



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 20

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2020

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2020 (20/2) Temmuz-Aralık
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Dekan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT (Başkan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Gülден TÜM	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali KOÇAK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Öğr. Gör. Mohammed OÜROT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>

Yabancı Dil Editörü

Doç. Dr. Gülден TÜM

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK

Arş. Gör. Ali AKSAÇ

Yayın Tarihi: Aralık 2020



Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



MIAR

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kâmil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENĖ	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)

ÇÜİFD 2020 (20/2) Temmuz-Aralık Sayısının Hakemleri

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Rifat Atay	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri Kahveci	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Nejdet Durak	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Musa Alp	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Vural	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Levent Öztürk	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Çakın	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir Albayrak	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Şık	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur	Kahramanmaraş Sütçü İmam
Prof. Dr. Halim Öznurhan	Üniversitesi Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halil Aldemir	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Karaca	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Enver Arpa	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal Büyük	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir Tatlı	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Asım Yapıcı	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Koşum	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah Özbolat	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir Evgin	Kahramanmaraş Sütçü İmam
Doç. Dr. Yunus Emre Gördük	Üniversitesi Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğrul Yürük	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan Özmen	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Nur Ahmet Kurban	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Öncü	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Nafi Arslan	Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail Bayer	Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Paçacı	Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Okşar	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gengil	Bartın Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Korkmaz	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İğde	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. M. A. Moghalles	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Ekinci	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fetullah Yener	Pamukkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Yılmaz	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emine Güzel	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Beste Çok	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Arslan Karaođlan	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Saliha Uysal	İstanbul Üniversitesi

MAKALELER

- Burhânüddîn En-Nesefî'de (Ö. 687/1289) Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi **387**
Ahmet BEKEN , Ömer FİDANBOY
Morality and Moral Education in Borhân-al-Dîn Nasafî (d. 687/1289)
- Hadis Usulünde Râvi ve Rical Tenkidinin Teolojik Temelleri **410**
Bekir TATLI
Râwi in Hadith Methodology and Theological Basics of Rijal Criticism
- Ahmed Eş-Şâyib'in "El-Üslûb" Adlı Eseri Özelinde Belâgatta İhya **435**
Cüneyt MARAL
Rhetorical Elevation in Ahmed Eş-Şâyib's Work, "El-Üslûb" (The Style)
- İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirmeleri **460**
Fatih ÇİNAR
Ibn al-Salah's Evaluations on Some Basic Issues of Fatwa Method
- Arap Dili İstılâhlarındaki İhtilaflarda Dînî Hassasiyetin Rolü **486**
Fatih ULUGÖL
The Role of Religious Sensitivity on The Controversy Concerning The Istilahs in The Arabic Language

- Coğrafya Alanında Hazırlanmış Resimli İlk Matbu Kitaplar ve Resimlerinin İncelenmesi **509**
Fatma ÖZDEMİR
The First Printed Books with Pictures Prepared in the Field of Geography and Examining Their Pictures
- Çağdaş İslam Düşüncesi ve Laiklik: Ali Abdurrâzık'a Göre Din ve Devlet **535**
Mehmet Ali KIRMAN
Contemporary Islamic Thought and Secularism: The Relationship Between Religion and State According to Ali Abd Al-Râziq
- Dindarlık ile Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Saha Araştırması (Siverek Örneği) **552**
Mehmet Emin KALGI , Hasan KAYIKLIK
A Field Study on the Relationship Between Religiousness and Personality (A Case Study of Siverek)
- Hanefî Mezhebinde Âhâd Hadisin Otoritesi ve Muhaddislerin Bu Konudaki Etkisi -Yolculukta Namazların Birleştirilmesi Örneği- **570**
Mohamad Anas SARMINI , Ayşe GÜLER
The Authority of the Ahad Hadith in the Hanafi School, and The Effect of Muḥaddithūn on It -The Combination of Prayer During Journey as a Model-
- Türkiye'de Arapça Öğretimi -Sorunlar, Hedefler ve Çözüm Önerileri- (Çukurova Üniversitesi Örneği) **591**
Mohammed Saeed SALEM
The Reality of Teaching Arabic in Turkey -Challenges, Ambitions and Solutions- (The Case of Çukurova University)

- İslâmî Bireyin ve Toplumun Oluşmasında Kur'ân'ı Anlama/Yaşama Sorunu: Derûnî ve Yüzeysel Okuma
Mustafa CORA **602**
The Problem of Understanding / Living the Quran in the Formation of the Islamic Individual and Society: Profound and Superficial Reading
- Dinin Kemale Erdirilmesi Ayeti (Mâide 5/3) Çerçevesinde Mezhebi İhtilafların Kur'an Yorumundaki İzdüşümleri
Mustafa KÖSE **627**
The Reflections of Sectarian Disputes in the Interpretation of the Qur 'ân within the Framework of the Verse of the Perfection of Religion (Mâidah 5/3)
- Mudârabe Akdinde Ortaya Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümünde Esas Alınan İlkeler -Osmanlı Uygulamaları Özelinde-
Nasi ASLAN , Hasan KAYAPINAR **651**
The Principles for the Resolution of the Disputes Arising in the Mudarabah Contract - Based on the Ottoman Practices -
- Andragojik Açıdan Bir Değer Olarak Salih Amel
Nusrettin YILMAZ **667**
Good Deeds as a Value in terms of Andragogy
- Hz. Âdem-İblîs Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak
Sami KILINÇLI **700**
Reading the Anecdote of Hz. Âdem-İblîs in the Context of Revelation-Personality
- Mûsâ Cârullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi
Süleyman ÇAM **724**
Mûsâ Cârullah Bigiyef Master and His Article Titled Faith

Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ ve 2025 Sendromu
Artificial Intelligence in the Philosophical Context
and the 2025 Syndrome
Süleyman DÖNMEZ
*Artificial Intelligence in the Philosophical Context and the
2025 Syndrome* **748**

Ninian Smart'ın "Yedi Boyutlu Din Modeli"ne Göre
Ortaöğretim Programlarında Din Olgusunun Yeri
Tuğrul YÜRÜK
*The Place of the Phenomenon of Religion in Secondary
Education Curricula According to Ninian Smart's "Seven-
Dimensional Religion Model* **761**

Yemen Arapçasında Türkçe Unsurlar
Ertuğrul DÖNER, Yusuf ÖZCAN
Turkish Elements in Yemeni Arabic **802**

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Kitâbü'ş-Şecer ve'l-Kele'
Firdevs YILDIZ **830**

Küreselleşmiş Değer Yasası: Kıyısı Olmayan Marx
Tamer YILDIRIM **834**

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ'DE (Ö. 687/1289) AHLÂK VE AHLÂK EĞİTİMİ

Morality and Moral Education in Borhân-al-Dîn Nasafî (d. 687/1289)

Ahmet BEKEN¹

Ömer FİDANBOY²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.09.2020
Kabul Tarihi:	20.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

İslâm dininin temel esasları imân, amel (ibâdât, muamelât) ve ahlâk olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunlardan ahlâk, insanın başta yaratıcısına olmak üzere diğer insanlara ve insan dışındaki canlı-cansız bütün varlıklara (tabiata/doğaya) karşı sorumluluklarını düzenleyen ilmin genel adıdır. Bunun yanında insan irâdesine bağlı eylemlerin nasıl iyi ve kötü olacağını bilgisiyle kişinin huy ve karakter bakımından nasıl kemâle ereceğini de ele alır. Ahlâk eğitimi ise kötü huy ve eylemlerin (erdemsizliklerin/reziletlerin) ortadan kaldırılarak yerlerine güzel ve övülmüş olanların (erdemlerin/faziletlerin) ikâme edilme sürecini ve bununla ilgili yöntemleri ifade etmektedir. Bu yönüyle ahlâk, İslâm'ın hem temel metinlerinde (Kur'an ve sünnet) hem de bunlar etrafında teşekkül eden kültür ve medeniyette ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur.

İslâm'da ahlâkın temeli, maddî ve manevî yaşamın genel perspektifini belirleyen Kur'an ve Sünnet'tir. Daha sonra kelâm, hadis ve fıkıh âlimleri, mutasavvıf ve filozoflar tarafından bu perspektif geliştirilmiş ve böylelikle ahlâkın teorik temelleri oluşturulmuştur. Kelâmcılar ahlâk problemini; irâde (özgürlüğü), sorumluluk, istitâat (irâdî fiilleri gerçekleştirme) sağlayan güç/yetenek ve kader problemiyle ilgili olarak kulların fiilleri (ef'âlü'l-ibâd) ve bu fiillerin ahlâkî değerlerini (fazilet/rezilet) ifade eden hüsün-kubuh (iyilik/güzellik ve kötülükün/çirkinliğin mahiyeti ve ölçüsü) çerçevesinde değerlendirmişler. Başka bir söylemle meseleyi ontolojik-epistemolojik ve insânî/beşerî açıdan ele almışlar. Bu nedenle ahlâkî değerlerin mahiyeti, niceliği, niteliği, temel kaynağı, iyi (hüsün) ile kötünün (kubuh) bilinmesine etkisi, irâde ve kader gibi meseleler konunun anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmiştir. Nazarî ve amelî açıdan felsefenin de temel alanlarından biri olan ahlâk, fıkhîta çoğunlukla ef'âl-i mükellefîn, tasavvufta ise kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi çerçevesinde analiz edilmiştir.

Burhânüddîn en-Nesefî, "Mekârimü'l-ahlâk" başta olmak üzere eserlerinde mezkûr ahlâk türlerini mezcedip kelâmî ve tasavvûfî ahlâk anlayışı ağırlıklı farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bununla beraber bu yaklaşımın benzerini Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Nitekim Nesefî'nin Gazzâlî'den etkilendiği, eserlerinden de anlaşılmaktadır. Nesefî'nin sözü edilen eserinde ahlâkın tanımı ve değışebilirliği, âdâbın tanımı ve kapsamı, ahlâkî eğitimin amacı ve bununla ilgili yöntemler, çocuk terbiyesi, öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerler, kimi fazilet ve reziletlerle bunların sebepleri ve reziletlerden kurtulma yolları üzerinde durmuştur. Bunlardan ahlâkın tanımı ve değışebilirliği, ahlâk eğitiminin amacı ve kullanılan yöntemler, çocuk terbiyesiyle öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerler, makalenin konusunu; Burhânüddîn en-Nesefî'nin ahlâk anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde ahlâk eğitimiyle ilgili söylediklerinin Mekârimü'l-ahlâk

¹ Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, ahmtbeken@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

² Arş. Gör., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, omerfarukfidanboy@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

eseri temelinde ortaya konması ise amacını teşkil etmektedir. Makalede ulaşılan sonuç ise Nesefî'nin düşüncesinde eğitimde/ilim tahsilinde ahlâkın/ahlâkî eğitimin öncelendiği ve bu eğitimin erken yaşlardan itibaren yapılması gerektiğidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlâk, Ahlâk Eğitimi, Burhânüddin en-Nesefî, Mekârimü'l-ahlâk.

Giriş

Ahlâk temelde birey (tehzibü'l-ahlâk, tathirü'l-kalb, tezkiyetü'n-nefs), aile (tedbîrü'l-menâzil/menâzil), devlet/siyaset ve toplumsal (siyâsetü'l-müdün) açılardan erdem/fazilet türleriyle bunların nasıl kazanılacağını ve erdemsizlik/rezilet türleriyle bunlardan nasıl uzak durulacağını inceler. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar, pratik/amelî felsefenin (ahlâkın) İslâm dininde Kur'ân ve sünnet tarafından tayin edildiğini belirtmişlerdir.¹ Nitekim İslâm medeniyetinde bir din olarak İslâm'dan bağımsız bir ahlâk felsefesi geliştiren hiçbir düşünür olmamıştır. Dahası İslâm düşüncesinde ahlâk, dinin mütemmim bir cüzü/unsuru olduğundan bu düşüncede dinden bağımsız bir ahlâk felsefesinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte İslâm ahlâkı akla değil, vahye dayalıdır derken İslâm ahlâkının makul olmadığı ve bazı ilkelerinin akılla çıkarılamayacağı kastedilmemektedir. Zira burada belirtilen husus, İslâm ahlâkının akli olmakla birlikte salt akılda mevcut kaynaklardan çıkarılamayacağıdır.²

İslâm düşünce geleneğinde ahlâkî sözü edildiği şekliyle ele alan âlimlerden biri de Burhânüddin en-Nesefî (ö. 687/1289)'dir. Dinî ve felsefî ilimlere vukufiyeti olan Nesefî, bilhassa *tefsir*, *kelâm*, *cedel* ve *hilâf* ilimlerinde öne çıkmıştır. Nitekim klasik kaynaklarda başta *Mukaddime fi'l-hilâf (el-Fusûl)* olmak üzere hilâf ve kelâm ile ilgili kitaplar yazdığı zikredilmektedir.³ Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin tefsirini özetlemesi, hem Râzî'den etkilendiğini hem de tefsire ilgi duyduğunu göstermesi açısından önemlidir. Fıkıhta ise Hanefî mezhebine mensup olup kelâmda Eş'arîliği benimsemiştir. Tasavvufa yönelik olumlu tavrının ise Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'den nakillerde bulunmasında ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'un sünnî olduğunu savunmasında⁴ görülebilir. Kaynakların ondan *zâhid* şeklinde bahsetmesi, Nesefî'nin tasavvufa yönelik olumlu tavrının başka bir göstergesidir. İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), Birzâlî (ö. 739/1339) ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi âlimler, Nesefî'nin icâzet verdiği önemli öğrencileri arasındadır. Kelâm, cedel ve hilâf ilimlerine dair eserleri olan Nesefî'nin ahlâkla ilgili eserinin adı, *Mekârimü'l-ahlâk*'tir.⁵ Nesefî'nin söylediklerinden de anlaşılacağı üzere *Mekârimü'l-*

¹ Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018, s. 31.

² Bk. Alparlan Açıkgöç, "Ahlâk-Âdâb Ayırımı ve Ahlâk Felsefesinin İmkânı Üzerine", *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy'a Armağan* içinde (ed. Fulya Bayraktar), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2016, ss. 519-538.

³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992, s. 246-247.

⁴ Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, 2 (1999), s. 176.

⁵ Nesefî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bk. Zehebî, *el-İber fi haber men gaber*, I-IV, Beyrut ty., III, s. 355; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm* (thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâüt), I-II, Beyrut 1999, II, s. 211; Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, Beyrut 1420/2000, I, s. 216; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, s. 351; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri*

ahlâk'ı Hanefî fakih Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161)'nin *Riyâzatü'l-ahlâk*'ından hareketle tertip ve telif ettiği⁶ görülmektedir. Nitekim eserler incelendiğinde içerik ve yöntem açısından birbirine benzer oldukları görülmektedir.⁷ Kaldı ki Nesefî, Semerkandî'nin sözlük harflerinin (alfabetik) sıralamasını (tertîb) esas alan yöntemini tercih edeceğini açıkça belirtmektedir. Böyle bir yöntemi takip etme sebebini ise uygulama açısından daha uygun ve öğrenciler açısından daha kolay⁸ olarak açıklar. Dolayısıyla Nesefî'nin eserini yazarken pedagojik kaygılar da güttüğü söylenebilir. Kitabın bu şekilde öğrencilere yönelik yazılması, ders kitabı olarak okutulduğu intibahını da uyandırmaktadır.⁹

Nesefî, *Mekârimü'l-ahlâk* eserinde konuyu ele alırken Kur'ân ve sünneti temele alan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle onun düşüncesinde ahlâk, dinden ayrı bir alan olarak telakki edilmemiştir. Dolayısıyla Nesefî'nin din (Kur'ân ve sünnet) temelli (teolojik) bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Böyle bir yaklaşımda ahlâk eğitiminin dinden/dinî referanslardan bağımsız olması söz konusu değildir. Bunun yanında Nesefî'nin düşüncesinde akıl da ahlâkın temellerinden, daha doğrusu ahlâkî iyi'yi bilen/keşfeden bir yapıdadır. Nitekim iyi (*el-hasen*) ve iyilikte bulunma (*el-ihsân*) kavramlarını "akıl kendisine meylettiği ve âkilin sevdiği şey"¹⁰ şeklinde açıklamıştır. Nesefî, akli doğuştan gelen (fitrî) bir nûr ve düşünceyle (te'emmül) gelişen bir kazanım (mükteseb) olması cihetiyle ele almaktadır. Hevânın gerektirdiği şeylerden alkoyması yönüyle "akıl" olarak isimlendirilen bu fitrî nûr, Nesefî'ye göre oldukça methedilmiştir. Affetmeyi/affediciliği (el-'afv), din/şeriat ve akıl tarafından övülen erdemlerden sayması da bu bağlamda değerlendirilebilir.¹¹ Ancak Nesefî nazarında akıl, dinden/vahiyden bağımsız bir şekilde iyi (hayır) ve kötüyü (şer) belirleme ve tek başına ahlâkî ilkeler koyma yetkisine sahip değildir. Başka bir söylemle akıl, iyi ve kötüyü belirleyip ahlâkî ilkeler koyan değil, vahiyle bildirilen dinî ve ahlâkî ilkeleri anlayan, bunlara bağlı kalıp eylemlerini buna göre düzenleyen konumundadır. Örneğin *tekellûf* kavramını açıklarken bunun güzel (hasen) olmasını, insan tabiatının ve ahlâkının (ve/veya yaratılışının) aklın ve şeriatın güzel gördüğüne yönelmesi (isticlâb) şartına bağlamıştır.¹²

Mekârimü'l-ahlâk, adından da anlaşılacağı üzere iyi huyları ve faziletli davranışları konu edinen eserlerin genel adıdır. Nitekim mekârim'in türediği kök olan *kerem*, iyi ve olumlu bir içeriğe

men zeheb, I-X, (thk. Abdülkâdir el-Arnaüt-Mahmûd el-Arnaüt), Dımaşk 1406-14/1986-93, s. 672; Wilferd Madelung, "Borhân-al-Din Nasafi", *Encyclopaedia Iranica*, IV, p. 371; Mustafa Sinanoğlu, "Burhâneddin Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 565-567.

⁶ Bk. Burhânüddin en-Nesefî, *Mekârimü'l-ahlâk*, (muhakkikin mukaddimesi), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 7.

⁷ Krş. Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî, *Riyâzatü'l-ahlâk*, (thk. Semih İbrahim Salih), Dârü'l-Beşâir, Dımaşk 1427/2006. Her iki eserin karşılaştırması ve *Riyâzatü'l-ahlâk*, başka bir çalışmanın konusu olarak düşünüldüğünden bununla ilgili detaylara girilmeyecektir.

⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 39.

⁹ Hatta bu bilgiden hareketle eğitim kurumlarında/faaliyetlerinde ahlâkla ilgili derslere yer verildiği ve bu derslerde bu tarz risalelerin okutulduğu iddiasında da bulunulabilir.

¹⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 70.

¹¹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 109, 110.

¹² Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 52.

sahip olup bununla insandan sadır olan övülmüş ahlâk ve beğenilmiş fiiller (ahlâk-ı mahmûde) kastedilmektedir.¹³ Çok yönlü Hanbelî fakihî İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve mu'cemleriyle bilinen hadis hafızı Taberânî (ö. 360/971)'nin *Mekârimü'l-ahlâk*, bu isimle bilebildiğimiz ilk eserlerdendir.¹⁴ İbn Ebü'd-Dünyâ, zaman zaman konuyla ilgili şiirlere yer verse de sözü edilen eserler, âdâb ve ahlâka (utanma duygusu/hayâ, doğruluk/sıdk ve güvenilirlik/el-emâne, küçüklere karşı merhametli olmak, büyüklere saygı göstermek, sıla-i rahim ve komşu haklarına riayet gibi ahlâkî değerlere) dair haber ve hadislerin toplamından ibaret görüntüsü vermektedir.¹⁵ Zira müelliflerin mekârim-i ahlâka dair rivayetler dışında kendi kişisel kanaatlerine neredeyse hiç yer vermedikleri, ahlâkî rivayetlere dayalı olarak temellendirdikleri görülmektedir. Bu nedenle erken dönem mekârim-i ahlâk eserleri muhteva açısından ahlâk literatürü, şekil ve üslup yönünden hadis edebiyatı içerisinde değerlendirilmiştir. Nitekim bu eserler, daha çok ahlâka dair hadisler etrafında teşekkül etmiştir.¹⁶ *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdî tarâ'ikihâ* adıyla el-Harâitî (ö. 327/939)'ye nispet edilen eser de güzel ahlâkla ilgili hadis, edebî söz, şiir ve ibretli hikâyeleri konu almaktadır.¹⁷ Se'âlibî (ö. 429/1038)'ye ait olduğu ileri sürülen *Mekârimü'l-ahlâk ve mehâsinü'l-âdâb ve bedâ'i'ü'l-avsâf ve ğarâibü't-teşbihât* da benzer bir içeriğe sahiptir. Nitekim eser üç ana bölüm ve fasıllardan oluşmaktadır. Bunlardan bizi ilgilendiren birinci bölümü ahlâkî faziletlerle âdâba dair güzelliklerin kazanılmasını (et-tehelli bi-mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb); ikinci bölüm ise ahlâken kötü addedilen huy ve davranışlarla çirkinliklerden sakınmayı/temizlenmeyi (et-tezkiye 'an mesâvi'l-ahlâk ve mekâbihi's-şiyem) içermektedir.¹⁸

Nesefî ise mezkûr eserinde ahlâk, ahlâkın sebebi ve ilacının ne olduğu gibi sorulara yoğunlaşacağını belirtir. Dolayısıyla ahlâk ve ahlâkın değişebilirliğiyle ilgili yer yer nazari tartışmalara da değinir. Çocuk terbiyesi ile öğreten ve öğrenende bulunması gereken ahlâkî değerleri konu alması, ahlâkî fazilet ve reziletleri alfabetik bir sırayla işlemesi, kötü huy ve davranışları da ele alarak bunlardan kurtulmanın yollarına/yöntemlerine değinmesi, eseri öncekilerden farklılaştıran diğer hususlardır. Bu bakımdan eser, her ne kadar Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161)'nin *Riyâzatü'l-ahlâk*'ından hareketle tertip ve telif edilip tasavvufî ve felsefî ahlâk alanına ait özellikler gösterse de kendisine has bir üslup göstermektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Nesefî'nin *Mekârimü'l-ahlâk* adlı eseri müstakil bir çalışmaya

¹³ Bk. Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, (thk. M. Seyyid Keylânî), Dârü'l-Ma'rifê, Beyrut ts., s. 428.

¹⁴ *Mekârimü'l-ahlâk* şeklinde anılan eser isimleriyle ilgili bk. Suat Koca, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri/Hadis A.B.D, Ankara 2005, s. 22-24.

¹⁵ Örneğin bk. İbn Ebü'd-Dünyâ ve Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, (thk. Muhammed Abdükâdir Atâ), Beyrut 1409/1989.

¹⁶ Değerlendirme için bk. Suat Koca, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, s. 4, 27, 67.

¹⁷ Bununla ilgili bk. Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdî tarâ'ikihâ*, (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999.

¹⁸ Eser ve eserin Se'âlibî'ye aidiyetiyle ilgili bk. Ebü Mansûr es-Se'âlibî, *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb ve bedâ'i'ü'l-avsâf ve ğarâibi't-teşbihât/The Book of Noble Character: Critical Edition of Makârim al-akhlâq wa-mahâsin al-âdâb wa-badâ'ial-avsâf wa-ğharâib al-tashbihât, Attributed to Abû Mansûr al-Tha'âlibî (d. 429/1039)*, (thk. ve trc. Bilâl Urfalı-Remzi Ba'lebekki), Brill, Leiden/Boston 2015, Dârü'l-'Arabîyye li-'Ulûmi'n-Nâşirûn, 2020.

konu olmamıştır. Hatta mekârimü'l-ahlâk türü eserlerin genel ahlâk literatüründeki yeriyle ilgili çalışmalar da yok denecek kadar azdır. Bu durum makaleyi ortaya çıkaran sebeplerden olmakla birlikte burada sadece Nesefî'nin mezkûr eseri konu edinmiştir. Nitel araştırma desenine sahip bu çalışmada verilerin toplanması ve çözümlenip yorumlanması aşamasında farklı teknikler kullanılmıştır. Bilgiler öncelikle Nesefî'nin *Mekârimü'l-ahlâk* eserinden hareketle toplanmıştır. Elde edilen bilgilerin çözümlenmesinde içerik analizi tekniğinden faydalanılmış, zaman zaman yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir.

1. Ahlâkın Tarifi ve Değişebilirliği

Burhânüddîn en-Nesefî, riayet edilmesi gereken temel insanî nitelikleri; *kâide*, *âdâb* ve *ahlâk* olmak üzere üç başlık altında ele alır. Kâide; (riyâzet ve nefis yönetimiyle ilgili) bir takım küllî/genel kurallardan müteşekkil olup farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen ya da büyük oranda kuşatan, üzerine hükümler bina edilen temel ilkeleri ifade etmektedir. Nesefî, nefis yönetimiyle (siyâsetü'n-nefs) ilgili nefsin insanın en azgın düşmanı olduğunu söyleyerek en büyük cihadın nefisle cihad olduğunu ileri sürer. Riyâzetle ilgili küllî kâide ise rıfk (şefkat ve merhamet) ve sürekliliktir (muvâzabe). Nesefî, rıfk ve benzeri hasletlerde sürekliliğin; rahmet kapısını kapatan bıkkınlıktan (melâle) uzaklaştırma, nefsin ahlâkî hasletlerle ahlâklanması,¹⁹ tekellüfe düşmeden lütfu itiyat hâline getirme, rahmetten doğan nimetleri elde etme gibi kazanımlarından da bahseder. Nesefî'ye göre âdâb ve ahlâk, birtakım cüzî/özel kurallardan müteşekkildir. Bununla beraber insanın zâhirî/dışa yansıyan davranışlarıyla ilgili olan prensiplere *âdâb*, batinî/içe yansıyan eylemleriyle ilgili olan prensiplere ise *ahlâk* denir. Başka bir ifadeyle ahlâk, nefsin batinına ait bir sıfat olduğundan dışarıya yansımaları gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır.²⁰ Böyle bir yaklaşımda eğitimin sözü edilen unsurların (*kâide*, *âdâb* ve *ahlâk*) tümünü kapsayan bir sürece (*tahalluk* ve *teeddüb*) işaret ettiği ileri sürülebilir ki bu durum, Nesefî'nin insana bütüncül yaklaşımı ve onu bedenle ruhtan müteşekkil bir yapı olarak kabul etmesiyle de uyumludur.

Ahlâk, nefse ait batinî bir sıfat olduğundan etkilerinin dışa yansımaları şartı yoktur. Örneğin malı olsa da olmasa da cömert bir kimse cömert olup bunun mal vermekle dışarıya yansıma şartı bulunmamaktadır.²¹ Yine dünyaya yönelik sevincin (el-ferah) zemmedilmiş olduğunu söylerken buna günahlar konusunda cüretkâr olmaya, kötü istek ve arzularla (şehvât) kalp katılığına (kasvet) sebebiyet vermesini delil getirir.²² Dolayısıyla Nesefî'de ahlâk, öncelikle içten (kalp, batin) kurulan bir sürece işaret etmektedir. Nitekim iç dünyanın (batin) kibir ve cimrilik (buhl) gibi her türlü kötü ve zemmedilmiş ahlâktan temizlenmesinin (tahâret, nezâfet) farz/vacip olduğunu

¹⁹ Nitekim merhamet ve kalp inceliği manasında *rıfk*ın güzel ahlâkın neticesi olduğunu söyler. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 82.

²⁰ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 24, 29.

²¹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 23, 24, 42, 43.

²² Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 122.

belirtir.²³ Ancak kaylûlenin (öğlen uykusunun) hüžün (dertlenebilme), kalp inceliği (rikkâtü'l-kalb), gece (namaz vs.) ibâdet için kalkma, dikkat ve düşüncenin toplanması (icmâmu'l-hâtır)/akıl budanmışçasına dinç olması, anlayış ve kavrayışın (fehm) ziyadeleşmesi, gaflet ve faydasız işlerden (lağv) yüz çevirme gibi bazı dinî ve ahlâkî kazanımlarından bahsetmesi,²⁴ kimi zaman bunun tersinin de olabileceğini ima etmektedir. Nesefî, doğruluk (sıdk) kavramını açıklarken bunun dil (lisân), niyet, tereddütsüzlük, azim/vefâ ve amellerde olmak üzere bazı derecelerden bahseder ve iki dünyadaki izzet ve övgüyü iç (sırr) ve dışın (i'lân) birbirine eşit olmasına (sıdk) bağlar.²⁵ Böylece -her ne kadar birincisi belirleyiciyse de- kişinin iç dünyasıyla (kalp, akıl vs.) dış dünyasının (fiil ve davranışların) kişilik ve karakter oluşumunda birlikte etkili olduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle duygu, düşünce ve hislerin birbirleri üzerinde ve görünen fiillerde etkisi olduğu gibi dış fiillerin de birinciler üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Bunun devamı olarak eğitimde bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yönlerin birlikte ele alınması gerektiği neticesine varılabilir. Bu durum aynı zamanda insanın bütün yön/kuvvet ve hasletleriyle insan olmasının, dolayısıyla eğitimin bu bütünlüğü dikkate almasının da gereğidir. Nitekim eğitimden anlaşılan insanda mevcut bütün kabiliyet ve temayülleri birlikte dikkate alarak yetiştirmek ve geliştirmektir.²⁶

Nesefî'de âdâb kavramı, daha çok tâat ve ibâdetlere dair bilgi ve davranış şekli; yeme, içme, giyim ve ticaret gibi günlük hayata dair faaliyetlerle türlü beşerî ve sosyal ilişkilerdeki (evlilik, arkadaşlık, komşuluk ilişkileri vs.) en uygun davranış tarzlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.²⁷ Bununla birlikte hâkim gelenekte edeb/âdâb, çoğunlukla bilgiyle birlikte görünen ve görünmeyen eylemleri, bunun yanında dile ait ilimleri (edeb/iyât) kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Örneğin Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), üç tür edeb anlayışından bahsetmektedir. Birincisi, dünya ehlinin edeb anlayışıdır ki bunlara göre edeb; fesâhat, belâğat, farklı ilimleri ezberleyip bellemek (hıfzu'l-'ulûm), Arap şiirleri, çeşitli sanatlara dair bilgi (ma'rifetü's-sanâyi') ve meliklerin övünç kaynağı hikâyelerinden (esmârü'l-mülûk) ibarettir. İkincisi, din ehli (dindarlar) arasında yayılmış anlamıyla edeptir ki bu; nefis terbiyesi (riyâzetü'n-nüfûs), bedene ait organların te'dib edilmesi (te'dibü'l-cevârih), sırların temiz tutulması (tahâretü'l-esrâr), dinin sınırlarını korumak (hıfzu'l-hudûd), kötü istek ve arzuları terk etmek (terkü's-şehvât), şüpheli şeylerden kaçınmak, her daim Allah'a itaat üzere olmak ve hayırda bulunmada acele etmektir. Üçüncü tür edeb anlayışı ise din ehli arasında havâsa (âriflere) aittir. Havâsa göre edeb; kalp temizliği (tahâretü'l-kulûb), sırlara riayet etmek, ahde ve akde vefâ, hâl ve zamanı iyi değerlendirmek (hıfzu'l-vakt); *havâtır*, *avâriz*, *bevâdi* ve *tevârik*²⁸ gibi uyarı ve

²³ Nesefî, *Mekârim*, s. 74, 145.

²⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 126.

²⁵ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 98.

²⁶ Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, İstanbul 1986, (2. baskı), s. 54.

²⁷ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 31-39.

²⁸ Kavramlarla ilgili bk. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr), Kahire 1960, s. 418-419.

düşüncelere iltifat etmemek, için ve dışın aynı olmasını sağlamak, kurb makamlarında, taleb anında, huzur ve vuslat zamanlarında edebe sarılmaktır.²⁹ Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre ise edeb, genel olarak iç ve dışın (bâtın-zâhir) terbiye edilmesidir.³⁰ Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de edebi, "zâhir ve bânın eğitilmesidir (tehzîb)"³¹ şeklinde açıklamıştır.

Nesefî, fitrî ve kesbî/mükteseb olmak üzere ikiye ayırarak ahlâkın değişebilirliğini, dolayısıyla eğitimin/ahlâkî eğitimin imkânını kabul etmiş olmaktadır. Zira ona göre peygamberlerin gönderiliş gayelerinin başında "güzel ahlâkı (mekârimü'l-ahlâk) kemâle erdirmeye" vardır. Nitekim ahlâkta değişimin olmadığı takdirde Allah'ın peygamber göndermesi ve eğitim-öğretimin (ta'allüm) bir anlamının olmayacağını söyler. Bununla birlikte Nesefî, şehvet ve gazab gibi kötü huyların kökleri ve bunlardan kaynaklanan çağrılarının (devâ'i) insandaki varlığının sürekli olduğunu,³² insan/nefis hayatta olduğu müddetçe bunların da var olmaya devam edeceğini söyler. Kararsızlık, tutarsızlık ve düşüncesizlik gibi anlamlara gelebilecek "et-tayş"ın sebebinin, insanda yaratılıştan (hilkat) gelen "acelecilik" olarak öne sürmesi³³ de bu bağlamda değerlendirilebilir. Başka bir anlatımla Nesefî, ahlâkın kesbiliği yanında fitrîliğini de kabul ederek insan fitratının/tabiatının (veya yaratılıştan gelen kimi niteliklerin) bütünüyle değişmemekle beraber yönlendirilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ahlâk, fitrî olması (ahlâku'l-ğarizî) yönüyle bir defaya mahsus aslı kalmayacak şekilde ortadan kalkması mümkün değildir. Bu nedenle ahlâkın ortadan kaldırılması (izâletü'l-ahlâk), zemmedilmiş ahlâk için geçerlidir. Ahlâkın değişebilirliği söz konusu olduğuna göre ahlâklanmaya çalışmanın (tahalluk) faydasız olduğunu söyleyenler, muhtemelen fitrî ahlâkın (ahlâku'l-ğarizî) tek seferde değişip dönüşmesinin mümkün olmadığını kastetmektedirler. Bazı düşünürlere göre bu söz ile "zemmedilmiş ahlâkın ortadan kaldırılması (izâletü'l-ahlâki'z-zemîme)" hedeflenmektedir. Zira Allah'ın yaratışında değişim (tebdîl) olmayacağına göre mevcut kötü ahlâkın izâle/yok edilmesi gerekir. Ahlâklı olmak ise ahlâklı olmayı gerektiren hâl ve eylemlerin sürekliliğiyle (riyâzet) mümkündür.³⁴ Ahlâkla ilgili bu durum, genelde eğitim, özelde ise ahlâkî eğitim olgusunun hayat boyu devam eden bir süreç olduğunu göstermektedir.

Nesefî'ye göre yaratılıştan/fitratta kötü ve zemmedilmiş ahlâk olmamakla birlikte fiil ve eylemler, uygulanması gereken zaman ve mekânın dışına çıktığında ahlâk kötüleşir. Namaz ve oruç gibi ibâdetler dâhil yapılması gereken yerlerin dışında yerine getirildiğinde bu durum kötü

²⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 195-196. Ayrıca bk. Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâle*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerif), Kahire 1409/1989, s. 474-475; Hucviri, *Keşfü'l-mahcûb*, I-II, (yayına haz. İsmâ'îl Abdülhâdî Kindil), Kahire 2007, II, s. 587.

³⁰ Örneğin bk. Gazzâlî, *Ravzatu't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikîn*, Beyrut ts., s. 17.

³¹ "Edeb, zâhir ve bânın terbiye edilmesidir (tehzîb). Kul, zâhiren ve bânînen terbiye edilince (tehezzebe) sûfî ve edib olur." Bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, I-II, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd eş-Şerif), Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1971, II, s. 98.

³² Nitekim cimrilik/pintilik (şuhh) ve hırsın (aşırı isteğin/rağbetin) fitrattan kaynaklandığını, bunların Âdemoğlunun yaratılışında olduğunu söylerken (Nesefî, *Mekârim*, s. 68) bu hususa işaret etmektedir.

³³ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 103.

³⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 23-24.

ahlâka yol açar.³⁵ İmkân olmasına rağmen kirli (necis) ortamlarda namaz kılmak ya da bayram gibi oruç tutulması haram olan günlerde oruç tutmak buna örnek gösterilebilir. Tüm bunlar görünüşte ibâdetmiş gibi görünebilir, ancak eylemlerin yapılması gereken zaman ve mekânın değiştirilmesi neticesinde eylemler asıl amacının dışına çıkmış olur.³⁶ Öte yandan Nesefî, rezilet kabul edilen bir huyun/davranışın yerine göre fazilet, fazilet kabul edilen bir huyun/davranışın da rezilet kapsamında değerlendirilebileceğine işaret eder. Buna göre edeb/âdâb ve eylemlerin ahlâkî değerlendirmesi kişi, zaman, mekân, sebep ve şartlara (ahvâlin değişimine) göre değişiklik arz edebilir.³⁷ Nesefî'nin bu hususta "Kibirlenen/kibirli bir kimseye karşı kibirlenmenin/tekebbürün sadaka"³⁸ olduğunu belirten rivayete yer vermesi³⁹ bu düşüncenin bir yansımasıdır. Yine örneğin çalımla/caka satarak yürümek ve bağdaş kurup yayılarak oturmak gibi davranışlar, kibrin dışı yansıyan türleri arasında olup bu gibi davranış şekilleri, zemmedilmiş ahlâk (el-ahlâku'z-zemîme) ve çirkin filler (el-ef'âlu'l-kabîha) kapsamındadır. Ancak Nesefî, yukarıdaki rivayetten de anlaşılacağı üzere asıl güzel (hasen) olanın kendini övüp büyüklenele karşı tevazu göstermek değil, onlara karşı aynı şekilde karşılık vermek olduğunu belirtir. Nitekim tevazulu olma adına kendini değersiz ve alçak görme (ed-denâ'e ve el-hasâse) gibi hasletler de yerinde olmayan zemmedilmiş ahlâk kapsamındadır.⁴⁰ Yalan (kizb) söylemenin normalde dinde yasak ve gayri ahlâkî eylemlerden olmasına rağmen insanların arasını düzeltmek (ıslâh) için başvurulmasının mazur görülmesi, haksızlık ve zulmün giderilmesi, kötü ve hoş görülme bir durumun (münker) ortadan kalkması ve hak sahibine hakkının geri verilmesi gibi durumlarda gıybetle cevaz verilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Güç, kuvvet ve kudret anlamında *kahr* ve *izlâl* de yerine göre övülmüş (memdûh) yerine göre zemmedilmiş huylardandır. Aynı şekilde insanlardan beklenti ve ümidin kesilmesi manasıyla *ye's* ve *kunût* kavramları güzel görülürken Allah'tan ümidin kesilmesi anlamında ise kesin bir şekilde yasaklanmıştır.⁴¹ Neticede Nesefî'de bir şeyin (eylemin vs.) iyi ya da kötü olduğundan söz etmek için onun taşıdığı pratik faydaya, zarara ve değere de bakmak gerekmektedir. Başka bir söylemle sonuçları açısından iyi ve kötü değerini taşıyan kimi eylemler, duruma göre farklı hükümler alabilmektedir.

Nesefî -Yunan düşüncesinden (Hipokrat, Galen vs.) tevarüs edildiği üzere- mizacın⁴² ahlâk üzerindeki etkisini kabul ediyor görünmektedir. Örneğin tembelliğin üç nedeninden bahsederek bunların inanç eksikliği/zayıflığı, rahatlığa düşkünlük ve rutubetin/nemin ağır basması

³⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 24.

³⁶ Ömer Fidanboy, "Burhânüddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", (Basılmamış Bildiri Metni).

³⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 39, 43.

³⁸ Münâvî, *Feyzû'l-Kadir*, IV, s. 366/5299.

³⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 43.

⁴⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 43, 75.

⁴¹ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 115, 125, 129.

⁴² Nesefî, mizaç kavramını kullanmakla birlikte (örneğin kalbin aşka düşmesi neticesinde mizacın bozulmasıyla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 114. Mizaçla ilgili ayrıca bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 104.) bununla ilgili detaylı tanım ve açıklamalar yapmaz. Bu nedenle mizaç Nesefî'de müstakil bir kavrama dönüşmemektedir. Bunun devamı olarak mizaç-ahlâk ilişkisine de doğrudan değinilmemektedir.

olduğunu söyler. Birincisinin ilacı, imân takviyesi; ikincisinin ilacı, rahatlığın getirdiği musibetleri görmek ve üçüncüsünün ilacı da ısınma egzersizler yapmaktır. Aynı şekilde kötüyü (şer) isteme irâdesinin (el-ğışş) sebeplerinden yırtıcılık/haşinlik (es-sebu'yye) ve akrep tabiatlı olmayı (akrep gibi zarar verici olmayı) göstermesi; öfke ve kızgınlık (ğazab) hâlini, intikam alma veya hoş olmayan bir durumdan kurtulma kastıyla/gayesiyle vücut ısısının (harâret) ve kanın galeyana gelip damarlarda hızlı bir şekilde yayılmasına bağlaması da bu minvalde değerlendirilebilir. Yine sevdiği bir şeyi kaybetmesinden duyduğu keder ve üzüntünün (el-ğamm) kalpte kalıcı bir hastalık hâline gelmesinin sebeplerinden biri olarak kara safranın galebe çalmasını zikretmesi; öfkenin ilaçları arasında kalp rikkatine engel olan maddelerin azaltılması, arpa ekmeği ve sirke yemeyi tavsiye etmesi, kısaca safranın kontrol altında tutulması gerektiğini belirtmesi, hikmet ehlinin meclislerine katılıp sohbetlerine kulak vermeyi önermesi; kalp kasvetinin sebepleri arasında et yemeyi, içki (hamr) içmeyi, oburluğu, aşırı uykuyu, çekişmeyi ve zulmetmeyi sayması;⁴³ tek tedavisi yemeği azaltıp açlığa riâyet etmek olan tokluğun (eş-şibâ) afetleri arasında kalp kararması (zulmetü'l-kalb), tabiatın yorulup zayıflaması (kelâletü't-tab'), basiretsizlik (zehâbü'l-fitna), kalp katılığı (kasâvetü'l-kalb), aşırı neşe (el-ferah), Allah'tan bihaber olma (gaflet), şehvetin (shevât) ziyadeleşmesi, çok uyuma ve birçok ibadetten alıkoyma gibi hususlara yer vermesi; kararsızlık, tutarsızlık, düşüncesizlik ve acelecilik gibi manalara gelen "et-tayş"ın ilaçları arasında inzivaya çekilme (halvet), şehvetinin tatmin olması için evlenme (nikâh), yiyecek isteğini azaltmak için yağlı yemekler (el-eşyâü'd-desime) yeme ve ılık suyla banyo yapmayı sayması; insanda coşkuya/coşkunluğa (et-tarab) ve bunun haddi aşır zemmedilen türü olarak *et-tayşa* neden olan hususlardan biri olarak mizacın bozulmasını (fesâdü'l-mizâc) ve maneviyatın azalmasını⁴⁴ zikretmesi de buna verilebilecek örneklerdir.

Nesefî'nin yer yer hekim (hükemâ') ve doktorlardan (etibbâ') gelen rivayetlere yer vermesi⁴⁵ de mizaç-ahlâk ilişkisinde onlardan etkilenmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim insanın şehvet duyduğu hususların (el-müştehiyât) çok olmasına rağmen bunların "rahatlık (psikolojik anlamda), lezzet (fizyolojik, biyolojik ve psikolojik manada), itibar (er-rif'a) ve sağlık (hüsnü'l-âfiye) olmak üzere dört başlık altında toplanabileceğini söylerken hükemânın görüşüne başvurur. Hükemâyâ göre Allah insanı balgam tabiatlı olması sebebiyle rahatı sevecek, tabiatındaki kan nedeniyle lezzet duyacak, yine doğasındaki büyülenme duygusu (salef) sebebiyle itibarı sevecek, kara safra (es-sevdâ') tabiatlı olması nedeniyle de sağlığa yönelecek şekilde dört karşımdan (el-emşâcü'l-erba'a) yaratmıştır.⁴⁶

Bu cümleden olarak Nesefî de insan karakterinin/kişiliğinin oluşum ve farklılaşmasında tevarüs edilen biyolojik, fizyolojik ve kalıtsal özelliklerin (mizacın) varlığıyla birlikte yaşanan

⁴³ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 115-118, 130.

⁴⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 91, 103, 104.

⁴⁵ Örneğin bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 92, 113.

⁴⁶ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 92.

tecrübelerin ve dolayısıyla çevrenin de bunda etkili olduğunu kabul ettiği neticesine varılabilir. Başka bir ifadeyle Nesefî'nin genel düşüncesinden hareketle mizaçta ve ahlâkta hem doğuştan sahip olunan biyolojik özelliklerin hem de daha sonraki edinimlerin/yaşanmışlıkların (tecrübe, eğitim, çevre vs.) birlikte etkili olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı ahlâkî ve eğitsel açılardan insanın tutum, davranış, tecrübe ve öğrenme yönelimlerini yok saymamakta, doğal yapıya rağmen insanın yeni huy ve davranışlar (ahlâk) kazanma imkânına sahip bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca Nesefî, insanın ahlâka konu olan eylemleri üzerinde doğuştan gelen eğilimlerin (mizacın) etkisini kabul etmekle birlikte eğitimin imkânını dolayısıyla ahlâkın değişebilirliğini kabul etmektedir. Dolayısıyla onun düşüncesinde de ahlâkî eğitim sınırlı değil, daha geniş bir etkiye sahiptir. Bu nedenle eğitimin gücü, doğuştan getirilen mizaçta/tabiatla bulunan potansiyel/bilkuvve erdemlerin bilfiil hâle getirilmesinden ve iyileştirilmesinden ibaret değildir. Buna göre kişi, tabiatında bilfiil olarak bulunmayan erdemleri de pekâlâ kazanabilir. Bu nedenle güzel ahlâk da belli bir eğitim ve çaba neticesinde meydana gelmektedir. Nitekim sonradan kazanılan ahlâkla ilgili eğitimin önemini vurgularken bazen *te'dîb*, *riyâzet*, bazen de *tahsîl*, *istislâh*, *tahsîn* (*tahsînül'ahlâk*) ve *tathîr* (*tathîrû'n-nefs*)⁴⁷ gibi kavramlarını kullanması bu durumu ihsas ettirmektedir.⁴⁸

2. Ahlâk Eğitiminin Amacı ve Yöntemi

Nesefî'ye göre Allah'a teveccüh; Allah dışındaki alakalardan yüz çevirmektir, bu ise kalplerin/sırların (esrâr) tasfiye edilmesi, fikir ve düşüncelerin arındırılması, dışın (zevâhir/organlarla yapılan eylemlerin) faziletlerle süslenmesi (tahliye), için/kalbin (ve niyet gibi kalbe ait eylemlerin) reziletlerden (rezâil) temizlenmesi (tahliye) suretiyle mümkündür.⁴⁹ Kısaca Allah'a teveccühü sağlayan hususlardan biri, ahlâktır ve Allah'a teveccüh, ahlâkî içkindir. Daha doğru bir ifadeyle ahlâklı olmayı sağlayan husus, Allah'a teveccühtür. Dolayısıyla ahlâk burada sebep değil, sonuçtur. Ayrıca Nesefî'de dinin emrettiği ve aklın güzel gördüğü (dinî ve ahlâkî) faziletler, sırf fazilet olmanın yanında başka faziletler için temel vazifesi gördüğünden sahip olunması gerekir. Örneğin bütün insanlara (zira onlar Allah'ın yeryüzündeki halifesidir ya da halife olma potansiyeline sahiptir) hatta bütün varlıklara (cemî'ül-halâik) -Allah'ın yarattığı/sun' olması hasebiyle- karşı şefkatli olunması gerektiğinden bahsederken bunun sebebinin kalp inceliği (rikkatü'l-kalb) olduğunu söyler. *Yumuşak davranma, nezaket ve merhametli olmayı (rifk)* güzel ahlâkın neticesi sayması, *recâ* ile birlikte *havfın* kötü istek ve arzularla (şehevât) günahların (seyyiât) peşinden gitmeye engel olduğunu belirtmesi, *havfi veranın* sebebi kabul etmesi⁵⁰ de bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı şekilde kötü bir hasletin ve bundan kaynaklanacak tutum ve

⁴⁷ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 52, 60, 65, 74, 79.

⁴⁸ Nitekim Nesefî, fitrat/yaratılış anlamıyla *tab'* ile eğitimle sonradan kazanılan manasıyla *riyâzet*'i birbirine karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 60.

⁴⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 19.

⁵⁰ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 72, 82, 96, 147.

davranışların terk edilmesi ya da kontrol edilmesindeki amaçlardan biri, başka bir reziletin engellenmesidir. Örneğin Nesefî'nin gıybete sevk eden sebepler arasında kin (ğayz) ve hasedi sayması,⁵¹ bunların birlikte terk edilmesini gerektirmektedir.

Nesefî, hayvan ve bitkilerin gelişiminin bir defada en üst sınırına ulaşmadığıyla ilgili bilgiyi aktararak insan ve onun ahlâkî gelişiminin/eğitiminin de pey der pey olduğunu ve bir kerede en üst sınırına ulaşamayacağını belirtir. Başka bir ifadeyle Nesefî'de ahlâk ve ahlâk eğitimi, tedricî olup kemâl seviyesine ulaşmak belli bir süreci ve sürekliliği gerektirmektedir. Örneğin fitrat üzere doğan insan, kuvveten ve bedenen/cismen zayıf ve başkasına muhtaçtır. Ancak daha sonra aldığı gıda ve besinlerle gelişip git gide güç kazanır. Ve bu sürecin neticesinde belli bir olgunluğa erer. Bedenin alınan besinlerle tedricen güç kazanıp gelişmesi/olgunlaşması durumu nefis için de geçerlidir. Ancak nefsin gelişip kuvvetlenmesini sağlayan besinler, rûhânî/ahlâkî bir mahiyet arz etmektedir. Başka bir ifadeyle nefsin olgunlaşması, rûhî/ahlâkî hasletlerle mümkündür.⁵²

Yine beden ve/veya bedendeki herhangi bir organın iyi olması, sağlığın korunması (hıfzu's-sıhha) ya da hastalığın izale edilmesine bağlı olduğu gibi aynı durum nefis ve onun ahlâkî terbiyesi için de söz konusudur.⁵³ Nesefî'ye göre nasıl ki bedendeki hastalıkların tedavisi, onların zıtlarıyla mümkündür, aynı şekilde nefsin hastalıkları da ancak zıtlarıyla tedavi edilebilir. Beden hastalıkları tıbbî ilaçlarla nefsanî hastalıklar ise ruhânî gıdalarla tedavi edilir. O, bu minvalde eski tabiplerin "zıddı/bir şeyi, zıddıyla tedavi et!" sözünü de aktararak örneğin nefiste bulunan korkaklığın (cubn) cesaretle (şecâ'a), cimriliğin (buhl) de cömertlikle (sehâve) tedavi edilebileceğini belirtir ki nefiste mevcut diğer manevî hastalıkların tedavisi de benzer şekildedir. Bu nedenle Nesefî, hasta kimsenin sağlığına kavuşması için ilacın acılığına ve iğrençliğine sabretmesi gerektiği gibi aynı metaneti/sabrı, nefis terbiyesi konusunda da göstermesi gerektiğini⁵⁴ belirtir. Buradan hareketle Nesefî'nin aşırılıkları (ifrât-tefrît) karşıt eylemlerle dengelemek için onları alışkanlık hâlini alıncaya kadar tekrarlamayı ve böylece ortayı (itidal) buluncaya kadar eğitmeyi, ahlâkî bir yöntem olarak ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Beden ya da bedene ait bir uzvun sağlıklı olduğunun emaresi, kendisinden beklenen görevi zorlanmadan yerine getirmesidir. Kişinin nefis/ruh sağlığının yerinde olduğunun göstergesi ise onun herhangi bir engel/mazeret, zorluk ve ağırlık olmayacak şekilde ibâdet, zikir, fikir ve ilimle meşgul olmaya devam etmesidir. Zira Nesefî, insanın temel gayesinin (maksûd) Allah'a ibâdet (ubûdiyet) olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu gayeden ve belirtilen hususlardan sapma olduğu takdirde nefis hasta olacağından ziyadeleşmeden bu hastalıkların zaman kaybedilmeksizin (hastalık henüz ilerlemeden) tedavi edilmesi gerekir.⁵⁵ Kısaca kişinin bedenini hastalıklardan

⁵¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 115.

⁵² Nesefî, *Mekârim*, s. 20.

⁵³ Nesefî, *Mekârim*, s. 20.

⁵⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 21.

⁵⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 21-22.

koruduğu gibi nefsinin de her türlü manevî hastalıktan koruma, onu ahlâkî faziletlerle geliştirip olgunlaştırma mükellefiyeti bulunmaktadır.

Neticede Nesefî, zıddıyla tedavi yönteminin benimsenerek nefsin terbiye edileceğini ve ahlâkın bu şekilde güzelleşeceğini ileri sürmektedir. Ancak burada önemli olan husus, tedavi için hastalığın öncelikle teşhisidir. Başka bir anlatımla nefisteki bir hastalık ya da kötü ahlâkın öncelikle bilinmesi, bilindikten sonra da itiyat hâlini alıncaya kadar bunun zıddına hareket edilmesi gerekir (bilme/farkına varma ve eylemde bulunma). Nitekim Nesefî, nefsi hastalıkların tedavisinin zor olmasının sebeplerinden biri olarak bunların farkında olunmamasını zikretmektedir. Bu bağlamda Nesefî, Allah'ın bir kul hakkında hayır dilemesi durumunda ona nefsinin ayıplarını gösterip kusurlarının ayırdına varma kuvveti (basîret) vereceğini belirtir.⁵⁶ Böylelikle kişi, bunlardan kurtulmanın yollarını arar ki bu da üç şekilde mümkündür: Birincisi, insana hata ve yanlışlarını söyleyecek samimi bir nasihatçinin olmasıdır. Bununla ilgili de Hz. Ömer örneğini verir. Hz. Ömer "Bana ayıplarımı gösterene Allah merhamet etsin" diyerek nefsin kusurlarından kurtulmanın birinci yolunu göstermiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Zira kişinin ayıp ve kusurları birer akrep ve yılan gibi ruhunu sokar ve onu zehirler. Bu zehir, hem dünyada hem de âhirette o kişiye acı verir ki âhiretteki acı, daha kalıcı ve daha şiddetlidir.⁵⁷ İkincisi, kişinin düşmanının (şeytan, nefis/nefsin hevâsı ve insî düşmanlar) dilinden/söylediklerinden (lisân) istifade etmesidir. Üçüncüsü ise insanların arasına karışarak (en yuhâlîte'n-nâs) onlara karşı saygı, sevgi, merhamet ve tevazu içerisinde olmak ve onlara zarar vermemektir.⁵⁸ Bu üçüncüsünden hareketle Nesefî'nin *halvete*, nefis terbiyesinde (ahlâk eğitiminde) sınırlı bir zamanı ifade edecek şekilde değindiği, toplumdan soyutlanıp münzevi bir hayat yaşamaya sıcak bakmadığı söylenebilir. Aynı şekilde *uzleti* de salt toplumdan uzaklaşmak değil, daha çok kişinin dinî ve ahlâkî gelişimi/eğitimi bağlamında ele almaktadır.⁵⁹ Nitekim insan ve toplumun olmadığı yerde ahlâktan da söz edilemez. Başka bir ifadeyle ahlâkın görünürlük kazanabilmesi için fert ve toplum gibi taşıyıcıya ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu, ahlâkın bütünüyle toplum tarafından üretildiği anlamına da gelmemelidir.⁶⁰

Burada önemli olan başka bir husus, nefsin terbiye edilip ahlâkî hasletlerle donanması için bilginin/bilmenin (veya ilim tahsil etmenin) yeterli olmadığı, buna uygun eylemde bulunmak gerektiğidir. Nitekim Nesefî, ilim elde etmenin tek başına amaç olmadığını, araç olduğunu ve bunun amelle neticelenmesi gerektiğini belirtir (bilgi-eylem bütünlüğü). Bu minvalde o, kendini beğenme ile üstün görme (kibir, 'ucb ve ğurûr) gibi kimi rezâili, salih/iyi amelde bulunmanın

⁵⁶ Nesefî, *Mekârim*, s. 22.

⁵⁷ Bununla ilgili âyet için bk. Tâhâ, 20/127.

⁵⁸ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 22-23.

⁵⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 38-39. Ancak *uzlete* Zebur'dan hareketle "her kim insanlardan teferrüt ederse dünyada ve âhirette kurtuluşa erer" haberine yer vermekte ve bunun âdâb kitaplarında zikredildiğini belirtmektedir. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 112.

⁶⁰ Mustafa Aydın, "İslâm Bağlamında Ahlâk", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, s. 76-77.

engellerinden sayarak ilmi/bilgiyi, kişinin dinî ve ahlâkî gelişimine katkı sağlaması açısından ele alır.⁶¹ Dolayısıyla Neseî'nin eğitim anlayışında bilgilen(dir)menin sonuç itibarıyla ahlâk edin(dir)me süreci olduğu neticesine varılabilir. Diğer bir husus kişinin kendisine yönelik bilgisidir ki bu bilgi/bilme (nefsin gerçekte hangi niteliklere sahip olduğunun bilinmesi vs.) türü, Neseî'de ahlâkî eğitimin ilk basamağı kabul edilebilir. Bunun tasavvuftaki karşılığı ise kişinin kendisini/nefsin bilinmesidir (ma'rifetü'n-nefs).

Başka bir konu ise nefse yönelik tedavinin (zıddıyla tedavi vs.) *itidal* ve *istikamet* (orta hâl ve doğruluk) üzere olmasıdır. Eş söylemlerle Neseî, insan tabiatını da göz önünde bulundurarak nefsin terbiye edilmesi konusunda *ifrât* ve *tefrîte* düşülmemesi gerektiğini belirtir ki ona göre bu dosdoğru yol (sırâtü'l-müstakîm, hidâyet) ve işlerin en hayırlı olanıdır. Neseî, bu bağlamda ahlâkın orta olma hâli (el-ahlâku'l-vasat) ifadesine de yer verip ifrât ve tefrîttan uzak bu hâli ilke olarak ortaya koymaktadır.⁶² Bu nedenle Neseî'de orta olma hâlinin (el-vasat) erdem olduğu ileri sürülebilir. Tamamıyla toplumdan soyut yaşamayla (el-inkıbâd) büsbütün toplum arasında yaşama (el-inbisât) arasında insanlarla güzel geçinmenin (hüsnü'l-mu'âşere) güzel ve övülmüş olduğunu belirtmesi⁶³ bu yöntemin örnekleri olarak zikredilebilir. Ancak ona göre itidal ve istikamet üzere sebat göstermek oldukça zordur. Zira şeytan (ve şeytanın etkisindeki nefis) insanı her an kötülüğe çağırılmaktadır.⁶⁴ Buradan hareketle eğitim ya da daha özel anlamda ahlâk eğitimi temelde itidale yönlendirme süreci olarak kabul edilebilir.

Her çeşit tedavinin birtakım zorlukları bulunmaktadır. Bu zorlukları aşmanın yolu büyük bir azim gösterip kararlılıkla sabretmektir. Bedenî hastalığa yakalanan kişi hastalığın ve kurtulmak için kullandığı ilaçların acısına dayanmak zorunda kaldığı gibi manevî hastalıklara tutulan kişinin de tedavi olup kurtulabilmesi için büyük bir sabra ihtiyacı vardır. Tedavide ilacın nitelik ve niceliğinin önemine işaret eden Neseî, nefis terbiyesinin de zaman, mekân, yapılan iş/meslek ve yaşın durumuyla birlikte kişinin tabiatına göre değiştiğini söyler. Farklı yaşlardaki insanların müptela oldukları hastalıklar birbirinden farklı olduğu gibi manevî hastalıklar da gençlikten yaşlılığa farklılık arz edebilmektedir. Genç yaşlarda yakalanma ihtimali yüksek hastalıklarla ileri yaşlarda baş gösteren hastalıklar aynı değildir. Nefisten kaynaklanan manevî hastalıklar da böyledir. Gençlik döneminin imtihanları ile ileri yaşlardaki imtihanlar bir değildir. Aynı şekilde tek bir ilaç tüm maddî hastalıklara devâ olmadığı gibi tek bir manevî/rûhî gıda da manevî hastalıkların tedavisi için yeterli değildir. Hasta bazen istediği şeyi yiyip içme konusunda serbest bırakıldığı (ihtiyâr) gibi insan nefsi de bazen mizah (yalandan, karşıdakini küçümseme ve onu hor görmeden uzak, hakkı ve hakikati ifade eden mizah)⁶⁵ gibi şeylerle nefsinin

⁶¹ Bunun için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 118.

⁶² Bk. Neseî, *Mekârim*, s. 20, 24-25, 64, 68, 75, 77.

⁶³ Neseî, *Mekârim*, s. 59-60.

⁶⁴ Neseî, *Mekârim*, s. 22.

⁶⁵ Hak ve hakikati ifade eden mizah için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 26, 105. Mizahın olumsuz anlamda kullanımı için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 27.

dinlendirmelidir. Aynı şekilde maddî hastalıklar ilaç ile yavaş yavaş tedavi edildiği gibi manevî hastalıklar da ruhî gıdalarla yavaş yavaş tedavi edilebilir.⁶⁶

Nesefî'ye göre ahlâkî fazilet ve reziletler fiillerin *tekrarıyla* kişide huy/meleke hâlini almaktadır. Nitekim ahlâkın müktesep olması da alışkanlık ve eğitimle elde edilmesiyle ilgilidir. Üstün ahlâkî faziletlerden olan îsâr, buna örnek olarak gösterilebilir. İsâr, kişinin kendi ihtiyacı olmasına rağmen malını ve mülkünü ihtiyaç sahiplerine vermesi ve başkasını kendi nefesine tercih etmesidir. Bu tercih sadece mal ile sınırlı olmayıp kişinin başkasının nefsinin/canının kendi canına tercih etmesi de -ki Hz. Ali'nin hicret gecesi Hz. Peygamberin yerine yatağına yatması gibi- bu kapsamda değerlendirilebilir. Başkasını kendi nefesine tercih etmek anlamında îsâr ise süreklilik gösterme neticesinde kişide huy hâline gelir (et-tahalluk-hulk).⁶⁷ Dolayısıyla bir özellik veya fiilin kişide ahlâk/huy hâline gelebilmesi için onun birçok defa irâdî olarak tekrarlanması gerekir. Nitekim tekrar yoluyla alışkanlık kesp etme, başlıca öğrenme yollarından birisidir. Bu nedenle tekrarın Nesefî'de terbiye metodu olarak zikredilmesi mümkündür.

Bunun devamı olarak kişinin kendisine zor ve ağır gelen bir şeyi (eylemi vs.) yapma ve bunda süreklilik gösterme anlamında *tekellüf* (zorlama) ve *muvâzebe* (süreklilik) de zikredilmesi gereken yöntemlerdendir. Zira Nesefî; riyâzetin (eğitim), ahlâkın güzelleştirilmesinin (tahsînü'l-ahlâk) ve nefsin kötülük ve rezâilden arındırılmasının (tathîrû'n-nefs) tekellüfle mümkün olduğunu belirtmektedir. O, bu bağlamda ilim tahsil etmenin (ta'allüm) de hilim elde etmek (tahallüm) gibi tekellüfe bağlı olduğunu⁶⁸ söyler. Zekâ kavramını açıklarken bunun ahlâk (huluk) olarak isimlendirilemeyeceğini ve onun doğuştan gelip (fitrî) Allah tarafından verildiğini (vehbî) ileri sürer. Ancak zor da olsa bazı durumlarda gayret sarf ederek ve zeki kimselerin söz ve fiillerine bakarak (nazar) elde edilebileceğini (tahsil) belirtir. Onun burada zorlama, gayret ve çaba sarf etme anlamında kullandığı kelime *tekellüftür*.⁶⁹ Yine nefsin kötü istek ve arzularına (hevâ ve şehvât) hâkim olma anlamında *iffet*⁷⁰ de sürekli bir çabayı/sabrı gerektirmektedir (zira hevâ ve şehvetler insan olduğu müddetçe devam etmektedir). Kısaca eğitimin belli bir süreci gerektirmesine (sürekliliğine) bağlı olarak *tekrar*, *tekellüf*, *devamlılık* ve *tadrîcîlik* Nesefî'de yöntem olarak benimsendiği ileri sürülebilir.

Nesefî, kişinin öncelikle kendi dinî ve ahlâkî gelişiminden sorumlu olduğunu söyleyerek⁷¹ bireysel ahlâk vurgusunda bulunur. Bunun dışında ahlâk eğitiminde bireysel farklılıkları dikkate almakta, ahlâk eğitiminde farklı yöntemlerin kullanılması gerektiğine işaret ederek tadrîcî eğitim yönteminin kullanılması ve itidalin korunması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca Nesefî,

⁶⁶ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 21; Ömer Fidanboy, "Burhânüddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", (Basılmamış Bildiri Metni).

⁶⁷ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 44.

⁶⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 52.

⁶⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 79.

⁷⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 109.

⁷¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 118-119.

kişinin eylemlerinin (âdâb ve ahlâkının) iyi olsun kötü olsun üç aşamada değerlendirilmesi gerektiğini belirtir: Eylemin mahiyeti, eylemin gerçekleşmesinin sebebi ve bunun nasıl tedavi edileceğidir (îlâc). Bu hususların teşhisi ve temyizi neticesinde eylem iyi (hasen) ise davranış/karakter hâlini alıncaya kadar takviye edilir, kötü (kabîh) ise hemen ortadan kaldırılır (izâle ve tenkiye).⁷² Nitekim *Mekârimü'l-ahlâk* eserinin sözlük kısmında özellikle rezâilden bahsederken öncelikle bunların tanımına, ardından sebeplerine, daha sonra da bu gibi kötü ahlâkî hasletlerden kurtulmanın (ilmî ve/veya amelî) yollarına yani ilacına yer vermektedir.⁷³

Nesefî'de başta ibâdet ve ubudiyet olmak üzere Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak (et-tehalluk bi-ahlâkillâh), güzel ve övülmüş huylar (mekârimü'l-ahlâk) edinerek (et-tehalluk bi-ahlâkî'l-müstahsine) Allah'a yaklaşmak (et-takarrub ilâllâh) temel gayedir.⁷⁴ Nesefî'ye göre Allah'ın çizmiş olduğu sınıra riayet etmek ve onu korumak (hıfzu hudûdillâh) ise güzel ahlâk cümlesindedir (mehâsinü'l-ahlâk).⁷⁵ Ona göre İslâm üstün ahlâkî değerlerle (mekârimü'l-ahlâk) ve güzel eylemlerle (mehâsinü'l-a'mâl) donatıldığından müslüman nefsin kötü ahlâktan korunması, en büyük cihattır.⁷⁶ Böyle bir ahlâklanma kişiyi sadece bu dünya değil, âhiret saâdetine de eriştirir. Ancak Nesefî'de öncelik, kalıcı olan âhiret yurdu olduğundan bir mürîdin en büyük maksadının/gayesinin âhiret olması gerektiğini belirtir. Bu noktadan hareketle âhireti talep eden birinin (mürîd) sürekli olarak Allah'ı (ve onun azametini, büyüklüğünü vs.) hatırlaması (zikir, tezekkür) gerekir.⁷⁷ Zira kalbin mutmain olup dünya ve âhiret mutluluğu/nimeti buna bağlıdır. Ancak buradaki *zikir* ve *tezekkür*, anlık bir hatırlamadan ibaret değildir. Zira Nesefî, kalpte yer edinceye (temekkün) kadar zikre devam edilmesi gerektiğini⁷⁸ söyler. Dille zikirde bahsetmekle birlikte onun nazarında aslolan zikrin kalpte olmasıdır. *Üns*, *muhabbet*, *şevk* ve *rıza* gibi hasletlere götürdüğünden zikrin akıl ve nakil tarafından en faziletli ibâdet olduğunu⁷⁹ aktarır. Nesefî, zikir ve muhabbet (el-hubb) arasında doğru orantı kurup zikrin sürekliliğini, (Allah'a) muhabbetin artma sebeplerinden biri olduğunu; zikrin arttıkça muhabbetin, muhabbet artıkça da zikrin artacağını⁸⁰ söyler.

Bunların dışında ona göre kişi şu dört hususa da riayet etmelidir: *Halvet* (tefekür vs. için insanlardan belli bir süre uzaklaşmak), *Samt* (az konuşmak),⁸¹ *Sehr* (az uyumak) ve *Cû'* (açlık ve

⁷² Nesefî, *Mekârim*, s. 29.

⁷³ Örneğin bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 63-64.

⁷⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 25, 125.

⁷⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 70.

⁷⁶ Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 25.

⁷⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 24. Nesefî, başkasını hâkir ve küçümseme anlamında "istihzâ" gibi kimi rezâilin amelî ilacı olarak kişinin nefsin düşünmesi gerektiğini söylemekte ve bu bağlamda *tefekür* ve *tezekkür* kavramlarını kullanmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 44. Bu yönüyle sadece Allah'ı tezekkür değil, kişinin nefsin ve ölümü zikri/tezekkürü de onu türlü rezâilden uzaklaştıran bir işlev görmektedir. Başka bir ifadeyle zikir ve tezekkür salt bir düşünme ve hatırlama eyleminden ibaret kalmamakta, kişiyi iyiliğe yöneltme ve kötülükten sakındırma fonksiyonu üstlenmektedir.

⁷⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 24.

⁷⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 77.

⁸⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 68.

⁸¹ Hatta Nesefî, az konuşma (killetü'l-keâm) ve susmanın (samt) faziletinden ötürü sözün kusursuz, veciz ve apaçık olması anlamında *fesahat* kavramının dinde/şeriatte övülen (memdüh) hasletlerin dışında kaldığını belirtir. Bk. Nesefî,

oruç). Nesefî'ye göre açlık (cû'), kalbin hırs gibi kötü hasletlerden arınıp yumuşaklık (rıfk) ve incelik (rikkat) gibi güzel hasletlerle donanması, nefsin kötü istek ve arzularının (hevâ ve şehevât) kırılması ve Allah'a yakınlık (kurb/tekarrub) açısından asıldır.⁸² Ancak o, sözü edilen hususlarda ifrât ve tefrite kaçılmaması gerektiğini özellikle vurgular. Bu nedenle nefsin hazzettiği hususlardan uzak durulması gerektiğini, zira nefsin haz duymasında ifrât ve tefritin olduğunu söyler.⁸³ Başka bir ifadeyle açlık, Nesefî'de tek başına amaç değildir. Ona göre bu açlığın kötü istek ve arzularından (hevâ ve şehevât) alıkoyarak iyiliğe (hayr) ulaştırması/buna sebep olması gerekmektedir.⁸⁴

Nesefî; ahlâkî rezâilden kurtulmanın (‘ilâc), dinî ve ahlâkî erdemleri elde etmenin yolu olarak düşünmeden (*fıkr/tefekür, nazar ve teemmül*) de sıklıkla bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle kişinin eylemleri de dâhil bir şeyi sebep ve sonuçlarıyla (akıbetiyle) düşünme, onun ahlâk düşüncesinde bir yöntem olarak zikredilebilir. Ancak onun yaklaşımında tefekkür (el-fikra), nazar ve teemmül de salt bir düşünceden ibaret olmayıp dinî ve ahlâkî kazanımları açısından ele alınmıştır. Örneğin Allah'ın verdiği nimetler ve yarattığı şeyler (yer ile gök ve bu ikisi arasındaki varlıklar) hakkında tefekkür etmeyi “kalp inceliği (rikkat), tevbe edip Allah'a yönelme (inâbe), Allah'a yalvarma (darâa'/tazarru') ve gerçek anlamda ona tevekkül edip teslim olma” gibi güzel hasletlerin sebeplerden biri olarak zikretmesi⁸⁵ ve halvete çekilip teemmül (tefekür) etmeyi “tül-i emelden (bedene ve dünyaya ait bitmek bilmeyen arzu ve isteklerle bunları elde etme yönündeki çabanın sürekliliği)” alıkoyan nedenlerden kabul etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁸⁶ Nitekim Nesefî, herhangi bir rezâilden kurtulmanın (ilacının) yollarından bahsederken bunun neticeleri üzerinde düşünülmesi (nazar) gerektiğini sıklıkla dile getirmektedir.⁸⁷ Başka bir ifadeyle tefekkür ve nazar, kişinin dinî ve ahlâkî gelişimine (kişilik ve karakterine) katkıda bulunduğu müddetçe anlamlıdır. Bu yönüyle de düşünce ve eylem arasında çift yönlü bir terbiye sürecinden bahsedilebilir.

Nesefî'nin ihsan kavramıyla tanımladığı *murâkabe* (kişinin/kulun sürekli olarak Allah'ın gözetiminde olduğuna yönelik şuur ve idraki), *havf* (korku) ve *recâ* (ümit) da hem amaç hem üst bir erdem hem de terbiye yöntemi olarak zikredilebilir. Nitekim Nesefî; Allah'ı murâkabenin az olmasını, kötü fiil ve eylemlerde bulunanlarla (mütefâhişin) birlikte olmayı (sohbet), nefsin

Mekârim, s. 123-124. Öte yandan Nesefî, *samt* ile *sükût* kavramlarının aynı anlama (susmak) geldiğini söylemekle birlikte aralarında şöyle bir farkın olduğunu ifade eder: Sükût kavramı, “konuşmadan sonraki suskunluk” anlamına geldiğinden içeriğinde “nutk” (konuşma) anlamını da barındırır. Ancak bu anlam, “samt” kavramında söz konusu değildir. Bundan dolayı cansızların suskunluğunu ifade etmek için sükût değil, samt kavramını kullanır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 99.

⁸² Nesefî'ye göre halvet ve cû' (açlık), aynı zamanda *gafletin* zıddı olan *yakazanın* (kalp uyanıklığının), giybet gibi gayr-i ahlâkî hasletlerle kötülük ve günahlardan (fücür) uzaklaşmanın/kurtulmanın da sebeplerindedir. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 123, 151.

⁸³ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 24-25, 64, 68, 77.

⁸⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 64.

⁸⁵ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 121.

⁸⁶ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 103.

⁸⁷ Örnek olarak bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 104, 109-110.

zilletini (zilletü'n-nefs) ve tabiatın kötülüğünü (lu'mu't-tab'), kötülüklerin (fuhş) ve kötü eylemlerde bulunmanın (tefehhuş) sebeplerinden sayarak bundan kurtulmayı (îlâc) güzel ve yüce eylemlerde (me'âli'l-umûr) bulunmaya rağbet etmek, hikmet ehli kimselerle dostluk kurmak (suhbetü'l-hükemâ'), murâkabe etmek, halvete çekilmek ve aç kalmak (cu') ile mümkün görmektedir.⁸⁸ Yine kötülüklerden (seyyiât), kötü istek ve arzulara (şehvât) tâbî olmaktan alıkoyması bakımından havf ve recâ ile bunların yerinde kullanılmasının öneminden de bahsetmektedir.⁸⁹

Nesefî, insanın iç dünyasına yönelik olumlu veya olumsuz dış müdahale ve dış etkilerden (dünya, aile, sosyal çevre, arkadaş çevresi vs.) de bahsetmektedir. Dolayısıyla (sosyal) çevrenin iyileştirilmesi ve bir başkasını gözlemleyerek öğrenme, Nesefî'de de eğitim yöntemlerinden biridir. Kötülükten (şer) kurtulmanın yolları arasında halvet, sükût, kalp rikkatini sağlayan hususlarla birlikte kötü arkadaş çevresinden (ehlü's-şer) uzak durulması ve kalp inceliğini sağlayan hususlardan biri olarak fakirlerle oturulması (mecâlisetü'l-fukarâ') gerektiğini⁹⁰ söylemesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yaklaşımda eğitim, kişinin hem kendisini terbiye etme hem de çevresini islah etme süreci olarak tanımlanabilir ki kötülüklerden ve dolayısıyla kötü (arkadaş) çevre(sin)den uzaklaşmak da bu kapsamdadır. Diğer bir söylemle eğitim, doğuştan getirilen birtakım (olumlu/istendik) hasletlerin çevrenin de etkisiyle ahlâk hâlini alıncaya kadar pekiştirilmesi ve/veya (olumsuz ve istenmeyen) özelliklerin ortadan kaldırılması sürecini ifade etmektedir. Nitekim "insan tabiatı, çevresindekileri süratle kapıverdiğinden (li-enne't-tab'a kad yesriku)" ilim talibinin, müridin ya da geniş anlamıyla kişinin kötü çevreden kaçınıp iyi çevre edinmesi, kimi kaynaklarda zikredilen bir durumdur.⁹¹

3. Çocuk Terbiyesi

Nesefî, cehaletin ilacı olarak adlandırdığı ve günümüzde öğretim (ve öğrenim) kavramının kullanıldığı manaya yakın olan, kısaca öğrenme ve öğretme anlamını ifade eden kavram "ta'allüm"dür. Nitekim ilmin elde edilmesi yönünde gösterilen çabayla ilgili ta'allüm kavramını kullanmaktadır.⁹² O bu bağlamda çocuk eğitimine de değinmekte, bununla ve bilhassa ahlâk eğitimiyle ilgili "riyâzet", "edeb" ve "tathîr" kavramlarına yer vermektedir. Kavramlar birlikte düşünüldüğünde Nesefî'nin daha çok ahlâk eğitimiyle ilgilendiği neticesine varılabilir ki çalışmaya temel olan *Mekârimü'l-ahlâk* eseri adından da anlaşılacağı üzere ahlâkla ilgilidir. Nesefî, sözü edilen kavramlar dışında *islâh* ve *mücâhedeyi* de dinî ve ahlâkî eğitimi ifade edecek

⁸⁸ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 120-121, 138.

⁸⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 71-72, 98.

⁹⁰ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 79, 83, 96.

⁹¹ Örneğin bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı), s. 310-323; Muhammed b. Mes'ûd et-Tarnabâti, *Bülûgu aksa'l-merâm fi şerefi'l-îlmi ve mâ yete'allaku bihi mine'l-ahkâm/ İlim ve Eğitimi Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), TYEKB Yayınları, İstanbul 2019, s. 306-310.

⁹² Nesefî, *Mekârim*, s. 52, 60.

tarzda kullanılmaktadır.⁹³ Yine *ta'allümde* bireyin kendi çabası yanında daha çok bir başkasından öğrenme/ilim elde etme söz konusuyken diğer kavramlarda bir başkasından öğrenmeyle birlikte daha ziyade kişinin kendi kendisini (nefsini) terbiye etmesi (bireysel eğitim) söz konusudur. Ayrıca *ta'allüm* dışındaki kavramlarda çoğunlukla olumlu anlamda bir gelişme ve dolayısıyla olumlu anlamda bir eğitim (ve öğretim) söz konusudur. Nesefî, çocuğun eğitiminden (riyâzetü's-sabiyy) bahsederken çocuğun karşılığı olarak *sabiyy* kavramını kullanılmaktadır.⁹⁴ Bilindiği gibi *sabiyy*, dar manada çocuğun doğumundan itibaren sütten kesilinceye kadar ki süreçte aldığı isimdir. Bununla birlikte pratikte doğumdan buluş çağına kadar uzanan tüm dönemi ifade etmek üzere de *sabiyy* kelimesi kullanılmıştır. Kavram bu yönüyle *ğulâmın* da eş anlamlısıdır.⁹⁵

Nesefî, çocuklara Allah'ın emaneti gözıyla bakmakta, onların eğitiminde anne ve babaya eşit sorumluluklar yüklemektedir. Ona göre çocuk (çocuğun nefsi), her türlü işlemeyi/motifi (nakş) kabul edecek nefis/harika bir tabiattadır. Bu nedenle çocuğun sahip olduğu bu potansiyelin (tabiatın) ihmal edilmemesi ve küçük yaşlardan itibaren eğitilmesi gerekir.⁹⁶ Nesefî, bu bağlamda "... kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun..." (Tahrîm, 66/6) âyetini zikrederek çocuğa öncelikle ahlâkî güzelliklerin (mehâsinü'l-ahlâk) öğretilmesi (*ta'allüm*), kötülükle (*sû*) ilgili her şeyden de uzak tutulması gerektiğini söyler. Bunun dışında çocuk, bolluk içerisinde yaşamaya alıştırmamalıdır. Zira bolluk ve rahatlık içerisinde yaşamaya alışmak, pişmanlık sebebidir. Yine dışının/bedeninin (*zâhir*) güzel hasletlerle (*âdâb*) terbiye edilmesi (teeddüb) gerekir.⁹⁷

Ahlâk eğitiminin amaçlarından birisi, bireyde/çocukta ahlâkî karakter oluşturma süreci olarak kabul edilecekse⁹⁸ bu karakter oluşumunda *hayâ* ve *îsâr* Nesefî'de iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Nesefî, çocuklara tabiatlarının/doğalarının zıtlarından nefret ettiği/tabiatının zıtlarından nefret etmeleri için *hayâ* (utanma) ve *îsâr* (kişinin bir başkasını kendi nefesine tercih etme) duygusunun güzelliklerinden bahsedilip sevdirmesi gereğini özellikle vurgular. Bunun yanı sıra onlara *cömertlik* ve *cesur olma* gibi erdemler de öğretilmelidir. Yürüyüş ve koşu gibi bedenlerini takviye edecek fiziksel aktivitelere (riyâzâtü'l-cismâniyye) dâhil edilip yeme, içme ve giyinme gibi günlük işlere alıştırmalıdır. Kısaca Nesefî, çocukların iyi (hayr) olan her şeye teşvik edilip kötü (şer) olan her şeyden uzak tutulmaları anlamında ahlâkî eğitimlerini (aile içi eğitimlerini) anne ve babaya yükler. Başka bir tabirle çocukların sadece

⁹³ Nitekim kötülük ve günahlardan (fücür) kurtulmanın (ıslâh) yollarından bahsederken bunun açlık (*cu*), hüzn, halvet, az uyumak (*sehr*), seçkin ve hayırlı kimselerle birlikte olmak (*sohbetü'l-ahyâr*) ile mümkün olabileceğini belirtmiş, bu süreci ise mücâhede olarak adlandırmıştır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 123.

⁹⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁵ Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, I-VI, (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, (3. baskı), Beyrut 1984, VI, s. 2398; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, s. 282-284; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Düşünce Kitabevi*, Bursa 2002, s. 103.

⁹⁶ Nesefî, bu bağlamda şairin "Ağacın dallarını (yaşken) düzelttiğinde dalları düzelir, ancak (kurumuş) dalları düzeltmeye/yumuşatmaya çalıştığında dallar yumuşamaz" sözünü aktarmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁸ Tanım için bk. Hayati Hökelekli, "Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, s. 634.

rûhî/ahlâkî terbiyeleri değil, bedenî eğitimleri de erken yaşlardan itibaren anne ve babaya aittir.⁹⁹ Dolayısıyla Nesefî'nin, çocuğun ahlâkî eğitimiyle birlikte yeme, içme, giyinme ve spor gibi bütün açılardan eğitime tabi tutulması gerektiğini vurguladığı ileri sürülebilir.

4. Öğrenen ve Öğretende Bulunması Gereken Ahlâkî Değerler

İslâm düşünce geleneğinde ahlâk, eğitimin bütünü içerisinde ana tema olarak işlenmesine paralel olarak eğitimde yetiştirilmek istenen insan tipinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği söz konusu edildiğinde onun ahlâkına/ahlâkî özelliklerine de değinilmiştir. Bu bağlamda Nesefî, çocuk eğitimi dışında öğrenen (müte'allim) ve öğretende (mu'allim) bulunması gereken birtakım ahlâkî özellikten de bahsetmekte, hatta bunun eğitimde öne alınması gerektiğini belirtmektedir. Talebe öncelikle nefsinin her türlü kötü söz, eylem ve huylardan (rezâil) arındırılmalıdır (tathîr). Hocasına karşı kibirlenmemeli, ona karşı mütehakkim davranmamalıdır. Tam tersine ona son derece saygı gösterip hizmetinde bulunmalıdır. Gayret ve düşüncesini dağıtıp rağbetini azaltacağından talebe, aynı anda farklı ilimlerle meşgul olmaktan sakınmalıdır. Aksi takdirde bu vadideki çabalarının boşa gitmesi kaçınılmazdır. İnsanın öğrenebileceği birçok bilgi alanı (ilim) vardır. Ancak ömür kısa olduğundan talebe, seçici davranıp ilimlerin en gerekli ve en güzel olanını öğrenmelidir. Nesefî'ye göre kendisinden gafil olunmaması gereken ilimlerin en önemlisi, Allah'a (el-îlmu'l-ilâhî/ilâhiyyât) ya da âhirete dair ilimdir (el-îlmu'l-âhire). Zira bu ilimlerin faydası daimî ve kalıcıdır. Başka bir ifadeyle âhireti talep için ilim elde eden kimse hem âhiretini hem de dünyasını kazanır. Ancak salt dünyalık gayelerden ötürü ilim talep eden kimse, hem dünyada hem de âhirette hüsrana uğrar. Bu nedenle ilim elde etmekten gaye ve bu yöndeki bütün çabalar, Allah'a yaklaşmak (tekarrub) ve onun rızasını elde etmek olmalıdır. Nesefî, bu bağlamda Kur'an'dan peygamberlere dair bazı âyetler zikrederek hoca-öğrenci ilişkisinde birtakım dersler çıkarmıştır. Şöyle ki ilim yolculuğu için "ciddiyet, güçlü bir irâde, sâdık bir niyet, belâ ve musibetlere karşı sabır, ilim talep etmek için gurbete gitmek, ihtiyatlı olmak, eğitimde devamlılık ve bilmediğini itiraf edip kabullenme" gibi hususlar gereklidir. Bununla birlikte hocanın (âlim) seviyesini de göz önünde bulundurarak ders vereceği öğrencisini seçme hakkı olduğuna dair bazı ilkelere (âdâbü't-ta'allüm) de bahseder.¹⁰⁰

Nesefî, hocanın/âlimin (mu'allim) takınması gereken ahlâkî ilkelere, bilgi birikimine ve talebeleriyle ilişkilerine değinmektedir. Hoca öncelikle talebelerini evlatlarından ayrı tutmamalı, bir babanın çocuğuna gösterdiği şefkat ve merhameti onlara göstermelidir. Eğitim ve öğretimin karşılığı olarak Allah rızası/samimiyet (nush) haricinde herhangi bir ücret veya karşılık beklememelidir. Eğitim ve öğretimde bulunurken kendi alanı dışına çıkmamalı ve talebeyle karşı diğer ilimleri kötölememelidir. Ders esnasında talebenin anlama (fehm) seviyesi ve kapasitesini

⁹⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

¹⁰⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 29-30.

göz önünde bulundurulmalıdır. Talebeye örnek olup öncelikle ilmiyle âmil olmalı, kendisinde sürekli vakar ve tevazuun alametleri bulunmalı, ona bakanlara (nazar) Allah'ı hatırlatmalıdır. Kitaplara ve müelliflerin kitaplardan hareketle ortaya koymuş oldukları en güçlü delillere itimat etmelidir.¹⁰¹ Özetle hocanın talebeye karşı görevi bilgi aktarmaktan/öğretmekten ibaret olmayıp aileyle birlikte onların ahlâkî eğitimlerinden de sorumlu konumundadır.

SONUÇ

Nefsin ve eylemlerinin olgunlaştırılmasına yönelik ilmi bir faaliyet olarak ahlâk, Nesefî'nin üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Bununla birlikte ahlâkî nazarî olmanın yanında daha çok amelî cihetiyle ele almış, bunda da Kur'an ve sünnet merkezli bir tavır sergilemiştir. Dolayısıyla din temelli bir ahlâk düşüncesi ortaya koymuştur. Bunun yanında Nesefî'nin düşüncesinde ahlâk, din ve dünya tasavvuru içinde ayrı bir kategori teşkil etmemiştir. Bunun yanında ahlâka dayanan bir dindarlık düşüncesini benimserken ahlâkın eşlik etmediği bir dindarlığa sıcak bakmamıştır. Kısacası îmân, ibâdet ve ahlâk arasında tutarlılık olan bir din anlayışı/dindarlığı salık vermiştir. Böyle bir yaklaşımda ise ahlâk eğitiminin îmân ve ibadetten (inanç ve ibâdet eğitiminden) bağımsız olması söz konusu değildir.

Ahlâkî eğitimin imkânını kabul eden Nesefî, iyi ve kötü ahlâkın (huyların) sonradan kazanıldığını (mükteseb) ileri sürerek ahlâklı bir karakter inşa etmede eğitim, alışkanlık ve sürekliliğin önemini vurgulamıştır. Nitekim ahlâkın meleke hâline gelmesi, doğrudan alışkanlık (pratik), süreklilik ve müktesep olmasıyla ilgilidir. Nesefî'de de Aristoteles ahlâk geleneğinde sıkça rastlanan her iki aşırı ucun (ifrât ve tefrît) ortası (vasat ve i'tidâl), ahlâkî fazilet olarak kabul edilmiştir. Yine birçok İslâm ahlakçısında olduğu gibi Nesefî'de de zıddıyla tedavi ederek ahlâkî güzelleştirme yöntemi takip edilmiştir. Öte yandan Nesefî; öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerlerin yanı sıra çocuk terbiyesine de değinmiş, erken yaşlardan itibaren çocuğun hem bedensel hem de ahlâkî eğitiminden birinci derecede anne ve babasını sorumlu tutmuştur. Sadece bedensel ve zihinsel yönlerden değil, dinî ve ahlâkî açılardan da eğitimin erken yaşlardan itibaren başlaması gerektiğini vurgulamış ve dönemin genel düşüncesine uygun olarak ahlâkî/ahlâk eğitimi genel eğitimden ayrı görmemiştir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan "Ahlâk-Âdâb Ayırımı ve Ahlâk Felsefesinin İmkânı Üzerine", *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy'a Armağan* içinde (ed. Fulya Bayraktar), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2016, ss. 519-538.

¹⁰¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 30-31.

Aydın, Mustafa, "İslâm Bağlamında Ahlâk", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, ss. 69-93.

Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, İstanbul 1986.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009'dan önce), *Tâcü'l-luga/es-Sihahu'l-luga*, I-VI, (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1984, (3. baskı).

Gazzâlî, *Ravzatu't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikîn*, Beyrut ts.

Gündüz, Turgay, İslam, *Gençlik ve Din Eğitimi, Düşünce Kitabevi*, Bursa 2002.

el-Harâitî, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî (ö. 327/939), *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdi tarâ'ikihâ*, (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999.

Hökelekli, Hayati, "Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, ss. 625-642.

Hucvîrî (ö. 465/1072[?]), *Keşfü'l-mahcûb*, I-II, (yayına haz. İs'âd Abdülhâdi Kındil), Kahire 2007.

İbn Eb'û'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve Taberânî (ö. 360/971), *Mekârimü'l-ahlâk*, (thk. Muhammed Abdükâdir Atâ), Beyrut 1409/1989.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-X (thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût), I-X, Dımaşk 1406-14/1986-93.

İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcü't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, -XVIII, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, (3. baskı).

el-İsfehânî, Râğîb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, (thk. M. Seyyid Keylânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Koca, Suat, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri/Hadis A.B.D, Ankara 2005.

Kuşeyrî, Abdülkerim (ö. 465/1072), *er-Risâle*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1409/1989.

Madelung, Wilferd, "Borhân-al-Dîn Nasafî", *Encyclopaedia Iranica*, IV, p. 371.

el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed (ö. 243/857), *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı).

et-Tarnabâtî, Muhammed b. Mes'ûd (ö. 1214/1799), *Bülûğu aksa'l-merâm fî şerefi'l-İlmi ve mâ yete'allaku bihi mine'l-ahkâm/İlim ve Eğitim Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), TYEKB Yayınları, İstanbul 2019

en-Nesefî, Burhânüddin *Mekârimü'l-ahlâk*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg (ö. 764/1363) *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnâût-Mustafa Türkî), I-XXIX, Beyrut 1420/2000.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr (ö. 429/1038), *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb ve bedâi'i'l-evsâf ve ğarâibi't-teşbihât/The Book of Noble Character: Critical Edition of Makârim al-akhlâq wa-mahâsin al-âdâb wa-badâi'al-auşâf wa-gharâib al-tashbihât, Attributed to Abû Maşûr al-Tha'âlibî (d. 429/1039)*, (thk. ve trc. Bilâl Urfalî-Remzî Ba'lebekkî), Brill, Leiden/Boston 2015, Dârü'l-'Arabiyye li-'Ulûmi'n-Nâşirûn, 2020.

es-Semerkindî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 556/1161), *Riyâzatü'l-ahlâk*, (thk. Semih İbrahim Salih), Dârü'l-Beşâir, Dımaşk 1427/2006.

Sinanoğlu, Mustafa, "Burhâneddin Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 565-567.

es-Sühreverdi, Şehâbeddin (ö. 632/1234), *Avârifü'l-me'ârif*, I-II, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd eş-Şerif), Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1971.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), *el-Luma'* (thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), Kahire 1960.

Türker, Ömer, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018.

Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, 2 (1999), ss. 171-198.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *el-İber fi haber men gaber*, I-IV, Beyrut ty.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *Düvelü'l-İslâm* (thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâût), I-II, Beyrut 1999.

MORALITY AND MORAL EDUCATION IN BORHĀN-AL-DĪN NASAFĪ (D. 687/1289)**Abstract**

The basic principles of the religion of Islam are divided into three as belief, deeds (ibādāt, treatment) and morality. Of these morals, it is the general name of the science that regulates the responsibilities of humans towards the creator, other people and all living and non-human beings (nature). In addition to this, it also discusses actions depending on human will how a person will be perfected in terms of character and character with the knowledge of how good and bad actions will be. Moral education, on the other hand, refers to the process of removing bad habits and deeds (vices/disgrace) and substituting the beautiful and praised ones (virtues) and the methods related to this. In this respect, morality, has a privileged place both in the basic texts of Islam (the Quran and Sunnah) and in the culture and civilization formed around them.

The basis of morality in Islam is the Qur'an and Sunnah, which determine the general perspective of material and spiritual life. Later, this perspective was developed by scholars of theology, hadith and fiqh, sufis and philosophers, and thus the theoretical foundations of morality were formed. Theologians, consider the moral problem; the acts of the servants (ef'ālū'l-ibād) in relation to the problem of will (freedom of will), responsibility, ability/capability (power/ability to carry out willful acts) and the problem of destiny and husn-qubh (the nature and measure of good and evil), which expresses the moral values (virtues/vices) of these acts. In other words, they handled the issue from an ontological-epistemological and human/mankind perspective. For this reason, issues such as the nature, quantity, quality, basic source, the effect of knowing good (husn) and evil (qubh), will and destiny have become important in terms of understanding the subject. Ethics, which is one of the basic fields of philosophy in terms of theoretical and practical aspects, has been analyzed within the framework of the actions of the responsible people in fiqh, and the purification of the heart and the soul/nafs (spiritual purification) in sufism.

Borhān-al-Dīn Nasafī brought together the types of ethics mentioned in his works, especially "Makārimu'l-Ahlāk", and put forward a different approach based on theological and sufi moral understanding. However, it is possible to see a similar approach to this approach in al-Ghazali. As a matter of fact, it is understood from his works that Nasafī was influenced by al-Ghazali. In Nasafī's mentioned work, he focused on the definition and variability of morality, the definition and scope of manners, the purpose of moral education and related methods, child education, moral values that should be found in the learner and teacher, some virtues and disgrace, and their reasons and ways of getting rid of disgrace. Among these, the definition and variability of morality, the purpose of moral education and the methods used, the moral values that should be found in the teacher and learning with child education are the subject of the article. The aim of the article is to reveal Borhān-al-Dīn Nasafī's moral understanding and what he said about moral education within the framework of this understanding on the basis of Makārimu'l-Ahlāk work. The conclusion reached in the article is that in the thought of Nasafī, ethics/moral education is prioritized in education/science education and this education should be done from an early age.

Keywords: Religious Education, Morality, Moral Education, Borhān-al-Dīn Nasafī, Makārimu'l-Ahlāk.

HADİS USULÜNDE RÂVİ VE RİCAL TENKİDİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ

Râwi in Hadith Methodology and Theological Basics of Rijal Criticism

Bekir TATLI*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.05.2020
Kabul Tarihi:	20.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Bu makalemizde, Türkçede “eleştiri” kelimesiyle eş anlamlı olup, çoğu zaman olumsuz çağrışım yapan “tenkit” kelimesinin Hadis Usulündeki karşılığı olan “rical tenkidi” konusunun teolojik kökenlerini inceledik. Esasen İslâm toplumu tenkit zihniyetiyle oldukça erken bir devirde tanışmış; özellikle Kur’an ve Hz. Peygamber eleştirel bakışın en güzel örneklerini sunarak adeta sahabeye bunun dersini vermiştir. Gerek ayetlerde gerekse Hz. Peygamber’in hadis ve sünnetlerinde pek çok konunun eleştirel biçimde ele alındığı tespit edilmiştir. Hatta zaman zaman Allah tarafından Rasûlullah’ın ya da sahabenin bazı davranışlarının bile tenkitten kurtulamadığı dikkat çekmektedir. Diğer taraftan, Allah Teâlâ’nın ve onun kutlu elçisinin tenkitten hiçbir zaman hakkaniyetten ayrılmadığı görülmektedir. Zira Kur’an ve Hz. Peygamber zaman zaman tenkide konu olan davranışları nedeniyle müşrikleri, kâfirleri, münafıkları, Yahudi ve Hristiyanları tenkide tâbi tutmuştur ancak bu tenkit uygulamaları çok güzel bir şekilde gerekçelendirilmiştir.

Daha sonraki devirlerde ise sahabenin kendi aralarında bu tenkit zihniyetini en güzel biçimde işlettiği anlaşılmaktadır. Hadis tarihinde özellikle hicri birinci asrın ortalarından itibaren gündeme gelmeye başlayan “fitne” sonrasında hadis rivayetlerinde bir zorunluluk halini alan sened/isnâd kullanımı vasıtasıyla rical tenkit faaliyetleri de görülmeye başlamıştır. Öyle ki, Hadis ilmiyle başlayan bu rical tenkidi yine aynı alanda cerh-ta’dil ilmi şeklinde kendini göstermiş ve sahabe hariç Rasûlullah’tan hadis rivayet eden bütün insanlar bu tenkitten payına düşeni almıştır. Sahabe ise birbirleri tarafından “adalet” yönünden değilse de “zabt” yönünden tenkide tâbi tutulmuştur. Hadis tarihinde işlenen bu tenkit faaliyetinin dün-yada bu çapta bir benzerini görmek ya da gösterebilmek ise bizce mümkün değildir.

Netice-i kelâm, tarihte çok güzel bir şekilde işletilmiş olan tenkit zihniyetine günümüz Müslümanları olarak bizler de her zamankinden çok daha muhtacız. İslâm ümmetini tekrar eski ihtişamlı zamanlarındaki gibi şaha kaldıracak asil ruhun bu tenkidi bakış açısından geçtiğine inanıyoruz. Bunun için de tarihte daha çok Ehl-i Rey tarafından temsil edilen ve hem naslara hem de akla gereken önemi veren Hanefî-Mâtürîdî çizgisini takip etmenin faydalı olacağına inanıyoruz.

Anahtar kelimeler: Râvi, tenkit, eleştirel düşünce, sahabe, ehl-i rey

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, be-kir.tatli@hbv.edu.tr ; 2019 Eylül ayından beri Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi’nde (KTMÜ) misafir öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. bekir.tatli@manas.edu.kg , <https://orcid.org/0000-0002-9948-6148>

Giriş

A. Râvi

“Rivayet eden/nakleden” anlamında çok geniş bir kapsamda kullanılması mümkün olan “râvi” kelimesinin Hadis Usulü ilmindeki anlamı, Hz. Peygamber’den doğrudan veya vasıtalı olarak kavli, fiilî veya takrirî türden bilgi içeren herhangi bir nakilde bulunan kişi demektir. Kapsamın biraz daha genişletilip, sadece *Rasûlullah’a* değil, *sahabe* ve *tâbiûna* ait söz ve davranışlar hakkındaki bilgileri aktaran kimseler için de bu kelimenin kullanılması mümkündür. Bu anlamda tarihte gelip geçmiş herhangi birinden veri aktaran kimselerden ziyade, özellikle “Hz. Peygamber’in hayatından” bilgiler nakleden kişilere râvi denilir ki, Rasûlullah’tan bir şey nakletmenin ne kadar büyük sorumluluk gerektirdiği, son derece önemli ve faziletli bir iş olduğu hakkında çok şey söylemek mümkündür. Nitekim şair de hadis râvilerini şöyle diyerek övmüştür:

وَمَنْ طَلَبَ الْفَيْهَ ثُمَّ الْحَدِيثَ فَإِنَّ لَهُ هِمَّةً عَالِيَةً مِدَادُ الْفَقِيهِ عَلَى تَوْبِهِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَ الْعَالِيَةِ
رُؤَاةُ الْأَحَادِيثِ فِي عَصْرِ نَاجُومٍ وَفِي الْأَعْصُرِ الْخَالِيَةِ وَلَوْ تَشْتَرِي النَّاسُ هَذِي الْعُلُومَ بِأَرْوَاحِهِمْ لَمْ تَكُنْ عَالِيَةً

“Fakihin elbisesindeki mürekkep (lekesi) bize pahalı şeylerden daha sevimlidir. Kim fıkhı, sonra da hadisi öğrenirse, onun gayreti çok yücedir. İnsanlar ruhları karşılığında bu ilimleri satın alsalar, (yine de) çok pahalı sayılmaz. Asrımızdaki hadis râvileri, (tıpkı) geçmiş asırlardakiler gibi birer yıldızdır.”¹

Her ne kadar sahabe ve tâbiûn neslinin birtakım bilgilerini, fetvalarını vs. sonra gelenlere intikal ettirenlere de râvi denilmesi mümkün ve vaki ise de; aslında “nakledilen şeyin türü açısından” işin merkezinde her hâlükârda Rasûlullah (a.s.) olduğunu bilmemiz lâzımdır. Çünkü sonraki nesiller için sahabe ve tâbiûnun sözlerinin/davranışlarının bir değer ifade etmesi, esasında onların aldıkları eğitimin bir şekilde Hz. Peygamber’le irtibatlı olmasından kaynaklanmaktadır. Yani sahabenin özellikle dinî/ahlâkî konulardaki söz ve davranışları bizim için önemlidir; zira onlar Rasûlullah’ın eğitiminden geçmiş, elde ettikleri birikimi ondan almış, onun sayesinde kendilerini aşmış ve dünyaya nam salmış, diğer bir ifadeyle onun talebeleri olma şerefine ermiş kişilerdir. Bu açıdan onların söz ve davranışlarında Hz. Peygamber’in bir tesirinin olmadığını düşünebilmek mümkün değildir. Öyle ki onlardan gelen bu tür bilgiler zahirde “mevkuf” olsa bile, en nihayetinde bunlarda “merfû” olma imkân ve ihtimali söz konusudur. Zaten Hadis Usulünde “*hükmen merfû*”² kavramıyla ifade edilmek istenen de budur. Tâbiûna ait bilgiler de böyledir; onlar da sahabenin elinde yetişmiş, kazandıkları ilim ve irfanı sahâbî hocalarından bizzat almış olmaları hasebiyle, onlara dair yapılan nakillerde de aslında sahabenin tesirini görebilmek mümkündür. Nitekim tâbiûn dönemi ve sonrasında

¹ Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, II, 791. Hadis râvilerinin fazileti hakkında ayrıca bkz. Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, s. 163-174.

² Bkz. İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 120; Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-dürer*, II, 182-185; Âlu Humeyd, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 142-143.

ekol haline gelen bütün fikhî ve itikâdî mezheplerin bir şekilde sahabenin büyük temsilcilerinden birilerine dayandığı hepimizce malumdur. Söz gelimi Ebû Hanife ve Hanefî mezhebi için örnek alınan sahabe temsilcileri, özellikle müçtehit kimlikleriyle ön plana çıkan Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali gibi sahâbilerdir.³ Hatta Ebû Hanife,

مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ، وَمَا جَاءَ عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِخْتَرْنَا، وَمَا كَانَ مِنْ عَيْرِ ذَلِكَ فَتَحْنُ رِجَالًا وَهُمْ رِجَالٌ

“Rasûlullah’tan gelen şeylerin başımızın üstünde yeri vardır. Rasûlullah’ın ashabından gelenlerde tercihte bulunduk/ bulunuruz. Bunun dışındakilere gelince, onlar adamsa biz de adamız!”⁴ derken, özellikle “fikhî ve içtihadî” ile tanınmış sahâbilerin görüşlerini diğerlerine, yani Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarına “lafzî ve şekli” yaklaşan sahabeninkine⁵ tercih ettiğini açıkça ortaya koymuştur. Ebû Hanife ve mezhebinin fikhî ve içtihadî ile tanınan sahabeyi diğerlerine tercih etmesi aynı zamanda Hanefî mezhebinde “râvinin fakih olma şartının” ilke olarak benimsenmesine de sebep olmuştur ki biz bu konunun ayrıntılarına girmeden sadece işaret etmekle yetiniyoruz.⁶ Bizim burada asıl vurgulamak istediğimiz nokta, tâbiûnun söz ve davranışlarının şekillenmesinde de sahabe-i kiramın etkisinin büyük olduğudur ki bu gayet normal bir durumdur.

Dolayısıyla sahabe ve tâbiûn görüşleri, nesilden nesile Hz. Peygamber’in etkisi ve yönlendirmesiyle filizlenip gelişmiştir. Konumuz açısından bunun önemi, ister sahabeden isterse tâbiûndan gelmiş olsun, az önce işaret ettiğimiz gibi her hâlükârda bunlar Rasûlullah’tan nakledilen merfû rivayetlerle birlikte ele alınıp incelenmeleri mümkün hatta gerekli olan naklî bilgi türleridir⁷ ve bunların tamamını nakleden insanların hepsi de birer “râvi” konumundadır.

Diğer bir bakış açısıyla esasen Hz. Peygamber’in bizzat kendisi de bir râvidir ki, Allah Teâlâ’dan almış olduğu vahyi/bilgileri eksiksiz bir biçimde bizlere “aktaran” en önemli aracı konumundadır. Zaten Arapça “nebi”, Farsça “peygamber”, İngilizce “messenger” vs. kelimeleri de “haberci/haber getiren” anlamında olup, Allah’tan aldıkları bütün bilgileri insanlığa ulaştıran kutlu elçileri ifade etmek üzere kullanılır ve bütün peygamberlerin bu “râvi” yönüne işaret eder. Öyle ki, haber getirme anlamında son Peygamber Hz. Muhammed ile diğer peygamberler (*hepsine selâm olsun*) arasında bir fark da yoktur.

³ Bkz. Karadağ, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdilik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci”, s. 57-58; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, s. 164.

⁴ Bkz. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, s. 97; İbnü's-Sâ'âti, *Mecma'u'l-bahreyn*, I, 33, şu lafızlarla:

مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ أَبِي وَأُمِّي، وَلَيْسَ لَنَا مُخَالَفَةٌ، وَمَا جَاءَ عَنِ الصَّخَابَةِ عَمْرٍو، وَمَا جَاءَ عَنْ غَيْرِهِمْ فَهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ.

⁵ Sahabenin Sünnet’e zâhirî, fikhî ve içtihadî yaklaşımları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 153 vd.

⁶ Ayrıntılar için bkz. Tsiligkir, “Hanefilere Göre Haberin Kiyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, s. 72-74.

⁷ Sahabe ve tâbiûna ait söz ve davranışları ifade eden *mevkuf* ve *maktû* rivayetleri en kapsamlı şekilde bulabilmek için *musannef* ve *muvatta'* türü hadis kitaplarına bakılmalıdır. Bu anlamda bu eserlerin birer hazine olduğunu düşünüyor ve bunları literatüre kazandıran âlimlerimize şükran borçlu olduğumuzu ifade etmek istiyoruz.

Evet, Hz. Muhammed (s.a.) de diğer peygamberler de bu anlamda birer râvidir. Buradan hareketle, bir olgu olarak “Yüce Allah’tan aldığı bilgiyi sonrakilere aktarma, rivayet etme/tebliğ” görevinin çok kutsal ve sorumluk isteyen bir şey olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilenleri tebliğ et; eğer yapmazsan, elçilik görevini yerine getirmemiş olursun!”⁸ ayet-i kerimesi de bu görevin ne büyük bir sorumluluk olduğunu anlatmaya kâfidir. Aynı istikamette Rasûlullah (a.s.) da, “Sözümü işitip belleyen ve duyduğu gibi başkalarına aktaran kimselerin Allah yüzünü ağartsın!”⁹ diyerek yine bu işin önemine vurgu yapmıştır.

Dolayısıyla, rivayet işi son derece önemlidir ve tarihte bu görevi yerine getiren kimseler her şeyden önce peygamberler olmuşlar ve sonraki râviler için bu işin nasıl icra edilmesi gerektiğini uygulamalı olarak insanlığa göstermişlerdir. Bu anlamda peygamberlerde olduğu gibi bir râvinin de en önemli vasfının “güvenilirlik” olduğunu söylememiz gerekir. Bu vasıf genel olarak bütün peygamberler için “sıdk” ve “emanet” kelimeleriyle¹⁰; özelde son Peygamber Hz. Muhammed için ise onlarla birlikte “el-Emin” sıfatıyla¹¹ kendini göstermiştir. Bir râvi için bu sıfat olmazsa olmazdır¹²; öyle ki söylediği şey konusunda güven vermeyen bir kimsenin muhatapları nezdinde kabul görmesi yahut kısa süreli kabul görse de onların kafasında ve gönlünde ilelebet yer edinebilmesi mümkün değildir. İslâm’da “münafık” addedilen kimselerin söylediklerinin güven vermemesi de bu yüzdendir. Çünkü nifak sahibi kişilerin, bukalemenun gibi buldukları her ortamda farklı renklere bürünebilme kabiliyeti (belki de kabiliyetsizliği demek lazım) sergilediklerinden, hangi davranışlarının gerçek olduğunu anlayabilmek sıradan insanlar için imkânsızdır. Hatırlayalım ki, yakın geçmişte acı bir şekilde tecrübe ettiğimiz malum örgüt (FETÖ/PDY) mensuplarının da en önemli ayırıcı vasıflarından biri, muhatabına güven vermeyen “çok görünümlü kişilikleri” idi. Hatta bu özellik her şeyden önce mezkûr örgüt mensuplarının isimlerinde kendini göstermekteydi. Çünkü sizin dün “Muaz”, “Selman”, “Abbas”, “Talip” vb. adlarla tanıdığınız bir kişinin yarın bir gün karşınıza “Mus’ab”, “Nuri”, “Hasan”, “Veysel” gibi bambaşka bir isimle çıkması kuvvetle muhtemeldi. Hangi isim gerçektir, bunlardan başka kaç takma isim daha kullanırlar, onu da kestirebilmek mümkün değildir. Bu farklı isimler ve sergilenen değişik silüetler gerçekte kamufle olmanın bir işareti ve

⁸ Mâide, 5/67.

⁹ Birbirine yakın lafızlarla Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes’ûd, Cübeyr b. Mu’tim, Enes b. Mâlik gibi sahâbilerden yaygın olarak rivayet edilmiştir. Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 221 (no: 4157), XXI, 60 (no: 13350); Ebû Dâvud, *İlim* 10, (no: 3660); Tirmizî, *İlim* 7 (no: 2656, 2657, 2658); İbn Mâce, *Mukaddime* 18 (no: 230, 231, 236).

¹⁰ Peygamberlerde bulunan “bir beşer olarak vahiy alma, emanet, sıdk, fetanet, tebliğ, ismet” gibi genel nitelikler hakkında bkz. Esen, “Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler”, s. 94-97.

¹¹ Hz. Peygamber’e İslâm’dan önce bile verilen “el-Emin” sıfatı hakkında bkz. Algül, “Emin”, *DİA*, XI, 111.

¹² Bu nedenle Hadis Usulünde bir râvide bulunmaması gereken en önemli iki vasıf “kizbü’r-râvi” ve “ittihâmü’r-râvi bi’l-kizb”dir. Bkz. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I, 282-295; Erul, “Sahabe Döneminde “Tekzib” Olgusu...”, ss. 455-489.

aracıdır; çünkü ortada birilerinden gizlenen, açığa çıkmasından endişe duyulan kusurlar vardır. Buna karşılık gerek peygamberleri gerekse sahabeyi, karşısındakini bir müddet sonra hayal kırıklığına uğratabacak derecede böyle kötü sürprizler ve farklı kimliklerle görebilmek ihtimal dâhilinde değildir. Nitekim, o yüce şahsiyetlerin en önemli özelliği, alâmet-i fârikası; “oldukları gibi görünmek ve göründükleri gibi olmak” suretiyle ve çizdikleri istikamet dolu bir hayatla (*hidayet/sünnet*) muhataplarına “güven” vermektir. Bu olduğu zaman muhataplar da ona güvenecek ve yolunu onun gösterdiği istikamette belirleyecektir. “Güven” anlamına gelen ve “**e-m-n**” kökünden türeyen “mü’min” kelimesinin de hem Esmâ-i Hüsnâ’dan¹³ olduğunu hem de Müslümanlara verilen bir vasıf olarak kullanıldığını da burada hatırlamakta fayda vardır. Yani karşısındakine güven vermek, doğrudan kişinin imanı ile alakalı bir husustur ki, iman veya güvenden biri olmayınca diğersinin de olmayacağı, en azından zedeleneceği anlaşılır.

Demek istediğimiz odur ki, Hz. Peygamber’e dair bir nakilde bulunan herhangi bir râvinin en önemli vasfı güvenilirliktir ki bunun Hadis Usulündeki kısaca karşılığı “sika, sıdk, itkan, sebt” olmaktır.¹⁴ Bir râvinin güvenilirliğini gösteren temel parametre ise onun İslâm’a mensubiyet/aidiyet duygusuyla hareket etmesi yani müslüman olmasıdır. Bu demektir ki, müslüman olmayan bir insanın daha en başından “râvi” sıfatını alması mümkün değildir. Ahmed Naim’in ifadesiyle: “*Kâfirin icazet ile tahammülü sahihdir. Nitekim semâi da -sahih idi. Yalnız rivayeti muteber olmak için İslâm’a gelmesi meşrutdur.*”¹⁵ Bu da gayet doğal bir sonuçtur; zira müslüman olmayan birinin Hz. Peygamber ile ilgili naklettiği haberlere güven olmayacağını bilmemiz lâzımdır. Çünkü müslümanlık, kişiyi yalandan, hele ki bu dinin rol modeli ve lideri olan Peygamber’e yalan isnat etmekten alıkoyan en önemli kalkan durumundadır. Bu nedenle müslüman olmak râvide aranan şartların en başında gelmektedir.

Elbette ki kişinin müslüman olması, onun güvenilir (sika) olduğunu ispat etmek için yeterli değildir. Çünkü toplum içinde müslüman olduğunu söylediği, İslâm’ın istediği birtakım ibadetleri/ritüelleri yaptığı halde yalan söyleyen, müşterisini aldatan, emri altındakilere zulmeden, haksız ve adaletsiz uygulamalara imza atan nice kişiler olduğu hepimizce malumdur. Burada klasik kelâm tartışmalarından, “amel-imandan bir cüz müdür, değil midir” konularına girecek değiliz. Anlatmak istediğimiz şey; rivayetin kabulünde temel şart, râvinin müslüman olmasıdır ancak bu müslümanlık, her şart ve durumda kendini güvenilirlik ve dürüstlük vasıflarıyla birlikte göstermek zorundadır. Çünkü Hz. Peygamber’in tarifıyla “*Müslüman, elinden ve dilinden diğer müslümanların/insanların güven duyduğu kimsedir.*”¹⁶ Aksi takdirde şerhinden emin olunmayan müslümanlık, bir iddia olmaktan ileri gidemez.

¹³ Esmâ-i Hüsnâ’daki *el-Mü’min* ismiyle birlikte diğer isimler için bkz. Tirmizî, Deavât 83 (no: 3507; hasen-garib diyor); İbn Mâce, Dua 10 (no: 3861). Ayrıca bkz. Tatlı, *Mimari Hadisleri*, s. 102-103.

¹⁴ Bkz. Hâkim, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, s. 14 (üçüncü nevi). Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta’dil lafızlarından biri olan “sika” kelimesi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Yücel, “Sika”, *DİA*, ss. 175-176.

¹⁵ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasari*, I, 429.

¹⁶ Mesela bkz. Buhârî, İman 3-4 (no: 10, 11); Nesâî, İman 8-9 (no: 4995, 4996).

Dolayısıyla haber naklinde görev alan ister sahabe isterse sonraki nesiller söz konusu olsun, râvi için sika olmak temel belirleyici kriterdir ve bir râvide bulunması gereken bundan başka sıfatlar da elbette vardır.¹⁷ Bu noktada sahabe neslinin de râvi halkalarından birincisini hatta en önemlisini teşkil ettiğini hatırlamamız gerekir. Peki, güvenilirlik vasfı sahabe için de araştırılması gereken bir şart mıdır? İşte bu konu, sahabenin adaleti ile yakından ilgilidir.

Klasik Hadis Usulünde *الصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عَدُولٌ* “Sahabenin tamamı udüldür.”¹⁸ şeklinde bir kaide vardır. Bunun anlamı, cerh ve ta’dil sisteminde rical tenkidi yapıp da bütün râviler adalet ve zabt gibi temel noktalarda inceden inceye denetlenirken, sahabe nesli için bu yapılmaz ve onların hepsi de adalet sahibi olarak kabul edilir, demektir. Dikkat edilirse bu kuralda sahabe neslinin sadece “adalet” yönüyle tezkiye edilmesi söz konusu olup “zabt” yönünden bir ön kabul bahis konusu edilmemiştir. Zira sahabenin udül olması, onlardan hiçbirinin bilerek-isteyerek bir yalan uydurup da onu Hz. Peygamber’e isnâd etmesinin, üstelik de diğer sahabenin bu duruma sessiz kalışının kabul edilemez oluşu anlamına gelir ki bu da gerçekten makuldür. Çünkü sahabeden hiç birinin böyle bir davranışa cesaret edebileceğini düşünmemiz mümkün değildir. O sahabe ki, insanüstü bir gayretle Kur’an-ı Kerim’i nesilden nesile en güvenli şekilde aktarma görevini eksiksiz yerine getirmişlerdir ve onların sayesinde bugün dünyanın dört bir yanındaki müslümanların ellerinde tek bir Mushaf vardır. İşte aynı sahabe topluluğunun Kur’an karşısında sergiledikleri bu özverili gayretin hadis rivayetlerine yansımadığını, onlardan bir kısmının hadis uydurup bunu Rasûlullah’a isnâd etme cüreti gösterebildiklerini, diğer sahabenin de buna sessiz kaldıklarını kabul etmek, her şeyden önce akla ve insan şahsiyetinin bu derece zıt biçimde kişilikler sergilemesinin (şahsiyet parçalanmasının) imkânsızlığı ilkesine aykırıdır; yahut da onlardan her birinin -hâşâ- münafıkça hareket ettiklerini kabul anlamına gelir ki bu asla doğru bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan sahabe-i kiramdan pek çoğunun Peygamber’e yalan isnadı konusundaki meşhur/mütevâtir tehdit dolu hadisin (...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...)¹⁹ muhatabı olmamak için, rivayet konusunda da çekingen davranmadığı, mecbur kalmadıkça hadis rivayet etmediği, Hz. Peygamber’den hadis nakletme işini daha çok kendi aralarında bulunan işin ehline yani bunu meslek olarak edinen sahâbîlere bıraktıkları da bilinen bir gerçektir.²⁰ Bütün bunlar düşünüldüğünde sahabeden herhangi birini Hz. Peygamber’e yalan isnadı konusunda itham altında bırakmak -özellikle Peygamber’in hayatta olduğu süreçte- asla kabulü mümkün olmayan bir husustur. Bu yüzden bize göre de

¹⁷ Hadis Usulünde “metain-i aşere” denilen ve bir râvide “bulunmaması” gereken kusurlar hakkında bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, I, 282-337.

¹⁸ İbnü’s-Salah, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 56 (dokuzuncu nevi); Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, s. 50; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, I, 19-25.

¹⁹ Mesela bkz. Buhârî, İlim 38 (no: 106-110). Mütevâtir kabul edilen bu hadis hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Kuzudişli, “Men Kezebe Aleyy...”, *Marife*, ss. 137-166; Erul, “Sahabe Döneminde “Tekzib” Olgusu...”, s. 461-462.

²⁰ Bu anlamda hadis rivayetiyle en fazla meşgul olan ve binin üzerinde rivayeti olan Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Cabir b. Abdillâh ve Ebû Sa’id el-Hudrî’den oluşan 7 sahabe “müksirûn” denilmiştir. Bunlara bin sayısına yakın rivayeti olan Abdullah b. Mes’ûd ve Abdullah b. Amr b. Âs’ın ilave edildiği de olmuştur. Bilgi için bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, I, 25-26; Ağırman, “Müksirûn”, *DİA*, XXXI, 534.

sahabenin tamamının zabt açısından değil ama adalet bakımından “udûl” kabul edilmeleri son derece doğru bir karardır.²¹

Diğer taraftan, bütün bu söylediklerimiz, “sahabenin adaleti” noktasında geçerlidir. Yoksa onlar hata ve günahtan tamamen uzak ve asla yanılmayan, kusur işlemeyen insanlar değildir; öyle olmaları da beklenmemelidir zaten. Yani sahabeden bazılarının “zabt” kusurları sebebiyle tenkide uğraması mümkün hatta vakidir. Söz gelimi sahabeden kiminin diğer bazı sahâbîlere yönelttiği eleştiriler bağlamında Bedreddin ez-Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) *el-İcâbe li irâdi me's-tedrakethü Âişe ale's-sahâbe* adlı eseri, özellikle Hz. Âişe'nin sahabenin bazı rivayetlerine yönelttiği eleştirileri bir araya toplayan güzel bir eserdir.²² Zerkeşi söz konusu eserinde Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in bazı eşlerinin yanı sıra sahabeden şu isimlere yönelik itirazlarını serdetmiştir: Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, İbn Ömer, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Ebû Sa'îd el-Hudrî, İbn Mes'ûd, Ebû Musa el-Eş'arî, Zeyd b. Sabit, Zeyd b. Erkam, el-Berâ b. Âzib, Abdullah b. Zübeyr, Cabir b. Abdillâh, Ebû Talha, Ebû'd-Derdâ, Abdurrahman b. Avf, Fâtıma bnt. Kays.²³ Hz. Âişe bu sahâbîlerin rivayet ettikleri hadisleri tenkit ederken onları özellikle Kur'an'a, Sünnet'e, hadise, kendi aklına-reyine, dil-mantık kurallarına ve tarihi gerçeklere arz etmiş; bununla birlikte adı geçen sahabeyi sadece zabt açısından eleştirirken, onları adalet yönünden asla suçlamamıştır.²⁴ Hz. Âişe dışında başka tenkitçi sahâbîler de vardır.²⁵

Dolayısıyla bazı sahâbîlerin adalet değil zabt kusurları sebebiyle tenkide uğradığı açıkça anlaşılmaktadır.²⁶ Bunu daha da ileriye götürerek, sahabenin sadece zabt değil adalet yönüyle de tenkit edilmesi gerektiğini söylemenin, onların müslümanlıklarını yahut İslâm'daki samimiyetlerini sorgulamanın ve bu konuları tartışmaya açmanın iyi niyetle bağdaşır bir tarafı olmadığı kanaatindeyiz.²⁷

²¹ Esasen “adalet” kavramının içerisine “kizbü'r-râvî”, “ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb”, “fısku'r-râvî”, “cehâletü'r-râvî” ve “bid'atü'r-râvî” girmekte olup, kişinin dürüstlüğü daha çok kizb ve fık ile yakından ilişkili olması hasebiyle biz de burada daha çok kizb ve fık çerçevesinde konuları ele almaktayız. Buna karşılık sahabenin “cehâletü'r-râvî” açısından ele alınarak tenkit edildiği modern çalışmalar da vardır. Bunlardan biri için bkz. Erul, “Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, ss. 167-184.

²² Zerkeşi'nin bu kitabı yeni bir tertip ve tercüme ile Bünyamin Erul tarafından dilimize kazandırılmıştır. Bkz. Zerkeşi, *el-İcâbe*, thk. M. Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004/1425; Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabeğe Yönelttiği Eleştiriler*, çev. düz. Bünyamin Erul, 2. bs. Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.

²³ Bkz. Zerkeşi, *İcâbe*, s. 143-262.

²⁴ Bkz. Zerkeşi, *İcâbe*, s. 52-77.

²⁵ Sahabenin birbirini tenkidi ve münekkit sahâbîler hakkında ayrıca bkz. Âşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti* s. 250-267.

²⁶ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatının ardından bazı sahâbîler arasında özellikle siyasî meseleler yüzünden anlaşmazlık ve sürtüşme çıktığı ve bunun günümüze de yansıyan acı sonuçları olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. Bu durum sahabenin adaleti açısından değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte bazı sahâbîlerin “*küllühüm udûl*” anlayışına aykırı davrandıkları da söylenebilir. Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Evgin, Abdulkadir, “Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları”, *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: V, sayı: 13, ss. 177-186, s. 180-181.

²⁷ Buna rağmen tarihte kimi sahâbîler hakkında cerh ifadeleri kullanan âlimler de yok değildir. Söz gelimi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), genellikle sahabeden en son vefat eden kişi olduğu kabul edilen Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leyis'i (ö. 110/728) “rec'at” inancına sahip olduğu iddiasıyla zayıf sayması ve onun rivayetini tenkit etmesi burada örnek olarak verilebilir (Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 174). Ne var ki İbn Hazm'ın bu tavrı asla kabul görmemiş ve münekkit âlimler bir aşırılık olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Karahan, “İbn Hazm'ın Râvî Tenkidinde Eleştirilen Yönleri...”, s. 133. Az yukarıda bahsedilen rec'at inancı, bazı Şii gruplarına göre imamın ölümden veya gaybete

Sahabeden sonra gelen nesiller için ise cerh ve ta'dil âlimleri tarafından yürütülen zaman zaman oldukça acımasız bir tenkit süreci olduğunu görmekteyiz. Hatta biz bu tenkit sürecinin yer yer nesnel/objektif kriterlerin ötesinde oldukça öznel/sübjektif birtakım eleştirilerle işletildiğine de şahit olmaktadır.²⁸ Esasında bizi böyle bir çalışma yapmaya iten asıl sebep de budur. Ancak şimdilik bu konunun ayrıntılarını başka bir çalışmaya bırakma niyetindeyiz.²⁹

Burada şu kadarını söyleyelim ki, hadis rivayetlerinin senedlerini teşkil eden ricalin adeta kılı kırk yararcasına, müteşeddit ve müte'annit bir şekilde tenkit edilmesi noktasında, râvilerin özellikle adalet ve zabt yönünden incelenmeye tâbi tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu gereklilik neticesinde *metain-i aşere* denilen on tenkit noktası belirlenmiş ve sahabe dışında bütün râviler bu tenkidin muhatabı olmuşlardır. Bu işin ne derece objektif biçimde yürütüldüğünü veya bunun ne kadar mümkün olduğunun bazı örneklerini yapmayı planladığımız diğer çalışmamızda ortaya koymayı düşünüyoruz. Bu noktada her ne kadar *metain-i aşere* gibi nispeten nesnel görünen tenkit kriterleri belirlenmiş olsa da, özellikle sosyal bilimlerde rical tenkidinin bu tür esaslara uygulanmasının ne derece objektif sonuçlar doğuracağını bir sonraki başlıkta kısaca ele almak uygun olacaktır.

B. Sosyal Bilimlerde Öznellik/Nesnellik

Cerh-Ta'dil ilminin temel vazifesinin rical tenkidi olduğunu; hadis rivayetlerinin senedlerini teşkil eden bütün râvilerin de adalet ve zabt açısından tenkide tâbi tutulup haklarında olumlu ya da olumsuz bir değerlendirme yapmanın zorunluluk arz ettiğini biliyoruz.³⁰ Ancak rical tenkidinde bahis konusu araştırmanın nesnesi bizzat şahıslar olduğundan, bu tenkidin objektif ve nesnel bir biçimde yapılmasının zorluğu da izahtan varestedir/uzaktır. Çünkü insan dediğimiz varlığı, velev ki *metain-i aşere* gibi tenkit noktalarını esas alarak olsun, inceleyip tahlil etmek son derece zordur. Vâkıa bir bitkiyi ya da biyolojik malzemeyi laboratuvar şartlarında inceleyerek içindekiler hakkında detaylı rapor çıkarabilmek ve kesine yakın derecede nesnel yorum yapabilmek mümkündür. Ancak böyle bir incelemeyi sosyal bir varlık olan ve biyolojik, fizyolojik, psikolojik, sosyolojik, velhasıl maddî ve manevî birçok yönü ve karmaşık ilişkiler ağı olan insan üzerinde yaparak, tahlil sonuçlarını bir rapor halinde sunmak maalesef imkân dâhilinde değildir. Zira ne kadar çaba sarf edersek edelim, ne denli yakından tanırsak

girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşeriyye Şiası'na göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamındadır (Bkz. Üzüm, "Rec'at", *DİA*, XXXIV, ss. 504-506). Bu durumda İbn Hazm, Ebû't-Tufeyl'i bid'atçı olarak nitelendirip onu "adalet" açısından tenkit etmiş olmaktadır.

²⁸ Söz gelimi İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) Ebû Hanife (ö. 150/767) hakkında serdettiği aleyhte rivayetleri burada hatırlayabiliriz. Onun naklettiği, Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) ömrünün sonlarına doğru onu terk ettiği; Ebû Hanife'nin (çok saygı duyduğu hocası) Hammad b. Ebî Süleyman'dan (ö. 120/738) hadis işitmediği halde ondan rivayette bulunduğu yönündeki iddiaları ve Ebû Hanife'nin İmam Mâlik'ten daha az bilgili olduğunu vurgulamaya çalışması son derece taassup içeren sübjektif değerlendirmeler olarak dikkat çekmektedir. Ayrıntılar için bkz. Keskin, "İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve el-Cerh ve't-ta'dil'indeki Metodu", s. 25.

²⁹ Bu konuyla ilgili devam eden bir kitap çalışmamız olup, ayrıntıları oraya bırakmak istiyoruz.

³⁰ Cerh-Ta'dil ilmi hakkında bkz. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 52-58 (on sekizinci nevi); Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, I, 350-364.

tanyalım insanı analiz ederek matematik kesinlikte veriler elde etmemiz -en azından eldeki imkânlarla şimdilik ve muhtemelen ileride de- mümkün görünmemektedir.

Evet, onları daha yakından tanıdıkça insanlar hakkında vereceğimiz hükümlerde yanılma payı mutlaka gittikçe azalacaktır ancak bu oran hiçbir zaman sıfıra da inmeyecektir.

Esasen tanımadığımız her insan büyük bir soru işaretidir. Onu daha yakından tanımaya başladıkça bu soru işareti gittikçe küçülecek, küçülecek, küçülecek... Ama hiçbir zaman asla tamamen yok olmayacaktır. Yıllardır tanıdığımız insanların gün gelip bizleri yanıltması yahut bizim onları hayal kırıklığına uğratacak davranışlar sergilememiz her zaman ihtimal dâhilindedir. Ancak böyle bir ihtimal var diye insanlar hakkında hiçbir zaman yargıda bulunmamak gerektiğini de söylüyor değiliz. Elbette rical tenkidinde incelemeye konu olan kişiler râviler yani insanlardır; onlar hakkında da bir şekilde hüküm vermek ve onların cerh-ta'dil açısından durumlarını ortaya koymak gerekmektedir. Verilecek hükümlerin yüzde yüz doğru ve matematik kesinlik ifade etmediğini bilsek de böyle bir ameliye her hâlükârda gerçekleştirilmek durumdadır. Çünkü bizzat Kur'an-ı Kerim bizlere, ileride pişman olmamak ve istenmeyen sonuçlarla karşılaşmamak için haber getiren kişileri mutlaka araştırmamızı emretmektedir.³¹

Dolayısıyla onlarca cildi bulan cerh-ta'dil eserlerimizde yer alan binlerce râvi hakkında verilen *sika*, *sebt*, *hucet*, *sadûk*, *asdaku'n-nâs*, *zayıf/sakîm*, *münkeru'l-hadis*, *kezzâb*, *ekzebû'n-nâs* vb. değerlendirme lâfızları³² hakkındaki yaklaşımımız, bunların nihai hükümler olmadığı yönündedir. Yani bir râvi hakkında bu sıfatlar kullanılarak değerlendirme yapıldığında bizlerin zihninde sadece “yaklaşık” bir anlam şekillenecek ve bizler de senedin sıhhat durumuyla ilgili “ihtimall” bir hüküm vermiş olacağız; zaten bunun dışında da yapabilecek fazla bir şey olmadığı anlaşılıyor. Bu noktada şayet bir râvi ile ilgili âlimlerimiz “ittifak ederek” olumlu/olumsuz bir hüküm vermişlerse, bu hükmün doğruya yakın olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu anlayacağız ki bunda fazla bir sorun olmadığını söyleyebiliriz. Ancak asıl problem aynı râvi hakkında verilen hükümlerin değişkenlik arz etmesi; bazı âlimlerin cerh ederken diğer bazılarının ise ta'dil yönünde tercihte bulunmalarıdır. Bu durumda herhalde yapılacak iş, varılan hükmün kesinlik ifade etmediğini söyleyerek râvi hakkında olumlu ve olumsuz değerlendirmeler olduğunu vurgulamak ve en sonunda “tevakkuf” etmektir. Durum hangi merkezde olursa olsun, râviler hakkında ister ittifakla kabul veya red isterse tevakkuf yönünde karar verilsin, varılan sonuç hiçbir zaman matematik kesinlik ifade etmeyecektir. Çünkü bir râvinin makbul ya da merdud olduğu yönünde ittifakla karar verilse bile yine de verilen bu hükmün yanlış olması muhtemeldir; zira karar verenler bir şekilde yanıltılmış ya da yanıltılmış olabilirler.

³¹ Hucurat, 49/6.

³² Elfâz-ı cerh ve ta'dil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Âlu Humeyd, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 190-194; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, I, 390-398.

Şunu da vurgulamak ve itiraf etmek gerekir ki, cerh-ta'dil hususunda eski âlimlerin râvilerle ilgili değerlendirme imkânlarının bize göre çok daha fazla olduğunu kabul etmek zorundayız. Çünkü eski ulemamız râvilere veya yakın çevrelerine bizzat ulaşarak onları tanıma veya o zamanda yaşayan âlimlere sorma, bilgilerini teyit etme imkânına da sahiptiler. Bizler için ise böyle bir ihtimal söz konusu olmayıp, ancak zamanımıza kadar ulaşma şansını yakalamış devasa boyutlardaki biyografi, tabakât ve cerh-ta'dil eserlerine müracaatla karar vermeye çalışabiliriz. Bu yüzden bizlerin vereceği hükümler eski ulemamıza göre oldukça dezavantajlı bir konumda ve yanılma payı/ihtimali çok daha yüksek olacaktır. Bizler sadece “metin tenkidi” anlamında geçmiş âlimlerimizle eşit şartlarda değerlendirme imkânı elde edebiliriz, o da sahip olduğumuz muazzam hacimli külliyata hâkim/vâkıf olma şartıyla; bu konuda bir vukuf olmazsa metin tenkidinde de yine dezavantajlı oluruz. “Sened tenkidi” anlamında ise ancak eski âlimlerin kanaatlerini cem etme ve bunların hangi istikamette yoğunlaştığını tespit ederek yaklaşık bir sonuca ulaşma yönünde bir çaba sarf edebiliriz. İşte bu çalışmamızda bizim vurgulamak istediğimiz de budur; yani ulaştığımız sonuçların bizi ancak “tevakuf” edebileceğimiz bir noktaya götüreceğini, bunun ötesinde yapacağımız yorumların ise kesinlik arz etmeyeceğini bilmek zorundayız.

Neticede şunu ifade edebiliriz ki, sosyal bilimlerin karakteri fen/matematik bilimlerine asla benzemez; dolayısıyla bunlarda varılan sonuçlar “ihtimalli” olmaya çok daha yakındır. Ancak yine de rical tenkidi anlamında matematik kesinlikte olmasa bile karar verilmek durumundadır. Verilen kararın nihai olmadığı, yanılma payının az veya çok mutlaka bulunduğu bilindikten sonra bunda fazla bir tehlike de söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden sonraki bölümde Hadis Usulünde tenkidin yeri ile ilgili biraz daha ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz.

C. Râvi/Rical Tenkidi ve Gerekliliği

Tenkrit kelimesi özellikle son asırda Türkçede anlam daralmasına uğrayarak sadece “olumsuz” anlamda bir değerlendirme yapmak (eleştiri)³³ anlamında kullanılır olmuş ve sevimsiz/antipatik bir hal almıştır. Günümüzde bu kelime kullanılarak, “Birini veya bir şeyi tenkit etti” denildiğinde hep o şeyin veya kimsenin olumsuz yönlerini dile getirdi” manası anlaşılmaktadır. Bu haliyle her ne kadar aksini iddia etsek de, herhalde hiçbirimiz tenkitten pek hazzetmeyiz. Hatta bazılarımız açık gönüllülükle “tenkide açık olduğunu” ve “insanların kendisini rahatlıkla tenkit edebileceğini, görüşlerindeki hataları/kusurları dile getirebileceklerini” diliyle söylemiş olsa da; kısa hayat tecrübemiz böyle söyleyen kişilerin bile tenkitle karşılaştıklarında bunu hazmetmekte zorlandıklarını, içten içe kendisini tenkit eden kişi veya kişilere kin besleyebildiklerini göstermiştir. Yani aslında iddiamızın aksine pratikte hiçbirimiz tenkitten hoşlanmayız. Olması gereken tabii ki bunun tersidir ve tenkide teşekkürle karşılık vermektir; ancak insanoğlunun teoriyle pratiği birleştirmesi ve eylemlerinin söylemleriyle uyum içinde olması hiç de öyle kolay bir şey değildir. Hâlbuki Arapça tenkit kelimesiyle aynı kökten

³³ Bkz. Tenkit: Eleştirme, eleştiri. <https://sozluk.gov.tr/> (19.05.2020 tarihli erişim)

gelen “nakd”, “intikâd”, “tenakkud” kelimeleri “madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün **güzel** ve **kusurlu** yanlarını ortaya koyup açıklamak/inceleme yapmak” gibi özünde hem “olumlu” hem de “olumsuz” (نَقْرُهُ لِيُخْتَبَرَهُ أَوْ لِيَمْتَرَّ جَبْدَهُ مِنْ رَدِيئِهِ) değerlendirme anlamı içerir³⁴; ne var ki dilimize bunun sadece olumsuz yanı miras kalmıştır. İşaret ettiğimiz gibi bu da Türkçedeki anlam daralmasına delalet etmektedir. Bununla birlikte burada biz de bir anlam daralmasına işaret etmekle beraber tenkidin gerekliliğini ele alacağımız bu kısımda kelimenin Türkçedeki bu olumsuz anlamını öne çıkararak kullanacağız ve vereceğimiz örnekler hep olumlu değil, menfi yöndeki değerlendirmelerden oluşacaktır.

Hadis tarihinin en önemli kelimelerinden birinin “tenkit” olduğu bilinmektedir. Öyle ki bu kelime diğer ilim dallarının hepsinden daha önce ve en fazla Hadis Usulü ilminde yer bulmuş ve “*râvi/ricâl tenkidi*” ve “*sened kullanımı*” olarak kendini göstermiştir. Bu anlamda Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729): “*Bu ilim dindir; dolayısıyla dininizi kimden aldığınıza bakın.*”³⁵; Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797) ise: “*İsnâd dindedir; isnâd olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi!*” demiştir.³⁶ Yani tenkidin bir nevi Hadis Usulü geleneğindeki adı ve karşılığı, rical tenkididir, sened/isnâd kullanma mecburiyetidir; daha genel bir ifadeyle cerh-ta’dil’dir. Bu anlamda rivayet geleneğinde rical tenkidi konusunda Hadis ilmi’nin öncülüğünü vurgulamamız ve bu konuda hakkı teslim etmemiz gerekir. Hatta dünya tarihinde Hadis ilmiyle boy ölçüşebilecek herhangi bir ilim dalı olduğunu zannetmiyoruz. Zira diğer ilim dallarının hiçbirinde Hadis ilminde olduğu gibi kapsamlı ve sistemli bir rical tenkidinin mevcudiyetini görebilmek mümkün değildir. Hatta Hadis ilminin bu konuda diğerlerine faikiyeti/üstünlüğü öyle baskın bir hal almıştır ki, tarihte bir dönem isnadlı Hadis rivayet geleneği diğer ilimleri de etkileyerek, belki de onları mecbur tutarak “nakle dayanan haber/bilgi aktarımında” veya “bir kitaba başlarken” sened kullanma geleneğinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle erken dönem Hadis Usulü³⁷, Tefsir³⁸, Akaid/Kelâm³⁹, Fıkıh⁴⁰, Siyer/Tarih⁴¹, Tasavvuf⁴², Şiir/Edebiyat⁴³ gibi ilim dallarında zaman zaman gördüğümüz “sened” kullanımının, Hadis Usulünde vazgeçilmez bir konuma gelen, “haberi senedli nakletme” mecburiyetinden etkilenerek ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak elbette diğer ilim dallarından ziyade rical tenkit usulü en mükemmel şekliyle Hadis’te arz-ı endam etmiştir.

³⁴ Bkz. İbn Manzûr, “nakd” md., III, 425; Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, “nakd” md., IX, 230; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemû'l-vasîl*, “nakd” md., II, 944; Er, “Tenkit”, *DÎA*, XL, s. 458.

³⁵ Müslim, Mukaddime 5.

³⁶ Müslim, Mukaddime 5; Hâkim, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*, s. 6.

³⁷ Mesela bkz. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 185 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'u li ahlâki'r-râvi*, s. 6 vd.

³⁸ Mesela bkz. Süfyan es-Sevrî, *Tefsîr*, s. 41 vd.; Abdurrezzak *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 37 vd.; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 115 vd.

³⁹ Mesela bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 15 vd.; Muhammed b. Abdirrahman, *eş-Şerhu'l-müyesser*, s. 76.

⁴⁰ Mesela bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 1 vd.; İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Asl*, s. 5 vd.; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 3 vd.

⁴¹ Mesela bkz. İbn Hişam, I, 110 vd.; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, I, 1; Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 49 vd.

⁴² Mesela bkz. İbn Ebi'd-Dünya, *Sıfatü'n-nâr*, s. 13 vd.; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 21, 24, 25.

⁴³ Mesela bkz. Bâhilî, *Divânü Zi'r-Rumme*, I, 3-5.

Hadis tarihinde tenkit kelimesi *cerh ve ta'dil* ilminin ana kavramlarından biri olarak kendini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle bu ilmin *omurgası* tenkittir; yani o olmazsa böyle bir ilmin varlığından neredeyse söz edilemez. Özellikle İslâm tarihinin en acı ve dramatik günlerinin başlangıcı sayılan Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilişlerinin ardından ortaya çıkan “*fitne*”⁴⁴ döneminden sonra, Hz. Peygamber'e ait hadislerin sened zincirleriyle birlikte nakle-dilme zorunluluğu ile beraber rical tenkidi işi de sistematik olarak uygulanmaya başlanmıştır. O zamana kadar buna ihtiyaç duyulmasını gerektiren herhangi genel bir kargaşa ortamı olmamıştı. Çünkü sahabenin önemli bir kısmı hayattaydı ve yalancılık çok yaygın değildi. Herhangi birisi bir hadis rivayet ettiğinde, onun Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını çok kolay bir şekilde hayattaki sahabeye sorarak test/teyit etme imkânı vardı. Daha sonra ise durum değişmişti. Nitekim Abdullah b. Abbas (ö. 68/687): “Peygamber şöyle buyurdu, Peygamber şöyle dedi” diyerek hadis nakleden Büşeyr el-Adevî'yi dinlememiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: “*Hadise yalan karışmadan önce birisi, Peygamber şöyle söyledi, dediği zaman gözlerimiz ona dikilir, kulaklarımız onun sözlerine eğilirdi. Fakat doğru-yalan demeden rastgele konuşılmaya başlandıktan sonra artık bildiğimiz şeylerden başkasını almaz olduk.*”⁴⁵

Yani İbn Abbas'ın söylediklerinden anladığımıza göre, bir zamanlar insanlar “*Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu...*” dediğinde hemen gözlerini ve kulaklarını dört açan sahabe-i kiram, fitne olayından sonra tanıdık/tanımadık tabiri caizse her önüne gelenin hadis rivayet etmesiyle birlikte artık sadece tanıdıkları insanlardan hadis almaya başlamışlardı. Aynı şekilde tâbiünden büyük âlim Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729):

لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمَّوْنَا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الشُّبَّةِ فَيُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ، وَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلَا يُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ

“(Önceleri) isnattan sormazlardı. Ne zaman ki fitne vaki oldu, ondan sonra bize ricalinizi isimlendirin (isimlerini vererek hadis rivayet edin) denildi. Bunun üzerine ehl-i sünnete bakılır ve hadisleri alınır, bid'at ehline de bakılır, hadisleri alınmazdı.”⁴⁶ demek suretiyle aynı fitne dönemine ve sened kullanımının başlamasına işaret etmiştir.

Bu da Hadiste rical tenkidi işinin yaklaşık hicri birinci asrın ilk yarısından itibaren başladığını göstermektedir ki gerçekten bu oldukça erken bir dönemdir.

Esasen Hadis tarihinde pek erken bir dönemde başlayan bu “**tenkit zihniyeti**”nin İslâm ümmetine hatta bütün insanlığa **Kur'an-ı Kerim** ve onun yanı sıra vahyin bize tebliğcisi

⁴⁴ Çağırıcı'nın ifadesine göre İslâm âlimleri genellikle Hz. Osman'ın öldürülmesiyle (35/656) doruk noktasına ulaşan kanlı siyasî buhranı ilk fitne kabul etmiştir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayı müslümanların dini ve siyasî kamplara bölünmesine yol açan, daha sonra Sünni-Şii ihtilâfının kökleşmesiyle gelecek kuşakları derinden etkileyecek olan fitnelerin başlangıcı sayılır. Batılı araştırmacıların çoğu da bu görüşe katılmakta iken Schacht ilk fitnenin, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden 89 yıl sonra Emevî Halifesi Velid b. Yezid'in (II. Velid) öldürülmesiyle (126/744) zuhur ettiğini, bu olay üzerine müslümanların zihninde artık Peygamber'in yaşayan sünnetinin ortadan kalktığı, eski iyi günlerin son bulduğu kanaatinin uyandığını belirtmiştir. Bkz. Çağırıcı, “Fitne”, *DİA*, XIII, s. 158.

⁴⁵ Müslim, Mukaddime 4; Dârimî, Mukaddime 38 (no: 440). Ayrıca bkz. Yücel, *Hadis Usulü*, s. 196.

⁴⁶ Müslim, Mukaddime 5; Dârimî, Mukaddime 38 (no: 430).

konumunda olan **Rasûlullah**'ın bir armağanı olduğunun farkında olmamız gerekir. Zira vahyin sahibi olan Allah Teâlâ Kur'an'da sık sık insanlara akıllarını kullanmayı, Allah'ın bahşettiği sonsuz nimetleri hatırlamayı, önceki ümmetlerden Allah'a karşı nankörlük eden kavimlerin ibretlik akıbetlerini düşünüp de kendilerine çekidüzen vermeyi öğütlerken, müşrik ve kâfirlerin, atalarını körü körüne taklit etmelerini her fırsatta **eleştirmiş/tenkit** etmiştir. Kur'an'ın tamamında ama özellikle de Mekki surelerde bu meyanda pek çok ibret tablosunu ve Allah'ın yönelttiği eleştiri oklarını temaşa edip okumamız mümkündür. Aşağıda bu anlamda hem Kur'an-ı Kerim'den hem de Rasûlullah'ın hayatından bazı örnekler eşliğinde, tenkit zihniyetini ve tenkidin nasıl yapılması gerektiğini görme imkânımız olacaktır.

Sözgelimi Müddessir suresinde yer alan şu ifadeler son derece dikkat çekicidir:

ذُرِّي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (11) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (12) وَبَنِينَ شُهُودًا (13) وَمَهْدَتْ لَهُ تَنْهِيدًا (14) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (15) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (16) سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا (17) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (18) فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (19) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (20) ثُمَّ نَظَرَ (21) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (22) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (23) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَى (24) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (25) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (26)

﴿10﴾ Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak! ﴿11﴾ Ona bol mal ve gözü önünde duran oğullar verdim. ﴿12-13﴾ Kendisine alabildiğine imkânlar sağladım. ﴿14﴾ Sonra da o hırsla daha da artırmamı umar! ﴿15﴾ Hayır, umduğu gibi olmayacak! Çünkü o, bizim ayetlerimize karşı inatçıdır. ﴿16﴾ Ben onu dimdik bir yokuşa sardıracağım! ﴿17﴾ Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti... ﴿18﴾ Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! ﴿19﴾ Yine kahrolası, nasıl ölçtü biçti! ﴿20﴾ Sonra (Kur'an hakkında) derin derin düşündü. ﴿21﴾ Sonra yüzünü ekşitti, kaşlarını çatı. ﴿22﴾ Sonra arkasını döndü ve büyüklük taslayıp şöyle dedi: “Bu ancak nakledile gelen bir sihirdir!” ﴿23-24﴾ “Bu, ancak insan sözüdür!” ﴿25﴾ Ben onu Sekar'a (cehenneme) sokacağım!...⁴⁷

Bu ayet-i kerimelerde Allah Teâlâ'nın eleştiriye konu yaptığı kişinin müşriklerden el-Velid b. el-Muğîre el-Mahzûmî olduğu müfessirler tarafından kaydedilir.⁴⁸ Ayetlerdeki ifadeleri daha dikkatli okuduğumuz zaman görürüz ki, Allah'ın eleştirilerine konu olan şahıs tenkit edilirken, bu tenkide neden olan haklı sebepler zikredilerek konuya başlanmaktadır. Yani Allah durup dururken yahut haksız yere ve adaletten yoksun sebeplerle eleştiri yapmamaktadır. Tenkide konu olan bu davranışlar; şahsın kendisine pek çok nimetler (servet, oğullar, imkânlar) verilmesine rağmen onun nankörlükle karşılık verip, Allah'ın ayetlerini inceden inceden ölçüp biçerek, tekrar tekrar düşünüp, yüzünü ekşitip, kaşlarını çatıp, arkasını dönüp,

⁴⁷ Müddessir, 74/10-25.

⁴⁸ Mesela bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 19; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 71; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII, 267.

büyüklük taslayarak bunları bir sihir ve beşer sözü olarak niteleyip inkâr etmesidir. O kişinin bu davranışları Allah'ın tenkidine sebep olmuş ve neticede o yakıcı bir azapla tehdit edilmiştir.

Yüce Allah, bir taraftan bizzat kendisi tenkit yaparken diğer taraftan da bizlere bunun yollarını öğretmiş; وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ diyerek muhatapla “en güzel şekilde” mücadeleye girişilmesini öğütlemiştir.⁴⁹ Nitekim bizzat kendisi de öyle yapmış ve tenkidini daima haklı sebeplere dayandırmıştır.

Yine Kur'an'da bahse konu olan tenkit örneklerinden birini Yüce Allah bizlere Süleyman Peygamber'in (a.s.) diliyle anlatmaktadır. Buna göre Hz. Süleyman emrindeki Hüdühüd isimli kuş ortalıktan kaybolup da onu göremeyince, لَأَعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ “Ya bana geçerli bir delil getirir ya da ben ona şiddetli bir azap veririm yahut da onu boğazlarım!” diye tehdit etmiş ve tenkit yönelmiş; Hüdühüd de ona, Saba Melikesi'nden (Belkis) ve onun toplumdandan önemli haberler getirdiğini, onların Allah'ı bırakıp da Güneş'e taptığını vs. anlatmıştı.⁵⁰ Burada konumuz açısından önemli olan husus, Hz. Süleyman'ın gözden kaybolduğu için emrindeki Hüdühüd'ü eleştirmesi ve bu eleştirinin gereğini yapıp da ceza vermemek için ondan geçerli bir mazeret talep etmesidir. Yani tenkit, hak ve adalet üzere temellendirilmiştir. Neticede o da cezayı ortadan kaldıran geçerli bir mazeret ortaya koyduğunda, Süleyman (a.s.) yine de onu cezalandırma yoluna gitmemiş, hak'tan ayrılmamıştır.

Kur'an'daki tenkit örneklerinden biri de İbrahim Peygamber ile ilgilidir. Hz. İbrahim (a.s.) kavminin taptığı putları baltayla birer birer kırdıktan sonra en büyüklerini kırmamış ve baltayı da onun boynuna asmıştı. Bir müddet sonra insanlar geldiğinde İbrahim (a.s.) onları kendi iç dünyalarıyla baş başa bırakacak ve hesaplaşma durumuna getirecek cevaplar vermişti de, yaptıkları zulmü kendi vicdanlarında şöyle itiraf etmek zorunda kalmışlardı: فَرَجَعُوا

إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ “Kendi vicdanlarına döndüler de, gerçekten siz zalimlerin ta kendisisiniz, dediler!”⁵¹ Ancak onların kendi iç âlemlerinde hesaplaşmaları da bir işe yaramamış ve Hz. İbrahim'i suçlamaya devam etmişlerdi. Konumuz açısından bu olayın bizi daha çok ilgilendiren yönü; Hz. İbrahim'in putlara tapan bir kavmin yaptıklarına rıza göstermeyip onları tenkit etmesi, bu tenkidi yöneltirken balta gibi sembolik bir araçla insanların kendi vicdanlarıyla hesaplaşmalarını sağlaması, bundan da olumlu cevap almasıdır. Ne var ki vicdanları doğru söyleyen o insanlar, muhtemelen toplum içinde elde ettikleri statünün sarsılmasından korktukları için Hz. İbrahim'e direnmeye devam etmişlerdi. Bu olayda da Hz. İbrahim'in benimseydiği bir tenkit zihniyeti ve eleştirel bakış örneği mevcut olup bu tenkit metodunun en güzel yolla icra edildiği dikkat çekmektedir. Bu olayı anlatmak suretiyle de Allah Teâlâ bizlere tenkit zihniyeti kazandırmış ve benzer durumlarla ilgili bizden de aynı hareketi beklemiş olmaktadır.

⁴⁹ Nahl, 16/125.

⁵⁰ Neml, 27/20 vd.

⁵¹ Enbiya, 21/62-65.

Kur'an-ı Kerim'de en güzel tenkit örneklerinden zaman zaman bizlere misaller getiren Allah Teâlâ'nın yeri geldiğinde elçisi Hz. Muhammed'i ve sahabe-i kiramı bile tenkit ettiğini görüyoruz. Nitekim Hz. Peygamber'in Abese suresinin gelmesine de vesile olan Abdullah b. Ümmi Mektûm'a yönelik davranışı⁵²; savaşa katılmak istemedikleri için mazeret beyan eden birtakım kişilere izin verışı⁵³; ticaret kervanının döndüğünü haber alan bazı sahâbilerin Hz. Peygamber'i hutbe okurken ayakta dikilir bir vaziyette bırakıp gitmeleri⁵⁴, Allah'ın tenkidine uğrayan davranışlar cümlesinden olarak hatırlanmaya değer örneklerdir. Bu örneklerin tamamında Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de değişik vesilelerle pek çok defa övgüsüne mazhar kıldığı gerek Hz. Peygamber⁵⁵ gerekse sahabenin⁵⁶ bazı davranışlarını uygun bulmadığı için tenkide konu yapmış ve bu eleştirileri dile getirmekle bizlere tenkit zihniyetine dair önemli dersler vermiştir.

Elbette burada Kur'an'da Allah Teâlâ tarafından tenkit konusu edilen bütün fiilleri teker teker sıralama gibi bir gayemiz/imkânımız yoktur. Fatihâ'dan Nâs'a kadarki bütün sûrelere baştan sona bakıldığında müşrik, kâfir, münafık, Yahudi, Hıristiyan vb. pek çok muhatabın bir şekilde eleştiriye konu davranışlarının olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bizim burada işaret etmek istediğimiz asıl nokta, müminler olarak bizlere tenkit zihniyetini aşılmanın, eleştirel bakışı ve bunun usulünü öğretenin bizzat Allah Teâlâ olduğunu vurgulamaktır. Yüce Allah tenkide konu yaptığı bütün mevzuları sebepleri ve gerekçeleriyle ortaya koyarak hak ve adaletten ayrılmadığını da ısrarla vurgulamıştır. İşte burada sözü edilen gerekçelendirme ameliyesi de bizzat eleştirel düşüncenin en önemli adımlarından birini oluşturmaktadır.⁵⁷

Dolayısıyla bu anlamda tenkit faaliyetini ilk başlatan Yüce Rabbimiz'dir. Bu tenkidi yaparken de Allah Teâlâ, sürekli bir adalet/hakkaniyet vurgusunda bulunur ve zulümden uzak olma vasfıyla kendini niteleyerek, muhataplarını kendi iç dünyaları ve vicdanlarıyla baş başa bırakır; akabinde onları iç âlemlerinde muhasebe yapmaya davet ederek, bir kısım amellerine yöneltilen tenkitlerin haklı bir zemine oturduğunu bizzat kendilerine söyletir/itiraf ettirir. Daha açık bir ifadeyle Allah nankörleri tenkit edip ayıplamış ancak bunun haklı sebeplerini

⁵² Abese, 80/1 vd.

⁵³ Tevbe, 9/43.

⁵⁴ Cuma, 62/11.

⁵⁵ Mesela: "Gerçekten sen çok yüce bir ahlak üzeresin." (Kalem, 68/4); "Muhakkak ki Allah'ın Rasûlü'nde sizin için en güzel örnek vardır." (Ahzab, 33/21)

⁵⁶ Mesela: "Muhammed Allah'ın Rasûlüdür; onunla birlikte olanlar kâfirlere karşı çok amansız, kendi aralarında ise son derece merhametlidirler..." (Feth, 48/29); "Muhacirlerden, ensardan ve onları en güzel şekilde takip edenlerden yarıya en önde gidenler var ya, Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olacaklardır." (Tevbe, 9/100)

⁵⁷ Bkz. Eyüpoğlu-Kurt, "İtaat Kavramının Gerekçeleri Açısından Kur'an'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı", ss. 347-378. Yazarların tespitine göre Kur'an'ın, benimseme düzeyinde bir tutum değişimi için muhataplarını rasyonel, ahlaki, hukuki-siyasi, psikolojik ve sosyolojik açıdan tatmin edici gerekçelerle itaat veya ittibaya çağırıldığı görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın, doğru ve haklı olanın tespitini yapma amacı taşıyan tüm eleştirel düşüncelere açık/uygun olduğu ve hatta bu türden eleştirel düşüncüyü metot edindiği için onu dolaylı olarak da emrettiği anlaşılmaktadır (s. 347, 355-357). Makalede Kur'an'da geçen itaat ve ittibaya ilişkin taleplerin gerekçelerinin, a) rasyonel açıdan iç tutarlılığı (akla yatkınlığı; doğruluğu); b) ahlaki açıdan iyiyi; c) bilimsel açıdan tüm nesnel/müspet esbaba tevessülü; d) hukuki-siyasi açıdan meşruluğu (örfe uygunluğu); e) psikolojik açıdan ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunun); f) sosyolojik açıdan toplumsal huzuru/refahı ve g) sosyal-psikolojik açıdan da benimseme düzeyinde bir tutum değişimini sağlayıcı niteliklere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır (s. 365, 374).

ve gerekçelerini de mutlaka ortaya koymuş; tenkitlerini hakkaniyetten uzak bir şekilde yöneltmemiş, kendi iç âlemlerine dönüp nefis muhasebesi yaptıklarında onların Allah'ın kendilerine asla zulmetmediğini anlayacaklarını sık sık vurgulamıştır.

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.) de zaman zaman hayatında sahabenin bazı davranışlarını tenkit etmiş; büyük bir eğitimci olarak bizlere tenkidin nasıl yapılması gerektiğine dair kendi hayatından örnekler sunmuştur. Söz gelimi, sahabeden üç kişinin bir araya gelip kendi amellerini yetersiz görerek özeleştirme yapmaları neticesinde aldıkları bazı kararları (sürekli oruç tutmak, gece boyu uyumadan ibadet etmek ve kadınlara yaklaşmamak gibi), hutbeye çıktığı bir esnada isim vermeden eleştirmiş ve onları tedip etmiştir. Bu manada o üç kişiden birinin her gün oruç tutacağına, diğerinin geceleri hiç uyumayacağına ve sonuncusunun da kadınlardan cinsel anlamda uzak duracağına dair aldıkları kararın Hz. Peygamber'in tenkidine uğradığını ve onların bu hareketlerinin *فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي* denilerek Sünnet'e aykırı görüldüğünü hatırlatmak istiyoruz.⁵⁸ Dolayısıyla sahabenin orta yolu ihlal ederek ifrat ve tefrite düşmeleri, Rasûlullah'ın en fazla tenkit ettiği hususlardan biridir.

Yine sahabeye haccetmelerini söylediği zaman içlerinden birinin “Her sene mi?” şeklindeki ısrar dolu sorularının⁵⁹; “*visal orucu*” tutmakta kararlı olan bazı sahâbilerin fiillerinin⁶⁰; muhtemelen yaz sıcağında yolculuk halinde ramazan orucu tutulmayabileceği yönündeki talimatları gibi Rasûlullah'ın yaptığı bir şeyi yapmaktan uzak duran ve onu dikkate almayan sahabenin davranışlarının⁶¹; kıyametin ne zaman kopacağı konusundaki sürekli tekrar eden suallerin⁶²; Hz. Âişe'nin, yanına gelen ve Medine'nin en zâhîde hanımı olarak bilinen Esed oğullarından Havlâ isimli bir kadının gece uyumadan kıldığı namazlarından övgüyle bahsetmesinin⁶³ vs. de “aşırılık” görülerek Hz. Peygamber'in tenkidine uğrayan konulardan olduğunu söyleyebiliriz. Bu örneklerin sayısını daha da artırmamız mümkündür. Dikkat edilirse, bu tenkit noktalarının her birinde *istikamet* ve *adalet* denilen “orta yoldan bir sapma” olduğundan dolayı Peygamber (a.s.) tarafından bir eleştiri söz konusu olmuştur.

Dikkat çekici diğer bir örnekte anlatıldığına göre; Hz. Peygamber (s.a.) bir gün damadı Hz. Ali ve kızı Fatıma'yı sabah namazına kaldırmak üzere onların kapılarını çalmıştı da, Hz. Ali: “*Ey Allah'ın elçisi! Ruhlarımız Allah'ın elindedir; O istediği zaman bizleri uyandırır!*” diye karşılık vermişti. Onun bu cevabına herhangi bir karşılık verme gereği duymayan ancak son derece üzülen/hayıflanan Hz. Peygamber, hem *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا* “*İnsan tartışmaya ne*

⁵⁸ Mesela bkz. Buhâri, Nikah 1 (no: 4776); İbn Fethu'l-bârî, I, 81; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 65-66 (no: 3605).

⁵⁹ Tirmizî, Hac 5 (no: 814); Tefsiru'l-Kur'an 6 (no: 3055); İbn Mâce, Menâsik 2 (no: 2884, 2885).

⁶⁰ Buhâri, İtisâm 5 (no: 6869); Ebû Dâvud, Sıyam 24 (no: 2360, 2361); Tirmizî, Savm 62 (no: 778).

⁶¹ Buhâri, İtisâm 5 (no: 6871); Müslim, Fezail 127 (no: 2356); İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, IX, 286-287; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 513.

⁶² Mesela bkz. Humeydî, *Müsned*, II, 502; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502-503; Buhâri, İlim 2 (no: 59), Fezâilü's-sahâbe, 6 (no: 3485); Müslim, Fiten 136.

⁶³ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XL, 290 (24245); Buhâri, İman 31 (no: 43); İbn Mâce, Zühd 28 (no: 4238); Nesâî, Kiyâmü'l-leyl 17 (no: 1642); Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai İmam Mâlik*, I, 347 (no: 63); Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI, 346-347 (no: 1511).

*kadar da çok düşkündür!*⁶⁴ ayetini okumuş hem de dizlerini döverek dönüp gitmişti.⁶⁵ Böyle yapmakla Rasûlullah (s.a.) insanoğlunun nankörlüğüne dikkat çekmiş; teşekkür edilmesi gereken bir duruma cedel ile karşılık verilmesine sitem etmiştir. Diğer taraftan bu örnekte, tenkide yönelik davranışlar sergileyen kimse, isterse kızı ve damadı gibi en yakını/sevdikleri olsun, Hz. Peygamber'in gerektiğinde eleştiriden asla geri durmadığı dikkatimizi çekmektedir.

Konumuz açısından bütün bu örneklerin önemi, Yüce Allah'ın yaptığı ve öğrettiği gibi, bizzat Rasûlullah'ın da zaman zaman tenkitçi bir bakış açısı sergilediği konusunda net mesajlar vermesidir.

Kendi hayatında eleştirel eğitimin çok güzel örneklerini veren Rasûlullah'ın terbiyesinde yetişen ashab-ı kiramın da elbette bu eğitimden nasiplerine düşeni aldıklarında şüphe yoktur. Nitekim sahabeden pek çoğunda bu eleştirel zihniyetin örneklerine sık sık rastlıyoruz. Elbette burada vurgulamakta fayda vardır ki, sahabeden tenkitçi zihniyeti ile daha çok ön plana çıkanlar, Hz. Peygamber'in çeşitli uygulamalarına lafzî ve şekilci yaklaşan kişiler değil, fikhî ve içtihadî yaklaşım sergileyen müçtehit sahâbiler olmuştur.⁶⁶ Rasûlullah da, zaman zaman bazı tercihleri sebebiyle bizzat kendisine yönelik sahabenin eleştirilerine ses çıkarmadığı gibi, tabiri caizse, "Siz kim oluyorsunuz da beni eleştiriyorsunuz?! Ben bir Peygamberim! Haddinizi bilin!" gibi bir tavır içine girerek onlara tepki de göstermemiş, tam tersine onları müsamaha ile karşılaşmıştır. Bu konuda aklımıza ilk gelen örnek Hudeybiye antlaşması sırasında, sahabeden bazılarının Hz. Peygamber'e tepki göstererek onun emirlerine itaatte gecikmesidir. Sahabe Medine'ye yaklaşık 500 km mesafede bulunan ve o günün şartlarında oldukça zorlu yolculuk meşakkatlerine katlanarak heyecan içinde ulaştıkları Mekke'ye girmeye hazırlanıyorlardı. Ne var ki, kısa süreli umre ziyareti maksadıyla girişlerinin müşriklerce engellenmesi; İslam'ı tercih eden ve babası Süheyl b. Amr'dan kaçıp kurtularak Müslümanlara sığınan Ebû Cendel'in kâfirlere geri teslim edilmesi vb. ağır şartlara rağmen Hz. Peygamber Müslümanlara sabır dilemiş, antlaşma maddelerini imzalamış; akabinde de sahabeye kurbanlarını kesip tıraş olmalarını emretmişti. Fakat sahabe-i kiram onun emirlerini uygulamaya yanaşmamış ve böyle bir antlaşmayı imzaladığı için onu eleştirmekten geri durmamıştır. Ancak bir müddet sonra Ümmü Seleme validemizin de işareti ve tavsiyesiyle Hz. Peygamber önce kendisi kurbanını kesmiş ve tıraşını olmuş, peşinden de sahabenin her biri, neredeyse öfkeden birbirlerini öldürecek bir halet-i ruhiye içinde teker teker Peygamberlerinin emirlerini yerine getirmişlerdi.⁶⁷ Konumuz açısından bu hâdisenin önemi, sahabenin Hz. Peygamber'i eleştirme cüretini göstermiş olmaları ve belki bundan daha da önemlisi, onların bu tenkitlerine bizzat Rasûlullah'ın imkân verip müsamaha göstermesidir.

⁶⁴ Kehf, 18/54.

⁶⁵ Buhârî, İ'tisâm 18, no: 6915; Müslim, Salâtü'l-müsâfirin 206 (no: 775); Nesâî, Kıyâmü'l-leyl 5 (no: 1611).

⁶⁶ Bunlar arasında özellikle Hz. Ömer en başta gelmekte olup, onun yanı sıra hulefâ-i râşidin, abâdile, Hz. Âişe, Ubâde b. es-Sâmit, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'arî ve İbn Abbas'ın da adı geçmektedir. Örnekler için bkz. Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti* s. 250-251; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 129-134; Tsilgik, "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması...", s. 74.

⁶⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 340 (no: 9720); Ahmed, *Müsned*, XXXI, 251 (no: 18928); Buhari, Şurût 15 (no: 2581). Ayrıca bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 140.

Yine, bazı sahâbilerin Hz. Peygamber'in bir kısım tasarruflarını kendi zihinlerinde ölçüp-tartıp tenkit etmeleri ve onun vahiy olup olmadığını sorgulamaları da bunun gibidir. Sözge-limi, ailecek köle olarak yaşayan Muğis isimli sahâbînin hanımı Berîre, Hz. Âişe'nin de yardım etmesiyle mükâtebe olarak hürriyetine kavuştuktan sonra Hz. Peygamber'e gelerek eşinden ayrılmak istediğini beyan etmişti de, Hz. Peygamber ona ayrılmamalarını söylemişti. Nitekim sokaklarda peşinden koşacak ve uğruna gözyaşı dökcek derecede eşini seven Muğis de on-dan boşanmak istemiyordu. Ancak Berîre, önce Hz. Peygamber'in ona söylediklerinin "*bir emir*" olup olmadığını sormuş, sonra da emir olmadığını fakat kendisinin sadece aracılık etti-ğini öğrenince "Benim bu konuda ona ihtiyacım yok!" diyerek kararından vaz geçmemişti.⁶⁸ Bu örnek, Hz. Peygamber'in bir konudaki tercihinin/yönlendirmesinin, hem de kölelikten he-nüz yeni kurtulmuş bir kadın sahâbî tarafından nasıl da geri çevrilebildiğini ve daha da ötesi, buna cüret edilebildiğini göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.) kendi hayatında uygulamalı olarak sahabe-i kirama öğrettiği eleştirel zihniyet ve engin hoşgörü dışında başka bir izahla bunu açıklayabilmek mümkün değildir.

Sahabeden tenkit zihniyetinin öncü isimlerinden biri kuşkusuz Ömer b. el-Hattab'dır. Onunla ilgili pek çok örnek zikredilebilmesi mümkün olmakla birlikte biz ikisini hatırlatmakla yetineceğiz. Bir defasında Hz. Ömer, "*imlâs*" yani hamile bir kadının karnına vurularak bebe-ğinin düşürülmesi durumunda, buna sebep olan kişinin cezası (kısas uygulanıp uygulanma-yacağı veya nasıl bir hüküm verilmesi gerektiği vs.) konusunda Hz. Peygamber'den bir söz duyan olup olmadığını sorar. Orada bulunan Muğire b. Şu'be, evet der ve Hz. Peygamber'in bu konuda ceza olarak değerli/makbul bir şey, yani köle/cariye azadını fidye olarak belirle-diğini haber verir. Ne var ki böyle ciddi bir konuda işini garantiye almak isteyen Hz. Ömer Muğire'den acele etmemesini ve kendisini destekleyen bir delil/şahit getirmesini ister. Bunun üzerine o da telaşla gider ve aynı konuya şahitlik eden Muhammed b. Mesleme'yi getirerek durumun vuzuha kavuşmasına yardımcı olur ve Hz. Ömer'in tenkitçi bakışlarından/takibin-den kurtulur.⁶⁹

Yine Hz. Ömer, çok meşgul olduğu bir sırada yanına gelen, kapısını çalan, ancak bir müddet sonra kendisiyle görüşmeden oradan ayrılan Ebû Musa el-Eş'arî'yi yanına çağırıp neden böyle davrandığını sormuş; o da böyle emrolduklarını, yani Hz. Peygamber'den bu yönde bir söz işittiğini, onun bir kapıyı üç defa çalıp da içeri girmesine izin verilmezse dönüp gidilmesini emrettiğini söylemişti. Hz. Ömer biraz da sert bir üslupla ondan şahit istediğinde ise; Ebû Musa, Ebû Sa'îd el-Hudrî'yi şahit göstermekle ancak Hz. Ömer'den -tabiri caizse- paçasını kurtarabilmişti.⁷⁰

⁶⁸ Mesela bkz. Buhâri, Talâk 15 (no: 4979); Ebû Dâvud Talâk 19 (no: 2231); Nesâi, Âdâbü'l-Kudât 28 (no: 5417).

⁶⁹ Mesela bkz. Buhâri, İ'tisâm 13 (no: 6887); Müslim, Kasâme 39 (no: 1689).

⁷⁰ Mesela bkz. Buhâri, İ'tisâm 22 (no: 6920); Müslim, Âdâb 33 (no: 2153).

Bu iki örnek de, iyi bir yönetici olarak Hz. Ömer'deki tenkit zihniyetini ve onun özellikle Hz. Peygamber'e isnâd edilerek bir nevi resmiyet kazandırılan ciddi konularda getirilen haberleri mutlaka eleştiri süzgecinden geçirip araştırma gereği hissettiğini çok net bir biçimde göstermektedir.

Konuyla ilgili güzel bir örnek de yine müçtehit sahâbilerden Abdullah b. Abbas'a aittir. İbn Abbas, Hz. Peygamber devri sonrasında yani tâbiün döneminde, ehl-i kitapla sıkı bir irtibat halinde olan ve onların din adamlarına sorular soran kimselere yönelik ağır tenkitlerde bulunmuştur. Nitekim İbn Abbas'ın şöyle dediğini görüyoruz:

“Sizler ehl-i kitaba nasıl olur da sorular sorarsınız! Hâlbuki Rasûlullah'a (s.a.) indirilen, sizin saf, arı duru/ tertemiz bir şekilde okuyup durduğunuz Kitabınız (Kur'an) daha yenidir! O (Kur'an) sizlere ehl-i kitabın Allah'ın kitabını tebdil ve tağyir ettiklerinden (değiştirdiklerinden), az bir menfaat karşılığında elleriyle kitaba (bir şeyler) yazıp 'Bu Allah katındandır!' dediklerinden bahsediyor. Dikkat edin! Size gelen ilim (vahiy/Sünnet), onlara sorular sormanızı yasaklıyor. Hayır, vallahi biz onlardan birinin size gelip de, size indirilen şey hakkında soru sorduğunu (bir gün olsun) görmedik!”⁷¹

Örnekten açıkça görüldüğü üzere İbn Abbas, toplum içinde yaygın bir şekilde gördüğü ve yanlış olduğunu düşündüğü, Hristiyan ve Yahudi kutsal kitaplarına müracaat edilip onlarla yakın temas sağlanmasını sarih bir şekilde eleştirmiştir. Şüphesiz onun bu endişesi, başka din mensuplarının kutsal saydıkları kitaplara sıradan halk tabakası tarafından ilgi gösterilmesine yönelik olmalıdır. Yoksa Kur'an konusunda derin bilgiye ve altyapıya sahip kimselerin, ihtiyaç halinde o kitapları incelemesinde bir sorun olmadığı gibi, aynı zamanda *“ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele”⁷²* edilebilmesi için bu gerekli bir şeydir de. Ancak sıradan müslümanların kendi kutsal kitapları olan ve başka kitaplara ihtiyaç bırakmayan Kur'an-ı Kerim'i merkeze almaları yönünde uyarılarda bulunmak kadar da doğal bir şey olamaz. İşte kanaatimizce Abdullah b. Abbas'ın tenkitleri bu merkezde düşünülmesi gereken hususlardandır.

Sahabenin ortaya koyduğu tenkit zihniyetini ve olaylara eleştirel bakışı gösteren daha birçok örnek göstermek mümkündür.⁷³ Ancak buraya kadar verdiğimiz örnekler maksadımızı anlatmaya kâfidir. Bu örneklerle ortaya koymaya ve göstermeye çalıştığımız husus; tenkidi bakış açısının teolojik kaynaklarının en başta Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olduğu ve özellikle

⁷¹ Mesela bkz. Buhâri, İ'tisâm 25 (no: 6929), Şehâdât 29 (no: 2539), Tevhid 42 (no: 7084, 7085).

⁷² Ankebût, 29/46.

⁷³ Bu cümleden olarak, Hz. Ali'nin hadis rivayet eden kimi râvilere yemin ettirmesini (Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 518 (no: 652); Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 15); Hz. Âişe'nin, yeğeni Urve'yi göndererek rivayet ettiği bir hadis konusundaki hafızasını denemek amacıyla, Abdullah b. Amr'ı iki ayrı hacda test/tenkit etmesini (Buhâri, İ'tisâm 7 (no: 6877)); yine Âişe'nin, Hz. Ömer ve Abdullah b. Ömer, ölüye, ailesinin arkasından ağlaması yüzünden azap edildiğine dair bir hadis nakledince bunun Kur'an'a aykırı olduğunu, zira orada bir kişinin işlediği günahtan ötürü diğer bir kişinin sorumlu tutulmayacağını bildirdiğini (el-En'am 6/164) hatırlatmasını (Müslim, Cenâiz 9 (no: 23 (929)) zikredebiliriz. Hz. Âişe'nin bir kısım sahabeye yönelttiği kimi eleştiri noktalarını Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) bir kitapta topladığından da daha önce bahsetmiştik.

müçtehit sahâbilerin de davranışlarında sergiledikleri çok sayıda örnekle adeta eleştirel düşünce dersi verdikleridir.

Sahabe sonrasında bu tenkit zihniyetinin ne kadar daha işletildiği konusu tartışılabilir ancak, İslâm dünyasının günümüzdeki parçalanmış ve geri kalmış halini görünce bu konuda çok da iyi durumda olduğumuzu söyleyebilmemiz mümkün görünmüyor. Aliya İzzetbegoviç'in bu anlamda şu teklifi gayet makul görünmektedir: "Ben olsam Müslüman Doğu'daki tüm mekteplere 'eleştirel düşünce' dersleri koyardım. Batı'nın aksine Doğu bu acımasız mektepten geçmemiştir ve birçok zaafın kaynağı budur."⁷⁴ Esasen Aliya'dan önce Nurettin Topçu da benzer tekliflerde bulunmuştur.⁷⁵ Burada eski defterleri tekrar açıp da ihtilaf noktalarını ortaya saçmaktansa; bizim benimsediğimiz çözüm yolunun da, tarihi köklerinin Kur'an, Sünnet ve sahabe hayatında olduğunu yukarıdan beri göstermeye çalıştığımız ve tarihte daha çok Hanefî-Mâtürîdî çizginin temsil ettiği Ehl-i Rey'in tenkit zihniyetinden, eleştirel bakış açısından geçtiğini söylemekle yetiniyoruz.

İslâm'ın özünde bulunan tenkit işinin hadis tarihinde râvi/ricâl tenkidi olarak kendini gösterdiğine; cerh-ta'dil ilminin varlık sebebi olan işbu ricâl tenkidinin de ayette dile getirilen: "*Ey iman edenler! Bir fâsık size haber getirdiğinde onu araştırın...*"⁷⁶ emrinin bir gereği olarak icra edildiğine işaret etmiştik. Söz konusu ayet-i kerime ise hem haber getiren "râvinin" hem de getirilen "haberinin" içeriğinin araştırılmasının gereğini bildirmektedir. Biz ise bu kısa çalışmamızda ancak araştırılması gereken iki şeyden birini teşkil eden "râvi" üzerinde durmaya çalıştık.

D. Sonuç

Bu makalemizde, Türkçede "eleştiri" kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan ve çoğu zaman bir olumsuzluğa işaret ettiği düşünülse de, aslında kelimenin kökeni itibariyle hem olumlu hem de olumsuz değerlendirme yapmak anlamına gelen "tenkit" kelimesinin Hadis Usulündeki karşılığı olan "ricâl tenkidi" konusunun teolojik kökenlerini biraz olsun ortaya koymaya çalıştık. Neticede gördük ki, esasen İslâm toplumu tenkit zihniyetiyle oldukça erken bir devirde tanışmış; özellikle Yüce Allah ve Hz. Peygamber eleştirel bakışın en güzel örneklerini sunarak adeta sahabeye bunun dersini vermiştir. Çünkü gerek ayetlerde gerekse Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetlerinde zaman zaman pek çok konunun eleştirel biçimde ele aldığını tespit ettik. Hatta zaman zaman Allah tarafından Rasûlullah'ın ya da sahabenin bazı davranışlarının da tenkitten kurtulamadığına şahit olduk. Diğer taraftan, bu kaynaklarda gördüğümüz tenkit örneklerinde Allah Teâlâ'nın ve onun kutlu elçisinin daima bu tenkitleri hak ve adalet zemininde gündeme getirdiği yani hakkaniyetten ayrılmadığı da dikkat çekmektedir. Evet, Yüce Allah ve Hz. Peygamber zaman zaman tenkide konu olan davranışları nedeniyle

⁷⁴ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, s. 130.

⁷⁵ Bkz. Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 54-55. Topçu ve İzzetbegoviç'ten naklettiğimiz bu değerlendirmelere dikkatimizi çeken sayın Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkür ediyoruz.

⁷⁶ Hucurât, 49/6.

müşrikleri, kâfirleri, münafıkları, Yahudi ve Hristiyanları tenkide tâbi tutmuştur ancak bu tenkit noktalarının hiçbiri gelişigüzel biçimde gündeme getirilmemiş; tam tersine çok güzel bir şekilde gerekçelendirilmiştir.

Daha sonraki devirlerde ise sahabenin kendi aralarında bu tenkit zihniyetini en güzel biçimde işlettiği anlaşılmaktadır. Hadis tarihinde özellikle hicrî birinci asrın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan *fitne* sonrasında hadis rivayetlerinde kullanılması bir zorunluluk halini alan sened/isnâd kullanımı vasıtasıyla rical tenkidi gündeme gelmiştir. Öyle ki, Hadis ilmiyle başlayan bu rical tenkidi cerh-ta'dil ilmi şeklinde kendini göstermiş ve sahabe hariç Rasûlullah'tan hadis rivayet eden hiçbir insan bu tenkitten kurtulamamıştır. Sahabe ise birbirleri tarafından adalet yönünden değilse de zabt yönünden tenkide tâbi tutulmuştur. Hadis tarihinde görülen bu tenkit faaliyetinin tarih boyunca bir benzerini görmek ya da gösterebilmek ise mümkün değildir.

Netice-i kelâm, tarihte çok güzel bir şekilde işletilmiş olan tenkit zihniyetine günümüz Müslümanları olarak bizler de her zamankinden çok daha muhtacız. Müslüman ilim dünyasını tekrar eski ihtişamlı zamanlarındaki gibi şaha kaldıracak asıl ruhun bu tenkidî bakış açısından geçtiğine inanıyoruz. Bunun için de tarihte daha çok Ehl-i Rey tarafından temsil edilen ve hem naslara hem de akla gereken önemi veren çizginin faydalı olacağını düşünüyoruz.

E. Kaynakça

Abdurrezzak Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed, I-II, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410.

Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, I-X, el-Meclisü'l-İlmî Beyrut 1392/1972.

Ağırman, Cemal, "Müksirün", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 534.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, I-XL, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/1999.

Algül, Hüseyin, "Emîn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XI, 111.

Âlu Humeyd, Sa'd b. Abdullah, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Dâru Ulûmi's-Sünne, yy., 1419.

Âşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti (Tahammül, Nakil ve Tenkidleri)*, Akyol Neşriyat, İzmir 1981.

Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I,XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim, *Divânü Zi'r-Rumme şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî rivâyetü Sa'leb*, thk. Abdülkuddûs Ebû Salih, I-III, Müessesetü'l-İmân, Cidde 1982/1402.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-sevâdî, I-II, Cidde ts.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, I-VII, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
- Çağrıçı, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, XIII, ss. 156-159, İstanbul 1996.
- Çeker, Huzeyfe, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, ss. 163-201, s. 164.
- Cezâirî, Tahir, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, I-II, Mektebü'l-matbûât el-İslâmiyye, Halep 1416/1995.
- Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman, *Sünen (Müsnedü'd-Dârimî)*, thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, I-IV, Dâru'l-Muğni, Riyad 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli, I-VII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.
- Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1355.
- Er, Rahmi, “Tenkit”, *DİA*, XL, ss. 458-461, İstanbul 2011.
- Erul, Bünyamin, “Sahabe Döneminde “Tekzib” Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, ss. 455-489.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.
- Erul, Bünyamin, “Cehâletü'r-Râvî” Açısından Sahâbinin Durumu”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013*, 2013, ss. 167-184.
- Esen, Muammer, “Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, ss. 84-99.
- Evgin, Abdulkadir, “Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları”, *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: V, sayı: 13, ss. 177-186
- Eyüpoğlu, Osman - Kurt, Niyazi, “İtaat Kavramının Gereçekleri Açısından Kur'an'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2019 Cilt: 19 Sayı:2, ss. 347-378.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1397/1977.
- Halife b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysi el-Ufurî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk Ekrem Ziya el-Umerî, Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1397.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Câmi'u li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thrc.-tlk., Ebû Abdîrrahman Salah b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Mekkî, *Müsned*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, I-II, Beyrut-Kahire ts.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdîmelik el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Abdillâh el-Kûfî, *Kitâbu'l-musannef fil-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, Riyad 1409.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Sifatü'n-nâr*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.

- İbn Ebî'l-Avvâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhû ve menâkıbhû*, thk. Latifurrahman el-Behrâicî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 1431/2010.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, yy. 1379.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, I-XI, İdâretü't-Tıbbâ'atî'l-Müniriyye, Mısır 1348.
- İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyub el-Hımyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, I-VI, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, I-VIII, Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Receb, Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Şihab, *Fethu'l-bârî*, thk. Ebü Muaz Tarık b. İvazullah, I-VI, Dâru İbni'l-Cevzî, Dimam 1422.
- İbnü's-Salah, Ebü Amr Osman b. Abdirrahman, *Mukaddime-Ulûmu'l-hadîs*, thk. Abdullatif el-Hümeym- Mahir Yasin el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'l-neyyirayn*, I-II, 1423/2003.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyat vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, I-II, Dâru'd-Da've, ts., y.y.
- İmam Muhammed, Ebü Abdillâh b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, I-XII, thk. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1433/2012.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Karadaş, Cağfer, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdilik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usûl- İslam Araştırmaları*, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2006, ss. 57-100.
- Karahan, Abdullah, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi- el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme -", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, ss. 121-152.
- Keskin, Yusuf Ziya, "İbn Ebî Hâtîm (v. 327/938) ve el-Cerh ve't-ta'dil'indeki Metodu", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: VII, sayı: 1, ss. 5-29.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerif, I-II, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.
- Kuzudişli, Bekir, "Men Kezebe Aleyy..." Hadisi ve Lâfzen Mütevâtir Meselesi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, cilt: VII, sayı: 1, ss. 137-166.
- Muhammed b. Abdirrahman el-Humeys, *eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fikheyne'l-Ebsat ve'l-Ekber el-Mensûbeyn li Ebî Hanîfe*, Mektebetü'l-Furkân, el-İmârâtü'l-Arabiyye 1419/1999.
- Münâvî, Abdurrauf Zeynüddin b. Muhammed, *el-Yevâkît ve'd-dürer fi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, thk. el-Murtazî ez-Zeyn Ahmed, Mektebetü'r-Rüşd, I-II, Riyad 1999.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1412/1991.

- Naim, Ahmed, *Sahih-i Buhari Muhtasari-Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Sekizinci Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu‘ayb, *Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Mekteb-ü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Halep ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- Râmhürmüzî, el-Kâdî Hasen b. Abdîrrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Dârü'l-Fikr, Birinci baskı, Beyrut 1391/1971.
- Süfyan es-Sevrî, Ebû Abdillâh b. Sa'îd b. Mesrûk, *Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut 1393.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- Tatlı, Bekir, *Mimari Hadisleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve İvaz, I-V, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Kahire 1395/1975.
- Topçu, Nurettin, *Yarıncı Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Tsiligkir, Chamnti (Hamdi Çilingir), “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21 (2010/1), ss. 69-83.
- Üzüm, İlyas, “Rec'at”, *DİA*, XXXIV, ss. 504-506.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Johns, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- Yücel, Ahmet, “Sika”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, ss. 175-176.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, MÜİF Yay., 2. Baskı, İstanbul 2011.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-İcabe li-iradi ma istedrekethu Aîşe ale's-sahabe*, thk. M. Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004/1425.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *Hiz. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. düz. Bünyamin Erul, 2. bs. Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai İmam Mâlik*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.

RÂWÎ IN HADİTH METHODOLOGY AND THEOLOGICAL BASICS OF RIJAL CRITICISM

Abstract

In this article, we have examined the theological origins of the “rijal criticism” in the Hadith Methodology, which is the equivalent of the word “tankid”, and synonymous with the word “criticism” in Turkish and often used in a negatively. Essentially, the Islamic society met the “critical mentality” at a very early age; especially the Qur’an and the Prophet Muhammad gave the best examples of the critical view and gave its lesson to the Sahaba. It was determined that many issues were critically handled both in the verses of the Qur’an and in the hadiths and Sunna’s of the Prophet. Even, it is noteworthy that sometimes the behavior of the Messenger of Allah or the Sahaba could not get rid of criticism by Allah. On the other hand, it is seen that Allah and his blessed messenger never left rightness in criticism. Because the Qur’an and the Prophet occasionally subjected the polytheists, disbelievers, hypocrites, Jews and Christians to criticism because of some their behaviors, however, these criticism points have been very well justified.

In the later periods, it is understood that the Sahaba operated this criticism mentality in the best way among themselves. “Rijal criticism” came to the agenda in the history of the hadith through the use of “sanad”, which became a necessity to use in hadith narrations, especially after the “fitnah” that began to emerge from the middle of the first hijri century. So this rijal criticism, which began with the knowledge of Hadith, has again shown itself in the form of the knowledge of “Jarh-Ta’dil” in the same area, and all the people who narrated any hadith from the Messenger of Allah, except for the Sahaba, took their share from this criticism. But the Sahaba were criticized by each other in terms of “zabt” (memory power), not in terms of “adâlah” (righteousness). According to us, it is not possible to see or show a similarity of this criticism activity in the history of the Hadith, in this scale in the world.

As a result, we, as Muslims of today, need much more than ever before the criticism mentality, which has been very well run in history. We believe that the real spirit that will raise the Ummah of Islam again as in their old glory in the past passes from this “critical point of view”. For this, we believe that the Hanafi-Maturidi perspective, which was represented by Ahl al-Ray in history and gave importance to both the nasses (Qur’an and Sunnah) and the mind (reason/wisdom), will be useful.

Keywords: Râwî, criticism, critical thinking, sahaba, Ahl al-Ray

AHMED EŞ-ŞÂYİB'İN “EL-ÜSLÛB” ADLI ESERİ ÖZELİNDE BELÂGATTA İHYA

Rhetorical Elevation in Ahmed Eş-Şâyib's Work, “EL-Üslûb” (The Style)

Cüneyt MARAL*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	29.04.2020
Kabul Tarihi:	09.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Sözün gücünü ve tesirini etkin bir şekilde kullanan Arap toplumunun kimliği haline gelen Belâgat, geçmişten itibaren bu toplumda yer edinmiştir. İslâm öncesinde şair ve hatiplerin yarıştığı panayırarda halkın teveccühüne mazhar olan şairler, zaman zaman olağan üstü güçlere sahip kişiler olarak algılanmıştır. Kur'an da indigi topluma bu toplumun kodlarında yer edinen belâgat yüklü ifadelerle hitap ederek onları aciz bırakmıştır. Bu şekilde belirli bir topluma özgü olan belâgat, Kur'an'ın evrensel boyutu ve İslâm'ın geniş kitlelere yayılmasıyla yeni bir evreye geçmiştir. Bu evrede belâgat daha çok i'câz ile anılır hale gelmiştir. İslâm'ı benimsemiş olan toplumların Kur'an'a yönelik ilgi ve alakaları Kur'an eksensiz ilimlere yönelmiştir. Belâgat da bu teveccühten nasibini almış, önde gelen çoğu İslâm âliminin çalışma alanı haline gelmiştir. Bu aşamada belâgat, sözlü yapıdan yazılı ve normatif bir yapıya bürünmüştür. Ardından uzun bir süre belâgat, telif edilen eserlerde şerhler, haşiyeler ve telhisler şeklinde işlenmiştir. Belâgatte süregelen bu durum ilk dönemlerde ve orta çağda pek eleştiri konusu olmamıştır. Ancak “Batı” diye tavsif edilen bloğun iktisadi açıdan güçlenerek modernizm adıyla dünyada yeni bir güç dengesini oluşturması ve müşkil konulara hasredilmesi, felsefe, kelim ile mantık gibi ilimlerin etkisinde kalıp uzun bir süre boyunca durağanlaşması; bir de sadece atomik yapıdaki cümle formlarını merkeze alıp; modern dönemde ortaya çıkan edebi olgulara bütüncül biçimde bir yaklaşım oluşturamaması gibi noktalar yer edinmektedir. Bu bağlamda bu tartışmaların hararetili bir şekilde yaşandığı yer olan Mısır'da yaşayan Ahmed eş-Şâyib de benzer mülahazalarla hareket edip belâgat alanında yeni bir yöntem oluşturma gayesiyle “el-Üslûb” adlı eserini telif etmiştir. Bu çalışmada bahsi geçen hususlar da göz önüne alınarak Ahmed eş-Şâyib perspektifinden belâgatte ihya hareketi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, İhya, Ahmed eş-Şâyib, Üslûb.

Giriş

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, cuneytmara21@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2935-6671>

Belâgat (البلاغة) ifadesi sözlükte, kullanıldığı cümleler ve türevleri itibariyle “ulaşmak, varmak, yakınlaşmak, fasih (açık/anlaşılır) olmak, ergenlik çağına gelmek, yeterli olmak, olgunlaşmak ve iyi bir seviyeye gelmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Fesâhat (فصاحة) ifadesi ise belâgat kavramı izah edilirken ele alınan temel kavramlardan biridir. Hatta bazı tanımlamalarda belâgat “sözün fasih olma şeklidir” diye ifade edilmektedir. Fesâhat sözlük anlamı itibariyle “izhar etme, aydınlanma, ortaya çıkarma, ifade etmek istediğini hata yapmadan belirtme” şeklinde karşılanmıştır. Sözlük anlamları ve kullanım alanlarına bakıldığında belâgat ve fesâhat kavramlarının eş anlamlı ifadeler olduğu izlenimi uyanmaktadır. Hatta hicri IV. Asra kadar bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir.² Ancak fesâhatta telaffuzu önceleyen, belâgatta ise hem lafzı hem manayı esas alan bir yön bulunması bu iki kavram arasındaki ince ayrım olarak ifade edilmiştir.³ Dolayısıyla belâgat daha kapsamlı olup tanımlamalardan da anlaşıldığı gibi fesâhatı kapsamaktadır.

Belâgat dilsel işlevlerin icra edilmesine yardımcı olmaktadır. Sözlük anlamında olduğu gibi dilin ifade etme veya ulaştırma görevlerini kolaylaştırmakta olup dil düzeninin mana ve lafız olgularını kapsamaktadır. Istilâhî anlamda ise Belâgat ile ilgili tanımlar çeşitlilik arz etmiştir. “Fasl ve vaslı birbirinden ayırt etme yetisine sahip olmak”, “mananın muhtelif vecihlerle/şekillerle aktarılması”, “kelâmın fazlalıklardan soyutlanması, muciz olması ve akla uzak olanı yakınlaştırması”, “mananın ve lafzın yarışması yani lafız kulağa ulaşmadan mananın kalbe ulaşmaya çalışması”, “kelâmın/sözün fasih olmakla birlikte muktezâ-i hâle uygun olması” ve “kişinin gönlünden geçeni, usandırıcı uzatmalar ve anlaşılmaz kısaltmalar yapmadan aktarması” gibi tanımlamalar, belâgat için dile getirilmiş olan başlıca tanımlardır.⁴ Belâgatte kelam, mütekellim vb. unsurlar etkin olarak kullanılan unsurlardandır. Tanımlardaki çeşitlilik tanımlayıcıların bu unsurların bir kısmını belâgate eşdeğer olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Belâgat beyân, bedi ve me‘ânî olmak üzere üç ana bölüme taksim edilmiştir. Sözün duruma ve ortama uygun olmasını belirlemede etkili olan beyân, ortamı ve durumu (muktezâ-

¹ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Thk. Mehmed Mehdi Mahzumî-İbrâhîm Sâmîrâî, Dâru ve Meketebetü'l-Hilâl, Beyrut, Tsz. IV, 421; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, Tsz., VIII, 419; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Abdu's-Sellâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1399/1979, I, 302; Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut, 1406/1986, s. 26; Belâgat kavramının “bulûğ” kavramıyla ilişkilendirilerek “ulaşmak; olgunlaşmak, ergenlik çağına varmak” gibi şekillerde anlamlandırılması anlam ve kip uyumsuzluğu nedeniyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Bk: Hulusi Kılıç, “*Belâgat*”, DİA., İstanbul, 1992, V, 380.

² Mâzın Mubârek, *el-Mucez fi Tarihi'l-Belâga*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, Tsz., s. 20

³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *es-Sanâ'ateyn*, Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-'Asriye, s. 6-7.

⁴ Ebû'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, Thk., Behic Gazâvî, Dâru İhyâi'l-'Ulum, Beyrut, 1419/1998, s.13; el-Askerî, *es-Sanâ'ateyn*, s.14; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, Thk., Abdu's-Selâm Muhammed Hârun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, Tsz., I, 88; Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih el-Endülîsî, *el-'İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., II, 122-123; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihayetu'l-'İcaz fi Dirâyeti'l-'İcaz*, Thk., Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru's-Sadr, Beyrut, 1424/2004, s. 31; Mâzın Mubârek, *el-Mucez fi Tarihi'l-Belâga*, s. 15; Halil Akçay, *Endülüstü Edip ve Şair İbn Zeydün ve Divânı*, Seyda Yay., Diyarbakır, 2018, s. 186.

i hâli) göz önüne alarak bir manayı, o mananın net bir şekilde aktarımını sağlayacak şekilde farklı yollarla ifade etme sanatı olarak tanımlanmıştır.⁵ Cümleler düzgün ve akıcı bir şekilde peş peşe gelirse, hitabet olur, muhatabın ruhuna tesir eder. Adeta onu büyüler. “ إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ

لِسِحْرًا ”*Muhakkak hitabetin bir kısmı büyüleyicidir*”⁶ Hadis-i şerifi bu noktaya işaret etmektedir.

Sözcüklerin uygun bir şekilde yan yana dizilişi görsel güzelliği arz ettiği gibi, sözcüklerin telaffuzu da duyuşsal bir hazzı ortaya koymaktadır.⁷ Dolayısıyla beyan sihre eşdeğer tutulmuştur. Bedi' ise muktezâ-i hâle ve mananın açıklığına delalet edecek şekilde kelâmı/sözünü süsleyip güzelleştirme yollarını belirleyen ve bunun usul ve esaslarını ortaya koyan ilim olarak tanımlanmıştır.⁸ Me'ânide ise söylenen sözdeki amaç hedeflenerek sözün ortama ve duruma uygun olması hedeflenmektedir. Dolayısıyla me'ânî sözün muktazâ-i hâle uygun olmasını sağlayan usul ve kaideleri belirleyen ilim olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan belâğatin bu alanı, cümlelerin kurulumu ve etkileyciliğini konu edinir.⁹

Edebiyat alanının mütedavil ifadelerinden olan (اسلوب) “Üslûb” ifadesi ise sözlükte “bir şeyi diğerinden ayırma”, “yol”, “yön”, “kibirlenmek”, “aslan boynu” ve “sanat” gibi manalarda kullanılmıştır¹⁰ İlk çağlardan beri tartışılan ve pratikte kullanılan bu kavramın ıstılâhî anlamda sınırları net bir şekilde çizilememiş ve ortak bir tanım üzerinde ittifak edilememiştir.¹¹ “Üslûb” ifadesi bir edebiyat terimi olmakla birlikte belâgat ile ilgili kavramları ifade etmek için ön ek olarak kullanılagelmiştir.¹² Arap Edebiyatı açısından üslûb ifadesi, ilk dönemlerde edebî formlardaki şekilsel uyum ve bu uyumun belâğatin diline yansımaları olarak ifade edilmiştir. Belâgat alanı içerisinde değerlendirilen Kur'an'ın i'câz yönü diğer açıdan onun eşsiz edebî üslûbu olarak değerlendirilmiştir.¹³ *İ'câzu'l-Kur'an* adlı eserinde bu çerçevede üslûb kavramını kullanan Bâkîllânî (ö. 403/1013) üslûbu yazar ya da şairin izlediği ve onlara özgü anlatım yolu olarak tavsif etmiştir. Ona göre Kur'an'ın eşsiz nazmı, muhteşem telifi ve belâgattaki üstün mevkiî ona özgü Üslûbu olmakla birlikte hatip ve şairleri aciz bırakan yönüdür.¹⁴ Abdu'l-Kâhîr el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ise üslûb ifadesini, nazm türünün bir kısmı ve nazmı icra etme yolu olarak tanımlamıştır. Cürçânî'ye göre şair bu yolu izleyerek

⁵ Bedreddin İbn Malik İbn Nâzır, *el-Misbâh fi'l- Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Thk., Hüsnî Abdulcelil Yûsuf, Mektebetu'l-Adab ve Metbatauha, Tsz. 103; Eymen Emin Abdülgani, *el-Kâfi fi'l-Belâga*, Dârau't-Tevkifiyye, Kâhire, Tsz., s. 41.

⁶ Buhârî, Nikâh, 5146.

⁷ Mustafa Keskin, “Kur'an'ın İcâzına Dair İlimler ve Sekkâkî'nin 'Miftâhu'l-Ulûm' Adlı Eserinin Tahlili”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. 3, sy. 4, s. 101.

⁸ el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, s. 317.

⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhîru'l-Belâga*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Tsz., s. 46.

¹⁰ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-Müzhîr fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, Thk., Fuâd Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1998, II, 125; Muhammed Abdurrauf el-Menâvî, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârîf*, Thk., Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1410/1990, s. 411.

¹¹ Celalettin Divelekci, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi I”, AÜİFD, Sy. II, s. 118.

¹² Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1416/1996, I, 51, 52, 53.

¹³ Ali Hâcî Hânî, “el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye ve 'Anâsıru'l-Üslûbi'l-Edebî min Menzûri'l-Kur'âni'l-Kerim”, İzâātu'n-Nakdiye, 1971/1391, sy. 8, s. 78.

¹⁴ Ebu Bekr Muhammed b. Tayîb b. Muhammed b. Ca'fer b. Kasım Bakîllânî, *İcâzu'l-Kur'an*, Thk., Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz., s. 35.

kendine özgü tarzı oluşturur. Diğerlerinin bu şairi örnek almasını da "ihtiza" kavramıyla nitelmiştir.¹⁵ Arapların üslûbu, terkiplerin örüldüğü veya döküldüğü kalıplardan ibaret saydığını belirten İbn Haldun (ö. 808/1406) bu kavramın irab, belâgat ve aruz alanlarının dışında şiir sanatıyla ilgili olduğunu belirtmiştir. Yine o, üslûbü zihinsel bir form olarak tavsif etmiştir.¹⁶ Mısırın son dönem edebiyatçılarından Ahmed Hasan Zeyyât üslûbün şair ya da kâtibin sözcükleri tercih etme ve cümle oluşturma yolu, olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Ahmed eş-Şâyib ise edebi anlamda üslûb kavramını "*edibin duygu, düşünce ve hayal gücünü, aktarma ya da ortaya çıkarmasına yardımcı olan araç*" olarak tanımlamıştır.¹⁸

Söz konusu kavram, Türkçede eda, biçem, stil, ifade tarzı ve anlatış yolu gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Bu kavram her sanatçı veya edibin duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimi, anlatış yolu; başka bir ifadeyle zihinde doğan buluşun düzenlendikten sonra ortaya konulma tarzı, şeklinde tanımlanmıştır. Bu doğrultuda üslûb, yazarın esere attığı imza olarak ifade edilebilir. Nitekim "üslûb-i beyan aynıyle insandır" ifadesi de bu hususa işaret etmektedir.¹⁹ Batı edebiyatında ise üslûp, "kalem" anlamındaki Latince stylus kökenli style terimiyle karşılanmasına bağlı olarak "insanın kendini yazıyla dile getirme biçimi" diye tanımlanmıştır. Üslûpla ilgili en eski veriler kadim Yunan'ın retorik ile ilgili eserlerinde görülmektedir. Kalabalıkları ikna etme vasıtalarından biri sayılan üslûb, hitabet (belâgat/retorik) ilmi içinde özellikle duruma ve konuma uygun kelime ve tabir seçimiyle ilgili bölüm altında ele alınmıştır. Aristo'nun Retorika'sının üçüncü bölümü ve Quintilianus'un Institutio Oratoria'sının (Nüzümü'l-hatâbe) sekizinci bölümü etkili hitabetin bir yolu sayılan üslûb konusuna ayrılmıştır. Batılı filologlar, üslûba dair bilgi ve kültürü Aristo ve Quintilianus'tan devralarak, üslûbu aşağı (basit), orta (vasît) ve yüksek (sâmî) olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bunların en karakteristik örnekleri de Latin şairi Publius Maro Vergilius'un (m.ö. 70-19) şiirlerinde bulmuşlardır. Vergilius'un üslûb yönündeki etkisi XVIII. yüzyılın sonlarına kadar başta şiir ve tiyatro olmak üzere bütün edebiyat türlerinde sürmüştür. Bu asrın sonlarından itibaren romantizm hareketinin yayılmasıyla üslûbun, yazarın tabiatından ayrılmaz bir parça olduğu ilkesi benimsenmiştir. Modern zamanlarda ise üslûp yazarın dil malzemesinden yaptığı özgün seçim ve tercihler şeklinde algılanmıştır. Ayrıca Sanat eserlerinde üslûp özelliklerini incelemeyi amaçlayan ve "stylistique" (üslûb bilimi) adı verilen bilim 1950'lerden itibaren edebiyat alanında bağımsız bir dal haline gelmiş, Charles Bally, Léo Spitzer, Gaston Bachelard, Roland Barthes, Michot gibi filologlar tarafından esasları ortaya konulmuştur.²⁰

¹⁵ Ebû Bekr Abdükâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-İcâz*, Thk., Muhammed et-Tencî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, Beyrut, 1415/1995, s. 338.

¹⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukkadimetu İbn Haldûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, 1421/2001, c. I, 786.

¹⁷ Ahmed Hasan Zeyyât, *Diğâ'un 'ani'l-Belâga*, 'Âlemi'l-Kutûb, Kahire, 1387/1967, s. 70.

¹⁸ Şâyib, *el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahliliyetun li Üsûli'l-Esâlibi'l-Edebiyeti*, Mektebetu'n-Nehdetu'l-Mısıriye, Kahire, 1411/1991, s. 12.

¹⁹ Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Yedi Gece Kitapları, İstanbul, 2001, s. 446-447.

²⁰ İsmail Durmuş, *"Üslûp"*, DİA., İstanbul, 2012, c. 42, s. 383.

Aktarılan tanımlamalardan anlaşıldığı kadarıyla Edebiyat alanının mütedavil kavramlarından olan üslûb farklı kültürlerde farklı tanımlarla ifade edilse de genel olarak yazarın yazma stili ve biçimi olarak algılanmıştır. Bunun yanında Mısır'ın son dönemlerde yetiştirdiği âlimlerden olan Ahmed eş-Şâyib ise, “*el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahlîliyetun li Üsûli'l-Esâlibi'l-Edebiyeti*” adlı eseri kaleme alarak, Üslûba belâgat alanını içerecek yeni bir anlam yüklemiştir. Nitekim Şâyib, İhya hareketlerinin ve son dönemlerde meydana çıkan yeni ilim alanlarının etkisiyle yukarıda tanımlanan klasik anlamdaki belâgatın günün ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksun olduğunu belirtip psikoloji, müzik vb. alanları da içine alan “Üslûb” başlığı altında yeni bir belâgat tanımı yapmaya çalışmıştır. Bu minvalde bu çalışmada Ahmed eş-Şâyib'in “el-Üslûb” adlı eserinden hareketle belâgat alanındaki yeni yaklaşımı analiz edilecektir. Bu bağlamda konuyu sağlam bir zeminde irdeleme amacıyla belâgatın tarihsel seyri ve geçirdiği devinimlere değinilecektir. Aynı amaçla İhya hareketlerinin İslami ilimlere ve özellikle belâgate yansımaları da tahlil edilecektir.

1. Belâgatın Tarihi Seyri

İnsanları diğer varlıklardan ayıran en önemli meziyetlerden biri olan konuşma/söz, insanların iletişimde büyük rol oynamıştır. İster sözlü olsun ister yazılı, konuşmanın/sözün gücü her alanda kendisini göstermektedir. Konuşma dilinin hatipten kaynaklanan jest ve mimik gibi meziyetlere sahip olması yazı dilinde belli bir dizaynı gerektirmiştir. Sanatlı söylemlerin gelişiminde iki dil formundaki farklılıkları telafi etme dürtüsünün bir de hatibin söylemi yanında psikolojik durumunu yansıtmaya gayesinin etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Arap yarım adasının coğrafi, siyasi ve sosyal yapılarının sonucu olarak oluşan edebî ve psikolojik atmosfer belâgatın ortaya çıkışına neden olarak dile getirilmektedir.²¹

Bu bağlamda Arap dilindeki ilk belâgat çalışmalarını, İslam'ın zuhurundan yaklaşık bir buçuk asır öncesine kadar geri götürenler olmuştur. Bu görüşte olanlar bu çalışmaların ilk örneklerinin şiirler, kasideler ve hutbeler tarzında sözlü olarak irat edildiğini ifade etmişlerdir.²² Belâgatın ıstılâhî anlamındaki “meleke” olgusundan hareketle, henüz ilim haline gelmeden önce şair, yazar ve hatiplerde hatta toplumun genelinin kendiliğinden sahip olduğu bir yeti olarak var olageldiği dile getirilmiştir. Nitekim bu kanaatte olanlar “O insanı yarattı ve ona beyânı (düşündüğünü açıklamayı) öğretti”²³ ayetinden hareketle belâgatın ilk evresini insanda var olan yetiyle başlatmışlardır.²⁴

Belâgat tarihini cahiliyenin erken dönemlerine kadar götürenler de vardır. Bu görüşü savunanlar şair ve hatiplerin hakemli şiir yarışmalarına katılımlarını da delil olarak öne sürmüşlerdir. Bu dönem, dilsel zevke dayalı dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde

²¹ Mustafa Kırkız, “Araplarda İlk Belâgat Kıvılcıkları”, Uluslar Arası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Elazığ, 2016, s. 1891.

²² Mustafa Kırkız, *Araplarda İlk Belâgat Kıvılcıkları*, s. 1891.

²³ er-Rahmân 55/3-4

²⁴ Kılıç, “Belâgat”, V, 380.

dilsel kaideler olgunlaşmamakla birlikte, muhatapta uyandırılan hoş seda temel gaye olmuştur.²⁵ Cahiliye dönemini edebiyat tarihi açısından ele alan Corci Zeydân (1861-1914) ise bu dönemi iki bölüme ayırmıştır. Cahiliye döneminin ilk evresini Arapların ortaya çıkışından miladi V. yüzyıla kadar götüren Zeydân, çeşitli varsayımlarda bulunarak Babil ve Amelikâ gibi toplumların Arapların ataları olduğunu ileri sürerek; bu dönemde medenî yaşamın önemli ölçüde geliştiğini belirtmiş, aynı ölçüde yazınsal alanın da geliştiğini ifade etmiştir. Ancak zamanla bu otoritelerin dağılmasıyla göçebe bir hayatın ve kabileciliğe dayalı bir yaşam sitilinin benimsendiğini dolayısıyla kültürel açıdan yazınsal alanın gerilediğini belirtmiştir. Ona göre Cahiliyenin ikinci aşaması olan V. yüzyıldan sonraki aşamaya ait bilgiler ise daha belirgin olup, fasih Arapçanın kullanıldığı şiir ve nesir türü yazınsal parçalardan oluşmaktadır.²⁶ Bu tarihsel sınıflama Belâgat Tarihine de teşmil edildiği takdirde belâgat açısından da bu dönemi aynı şekilde ikiye ayırmak mümkün olacaktır.

Belâgatin gelişim seyrinde icâz ve ihtisâr önemli olgulardan sayılmaktadır. Özellikle cahiliye döneminde Arap dili icâz ile karakterize olmuştur. Araplar, imkân buldukça ve mahzufa işaret eden deliller eşliğinde ifadeleri kısa tutma konusunda hırslı davranmışlardır.²⁷ Bunun yanında onlar ifadelerinin özlü olmalarına önem vermekle birlikte ibarelerinin içeriklerine de dikkat etmişlerdir. Ayrıca sadece kelime ve cümlelerin anlamını değil işaret ve delaletlerini de göz önüne almışlardır. Buradan hareketle ibarelerdeki icaz ve ihtisar rastgele olmayıp, anlam, yapı, işaret ve delaletlerin de dikkate alınarak kullanıldığı birer olgu olarak ifade edilebilir. Belâgat içerikli kullanımların genel hatlarıyla dil yapılarının çoğunda yer edinmesinin de bu bağlamda bahsedilen yetiye işaret ettiği dile getirilmiştir.²⁸ Dolayısıyla bu dönemde belâgatin icaz olarak tezahür ettiğini ifade etmek mümkündür.

Bu dönemde icâz etkili olmakla birlikte belâgatin kinaye, teşbih, istiare vb. üslûbları da kullanılmıştır. Öyle ki şiirler, belâgatin bu üsluplarıyla süslenir hale gelmiştir. Böylece şiirlerin seçilen lafızları, dakik manaları ve etkileyici formlarıyla harika sanat eseri haline gelmiştir.²⁹ Kur'an'ın Arapların fesahat ve belâgatinin inceliklerine temas eden üslûbuyla inmesinden sonra belâgat alanı (العجز) icâz yönüyle ivme kazanmaya başlamıştır. Özellikle Kur'an'ın muarızlarına kendi üslup ve muhteva gibi meziyetleri üzerinden "Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sure getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın."³⁰ ayetinde olduğu gibi meydan okuması bu aşamadan sonra belâgatin icâz ile eşdeğer görülmesine vesile olmuştur. Belâgatin icra edicileri olan şairlerin şiirlerinde genellikle şarap, içki vb. ahlaksızlık içeren muhtevalar işlenirken, Kur'an'ın nüzulüyle belâgatin işlendiği muhtevada da yenilik yaşanmıştır. Artık belâgat aşkın ve yüce amaçlara

²⁵ Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi, ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yay., İstanbul, 2014, s.15.

²⁶ Corci Zeydân, *Târîhi'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, Müessesetü'l-Hindâvi, Kahire, Tsz., s. 35-37.

²⁷ Abdulkadir Hüseyin, *el-Muhteseru fi Tarihi'l-Belâga*, Daru Garib, Kahire, 1422/2001, s. 7.

²⁸ Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi, ve Gelişim Aşamaları*, s. 17.

²⁹ Abdulkadir Hüseyin, *el-Muhteseru fi Tarihi'l-Belâga*, s.7.

³⁰ Yunus, 10/38.

hizmet etmeye başlamıştır. Hz. Peygambere isnâd edilen hadis rivayetlerinin dilsel yapıları da belâgat açısından önem arz etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'e dayandırılan “*Ben Arapların en fasihiyim zira Kureyşliyim ve Sa’d b. Bekr kabilesinde yetiştim*”³¹ şeklindeki rivayetten hareketle hadislerin genel itibariyle dil, özeldede belâgat alanına etkide bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak hadisler genel itibariyle dilbiliminin sözcük bilim alanında kullanılmıştır. Bunun dışındaki dil alanlarında hadislerin etkisi az olmuştur.

Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan Basra, Küfe ve diğer dil ekollerin belâgat alanı dışındaki dilbiliminin diğer alanlarına ağırlık vermeleri belâgat alanının gelişimine katkılarını sınırlı kılmıştır. Buna karşılık kelim alanıyla ilgilenen âlimlerin, bu alana katkısı daha fazla olmuştur. Nitekim Mutezile ve Eş’ârî mezheplerine mensup olanların Kur’ân’ın i’câz vechi üzerine karşılıklı çekişmeleri ile “sarfe” ve “nazm” gibi teorileri geliştirmeleri, bu belâgata ivme katmıştır.³² Özellikle bu kelamî mezhepleri benimseyenlerin tefsirlerine, belâgati uygulamaları bu ivmeyi artırmıştır. Her ilimde olduğu gibi Belâgat ilminde de zamanla çeşitli gelişmeler yaşanmıştır. Belâgat, ilk dönemlerde “Nahiv”, “Edebiyat”, “Lugat”, “Tefsir”, “Tefsir Usulü” ve “Fıkıh Usulü” içerisinde işlendiği halde, daha sonra müstakil bir ilim haline gelmiş, Hicri IV-VI yy. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve onları izleyen otoriteler tarafından sistemleştirilmiştir.³³ Özellikle Sekkâkî’nin el-Miftâh adlı eserinin üçüncü bölümünü, belâgat alanına tahsis etmesi ve söz konusu bölümde belâgati derli toplu ve farklı bir üslupla sunması; bu alanda çalışma yapanların bu eser üzerinden hareket etmelerinde etkili olmuştur. Nitekim Kazvîni (ö. 739/1338), Sekkâkî’nin adı geçen eserine yönelip, ilkin üçüncü bölümünü kendi özgün üslubuyla “Telhis” adıyla özetlemiş, ardında bu eserini yeterli görmeyip bu eserine “el-İdâh” adlı bir şerh yazmıştır. Bahsi geçen bu eserler klasik belâgat alanında çok etkili olmuştur. Öyle ki bu alanda yapılan çalışmalar bahsi geçen eserlerin şerhi ve özeti mesabesinde olup modern döneme kadar yapılan belâgat tartışmalarında etkili olmuştur.³⁴ Modern dönem diye adlandırılan dönemde ise ihya hareketleri İslami ilimlerin diğer alanlarında etkili olduğu gibi belâgat alanında da yeni yöntem ve metot arayışlarına vesile olmuştur.

2. İslâmî İlimler ve İhya Hareketleri

Tarihi devinimlerin etkisiyle dünyada meydana gelen denge değişimleri İslami ilimler alanına da etki etmiştir. Özellikle yeni dünya düzeninde “Batı” diye tavsif edilen, ekonomik siyasal ve toplumsal değerler üreten güç odakları ürettikleri bu değerler ile diğer değerleri tartışma zeminine çekme fırsatı bulmuşlardır. Sadece bahsi geçen güç odakları değil diğer değerleri özümseyen toplumlarda da yükselen güç odaklarına karşı kendini sorgulama veya var olan durumdan kurtulmak için değerlerini sorgulama; kimi zaman tartışma zeminleri

³¹ Hüseyin b. Mes’ud el-Begavi, *Şerhu’s-Sünne*, Thk., Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Zehir Şaviş, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983 IV, 202.

³² Zafer Kızıklı, “*Arap Dili Belâgat Bilimine Kurumsal Bir Yaklaşım*”, İslâmî Araştırmalar, 2013, c. 24, sy: 1, s. 18-19.

³³ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2018, s. 18.

³⁴ Münîr Muhammed Halîl Nidâ, *et-Tecdîd fî ‘Ulûmi’l-Belâga fî ‘Asri’l-Hadîs*, (Basılmamış Doktora Tezi), Melik Abdu’l-Aziz Üniversitesi, Mekke, Tsz., s. 2.

meydana gelmiştir. İslam dünyasının değerler ve prensipleri de bu tartışmadan nasibini almıştır. Değerlerin kaynağı olarak görülen İslami ilimler bu tarzdaki tartışmaların merkezinde yer edinmiştir. Batı uygarlığının aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimi, hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu; insanı hakikatin tek ölçüsü kılan ve vahye dünya görüşünde fonksiyoner bir yer vermeyen; akli Tanrı'dan ve kutsal prensiplerden bağımsız gören; kurtuluşu dinde değil bilimde arayan, insan biçimci insan merkezci batının ürettiği bu değerler sistemi "modernizm" ifadesi ile karşılanmakta olup, üç yüzyıldan fazla bir süredir İslâm âlemini etkilemektedir.³⁵

Bu süreçte en radikal değişim geleneksel din anlayışında meydana gelmiştir. Modernizmin en önemli unsuru olarak tavsif edilen akılcılık akımının önemli bir sonucu da Kitab-ı Mukaddes'in konumuyla (otoritesiyle) ilgili kayda değer değişimdir. Önce tabiat kanunlarına göre hareket eden sınırlı Tanrı, sonrada bu sınırların aşıldığını anlatan çok sayıdaki irrasyonel (!) Eski ve Yeni Ahit pasajlarının daha makul çerçevede sunumu yapılamaya çalışılmıştır. Bu çerçevedeki faaliyetler İslam âlemini de etkilemeye başlamış, modernleşme hareketleri bir tür dini hareket olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁶ Değişime karşı direnenler klasik düşünce nokta-i nazarından meseleye yaklaşmış ve mevcut durumu bu açıdan okuyup çözmeye çalışmıştır. Gelenekçiler denen bu kesim klasik düşüncenin hala felsefi ve ilmi geçerliliğini devam ettirdiğini dolayısıyla mevcut sorunları çözme potansiyeline sahip olduğu iddiasında bulunmuşlardır.³⁷ İhya hareketlerini esas alanlar ise dini prensipleri temel alarak İslam'ın içeriden modernizasyonunu hedeflerken, aynı ilkeyle yola çıkıp Avrupa'nın siyasi ve ekonomik formlarında laik ve milliyetçi duyguların ön planda olduğu bir modernizasyonu önerenler de olmuştur.³⁸ Bu doğrultuda bu tartışmaların yöneldiği ilk ve temel alan Kur'an ve onunla ilgilenen ilimler olmuştur. İhya hareketlerine kapılanlar Kur'an'ın içten içe yeni bir yorumlama süzgecinden geçirilerek donuk vaziyette olan Müslüman toplumların ilerleme çarkına katmayı hedeflemişlerdir. Böylece İslami ilimlerden tefsir, ihya hareketlerinin ana konusu haline gelmiştir.

Diğer İslami ilimlerde de hedef Kur'an'a hizmet etmek olduğu için yenilik faaliyetlerinin yönü bu ilimlere de yönelmiştir. Bu bağlamda nahiv ilmi özelinde ve Arap dili genelinde, klasik dönemde bu alandaki çalışmaların, öğretici ve pratik olmaktan uzak bir boyuta sahip olduğu ve teorik düzeyde kaldığı kanaati oluşmuştur. Yine modern dönemde, nahivcilerin kelam ve usul âlimlerinin tartışmalarından etkilenmeleri neticesinde tevil ve nahvi yorumları teorik boyuta kaydırıldığı, böylece pratik ve teorik konuların birbirine karıştığı şeklindeki eleştiriler de dile getirilmiştir. Bunun neticesinde dilin felsefi boyutu gelişmiştir.³⁹ Bu eleştirilere ek olarak, bu aşamada yazılan eserlerin şerh ve haşiye türlerinde olup toplumun yararlanacağı

³⁵ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2010, s. 15.

³⁶ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s.16.

³⁷ M. Mansur Hashemi, *İslami Entelektüalizm Ali Şeriatî'den Mustafa Melikayn'a*, Çev., Abuzer Dişkaya, Mana Yay., İstanbul, 2016, s. 8.

³⁸ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s.28.

³⁹ Şahin Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*, İlahiyat Yay., Ankara, 2019, s. 228; Şahin Şimşek, "Modern Dönemde Pratik ve Pedagojik Olarak Arap Gramerini Kolaylaştırma Çalışmaları", *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, C. 6, Sy. 11. S. 154-182.

eserler olmaktan uzak olduğu, derin analizlerin yer aldığı üst seviyede dil bilimcilere hitap eden dil felsefesi boyutunda yer aldığı gibi eleştiriler de sıralanmıştır. Bu süreçte Modernitenin getirilerinden sayılan pedagoji, psikoloji vb. ilimlerin gelişmesiyle dil alanında da ihya hareketleri baş göstermeye başlamıştır. Şimşek'in belirttiği gibi "İbn Hişâm dışında M. 19. yüzyılın sonlarına kadar nahve hareketlilik getirecek herhangi önemli bir gelişme yaşanmamıştır. Ancak M. 19. yüzyılın sonları ile M. 20. yüzyılın başlarından itibaren Arap dünyasında bir uyanış rüzgârı esmeye başlamış, Arap dili ve edebiyatında da bir canlanma olmuştur. Bu dönemde, Arap gramerinde öğrenilmesi zorunlu olan tüm bilgilerin kısa ve sade bir şekilde anlatıldığı, bol örnek ve alıştırmaların olduğu okul kitapları ortaya çıkmıştır."⁴⁰ Böylece modern dönemde dile yaklaşım yeni bir boyut kazanmıştır.

Arap dili ve özellikle edebiyatı alanındaki ihya hareketlerinde Napolyon'un Mısır'a düzenlediği seferin etkili olduğu dile getirilmiştir. Memlûkler döneminde hilafetin merkezi olan Mısır, Osmanlıya geçtikten sonra da kısmen de olsa siyasi ve dini etkisini sürdürmüştür. Daha sonra buraya Napolyon tarafından düzenlenen sefer üç yıl sürmüş, beraberinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Siyasi, sosyal ve ekonomik faktörlerin etkisiyle bu sefer öncesi dönemde Arap edebiyatının çöküş içerisinde olduğu belirtilmiştir. Yapılan edebi çalışmalar şerh, haşiye ve takrirlerle bir döngüsellik içerisinde aynı dairede hareket etmeye başlamıştır. Her ne kadar kabulü mümkün değilse de bu sefer sonrasında hem içten eleştiri faaliyeti hem de sömürgecilerin oturtmaya çalıştığı düzen neticesinde edebiyat alanında ihya hareketleri başlamıştır. ⁴¹ Napolyon'un başta bilim akademisi olmak üzere açtığı bilimsel ve kültürel kuruluşlar ayrıca işgal ile birlikte Avrupalıların yaşam biçimleri ölçüsünde tiyatro, konser, vb. faaliyetlerin etkisiyle edebi anlamda yeni yaklaşımlar geliştirilmeye başlanmıştır. Batıyla yaşanan bu çok yönlü temas edebiyat alanındaki ihya hareketlerinin başlamasına vesile olmuştur.⁴²

Bir disiplin olarak büyük oranda Kur'ân'dan neşet eden ve Kur'ân eksenli çalışmalarla olgunlaşan belâgat da bu tartışmalardan nasibini almıştır.⁴³ Diğer alanlarda olduğu gibi modern diye tabir edilen dönemde de belâgatın gerek teori gerekse pratik alandaki varlığı veya yeterliliği tartışılmıştır. Özellikle geniş toplumsal kitlelere hitap etme yönü ve meal tarzı çalışmalara yansıtılamaması belâgat alanının tartışmaya konu olmasına vesile olmuştur. Ayrıca ortaya çıkan yeni edebi akım ve üslupların belâgat ile irtibatları araç ve amaç dengesi açısından uyuşumları da bu ilmin geçmişte kalan klasik bir ilim mi olduğu ya da günümüze bakan vecihlerinin bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmaların alt yapısını oluşturmuştur. Özellikle belâgat alanında felsefenin ve mantık ilimlerinin etkisinin artması, bu alanın işkaller ve bu işkallerin çözümünü içeren ağır bir alana dönüşmesi de belâgatın ihyası için öne sürülen nedenlerin arasında sayılmıştır.⁴⁴ Bu bağlamda belâgat alanının

⁴⁰ Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri* s. 228-229.

⁴¹ Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Emin Yay., Bursa, 2009, s. 41-52.

⁴² Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, s. 56-58.

⁴³ Ahmet Tekin, *Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidî'nin el-Basit Adlı Tefsiri Bağlamında*, İlahiyat Yay., Ankara, 2018, s. 170.

⁴⁴ Nidâ, *et-Tecdid fî 'Ulûmi'l-Belâga fî 'Asri'l-Hadis*, s. 3

geçmişten günümüze felsefeyle iç içe olduğu belirtilmiştir.⁴⁵ Buna karşın belâgat alanıyla ilgili yenilik arayışlarını erken dönemlere hatta hicri III. yy. kadar götürülenler de olmuştur. Bu mülahazanın oluşmasında İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) dayandırılan "Muhakkak ki Yüce Allah ilmi, şiiri, belâgati diğer dönemlerin dışında belli bir dönemle sınırlandırmamış ve bunları diğer toplumların dışında bir topluma hasretmemiş, ancak bunları her dönemde bütün kulları arasında taksim etmiş ve her kadimi/eskiyi kendi asrında yeni kılmıştır." gibi ifadeler etkili olmuştur. Yine hicri VI yy.da İbn Bessam'ın (ö. 542/1147) dile getirdiği "Eğer müteahhirun dönemi âlimleri mutakaddimun dönemine ait kitaplarla yetinseydi ilmin çoğu zayi olur, edebiyatın eşsiz örnekleri yok olurdu" sözü, benzer arayışların tezahürüdür.⁴⁶ Bunun yanında belâgatte ihyayı savunanlar Suyûti'nin (ö. 911/1505) "*Belâgat ilmi olgunlaşmamış ve pişmemiştir*" şeklindeki sözünü neredeyse slogan haline getirmişlerdir. Bu aşamada ihya veya tecdid iddiasında bulunanlar bu ilmi olgunlaştırmayı hedeflediklerini dile getirmişlerdir.⁴⁷

Modern dönemde belâgat alanının öncülerinden sayılan Şevki Dayf, klasik belâgat anlayışının sözel formlarla ilgilendiğini, bu alandaki çalışmaların sözel formlarla sınırlı ve derinlemesine olmayan mukaddimeler hükmünde olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, yapılan çalışmaların edebi eleştiri boyutunda ilerleme yerine; manadan yoksun lafız boyutuyla sınırlı kalması, Arap edebiyatının sağlamlığı ve topluma tesir etmesi açısından geride kalmasına neden olmuştur. Dayf belâgat alanındaki yenilik iddiasını şu şekilde dile getirmiştir: "Bizim önerdiğimiz yöntem edebi eleştiriye dayanmaktadır. Çünkü bu yöntemin dışındaki hiçbir yöntem meyve vermez ve sonuca ulaştırmaz. Aynı şekilde hiçbir fikir bu yöntemi uygulamadan öne çıkamaz ve ilerleyemez... Eleştiri yöntemi ile Arap dili ve belâgatinde noksanlığa neden olan asıl etkenleri ilmi ve ictimai unsurlara bağlı bir şekilde araştırmayı hedeflemektediriz. Eski dönemlerde yazılanlar ise sadece dil tarihi açısından önemlidir. Aksi takdirde ortaya konulan yöntem geçmişte yazılanları aktarmadan öteye geçmeyecektir."⁴⁸ Dayf'ın tecdid iddiasında edebi eleştirinin yanında edebi zevk te ağırlığını hissettirmektedir. Nitekim ona göre edebi metinler duyguların ve ruhi devinimlerin tercümanıdır.⁴⁹ Aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla Dayf belâgat alanındaki tecdid önerisini edebi eleştiri ve edebi zevk üzerine inşa etmektedir.

Belâgat ile ilgili yenilik hareketinde Emîn el-Hülî de öne çıkan isimlerdendir. "Menâhîcu't-Tecdid fi'n-Nahvi ve'l-Belâgati ve't-Tefsiri ve'l-Edeb" adlı eserinde, isminden de anlaşıldığı gibi diğer İslami ilimlerin yanında belâgat alanında da tecdid olgusunu işlemeye çalışmıştır. Yine Hülî "Fennü'l-Kavl" adlı eserinde belâgatte tecdide ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.⁵⁰ Hülî, mütekaddimin âlimleri ve onlardan sonra gelenlerin belâgat ilmini Nakdü's-

⁴⁵ Emîn el-Hülî, *Menâhîcu't-Tecdid fi'n-Nahvi ve'l-Belâgati ve't-Tefsiri ve'l-Edeb*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1380/1961, s. 95, 143; Şahin Şimşek, *Arap Belâgatinde Yenilikçi Yaklaşımlar (Emîn El-Hülî Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara: 2020, s. 37-38.

⁴⁶ Nidâ, *et-Tecdid fi 'Ulûmi'l-Belâga fi 'Asri'l-Hadîs*, s. 4.

⁴⁷ Hülî, *Menâhîcu't-Tecdid*, s. 127.

⁴⁸ Şevki Dayf, *Mukaddime li'd-Dirâseti'l-Belâgati'l-Arab*, Matbatu's-Sufûr, Kahire, 1339/1921, s.8

⁴⁹ Dayf, *Mukaddime li'd-Dirâseti'l-Belâgati'l-Arab*, s. 10.

⁵⁰ Emîn Hülî, *Fennü'l-Kavl*, Dâru'l-Kutûbi'l-Misriyye, Kahire, 1412/1992.

Şi'ir/şiir eleştirisi, San'atü's-Şi'ir/şiir sanatı ve Nakdi'l-Kelâm/söz eleştirisi şeklinde isimlendirdiklerini belirtmiştir. Erken dönemlerde alanda yazılan benzer başlıklı eserleri de buna delil olarak sunmuştur. Yine ona göre muteahhirün döneminde belâgat alanı bedî', beyân ve me'âni gibi isimlerle anılmaya başlayıp edebi zevki barındıran nakd/eleştiri boyutundan felsefe ve kelam ekollerinin etkisiyle kaidelerle örülü edebi zevkten yoksun vasfi/tanımlayıcı boyuta geçmiştir. Bu bağlamda Hûlî, "tecdid/yenilik, kadimi/eskiyi iyice/derinlemesine araştırıp anlamak"⁵¹ ifadelerini kullanarak; bir nevi mutakaddimîn döneminin anlayışından hareketle, belâgatın tecdidini "Fennü'l-Kavl" diye tavsif ettiği belâgatın daha çok nakd/eleştiri boyutunu öne çıkararak edebî zevk ve selikayı kavramayı sağlayacak yeni yöntemi olarak sunmuştur.⁵² Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla el-Hûlî, felsefî ve kelâmî ekollerin geniş işkâl ve problemlerinin belâgat alanına yansımış olduğunu ayrıca bu dönemlerin etkisiyle belâgatın nakd/eleştiri boyutundan vasfi/tanımlayıcı boyuta geçmiş olup ruha ve hissiyata hitap eden boyutunu yitirmiş olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre bir nevi bu ilmin aslından ilhamla yeni bir yöntem inşası gereklidir.

Daha önce de değinildiği gibi belâgatın edebi zevkten yoksun hale gelmesi de modern dönemde eleştirilen noktalardan olmuştur. Bunun yanında belâgatın cümle ile sınırlı kalması ve bütüncül bir yapıya sahip olmaması da eleştirilen konulardan olmuştur. Bu açıdan klasik anlamdaki belâgatın edebi yapılar karşısında yetersiz kaldığı vurgulamaktadır. Bu aşamada belâgat ile edebiyatın sınırları ve batının etkisiyle ortaya çıkan yeni edebi akımlara karşı belâgatın pozisyonu tartışmaya etki eden faktörlerdendir. Nitekim çalışmaya konu olan Şâyib'in de eleştiriye tabi tuttuğu ve eksik gördüğü yön budur. Bu bağlamda Şâyib "Arap belâgati ile ilgili teorik çalışmalar mütakaddimûn âlimlerince "me'âni", "beyân" ve "bedî" alanlarıyla sonlandırılmıştır. Bu bağlamda onlar, "Me'âni"de muttasıl veya munfasıl olması açısından cümleyi; "beyân" ve "bedî" de ise basit veya birleşik formları; mecâz, teşbih, kinâye, hüsn-ü ta'lîl, bir de bunları bağlantılı diğer konular açısından işlemişlerdir. Bu çalışmalar önemli olmakla birlikte Belâgat alanının asli ilkelerini yeteri kadar kapsamamaktadır. Çünkü İnşâ-î edebiyat sanatı, üslûb ve yöntem açısından aşama kaydetmiştir" ifadelerini kullanmıştır.⁵³ Bunları da göz önüne alarak belâgate yenilik iddiasında bulunanların eleştirdikleri ve ihyaya dayanak olarak sundukları bazı hususiyetleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1) Sekkâkî ve sonrasında belâgat donuklaşmıştır.
- 2) Edebi zevkten yoksunlaşan belâgat normatif bilgileri barındıran kitaplarda topluma değil sadece belirli bir ilmi seviyedeki insanlara hitap etmektedir.
- 3) Bu dönemden sonra bu alanda yapılan çalışmalarda, diğer İslami ilimlerin bir kısmında olduğu gibi aşırı felsefî ve mantikî tahlil ve analizlere yer verilmiştir.

⁵¹ Hûlî, *Menâhîcu't-Tecdid*, s. 128.

⁵² Hûlî, *Menâhîcu't-Tecdid*, s. 93-95

⁵³ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 3.

- 4) Bu alanda da edebi zevki yansıtan topluma da hitap edecek sadeleştirme bazı çalışmaların yapılması gereklidir.
- 5) Klasik belâgatte sadece cümle ve tikel formlarla yetinilmektedir. Oysa ister yazınsal olsun ister sözlü olsun tümel aktarım yöntemleri bulunmaktadır. Belâgat bu açıdan eksik kalmaktadır.
- 6) Modern dünyada bir takım yeni edebi olgular bulunmaktadır. Belâgat alanının bu olgulardaki kullanım ve yansımaları açısından da ihyası gereklidir.
- 7) Belâgat sadece tabir/ifade etme ile ilgilenir. Başka bir ifade ile belâgat lafız tezyiniyle ilgilenir dolayısıyla mana ikinci planda kalır.
- 8) Belâgatin kelimeler ve fıkıhçıların problem alanına girmesi bu iki ilmin önermelerine birçok durumda doğrudan doğruya boyun eğmesine neden olmuştur. Bu da belâgati edebi zevkten yoksun bırakmıştır.⁵⁴

Bu alandaki çalışmalar geniş bir boyuta ulaşmıştır. Bu konuda ortaya atılan görüşlerin genelinde ortak nokta ise klasik belâgatin eleştirisine neden olan temel faktörün edebi zevk ve nakd/eleştiriden soyutlanmadır.⁵⁵

3. Ahmed eş-Şâyib ve Üslûb Adlı Eserinin Genel Özellikleri

Modernitenin etkisini gösterdiği dönemlerde Mısır, ihya hareketlerinin aktif olarak süre geldiği yerlerin başında gelmiştir. Yaşadığı dönem ve kaleme aldığı eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Şâyib de bu hareketlerin etkisi altında kalmıştır. Hayatıyla ilgili pek fazla malumat bulunmamakla birlikte Şâyib'in Mısırın Menufiyye vilayetinde doğduğu hayatını Mısır'da sürdürdüğü ve Kahire'de vefat ettiği bilinmektedir. Edebiyatçı kimliği ağır basan Şâyib, 1918-1929 yılları arasında çeşitli düzeylerdeki okullarda öğretmenlik görevini ifa ettikten sonra Kahire üniversitesinde hocalık yapmıştır. Şâyib'in "Üsûlün-Nakdi'l-Edebî, Tarihu'n-Nekâid fi Şi'rî'l-'Arabî, Târihu's-Şi'r-Siyâsi ilâ Müntasîfî'l-Karnî's-Sâni" adlarıyla basılmış eserlerinin yanında bazı dergilerde yayınlanmış şiirleri bulunmaktadır.

Şâyib, "el-Üslûb" adlı eserini beş bölüme ayırmıştır. İlk bölümde belâgatin konumunu tespit etmeye çalışmış, bu bağlamda Arap dilinin genel özelliklerine değinmiştir. Arap dilinin geçirdiği değişim ve dönüşümler neticesinde mahalli ve fasih olmak üzere iki ana bölüme ayrıldığını belirtmiş, fasih Arapçanın edebiyata konu olduğunu dile getirmiştir. Yine Şâyib, fasih Arapçanın duygu, düşünce, hayal gücü ve aktarım üslûbu şeklindeki edebi unsurlara haiz olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶ Ayrıca bu bölümde önemli ölçüde edebi eleştiri geleneği üzerinde durmuş ve bu geleneğin belâgatin ortaya çıkmasında büyük oranda pay sahibi olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷ Ardından edebi eleştiriye bu fonksiyonuna rağmen belâgat

⁵⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 137-139,142; Hüli, *Fennü'l-Kavl*, s. 10-11; Şâyib, *el-Üslûb*, s. 3-4.

⁵⁵ İhyâ hareketlerinin işlendiği başlıca eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Cabri Dumt, *el-Havâtiru'l-Hisân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Matbabatu'l-Hilâl, Mısır, 1313/1896; Abdullah 'Alâyîli, *Mukaddime li'd-Dersi'l-lugati'l-Arabi*, Matbabatu'l-'Asriyye, Beyrut, Tsz; Selamet Müsâ, *el-Belâgatu'l-'Asriyye ve'Lugati'l-'Arabîyye*, Müesestü'l-Hindâvi, Kahire, 2012; Muhammed Receb el-Beyûmî, *el-Beyâni'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1391/1971; Mustafa Sâvi el-Cüveynî, *el-Belâgati'l-'Arabîye Te'sîl ve Tecdid*, Münşeâtü'l-Me'ârif, İskenderiye, 1405/1985.

⁵⁶ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 12-13.

⁵⁷ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 14.

ilminden şu şekilde ayırt etmiştir: “*Belâgat kaide ve kuralları ile bizim faydalı ve tesirli söz söylememizi sağlar. Edebi eleştiri ise sözdeki kuvvet ve güzelliği takdir etmeyi sağlayan genel ölçüler koyar.*”⁵⁸ Bu şekilde Şâyib aslında bu iki disiplinin aynı olgu ile ilgilendiğini dolayısıyla sözün etkili ve güzel olması noktasında, yardımlaşmalarına işaret etmiştir. Ayrıca Şâyib bu bölümde, klasik belâgat tanımını verip, bu tanımın amaç ve araç dengesi açısından edebiyatın tüm alanlarını kapsamadığını belirtmiştir.⁵⁹ İkinci bölümde ise Üslûb kavramı üzerinde durmaktadır. Bu kavramı tanımlarken İbn Haldun’dan önemli ölçüde istifade etmektedir. Üslûbun edebi ve ilmi olmak üzere ikiye ayrıldığına da vurguda bulunmaktadır.⁶⁰ Üçüncü bölümde de ilmi ve edebi üslûba detaylıca yer veren Şâyib, bu üslûbların aktarım türlerine yer vermiştir.⁶¹ Dördüncü bölümde ise üslûbun diğer unsurlarından olan kâtip ve hatibin rolüne değinmiştir.⁶² Beşinci bölümde ise Şâyib estetizm, sadelik, betimleme ve müzikal yapılar gibi üslûba güç katan eda şekillerine yer vermiştir.⁶³

3.1. Belâgatta Yeni Yöntem ve Üslûb

Ahmed Şâyib, Arap belâgatiyle ilgili yeni bir yöntem denemesinden bahsetmekte olup, bunu “el-Üslûb” adlı eserinde özetlediğini belirtmektedir. Şâyib “üslûb” diye nitelendirdiği bu yeni yöntemin gerekliliğini şu şekilde belirtmiştir: “*Arap belâgati ile ilgili teorik çalışmalar mütekaddimun âlimlerince “me’ânî”, “beyân” ve “bedî” alanlarıyla sonlandırılmıştır. Bu bağlamda onlar, “Me’ânî”de muttasıl veya munfasıl olması açısından cümleyi; “beyân” ve “bedî” de ise basit veya birleşik formları; mecâz, teşbih, kinâye, hüsn-ü talil, bir de bunlarla bağlantılı diğer konular açısından işlemişlerdir. Bu çalışmalar önemli olmakla birlikte Belâgat alanının asli ilkelerini yeteri kadar kapsamamaktadır. Çünkü İnşâ-i edebiyat sanatı, üslûb ve yöntem açısından aşama kaydetmiştir. Dolayısıyla bu kitapta, Arap belâgati için edebî hareketlerin ilmî ve inşâî olarak mecrasında ulaştığı son noktaya uyan yeni bir metot konması gerektiğine işaret ettik.*”⁶⁴ Bu ifadeleri ile Şâyib klasik belâgat yönteminin yeni edebiyat çalışmaları karşısında yetersiz kaldığını belirterek, belâgatin şiir ve özlü sözler yanında roman, hikâye vb. yeni yazınsal üsluplar da göz önüne alınarak yeniden ihya edilmesine değinmiştir.

Şâyib’in bu yeni yöntemle belâgati olgunlaştırmayı; ya da daha iddialı bir ifadeyle tekâmüle ulaştırmayı hedeflediğini klasik âlimlere dayanarak aktardığı “*Belâgat ilmi diğer ilimler gibi olgunlaşmamış ve pişmemiştir*”⁶⁵ ifadesinden anlamak mümkündür. Bu mülâhaza ile hareket eden Şâyib, belâgati iki ana bölüme ayırıp şunları dile getirmiştir: “*Biz belâgat alanını iki bölümde ele almayı uygun gördük. Bunlardan ilki üslûb bölümüdür. Bu bölüm harfleri, kelimeleri, cümleleri, formları, paragrafları ve ifadeleri kapsamaktadır. Öyle ki bu*

⁵⁸ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 15.

⁵⁹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 21.

⁶⁰ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40,47, 50.

⁶¹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 56-93.

⁶² Şâyib, *el-Üslûb*, s. 121-157.

⁶³ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 175-202

⁶⁴ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 3.

⁶⁵ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 4.

bölüm, sesbilim, psikoloji, musiki ve üslûbu edebi bir form olarak destekleyen benzeri unsurlara dayanan detaylı bir çalışmayı esas almaktadır. Me'ânî, beyân ve bedî' ile ilgili konular da bu bölüm çerçevesinde değerlendirilmektedir. Belâgatin ikinci bölümü ise şiir, nesir, makale, hitabet, yazma, tartışma, betimleme, mersiye, öykü ve destan gibi dünya edebiyatına mal olmuş ve kaideleri tespit edilmiş olan edebi sanatları içermektedir. Bu alan belâgatin teorik boyutunda yer edinmemiş, ancak bu alana kısaca değinilmiştir.⁶⁶ Yeni bir yöntem arayışında olan Şâyib'in iddialı ifadeler kullanmakla birlikte yaptığı tanım ile edebiyat ve belâgat alanını da birleştirmeye çalıştığı göze çarpmaktadır. Bu tanımlamada klasik anlamdaki belâgat sadece edebi formların dizilişi ve dizaynında yardımcı bir unsur görevini görmektedir.

3.2. Belâgatta "Muktezâ-i hâle Mutabakat" Sorunu

Şâyib belâgatin klasik tanımını da dile getirmeyi ihmal etmeyip, bu tanımı eleştirmekten geri durmamıştır. Söze belâgat kitaplarında sunulan "Belâgat istilâhî açıdan kelamın/sözün ve mütekellimin/konuşanın vafıdır. Sözün belîğ olması, muktezâ-ı hale uygun olmasıdır. Konuşanın belîğ, olması ise kastettiği manaya uygun belîğ ifadeler kurabilme yeteneğine/melekesine sahip olmasıdır" şeklindeki tanımın meşhur olduğunu belirterek başlamıştır. ⁶⁷ Ona göre bu tanım, her ne kadar modern dönemde batılı yazar John Farklın Genung tarafından dile getirilen "Belâgat, okuyan ya da dinleyenin ihtiyacına göre, konum ve duruma uygun söz söyleme sanatıdır" tarzındaki tanıma teorik olarak uymakta ise de; klasik belâgatta muktezâ-i hâlin tespiti ve ona uygunluğun belirlenmesinde kullanılan araçların bir de bu konuyla ilgili bilimlerin yeteri oranda olmayışı belâgatin bu yeni hususlar göz önüne alınarak yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.⁶⁸ Bu konuyu detaylıca ele alan Şâyib, eleştirisine klasik dönem âlimlerinin mutabakatı nasıl anladıkları, mutabakatı ortaya çıkartmak için hangi araçları kullandıkları ve bunları gerçekleştirmek için hangi belâgat ilimlerini kullandıklarını içeren sorularla başlayıp şu aktarımlarda bulunmuştur: "Klasik dönem âlimlerinin bu konuyla ilgili çalışmalarının ulaştığı aşamadan baktığımız zaman; onların, zeki kişiye yönelik hitabın zekâ seviyesi düşük olandan, emin kişiye olan hitabın tereddütlü olandan, farklı olması gerektiğini dile getirdiklerini görürüz. Bu esas üzerine genellikle "mutabakat" olgusu idrak seviyesini güçlendirme üzerine inşa edilmektedir (yani mutabakatta idrak olgusu göz önüne alınmıştır). Bu konudaki araçlar ise cümle ve unsurlarında; haber, inşa, fasıl, vasıl, tarif, tenkir, zikir, hazf ile teşbih, mecaz ve kinaye gibi konulardaki ihtilaflarla ilgili tasarruflardır. Öyle ki bu tasarruflar cümle ve formu ile ilgili kısa ve eksik bir çalışmadan öteye geçememektedir. Bundan da şu üç sonuç çıkartılabilir:

- 1) Klasik çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla belâgatin amacı idrak kuvvesine yönelmek ve inkâr, şüphe, zekâ ya da donukluğuna binaen aklı, cüzi bir oranda ikna etmektir.

⁶⁶ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 3-4.

⁶⁷ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 19.

⁶⁸ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 20.

2) *Belâğatin araçları cümle formlarıdır –ki beyan ilmi ile bedi ilminin bir kısmında ele alınmıştır.- Bu bağlamda haberî ve inşâî cümle sadece bazı açılardan me‘ânî ilmi çerçevesinde işlenmiştir.*

3) *Klasik dönem âlimlerine göre me‘ânî ilmi, cümle alanındaki çalışmalarda kefil hükmündedir. Aynı şekilde beyan ilmi cümle formlarında kinâye, teşbih ve mecâz olgularını çalışma alanı olarak seçmiştir. Bedi‘ ilmini ise belâğatin merkezinde pek yeri olmayan ikinci bir unsur olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü bedi‘, kelâm/cümle ile dolaylı ilişkili olan seci‘, cinâs ve mukâbele gibi sözü güzelleştirmeye yarayan olguları çalışma alanı olarak seçmiştir.*

Belâğatin amacı göz önüne alındığında klasik anlayışta sadece “idrak” kuvvesi üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak kuvvey-i nefsiye sadece “idrak”la sınırlı değildir. Bunun yanında “tutku” ve “irade” kuvveleri de bulunmaktadır. Biz, Arap edebiyatının bu alanda yetersiz olduğunu dile getirmiyoruz. Bizim dile getirdiğimiz husus, teorik çalışmaların ulaştığı noktada bu nefsi mevhibelere yeterince yer verilmediğidir.

Kullanılan araçlar açısından konuya bakıldığında ise Arap dili cümle formları ile sınırlı değildir. Harf, kelime, ibare ve genel üsluplar ile şiir, nesir, hitabet, risalet, vasıf ve cedel gibi edebi sanatlarda bu dilin çerçevesindedir. Bu hususlar göz önüne alınarak muktezâ-i hâle mutabakatı anlayabilmemiz için onu amaç ve araç doğrultusunda; bir açıdan insan tabiatı ve mevhibeleri; diğer açıdan çeşitli edebi üslûb ve sanatlar üzerine inşa etmemiz gerekmektedir. Nitekim muktezâ-i hâle mutabakatın anlaşılmasında, psikoloji ilmi burada bize fayda sağlayabilir ve edebi eleştiri ile belâğata yardımcı olabilir.”⁶⁹ Aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla Şâyib’in belâğatin klasik anlamada özellikle akli melekelerden idrâk yetisiyle sınırlandırılmasının diğer duygusal ve akli olgulara yönelmediği için etki alanının kısıtlı olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca kullanılan yöntemlerin insanı etkileme açısından cümleyle sınırlı kalması nedeniyle etki alanının daraldığını belirtmektedir. Yani ona göre muktazâ-i hâl idrak ile sınırlı değil, etkileme araçları da cümleden ibaret değildir. Bu bakış açısıyla Şâyib, amaç ve araç dengesini de göz önüne alıp günümüzdeki bazı sosyal bilimlerden de yardım alınarak muktezâ-i halin tespit edilebileceğini dile getirmiştir.

Şâyib, sadece kuru bir şekilde menfi anlamda tenkitler savurmamaktadır. Tespit ettiği noktalara alternatif çözümler sunmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda “kuvvey-i idrâk”, “kuvvey-i infi‘âl/Duygusal kuvve” ve “kuvvey-i irâde” gibi nefsi kuvvelere uygun hitap şekillerini detaylıca işlemektedir. Şâyib’e göre “kuvvey-i idrâk” insanın düşünmesini, öğrenmesini, bilmesini, bağlantı kurmasını ve tahmin etmesini sağlayan kuvvedir. Bu kuvve kültürel yapısı ve tesir açısından sağlam kanıtlarla desteklenmiş makul hakikatlere muhtaçtır. Bu açıdan bu kuvveye hitap edecek kişinin dikkat etmesi gereken mutabakatın okuyucu ve dinleyiciye manaları anlama, idrak etme ve ikna olma imkânı sağlama olduğunu belirten Şâyib, bu kuvvenin genel itibarıyla ilim ehli ve felsefecilere hitap ettiğini belirtmiştir.

⁶⁹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 20-21.

Yine Şâyib, bu kuvveye uygun alan kelamın tarih, eleştirisi, bilimsel ve felsefe içerikli ilmi nesir (bilimsel yazılar) ya da genel anlamıyla edebi nesir olduğunu belirtmiştir.⁷⁰ *Kuvvey-i infî'âl/Duygusal kuvve* konusunun da insanda var olduğunu, muktezâ-i hâli tutturmaya çalışırken bu kuvvenin göz ardı edilemeyeceğine işaret eden Şâyib, bu konuda şunları ifade etmiştir: “İnsan bu kuvve ile hayal kurar ve hisseder. Bu kuvve daha çok gençler, bayanlar ve edebiyatçıların hayatına hükmeden bir olgudur. Güzel manzaralar, olaylar ve anılar bu kuvveyi harekete geçirir. Bu kuvveye yani duygulara yönelen kelâmın sadece hakikatleri benimsetmeyi hedeflememesi gerekir. Aksine his uyandırması ve hayalleri harekete geçirmesi gerekmektedir. İşte bu da betimleme parçaları, dertleşme mektupları, gazeller, kıymetli hikâyeler, etkili romanlar gibi duygusallığı artıran şiir ve mümtaz edebi nesirle olur.”⁷¹ Bu izahattan da anlaşıldığı kadarıyla Şâyib, muktezâ-i hâle daha geniş bir perspektifle bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre söz söylenirken kişinin psikolojik yapısı göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan edebi olguları da belâgat şemsiyesi altına almıştır. Bu yeni yöneme “üslûb” adını vermesinde de edebi üslupları belâgat alanına taşımalarının etkisi olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bakış açısını geniş tutan Şâyib, “*kuvvey-i irâde*”nin muktezâ-i hâle yansıması konusunu da detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu kuvveyi “*insanın inandığını uygulamaya geçirmesi sürecinde dayandığı ameli/uygulama kuvvesi*” olarak tanımlayan Şâyib, bu kuvveye yönelen sözün, hem anlaşılır hem de tesir edici olması gerektiğini, yani idrak ve vicdana hitap etmesi gerektiğini aktarmaktadır. Bu şekildeki hitabın, insanın bildiğini uygulamaya geçireceğini belirten Şâyib, bu ölçülerde muktezâ-i hâlin göz önüne alınmasıyla kişinin çalışma ve ahlakına tesir edeceğini dile getirmiştir. Şâyib’e göre bu kuvve genel itibarıyla maceracı ruhlara sahip olan kişilere mevhibe olarak verilmiştir. Yine Şâyib, bu aşamada ikna ve tesiri barındıran hitabın kullanılacak en uygun söz olduğunu dile getirmiştir.⁷²

Şâyib’e göre bu hususlar eşliğinde belâgatte mutabakat, insan psikolojisini ve farklı mevhibelerini kapsamaktadır. Aynı şekilde edebi sanatları da içine almaktadır. Bununla birlikte Şâyib hitapta zaman, mekân ve hitap türlerinin önemli ölçüde etkili olduğunu belirtmiştir. Ona göre konuşan kişinin karşısındakini bir doktor titizliğinde tahlil edip, uygun olan ifadeleri seçmesi gerekmektedir. Seçilecek araçlar arasında ise bir komutan gibi zafere ulaştıran alan ve silahların iyi bilinmesi gerektiği benzetmesini yapmıştır.⁷³

Sonuç olarak Şâyib’in mutabakat noktasında eleştirdiği en temel noktayı iki ana başlıkta irdelemek mümkündür. Bunlardan ilki klasik belâgat anlayışında mutabakatın sadece kişinin idrak seviyesine sınırlandırılması bu anlamda duygu ve irade gibi mevhibelerin göz ardı edilmesidir. İkincisi ise kullanılan araçların yetersizliğidir. Şâyib bu ikinci noktada

⁷⁰ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 22. Ayrıca bkz: Yahya Suzan, “Hicri I. Yüzyılda Arap Şiirinde Gazel”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dergisi, 2009, c. 11, sy. 2, s. 128-129.

⁷¹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 22.

⁷² Şâyib, *el-Üslûb*, s. 22-23.

⁷³ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 23.

hem mutabakatın tespitinde hem de ifadeye yansımada yeni yöntemlerin devreye girmesinden yanadır. Ona göre bu aşamada mutabakatın tespitinde psikoloji gibi modern addedilebilecek ilmin ve edebi eleştiri geleneğinin devreye sokulması gerekmektedir. Bu açıdan kelimada mutabakat konusunda yeni bakış açıları geliştiren Şâyib, farklı disiplinlerden hareketle yeni bir yöntem oluşturma çabasıdadır. Ona göre psikoloji kişinin durumunu tespit aşamasında devreye girecek, edebi bağlamda aktarım üslupları da sözün ifadeye yansımada devreye girecektir.

3.3. Belâgatın Muhtevası

Klasik anlamdaki yaklaşım ve anlayışları eleştiriye tabi tutan Şâyib, bu tutumunu belâgatın konusu başlığı altında da sürdürmektedir. Belâgat iliminin konu itibariyle kelamın/sözün muktezâ-i hâle mutabakatı ile ilgilendiğini belirten Şâyib, bu açıdan bu ilimde “*ne söyleneceği ve nasıl söyleneceği*” gibi soruların daima önümüze çıktığını belirtmektedir. Şâyib’e göre ilk soruya verilen cevap, malzemesi, hayalleri, duyguları, fikirleri ve konuları açısından kelam-ı belîge/belîğ söze özgü kuralları barındırır. İkinci soruya karşılık ise bu malzemelerin tabir edilmesi ve yerine getirilme yolları yani eda üslupları ile cevap verilir.⁷⁴ Bu sorular ve verilen cevaplardan hareketle Şâyib, konusu itibariyle belâgat ilminin “Üslûb” ve “Edebî sanatlar” olmak üzere iki bölüme ayrıldığını ifade etmiştir.⁷⁵

Şâyib belâgatın “Üslûb” adlı bölümde, uygulandığı takdirde, etkili, açık ve belîğ kelama ulaştıran kaide ve yöntemleri ele aldıklarını dile getirmiştir. Bu bölümde özellikleri, unsurları, malzemeleri ve musikileri itibariyle kelime, form, paragraf, cümle ve ibare gibi türleri ele aldıklarını dile getirmiştir. Şâyib’in bu bağlamdaki geleneği eleştirisi ise şu şekilde sürmektedir: “*Me’ânî ilmi genel itibariyle cümle alanı ile ilgilenmiştir. Beyân ve bedî’ ilimleri ise formları konu edinmiştir. Bu şekilde belâgat alanının ulaştığı mevki aktaran kitaplarda, diğer alanlar ihmal edilmiş bir vaziyette bırakılmıştır. Evet hiç şüphesiz “Sanâ’ateyn”, “Delâilu’l-İcâz” ve “Esrâru’l-Belağa” gibi ilk dönem eserlerde genel anlamıyla edebi açıdan ibarelerle/ ifadelerle ilgili kıymetli konuları bulmak mümkündür. Ancak bu aktarımlar düzensiz olup yeteri oranda değildir.*”⁷⁶

Edebî Sanatlar konusunda ise Şâyib, şunları ifade etmiştir: “*Biz burada, tercih edilmesi ve taksim edilmesi açısından kelam maddesini ve uygun olan bütün edebî türleri bir de bu türlerin roman, makale, betimleme, münazara ve tarihsel aktarım gibi kaidelerini ele almaya çalışmaktayız.*”⁷⁷ Yine Şâyib, Üslûb bahsinde, belâgatın yetersiz olduğunu düşündüğü gibi Edebî sanatlar açısından da belâgatın yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre belâgat, bir bütünlüğü olmayan paragraflarla ya da âdâbü’l-bahs/araştırma yöntemleri ve münazara gibi bir bütünlük içerdiği halde edebî amaçlar barındırmayan konulara yönelmiştir. Bu aktarımlarından da anlaşıldığı gibi Şâyib’e göre klasik anlamda belâgat ulaştığı konum

⁷⁴ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 36.

⁷⁵ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 37.

⁷⁶ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 37.

⁷⁷ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 38.

itibariyle noksanlıklar barındırmaktadır. Bunların başında eda keyfiyeti ve yöntemi gelmektedir. Şâyib, bu eksikliği de üslûb ve edebi sanatlar ile özetle edebi alan ile belâgati mezc ederek kapatmaya çalışmaktadır.

3.4. Üslûbun Tanımı ve Muhtevası

"Üslûb" konusu, daha önce vurgulandığı gibi Şâyib'in belâgatin ihyası paradigmasında önemli oranda yer edinmektedir. Bu açıdan Şâyib, sadece çözüm önerileri sunmakla kalmamış "Üslûb" kavramının tanımı ve türleri özelinde de teferruatlı bilgiler sunmuştur. Bu konuda Şâyib, "Üslûb" dendiğinde insanlarda "*Cümle ve ibareler gibi kelimelerden oluşan lafzi unsurlar*" şeklinde bir çağrışım oluştuğunu bunun da edebi olarak doğru olmakla birlikte "Üslûb"un derinlik ve kapsamını yeteri oranda yansıtmadığını belirtmiştir. Ona göre bu olguyu, lafızlardan ibaret görmek yanlıştır. Lafzi unsurlar olarak görülen "Üslûb" lafzi/sözel dizaynın yanında konuşanın ya da yazarın zihninde düzenli bir şekilde yer edinmektedir.⁷⁸ Bu şekilde Şâyib, bahse konu olan olgunun sadece lafızlardan ya da lafızların belli bir şekle göre dizayn edilmesinden müteşekkil olmadığını aslında bu olgunun duygusal ya da psikolojik bir derinliğinin olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. "Üslûb"un bu yönünü de "*Manevi Üslûb*" olarak ifade etmiştir. Ona göre asıl olan mana, ruh mesabesinde; lafız ise bir nevi bu ruha giydirilen ceset, bir diğer ifadeyle elbise mesabesindedir.⁷⁹

Şâyib, "Üslûb" kavramıyla ilgili bir diğer noktanın da altını çizmektedir. Şöyle ki gümümüzde bu kavram hemen her alanda kullanılmaktadır. Bu konu Şâyib'in de dikkatini çekmiş ve bu konuda şunları dile getirmiştir: "*İlim adamları, bu kavramı bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerini belirtmek için kullanır. Edebiyatçılar ise bunu, hikâyeleme, tartışma ve tanımlama gibi lafzi unsurlarda, mantiki olsun zorlama olsun fikirlerin aktarımında, güzel olsun çirkin olsun hayali olguları ifade etme yolunda kullanırlar. Aynı şekilde Musikişinaslar da melodi ve notaları, hissiyat ve hayalleri doğrultusunda dizayn etme yöntemleri için bu ifadeyi dile getirmektedirler. Ressamlarda ise üslûb renkleri oluşturma ve uyuşturma tarzını belirtmek için kullanılır.*"⁸⁰ Şâyib'in de değindiği gibi bu anlamıyla "Üslûb" çok genel olup tüm ifade biçem ve yöntemler için kullanılan bir kavramdır.

Şâyib, kavramı diğer dallardaki kullanımından ayırmak ve belâgat ile ilgili bir ıstılah olarak tanımını yapmak gayesiyle; lügat anlamından başlayıp çeşitli aktarımlarda bulunmuştur. Şâyib'in "Üslûb"un kavramsal analizi ile ilgili aktarımlarında İbn Haldun'un "*Biz burada şiir sanatı erbabınca üslûb kavramının hangi anlamda kullanıldığını zikredeceğiz. Onlara göre bu kavram, terkiplerin/ cümlelerin örüldüğü desenleri, başka bir ifadeyle terkiplerin döküldüğü kalıpları ifade etmektedir. Bu şekliyle üslûb, manayı ifade etmesi açısından kelamdan/ cümleden ki irab alanına giren bu olgudan farklıdır. Aynı şekilde bu şekliyle üslûb, belâgat ve beyân alanlarının vazifesinden olan terkinin özelliklerinden mananın kemalini ifade etmeden ayrılmaktadır. Yine üslûb, Arapların kullandığı gibi aruzun vazifesi olan vezinden ayrı*

⁷⁸ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40.

⁷⁹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40.

⁸⁰ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40-41.

bir konumdadır. Bu üç ilim bahse konu olan bu şiirsel sanatın dışında kalmaktadır. Nitekim “Üslûb” özel terkipleri barındırması açısından külli terkiplerin zihinsel formlarını ifade etmektedir...” şeklindeki tanım ve değerlendirmeleri önemli ölçüde etkili olmuştur.⁸¹ Bu aktarımlar doğrultusunda Şâyib “üslûb” kavramını şu şekilde somutlaştırmaya çalışmıştır: “Burada bizim dikkatimizi çeken husus “Üslûb” kavramının geçmişten beri, edibin gönlünden geçenleri dilsel unsurlar ve ibarelerle başkasına aktarması ya da betimlemesine yarayan ifade etme, eda etme gibi özel şekilsel bir boyutu ifade etme yöntemi olarak görülmesidir. Bu güne kadar tedavülde olan tanım da budur. Genel anlamıyla edebi üslûb kavramının tanımı bu şekildedir. Ama eğer tanımı diğer bilim alanlarını kapsayacak şekilde genişletmek istersek “üslûb, ifade etme biçimidir” şeklinde bir ifadeyi kullanmak daha yerinde olacaktır. Çünkü diğer ilimlerde de mütehassısları tarafından bilinen malumatları aktarma yöntem ve teknikleri bulunmaktadır”⁸² ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şâyib, klasik tanımı benimsemekle birlikte bu tanımın sadece edebi üslûba yönelik olduğunu belirtmiştir. Bu anlamıyla bahse konu kavram, ifade etme biçimi şeklinde ele alınırsa diğer bilim dalları için de kullanılabilir şekilde kavramın kullanım alanı genişleyecektir. Ancak tanımlamadan da anlaşıldığı kadarıyla edebi üslûbta edibin duygu dünyası etkili olmakla birlikte salt bilimsel bir kalıp bulunmamaktadır. Bilimsel alanlarda ise alanın mütehassıslarının kullandığı kalıplar bulunmakta, bu kalıplar kişilere göre değişmemektedir.

Şâyib’in aktarımlarından hareketle kısaca ifade edilecek olursa “Üslûb”, özel anlamıyla edebi alanda “kalem oynatanların imzası” gibidir. Edip, zihinsel altyapısından, hayal ve tasavvurundan hareketle dile getirdiği ifadeleri seçerken, sıralarken, bazı kıstaslar getirir, bu kıstasların yanında edebî ve belâğî sanatlardan da belirli ölçülerde yararlanır. Bu durumu adet haline getiren edibin ağzından dökülenler onu tanıtmaktadır. Bu aşamadan sonra artık edib, kendine özgü bir “Üslûb” edinmiş demektir. Ancak edebiyat alanı dışında kalan bilimlerde ise “Üslûb” olarak nitelendirilen kalıplar bilim alanına ait olup disiplinleri birbirinden ayırmaya yararmaktadır. Bu açıdan edebi ve ilmi üslûb birbirinden ayrılmaktadır.

3.5. Üslûbun Kısımları

“Üslûb”u manaların lafız suretinde aktarımı, başka bir ifadeyle fikirlerin ve hayallerin kelam düzen ve düzleminde dışa vurumu şeklinde aktaran Şâyib, bu kavramı işlevi itibariyle daha önce de değinildiği gibi edebî ve ilmî olmak üzere iki ana kısma ayırmaktadır.⁸³ Bilimsel verilerin aktarımı için belirli tarz ve yöntemlerin var olduğunu belirten Şâyib, bunları “ilmi üslûb” olarak adlandırır. Ona göre “ilmi üslûb” un fikirler/malumatlar ve ibareler/kavramlar gibi iki ana unsuru bulunmaktadır. Aktarılan malumatlar duygulardan arınmış, salt bilgi

⁸¹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 42-43.

⁸² Şâyib, *el-Üslûb*, s. 44.

⁸³ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 46.

verici niteliktedir.⁸⁴ "Üslûbun diğer kısmı olan "edebî üslûb" ta ise düşünceler, formlar, duygular ve ibareler olmak üzere dört unsur öne çıkmaktadır.⁸⁵

Yine Şâyib Üslûbun bu iki kısmı arasındaki farkları şu maddelerle dile getirmeye devam etmiştir:

- 1) *İki üslûb arasındaki temel fark edebi üslûbta duygusal boyutun önemli ölçüde yer edinmesidir. İlmî üslûbta duygudan ziyade akli olgulara dayanan bilgiler ön plandadır. Bu türde duygudan eser yoktur. Bu doğrultuda ilmî üslûbu aklın dili, edebi üslûbu da duyguların dili olarak ifade etmek mümkündür.*
- 2) *İlmî üslûbta öğretme ve bilgi verme amacıyla gerçeklikleri aktarma hedeflenirken edebî üslûbta okuyucu veya dinleyicide duygusal çağrışım uyandırma hedeflenir.*
- 3) *İlmî üslûbta ibareler; tanımlar, araştırmalar ve nesnel bilgiler öne çıkarken, edebi üslûbta ibareler; genellemeler, görkemli, etkili ve güzel ifadeler öne çıkmaktadır.*
- 4) *İlmî üslûbta aklın nesnel boyutuna hitap eden sayısal veriler, anketler ve grafikler kullanılırken, edebi üslûbta duygulara hitap eden hayali formlar, ilgi uyandırıcı ifadeler ve müzikal bir yapı kullanılmaktadır.⁸⁶*

Bu üsluplar gözetilerek ele alınan konular ortak olsa da üslûblar farklı olduğu için iki farklı metin ortaya çıkmaktadır. Bir nevi ilmî üslûb ele alınan varlığın fiziksel özelliklerine yönelip onu nesnel verilerle ölçüp biçmeye ve muhabata aktarmaya çalışmaktadır. Edebi üslûbta ise aynı varlığın fiziğinin ötesine bir nevi ruhuna ya da başka bir ifadeyle manevi boyutuna dokunulmaktadır. Bu türde de nesnel veriler yerine içten gelen öznel duygular hâkimdir. Dolayısıyla aynı konuda iki farklı metin tezahür etmektedir.

Yine Şâyib'in "Üslûb"un taksiminde konu ve yazar eksenli bir ayrıma başvurması göze çarpan bir diğer husustur.⁸⁷ Ona göre edebi üslûb, konu eksenli olarak şiir ve nesir ana başlıklarının altında ele alınmalıdır. Bu aşamada Şâyib'in bazı konularda eleştiriye mazhar olan ifadeleri dikkati çekmektedir. Şöyle ki belli üsluplar barındırmakla birlikte şiir ve nesir birer edebi türdür.⁸⁸ Bunlar genel geçer kalıplar haline gelmiştir. Dolayısıyla bunları edebi üslûbun alt başlığı olarak göstermek yerine edebi üslûbun icra edildiği alanlar olarak belirtmek daha yerinde olacaktır. Ayrıca nesir ve şiir türünde betimleme, tartışma, kafiye ve aruz gibi çeşitli anlatım yöntemleri bulunmaktadır. Bu da Şâyib'in daha önce belirttiği ilmî üslûbla paralellik göstermektedir. Yani bu kaideler ilmî üsluptaki ıstılahlar konumundadır. Bu aşamada şiir ve nesri kullanan yazarların tek ayrıldıkları noktalar kendine özgü üslupları, yani yaklaşımlarıdır. Dolayısıyla müellifin şiir ve nesri edebi üslûbun alt başlığı altında zikretmesi yerine edebi üslûbun bu türlerde icra edildiğini belirtmesi daha isabetli olacaktır.

⁸⁴ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 51-56.

⁸⁵ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 52.

⁸⁶ Şâyib, *el-Üslûb*, s.59-60.

⁸⁷ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 54.

⁸⁸ Yahya Suzan, *Arap Şiirinde Hiciv*, Aybil Yayınları, Konya, 2012, s. 40.

Bu şekilde ilmi ve edebi üslûb ayrımındaki yaklaşımı üslûb için dile getirdiği tanımlamalarla uyum sağlayacaktı.

Sonuç

Modernizmin etkisini hissettirdiği dönemde İslami ilimlerde ihya arayışları baş göstermiştir. Yaşanan küresel değişim ve bu değişimin yansımaları Mısır'da bu anlamda bir hareketliliğe neden olmuştur. Bu hareketliliğe canlı bir şekilde müşahede eden Şâyib, belâgat alanına yeni bir soluk katmayı hedefleyen “*el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahlîliyetun li Üsûli'l-Esâlibi'l-Edebiyeti*” adlı eserinde, önemli konulara temas etmiştir. Özellikle dinleyicinin durumunun tespitinde psikoloji vb. ilimlerin verilerinden yararlanma, hikâye, roman vb. anlatım üsluplarını da belâgatin hizmetine sunmak gibi hususlarda yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Ancak bazı konuları tam anlamıyla netleştirememiştir. Şöyle ki her ilim diğer ilimlerin verilerini kullanma gereksinimini duymaktadır. Ancak bu durum, diğer ilimleri bu ilmin bir parçası olarak algılama anlamına gelmemektedir. Bu açıdan edebi eleştiri ve psikoloji gibi ilimler belâgata veriler sunmaktadır. Belâgat ile ilgili tanımlar ve araçlar efradına cami ve ağıyarınamani bir şekilde belirtilmiştir. Bu husus göz önüne alınmadığı takdirde diğer ilimlerin tümünü belâgat başlığı altında değerlendirmek mümkün olacaktır. Nitekim bu husus diğer ilimlerin tümünde de geçerlidir. Bu açıdan Şâyib'in yeni bir tanım denemesinden ziyade “Üslûb” başlığı altında yeni bir yöneme vurgu yapmasının daha isabetli olacağı kanaatine ulaşılmıştır. Bir diğer husus ise muktezâ-i hâle mutabakatın göz önüne alındığı bir durumda mesajın tam anlamıyla iletiminin nasıl sağlanacağı hususu da göz ardı edilmiştir. Yani mutabakata dikkat etme endişesiyle aktarılan mesajın mefhumu arasındaki denge nasıl sağlanacaktır? Ya da mefhum kırılıp örtülecek midir? Böyle yapıldığı zaman aktarım yapılmakla birlikte mesaja ihanet edilmeyecek midir? vb. sorulara da yanıt aranmamıştır. Nitekim bu konular modern dünyada daha çok yer edinmektedir.

Şâyib'in belâgatin ihyasına yönelik çabası takdire şayandır. Ancak belâgatin sadece cümleye yönelmesinden hareketle klasik belâgat alanına yönelttiği yoğun eleştiriler yersiz görünmektedir. İster sözel olsun ister yazınsal olsun tüm edebi türlerde söz, genel anlamıyla cümle, temel konumdadır. Başka bir ifadeyle maddede atom yapısı neyse edebi türlerde de cümle o derece önemlidir. Yani edebi türler cümleye dayanmaktadır. Dolayısıyla belâgatin cümleye yönelmesi doğal olduğu kadar elzendir. Cümle dizayn edilmeden genel anlamıyla yazınsal türler inşa edilemez. Bu açıdan klasik yaklaşım tam anlamıyla yerindedir. Burada Şâyib'in ortaya çıkan roman, eleştiri, tartışma vb. modern anlamdaki edebi türleri belâgat şemsiyesi altına alma gayesi göze çarpmaktadır. Oysa belâgat edebi olsun olmasın yazınsal veya sözel formlarda eda etme biçimidir. Belâgat sözlü geleneğin ürünüdür ama zamanla yazınsal metinlere uygulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla duygular en iyi sözlü gelenekte ifade edilir. Edebi türlerde de duygu ve hayal gibi çeşitli olgular öne çıkmaktadır. Bu olgular bu edebi eserin muhtevası ile ilgiliyken belâğat olan edip, belâgat verilerinden yararlanarak hayal dünyasının penceresinden efkârını yansıtabilmektedir. Bu durumda iki alan birbirine destek olmakla birlikte farklı zeminlerde bulunmaktadırlar. Nitekim Şâyib eserinde yer yer belâgatin

eda keyfiyetine yönelik bir ilim olduğunu vurgulayıp cümlelerin önemini dile getirmeyi de ihmal etmemiştir.⁸⁹

Bunların yanında Şâyib'in klasik belâgat anlayışına yönelttiği eleştirilerde önemli ölçüde haklı olduğu noktalar bulunmaktadır. Nitekim belâgatin sadece idrak kuvvesine yönelip insanı bir bütün olarak ele almayı ve bu doğrultuda çeşitli yöntemler geliştirememesi onu nahvin ana konularından olan mûsned ve mûsnedu ileyhi ya da teşbih ve mecaz vb. kısıtlı alanlara hapsedmiştir. Bu bağlamda Şâyib'in öne sürdüğü psikoloji ve musiki gibi ilimlerden yararlanıp kişinin anlam ve duygu dünyasına hitap edecek yeni yöntemler gerekmektedir. Ayrıca sosyal bazdaki değişimleri tanımlayabilmek için sosyoloji ve sosyal psikolojiye yönelik analizleri de bu ilmin kullanım alanına sunmakta önemli ölçüde Şâyib'in de değindiği gibi, yeni yöntem oluşturmada etkili olacaktır. Ancak Şâyib'in bunların yanında adeta edebiyat alanı ile belâgat alanını mezcutme çabasını yansıtan "Üslûb" paradigması edebiyat alanına ait olguları aktarmakla sınırlı kalmıştır. Nitekim "Üslûb" edebiyat alanında yazarın adeta kimliği niteliğinde olup aktarımları dizayn etme yöntemidir. Ayrıca geçmişten günümüze yazar/edip bu dizayn aşamasında belâgatten yararlanmaktadır. Son olarak şunları ifade etmek mümkündür. Yaşadığı dönem göz önüne alındığında Şâyib, İslâm dünyasında modernizm rüzgârlarının estiği bir dönemde belâgat alanında yeni bir kapı açmaya çalışmıştır. Şâyib'in bu çabası önemli olmakla birlikte çeşitli eksiklikler barındırmaktadır.

Kaynakça

- Abdûlgani, Eymen Emin, *el-Kâfi fi'l-Belâga*, Dârau't-Tevkifiyye, Kâhire, Tsz.
- Abdurabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülisi, *el-İkdu'l-Ferid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
- Akçay, Halil, *Endülüsli Edip ve Şair İbn Zeydün ve Divânı*, Seyda Yay., Diyarbakır, 2018.
- 'Alâyilî, Abdullah, *Mukaddime li'd-Dersi'l-lugati'l-Arabi*, Matbabatu'l-'Asriyye, Beyrut, Tsz.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2010.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *es-Sanâ'ateyn*, Thk., Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebû Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Tsz.
- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayib b. Muhammed b. Ca'fer b. Kasım, *İcâzu'l-Kur'an*, Thk., Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Tsz.
- el-Begavi, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-Sünne*, Thk., Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Zehir Şaviş, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1403/1983.
- el-Beyûmî, Muhammed Receb, *el-Beyânü'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1391/1971.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2018.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.

⁸⁹ Şâyib, *el-Üslûb*, s. 104, 108, 109, 176.

- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk., Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, Tsz.
- el-Cüveynî, Mustafa Sâvî, *el-Belâgatü'l-'Arabiye Tesîl ve Tecdîd*, Münşeâtü'l-Me'âif, İskenderiye, 1405/1985.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdukâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Delâilu'l-İ'câz*, Thk., Muhammed et-Tancî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1415/1995.
- Divelekci, Celalettin, *"Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi I"*, AÜİFD, Sy. II.
- Dumt, Cabri, *el-Havâtiru'l-Hisân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Matbabatu'l-Hilâl, Mısır, 1313/1896.
- Durmuş, İsmail, *"Üslûp"*, DİA., İstanbul, 2012.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-Ayn*, Thk. Mehmed Mehdi Mahzumî-İbrâhîm Sâmirâi, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, Tsz.
- Hânî, Ali Hâcî, *"el-Üslûb ve'l-Üslûbiye ve 'Anâsıru'l-Üslûbi'l-Edebî min Menzûri'l-Kur'ânî'l-Kerîm"*, İzâatu'n-Nakdiye, 1971/1391, sy. 8.
- Hashemi, M. Mansur, *İslami Entelektüalizm Ali Şeriatî'den Mustafa Melikayn'a*, Çev: Abuzer Dişkaya, Mana Yay., İstanbul, 2016.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhîru'l-Belaga*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Tsz.
- el-Hülî, Emîn, Menâhîcu't-Tecdid fi'n-Nahvi ve'l-Belâgati ve't-Tefsiri ve'l-Edeb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1380/1961.
- el-Hülî, Emîn, *Fennü'l-Kavl*, Dâru'l-Kutûbi'l-Mısriyye, Kahire, 1412/1992.
- Hüseyn, Abdulkadir, *el-Muhteseru fi Tarihi'l-Belaga*, Daru Garib, Kahire, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-Lübnan, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, Tsz.
- İbn Nâzır, Bedreddin İbn Malik, *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Thk., Hüsnî Abdulcelil Yûsuf, Mektebetu'l-Adab ve Metbatauha, Tsz.
- Karataş, Turan, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Yedi Gece Kitapları, İstanbul, 2001.
- el-Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belega*, Thk., Behîc Ğazâvî, Dâru İhyai'l-'Ulum, Beyrut, 1419/1998.
- Keskin, Mustafa, *"Kur'an'ın İ'câzına Dair İlimler ve Sekkâki'nin 'Miftâhu'l-'Ulûm' Adlı Eserinin Tahlili"*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. 3, sy. 4.
- Kılıç, Hulusi, *"Belâgat"*, DİA., İstanbul, 1992.
- Kırkız, Mustafa, *Arap Belâgat İlminin Tarihi, ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yay., İstanbul, 2014.
- Kırkız, Mustafa, *"Araplarda İlk Belâgat Kıvılcıkları"*, Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Elazığ, 2016.
- Kızıklı, Zafer, *"Arap Dili Belâgat Bilimine Kurumsal Bir Yaklaşım"*, İslâmî Araştırmalar, 2013, c. 24, sy. 1.
- el-Menâvî, Muhammed Abdurrauf, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârîf*, Thk., Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1410/1990.

- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatu'l-Arabiye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1416/1996.
- Mubârek, Mâzin, *el-Mucez fi Tarihi'l-Belaga*, Daru'l-Fikr, Beyrut, Tsz.
- Mûsâ, Selamet, *el-Belâgatu'l-'Asriyye ve'Lugati'l-'Arabiyye*, Müesestü'l-Hindâvî, Kahire, 2012.
- Nidâ, Münîr Muhammed Halîl, *et-Tecdîd fî 'Ulûmi'l-Belâga fî 'Asri'l-Hadîs*, (Basılmamış Doktora Tezi), Melik Abdu'l-Aziz Üniversitesi, Mekke, Tsz.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *Nihayetu'l-İcaz fi Dirayeti'l-'İcaz*, Thk., Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru's-Sadr, Beyrut, 1424/2004.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut, 1406/1986.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, Thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1998.
- Suzan, Yahya, Arap Şiirinde Hiciv, Aybil Yayınları, Konya, 2012.
- Suzan, Yahya, "Hicri I. Yüzyılda Arap Şiirinde Gazel", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, c. 11, sy. 2.
- Şâyib, Ahmed, *el-Üslûb Dirâsetün Belâgiyetün Tahliiyetun li Usûli'l-Esâlibi'l-Edebiyeti*, Mektebetu'n-Nehdetü'l-Misriye, Kahire, 1411/1991.
- Şimşek, Şahin, Arap Belâgatinde Yenilikçi Yaklaşımlar (Emin El-Hûlî Örneği), Fecr Yayınları, Ankara: 2020.
- Şimşek, Şahin, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*, İlahiyat Yay., Ankara, 2019.
- Şimşek, Şahin, "Modern Dönemde Pratik ve Pedagojik Olarak Arap Gramerini Kolaylaştırma Çalışmaları", AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, c. 6, sy. 11.
- Tekin, Ahmet, *Kur'an'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidi'nin el-Basit Adlı Tefsiri Bağlamında*, İlahiyat Yay., Ankara, 2018.
- Yalar, Mehmet, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Emin Yay., Bursa, 2009.
- Zeydân, Corcî, *Târihi'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, Müesestü'l-Hindâvî, Kahire, Tsz.
- Zeyyât, Ahmed Hasan, *Difâ'ün 'ani'l-Belâga*, 'Âlemi'l-Kutûb, Kahire, 1387/1967.

RHETORICAL ELEVATION IN AHMED EŞ-ŞÂYIB'S WORK, "EL-USLÛB" (THE STYLE)

Abstract

Rhetoric, which was considered as the identity of the Arab society and which effectively used the power and influence of expressions, has had a remarkable place in society since the past. The poets, who were favored by the community during the festivals, where poets and orators were competed before Islam, were occasionally perceived as individuals with extraordinary powers. Furthermore, the Qur'an addressed the society, to which it descended, with rhetoric-laden expressions that were later embedded in the codes of that society and rendered them incapacitated. Thus, rhetoric, specific to a certain society, navigated to a novel phase due to the universal dimension of the Qur'an and the widespread admittance to Islam. During this phase, rhetoric was represented through laconic connotations. The interest of the Islamic societies towards the Qur'an resulted with a tendency towards the Qur'an based sciences. Rhetoric received certain share from such courtesy and was adopted as a research domain by several prominent Islamic scholars. During this phase, rhetoric adopted a written and normative structure, departing from the oral structure. Subsequently, for a long period, rhetoric comprised literary forms such as commentaries, annotations and abstracts in compiled works. Such focus of rhetoric did not raise much criticism in early periods and in the middle ages. However the block, defined as the west, created a new balance of power in the world, namely modernism, through economic strength, economic domination of other societies and through socio-cultural influences on other societies, thus, the scientific and cultural background of these societies started to receive both national and international criticism. During this period, most Muslims, especially those in Egypt, focused on finding solutions to such situation. Two main methods emerged from the endeavor to find a solution, where, first approach focused on embracing the cultural and scientific background since neglecting such values would result in underdevelopment and the second approach was based on revising and elevating the cultural and scientific background. During the process, rhetoric received certain share from these ongoing debates. The criticism towards rhetoric included the aspects of dullness, being limited to substantial and complex subjects that are specific to those with a certain scientific background, becoming stagnant due to the effect of sciences such as philosophy, theology and logic, and it was also criticized for failing to adopt a holistic approach towards literary phenomena of the modern period, since it only focused on atomic sentence forms. Given the scope above, Ahmed eş-Şâyib, who lived in Egypt, where such debates were experienced fervently, compiled the work "el-Üslûb" (The Style) with the aim to address such and similar considerations and to create a novel approach in the disciplinary domain of rhetoric. The present study takes the abovementioned discussions into consideration and examines the elevation movement in rhetoric through Ahmed eş-Şâyib's perspective.

Keywords: Rhetoric, Elevation, Ahmed eş-Şâyib, Style.

İBNÜ'S-SALÂH'IN FETVA USÛLÜNÜN BAZI TEMEL MESELELERİNE DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

Ibn al-Salah's Evaluations on Some Basic Issues of Fatwa Method

Fatih ÇINAR*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	08.07.2020
Kabul Tarihi:	26.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Bu makale, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) fetva usûlünün bazı meselelerine dair görüşlerini ele almaktadır. Makalenin konusu, müftüde bulunması gerekli şartlar, hasletler, fetva vermenin hükmü, fetva vermenin sakıncalı olduğu haller, fetvadan dönme vb. meselelerle sınırlandırılmıştır. Müftü ve müsteftinin/soru soranın fetvada dikkate alacağı âdâp başlıkları kapsam dışında bırakılmıştır. Makalede temel amaç İbnü's-Salâh'ın zikri geçen konularla ilgili görüşlerinin tespit ve tahlil edilmesidir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada İbnü's-Salâh'ın başta fetva usûlü konulu ve diğer eserleri derinlemesine araştırılmıştır. Ayrıca bunlar yanında konuyla bağlantılı klasik ve muasır eserler de gözden geçirilmiştir. İbnü's-Salâh, fetva konusunun çok önemli olduğunu belirtmiştir. Fetvanın önemi kadar riskleri de bulunduğunu vurgulamıştır. İbnü's-Salâh, müftüde aranan şartlar konusunda genel olarak âlimlerin görüşlerine uymuştur. Bununla birlikte müftüde güvenilirlik şartının bulunmasını gerekli görmüş, böylelikle bu hususta pek çok bilgiden ayrılmıştır. İlme son derece önem verdiği görülen İbnü's-Salâh'ın müftüde bulunması gerekli vasıflarda, bilhassa da ictehad konusunda kolaylaştırıcı bir yol izlediği fikrine ulaşılmıştır. İbnü's-Salâh, müftünün ya müstakil/bağımsız ya da müntesip/bağlı ictehad ehliyetine sahip olmasını şart koşmuştur. Fakat sonraki dönemlerde fetva faaliyetinin müntesip müftülere kaldığını belirtmiştir. Toplamda beş farklı müftü sınıfı belirlemiştir. Ona göre taklid ilim olmadığından mukallid esasında gerçek müftü değildir. Bu sebeple mukallid müftünün verdiği cevap, fetva değildir. İbnü's-Salâh müftünün ehliyeti bağlamında çeşitli konulara temas etmiştir. Fetva konusunda aceleci olmanın zararları olabileceğine değinmiştir. Bu sebeple müftü soruları cevaplama hususunda titiz davranmalıdır. Özellikle cevap verebilecek ehil başka müftüler bulunduğu takdirde soru soranı onlara yönlendirebilmelidir. Ancak soruları cevaplayacak başka kimse bulunmadığı durumlarda sorumluluktan kaçınmamalıdır. Çünkü fetva vermek ehil müftüye farzdır. Öte yandan İbnü's-Salâh, kimi uygunsuz hallerde cevap vermenin doğru olmadığını belirtmiştir. Fetva usûlü alanındaki çabaları göz önünde bulundurulduğunda İbnü's-Salâh'ın pek çok âlimi etkilediği tespit edilmiştir. Bu tesirler sadece kendi mezhebiyle sınırlı kalmamıştır. Neticede fetva usûlü alanında haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Bunda günümüze ulaşan ilk bağımsız fetva usûlü eseri olan Edebü'l-müfti ve'l-müstefti kitabının da etkili olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu alanda İbnü's-Salâh'tan çokça alıntı yapılması bu şöhretin göstergelerinden biridir. Değerlendirmeleri dikkate alındığında İbnü's-Salâh'ın fetva usûlü alanına ciddi manada katkı verdiği söylenebilir. Fıkıhın diğer dallarına oranla geç olgunlaştığı görülen fetva usûlü bu katkılar sonucunda oldukça gelişme göstermiştir. Öyle ki zamanla bağımsız eserler çoğalarak bu alanda kayda değer bir literatür oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fetva Usûlü, İbnü's-Salâh, Müftü, İctihad.

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Hukuku Anabilim Dalı, fatih11982@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5901-3135>

Giriş

İslamî ilimlerde bilhassa fıkihta uzmanlaşmak bütün insanlar için söz konusu olamaz. Fıkıh ilminde ihtisas sahibi olan müftü aynı zamanda fakih olarak nitelendirilir. İnsanların çeşitli soru ve sorunlarına çözüm bulması, hak ve hakikatin izharı ve toplum vicdanının teskin olması için müftü, dolayısıyla fetva ilmi büyük ehemmiyet taşımaktadır. Bu açıdan müftüye ciddi sorumluluklar düşmektedir. Bu çerçevede nübüvvet döneminde yaşanan bir olay dikkat çekicidir. Rasûlullah'ın gönderdiği seriyyede başından derin yara alan bir asker ihtilam olur. Askerin ihtilamdan temizlenmek için gusül abdesti alması, dolayısıyla baştan aşağı yıkanması gerekir. Bu durumun başındaki yaraya zarar verebileceğini düşünen asker, yanındaki ashaptan teyemmüm etmek için ruhsat ister. Meselenin hükümü konusunda fetva vermeye ehil olmadıkları anlaşılan bu sahabiler teyemmüm ruhsatını uygun görmeyerek söz konusu kişinin yıkanması gerektiğine hükmeder. Bunun üzerine o kişi gusül yapar, fakat oracıkta vefat eder. Hâdiseden haberdar edilen Rasûl-i Ekrem, “*Onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmediklerini sorsalardı ya! Cehaletin ilacı sormaktır.*”¹ buyurarak ilim ehline sormanın önemine vurgu yapar.

Dilimizde genellikle Fetva usûlü veya âdâbı olarak ifade edilen ilim dalında bilinen ilk müstakil çalışma Nevevî'nin (ö. 676/1277) de ifade ettiği gibi Ebu'l-Kâsım es-Saymerî'ye (ö. 386/996) ait *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*'dir.² Maalesef günümüze ulaşmayan bu eserdeki görüşlerden -çalışmada görüleceği üzere- İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi âlimlerin atıflarından haberdar olmaktadır.³ Şâfiilerden günümüze ulaşan ilk müstakil eserin İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* olduğu bilinmektedir. Buna rağmen İbnü's-Salâh'ın bu alandaki görüşlerinin çalışılmamış olması kendisi ve konu açısından büyük bir eksiklik olarak nitelenebilir. Çalışmamız öncesinde İbnü's-Salâh'la alakalı yapılan *Edebü'l-müftî ve müsteftî*⁴ adlı yüksek lisans tezi ise bu eksikliği giderecek düzeyde değildir. Zira söz konusu çalışma sadece tahkikten ibaret olup herhangi bir tespit ve tahlil içermemektedir. Bizim çalışmamız ise tespit ve tahlil odaklı olduğundan ondan tamamen ayrılmaktadır.

Zikredilen sebeplerden ötürü bu yazının kaleme alınmasına karar verildi. Makalede, İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eseri merkeze alındı. Bununla birlikte bu makale, müellifin bütün görüşlerini tedvin ve tahlil etme iddiasında değildir. Çalışmamızın makale olması, müellifin eserinin ise hayli kapsamlı olması hasebiyle müftü ve müsteftinin dikkate alacağı âdâbla ilgili konu başlıkları kapsam dışında bırakılmıştır. Keza zaman, şart ve imkanların değişmesi gibi etkenler nedeniye güncelliğini yitirdiği düşünülen tartışmalar da kapsam dışında tutulmuştur. Kadının/hâkimin fetva vermesi gibi doğrudan konumuzla

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, V, 173; Ebü Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2009, “Tahâret” 122.

² Nevevî, Ebü Zekeriyâ, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, Mısır ts., I, 40.

³ Nevevî, Ebü Zekeriyâ, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1988, s. 13, 17, 21, 36, 39, 45, 47-49.

⁴ Söz konusu çalışma Mustafa Yayla tarafından 1984 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanmıştır.

alakalı olamayan meseleler de bu minvalde değerlendirilmiştir. Buna göre müftüde aranan ehliyet şartları-hasletler, fetva vermenin hükmü, fetva vermenin sakıncalı olduğu haller vb. meseleler makale bağlamında açıklık getirilecek konular arasında yer almıştır. Aslında zikredilen konular doğrudan müftüde aranan ehliyet şartlarıyla bağlantılı olduğundan makalenin nirengi noktasını bu ehliyet şartları teşkil etmektedir.

Çalışma çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın mezkûr eseri yanında diğer eserleri de gözden geçirildi, fakat konuya ilişkin bir örnek dışında kayda değer bir bilgi tespit edilemedi. Elde edilen bilgilerle tasnif edilirken müellifin başlıkları korunmakla birlikte muasır çalışmalardan istifade edilerek çalışmaya yeni bir görünüm kazandırılmaya çalışıldı. Öte yandan yer yer diğer âlimlerin görüşlerine de atıfta bulunularak meselelerin değerlendirilmesine katkı verildi. Tabiatıyla dilimizdeki eserlerden de istifade edildi. Yalnız belirtmek gerekir ki fetva usûlü konulu eserlerin ülkemizdeki geçmişi daha yenidir. Klasik ve muasır Arapça eserler yanında başvuru kaynaklarımız arasında yer alan Osman Şahin'in *Fetvâ Âdâbı* ve Ahmet Yaman'ın *Fetva Usûlü ve Âdâbı* bunların ilk nüveleri sayılır.

1. Fetva Kavramı

Fetvâ, lügatta izhar etmek ve açıklamak gibi anlamlara gelir.⁵ İstilahî olarak, *fikhî-amelî bir konuda müftünün, sual edilen meselenin şer'î yönünü hükme bağlaması* şeklinde tarif edilebilir.⁶ Fetva lafzının çoğulu fetâvâ ve fetâvidir. Fetva sözcüğünün müradifi olan fütüyâ Arapça kaynaklarda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.⁷ Bunu, fütüyânın fetvadan fasih olduğuna bağlayanlar bulunmaktadır.⁸ Amelî-şer'î bir meselede soru sorana sâil-müsteftî, soru sormaya istiftâ-suâl, bu işleme iftâ, fetvayı verene müftü ve mucib denir.⁹ Müftü lafzı müctehid ve fakihin müradifi olarak kullanılmaktadır.¹⁰ Tarafların özellikle de müftünün fetvada dikkat edeceği usûl ve kaideler, âdâbü'l-müftî, âdâbü'l-fetva, edebü'l-fetva vb. ibârelerle ifade edilir. Fetva lafzı ve onun türevleri Kur'an-ı Kerim'de lügavî anlamına uygun olarak gelir.¹¹

2. Fetvanın Dindeki Yeri

2.1. Fetvanın Önemi

⁵ İbn Side, Ebu'l-Hasan, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IX, 524; Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009, s. 625; İbn Manzûr, Cemâleddin, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts, XV, 147.

⁶ Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 20; Atar, Fahrettin, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, s. 19, ss. 19-48, 1985; Aslan, Nâsi, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dini Araştırmalar*, 2/4, s. 85, ss. 85-100, 1999.

⁷ İbrâhîm, Muhammed Yûsri, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*, Medine 2007, s. 22.

⁸ Aşkar, Muhammed Süleyman, *el-Fütüyâ ve menâhicü'l-iftâ*, Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1976, s. 7.

⁹ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 99; Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, II, 579; Yaman, *Fetva Usûlü*, s. 20.

¹⁰ İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VI, 445; Emir Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Bâz, Mekke ts. IV, 251; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr Beyrut 1992, I, 69; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 416; Çeker, Orhan, "İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, s. 35, ss. 35-54, Konya 1996.

¹¹ Atar, Fahrettin, "Fetva", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, 486-487, ss. 486-496, İstanbul 1995.

Rasûlullah ve ashabı iftâ meselesine son derece önem verdiğiinden fetva şeriatında büyük bir fiil sayılmaktadır.¹² Bu sebeple İbnü's-Salâh fetvanın, tabiatıyla müftülerin zirve denilebilecek bir konuma sahip olduklarını vurgular.¹³ Keza müftülerin ümmet nazarında bir ayrıcalığa sahip olduklarını, fetvanın da Allah adına imza atmak gibi bir sorumluluk getirdiğine işaret eder. Görüşünü temellendirme adına, “*Âlimler peygamberlerin varisleridir.*”¹⁴ rivayetini aktarır.¹⁵ Keza, “peygamberlerin meclislerine bakmak isteyen âlimlerin meclislerine baksın” sözünü bu minvalde nakleder.¹⁶ Bu noktada İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerini destekleyen Şâtûbî'nin (ö. 790/1388) “müftüler peygamber makamındadır” şeklindeki sözü kayda değerdir.¹⁷

2.2. Fetvanın Riskleri

Fetva önemli bir vazife olduğu kadar ciddi riskler de barındırmaktadır. İbnü's-Salâh, bu yönde çeşitli nakillerde bulunur. Onun kaydına göre bir mesele sorulduğunda müftü, onu cevaplama öncesi cennet ve cehennemi düşünerek hesaptan nasıl kurtulacağını muhasebesini yapmalı, daha sonra soruyu cevaplamalıdır.¹⁸ O, bu yönde daha başka nakillerde bulunarak bu konunun ne kadar hassas olduğunu ihsas ettirir.¹⁹ İbnü's-Salâh aktarmasa da “*Kim bir ilime dayanmadan fetva verirse melekler ona lanet eder.*”²⁰ rivayetini bu noktada zikretmekte fayda var.

İftâ vazifesinin riskleri dikkate alındığında müftü, yeri geldiğinde fetva vermekten imtina etmelidir. İbnü's-Salâh'ın kaydına göre Ebû Leylâ Yesâr, Ensar'dan yüz yirmi sahabîye yetiştiğini, onlardan birine soru sorulduğu vakit sâili/soru soranı bir başkasına yönlendirdiğini, nihayet sâilin tekrar ilk soru sorduğu sahabîye dönene kadar bunun böyle sürüp gittiğini aktarmıştır.²¹ Sahâbenin yolunu takip eden tâbiînin de fetvada acele etmediğini ifade etmek gerekir.²²

Buradan hareketle fakihler fetva vermede aceleci davranmayı uygun bulmamıştır. İbnü's-Salâh'ın İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) dayandırdığı sözde “*kendisine sorulan her meselede fetva veren delidir*”, denilmiştir. Yine İbnü's-Salâh'ın kaydına göre Hz. Ömer'e (ö. 23/644) bir mesele arz edildiğinde hemen cevap vermez, öncelikle Bedir ehline sorardı.²³

¹² Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1998, s. 571.

¹³ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Medine-Beyrut 1986, s. 69.

¹⁴ Ebû Dâvud, “İlim” 1; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977, “İlim” 19.

¹⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 72.

¹⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 74.

¹⁷ Şâtûbî, Ebû İshak İbrâhîm, *el-Muvâfakât*, Dâru İbni Affân, Kahire 1997, V, 255.

¹⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 80.

¹⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 80-85.

²⁰ Suyûtî, Celâleddin, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 517.

²¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 75.

²² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 27.

²³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 75-76.

Açıkça anlaşıldığı üzere ilim, tecrübe ve feraset yönünden daha ehil müftüler varken acele etmek büyük bir vebal yüklenmek anlamına gelir. İbnü's-Salâh'ın Muhammed b. Aclân'a (ö. 148/765) dayandırdığı, *âlimin bilmiyorum demekten gafil olması ona öldürücü bir darbe isabet etmesi gibidir*, sözü buna matuftur denilebilir.²⁴ Şa'bi'nin (ö. 104/722) *bilmiyorum demek ilmin yarısıdır* sözü²⁵ ve İbn Ömer'in (ö. 73/693), *ilim üçtür, Kitap, Sünnet ve bilmiyorum demek* sözü de bunu destekler. İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) *Allah ve Rasûlü daha iyi bilir* demenin büyük bir ilim olduğunu ifade etmesi de bu minvaldedir.²⁶

Aktarılanlardan açıkça anlaşıldığı kadarıyla her soruya cevap vermeye gerek yoktur.²⁷ İbnü's-Salâh'ın nakline göre Medineli yedi fakihten biri olan Kâsım b. Muhammed'e (ö. 107/725) bir adam gelerek soru sordu. O, cevabı bilmediğini ifade edince, adam ben sana yönlendirildim, senden başkasını da tanımıyorum dedi. Kâsım b. Muhammed, sakalımın uzunluğuna ve etrafımdaki insan kalabalığına aldanma! Vallahi bilmiyorum, dedi. Yine İbnü's-Salâh'ın kaydettiği şu söz de bu meyandadır: *İnsanlardan fetvaya en cesaretli olanlar ilmi az olanlardır.*²⁸ Onun bu cihette daha pek çok naklini şu örnekle noktalamak meselenin önemini izah için yeterli olacaktır: İmam Mâlik'e (ö. 179/795) kırk sekiz mesele soruldu, Mâlik bunlardan otuz ikisi hakkında bilmiyorum, dedi.²⁹

Bu meselede Saymerî, Mâverdî (ö. 450/1058) ve Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) atıfta bulunduğu görülen İbnü's-Salâh,³⁰ şu ayetlere dayanarak fetvada yanılığa düşerek helale haram; harama helal demenin tehlikesine işaret eder:³¹ *“Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak bu helaldir, şu da haramdır, demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz. Kuşkusuz Allah'a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa eremezler. (Onların kazandıkları) pek az bir menfaattir. Hâlbuki onlar için elem verici bir azap vardır.”*³²

İbnü's-Salâh'ın bilhassa fetvanın riskleri noktasında zikrettiği bilgilerden hareketle fetva vermekten bütünüyle kaçınmak gibi bir mana çıkarılamaz. Zira onun vurguladığı gibi - aşağıda geleceği üzere- ehil müftülerin fetva vermesi dinî bir sorumluluktur. Bu itibarla İbnü's-Salâh'ın nakil ve değerlendirmeleri, ehil olmayanları sakındırmak amacına matuftur denilebilir. Tabi ehil olanların da ihtiyatı elden bırakmaması gerektiği şeklinde de anlaşılabilir.

3. Müftüde Aranan Ehliyet Şartları

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) icra ettiği iftâ görevini deruhte edecek âlimlerin gerçek müftü sayılması için taşıması gereken asgarî şartlar bulunmaktadır. Zira selef âlimleri bu şartları

²⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 77.

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1996, II, 368.

²⁶ Suyûtî, Celâleddin, *Edebü'l-fütüâ*, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire 2007, s. 85.

²⁷ Suyûtî, *Edebü'l-fütüâ*, s. 71.

²⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 78.

²⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 79.

³⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 82-84.

³¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 85.

³² Nahl, 16/116-117.

haiz olmadıkça kendilerini fetva ile sorumlu kılmazdı.³³ İbnü's-Salâh, müftüde aranan şartlar ve vasıflar başlığı altında pek çok özellik zikretmektedir. İslam, mükelef/âkil-bâliğ, güvenilir olma, fişktan uzaklık yani adalet ve ictihad bu şartlar arasındadır.³⁴ İbnü's-Salâh aynı başlık altında fakih bir kişiliğe, sağlıklı bir zihne, sağlam fikre, sahih bir tasarrufa ve istinbata sahib olmak gibi hasletler sıralamaktadır.³⁵ O, bu vasıflara karşılık müftüde erkek ve hür olma şartı aramaz. Müftünün, ama ve ahras olabileceğini bu durumda yazı ve işaret kullanılması gerektiğini dile getirir.³⁶

İbnü's-Salâh'tan çokça istifade eden Nevevî,³⁷ İbn Hamdân (ö. 695/1295)³⁸ ve Suyûtî (ö. 911/1505)³⁹ de İbnü's-Salâh'ın sıraldığı bütün bu özellikleri müftüde aranan şartlar başlığı altında, olduğu gibi kaydetmiştir. Bu âlimler şart ve vasıf ayrımı yapmasa da İbnü's-Salâh, başlıkta ayrım yapmıştır. Metinde açık bir şekilde şunlar şart, bunlar da vasıftır şeklinde bir ayrıma gitmese de İbnü's-Salâh'ın, fakih bir kişiliğe sahip olmak gibi hasletleri bilinen şartlardan sonra ayrı bir cümle içinde zikretmesi aslında bu ikinci grubun onun nazarında şart değil haslet olduğunu göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın kendisinden çokça istifade ettiği Cüveynî'nin de bu vasıfları şart bağlamında zikretmemesi dikkat çekicidir.⁴⁰ Nitekim müftünün ictihad ve adalet ehli olması gerektiğini ifade eden Cessâs (ö. 370/981)⁴¹ ve Ukberî (ö. 428/1037) bu hasletlere şart noktasında temas etmemiştir.⁴² Keza akıl-bulûğ, adalet ve ilmi şart koşan Hatîb el-Bağdâdî⁴³ ve ictihad, adalet ve teshilden⁴⁴ uzak olmak şartlarını sıralayan Sem'ânî (ö. 489/1096) de bu hasletleri şart koşmamıştır.⁴⁵ İctihad yanında müftünün kemâl ve celal sıfatlarını haiz olmasını zikreden Âmidî'de (ö. 631/1233) de aynı durum geçerlidir.⁴⁶ Âmidî'nin kaydettiği ikinci şart, İbnü's-Salâh'ın zikrettiği vasıfları çağrıştırsa da fakih bir kişilik gibi hasletlerin şart olduğunu gösteren açık bir ibare yoktur.

Muasır araştırmacılar İbnü's-Salâh'ın zikrettiği bazı vasıfları da içeren pek çok hasleti şartlardan ayırmıştır.⁴⁷ Osman Şahin'in bu vb. vasıfları müftüde bulunması gereken bazı

³³ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Ta'zîmu'l-fütyâ*, Dâru'l-Eseriyye, Amman 2006, s. 51.

³⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 85-86.

³⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 86.

³⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 106-107.

³⁷ Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 19.

³⁸ İbn Hamdân, Ahmed, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk 1380, s. 13.

³⁹ Suyûtî *Edebü'l-fütyâ*, s. 37.

⁴⁰ Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah, *Guyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1979, s. 480-481.

⁴¹ Cessâs, Ebü Bekir, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, IV, 273.

⁴² Ukberî, Ebü Ali, *Risâle fi usûli'l-fikh*, Mektebetü's-Şuûni'l-Fenniyye, Kuveyt 2010, s. 35.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 330.

⁴⁴ Gevşeklik yapmak anlamına gelen teshil, ilmî ve fikrî açıdan fetvanın önemine uygun davranılmaması demektir. Bkz. Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 76.

⁴⁵ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 353.

⁴⁶ Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406, IV, 221.

⁴⁷ Aşkar, *el-Fütyâ*, s. 26.

ahlaki ve mesleki hasletler başlığı altında ayrı bir şekilde açıklaması⁴⁸ İbnü's-Salâh'ın bunları şart olarak görmediği şeklindeki kanaatimizi desteklemektedir. Bu itibarla İbnü's-Salâh'ın sarıh olmasa da başlık yanında metinde de şart-vasıf ayırımı yaptığı rahatlıkla söylenebilir.

İbnü's-Salâh'ın zikrettiği şartlardan İslam, akıl-bulûğ, ictihad ve adalet şartında görüş birliği vardır.⁴⁹ Hatta ictihad dışındaki diğer üç şartta icmâ olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰ Yalnız yukarıdaki fakihlerden pek çoğu güvenilir olma şartını aramamakla birlikte İbnü's-Salâh'ın bunu şart koşması manidardır. Zira eser bağlamında yaptığı açıklamalarda açıkça görüldüğü üzere İbnü's-Salâh güvenilir olmayı oldukça önemsemektedir.⁵¹

İbnü's-Salâh'ın zikrettiği şartlardan sadece adalet ve ictihad şartı hususunda açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu sebeple bu iki meselenin alt başlıklar halinde aşağıda geldiği şekliyle ele alınması uygun görüldü. Öte yandan haslet olarak değerlendirdiğini düşündüğümüz vasıflara ise ayrı bir başlık altında temas edilecektir.

3.1. Adalet

Fıkıhın ilk ve temel ilkesi insanlar arasında adaletin tesisi olduğundan müftü açısından adalet vasfı büyük önem taşır.⁵² Genel bir tanıma göre farzları yerine getiren, büyük günahlardan kaçınan kimse âdil sayılmıştır.⁵³ Âdil olmayan kişi fâsık olarak nitelenir. Allah'ın emirlerine karşı gelen insan olarak tanımlanan fâsık⁵⁴ Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından şöyle tarif edilir: "*Fâsık, Kelime-i Şehâdet getirmesine rağmen amel etmeyen ancak iman eden kimsedir.*"⁵⁵ Kişiyi işlediği büyük bir günah vb. hususlar fıska sürüklemiş, böylelikle kişi, adâlet vasfını kaybetmiştir.⁵⁶

İbnü's-Salâh, fıskın yani adaletten uzaklaşmanın fetvanın sıhhatine engel olacağını belirtir. Ona göre müstakil müctehid ehliyetine sahip olmak bu engeli ortadan kaldırmayacağından müftünün fetva vermekten kaçınması şarttır. Öte yandan İbnü's-Salâh, fâsık müftünün kendisi hakkında fetva vermesinde herhangi bir sakınca olmadığını belirtir. Onun kaydına göre zahiren âdalet sahibi görünmekle birlikte bâtinî durumu şüpheli olan müftünün fetva vermesi hususunda fetva verebilir veya veremez şeklinde iki zıt görüş gelse de ona göre caizdir. Çünkü bâtinî de adaleti şart koşmak tespiti mümkün olmayan bir durum olduğundan müstefti için meşakkat olur.⁵⁷ İbnü's-Salâh'ın bu son görüşüyle kolaylaştırıcı bir yol benimsediği görülmektedir. Kanaatimizce aleni bir şekilde günah

⁴⁸ Şahin, Osman, *Fetvâ Âdâbi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 46-51.

⁴⁹ Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", s. 33; Şahin, *Fetvâ Âdâbi*, s. 40-44.

⁵⁰ İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ*, s. 13; Aşkar, *el-Fütüâ*, s. 27.

⁵¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 159-160.

⁵² Yaman, *Fetva Usûlü*, s. 181.

⁵³ Karaman, Hayreddin, "Adâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 344, ss. 343-344, İstanbul 1988.

⁵⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, 202, ss. 202-205, İstanbul 1995.

⁵⁵ Cürcânî, Ebu'l-Hasan, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 151.

⁵⁶ Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 128.

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 107.

işlemekten sakınan dolayısıyla istikametten ayrılmayan müftüyü ehil addetmek kabul edilebilir bir görüştür.

3.2. İctihad

İctihad bizzat Rasûlullah tarafından başvuru olan bir yöntem olduğundan, ashap ve tâbiîn fakihleri de bu yolu takip etmiştir.⁵⁸ Onların yöntemini benimseyen müctehid müftüler de şer'î delillere dayanarak fetva vermiştir.⁵⁹ Fetva verebilecek düzeyde ictihad ehliyetine sahip olmak şart koşulmuştur.⁶⁰ Bu sebeple müftünün ictihad açısından yeterli ilmî müktesabata sahip olması gerekli görülmüştür.⁶¹ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de vurguladığı gibi sağlam ilim yanında zann-ı galip de hakikattir ve onunla amel etmek vâciptir.⁶²

3.2.1. İctihadın Şartları

İbnü's-Salâh, ictihad şartlarını, müctehidlerin ilmî seviyeleri ve mezhepteki konumlarına göre tespit etmiştir. Bu itibarla müctehidlerini fetva açısından temelde, *müstakil olan ve olmayan* şeklinde iki kısma ayırmıştır.⁶³ Müstakil olmayan müftüyü, *müntesip, mukayyed, fakihu'n-nefs ve mezhebin görüşünü ezberleyen müftü* şeklinde dört alt kategoride incelemiştir. İbnü's-Salâh'ın bu şekilde bir ayırım yapmasında müteahhirün dönemde müstakil ictihad faaliyetinin yerini mezhep içi ictihad faaliyetlerinin almış olması yatmaktadır. Nitekim İbnü's-Salâh, uzun zamandan beri müstakil müftü bulunmadığını belirterek buna işaret etmiştir.⁶⁴ Bu çerçevede iftâ işinin müntesip müftülere kaldığını dile getirmiştir.⁶⁵ Sonraki asırlarda müstakil müftü nitelmesini hak eden bir fakihin yetişmemiş olması İbnü's-Salâh'ın görüşünü teyit eder niteliktedir.

Müstakil Müftü: İbnü's-Salâh, müstakil müftünün Kitap, Sünnet, icmâ, kıyası ve bunların delalet şekillerini bilmesini ve bunlardan hüküm çıkarabilmesini, tabiatıyla fıkıh usûlünü de kullanmasını şart koşar. Kur'an-hadis ilmini, nâsîh ve mensûh nasları; nahiv ve lûgatı, ulamânın ihtilaf ve ittifak ettiği konuları bilmesini de gerekli görür. İbnü's-Salâh'ın ifadelerine göre müstakil müftü, âlimlerin tercihleri yanında onlara ulaşma noktasında da uzmanlaşmalıdır. Son olarak fûrû-i fikhın ana ve tali meselelerine hâkim olmalıdır.⁶⁶

Fûrû-i fikhın tamamını ezbere bilmeyi gerekli görmeyen İbnü's-Salâh, İsferyâîni (ö. 418/1027) ve Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi fakihlerin bunu şart koştuğunu dile getirir.⁶⁷ İbnü's-Salâh'ın açıklamalarına göre fıkıh bilgisi ictihadın bir meyvesi

⁵⁸ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996, s. 40-44.

⁵⁹ Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 23.

⁶⁰ Şirâzî, Ebû İshak İbrâhîm, *Şerhu'l-Lüma'*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, II, 1043.

⁶¹ Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012, s. 212.

⁶² Fahreddin er-Râzî, Muhammed, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, VI, 70.

⁶³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 86.

⁶⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 91.

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 82.

⁶⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 86-87.

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 88.

olduğundan kendinden önce var olan ictihada şart koşulamaz.⁶⁸ Fıkıhın ana ve tali meselelerine hâkim olmayı gerekli gören ibaresi dikkate alındığında İbnü's-Salâh'ın fikhî bilgiyi son derece önemseydiği, ictihad ehliyetine mani olabileceği cihetinden fıkıh hafızı olmayı ise manasız gördüğü söylenebilir. Müctehidin varlığını zorlaştırdığı düşünülen bu meseleleri şart koşmayan İbnü's-Salâh'ın müstakil müctehidin vasıfları konusunda kolaylaştırıcı bir yol izlediği ifade edilebilir. Esasında İbnü's-Salâh'ın sıraladığı şartların diğer âlimlerin zikrettiği temel şartlara paralellik arz ettiği görülmektedir.⁶⁹ Yalnız bu eserlerde genellikle hangi müctehidin şartlarına temas edildiğinin açıkça ifade edilmediğini belirtmekte fayda vardır. Bu itibarla İbnü's-Salâh'ın müstakil olan ve -aşağıda geleceği üzere- olmayan müftüler hakkında zikrettiği şartların daha sistematik olduğu söylenebilir. Son tahlilde İbnü's-Salâh, zikrettiği vasıflara sahip olan müstakil müctehidin herhangi bir mezhebi taklid etmeden şer'î delillerden şer'î hükümler çıkaracağını dile getirir.⁷⁰

Müntesip Müftü: İbnü's-Salâh, müntesip müftünün, müstakil müctehidin sahip olduğu bilgi birikimine sahip olması gerektiğini belirtir. Ona göre bir müftüyü müstakil olmaktan çıkarıp müntesip kılan şey imamının ictihadda izlediği yolu takip etmiş olmasıdır.⁷¹ Yine ona göre Şâfiî müntesip müftüler İmam Şâfiî'yi (ö. 204/820) taklid etmemiş, sadece ictihad ederken onun yöntemini izlemiştir.⁷² İbnü's-Salâh'ın müntesip müftülerin konularını bu şekilde değerlendirmelerinde bazı Şâfiî müftülerin taklidden olabildiğince kaçındığı fikri yatmaktadır. İbnü's-Salâh'ın ifadelerinden açıkça anlaşıldığı kadarıyla müntesip müftüler genel olarak taklidden halidir. Fakat ictihadda imamın izlediği yolu takip etmiş olmaları usûl açısından mukallid olduklarına hamledilmiştir.⁷³

Kimi müftülerin ictihad açısından mertebelerinin tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Bu noktada İbnü's-Salâh, Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805), Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi fakihlerin müstakil müftü olup olmadığı hakkında Hanefî ve Şâfiî âlimler arasında görüş ayrılığı olduğuna temas eder. Bu fakihlerin, fıkıhın bir dalında müstakil sayılmalarında herhangi bir itirazı olmadığını söyler, dahası bütün alanlarda da müstakil sayılmalarının önünde bir engel bulunmadığını belirtir.⁷⁴ İbnü's-Salâh'ın bu fakihleri müstakil sayan ifadesinde yalnız olmadığını belirtmek gerekir.⁷⁵ İbnü's-

⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 88-89.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 478-479; Şah Veliyyullah, Ahmed ed-Dihlevî, *İkdu'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1978, s. 20; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2014, s. 821-824; Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 174; Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, İstanbul ts. s. 404-412; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, s. 318-320; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2009, II, 337.

⁷⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 87.

⁷¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 91.

⁷² İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 92.

⁷³ Kemalpaşazâde, *Tabakâtu'l-müctehidîn*, Matbaatu'l-Cebelâvî, Kahire 1976, s. 13; İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Mecmûatu resâili İbn Abidîn*, Dâr Saadet, yy. ts. I, 11.

⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 93-94.

⁷⁵ Mercânî, Ebu'l-Hasan Şihâbeddin Hârûn el-Kazânî, *Nâzûratu'l-hak fi farziyyeti'l-işâ' ve in lem yegibi's-şafak*, Dâru'l-Hikme-Dâru'l-Feth -İstanbul-Amman 2012, s. 190.

Salâh bu tartışmalardan sonra müntesip müftülerin verdiği fetvaların müstakilin fetvalarına denk olduğunu dile getirir.⁷⁶ İbnü's-Salâh'ın bu değerlendirmesi müntesip müftünün, müstakil müftünün sahip olduğu bilgi birikimine sahip olması gerektiği şeklindeki görüşüyle uyum arz eder.

Mukayyed Müftü: İbnü's-Salâh'ın ifadeleri dikkate alındığında mukayyed müftülerin, müstakilin bilgi birikimine yaklaştığı görülmektedir. Onları *ashabu'l-vucûh* olarak da niteleyen İbnü's-Salâh, onların genellikle hadis ve Arapça açısından yetersiz olduklarını, bu sebeple yer yer taklide başvurduklarını belirtir. Öte yandan görüşlerini delillendirmede müstakil olduklarını, bununla birlikte imamın usûl kurallarını aşamayacaklarını belirtir. Ona göre bu müftüler istinbat ve tahrir konusunda uzmanlaşmıştır.⁷⁷ İbnü's-Salâh'ın kaydına göre Şâfiî fakihlerin çoğunluğu mukayyed müftülerinden oluşmaktadır.⁷⁸

Fakihu'n-Nefs: İbnü's-Salâh, fakih bir kişiliğe sahip olan müftülerin imamın görüş ve delillerine vakıf olduklarını belirtir. Bununla birlikte mertebelerinin diğer müctehitlerden aşağıda olmalarını şu gerekçelere bağlar: Mezhebin görüşlerine ve usûl ilmine hâkim olmamaları; tahrir ve istinbatta yeterince uzmanlaşmamış olmalarıdır. İbnü's-Salâh, bu vb. yetersizlikleri nedeniyle bu âlimlerin icihad ehliyeti yönünden kısıtlı olduklarını vurgular. Çeşitli görüşleri derleyen, tercih eden ve yazarların bu fakihler olduğunu zikreder. Onun ifadelerine göre h. beşinci asrın sonları ve daha sonraki fakihler bu müctehidlerden sayılır.⁷⁹

Mezhebin Görüşünü Ezberleyenler: İbnü's-Salâh, görüşleri ezberlemekle yetinen müftülerin açık ve gizli meseleleri anlamakla birlikte görüşleri delillendirmekte yetersiz kaldıklarını söyler. Ona göre bu müftüler imamın veya ahabının metinlerinden nakilde bulunabilir ve bunlarla fetva verebilirler.⁸⁰

İbnü's-Salâh, fetva ile meşgul olmak isteyen bir kişide temelde iki, toplamda ise beş sınıf olarak nitelediği bu müftülerden birinin vasfının bulunması gerektiğini dile getirir. Bu sebeple fetvaya ehil olduğunu ileri sürenlerin kendilerini bilmeleri ve Allah'tan sakınmaları gerektiğini söyleyerek meselenin ciddiyetini vurgular.⁸¹

3.2.2. İctihad Ehliyeti Bağlamında Diğer Meseleler

3.2.2.1. Müftülerin Görüş Tercihinde Bulunması

İbnü's-Salâh'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla müntesip müftüler Şâfiî'nin iki görüşünden dilediğini alıp almamakta muhayyer değildir. Buna göre bu iki görüşten hangisinin müteahhir olduğunu bilirse onunla fetva vermelidir. İki fetvadan hangisini eski veya yeni olduğu bilinemediği durumlarda racih olanın tespiti önem arz etmektedir. İbnü's-

⁷⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 94.

⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 94-95.

⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 95.

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 98.

⁸⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 99.

⁸¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müfti*, s. 101.

Salâh, bu durumun on altı veya on yedi meseleyle sınırlı olduğunu dile getirir. Mezhebin usul ve kurallarından hareket eden tahric ehli âlimlerin racih olan görüşü tespit edebileceğini, bu seviyede olmayan âlimlerin tahric ehlinin görüşlerine başvurabileceğini, herhangi bir görüş bulamadıkları takdirde tevakkuf etmeleri gerektiğini ifade eder.⁸² Bu konu hakkında tali tartışmalara girdiği görülen İbnü's-Salâh'ın meseleyi uzattığı görülmektedir.⁸³ Son tahlilde o, yirmi küsur meselede Şâfiî'nin yeni görüşüyle değil de eski görüşüyle fetva verildiğini belirtir.⁸⁴

Mertebeleri değişkenlik göstermekle birlikte müntesip müftülerin yeri geldiğinde başka mezheplerin görüşlerini de alabileceği söylenmiştir.⁸⁵ Delil, örf, maslahat, ihtiyaç, zaruret vb. gerekçeler bu tercihe dayanak olarak zikredilmiştir.⁸⁶ Zira onların ehliyeti ve dirayeti onları böyle bir tasarrufta bulunmaya sevk etmiştir.⁸⁷ Bu fakihlerin başka mezheplerin görüşlerini de alabileceğini ifade eden İbnü's-Salâh, İmam Şâfiî'nin, *benim kitabımda Sünnet'e muhalefet bulursanız sözümü bırakınız*, ifadesinden hareketle pek çok Şâfiî fakihinin aslında tercihte bulunduğunu söyler. İbnü's-Salâh'ın nakline göre onlardan biri bir hadise dayanarak Şâfiî'ye muhalefet eden bir görüş benimsese, Şâfiî'nin görüşünün hadise muvafakatı gerektireceğini belirterek bu tavrını temellendirmeye çalışırdı.⁸⁸

İbnü's-Salâh'ın aktardığı pek çok bilgidен sonra ihtiyatlı bir yol benimsediği söylenebilir. Zira onun ifadelerine göre bir hadise dayanarak mezhebin görüşüne muhalefet edebilmek için ya genel olarak mutlak ya da özel olarak o meselede ictihad ehliyetine sahip olmak gerekir.⁸⁹ Bu itibarla İbnü's-Salâh'a göre fûrû-i fıkıhta mutlak müctehid olup, imamının yöntemini takip etmesi hasebiyle müntesip olan müftü başka bir mezhebin görüşüyle fetva verebilir. Ayrıca onun, müsteftiye herhangi bir açıklamada bulunması gerekmez. Ancak mukayyed olup dolayısıyla imamını fûrû-i fıkıhta da taklid eden müftünün durumu bundan farklılık arz eder. Buna göre bu müftü, sadece başka bir mezhebin görüşünü benimsemekle ve zikretmekle yetinemez. Örneğin Şâfiî mukayyed bir müftü kendisine arz edilen meselede, Hanefî mezhebinin görüşünü benimsese ve onunla fetva verse dahi sâile, Şâfiî'nin görüşünün ne olduğunu açıklamak durumundadır.⁹⁰

Açıkça anlaşıldığı kadarıyla bu müftüler ellerinden gelen bütün çabayla esah görüşe ulaşmaya çalışmalı ve onunla fetva vermelidir. Hatta başka bir imamın görüşü de olsa eğer delili daha sağlam ise onu almak ve müsteftiye bildirmekten geri durmamalıdır. Karaman'ın ifadesine göre Şevkânî, Şah Veliyyullâh, San'ânî, Zerkâ, Ebû Zehra, Sıbâî, Abdulkerin

⁸² İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 123-124.

⁸³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 124-130.

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 128.

⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâm*, IV, 163.

⁸⁶ Yaman, *Fetva Usûlü*, s. 67-91.

⁸⁷ Yaman, Ahmet, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII, s. 9, ss. 5-34, 2015.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 117-118.

⁸⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 121.

⁹⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 121-122.

Zeydan, Abdulkadir Udeh, Şeltut, Sayis vb. âlimler bu görüşü benimsemiştir.⁹¹ Buna göre bu konunun güncelliğini koruduğu, İbnü's-Salâh'ın da görüşünde yalnız olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

3.2.2.2. Mukallidlerin Fetva Vermesi

İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerinden açıkça anlaşıldığı kadarıyla yukarıda zikrettiği beş sınıf müftü dışındaki insanlar mukalliddir. Diğer yandan kısmî düzeyde ilim sahibi olan kimi mukallidlerin müftü olarak nitelendirildiği bilinen bir gerçektir. İlim sahibi de olsa genel olarak mukallidlerin fetva vermesi haramdır.⁹² Hatta bunda icmâ da vaki olmuştur.⁹³ Nitekim, “*Her kim ilimsiz yere insanlara fetvâ verirse yerdeki ve gökteki melekler olma lanet eder.*” rivayetini aktaran İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), bu müftülere dönük tehdidin ne denli şiddetli olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Bu itibarla mukallidin verdiği fetvanın sahih olmadığı aşikardır.⁹⁵

İlkesel açıdan İbnü's-Salâh'ın da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Yalnız İbnü's-Salâh, mukallid fetva veremez sözünden kastın kendi görüşü gibi fetva veremez şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Onun ifadesine göre mukallidin imamını zikrederek onun görüşlerini rivayet etmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Bu itibarla İbnü's-Salâh, iftâ makamında olsalar dahi bunların gerçek müftü sayılamayacağını, olsa olsa müftü makamını işgal etmiş olan zatlar olduklarını vurgular.⁹⁶ İbnü's-Salâh, mukallid müftülerden sâdır olan sözün kendilerinin değil, taklid ettikleri imamın olması hasebiyle mukallidin verdiği hükmün esasında fetva değil sadece nakil olarak nitelendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁷ Bilmen, bu çerçevede mukallidin müftü olarak adlandırılmasının mecazen olduğunu söyler.⁹⁸ Zuhaylî'nin de dediği gibi son dönemlerde sâdır olan fetvalar genelde bu şekildedir.⁹⁹

İbnü's-Salâh, mukallidin fetva vermesi, daha doğru bir ifadeyle aktarması hususundaki görüşlere temas eder.¹⁰⁰ Mukallidin güvenilir bir kitaptan fetva aktarmasında sakınca görmediğinden mukallidden fetva istemeyi, bulunduğu veya gidebileceği civar bölgelerde gerçek müftünün bulunmaması şartına bağlar.¹⁰¹ Aslında İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerinden hareketle, ilim ehline veya görüşlerine ulaşmanın kolay olduğu bu asırda -çok nadir durumlar hariç- mukallidden fetva istenemeyeceği gibi bir anlam çıkarılabilir. Binâenaleyh Nevevî'nin de dile getirdiği gibi ehil olmayanların iftâ faaliyetinde

⁹¹ Karaman, *Günün Meseleleri*, II, 593.

⁹² İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ*, s. 6, 12.

⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâm*, II, 126.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmu'l-fütyâ*, s. 128-129.

⁹⁵ Aşkar, *el-Fütyâ*, s. 29.

⁹⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 102-103.

⁹⁷ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Şerhu müşkili'l-Vasit*, Dâru Künûzi İşbilyâ, Riyad 2011, IV, 363.

⁹⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, I, 246

⁹⁹ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1985, I, 28.

¹⁰⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 101-102.

¹⁰¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 104.

bulunmasının sorumluluğu kadar yine ehil olanların vazifelenirilmesi de ehemmiyet arz eder.¹⁰²

3.2.2.3. Müctehidin Taklide Başvurması

İctihada son derece önem veren İbnü's-Salâh, taklidin âlimler için kısmen de olsa cari olabileceği gerçekliğini dikkate alır. Bu sebeple ona göre müntesip müftülerin asla taklide başvurmadığı şeklinde bir iddiada bulunmak doğru değildir.¹⁰³ Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin ictihad derecesine ulaşmış müftünün sağlam bir ilme veya zann-ı galibe sahip ise bir başkasını taklid edemeyeceğini ifade etmesi yerine göre taklid edebileceği şeklinde anlaşılabilir.¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) kaydına göre müstakil müctehidler dahi bazı konularda kendilerinden daha bilgili fakihleri taklid ettiği cari olmuştur. Örneğin Şâfiî hac bahsinde Atâ'yı bir meselede taklid etmiştir.¹⁰⁵

Müstakil müctehidler de taklide bulunduğu şeklindeki iddialara sıcak bakmadığı anlaşılan İbnü's-Salâh'ın talidi müntesip müftülerle sınırlı tutması taklidin İmam Şâfiî asrından sonra başladığı şeklindeki kaydına dayanır. İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî müftünün yeri geldiğinde kendisinden daha bilgili bir fakih taklid etmesinde sakınca bulunmadığını söylemesi de bu minvalde değerlendirilebilir.¹⁰⁶

3.2.2.4. İctihadın Bölünmesi Meselesi

Fkhın bütün alanlarında değil de belli başlı konularında ictihad yapmayı ifade eden ictihadın bölünmesi meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Fakihlerin çoğunluğu bu fikre cevaz vermiştir.¹⁰⁷ İctihadın bölünmesi fikrini benimsediği görülen İbnü's-Salâh'ın kaydına göre müftü, sadece menâsik ve ferâiz gibi konularda ictihad edebilir. İbnü's-Salâh, bazı Şâfiî âlimlerin¹⁰⁸ bu fikre karşı çıktığını, İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) gibi âlimlerin ise sadece ferâiz ile sınırlı olmak kaydıyla buna cevaz verdiğini belirtmiştir.¹⁰⁹ İbnü's-Salâh'a göre ictihadın bölünmesi fikrinin herhangi bir konu ile sınırlandırılması doğru olmaz. Bir diğer ifadeyle müctehid herhangi bir veya birkaç konuda ictihad ehliyetini haiz olabilir.¹¹⁰ Aynı şekilde Gazzâlî (ö. 505/1111) bu fikri benimsemektedir.¹¹¹ İbnü's-Salâh'ın bu konuda Gazzâlî gibi fakihlerin görüşüne muvafakat ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁰² Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 17.

¹⁰³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 93.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 83.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, IV, 162-163.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 135.

¹⁰⁷ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, II, 1075; Nemle, Abdulkarim, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, V, 2329; Ömerî, Nâdiye Şerif, *el-İctihâd fi'l-İslâm asluhû, ahkâmuhû, âfâkuhû*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 166.

¹⁰⁸ Kelvezânî de bu görüştedir. Bkz. Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985, IV, 390-393.

¹⁰⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 90-91.

¹¹⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 91.

¹¹¹ Gazzâlî, Ebü Hâmid, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, II, 289.

Bilgiye ulaşma imkânı artmakla birlikte ilim dallarındaki çeşitlilik ve genişlik göz önünde bulundurulduğunda günümüz açısından ictihadın bölünmesi fikri daha sağlıklı durmaktadır. Yeni meselelerle birlikte konular ve sorunların karmaşıklığı da dikkate alındığında bütün müctehidlerden fikhin her sahasında uzmanlaşmasını beklemek çok da gerçekçi olmaz. Buna göre fetvadaki risk ve tehlikeler düşünüldüğünde her bir müctehid ve uzmanın ihtisas alanında konuşması evladır. Örneğin günümüzde ihtisas sahibi bir araştırmacının yaptığı doktora tezi ictihadın bölünmesi kabilinden değerlendirilebilir. Zira bir konuyu enine boyuna araştırmak kişiyi bir konuda söz sahibi kılabılır. Tabi bütün tez çalışanların bu konumda oldukları iddiasında değiliz. Karadâvi'nin de belirttiği gibi bu vb. çalışmalar bir konu etrafında uzmanlaşmak olarak kabul edilebilir.¹¹²

4. Müftüde Bulunması Gerekli Hasletler

Müftüde bulunması gerekli hasletlerin, fetvanın isabetli olmasında büyük fayda sağlayacağı aşikardır. Bu hasletler *niyet, hilm-sekinet, sıdk, mesleki tecrübe, ekonomik yeterlilik, toplumdaki lafızları bilme* vb. şeklinde sıralanabilir.¹¹³ İbnü's-Salâh, fakih bir kişiliğe sahip olmak, sağlıklı bir zihin, sağlam fikir, sahih bir tasarruf ve istinbat sahibi olma gibi vasıfları bu yönde sarıh bir şekilde zikreder.¹¹⁴ Diğerlerine ise dolaylı da olsa temas ettiği söylenebilir. İbnü's-Salâh zikri geçen hasletlerden sadece ekonomik yeterlilik ve toplumdaki lafızları bilme hasletine dair açıklamalar yapmıştır.

4.1. Ekonomik Yeterlilik

İbnü's-Salâh, fetvada maddi karşılık beklemenin doğru olmadığını ifade ederek iftânın bila ücret yapılması gerektiğini belirtir. Müftünün, müsteftiden ücret almaması gerektiği şeklindeki kendi ifadesine bakılırsa beytül-maldan maaş almakta herhangi bir sakınca yoktur. İbnü's-Salâh, müftünün zengin olması halinde maaş alıp almaması hususunda iki görüş geldiğini belirtir. Ona göre bu durumda doğru olan, müftünün maaş almamasıdır.¹¹⁵ İfadelerine bakılırsa Nevevî, İbnü's-Salâh'ın görüşünü olduğu gibi aktararak benimser.¹¹⁶

İbnü's-Salâh, beytül-malda para bulunmaması halinde dahi varlıklı olmayan müftünün fetva verdiği insanlardan ayrı ayrı ücret almasının doğru olmadığını belirtir.¹¹⁷ Bir diğer ifadeyle bizzat tek tek insanların elinden değil de toplumdan maaş niteliğinde bir ücret almasında sakınca bulunmadığını ihsas ettirir.¹¹⁸ Nitekim kendisi, Ebu'l-Kâsım es-Saymerî'nin bölge halkına birlik olarak müftünün ihtiyaçlarını gidererek rızkını temin etmesinin caiz olduğunu, hem böylelikle müftünün kendisini fetva işine rahatlıkla verebileceği

¹¹² Karadâvi, Yusuf, *el-İctihâd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1996, s. 62.

¹¹³ Karadâvi, Yusuf, *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*, Dâru's-Sahvâ, Kahire 1988, s. 35-36; Aşkar, *el-Fütüyâ*, s. 53-54; İbrâhim, *el-Fetvâ*, s. 461-467.

¹¹⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 86.

¹¹⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 114. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Kavâti'*, II, 356.

¹¹⁶ Nevevî, *Adâbu'l-fetvâ*, s. 39.

¹¹⁷ Cumhurun bu görüşte olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbrâhim, *el-Fetvâ*, s. 504.

¹¹⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 114.

şeklindeki sözünü aktararak ona muvafakat eder.¹¹⁹ Görüldüğü kadarıyla İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî de bu görüştedir.¹²⁰

Müftünün insanların eline bakması iftâ makamının onur ve haysiyetine ciddi zararlar verebilir. Nitekim Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) elinde daima bir miktar mal bulundurarak şöyle derdi: “Eğer bunları harcarsam o vakit insanlara muhtaç olurum ki bu durumda insanlar beni buruşturulmuş kâğıt parçası haline getirirler.”¹²¹ Müftünün, kimsenin tesirinde kalmadan vicdaniyla bağımsız bir şekilde hüküm vermesi için ekonomik açıdan özgür olmasının önemi yadsınamaz bir hakikattir.¹²²

Müftünün hediye alıp alamayacağı hususu ücret meselesiyle doğrudan ilgilidir. İbnü's-Salâh, Sem'ânî'nin görüşüne¹²³ dayanarak müftünün hediye almasında herhangi bir sakınca görmez. Öte yandan verilen hediye rüşvet kabilinden olduğu takdirde onu almanın haram olduğunu belirtir.¹²⁴ İbnü's-Salâh'ın bu son görüşünü isim vermeden kaydeden İbn Hamdân, bir makam veya mal beklentisi içindeyken de fetva verilemeyeceğini belirtir.¹²⁵

4.2. Toplumdaki Lafızları Bilme

İbnü's-Salâh, müftünün, lafızların etkin belirleyici olduğu ikrar ve yemin gibi meselelerde bölge insanından olmadıkça veya bu lafızları öğrenmedikçe fetva veremeyeceğini belirtir. Zira onun ifadesine göre lafızların manaları bölgeden bölgeye değişiklik gösterir. Eğer müftü bunlara vakıf olmazsa tecrübeyle sabit olduğu üzere pek çok hata yapar.¹²⁶ Müftünün bölge halkından olması veya oraya aşına olması kendisine pek çok meziyet kazandırır. Aşkar'ın da ifade ettiği gibi müftü, insanı bütün yönleriyle tanımalıdır ki aldanmasın ve aldatmasın.¹²⁷

5. Fetva Vermenin Hükümü

Fetva vermenin hükümü, ehliyet konusuyla doğrudan alakalı bir konudur. Zira İbnü's-Salâh'ın vurguladığı gibi iftâ vazifesi ehil müftüye farzdır.¹²⁸ Fakat fetva vermek genel olarak aynı değil de kifâî bir vazife olarak değerlendirilir.¹²⁹ Nitekim İbnü's-Salâh, bulunduğu yerde kendisinden başka müftü bulunmadığı takdirde fetva vermenin aynı farz, bulunması halinde kifâî farz olduğu belirtir. Diğer yandan Halîmî'nin (ö. 403/1012) bir bölgede iki müftü bulunur da her ikisi fetva meclisinde hazır bulunmazsa orada bulunan diğer müftüye fetva vermek

¹¹⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 115.

¹²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 347.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, IV, 156-157.

¹²² Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 50.

¹²³ Sem'ânî, *Kavâî'*, II, 356.

¹²⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 115. Ayrıca bkz. Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 40.

¹²⁵ İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, s. 35.

¹²⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 115.

¹²⁷ Aşkar, *el-Fütyâ*, s. 54.

¹²⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 95, 108. Ayrıca bkz. Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 13, 35; İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî*, s. 6; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, IV, 163; Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 27.

¹²⁹ Yaman, *Fetva Usûlü*, s. 38; Aşkar, *el-Fütyâ*, s. 16.

farz-ı ayın olur görüşünü aktarır, fakat buna karşı çıkar. Azhar dediği görüşe göre bu durumda fetva vermek farz-ı ayın olamaz. Zira İbnü's-Salâh, bunu Ebû Leylâ Yesâr'dan gelen rivayete dayandırır. Buna göre Ebû Leylâ Yesâr, Ensar'dan yüz yirmi sahabiye yettiğini onlardan birine soru sorulduğu vakit sâili bir başkasına yönlendirdiğini, nihayet sâilin tekrar ilk soru sorduğu sahabî gelene kadar bu durumun böyle sürüp gittiğini aktarır.¹³⁰

İbnü's-Salâh'ın aktardığı bu rivayet ve yukarıda geçen pek çok değerlendirmesi dikkate alındığında fetva vermek bir müftüye ister aynî ister kifâi farz olsun her soruya hemen icabet etmenin farz olduğu şeklinde mutlak bir söz söylemek doğru olmayacaktır. Ancak o bölgede başka ehil müftü bulunmaması ve soruya konu olan mesele hakkında şer'î bir nas veya icmâ olması halinde derhal fetva vermek soru soranın ihtiyacını giderme noktasında önem taşır. Çünkü fetva bir hakikatin tebliği sayıldığından onun gizlenmesi söz konusu olmaz. Öyle ki Aşkar'ın yeni ortaya çıkan bilgiler ışığında nas ve icmâ yanında celi bir kıyas bulunması halinde de fetva vermenin vâcip olduğunu, dolayısıyla bundan imtina edilemeyeceği şeklindeki kaydı¹³¹ bu fikre destek niteliği taşır.

6. Fetva Vermenin Sakıncalı Olduğu Durumlar

Fetvanın vâcip olması yanında sakıncalı olduğu haller bulunmaktadır. Zira ehil olmak asgari şartları sağlasa da tesâhül, bedenî ve ruhi meşgale gibi hallerde fetva vermek uygun görülmemiştir.¹³² İbnü's-Salâh'ın, zikredilen bu durumlara dair açıklamaları alt başlıklar halinde şu şekildedir:

6.1. Tesâhül

Gevşeklik yapmak anlamına gelen tesâhül, fetvanın önemine uygun davranmamak olarak ifade edilebilir.¹³³ İbnü's-Salâh, müftünün tesâhül yapmasını caiz görmemiş, dahası bu müftülere soru sorulmasına da cevaz vermemiştir. Müftünün gerekli araştırma ve incelemeyi yapmadan dolayısıyla fetvanın hakkını vermeden acele ile cevap vermesini tesâhül örneği olarak zikretmiştir. İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerine göre tesâhül, aceleciliği ustalık; ağırbaşlı olmayı noksanlık gibi algılamaya neden olabilir. Bu itibarla müftü aceleci davranmaktan kaçınarak kendisinin ve diğer insanların dalaletе düşmesine engel olabilir. Fakat müftü soruyu hemen cevaplayacak bir bilgi ve birkime sahipse bu, tesâhül sayılmaz. İbnü's-Salâh, tesâhül nedeniyle müftünün bazen mahzurlu hilelere başvurduğunu dile getirir. Bazen de fetva isteyeninin arzu ve manfaatına göre fetva vermeye kalkışabileceğini belirtir. Bu durum dilimizdeki *nabza göre şerbet verme* deyimine karşılık gelmektedir. İbnü's-Salâh, böyle bir yola tevessül edenlerin dinlerini alçaltacağını dile getirerek tesâhülden uzak

¹³⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 108-109.

¹³¹ Aşkar, *el-Fütyâ*, s. 14.

¹³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, IV, 120.

¹³³ Kâsimî, *el-Fetvâ*, s. 76.

durmayı salık veririr.¹³⁴ Bu durumda İbn Hamdân'ın tesâhülû haram olarak nitelemesi anlaşılır bir hal almaktadır.¹³⁵

Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın da temas ettiği *Süreyciyye hilesi* zikre değerdir. İbn Süreyc tarafından ihdas edilen bu hilenin bütün boşama yollarının kapattığı ileri sürülmüştür. Şöyle ki erkek, eşine, “ben her ne zaman seni boşarsam sen bundan önce üç talakla boşsun” der. Buna göre kişi eşini boşarsa şarta bağlı olarak önce üç talakın vaki olması gerekecektir. Üç talakın cari olduğu kabul edildiği takdirde bu üç talak ilk verilen talakı engelleyecek böylelikle kendisinin sebep olduğu üç talak da vaki olmamış kabul edileceğinden sebep ortadan kalktığı için müsebbep de ortadan kalkacaktır.¹³⁶ Esasında, Hanefî, Mâliki, Hanbelî ve Şâfiî âlimlerin büyük çoğunluğunun buna karşı çıktığı zikredilmiştir.¹³⁷ Keza açıkça anlaşıldığı kadarıyla İbnü's-Salâh da bu hile türüne karşıdır.

Bununla birlikte İbnü's-Salâh, içinde bir sakınca ve şüphenin bulunmadığı, dolayısıyla mefsemete sebep olmayan hilelere başvurmada bir problem olmadığını belirtir. Yüce Allah'ın Hz. Eyyüp peygambere eşi konusundaki yeminiyle alakalı, “*Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir.*”¹³⁸ ayeti onun da ifade ettiği gibi bunun güzel bir örneğidir.¹³⁹ Hatîb el-Bağdâdî'nin Hz. Ali'den (ö. 40/661) naklettiği ve Ramazan ayında gündüz vakti eşiyle cinsel ilişkiye girmediği takdirde eşinin kendisinden boş olacağını söyleyen adam hakkında “yolculuğa çıkar ve böylece cinsel ilişkiye girer” ruhsatı da bu meyanda değerlendirilebilir.¹⁴⁰

6.2. Bedeni ve Ruhî Meşgale

İbnü's-Salâh müftünün, öfke, açlık, susuzluk hüzn, büyük sevinç, uykusuzluk, bıkkınlık, hastalık, rahatsız edecek sıcaklık ve soğuk gibi durumlardan olumsuz etkileneceğini belirtir. Zira bu durumlar soğukkanlılığa zarar verir. Onun ifadesine göre müftü, bu zikredilenlerden biri veya birkaçıyla meşgul olup itidalden uzaklaşacak olursa fetva vermekten kaçınmalıdır. Fakat bu durumlar olduğu halde doğru fetva verebilme idrakine sahipse fetva vermesinde herhangi bir sakınca yoktur. İbnü's-Salâh, bu durumların risk barındırmasına karşılık fetvanın sıhhatine engel olmadığını ifade eder.¹⁴¹ Diğer yandan İbnü's-Salâh'tan çokça alıntı yapan İbn Hamdân, evla olanın iftâ faaliyetinden uzak durmak olduğunu dile getirir.¹⁴² İbnü's-Salâh zikretmese de bu durum, “*Kadı, öfkeli olduğu sırada iki kişi arasında hüküm vermesin.*”¹⁴³ hadisi kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁴⁴

¹³⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 111.

¹³⁵ İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ*, s. 31.

¹³⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 112.

¹³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, III, 197.

¹³⁸ Sad, 38/44.

¹³⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 111-112.

¹⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 411.

¹⁴¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 113. Ayrıca bkz. Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, s. 38-39.

¹⁴² İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ*, s. 34.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 30; İbn Mâce, Ebû Abdullah, *Sünen*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, “*Ahkâm*” 4.

¹⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, II, 119.

7. Fetvadan Dönme Meselesi

Müftünün fetvasından dönebilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur.¹⁴⁵ Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) cünüp olarak sabahlayan birinin orucunun bozulduğu şeklindeki görüşünden döndüğünü haber veren rivayet bunun güzel bir misalidir.¹⁴⁶ İbnü's-Salâh, müftünün fetvasından dönmesi halinde bu fetva ile henüz amel edilmemişse artık amel edilmesinin uygun olmayacağını belirtir. İkinci ihtimale göre amel etmiş olsa dahi bu amelin terk edilmesi gerekir ki bu durumu kible konusunda birinin görüşünü taklid edip namaz kıldığı esnada fetvası değişen müftünün görüşü gereği kiblenin değiştirilmesi örneğiyle izah eder. Yalnız bu ikinci ihtimal iki yönlüdür. Şöyle ki rucû edilen fetva ile müstefti amel etmiş, bu fetvanın da katî bir delile muhalefet ettiği müftü tarafından anlaşılırsa bu durumda fetva nakzedilir. Diğer ihtimale göre fetvanın değişimi katî bir delile değil de ictihada dayanıyorsa rucû edilen fetva ve amel nakz olunamaz. İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'nin de ifade ettiği gibi bunun fikhî dayanağı "ictihad ictihadla nakz olmaz" küllî kaidesidir.¹⁴⁷

İbnü's-Salâh, belirli bir mezhep imamının ictihada dayanan görüşüne göre fetva verir de verdiği bu fetvanın imamın görüşüne muhalefet ettiği ortaya çıkan müftünün, görüşünden dönmesi gerektiğini belirtir. Onun ifadesine göre imamının görüşü, mukallid müftü için Şâriin nassı mesabesindedir. İster rucû ettikten sonra ister önce olsun müstefti bu fetva ile amel etmişse bu, nakz edilir. Müsteftinin bu durumdan haberdar olmaması halinde müftünün onu haberdar etmesi gerekir. İbnü's-Salâh, bu noktada Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) ashabından olan Hasan b. Ziyâd'ın (204/819) başından geçen olayı özetle şu şekilde aktarır: Verdiği fetvanın hatalı olduğunu anlayan Hasan b. Ziyâd bir münâdi aracılığıyla fetvasında hata yaptığını, dolayısıyla kime fetva vermişse amel işlemekten vazgeçmesini bildirir. Nihayet günlerce fetva vermeden bekleyerek sonunda müsteftiyi bulunca hata yaptığını ona haber verir.¹⁴⁸

8. Müsteftinin Zararının Karşılanması Meselesi

Müftü, kusurlu davranarak hatalı fetva verir ve böylelikle müsteftinin zarara uğramasına neden olursa bundan ötürü tazminle/zararı karşılamakla sorumlu tutulup tutulmayacağı noktasında muhtelif görüşler bulunmaktadır. İbnü's-Salâh'ın Ebû İshak el-İsferâyîni'ye (ö. 418/1027) dayanarak verdiği bilgiye göre müftünün kusuru katî bir delile muhalefet etmekten kaynaklanıyorsa bu müftü, soru soranın zararını tazminle mükelleftir. Fetva istenen müftü ehil değilse müstefti tedbirsiz davranması nedeniyle herhangi bir hak iddiasında bulunamaz.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 421-422.

¹⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, Abdullah, *el-Musannef*, Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'an, Dimaşk-Cidde 2006, VI, 286.

¹⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih*, II, 426.

¹⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 109-110.

¹⁴⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 110-111.

İbnü's-Salâh, açıkça ifade etmese de katî bir delile muhalefet etmeyen hükümden dolayı müftünün tazminle mükellef kılınamayacağı izahtan varestedir.¹⁵⁰ İbnü's-Salâh'ın ehil müftüye karşılık ehliyetten yoksun olanı sorumlu tutmayarak zararı müsteftiye yüklemesi müsteftiyi daha dikkatli davranmaya dönük bir tasarruf olarak görülmelidir. Bu durum müsteftinin, fetva isteyeceği müftü hakkında yeterli araştırma yapmakla mükellef olduğu şeklindeki görüşüne dayanmaktadır.¹⁵¹ Zira ehil olmayan müftüden fetva istemek caiz görülmemiştir.¹⁵² Bununla birlikte fetvanın ilzam edici olmamasını gerekçe gösteren Kâsimî, İbnü's-Salâh'ın açıklamasının problemliliğini söylemektedir.¹⁵³

9. İbnü's-Salâh'ın Tesirleri

İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*'yi kaleme alırken seleflerinden istifade etmesi eserin kıymetini artırmıştır. İbnü's-Salâh'ın yararlandığı âlimler arasında Ebu'l-Kâsım es-Saymerî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Mâverdî, Hatîb el-Bağdâdî, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî ilk sırada yer almaktadır.

Geniş bir kaynak yelpazesine sahip olan İbnü's-Salâh'ın pek çok âlime referans olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Nevevî *Âdabu'l-fetvâ* adlı eserini kaleme alırken temel referans olarak aldığı üç isimden birinin İbnü's-Salâh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴ Ancak İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin metinleri birlikte incelendiği vakit Nevevî'nin blok alıntılar yaparak İbnü's-Salâh'tan büyük oranda istifade ettiği görülmektedir. Keza bu durum İbn Hamdân ve Suyûtî'nin metninde de müşahade edilmektedir. Kâsimî'nin de bu âlimler düzeyinde olmasa da İbnü's-Salâh'tan çokça faydalandığı söylenebilir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi âlimler de yer yer İbnü's-Salâh'tan alıntı yaparak onun görüşlerini dikkate almıştır.¹⁵⁵ Hanefî fakih İbn Âbidîn'in¹⁵⁶ müftünün râcih görüşü bilmesinin gerekli ve önemli olduğunu ifade ettiği sırada İbnü's-Salâh'a atıfta bulunması, keza muasır hukukçulardan Hudarî'nin¹⁵⁷ (ö. 1927) *Usûlü'l-fikh* adlı eserinde ondan nakil yapması bu tesirlerin Şâfiî mezhebiyle sınırlı kalmadığının bir tezahürüdür.

Yaman'ın kaydettiği gibi İbnü's-Salâh'ın eserinin sahasında günümüze ulaşan ilk yetkin kitap olmuş olması bunda etkili olmuştur.¹⁵⁸ Bu bilgiler nazarı dikkate alındığında İbnü's-Salâh'ın değerlendirme ve görüşlerinin, dolayısıyla tesirlerinin güçlü bir karşılık bulduğu, tabiatıyla ilim ehli arasında saygın bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu itibarla İbnü's-

¹⁵⁰ İbrâhim, *el-Fetvâ*, s. 502-503.

¹⁵¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 158.

¹⁵² Karâfî, Ebu'l-Abbas, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, Mısır 1973, s. 442-443.

¹⁵³ Kâsimî, *el-Fetvâ*, s. 76

¹⁵⁴ Nevevî, *Âdabu'l-fetvâ*, s. 13.

¹⁵⁵ Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevede fî usûli'l-fikh*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1983, s. 546-549; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâm*, IV, 136, 149, 182.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, I, 10.

¹⁵⁷ Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübra, Mısır 1969, s. 384.

¹⁵⁸ Bayder, Osman, "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin "et-Tırâzu'l-Müzheb" Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/29, s. 212, ss. 211-229, 2015; Yaman, *Fetva Usulü*, s. 43.

Salâh'ın hadis alanındaki şöhreti kadar fetva açısından da belli bir şöhreti haiz olduğunu ifade etmek abartılı bir yaklaşım olmaz. İbnü's-Salâh'ın tarih ve tabakat kitaplarında müftü ve fakih sıfatlarıyla tanıtılması bu şöhretinin bir yansımasıdır.¹⁵⁹ Onun da katkılarıyla fetva usûlü ilminin, müstakil çalışmalar altında ele alınması giderek yaygınlaşmıştır. Tâceddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) de dediği gibi bu çabalarla birlikte pek çok fetva usûlü eseri kaleme alınarak bu alanda zengin denilebilecek bir literatür oluşmuştur.¹⁶⁰

Sonuç Yerine

Çalışmada İbnü's-Salâh'ın fetva usûlü bağlamında müftüde bulunması gereken ehliyet şartları-hasletler, fetva vermenin hükmü, fetva vermenin sakıncalı olduğu haller, fetvadan dönme vb. meseleler hakkındaki görüşlerine temas edildi. Fetva usûlü, özellikle de bu ilmin merkezinde yer alan müftüde aranan ehliyet şartlarının göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın iftâ makamının önemi ve riskleri noktasında zikrettiği bilgilerinden müftünün faaliyetinin ne denli hassas olduğu açıkça görülmektedir. Müftü olmak için zikrettiği klasik vasıflar yanında güvenilir olmayı şart koşması bu açıdan dikkat çekicidir. Pek çok eserde güvenilir olmanın zikredilmediğini belirtmek gerekir. İbnü's-Salâh'ın güvenilir olmayı ilimden önce zikretmesi salt olarak sadece bilgiye değil de dindarlık ve ahlaka da büyük önem verdiğini göstermektedir. Çünkü Allah adına hüküm vermek için maneviyatın rolü en az ilim kadar belirleyicidir.

Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın vasıflar hususunda kolaylaştırıcı bir yol izlediği görülmektedir. İctihadın bölünmesi meselesindeki açıklamaları bu yönde değerlendirilebilir. İctihada son derece önem vermesinin yanında değişen durumlara göre beş farklı müctehid mertebesinden söz etmesi ve her birinin şart ve özelliklerini tespit etmiş olması onu, pek çok müelliften ayıran bir diğer özelliktir. Zira pek çok eserde tek bir ictihad ehliyetinden söz edilerek kısmen müphem bir açıklama yapılmıştır. Buna göre bu durumun, İbnü's-Salâh'la birlikte daha sistematik görünüm kazandığı söylenebilir. Nitekim başta Nevevî, İbn Hamdân, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Suyûtî ve Kâsimî gibi âlimler üzerindeki tesirleri onun bu katkısının somut bir yansımasıdır.

Bunlar yanında İbnü's-Salâh'ın katkılarından biri de daha önce kendisine fûrû ve usûl-i fıkıh eserlerinde yer bulan fetva usûlünün, müstakil çalışmalar altında yaygınlık kazanmaya başlamasıdır. Konuya büyük katkı sağlayan bu durum bilhassa muasır dönem açısından önem arz eder. Çünkü fikhî konularda ehliyetsiz zatların her zamankinden çok öne çıkarak söz sahibi olmaya çalışması bu önemin yeterince farkında olunmadığını göstermektedir.

¹⁵⁹ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, Dâru Sâdr, Beyrut 1977-1978, III, 243; Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, XLIV, 44; Safedî, Selahaddin Halil, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, XVIII, 109; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. VI, 257.

¹⁶⁰ Sübkî, Tâceddîn Abdulvehhâb, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1986, s. 80.

Kifayetsiz müftüler tarafından verilen fetvalarda birtakım kusurlar ve yanlışlıklar bulunması; bunların tazmini ve uhrevî sorumluluğu yanında toplumsal infiale neden olabileceği realitesi de fetva usûlünün ehemmiyetini ve sosyal hayattaki gerekliliğini teyit etmektedir. Bu ehemmiyeti vurguladığı düşünülen İbnü's-Salâh'ın görüşlerinin ele alındığı bu çalışmanın da literatüre katkı sağlayacağı umulur.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1983.
- Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk-Beyrut 1406.
- Aslan, Nâsi, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dini Araştırmalar*, 2/4, ss. 85-100, 1999.
- Aşkar, Muhammed Süleyman, *el-Fütüyâ ve menâhicü'l-iftâ*, Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1976.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Atar, Fahrettin, "Fetva", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, ss. 486-496, İstanbul 1995.
- Atar, Fahrettin, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, ss. 19-48, 1985.
- Bayder, Osman, "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin "et-Tırâzu'l-Müzheb" Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/29, ss. 211-229, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985.
- Cessâs, Ebû Bekir, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âli Abdulmelik, *Guyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1979.
- Çeker, Orhan, "İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, ss. 35-54, Konya 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.
- Emir Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Bâz, Mekke ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Fahredden er-Râzî, Muhammed, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1996.
- Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübra, Mısır 1969.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Mecmûatu resâili İbn Abidîn*, Dâr Saadet, yy. ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fîkr Beyrut 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah, *el-Musannef*, Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk-Cidde 2006.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, Dâru Sâdr, Beyrut 1977-1978.
- İbn Hamdân, Ahmed, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, el-Mektebül-İslâmî, Dımaşk 1380.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah, *İlâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah, *Sünen*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Manzûr, Cemâleddin, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Ta'zîmu'l-fütyâ*, Dâru'l-Eseriyye, Amman 2006.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Medine-Beyrut 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, Dâru Künûzi İşbilyâ, Riyad 2011.
- İbrâhim, Muhammed Yüsrî, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*, Medine 2007.
- Karadâvî, Yusuf, *el-Fetvâ beyne'l-ındibât ve't-teseyyüb*, Dâru's-Sahvâ, Kahire 1988.
- Karadâvî, Yusuf, *el-İctihâd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1996.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, Mısır 1973.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996.
- Karaman, Hayreddin, "Adâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I, ss. 343-344, İstanbul 1988.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.
- Kemalpaşazâde, *Tabakâtu'l-müctehidîn*, thk. Ebû Abdurrahman b. Akîl, Matbaatu'l-Cebelâvî, Kahire 1976.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012.
- Mercânî, Ebu'l-Hasan Şihabeddin Hârûn el-Kazanî, *Nâzûratu'l-hak fi farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi's-şafak*, Dâru'l-Hikme-Dâru'l-Feth -İstanbul-Amman 2012.
- Nemle, Abdulkerim, *el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye, Mısır ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1988.
- Ömerî, Nâdiye Şerif, *el-İctihâd fi'l-İslâm asluhû, ahkâmuhû, âfâkuhû*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, t, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009.
- Safedî, Selahaddin Halil, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Suyûtî, Celâleddin, *Edebü'l-fütyâ*, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire 2007.
- Suyûtî, Celâleddin, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Sübki, Tâceddîn Abdulvehhâb, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1986.
- Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, İstanbul ts.
- Şah Veliyyullah, Ahmed ed-Dihlevî, *İkdu'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1978.
- Şahin, Osman, *Fetvâ Âdâbı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.
- Şatıbî, Ebû İshak İbrâhim, *el-Muvâfakât*, Dâru İbni Affân, Kahire 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2014.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim, *Şerhu'l-Lüma'*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbi, 1962-1977.
- Ukberî, Ebû Ali, *Risâle fî usûli'l-fikh*, Mektebetü's-Şuûni'l-Fenniyye, Kuveyt 2010.
- Yaman, Ahmet, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII, ss. 5-34, 2015.
- Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, ss. 202-205, İstanbul 1995.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1985.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 2009.

IBN AL-SALAH'S EVALUATIONS ON SOME BASIC ISSUES OF FATWA METHOD**Abstract**

This article discusses Ibn al-Salah 's (d. 643/1245) views on some matters of the fatwa method. The subject of the article is limited to the conditions and traits that mufti must have, the provision of giving fatwa, the situations where giving fatwa is unfavorable returning from the fatwa, etc. The titles of adab that the mufti and counselee consider in the fatwa are excluded. The main purpose of the article is to determine and analyze Ibn al-Salah 's views on the subjects mentioned. In this study, in which qualitative research method was used, the subject of fatwa method and other works of Ibn al-Salah were investigated thoroughly. In addition, classical and contemporary works related to the subject were also reviewed. Ibn al-Salah stated that the issue of fatwa is very important. He emphasized that there are risks as well as the importance of the fatwa. Ibn al-Salah has generally complied with the views of scholars regarding the conditions sought in the mufti. However, he deemed it necessary to have a credibility requirement in the mufti, thus, he is separated from many scholars on this subject. It has been reached the idea that Ibn al-Salah, which seems to attach great importance to wisdom, follows a facilitating way in the qualities required to be mufti, especially in case of ijihad. İbnü's-Saâh has required the mufti to have either an independent or dependent ijihad license. However, in the following periods, he stated that fatwa activity remained to the dependent mufties. He has identified five different mufti classes in total. According to him, imitation is not a real mufti. Therefore, muqallid is not an mufti, fundametally. For this reason, the answer given by the muqallid mufti is not fatwa. Ibn al-Salah has dealt with various issues in the context of the license of mufti. He pointed out that being in a hurry about fatwa can have harms. For this reason, the mufti must be meticulous about answering the questions. Especially, if there are other mufties that can answer the question, he should direct the counselee to them. However, in the absence of anyone else to answer the questions, he should not avoid responsibility. Because giving fatwa is fard to the competent mufti. On the other hand, Ibn al-Salah stated that it is not right to answer in some inappropriate situations. Considering his efforts in the area of fatwa procedure, it was determined that Ibn al-Salah influenced many scholars. These effects were not limited to his own sect. As a result, he gained a rightful reputation in the field of fatwa procedure. It is an undeniable fact that the book of Edebü'l-mufti ve'l-müstestf, which is the first independent fatwa method work that has survived to this day, is also effective. Quoting a lot in this field from Ibn al-Salah is one of the indicators of this fame. Considering his evaluations, it can be said that Ibn al-Salah contributed seriously to the fatwa method field. The fatwa method, which has been seen to be maturing late compared to other branches of fiqh, has improved considerably as a result of these contributions. In fact, independent works have increased in time and a remarkable literature has been created in this field.

Keywords: Fiqh, Fatwa Method, Ibn al-Salah, Mufti, Ijihad.

ARAP DİLİ İSTİLÂHLARINDAKİ İHTİLAFLARDA DİNİ HASSASİYETİN ROLÜ

The Role of Religious Sensitivity on The Controversy Concerning The Istilahs in The Arabic Language

Fatih ULUGÖL*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.04.2020
Kabul Tarihi:	09.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

İstilâhlar, bir ilim veya sanat dalı uzmanları tarafından kendisine özel bir mana yüklenen kelimeler ya da terkiplerdir. Dârciler, istilâh ortaya koyarken kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında bir münasebet bulunmasına önem vermişlerdir. Seçilen kelimeler ile bu kelimelere yüklenen yeni anlamlar arasında çoğu zaman mana ya da şekil ve ses yönünden bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Arap dilinde istilâh vaz'ederken kullanılan birçok yol bulunmaktadır. Genellikle kelime türetme (iştikâk), kelimeyi mecâzî anlamda kullanma, yabancı dilden kelime alma (ta'rib) ve birden fazla kelimeyi tek kelimeye dönüştürme (naht) gibi metotlarla dilde çok sayıda istilâh ortaya konmuştur.

Her ilim dalında olduğu gibi Arap dili alanında da istilâhların doğuşu ile dil çalışmalarının doğuşu arasında bir paralellik bulunmaktadır. Arap dil çalışmalarını başlatan Basra dil ekolü mensupları istilâhların temelini atmış, ancak zamanla aynı manayı karşılamak üzere farklı istilâhlar ortaya atılmıştır. Bu istilâh farklılıkları, kimi zaman farklı ekollere mensup olan dârciler arasında görülürken kimi zaman ise aynı dil ekolüne mensup dârciler arasında görülmektedir. Bazen de Sibeveyh gibi erken dönem dârcilerinde olduğu gibi bir dârcinin bile aynı manayı karşılamak için farklı birçok istilâh kullandığı vakidir. Ortaya çıkan istilâh farklılıklarında Arap dilindeki terâdüf olgusu, bazı dârcilerin mezhep taassubu ve felsefî akımların dârciler üzerindeki etkisi gibi birçok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin dışında bazı dârcilerin sahip olduğu dinî hassasiyetin de Arap dilinde kullanılan istilâh farklılıklarında önemli bir rolü bulunmaktadır. Özellikle bir konunun Allah Teâlâ'nın zatı ya da isim ve sıfatlarıyla ilişkisinin bulunması durumunda, bazı dârciler özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Buna göre bazı dârciler, istilâh olarak kullanılan bazı kelime veya terkiplerin sadece Arap dili gramerinde ifade ettiği anlamları göz önünde bulundurarak bu istilâhları kullanmaktan çekinmemişken bazı dârciler ise kelimelerin sadece istilâhî manasını değil aynı zamanda sözlük manasını da göz önünde bulundurmışlar ve sözlük manası yönüyle problemliler olarak gördükleri istilâhları kullanmaktan kaçınmışlardır. Bu hususta farklı bir istilâh kullanılmasının altında yatan sebebin dinî bir hassasiyet olduğu kimi zaman o istilâhı vaz'eden dârci tarafından açıkça ve bizzat ifade edilmişken kimi zaman ise sonradan gelen dârciler tarafından ifade edilmiştir.

Bu makalede, öncelikle istilâh terimi ele alınıp istilâhların oluşum süreci ve Arap dili grameri istilâhlarının ortaya konmasında göz önünde bulundurulmuş hususlar incelenmiş, daha sonra ise ortaya çıkan istilâh farklılıklarında kimi dârcilerin sahip olduğu dinî hassasiyetin rolü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İstilâh, Dinî Hassasiyet, Sıla, Bedel-i Mutâbık.

* Eğitim Görevlisi, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi, mfatihulugol@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5612-6505>

1. Giriş

İslam dininin gelmesiyle birlikte Arapların Arap olmayan toplumlarla karşılaşmaları neticesinde bu dili konuşmaya başlayan yabancıların Arap dilinde bazı bozulmaların baş göstermesine sebep olduğu bilinmektedir. Konuşmadaki dil hataları ve fasih Arapların kullandığı lehçeden ayrılma manasına gelen *lahnin* artması ve bu olumsuz durumun Kur'an-ı Kerim okurken de görülmeye başlaması üzerine gerek Kur'an'ı Kerim'i gerekse Arap dilini muhafaza etme ihtiyacı doğmuştur. Arap olmayanlarla karışmanın ve bu sebeple de dildeki bozulmaların en fazla yaşandığı yer Basra olduğu için dil çalışmalarının ilk nüveleri orada atılmıştır. Nahiv ilminin doğuşundan sonraki gelişme dönemi ise Basralı ve Kûfeli dilcilerin çalışmalarıyla meydana getirilmiştir.

Arap dili gramerinin belirlenmesi hususunda yapılan çalışmalar, her dilcinin kastettiği manayı ifade etmek için doğal olarak bazı ıstılâhlar ortaya koyması ile neticelenmiştir. Dil çalışmalarını başlatan Basra dil mektebi, bu hususta birçok ıstılâh ortaya koymuş ve böylece her ilmin en temel değeri olan ıstılâh belirleme süreci de başlamıştır. Ancak ıstılâhlar üzerinde tam bir ittifakın sağlanmış olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü dil mekteplerinin ıstılâhları kullanma noktasında bazen kendi içerisinde farklılıklar meydana gelmesinin yanında, özellikle diğer bir mektebin kullandığı ıstılâhları reddedip kendi ıstılâhlarını vaz'etme meyli içerisinde olan akımlar olmuştur ki bu da ortaya birçok farklı ıstılâhın çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu farklılıkların temelinde yatan tek sebep bu değildir. Bu durumun önemli sebeplerinden biri de bazı dilcilerin sahip oldukları dinî hassasiyettir. Bu alanda yapılmış olan çalışmalar incelendiğinde ihtilafların genelde mezhebi taassup, Arap dilindeki terâdüf olgusu, felsefî akımlardan etkilenme gibi durumlardan kaynaklandığı ele alınmıştır.¹ Hâlbuki bu zikredilen sebepler, ihtilaflarda çok önemli bir yeri işgal etse de ihtilafların tamamını karşılamamaktadır. Bu sebeple makalede dinî hassasiyetin de ihtilaflarda önemli bir rol oynadığı hususunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunu yaparken konunun pratiğe yansımaları da örnekleriyle beraber ortaya konacaktır. Ancak ana meseleye geçmeden önce ıstılâh kavramının ne ifade ettiği, nasıl oluştuğu ve ıstılâhların belirlenmesinde göz önünde bulundurulacak hususların neler olduğunun ele alınması gerekmektedir.

1.1. İstılâh Kavramı

İstılâh kelimesi, sözlükte “fesadın zıddı, faydalı ve uygun olmak” gibi manalara gelen *salâh* kelimesinin ifti'âl bâbından olup işteşlik bildirir ve “anlaşmak, ittifak etmek” manasına gelir.² Bir terim olarak ise şu şekillerde tanımlanmıştır: “*İstılâh, bir grubun bir şeyi ilk/vaz'i manasından naklettikleri/uzaklaştırdıkları bir isimle isimlendirme hususunda ittifak*

¹ İstılâh alanında yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: İvaz Ahmet Kavzî, *el-Mustalahu'n-Nahvî Neş'etuhu ve Tatavvuruhu*, (Riyad: İmâdetu Şuûni'l-Mektebât, 1981); Muhammed Abdurrahman Hacûc, , *Te'addudu'l-mustalahâti'l-lugaviyye*, (b.y.: Havliyyâtu Âdâbi Ayni's-Şems, 2016); Yaşar Daşkıran, *Arapçada terim ve terim türetme yolları*, (Ankara: Gece Akademi, 2019); Rifat Akbaş, *Arap gramerinde kavram ve terminoloji sorunu*, (Ankara: Gece Akademi, 2018).

² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “s-l-h”, *Mu'cemu's-Sihâh*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2012), 597; İbrahim Mustafa vd., “s-l-h”, *el-Mu'cemu'l-vasit*, (b.y.: y.y., ts.), 565-566.

etmeleridir.” “İstîlâh, bir lafzın, aralarındaki münasebet sebebiyle sözlük manasından çıkarılıp başka bir manada kullanılmasıdır.”³ “Belli bir grubun bir şeyi vaz’etme hususunda görüş birliğine varmasıdır.”⁴ “Belli bir grubun belli bir konuda ittifak etmesidir.”⁵

Türkçe’de daha çok *terim* sözcüğüyle ifade edilen ıstîlâhın⁶ yukarıdaki tanımlarından ıstîlâh kavramının öncelikle belli bir grubun belli bir alanda onu ortaya koymuş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Buna göre bir şeyin terim olabilmesi için dil, sanat, tıp vb. bir alanda, o alanın uzmanları tarafından ortaya konmuş olması gerekmektedir. Dil terimleri üzerinden gidilecek olursa; terimleri ortaya koyma işinin bazen belli bir dilci tarafından yapıldığı, daha sonra ise bunun diğer dilciler tarafından kabul edilip kullanmaya başlandığı bazen de toplu olarak bir terimin ortaya konduğu görülür. Örneğin Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyh (ö. 180/796) gibi ilk dönem dilcileri, eserlerinde ferdî bir çaba olarak dildeki bazı meseleleri ve konuları ifade etmek üzere bazı lafızlar kullanmışlar, daha sonra bu lafızlar, dilcilerin de kabulü ve kullanımıyla beraber terimleşmiştir. İkinci tür terimleştirmeye ise Kahire, Irak, Ürdün ve diğer dil kurumlarının faaliyetleri örnek olarak verilebilir.

1.2. İstîlâhların Oluşumu

İnsanlar, karşılaştıkları nesnelere, olgulara, duygulara önce tanıyıp kavrama sonra da isimlendirmeye ihtiyaç duyarlar. Böylece günlük hayatta birbirleriyle iletişim sağlarken sözlü iletişimin en temel unsuru olan kelimeleri meydana getirirler. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) dili, bu ihtiyacı da ifade edecek şekilde “*her toplumun kendisini ifade etmek için kullandığı sesler*”⁷ diye tanımlamaktadır. Kelimeler belli nesnelere, olgulara ve duygulara ifade etmek için vaz’edilmiştir. Ancak daha sonra belli bir alanın uzmanlarının bu kelimelerden bazılarını farklı bir manada kullanmalarının bir sonucu olarak bazı kelimeler lügavî manadan çıkıp ıstîlâhî mana hüviyetine kavuşmuştur. Örneğin *mütekelim* kelimesi ilk olarak umûmî manada her konuşan kişiyi ifade etmek için vaz’edilmiştir. Ancak daha sonra özel olarak Kelam ilminde uzmanlaşan bilginleri ifade etmek üzere ıstîlâhî bir mana kazanmıştır.⁸

İstîlâh için yukarıda verilen tanımlardan da anlaşıldığı üzere kelimenin lügavî anlamıyla ıstîlâhî anlamı arasında bir münasebet bulunmaktadır. Örneğin *akıl* (أَعْقَالُ) kelimesi, sözlükte, kaçmaması için hayvanı ikâl (أَعْقَالُ) adındaki bir iple bağlamak demektir. İkâl kelimesi de kaymasını önlemek için başın üstündeki kefiyenin bağına denir. Bu şekilde

³ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 28.

⁴ Ebû’l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, ts.), 129.

⁵ Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, “s-l-h”, *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-kâmus*, tah. Hüseyin Nassâr, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1969), 6/551.

⁶ Halim Öznurhan, “İstîlâh”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/575-576.

⁷ Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, (Kahire: Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1952), 1:33.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 182.

genel olarak men etme, hapsetme, bağlama gibi manalara gelmesi sebebiyle insanın güzel ile çirkini, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt edebilmesini sağlayan ve böylece yanlış yapmasını engelleyen güce akıl denmiştir. Sadedinde olduğumuz ıstılâh kelimesinin “anlaşmak, ittifak etmek” şeklindeki sözlük anlamı ile “*bir grubun bir şeyi vaz’etme hususunda görüş birliğine varması*” şeklindeki ıstılâhî anlamı arasındaki münasebet de gayet açıktır. Ancak kelimelerin sözlük anlamları ile ıstılâhî anlamları arasında münasebet bulunması gerektiği hususu, kelimenin her iki anlamının birebir, bütün yönleriyle örtüşmesini zorunlu kılmaz.⁹ Nitekim bir kelime, sözlük manası itibarıyla genelde umûmî olarak kullanılırken ıstılâhî olarak daha dar ve özel bir manada kullanılır. Örneğin *havâle* kelimesi, sözlükte her türlü intikâl ve dönüşüm manasını ifade ederken Fıkıh ilminde bir kişinin zimmetinde sabit olan borcun bu kişinin zimmetinden başka bir kişinin zimmetine aktarılması demektir.¹⁰

1.3. İstılâh Vaz’etme Yolları

Diller, belli uzmanlık alanlarında belli bir manayı ifade etmek üzere yeni terimler türetme hususunda çeşitli yollar kullanmaktadır. Yeni kelimeler türetme ve alana yeni terimler kazandırma hususunda çok zengin imkânlarla sahip olan Arap dili, bu hususta genellikle iştikâk, mecâz, ta’rib ve naht yollarını kullanmaktadır.

1. İştikâk: Aralarında lafız ve mana yönüyle ilişki bulunan bir kelimenin bazı değişiklikler yapılarak diğer bir kelimedenden türetilmesi¹¹ şeklinde tarif edilen iştikâk, Arapça’da ıstılâh türetme yollarından biridir. Kelimenin harflerini eksiltme veya kelimeye harf ekleme, harfi değiştirme ve kelimenin hareketlerinde değişiklikler yapma şeklinde yapılan iştikâk, Arap dilinin en önemli özelliklerinden biridir. Bu özelliğiyle Arap dilinde bir kelime mufâ’ale, iftî’âl, tefâ’ul, tefe’ul, infî’âl, istif’âl, fu’âl, fe’alân, fe’ül gibi onlarca farklı kalıba sokulabilmektedir. Bu da yeni kelimeler türetme hususunda çok büyük imkânlar sunmaktadır ki Arap dilinde ıstılâh türetmede en fazla kullanılan yol budur.¹²

2. Mecâz: Bir dilde ıstılâh türetilirken kastedilen manayı ifade edecek en uygun kelime seçilmeye çalışılır. Bu süreçte kelimenin sözlük anlamı ile kendisine yüklenen yeni mana arasında bir münasebet olmasına dikkat edilir. Bu münasebetlerden biri de kelimenin mecâzî kullanımınıdır. Mecâz, bir kelimenin ilk/vaz’î manasında kullanılması anlamına gelen hakikatin zıddıdır.¹³ Buna göre kelimenin vaz’î manası dışında kullanılmasına mecâz denir. Bir kelimenin hakikî manası ittisâ’, teşbih ve te’kîd gibi faydalar elde etmek üzere terk edilir. Örneğin at için deniz kelimesinin kullanılması¹⁴ mecâz yoluyla mümkün olmuştur. Bu

⁹ Daşkıran, *Arapçada terim ve terim türetme yolları*, 110.

¹⁰ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Havale”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/507-512.

¹¹ Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şeze’l-arf fi fenni’s-sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, ts.), 56.

¹² Bkz. Meryem Mahmud Mustafa Şevbekî, *el-Istılâhâtü’n-nahviyye ve’s-sarfıyye inde’l-Müberred fi’l-Muktadab ve’bni’s-Serrâc fi’l-Usûl*, (b.y.: Dâru’l-Cinân li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2015), 42.

¹³ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2:444.

¹⁴ Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre, bir gece Medine halkı gerçekten korktu da bazı insanlar sesin geldiği tarafa gittiler. Allah Resulü (sallallahu aleyhi ve sellem) ise dönerken onlara rastladı. Sesin geldiği tarafa doğru onlardan önce gitmişti. Ebû Talha’nın çıplak bir atına binmiş; kılıç boynunda ve “Korkmayın, korkmayın!” diyordu. Enes (bir diğer rivayette ise Allah Resulü) dedi ki: Biz onu derya bulduk. (Yahut o gerçekten derya

mecâz ile atın طَرْفٌ، جَوَادٌ، فَرْسٌ gibi isimlerine yeni bir isim eklenmiş (ittisâ'); atın sürekli hareket halinde ve hızlı olması, deniz suyunun sürekli hareket halinde olmasına benzetilmiş (teşbih) ve varlığı başkasına bağlı olarak geçici bir vasıf olan hareketlilik vasfının (araz) bir cevhere benzetilmesi suretiyle zihinlerde daha iyi yer edinmesi (te'kid) sağlanmıştır.¹⁵

3. Ta'rib: Yabancı kelimelerin Arapça'ya aktarılması anlamına gelen ta'rib,¹⁶ ıstılâh yollarından biridir. İbn Kemâl Paşa, yabancı bir kelimenin Arap dilinde şu dört şekilde kullanıldığını ifade etmiştir: a. خُرَّاسَان kelimesi gibi Arapça kalıplara uymayan, ancak kendisinde hiçbir değişiklik yapılmadan olduğu gibi Arapça'ya aktarılarak kullanılması. b. حُرْمٌ kelimesi gibi Arapça kalıplara uyan ve kendisinde hiçbir değişiklik yapılmadan Arapça'ya aktarılarak kullanılması. c. آجُر (tuğla) kelimesi gibi Arapça kalıplara uymayan, ancak kendisinde değişiklikler yapılarak kullanılması. d. دِرْهَم kelimesi gibi Arapça kalıplara uyan ve kendisinde değişiklik yapılarak kullanılması.¹⁷

Bir dilde aslolan, o dilin imkânları dâhilinde kendi ıstılâhlarını türetmesidir. Böylece dil, kendi yapı özelliklerini muhafaza eder. Ancak bu, tarihte olduğu gibi her gün yeni teknolojik gelişmelerin yaşandığı bugün de her zaman mümkün olmamaktadır. Bu sebeple ta'rib hakkında Kahire Dil Kurumu şu kararları almıştır: 1. Zaruret halinde, Arapların ta'rib yöntemlerine uymak şartıyla yabancı kelimeler kullanılabilir. 2. Mu'arreb olan kelimelerin yaygın olarak kullanılmış olması durumu dışında Arapça lafızlar tercih edilmelidir. 3. Yabancı kelimeler, Arapların kullandığı fonetik yapıya uygun olarak kullanılmalıdır.¹⁸

4. Naht: Naht, iki ya da daha fazla kelimeyi kısaltarak tek kelime oluşturma anlamına gelir. Örneğin Araplar, iki kelimededen oluşan عَبْدُ شَمْسٍ terkibinden ism-i mensup yaparken bu iki kelimededen tek kelime türetilip عَبْشَمِيّ (Abduşems'e mensup) demişlerdir.¹⁹ Arapça'da naht şu dört şekilde kullanılır: a. Naht-ı nisbî: Bir şeyin ya da kişinin iki isimden oluşan bir terkiibe nispet edilmesidir. Yukarıda verilen عَبْشَمِيّ ismi bu kısma örnektir. b. Naht-ı fiilî: Bu tür nahtlar genelde bir cümlenin manasına delalet etmek üzere فَعَّلَ vezninde kullanılır. Örneğin حَمْدُ لِلَّهِ fiili, قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ (elhamdu lillah dedi.) cümlesinin kısaltılmış halidir. c. Naht-ı İsmî: İki kelimededen bir isim olarak türetilen nahttır. جَلَمٌ ve جَمَدٌ kelimelerinden جَلَمَدٌ (kaya) isminin türetilmesi gibi. d. Naht-ı vasfî: İki kelimededen o kelimelerin ifade ettiği vasfı

imiş.) Hâlbuki insanlar tarafından yavaş bulunan bir at idi. Bkz. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. "Fezâil", 43.

¹⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/445.

¹⁶ Emîl Bedî ve Mişal 'Âsî, , *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-lügati ve'l-edeb*, (Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyin, 1987), 433.

¹⁷ Şemsettin Ahmed Kemâlpaşazâde, *Ta'ribu'l-kelemti'l-a'cemiyye*, thk. Muhammed Sevâ'î, (Dimeşk: y.y., 1991), 48.

¹⁸ *Mecelletu Mecme'i'l-lügati'l-Arabbiyyeti'l-meleki*, (Bulak: el-Matbaatu'l-Emiriyye, ts.), 1:33-38.

¹⁹ Ahmed İbn Fâris el-Kazvîni, *es-Sâhibi fi fihhi'l-lüga*, tah. Muhammed Ali Beydûn, (b.y.: y.y., 1997), 209.

bildirmek üzere yapılan naht türüdür. Örneğin ضَبَطْرٌ (sert, güçlü, kaba adam) kelimesi ضَبَطَ ve ضَبْرٌ kelimelerinden naht yoluyla elde edilmiştir.²⁰

Naht, az da olsa Arap dilinde ıstılâh oluşturma yollarından biridir. Nitekim تَحْشُورِيّ (تَحْت الشُّعُور) : bilinçaltı), شِبْرَال (شِبْهُ زَلَال) : albüminoit²¹) gibi terimler bu yolla oluşturulmuştur.

1.4. İstılâh Vaz'ında Göz Önünde Bulundurulmuş Hususlar

İstılâh olarak kullanılacak kelimelerin sözlük anlamlarıyla bu kelimelere yüklenen yeni anlamlar arasında bir münasebet olması gerektiği hususu daha önce geçti. Arap dilinde ıstılâh olarak kullanılacak kelimelerde, bu kelimelerin sözlük manasıyla irtibatı farklı açılardan ele alınabilir.²² Ancak bu münasebetler genel olarak mana açısından ve şekil ile ses açısından olmak üzere iki kategoride ele alınabilir.

1.4.1. Mana faktörü: Arap dilinde ortaya konan terimler incelendiğinde birçok terimin ifade ettiği mana ile o terimin sözlük manası arasında son derece yakın bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, terimlerin ifade ettiği manaların anlaşılması hususunda çok önemli olumlu katkılar sağlamaktadır. Çünkü toplumun günlük hayatta kullandığı ve manasına hâkim olduğu bir kelimenin, o kelimenin sözlük manasıyla irtibatlı olan ıstılâhî bir manada kullanılması, hem o kelimenin yeni manasının anlaşılması hem de alanın uzmanları tarafından kabul görmesi hususunda etkilidir. Örneğin Basralı dilciler, isimlerin başında gelip onları cerreden harfler için *harf-i cer* terimini kullanmaktadırlar. Bu harflere harf-i cer isminin verilme sebepleri içerisinde mana ile ilgili olanı şudur: Cerr kelimesi sözlükte bir şeyi çekmek, sürüklemek, götürmek manasına gelmektedir.²³ Bu harfler de fiil ya da şibh-i fiilin manasını isme doğru çektikleri/ulaştırdıkları için bu şekilde isimlendirilmiştir.²⁴ Kûfeli dilcilerin bu harfler için kullandıkları *izâfet harfleri* (حُرُوفُ الْخَفِضِ) şeklindeki isimlendirmede de aynı durum söz konusudur. Çünkü izâfet kelimesi sözlükte bir şeyi diğer şeye eklemek, bağlamak, iliştmek, izafe etmek gibi manalara gelir.²⁵ Buna göre bu harfler fiil veya şibh-i fiille isim arasında bağ kurduğu için bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Nitekim Sibeveyh de harf-i cerlerin ifade ettiği bu manaya vurgu yaparak مَرَزْتُ بِرَيْدٍ dediğinde geçişini bâ harfiyle Zeyd'e izafe etmiş/iliştirmiş olursun”

²⁰ Bkz. Emîl Bedî', *Mevsûatu'l-lügati'l-Arabîyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9:271-272.

²¹ Albuminoit, hayvan organizmasının vücudunun çeşitli organlarına gerekli olan sağlamlık ve sertliği veren proteindir. Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) "Albuminoit" (Erişim 05 Mart 2020).

²² Geniş bilgi için bkz. Akbaş, *Arap gramerinde kavram ve terminoloji sorunu*, 290 vd.

²³ İbrahim Mustafa vd., "c-r-r", 153.

²⁴ Bkz. Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Melhem, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 379; Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûni ala Elfiyyeti'bni Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2:302. İsimlendirmeye ilgili diğer sebepler için bkz. Fatih Ulugöl, *Arap dili gramerinde şibh-i cümle ve taalluk*, Bilimname dergisi, 2019/37 (2019/1), 485.

²⁵ İbrahim Mustafa vd., "d-y-f", 575.

demektedir.²⁶ İstılâhların seçiminde etkili olan mana faktörü *temyiz, münâdâ, fâil, mef'ûl, istifhâm, fîl, emir, nehiv, istiğâse, mübtedâ, haber, hâl, tenâzu'* gibi birçok Arap dili istılâhında da öne çıkmaktadır.

1.4.2. Şekil ve Ses Faktörü: Arap dili gramerinde ortaya konulan ıstılâhların bazısında, ıstılâh seçiminde etkili olan unsurun şekil veya ses olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin aslı harflerinden biri hemze olan fiil için *mehmûz* ıstılâhı,²⁷ kendisine harekeli ref zamiri bitiştiğinde dört harf üzere olan nâkıs fiil için *zû'l-erba'a* ıstılâhı,²⁸ beş harfli kelimelere *humâsî* ıstılâhının kullanılması gibi hususlarda şekil faktörü etkili olmuştur. *İdğâm, rihvet, ibdâl, gunne* gibi ıstılâhların kullanılmasında ise harflerin taşıdığı ses özellikleri etkili olduğu açıktır.

2. Arap Dili Gramerinde İstılâh Farklılıkları

Arap dilinde kullanılan ıstılâhların farklılaşması hususuna geçmeden önce bu ıstılâhların oluşmasına zemin hazırlayan Arap dili çalışmalarının tarihçesine değinmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Arap olmayan toplumların Arap dilinde bazı bozulmalara sebep olduğu hususu daha önce geçmişti. Arapça'da lahnin artması ve özellikle de bunun Kur'an-ı Kerim okumalarına da yansımaya başlaması üzerine Arap dili çalışmaları başlamıştır. Bunun için yapılan ilk çalışma, Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin (ö. 69/688-89) Kur'an-ı Kerim'i harekelemesidir ki bu çalışma aynı zamanda Arap dili gramerinin oluşumu için de başlangıç sayılmaktadır.²⁹ Nitekim gerek noktalama gerekse i'râba dair bazı nahiv meselelerini ele alan ilk kişinin Ebu'l-Esved olması sebebiyle o Arap dili gramerinin kurucusu sayılmaktadır. Daha sonra Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]), Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718[?]), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735), Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117/735), İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) gibi dilciler nahiv ilminin doğuş sürecine katkı sunmuşlardır.³⁰

Dildeki bozulmanın en fazla yaşandığı yerin Irak-Basra olması sebebiyle dil kurallarının belirlenmesi ile ilgili çalışmalar ilk olarak orada başlamıştır. Ayrıca Temim ve Kays kabileleri gibi fasih Arapça konuşanların bu bölgede yaşaması, bölgenin coğrafi özellikleri sebebiyle fasih bedevîlerin kullandığı Arap diline dair malzemeleri elde etme imkânının olması, *Mirbed* gibi hitabet ve şiir yarışmalarının düzenlendiği panayırlara ev sahipliği yapması bu çalışmaların ilk olarak Basralı dilciler tarafından Basra'da gerçekleştirilmesine zemin hazırlamıştır.³¹ Nahiv ilminin doğuşundan sonraki gelişme dönemi Basralı ve Kûfeli dilcilerin çalışmalarıyla meydana getirilmiştir. Bu dönemde Basra mektebinden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Sibeveyhi (ö.

²⁶ Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, tah. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1:421.

²⁷ Muhammed Semir Necîb el-Lübdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfîyye*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 236.

²⁸ Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ilmi's-Sarf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 270.

²⁹ Bkz. M. Nihad Çetin, "Arap", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

³⁰ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-nahviyyin ve'l-luğaviyyin*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (b.y.: Daru'l-Me'ârif, ts.), 21 vd.

³¹ Bkz. İsmail Durmuş, "Nahiv", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

180/796) ve Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]); Kûfe mektebinden Ru'âsî (ö. 187/803), Muâz b. Müslim (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) Arap dili gramerinin ilerlemesinde etkili olmuşlardır.

Olgunluk devresi ise aynı şekilde her iki mektep tarafından gerçekleştirilmiş olup bu dönem, Mâzini (ö. 249/863) ve İbnü's-Sikkî (ö. 244/858) dönemi ile Müberred (ö. 286/900) ve Sa'leb (ö. 291/904) dönemlerini kapsar. Bu dönemde daha çok şerh, ikmal ve ihtisar faaliyetleri yapılmış, ıstılâhlar tamamlanmış ve ıstılâhlara dair tanımlar gözden geçirilmiştir. Nahiv ilminin olgunlaştığı bu dönemde dilciler arasında tartışmalar kızışmış ve tartışma meclislerinde Basralı dilciler Sibeveyhi'nin görüşlerine, Kûfeli dilciler ise Ferrâ'nın görüşlerine dayanmışlardır. Bu dönemde dışarıdan gelen bazı saldırıların akabinde her iki şehirde de meydana gelen kargaşa nedeniyle dilcilerin IX. asrın son yarısında Bağdat'a gitmesiyle bu dönem sona ermiştir. Her iki ekolün temsilcileri bir müddet Bağdat'ta da münazaralarına devam etmiş, fakat kısa bir zaman sonra mezhep taassubu ve ihtilâflar zayıflamaya başlamıştır.

Ebu'l-Esved ed-Düeli, dil ile ilgili çalışmalarını yürütürken bir taraftan da Arap dili ıstılâhları hususunda kendisinden sonra gelen dilcilerin önünü açmıştır. Örneğin onun إِذَا إِذَا كَسْرَتْ فَمِي إِذَا صَمَمْتُ فَمِي (ağzımı açtığımda), إِذَا كَسْرَتْ فَمِي إِذَا صَمَمْتُ فَمِي (ağzımı yumduğumda), إِذَا كَسْرَتْ فَمِي إِذَا صَمَمْتُ فَمِي (ağzımı/dudaklarımı aşağı doğru indirdiğimde) ve فَإِذَا أَتَّبَعْتُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ عَتَّةً (Bunlardan birinin peşine gunne yaparsam)³² şeklinde kendisinden rivayet edilenler incelendiğinde i'râba dair fetha, zamme ve kesre kavramlarının temelini attığı sonucuna ulaşılabılır. Daha sonra Ebu'l-Esved'in talebeleri, bu vb. kavramları daha da netleştirerek Arap diline kazandırmışlardır. Örneğin yukarıda Ebu'l-Esved'den nakledilen rivayette geçen gunneyi daha sonra talebesi Nasr b. Âsım *tenvîn* şeklinde ifade edecektir.³³ Günümüze ulaşmış olan Sibeveyhi'ye ait *el-Kitâb* isimli eserde de yüzlerce ıstılâh kullanılmıştır ki bunlardan bazısını Sibeveyh vaz'etmiş, bazısını ise hocası Halil b. Ahmed ve onun hocalarından nakletmiştir.³⁴

Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, Ferrâ (ö. 207/822) gibi ilk dönem dilcilerinin eserleri incelendiğinde bazen aynı konuda her dilcinin farklı bir ıstılâh kullandığı görülmektedir. Hatta aynı dilcinin bir konuda bazen farklı ıstılâhlar kullandığı da vâkidir. Örneğin Sibeveyhi, bir kelime ya da cümleyi niteleyen öge için bazen *sıfat* bazen *na't* bazen de *vasıf* terimlerini kullanmıştır.³⁵ Bu durumun en temel sebeplerinden biri de nahiv ilminin henüz gelişim aşamasında olmasıdır ki esasında bütün ilimler doğuş ve gelişim aşamasında farklı ıstılâhlar kullanmakta, bu ıstılâhlar zaman içerisinde değişmekte veya netlik kazanıp yerleşmektedir. Buna binaen dilcilerin vaz'ettiği ıstılâhlardan bazısı günümüze kadar

³² Bkz. Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, tah. İhsan Abbas, (Beirut: Daru Sadır, ts.), 2:537.

³³ Bkz. Zübeydî, *Tabakatu'n-nahviyyin ve'l-luğaviyyin*, 27 vd.

³⁴ Selam Bezzî Hamza, *Teşekkülü'l-mustalahi'l-basit fi Kitâbi Sibeveyhi beyne'l-ma'ne'l-mu'cemi ve'l-ma'ne'l-ıstılâhi*, (Tunus: el-Mecelletu'l-Mu'cemiyye, 2004), 16.

³⁵ Bu kullanımlar için bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2:27 - 2:33 - 1:128.

kullanılarak varlığını sürdürmüşken bazısı vaz'edildiği dönemde satır aralarına hapsolmuştur. Örneğin Sibeveyhi'nin kitabında geçen *mübtedâ* ıstılâhı asırlar boyunca dilciler tarafından kabul görerek kullanılagelmiş ve günümüze ulaşmıştır. Sibeveyhi'nin kullandığı *mübtedâ* kavramı yerine Kûfe dil mektebine mensup olan Sa'leb (ö. 291/904) *misâl* kavramını kullanmıştır,³⁶ ancak bu kavram kendi mezhep mensuplarınca bile kabul görmemiş ve unutulmuştur. Aynı şekilde nahiv ilminin gelişim evresinden sonra bazı dilciler yeni terimler ortaya atmışlardır ki bunlar ilk dönem Basralı ve Kûfeli dilcilerin kullanmış olduğu terimler değildir. Örneğin Müberred'in *el-Muktadab* adlı eserinde kullandığı *mef'ûlün fih* ve *cevâb-ı şart* gibi bazı terimlerin Müberred'den önce bir geçmişi yoktur.³⁷

İstılâh farklılıkları, kimi zaman Basralı ve Kûfeli dilciler arasında meydana gelmişken kimi zaman ise aynı mezhebe mensup dilciler arasında vukû bulmuştur. Nitekim Ebu't-Tayyib el-Lügavî'nin (ö. 351/962) de ifade ettiği üzere Ferrâ birçok konuda hocası Kisâî'ye (ö. 189/805) muhalefet etmiştir.³⁸ Ancak ihtilaflar daha çok Kûfeli dilciler ile Basralı dilciler arasında meydana gelmiştir. Esasında Kûfe mektebine mensup dilciler, grameri başlangıçta Basralılar'dan almış, fakat bir müddet sonra her iki ekole mensup dilciler arasında meydana gelen taassup, kimi zaman şiddetli tartışmalara sebep olmuştur ve iki mektep arasında cereyan eden bu ihtilaflar ilk olarak ıstılâhlarda kendisini göstermiştir. Başta Ferrâ olmak üzere Kûfeli dilciler, Basralı dilcilerin nahiv alanındaki etkisini kırmak ve kendilerine alan açıp varlıklarını ortaya koymak için Basralı dilcilerin ortaya koyup kullandıkları birçok ıstılâhı değiştirip kendilerine özgü bazı ıstılâhlar ortaya koymuşlardır.³⁹ Örneğin Basralılar'ın kullanmış olduğu *munsarif* ıstılâhı yerine Kûfeliler *mecrî* ıstılâhını, *cer* ıstılâhı yerine *hafd*, *zarf* ıstılâhı yerine *sıfat*, *fasıl zamiri* ıstılâhı yerine *'imâd*, *nidâ* ıstılâhı yerine *duâ* ıstılâhını kullanmışlardır.⁴⁰

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere Arap dili gramerinde ıstılâhlar hususunda ortaya çıkan ihtilaflardan bazısı sırf taassuptan kaynaklanmakta bazısı ıstılâhlar için tercih edilen kelimenin eş anlamlılarının kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bazen de bir mana için kullanılan lafızlarla ıstılâhın değil, bu lafzın ifade ettiği sözlük manasının kastedildiği görülür ki bununla konunun farklı yönlerinin ortaya konması, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla benzetmelerin amaçlandığı görülür. Örneğin Sibeveyhi'nin *hâl* konusu için *hâl* teriminin yanında *mef'ûlün fih*, *sıfat*, *haber*, *mef'ûlün bih*, *mevkû'un fih* lafızlarını kullanmasının sebebi budur.⁴¹ Bazen de dilcilerin metotları ve etkilendikleri diğer ilimler farklı ıstılâhlar kullanmalarına sebep olmuştur. Örneğin Basralı dilciler, kelâmcı ve felsefecilerden çok etkilendikleri için bazı ıstılâhlar

³⁶ Ebû'l-Abbâs Sa'leb Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî, *Mecâlisu Sa'leb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1960), 1:42.

³⁷ Nesîme Hammâr, Tetavvuru'l-mustalahi'n-nahviyye fi't-turâsi'l-Arabî, *Mecelletu mumâresâti'l-lugaviyye*, 5/1, (2011), 37.

³⁸ Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Halebi el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 106.

³⁹ Bkz. Ahmed Şevkî Abdusselam Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 167-168; Kavzî, İvaz Ahmet, *el-Mustalahu'n-Nahvi Neş'etuhu ve Tatavvuruhu*, 162.

⁴⁰ Bkz. Durmuş, 2006.

⁴¹ Muhammed Abdurrahman Hacûc, *Te'addudu'l-mustalahâti'l-lugaviyye*, 228.

kullanmışlardır ki, felsefecilerden çok fazla etkilenmemiş olan Kûfeli dilciler bu ıstılâhlar yerine başka ıstılâhlar kullanmışlardır. Örneğin Arap dili gramerinde kullanılan *zarf* ıstılâhı Basralılara aittir. Bu kelime Arapça’da kap manasına gelir. Zarf kelimesinin Arap dili gramerinde mekân ve zaman manasını ifade etmek üzere seçilmiş olması, bunu kullanan dilcilerin felsefeden etkilenmiş olduklarını göstermektedir. Çünkü bu kelime birçok filozof tarafından mekân anlamında kullanılmıştır. Kûfeli dilciler ise bu manayı ifade etmek üzere daha çok *mahal* ve *sıfat* terimlerini kullanmışlardır.⁴²

Gerek nahiv gerek belâgat ilimlerinde kullanılan bazı ıstılâhlar dikkatle incelendiğinde bu ıstılâhların özellikle tercih edilmesindeki en temel etkenin dinî duygu ve inançlar olduğu görülecektir. Kullanılagelen ve yaygınlaşmış bir kavramın kullanımının bazen terk edildiği, bunun yerine çok bilinmeyen yeni bir ıstılâhın kullanıldığı görülür. Bu ıstılâhların kullanılma sebebinin dinî temele dayandığı hususu, bazen o ıstılâhı vaz’eden dilci tarafından bizzat açıkça ifade edilmişken bazen de bu husus sonradan gelen dilciler tarafından ortaya konmuştur. İstılâhlar içerisinde dinî inanç ve duyguların etkili olduğu bazı ıstılâhlar şunlardır:

2.1. Sıla

Arap dilinde kelâmın manasını pekiştirmek için kullanılan, ancak i’râp açısından bir etkisi olmayan bazı harfler vardır. Bunlar *أَنَّ، مَا، لَا، مِنْ، أَلْبَاءُ* harfleridir.⁴³ Bu harfler, kelâmdaki lafızların artmasını sağlamak suretiyle kelâmın lafızlarını kuvvetlendirir ki bu da mananın daha fazla pekişmesini sağlar. Örneğin *مَا إِنْ رَأَيْتَ زَيْدًا* (Zeyd’i gerçekten görmedim.) cümlesinde bulunan *إِنْ* edatı cümledeki nefiy anlamını pekiştirmiştir. Bu edatlar, Arap dili gramerine dair kitaplarda *zâid harfler* diye isimlendirilmektedir.⁴⁴

Halil b. Ahmed, *el-Cümel* adlı eserinde bu tür harfleri ifade etmek için bazen *zâid* bazen *haşv* bazen de *sıla*⁴⁵ kelimelerini kullanmıştır. Sibeveyhi de *el-Kitâb*’da bazen *haşv* bazen de *lağv* kelimelerini kullanmıştır.⁴⁶ Basra mektebine mensup dilciler bu hususta *ziyâde* ve *lağv/ilğâ* kelimelerini, Kûfeli dilciler ise daha çok *sıla* ve *haşv* kelimelerini tercih etmişlerdir.⁴⁷

Yukarıda ifade edilen kelimelerden *zâid* sözlükte “fazla, ziyade, ilave olan”; *lağv* “boş, faydasız, yersiz söz”; *haşv* “fazla, faydasız, gereksiz”; *sıla* ise “ulaşma, alaka, bağ” gibi

⁴² Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, (Mısır, Şeriketu Mektebeti Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1958), 310.

⁴³ Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 423.

⁴⁴ Bkz. Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, thk., Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fadıl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 22; Muvaffakuddîn Yaiş b. Ali b. Yaiş b. Muhammed, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri*, thk., Emîl Bedî' Yakub, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4:450; Sabbân, , *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1:364.

⁴⁵ Ebü Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk., Fahrettin Kabâve, (byy: y.y., 1995), 194-319-320.

⁴⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3:111 - 4:220.

⁴⁷ Ebü Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. İmaduddin b. Seyyid, (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 2011), 1:56-57; İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5:64.

anlamalara gelmektedir.⁴⁸ Kelâmın manasını pekiştiren harfler için zâid, lağv, haşv gibi kelimeleri kullanan dilciler, bununla bu harflerin boş bir söz, işe yaramayan birer kelime ve cümlede bulunması ile bulunmaması arasında hiçbir fark olmadığı anlamını kastetmezler. Asıl ifade etmek istedikleri şey, bu harflerin cümle içerisinde i'râb açısından hiçbir etkisinin olmadığı ve kelamda *asıl söylenmek istenen anlamın* onsuz da ifade edilebileceğidir. Örneğin *فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ* "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın."⁴⁹ ayet-i kerimesinde bulunan ما harfi zâittir. Bu sebeple de bâ harfinin رَحِمَهُ kelimesini cer etmesine engel teşkil etmemiştir. Ayrıca yukarıdaki cümle, *فَإِنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ* şeklinde ifade edilmiş olsa bu haliyle de Hz. Peygamberin Allah'ın rahmeti sebebiyle onlara yumuşak davranmış olduğu ifade edilmiş olurdu. Bu harfler mana açısından ise cümlenin anlamını pekiştirmektedir ki bu hususu dilciler açık bir şekilde ifade etmektedirler. Örneğin İbn Cinnî, "Arapların kelamında zâid olarak kullanılan her harf o cümlenin ikinci defa tekrarı hükmündedir"⁵⁰ diyerek bu harflerin pekiştirme yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca bu harflerin cümleye farklı katkılarının olduğu da ifade edilmiştir. Sözelimi Şeyh Radıy (ö. 688/1289'dan sonra) zâid harflerin cümleye hem lafzî hem de manevî bazı faydalarının olduğunu ifade etmiştir. Manevî faydasının, cümlenin manasını takviye etmek olduğunu söyledikten sonra lafza yönelik faydasının ise lafzî süslemek, ziyadenin daha fasih olması, vezin uyumunu sağlaması ve kelâmda seci' üslûbunun güzel bir şekilde eda edilmesi gibi faydalar olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Her ne kadar zâid, lağv ve haşv gibi kavramlarla neyin kastedildiği açıkça ifade edilmişse de bazı dilciler, bu harflerin Allah Teâlâ'nın kelâmında da kullanılmış olması sebebiyle mezkûr terimlerin kullanılmasını hoş karşılamazlar. Çünkü bu kavramların akla ilk getirdiği şey faydası olmayan, gereksiz ve boş söz gibi olumsuz anlamlardır. Böyle bir mananın Kelâmullah için kullanılması ise edebe uygun görülmemiştir. Akla gelen bu olumsuz manalardan dolayı Kur'an-ı Kerim'de, içerisinde bu harflerden birinin geçtiği hemen hemen her ayet hakkında müfessirlerin, yanlış anlamaların önüne geçmek için bu harflerin niçin kullanıldığını ifade eden açıklamalar yaptıkları görülmektedir.⁵² Bundan dolayı bazı dilciler bu harfler için *sıla* teriminin kullanılmasının daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Bu harflere sıla denmesinin sebebi ise kendileri aracılığıyla yukarıda ifade edilen faydalara ulaşılmasıdır.

⁴⁸ Bkz. İbrahim Mustafa vd., "z-y-d", 428 - "l-g-v", 882 - "h-ş-v", 219 - "v-s-l", 1094.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁵⁰ İbn Cinnî'ye nispet edilen bu söz için bkz. Murâdî, , *el-Cene'd-dâni*, 87.

⁵¹ Bkz. Radıyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdi, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Yahya Beşir Mısri, (Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Su'ud el-İslamiyye, 1996), 4:1371-1372.

⁵² Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksud, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1:432; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1:431; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûni - İbrahim el-Atfiş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4:248; Nâsirüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvi, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 2:45.

Kur'an-ı Kerim'de geçen harfleri isimlendirme hususunda hassasiyet gösteren dilcilerden biri de İbn Hişâm (ö. 761/1360)'dır. O, Fahrüddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) bile zâid kelimesini “manası olmayan harf” olarak yanlış anladığını ve bu sebeple de zâid denen harfler hakkında kabul edilemeyecek yorumlar yaptığını ifade edip şöyle demiştir: “İ'râb yapan kişinin Allah Teâlâ'nın kitabında olan bir harf için 'zâid' demekten kaçınması gerekir. Çünkü zâid denince akla ilk gelen şey onun bir manasının olmadığıdır. Allah'ın kelamı ise bundan münezzehtir.”⁵³

2.2. Mansûb ale't-ta'zîm

Cümle içerisinde Allah Teâlâ'nın lafza-i celâli geçtiği zaman dilcilerin özel bir hassasiyet gösterdikleri bilinmektedir. Bu hassasiyete binaen cümle içerisinde lafza-i celâl hakkında konuşulduğunda “Allah” ismi yerine “lafza-i celâl” ve “ism-i şerif” gibi saygı ve hürmete delalet eden bazı ifadelerin kullanıldığı görülür.⁵⁴ Bu husus tamamıyla Allah Teâlâ'ya karşı duyulan saygı ve onun ismine karşı gösterilen hürmetten kaynaklanmaktadır. Nitekim lafza-i celâl dışındaki isimlerin i'râbı yapılırken o isimler doğrudan söylenir. Örneğin *أَكْرَمَ زَيْدٌ عَمْرًا* (Zeyd Amr'a ikram etti.) cümlesinde geçen *زَيْدٌ* ve *عَمْرًا* isimlerinin i'râbı yapıldığında “*زَيْدٌ* fâildir, *عَمْرًا* mef'ülün bih'tir” denir.

Lafza-i celâlin cümle içerisinde mef'ül konumunda olması durumunda bazı dilciler, buna doğrudan mef'ül denmesinin edebe aykırı bir davranış olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hassasiyetin sebebi muhtemelen, mef'ül teriminin “*üzerinde fülün etkisinin meydana geldiği isim*”⁵⁵ anlamına gelmesidir. Bu manadan hareketle Allah Teâlâ'nın ism-i şerifi hakkında mef'ül teriminin kullanılması hoş karşılanmamıştır. Buna göre örneğin *أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ* cümlesinin i'râbı yapıldığında lafza-i celâl hakkında mef'ül yerine *mansûbun ale't-ta'zîm* denir.

Bu hususta hassas olan dilciler arasında, yazdıkları eserlerde konuya özel bir bölüm ayıranlar da bulunmaktadır. Örneğin Zeynuddin el-Asârî (ö. 828/1425), *Elfiyye*'sinin sonunda lafza-i celâlin i'râbı yapılacağı zaman Allah Teâlâ'ya karşı edebe riayet edilmesi hakkında bir fasıl açmış ve *سَأَلْتُ اللَّهَ* (Allah'tan istedim.) gibi lafza-i celâlin mef'ül olmak üzere mansûb olduğu yerlerde mansûbun ale't-ta'zîm denmesi gerektiğini şu beyitle ifade etmiştir:

وَفِي سَأَلْتُ اللَّهَ فِي التَّغْلِيمِ ... تَقُولُ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّعْظِيمِ⁵⁶

⁵³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Kavâidil-irâb*, (Kocevi şerhiyle birlikte), thk. İsmail İsmail Merve, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1995), 180.

⁵⁴ Bkz. Murâdî, Hasan b. Kasım, *Tavdîhu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti'bni Mâlik*, thk., Abdurrahman Ali Selman, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 2:777; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 282; Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2:113; Mustafa el-Galâyyinî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3:114.

⁵⁵ Tahir Yusuf el-Hatib, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-i'râb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 425.

⁵⁶ Zeynuddin Şa'bân b. Muhammed b. Dâvûd el-Asârî, *Kifâyetü'l-gulam fi irâbi'l-kelem*, thk. Züheyr Zahid - Hilal Nâci, (Beyrut: Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987), 109.

2.3. Bedel-i mutabık

Arapça'da bir ifadeyi pekiştirmek ve daha açık hale getirmek için zikredilip i'râb hususunda vasitasız olarak önceki ifadeye tâbi kılınan ve asıl söylenmek istenen ögeye *bedel* denir. Bedelden önce geçen metbû'a ise *mübdelün minh* denir.⁵⁷ Örneğin جَاءَ صَدِيقُ خَالِدٍ (Dostun Halit geldi.) cümlesinde خَالِدٍ kelimesi bedel, صَدِيقُ ise mübdelün minh'tir. Bu cümlede, gelmiş olduğu asıl söylenmek istenen isim Halit'tir. Önce geçen صَدِيقُ ifadesi, muhataba خَالِدٍ ismini zikretmeden önce sırf bir ön hazırlık olsun diye zikredilmiştir. Ayrıca dikkat edilirse خَالِدٍ ismi, i'râb cihetiyle atf harfi gibi bir vasita olmaksızın صَدِيقُ ismine tâbi olarak merfû kılınmıştır.

Arap dilcilerine göre dört çeşit bedel vardır. Bunlardan birincisi, bedel ile mübdelün minh'in aynı şey olduğu *bedel-i küll*'dür. Örneğin إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Bizi doğru yola, kendilerine ni’met verdiklerinin yoluna ilet.”⁵⁸ ayet-i kerîmelerinde geçen صِرَاطَ الَّذِينَ مُسْتَقِيمٌ kısmı الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ifadesinden bedeldir ve bu bedel bedel-i küll'dür. Çünkü her iki ifade de aynı şeyi anlatmaktadır. İkincisi bedel türü, bedelin mübdelün minh'ten bir cüz olduğu *bedel-i ba'z mine'l-küll*'dür. Örneğin جَاءَ الْقَوْمُ رُبُعُهُمْ (Kavmin dörtte biri geldi.) cümlesinde رُبُعُهُمْ ifadesi, الْقَوْمُ ifadesinden bedel-i ba'zdır. Çünkü dörtte birlik kısım kavmin bir cüzüdür. Bedelin üçüncü kısmı, bedelin mübdelün minh'in şâmil olduğu bir özellik veya ona ait bir şey olduğu *bedel-i iştimâl*'dir. Bedel-i iştimâlde bedel, mübdelün minh'in aynısı olmadığı gibi ondan bir cüz de değildir. Örneğin نَفَعَنِي الْأُسْتَاذُ عِلْمَهُ (Hocanın ilmi bana fayda verdi.) cümlesinde عِلْمَهُ ifadesi, الْأُسْتَاذُ isminin bedel-i iştimâlidir. Çünkü ilim, hocanın tamamı veya bir parçası değil, onun sahip olduğu bir vasfıdır. Dördüncü bedel türü ise bedel-i mübâyindir ki o da üç kısımdır. Birinci kısım, yanlış söylenen şeyin doğrusunun kendisiyle söylendiği *bedel-i galat*'tır. Örneğin kişi, “öğrenci geldi” diyecekken sürç-i lisân ederek جَاءَ الْأُسْتَاذُ (Hoca geldi.) dediğinde, bu yanlışlığı düzeltmek için hemen bunun peşine bedel olan lafzı zikrederek جَاءَ الْأُسْتَاذُ التَّلْمِيزُ diyerek التَّلْمِيزُ kelimesini bedel-i galat olarak zikreder. İkinci kısım ise sürç-i lisân sebebiyle değil de unutmaya sebebiyle yapılan yanlış ifadeyi düzeltmek için zikredilen *bedel-i nisyân*'dır. Örneğin Halit'in Mısır'a gittiğini unutup da Irak'a gittiğini söyleyen kişi, Halit'in Mısır'a gittiğini hatırladığında سَافَرَ خَالِدٌ إِلَى الْعِرَاقِ إِلَى مِصْرَ diyerek bedel-i nisyânı zikreder. Bu

⁵⁷ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 3:183.

⁵⁸ Fatiha, 1/6-7.

bedel türünün üçüncü kısmı ise söylenen şeyden vazgeçip başka bir şey söylendiğinde yapılan *bedel-i idrâb* kısmıdır. Muhataba önce kalemi almasını emreden kişinin bundan vazgeçip kâğıdı almasını emrederek söylemiş olduğu *حُدِّ الْقَلَمَ الْوَرَقَةَ* sözü *bedel-i idrâba* örnektir.⁵⁹

İbn Mâlik gibi bazı dilciler, bedelin birinci türü için *bedel-i küll* terimi yerine *bedel-i mutâbık* terimini kullanmışlardır.⁶⁰ Bunun en temel sebebi, meselenin dinî boyutuyla ilgili olarak bazı dilcilerin sahip oldukları hassasiyettir. Çünkü bedel olarak gelen lafız bazen lafza-i celâl olabilmektedir. Örneğin *كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ* “Bu Kur’an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.”⁶¹ ayet-i kerimesinde geçen lafza-i celâl, kendisinden önceki *الْحَمِيدِ* veya *الْعَزِيزِ* isminden bedel olmak üzere mecrûrdur ve bu bedel, *bedel-i küll* diye isimlendirilen bedel türüdür. *Bedel-i mutâbık* istılâhını kullanan dilcilere göre *bedel-i küll* istılâhındaki *küll* lafzı akla cüzü getirmektedir. Yani bir küll varsa o küllü meydana getiren cüzler de vardır. Hâlbuki Allah Teâlâ tek bir varlıktır, parçalardan oluşmaz ve onun varlığı parçalara ayrılamaz. Allah’ın birçok sıfatı vardır, ancak zâtı sıfatlarından meydana gelmez. Bu sebeple de Allah Teâlâ’nın sıfatlarının ve fiillerinin çokluğu onun zâtının tecezzî ya da taaddüd edebileceği manasına gelmez. İşte bu sebeple -özellikle bedel olan lafzın Allah’ın isim ve sıfatlarından biri olması durumunda- *bedel-i küll* istılâhını kullanmak uygun görülmemiştir.⁶²

2.4. Zarf-ı hâs

Arap dilinde, bir fiilin meydana geldiği zamanı ya da mekânı bildirip içinde *في* manası taşıyan isimlere *zarf* denir.⁶³ Zarflar tıpkı câr-mecrûrlar gibi bir fiil veya şibh-i fiile taalluk ederler. Bunların taalluk ettiği kelime/*müteallak*, bazen *قَرَأَ، دَهَبَ، وَقَفَ، أَكَلَ* (yedi, durdu, gitti, okudu...) gibi husûsî manalı olur bazen de *كَانَ، حَدَّثَ، ثَبَّتَ، وَجَدَ، اسْتَقَرَّ* (oldu, meydana geldi, gerçekleşti) gibi umûmî manalı olur. Cümle içerisinde mezkûr veya mahzûf olup husûsî manalı bir müteallaka taalluk eden zarflara *zarf-ı lağv* denir. Örneğin *يَمُتُّ مَسَاءً* (Akşam uyudum.) cümlesinde zarf olan *مَسَاءً* kelimesi, uyuma fiilinin zamanını bildirir ve *يَمُتُّ* fiiline

⁵⁹ Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensâri, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.), 3:363 vd.; Eşmûni, *Menhecü's-sâlik*, 3:3-5.

⁶⁰ Bkz. Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *Elfıyye*, (b.y.: Dâru't-Teâvun, ts.), 49.

⁶¹ İbrâhîm, 14/1-2.

⁶² Bkz. Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, thk., Abdulmün'im Ahmed, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, ts.), 3:1277; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 3:364.

⁶³ Bkz. Eşmûni, *Menhecü's-sâlik*, 1:485; Celaluddin es-Süyûti, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk., Abdulhamid Hindâvi, (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikıyye, ts.), 2:137; Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 202.

taalluk eder. Bu fiil husûsî manalı bir fiil olduğu için مَسَاءً kelimesi zarf-ı lağv olur. Bu tür zarflarda müteallakın karine olmaksızın hazfedilmesi caiz değildir. Çünkü cümle içerisinde anlatılmak istenen asıl mana müteallak olmaksızın anlaşılabilir. Örneğin yukarıda verilen örnekte نَبْتُ fiilinin hazfedilmesi durumunda söylenmek istenen mananın sadece مَسَاءً kelimesiyle ifade edilmesi mümkün değildir. Zarfın müteallakının umûmî manalı olması durumunda ise bu zarfa zarf-ı müstakar denir. Örneğin رَأَيْتُ طَائِرًا فَوْقَ الْغُصْنِ (Dalın üzerinde bulunan bir kuş gördüm.) cümlesinde zarf olan فَوْقَ kelimesi, umûmî manalı olup hazfedilmiş olan كَانَتْ كَانَتْ gibi bir kelimeye taalluk etmektedir ve bu sebeple de zarf-ı müstakardır. Müteallakın umûmî manalı olması durumunda müteallakın hazfedilmesi vacip olur. Çünkü bu durumda zarf, hazfedilen bu müteallakın manasını ifade etmede herhangi bir karineye ihtiyaç duymaksızın kendi başına yeterlidir. Bu yeterliliğin sebebi, müteallakın husûsî bir manaya sahip olmayıp “olmak”, “meydana gelmek”, “gerçekleşmek” gibi kolayca anlaşılabilen umûmî bir manaya sahip olmasıdır.⁶⁴ Dileler, hazfedilen amilin manasının ve bu amilin taşıdığı zamirin zarfa intikal ettiğini ifade etmişlerdir. Buna göre hazfedilen amilde bulunan zamir artık o amilin değil, zarfın mamulüdür. Mananın ve amilin zamirinin zarfa intikal edip onda karar kılmış olması sebebiyle bu tür zarflara zarf-ı müstakar denmiştir.⁶⁵

Lağv kelimesinin “boş, faydasız, yersiz söz” gibi manalara geldiği daha önce ifade edilmişti. Husûsî manalı bir fiil veya şibh-i fiile taalluk eden zarflara zarf-ı lağv denmesinin sebebi, bu zarfların, zarf-ı müstakarrın aksine, hazfedilen amilin manasını ve bu amilin zamirini taşımamasıdır. Yani bu zarf türü, hem amilin manası hem de zamir hususunda boştur.⁶⁶ Bu isimlendirmenin diğer bir sebebi ise kelâmın bu zarflar olmaksızın da tamamlanabilmesidir. Yani bunlar cümle içerisinde fazladır.⁶⁷

Zarf-ı lağv terimiyle kastedilen mana her ne kadar yukarıda ifade edildiği vecihler üzere nahiv ilmi açısından değerlendirilmiş olsa da bu terimin lügatte ifade ettiği mananın “boş, gereksiz” gibi olumsuz bir durumu akla getirmesi, bazı dilcileri bu terime tepki gösterme ve bu terimin kullanılmasına mesafeli yaklaşma gibi bir tavır sergilemeye sevk etmiştir. Çünkü Kur’an-ı Kerim ile hadis-i şeriflerde bu tür zarflar çokça bulunmakta ve bu terimin sözlük manası, ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler hakkında olumsuz bir izlenime sebebiyet vermektedir. Bu sebeple bazı dilciler, bu ıstılâhı kullanmak yerine bunun yerine başka bir ıstılâh kullanma yoluna gitmişlerdir. Bu dilcilere göre bu tür zarfların

⁶⁴ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.),2:413.

⁶⁵ Bkz. Zeynüddin el-Vakkâd Halid b. Abdillâh el-Cercâvî el-Ezherî, *Mûsilu't-tullâb ilâ kavâidi'l-i'râb*, thk., Abdülkerim Mücahid, (Beyrut: Dâru'r-Risale, 1996), 82; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1:232.

⁶⁶ Bkz. Mustafa Muhammed ed-Düsûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Abdusselam Muhammed Emin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2:545.

⁶⁷ Şeyhzâde Muhammed b. Mustafa el-Kocevî, *Şerhu kavâ'id-i'râb*, thk. İsmail İsmail Merve, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasir, 1995), 73.

müteallakının husûsî bir fiil olması sebebiyle bunlar için *zarf-ı hâs* terimini kullanmak daha uygundur.⁶⁸

2.5. Fâsıla

Belâgat ilminin bir şubesi olan Bedî' ilmi, sözün lafız ve mana yönüyle güzellik ve ahengini ele alır. Lafızla ilgili güzelliklerin (el-muhassinâtü'l-lafziyye) ele alındığı konulardan biri de *seci'*dir (السَّجْعُ). Seci', sözlükte “güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi” gibi manalara gelir. Bir belâgat ıstılâhı olarak ise “daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kâfiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması” diye tanımlanır. Bu tanımla nesirde meydana gelen seci'in, şiirde meydana gelen kâfiyeye karşılık geldiği söylenebilir.⁶⁹ Örneğin Allah Resûlü'nün *أَفْشُوا السَّلَامَ، وَأَطْعَمُوا الطَّعَامَ، وَصَلُّوا الْأَرْحَامَ، وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسِ* “Selâmu yayın, yemek yedin, akrabayı ziyaret edin ve insanlar uyurken gece namaz kılın ki selâmetle cennete giresiniz.”⁷⁰ hadis-i şerifinde geçen *السَّلَامَ، الطَّعَامَ، الْأَرْحَامَ* kelimelerde seci' vardır. Aynı şekilde *مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا* “Size ne oluyor da Allah için bir vakar (saygınlık, büyüklük) ummuyorsunuz? Hâlbuki o, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.”⁷¹ ayet-i kerimesinde de *وَقَارًا* ve *أَطْوَارًا* kelimelerinde seci' vardır.

Hafâcî (ö. 466/1073) gibi birçok belâgat âlimi, Kur'an-ı Kerim'deki bu sanata seci denmesinde herhangi bir sakınca görmezken⁷² bazı belâgat âlimleri ise sözlükte “kuş sesi ve deve inlemesi” anlamlarına gelen bu ıstılâhın kullanılmasını uygun görmezler. Buna göre Allah'ın kelâmındaki ses ahenginin güzelliğini ifade etmek için asıl vaz'ı itibariyle kuş sesindeki ahengi ifade eden böyle bir terimi kullanmak adâba muhaliftir. Ayrıca bu dilcilere göre Kur'an-ı Kerim'in Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olması hasebiyle ondaki bir güzelliğin şer'î bir izin bulunmayan bir kelimeyle vasıflanması caiz değildir. Bu sebeple onlar, Kur'an-ı Kerim'deki bu sanat için seci' yerine *fâsıla* (çoğulu: fevâsıl) terimini kullanmayı uygun görmüşlerdir. Bu teriminin seçilmesinde Fussilet sûresindeki şu ayet-i kerime etkili olmuştur: *كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* “Bu, Arapça bir Kur'an olarak, âyetleri bilen bir kavim için ayırt edilip açıklanmış bir kitaptır.”⁷³

⁶⁸ Şeyhzâde, *Şerhu kavâ'id-i'râb*, 74.

⁶⁹ Bkz. İsmail Durmuş, “Seci”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları., 2009), 36/275-276.

⁷⁰ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sünenu't-Tirmizî, thk. İbrâhim Utve Avd, (Mısır: Şeriketu Mektebeti Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1975), “Kiyamet”, 39 (No. 2485).

⁷¹ Nüh, 71/13-14.

⁷² Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinan el-Halebî el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 172.

⁷³ Fussilet, 41/3. Ayrıca bkz. Bahâuddin Ahmed b. Ali es-Sübki, *Arûsu'l-Efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 2:302.

Rummânî (ö. 384/994) gibi bazı dilciler ise Kur'an'daki bu sanata fâsıla denip seci' denemeyeceği hususuna farklı bir açıdan yaklaşarak esasında bunlar arasında fark olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre fasıla belâgat, seci ise bir kusurdur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de lafız manaya tabidir. Buna göre lafızların en temel amacı manayı ortaya çıkarmaktır. Lafızlardaki benzerliğin bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olması, Kur'an-ı Kerim'deki fâsılların belâği bir üstünlüğü olduğunu gösterir. İnsanların sözlerinde ise mana lafza tabidir ve bu tür sözlerde lafızlar arasında bir ahenk meydana getirmek için kâhinlerin yaptığı gibi genelde bir tekellüf yapılır ki Kur'an-ı Kerim böyle bir tekellüften münezzehtir.⁷⁴

Dilcilerin dini hassasiyetlerinin tezâhür ettiği yerler bunlarla sınırlı değildir. Örneğin Allah Teâlâ'nın isimleri, peygamberlerin ve meleklerin isimlerinin tasğîrinin yapılmaması,⁷⁵ emir ve nehiy sîğalarında muhatabın Allah Teâlâ olması durumunda bu sîğalar hakkında *emir* ve *nehiy* terimleri yerine *talep* veya *dua*⁷⁶ terimlerinin kullanılmasının da en temel sebeplerinden biri bu dilcilerin dinî hassasiyetidir. Bu hassasiyete sahip olan dilciler, aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'deki *إِنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ* “De ki: Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinledikleri vahyedildi.”⁷⁷ ve *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ* “Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın.”⁷⁸ gibi ayet-i kerîmelerde geçen meçhul sîğalı fiiller hakkında *meçhûl* terimini kullanmazlar. Çünkü bu sîğa her ne kadar meçhûl sîğası olsa da fâil bellidir. O da Allah'tır. Bu sebeple meçhul terimi yerine “fâili zikredilmemiş fiil” anlamında *مَبْنِيٍّ لِمَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ* demektedirler.⁷⁹

Sonuç

Dinî ve kültürel sâiklerle erken dönemlerde başlayan Arap dili çalışmaları, bir taraftan bu dilin orijinal yapısının korunmasını diğer taraftan Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerif ve Arap şiirlerine başvurarak bu dilin kurallarının ortaya konmasını sağlamış ve böylece dilin bozulmasının önüne geçilmiştir. Bu çalışmalarla beraber dile ait kavramların terimleşme süreci de başlamıştır.

Arap dili gramerinde bir konuyu ifade etmek için birçok ıstılâhın kullanıldığı görülmektedir. Nitekim gramer kitaplarında kullanılan ıstılâhların ele alındığı çalışmalar incelendiğinde bir konu hakkında birden fazla ıstılâhın kullanıldığının onlarca örneği ile karşılaşmak mümkündür. İstılâhların her ilmin anahtarı hükmünde olduğu ve bir ilim dalındaki konuları ve temel meseleleri anlama ve her yönüyle ihata etmenin ancak o ilme

⁷⁴ Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali el-Bağdâdî er-Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm, (Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1976), 97.

⁷⁵ Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3:391; Hamlavî, *Şeze'l-arf*, 99.

⁷⁶ Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî, *İrâbü'l-Kuran*, thk. Abdulmun'im Halil İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1:20.

⁷⁷ Cın, 72/1.

⁷⁸ Târık, 86/5.

⁷⁹ Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. el-Hüseyn Ukberî, *et-Tibyân fi irâbi'l-Kurân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (b.y.: nşr. İsa el-Bâbî el-Halebî, ts), 1:226.

dair ıstılâhları kavramakla mümkün olduğu gerçeğinden hareket edilecek olursa aynı içeriği ifade eden ıstılâhların çokluğunun aslında o ilmin öğrenilmesini zorlaştıracakı kendiliğinden anlaşılabilir olur. Nitekim ortaya çıkan bu zorluklar, ıstılâh karmaşaları vb. sebeplerle bazı Arap ülkelerinde 19. yüzyılda şahsî olarak başlayan dil çalışmaları, 20. yüzyılda Mısır, Suriye, Irak ve Ürdün gibi bazı ülkelerde kurumsal olarak başlamıştır ki bu kurumların üzerinde durduğu en temel sorunlardan biri de terim sorunlarıdır.

Arap dili gramerinde farklı ıstılâhların kullanılmasının birçok sebebi bulunmaktadır. Bu husustaki en temel sebeplerinden biri Arap dilindeki eş anlamlılık/*terâdüf* olgusudur. Buna göre bir mana için seçilmiş olan ıstılâhın yerine bazen o lafız ile aynı manaya gelen başka bir lafız kullanılmıştır. Bu ihtilafların bir diğer sebebi ise taassuptur. Özellikle Basralı dilcilerin ortaya koymuş oldukları ıstılâhlardan bazıları, aslında kullanıma son derece elverişli olduğu halde Kûfeli bazı dilciler, sırf bu ekol karşısında kendi varlıklarını ortaya koymak amacıyla farklı ıstılâhlar vaz'etmişlerdir. Arap dili gramerindeki ıstılâh farklılıkları incelendiğinde bu husustaki en temel etkenlerden birinin de dinî hassasiyet olduğu açıkça görülür. Buna göre bir konunun bir yönüyle de olsa Allah Teâlâ'nın zatı ya da isim ve sıfatlarıyla ilişkisinin bulunması durumunda, kullanılan kelimelerin yalnızca ıstılâhî manasının değil aynı zamanda sözlük manasının da göz önünde bulundurulduğu hususu göze çarpmaktadır. Esasında bu noktada meydana gelen ihtilaf, her iki mananın göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre *lağv* gibi bir terimi, sadece nahiv ilmindeki ıstılâhî anlamıyla düşünen dilciler, bu terimi kullanma hususunda Kur'an-ı Kerim'deki ile diğer insanların sözlerindeki kelimeler arasında bir ayırım yapmamışlardır. Diğer bazı dilciler ise bu konuda, kelimenin taşıdığı ıstılâhî mananın olumsuz olmayışıyla yetinmemiş, bilakis lügavî manasını da göz önünde bulundurarak bu kavramın Allah kelamı için kullanılmasını doğru bulmamışlardır. Bu vb. birçok ıstılâhın Arap dilinde varlığı, bu ihtilaflarda etkili olan hususlara dinî sâikleri de eklemeyi gerekli kılmaktadır.

İnsanların farklı yapılaraya sahip olduğu ve ilmî, ahlakî ve kültürel seviyelerinin birbirinden farklı olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda her ilim alanında, o alanın uzmanları tarafından farklı bazı terimlerin ortaya konmasının aslında doğal bir sonuç olduğu anlaşılır. İnsanların bu farklılıklarının terimler üzerindeki etkisinin yanında bir de Arap dilinin kendine özgü bazı özellikleri eklenince ortaya farklı ıstılâhların çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Belki de bu sebeptir ki ilim adamları arasında yaygın olarak *لَا مُشَاحَاةَ فِي الْإِضْطِلَاحِ* (İstılâhlar da tartışma olmaz.) denmektedir. Buna göre aynı manaları ifade eden farklı terimlere dil, örf ve dine muhalif olmama gibi şartları taşıdıkları müddetçe müsamahayla yaklaşılır.

Kaynaklar

Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Mısır: Dâru'l-meârif, ts.

- Akbaş, Rifat. *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Âsârî, Zeynüddin Şa'bân b. Muhammed b. Dâvûd. *Kifâyetü'l-Ġulâm fi İrâbi'l-Kelâm*. thk. Züheyr Zahid - Hilal Nâcî. Beyrut: Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Havale". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 16/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Mu'cemu's-Sihâh*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çetin, M. Nihad. "Arap". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Daşkıran, Yaşar. *Arapçada Terim ve Terim Türetme Yolları*. Ankara: Gece akademi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Düsûkî, Mustafa Mustafa Muhammed. *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muğni'l-Lebib 'an Kütübi'l-E'arîb*. thk. Abdusselam Muhammed Emin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi İlmi's-Sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed. *Menhecû's-Sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-Nahv*. thk. Fahrettin Kabâve. byy: y.y., 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. İmaduddin b. Seyyid. Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 2011.
- Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hacûc, Muhammed Abdurrahman. *Te'addudu'l-Mustalahâti'l-Lugaviyye*. Havliyyâtu Âdâbi Ayni's-Şems, 2016.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinan el-Halebî. *Sırrü'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- Hammâr, Nesime. Tetavvuru'l-Mustalahi'n-Nahviyye fi't-Turâsi'l-Arabî. *Mecelletu Mumâresâti'l-Lugaviyye* 5/1, (2011) 35-49. <http://revue.ummto.dz/index.php/pla/article/view/458/331>
- Hatîb, Tahir Yusuf. *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-İ'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvîni. *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lüga*. tah. Muhammed Ali Beydûn. byy: y.y., 1997.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-Ayân*. tah. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî. *Kavâidu'l-İrâb*. (Kocevî şerhiyle birlikte). thk. İsmail İsmail Merve. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1995
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, el-Ensârî. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfıyyeti'bnî Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. byy: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâi. *Elfıyye*. byy: Dâru't-Teâvun, ts.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâi. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiyye*. thk. Abdülmün'im Ahmed. Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, ts.
- İbn Yaiş, Yaiş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri*. thk. Emîl Bedî' Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*. byy: y.y., ts.
- Kavzî, İvaz Ahmet. *el-Mustalahu'n-Nahvî Neş'etuhu ve Tatavvuruhu*. Riyad: İmâdetu Şuûni'l-Mektebât, 1981.
- Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman. *Ta'rîbu'l-Kelîmeti'l-E'cemiyye*. thk. Muhammed Sevâî. Dimeşk: y.y., 1991.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Küllıyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Lübdî, Muhammed Semir Necîb. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Lügavî, Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibü'n-Nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Mahzûmî, Mehdi. *Medresetü'l-Küfe*. Mısır: Şeriketu Mektebeti Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1958.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Albuminoit". Erişim 05 Mart 2020. <http://talimterbiye.mebnet.net/Kitaplar/2017-2018/ortaokul-lise/FenBilimleri-8.pdf>
- Mecelletu Mecme'î'l-lügati'l-Arabbiyyeti'l-melekî. Bulak: el-Matbaatu'l-Emîriyye, ts.
- Mehmet Zihni Efendi. *el-Muktadab*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Murâdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İrâbü'l-Kuran*. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*. thk. Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fadıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *Tavdihu'l-Makâsıd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Selman. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Öznurhan, Halim. "İstılâh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. EK-1/575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Radiyyüddîn, Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Yahya Beşir Mısri. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1996.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1976.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetü's-Sabbân ala Şerhi'l-Eşmûnî ala Elfiyyeti'bni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. *Mecâlisu Sa'leb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1960.

- Selam Bezzî Hamza. *Teşekkülü'l-Mustalahi'l-Basit fî Kitâbi Sibeveyhi Beyne'l-Ma'ne'l-Mu'cemî ve'l-Ma'ne'l-Istilâhî*. Tunus: el-Mecelletu'l-Mu'cemiyye, 2004.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. tah. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Sübkî, Bahâuddin Ahmed b. Ali. *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Celaluddin. *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Şevbekî, Meryem Mahmud Mustafa. *el-Istilâhâtu'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye inde'l-Müberred fî'l-Muktadab ve'bni's-Serrâc fî'l-Usûl*. byy: Dâru'l-Cinân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Şevkî Dayf, Ahmed Şevkî Abdusselam. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Şeyhzâde el-Kocevî, Muhammed b. Mustafa. *Şerhu Kavâ'idî'l-İ'râb*. thk. İsmail İsmail Merve. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrâhim Utve Avd. Mısır: Şeriketu Mektebeti Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî İrâbi'l-Kurân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. byy: nşr. İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Ulugöl, Fatih. Arap Dili Gramerinde Şibh-i Cümle ve Taalluk. *Bilimname Dergisi*. 37/1 (2019), 477-508.
- Vakkâd, Halid b. Abdillâh el-Cercâvî el-Ezherî. *Mûsilu't-Tullâb ulâ Kavâ'idî'l-İ'râb*. thk. Abdulkerim Mücahid. Beyrut: Dâru'r-Risale, 1996.
- Ya'kûb, Emîl Bedî' - 'Âsî, Mişal. *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî'l-Lügati ve'l-Edeb*. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'. *Mevsûatu'l-Lügati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. tah. Hüseyin Nassâr. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*. thk. Ali Bû Melhem. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakatu'n-Nahviyyin ve'l-Luğaviyyin*. tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. byy: Daru'l-Me'ârif, ts.

THE ROLE OF RELIGIOUS SENSITIVITY ON THE CONTROVERSY CONCERNING THE ISTILAHS IN THE ARABIC LANGUAGE

Abstract

Istilahs (terms) are words or phrases that special meaning are attributed by a field expert of science or art. The linguists gave importance to the presence of a relationship between the lexical meaning and the terminological meaning of the word while forming an istilah. It is often observed that there is a relationship between the chosen words and the new meanings attributed to these words in terms of meaning or shape and sound. There are various ways that linguists use while forming an istilah. Generally, many istilahn have been introduced in the language by methods such as word derivation (ishtiqaq), using the word in a figurative sense, borrowing words from a foreign language (ta'rib) and converting more than one word into a single word (naht).

The members of the Basra language school, which began the Arabic language studies, established the foundations of istilahn, but different istilahn were put forward to present the same meaning over time. While these differences were sometimes observed among the linguists from different schools, the differences were seen among the linguists belonging to the same language school in some cases. Also, the situations where even a linguist, such as Sibeveyh, occasionally employed many various istilah to provide the same meaning are known. In the differences about istilahn, there are various factors like the synonymy (taraduf) phenomenon in the Arabic language, the sectarian bigotry of some linguists, the influence of philosophical movements on linguists. Apart from these factors, the religious sensitivity of some linguists had a role in the differences of the istilahn employed in the Arabic language. Especially if a subject has a link with the entity or names and adjectives of Allah Ta'ala, some linguists displayed a particular sensitivity. Accordingly, although some linguists did not hesitate to employ these istilahn by considering the meanings of some words or phrases used only in Arabic language grammar, some other linguists took into consideration not only the terminological meaning but also the lexical meaning of the words and they avoided using the words that they determined any negative connotation in terms of lexical meaning. While, in such cases, the main reason behind the employment of a different istilah sometimes was clearly expressed as religious sensitivity by the linguist himself who formed the istilah, this situation was occasionally expressed by the succeeding linguists.

In the article, firstly, the term istilah was examined, the process of formation of istilahn and, the issues that are taken into consideration in exhibiting the istilahn in Arabic language grammar were studied, and then the role of religious sensitivity of some linguists in the differences of istilahn was analyzed.

Keywords: Arabic Language, Istilah, Religious Sensitivity, Sila, Bedel-i Mutabik.

COĞRAFYA ALANINDA HAZIRLANMIŞ RESİMLİ İLK MATBU KİTAPLAR VE RESİMLERİNİN İNCELENMESİ*

The First Printed Books with Pictures Prepared in the Field of Geography and Examining Their Pictures

Fatma ÖZDEMİR**

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	23.09.2020
Kabul Tarihi:	18.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Osmanlı topraklarında ilk Türk matbaası İbrahim Müteferrika ve Çelebizade Mehmed Said Efendi'nin girişimleri sonucunda 18. yüzyılın ilk yarısında resmî olarak açılmış ve kitap basımına başlanmıştır. Yazma kitapların özenle hazırlandığı ve birçok kesim tarafından büyük ilgi gördüğü Osmanlı toplumunda matbaanın kullanılması beraberinde bu geçiş sürecinin ne şekilde olduğu sorusunu akla getirmektedir. İlk kitabın yayınlandığı 1729'dan matbaaların ve baskı kitapların yaygınlaştığı 1850 tarihine kadar basılmış olan kitaplar elbette ki yazma kitap kültüründen baskı kitaba geçme sürecini anlamada yol gösterici olacaktır.

Coğrafya çok eski tarihlerden beri insanların ilgisini çeken ve üzerine kitaplar yazılan bir alan olmuştur. Bu bağlamda coğrafya alanında basılmış ilk kitaplar ve bu kitaplarda görülen resim, harita ve şekiller görsel öğelerin ilk matbu kitaplarda ne şekilde yer aldığını gösterecektir. İçerisinde resim, harita ve şekillerin olduğu tespit edilen 7 eser çalışma kapsamında incelemeye alınmıştır. Bu kitapların yazarı, yazıldığı tarih, konusu, basıldığı matbaa, sayfa sayısı ve resimleri hakkında bilgiler verilmiştir. İlâveten eserlerin görselleri teknik açıdan, hazırlayanlar bakımından ve canlı figürü kullanımı yönünden mercek altına alınmıştır. Sayı bazında bakıldığında eserlerde harita kullanımı diğer resimlere oranla oldukça fazladır. Haritaların modern harita tekniğinde hazırlandığı görülmektedir. Haritaların dışında coğrafya ile alakalı başka şekil ve çizimler de bulunmaktadır. Daha çok teknik konulara açıklık getiren bu şekiller resim özelliğinden uzak çizimlerdir. Bunların yanında dikkat çeken görsellerden biri de -iki eserde görülen-geleneksel tarzda hazırlanmış burç resimlerinin olduğu sayfalaradır. Dairevi tarzda iki yarım kürenin içine konumlandırılmış bazıları çıplak olarak resmedilmiş insan, hayvan ve yarı insan yarı hayvan görünümünde fantastik canlılar bulunmaktadır. Bir eserde ise coğrafyanın beşerî yönünün resmedildiği görülür. Bu eserde kölelerin çalıştırılması, kralın halkı selamlaması, av sahneleri görsel dile aktarılmıştır. Baskı resim hazırlanırken iki teknik kullanıldığı düşünülmektedir. Bunlardan biri taş baskı tekniğidir. Bu teknik baskı resim hazırlama ve hatta resimlere yazılar ekleyebilme açısından oldukça elverişlidir. Baskı resim hazırlamanın diğer yolu ise gravür tekniğidir. Çalışma kapsamında değerlendirilen eserlerden iki tanesinin taş baskı tekniğinde basıldığı anlaşılmaktadır. Diğerlerinin ise metin kısımlarından anlaşıldığı üzere klasik matbaa yönteminde basıldığı görülmektedir. Doğrudan resimlerin hangi teknikle basıldığını söylemek pek mümkün görünmese de baskı tekniklerinden yola çıkarak taş baskı eserlerin resimlerinin taş baskı yöntemi ile klasik matbaa tekniğinde basılan eserlerin resimlerinin de gravür şeklinde hazırlanıp basıldığı kanaatine varılabilir. Resimlerin kim tarafından hazırlandığı hakkında ise yeterli malumat olmasa da bazı resimlerde imzası bulunan usta isimleri ve matbaa kayıtları bu konuda az da olsa bilgi edinilmesini sağlamıştır.

* Bu makale "Osmanlı Dönemi Matbu Kitaplarda Resim Kullanımı 1729-1850" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, fatmabozozdemir@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0889-4531>

Anahtar kelimeler: *Baskı Resim, Matbaa, Coğrafya, Osmanlı Dönemi, Matbu kitap.*

Giriş

Bilgiyi kayıt altına alma isteği insanlığın tarihi kadar eskidir. İlk çağlardan beri insanlar mağara duvarlarına, kemik parçalarına, ağaç yapraklarına, hayvan derilerine ve bu gibi materyaller üzerine resimler, semboller ve işaretler çizme yoluyla duygu, düşünce ve yaşantılarını kaydetmişlerdir. Zamanla bu malzemeler değişiklik göstermiş¹ ve nihayet yazının ve kâğıdın icadıyla modern kitabın doğuşu için ilk adımlar atılmıştır. Kitabın kendisi kadar çoğaltılması da bir o kadar önemli olmuştur. Önceleri yazma yoluyla kitaplar hazırlanmış ve bu şekilde insanlara ulaşmıştır. Ancak elle çoğaltılan kitaplar hem sınırlı sayıda hem de maliyeti yüksek olması sebebiyle kısıtlı bir kesim tarafından edinilebilmiştir. Bilgiyi yayma isteği yeni yöntemler geliştirmeyi gerektirmiş ve nitekim matbaanın icadı gerçekleşmiştir. Matbaanın icadıyla kitap/bilgi belli kimselerin tekeline çıkarak toplumun diğer kesimlerine ulaşmış ve böylece birçok alanda ilerlemeler kaydedilmiştir.

Yazma kitap kültürü Osmanlı Devleti'nde oldukça ileri seviyelere ulaşmış hatta yazma eserler yazan kişinin sanat eseri olarak değerlendirilmiş ve kitabın birçok yeri eşsiz süslemelerle bezenmiştir. Yazma kitapların ciltlerine yapılan süslemeler ve sayfa başlarında yer alan tezhiplerin yanı sıra metin içinde görülen minyatürleri ile de yazma eserler görenlerde hayranlık uyandırmıştır. Bu şekilde sanat eserine dönüşmüş kitapların hazırlandığı bir ortamda matbu kitapların ortaya çıkışı ve içlerinde yer alan resimlerin farklı açılardan ele alınması incelenmesi gereken bir konudur.

Osmanlı Devleti'nde matbaa, İbrahim Müteferrika ve Çelebizade Mehmed Said Efendi'nin gayretleri sonucu resmi olarak 1727 yılında kurulmuş ve matbaanın ilk kitabının basımı 1729'da tamamlanmıştır.² Matbaanın ilk yayınları genellikle dil, tarih, fen ve coğrafya gibi alanlarda olmuştur. İlerleyen süreçte bu konular çeşitlilik gösterse de coğrafya alanında, ilk yayınlardan itibaren kitap basımı gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde coğrafya, kimi zaman politik sebeplerden kimi zaman eğitim ihtiyacı kimi zaman kişisel merak ya da başka nedenlerden dolayı birçok kesimin ilgisini çekmiştir. Bu nedenle coğrafya alanında, matbaadan önce çok sayıda yazma eser hazırlandığı gibi, matbaa ile birlikte bu alanda ihtiyaç duyulduğu ölçüde kitap basımı yapılmıştır. Hatta matbaanın çalıştırılmasının hemen akabinde basılan ilk kitaplardan bir kısmı coğrafya kitaplarıdır. Matbaanın ilk yayınının çıkış tarihi olan 1729'dan 1850 tarihine kadar coğrafya alanında 14 defa kitap basımı yapılmıştır.³ Bu baskılardan bir kısmı aynı kitabın farklı tarihlerdeki baskısı bir kısmı ise resimsiz baskılardır. Resimli olduğu tespit edilen ve çalışma kapsamında değerlendirilen matbu eserler resimle birlikte şekil ve haritalar da içermektedir.

¹ Ömer Dalkıran, "Kitabın Tarihi/History of the Book", *Türk Kültürü ve Edebiyatı* 27/1 (2013): 209-210.

² Turgut Kut, "Dârüttübâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10-11; Erhan Afyoncu, "İbrâhim Müteferrika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 324-327; Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler* (Ankara: Güven Basımevi, 1959), 35.

³ Jale Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar 1729-1875* (İstanbul: Hiperlink Yay., 2010), 203-204.

Bu çalışmada ilk yayının çıkış tarihi olan 1729'dan matbaaların ve baskı kitabın yayınlaştığı 1850 tarihine kadar basılmış ve içerisinde resim, harita ve şekillerin yer aldığı kitaplar incelenecektir.

COĞRAFYA ALANINDA HAZIRLANMIŞ RESİMLİ İLK MATBU KİTAPLAR

1. Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr

*Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*⁴, Hacı Halife Mustafa bin Abdullah Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)⁵ tarafından 1656 tarihinde kaleme alınmıştır.⁶ Eser 1645 tarihinde başlayan Girit seferi münasebeti ile yazılmış ve Osmanlı deniz savaşları anlatılmıştır.⁷ Ayrıca Osmanlı donanmasının 17. yüzyılın ortalarındaki düzeni ve durumu hakkında bilgiler verilmiştir.⁸

İbrahim Müteferrika Matbaası'nın ikinci kitabı olan bu eser 1141/1729 tarihinde 75 sayfa olarak basılmıştır.⁹ Bazı kaynaklarda kitabın gördüğü talepten dolayı ikinci defa basıldığı bilgisi mevcut olsa da 1850 tarihine kadar basılmış böyle bir baskının varlığı hakkında sağlam bir bilgiye ulaşılamamıştır.¹⁰

Kitaba basım sırasında 4 harita ve 1 tane de pusula resmi eklenmiştir.¹¹ Söz konusu eklerin hiç biri imzalı değildir. Bu haritalardan biri üzerinde yazdığı şekli ile "Türâb ve mâdan ibâret olan küre-i arzın şekli" adlı haritadır. (Resim 1) Diğerleri ise Akdeniz ve Kara Deniz'e, Akdeniz Adaları'na ve Venedik Körfezi'ne ait haritalardır. (Resim 2) Haritaların tamamı numaralı iki sayfayı da kaplamakta olup bu sayfaların arka yüzleri boş bırakılmıştır. Kitapta bulunan pusula resmi de numaralı karşılıklı iki sayfayı kaplayacak şekilde hazırlanmıştır. Bu resim ve haritaların yerleştirildikleri sayfa aralıkları ise nüshalara göre farklılık göstermektedir.

1141/1729 tarihli baskının üç nüshası görülmüştür. Bu nüshalardan birinde 3 harita ve 1 pusula resmi baskıdan çıktığı şekli ile yer almaktadır. Bu nüshada küre şekli bulunmamaktadır. Diğer nüshada sadece 3 harita olup pusula resmi ve küre şekli eksiktir. Bu nüsha pembe, bordo ve kahverengi tonlarında renklendirilmiştir. Üçüncü nüsha ise kaynaklarda yer alan 4 harita ve 1 pusula resmini eksiksiz ihtiva etmektedir. Bu nüshada yer alan ekler sarı, pembe, yeşil ve gri tonlarında renklendirilmiştir.

⁴ Eser Jale Baysal'ın kitabında askerlik ile ilgili kitaplar arasında yer alırken, bazı kaynaklarda tarih bazı kaynaklarda ise coğrafya kitabı olarak tanıtılmaktadır. Çalışma kapsamında kullanılan resimler daha çok coğrafya konusu içine girdiğinden eser burada da coğrafya konulu kitaplar arasında tanıtılmıştır. Bkz.: Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 197.

⁵ Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yay., 2002), 36.

⁶ Mahmut Ak, "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 65.

⁷ Gökyay, "Kâtip Çelebi", 38; Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi*, 39.

⁸ Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2013), 188.

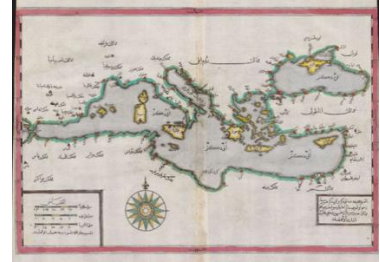
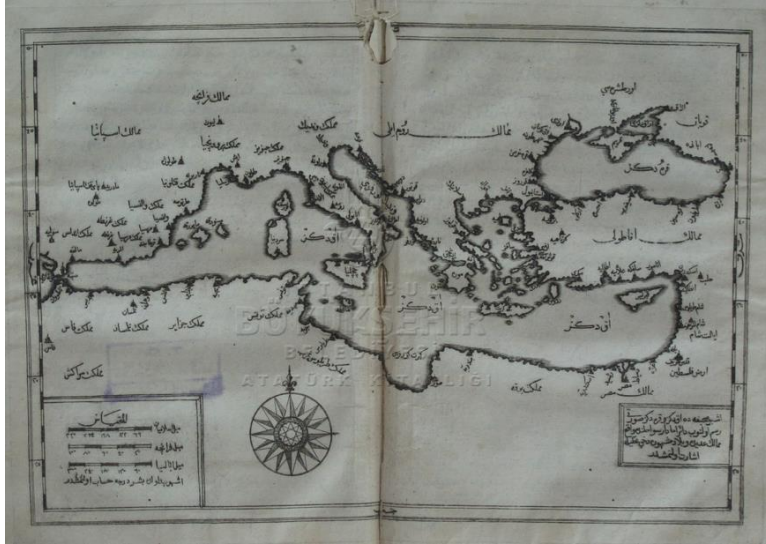
⁹ Franz Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat*, çev. Nedret Kuran-Burçoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2004), 19; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 188; Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 197; Gökyay, "Kâtip Çelebi", 38; Mustafa Kınık, "İbrahim Müteferrika ve Yayımladığı İlk Kitaplar", *Kalemîşi Türk Sanatları Dergisi* 2/4 (2014): 33; Edvard Carleson, *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler/İbrahim Müteferrika's Printing House and Its First Printed Books*, ed. Mustafa Akbulut (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1979), 10.

¹⁰ Selim Nu'zhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı I Müteferrika Matbaası* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1939), 65; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 189; Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, 20;

¹¹ Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 189; Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, 19; Yeliz Aksoy, *Tarihte Osmanlı Bilim ve Teknolojisi* (İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2008), 140; Ak, "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi", 65.



Resim 1 Türeb ve Mâdan İbâret Olan Kürre-i Arzın Şekli, *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, 1141/1729, sayfa aralığı nüshalara göre farklılık göstermektedir



Resim 2 Üç farklı nüshada Akdeniz ve Kara Deniz haritası, *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, 1141/1729, sayfa aralığı nüshalara göre farklılık göstermektedir

2. Kitab-ı Cihannümâ

Özgün adı *Kitab-ı Cihannümâ li-Katib Çelebi* olan eser, Hacı Halife Mustafa bin Abdullah Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)¹² tarafından iki defa kaleme alınmıştır.¹³ İlki 1648 tarihinde yazılmaya başlanan eser kaynak yetersizliğinden dolayı tamamlanamamıştır. 1654 yılında yeniden yazımına başlanan eser, yazarının vefatı sebebiyle yine yarım kalmıştır.¹⁴ Buna

¹² Gökyay, "Kâtip Çelebi", 36.

¹³ Fikret Sarıcaoğlu, "Katib Çelebi'nin Otobiyografileri", *Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı 37 (2002): 300; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 141; H. Hüsnü Koyunoğlu, "Katib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Bu Kitaba İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Eklemeler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007): 148.

¹⁴ Orhan Şaik Gökyay, "Cihannümâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 541-542; Ak, "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi", 65; Zeynep Aycibin, "Katib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin" (Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007), 30.

rağmen yazıldığı döneme kadar var olan coğrafya eserleri arasında doğu ve batı kaynakları kullanılarak yazılmış ilk sistematik coğrafya kitabı olarak kabul edilir.¹⁵

Eserin ikinci telifinde dünya Asya, Afrika, Avrupa, Amerika, Macellanika-Avustralya ve Kutuplar şeklinde altı kıtaya bölünmüş, ülkelerin tanıtılmasında ise, batı kökenli coğrafya kitaplarındaki batıdan doğuya doğru tasnifin aksine, Japonya adalarından itibaren doğudan batıya doğru bir tasnif kullanılmıştır.¹⁶ Eserin Amerika'nın batı sahillerine kadar yazılması hedeflense de tanıtılan son memleket Ermeniyeye ve son yer de Van'a bağlı Sökmenâbâd olmuştur.¹⁷

İbrahim Müteferrika *Cihannümâ*'yı, ikinci telifi esas alarak bazı metin, harita ve şekil ilaveleri ile birlikte 1145/1732 tarihinde¹⁸ matbaasında on birinci kitap olarak basmıştır.¹⁹ 698 sayfa olarak hazırlanan bu esere, bazıları Kâtip Çelebi'nin müsveddelerindeki eklerin kopyaları olan bazıları da özellikle baskı için hazırlanan 40 tane harita ve şekil ilavesi yapılmıştır.²⁰ Harita ve şekillerin bazılarının altında hazırlayan kişi olarak Ahmed el-Kırmî ve Mıgırdiç Galatavî, biri İbrahim el-Coğrafi başka biri de İbrahim Tophanevî imzalarını taşımaktadır. Diğer bazı harita ve şekillerin kim tarafından hazırlandığı ise bilinmemektedir.²¹

Cihannümâ baskısının her nüshası sözü edilen eklerin tamamını içermemektedir.²² Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde 13 *Cihannümâ* baskısı olduğu ve bu baskıların da süsleme bakımından birbirinden farklı olduğu bildirilmektedir.²³ Eserde yer alan harita ve şekillerin bazı nüshalarda sonradan renklendirilmiş olduğu hatta bazı resimlerin diğer nüshalardaki örneklerine bakılırsa tamamlanmamış olduğu görülmektedir. (Resim 3) Kaynaklarda renkli olan nüshaların siyah beyaz baskıya göre daha yüksek fiyata satıldığı bilgisi mevcuttur.²⁴

Eserde kullanılan harita ve şekillerin bazıları ise daha önce baskısı yapılan kitaplarda yer alan harita ve şekillerin aynısıdır. Bu da önceki kitaplar için hazırlanmış kalıpların

¹⁵ Ak, "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi", 65; Gökyay, "Cihannümâ", 541-542; Nazan Karakuş Özü, "Cihannümâdan Yansıyanlar: Bir Döküman Analizi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi* 29 (2014): 126-127.

¹⁶ Aycibin, "Katib Çelebi Fezleke", 32; Mesut Elibüyük, "Tarihi Coğrafya Bakımından Önemli Bir Kaynak: Cihannümâ", *Coğrafi Bilimler Dergisi* 7/2 (2009): 102; Gökyay, "Cihannümâ", 541-542; Aksoy, *Tarihte Osmanlı Bilim ve Teknolojisi*, 139.

¹⁷ Aycibin, "Katib Çelebi Fezleke", 32.

¹⁸ Koyunoğlu, "Katib Çelebi'nin Cihannümâ'sı", 148; Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 203; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 146; İnan Kalaycıoğulları, "İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi", *Dört Öge Dergisi* 6/12 (2017): 188.

¹⁹ Elibüyük, "Cihannümâ", 94; Tutku Dilem Kalafat Alpaslan, "Türk Grafik Sanatının Doğuşu ve İbrahim Müteferrika", *Türkbilgi/Türkojoloji Araştırmaları Dergisi* 7/12 (2016): 199; Gökyay, "Cihannümâ", 541-542; Gottfried Hagen, "Katib Çelebi's Maps and The Visualization of Space in Ottoman Culture", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 40 (2012): 285.

²⁰ Sabev *İbrahim Müteferrika*, 217; Sait Maden, "Türk Grafik Sanatı Tarihi", *Plastik Sanatlar Dergisi* 1/2 (1985): 61-63.

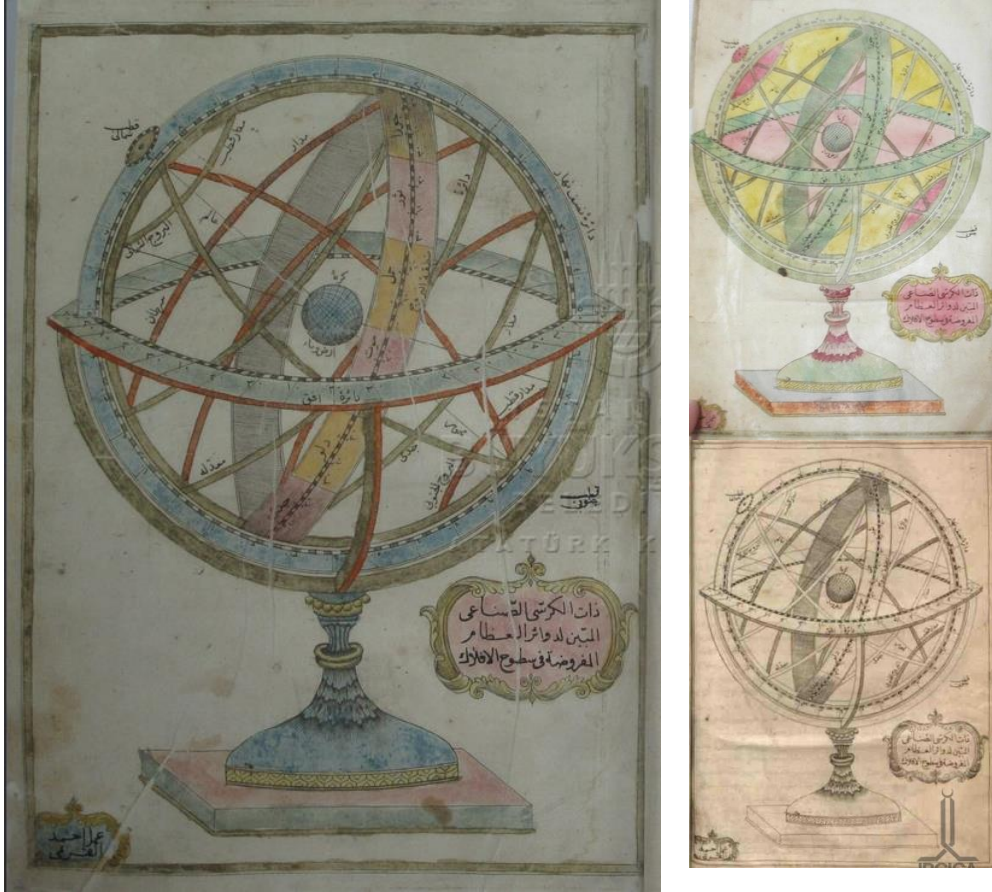
²¹ Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, 81; Alpaslan, "Türk Grafik Sanatı", 199; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 218; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 171.

²² Orlin Sabev harita ve şekillerin tamamının bazı nüshalara eklenmediğini, Ekmeleddin İhsanoğlu ise bu eklerin sonradan koparıldığını yazar. Bkz.: Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 218; Ekmeleddin İhsanoğlu-Hatice Aynur, "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 22 (2003): 224.

²³ İhsanoğlu ve Aynur, "Yazmadan Basmaya Geçiş", 223-224.

²⁴ Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, 27; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 210; Maden, "Türk Grafik Sanatı", 61-63.

Cihannümâ baskısı için de olduğu gibi kullanıldığını göstermektedir. *Cihannümâ*'dan iki yıl önce basılmış olan *Tarihu'l Hindi'l Garbi* isimli eserde bulunan Batlamyus nazariyesine göre çizilmiş gökyüzü modeli -hiç değiştirilmeden-, doğu ve batı yarım küre haritası -alta üç adet dairevi şekil eklenerek- ve dünya haritası -ikisi üstte beşi altta olmak üzere 7 küçük dairevi şekil eklenerek- yazıları aynı kalmak suretiyle *Cihannümâ* baskısına eklenmiştir. Yine *Cihannümâ*'dan üç yıl önce baskısı yapılmış olan *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr* adlı eserde var olan Akdeniz ve Kara Deniz haritası, Venedik Körfezi haritası ve Akdeniz adaları haritası hiç değiştirilmeden *Cihannümâ*'ya ilave edilmiştir. Aynı şekilde *Cihannümâ*'dan önce 1732'de baskıdan çıkan *Füyuzât-ı Mıknatısiyye* adlı eserde görülen pusula resmi de üzerine bazı yazı ilaveleri ile söz konusu esere alınmıştır. Aynı resim, harita ya da şekillerin birden fazla eserde görülmesi, baskı için hazırlanmış kalıpların sonradan lazım olur düşüncesi ile muhafaza edildiği ya da sonradan basılacak kitapların daha o zamanda tasarlandığı izlenimini vermektedir.

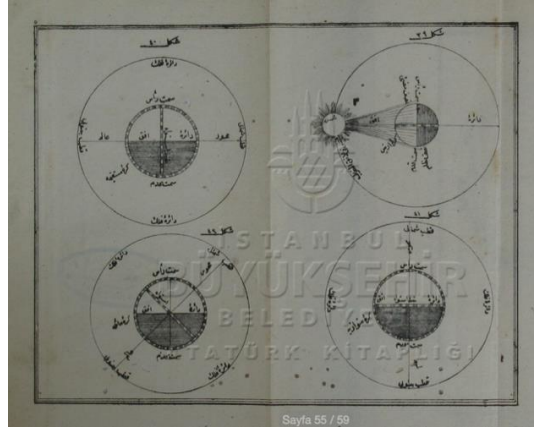


Resim 3 Üç farklı nüshada Yer Merkezli Kâinat Modeli, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, s. 28

3. El-Medhal fi'l-Coğrafya

Eser Mühendishane-i Berr-i Hümayûn Başhocası Hüseyin Rıfki Tamani (ö. 1817) tarafından²⁵ ders kitabı olarak hazırlanmıştır.²⁶ Matematik coğrafyaya dair olan bu kitap coğrafyanın astronomi ve geometri ile ilgili bölümlerine ağırlık vererek coğrafya bilimiyle uğraşmak isteyenler için hazırlanmış bir giriş kitabı niteliğindedir.²⁷

El-Medhal fi'l-Coğrafya'nın 1850 tarihine kadar iki defa baskısı yapılmıştır.²⁸ Birincisi 1247/1831 tarihinde Matbaa-i Amire'de ikincisi ise 1266/1850 tarihinde Takvimhane-i Amire'de 88 sayfa metin olarak basılmıştır.²⁹ Her iki baskının sonuna da konuları daha anlaşılır kılmak amacıyla hazırlanmış resim/şekil levhası ilave edilmiş ve bu şekillere metin içerisinde gönderme yapılmıştır. Bu ilaveler birinci baskıda 4 sayfa ikinci baskıda 8 sayfa olarak görülmüştür. (Resim 4) İlk 4 sayfa her iki baskıda da aynıdır. Metin içerisinde şekillere yapılan göndermelerden anlaşıldığı üzere birinci baskının sonundaki levhaların bir kısmının koparılmış olduğu kanaatine varılmıştır. Farklı matbaalarda basılmış olmalarına rağmen eserin sonunda bulunan görseller aynı kalıptan çıkmış izlenimini vermektedir.



Resim 4 Coğrafi konulu şekil ve çizimler, *el-Medhal fi'l-Coğrafya*, 1266/1850, metin sonu 5. resim sayfası

4. Muhtasar Coğrafya

Muhtasar Coğrafya, İtalyan asıllı Fransız yazar Adrien (Adriano) Balbi'nin (ö. 1848) coğrafya üzerine yazmış olduğu eserin Avrupa bölümünün Müneccimbaşı Osman Saib Efendi (ö. 1864) tarafından yapılmış çevirisidir.³⁰ Eserde Avrupa kıtasının coğrafi özellikleri anlatılırken körfezler, nehirler, adalar, göller, yarımadalar, haliçler, yanardağlar, vb., ayrı birer başlık altında açıklanmıştır. Avrupa kıtasında bulunan ülkeler de tek tek anlatıldıktan

²⁵ Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 203-204; Ali Rıza Tosun, "Hüseyin Rıfki Tamani'nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisi'nin Türkiye'ye Girişi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 174; Mehmet Parmaksız, "Hüseyin Rıfki Tamani'nin 'El-Medhal Fi'l-Coğrafya' Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002)

²⁶ Yüksel Göktaş v.dğr., "Öğretim Teknolojilerinin Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'ndeki Tarihsel Gelişimi", *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 24 (2009): 85.

²⁷ Tosun, "Öklid Geometrisi", 174; Parmaksız, "El-Medhal Fi'l-Coğrafya" Üzerine Araştırma".

²⁸ Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 203-204; Parmaksız, "El-Medhal Fi'l-Coğrafya" Üzerine Araştırma".

²⁹ Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 203-204; Parmaksız, "El-Medhal Fi'l-Coğrafya" Üzerine Araştırma".

³⁰ Fatih Karaaslan, "Osman Saib Efendi'nin Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika Adlı Eserinin Transkribi" (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 16; Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 203.

sonra Avrupa kıtasında yer alan Osmanlı topraklarına değinilmiştir. Eser 19. yüzyılda Osmanlıda görülen batılılaşma çabalarına bağlı olarak ortaya çıkan Fransızca eserlerin Osmanlı Türkçesine çevrilmesi faaliyetinin bir ürünüdür.³¹

İstanbul Tabhane-i Amire’de 1257/1841-42 tarihinde taş baskı tekniğinde hazırlanan eser 69 sayfa metin ve 1 harita olarak basılmıştır.³² Avrupa kıtasının tamamının görüldüğü bu harita normal sayfa boyutundan büyük olup katlanmak suretiyle eserin sonuna eklenmiştir. (Resim 5) Ayrıca eserin başlık kısmının hemen üstünde -süsleme mahiyetinde olsa gerek- bir dünya küresi etrafında bazı şekiller ve bitkisel motiflerle birlikte yer almaktadır.³³ (Resim 6)



Resim 5 Avrupa kıtası haritası, *Muhtasar Coğrafya*, 1257/1841-42, metin sonu



Resim 6 Unvan sayfasında bulunan küre resmi, *Muhtasar Coğrafya*, 1257/1841-42

5. Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika

Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika, İtalyan asıllı Fransız yazar Adrien (Adriano) Balbi'nin (ö. 1848) *Abrege de Geographie* adlı eserinin Afrika bölümünün Müneccimbaşı Osman Saïb Efendi (ö. 1864) tarafından yapılmış çevirisidir.³⁴ Eserde Afrika kıtası öncelikle coğrafi özellikler bakımından incelenmiş, daha sonra 19. yüzyılda Afrika'da bulunan ülkeler, tarihi, kültürel ve ekonomik özellikleri açısından muhtasar olarak ele alınmıştır. Aynı zamanda Osman Saïb Efendi eseri öğrencilerine ders kitabı olarak okutmuştur.³⁵

Eser 1263/1846-47 tarihinde Tabhane-i Âmire Taş Destgâhı'nda 65 sayfa ve 1 harita olarak basılmıştır. *Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika* Jale Baysal'ın çalışmasında müstakil bir kitap olarak tanıtılırken bazı kaynaklarda *Muhtasar Coğrafya-i Avrupa, Asya, Kıt'a-i Afrika* isimli

³¹ Ak, "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi", 66; Cevdet Türkay, *Osmanlı Türklerinde Coğrafya* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1999), 61-62; Sefa Sekin ve Ali Özel, "Türkiye'de Ülkeler Coğrafyası Çalışmalarının Tarihi Gelişimi", *Marmara Coğrafya Dergisi* 6 (2013): 39.

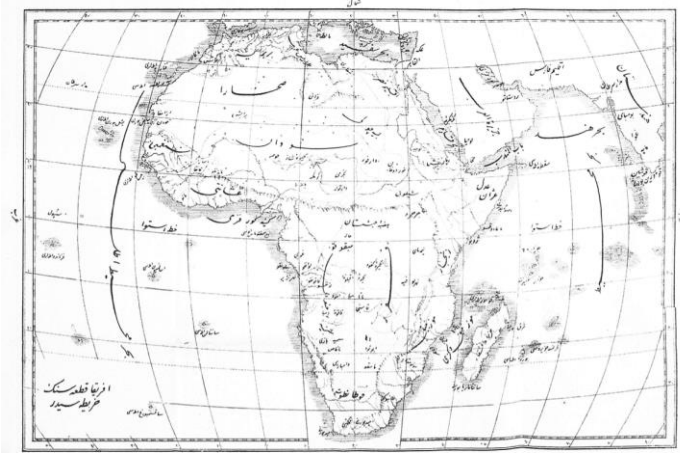
³² *Muhtasar Coğrafya*'nın ikinci cildi olan ve Asya kıtasının anlatıldığı nüshanın sonunda da bir harita olduğu bilgisi mevcut olsa da İBB Atatürk Kitaplığında ve Princeton University'de bulunan nüshalarda haritaya rastlanmamıştır.

³³ Coğrafya konulu eserlerin bir kısmında dünya küresi şekli bazen başlık üzerinde bazen eserin ilk sayfasında bazen de son sayfada görülmektedir. Bu şekiller/resimler bir konuyu açıklamak niyetiyle hazırlanmayıp bir nevi süsleme ya da eserin konusuna vurgu yapmak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışma kapsamına konuyu açıklamak maksadıyla hazırlanmış resimler dâhil edildiği için bu tarz çizimlere fazlaca yer verilmeyip yeri geldiğinde bir cümle ile değinilecektir.

³⁴ Karaaslan, "Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika'nın Transkribi", 11; Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, 204.

³⁵ Karaaslan, "Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika'nın Transkribi", 15.

eserin üçüncü cildi olarak kabul edilmektedir.³⁶ Eserin yazma nüshasında herhangi bir harita bulunmazken matbu nüshanın sonuna Afrika kıtasının haritası resim levhası şeklinde eklenmiştir.³⁷ (Resim 7) Ayrıca eserin *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* adlı başlık kısmının hemen üstünde unvan sayfası süslemesi formatında dünya küresi resmedilmiştir.



Resim 7 Afrika kıtası haritası, *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika*, 1263/1846-47, metin sonu

6. Seyahat-i Amerika

Seyahat-i Amerika isimli eser Henry Mrkam tarafından Fransızca yazılmış olup Sa'd Nuam tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.³⁸ Eserde Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfi, Amerika halkı, tarım faaliyetleri gibi konular anlatılmıştır.

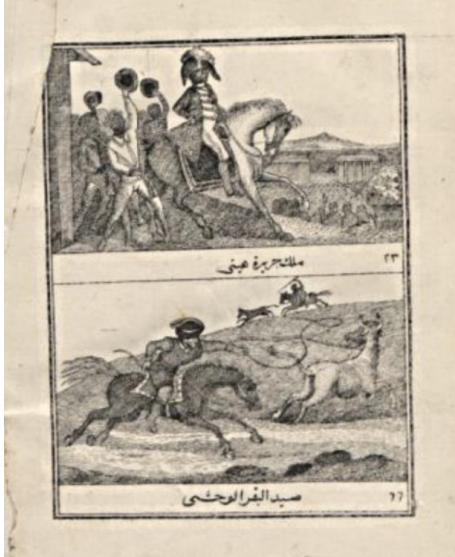
Seyahat-i Amerika 1262/1846 tarihinde Mısır Bulak Matbaası'nda basılmıştır.³⁹ Metin kısmı 119 sayfa olan eserin sonunda üç tane resim sayfası bulunmaktadır. Bu resim sayfalarının birincisinde Haiti Adasının kralı ve onu selamlayan halk sayfanın üst kısmında yer alırken sayfanın alt kısmında vahşi hayvanların avlandığı av sahnesi görülmektedir. İkinci sayfada ise üstte kölelerin çalıştırılması, altta elmas çıkarılması resmedilmiştir. Üçüncü resim sayfasında da çingiraklı yılan ve sinek kuşu bulunmaktadır. (Resim 8-9)

³⁶ Karaaslan, "Coğrafya-i Kit'a-i Afrika'nın Transkribi", 16.

³⁷ Karaaslan, "Coğrafya-i Kit'a-i Afrika'nın Transkribi", 20.

³⁸ Henry Mrkam, *Seyahat-i Amerika* (Kahire: Bulak Matbaası, 1262), 3.

³⁹ Mrkam, *Seyahat-i Amerika*, 119.



Resim 8 Haiti Adasının kralı ve av sahnesi, *Seyahat-i Amerika*, 1262/1846, metin sonu numarasız



Resim 9 Kölelerin çalıştırılması ve elmas çıkarılması, *Seyahat-i Amerika*, 1262/1846, metin sonu numarasız

7. Atlas-ı Kebîr

*Atlas-ı Kebîr*⁴⁰ Mahmud Raif Efendi'nin *İcâletü'l-Coğrafiyye* isimli eserine bir ek olarak ilave edilmiştir.⁴¹ Mahmud Raif Efendi tarafından bu eser Fransızca olarak kaleme alınmış ve Viyana Maslahatgüzarı Yakovaki Efendi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. *Atlas-ı Kebîr*'in ise hangi atlas esas alınarak tercüme edildiği bilinmese de müellifinin William Faden olduğu düşünülmektedir. Söz konusu eser *Atlas-ı Kebîr*'e bir mukaddime ve bir şerh gibi düşünülerek birlikte basılmasına karar verilmiştir.⁴²

Atlas-ı Kebîr 1218/1803-04 tarihinde Üsküdar Matbaası'nda basılmıştır.⁴³ Üsküdar Matbaası'nda basılan en pahalı ve sanat değeri en yüksek çalışma olarak kabul edilen eser 79 sayfa *İcâletü'l-Coğrafiyye* metni, 24 harita, 2 sayfa burçlar ve 1 tanıtım sayfasından oluşmaktadır. Haritalar genelde iki sayfayı kaplayacak şekilde büyük boyutlarda basılmışlar ve bir kısmı sonradan renklendirilmişlerdir. Tanıtım sayfası ve burçların olduğu sayfalar hariç haritalar numaralandırılmışlardır. Eser ile ilgili kayıtlarda resim ve haritaların bakır kalıplara hakk edilerek bastırıldığı ve bu işte çalışan usta ve ressamların ücret dökümlerinin bilgileri verilmiştir. Buna göre eserin tercümesi Resmî Mustafa Ağa tarafından resimleri ise Frenk ressam Likar, zımmî Masis, Molla Abdullah, Hasib Dede, Molla Ahmed, Molla Selim, İbrahim ve Mesud isimli kişiler tarafından yapılmıştır.⁴⁴ Eserde özellikle de burçların olduğu sayfalarda insan ve hayvan resimlerinin olduğu görülmektedir. (Resim 11)

⁴⁰ Eserin ismi bazı kaynaklarda Cedid Atlas Tercümesi olarak geçmektedir. Eser aslında kitap değil atlasır fakat *İcâletü'l-Coğrafiyye* isimli kitap ile birlikte basıldığından resimli matbu kitaplar kategorisinde değerlendirilmiştir.

⁴¹ Mahmut Ak, "Osmanlı Coğrafya Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004): 177; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)* (İstanbul: Eren Yay., 1995), 169-172.

⁴² Beydilli, *Mühendishane Matbaası*, 169-172; Kemal Beydilli ve İlhan Şahin, *Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedid'e Dâir Eseri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2001), 33.

⁴³ Beydilli, *Mühendishane Matbaası*, 169-172; Beydilli ve Şahin, *Mahmud Râif Efendi*, 33.

⁴⁴ Beydilli, *Mühendishane Matbaası*, 169-172.



Resim 10 Eser tanıtım sayfası, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, numarasız



Resim 11 Burçların olduğu gök küreleri, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, numarasız



Resim 12 Mısır haritası, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, s. 21

RESİMLERİN TEKNİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Osmanlı'da matbaanın kurulması ile birlikte diğer alanların yanı sıra coğrafya alanında da kitaplar basılmaya başlanmış ve bu kitaplarda resim, harita ve şekiller yer almıştır. Bunu takip eden süreçte açılan farklı matbaalar da olmuş ve kitap yayınlanma işi devam etmiştir. Çalışma kapsamında incelenen eserlerde yer alan resimler teknikleri bakımından değerlendirilmişler ve bu bağlamda resimler baskı tekniği, sayfa düzenekleri ve renklendirme usulleri açısından ele alınmışlardır.

Eserlerin resimlerinin hangi teknikle basıldığını doğrudan anlamak pek mümkün değildir. Ancak baskı tekniği olarak resimlerin iki şekilde oluşturulduğu düşünülmektedir. Birisi gravür tekniğinde ahşap ya da metal kalıplar oyularak⁴⁵ resim oluşturulmuş ve kâğıda aktarılmıştır. Diğer teknik ise taş baskı yöntemidir ki bu da hem yazıyı hem de resmi kâğıda aktarmanın yollarından biridir.⁴⁶ Taş baskı ve gravür şeklinde hazırlanıp basılan resimler arasında bariz bir fark tespit edilememiştir. Bu nedenle resimlerin hangi teknikle basıldığı tam olarak anlaşılamadığı için eserin tamamına bakılmış ve taş baskı mı yoksa harf dizim yöntemi ile mi basılmış olduğu ayrımı yapılmıştır. Ayrıca sadece taş baskı yapan matbaaların olduğu bilinmekte ve eserlerin sonunda taş baskı matbaalarında basılmış olduğu bilgisi verilmektedir. Buradan yola çıkarak taş baskı eserlerde bulunan resimlerin taş baskı yöntemiyle -ki taş baskı yöntemi baskı resim hazırlamaya oldukça elverişlidir- basıldığı diğerlerinin ise gravür tekniğinde hazırlandığı çıkarımına varılabilmektedir. Bunların yanında eserlerin sonunda basım bilgisi verilirken az da olsa resimler hakkında bilgiler de verildiği görülmektedir.

⁴⁵ Haydar Çelik, *Gravür Sanatı* (İstanbul: Engin Yay., 2000), 9.

⁴⁶ Atilla Atar, *Başlangıcından Günümüze Taşbaskı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1995), 88-89. Taş baskı matbaa Osmanlı'da 1831 tarihinde kurulmuştur ve dolayısıyla 1831 tarihinden sonra basılmış eserlerin resimleri hakkında taş baskı olup olmadıkları düşünülebilmektedir.

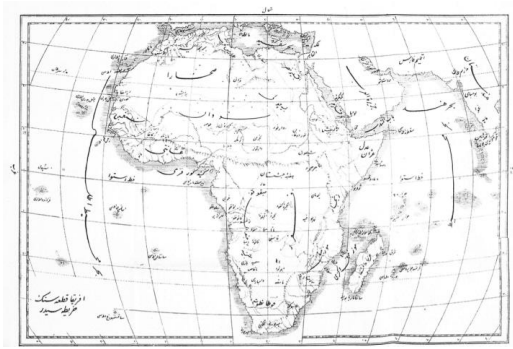
Taş baskı su ve yağın karışmaz özelliğinden faydalanılarak gerçekleştirilen düz baskı yöntemidir. Kireç taşı üzerine yağlı mürekkeple çizilmiş şekil ve yazılar, suyun itme gücü kullanılarak kâğıda aktarılmaktadır.⁴⁷ Osmanlı Türkçesinde harfler birbirine birleşik olarak yazıldığı için harflerin tek tek dizilmesiyle yapılan baskı tekniğinin zorlukları olmuştur. Taş baskı yöntemi ise birleşik harflerin kullanıldığı Osmanlı Türkçesi için oldukça elverişlidir. Ayrıca taş baskıda resimlere yazı eklemek çok daha kolay yapılmaktadır. Bu yöntemle taş kalıplara hem yazılar hem de resimler kolaylıkla nakşedilip kâğıda aktarılmıştır.

Taş baskı tekniği ilk olarak 1796 yılında Alois Senefelder (1771-1834) tarafından Almanya'da bulunmuştur.⁴⁸ Türkiye'de ise ilk litografi/taş baskı atölyesi 1831 yılında Fransız Jacques Cayol ve Henri Cayol tarafından araç gereci Fransa'dan getirilerek Harbiye Nezâreti'nde⁴⁹ kurulmuştur.⁵⁰ Bu nedenle 1831 tarihinden önce basılmış kitapların taş baskı olmadığı açıkça bilinmekte ve bu tarihten itibaren yayınlanmış kitapların taş baskı olma ihtimali mümkün olabilmektedir.

Coğrafya konulu kitaplar arasında *Muhtasar Coğrafya* ve *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* isimli eserlerin metin kısımları taş baskı tekniğinde basıldığı halde resimlerinin taş baskı olup olmadığı tam olarak bilinmemekte ancak taş baskı yönteminin resim hazırlamaya sağladığı kolaylık düşünüldüğünde resimlerin de taş baskı olduğu kanaati ağır basmaktadır. (Resim 18-19)



Resim 13 Avrupa kıtası haritası, *Muhtasar Coğrafya*, 1257/1841-42, metin sonu



Resim 14 Afrika kıtası haritası, *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika*, 1263/1846-47, metin sonu

Baskı resim hazırlamanın bir diğer yöntemi olan gravür tekniği; ahşap ya da metal kalıplara oyma/kazıma yoluyla oluşturulan resimlerin kâğıda aktarılması işidir.⁵¹ Bu teknikte, baskı yapılacak görüntü levha üzerine çeşitli teknikler kullanılarak uygulanır ve levha kalıp halini alır. (Resim 20-21) Bu aşamadan sonra kalıbın yüzeyine mürekkep sıvanır ve çukur alanlara boya yedirilir. Sonra kalıbın yüzeyindeki boya temizlenerek sadece çukur

⁴⁷ Atar, *Başlangıcından Günümüze Taşbaskı*, 7-8; Antony Griffiths, *Prints and Printmaking: An Introduction to the History and Techniques* (California: University of California Press, 1996), 100-101; Çelik, *Gravür Sanatı*, 15.

⁴⁸ Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Taş Basmacılığı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2001), 8; Atar, *Başlangıcından Günümüze Taşbaskı*, 70.

⁴⁹ Bu bina günümüzde İstanbul Üniversitesi'nin merkez binası olarak kullanılmaktadır. Bkz.: Abdülkadir Özcan, "Harbiye Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 119-120.

⁵⁰ Gerçek, *Türk Taş Basmacılığı* 10-12; Atar, *Başlangıcından Günümüze Taşbaskı*, 88; Deniz Bayav, *Geleneksel ve Deneysel Yönleriyle Gravür Baskı* (Edirne: Paradigma Akademi Yay., 2013), 37.

⁵¹ Necla Arslan Sevin, *Gravürlerde Yaşayan Osmanlı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006), 12.

alanlarda boya kalması sağlanır. Son olarak baskı sonucu kalıp üzerindeki çukur alanlar kâğıda aktarılır ve görüntü elde edilir.⁵²



Resim 15 Bakır levhaların hazırlanması ve gravürlerin çizimi⁵³



Resim 16 Bakır levhaların hazırlanması ve gravürlerin çizimi⁵⁴

Resim basma tekniği olarak gravürün tarihi çok eskilere dayanmaktadır.⁵⁵ Kâğıdın bulunmasıyla birlikte yapılmaya başlandığı düşünülse de tam bir tarih vermek zordur. Ancak 15. yüzyılda Avrupa'nın bazı ülkelerinde baskı resim yapıldığı bilinmektedir.⁵⁶ Bu sanatın en büyük ustalarından birisi Albrecht Dürer (1471-1528)'dir.⁵⁷ Osmanlıda ise gravür, matbaadan önce harita basımı için kullanılmış olmakla birlikte⁵⁸ kitap resmi olarak Müteferrika Matbaası'nda kendini göstermiştir.

İbrahim Müteferrika tarafından basılan *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr* ve *Kitab-ı Cihannümâ* coğrafya konulu olarak Osmanlı'da gravürün kitap resmi olarak kullanıldığı ilk örneklerdir. (Resim 17-18) Bu kitaplarda bulunan resimlerin tahta/şimşir ve bakır kalıplar kullanılarak oluşturulduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.

⁵² Çelik, *Gravür Sanatı*, 11.

⁵³ Denis Diderot, *A Diderot Pictorial Encyclopedia of Trades and Industry*, Edited with Introduction and Notes by Charles Coulston Gillispie, In Two Volumes (New York: Dover Publications Inc., 1959), 379-380.

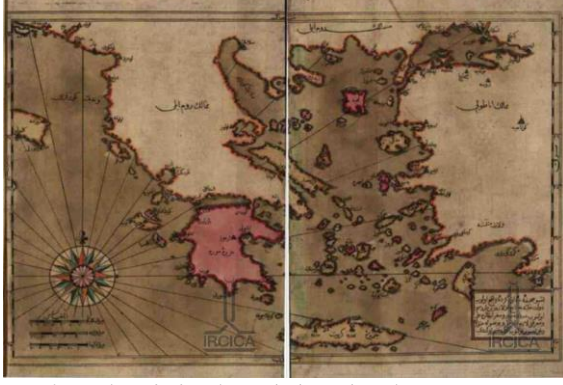
⁵⁴ Diderot, *Pictorial Encyclopedia*, 379-380.

⁵⁵ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Bayav, *Gravür Baskı*, 5-9.

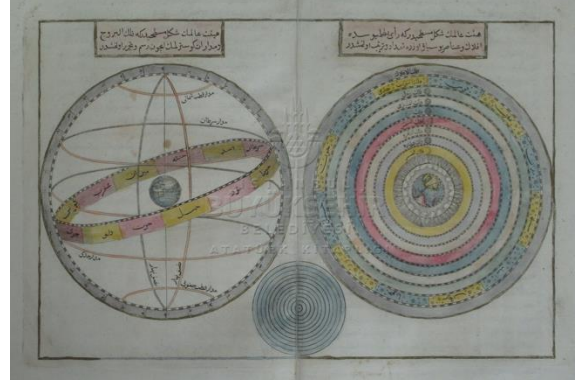
⁵⁶ Bayav, *Gravür Baskı*, 9.

⁵⁷ Griffiths, *Prints and Printmaking*, 39-42; Sevin, *Gravürlerde Yaşayan Osmanlı*, 12; Bayav, *Gravür Baskı*, 14.

⁵⁸ Bayav, *Gravür Baskı*, 36; Yavuz Unat, "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış", *Osmanlı*, Editör: Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999), 8:627-654.

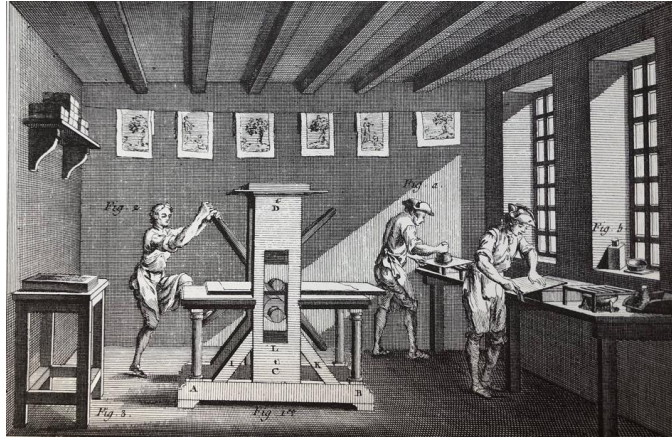


Resim 17 Akdeniz Adaları haritası, *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, 1141/1729, sayfa aralığı nüshalara göre farklılık göstermektedir.



Resim 18 Batlamyus'a ait kâinatın yer merkezli modeli, sekizinci gök feleği, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 21-22

İbrahim Müteferrika'nın bastığı kitapların dışında *el-Medhal fi'l-Coğrafya* ve *Seyahat-i Amerika* coğrafya alanında yazılmış ve klasik matbaa/harf dizim yöntemi ile basılmış kitaplardır. Bu iki eserin metinlerinin klasik matbaa yöntemi ile basılmasından dolayı resimlerinin gravür tekniğinde hazırlandığı düşünülmektedir. Bunların dışında Üsküdar Matbaası'ndan basılmış olan *Atlas-ı Kebîr* isimli eserlerle ilgili kayıtlarda da gravürlerinin bakır levhalara hakk edildiği bilgisi bulunmaktadır.⁵⁹



Resim 19 Kâğıda basılan gravürlerin kurutulmak üzere asılması⁶⁰

İlk matbu kitap örneklerinde resim ve yazıyı aynı anda basacak teknoloji olmadığından resimler metinden ayrı olarak kalıplar vasıtası ile basılmış ve kitabın ilgili kısmına yerleştirilerek kitaplar ciltlenmiştir.⁶¹ (Resim 19) Resimli sayfaların büyük çoğunluğunun arka kısımlarında yazı olmaması da bu durumu desteklemektedir. Bu nedenle incelenen eserlerin resimlerinin sayfa boyutları bakımından farklılık gösterdiği görülmektedir. Bazı eserlerde resimler kitabın sayfa boyutunda olup tek sayfa olarak yer almakta iken bazı resimler karşılıklı iki sayfayı kaplayacak şekilde görülmektedir. Ayrıca bazı eserlerde ise resimler büyük boyutlarda kâğıtlara basılmış olup katlanarak kitaba dâhil edilmişlerdir.

⁵⁹ Beydilli, "Mühendishane Matbaası", 153-154,169-170.

⁶⁰ Diderot, *Pictorial Encyclopedia*, 379-380.

⁶¹ Hayri Esmer, *Türkiye'de Baskıresme Bakmak* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yay., 2011), 28.

Bunun da resimlenen bazı konuların büyük alanlar gerektirdiği durumlarda kullanıldığı görülmektedir. Bazı durumlarda ise büyük alan istemeyen figürlerin de toplu halde basıldığı görülmektedir. Bu da resim basma işinin zahmetini ve maliyetini en aza indirmek maksadıyla daha fazla resmi bir araya getirerek, basılan resimli sayfa sayısını azaltmak için olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bakır levhalara resim hazırlama ve bunu basma işi oldukça zahmetli ve maliyetlidir.

Coğrafya konulu eserlerin resimli sayfaları sayfa düzeni açısından incelendiğinde *Seyahat-i Amerika* isimli eserin resimleri tek sayfa boyutunda hazırlanmış olarak metnin sonuna ilave edilmiştir. *El-Medhal fi'l-Coğrafya*, *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* ve *Muhtasar Coğrafya* isimli çalışmaların resimleri ise normal sayfa boyutundan büyük olup katlama usulü eserin sonunda yer almıştır. *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr* harita ve resimlerinin tamamı karşılıklı iki sayfayı kaplayacak şekilde *Kitab-ı Cihannümâ* ise resimlerinin bir kısmı tek sayfa bir kısmı ise iki sayfayı kaplayacak şekilde hazırlanmış olan eserlerdir. *El-Medhal fi'l-Coğrafya* dışındaki eserlerin resimleri çoğunlukla numarasız iken *el-Medhal fi'l-Coğrafya*'da resimler metinden ayrı olarak 1'den başlayarak numaralandırılmıştır.

Çalışma kapsamında incelenen eserlerin resimleri genellikle siyah beyaz formda matbaadan çıktığı şekli ile kitaba yerleştirilmişlerdir. Ancak *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, *Atlas-ı Kebîr* ve *Kitab-ı Cihannümâ*'nın bazı nüshalarında resimlerin renkli olduğu bilinmekte, özellikle de *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*'da nüshaların birbirinden farklı renklerde olması dikkat çekmektedir. Örneğin nüshanın birinde haritalar siyah beyaz yani baskıdan çıktığı şekli ile görülürken diğerinde pembe, bordo ve kahverengi tonlarında ve bir diğerinde ise sarı, pembe, yeşil ve gri tonlarında renklendirilmiştir. (Resim 20) Yine *Kitab-ı Cihannümâ*'nın da bazı baskılarda resimlerin siyah beyaz bazılarında ise renklendirilmiş olduğu görülmektedir.



Resim 20 Üç farklı nüshada Venedik Körfezi haritası, *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, 1141/1729, sayfa aralığı nüshalara göre farklılık göstermektedir

Görölmüş olan renkli resimler yakından incelendiğinde ve aynı resimlerin farklı renklerde olduğundan ve de söz konusu dönemde renkli baskı yapıldığına dair kesin bir bilgiye ulaşamadığından bu örneklerin baskı sırasında değil sonradan kişilerin zevkine göre renklendirildiği kanaatine varılmıştır. Ayrıca söz konusu sayfalara renklendirmenin yanında bazı bilgi ilaveleri yapıldığı yani elle sonradan yazılar yazıldığı da görölmektedir. Renkli, tezhipli ve ciltli olarak özenle hazırlanmış nüshaların farklı fiyata tabi tutularak satıldığı bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.⁶²

RESİMLERİN HAZIRLAYANLAR BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Osmanlı Dönemi matbu kitaplarda genellikle yazar, tercüman ve basım işini yapan kişiler hakkında bilgiler verilmekte ancak resimleri hazırlayanlar ile ilgili bilgiler çok sınırlı sayıda yer almaktadır. Bu nedenle eserlerde yer alan resimlerin sanatkarlarının tespiti zor olmakla beraber az da olsa bu bilgilere ulaşılabilmektedir.

İlk matbu kitaplarda İbrahim Müteferrika basımını yaptığı eserlere kendisi resimler hazırlayarak ilave etmiştir.⁶³ Özellikle de *Kitab-ı Cihannümâ*'da yer alan Batlamyus nazariyesine göre çizilen gökyüzü haritasında "Alâ yedi'l-hakîr İbrâhim el-Coğrafi an Müteferrikagân-ı Dergâh-ı âli" notunu resmin sol alt köşesine düşerek resmin kendisi tarafından yapıldığını tescillemiştir. (Resim 21) Yine *Kitab-ı Cihannümâ*'da Anadolu haritası "İbrahim Tophanevi"⁶⁴ imzasını taşır. (Resim 22) Ancak Müteferrika'nın bastığı ve coğrafya konulu olan *Kitab-ı Cihannümâ* ve *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr* isimli eserlerde imzasız resimler de bulunmakta ve bu resimlerin sanatkarları tam olarak bilinmemektedir. *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*'da yer alan pusula resmi ve haritalar imzasız olup Franz Babinger, Johann Christian Kundmann'ı referans göstererek bu eklerin Viyanalı bir gravür kalfasının eseri olduğunu ve baskıların kontrolünü ihtida etmiş bir İspanyol papazının yaptığını belirtmiştir.⁶⁵ Selim N. Gerçek ve Hasan Ertuğ ise bu eklerin İbrahim Müteferrika tarafından hazırlandığını tahmin ederken⁶⁶ bazı kaynaklarda da eklerin Ahmed el-Kırımî ile Mıgırdiç Galatavî tarafından hazırlandığı tahmini mevcuttur.⁶⁷ Ahmed el-Kırımî ile Mıgırdiç Galatavî isimleri *Kitab-ı Cihannümâ*'da da karşımıza çıkmaktadır. (Resim 23-24-25-26) Eserde toplam 11 resimde Ahmed el-Kırımî, 7 resimde Mıgırdiç Galatavî, 1 resimde İbrahim Müteferrika 1 resimde de İbrahim Tophanevi imzası bulunmaktadır. Ahmed el-Kırımî ve Mıgırdiç Galatavî isimleri İbrahim Müteferrika'nın -matbaa çalışanları ile ilgili detaylı bilgi veren- tereke defterinde yer almaz. Bu şahıslar muhtemelen matbaanın kadrosunda bulunmayıp sadece gereken zamanlarda sipariş usulü kalıp yapmışlardır.⁶⁸

⁶² Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, 27; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 210; Maden, "Türk Grafik Sanatı", 61-63.

⁶³ Güler Akalan, "Türkiye'de Özgün Baskıresme Tarihsel Bir Bakış; Gravür'ün Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2010): 130.

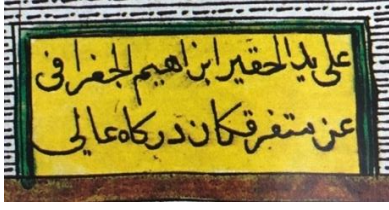
⁶⁴ İbrahim Tophanevi'nin İbrahim Müteferrika olduğuna dair bkz: Fikret Sarıcaoğlu-Coşkun Yılmaz, *Müteferrika: Basmacı İbrahim Efendi ve Müteferrika Matbaası-Müteferrika: Basmacı İbrahim Efendi and the Müteferrika Press* (İstanbul: Esen Ofset, 2009), 255-256.

⁶⁵ Babinger *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, 19.

⁶⁶ Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, 63;

⁶⁷ Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 189.

⁶⁸ Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 166.



Resim 21 “Alâ yedi'l-hakîr İbrâhim el-Coğrâfi an Müteferrikagân-ı Dergâh-ı âli”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 25-26



Resim 22 “Resmehu İbrahim Tophanevi”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 627-628



Resim 23 “Amele Ahmed el-Kırımı”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 71-72



Resim 24 “Amele Ahmed el-Kırımı”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 289-290



Resim 25 “Amele Mıgırđıç Galata”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 27-28



Resim 26 “Amele Mıgırđıç Galata”, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 59-60

Müteferrika Matbaası'nın kuruluş sürecinde Yona isimli bir Yahudi matbaacıdan söz edilmektedir. Bu kişinin 18. yüzyılın en büyük matbaacılarından biri olduğu ve İbrahim Müteferrika'ya matbaa kurma işinde yardımları olduğu hatta matbaa kurma izni için sadrazama yazılan dilekçede adı geçtiği bilinmektedir.⁶⁹ Bu kişinin aynı zamanda bir gravür ustası olduğu bildirilmektedir.⁷⁰ Müteferrika Matbaası'nda basılan resimli eserlerin hazırlanmasında -herhangi bir eserde adı doğrudan geçmese de- hakkâk olarak çalışmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Ressamları bilinen eserlerden biri de *Atlas-ı Kebîr*'dir. Eser ile ilgili kayıtlarda resim ve haritaların bakır kalıplara hakk edilerek bastırıldığı ve bu işte çalışan usta ve ressamların ücret dökümlerinin bilgileri verilmiştir. Buna göre eserin resimleri Frenk ressam Likar, zımmî Masis, Molla Abdullah, Hasib Dede, Molla Ahmed, Molla Selim, İbrahim ve Mesud isimli kişiler tarafından yapılmıştır.⁷¹

Coğrafya konulu diğer eserlerin resimlerinin kim tarafından yapıldığı ise tespit edilememiştir. İsmi bilinen ressamalara bakıldığında ise kitap resimleme işinde hem yabancıların hem de Müslüman ustaların bu işte çalıştığı anlaşılmaktadır. Dönemin önemli

⁶⁹ Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, 56; Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 147.

⁷⁰ Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi*, 35.

⁷¹ Beydilli, “*Mühendishane Matbaası*”, 169-172.

şahsiyeti Mehmed Emin Behic Efendi (ö. 1223/1808)⁷² *Sevânihü'l-levâyih* adlı eserinde Müslüman sanatkârların varlığının iftihar vesilesi olduğunu şu sözleri ile belirtmiştir:

“El-hâletü hazîhi dârü’s-saltanat-ı seniyye ve memalik-i devlet-i ‘aliyyede hazârfenn ve erbâb-ı hüner eğerçe çok olup ancak memâlik-i Efrenciyyeden gelen Frenk ta’ifesine virilen mâhiyye ve yevmiyenin nısfı ve rub’i virilmek mülâbesesiyle san’atlarından nefreti mücib olduğu hattâ Dârü’t-tibâ’-ı saltanat-ı seniyyede coğrafyadan atlas kit’aları nuhâsını hakk ve i’âl iden ustaların biri Frenk ve kusûrî müslim ve zimmî olmak mülâbesesiyle cümlesi Frenkden â’lâ ve dikkatli hakk ve i’âl itdikleri ve bi’l-vücûh erbâb-ı mahâretten oldukları işledikleri işlerden ma’lûm iken Müslümanların mâhiyyeleri ...”⁷³

Ayrıca Frenk Likar’a verilen ücretin diğer sanatkârlara verilenlerden çok daha fazla olduğu ancak buradan onun üstün olup diğer sanatkârların daha az maharetli olduğunun çıkarılmaması gerektiğini belirtmiş ve bu durumun Likar’ın yabancı olmasından dolayı itibar gösterilmesinin sebep olduğunu söylemiştir. Eserde maaşların Frenk Likar’a diğer sanatkârlara oranla fazla verilmesinin sanat erbabının hevesini kırdığından söz edilmiştir.⁷⁴

İlaveten 18. yüzyıl Osmanlı Ehl-i Hiref teşkilatı hakkında tutulan kayıtlarda sarayda görev alan sanatkârların bilgileri verilmiştir. Bu kayıtlara göre *Cemâat-i Hakkakân-ı Hâssa*’da 18. yüzyıl boyunca üç hakkakın bulunduğu bilinmektedir.⁷⁵ Bu hakkakların genellikle kuyumculuk eserlerine yerleştirilecek değerli taşları yontma ve yerleştirme işi ile birlikte mühür hazırlama işinde görevli oldukları bilinmektedir.⁷⁶ Bu sanatçıların gravür hazırlama işi ile uğraşp uğraşmadıkları ise tam olarak bilinmemektedir.

Kitap resimleme işinde çalışan sanatkârlara genel olarak bakıldığında Müslüman ressamların bu işlerde çalıştığı ancak yabancıların daha üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Müslümanların yaptıkları resimlere imza atmadıkları mı -ki imzasız resimlerin sayısı imzalılarına nazaran oldukça fazla- yoksa bu işlerde yabancılara oranla daha mı az çalıştıkları tam olarak tespit edilememektedir. Müslüman sanatkârların yanında yabancıların da bu işlerle yoğun olarak uğraşmasının sebebi olarak ilk akla gelen resim yasağı olabilir. Fakat bu durumu Osmanlı’nın baskı resim hazırlama tekniğinde yeni olmasına ve dolayısıyla bu alanda yetişmiş sanatkârların azlığına bağlamak daha doğru olacaktır.

⁷² Mehmed Emin Behic Efendi Divanı Hümayûn Hâceganlığı, Baş Muhasebecilik ve Defterdarlık gibi önemli görevlerde bulunmuş bir şahsiyet olarak yaşadığı dönemi iyi bilen biridir. Özellikle de Mühendishane Matbaası’nın faaliyette olduğu dönemde devlette etkin rol oynaması matbaa ile ilgili verdiği bilgilere itibar edilmesini gerektirir. Bkz.: Ali Osman Çınar, “Es-Seyyid Mehmed Emin Behic’in Sevânihü'l-Levâyih’i ve Değerlendirmesi” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1992), XXVI.

⁷³ Çınar, “Mehmed Emin Behic’in, Sevânihü'l-Levâyih’i,” 72a-72b.

⁷⁴ Çınar, “Mehmed Emin Behic’in, Sevânihü'l-Levâyih’i,” 72a-72b.

⁷⁵ Bahattin Yaman, “Sarayın Sanatkârları: 18. Yüzyıl Osmanlı Ehl-i Hiref Teşkilatı”, XV. *Türk Tarih Kongresi* 4/4 (2010): 1942.

⁷⁶ Pelin Bozcu, “Osmanlı Sarayında Sanatçı ve Zanaatçı Teşkilatı Ehl-i Hiref” (Uzmanlık tezi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010), 34.

RESİMLERİN FIGÜR KULLANIMI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam'da resim yasağı konusu yüzyıllardır tartışıla gelen bir mevzudur.⁷⁷ Hz. Peygamber'in konu ile ilgili söylenmiş olan sözleri İslam'da resim yasağının en önemli dayanağıdır.⁷⁸ Çalışma kapsamında ele alınan coğrafya konulu matbu eserler de İslamiyet'i benimsemiş bir toplum olan Osmanlı topraklarında ve himayesinde basılmıştır. Dolayısıyla bu eserlerin resim yasağı söylemlerinin olduğu bir atmosferde oluşturulduğu bilinmektedir. Bu bakımdan kitap resimleri hazırlanırken bu söylemden ne şekilde ve ne ölçüde etkilenildiği ortaya çıkarılması gereken bir husustur. İşte bu doğrultuda ele alınan resimlerde insan figürü ya da hayvan figürü olup olmadığı konusu gözden geçirilecektir.

Coğrafya alanında hazırlanmış kitaplar genellikle harita içerdiğinden bu eserlerde herhangi bir canlı resmi olmaması doğaldır. Nitekim bu çalışmada yer alan *Muhtasar Coğrafya* ve *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* isimli kitaplarda sadece harita bulunmaktadır. *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*'da ise haritaların yanında bir de pusula resmi bulunmaktadır. *El-Medhal fi'l-Coğrafya* da metnin sonunda coğrafi konulara açıklık getiren şekil ve çizimler içerir. Herhangi bir canlı figürünün görülmediği bu eserlerin aksine insan ve hayvan resimlerinin yer aldığı coğrafya konulu eserler de bulunmaktadır. İlk matbu kitaplardan olan ve İbrahim Müteferrika tarafından basılan *Kitab-ı Cihannümâ* bunlardan biridir. Resimlerin genelinde figürsüz harita ve şekiller yer alsa da sayfa 27 ile 28 arasında yer alan karşılıklı iki sayfayı kaplayacak şekilde hazırlanmış yıldızlar ve burçların temsil edildiği resim canlı figürünü açık ve net bir şekilde göstermektedir. (Resim 27) Söz konusu resimde yer küreyi temsil eden iki daire içerisinde bazısı çıplak bazıları kıyafetli insanlar, sürüngenler, deniz hayvanları, kanatlı hayvanlar, yarı insan yarı at olan yaratıklar, kanatlı atlar ve daha birçok figür görülmektedir. Bu kompozisyona çok benzeyen bir resim *Atlas-ı Kebîr*'de de vardır. (Resim 28) Aynı şekilde yer küre içerisinde insanlar, hayvanlar ve fantastik canlılar resmedilmişlerdir. *Atlas-ı Kebîr*'de ayrıca haritaların olduğu bazı sayfalarda hayvan resimleri de yer almıştır. (Resim 29-30) Coğrafya konulu olan ve aynı zamanda bir seyahat kitabı olan *Seyahat-i Amerika* resimlerinin mahiyeti yönüyle diğer örneklerden ayrılır. Çünkü bu eserde farazi çizilmiş diğer örneklerin aksine sosyal hayat içerikleri olan resimler bulunmaktadır. Eserin resimleri; Haiti Adası'nın kralının at üstünde geçişi ve halkın onu selamlaması, at üstünde avcılarının avlanması, kölelerin çalıştırılması, elmas çıkarma işlemi ve bazı hayvanlar gibi konuları içermektedir.

⁷⁷ İslam'da resim yasağı konusundaki tartışmalar için bkz: Mazhar Ş. İpşiroğlu, *İslamda Resim Yasağı ve Sonuçları* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009); Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam* (Ankara: Akçağ Yay., 2008); Osman Şekerci, *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri* (İstanbul: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1974).

⁷⁸ Resim yasağına dair bazı hadisler için bkz. Buhârî, *Kitâbu'l-Libâs*, 89. (Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Mütercim: Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), 13: 5955.)



Resim 27 Yıldızlar, Burçlar, *Kitab-ı Cihannümâ*, 1145/1732, sayfa aralığı 27-28



Resim 28 Burçların olduğu gök küreleri, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, numarasız



Resim 29 Portekiz, İspanya, Fransa, İtalya ve karşılarında Fas, Cezayir, Tunus, Trablus sahilleri, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, s. 6



Resim 30 Portekiz, İspanya, Fransa, İtalya ve karşılarında Fas, Cezayir, Tunus, Trablus sahilleri resminden detay, *Atlas-ı Kebîr*, 1218/1803-04, s. 6

Yukarıda sözü edilen örnekler göstermiştir ki coğrafya konulu eserlerde resim olarak genellikle harita ve şekiller görülmektedir. Ancak bazı durumlarda içerisinde insan ve hayvanların hatta fantastik canlıların olduğu resimler de matbaanın kullanıldığı ilk yıllardan itibaren basılmıştır. Bu resimlerde insanların resmedilmesi hatta insanların kimi zaman çıplak olarak görülmesi resim yasağı noktasında ressamın rahat davrandıklarını düşündürmektedir. Ayrıca yayınlanan eserlerin devlet kontrolünde hazırlandığı ve basıldığı göz önünde bulundurulursa yönetici tabakası cihetinden canlı resmi yapılmasında ve basılmasında bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Osmanlı Devleti yalnızca hâkim olduğu toprakları ve askeri başarıları ile değil aynı zamanda sahip olduğu kültür ile de tarihte önemli bir yere sahiptir. Bu kültürün bir parçası elbette ki bir nevi sanat eserine dönüşmüş yazma kitaplardır. Osmanlı topraklarında uzun yıllar kitapların elle yazılıp çoğaltılmasının ardından matbaanın gelmesi ile artık baskı kitap dönemine geçilmiştir.

Matbaadan önce coğrafya alanında hazırlanmış çok sayıda yazma kitap bulunmaktadır. Bu kitapların bazılarında elle hazırlanmış haritalar ve minyatürler eklenerek kitapların görsel açıdan da okuyucuya hitap etmesi hedeflenmiştir. Bu haritaların nitelikleri her eserde

farklılık gösterse de harita, coğrafya alanında yazılmış kitapların en önemli unsuru olmuştur. Bazı eserlerde basit çizimler şeklinde olan haritalar kimi zaman bölgenin yapılarıyla birlikte görüntüsünü okuyucuya aktaran bir resim niteliğine bürünmüştür. Örneğin Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn isimli eserindeki kent tasvirleri işte bu şekilde topografik tarzda hazırlanmış ve önemli yapılara vurgunun yapıldığı çalışmalardır.

Yazma kitap kültürünün güçlü olduğu bir atmosferde matbaanın gelişiyi birlikte coğrafya alanında kitap basma işi de başlamıştır. Önceleri elle hazırlanan haritalar artık baskı tekniğinde oluşturulmaya başlanarak kitaba eklenmiştir. Baskı eserlerde görülen haritalar, topografik tarzda oluşturulan haritaların aksine modern harita tekniği ile hazırlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern harita tekniğinde hazırlanan bu tarz haritalar *Tuhfet'ül-Kibâr fi Esfari'l-Bihâr*, *Kitab-ı Cihannümâ* ve *Atlas-ı Kebîr*'de çok sayıda yer alırken *Muhtasar Coğrafya* ve *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* isimli eserlerde birer tane bulunmaktadır.

Coğrafya alanında yazılmış kitaplarda haritalardan başka resimler de görülmektedir. Bunların arasında *Kitab-ı Cihannümâ* ve *Atlas-ı Kebîr*'de birbirine benzer tarzda hazırlanmış burçların tasvir edildiği resimler dikkat çekmektedir. Haritaların modern tarzda hazırlanmış olmasına rağmen, insanların, hayvanların ve yarı insan yarı hayvan olarak çizilmiş figürlerin kimi zaman çıplak olarak resmedildiği bu resimler geleneksel tarzda oluşturulmuş burç resimleridir. Coğrafya konulu eserlerde teknik çizim ve şekiller de görülmektedir. *El-Medhal fi'l-Coğrafya*, coğrafya bilimiyle uğraşmak isteyenler için hazırlanmış ve bu doğrultuda coğrafyanın astronomi ve geometri ile ilgili bölümlerine açıklık getirmek amacıyla çizildiği düşünülen şekiller ihtiva etmektedir. Aynı şekilde *Kitab-ı Cihannümâ*'da da bu tarz çizimlerin çok sayıda yer aldığı görülmektedir. *Seyahat-i Amerika* isimli eserin resimleri ise coğrafyanın beşeri yönünü görsel dile aktarmıştır. Diğer eserlerdeki haritalardan, burçlardan, teknik çizimlerden farklı olarak av sahneleri, kölelerin çalıştırılması, kralın halkı selamlaması ve söz konusu bölgede yaşadığı düşünülen hayvanların resimleri eserde yer almaktadır.

Eserlere teknik açıdan bakıldığında *Muhtasar Coğrafya* ve *Coğrafya-i Kit'a-i Afrika* isimli iki eserin taş baskı tekniğinde basıldığı diğerlerinin ise klasik matbaa yöntemi ile basıldığı dolayısıyla resimlerinin de gravür tekniğinde hazırlandığı düşünülmektedir. Coğrafya alanında hazırlanmış bu eserlerdeki resim ve haritaların kim tarafından hazırlandığı sorusu da bu çalışmada irdelenmiştir. Bazı resimlerde yer alan ressam imzası ve matbaa kayıtları dışında yeterli malumata erişilememiştir. Bu kapsamda *Kitab-ı Cihannümâ*, resimlerinde usta imzaları bulunan eserlerdendir. *Kitab-ı Cihannümâ* resimlerinde Ahmed el-Kırımı ile Mıgırdıç Galatavî isimleri öne çıkarken yine aynı eserde imzası bulunan İbrahim Müteferrika'nın da matbu kitaplar için baskı resim hazırladığı bilinmektedir. Resimlerinin ressamı bilinen diğer eser ise *Atlas-ı Kebîr*'dir. Matbaa kayıtlarından edinilen bilgiye göre eserin resimleri Frenk ressam Likar, zımmî Masis, Molla Abdullah, Hasib Dede, Molla Ahmed, Molla Selim, İbrahim ve Mesud isimli kişiler tarafından yapılmıştır.

Genel olarak bakıldığında eserlerde figür kullanımından kaçınılmadığı görülür. Eserlerin çoğunda harita olsa da *Seyahat-i Amerika*'daki insan ve hayvan resimleri, *Kitab-ı Cihannümâ* ve *Atlas-ı Kebîr*'deki burç resimlerinde yer alan insan, hayvan ve fantastik canlıların görülmesi canlı figürü resmetme noktasında herhangi bir kısıtlamanın yaşanmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca eserlerin devlet matbaasında basıldığı düşünülürse belli denetimlerden geçtiği bu şekilde yayınlanmasına izin verildiği aşikârdır.

Kaynaklar

- Adıvar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Afyoncu, Erhan. "İbrâhim Müteferrika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ak, Mahmut. "Coğrafya/Osmanlılar Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 62-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ak, Mahmut. "Osmanlı Coğrafya Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004): 163-211.
- Akalan, Güler. "Türkiye'de Özgün Baskıresme Tarihsel Bir Bakış; Gravür'ün Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2010): 129-138.
- Aksoy, Yeliz. *Tarihte Osmanlı Bilim ve Teknolojisi*. İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2008.
- Alpaslan, Tutku Dilem Kalafat. "Türk Grafik Sanatının Doğuşu ve İbrahim Müteferrika". *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7/12 (2016): 192-200.
- Atar, Atilla. *Başlangıcından Günümüze Taşbaskı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Aycibin, Zeynep. "Katib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin". Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- Babinger, Franz. *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat*. Çev. Nedret Kuran-Burçoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- Bayav, Deniz. *Geleneksel ve Deneysel Yönleriyle Gravür Baskı*. Edirne: Paradigma Akademi Yayınları, 2013.
- Baysal, Jale. *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar 1729-1875*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2010.
- Beydilli, Kemal ve İlhan Şahin. *Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Eseri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.

- Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1995.
- Bozcu, Pelin. "Osmanlı Sarayında Sanatçı ve Zanaatçı Teşkilatı Ehl-i Hiref". Uzmanlık tezi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.
- Buhârî, Kitâbu'l-Libâs, 89. (Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Mütercim: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.)
- Carleson, Edvard. *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler/Ibrahim Müteferrika's Printing House and Its First Printed Books*. Editör: Mustafa Akbulut. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1979.
- Çam, Nusret. *İslamda Sanat Sanatta İslam*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Çelik, Haydar. *Gravür Sanatı*. İstanbul: Engin Yayıncılık, 2000.
- Çınar, Ali Osman. "Es-Seyyid Mehmed Emin Behic'in Sevânihü'l-Levâyih'i ve Değerlendirmesi". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Dalkıran, Ömer. "Kitabın Tarihi/History of the Book". *Türk Kütüphaneciliği* 27/1 (2013): 201-213.
- Diderot, Denis. *A Diderot Pictorial Encyclopedia of Trades and Industry*. Edited with Introduction and Notes by Charles Coulston Gillispie In Two Volumes, New York: Dover Publications Inc., 1959.
- Elibüyük, Mesut. "Tarihi Coğrafya Bakımından Önemli Bir Kaynak: Cihannümâ". *Coğrafi Bilimler Dergisi* 7/2 (2009): 93-109.
- Ersoy, Osman. *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. Ankara: Güven Basımevi, 1959.
- Esmer, Hayri. *Türkiye'de Baskıresme Bakmak*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 2011.
- Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Matbaacılığı I Müteferrika Matbaası*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1939.
- Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Taş Basmacılığı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Göktaş, Yüksel, Nuray Temur Gedik, Aslıhan Kocaman Karaoğlu ve Kürşat Çağıltay. "Öğretim Teknolojilerinin Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'ndeki Tarihsel Gelişimi". *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 24 (2009): 81-92.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Cihannümâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kâtip Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Griffiths, Antony. *Prints and Printmaking: An Introduction to the History and Techniques*. California: University of California Press, 1996.

- Hagen, Gottfried. "Katip Çelebi's Maps and The Visualization of Space in Ottoman Culture". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 40 (2012): 283-293.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin ve Hatice Aynur. "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 22 (2003): 219-255.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlılar ve Bilim*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- İpşiroğlu, Mazhar Ş. *İslamda Resim Yasağı ve Sonuçları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Kalaycıoğulları, İnan. "İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi". *Dört Öge Dergisi* 6/12 (2017): 187-220.
- Karaaslan, Fatih. "Osman Saib Efendi'nin Coğrafya-i Kıt'a-i Afrika Adlı Eserinin Transkribi". Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Kınık, Mustafa. "İbrahim Müteferrika ve Yayımladığı İlk Kitaplar". *Kalemîşi Türk Sanatları Dergisi* 2/4, (2014): 23-40.
- Koyunoğlu, H. Hüsnü. "Katip Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Bu Kitaba İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Eklemeler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007): 147-166.
- Kut, Turgut. "Dârüttibâa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Maden, Sait. "Türk Grafik Sanatı Tarihi". *Plastik Sanatlar Dergisi* 1/2, (1985): 61-63.
- Özcan, Abdülkadir. "Harbiye Nezâreti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özür, Nazan Karakuş. "Cihannümâdan Yansıyanlar: Bir Döküman Analizi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi* 29 (2014): 126-127.
- Parmaksız, Mehmet. "Hüseyin Rıfki Tamani'nin "El-Medhal Fi'l-Coğrafya" Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Sabev, Orlin. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Sarıcaoğlu, Fikret ve Coşkun Yılmaz. *Müteferrika: Basmacı İbrahim Efendi ve Müteferrika Matbaası- Müteferrika: Basmacı İbrahim Efendi and the Müteferrika Press*. İstanbul: Esen Ofset, 2009.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Kâtip Çelebi'nin Otobiyografileri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı 37 (2002): 297-329.
- Sekin, Sefa ve Ali Özel. "Türkiye'de Ülkeler Coğrafyası Çalışmalarının Tarihi Gelişimi". *Marmara Coğrafya Dergisi* 6 (2013): 37-52.

Sevin, Necla Arslan. *Gravürlerde Yaşayan Osmanlı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.

Mrkam, Henry. *Seyahat-i Amerika*. Kahire: Bulak Matbaası, 1262.

Şekerci, Osman. *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri*. İstanbul: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1974.

Tosun, Ali Rıza. "Hüseyin Rıfki Tamani'nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisi'nin Türkiye'ye Girişi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Türkay, Cevdet. *Osmanlı Türklerinde Coğrafya*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999.

Unat, Yavuz. "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış". *Osmanlı*. Editör: Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 8:627-654.

Yaman, Bahattin. "Sarayın Sanatkârları: 18. Yüzyıl Osmanlı Ehl-i Hıref Teşkilatı". *XV. Türk Tarih Kongresi 4/4 (2010): 1937-1950*.

THE FIRST PRINTED BOOKS WITH PICTURES PREPARED IN THE FIELD OF GEOGRAPHY AND EXAMINING THEIR PICTURES

Abstract

The first Turkish printing house in the Ottoman lands officially opened in the first half of the 18th century and the book began to be published as a result of the initiatives of İbrahim Müteferrika and Çelebizâde Mehmed Said Efendi. The use of the printing press in Ottoman society, where manuscripts were carefully prepared and attracted great attention by many segments of society, brings to mind the question of what this transition period was like. Books printed from 1729, when the first book was published, until 1850, when printing houses and printed books became widespread, will of course be a guide in understanding the process of transition from writing book culture to print book.

Geography has been a field that has attracted people's attention and books have been written since ancient times. In this context, the first books published in the field of geography and the pictures, maps and figures seen in these books will show how the visual elements were included in the first printed books. 7 works that were found to contain pictures, maps and figures were examined within the scope of the study. Information was given about the author of these books, the date they were written, the subject, the printing house, the number of pages and pictures. In addition, the visuals of the works were scrutinized in terms of technical aspects, authors and the use of living figures. When considered on the basis of numbers, the use of maps in the works is quite high compared to other paintings. It is seen that the maps were prepared in modern mapping technique. Apart from the maps, there are other figures and drawings related to geography. These figures, which clarify more technical issues, are drawings far from the picture feature. In addition to these, one of the striking visuals - seen in two works - is the pages with traditional horoscope pictures. There are human beings, animals and fantastic creatures, some of which are depicted as naked, enclosed in two hemispheres in a circular style. In one work, it is seen that the human aspect of geography is depicted. In this work, employing slaves, saluting the people of the king, hunting scenes are conveyed in visual language. Two techniques are thought to be used when preparing print pictures. One of them is lithography technique. This technique is very convenient in terms of preparing prints and even adding texts to pictures. Another way to prepare print pictures is the engraving technique. It is understood that two of the works evaluated within the scope of the study were printed in lithography technique. As can be understood from the text parts, the others are seen to be printed in the classical printing method. Although it does not seem possible to say directly with which technique the pictures were printed, it can be concluded that the paintings of the lithographed works were prepared and printed in the form of engraving, based on the printing techniques, and the paintings of the works printed in the classical printing technique with the lithography method. Although it does not seem possible to say directly with which technique the pictures were printed, based on the printing techniques, it can be concluded that the pictures of the lithographed works were prepared lithography method, the pictures of the works printed in the classical printing technique were also prepared and printed in the form of engraving. Although there is not enough information about who prepared the pictures, the names of the masters and printing house records in some of the pictures have provided a little information on this subject.

Keywords: Printed Picture, Printing Press, Geography, Ottoman Period, Printed Book.

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÇESİ VE LAİKLİK: ALİ ABDURRÂZİK'A GÖRE DİN VE DEVLET*

Contemporary Islamic Thought and Secularism: The Relationship Between Religion and State According to Ali Abd Al-Râziq

Mehmet Ali KIRMAN**

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.10.2020
Kabul Tarihi:	11.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Çağdaş İslam düşüncesinin en temel problem alanlarından biri din-devlet ilişkisidir. İslam toplumlarında bu ilişki oldukça tartışmalı bir konudur. Bilindiği gibi gerek din gerek devlet sağlıklı bir toplumsal düzen ve toplumsal hayat için son derece önemli iki sosyal kurumdur. İslam tarihinde Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk çıkan ihtilaf 'hilafet' meselesidir, yani din ve devlet ilişkisinin nasıl ve hangi ilkeler çerçevesinde kurulacağıdır. Bu ihtilafın belli ölçüde hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde modern toplumlarında din ve devlet ilişkileri bağlamında üretilmiş en kullanışlı enstrüman laiklik ilkesidir. 1923 yılında Atatürk ve bir grup vatanperver silah arkadaşının öncülüğünde Müslüman çoğunluklu bir modern ulus devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti anayasa, cumhuriyet, hukuk, insan hakları ilkelerinin yanı sıra laiklik ilkesini de benimsemiştir.

Bilindiği gibi, 20. yüzyılın ortaları itibarıyla İslam dünyasında siyasi bağımsızlığını elde eden pek çok devlet ortaya çıktı. Bağımsızlık sonrası dönemde, bu devletler ulus inşa ederken, daha ziyade Batıdan ödünç alınan ve seküler paradigma tarafından çok fazla etkilenen gelişme modelleri benimsediler. Bu devletlerde din ve siyaset tamamen ayrılmasa da, uygulanan seküler politikalarla iktidarları, devletleri ve hükümet kurumlarını meşrulaştırma kaynağı olarak İslam'ın devlet ve toplum katındaki rolü büyük ölçüde sınırlandı. Bunun istisnası olan birçok hükümet, anayasalarında İslam'a bazı atıflar yapmak suretiyle ılımlı bir İslamî görünüm sergiledi. Dolayısıyla Müslüman toplumlarda veya devletlerde din ve devlet ilişkisi tam anlamıyla sağlam bir denge üzerine inşa edilemedi. Bugün bile genelde modern dünyada, daha özelde ise laik bir devlette İslam'ın yeri ve rolü ile demokrasi, çoğulculuk ve din özgürlüğüne bakışı gibi konular yaklaşık bir asrı aşkın bir zamandan beri tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmalar bağlamında Türkiye'den Seyyit Bey, Türkiye dışından ise Abdullahî Ahmet Naim, Ali Abdürrâzık, Abdülaziz Saçedina, Yusuf Kardavi, Raşit Gannuşi, Tarık Ramazan, Mustafa Ceriç, Nurçeliş Macit vb. isimler sayılabilir.

Bu makalede konu çağdaş İslam düşüncesi içerisinde el alınırken Ali Abdürrâzık'ın (1887-1966) görüşleri örneğinden hareket edilecektir. Onun Türkiye'de hilafetin kaldırılmasından bir yıl sonra 1925 yılında İslâm'da siyasi otoritenin mahiyetine dair kaleme aldığı ve 1927 yılında İslâmiyet ve Hükümet adıyla Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçeye tercüme edilen el-İslâm ve Uşûlü'l-Hüküm adlı kitabında İslâm'da din, devlet, hilafet, saltanat ve siyaset hakkında çeşitli değerlendirmeler yer almaktadır. Klasik literatürde şer'î bir

* Bu makale, Türk Ocakları tarafından 17-19 Aralık 2018 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Doğumunun 200. Yılında Şehabettin Mercani: Türk-İslâm Tefekküründe Tecdit ve Yenileşme konulu uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, makirman@cu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3610-8190>

gereklik olarak görülen hilâfetin dinî ve akli bir dayanağının olmadığı tezini savunan, dolayısıyla hilafet meselesinde geleneksel algının bütünüyle karşısında yer alan Abdurrâzık'a göre, İslam dinî herhangi bir devlet modeli öngörmez, yani siyasi anlamda herhangi bir düzenleme yapmamış, bu hususu topluma bırakmıştır. O, Hz. Peygamberin rolünün siyasi bir lider değil, dini bir otorite olduğunu savunur. Özellikle radikal ve selefi bazı akımların Şeriat devleti adına din ve devlet ilişkisini manipüle etmeye çalıştıkları günümüzde onun bu görüşlerinin ne anlam ifade ettiği bu makalenin ana tartışma konusudur.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslam Düşüncesi, Ali Abdurrâzık, Din ve Devlet İlişkisi, Laiklik, Hilafet

Giriş

İslam toplumlarında din ve devlet ilişkisi oldukça tartışmalı bir konu olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi gerek din gerek devlet sağlıklı bir toplumsal düzen için son derece önemli iki sosyal kurumdur. Bu iki kurumun tüm fonksiyonlarının sağlıklı bir şekilde işlemesi veya işletilmesi toplumsal düzen ve toplumsal hayat için olmazsa olmaz bir ilkedir. İslam tarihinde Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk çıkan ihtilaf 'hilafet' meselesidir, yani din ve devlet ilişkisinin nasıl ve hangi ilkeler çerçevesinde kurulacağıdır. Bu ihtilafın belli ölçüde hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Hristiyanlık içerisinde yaşanan kanlı din ve mezhep savaşlarından sonra bir çözüm olarak laiklik ilkesinin geliştirildiği ve tüm dünyaya yayıldığı bilinmektedir.

Laiklik günümüz modern toplumlarında din ve devlet ilişkileri bağlamında üretilmiş en kullanışlı enstrüman olarak kabul edilir. Bu ilkenin Müslüman toplumlara girmesi ve uygulanması sancılı olmuştur. Bilindiği gibi, 20. yüzyılın ortaları itibariyle İslam dünyasında siyasî bağımsızlığını elde eden pek çok devlet ortaya çıkmıştır. Bağımsızlık sonrası dönemde, bu devletler "ulus inşa" (nation building) ederken, daha ziyade Batıdan ödünç alınan ve seküler paradigma tarafından çok fazla etkilenen gelişme modelleri benimsemiştir. Din ve siyaset tamamen ayrılmasa da uygulanan seküler politikalarla iktidarları, devletleri ve hükümet kurumlarını meşrulaştırma kaynağı olarak İslam'ın devlet ve toplum katındaki rolü büyük ölçüde sınırlanmıştır. Bunun istisnası olan birçok hükümet, anayasalarında yöneticinin Müslüman olması gerektiği ve şeriatın bir hukuk kaynağı olduğu şeklinde İslam'a bazı atıflar yapmak suretiyle ılımlı bir İslamî görünüm sergilemiştir (Esposito 2015:212-3). Anlaşılan halkı müslüman olan toplumlar arasında din ve devlet ilişkisi ve laiklik konusunda ortak bir anlayış söz konusu değildir.

Günümüzde İslam toplumlarında yaşanan bazı tecrübeler göz önüne alındığında, laikliğin zaman zaman gündeme taşındığı ve hakkında birtakım spekülasyonların yapıldığı gözlenmektedir. Zira laiklik söz konusu olduğu zaman, doğrudan siyaset, ekonomi ve teknolojik gelişmelerle ilgili olayları değerlendiren dinî inancını öne çıkarmak suretiyle büyük bir taassup içine giren ve laiklik karşıtı bir söylem kullanan radikal bir kesimin varlığı da bilinmektedir. Laiklik ile din ilişkisini anlayıp içselleştiremeyen ve dolayısıyla laiklik ile İslam'ı birbiriyle

bağdaşmaz, hatta birbirine muhalif olarak değerlendiren bu kesimin, laikliği, Müslüman halka dayatılan ve zorla uygulattırılan yabancı bir unsur, hatta “dinsizlik” aracı olarak gördüğü bilinmektedir. Bu kesimin argümanları yakından incelendiğinde şunlar söylenebilir: Kuşkusuz laiklik Hristiyan kültüre ait bir kavramdır. Batı Hristiyan Batı toplumlarında kilisenin bilimsel ve toplumsal gelişmeye engel olarak görülmesi Türk toplumuna “din terakkiye manidir” şeklinde tercüme edilmiştir. Laikliğin laisizm şeklinde uygulanmasıyla dinin kamusal alandan mümkün olduğunca uzakta tutulması yoluna gidilmiştir. Ancak görüşlerin bir noktaya kadar geçerliliği söz konusu olabilirse de bir hususun göz ardı edilmemesi gerekmektedir: Her ne kadar laiklik, Hristiyan kültürde ortaya çıkmış ve İslam toplumlarına dışarıdan ve zorla dayatılmış olsa da, din ve devlet işlerinin düzenlenmesi her toplumun çözmesi gereken bir problem alanıdır. Laiklik dini ve dindarı devlete, devleti din kisvesi altındaki şarlatanlara karşı koruma esasına dayalı bir ilke bir sistemin adıdır.

Din ve devlet ilişkisi kadim bir mesele olmakla birlikte günümüzde de önemini korumaktadır. 1789 Fransız Devrimi sonrası tüm dünyada yaygın bir kabul gören laiklik modelinin o zamanın en yoğun Müslüman nüfusa sahip Osmanlı Devleti’nde de tartışıldığı bilinmektedir. Osmanlı’dan günümüze gelinceye kadar da çağdaş İslam düşüncesinde birçok Müslüman entelektüelin gündeminde bir şekilde yer alan Şeriatın toplumsal ve siyasal alandaki yeri ve siyasî otoriteyle ilişkisi sorunu, yaklaşık iki asırdan beri Müslüman bilginler arasında keskin anlaşmazlıklara ve çetin müzakerelere yol açmış durumdadır. İslam dinini ve Müslümanları ‘Batı karşıtı’ olarak konumlandıran veya İslam ile Batılı değerleri ve sekülerizmi çatıştıran ve dünyayı kutuplaştıran görüşe karşı İslam ile modern ortak değerlere dayalı bir yaklaşımı savunan; din ve devlet, inanç ve kimlik, entegrasyon veya asimilasyon, dinî çoğulculuk ve hoşgörü sorunlarıyla ilgili etkili fikirleri örnekleriyle ortaya koyan Müslüman entelektüeller arasında şu isimleri saymak mümkündür: Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk Adalet bakanı Mehmet Seyyid Bey (1873-1925), Mısırlı Ali Abdürrâzık (1888-1966), Sudanlı Mahmut Muhammet Taha (1909-1985), Cezayirli Muhammet Arkoun (1928-2010), Mısırlı Yusuf Karadavi (1926-), Mısırlı Hasan Hanefi (1935-), Mısırlı Abdülvehhab el-Messirî (1938-2008), Nurçoliş Macit (1939-2005), Tunuslu Raşit Gannuşî (1941-), Tanzanyalı Abdülaziz Saçedina (1942-), Mısırlı Hamit Ebu Zeyd (1943-2010), Sudanlı Abdullahî Ahmet en-Naim (1946-), Boşnak Mustafa Ceriç (1952-), Mısır kökenli İsviçre vatandaşı Tarık Ramazan (1962-).

Türk akademiyasında laiklik konusunda çalışmaları olan isimler: Seyit Bey (1873-1925), Ali Fuat Başgil (1893-1967), Cahit Tanyol (1914-2002), Zeki Hafızoğulları (1938-), Aytunç Altındal (1945-2013), Durmuş Hocaoğlu (1948-2010) Mustafa Erdoğan (1956-), Nuray Mert (1960-), Oya Parker (1968), Ahmet Kuru (1975) vd. Bu isimlere İlahiyat Fakültelerinde görev yapan akademisyenler de eklenebilir: Mehmet Taplamacioğlu (1910-1995), Hüseyin Atay (1930-), Mehmet Sait Hatipoğlu (1933-), Ethem Ruhi Fığlalı (1937-), Münir Koştaş (1939-), Ünver

Günay (1942-), Salih Akdemir (1950-2014), Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016) ve Ahmet Akbulut (1954-) vd.

Daha da uzatılması mümkün olan, ancak burada sadece bir kısmı zikredilen bu isimlerin İslam dünyasının Doğusundan Batısından çok farklı coğrafyalarda bulunduğu göz önüne alındığında, din ve devlet ilişkisinin çağdaş İslam düşüncesinde hala önemini koruduğu sonucuna varılabilir. Bu bağlamda 19. yüzyılın sonunda doğmuş olmakla birlikte 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İslam coğrafyasında din ve devlet ilişkileri, özellikle halifelik konusunda öne çıkan iki ismi zikretmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Osmanlı aydınlarından ve Türkiye Cumhuriyetin ilk Adalet Bakanı Seyyid Bey (1873-1925), diğeri Mısırlı hukukçu (kadı) Ali Abdürrâzık (1888-1966).

Seyyid Bey 3 Mart 1924 tarihinde 1. İnönü Hükümeti'nin son günlerinde Meclis'te Hilâfetin kaldırılmasına yönelik güçlü bir ekip çalışmasının ürünü olan “*Hilafetin Mahiyet-i Şeriyyesi*” konulu uzun bir tarihi konuşma yapmıştır. Meclis oturumunda “Halife Türkiye'nin itibarıdır” yaklaşımıyla hilafetin kaldırılmasına karşı çıkmış olmasına rağmen Seyit Bey, “Hilafet meselesi dini olmaktan ziyade dünyevi bir meseledir ve itikat meselelerinden değil, millete ait hukuk ve mesâlih-i amme cümlesindedir.” (1340/1924: 4) sözleriyle konuşmasında milli hâkimiyet ilkesinden hareketle, hilafetin kaldırılmasının İslam dini açısından bir mahsur taşımayacağını savunmuş ve meclisteki muhalefeti de büyük ölçüde ikna etmiş olmalı ki bu konuşmanın neticesinde Meclis hilafeti ilga etmiştir (Erdem, 1996; 2013). 1924 Anayasası'nın hazırlanmasında da önemli rol oynayan Seyit Bey, daha sonra bakanlık görevinden ayrılmak zorunda kalmış ve akademisyenliğe geri dönmüştür.

İkinci isim ise Seyyid Bey'den etkilenmiş olan Ali Abdürrâzık'tır. Fikirleri, ön yargılardan uzak olarak ve tarihi gerçekleri esas alan bir yaklaşımla hala yeterince tartışılmamış olan (Türcan 2005:426) Abdürrâzık, Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasından bir yıl sonra 1925 yılında İslâm'da siyasi otoritenin mahiyetine dair *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükûm* adlı kitabı kaleme almıştır. İslam'da din, devlet, hilafet, saltanat ve siyaset hakkında çeşitli değerlendirmelerin yer aldığı bu kitap, İslam ve laiklik, din ve devlet ilişkisi açısından önemli bir çalışmadır.

Bu makalede, Ali Abdürrâzık'ın hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra din ve devlet ilişkisini, laiklik meselesini İslam dininde siyasi bir otorite olarak halifelik üzerinde nasıl okuduğu ele alınacaktır.

Hayatı

Ali Abdürrâzık (1887-1966) 1887 yılında Mısır'ın Said bölgesinde Minye şehrine bağlı Ebûcîrc köyünde dünyaya gelmiştir. Sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik seviyesi yüksek bir aileye mensuptur. Dedesi kadılık görevinde bulunmuş bir zat, babası Hasan b. Ahmed de Ezher mezunu olup siyasi çevrelerde tanınmış bir şahsiyettir. Babasının arkadaşlarından olan Muhammed

Abduh'un sohbetlerine katılmış, daha sonra Ezher'deki öğrenim hayatının bir kısmında da talebesi olmuştur (Azimli 2002:55). Temel eğitimini köyündeki mektepte alan ve hıfzını tamamlayan Abdürrâzık on yaşında Kahire'ye giderek Ezher'e kayıt yaptırmış; burada okurken bir yandan da Batı'nın modern disiplinlerini dönemin şarkiyatçılarından edinmiştir (bkz. İnayet 1991:202). 1912 yılında Ezher'den mezun olmuş, Bir süre Arap dili dersleri verdikten sonra kendi imkânlarıyla İngiltere'ye gitmiş, Oxford Üniversitesi İktisat bölümünde öğrenim görmeye başlamış, ancak I. Dünya Savaşı başlayınca 1915 yılında memleketine dönmüştür. Aynı yıl Mansûre Şer'î Mahkemesine kadı olarak atanmış ve 1925 yılına kadar bu görevde kalmıştır (Kavak, 2016:74).

Ali Abdürrâzık 1925'te yazdığı *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükûm* adlı kitapta İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile İslam Tarihi'ni yeni bir okuma ve yorumlamaya tabi tutarak laiklik lehine bir tavır sergilemiştir (Ansary, 2009: 1: 14). Bu kitapta yer alan görüşleri sebebiyle kendisine yöneltilen suçlamaların ardından 1911 tarihli bir karara istinaden 1925 yılında Ezher diploması iptal edilmiş, Ezher'in 'ulemâ' kategorisinden çıkarılmış, aynı yılın Eylül ayında kadılık görevine son verilmiştir. 20. yüzyılın başlarından itibaren Mısır'da İslam sekülerizminin (laikliğin) babası olan Ali Abdürrâzık'tan ilham alan sadece küçük bir azınlık vardı ve o tarihlerde, hatta bugün bile Mısırlı Müslümanların geniş bir kesimi için laiklik meselesini tartışmak entelektüellere özgü bir lükstü (Elshahed, 2003:74-5).

Ezher'den ihraç edildikten sonra gittiği İngiltere'de birkaç yıl kaldıktan sonra hukuk diplomasıyla Kahire'ye geri dönen Ali Abdürrâzık birkaç yıl avukatlık yapmıştır (Görmez 1995:226). 1945 yılında Ezher yönetimi tarafından âlimlik unvanı iade edilmiştir. Daha sonra bir müddet İngiltere'de ve Kuzey Afrika'da bulunmuştur. Aktif siyasî hayata *Hizbü'l-Ahrâr ed-Düstüriyyîn* partisine katılarak başlayan Abdürrâzık, partinin yayın organı *es-Siyâse* dergisinde yazılar yazmıştır. Daha sonra seçimlere girmiş, Mısır Parlamentosu'na milletvekili seçilmiş, ardından senatör olmuştur. 1948-1949 yıllarında Evkaf Bakanı olup kendisini ihraç eden Ezher'in başına geçmiştir. 1948 yılında Kahire'deki *Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye*'ye üye seçilmiştir. Amerikan Üniversitesi'nde edebiyat tarihi okutan, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde seri konferanslar veren Abdürrâzık haftalık ve aylık yayın organlarında çok sayıda yazı yazmıştır. 23 Eylül 1966 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir (bkz. Kavak, 2016:75).

Eserleri

1. *Emâlî 'Alî 'Abdürrâzık fî 'İlmi'l-Beyân ve Târîhihî* (Kahire 1330). Yazarın Ezher çevresindeyken vermeye başladığı, daha sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sürdürdüğü beyan ilmine dair ders notlarından oluşur. Eserde özellikle bu alanda Ezher muhitinde farklı bir yaklaşıma sahip olan Muhammed Abduh'un metodu benimsenmiş, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin görüşleri tercih edilmiştir (bkz. Kavak 2016:76).

2. *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükûm: Bahş fi'l-Hilâfe ve'l-Hükûme fi'l-İslâm* (Kahire 1343). Ali Abdürrâzık'ın çağdaş İslâm siyaset düşüncesinde geniş tartışmalara yol açan en önemli eseridir. 1915 yılında kadı olarak tayin edilmesi üzerine İslâm yargı tarihini araştırmaya yönelen yazarın on yıllık emeğinin ürünüdür. Dolayısıyla bu eser, İslâm yargı hukuku tarihine dair kapsamlı bir projenin ilk aşaması olarak ortaya çıkmıştır. Liberal-seküler bir bakış açısının hâkim olduğu kitap her biri üç alt başlıktan oluşan üç ana bölümden meydana gelir. “Hilâfet ve İslâm” başlıklı birinci bölümde Hilâfetin Doğası, Hilâfetin Hükümü ve Hilâfetin Sosyal Açıdan Durumu; “Hükümet ve İslâm” başlıklı ikinci bölümde Hz. Peygamber Döneminde Siyasî Rejim, Peygamberlik ve Siyasî İdare ve Siyasî İdare Değil Peygamberlik, Devlet Değil Din; “Tarih Boyunca Hilâfet ve Hükümet” başlıklı üçüncü bölümde Dinî Birlik ve Araplar, Arap Devleti ve İslâmî Hilâfet alt başlıkları yer almaktadır (bkz. Kavak, 2016:76).

Kitapta ele alınan bu temel konular, sırasıyla hilafet (halifelik), risalet (peygamberlik) ve din'dir. Kitaptaki konular arasında ahenkli bir insicam olmadığını iddia eden Görmez'e göre (1995:226) bu üç konu arasında tümevarım yöntemiyle bir neticeye varılmaktadır. Yazar, kitabını özetle iki temel teze dayandırıyor. Birincisi geleneksel hilafet sistemi ne zorunludur ne de Şeriate dayalıdır. İkincisi İslam her ne şekilde olursa olsun hiçbir siyasi ilke ortaya koymamıştır (Azimli, 2002: 56).

Dönemin hâkim söylemi olan kaynaklara dönüş vurgusunun açık biçimde işlendiği kitapta dayanak olarak daha ziyade İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si kullanılmakta, bazen de aralarında Seyyid Bey'in *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi* adlı eserinin Abdülganî Senî Bey tarafından yapılan Arapça çevirisi dâhil olmak üzere bazı yeni kaynaklar iç içe girebilmektedir. Zaman zaman Batılı siyaset düşünürlerine, söz gelimi Locke ve Hobbes'a da atıflar yapılır.

Ömer Rıza (Doğrul) kitabı önce *Vakit* gazetesinde özet çeviri şeklinde tefrika etmiş, ardından 1927 yılında *İslâmiyet ve Hükümet* adıyla ve birtakım tasarruflarla Türkçeye tercüme etmiştir (Uzun 1994:491). Bu çeviri 1995 yılında *İslâm'da İktidarın Temelleri* adıyla yeniden yayınlanmıştır. Abdou Filali-Ansary ve Léon Bercher Fransızcaya, Emîr Rızâvî Farsçaya, Meryem Lütüfî İngilizceye çevirmiştir. Ali Abdürrâzık ve bu eseri hakkında çok sayıda makale ile bazı eserler kaleme alınmış olup bunların içinde Suâd (Souad) T. Ali'nin telif ettiği eser önemlidir.

Gerek döneminde gerek günümüzde sıkça hatta zaman zaman acımasızca eleştirilen, söz gelimi siyaset ve kelam sahasında yazılmış akademik bir çalışma olmaktan ziyade gazeteci üslubu ile kaleme alınmış politik bir kitap olmakla nitelenen bu kitabın belki de en büyük faydası ilk defa, din devlet ilişkisi, İslâm'da yönetim biçimi ve hilafetin mahiyet-i şer'iyesi ile ilgili zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuş olmasıdır (bkz. Görmez 1995:226). Zira kitabın yayınlanmasını müteakip yirmi beş tane reddiye yazılmış, hala da konuyla ilgili olumlu olumsuz yazılar yazılmaktadır (Azimli 2002:66).

3. *el-İcmâ fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire 1366). Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde verdiği konferanslardan derlenen kitapta icmân hakikati, imkânı, hücciyeti, hükmü ve fıkıh usulü delilleri arasındaki yeri incelenir.

4. Abdürrâzık, ağabeyinin hayatını, çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerini ve seyahat notlarını derleyerek *Min Âsâri Muştafâ 'Abdurrâzık* adıyla ve Tâhâ Hüseyin'in takdimiyle yayımlamıştır (bkz. Kavak 2016:76).

Görüşleri

Mısırlı Ali Abdurrâzık'ın görüşlerini, özellikle halifelik üzerinden yapmış olduğu din ve devlet ilişkisi ile ilgili görüşlerini ele alırken temel kaynak *al-Islam ve Uşulu'l-Hukm: Bahs fi'l-Hilafa ve'l-Hukume fi'l-Islam* adlı eseri olacaktır. Bu kitapta yazar İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile İslam Tarihi'ni yeni bir okuma ve yorumlamaya tabi tutmuş ve laiklik lehine bir tavır sergilemiştir (Ansary, 2009: 1: 14).

Abdurrâzık'ın görüşlerini din, peygamberlik (risalet) ve halifelik (hilafet) olarak üç başlık altında toplamak mümkündür:

Din

Ali Abdurrâzık'ın İslam ve devlet ilişkisi ya da laiklik konusundaki görüşlerini anlamak için öncelikle onun din anlayışını ele almak daha açıklayıcı olacaktır. Zira Rosenthal'a göre Abdurrâzık İslam'ın saf ve açık bir karakterini temsil etmektedir (Abdurrâzık 1995:14).

“Dinde Müslümanları sosyal ve siyasal bilim alanlarında, onlara boyun eğdiren ve onları zelil eden bu köhne düzeni ortadan kaldırmakta, en iyi yönetim prensipleri olarak, ulusların tecrübeleri ve insan aklının en son başarıları doğrultusunda kendi hükümetlerini tesis etmekte diğer uluslarla rekabetten men eden hiçbir şey yoktur.” (Abdurrâzık 1927:10).

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla sosyal ve siyasal alanda insan aklına ve tecrübesine önem veren Abdurrâzık İslam'da din ile devletin ayrılmazlığına itiraz eder (Enayat, 2005:66). Ona göre dinî ve ilahi alan beşeri ve seküler alan ayrımı önemlidir; din ile siyaset birbirinden ayrılır (Abdurrâzık 1995:10). Din ile siyaset iki ayrı toplumsal kurumdur. Devlet, siyaset ve hükümet işleri tamamen insana bırakılmış beşeri, seküler işlerdir. Dolayısıyla din bu alana müdahale etmemiş belirli bir devlet ve hükümet modeli önermemiştir. Allah bu gibi dünyevi işleri insanlara bağışladığı akıl ve anlayış alanına bırakmıştır (Abdurrâzık 1995:93). Zaten Hz. Peygamber de dünyevi işlerle ilgili konularda bağlayıcı bir hüküm koymamış, herhangi bir öneride de bulunmamış, tersine *“Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.”* (Müslim, *fazail*, 141) demiştir (bkz. İmamoğlu, 2013).

Peygamberlik

Ali Abdurrâzık'ın peygamber ve peygamberlik (risalet) anlayışı da din anlayışı çizgisinde şekillenmiştir. Tıpkı din ile siyaset arasında ayrım yaptığı gibi dini ve siyasi otorite arasında da

bir ayrıma gitmiştir. İbn Haldun gibi âlimlere muhalefet etmek suretiyle, Allah ve/veya peygamber ile temsil edilen dini otorite ile hükümdar tarafından temsil edilen siyasi otorite birbirinden farklıdır (Abdurrâzık 1995: 72, 84). Hz. Peygamber sadece bir tebliğcidir. Onun ne icra yetkisi ne de devlet kurma gibi bir düşüncesi olmamıştır. Bir devlet kurma, risalet sınırının içinde veya peygamberlik görevi arasında değildir. Eğer Hz. Peygamber bir devlet kurmuş olsaydı, devletlerin temel karakteristiği olan bir yargı sisteminin de olması gerekirdi. Oysa Hz. Peygamberin sözlerinden ve fiillerinden ne bir yargı ve hukuk sistemi ne de bir adliye teşkilatı çıkarmak mümkün değildir (Abdurrâzık 1995: 57-60, 69-70).

“*el-İslam ve Usûl'l-Hukm*” adlı eserin 11. bölümün 3. kısmının başlığı slogan niteliğinde olup adeta kitabın da özetidir: “Siyasi otorite değil peygamberlik, devlet değil din”. Abdurrâzık, bu başlık altında Hz. Peygamberin yalnızca dine davet eden bir elçi olduğunu, hükümdarlık arzularından, devlet kurma hırslarından tamamen uzak olduğunu belirtir. Nitekim vefatından sonra kendisinin yerine geçecek birisini bırakmamış ve vasiyet etmemiştir. Ona göre, Peygamberlerin velayeti hidayet ve irşad içindir, imanîdir; devlet başkanlarının velayeti maddidir, yani hayatın maslahatlarını idare ve yeryüzünü imar etmektir. Birincisi Allah ve din için, ikincisi dünya ve insanlar içindir. Dolayısıyla onun liderliği siyasi değil dinidir (Abdurrâzık 1995: 80-5).

Halifelik

Müslümanlar arasında yaygın kanaate göre, halife tayin etmek Kuran, Sünnet ve icma ile sabit olup, ümmetin bütün fertlerine vaciptir, yükümlülüktür. Hatta bir rivayete istinaden bir halifeye biat etmeden ölen kimsenin cahiliye üzere öleceğine inanılır. Abdurrâzık ise böyle bir düşünceye ve anlayışa karşı çıkar, bunun hiçbir dini dayanağının olmadığını ileri sürer. Ona göre bu düşünceyi desteleyebilecek ne Kuran’da bir ayet, ne Hz. Peygamberden varit bir hadis ne de bir icma vardır (Abdurrâzık 1995: 117-8).

Ali Abdurrâzık eserinde hilafet kurumunu ve dini dayanaklarını sorgulamıştır. Halifelerin ümmet nezdindeki konumu, peygamberin ümmet nezdindeki mevki gibi görülmüş; halifeyi dinlemek, ona itaat etmek dini bir emir olarak kabul edilmiş; hatta halifeye itaat Allaha itaat, halifeye isyan Allaha isyan olarak addedilmiştir. İmanın ancak bu itaatle tamamlanacağı ifade edilmiştir. Oysa bir düşünce aklen de dinen de kabul edilemez (Abdurrâzık 1995: 25-7).

Hilafet kurumunun ne dini açıdan ne de toplum ve siyaset açısından faydası olduğunu ileri süren Abdurrâzık’a göre, Müslümanların dünyada dinlerini yaşanması ve kurtuluşa ermelerinin de hilafet ile hiçbir alakası yoktur. Öte yandan hilafet, ortaya çıktığı günden beri siyasi çatışmaların kaynağı olarak müslümanların başına felaketler yağdırmış, tüm kötülüklerin kaynağı olmuştur (Abdurrâzık 1995: 52). Nitekim tıpkı Abdurrâzık gibi bir Müslüman yazar da, Müslümanların dinlerini gereği gibi yaşayabilmek için laik bir devlete muhtaç olduğunu belirtir (an-Naim 2008:1-44). Zira devlet ile din arasındaki ilişkiye düzen ve istikrar için geliştirilen ve

bireylerin din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına alan çağdaş bir ilke olan laiklik, dinsizlik anlamına gelmediği gibi, yeni bir din yaratma gibi bir amacı da olmaz (Taplamacıoğlu, 1964:255).

İslam'ın bir devlet ve hükümet modelini gerekli gördüğüne dair 43/Zuhruf 32 ve 5/Maide 48 ayetleri gerekçe gösterilmiştir. Oysa bu ayetler siyasi otorite, devlet ima etmekten ziyade açıkça toplumsal iş bölümüne işaret etmektedir. İslam dini hükümet sistemini gerekli görür ancak bu dinin temel bir ilkesi değildir. Zira İslam, devlet ve hükümet modeli oluşturma konusunda bazı ilkeler belirlemekle birlikte Müslümanları özgür bırakmıştır. Hayatı boyunca İslam devletine yönelik bir işaretle bulunmayan Hz. Peygamber ardında bir halife bırakmamıştır. Hz. Peygamber din tamamlandıktan sonra vefat etmiştir, dolayısıyla vefatından sonraki siyasi liderliğin dinî bir boyutu ve bağlayıcılığı yoktur. Tarih boyunca hilâfetin dinî bir makam olduğu fikri, siyasi otoritenin statüsünü ve uygulamalarını meşrulaştırmak ve böylece kendilerine mutlak itaatini sağlamak için başvurulan bir manipülasyondur. İnsanlar dünyevî konuları akıl, bilgi, tecrübe ve kamu yararına göre düzenleyebilirler.

Eleştirisi

Ali Abdurrâzık'ın din ve devlet ilişkisi, İslam ve laiklik bağlamında öne sürmüştüğü görüşler birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. En sert eleştirileri Mısır'daki Ezher yönetiminden gelmiştir. Ezher yönetimi soruşturma açmış, 25 kişilik disiplin kurulu 1925 tarihinde toplanarak Abdurrâzık'ı oybirliği ile suçlu bularak diploması elinden alınmış ve âlimler zümresinden ihraç edilmiştir. Mısır'daki bütün liberal ve laiklerin fikir ve düşünce hürriyeti adına onun yanında yer almaları işini büsbütün zorlaştırmıştır. Disiplin kurulunun kitapta suç unsuru olarak ileri sürdüğü ve soruşturduğu yedi madde şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam şeriatının ruhani olduğu, dünya işleri hakkında bir hüküm ve icraya sahip olmadığı
2. Hz. Peygamber'in dine davet, tebliğ için değil, hükümler için mücadele ettiği
3. Hz. Peygamber dönemi idari ve yargı sisteminin karışık, kapalı ve anlaşılmasız bir sistem olduğu
4. Hz. Peygamberin görevinin hüküm ve icra değil sadece tebliğ olduğu
5. Müslümanların din ve dünya işlerini idare edecek bir imamı seçmesinin vacip olduğuna dair sahabe icmasının inkâr edilmesi
6. Yargının şeri bir görev olmadığı
7. Hz. Ebu Bekir ve sonraki üç halifenin yönetimlerinin dini olmadığı (akt. Görmez 1995:225; karşı. Azimli 2002:58; Türcan 2005:425).

Öte yandan Ezher âlimler zümresi, ihraç ettikleri Abdurrâzık'ın Mansura şeriat mahkemesi kadılığında da alınması için Adalet Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulunur. Hukukçuların bu

kanunun âlimler heyetine böyle bir yetki vermediğini, bunun daha çok ahlaki durumlarla ilgili olup fikir ve düşünceleri kapsamadığını belirtmelerine, hatta Adalet Bakanı Abdulaziz Fehmi Paşa'nın da kararın anayasaya aykırı olduğunu ileri sürmesine rağmen Başbakanlığa vekâlet eden Yahya İbrahim Paşa Kral Fuad ile görüşmüş ve ondan aldığı yetki ile Adalet Bakanını görevden almıştır (Görmez 1995:224-5; Azimli 2002:59). Anlaşılan halkın ve Ezher çevresinin baskılarına dayanamayan siyasi iktidar, düşünceyi açıklama, ifade özgürlüğü gibi temel hukuk kurallarını ihlal etmiştir. Bir diğer ifadeyle, hukuk ve kanunlar zorlanmış ve hukuk siyasallaşmıştır.

Soruşturma sürecini yorumlayan Görmez'e göre, gerek heyetin kitaba yönelik iddiaları, gerekse Ali Abdurrâzık'ın savunmaları bırakın ciddi bir mahkemeyi, seviyeli ilmi bir tartışma olmaktan bile uzaktır. Asıl üzerinde durulması gereken hususlar bir tarafa bırakılmış ve detaylar üzerinde durulmuştur (1995:225). Anlaşılan öne sürülen iddialar bilimsel ve hukuki olmadığı gibi, son derece seviyesiz, sıradan ve önyargılar içermekte idi.

İslâm tarihi boyunca belli bir kabul görmüş bir kurumu bütünüyle reddetmeye yönelik laik çağrışımlar içeren kitap, Ezher yönetiminin dışında da tepkiyle karşılanarak kitaba yönelik eleştiriler ve reddiyeler yazılmıştır. Abdurrâzık'a yönelik saldırılar siyasi otoriteyi yedeğine alarak o kadar yoğun ve şiddetli olmuştur ki aydınlarda ve bilimsel çevrelerde korku egemen olmuş özgürce bir fikir ve düşünce ileri sürme cesareti kırılmıştır (Azimli 2002:66).

Yapılan eleştirileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hüküm*, bir yandan uzun yıllara yayılmış bir projenin ürünü olduğu izlenimini verirken (s. 38) öte yandan hilâfetin ilgası üzerine mevcut şartlara bir cevap niteliğinde aceleyle yazılmış, bir takım eksikliklerle malul bir çalışma özelliği taşımaktadır (s. 4). Hatta proje olmanın ötesinde Abdurrâzık isminin müstear olduğu, asıl yazarın ise Yahudi bir müsteşrik olduğu bile iddia edilmiştir. Osmanlının son Şeyhülislamı Mustafa Sabri ise, Abdurrâzık'ın Türkiye'de Mustafa Kemal'in uygulamalarına destek çıkmak için bu eseri yazdığını iddia etmiştir (bkz. Görmez 1995:224). Reşit Rıza ise kitabın Mısır'da parasız dağıtılmasından hareketle Protestanlık destekli bir projenin ürünü olduğu iddiasında bulunur.

Benzer şekilde kitaba reddiye yazanlar olduğu gibi liberal-seküler görüşü temsil eden müellifler de Abdurrâzık'ı desteklemiştir. Eseri Türk inkılâbının bir ürünü olduğu düşüncesiyle Türkçeye çeviren Ömer Rıza Doğrul'u da bu ikinci kategoride görmek mümkündür. Bu bakımdan kitabı Türkçeye çeviren mütercim Ömer Rıza Doğrul da eleştirilerden nasibini almıştır (Görmez 1995:224).

Reddiye olarak yazılan eserler de ciddi bir hataya düşmüşlerdir. Halifeliği savunurken, laikliğe karşı çıkarken İslam dinini gücünü Allahtan alan veya Allah adına tasarrufta bulunan teokratik bir sistemi tecviz ediyormuş gibi bir savunma yapmış olmalarıdır (Görmez 1995:228).

Abdurrâzık muhtelif gazete ve dergilerde yanlış anlaşıldığını ifade eden beyanatlar yayınlamıştır. (Görmez 1995:228).

2. Kitaba yönelik eleştirilerden bir diğeri, yöntemsel problemlerle ilgilidir. Özellikle hilâfetin gerekliliği konusundaki icma delilini reddetmesi; klasik literatürün algısını İbn Haldun üzerinden yorumlamaya çalışıp kelâm ve fıkıh literatürünü göz ardı etmesi; İslam tarihinden verdiği örneklerde son derece seçmeci davranması; kaynaklara dönüş söyleminin etkisiyle dinî nasları, içinde bulunulan zaman diliminden hareketle ve modern algılar doğrultusunda yorumlamaya çalışması zikredilebilir. Bazı eleştirilerde ise iktibas ettiği metinleri bağlamından kopardığı yönündedir.

Batı siyasi tecrübesini İslâm tarihine uygulama çabası olarak da görülmesi mümkün olan eser, İslâm ve sekülerlik tartışmalarında Ezherli kimliğiyle yer alan Ali Abdürâzık'ı liberal-seküler akımın temsilcileri arasına yerleştirmiştir.

Abdurrâzık bir kurum olarak hilafeti eleştirirken ne hilafetin saltanata dönüşmesi ne de ümmetin idareye katılmasının engellenmesi üzerinde durmamış, bu kurumun bizatihi İslam'da yeri olmadığını savunmuştur. Dolayısıyla biçimsel olarak bu kurumu Kur'an'da arayanlarla aynı hataya düşmüştür; zira bir kurumun İslami olabilmesi için ille de hakkında sarîh bir ayet veya sahih bir hadisin varlığı şart değildir. (Görmez 1995:227). Hilafet makamı ümmetin birliğini temsil ettiği için sembol, Halifelik ümmetin yeniden toparlanması için bir araç olarak görülmüştür (Görmez 1995:223). Anlaşılan Abdurrâzık meseleye salt dini açıdan bakmış; sosyolojik açıdan, toplumsal düzen için fonksiyonel olup olmadığına bakmamıştır.

Din ve devlet ilişkileri bağlamında ileri sürmüş olduğu eleştirilerden ve iddialardan anlaşıldığı kadarıyla Abdurrâzık, bir yönetim modeli olarak hilafete karşı olmak yerine, İslam'ın yönetim ve iktidar olgusu ile ilgilenmediğini ileri sürmüş (Türcan 2005:409; Azimli 2002:63), bu da kendisine yönelik eleştirileri arttırmıştır. Aslında amacı İslam'ın depolitize olması değil, siyasi düşünce konusundaki zayıflık, Müslümanlar arasında eleştiriye kapalıdır. Beşerî alanda faaliyet yapan ümeraya itiraz dini metinleri inkâr veya yok sayma değildir (Abdurrâzık 1995: 12, 124-5).

Batıda belli tarihî süreçlerden geçerek kabul edilen laiklik ilkesi, o toplumlar için çok önemli ve pratik yararlar içerdiği bilinmektedir. Ancak aynı tecrübeyi yaşamamış, üstelik farklı bir dine inanan topluma olduğu gibi uygulamaya kalkışmak hem tarihî ve sosyolojik gerçeklere hem de dinî anlayışa uygun düşmemektedir. Ancak bu, din ve devlet işlerinin düzenlenmesini göz ardı etmek veya terk etmek anlamına gelmemektedir. Her toplumda din ve devlet arasındaki ilişkinin sağlam bir temelde kurulması ve sağlıklı bir şekilde işlemesi için devlet mekanizması üzerine düşen fonksiyonları yerine getirmek durumundadır.

Ali Abdurrâzık'ın eserinin İslam'ın laikleştirilmesi veya laikliğin İslamileştirilmesi olarak düşüncesiyle Mısır'da çok büyük tepki toplaması çok dikkat çekicidir. Zira söz konusu eser ile aynı tarihlerde Türkiye'de Celal Nuri İleri, Abdullah Cevdet, Zeki Velidi Togan gibi şahsiyetlerin bu konuda kaleme aldıkları yazılarla karşılaştırıldığı zaman ciddi bir orantısızlık görülür. Zira Türkiye'de yazılanlar, özellikle Adalet Bakanı Seyyid Bey'in kaleme aldığı "*Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*" ile Mecliste yaptığı konuşma metni olan "*Hilafet'in Mahiyet-i Şeriyesi*" adlı risaleler çok daha ciddi bir söylemi ifade etmektedir. Kaldı ki, Seyyid Bey'in birinci eseri 1924 yılında Abdülkadir Sünni bey tarafından Arapçaya tercüme edilmiş ve Abdurrâzık'ın baş kaynakları arasında yerini almıştır. Görmez'e göre bunun başlıca sebebi, Türkiye'de yazılanların doğrudan laikliğe çağrı niteliğinde olması ve dinin tamamen dünyadan soyutlanması gerektiği ile ilgili olmasındandır. Oysa Abdurrâzık'ın eseri belki de ilk defa laikliğin İslamileştirilmesi yahut İslam'ın laikleştirilmesi ile ilgilidir. Başka bir ifade ile İslam dininin bizatihi, laik bir din olduğu tezi dile getirilmiştir. Seyyid Bey'in eserlerine gelince, yazarının kastını aşan bir gayeye hizmet etseler de, bunlar İslam'ın genel ilkelerinden hareketle saltanata dönüşen hilafetin yanlış yönlerini ortaya koyan eserlerdir (bkz. Görmez 1995:224-5).

Aslında bu durum, Türk ve Arap Müslüman entelektüellerinin bakış açısı farkını açıkça ortaya koymaktadır. Zira sosyal bilimsel araştırmalarda sıkça kullanılan merkez-çevre dikotomisi (Mardin 1990:31-2; Shils 2002:89) ile yaklaşırsa, İslam dünyasında özellikle Batılı etkilere son derece açık Osmanlı Devleti döneminde ve aslında halen İstanbul ve Darülfünun merkezi temsil ederken, Mısır ve Ezher çevreyi temsil etmektedir. Yakın zamanda Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010) de fikirleri yüzünden 1993 yılında kâfir ilan edilmiş, eşiyle nikâhı geçersiz sayılmış ve 1995 yılında Mısır'dan göç etmek zorunda kalmıştır (bkz. Ebu Zeyd 2001). Merkez-çevre ayrımı çağdaş İslam düşüncesinin fay hatlarını oluşturmaktadır.

Sonuç

Din, bütün insan toplumlarında görülen ve insan hayatı üzerinde etkili olan kompleks bir olgudur. Bir diğer ifadeyle din, toplumsal bir gerçektir. Devlet ise, toplumsal hayatı düzenleme aracı olarak işlemektedir. Dolayısıyla devlet, bu tür karmaşık ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleme (regülatör) fonksiyonunu yerine getirirken, kaçınılmaz olarak, din gerçeği ile karşılaşır. Bu karşılaşma, bütünleşme yönünde gerçekleşirse din, siyasî-hukukî bir sistem haline gelir, yani "devlet dini" (teokrazi) olur; farklılaşma yönünde gerçekleşirse bunun kısa adı "laiklik" olur (bkz. Çağlar, 1994:114). Anlaşılan tam bütünleşme teokrasiyi, tam ayrışma ise ateizme kadar uzanan katı laikliği ifade eder. Bunların dışında din ve devlet ilişkisi bağlamında üçüncü bir seçenek olarak esnek, ılımlı bir ilişki modelinden söz edilebilir (bkz. Kuru 2011).

Devletle din arasındaki ilişkiye düzen ve istikrar için geliştirilen çağdaş bir ilke olan laiklik, dinsizlik anlamına gelmediği gibi, yeni bir din yaratma gibi bir amacı da olmaz. Dolayısıyla laiklik, farklılıklara ve herkesin hakkına saygı gösteren ve kimseyi dini kanaatleri ve inançları nedeniyle

dışlamayan, din ve vicdan özgürlüğünü öne çıkaran bir sosyal felsefedir. Bu yönüyle daha ziyade dindarların sahiplenmesi gereken bir ilkedir.

Çağdaş İslam düşüncesinin en temel problem alanlarından biri din-devlet ilişkisidir. Genelde din ve devlet ilişkisi, özelde ise İslam ve laiklik ilişkisi son derece tartışmalı konulardan biridir. Bu bağlamda en çok tartışılan konular arasında genelde modern dünyada, daha özelde ise laik bir devlette İslam'ın yeri ve rolü ile demokrasi, çoğulculuk ve din özgürlüğüne bakışı gibi konular yer almaktadır. Ancak bütün bu tartışmalı konularda yeni fikirler ileri sürmek ve bir anlamda reform yapabilmenin zorlukları da söz konusudur. Bilindiği gibi, hangi din veya inanç mensubu olursa olsun hemen hemen bütün din reformcularının karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, belki de en başta geleni, ileri sürdükleri yeni ve reformist düşünceler ile geleneksel yapı ve anlayış arasındaki mesafenin veya ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Bu sorun, gelenek ile değişim arasında belli bir birlikteliğin veya devamlılığın nasıl sağlanacağı şeklinde ifade edilebilir. Kuşkusuz bunun sorumluluğu geleneği temsil edenlere değil, yenilikçi kesime düşmektedir. Yenilikçi kesimin başarı veya başarısızlığı savundukları fikirlerden ziyade bu fikirlerini nasıl savundukları, değiştirmek istedikleri hedef kitleye bu fikirlerini nasıl ulaştırdıkları, yani üslup meselesidir. Genellikle çoğunluğu oluşturan hedef kitlenin genel durumuna ve anlayışına ilişkin bir anlatı ve söylem oluşturma, yeni düşünsel ve toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemli bir kriter olmaktadır (Esposito 2015:216). Şu halde çağdaş İslam düşüncesi içerisinde yeni bir söylem üretilmesi ve hatta yeni icmalar oluşturulması kaçınılmazdır.

Bu bağlamda Ali Abdurrâzık ve görüşleri çerçevesinde bir değerlendirme yapılacak olursa, her görüşüne katılmak mümkün değilse de mutabık kalınabilecek olanlar da bulunmakta hatta çoğunluktadır. Abdurrâzık eserinde din ve devlet ilişkisi, İslam ve laiklik bağlamında şu sorulara cevap aramıştır: Dini, ilahi olan ile beşeri, dünyevi olan arasında bir ayırım yapılabilir mi? Şeriat bireysel ve sosyal hayatın bütün alanlarını kapsar mı? İslam bir siyasi rejimin dayanağı olabilir mi? İslam devlet oluşumunu gerekli görür mü? Devlet kurmak Müslümanların bir görevi mi? İslami ideallere ulaşmak için siyasi ve sosyal bir gereklilik midir? Müslümanlar tarafından benimsenmiş, kabul ve tasdik edilmiş, üzerinde ittifak edilmiş bir hukuk sistemi var mıdır? Varsa şimdiye kadar niçin ortaya konmamıştır? (Abdurrâzık 1995: 15).

Bu sorulara verdiği cevaplar ve yaptığı açıklamalar çerçevesinde görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Barış, uzlaş, sulh ve selamet dini olan İslam, insanların dünya ve ahiret saadeti için gönderilmiş ilahî kurallar bütünü olarak bir araçtır. Sosyolojik açıdan dinin en önemli işlevi, ayırıştırma değil toplumun fertlerini bütünleşme, birleştirme ve kaynaştırmadır. Bu bağlamda

Kur'an'da bu dünyada inanan-inanmayan ayrımının yapılması onaylanmaz, böyle bir ayrımın öbür dünyada olacağı ifade edilir.

b) İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'da herhangi bir devlet modeli sunulmamakla birlikte insanlar arasında eşitlik, adalet, ehliyet, çalışma ve emek gibi kavramlar etrafında bir toplumsal ve siyasal düzen de önerilmektedir.

c) Kuran'da siyasî anlamda “halife” kavramı da yoktur. Halife kelimesi Kuran'da iki tekil (Bakara 2/30; Sad 38/26), çoğul olarak da halâif ve hulefâ şeklinde dört yerde olmak üzere toplam altı yerde geçer. Ancak siyasî anlamda bir devlet başkanlığına işaret edilmez.

d) Peygamberimizin söz ve uygulamalarına, yani sünnetine baktığımız zaman dini bir otorite olarak tebliğ görevini yapmaya çalışmış, siyasal iktidarı talep etmemiş, ancak Mekke döneminde ısrarla reddettiği siyasi otoriteyi şartların zorlamasıyla Medine'de kabul etmek zorunda kalmıştır. Bunu da Kuran'da az önce belirtilen ilkeler çerçevesinde en güzel şekilde yerine getirmiştir. Bilindiği gibi, Hudeybiye anlaşmasında dini kimliğini öne çıkaran kâtiplere yapılan itirazı haklı bulmuş olması (bkz. Buhari, *şurut*, 2732; Müslim, *cihat*, 1784) da, dinin kutsallarının toplumsal ve siyasi pazarlık konusu yapılamayacağını en açık örneğini oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrâzık, A. (1927/1995), *İslâm'da İktidarın Temelleri*, çev. Ö. Rıza, İstanbul, Birleşik Yay.
- An-Na'im, A. A. (2008), *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge: Harvard University Press
- Ansary, A. F. (2009), "Abd al-Râziq, 'Alî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1: 14-17.
- Azimli, M. (2002), "Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrâzık ve Kitabı 'el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm' Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Marife*, I (3): 55-66
- Çağlar, B. (1994), "Laiklik Problemi", *Cogito*, 1: 114
- Davis, E. (1995), "Abd al-Râziq, 'Alî", *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, ed. J. L. Esposito, Oxford Press, I: 5-7
- Ebu Zeyd, N. H. (2001), *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı, Ankara, Kitabiyat.
- Elshahed, E. (2003), "Mısır'da İslamiyet'in Konumu", *Devlet ve Din İlişkileri: Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Ankara, Konrad Adenaur Vakfı Yay. 69-79.
- Enayat, H. (2005), *Modern Islamic Political Thought*, London & New York: I. B. Tauris
- Erdem, S. (1996). Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924), *Divân: İlmî Araştırmalar*, 2: 119-146
- Erdem, S. (2013). Seyyid Bey, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37: 54-56
- Esposito, J. L. (2010), "Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World", *Quaderni di Relazioni Internazionali*, 12: 50-68. Türkçesi: Esposito, J. L. (2015), "Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması", çev. M. A. Kirman, *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1): 211-239.
- Görmez, M. (1995), "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (3-4): 223-231
- Günay, Ü., H. Güngör, A. V. Ecer (1997), *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara, Adım Yay.
- Hourani, A. (1962), *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, London, OUP.
- İmamoğlu, A. T. (2013), *Hurmanın Aşılınması/Döllenmesi Hadisini Anlamak*, İstanbul, Kubbealtı
- İnâyet, H. (1991), *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. H. Kırlangıç, İstanbul, Yöneliş Yay.
- Kavak, Ö. (2016), "Ali Abdürrâzık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, EK-1: 74-77
- Kuru, A. (2011), *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, çev. E. Babaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

- Mardin, Ş. (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, İstanbul, İletişim Yay.
- Seyyid Bey (1340/1924). Hilafetin Mahiyet-i Şeriyyesi, Ankara: TBMM Matbaası.
- Shils, E. (2002), “Merkez ve Çevre”, çev. Y. Z. Çelikkaya, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 70:86-96.
- Souad Tagelsir A. (2005), *Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, Salt Lake City
- Taplamacıoğlu, M. (1964), *Din Sosyolojisi*, Ankara, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.
- Turner, B.S. (1991), *Max Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, Ankara, Vadi Yay. 206-222
- Türcan, T. (2005), “Hilâfet Karşıtı Bir Ezher'li: Ali Abdurrâzık (1883-1967)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6: 409-426
- Uzun, M. (1994), “Ömer Rıza Doğrul”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9: 489-492.

CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT AND SECULARISM: THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND STATE ACCORDING TO ALI ABD AL-RÂZIQ

Abstract

One of the main problem areas of contemporary Islamic thought is the relationship between religion and state. This relationship in Islamic societies is a highly controversial issue. As we know, both religion and state are the two most important social institutions for a healthy social order and social life. After the death of the Prophet Mohammad, the first dispute in Islamic history is the issue of the Caliphate, namely how will the relationship between religion and state be established. It is possible to say that this dispute still continues to some extent. Today, the most useful instrument produced in the context of the relationship between religion and state in modern society is the principle of secularism (laicite). In 1923, the Republic of Turkey with Muslim-majority, founded as a modern nation state by Atatürk and his patriotic friends, has also adopted the principle of secularism, as well as constitution, republic, law, and human rights.

As it is known, many states have emerged in the Islamic world by achieving political independence as of the middle of the 20th century. In this period, these states have adopted the development patterns borrowed from the West and much affected by the secular paradigm, while building nations. Even if religion and politics have not completely separated in these states, by applying secular policies, the role of Islam in the state and society as a source of legitimating states, and governmental institutions has been severely limited. Apart from this, many governments have gained a moderate Islamic appearance by making some references to Islam in their constitutions. Thus, in the Muslim societies or states, the relationship between religion and state could not be perfectly built on a sound balance. Even today, such issues as the role of Islam in the modern world, particularly in a secular state, and its views of democracy, pluralism and religious freedom, have remained on the agenda for a century. In the context of this debate, some names such as Sayyid Bey, A. an-Naim A. Abd al-Raziq, A. Sachedina, N. Madjid, al-Qaradavi, al-Ghannouchi, Tariq Ramadan, Mustafa Ceric, etc. can be counted.

*In this study, the relationship between religion and state will be examined in the context of the contemporary Islamic thought by the example of Ali Abd al-Raziq (1887-1966). His book *al-Islâm and Uşûl al-Hukm* published in 1925, a year after the abolition of the Caliphate in Turkey, has contained some information and analyses about the nature of political authority in Islam, and about the following subjects such as religion, state, caliphate, reign, and politics. In 1927, this book translated into Turkish by Omer Rıza Doğrul, with the name of *Islam and Government*. According to Abd al-Raziq, Islam does not foresee a state model, left it to society; Islam wants social power, not political power, and the role of the Prophet is not a political leader but he is a religious authority. He lies entirely against the traditional understanding of Caliphate by claiming the argument that there is no religious and rational foundation of the Caliphate, which is regarded as a necessity of Shari'a in the classical literature.*

It is the main debate of this study that what do these views mean for today's world, especially for radical and Salafi movements trying to manipulate the understanding the relationship between religion and state in the name of the Sharia state.

Keywords: Contemporary Islamic Thought, Ali Abd al-Râziq, Religion and State Relation, Secularism, Caliphate

DINDARLIK İLE KİŞİLİK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR SAHA ARAŞTIRMASI (SİVEREK ÖRNEĞİ)*

A Field Study on the Relationship Between Religiousness and Personality (A Case Study of Siverek)

Mehmet Emin KALGI¹
Hasan KAYIKLIK²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	16.04.2020
Kabul Tarihi:	16.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Üzerinde bir tanım birliğine varlamayan dindarlık ve kişilik kavramları, çok farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Genel olarak dindarlık; inanç, ahlâk ve ibadet bütünlüğü olarak tanımlanırken; kişilik, bireyin tutarlı davranışlar göstermesi olarak tanımlanmaktadır. Dindarlık ve kişilik ilişkisi ile ilgili uzun zamandır araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalardan bazıları her ne kadar teorik olarak yapılsa da genel olarak yapılan araştırmalar empirik çalışmalardan oluşmaktadır. İlişkisel bağlamında yapılan dindarlık ve kişilik çalışmalarında genellikle dindarlık bağımsız kişilik ise bağımlı değişken olarak ele alınmaktadır. Yani dindarlığın kişilik üzerinde bir etkisi olup olmadığı incelenmektedir. Fakat bu araştırmalardan elde edilen sonuçlar her ne kadar bize bir fikir verse de farklı modeller (örneğin, deneysel model) kullanılarak farklı çalışmalar yapmak daha etkili sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir. Bir saha çalışması olarak yapılan bu araştırmada; imam-hatip, meslek lisesi ve genel liselerde eğitim-öğretim gören öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile kişilik özellikleri arasında bir ilişki olup olmadığı ortaya konulması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla araştırmada kullanılan temel değişkenler dindarlık ve kişilik özellikleridir. Genel tarama modelinde olan bu araştırmanın verileri, "Hacettepe Kişilik Envanteri (HKE)", "Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ)" ve geliştirilen "Kişisel Bilgi Formu" ile elde edilmiştir. Araştırmanın evrenini, Şanlıurfa'nın Siverek ilçe merkezinde bulunan genel, imam-hatip ve meslek liselerinde eğitim-öğretim gören öğrenciler, örneklemini ise bu öğrenciler arasında seçilen 236 katılımcı oluşturmaktadır. Bunların %60.6'sı (143) kız, %39.4'ü (93) ise erkektir. Katılımcıların yaş aralığı 14-20 arasında değişmekte ve yaş ortalaması ise 15.80'dir. Verilerin analizinde, dindarlık ve alt boyutları ile kişilik ve kişilik alt boyutları arasındaki ilişkiyi öğrenmek için Spearman Sıra Farkları Korelasyonu kullanılmıştır. Bu testin kullanılma sebebi, iki değişkenden biri veya ikisi ön şart olan normalliği sağlamamasıdır. Araştırma sonucuna göre, öğrencilerin dindarlık ile kendini gerçekleştirme duygusal kararlılık, nevrotik eğilim, psikotik belirti, aile ilişkileri, sosyal normlar, antisosyal eğilimler, kişisel uyum ve genel uyum arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Fakat dindarlık ile sosyal uyum arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bununla birlikte dindarlığın inanç boyutu ile kişiliğin kişisel sosyal ve genel uyum boyutları arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilirken; dindarlığın ahlak ve ibadet boyutları ile kişiliğin kişisel, sosyal ve genel uyum boyutları arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, kişilik, psiko-sosyal uyum.

* Bu makalenin bir kısmı, 1. International Academic Research Congress'te (3-5 Kasım 2016) "Bireylerin Dindarlık Düzeyleri İle Kişiliğin Kişisel ve Sosyal Uyum Boyutları Arasındaki İlişki" başlığıyla sözlü bildiri olarak sunulmuştur. Araştırmada kullanılan veriler 2016 yılında elde edildiği için "Etik Kurul İzni" zorunlu değildir.

¹ Dr., Din Psikolojisi, İkinci İlkokulu Sınıf Öğretmeni, mehmet.emin.63.21@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6999-5059>

² Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, hkayiklik@cu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1755-5398>

Giriş

Dindarlık ve kişilik meselesi sosyal bilimlerin önemli konularından birini oluşturmaktadır. Bu yönüyle bu iki kavram arasındaki ilişkinin incelenmesi birçok bilim adamının dikkatini çekmiştir. Özellikle ilk dönem araştırmaları daha çok teorik (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson & Sanford, 1950; Frankl, 2012; Allport, 2014; Frankl, 2014) sonraki araştırmalar ise empirik olarak yapılmıştır (Wiebe & Fleck, 1980; Francis & Katz, 1992; Uysal, 1996; Mehmedoğlu, 1999; Kayıklık, 2000; Apaydın, 2001; Gürses, 2007; Mijares & Espinosa, 2014; Şentepe & Güven, 2015; Ulu, 2018; Kalgı, 2020).

Dindarlık ve kişilik ilişkisi araştırmalarında dindarlık bağımsız, kişilik ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. (Duriez & Soenens, 2006; Rahimi & Khedmatgozar, 2016). Yani dindarlığın kişilik üzerinde herhangi bir etkisi olup olmadığı incelenmiştir. Bununla birlikte yapılan bu araştırmalarda dindarlık kavramının Batılı kuram ve paradigmalara dayandırılması (Yapıcı, 2013, s. 4) genel-geçer bir sonuç elde edilmesini zorlaştırdığı söylenebilir (Kalgı, 2020, s. 1).

Bu çalışma, bir saha araştırması olup ergenlerde dindarlık ve kişilik arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Dindarlığı ölçmek için Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ), kişiliği ölçmek için ise Özgüven (1992) tarafından 1976 yılında geliştirilen ve 1982 yılında revize edilen Hacettepe Kişilik Envanteri (HKE) kullanılmıştır. Dindarlık için kullanılan ölçme aracı üç boyuttan oluşmaktadır: İnanç, ahlâk ve ibadet. Kişiliği ölçmek için kullanılan ölçme aracı ise kişisel ve sosyal uyum boyutu olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır. Kişisel ve sosyal uyum alt boyutları ise kendi içinde dört alt boyuttan oluşmaktadır. Kişisel uyumun alt boyutları: kendini gerçekleştirme, duygusal kararlılık, nevrotik eğilimler ve psikotik belirtiler; sosyal uyumun alt boyutları ise aile ilişkileri, sosyal ilişkiler, sosyal normlar ve anti-sosyal eğilimlerdir.

1. Kavramsal Açıklamalar ve İlgili Araştırmalar

İnsanlık tarihi incelendiğinde din kavramı üzerinde uzun zamandır fikir yürütüldüğü ve bu kavramın tanımlanmaya çalışıldığı görülecektir (Kirkpatrick, 2005, s. 1). Fakat bu kavramı tanımlamaya çalışan araştırmacılar, mensup olduğu uzmanlık alanına göre bir fikir sunmuştur (Loewenthal, 2017, s. 3). Örneğin sosyolog olan Mardin (2015, s. 88) din kavramını, bir toplumun normlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlarken, antropolog olan Malinowski (2000, s. 30), dini olağanüstü güçlere sesleniş olarak tanımlamıştır. İlahiyat alanında uzman kişilerin din tanımları incelendiğinde ise Karaca (2015, s. 15), dini insanların uğruna canını verebileceği bir fenomen; Hökelekli (2013, s. 155), inançları oluşturan bir sistem; Pakdemirli (2015, s. 21), Allah'a bağlılığı ifade eden yol; Yavuz (2013, s. 18), insanın ruhunda hissetmeye başladığı bir gerçek olarak tanımlamıştır. Şüphesiz ki bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Hökelekli'ye (2013, s. 69) göre din ile ilgili yapılan farklı tanımların, dinin çok yönlü ve karmaşık yapısından kaynaklandığını ile sürmektedir. Kayıklık (2009, s. 37) ise inanç-varlık

ilişkinin yaşanılan zaman, zemin ve kültüre göre farklılıklar göstermesi farklı din tanımlarını beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Hood ve diğerleri (2009, s. 7-8) ise dinin gelenek-göreneklere ve kültürlere göre değişen bir kavram olduğu için genel-geçer bir tanımının yapılamayacağını söylemektedir.

Din tanımında olduğu gibi dindarlık tanımında ortak bir fikir birliği yoktur (Yapıcı, 2013). Mehmedoğlu'na (2013, s. 178) göre dindarlık, kişilerin hayatını yönlendiren ve toplumsal olarak yaşanan aksaklıkları düzene koyma işlevini gören bir kavramdır. Karaca'ya (2015, s. 74) göre dindarlık, dinin nesnel boyutu ile insanın subjektif özelliklerinin bir karışımıdır. Hökelekli (2010, s. 43) dindarlığı, belirli bir dinin inanç ve öğretilerinin, belirli zaman ve şartlarda belirli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanmasını ifade etmektedir. Kalgı (2020, s. 6) dindarlığı, Tanrı'nın iradesi yönünde hareket etme, dinî ritüelleri yerine getirme (namaz kılma, oruç tutma, tapınaklara gitme, dua etme, kutsal kitap okuma vs.) ve kutsal değerlerle bütünleşme olarak tanımlamaktadır.

Latince'de maske anlamında kullanılan kişilik kavramı, bireyden kaynaklanan belirgin ve tutarlı davranış kalıpları olarak tanımlamaktadır (Hall ve Linzdey, 1978, s. 7; Burger, 2006, s. 23). Cüceloğlu (2013, s. 404) kişiliği, bireyin çevresiyle kurduğu bağın diğer kişilerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış biçimi olarak tanımlamaktadır. Gürses (2010, s. 19) ise kişiliği, bireysel davranış ve tecrübe sahibi bir kişinin davranışlarını yönlendiren arka plandaki etkenler olarak tanımlamaktadır. Allport (1937, s. 27-48), kişilik üzerine yaptığı araştırmada elli farklı kişilik tanımına yer vermiş ve kişiliği; "Bir grubun herhangi bir üyesini, o grubun diğer üyelerinden duygu, düşünce ve davranışsal olarak farklı kılan dinamik bir organizasyon" olarak tanımlamaktadır.

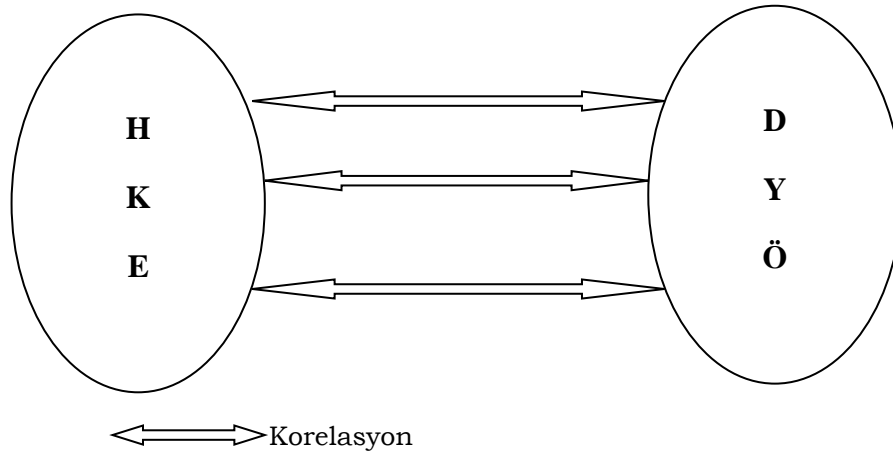
Dindarlık ve kişilik ile ilgili yapılan ilk empirik araştırma Adorno ve diğerleri (1950) tarafından yapılmıştır. Bu araştırma sonucuna göre kendilerini dindar olarak tanımlayan katılımcıların daha otoriter bir kişiliğe sahip olduğu tespit edilmiştir (Adorno ve diğerleri, 1950, s. 219). Wiebe ve Fleck (1980, s. 183) 158 kişiyle yaptıkları bir araştırmada, dışa dönük kişiliğe sahip olanlarla dindar olmayanlar arasında bir ilişki görülürken, içe dönüklerle dindar olmayanlar arasında bir ilişki görülmemiştir. Yapılan başka bir araştırmada dindarlıkla psikotiklik arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki bulunurken, dindarlıkla yalan ölçeğinde yüksek puan alanlar arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki bulunmuştur (Francis & Katz, 1992, s. 158-159). Hills ve Francis (2005) 500 lisans öğrencisi ile yaptıkları araştırmada, kişilik ve dindarlığın birçok tutum ve davranışla ilişkili olduğunu tespit etmiştir (s. 286). Benzer şekilde Aghababaei vd. (2015) 474 İran Üniversitesi öğrencileri ile yaptıkları araştırmada, dinî oryantasyon, dinî tutum ve ilmî tutumun; mutluluk, yaşam doyumu ve özgüvenle arasında pozitif ilişkinin olduğunu tespit etmiştir.

Türkiye'de yapılan literatür taramasında dindarlık ile kişilik ilişkisini empirik olarak çalışan ve ulaşabildiğimiz ilk araştırma Kağıtçıbaşı (1972) tarafından yapılmıştır. Bu araştırma sonucuna göre dindar bir kimliğe sahip olan bireylerin dindar olmayanlara göre

daha fazla dıştan denetimli oldukları tespit edilmiştir. Uysal (1996, s. 131-134) 189 kişinin katılımıyla yaptığı bir araştırmada "çok dindar" ve "dindar olmayan" grupların saldırganlık özellikleri bakımından birbirine yakın iki grup olduğunu tespit etmiş; "dindar" ve "biraz dindar" olanların ise saldırganlık puanlarının daha düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır. Apaydın (2001, s. 194-195) 315 üniversite öğrencisi ile yaptığı araştırmada, genel olarak içe dönük olan deneklerin dinî tutumlarının dışa dönük deneklerin dinî tutumlarına göre daha olumlu olduğunu tespit etmiştir. Gürses (2007, s. 118-119) araştırmasında, din eğitimi sadece orta öğretim kurumlarında almış olan deneklerin otoriter olmadıklarını ve bu bireylerin daha az dogmatik olma eğiliminde olduklarını tespit etmiştir. Fakat bu bireylerin daha fazla ön yargılı ve dıştan denetimli oldukları söylenebilir.

2. Yöntem

Araştırmada genel tarama modeli kullanılmıştır. Genel tarama modeli, evren hakkında genel bir kanıya ulaşmak amacıyla evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup ya da örneklem üzerinde yapılan düzenlemelerdir (Karasar, 2004, s. 79). Bir saha çalışması olarak yapılan bu araştırmada; meslekî liselerde, genel ve imam-hatip liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile kişilik özellikleri arasında bir ilişki olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla araştırmada kullanılan temel değişkenler dindarlık ve kişilik özellikleridir. Araştırmanın modeli şu şekildedir:



Şekil 1. Dindarlık ve Kişilik İlişkisine Dair Araştırma Modeli

2.1. Araştırmanın Problemi

Araştırmanın temel problemi, öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile kişilik özellikleri arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

a. Dindarlık ile kendini gerçekleştirme (KG), duygusal kararlılık (DK), nevrotik eğilimler (NE) ve psikotik belirtiler (PB) arasında bir ilişki var mıdır?

b. Dindarlık ile aile ilişkileri (Aİ), sosyal ilişkiler (Sİ), sosyal normlar (SN) ve antisosyal eğilimler (AE) arasında bir ilişki var mıdır?

- c. Dindarlık ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında bir ilişki var mıdır?
- d. İnanç ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında bir ilişki var mıdır?
- e. Ahlâk ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında bir ilişki var mıdır?
- f. İbadet ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında bir ilişki var mıdır?

2.2. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmada kurulan hipotezler, tartışma bölümündeki veriler ile daha önce yapılan araştırmaların bulgularını karşılaştırmayı sağlayacaktır.

H₁: Dindarlık ile kendini gerçekleştirme (a), duygusal kararlılık (b), nevrotik eğilimler (c), psikotik belirtiler (d), aile ilişkileri (e), sosyal ilişkiler (f), sosyal normlar (g), antisosyal eğilimler (h), kişisel uyum (ı), sosyal uyum (i) ve genel uyum (j) arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H₂: İnanç ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

H₃: Ahlâk ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

H₄: İbadet ile kişisel, sosyal ve genel uyum arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

2.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Şanlıurfa'nın Siverek ilçe merkezinde bulunan genel lise, imam-hatip ve meslek liselerinde eğitim-öğretim gören öğrenciler, örneklemini ise bu öğrenciler arasında seçilen 236 katılımcı oluşturmaktadır. Bunların %60,6'sı (143) kız, %39,4'ü (93) erkektir. Yaş ortalaması 15.80'dir. 12 kişi ise yaşını belirtmemiştir.

2.4. Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanması için "Kişisel Bilgi Formu", "Hacettepe Kişilik Envanteri" ve "Dinsel Yaşayış Ölçeği" kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu ile öğrencilerin cinsiyet, yaş, aile gelir düzeyi ve okul türü gibi sosyo-demografik bilgilerine ulaşılmıştır. Öğrencilerin kişilik özelliklerinin ölçülmesi için, orijinali 1976 yılında tek bir takım halinde hazırlanan, 1982 yılında revizyondan geçirilen ve bugünkü şeklini alan "HKE", dindarlık düzeylerinin ölçülmesi için ise Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "DYÖ" kullanılmıştır.

2.4.1. Hacettepe Kişilik Envanteri (HKE)

HKE'nin orijinali 1976 yılında tek bir takım halinde hazırlanmıştır. Daha sonra 1985'te bir de kısa form olan "Takım B" geliştirilmiştir. "HKE Takım A"nın geliştirilmesi, 1976'da "HKE Deneme Takımı"nın hazırlanması ve 1978 yılında revizyondan geçirilmesi ile

elde edilmiştir. "HKE Takım A" 1982 yılında ikinci revizyondan geçirilmiş ve bugünkü şeklini almıştır. Takım A, "Kişisel Uyum" için dört "Sosyal Uyum" için de dört olmak üzere toplam sekiz alt ölçekten oluşmaktadır. Alt ölçeklerin her biri için 20'şer madde ve geçerlilik (G) için 8 madde kullanılmıştır. Envanter toplam 168 maddeden oluşmaktadır. "HKE Takım A"ya üç genel, sekiz alt ölçek ve iki geçerlilik puanı olmak üzere 13 farklı puan verilmektedir.

2.4.2. Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ)

Kayıklık (2003, s. 119) tarafından geliştirilen "DYÖ"; inanç, ahlak ve ibadet olmak üzere toplam üç boyuttan ve 33 maddeden oluşmaktadır. İnanç boyutu 11 maddeden oluşmakta ve "*Katılıyorum (3), Kararsızım (2), Katılmıyorum (1)*" şeklinde 3 seçenikle kodlanmakta ve ölçeğin inanç boyutunda en düşük 11, en yüksek 33 puan alınabilmektedir. Ölçeğin ahlâk boyutu 9 ve ibadet boyutu 13 maddeden oluşmaktadır. Bu maddeler, "*Her zaman (4), Çoğu zaman (3), Bazen (2) ve Hiç (1)*" biçiminde kodlanıp puanlanmaktadır. Buna göre ölçeğin ahlâk boyutundan alınabilecek puanlar 9-36 arasında değişirken; ölçeğin ibadet boyutunda alınabilecek puanlar 13-52 arasında değişmektedir. DYÖ'nün tamamında ise en düşük 33, en yüksek 121 puan alınabilmektedir. Bu değerlendirmeyle beraber katılımcılar ortalamanın üstünde bir puan alabiliyorsa dindarlık eğilimlerinin arttığı varsayılmaktadır (Kayıklık & Kalgı, 2017, s. 7).

2.5. Verilerin Analizi

Anket verilerinin girilmesinde ve bunların farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS-20 programı kullanılmıştır. Bununla birlikte dindarlık ve alt boyutları ile kişilik ve kişilik alt boyutları arasındaki ilişkiyi öğrenmek için "Spearman Sıra Farkları Korelasyonu" kullanılmıştır.

3. Bulgular

Tablo 1. Dindarlık ile Kişisel Uyumunun Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler İçin Yapılan Spearman Sıra Farkları Korelasyonu Analiz Sonuçları

	Kendini Gerçekleştirme	Duygusal Kararlılık	Nevrotik Eğilimler	Psikotik Belirtiler
Dindarlık	.117	-.007	.000	-.048

Tablo 1'e bakıldığında dindarlık ile kendini gerçekleştirme ($r=0.117$, $p=0.149$), duygusal kararlılık ($r=-0.007$, $p=0.930$), nevroitik eğilimler ($r=0.000$, $p=0.996$) ve psikotik belirtiler ($r=-0.048$, $p=0.556$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Tablo 2. Dindarlık ile Sosyal Uyumunun Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler İçin Yapılan Spearman Sıra Farkları Korelasyonu Analiz Sonuçları

	Aile İlişkileri	Sosyal İlişkiler	Sosyal Normlar	Antisosyal Eğilimler
Dindarlık	-.017	.089	.152	.015

Tablo 2'ye bakıldığında dindarlık ile aile ilişkileri ($r=-0.017$, $p=0.836$), sosyal ilişkiler ($r=0.089$, $p=0.272$), sosyal normlar ($r=0.152$, $p=0.062$) ve antisosyal eğilimler ($r=0.015$, $p=0.852$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Tablo 3. Dindarlık ve Dindarlığın Alt Boyutları ile Kişisel, Sosyal ve Genel Uyum Arasındaki İlişkiler İçin Yapılan Spearman Sıra Farkları Korelasyonu Analiz Sonuçları

	Kişisel Uyum	Sosyal Uyum	Genel Uyum
Dindarlık	-.018	.172*	.124
İnanç	.265**	.211**	.298**
Ahlak	-.010	.152	.112
İbadet	-.037	.127	.079

* $p<0.05$; ** $p<0.01$

Tablo 3'e bakıldığında dindarlık ile sosyal uyum ($r=0.172$, $p<0.05$) arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Fakat dindarlık ile kişisel uyum ($r=-0.018$, $p=0.830$) ve genel uyum ($r=0.124$, $p=0.129$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır.

İnanç ile kişisel uyum ($r=0.265$, $p<0.01$), sosyal uyum ($r=0.211$, $p<0.01$) ve genel uyum ($r=0.298$, $p<0.01$) arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Ahlak ile kişisel uyum ($r=-0.010$, $p=0.907$), sosyal uyum ($r=0.152$, $p=0.062$) ve genel uyum ($r=0.112$, $p=0.173$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişki bulunmamaktadır.

İbadet ile kişisel uyum ($r=-0.037$, $p=0.651$), sosyal uyum ($r=0.127$, $p=0.120$) ve genel uyum ($r=0.079$, $p=0.332$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır.

4. Sonuç, Tartışma ve Yorum

Bu araştırmada, dindarlık ile kendini gerçekleştirme ($r=0.117$, $p=0.149$) arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Bu sonuca göre ilgili hipotez (H1(a)) doğrulanmamıştır. Gürses (2010, s. 129) 506 üniversite öğrencisinin katılımı ile yaptığı araştırmada dışgüdümlü dindarlık ile kendini gerçekleştirme arasında herhangi bir ilişki bulmamıştır. Ayten (2005/2, s. 200) ankete dayalı olarak 239 lisans öğrencisi ile yaptığı araştırmada dindarlık ile kendini gerçekleştirme arasında elde ettiği bulgular her ne kadar

pozitif yönde bir korelasyon gösterse de bu korelasyon anlamlılık düzeyinde değildir. Benzer şekilde Özdoğan'ın (1995, s. 107-114) ve Kalgı'nın (2020, s. 65) araştırmalarında dindarlık ile kendini gerçekleştirme arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişki elde edememeleri araştırmamızın bu bulgusunu destekler niteliktedir. Fakat, Göcen'in (2005, s. II) Uludağ Üniversitesi'nin 402 öğrencisi ile yaptığı araştırmada, içgüdümlü dinî yönelime sahip olmakla insanın kendini gerçekleştirme arasında olumlu ve yüksek düzeyde bir ilişki bulunması, araştırmamızın verileriyle örtüşmemektedir.

Araştırmamızın sonucuna göre her ne kadar dindarlık ile kendini gerçekleştirme arasında bir ilişki bulunmasa da bu iki değişken arasındaki korelasyonun pozitif çıkması önemli bir sonuçtur. Çünkü din, takipçilerinden bir yandan âdil, hoşgörülü, insancıl olma vb. davranışlar göstermesini isterken; diğer yandan ikiyüzlülük, yalan söylemek, dedikodu yapmak vb. davranışların sergilenmemesini istemektedir. Buna göre iyi davranışlar göstermeye çalışan bir kişiden kendisini olduğu gibi kabul etmesi beklenir. Araştırmamızda dindarlık ile kendini gerçekleştirme arasında pozitif yönde bir korelasyonun tespit edilmesi, katılımcıların kendilerini olduğu gibi kabul etme yönünde bir çaba gösterdiği yorumu yapılabilir.

Dindarlık ile duygusal kararlılık arasında ($r=-0.007$, $p=0.930$) anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Gürses (2010, s. 130) 506 üniversite öğrencisinin katıldığı araştırmada, hem içe dönük hem de dışa dönük dindarlığın duygusal kararlılıkla arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Fakat Agrawal ve Kehksha (2015) tamamı erkek olan 50 kişi ile yaptıkları bir araştırmada, dindarlık ile duygusal kararlılık arasında pozitif yönde bir ilişki tespit etmiştir. Gürses'in (2010) bulgusu araştırmamızın verisiyle paralellik gösterirken, Agrawal ve Kehska'nın (2015) bulgusu araştırmamızın verisiyle çelişmektedir. Dindarlık ile duygusal kararlılık arasında bir ilişki tespit edilememesi, bireyin dinî inançları içselleştirememesi, Tanrı tasavvuru (Gürses, 2010, s. 169-170), araştırmanın yapıldığı örneklemin yaş düzeyi vb. etmenlerden kaynaklanmış olabilir.

Bu araştırmada dindarlık ile nevrotik eğilimler ($r=0.000$, $p=0.996$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Bu sonuca göre $H_{1(c)}$ no'lu hipotez doğrulanmamıştır. Literatürde ise dindarlık ile nevrotizm arasında ilişki gösteren araştırmalar (Saroglou & Munoz-Garcia, 2008, s. 92; Francis, Pearson, Carter & Kay, 2010; Abdel-Khalek, 2010, s. 74; Gürses, 2010, s. 131; Lewis & Francis, 2014, s. 73) olduğu gibi, herhangi bir ilişki göstermeyen araştırmalar da (Schwab & Petersen, 1990, s. 340; Francis & Pearson, 1991, s. 60; Saroglou & Fiasse, 2003, s. 25) vardır.

Dinin, müntesiplerini ölüm korkusuna, ümitsizliğe, nevrozlara karşı koruduğu düşünülmektedir (Kalgı, 2020, s. 85). Her ne kadar müntesiplerini nevrozlara karşı koruduğu ifade edilse de (Jung, 2018) dinin kaynağının nevroz olduğu ifade eden araştırmacılar (Freud, 2014) da vardır. Burda zıt iki durum mevcuttur. Dinin kaynağı

nevroz mudur, yoksa din inananlarını nevrozlara karşı koruyor mu? Bunun cevabı dinle kurulan ilişkiye bağlıdır. Sevgi yönelimli tanrı tasavvuru ile yetişmiş bir birey için din, nevrozlara karşı korurken; korku yönelimli tanrı tasavvuru ile yetişmiş bir birey için din onu nevrozlara sürükleyebilir.

Araştırmamızda dindarlık ile nevrozik eğilimler arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Böyle bir sonucun elde edilmesinde bireyin dine verdiği anlam ve yetiştiği sosyo-kültürel çevre birer etken olarak düşünülebilir. Dine ilgisiz bir ortamda yetişen bir birey için din, bir anlam ifade etmeyebilir. Araştırmamızda dindarlık ile nevrozik eğilimler arasında bir ilişki tespit edilememesi bu bağlamda yorumlanabilir.

Dindarlık ile psikotik belirtiler ($r=-0.048$, $p=0.556$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Yapılan literatür taramasında dindarlık ile psikotizm arasındaki ilişkiyi konu edinen birçok araştırmaya rastlanılmıştır. Maltby (1997, s. 82) dinin psikotizm ile ilişkisini incelediği araştırmada, içe dönük dindarlık ile psikotizm arasında negatif yönde bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Benzer şekilde Eysenck (1998, s. 13-14), birçok araştırma ile yaptığı analizlerde, dinin psikotizm ile negatif yönde bir ilişkisi olduğunu tespit etmiştir. Hem Maltby'ın (1997) hem de Eysenck'in (1998) dindarlık ile psikotizm arasında negatif yönde bir ilişki tespit etmeleri, araştırma sonucumuzla çelişmektedir.

Hipotez $H_{1(e)}$ 'de; "*Katılımcıların dindarlık düzeyleri ile aile ilişkileri arasında anlamlı bir ilişki olacağı*" öngörülmüştü. Elde edilen bulgulara göre, dindarlık ile aile ilişkileri ($r=-0.017$, $p=0.836$) arasında negatif yönde bir korelasyon olduğu, fakat bu korelasyonun anlamlılık için yeterli olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre $H_{1(e)}$ no'lu hipotez doğrulanmamıştır. Literatür taramasında dindarlık ile aile ilişkilerini konu eden birçok araştırmada dindarlığın aile ilişkilerini pozitif yönde etkilediği tespit edilmiştir (Bahr & Chadwick, 1985; Köktaş, 1993; Call & Heaton, 1997; Sullivan, 2001; Hünler & Gençöz, 2005; Gürses, 2010). Araştırmamızın uygulandığı örneklemin yaş düzeyi göz önüne alındığında bu sonuç makul karşılanabilir. Çünkü 14-20 yaş arası dönem, ergenlik dönemi olarak ifade edilmekte ve bu dönem birey için stresli ve bunalımlı geçmektedir. Bunun da bireyin aile ilişkilerini etkilediği söylenebilir. Kısacası araştırmamızda dindarlık ile aile ilişkileri arasında bir ilişki tespit edilememesi, ergenliğin fırtınalı ve stresli geçmesiyle ilişkilendirilebilir.

Yapılan literatür taramasında dindarlık ve sosyal ilişkiyi konu edinen bazı araştırmalar olduğu görülmüştür. Kötehne (1999), Keskin (2004), Ekşi (2002) ve Gürses'in (2010) araştırmaları buna örnek olarak verilebilir. Bu araştırmanın verisine bakıldığında ise dindarlık ile sosyal ilişkiler ($r=0.089$, $p=0.272$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Her ne kadar iki değişken arasındaki ilişki anlamlı olmasa da korelasyon yönünün pozitif olması dikkate değerdir.

Din, sosyal ilişkileri düzenlemede (Güneş, 2014, s. 93), toplumu etkilemede (Kayıklık, 2011, s. 11) ve sosyal becerileri geliştirmede (Karaca, 2015, s. 151) önemli bir etken olarak

düşünülmektedir. Bununla birlikte din, müntesiplerine sosyal ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine ve birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğine dair bazı davranış modelleri sunar (Keskin, 2004, s. 16). Dinî değerleri benimsemiş bir bireyden bu davranış modellerine uygun tutum ve davranışlar sergilemesi beklenir. Bu duruma binaen dinin sosyal ilişkiler üzerinde birtakım etkilerinin olduğu söylenebilir.

Hipotez $H_{1(g)}$ 'de; "*Katılımcıların dindarlık ile sosyal norm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olacağı*" ileri sürülmüştü. Elde edilen sonuca göre, dindarlık ile sosyal normlar arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Bu sonuca göre ilgili hipotez ($H_{1(g)}$) doğrulanmamıştır. Tecim (2011), Mehmedoğlu (2006), Rettinger ve Jordan (2005), Schmeets ve Riele (2010) gibi birçok araştırmacının yaptıkları araştırmalarda dindarlık ile bazı sosyal normlar (güven, dürüstlük, yardımseverlik vb.) arasında pozitif yönde ilişki bulması, bu araştırmanın sonuçlarıyla örtüşmemektedir.

Din, normlara bağlı olarak bireyleri etkiler ve bireylerin davranışlarına yön verir (Gürses, 2010, s. 188). Bu yönüyle din, hem bireylerin sahip olduğu normları şekillendirerek sosyal hayatlarına yön vermekte hem de onları bilişsel olarak değişimlerine sebep olmaktadır. Bu durum, dinin sosyal normlar üzerinde etkili olduğu gerçeğini bize göstermektedir. Fakat, araştırmamızın sonucuna bakıldığında dindarlık ile sosyal normlar arasında bir ilişkisinin olmadığı görülmüştür. Bu sonucun ortaya çıkmasında araştırmamızın yapıldığı örneklemin yaş düzeyiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Araştırmamıza katılan öğrencilerin yaş düzeylerinin 14 ile 20 arasında değişmektedir. Bu yaş aralığı da ergenlik dönemine takabül ettiği bilinmektedir. G. Stanley Hall'in (1904) "Fırtına ve Stres" görüşüne göre ergenler, bu dönemde her şeye başkaldırmakta ve her şeye başkaldıran bir ergenden dinin normlarını içselleştirmesi veya kabul etmesi beklenemez.

Katılımcıların dindarlık ile antisosyal eğilim ($r=0.015$, $p=0.852$) düzeyleri arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Power ve Mckinney (2013, s. 153) 486 kolej öğrencisi ile yaptıkları araştırmada, içe dönük dindarların daha az antisosyal davranışlar gösterdiğini tespit etmiştir. Ayrıca onlar, içe dönük dindarların sosyal ilişkileri pozitif yönde etkilediğini bulmuştur. Salas-Wright, Tirmazi, Lombe ve Nebbitt (2015, s. 6) yaşları 13-24 arasında değişen 138 kişi ile yaptıkları araştırmada, dindarlık artıkça bireylerin hırsızlık yapma, şiddet gösterme, antisosyal olma gibi olumsuz davranışların azaldığını tespit etmiştir. Daha birçok araştırmada, dindar bireylerin dindar olmayanlara göre daha az antisosyal davranışlar gösterdiği tespit edilmiştir (Hayta, 2002, s. 118; Ball, Armistead, & Austin, 2003; Koenig, McGue, Krueger, & Bouchard, 2007).

Kısacası dindarlık düzeyi artıkça birey; öfke, korku, kızgınlık, nefret gibi olumsuz davranışlarını daha rahat bir şekilde kontrol edebilir. Mümin bir kişide beklenen de antisosyal olarak ifade edilen bu olumsuz davranışlar göstermemesi ya da bu davranışları kontrol etmesidir. Fakat araştırmamızın sonucuna bakıldığında dindarlığın antisosyal davranışlar ile anlamlı düzeyde bir ilişkisinin olmadığı görülmektedir. Bundan, dindarların

antisosyal kişilik bozukluğu gösterdiği sonucu ortaya çıkmamaktadır. Çünkü araştırmamızda kullanılan HKE, doğrudan antisosyal kişiliği ölçmeyi hedeflememektedir. Sadece bu yönde bir eğilim olup olmadığını ölçmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte günümüzde modernizmin ve sekülerizm artması, beraberinde bireyselliği ön plana çıkarmıştır. Araştırmamızda dindarlık ile antisosyal eğilimler arasında bir ilişkinin ortaya çıkmamasının, gerek modernizm ve sekülerizmin ergenler üzerindeki etkisinden gerekse de araştırmada kullanılan ölçme aracından kaynaklandığı söylenebilir.

Dindarlık ile sosyal uyum ($r=0.172$, $p<0.05$) arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Fakat dindarlık ile kişisel uyum ($r=-0.018$, $p=0.830$) ve genel uyum ($r=0.124$, $p=0.129$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Din, müntesiplerini bir yandan ruhsal yönden sağlıklı olmalarını yani kişisel olarak uyumlu olmalarını teşvik ederken, diğer yandan onların sosyal kurallar bağlamında uyumlu bir birey olmalarını istemektedir. Yani din ile sosyal uyum arasında bir etkileşim olduğu ifade edilebilir (Kalgı, 2020, s. 89). Araştırmamızda dindarlık ile sosyal uyum arasında pozitif yönde bir ilişkinin görülmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Fakat araştırmamızda dindarlık ile kişisel ve genel uyum arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Bu sonucun elde edilmesinde, katılımcıların her ne kadar çevresiyle barışık olsa da kendileriyle çatışma halinde olmasından kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Özellikle ergenlerin kendilerini olduğu gibi kabul edememe, aşırı mükemmelliyetçi olma, kaygılı olma vb. tutumlara sahip olmasının (Twenge, 2013) böyle bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

İnanç ile kişisel uyum ($r=0.265$, $p<0.01$), sosyal uyum ($r=0.211$, $p<0.01$) ve genel uyum ($r=0.298$, $p<0.01$) arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre H_2 no'lu hipotez doğrulanmıştır. Dost (2007, s. 140-141) 403 üniversite öğrencisi ile yaptığı bir araştırmada, sağlam bir dinî inanca sahip olan bireylerin daha sağlıklı bir kişiliğe sahip olduğunu tespit etmiştir. Bahadır'ın (2002, s. 119) araştırmasında ise kendi ötesinde ve üzerinde yüce bir varlığa içsel bir şekilde inanıp bağlananlar inançsız olanlara göre hem kişisel uyum hem de sosyal uyum yönüyle daha iyi düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Yurt dışında yapılan birçok araştırmada sağlıklı bir dinî inanca sahip olan bireylerin hem kişisel hem sosyal yönüyle daha uyumlu bireyler olduğu tespit edilmiştir (Koenig & Larson, 2001; Ball vd., 2003; Power & Mckinney, 2013; Salas-Wright vd., 2015). Araştırmamızda ve diğer ilgili araştırmalarda inanç ile kişisel ve sosyal uyum arasında pozitif yönde bir ilişkinin görülmesi, inancın bireyleri hem nevrozlara, psikotik hastalıklara, antisosyal davranışlara karşı koruyarak onları kendileriyle barışık uyumlu birer birey olmalarını sağladığı; hem de bireylere sosyal açıdan bir uyum kazandırdığı ve onların bozulan sosyal düzenini tekrardan kurduğu ifade edilebilir.

Ahlâk ile kişisel uyum ($r=-0.010$, $p=0.907$), sosyal uyum ($r=0.152$, $p=0.062$) ve genel uyum ($r=0.112$, $p=0.173$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Bu sonuçlara göre H_3 no'lu hipotez doğrulanmamıştır. Böyle bir sonucun elde edilmesi,

örneklemnin sosyo-demografik yapısından kaynaklandığı gibi ölçeğin ahlâk maddelerinin değişen çevre, şart ve zamana göre farklı yorumlanmasından da kaynaklanabilir.

İbadet ile kişisel uyum ($r=-0.037$, $p=0.651$), sosyal uyum ($r=0.127$, $p=0.120$) ve genel uyum ($r=0.079$, $p=0.332$) arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Bu sonuçlara göre H_4 no'lu hipotez doğrulanmamıştır. İbadet ile kişisel sosyal ve genel uyum arasındaki ilişki her ne kadar anlamlılık düzeyinde olmasa da bu ilişkinin pozitif yönde korelasyon göstermesi önemlidir. Çünkü sekülerleşmenin arttığı ortamda yetişen neslin durumları göz önünde bulundurulduğunda elde edilen bu değerlerin ne kadar anlamlı olduğu ortaya çıkmaktadır (Lukmann, 2003; Berger, 2014). Bununla birlikte ibadet bağımsız değişken olarak kabul edildiğinde elde edilen sonuca göre, ibadetin kişilik üzerinde pozitif bir etkisinin olduğu söylenebilir. Koç (2003, s. 385-387) birçok araştırmada elde ettiği sonuca göre, belli bir düzen içinde yapılan ibadetlerin bireyin kişiliğine olumlu yönde etki ettiğini tespit etmiştir. Benzer şekilde Kartopu (2013, s. 138-144) metin taraması yöntemi ile yaptığı araştırmada, ibadetin bireyin kişilik olarak daha sağlam ve uyumlu olmasına katkı sağladığını tespit etmiştir.

Sonuç olarak, dindarlık ile kişiliğin sosyal uyum boyutu dışındaki diğer boyutlarıyla bir ilişkisi tespit edilmemiştir. Fakat dindarlığın inanç boyutu ile kişiliğin kişisel, sosyal ve genel uyum boyutu arasında bir ilişkisinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü araştırmanın yapıldığı yaş grubu ergenlik dönemine tekabül etmekte ve bu dönem ergenin bir kimlik kazanma yaşı olduğu bilinmektedir. Kimlik kazanma bir ideolojiyi benimseme şeklinde olabileceği gibi dinî bir kimlik edinme şeklinde de olabilir. Ayrıca, bu dönem ergenin ailesinden uzaklaşıp akranlarına yöneldiği bir dönemdir. Akranları tarafından benimsenmek ve kabul edilmek ergen için son derece önemlidir. Bunun için ergenler, ebeveynlerinin kendilerine dayattığı dinî pratikleri yerine getirmekten veya ahlakî normlara göre hareket etmekten ziyade içinde bulunduğu akran grubunun normlarına göre hareket etmeyi tercih eder. Bu durum ergenin dinî bir inanca sahip olmadığı şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü ergen, akran grupları içerisinde rol girişimlerinde bulunarak dinî veya ideolojik fikirlere bağlı olarak bir arayış ve sorgulama süreci geçirir. Bu arayış ve sorgulama süreci ergenin bir inanç edinme yönüyle önem arz etmektedir. Dolayısıyla inanç, ergene hem kendisiyle hem de sosyal çevresiyle uyum sağlaması noktasında önemli bir etken olduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Abdel-Khalek, A. (2010). Religiosity, subjective well-being, and neuroticism. *Mental Health, Religion and Culture*, 13(1), 67-79. DOI: 10.1080/13674670903154167.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Sanford, R.N. (1950). The authoritarian personality. *Studies in Prejudice Series, Volume 1*.

- Aghababaei N, Sohrabi F, Eskandari H, Borjali A, Farrokhi N. Constructing a causal model of subjective well-being by religious orientation through hope, death anxiety, and meaning in life as mediators. *Journal of Islamic Psychology* 2(1), 32-60.
- Agrawal, N., Kehksha. (2015). Religiosity as a predictor of emotional stability among adolescence. *The International Journal of Indian Psychology*, 2(4), 183- 188.
- Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. New York: Holt.
- Allport, G. W. (2014). *Birey ve Dini* (Bilal Sambur, Çev.). Ankara: Elis Yayınları. (Orijinal baskı, 1950).
- Apaydın, H. (2001). *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Ayten, A. (2005/2). Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, 185-204.
- Bahadır, A. (2002). Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (14),111-123.
- Bahr, H. M., Chadwick, B. A. (1985). Religion and family in Middletown, USA. *Journal of Marriage and Family*, 47(2), 407-414.
- Ball, J., Armistead, L., Austin, B. J. (2003). The relationship between religiosity and adjustment among African-American, female, urban adolescents. *Journal of Adolescence*, 26, 431-446.
- Berger, P. L. (2014). Sekülerizmin Gerilemesi. Ali Köse (Çev. Edt.), *Kutsalın Dönüşü içinde* (ss. 40-59). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik* (İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Orijinal baskı, 2004).
- Call, V. R. A., Heaton, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), 382-392.
- Cüceloğlu, D. (2013). *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Dost, M. T. (2007). Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(22), 132-143.
- Duriez, B., Soenen, B. (2006). Personality, identity styles, and religiosity: An integrative study among late and middle adolescents. *Journal of Adolescence*, 29, 119-135.
- Ekşi, H. (2002). Din Eğitimi, Gençlik ve Kişilik. H. Hökelekli (Edt.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi içinde* (ss. 153-182). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Eysenck, M. W. (1998). Personality and the psychology of religion. *Health, Religion&Culture*, 1(1), 11-19. DOI: 10.1080/13674679808406493.
- Francis, L. J., Katz, Y. J. (1992). The relationship between personality and religiosity in an Israeli sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31(2), 153-162.
- Francis, L. J., Pearson, P. R. (1991). Religiosity, gender and the two faces of neuroticism. *The Irish Journal of Psychology*, 12(1), 60-67, DOI: 10.1080/03033910.1991.10557825.

- Francis, L., Pearson, P. R., Carter, M., Kay, W. K. (2010). The Relationship between Neuroticism and Religiosity among English 15-and 16-Year-Olds. *The Journal of Social Psychology, 114* (1), 99-102, DOI: 10.1080/00224545.1981.9922731.
- Frankl, V. E. (2012). *İnsanın Anlam Arayışı* (Selçuk Budak, Çev.). İstanbul: Okyanus Yayınları. (Orijinal baskı, 1959).
- Frankl, V. E. (2014). *Psikoterapi ve Din* (Zeynep Taşkın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal baskı, 1988).
- Freud, S. (2014). *Bir Yanılsamanın Geleceği* (Mehmet Ökten, Çev.). Ankara: Tutku Yayınları. (Orijinal baskı, 1927).
- Göcen, G. (2005). *Dini İnanç ve İbadetin Kendini Gerçekleştirme İle İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Güneş, A. (2014). Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24*(1), 153-164.
- Gürses, İ. (2007). Din Eğitimi Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16*(2), 79-122.
- Gürses, İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.
- Gürses, İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978). *Theories of personality*. New York: Printed in the United States of America.
- Hall, G. S. (1904). *Adolescence: Its psychology and its relation to psychology, antropology, sociology, sex, crime, religion and education* (Vol. 2). New York: D. Appleton.
- Hayta, A. (2002). İbadetler ve Ruh Sağlığı. H. Hökelekli (Edt.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi içinde* (ss. 117-152). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hills, P. R., Francis, L. J. (2005). The relationships of religiosity and personality with suicidal ideation, *Mortality, 10*(4), 286-293. DOI: 10.1080/13576270500321860.
- Hood, R. W., Hill, P. C., Spilka, B. (2009). *The psychology of religion*. New York: The Guilford Press.
- Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hünler, O. S., Gençöz, T. (2005). The effect of religiousness on marital satisfaction: Testing the mediator role of marital problem solving between religiousness and marital satisfaction relationship. *Contemporary Family Therapy 27*(1), 123-136.
- Jung, C. G. (2018). *İnsan Ruhuna Yöneliş* (Engin Büyükinal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınevi.
- Kalgi, M. E. (2020). *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Karaca, F. (2015). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karasar, N. (2004). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

- Kartopu, S. (2013). Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(6), 625-649.
- Kayıklık, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Yayınları.
- Kayıklık, H. (2009). *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). *Din Psikolojisi*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Kayıklık, H., Kalgi, M. E. (2017). Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 1-19.
- Keskin, Y. M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV(2), 7-21.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution and the psychology of religion*. New York: The Guilford Press.
- Koç, M. (2003). Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 373-397.
- Koenig, H. G., Larson, D. B. (2001). Religion and mental health: Evidence for an association. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 67-78.
- Koenig, L. B., McGue, M., Krueger, R. F., Bouchard, T. J. (2007). Religiousness, antisocial behavior, and altruism: Genetic and environmental mediation. *Journal of Personality* 75(2), 265-290.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kötehe, G. (1999). *Dine Yaklaşım ve Kişilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Lewis, C. A., Francis, L. J. (2014). Personality and religion among female university students in France. *Psychology, Society&Education*, 6(2), 68-81.
- Loewenthal, K. M. (2017). *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş* (Mustafa Ulu, Çev.). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din* (Ali Çoskun ve Fuat Aydın, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, Bilim ve Din* (Saadet Özkal, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Maltby, J. (1997). Religious orientation and Eysenck's personality dimensions: The use of the amended religious orientation scale to examine the relationship between religiosity, psychoticism, neuroticism and extraversion. *Personality and Individual Differences*, 26, 79-84.
- Mardin, Ş. (2015). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (1999). *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Mehmedoğlu, A. U. (2006). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(30), 133-167.
- Mehmedoğlu, A. U. (2013). Din, Dindarlık ve Değerler. *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 173-189.
- Mijares, S. A., Espinosa, A. del C. D. (2014). Religiosity and personality in a Mexican sample. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4(1), 108-112.
- Özdoğan, Ö. (1995). *Dindarlık ile İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*. Doktora Eezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özgüven, İ. E. (1992). *Hacettepe Kişilik Envanteri El Kitabı*. Ankara: Odak Ofset Matbaacılık.
- Pakdemirli, M. N. (2015). *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Power, L., McKinney, C. (2014). The effects of religiosity on psychopathology in emerging adults: Intrinsic versus extrinsic religiosity. *Journal of Religion Health*, 53, 1529-1538.
- Rahimi, N., Khedmatgozar, H. (2016). A survey of the relationship between religiosity indices and personality on showing creative behaviors of people. *International Journal Of Humanities And Cultural Studies, Special April*, 2485-2496.
- Rettinger, D. A., Jordan, A. E. (2005). The relations among religion, motivation, and college cheating: A natural experiment. *Ethics & Behavior*, 15(2), 107-129.
- Salas-Wright, C. P., Tirmazi, T., Lombe, M., Nebbitt, V. E. (2015). Religiosity and antisocial behavior: Evidence from young african american women in public housing communities. *Social Work Research*, 39(2), 82-93.
- Saroglou, V., Fiasse, L. (2003). Birth order, personality, and religion: A study among young adults from a three-sibling family. *Personality and Individual Differences*, 35, 19-29.
- Saroglou, V., Munoz-Garcia, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(1), 83-101.
- Schmeets, H., Riele, S. (2010). A decline of social cohesion in the Netherlands? Participation and trust, 1997-2010. *International Conference on Social Cohesion and Development*, 1-20.
- Schwab, R., Petersen, K. U. (1990). Its Relation to Loneliness, Neuroticism and Subjective Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 335-345.
- Sullivan, K. T. (2001). Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of Family Psychology*, 15(4), 610-626.
- Şentepe, A., Güven, M. (2015). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(31), 27-44.
- Tecim, E. (2011). *Sosyal Güven Oluşumunda Dinin Etkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Twenge, J. M. (2013). *"Ben" Nesli* (Esra Öztürk, Çev.). İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları.

- Ulu, M. (2018). Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 33-61.
- Uysal, V. (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wiebe, K. F., Fleck, J. R. (1980). Personality correlates of intrinsic, extrinsic, and nonreligious orientations. *Journal of Psychology*, 105, 181-187.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde İnançın Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları.

A FIELD STUDY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUSNESS AND PERSONALITY (A CASE STUDY OF SİVEREK)

Abstract

Concepts of religiousness and personality over which a consensus has not yet been established on what they stand for are defined quite diversely. In general terms, while faith is defined as the collectivity of morality and worshipping, personality is defined as an individual's manifestation of consistent behaviours. Researches have long been carried out on the relationship between religiousness and personality. Although some of these researches were conducted theoretically, the ones that were carried out in general terms comprised empirical studies. In religiousness and personality studies conducted on behavioral terms, religiousness is generally tackled as independent variable but personality as dependent variable. That is, whether religiousness has any effect on personality have been investigated. However, although the results obtained from these studies provide us with some insight, conducting various studies using diverse models (for instance, experimental model) may produce more effective results. In this research carried out as a field study, the aim was to put forth whether there is a correlation between the religiousness levels and personality traits of students attending imam-hatip (Islamic divinity schools), vocational high schools, and general high schools. Thus, basic variables utilised in the study are religiousness and personality traits. Data of this study that fall in the general survey model were obtained via "Hacettepe Personality Inventory (HPI)", "Religious Lifestyle Scale (RLS)", and "Personal Information Form" developed for this purpose. The study population was made up of students attending general, imam-hatip, and vocational high schools located in the Siverek County of Şanlıurfa Province, and the sample consisted of 236 participant selected from among these students. Of these, 60.6% (143) were female, and 39.4% (93) were male. The age range of the participants varied between 14 and 20, and the average age was 15.80. For the analysis of the data, Spearman's Rank Order Correlation was employed to find out the correlation between religiousness and its sub-dimensions along with personality and personality sub-dimensions. The reason for utilising this test was due to the fact that one or both of the variables not providing the normality that is the precondition. Based on the study results, a significant correlation was not established between the religiousness of students and self-actualisation, emotional determination, neurotic trends, psychotic symptoms, domestic relations, social norms, antisocial tendencies, personal adaptation, and general adaptation. However, a positive and significant correlation was found between religiousness and social adaptation. On the other hand, while a positive and significant correlation was established between the faith dimension of religiousness and personal, social, and general adaptation dimensions of personality, a significant correlation was not found between moral and worshipping dimensions of religiousness and personal, social, and general adaptation dimensions of personality.

Keywords: Religiousness, personality, psychosocial adaptation.

HANEFİ MEZHEBİNDE ÂHÂD HADİSİN OTORİTESİ VE MUHADDİSLERİN BU KONUDAKİ ETKİSİ -YOLCULUKTA NAMAZLARIN BİRLEŞTİRİLMESİ ÖRNEĞİ-

**The Authority of the Ahad Hadith in the Hanafi School, and The Effect of
Muḥaddithūn on It -The Combination of Prayer During Journey as a Model-**

سلطة الحديث الآحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها -الجمع بين الصلاتين في السفر أمودجا

Mohamad Anas SARMINI¹
Ayşe GÜLER²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.04.2020
Kabul Tarihi:	10.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Pek çok araştırmada ehl-i reyın âhâd hadisin otoritesi meselesinde bazı noktalarda muhaddislerden ayrıldığı ele alınmıştır. Bu çalışma, Hanefilerin hadis tenkit metodunun gelişim sürecini ve bu süreçte muhaddislerin metoduna ait bazı hususların Hanefî tenkit metoduna intikal edip etmediğini araştırmayı hedeflemektedir. Araştırmanın iddiası, isnad teorisinin genel kabul görmesinden sonra muhaddislerin metoduna ait bazı özelliklerin ehl-i reye intikal ettiği ve bu duruma bağlı olarak mütekaddimün Hanefî âlimlerin hadis tenkit metoduyla müteahhirün âlimlerin metodu arasında fark olduğudur. Araştırmada yolculukta namazların birleştirilme meselesi bu bağlamda incelenmiştir. Bu konu birbirine müteâruz hadisleri haiz olması ve ayetlerin genel delaletine muhalif olması sebebiyle üzerinde ihtilaf edilen konulardandır. Çalışmada hadise dair meseleleri ehl-i rey metoduyla ele alan bir grup eser seçilmiştir. Eserlerin tarihsel çizgide takibi suretiyle, ehl-i rey metodunda âhâd hadislerin hücciyeti meselesine dair değişiklikler tespit edilmiş ve muhaddislerin metodunun bu değişikliklere etkisine işaret edilmiştir. Çalışma, araştırmanın başında zikredilen iddianın ispatı ile sonlanmıştır.

Araştırmada söz konusu etkinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Buna göre ulümü'l-hadis ve isnad teorisinin istikrar bulması; ilel, tarih, ricâl ve cerh ta'dil gibi isnad teorisine yardımcı disiplinlerin gelişimi bu sebeplerdendir. Öte yandan sahih hadise yönelik vurgunun artması ve "Sahîhayn hadisleri, ilim veya nazarî kesinlik ifade eder" şeklindeki söylemin şöhret bulması da müteahhirün Hanefî âlimler nezdinde mevzu bahis hadislerle amel etmektен geri durmayı zorlaştırmıştır. Hanefî mezhebinde Cessâs'tan sonra haber-i âhâdın hücciyeti meselesi daha fazla işlenmemiştir. Muhaddislerin, âhâd hadisleri derecelendirmeleri ve özellikle sahih kitaplarda rivayet edilen hadisleri diğerlerinden temyiz etmeleri de Hanefî âlimler tarafından dikkate alınmamış; bu hadislerin hepsini, Kur'an, meşhur sünnet, icmâ ve küllî kaidelerle teâruzu kabul edilmeyen zannî âhâd hadisler olarak değerlendirmişlerdir. Mezhebin isnad teorisi ve etkileri karşısındaki delillerini de açıklamamışlardır. Sonuç olarak Hanefiler ve muhaddisler arasındaki etkileşimin karşılıklı olduğu söylenebilir. Hanefiler isnad teorisinden etkilenirken, muhaddisler de teâruz durumunda fakih râvinin hadisini tercih etme ve umümü'l-belvâ meselesinde teferrüdle ilgili bazı durumlarda Hanefilerin metodundan etkilenmişlerdir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Eğitim Fakültesi/Yabancı Diller Eğitimi Bölümü/Arapça Öğretmenliği Pr., anassarmene@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-6396-374X>

² Doktora öğrencisi, aayseguler@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-8496-2447>

Anahtar kelimeler: Hadis, āhad hadis, ehl-i rey, yolculukta namazların birleştirilmesi, muhaddisler.

الملخص

تُغايّر سلطة الحديث الآحاد لدى أهل الرأي ما عليه المحدثون في نقاط معينة، وقد نوقشت هذه المسألة كثيراً، ويهدف هذا البحث إلى دراسة تطور منهج نقد الحديث عند الأحناف، وفيما إذا انتقلت إليه بعض مزايا منهج المحدثين، ويفترض أنه مع استقرار نظام الإسناد انتقلت بعض ملامح منهج المحدثين في التعامل مع الحديث إلى أهل الرأي، وعليه فإن هناك فرقا بين منهج الحنفية المتقدمين وبين المتأخرين في نقد الحديث وعملهم به. وقد اختار البحث مسألة الجمع بين الصلاتين في السفر لتكون أتمودجا للدراسة، إذ إنها من المسائل الخلافية بين العلماء بسبب الأحاديث المتعارضة فيها، وبسبب مخالفتها دلالة العام من الآيات. وقد اختار البحث مجموعة من الكتب المتخصصة بإيراد المسائل الحديثية على منهج أهل الرأي كجال للدراسة، ثم تتبع ما طرأ فيها من تغيرات عبر العصور في مسألة سلطة الحديث والتأثر بمنهج المحدثين فيه، وخلص إلى إثبات الفرضية المذكورة.

توقف البحث عند أسباب هذا التأثير وأرجعها إلى عدة أمور، منها استقرار علوم الحديث ونظام الإسناد، واتساع العلوم التي تستخدمها كعلوم العليل والتاريخ والرجال والحرج والتعديل، وأيضا علو شأن الحديث الصحيح واشتبار القول بأن أحاديث الصحيحين تفيد العلم أو القطع النظري، بما جعل من العدول عن العمل بهذه الأحاديث شأنا صعبا على متأخري الحنفية ومستنكرها عليهم. يضاف إلى ذلك أنّ الحنفية المتأخرين لم يُعتوا كثيرا بمزيد تأصيل لحجية الخبر الآحاد والتوقف عند مراتبه التي بينها المحدثون، وخصوصا التمييز بين الحديث الصحيح المروي في الصحاح وغيره في هذا السياق، واكتفوا بالتعامل معها كلها على أنها من الأحاديث الآحاد الظنية، التي لا يمكن أن تعارض القطعي المتمثل بالقرآن الكريم، والسنن المشتهرة والإجماع والقواعد الكلية. ولم يشتغلوا على بيان مذهبهم وحججه أمام نظام الإسناد. ولكن في المقابل يمكن لنا القول بأن التأثير الذي حصل بين الحنفية والمحدثين كان تأثيرا متبادلا، فكما أن الحنفية تأثروا باستقرار نظام الإسناد، فإن المحدثين أيضا تأثروا بمنهج الحنفية في تقديم رواية الراوي الفقيه على غيره عند التعارض، وفي بعض ملاسبات التفرد التي ناقشها الحنفية في مسألة عموم البلوى وأمثالها.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الحديث الآحاد، أهل الرأي، الجمع في السفر، المحدثون

1. تمهيد

إن سلطة الحديث وحالة التعارض بين الأدلة من المسائل الخلافية بين المحدثين وأهل الرأي، ولكل منهما منهج يميز عن الآخر في تفاصيل معينة، فأكثر اهتمام المحدثين في نقد الأحاديث والعمل بها كان على الرواية والأسانيد من حيث التصحيح والتضعيف والحكم بالعلّة أو الشذوذ، بينما الأحناف كان معظم شغلهم بالدراية والمتون إعمالا وتوفيقا مع السنن المستقرّة عن النبي وصحابته والتابعين الكرام، وهذا لا يعني أن المحدثين لم يهتموا بالمتون والأحناف لم ينظروا إلى الإسناد بل هذا من حيث أغلبية عملهم، فشروط الحديث الصحيح عند المحدثين هي أن يروى بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ، ومن المعلوم عند أهل العلم أن هذه الأمور كما أنها تتعلق بالأسانيد ورجالها، فإنها في مسائل الشذوذ والعلّة تنصب على المتون كذلك، ومن يطلع على كتب العليل يرى أنها مليئة بنقد الأسانيد سواء كان نقد رجالها من حيث العدالة والضبط أو من جهة حال الإسناد اتصالا.

وعند المحدثين إذا صحَّ الحديث فإنه يُعمل به إلا إذا قام سبب يمنع العمل به، كأن يكون منسوخا أو مخصصا أو معارضا بأدلة أخرى أقوى؛ أما الأحناف فقاموا بتفريق الأخبار إلى أخبار متواترة وسنن مشهورة وأحاديث آحاد، واشتروا في الثبوت من الخبر الآحاد لكي يكون صحيحا معمولا به: ألا يخالف القرآن فيما لا يحتمل المعاني، وألا يعارض السنن المشتهرة والثابتة، ولا يكون من الأمور العامة فيجيب بما لا تعرفه العامة، ولا يكون شاذا قد رواه الناس وعملوا بخلافه خصوصا إن كان راويه غير فقيه¹ فهم ينظرون إلى الحديث في

¹ الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، (د.ن، 1994/1414م)، 113/3. وانظر محمد أنس سرميني، "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، مجلة مرمر، كلية الإلهيات، عدد55، (2018م)، ص51-27.

ضوء القرآن الكريم والسنن والآثار والعمل المتوارث، أي أن نظرهم نظر كليٍّ للأدلة كلها بحيث تتشكل من استقراء جزئياتها وأدلتها التفصيلية قواعد عامة كلية تضبط الشريعة فيها وعملا وتأويلا، هذا بالإضافة إلى قولهم بقطعية دلالة العام وعلو رتبة القرآن المتواتر في الحجية على الأحاديث الآحاد وتقديم السنن المشتهرة على الأخبار الظنية، خلافاً لنظر المحدثين والفقهاء الذين ساروا على منهجهم في تقديم العمل بالحديث الخاص على عموم القرآن وكليات الشريعة ولم يميزوا بين الخبر الآحاد والمشهور على الأعم الأغلب.

فهذه الأمور التي نقلها الجصاص وغيره من المتقدمين عن عيسى بن أبان وبيّنها بالأمثلة، قد وافق عليها معظم العلماء الأحناف وفصلوها في كتبهم فصارت رأي المذهب في نقد الحديث،² وصار عليها المعتمد في تحديد سلطة الحديث في المذهب من حيث النظرية والتأصيل.

إن الموازنة بين المنهجين تمت دراستهما في كثير من الأبحاث،³ أما هدف هذا البحث فهو أن يناقش فرضية محددة، فيما إذا تطور منهج نقد الحديث عند الأحناف وتغيرت سلطة الحديث في المذهب بتأثر من التطور العلمي والزمني المتصل بعلوم الحديث، وبعبارة أخرى إن هذا البحث محاولة للإجابة على سؤال دقيق ألا وهو هل هناك فرق بين العلماء المتقدمين وبين المتأخرين في الموقف من الحديث عند الأحناف، وهل هناك تأثير بمنهج المحدثين في نقد الحديث؟ وقد اختار البحث مسألة الجمع بين الصلاتين في السفر لتكون نموذجاً للدراسة إذ هي من المسائل الخلافية بسبب الأحاديث المتعارضة فيها، ومخالفتها للآيات، وفي سبيل الوصول إلى إجابات هذه الأسئلة والتثبت من صدق هذه الفرضية فإنه قد تم اختيار كتب معينة من المدونة الحديثية الحنفية، على أن تمتلك الصفتين الآتيتين: أن يكون مجالها شديد الصلة بالحديث والفقهاء، وأن تعبر عن المذهب في العصور الإسلامية كلها ولا تقتصر على عصر المتقدمين أو المتأخرين فحسب، والكتب هي الآتية:

1. الحجة على أهل المدينة للإمام محمد الشيباني (ت. 189هـ/805م).
2. شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي (ت. 321هـ/933م).
3. الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص (ت. 370هـ/980م).
4. المبسوط لأبي بكر شمس الأئمة السرخسي (ت. 483هـ/1090م).
5. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر الكاساني (ت. 587هـ/1191م).
6. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب لعلي بن أبي يحيى المنبجي (ت. 686هـ).
7. الجوهر النقي على السنن البيهقي لعلاء الدين بن التركماني (ت. 750هـ/1349م).
8. شرح مصابيح السنة لمحمد بن عز الدين بن فرشتا المعروف بابن ملك (ت. 854هـ).
9. عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (ت. 855هـ/1451م).

² Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s.31.

³ منها: عبد الحميد التركماني، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، (منشورات مدرسة النعان، 2009م). معتر الخطيب، رد الحديث من حجة المتن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م). وكيلاني خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث، بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار السلام، 2010م). İsmail Hakkı Ünal, *İmam İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012); Mutlu Gül, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2018.

10. شرح فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام (ت. 861هـ/1457م).

11. التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار للقاسم بن قطلوبغا (ت. 879هـ).

12. مرقاة المفاتيح لعلي القاري (ت. 1014هـ/1605م).

13. رد المختار لابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م).

فلا بد من تحرير المسألة وتوضيح مثار الخلاف فيها بين المذاهب، وإقامة الأدلة الأساسية فيها قبل البحث في الكتب المذكورة، لتشكيل الصورة بشكل واضح.

2. الجمع بين الصلاتين في السفر

اتفقت المذاهب على أن النبي صلى الله عليه وسلم أثناء حجه جمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة، وبين المغرب والعشاء في وقت العشاء بمزدلفة، وذهب الشافعية والمالكية والحنابلة إلى مشروعية الجمع بين الصلاتين في السفر عموماً في غير الحج أيضاً تقدماً أو تأخيراً مع اختلافات صغيرة في التفاصيل⁴.

أما الحنفية فقالوا بأن الجمع بين الصلاتين من خصائص الحج ولا يجوز الجمع إلا بعرفة ومزدلفة⁵ وقالوا بأنه لكل صلاة وقتاً خاصاً بها فلا يمكن أن تقدم على وقتها أو تؤخر عنه، وأما الجمع المذكور في الأحاديث فإنه جمع صوري حاصل فعلاً وليس وقتاً، بمعنى أن تؤخر الصلاة الأولى إلى آخر وقتها وأن تقدم الثانية إلى أول وقتها، وبهذا الشكل توجه الأحاديث إلى أن النبي قد قام بصلاة كل واحدة منها في وقتها وجمع بينها بجمع صوري لا حقيقي، ولكل فريق أدلة لا بد أن تقف عند أهمها قبل الدخول إلى دراسة المسألة في الكتب المختصة⁶.

2.1. الأحاديث الدالة على الجمع بين الصلاتين⁷

سنستوقف عند أربعة من هذه الأحاديث، وهي الآتية:

1. حديث أنس بن مالك، وله أكثر من رواية:

● في رواية عنه جمع التأخير: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر، أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما"⁸ إن جمع التأخير في هذه الرواية صريح ومطلق، وتأولها الحنفية على أنها مروية مجازاً بالمعنى وأن المراد هو الجمع الصوري.

● وفي رواية عنه ذكر جمع التأخير أيضاً لكنه قيده بالتعجيل: "إذا عجل عليه السفر، يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر، فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء، حين يغيب الشفق"⁹.

⁴ محمد عرفة السوقي، حاشية السوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر)، 368/1، ابن قدامة المقدسي، المغني، (مكتبة القاهرة، 1968/1388)، 200-205؛ أبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، (دمشق: دار القلم، 1992/1412م)، 344-342/1.

⁵ سيأتي ذكر كتب المذهب الحنفي في البحث.

⁶ يكفي هنا بسرد الأدلة الحديثة المتصلة بغرض الدراسة، وللتوسع في مسألة الجمع بين الصلوات في المذاهب الفقهية الأربعة واستدلالات الفقهاء، انظر رامي هذا، مرويات عكرمة مولى ابن عباس في أحاديث الأحكام، دراسة تحليلية نقدية من خلال تعليقات الحافظ ابن حجر في إتحاف المهرة، أطروحة دكتوراه، جامعة الجبلان، (2019م)، ص 65-83. والدراسة قيد النشر.

⁷ هناك أكثر من صحابي روي عنه في الجمع بين الصلوات، لكن سيذكر هنا من كان له أثر أساسي في الخلاف.

⁸ مسلم، الصحيح، "صلاة المسافر وقصرها"، 47.

⁹ مسلم، الصحيح، "صلاة المسافر وقصرها"، 48.

• وفي جمع التأخير هناك رواية أخرى عن أنس لكنها مقيدة بأن يرتحل قبل زيف الشمس: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيف الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب"،¹⁰ متفق عليه.

• أما جمع التقديم فروي عن أنس أنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان في سفر فزالَت الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً ثم ارتحل"¹¹ لكن أُعلت هذه الرواية بالتفرد،¹² وذكر المحدثون من أهل الاختصاص بأن الرواية المحفوظة في الكتب المشهورة عن أنس هي جمع التأخير دون التقديم كما في الصحيحين وغيرها.

2. حديث معاذ بن جبل، وله أكثر من رواية أيضاً:

• في رواية عنه الجمع مطلقاً قال: "جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء" قال [أبو الطفيل الراوي عن معاذ] فقلت: ما حمل على ذلك؟ قال: فقال: "أراد أن لا يُجرح أمته"¹³ أوّله الأحناف على جمع التأخير الصوري.

• وفي رواية أنه جمع التأخير: "أنهم خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فأخّر الصلاة يوماً، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً، ثم دخل، ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً"¹⁴ فهذا يحتمل جمع التأخير صورياً أيضاً.

• وفي رواية أنه جمع التقديم والتأخير معاً: "... إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين الظهر والعصر، وإن يرتحل قبل أن تزيف الشمس، أخر الظهر حتى ينزل للعصر، وفي المغرب مثل ذلك؛ إن غابت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين المغرب والعشاء، وإن يرتحل قبل أن تغيب الشمس أخر المغرب حتى ينزل للعشاء، ثم جمع بينهما"¹⁵ وانتقدت الرواية بأن في إسنادها هشام بن سعد ضعفه أكثر من واحد،¹⁶ وخالفه الحفاظ من أصحاب أبي الزبير (الذي روى عنه هشام) كمالك والثوري وقرّة بن خالد وغيرهم فلم يذكروا في روايتهم جمع التقديم، كما قال ابن حجر.¹⁷

• وعن معاذ رواية أخرى تذكر جمع التأخير أيضاً لكن فيه أبو داود: "ولم يرو هذا الحديث إلا قتيبة وحده"¹⁸ وقال فيه الترمذي: "وحديث معاذ حديث حسن غريب تفرد به قتيبة لا تعرف أحدا رواه عن الليث غيره... والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ من حديث أبي الزبير عن أبي الطفيل عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع في غزوة تبوك بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، رواه قرّة بن خالد وسفيان الثوري ومالك وغير واحد عن أبي

¹⁰ البخاري، الصحيح، "تفسير الصلاة، 15؛ مسلم، الصحيح، "صلاة المسافرين وقصرها"، 48.

¹¹ البيهقي، السنن الكبرى، 231/3. وقال ابن قطلوبغا: "في رواية الحاكم في الأربعين بإسناد صحيح: "صلى الظهر والعصر ثم ركب"، القاسم بن قطلوبغا، التعريف والإخبار بتخرجه أحداث الاختيار، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، (دمشق، 1997/1417)، 93/1، ولم يصلنا كتاب الحاكم هذا، غير أن البيهقي أخرج هذا الحديث عن الحاكم بإسناده في كتابه معرفة السنن والآثار، 292/4.

¹² ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 582/2.

¹³ مسلم، الصحيح، "صلاة المسافرين وقصرها"، 53؛ سنن ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، 74؛ أبو داود، السنن، "تفريع صلاة السفر"، 5؛ سنن الترمذي، "السفر"، 4.

¹⁴ أبو داود، السنن، "تفريع صلاة السفر"، 5.

¹⁵ أبو داود، السنن، "تفريع صلاة السفر"، 5.

¹⁶ قال أحمد بن حنبل فيه: "لم يكن بالحافظ"، وقال يحيى بن معين "ضعيف"، وفي رواية "صالح ليس بمتروك"، وقال أبو حاتم "يكتب حديثه ولا يحتج به. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 61/9.

¹⁷ ابن حجر، فتح الباري، 583/2.

¹⁸ أبو داود، السنن، "تفريع صلاة السفر"، 5.

الزبير المكي¹⁹ وأعله البخاري أيضا كما نقل الحاكم،²⁰ فيبدو أن الرواية المحفوظة عن معاذ هي الرواية الأولى التي فيه ذكر الجمع مطلقا.

3. حديث ابن عمر وقد روي بطريق سالم ونافع:

أما رواية سالم عنه فإنها جاءت مطلقة دون التفصيل في صفة جمع النبي فيما إذا كان تأخيرا أم تقدما إذ قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين المغرب والعشاء إذا جد به السير"،²¹ فإنه يحتمل الجمع الحقيقي والجمع الصوري معا. وأما رواية نافع فجاءت ولها وجوه:

- أن ابن عمر كان بطريق مكة، فبلغه عن صفية بنت أبي عبيد شدة وجع، فأسرع السير حتى كان بعد غروب الشفق نزل، فصلى المغرب والعمرة، جمع بينهما، ثم قال: إني "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم إذا جدَّ به السير آخر المغرب وجمع بينهما".²² فإن في هذه الرواية عبارة "بعد غروب الشفق" وهي صريحة في أن جمع التأخير كان حقيقيا لا صوريا.
- وفي رواية: "... حتى غربت الشمس وبدت النجوم، فقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر في سفر جمع بين هاتين الصلاتين، فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما"²³
- وفي رواية: "... عند ذهاب الشفق، نزل فجمع بينهما"²⁴ فهذه الروايات متفقة على ذكر جمع التأخير دون التقديم، فأما الرواية الثالثة قد اختلفت عنها بأنها فسرت صفة جمع النبي صلى الله عليه وسلم فجاء فيها "فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما".

وهناك بعض روايات عن ابن عمر تصلح لرأي الحنفية بأن الجمع صوري لا حقيقي وهي:

- "... إذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب، ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت..."²⁵
 - "... حتى إذا كان في آخر الشفق نزل فصلى المغرب، ثم أقام العشاء وقد توارى الشفق فصلى بنا..."²⁶
- ولهذا فإن بعض العلماء الحنفية ذهبوا إلى التمييز بين الشفق الأحمر والأبيض، وقالوا يحتمل أنه جمع بعد غياب الشفق الأحمر أي آخر وقت المغرب، وهكذا يكون الجمع صوريا إذ في الروايتين الأخيرتين هذا صريح، وأولوا الروايات الأخرى على هذا المعنى.

¹⁹ الترمذي، السنن، "السفر"، 4.

²⁰ قال الحاكم: "هذا حديث رواه أئمة ثقات، وهو شاذ الإسناد والمثلن لا تعرف له علة نغله بها... فنظرنا فإذا الحديث موضوع... البخاري يقول: قلت لقتيبة بن سعيد: مع من كتبت عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبه مع خالد المدائني، قال: البخاري، وكان خالد المدائني يدخل الأحاديث على الشيوخ." الحاكم، معرفة علوم الحديث، 396.

²¹ البخاري، الصحيح، "تفصير الصلاة"، 13.

²² البخاري، الصحيح، "العمرة"، 20، و"الجهاد والسير" 135؛ مسلم، الصحيح، "صلاة المسافرين وقصرها"، 43؛ أبو داود، السنن، "تفريع صلاة السفر"، 5؛ سنن الترمذي، "السفر"، 4؛ سنن النسائي، "المواقيت"، 43.

²³ أبو داود، السنن، "الجمع بين الصلاتين"، 5.

²⁴ أبو داود، السنن، "الجمع بين الصلاتين"، 5.

²⁵ أبو داود، السنن، "الجمع بين الصلاتين"، 5.

²⁶ النسائي، السنن، "أوقات الصلاة"، 45.

4. حديث ابن مسعود قال: "أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر"²⁷ فكما يلاحظ أنه مطلق في الجمع وقد يحتمل الجمع الصوري والحقيقي معا.

2.2. أدلة الحنفية في عدولهم عن العمل بأحاديث الجمع في السفر:

إن الحنفية تركوا العمل بأحاديث الجمع بسبب السفر مبدئياً بالآيات القرآنية وهذا يتناسب مع أصولهم في التعامل مع الحديث والتي أوردنا نماذج منها في المقدمة، ومنها عدم مخالفة خبر الآحاد للأدلة القطعية وهي الآيات القرآنية والسنن المتواترة والمشهورة، وإضافة إلى ذلك فإن لديهم أدلة من الآيات والأحاديث تنفي الجمع الحقيقي.

أدلتهم من الآيات:

1. {إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا} (النساء، 4: 103)

2. {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} (البقرة، 2: 238)

فكلا الآيتين تثبتان أن لكل صلاة وقتا معيناً ولا يصح أدائها إلا في هذا الوقت ولا يجوز الجمع بين الصلاتين في وقت إحداها، ولذلك نرى أن بعض الحنفية قد تناول الموضوع في كتبهم الفقهية في باب أوقات الصلاة لا صلاة المسافر فحسب.

أدلتهم من الأحاديث:

1. حديث أبي موسى الأشعري في بيان مواقيت الصلوات الخمس إذ سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة فأخبره صلى الله عليه وسلم عنها بأن صلى كل صلاة في أول وقتها يوماً وفي آخر وقتها يوماً التالي وقال للسائل "ما بين ما رأيت وقت" أخرجه مسلم،²⁸ وحديث ابن عباس عن النبي بلفظ "أمتي جريل عند البيت مرتين..." أخرجه الترمذي وقال "في الباب عن أبي هريرة، وبريدة، وأبي موسى، وأبي مسعود، وأبي سعيد، وجابر، وعمرو بن حزم، والبراء، وأنس".²⁹ قال الحنفية إن هذه الأحاديث تعني أن القاعدة هي إثبات وقت مستقل لكل صلاة وعدم التداخل فيما بينها، والأحاديث التي تنص على الصلوات مؤقتة هي من الأحاديث المتواترة وكذلك فيها إجماع فلا يجوز تغييرها للأحاديث الآحاد.

2. حديث عبد الله بن مسعود قال: "ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين: جمع بين المغرب والعشاء، وصلى الفجر قبل ميقاتها"، متفق عليه،³⁰ ففي هذا الحديث يرى أن ابن مسعود ركز على أوقات الصلوات، وأكد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة إلا بوقتها، وعليه يكون تأويل المذهب الحنفي الأحاديث السابقة بالجمع الصوري موافقا لحديث ابن مسعود هذا.

3. حديث أبي قتادة قال: قال رسول الله: "...أما إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى..." أخرجه مسلم،³¹ إن الحديث يثبت أن لكل صلاة وقتا معيناً ينتهي بدخول وقت الصلاة التالية، فقال الحنفية لا بد من مراعاة أوقات الصلوات في الجمع وهذا لا يكون إلا بالجمع الصوري.

²⁷ ابن أبي شيبة، المصنف، 2: 211؛ البزار، المسند، 5: 414.

²⁸ مسلم، الصحيح، "المساجد"، 177؛ ابن ماجه، السنن، "أبواب مواقيت الصلاة"، 1.

²⁹ الترمذي، السنن، "أبواب الصلاة"، 1.

³⁰ البخاري، الصحيح، "الحج"، 99؛ مسلم، الصحيح، "الحج"، 292.

³¹ مسلم، الصحيح، "المساجد"، 681.

4. حديث عائشة رضي الله عنها "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخر الظهر، ويعجل العصر، ويؤخر المغرب، ويعجل العشاء في السفر"³² فإن حديث عائشة صريح في أن الجمع صوري لذا استعمله بعض الحنفية تأييداً لرأي المذهب.
5. ورواية عن ابن عمر سبق ذكرها في أدلة الشافعية، وهي رواية تنص صراحة على الجمع الصوري.
6. حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبراء"³³، هذا الحديث قد تفرد به حنش بن قيس أبو علي واتفق العلماء على ضعفه، قال البخاري فيه: "أحاديثه منكراً جداً ولا يكتب حديثه"³⁴، ورغم حال حديث ابن عباس هذا فقد استعمله معظم الحنفية من أصحاب الكتب التي درست في البحث.
7. وحديث عمر بن الخطاب الموقوف أنه كتب إلى أمراء الآفاق وقال فيه: "ثلاث من الكبراء الجمع بين الصلاتين والفرار من الزحف والنهبة" أخرجه محمد الشيباني والبيهقي³⁵ وفي رواية أيضاً عند البيهقي قال: "الجمع بين الصلاتين إلا في عذر"³⁶.

3. الجمع بين الصلاتين في السفر في كتب المذهب الحنفي

من خلال البحث في كتب الحنفية ظهر لنا أن هناك منهجين مختلفين في تعاملهم مع الأحاديث، وكل منهج غلب في مرحلة زمنية خاصة، ففي المرحلة الأولى عرضوا الأحاديث وهي أخبار آحاد على الأدلة القطعية وهي الآيات القرآنية والسنة المتواترة أو المشهورة وذهبوا إلى تأويل الأحاديث بحيث تنسجم مع هذه الأدلة القطعية والقواعد الكلية، دون أن يشتغلوا في نقد الأسانيد ومناقشتها، ومن تميز بهذا المنهج الإمام محمد بن الحسن الشيباني، والخصاص والطحاوي والسرخسي والكاساني مع تفاوت فيما بينهم في استيعاب أحاديث الباب وذلك بما يتناسب مع منهجهم في التأليف.³⁷

إن عرض الأحاديث الآحاد على القرآن والسنة المتواترة والمشهورة من خصائص المنهج الحنفي، ولعل المرجع وراء الخلاف في مسألة الجمع بين الصلاتين عائد إلى هذا الأصل عند الحنفية، فالآيتان السالفتان دليلان قطعيان في مواقيت الصلوات وكذلك السنن العملية المشتهرة في بيان النبي صلى الله عليه وسلم تلك المواقيت، فعرضوا أحاديث الجمع على هذه الأدلة، ولأن ظواهر أحاديث الباب تخالف الأدلة القطعية عدلوا عن العمل بظاهرها وحملوها على الجمع الصوري دون التمييز بين الصحيح والضعيف أو المرفوع والموقوف.

وأما في المرحلة الثانية فقد طرأت بعض المتغيرات على هذا المنهج كما سيأتي.

ولتصوير هذه المسألة وتتبع التطور والتغير الذي حلَّ بها، اخترنا عدداً من الكتب الحنفية التي اشتهرت بأنها تعنى بالحديث أو بأصول الحديث، وجعلناها الميدان التطبيقي لهذه الدراسة، وقسمناها باعتبار الزمان والمنهج إلى مرحلتين متواليتين، الأولى مرحلة المتقدمين، والثانية مرحلة المتأخرين، والفصل بينهما كان هو القرن السابع الهجري لأسباب منهجية كما سيأتي.

³² ابن أبي شيبة، المصنف، 210/2: أحمد بن حنبل، المسند، 490-488/41.

³³ الترمذي، السنن، "الصلوة"، 138.

³⁴ المزي، تهذيب الكمال، 466/6.

³⁵ محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، 165/1: البيهقي، السنن، 240/3.

³⁶ البيهقي، السنن، 240/3.

³⁷ للتوسع في منهج الحنفية في ذلك انظر محمد صديق، "جهود نقاد الحنفية في تأسيس مدونة حديثة فقهية باب العبادات أمودجا"، مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي الرابع الحنفية والماتريدي، (2017)، 270/3.

3.1. المرحلة الأولى: المتقدمون

فثلاً الإمام محمد الشيباني (ت. 805/189) استدلل في المسألة بمحدثين موقوفين عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود فحسب واكتفى بهما لدعم رأي شيخه أبي حنيفة، والجصاص (ت. 980/370) تناول الموضوع في ضوء الآية 103 من سورة النساء لمخالفة أحاديث الجمع هذه الآية ولم يذكر أي حديث روي في الجمع، وكذلك السرخسي (ت. 1090/483) كان اعتماده الأساسي في المسألة الآيات.³⁸

وأما الطحاوي (ت. 933/321) فقد اختلف عن الإمام محمد والجصاص بذكره أحاديث الجمع مع أسانيدھا والإشارة إلى اختلاف ألفاظها وتوجيهات متونها، ومع ذلك لم يشتغل بالأسانيد واختار أن يناقش الأحاديث من جهة متونها موافقا للمذهب، ومما يلفت النظر في عمل الطحاوي أنه اعتمد أولاً ترجيح القواعد الكلية في المذهب بترجيح عدم جواز الجمع بين الصلاتين في غير الحج، ثم اتجه إلى تأويل الأحاديث الواردة في غير ذلك وتوفيقها مع معنى الجمع الصوري، وهذا من جهة يناسب القول بأن الحنفية يقدمون الترجيح على الجمع عند التعارض،³⁹ ومن جهة أخرى يناسب خلفيته الحديثية والشافعية في الاشتغال بتوفيق تلك الأحاديث وجمعها على معنى يناسب المعنى الراجح الذي أثبتته الأدلة القطعية عنده، وهذا يرجح أن منهجه في كتابه كان على منهج الحنفية لا على منهج المحدثين خلافاً لمن يرى ذلك.⁴⁰ إذ قال في الروايات المختلفة عن ابن عمر: "فأولى الأشياء بنا أن تحمل هذه الروايات كلها على الاتفاق لا على التضاد فنجعل ما روي عن ابن عمر أن نزوله للمغرب، كان بعدما غاب الشفق، أنه على قرب غيبوبة الشفق إذا كان قد روي عنه أن نزوله ذلك كان قبل غيبوبة الشفق".⁴¹

إن من سبق ذكرهم لم يذكروا القواعد الأصولية في نقد الحديث، رغم كونهم من مؤسسي منهج الحنفية في التعامل مع السنن والأحاديث، ولكن هناك من يذكرها صراحة أيضاً، منهم الكاساني (ت. 1191/587)، إذ قال:

ولأن هذه الصلوات عرفت مؤقته بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد،... وما روي من الحديث في خبر الآحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به، مع أنه غريب ورد في حادثة نعم بها البلوى، ومثله غير مقبول عندنا ثم هو مؤول وتأويله أنه جمع بينها فعلا لا وقتاً، بأن أخر

³⁸ السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة)، 149/1-150. وأصلاً ذكر السرخسي حديثاً عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى باباً من الكبائر" ويبدو أنه أخطأ في نسبة الحديث لابن مسعود لأنه مروى عن ابن عباس أساساً. الترمذي، السنن، "الصلاة"، 138، وأبو يعلى، المسند، 136/5، الطبراني، المعجم الكبير، 216/11، ولعله هذا بسبب أنه ألف المبسوط وهو في السجن وليس معه كتبه.

³⁹ تقدم الترجيح على الجمع هو المنقول عن كبار الأئمة وهو الذي رجحه التركاني بعد تحرير المسألة في كتابه دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، (دمشق: دار ابن كثير، 1433هـ، 2012م)، 506. وانظر ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، 362، وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 152/2. واختار تقدم الجمع على الترجيح بعض الحنفية كاللكنوي والتهانوي. انظر محمد عبد الحي اللكنوي، الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، ط6 (مكتب

المطبوعات الإسلامية، 1426هـ)، 182، وأشرف علي التهانوي، جامع الآثار، (ديوبند: المطبع القاسمي)، 3.
⁴⁰ قال فاتيون شعباني: إن منهج الطحاوي في كتابه شرح معاني الآثار فيما يخص مسألة دفع التعارض بين الأدلة أقرب إلى منهج المحدثين، لأنه مبدياً يعتمد على وحدة معنى الأدلة وليس تعرضها، وفي كثير من الأمثلة التي ظاهرها متعارضة بعضها ببعض ركز على معانيها وحاول أن يجمع بينها، وفي المواضع التي لا يتيسر فيها الجمع يذهب إلى النسخ... فمنهج الطحاوي في دفع التعارض بين الأحاديث قد يمكن القول إنه على هذا الترتيب: أولاً الحمل (الجمع، التأليف، التوفيق والتأويل)، ثانياً النسخ، ثالثاً الترجيح، ورابعاً التساقط، مع أنه يستعمل كل هذه الأربعة فإن الحمل أكثر ما ذهب إليه.

Shabāni, Fatīon. *Şerhu Meāni'l-Āsar Eserine Göre Ebū Ca'fer et-Tahāvī'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı*. (Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, (2011). s. 62-64.

⁴¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 163/1.

الأولى منها إلى آخر الوقت ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقتنا مجتمعتين فعلا، كذا فعل ابن عمر في سفر وقال: هكذا كان يفعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁴²

فتقسيم الأدلة من حيث المقطوع بها والظنية كخبر الآحاد، وعرض الثاني على الأول، واشترط لقبول الآحاد موافقته المقطوع بها، وألا يرد فيما تعم به البلوى كل هذه من قواعد الحنفية في نقد الحديث من جهة المتن، كما سلف.

3.2. المرحلة الثانية: المتأخرون

إن القرن السابع الهجري له خصوصية في التاريخ الإسلامي فيما يتصل بدراستنا من جهتين، الأولى من هذه المزايا: أنه أتى بعد استقرار المذاهب الأربعة وتأسيس أصولها واستمرار النقاش المذهبي والاختلاف العالي بين المذاهب من حيث حجية الأدلة واستخدامها، فأثر هذا اتجاهها إلى تأليف الكتب في الدفاع عن المذهب وذلك بإيراد الأحكام وأدلتها ومقارنتها بأدلة المذاهب الأخرى، والثاني من مزايا هذا العصر مجيؤه بعد انتشار كتب الحديث في أنحاء العالم الإسلامي واستقرار قواعد علوم الحديث ودخولها في بناء العقل الفقهي والحديثي المسلم بحيث صارت معيارا أصيلا في القبول والرد. فألف الإمام الشافعي (ت. 204هـ) الرسالة وجماع العلم في تأسيس حجية الخبر الآحاد، ثم ألف ابن الصلاح (ت. 643هـ/1245م) كتابه المسمى بمعرفة أنواع علم الحديث والذي صار مرجعا أساسيا لمن بعده في علوم الحديث، فكانت النتيجة على منهج أهل الرأي،⁴³ أن انحسر اتجاه "الرأي الشاذ"، وأن تأثر اتجاه الحنفية من أهل "الرأي المعتدل" بعلوم الإسناد والحديث.

ولمتابعة تأثير هذه المسائل في مقارنة الحنفية للحديث، سنرى في هذا العصر المنبجي (ت. 1287/686) وضع كتابه اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، وقد ذكر سبب تأليفه بأنه "لما رأى أناسا يأخذون عليهم وينفون علم الحديث عنهم ويجعلون ذلك عيبا وطعنا، سلك طريقا خاصا حيث كان يذكر الأحاديث التي تمسك بها الأحناف في مسائل الخلاف مريدا إظهار -لمن نظر فيها وأنصف- أنهم أكثر الناس اتقيادا لكتاب الله تعالى وأشد اتباعا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁴⁴ فهذه الكلمات تشير إلى خصوصية العصر المذكورة سابقا، ومن خلال هذا النص وما سيأتي عقبه سنرى تغيرا عند الحنفية في مقارنة الحديث، ألا وهي استعمال الأحناف أجزاء منهج المحدثين في نقد الحديث، وكذلك توظيفهم لمصنفات الحديث ورجاله في تأليفهم الفقهية وشروح الحديث، ونرى هنا المنبجي قد حذف الأسانيد وعلق الأحاديث على البخاري والترمذي، بما يشير إلى أن مصنفات الحديث الأصلية صارت متداولة بين أصحاب المذهب الحنفي وأنها صارت معتمدة لديهم بمعنى أن نسبة الأحاديث إليها والتخرج منها صار أمرا شائعا أو لازما فيما بينهم، خلافا للمتقدمين -ممن جاء بعد أحمد وعبد الرزاق والبخاري ومسلم وأصحاب السنن- لم نلاحظ في كتبهم اهتماما بتخرج أحاديثهم من كتب السنة المعتمدة.

كما أن المنبجي وأثناء مناقشته حديث معاذ بن جبل⁴⁵ الذي جاء فيه ذكر جمعي التقديم والتأخير، ردَّ الحديث بسبب تفرد راويه وكونه شاذًا، أي أن المنبجي اختلف عن سلفه بأنه اقتبس من الترمذي والحاكم في علل حديث معاذ من رواية قتيبة عن الليث أنه تفرد وشاذ متنا وإسنادا وأتى بقصة كشف البخاري علة الحديث نقلًا عن الحاكم، وقد نقل أيضا قول ابن عدي في الراوي الذي هو علة هذا الحديث بأن "له عن الليث بن سعد غير حديث منكر، والليث بريء من رواية خالد لتلك الأحاديث وله عن الليث منكري أيضا"،⁴⁶ فهذه النقلات الحديثية والبحث في العلة عند المنبجي لا شك أنها خطوة جديدة في منهج الحنفية، وذلك قد يعدّ تقاربا أو اقتباسا من

⁴² علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424م)، 583-580/1.

⁴³ نفترض أن مصطلح الرأي يقصد به أمران، الرأي المذموم بمعنى التشريع بالهوى والتشهي، والرأي المعتدل الذي يعبر عنه الحنفية والمالكية.

⁴⁴ علي بن أبي يحيى المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، (دمشق: دار القلم، 1994/1414م)، 37/1.

⁴⁵ الترمذي، السنن، "السفر"، 4.

⁴⁶ المنبجي، اللباب، 1، 296-297.

منهج المحدثين، وأيضا قد يمكن عده من محاولة إلزام الخصم بمنهجه ولكننا نستبعده مبدئيا ونمشي مع التفسير الأول، مع توضيحنا بأن الجرم بذلك يحتاج إلى استقراء كتاب المُنْجِي كاملا لكي يتبين الأمر بوضوح.

ولعل المُنْجِي بصنيعه هذا يمكن أن يعد بأنه أوّل من فتح بابا في نقد الحديث داخل النظام الحنفي، دخله آخرون من محدثي الحنفية لاحقا، فمثلا ابن التركاني (ت. 1349/750) تعقب البيهقي بأنه أخرج حديثا معلقا عن معمر عن أيوب وموسى بن عقبة عن نافع بلفظ "...فأخر المغرب بعد ذهاب الشفق..." وقال: "لم يذكر سنده لينظر فيه" وأتى بأحاديث مخالفا لهذا الحديث من سنن النسائي والدارقطني بأسانيدها وفيها متابعة عبید الله بن عمر ويحيى بن سعيد لموسى بن عقبة، وهذه معارضة الروايات بعضها على بعض والبحث في المتابعات تعد من منهج النقد عند المحدثين تماما فضلا عن أنها تدل على سعة اطلاع ابن التركاني على مصنفات الحديث كالمُنْجِي قبله، وكذلك أشار إلى الاضطراب في متن حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عن نافع حيث قال مرة: "إنه سار قريبا من ربع الليل ثم نزل فصلى" ومرة: "فسرنا أميالا ثم نزل فصلى" وكان ناقلا من كتاب الخلافيات للبيهقي نفسه، وقال: "فلفظه مضطرب كما ترى قد زُوي على وجهين فاقصر البيهقي في السنن على ما يوافق مقصوده"⁴⁷، **وهنا أيضا يبدو أنه عارض الروايات بعضها على بعض وأثبت الاضطراب**، فإن الكلام في الروايات من جهة الاضطراب في السند كذلك عادة مما يشتغل به المحدثون دون الحنفية، وابن التركاني مع تمسكه برأي المذهب فإنه قد ناقش المتون والأسانيد على منهج المحدثين تماما.

مع أن رأي جمهور الحنفية في المسألة هو القول بالجمع الصوري وتأويل الأحاديث على ذلك، فقد ظهر في هذا من الحنفية من يخالف جمهور المذهب بأن يأخذ الأحاديث دون أي تأويل وأن يقبل أصول المحدثين في العمل بالحديث إذا صحّ حتى ولو خالف الكليات من الأدلة الأخرى، منهم **ابن مالك** الذي قال عقب حديث ابن عباس فيه الجمع مطلقا، يحتمل الجمع الصوري والحقيقي وكما أنه يحتمل التأخير والتقديم، "...تارة ينوي تأخير الظهر ليصلها في وقت العصر، وتارة يقدم إلى العصر وقت الظهر ويؤديها بعد صلاة الظهر"، وقال "واليه ذهب الشافعي"⁴⁸، ولم يذكر رأي مذهبه كما أنه لم يعترض على ما ذهب إليه الشافعي بل إنه قال بعد ذكر حديث معاذ "يدل على أن النازل في وقت أولى الصلاتين يندب له التقديم، والراكب فيه يندب له وفيه التأخير"⁴⁹، وذلك في أول تصريح بهذا الشكل من الحنفية بقبول رأي المحدثين والشافعية في المسألة، إذ كانت العادة فيما سبقه من مصنفات حنفية أن يشتغل أصحابها في ردّ ما فهمه الشافعية فيها.

ويظهر الأمر بجلاء أكثر على يد **علي القاري** (ت. 1605/1014) وذلك عندما ينتقد ما ذهب إليه ابن مالك فيقول: "وهو مخالف للمذهب، والحديث بظاهره موافق لمذهب الشافعي، وهو عندنا محمول على أنه يصلي الظهر في آخر وقته والعصر في أول وقته"⁵⁰ فإن اختيار ابن مالك قد يعد خطوة ثانية إذ هو لم يجد مخرجا أمام الأحاديث التي جاء ظاهرها يفيد جواز الجمع، فيأتي علي القاري ويقرّ بأن رأي المذهب في المسألة مخالف لظاهر الحديث كما أقرّه العيني قبله، وهذا الموقف سواء موقف الإقرار بمنهج المحدثين أو بمخالفة ظاهر الحديث لم يعبر عنه قبل القرن التاسع.

من المعلوم أنه من خصوصيات القرن التاسع الهجري في تاريخ علم الحديث أنه لم يبق فن من فنون الحديث إلا أُلّف فيه، ولعل شروح المصنفات الحديثية وكتب التخرّج على الكتب الفقهية من أهم مؤلّفات العصر ومرجع هذا الأمر إلى التنافس المذهبي إذ كل مذهب يريد أن يظهر أن ما كان في مذهبه له مستند من الأحاديث الصحيحة، وأيضا في هذا العصر هناك أكثر من عالم حنفي تصدّر واشتهر في علم الحديث أيضا مثل بدر الدين العيني وابن قطلوبغا وغيرها، ولا شك أن لها سلف في القرن الثامن مثل الزيلعي وابن التركاني. وكان

⁴⁷ علاء الدين بن التركاني، الجوهر النقي على سنن البيهقي، (دار الفكر)، 165-159/3.

⁴⁸ ابن مالك، شرح مصابيح السنة، (دمشق بيروت: دار النوادر)، 2012/1433، 215-214/2.

⁴⁹ ابن مالك، شرح مصابيح السنة، 217/2.

⁵⁰ علي القاري، مرقاة المفاتيح، تحقيق: جمال عيتاني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2001/1422، 386/3.

توسّع هؤلاء العلماء في علم الحديث ملاحظاً في مؤلفاتهم صراحة، وذلك على طريق جمعهم طرق الأحاديث وعنايتهم بالأسانيد وما يتعلق بها واستدلالهم بما قال المحدثون، وكل ذلك أدى إلى ظهور اتجاهات جديدة أقرب للمحدثين في التعامل مع الأحاديث عند الحنفية، حتى بلغ ذلك التصريح بحكم جديد في المذهب فيما يتعلق بالجمع بين الصلاتين كما سيأتي.

ومن محدثي الحنفية العيني الذي جمع أحاديث كل من حدّث في الباب من الصحابة، ومنهم علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو، وعائشة، وابن عباس، وأسامة بن زيد، وجابر، وخزيمة بن ثابت، وابن مسعود، وأبو أيوب، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين، وتكلم في أسانيد هذه الأحاديث كلها على منهج المحدثين، فضعف بعضها وصحح بعضها،⁵¹ فمثلاً قال في حديث علي "أخرجه الدارقطني... ولا يصح إسناده. شيخ الدارقطني هو أبو العباس بن عقدة أحد الحفاظ لكنه شيعي، وقد تكلم فيه الدارقطني وحمزة السهمي وغيرهما، وشيخه المنذر بن محمد بن المنذر ليس بالقوي أيضاً، قاله الدارقطني أيضاً، وأبوه وجده يحتاج إلى معرفتها"،⁵² وفي حديث عبد الله بن عمرو قال: "أخرجه أحمد... وفي إسناده الحجاج بن أرطاة مختلف في الاحتجاج به"،⁵³ وفي بعض الأحاديث بين عللها حيث في حديث أسامة بن زيد المرفوع نقل من علل الترمذي الكبير أن البخاري قال: "الصحيح هو موقوف عن أسامة بن زيد"،⁵⁴ ومثل هذه الأمثلة أبرز العيني صناعته الحديثية ولم يشعر قارئه عند نقده للأحاديث بخصائص مذهبه ومنهجه في التعامل مع الأخبار.

كذا يلاحظ أيضاً أن العيني ألزم خصمه في استدلاله ببعض الأحاديث بمنهج المحدثين تماماً، مثاله ما قاله في حديث معاذ من رواية هشام بن سعد:

فإن قلت: روى أبو داود ... حدثنا المفضل بن فضالة والليث بن سعد عن هشام بن سعد عن أبي الزبير عن أبي الطفيل (الحديث) قال أبو داود: رواه هشام بن عروة عن حسين بن عبد الله عن كريب عن ابن عباس ... نحو حديث المفضل والليث، قلت: حكى عن أبي داود أنه أنكر هذا الحديث، وحكى عنه أيضاً أنه قال: ليس في تقديم الوقت حديث قائم، وحسين بن عبد الله هذا لا يحتاج بحديثه، قال ابن المديني: تركت حديثه، وقال أبو جعفر العقيلي: وله غير حديث لا يتابع عليه، وقال أحمد بن حنبل: له أشياء منكورة، وقال ابن معين: ضعيف، وقال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال ابن حبان: يقلب الأسانيد ويرفع المسانيد.⁵⁵

وعلى الرغم من ذلك فإنه بقي محافظاً على رأي مذهبه في المسألة مرجحاً له كإبن التركماني، فبعد تقد أحاديث الباب انتقل إلى الكلام الفقهي واستدل لرأي مذهبه بحديث ابن مسعود في نفي الجمع وبحديث أبي قتادة في التفريط، وتناول الموضوع في نهاية الباب بما يتناسب أصول الحنفية، إذ قال في نقاشه مع الخطابي وابن قدامة:

"سلمنا أن الجمع رخصة، ولكن حملناه على الجمع الصوري حتى لا يعارض الخبر الواحد الآية القطعية، وهو قوله تعالى... (البقرة، 2:238، والنساء: 4: 103)، وما قلناه هو العمل بالآية والخبر، وما قالوه يؤدي إلى ترك العمل بالآية ويلزمهم على ما قالوا من الجمع المعنوي رخصة أن يجمعوا لعذر المطر أو الخوف في الحضر، ومع هذا لم يجوزوا ذلك، وأولوا حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنها في صحيح

⁵¹ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 146-143/7.

⁵² العيني، عمدة القاري، 144/7.

⁵³ العيني، عمدة القاري، 145/7.

⁵⁴ العيني، عمدة القاري، 145/7. الترمذي، العلل الكبير، ص96.

⁵⁵ العيني، عمدة القاري، 151-150/7.

مسلم: "...من غير خوف ولا مطر" الحديث، بتأويلات مردودة، وفيما ذهبنا إليه العمل بالكتاب، وبكل حديث جاء في هذا الباب من غير حاجة إلى تأويلات"⁵⁶.

ومن جانب آخر نرى العيني لم يجد مناصا من الإقرار بأن رأي مذهبه مخالف لظاهر أحاديث الجمع، حيث قال "فذهب قوم إلى ظاهر هذه الأحاديث وأجازوا الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في السفر في وقت أحدهما..."⁵⁷ وهذا يذكرنا بما قام به المنبجي قبله

وما نراه عند العيني من منهج المحدثين لا يمكن تعميمه في المذهب كله بلا شك، فلعل ذلك آت من كون العيني متضلعا في علم الحديث يعيش في بيئة حديثية بامتياز في القاهرة في العهد المملوكي، ولكن اهتمامنا في هذه الدراسة به وبمن جاء قبله من علماء المذهب آت من كون الحنفية المحدثين هم ميدان الدراسة كما تم التصريح بذلك في المقدمة.

ويقابل موقف العيني موقف ابن الهمام تلميذ العيني في تقييمه المسألة،⁵⁸ فلا يرى أثر منهج المحدثين في تصنيفه كثيرا، مثاله فيما ذهب إليه في حل التعارض بين حديث ابن مسعود فيه نفي الجمع وبين حديثي أنس وابن عمر فيها جواز الجمع فقال "ويتروح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض"، وهنا يرى أن ابن الهمام تمسك بمنهج مذهبه الحنفي بالبداية بالترجيح عند التعارض، وفي تقديم حديث راو الفقيه على غير الفقيه، فهذا من العلل التي تردُّ بها أخبار الأحاد عند الأحناف كما نقل الجصاص عن عيسى بن أبان، ومع ذلك فلا يمكن فصل ما قام به ابن الهمام عن منهج المحدثين في التعامل مع الأسانيد وتقدها، فهو يصف أسانيد بعض الأحاديث بالاضطراب فيقول: "وقد وقع في أحاديث الجمع شيء من الاضطراب" يقصد روايات عن ابن عباس في بعضها أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة من غير خوف ولا سفر، بينما في بعضها "...من غير خوف ولا مطر" وحين سئل ابن عباس عن فعل النبي هذا قال: "أراد ألا يخرج أمته"، ويصحُّ أن يرد هنا بأن مفهوم الاضطراب مأخوذ عن ابن التركباني وكان قبل ابن الهمام شيخه العيني اقتبس عن ابن التركباني أيضا - وإن كان الكلام هناك في روايات حديث ابن عمر-، لأن مفهوم الاضطراب ليس من مصطلحات النقد الحديثي عند الأحناف أصلا، وهاتان الروايتان عن ابن عباس كانتا متداولتين في كتب من تقدم ابن الهمام ولم يقل أحد بأنها أو إحداها مضطربة.

مرّ سابقا أن ابن ملك لم يذكر رأي مذهبه ولم يذهب إلى تأويل الأحاديث التأويل الحنفي المذكور، وإنما صرح بأن دلالتها تتجه إلى الجمع الحقيقي تقدما وتأخيرا، ومهما اعترض عليه علي القاري فيبدو أن هناك من لم يغمض عينيه عن هذا المعنى ولم يتقبل تماما تأويل الحنفية لظواهر هذه الأحاديث، ومنهم القاسم بن قطلوبغا الذي تتلمذ على ابن الهمام، فقال في كتابه التعريف والإخبار،⁵⁹ في تأويل المذهب بأن ما يجيز من الجمع بين الصلاتين هو جمع صوري تأخيرا، وتأويل ما روي في الجمع من حديث أنس في الصحيحين بلفظ "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم يجمع بينهما، وإذا زاعت صلى الظهر ثم ركب" وكذلك في تأويل روايات أنس التي جاء فيها "صلى الظهر والعصر ثم ركب" عند الحاكم وأبي نعيم، وتأويل حديث معاذ عند مسلم بأنه يحتمل جمعي التقديم والتأخير، فإنه لم يرتض إطلاق القول بذلك بل إنه قيده بقوله: "ولا يخفى أن التأويل الذي ذكره المصنف إنما يتمشى في جمع التأخير، فأما جمع التقديم فلا يتأتى فيه ذلك والله سبحانه تعالى أعلم".

⁵⁶ العيني، عمدة القاري، 151/7.

⁵⁷ العيني، عمدة القاري، 146/7.

⁵⁸ كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير، (شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970/1389)، 48/2.

⁵⁹ القاسم بن قطلوبغا، التعريف والإخبار، 93/1.

فأما ما ذكره المصنف فهو المختار في المذهب أصلاً لكن يبدو أن ابن قطلوبغا، أعاد النظر في ظواهر أحاديث الجمع، وميز بين ما ورد في جمع التقديم وجمع التأخير، فقبل تأويل جمع التأخير على الجمع الصوري، ولم يقتنع بتأويل الأحاديث بترك جمع التقديم إذ هناك أحاديث تجيز جمع التقديم ولا يمكن تأويلها، وأيضاً بعد قوله هذا قال: "وفيه ما أخرجه البزار عن أنس أنه كان إذا أراد أن يجمع بين صلاتين في السفر أخر الظهر إلى آخر وقتها، ثم صلاها وصلّى العصر في أول وقتها، ويصلي المغرب في آخر وقتها ويصلي العشاء في أول وقتها ويقول: هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع" وذكر بعده قول البزار: "ولا نعلم أحداً تابع حفص بن عبيد الله على هذه الرواية"⁶⁰ وكأنه أراد بهذا أن ما كان يؤيد ترجيح جمع التأخير دون التقديم من رواية حديث أنس هو معلل بتفرد راويه، ولكن يبقى حديث أنس الذي يجيز لجمع التأخير والتقديم معاً بلا تأويل ظاهر عنده، لأن القول بالجمع الصوري في جمع التقديم لا يتأتى كما صرح. وموقفه هذا بالأخذ بالحديث الصحيح وتركه ما كان ضعيفاً من أحاديث رغم أنها تؤيد رأي المذهب، يمكن عدّه خطوة جديدة في المذهب الحنفي، خلافاً لمن كان قبله كالعيني الذي أقر بأن ما قاله الخصم هو ظاهر الأحاديث فإنه بقي مدافعاً عن رأي المذهب واستمر على القول بتأويل الأحاديث.

فيبدو أن الباب الذي فتحه المنبجي في القرن السابع قد أدخل أجزاء من منهج النقد عند المحدثين إلى المنهج الحنفي وأن هذا الباب قد ظل مفتوحاً بل اتسعت فرجته بعد كما رأينا عند ابن التركباني والعيني وابن قطلوبغا وغيرهم، إلى أن انتهى الأمر ببعض متأخري الحنفية إلى الأخذ بظواهر الأحاديث التي عدل عنها المتقدمون والفتوى بجواز الجمع عند الضرورة، ومنهم ابن عابدين الذي قال إنه يجوز في الضرورة جمع التأخير وقتاً واستند فيه إلى قول ليوسف بن عمر الكادوري (ت. 832هـ) في كتابه المضمرات: "المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تأخير الصلاة؛ لأنه بعدر"⁶¹، فيبدو أن الكادوري أخذ بمفهوم المخالفة من حديث ابن عباس مرفوعاً وحديث عمر موقوفاً بأن الجمع بين الصلاتين بغير عذر من الكبائر وقبل الجمع بعدر، وحمله على جمع التأخير وخصص معنى العذر بالخوف لا السفر وعليه بنى ابن عابدين، وذلك أداه إلى القول بتقليد الشافعي في المسألة عند الضرورة على أصول الحنفية بينما كانت فتوى الحصكفي جواز ذلك عند الضرورة تليفاً أي بشرط الالتزام بجميع ما يوجبه عند الشافعي.

4. الخاتمة

يمكن أن يصنف البحث في البحوث التي تعنى بتداخل المناهج والتأثير المتبادل فيما بينها، وكما أن الحنفية قد تأثروا بعد استقرار نظام الإسناد ومنهج نقد الرواة والمرويات بالحديث الشريف كمصطلح بعد أن كان اعتمادهم على السنة المشتهرة أي العمل المتوارث والفتاوى العملية، فإن المحدثين أيضاً تأثروا بمناهج الحنفية أيضاً في تقديم رواية الراوي الفقيه على غيره، وفي بعض ملابسات التفرد التي ناقشها الحنفية في مسألة عموم البلوى.⁶²

ولعل في هذا الانتقال من السنن العملية إلى الحديث عبر العصور فيه تجديد للمذهب من داخل المذهب وبحسب أصول المذهب نفسه، وهو الأمر الذي كان عليه صاحبان وبعض من تلامذتهما بعدولهم عن قول الإمام إلى الحديث الصحيح في مسائل معينة كالزراعة والمساقاة، فإن الحديث بعد استقرار علوم المصطلح هو علم له آليات مفهومة وخاضعة للنقد والتدقيق، خصوصاً في كيفية انتقال

⁶⁰ البزار، المسند، 96/13.

⁶¹ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1992/1412م)، 382-381/1.

⁶² هذا التأثر قد تنبه إليه عدد من الباحثين، واختلفوا في ذكر مظاهره وذكر أسبابه، أذكر منهم طرابيشي الذي كان صريحاً جداً في التنبيه إلى هذا التأثر عند الحنفية، انظر جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، بيروت: دار السقا، 2010م، 628. ونحن نوافق في هذا التشخيص إلى حد ما، مع تحليله أسباب هذا التأثر، ولكن نخالفه في كونه حصر مظهر هذا التأثر باهتمام الحنفية بإثبات كون الإمام أبي حنيفة محدثاً حافظاً ذا مسند متصل، بل إنه تأثر وصل إلى منهج التعامل مع الأدلة وإعمالها.

الأخبار من النبي وعبر سلسلة الإسناد إلى الفقيه أو المحدث، بخلاف السنن العملية أو المشتهرة التي لم يشتغل الحنفية في جمعها وضبطها وبيان ضوابط قبولها، كما اشتغل المحدثون في نقد الأحاديث وذكر أحوال رواته ورواياته، فما أمكن إخضاعها إلى النقد والتتبع.

فهذا انتقال إيجابي من وجهة نظرنا، ولكن الإشكال هو في الانتقال الثاني الذي حصل، وهو ما يمكن تسميته بخلط منهج الحنفية في إعمال الأدلة وترتيبها بين قطعي وظني، وهو منهج يميز بين النصوص المتواترة القرآنية والمشهورة في السنة، وبين النصوص الآحاد الحديثية، فلا يخصص عام القرآن القطعي دلالة وثبوتا، بالحديث ظني الثبوت وإن كان قطعي الدلالة.

والمسألة المدروسة في البحث ناقشت كلا الانتقالين معا، وأثبتت حصولها ولو جزئيا لدى متأخري الحنفية، فإنه وإن صحت بعض أحاديث الجمع في السفر، وكانت قطعية الدلالة كما في جمع التقديم، فإنها تبقى ظنية الثبوت ولا تصل إلى القطع الذي يمكن له أن يخصص عموم القرآن ويجرم القواعد الكلية بحسب قواعد الحنفية، فهذا مما يستلزم مزيد تأمل وبحث في أسباب هذا الانتقال، وأيضا في مظاهر هذا الانتقال، فإن الدراسة هنا اكتفت بتوصيفه وذكر مظهر واحد له وهو سلطة الحديث وتقديمه على السنة وعلى عام الكتاب.

وأما من جهة أسباب هذا التأثير فيمكن عزوها في واقع الأمر لاستقرار علوم الحديث، واستقرار نظام الإسناد واتساع العلوم التي تخدمها كعلوم العلل والتاريخ والرجال والجرح والتعديل، وأيضا علو شأن الحديث الصحيح واشتهار القول بأن أحاديث الصحيحين تفيد العلم أو القطع النظري، بما جعل من شأن العدول عن العمل بهذه الأحاديث شأنا صعبا على متأخري شيوخ الحنفية ومستنكرها عليهم. يضاف إلى ذلك أن الحنفية لم يُعتوا كثيرا بعد الجصاص بمزيد تأصيل لحجية الخبر الآحاد، والتوقف عند مراتبه التي يبنيها المحدثون، وخصوصا التمييز بين الحديث الصحيح المروي في الصحاح وغيره في هذا السياق، والاكتفاء بالتعامل معها كلها على أنها من الأحاديث الآحاد الظنية، التي لا يمكن أن تعارض القطعي المتمثل بالقرآن الكريم، والسنن المشتهرة والإجماع، والقواعد الكلية. ولم يشتغلوا على بيان مذهبهم وحججه أمام نظام الإسناد وآثارها التي استقرت وازدهرت آنذاك.

ولم تتوقف الدراسة كثيرا عند احتمال انحصار ذلك التأثير الحديثي في المدرسة الحنفية ضمن الفرع المصري أو البخاري من المدرسة الحنفية، لأنها لم تجد أدلة كافية على هذا الانحصار، ومع ذلك فإن الدراسة تحيل البت في هذه المسألة إلى دراسات أخرى لا بد وأن تستمر في هذا الميدان.

المصادر

- ابن التركماني، علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني. الجوهر النقي على سنن البيهقي. (بيروت: دار الفكر).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي. رد المحتار على الدر المختار. ط2 (بيروت: دار الفكر، 1412هـ، 1992م).
- ابن قُطْلُوبُغَا، أبو الفداء زين الدين قاسم. التعريف والإخبار بتخریج أحاديث الاختيار. تحقيق عبد الله محمد درويش، (دمشق: 1997م).
- ابن مَلِك، مُحَمَّدُ بْنُ عَزِّ الدِّينِ عَبْدِ اللطيف بن عبد العزيز. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي. تحقيق نور الدين طالب، (دمشق: دار النوادر، 1433 هـ - 2012م).
- أبو يعلى، أحمد بن علي. المسند. المحقق: إرشاد الحق الأثري، (جدة: دار القبة، 1408هـ - 1988م).
- أحمد بن محمد بن حنبل. المسند. المحقق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م).

البنار، أحمد بن عمرو أبو بكر. البحر الزخار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م، 2009م).

البهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر. السنن الكبرى. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م).

البهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر. معرفة السنن والآثار. (كراتشي: جمعية الدراسات الإسلامية، 1991م).

التركاني، عبد المجيد. دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية. (دمشق: دار ابن كثير، 1433هـ، 2012م).

الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. ط2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1414هـ، 1994م).

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. معرفة علوم الحديث. تحقيق السيد معظم حسين، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1397هـ، 1977م).

الخطيب، معتز. رد الحديث من حجة المتن. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م).

خليفة، كيلاني. منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق. (القاهرة: دار السلام للطباعة، 2010م).

الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي. تحقيق محمد عlish، (بيروت: دار الفكر).

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. الجرح والتعديل. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271، 1952م).

السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط. تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت: دار الفكر، 1421هـ، 2000م).

سرميني، محمد أنس. "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمره، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، (2018م)، ص 27-51.

السيواسي، الكمال بن الهمام. شرح فتح القدير. (بيروت: دار الفكر).

الشيخاني، محمد بن الحسن. الحجة على أهل المدينة. تحقيق محمدي حسن الكيلاني، (بيروت: عالم الكتب، 1403هـ).

الشيرازي، أبو إسحاق. المهذب. تحقيق محمد الزحيلي، (دمشق: دار القلم، 1992م).

صديق، محمد. "جهود نقاد الحنفية في تأسيس مدونة حديثة فقهية باب العبادات أمودجار"، مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي الرابع الحنفية والماتريديّة، (2017م).

الطحاوي، أبو جعفر. شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1399هـ).

طرايشي، جورج. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة. (بيروت: دار الساقى، 2010م).

العسقلاني، ابن حجر أبو الفضل. فتح الباري شرح صحيح البخاري. (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ).

العيبي، بدر الدين. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ، 1986م).

اللكنوي، عبد العلي محمد الأنصاري. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1423هـ. 2002م).

اللكنوي، محمد عبد الحلي. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية، ط6، 1426هـ).

المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة بيروت، 1400، 1980م).

المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة. المغني. (بيروت: دار الفكر، 1405هـ).

الملا علي القاري، نور الدين علي بن محمد بن سلطان. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. (بيروت: دار الفكر، 1422هـ - 2002م).

المنبجي، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب. المحقق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، ط2 (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1414هـ، 1994م).

هدا، رامي. مرويات عكرمة مولى ابن عباس في أحاديث الأحكام، دراسة تحليلية نقدية من خلال تعليقات الحافظ ابن حجر في إتحاف المهرة، أطروحة دكتوراه، جامعة الجنان، (٢٠١٩م).

KAYNAKÇA

- Abdülmeceid et-Türkmâni. *Dirâsât fi usûli'l-hadis alâ menheci'l-hanefiyye*. (Mektebetu Ahsen Âbâd Karaçi, 2009).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût. 30 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997).
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî. *Mirkâtu'l-Mefâtih*. Tahkik: Cemal Aytânî. 11 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001).
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ b. Ahmed el-Aynî. *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: eş-Şehat Ahmed et-Tahan vd. 23 Cilt. (Kahire: es-Sehhar li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2012).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003).
- Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. Tahkik: Abdulmu'tî Emin Kal'acî. 15 Cilt. (Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1991).
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Tahkik: Mahfûzurahman Zeynullah, âdil b. Sa'd ve Sabri Abdülhalık. 18 Cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009).
- Desûkî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ eş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. (Dâru'l-Fikr, ts).
- Ebû Bekr el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt. (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994).
- Ebû İshak eş-Şirâzî, Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî. *el-Muhezzeb fi fikhi el-İmâm eş-Şâfiî*. 6 Cilt. (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992).
- Ebû Ya'la, Ebû Ya'la Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılı. *Müsnedü Ebî Ya'la*. Tahkik: Hüseyin Selim Esed. 16 Cilt. (Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989).
- George Tarabişî, *Min İslami'l-Kur'ân ilâ İslami'l-hadis en-neş'etu'l-muste'nefe*. (Beyrut: Dâru's-Sakî, 2010).
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsîhi*. Tahkik: Ahmed b. Faris es-Selûm. (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 2010).
- İbn Abdışşekûr. *Müsellemu's-sübût*. (Abdülalî el-Ensârî el-Leknevî. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût* içinde) Tahkik: A. M. Muhammed Ömer. 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddi'l-muhtâr ala li-Dürri'l-muhtâr*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992).
- İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952).
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989).
- İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Tahkik: Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts).
- İbn Kudâme el-Makdîsî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed

- b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî. *El-Mugnî*. 10 Cilt. (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968).
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa el-Cemâli el-Mısri. *et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrici ehâdisi'l-İhtiyâr*. 3 Cilt. Tahkik: Abdullah Muhammed Derviş. (Dımaşk: yy, 1997).
- İbn Melek. İzzeddin Şerhu Mesâbihu's-sünne. Tahkik: Nureddin Tâlib. 6 Cilt. (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012).
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-câmi' beyne istilâhayi'l-hanefiyye ve's-şâfiyye*. (Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts).
- İbnü'l-Hümâm. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. 10 Cilt. (Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970).
- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâuddin Ali b. Osman b. İbrahim et-Türkmânî. *el-Cevheru'n-nakî alâ Süneni'l-Beyhakî*. 10 Cilt. (Dâru'l-Fıkr, ts).
- İsmail Hakkı Ünal, *İmam İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012).
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003).
- Kilânî Halife. *Menhecû'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadis beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010).
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Leknevî. *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-esileti'l-aşerati' kâmile*. Tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde. (Halep: Mektebetu'l-Matbûât el-İslamiyye, 2005).
- Mehmet Özşenel. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).
- Menbecî, Ali b. Ebû Yahya el-Menbecî. *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünne ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Tahkik: Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murad. (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994).
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâu'r-ricâl*. Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1983).
- Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-medîne*. Tahkik: Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî. 2 Cilt. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts).
- Mutez el-Hatîb. *Raddu'l-hadis min ciheti'l-metni*. (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2011).
- Mutlu Gül. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Haberu'l-Âhâd fi Siyâki Umûmi'l-Belvâ, Tahrîrü'l-Mes'ele ve Te'silîhâ İnde Mütekaddimiyyi'l-Hanefiyye" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2018), sayı: 55, s. 27-51
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî. *El-Mebsût*. 30 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993).
- Shabânî, Fation. *Şerhu Meâni'l-Âsâr Eserine Göre Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı*. (Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, (2011). s. 62-64.
- Sıddık, Muhammed. "Cuhûdu Nukâdi'l-Hanafiyye fî Tesîsi Mudevvanetin Hadîsiyye Fıkhîyye-

Bâbu'l-İbâdât Unmûzecen". *IV uluslararası şeyh şa'ban-ı veli sempozyumu Hanefîlik - Mâturîdîlik*, (2017), 3/265-301.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Tahkik: Hamdî b. Abdülmeccid es-Silefî. 25 Cilt. (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts).

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhü meâni'l-âsâr*. Tahkik: Muhammed Zehra en-Neccar ve Muhammed Seyyid Câdulhak. 5 Cilt. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994).

Tehânevî, Eşref Ali et-Tehânevî. *Câmi'u'l-âsâr*. (Diyobend: Matbau'l-Kâsımî, ts).

THE AUTHORITY OF THE AHAD HADITH IN THE HANAFI SCHOOL, AND THE EFFECT OF MUḤADDITHŪN ON IT -THE COMBINATION OF PRAYER DURING JOURNEY AS A MODEL-

Abstract

In many studies, it has been considered that the people of opinion are different from the scholars of Hadith at some point in the issue of the authority of the Ahad hadith. This research aims to investigate the development of the Hadith criticism method among the Hanafis and whether some characteristics of the method of the muḥaddithūn in this process have passed to the Hanafi method. The claim of the research is that after the general acceptance of the isnad theory, some features belonging to the method of the hadiths were transferred to the Hanafis, and accordingly, there was a difference between the method of earlier scholars and later scholars in the Hanafi school. In this study, the question of Combination of Prayer During Journey was examined in this context. It was selected because it is one of the controversial issues since it has conflicting hadiths and opposes some Quranic verses. In the study, a group of books were selected that deal with the issues of hadith according to the method of Hanafi school. By following the works along the historical line, changes regarding the authority of the hadiths in the Hanafi method were determined and the effect of the method of the muḥaddithūn on these changes was pointed out.

The research focused on the causes of the effect. It referred it to several things, including the stability of hadith sciences, the stability of isnad theory and the development of the sciences that serve it as the sciences of ills, history, men, wound and amendment, such as ilal alhadith, history, science of rical and cerh wa ta'dil. As well as, the increase in the emphasis on the authentic hadith and the discourse that "the hadiths express the theoretical certainty" made it difficult to refrain from practicing these sound hadiths for the late Hanafi scholars. As a result, it can be said that the interaction between Hanafis and muhaddis is mutual. While the Hanafis were influenced by the theory of isnad, the muhaddis were also influenced by the Hanafi's method in some cases related to the preference of narrators according to their Fikih, and in the context of ummum albalwa.

Keywords: *Hadith, ahad hadis, poeple of opinion, Combination Of Prayer During Journey, muḥaddith.*

TÜRKİYE’DE ARAPÇA ÖĞRETİMİ -SORUNLAR, HEDEFLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ- (ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

The Reality of Teaching Arabic in Turkey -Challenges, Ambitions and Solutions- (The Case of Çukurova University)

واقع تدريس اللغة العربية في تركيا "جامعة تشوقوراووا أنموذجا" تحديات وطموح وحلول

Mohammed Saeed SALEM*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.09.2020
Kabul Tarihi:	25.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Türkiye’de Arapça öğretimi ile ilgilenen ve Arap diline büyük ilgi gösteren kurumların başında üniversiteler gelir. Üniversiteler kendine has yöntem ve tecrübeleri ile bu işi yürütmektedirler. Çukurova Üniversitesi’nde anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminin yapılacağı, Arapçanın başta akademik, edebi, retorik, sentaktik, semantik ve morfolojik olmak üzere tüm alt dalları ve incelikleriyle öğretileceği tamamen Arapça bir programın açılması düşünülmektedir. Böyle bir oluşumda öğrenci, eğitmen ve uygulanacak metodun birlikte dikkate alınacağı birtakım kriterler ve başvurulacak belirli paradigmlar bulunmalıdır. Bilindiği gibi ana dili Arapça olmayanlar için Arapça öğretiminde eğitim sürecini aksatan pek çok sorunla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sorunlar beklenmedik sonuçlarla üniversitede Arapça dil edinimine engel teşkil etmektedir. Bu sorunların ve zorlukların giderilmesinde ilk olarak üniversite bünyesindeki uzmanlar ve Arap dili eğitimcileri tarafından ciddi adımlar atılmalı ve bu süreci başarılı bir şekilde ileriye götürmek için faydalı düzenlemeler getirilmelidir. Ne var ki, eğitim sürecini aksatan sorunları tespit ederek Arapça eğitiminin mevcut durumunu ortaya koymadan ve gerekli değerlendirme analizleri yapılmadan Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça seviyelerini ilerletmek için pratik adımlar önermek sadece bir teori olarak kalacaktır. İşte bu noktadan hareketle, bu araştırma Arapça eğitiminde karşılaşılan sorunları ve kaynaklarını belirleyerek, Arapça öğretimi zorlaştıran engelleri kaynaklarına göre doğru bir şekilde tespit etmeyi ve nihayetinde çözüm önerileri sunmayı hedeflemektedir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bağlamında Arapçanın optimal öğretiminin önündeki tüm engelleri izlemenin zorluğu nedeniyle bu araştırma makalesi dayandığı üç ana başlık ile sınırlandırılmıştır: Bizzat dilin kendisinden kaynaklanan yapısal zorluklar, hem öğrenci hem de öğretmenle ilgili psikolojik ve kültürel zorluklar ve takip edilecek metod, içerik, öğretim yöntemleri ve mekanizmaları gibi metodolojik sorunlar. Bu sorunlar ele alınırken ilgili konuda mümkün olduğunca olası çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Araştırma, üniversitelerde Arapça eğitiminin ağırlık noktasını oluşturduğu için çoğunlukla hazırlık sınıfı dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça öğretimi hem artan öğrenci talebi, hem büyüyen kadrosu ile hızlı ve övgüye değer bir gelişme göstermektedir. Ancak bu faaliyetlerin halen kendisine uygun, Üniversitedeki resmi kurumlar ve sorumlu makamlar tarafından desteğe ihtiyacı olduğu görülmektedir.

Bu özet araştırmamızda, eğitimci sıfatıyla, söz konusu fakültede Arapça eğitimi tecrübesi, analiz yöntemiyle olumlu yönleri ve kimi önerilerle aksayan yönleri serde dilerek, artıları ve eksileri ile değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, Türkiye, dil öğretimi,

واقع تدريس اللغة العربية في تركيا "جامعة تشوقورأوا نموذجاً" تحديات وطموح وحلول"

ملخص

من المؤمل عليه الآن في جامعة تشوقورأوا أن يكون فيها قسم مستقل خاص باللغة العربية لتعليمها لغير الناطقين بها قسم تدرس فيه العربية بكل فنونها وتفرعاتها الأدبية واللغوية والبلاغية والنحوية والصرفية والدلالية والمعجمية. فالجامعة تُعد من المؤسسات المهمة بتعليم اللغة العربية وتوليه عناية واهتماما كبيرا. وتبقى تجربة لها بصمتها وطابعها الخاص. ولا بد من وقفات ومراجعات مع كل مفردات هذا الحقل وتلك المعادلة والتي يشترك فيها أطراف كثيرة منها الطالب والمعلم والمنهج؛ فتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يواجه العديد من التحديات التي تعيق مسيرة العملية التعليمية، وتجعل الرهان على تبوء اللغة العربية مكانة لائقة في تدريسها في الجامعة غير مضمون النتائج، وهو ما يفرض على المختصين في هذا المجال والقائمين على العملية التعليمية للغة العربية داخل الجامعة تقديم حلول مناسبة ومضمونة عاجلة لضمان نجاح هذه العملية، غير أن اقتراح خطوات عملية للبرقي باللغة العربية لدى طلاب كلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا سيظل متعلقاً بالجانب النظري، ما لم ننطلق من تشخيص حقيقي لواقع تعليم اللغة العربية في الجامعة وذلك من أجل رصد مواضع القصور التي تقف عائقاً أمام نجاح العملية التعليمية. وهذا ما تسعى إليه هذه المقالة البحثية، من خلال تحديد طبيعة التحديات التي تواجه عملية تعليم اللغة العربية في الكلية التي هي معنية بهذا الشأن، بما يوصلنا إلى فهم حقيقي وموضوعي للعوائق التي تمنع الطلاب الناطقين بغير العربية من تعلمها وإتقانها، لتمكين في نهاية المطاف من اقتراح حلول عملية لهاته العوائق. ولصعوبة رصد كافة العوائق التي تقف في وجه التعليم الأمثل للغة العربية داخل صفوف كلية الإلهيات بجامعة تشوقورأوا اقتصرنا هذه المقالة على فصلين تضمننا عناوين رئيسة بنيت عليها هذه الورقة البحثية وهي: التحديات البنيوية المتعلقة باللغة العربية ذاتها، والتحديات النفسية والثقافية المتعلقة بالطلاب وبالمدرس معاً، والتحديات لمنهجية ذات الصلة ببناء المنهج ومحتوياته وطرائق التدريس وآلياتها، محاولاً قدر الإمكان في أثناء ذلك أن أقدم الحلول الممكنة في هذا الصدد، حيث كان معظم الحديث منصبا عن السنة التحضيرية كونها خاصة بتدريس اللغة العربية بفروعها المختلفة والتي تعد إلزامية على الطالب الذي يود الالتحاق بكلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا، تتوجح بامتحان نهائي في اللغة العربية يحدد على ضوءه مدى أهلية الطالب في الالتحاق بالكلية من عدمه. وهذا يدل على أن واقع تدريس اللغة العربية في جامعة تشوقورأوا كلية الإلهيات يشهد نوعاً من التطور المحمود والمتسارع سواء من حيث الإقبال الطلابي المتزايد أو من حيث الكادر التعليمي الذي يشهد بدوره تطوراً نوعياً وعددياً كبيراً، غير أن هذا النشاط لا يزال بحاجة ماسة إلى الدعم الذي يليق به من قبل الهيئات الرسمية والجهات المسؤولة في الجامعة. ومن خلال هذه الورقة البحثية الموجزة أقف على هذه التجربة بمآلها وما عليها من وجهة نظر خاصة كوني أحد أعضاء هيئة التدريس فيها مستعيناً بالمنهج التحليلي، ومستعرضاً الإيجابيات، ومنها عن السلبيات إن وجدت مقترحا بعض الخطوات والحلول.

الكلمات المفتاحية: تعلم اللغة العربية، تركيا، تعليم اللغة.

المدخل

تخطى اللغة العربية في جامعة تشوقورأوا بمؤسسة علمية رائدة تقوم بتدريسها والاهتمام بها واعداد الخطط والمقررات الدراسية الخاصة بتدريسها واستقطاب كوكبة من المدرسين ذوي الاختصاص للقيام بتدريسها. هذه المؤسسة هي كلية الإلهيات (الشريعة) وسأتحدث عنها بشيء من التفصيل.

الفصل الأول

• كلية الإلهيات:

هي الركن الزكين والحصن الحصين في الجامعة المحتضنة للغة العربية، وعليها وحدها تقوم المهمة في التعليم والتدريس والمتابعة، ولها رؤيتها الخاصة، ورسالة تقوم بها، وأهداف تسعى لتحقيقها ومنها: نشر تعليم اللغة العربية وآدابها وذلك لأهميته للمجتمع التركي، وإيصال المعرفة العلمية بطريقة سهلة ميسرة، واستخدام التقنيات المتطورة لخدمة المجتمعات المحلية والدولية، وتزويدها بطاقات شبابية مثمرة.

إذ منذ سنة (2011م) عرف تدريس اللغة العربية قفزة نوعية مميزة في مختلف الجامعات التركية، تمثل هذا في إقرار معظم كليات الإلهيات في البلاد تدريس سنة تحضيرية في اللغة العربية لطلبة كلية الإلهيات قبل دخولهم في دراسة الليسانس ودراسة العلوم الشرعية الإسلامية¹. حيث عمدت هذه الكليات على إلزام طلبتها بأخذ سنة تحضيرية في اللغة العربية قبل دخول مرحلة الدراسة الجامعية، لأن هذه الكليات مختصة بتدريس الشريعة والعلوم الإسلامية المبنية أساساً على اللغة العربية في مصادرها ومراجعها². ومن هذه الكليات كلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا، فهي تشترط على من يود الالتحاق بها دخول سنة تحضيرية إلزامية في اللغة العربية. وقد وضعت الكلية نسبة 60% لاجتياز امتحانات السنة التحضيرية في الفصلين الدراسيين حتى يتسنى لهم دخول مرحلة الليسانس والتي تستغرق الدراسة فيها أربع سنوات، يأخذ الطالب فيها أيضاً دروساً في الصرف والنحو والبلاغة واللغة. حيث يأخذ الطلاب في مرحلة الليسانس في الصفوف الثلاثة الأولى 18 ساعة أسبوعياً في كل فصل دراسي، فالدراسة في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا تعتمد نظام الفصلين الدراسيين. كما يكون التعليم فيها على فترتين: فترة صباحية (Birinci Öğretim) وفترة مسائية (İkinci Öğretim). ويكون التركيز في السنة الأولى من الليسانس على القواعد النحوية والصرفية وذلك حتى يستوعب الطالب أكثر اللغة العربية ويُرْسَخ في ذهنه ما تعلمه في السنة التحضيرية. وقد تم اختيار بعض موضوعات النحو والصرف المناسبة للطلاب وقدراتهم، وجمعت في كتيب يتم تدريسه، وهو غير ملزم للأساتذة حيث يمكن أن يختار وينتهي كل أستاذ يقوم بتدريس المادة ما يراه مناسباً لمستوى طلبته ويخدم تطوير لغتهم. وفي السنة الثانية والثالثة يدرس الطالب موضوعات البلاغة العربية، تم تلخيصها في كتيب يتم التدريس من خلاله مراعيًا تسهيل هذه الموضوعات وتقديمها بشكل ميسر للطلبة.

وتعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا في السنة التحضيرية أو في الليسانس لم يقتصر على الطلبة الأتراك فقط، بل تعداه إلى استقطاب الطلبة الأجانب؛ إذ يلتحق بالكلية طلبة من دول مختلفة من دول القوقاز مثل بلغاريا، أذربيجان، تركمانستان. ومن شرق آسيا اندونيسيا، ماليزيا، سنغافورة. ومن إفريقيا أوغندا، بنين، تنزانيا، نيجيريا ساحل العاج والسنغال، إضافة إلى الطلبة العرب وأغلبهم من سوريا والعراق.

¹Adem Korukcu ve H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve yabancı dil öğrenmek Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17;2(2012),s. 194.

² ينظر: إبراهيم شعبان، تعلم اللغة العربية في الجامعات التركية، بحث قدم لمؤتمر اللغة العربية في دبي، الإمارات، 2013م.

حرصت الكلية على ضم أستاذة عرب من ذوي الخبرة والاختصاص والمؤهلات العليا للاستفادة من خدماتهم وخبرتهم كونهم أبناء اللغة. ويضم الكادر التعليمي للكلية 9 أعضاء أربعة منهم أتراك والباقيون من جنسيات عربية يمني وأردني وثلاثة سوريين. وجمعهم من حملة الشهادات العليا والخبرة في التدريس حيث يوجد بروفييسور واحد وأستاذ مساعد دكتور اثنان وماجستير ستة أعضاء، وهذا ما جعل الكلية تتعدى كونها كلية تركية خاصة بالطلبة الأتراك إلى كونها كلية دولية بكادر تعليمي وطلبة يشكلون سيفيساء علمية.

كما سمح التكوين الجيد والاهتمام من قبل القائمين على تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأووا بتنفيذ اتفاقيات التعاون مع مختلف الجامعات العربية والإسلامية، حيث عقدت اتفاقيات تعاون مع جامعات أردنية وأخرى يمنية وسودانية وتم إرسال بعض الطلبة إلى بعض هذه الجامعات. وقد سمح الأسلوب المنفتح - الذي اعتمده جامعة تشوقورأووا ممثلة بكلية الإلهيات في مرحلة تحضير الطلبة في السنة التحضيرية في اللغة العربية - للجامعة بأن تقدم تشكيلة متكاملة من المقاييس في اللغة العربية لطلبتها حيث يدرس الطلبة في السنة التحضيرية النحو والصرف والإنشاء والإملاء والقراءة والمحادثة والكتابة والاستماع والحروف الصوتية ومخارجها وقواعد كتابتها. لهذا يتخرج الطالب وهو ملتمًا بكثير من علوم العربية التي تكون مساعدة له في دراسة اللسانس على الرغم من أن الدراسة في اللسانس في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأووا لم تتجاوز 20% في التدريس باللغة العربية.

يعدُّ القسم التحضيري للغة العربية في كلية الإلهيات من أهم الأقسام فيها بالنسبة لطلبة اللغة العربية في تركيا، ويتجلى ذلك من خلال كثافة الساعات الدراسية والمستويات التي تقدمها الكلية في القسم. تأسس قسم التحضيري للغة العربية في جامعة تشوقورأووا كلية الإلهيات في الموسم 2013م وبدأت دروسه ببرنامج مميز في نفس السنة، معتمداً نظام الفصل الدراسي، حيث تتكوّن السنة التحضيرية من فصلين دراسيين الفصل الأول والفصل الثاني واعتماد نسبة النجاح للطلاب في السنة التحضيرية من مجموع الفصلين مستخدماً فيه نظام الساعات حيث تقدر عدد متوسط الساعات بثلاثين ساعة أسبوعياً.

وقد وضعت الجامعة ممثلة بكلية الإلهيات مجموعة من الأهداف من خلال هذا البرنامج ترمي إلى تحقيقها على رأسها:

○ تمكين الطلبة من قراءة وفهم التصوص العربية بيسر وسهولة.

○ تمكين الطلبة من التحدث والإنشاء والتعبير بسهولة واقتدار.

○ تمكين الطلبة من قراءة الكتب غير المقررة بشكل يسير وواضح.

○ تمكين طلبة السنة التحضيرية للغة العربية من قراءة متن متوسط في العربية بكل دقة ووضوح وسرعة زمنية محددة.

وتحدد مدة الدراسة في كلية الإلهيات بخمس سنوات دراسية تبدأ بالسنة التحضيرية يدرس الطالب فيها اللغة العربية بفروعها فقط. ثم يليها مرحلة اللسانس، وتمتد الدراسة فيها أربع سنوات يدرس الطالب فيها جملة من المواد الدراسية من ضمنها اللغة العربية أيضاً وتعتمد حزمة من المناهج المتعلقة بالعلوم الإسلامية التي تهدف إلى فهم معاني القرآن الكريم وقراءته قراءة صحيحة وفهم الأحاديث النبوية والتسير والوقوف على التاريخ الإسلامي وفلسفته.

ثم تأتي إلى مرحلة الماجستير والدكتوراه والتي تخضع لنظم وقواعد لكيفية سير الدراسة بها:

- نظام برنامج الماجستير والدكتوراه في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأووا يعتمد نظام الدراسة فيها بطريقة المواد الدراسية والبحث. وتكون الدراسة تحت هذا النظام وفق الصوابط الآتية:

○ يتقدم طالب الدراسات العليا الذي يرغب في دراسة الماجستير أو الدكتوراه بأوراقه إلى معهد التعليم العالي في الجامعة

- يشترط في الطالب المتقدم للدراسات العليا ماجستير أو دكتوراه في كلية الإلهيات أن يكون من يجيد اللغة العربية أو من خريجي كليات الإلهيات.
- يعين مجلس الدراسات العليا في الجامعة مشرفاً مختصاً من الكادر الأكاديمي في كلية الإلهيات للإشراف على مشروع البحث بناء على توصية مجلس الكلية وموافقة العمادة.
- يتعين على الطالب فور قبوله في الدراسات العليا مباشرة مواصلة الدراسة في البرنامج، وعلى الطالب تحقيق نسبة الحضور الإجمالي لساعات المواد الدراسية وهي 70% من مجموع المحاضرات على الأقل.
- يجب أن لا يقل مجموع الساعات الدراسية التي يتوجب على الطالب دراستها عن واحد وعشرين ساعة كحد أدنى.
- يحق للطالب تسجيل مشروع بحثي أو دراسة حالة في الفصل الدراسي الأخير، وعند التسجيل للمشروع يجب الالتزام بإكماله وتسليمه في الوقت المحدد له وفق قانون الدراسات العليا المعنية بهذا الصدد.
- يجب على الطالب إحراز معدل تراكمي 3,00 على الأقل قبل منحه درجة الماجستير.
- قبل الشروع في مشروع الدكتوراه يتوجب على الطالب أن يجتاز امتحان الكفاءة ويمنح الطالب فيه فرصتين متباعدتين حتى يتسنى له اجتيازه.

● وسائل وطرق وأساليب تدريس اللغة العربية في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأوا:

تحتضن كلية الإلهيات بجامعة تشوقورأوا بنظام التعليم المباشر من حيث وجود المنهج الدراسي، والمحاضرات، والأساتذة، والأنشطة التعليمية، والامتحانات التصفية والنهائية يتخللها امتحانات قصيرة شهرية لطلبة السنة التحضيرية، وغير ذلك من المتطلبات المهمة التي تقوم عليها العملية التعليمية. ويعتمد نظام الدراسة في الكلية فترتين دراسيتين الفترة الصباحية (Birinci Öğretim) والفترة المسائية (İkinci Öğretim)، ولا يوجد اختلاف بينهما من حيث المنهج الدراسي والدروس والأساتذة والامتحانات وغيرها من متطلبات العملية التعليمية، فالخطة الدراسية وبرنامج الدروس وساعاتها موحد بين الفترتين. ونتيجة للتعليم النظامي المباشر الذي تعتمده الكلية فإن الطالب ملزم بالحضور الشخصي للفصول الدراسية بنسبة معينة تفوق 75% ليتلقى تعليمه من الأستاذ مباشرة.

من حيث المنهج الدراسي: فإن الوضع في التعليم المباشر يعتمد على المعلومة التي يلقها الأستاذ أثناء إلقائه للدروس في الصف، حيث يقوم الأستاذ بشرح الدرس من الكتاب المقرر شرحاً وافياً ومفضلاً، يحتم على الطالب أن يكون حاضراً لكي لا تفوته تلك المعلومات، لأن الطالب عندما يأتي إلى الدرس يكون خالي الذهن عما سيتم إلقاؤه في تلك الدروس. ويتم عرض المنهج الدراسي الذي تعتمده الكلية لتدريس العربية للطلاب بطرق متنوعة:

- الكتاب المقرر الذي تم صياغته على ترتيب الكتب المنهجية المعهودة
- الدروس التفاعلية التي تقوم على أساليب التعليم الذاتي، والتفاعل بين الطالب والمعلومة، فهي تحتوي على ملخصات تلك الدروس مدعمة بالتدريبات والتارين التي يتمكن الطالب من خلالها قياس استيعابه وفهمه لتلك الدروس، وهذه الصورة يستطيع الطالب أن يحقق الفوائد التالية:

■ تحضير نفسه ذهنياً وعلمياً في المقرر الدراسي، وتحديد الصعوبات والإشكاليات التي تواجهه قبل لقائه بأستاذ المادة.

■ الاستماع إلى دروسه ومذاكرتها في الأوقات المناسبة له.

■ ضمان إكمال المنهج الدراسي حسب الحطة المعدة في المقرر الدراسي.

■ استفسار الطالب عما يجبهه ولم يفهمه من الأستاذ داخل الصف الدراسي. لهذا يجب على مدرس المادة أن يترك وقتا كافيا للاستفسارات التي تُطرح من قبل الطلاب وحل الإشكاليات التي تواجههم حول الدرس.

■ الفصل الثاني

● مناهج ومقررات اللغة العربية في كلية الإلهيات جامعة تشوقورأووا وعقبات تعترضها وحلول لها:

حرص القائمون على تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات منذ تأسيسها على اختيار المناهج والمقررات التي تعود بالنفع على الطلاب، ويبدلون حمدا كبيرا في اختيار كل ما من شأنه الارتقاء بمستوى اللغة العربية لدى الطلاب، وهذا ما جعلهم يجربون أكثر من مناهج دراسية.

ومما لا شك فيه أن تعلم لغة أجنبية ليس بالأمر السهل أو الهين، فيحتاج إلى جهد كبير وجدد وصبر، وسعي وبحث، ولكن مع كثرة البحث والدراسة، وبعد الاطلاع على واقع تدريس اللغة العربية في جامعة تشوقورأووا ممثلا بكلية الإلهيات كونها الحاضن الوحيد لتعليم اللغة العربية في الجامعة، فإن ثمة عقبات مختلفة تواجه متعلم هذه اللغة داخل الكلية تعود إلى طبيعة اللغة والمناهج وقدرات المتعلم، والمعلم نفسه الذي يعلم اللغة، هذا فضلا عن عقبات أخرى قد ترتبط بالمجتمع الذي تعلم فيه اللغة العربية، فمتعلم العربية لا يكاد يسمع اللغة التي يتعلمها خارج إطار الصف الدراسي داخل الكلية، بل يسمع لغته التركية الأم. أما العقبات التي تعود إلى طبيعة اللغة فيعود بعضها إلى صعوبة نطق بعض الحروف، وبعضها الآخر إلى الفروق بين لغة الكلام ولغة الكتابة وهكذا. وهناك عقبات قد تنبع من طبيعة المنهج المقرر في الكلية فهدا إلى أن المنهج المعتمد في تعليم اللغة العربية يركز على مهارة القراءة والكتابة ونادرا ما تراعى الفروق اللغوية - النحوية والصرفية والدلالية - الموجودة بين اللغة العربية واللغة التركية الأم.

● العقبات المرتبطة بالمنهج:

ترتكز العملية التعليمية على ثلاث ركائز لا يمكن لإحداها الاستغناء عن الأخرى وهي:

المادة العلمية والمعلم والمتعلم، كلهم تربطهم علاقة وثيقة لا يمكن الحديث عن أحدهم دون التطرق إلى الآخر. ومن الأهمية بمكان أن يوضع في الحسبان المنهج المقرر؛ لأنه في النهاية هو مرجع الطالب الأول حال غياب المعلم؛ ولأن طبيعة اللغة الأم أو اللغة الأصل تختلف كلياً عن اللغة الثانية أو اللغة الأجنبية، لا من حيث جوهرها، وإنما من حيث المحتوى الذي يتم اختياره للتدريس، وذلك أنه "أصبح من المعلوم لدى المتخصصين في اللسانيات التطبيقية أن حاجيات المتعلم إلى اللغة الثانية أو اللغة الأجنبية مغايرة تمام المغايرة لحاجيات المتعلم من أبناء اللغة، فضلا عن كون عمر هذا يختلف عن عمر ذلك، وملكة الاستيعاب عندهما تختلفان أيضا، بالإضافة إلى الخصائص اللسانية الصوتية منها والمعجمية والبنوية والدلالية التي قد لا يكون للمتعمم الأجنبي سابق علم بها³.

ومن أهم العقبات التي تعاني منها في كلية الإلهيات:

³ محمد علي القاسمي، اتجاهات حديثة في تعليم اللغة العربية للناطقين باللغات الأخرى، الرياض، 1979م، ص 39.

○ إن الكتب المطروحة لتدريس العربية، لا تتبع التدرج في الدروس من السهل إلى الصعب، بل نجد أن هناك خلط بينها، فليس هناك طريقة متباعدة واحدة، نجد مثلاً: المبني للمجهول يأتي قبل أن يعرف الطالب الفعل وأقسامه، هذا على سبيل المثال فقط فيبدو أن من قام بإعداد هذا المنهج كان بصدد تجميع الموضوعات دون هدى أو منهجية.

○ عند البحث عن العوامل الكامنة وراء التذني في مستوى الطلاب في اللغة العربية نجد أن الأمر يتعلق تماماً بالمنهج وطرائق التدريس والكتب الدراسية، إذ أن النظام السائد في أكثر الدروس وطريقة تقديمها هي الطريقة التقليدية، حيث يكون مدرس المادة هو من يلقيها والطلاب مستمعون فقط، ومن ثم يعودون للحفاظ دون التعمق في الأفكار أو التطبيق، وعليه فلا يكون هناك مساحة لهم للتعبير أو الكلام أكثر، ففرص المحادثة ضعيفة، والعجلة في الدروس أحياناً، نظراً لضيق وقت الدرس. وهذا ينتج عنه كسل الطلاب مزوج بكثير من الحياء والحجل خشية الظهور بمستوى غير لائق أمام الأستاذ وزملائهم في الصف.

○ عندما نتفقد على المنهج المقرر حالياً نجد أنه أحياناً لا يراعي الفروق الفردية بين الطلاب وهذا يجعل مدرس اللغة العربية يغير أبنائها أما تحد حيث يتوجب عليه أن يكون ملتما بالخصائص التربوية والتفسيّة والسائبة قبل الإقدام على تدريس اللغة⁴.

ولهذا نجد أن كثيراً من علماء اللغة الذين اهتموا بتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها أو تعليم اللغات الأجنبية يركزون على مسألة الكتب التعليمية، فهي الترجمة العملية للأهداف التعليمية، وفيها تتجلى التوجهات لتعليمها. وفي رأيي أن القصور الحاصل في المنهج المقرر ناتج عن وضع المنهج نفسه الذي يكون نتاج تجربة وليدة وجهود فردية، تصدر عن أشخاص لا يربطهم رابط بتعليم اللغات الأجنبية. ناهيك عن أنهم لم يستوعبوا الأسس العلمية التي يركز إليها ذلك التعليم، كاللسانيات التطبيقية، ونظريات اكتساب اللغة الأجنبية، والاتجاهات المعاصرة في تدريس اللغات الأجنبية وعلى رأسها الاتجاه التواصلي⁵.

○ المنهج المطروح حالياً في الكلية يكسب الطلاب المتعلمين للعربية كفاءة لغوية على صعيد القواعد التحويلية والصرفية والقراءة والكتابة، لكنّه لا يمتي لديهم مهارات لغوية رئيسة كفهم المسموع والتعبير الشفهي. أما القدرة على المحادثة فهي تُعدّ عقبة كآداء تعترض تعليم العربية لغير الناطقين بها، وهي معضلة ومشكلة ما تزال قائمة لم يتوصل أحد بعد إلى حل مناسب لها. مشكلة عامة ليست على مستوى جامعتنا فقط بل هي مشكلة عالمية في تعليم اللغات الأجنبية. ولذلك أرجع البعض أساس هذه المشكلة من وجهة نظر خاصة إلى انقسام العربية بين الفصحى والعامية، وبعضهم أرجعها إلى البيئة التي تدرس العربية فيها، وبعضهم أرجعها إلى بنية اللغة نفسها تركيبياً وقواعدياً وكتابياً⁶.

○ الوقت المحدد للمحادثة داخل الصف قصير للغاية؛ لأن كل أستاذ مطالب بمنهج محدد ووقت قصير مخصص للدرس، وهذا للأسف لا يستدعي مطلقاً أن يفرد الأستاذ مساحة من الوقت كافية لكل طالب على حدة.

○ من وجهة نظر خاصة أجد أن المنهج المقرر في كلية الإلهيات ليس له أي ارتباط بالبيئة الاجتماعية التركيبية المحيطة به.

○ من مشكلات المنهج الحالي أنه لا يخلو من التكرار الملل، فتجد بعض الموضوعات مكررة نفسها في كل من كتب القراءة والمحادثة والاستماع والنحو والصرف.

○ كثرة كتب المنهج المقرر تؤدي إلى عدم الانتهاء منه خلال السنة الدراسية.

⁴ ينظر: علياً أحمد مذکور، تقويم برامج إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، الإيسيسكو، 1985م.

⁵ لمزيد من المعلومات ينظر: رشدياً أحمد طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين بها، منهاجها وأساليبها، الرباط، 1989م.

⁶ ينظر: عبد هعبود، تعليم العربية للأجانب ومكانتها التوليفية، منتديات واتا الحضارية.

- إن طرق طرح الأسئلة، وصياغة الامتحانات لا تعتبر مقياس دقيق يحدد المستوى الحقيقي للطالب.
- كما يوجد في كتب المنهج المقرر وبالذات كتب الصّرف ألفاظ لا تتناسب مع مستوى فهم الطالب، ومعظمها مستغلقة محجورة لم تستعمل في المعاجم الحديثة واستبدلت بألفاظ أخرى تؤدي نفس الدلالة لهذه الألفاظ؛ لأنّ اللغة تُعدّ كائن حي يتطور وينمو ونمو وتطوّر الحياة الإنسانية، فتعجز ألفاظ وتولد أخرى مماشية مع روح العصر.

حلول ومقترحات

- تكوين لجان من ذوي الخبرة والاختصاص من الكادر التدريسي في الكلية مراجعة هذا المنهج وتنقيته حتى يتواءم مع العملية التعليمية لتحقيق الهدف المنشود منها.
- إلزام الكادر التدريسي من الأترك والعرب بالتحدث بالعربية الفصحى داخل الصف وخارجه في نطاق الكلية ولا سيما أثناء تقديم الدروس، ومناقشتهم للطلاب والتزّد على استفساراتهم. كما يلزم المدرسون طلابهم التحدث بالعربية أثناء المناقشة داخل الصف الدراسي حتى يتعوّد الطالب على الحديث بالعربية ويتخلّى عن الخجل مع مرور الوقت.
- توجيه الطلاب وتشجيعهم وتحفيزهم على قراءة الجرائد والمجلات ومشاهدة الأفلام والمسلسلات العربية وبالذات مسلسلات الأطفال كونها تكون بالعربية الفصحى، ومتابعة البرامج التلفزيونية والأخبار التي تُقدّم بالفصحى في القنوات الناطقة بالعربية. وتشجيع الطلاب على إعداد دوريات باللغة العربية وتثبيتها داخل الصف الدراسي.
- تخصيص جزء من وقت درس المحادثة للمناقشة الشفهية بين الطلاب والمدرس وبين الطلاب مع بعضهم البعض، حيث يطلب المدرس من كل طالب أن يتحدّث عن موضوع معيّن باللغة العربية، ويترك له الحريّة في الحديث، وتشجيعه على ذلك.
- تطويع ظاهرة الإعراب وتسهيلها للطلاب، ومراجعة الكتب المنهجية بما يتناسب مع مستويات الطلاب، وحذف مواطن الخلافات والإطالة وبالذات عند دراسة النحو والصّرف.
- وضع معايير محددة وجادة عند قبول الطلاب الجدد في الكلية وإعادة النظر في تحديد مستوياتهم.
- يجب أن تكون هناك مسابقات دورية بين طلاب السنة التحضيرية بالذات لتحفيز روح التنافس مع منح المتفوقين منهم جوائز تشجيعية، ويكون ذلك ممثلاً بتخصيص يوم للنشاط إمّا داخل الكلية أو في رحلة ترفيهية خارج الكلية.

الخاتمة

من خلال هذه الورقة البحثية السريعة على واقع تعليم اللغة العربية في جامعة تشوقورأووا (كلية الإلهيات) يتضح الآتي:

تجربة الجامعة في تدريس اللغة العربية تجربة واعدة، وفيها اجتهاد من قبل القائمين على العملية التعليمية على مستوى الجامعة والكلية، ولكنها تحتاج إلى مراجعة دائمة وتقويم مستمر حتى تصبح تجربة رائدة تحقق الأهداف المنشودة من تعليم اللغة العربية للطلبة الأترك.

المنهج التي تقرر لتدريس اللغة العربية في كلية الإلهيات جيدة إلى حد ما ولكنها بحاجة إلى إعادة مراجعة وعملية تنقيح حتى تنفي بالعرض المطلوب بشكل تام وكلي، وإيجاد الطالب المتمكّن من اللغة عند تخرجه من الكلية.

أوضح لي أنّ المنهج المقرر أعتمد في إعدادة على الجهود الفردية، والاجتهادات الشخصية، والتي غالبا لا تصل إلى الرؤية الكلية والتظرة الشاملة لكل أجزاء العملية التعليمية التي تتبناها الجامعة، وأحيانا لا تلبي حاجات الدارسين وأهدافهم.

اعتماد المنهج في كثير من موضوعاته على التدريبات المتشابهة والروتينية والكثيرة والمتشعبة والصعبة أحيانا، وهذا بدوره يصيب الطالب بالضيق، وبالتالي ينعكس سلبا في عملية التعلم للغة.

حظ المحادثات والتخاطب قليل جدا بما لا يحقق الهدف الأصلي والأساسي من تعليم اللغة العربية.

وعندما تحدثت عن المنهج المقرر لتدريس العربية في الكلية ليس معنى هذا أنه منهج غير مفيد وغير نافع، بل فيه خير وفيه فائدة وحمد كبير بذل من قبل القائمين عليه، ولكنّ الأصل أن نبحت دائما عن الأفضل والأحسن والأنسب، وتطوير المنهج بما يتواءم مع متطلبات العصر ويلبي حاجات الدارسين. ولذلك لا بد أن تراعى المفاهيم الآتية أثناء إعداد المناهج⁷:

- أن يكون وضع المنهج مستمدا من الواقع الذي يعيش فيه الطالب بحيث يكون موازنا بين الواقع التطري والواقع المعاش فيه.
- أن يراعى في المنهج عند إعدادة وضع الفروق الفردية في الاعتبار، والتي لا تخلو قاعة الدرس منها بحيث يشجع الموهوبين والمتفوقين ويأخذ بيد الضعاف منهم.

توصيات:

- أختم بحثي هذا الموجز بتقديم بعض التوصيات في هذا المجال لعلها تكون مفيدة وينظر إليها أصحاب الرأي ومن يدهم القرار والمسؤولين على العملية التعليمية في الجامعات والكليات بعين الرضا والقبول لأنّ الهدف منها الإفادة. ومن هذه التوصيات ما يلي:
- تشكيل لجنة وهيئة من ذوي الخبرة والكفاءة والاختصاص تكون مسؤوليتها تصحيح وتعديل ومراجعة المنهج المقرر لتدريس اللغة العربية بما يتناسب مع قدرات الطالب ومتطلبات المجتمع.
- الاهتمام بمعلم اللغة العربية وتزويده بالخبرات اللازمة وإكسابه كل جديد فيما يتصل بالدراسات اللسانية الحديثة وخاصة علم الأصوات، وإقامة الورش التعليمية والدورات لتأهيله، وبأخذ إرسال معلمي العربية الأتراك في العطل الصيفية للدول العربية كي يمارس اللغة في بيئتها ويكتسب خبرة أكثر.
- معالجة بعض قضايا اللغة العربية بما يمكن من تبسيط قواعد النحو والصرف والبلاغة والاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة.
- تشجيع طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) وتذليل العقبات التي تعترض طريقهم على الخوض في البحوث اللغوية الحديثة في الكشف عن خصائص اللغة العربية بما في ذلك الدراسات التقابلية بين العربية والتركية.
- التركيز المستمر على ما يعود على الطالب بالفائدة والتفجع بعيدا عن مسائل الخلافات التي تزيد الأمر صعوبة وتعقيدا.

⁷ ينظر: توصيات المؤتمر الدولي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، بروناي، مطبوعات جامعة بروناي، دار السلام، 1992، ص 23-26.

المصادر والمراجع بالعربية

- إبراهيم شعبان، تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية، بحث قدم لمؤتمر اللغة العربية في دبي، الإمارات، 2013م.
- القاسمي، محمد علي، اتجاهات حديثة في تعليم اللغة العربية للناطقين باللغات الأخرى، الرياض، 1979م.
- توصيات المؤتمر الدولي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، بروناي، مطبوعات جامعة بروناي، دار السلام، 1992م.
- طعيمة، رشدي أحمد، تعليم العربية لغير الناطقين بها، مناهجه وأساليبه، الترابط، 1989م.
- عبده عبود، تعليم العربية للأجانب ومكاتها التولية، منتديات وانا الحضارية.
- مذكور، علي أحمد، تقويم برامج إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، الإيسيسكو، 1985م.

Kaynaklar

- El-Kâsimî, M. A. (1979).İtticâhât hadîse fî ta'îmî'l-luġati'l-Arabîyye li'n-nâtîkîne bi'l-luġâti'l-uhrâ.Riyad.
- Heyet (1992).Tavsiyyâtu'l-Mü'temir'd-devlî fî ta'îmî'l-Luġati'l-Arabîyye li-ġayri'nnâtîkîne bihâ.Birûnây, Matbûât Câmîati Burûnây, Dâru's-Selâm.
- Korukcu A. Ve Acuner H.Y.(2012).“İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenmek Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”.Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17 (2).
- Mezkûr, A. A. (1985). Takvîmu berâmici'dât mu'allimî'l-luġati'l-Arabîyye li-ġayri'n-nâtîkîne bihâ.İsisko.
- Şaban, İbrahim (2013).Ta'îmu'l-Luġati'l-Arabîyyefi'l-câmi'âti't-Turkiyye. El-İmârât.
- Tu'ayme, R. A. (1989).Ta'îmu'l- Arabîyye li-ġayri'n-nâtîkîne bihâ menâhicuhu ve esâlibuhu.er-Rabat.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/794332>
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/26944/283296>
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/494545>
- https://www.academia.edu/41306209/%C4%B0lahiyat_Fak%C3%BCltesi_%C3%96%C4%9Frencilerine_Verilen_Arap%C3%A7a_Haz%C4%B1rl%C4%B1k_E%C4%9Fitimine_Dair_Bir_%C4%B0nceleme
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cbayarsos/issue/4080/53921Arapça>

THE REALITY OF TEACHING ARABIC IN TURKEY -CHALLENGES, AMBITIONS AND SOLUTIONS- (THE CASE OF ÇUKUROVA UNIVERSITY)

Abstract

Universities consider as the most interesting institutions show great importance of the Arabic language and its teaching. Universities carry out this task with their own methods and experiences' Çukurova University plans to open a complete Arabic program, in which Arabic will be taught with all sub-branches and subtleties: literary, rhetorical, syntactic, semantic and morphological branches to those whose native language is not Arabic. In such a formation, there should be a set of criteria and paradigms will consider student, instructor and the method to be applied together. There are many problems hinder the education process of Arabic teaching for those whose mother tongue is not Arabic. In order to overcome these problems and difficulties, first of all, serious steps should be taken by the experts and Arabic language educators in the university, and useful regulations should be introduced to take this process forward successfully. However, without determining the problems hinder the education process, revealing the current state of Arabic education and making the necessary evaluation analysis, only suggesting practical steps to improve the Arabic level of the students of Theology faculty in Çukurova University will remain only a theory. This research aims to identify the problems and sources encountered in Arabic education, to identify the obstacles that make Arabic teaching difficult, and offering solutions.

Due to the difficulty of tracing all the obstacles to the optimal teaching of Arabic in the context of the faculty of Theology in Çukurova University, this article discusses three main topics: methodological problems, such as structural difficulties arising from the language itself, psychological and cultural difficulties with both students and teachers, and the method, content, teaching methods and mechanisms to follow. While dealing with these problems, possible solutions were tried to be presented as much as possible focusing on preparatory classes. Arabic teaching at Faculty of Theology in Çukurova University shows a rapid and a commendable development with the increasing demand of students and growing staff. However, the activities still needing support from official institutions and responsible authorities at the University.

Briefly, as an educator, the experience of Arabic education in the aforementioned faculty will be evaluated with the pros and cons, with the analysis method, and the positive aspects and some disruptions with the suggestions.

This article uses the analytical method to evaluate the Arabic education at the faculty, and shows the positive and negative aspects, and offers some suggestions for more development for Arabic language education.

Keywords: Teaching Arabic, Arabic in Turkey, Teaching Language.

İSLÂMÎ BİREYİN VE TOPLUMUN OLUŞMASINDA KUR'ÂN'I ANLAMA/YAŞAMA SORUNU: DERÛNÎ VE YÜZEYSEL OKUMA

The Problem of Understanding / Living the Quran in the Formation of the
Islamic Individual and Society: Profound and Superficial Reading

Mustafa CORA*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.04.2020
Kabul Tarihi:	26.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

İnsanlığın hidâyet rehberi olan Kur'ân'ın anlaşılması, özümsemesi, insanın yaşamını şekillendirmesi keyfiyet ve nitelik yönünden her zaman irdelenir ve sorgulanır olmuştur. Bu konuda İslâm literatüründe yer alan pek çok tartışmayı görmek ve birbirinden çok farklı görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Bu görüşler, insanın her iki cihanda mutlu ve huzurlu olmasını sağlayabilecek, daha onurlu ve müreffeh bir hayat tarzının dünyada inşa edilmesi konusundaki arayışlar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Kur'ân'ın taleplerinin yine onun maksadına uygun ve içtenlikle benimsenerek gerçekçi bir şekilde karşılanması ve bunların bir yaşam biçimine dönüştürülerek Kur'ân'dan yeterince faydalanılması, her şeyden önce onun sıhhatli ve muhtevâsına uygun olarak anlaşılmasıyla mümkün olur. Bu da insanın Kur'ân'ı anlama kapasitesi ile alâkalı bir durumdur. Nitekim hitabı her ne kadar bütün insanlara yönelik olsa da onun ilâhî ve muciz bir kelâm olması, kulların kapasitelerinin farklılık arz etmesi ve onun anlaşılmasının uzmanlığı gerektirmesi gibi nedenlerden ötürü insanların ondan çıkardıkları anlamlar da farklılık gösterir. Her hâlükârda onu anlamaya çalışırken insanda bulunması gereken samimiyet, objektiflik ve liyakat ile onu sağlıklı ve doğru bir şekilde anlayabilmesi her zaman zorunlu bir ihtiyaç olarak onun önünde durur. İnsanın sergileyeceği eylemlerin, Kur'ân'a uygunluğu, ondan çıkartılacak bilgilerin doğruluğu ile de alâkalıdır. Zira insanın maddî ve manevî yönüyle alâkalı ilkeler, talimatlar, öneriler ve talepler ondan alınır. Onun taleplerinin ardındaki mâna ve hikmet de dikkate alınarak Kur'ân'ın içeriğine uygun olarak içsel ve dışsal eylemler şeklinde içtenlikle yerine getirilmeleri de mümin/müslüman kul için zorunluluk ifade eder. Zira Kur'ân, maddî ve manevî taleplerinin insanın hayatında yerini almasına yönelik olarak onun muhtevâsına muvâfık şekilde karşılanacağı tezâhürlerin/belirtilerin olmasını da öngörür. Bunlar aynı zamanda insanın, ona uygun ve duyarlı bir şekilde onu yaşadığının belirtileri olarak da ifade edilebilir. Hal böyle olunca söz konusu derûnî ve zâhirî tezâhürlerin Kur'ân içeriği ile ne derece uyduğu, bu konuda ne kadar samimiyet içinde bulunduğu ve bunların hangi maksatla yapıldığı gibi sorular ile Kur'ânî ölçülere göre İslâm'ı yaşama biçiminin sorgulamasının gerekliliği de akla gelir. İşte bu çalışmayla böyle hususları irdeleyerek Kur'ân'ın kıraatinden, tefsirinden maksadın ne olduğu, onun nasıl anlaşılması gerektiği, şekilcilikten ve yüzeysellikten uzak bir biçimde içselleştirilerek yine Kur'ân'ın ruhuna uygun bir şekilde yaşama dönüştürülmesinin nasıl olması gerektiği gibi meseleler hakkındaki görüşleri, mukâyeseleri ve önerileri yukarıda anılan bağlamda ortaya koyma gayreti içinde olduk.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân Okumak, Kur'ân'ı Tefsir Etmek/Anlamak, Kur'ân'ı Derûnileştirmek, Kur'ân'ı Yaşamada Şekilcilik, Kur'ân ve Hayat.

* Dr. Öğretim Üyesi, Hacı Bayram Veli Üniv. İslami İlimler Fak., Tefsir Anabilim Dalı, mustafa.cora@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6694-2103>

1. Giriş

Kur'an insanın yaratılış gayesi doğrultusunda fert ve toplum olarak onun görevlerini ve sorumluluklarını muhtevidir. İnsanın ondan ilgili bilgileri öğrenerek uygulaması ve neticede bununla sınanması söz konusudur.¹ İnsanın, onun kendisine yüklediği sorumlulukları, görevleri ve mükellefiyetleri ondan çıkartması hem bir ihtiyaçtır hem de bir zorunluluktur. Bu nedenle insan, bir kul olarak bunları öğrenme ve hayatını onlara göre tanzim etme sorumluluğu ile karşı karşıyadır. (*Bakara* 2/185; *Hac* 22/78; *Kamer* 54/17, 22).

Kur'an iniş sürecinde hayatla iç içe olmuş ve o, ilk emri olarak *oku* ('*Alak* 96/1) mesajıyla gelmiştir. "Oku" emri, kök ve mefhum bağlamında kıraat (Buhârî, 1992: *Ezân* 104; Tirmizî, 1992: *Salât* 44) kelimesi ile ilişkili olup bu çerçevede ama farklı şekillerde ve mânalarda yer aldığı Kur'an'da, kıraat şeklinde geçtiği hadislerin büyük çoğunluğunda, genellikle *tilâvet* kelimesi ile her ikisinden kastedilenin, Kur'an'ın lafız olarak usulüne uygun ve güzel okunmasını; onun doğru anlaşılmasını ve bunun samimi amel olarak davranışa yansıtılmasını ihtiva (Seyyid Alizâde, 1320: 51; İsfehânî, t.y.: 75, 187, 401, 402) ve ifade edecek şekilde düşünülmesi mümkündür.

Bu nedenle Kur'an'ın tilâveti temelde ve bir bakıma iman-amel dengesizliği şeklinde ortaya çıkan ahlâki soruna da bir işaret ve çözüm demektir.² Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında hassas davranarak ondan alınacak sağlıklı bilgilere dayanarak düzgün bir dini yaşantı ortaya koyabilmek amacıyla derûniliğe (içselleştirmeye) de önem verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İmanın amele yansımaları ne derece önemli ise Kur'an'ın lâfzî tilâvetinin de iç/derûnî bir okumaya dönüşmesi o derece önemlidir. Zira içselleştirilmiş bir inanç amele yansımaya başlamış demektir (Eyüpoğlu ve Yıldız, 2016: 163-198).³ Sosyal psikolojik açıdan da doğruluğuna inanılan bir bilginin davranışa yansımalarının üç temel boyutundan söz edilmektedir (Eyüpoğlu ve Usta, 2019: 25): Örneğin 'kırmızı ışıkta neden dururuz?' sorusu ile 'neden namaz kılarız?' sorusu benzerlik arz etmektedir. Polisin yazacağı cezadan korkarak kırmızı ışıkta durmak zorunlu veya körü körüne bir itaattir ve sosyal psikolojik açıdan bu davranışta bilinçli uyma oranı çok zayıftır. Öğretmenin hatırı için kırmızı ışıkta durmak da özdeşleşme neticesinde yapılan bir davranıştır ve bunda da bilinçli uyma oranı orta derecede sayılır. Bilinçli uyma oranının en çok bulunduğu tutum ise "benimseme" düzeyinde yani doğruluğuna gönülden inanılarak yapılan davranıştır. Bu

¹ Bunun için âdeta buna teşvik edercesine Kur'an'ın öğrenilmesinin, anlaşılmasının ve yaşanmasının kolaylaştırıldığı veya o tarzda sunulduğu bildirilir (örneğin, *Zâriyât* 51/56; *Mülk* 67/2).

² Kur'an, insanlık için en son hidâyet rehberi ve ilâhî bir kitap olması hasebiyle kendisinin okunmasını, anlaşılmasını ve tilâvetinin amele yansıtılmasını talep etmektedir. Bir bakıma iman-amel arasında anlamlı bir dengenin kurulmasını önemsemektedir. Bu zaten ahlâki açıdan da insanlığın en temel meselesidir. Örneğin dünyada iman-amel farkı yani '*İnanıyorum ama dindar değilim*' diyenler %32; Türkiye'de bu oran %24'tür (Usta ve Eyüpoğlu, 2019: 55). Kısaca günümüz dünyasının asıl sorunu iman-amel dengesinden gittikçe uzaklaşmaktır.

³ Kur'an'ın bu anlamda okunma biçimlerinin irdelendiği bir çalışma örneği Eyüpoğlu ve Yıldız, 2016, 163-198'e bakılabilir.

düzeydeki bir tutumda inanç ile davranış birbirini tam dengeli bir biçimde tamamlamaktadır.

Kısaca bir davranışın inanç boyutu ile eylem boyutu arasında daima tamamlamacı bir ilişki söz konusudur ve bu denge ahlâki meselelerimizin özünü teşkil eder. Kur'ân her zaman ilkesel olarak dosdoğru olan dinin (*Beyyine* 98/5; *Rûm* 30/30,43; *Yusuf* 12/40), kaynağı olan sahih bir bilgi ile yaşanmasını ister. Yani Kur'ân'ı doğru anlarsak ve ona da samimiyetle inanıyorsak, ondan anladığımızı amele yansıtma ihtimali en yüksek derecede olacaktır.

İnancın içselleştirilmemesi yani samimiyetin olmaması meselesi insanlığın başlangıcından günümüze kadar devam eden en önemli ahlâki bir meseledir. İslâm'ın ilk dönemlerinde de Kur'ân ve sünnetin önemseydiği bu husus örneğin sûfi hareketlerinde de görülmüştür. İslâmî ilimlerin diğer alanlarında da bu hususta benzer söylemler, tenkitler her zaman mevcut olmuştur. Bu bağlamda Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin⁴ *sûfileri* olduğu kadar her dindarı ve Müslümanı da ilgilendiren kayda değer nitelikte eleştirileri olmuştur (Kuşeyrî, 2001: 37; Çağırıcı, 2013: 111).

Anlayış olarak her zaman daha iyisini hedefleyen sûfi yaşantıda bile dini ve ahlâki zayıflama olması dinin içselleştirilememesinden kaynaklanmaktadır. Yani inanç-davranış veya iman-amel dengesinin sağlıklı olması, Kur'ân'ın hem doğru anlaşılmasına ve hem de ona samimi iman edilmesine bağlıdır. Bunun diğer bir adı da derûnî okuma olmaktadır.

Bu yönde Kur'ân, iman-amel dengesinin korunduğu veya inancın eyleme yansıdığı bir tutumu tavsiye eder, emreder. Öyle ki, sâlih/güzel ve içten olan amellerle dini şuur da güçlenir. Örneğin namaz kılmak (*Ankebût* 29/45; *Meâric* 70/22, 23) gibi ibâdetler bu kategoriye dâhil edilebilir. Namazda hem inanç ibâdete yani kısmen davranışa dönüşmekte ve “kötülüklerden uzak tutacak şekilde bir namaz” tavsiye edilmekte ve bir sonraki aşamada inanç tam ahlâki davranış halini almaktadır. Yani inançla tam ahlâki davranış arasında namaz köprü vazifesi görmektedir (Eyüpoğlu ve Perşembe, 2018: 79-96). Bu bağlamda namaz, âhirete dair bilinçli bir hal ile onun duygusunu ve saygısını taşıma, namuslu olma, yalandan uzak durma, iffetli ve doğru olma, ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi güzel davranışların yapılması hususlarında katkı sağlamaktadır. Böylece âyette (*Meâric* 70/19) dile getirilen ve insanın doğasında var olan bencillik, nankörlük ve tahammülsüzlük gibi huyların yenilmesi mümkün olur ve onlara karşı güçlü bir irâde geliştirir. Bu netice bir mecburiyet olarak kendiliğinden ortaya çıkmış olur (Karaman ve diğerleri, Ankara: 2014, 380-381).

Kur'ân'da ayrıca din ile ahlâki erdemler arasındaki ilişki de çok net olarak görülebilir. Örneğin âyette (*Meâric* 70/22.), *sürekli namaz kılan kişi, sabırsız, hırslı, feryat eden, cimrilik*

⁴ Aykırı görüşler olsa da Kuşeyrî'ye *et-Teysîr fî İlmi't-Tefsîr (Tefsîru'l-Kebîr)* adlı bir eser de atfedilmektedir. Bu konudaki farklı görüşler için örneğin Uludağ, 2002: XXVI,474'e bakılabilir.

yapan (*Meâriç* 70/19-21) kişilerden farklı olarak değerlendirilir. Demek ki, gerçek hâliyle kılınan bir namaz ile elde edilecek erdemlerle insana böyle bir niteliği kazandırabilir.

Kur'an'ın doğru okunması, doğru anlaşılması ve böylece içselleştirilerek yaşama dönüştürülmesi hususları, ahlâki hayatımız için merkezi öneme sahiptir. Bu derûnî okumaya işaret etmektedir. Derûnî okumanın olduğu yerde, iman-amel dengesinin bozukluğuna işaret eden yüzeysel okumaya yer kalmaz (Çakmaklıoğlu, 2018: 9).

Bu çalışmada kısaca Kur'an'ın doğru okunması, doğru anlaşılması ve içselleştirilerek yaşanması arasındaki ilişkileri derûnîlik-yüzeysellik karşıtlığı içerisinde değerlendirmeye çalışacağız. Bunun için özellikle konuyla ilgili âyetler yanında hadislerden de faydalanacağız. Zira Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tebliğ ve açıklama vazifesi de verilmiştir (*Nahl* 16/44). Kur'an'ı okuma eylemi bir bakıma uyma davranışı olduğu için, zaman zaman değerlendirmelerimizde sosyal psikolojik yorumlardan da yararlanacağız.

2. Kur'an'ı Okuma Keyfiyeti ve Okuma Maksadı

Bir şeyi okumak, sadece lafızlarını telaffuz etmek veya sırf onları okumaktan ibaret değildir. Okunan yazının içeriğinin ve anlamının çözülmesi veya kavranması da söz konusudur. Bunun için zihnin anlama mekanizmasının harekete geçmesi, gayret sarf etmesi de gerekir (*Kâf* 50/37).

Burada okuma bağlamında daha ziyade Kur'an okunurken veya dinlenirken onunla irtibat kurulması, algılanması, anlaşılması ve bunların keyfiyetleri veya o esnada insanda husûle gelen ahvâl gibi hususlar üzerinde durmak istedik. Dolayısıyla Kur'an'ın okunmasıyla alâkalı ifadelerden özellikle öne çıkan *kıraat* ve *tilâvet* kavramlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

a- *Kıraat* “ قرأه ”: Sözlükte, okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek, harfleri/kelimeleri bir birine eklemek veya katmak (Ferâhidî, 1424/2003: 369,370; İsfahânî, t.y.: 401,402) demektir. Bu, sesli, sessiz, nağmeli, nağmesiz her hangi bir şekilde okumak veya tilâvet etmek olarak anlaşılabilir. Kıraat kelimesi bir mastardır, isimdir ve kendisiyle aynı kökten gelen *Kur'an* kelimesiyle de kök anlamı itibariyle eş mânalı bir kelimedir (Ferâhidî, 1424/2003: 369,370; İbn-i Manzûr, 1999/1419: 145-150).⁶ Okumanın keyfiyetine işaret eden kıraat kavramı, Kur'an'da bu bağlamda ve mefhumuyla irtibatlı kullanılır ve hadislerin büyük çoğunluğunda (Buhârî, 1992: *Ezân* 104; Tirmizî, 1992: *Salât* 44; İbn Mâce, 1992: *İkâme* 11) ise bizzat *kıraat* kelimesi olarak geçer.

⁵ *Kur'an*'da bu kelime (قرأه) bulunmaz. Ancak onunla aynı kökten gelen ve genellikle *isim* (القرآن), *fîl* ve az bir kısmı da *mastar* olarak toplam seksen dört kere geçer. (*Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, 1409/1989: 888,889).

⁶ Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an, 'fu'lân' vezninden “çokça okunan anlamında” mübâlağalı ism-i fâil (isim ve mastar) olmakla birlikte, okumayla alâkalı diğer tüm mânaları da ifade eder.

b-*Tilâvet* “ تلاوة ”⁷: Sözlükte, okumak, anlamı düşünmek, tâbi olmak, ardından gitmek (Ferâhîdî, 1424/2003: 189; İbn Fâris, 1399/1979, 351; İbn-i Manzûr, 1999/1419: 49,50; İsfehânî, t.y.: 75) vb. anlamları ifade eder. Mastar bir kelime olup aynı kökten gelen “*tülûvv*”, “*تلو*” ve “*tilvun*”, “*تلو*” şeklindeki sıgalarıyla da izleme, peşi sıra gitme, uyma (İsfehânî, t.y.: 75; İbn Fâris, 1399/1979: 351; İbn Manzûr, 1999/1419: 49,50) gibi anlamları taşır. Bu kavramla da bir kelimenin veya Kur’ân’ın okunması ifade edilir. Zaten o, bir kelâmı, özellikle Kur’ân’ı okumayı anlatan, onun *tertil* ve *tecvit* usûlü üzere okunmasını ifade eden bir kelimedir. Bu meyanda onun Kur’ân’ı özenle, tertiple, tecvitle okuma veya telaffuz etme ve mânasını düşünüp anlayarak onunla amel etme gibi anlamları barındırdığı ifade edilebilir.(Seyyid Alizâde, 1320: 51,52; İsfehânî, t.y.: 401,402).

Tilâvet ve kıraat kavramlarının, anlamları ve üstlendikleri görevleri birlikte düşünüldüğünde bunların hemen hemen eş anlamlı oldukları kanaatine varmak mümkündür. Bununla birlikte tilâvetin zaman zaman okuyarak, zaman zaman da uyarıları dikkate alarak Allah’ın kitabını izlemeyi (sosyal psikolojik ifadeyle ona uymayı) ifade ettiği görülür. Her ne kadar kıraat her çeşit okuma olarak düşünülse de tilâvetin özellikle ondan daha özel bir anlam ifade ettiği de vâkidir. Dolayısıyla her tilâvet kıraattir, denilebilir ama her kıraat tilâvettir, denilemez.(İsfehânî, t.y.: 187; Taberî, 1388/1968: 493).

Bu ifadelerden Kur’ân’ı okumanın, uyarı ve teşviklerinin farkına varmak, emirlerini samimi davranışa dönüştürmek anlamına geldiğini (Çetin, 2012: XXXXI,155) söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, Kur’ân okumanın sadece ibâdet olamayacağı; yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ibâdetin, inanç ile ahlâki davranış arasında köprü oluşturduğu daha net anlaşılacaktır.

Bakara sûresinde yer alan âyette geçen “...*el-Kitâbe hakka tilâvetihî...*”, “...*Kitabı, gereğince okuyanlar...*”⁸ ifadesinin açıklanmasında önemli müfessirlerden bazılarının tilâveti veya Kur’ân okumayı (Taberî, 1388/1968: 519-521; Fîrûzâbâdî, 1370/1951:14 vd.) onu indirildiği şekliyle tane tane, hakkını vererek; düşünerek; huşû, tefekkür ve tedebbürle okumak; onunla kastedilen mânânın dışında onu yorumlamamak, ona tâbi olmak, müteşâbihine inanarak muhkemiyle amel etmek, haramını haram, helâlini helâl kabul etmekle birlikte hakkını vererek onunla amel etmek şeklinde açıkladıkları görülür. (Taberî, 1388/1968: 519-521; Râzî, 1401/2000: 30; Fîrûzâbâdî, 1370/1951: 14).

Gazzâlî’ye göre, Kur’ân ancak dilin, aklın ve gönlün iş birliği ile okunabilir. Bu şekilde dil okur, akıl okunanı tercüme eder, kalp de bunlardan gerekli dersi çıkarır veya alır (Gazzâlî, t.y.: 295). Kaldı ki, bizzat Hz. Peygamber de tecvîd kurallarını uygulayarak (Buhârî, 1992: Fedâilü’l-Kur’ân 29) Kur’ân’ı yavaş yavaş, tane tane, tefekkür ve tedebbürle okuyordu (Tirmizî, 1992: Fedâilü’l-Kur’ân 23). Öyle ki, kimilerine göre onun okunması zikir ve

⁷ Kur’ân’da bu kelime birkaç yerde *isim-mastar* (تلاوة) ve genellikle de onunla aynı kökten türemiş *fiil* olarak toplam altmış iki yerde geçer (*Mu’cemu Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1409/1989: 195,196).

⁸ Âyetin metni: “...تِلَاوَةً حَقًّا بِأَرْوَاحِهِ...” (*Bakara* 2/121).

tesbihâtta daha efdaldir. Bu bağlamda onun güzel okunması veya dinlenmesi konusundaki anlayışın ve keyfiyetin irdelenmesi önem arz eder. Muhâsibî'ye göre de Kur'an'a yakın olmak onu izlemeyi ve onunla amel etmeyi gerektirir (Muhâsibî, t.y. 12 vd.). Kur'an okumak bu anlamda sadece lâfzî okunuşu ifade etmemektedir.

Kur'an'ı okuyan; onun usulüne uygun, hakkıyla okuması, onu anlaması ve onunla amel etmesi gibi bir gerçekle karşılaşır. Zira onun kıraatinin okuyanda zihni yani derûnî değişimlere vesile olması beklenmektedir. Kur'an daima insanı hidayete sevk edecek bir yönde değiştirmeyi arzu etmektedir. Dolayısıyla Kur'an okuyanda bu yönde bir değişim olmuyorsa, onu hakkıyla tilâvet etmeyi başaramıyor demektir.

“İnananlar ancak, o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalbleri titrer, âyetleri okunduğu zaman bu onların imanlarını artırır (kuvvetlendirir). Ve Rablerine güvenirlere; namaz kılarlar; kendilerine verdiğimiz rızıkta yerli yerince sarf ederler” (Enfâl 8/2,3). Onlarda oluşan bu güzel hâlet-i rûhiyenin ve hassasiyetin devamı da gelir. Öyle ki, burada Kur'an'ı okuyanın ondan etkilenmesi ve de bunun ardından güzel amele yönelmesi hâli bir şekilde vuku bulur.

Kur'an'ı sadece okumakla olabileceği gibi dinlemekle de ondan nasiplenilebilir ve ondan elde edilmesi beklenen duyarlılık yakalanabilir. Nitekim Hz. Peygamber de onu başkasına okutmuş ve dinlemiştir. Örneğin bir gün o, Abdullah İbn Mesûd (r.a.)'dan Kur'an okumasını istemiş, o: *“Ey Allah'ın Resûlü, Kur'an sana nâzil olduğu halde ben sana nasıl okuyayım”* demiş, buna karşılık o da: *“Onu başkasından dinlemeyi severim”* (Müslim, 1992: *İstimâu'l-Kur'an* 1905) buyurmuşlardır.

Kur'an'ın kıraatinin adetâ Allah ile konuşuyormuş gibi içtenlikle (samimiyetle; derûnî bir biçimde) icra edilmesi gerekir ki ondan duygusal ve zihni açıdan bir tesir elde edilebilsin. Kıraat esnasında oluşacak duygu tesiri (Karagöz vd., 2010: 20) ile ahlâki kavramlar kişinin kalbine iyice yerleşmiş olacaktır. Kur'an, usulüne uygun, duygulu ve gönül birliğiyle okunduğunda veya dinlendiğinde, insanın gönlünde derin bir etki oluşturacak olan belagati ortaya çıkacaktır. İşte esasen Kur'an gereği üzere güzel bir eda ile okunarak böyle bir iletişim yakalandığında, ondan ruhların ve gönüllerin gıdalanması temin edilebilir; onunla sağlıklı diyalogun oluşması ve güçlenmesi sağlanabilir. Zira Kur'an, insanın nefesine, kalbine, ruhuna ve fikrine yönelik olan Allah Kelâmıdır (Sürmeli, 2006: 13).

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde ashâbına, Kur'an'ın güzelce öğrenilmesi ve okunması, ama özellikle ona tâbi olunması ve onunla amel edilmesi (İbn Hanbel, 1981: 428 vd.) konusunda emir buyurduklarına dair rivâyetler de mevcuttur. Nitekim bu yönde Hz. Ömer'in bu hususla ilgili endişesini de burada belirtmekte yarar vardır. Zira onun, insanların Kur'an'ı okuma, ezberleme meşguliyetlerinden dolayı hükümlerini terk etmelerinden endişelendiğini, korktuğunu (Kettânî, t.y.: 280) ifade etmiş olması, dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Bu sebeple, Kur'an'ın okunmasından veya taliminden maksat, inanç ile eylem arasında dengeli bir iletişimin kurulmasını sağlamaktır. Allah'a samimiyetle inanan, onun

hoşlanmayacağı şeyleri de samimiyetle terk eder ve böylece Cibril hadisinde kastedilen ihsan derecesinde (Allah'ı görüyormuşçasına ona kulluk eden) bir Müslüman olabilir. Kur'an kıraatinde esas olan onun sadece sözlerini okumak veya telaffuzunu öğrenmek ve öğretmek, sonra da bunları sadece tekrarlamak değil; bununla beraber mânalarının öğrenilmesini ve öğretilmesini sağlamak, hemen peşinden (daha doğrusu aynı anda) bu mânaları davranışa dönüştürmek olmalıdır (Buhari, 1987/1407: 1919).⁹

Alak sûresinin ilk beş âyeti ('*Alak* 96/1-5) ile *Müzzemmil* sûresinin ilk on âyetinin (*Müzzemmil* 73/1-10) indirildikleri ilk günlerde *tertile* (doğru yani tecvide) uygun tilâvet edilip anlayarak ve gereğine tabi olarak okumaya dikkat çekilmesi, değindiğimiz hususa işaret etmektedir. Her hâlükârda tertilin, Kur'an'ın mânasını düşünerek onu okumak demek olduğunu anlıyoruz (İsfehâni, t.y.: 187). Bu hususu daha da ileriye götüren Suyûtî'ye göre, okunan şeyi anlayarak okumakla kıraat olur (Suyûtî, t.y.: 303).

Nitekim Türkçe'de de aynı şekilde *okumak*, bir şeyi öğrenmeyi, mânasını çözmeyi, yazının içeriğini anlamayı; bazı belirtilerden hareketle bir *mânayı*, *gizli duyguyu*, kavramayı, *hissetmeyi* ifade eder (*MEB Türkçe Sözlük*, 1995, 2154; *TDK Türkçe Sözlük*, 998: 1675,1676). O zaman onu okurken aklın, *düşüncenin*, bilincin, hislerin ve *gönlün* buna hazır olması, kalbin onunla birleşmesi veya ülfet etmesi gerekir. (Aynî, 1303: 351).

Bu durumda kul için Kur'an'ı usulüne uygun okumak, üzerinde düşünmek ve onu içselleştirmek (davranışa yansıtma) bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. İşte o zaman, ihlâslı, gerçekçi ve içten gelerek yaşanan Kur'ânî bir hayat akla gelir.

3. Kur'an'ı Sağlıklı Kavrama/Algılama ve Onunla İletişim Kurma

Kur'an'ın insan gönlünü aydınlatması ve onun hayatına ışık tutması için her şeyden önce onun yaşama nasıl aktarılacağı hususunun çok iyi anlaşılması gerekir. Bu olmadan Kur'an'ın, insanın ıslahı için ortaya koyduğu hasletler ve göstermek istediği nihai hedefler yeterli derecede kavranamaz ve bilinç sahibi olunamaz.

Kur'an'ın içerik bütünlüğünün, anlam ve bağlam bütünlüğü çerçevesinde anlaşılması ve açıklanması son derece önemlidir. Bunu gözetmeksizin delilsiz ve sağlıklı olmayan bazı iddialarla onun anlaşılması adına bir takım anlamların ve açıklamaların ona yüklenmesi asla doğru olmaz. Bu konuda gerekli olan usûl, onun bilgi ve birikimle yorumlanması için oldukça iyi bir alt yapıya sahip olunmasıdır.¹⁰

Allah halk ettiği insanı, yaşadığı sosyo-kültürel şartları, ihtiyaçlarını ve Kur'an'ın da maksadını göz önünde bulundurarak kendi dünyalarını inşa edebilecek yeteneklerle yaratmıştır (*Şems* 91/7-10). Bu bağlamda din âlimlerinin veya müfessirlerin de toplumun ıslahına katkıda bulunma, onlara örnek olma görevleri ve sorumlulukları vardır. Her

⁹ *Sünen*'de hasen sahih olarak geçen bu hadis el-Bâni'ye göre sahihtir (Tirmizî, t.y.: 173).

¹⁰ Bu bağlamda tefsir alanıyla uğraşanlara lâzım olan tefsirin kâideleri, meseleleri ve yöntemleri gibi hususlara dair bilgi ve ayrıntılar için örnek olarak (Kâfiyeci, 1989: 46-80)'e bakınız. Söz konusu veya farklı bazı konular için de (Cerrahoğlu, 1988: 69,70; Zeydân, 396/1976: 261,262; Mesud Efendi, 1297: 22 vd.; Ateş, t.y.: 234; Yazır, t.y.: 3845-3847; Râzi, 1401/2000: 78; Reşid Rıza, 1366/1947: 192; Kirca, 1996: 196. vd.)'e bakınız.

hâlükârda Allah'ın insanın dini ve beşeri dünyasını oluşturabileceği konusunda ona güveni vardır. (Buhârî, 1992: Bedu'l-Vahiy 1; İbn Mâce, 1992: *Zühd* 26).

Kur'an hayatın değişken olmasına rağmen onunla irtibatını kurma ve devam ettirme istidadını taşıyan niteliklere sahip bir din sunar. Kur'an'ın her şartta ve durumda özellikle gelişmelere göre isabetli anlaşılması ve uygulanması bir gereklilik ifade eder. Örneğin, Mecellenin usûle dair ilk yüz maddelik kısmının altmış yedinci maddesine muhâlif ve alternatif otuz yedi maddesinin de olduğu görülür. (Mesud Efendi, 1297: 30,31). Bu aynı zamanda çözüm alternatifini artırma ve istisna demek olup İslâm'ın sosyal hayatın değişkenliğini ve esnekliğini karşılamaya uygun bir hâli olduğunu ifade eder. Zira sosyal hayat hiçbir zaman statik değildir ve Kur'an'la gelen vahiy kültürü, insanın sosyo-kültürel yapısı ile muhatap olarak onun hayatıyla iç içe olma, ama kendi hayat biçiminin özünü ve temel ilkelerini koruma, değişimlere bir şekilde uyum sağlama kabiliyetini taşır.

Kur'an'dan mevcut nitelikleri ile yeterince yararlanabilmek için sadece bilgi aktarmayla yetinilmemelidir. Onunla ilgili çalışmalarda işin usulüne yani Tefsir Usulüne (Sabbağ, 1408/1988:10) ve sistematik düşünceye uygun gerekli hassasiyet gösterilerek bilgi de üretilmelidir. Bu, ondan oldukça isabetli ve sağlıklı yararlanmaya, davranış biçimleri elde etmeye ve bunları geliştirmeye katkı sağlayacaktır.

Kur'an inanç ve ibâdetin yanı sıra ictimâî davranış prensipleri de vaz etmiştir. Böylece inancın kuru bir ilke olarak kalmamasını; hayatın içinde canlılık bulmasını ve asıl görevini bu şekilde ifa etmesini amaçlamıştır. Kur'an'da bu konuda temel ilkeler ortaya konulmuştur. Kur'an'ın amacı, kendi kimliğini kazanmış erdemli örnek insanlardan oluşan bir topluluk inşa etmektir. Çünkü örnek olsun diye meleklerden değil de Hz. Peygamber gibi insan cinsinden birisi görevlendirilmiştir. Allah, Hz. Peygamber örneğinde Kur'an'daki prensiplere tutunulmasını, onların hayatla zinde bir iletişim kurularak sürekli güncel kalmasını talep etmektedir.

Kur'an'ın mevcut sosyo-kültürel koşulları mutlak kabul etmediği ama onları örf köprüsü aracılığıyla bir şekilde dikkate aldığı da görülmektedir ki Kur'an bu dinamik yönü sayesinde evrensel bir niteliğe sahiptir. Örneğin sûtannenin ücretini örfe bırakmaktadır. Müfessir veya fakih de buradan hareketle günümüzde bakıcı ücretlerinin nasıl olacağı konusunda işin usulüne uygun yorum yapabilmektedir.¹¹ Böylece Kur'an'ın güncel meselelere zaman zaman ahlâki anlamda tavsiyelerde bulunduğu; hidayet yolunda kıyamete kadar insana rehber olmaya devam edeceği anlaşılmaktadır.

Her durumda Kur'an sahip olduğu nitelikleriyle evrensel bir özellikte olduğunu ifade eder. Bu nedenle o, her zaman insanların inançlarına ve dini veya dünyevi ihtiyaçlarına

¹¹ Kur'an'ın mevcut sosyo-kültürel koşulları yani örfü nereye kadar örnek aldığına dair mini istatistiksel bir çalışma örneği olarak Eyüpoğlu ve Okuyan, 2008: 175-213'e bakılabilir. Kur'an'ın mevcut sosyo-kültürel koşullarla girdiği anlamlı/dinamik iletişim bize vahiyle hayat, madde ile mâna, din ile dünya, lafız ile mâna veya zâhir ile bâtın arasında tamamlayıcı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu konuda birkaç sosyal psikolojik irdeleme örneği olarak şunlara bakılabilir: Eyüpoğlu ve Yıldız, 2016, 163-198; Eyüpoğlu, Çelik ve Yıldız, 2017, 263-287; Eyüpoğlu ve Perşembe, 2018: 79-96; Eyüpoğlu ve Usta, 2019: 347-378.

kıyamete kadar katkı sunma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli müfessirler, muhaddisler, fakihler ve diğer din bilimleriyle uğraşan uzmanlar kinetikleştirebilirler yani pratiğe dökmenin yollarını gösterebilirler. Bunun için başlangıç noktası daima Kur'an'ın lafzının ve bu lafızlar üzerinden hareketle oluşturulan kadim geleneğin iyi öğrenilmesi ve ona hakkıyla sadakat gösterilmesi olmalıdır. Bu sadakat kaydıyla yapılacak içtihadî yorumlar hatalı da olsa elbette bir sevabı hak edebilirler. Sözü edilen bu sadakatin yokluğunda, İslâm'ın özünün de buharlaşabileceği yönündeki endişeler kuşkusuz dikkate alınmalıdır.

Bir toplumun anlayışı, dünya görüşü, inancı ne olursa olsun Kur'an onunla bir şekilde bağlantı kurulabilme imkânına sahiptir. Cahiliye toplumundan üretilen ilk örnek altın nesil buna işaret eden açık bir delildir. Çünkü Kur'an'ın talep ettiği her meselede dini olanla dünyevi olan o derece uyumlu bir birlik oluşturmaktadır ki, adeta zekâtta sosyal yardımlaşmayı, kırmızı ışıktaki durmada da söze sadık kalmayı görmekteyiz. Bu noktada her dini olayın beşeri bir yönü ve her beşeri olayın da dini bir yönü olduğu görülür (Eyüpoğlu vd., 2010: 41-66). O halde İslâm'ın doğasındaki bu gerçeklik onun insan hayatıyla ilişkilendirilmesinde kolaylık sağlayıcı bir keyfiyet arz eder.

Kur'an'ın içtimaî hayatla ilgili prensiplerinin, kısmen lâfzen ama genelde mâna olarak tüm beşerî ve sosyal meselelerle ilişkilendirilmesi mümkündür. Burada Allah tarafından daima beşeri ihtiyaçlara cevap sunulması arzulandığından, sırf Allah'a yapılan bir tapınmanın (örneğin namaz ibâdetinin) bile beşeri kötülüklerin azaltılması yönünde psikolojik bir tedavi amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Allah müstağnidir yani bizim tapınmamıza muhtaç değildir. Kullar beşeri dünyalarını daha ahlâki olarak mamur edebilsinler diye O'na yalvarırlar; O'ndan yağmur bereket isterler; beşeri kötülüklerden; görünür görünmez kaza, bela, âfet ve kötü niyetlerden korunmak için O'na yönelirler. Bu durumda Kur'an'ın ahlâki ve sosyal ilkelerinin insan için ne kadar önemli ve gerekli olduğu da yine bizzat sosyal hayatta (İbn Haldun, 1990: 100-104) ortaya çıkar. Örneğin sözünü ettiğimiz dua olgusu ve kulluk sayesinde insan hem gönülden inanma, bağlanma ihtiyacını gidermekte hem de Allah'ın yeryüzünde insanı halife yapma irâdesi tecelli etmiş olmaktadır. Böylece Kur'anî taleplerin özünde yer alan evrensellik tezahür etmiş olur (Râzî, 1401/2000: XXXIX, 243; Eyüpoğlu vd., 2010: 58). Bu sebeple dini duygu ve davranışlar salt alışkanlık haline gelmez. Örneğin bir birey alkol alma alışkanlığını sürekli olarak terk edebilir ama bir kez inananmışsa bu inanç Allah ile bir şekilde (az veya çok) iletişimini sürdürmeyi sağlayacaktır. Ama aynı süreklilik normal dünyevi alışkanlıklar için söz konusu olmayabilir ve kimileri değişebilir veya ortadan kalkabilir (Râzî, 1401/2000: 243; Eyüpoğlu vd., 2010: 58). Fakat insanın dinine olan sağlıklı bağlılığı ve bu bağlılığın sürekliliği, Allah ile olan iletişimini hem oluşturmada hem de korumada ona katkıda bulunur.

Kur'an ile sağlıklı iletişimde, Müslüman kimliğinin temel dinamiğini oluşturan inançsal değerlere, bunlarla ilişki kurulmasına ve hayattaki değişim dikkate alınarak bunların birer aksiyona dönüştürülmesine dair İslâm'ın sahip olduğu istidat yeterli ölçüde

değerlendirilebilmelidir. Zira Kur'ân'da pek çok yerde imandan hemen sonra amelden söz edilir (*Bakara* 2/277; *Hûd* 11/23; *Şuarâ* 26/227; Eyüpoğlu, 2010: 56). Böyle bir durumda Kur'ân'ın çeşitli emirleri karşısında Müminlerin değişmez parolası, “*İştittik ve itaat ettik*” şeklinde olmuştur (*Nûr* 24/51) ve hep öyle olmalıdır. Zira bilinmelidir ki Kur'ân bir talepte bulunduğu o dini bir taleptir hem de güncel dünyevi faydaları ihtiva eden bir tekliftir, katkıdır. Bu anlamda Kur'ân'da itaat kavramını ele alan kısmen istatistiksel bir çalışmada şu sonuca varılmıştır:

“Kur'ân'ın uyma (itaat-ittiba) taleplerinin genel bağlamından ve onlara ilişkin verilen kısa istatistiksel bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Kur'ân'da itaat, Allah'ın emir ve yasaklarının;

- a) *Rasyonel açıdan* iç tutarlılığı (akla yatkınlığı; doğruyu);
- b) *Ahlâki açıdan* iyiyi;
- c) *Bilimsel açıdan* tüm nesnel/müspet esbaba tevessülü;
- d) *Hukuki-siyasi açıdan* meşruluğu (örfe uygunluğu);
- e) *Psikolojik açıdan* ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunu) ve
- f) *Sosyolojik açıdan* da toplumsal huzuru/refahı sağlayıcı niteliklerini kavrayarak (*benimseme/ihsan düzeyinde*) onlara inanmak (itikat etmek) ve gereğini yerine getirmek (amel etmek) demektir” (Eyüpoğlu ve Usta, 2019: 347-378).

Kur'ân'la iletişime geçilirken onun taleplerinin ne kadar hayatla iç içe ve güncel olduğuna dair onun bu niteliği iyice ön plâna çıkarıldığında iman-amel dengesinde arzulanan seviyeye daha kısa sürede gelmek kuşkusuz mümkündür. Böylece Kur'ân'daki ferdi veya umumî değerler hakkında insanlarda daha olumlu bir bilinç oluşur; insanî değerlerle alâkalı şuur güçlenir ve dini emirlere bağlılıkta tıpkı hava ile suyun zaruriliği gibi bir hissiyat oluşur. O zaman Kur'ân şuurunun tesisi ve istikrarı gerçekleşmiş; güçlenerek derinleşmesi sağlanmış olur. (Draz, 1983: 193,194; Aydın, 1991b: 220). Bu da ferdi ve sosyal bozulmaların önünde engel teşkil eder. Zira bu aşamada artık Kur'ân ile kurulan her diyalogda öz-söz, lafız-mâna, iman-amel birliği en üst seviyede yakalanmış olur. Bu nokta aynı zamanda ihsan derecesinde bir imana işaret eder ki arzulanan en üst düzeydeki iman da budur.

Kur'ân'ın okunuşu, telaffuzu veya ezberlenmesi bir nevi salt ibâdet olarak algılansa da, yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, ibâdetlerin de aslında iman-amel veya inanç-eylem arasında köprü oluşturduğu unutulmamalıdır. Ama bu husus yani okuma veya ezberleme ibâdeti, sadece okumayla yetinmek anlamına bürünmüş bir eylem keyfiyetinde olmamalıdır. Zira Kur'ân'ın aynı zamanda insan tarafından öğrenilmesi, okunması ve özellikle anlaşılacak yaşanması esastır (*Furkân* 25/52; *Kâf* 50/45; Okuyan, 2012: 449).

Her kul için saadet döneminde sahabenin (r.a.) Kur'ân'ı okuması; onu ilimle ve amelle birlikte öğrenmesi (Taberî, 1992/1412: 60 vd.) ve yaşaması bu anlamda çok güzel örnek olarak ortadadır. Bu anlayışa *Mehmet Akif* beyitlerinde çok güzel değinmiş ve vurgu

yapmıştır. Zira ona göre de Kur'an, sırf dua ve hatim kitabından ibaret olmayıp bizzat bir hayat kitabıdır. (Ersoy, 1980: 170).

Kur'an belirlediği vasıflarla donanımlı örnek insanlardan müteşekkil ve cihanşümül özelliklere sahip topluluklar oluşturmak ister. O ortamdaki kişilerin, kulluk ve halifelik vasfını taşımaları, kendilerinden Allah'ın râzı olacağı eylemlerde bulunmaları, aralarında şefkat ve merhamet üzere hareket etmeleri ve Kur'an ile yoğun diyalog içinde bulunmaları istenir (*Fetih* 48/29. vd.; İsfehâni, t.y.: s. 86; Topçu, 2001: ss.13-15; Aydın, 1991: s.268; Sezen, 1994: s.86; Râzi, 1401/2000: XXXIX, 243).

Kur'an, toplumunda insanların hem kendi aralarında hem de başkaları ile barış içinde olmalarını öngörür. (Reşid Rızâ, 1366/1947: 256-258; Kutup, 1991: 328). Onda huzur ve barış esas olmakla birlikte insanın hürriyeti ve hukuku da güvence altına alınır (Kutup, 1991: 329). Böyle bir topluluğun özünde sosyal bütünlük, toplumlar arası birlik ve kaynaşma yer alır. (*Hucurât* 49/13 vd.; Bayraklı, 1999: 59). *Zemahşeri*'ye göre, Kur'an'da yer alan *ihvân* (kardeşler) ifadesi, onların kendi aralarında şefkatli, içten ve tek bir buyrukta bir araya gelen topluluk olmalarını gerektirir (*Hucurât* 49/10; Zemahşeri, 1424/2003: 387).

Kur'an'a göre herkes onun muhatabıdır ve her kişi insanlık ailesinin bir üyesidir. Tabii olarak buradan uluslararası bir topluluk fikrinin çıkartılması da mümkündür (*Mâide* 5/48; *Hucurât* 49/13 vd.; Hadidi, 1978: 202,203; Sıddîki, 1990. 111-113; Özel, 1996: 419). O zaman bu topluluk, Müslümanlar arasında ayrılık, dağınıklık olmadan tevhit anlayışı üzere tek tek veya hep beraber bir bütün olarak Allah'a bağlanan bir topluluk olmuş olur. Bu toplulukta bir birey olmak, önce gönülden Kur'an'a bağlanmayı, tevhit üzere ortak noktalara dayanmayı, gelişmeyi, bu şekilde kuvvetlenmeyi (Bütî, 1987: 184,185), birlik ve kardeşlik üzere ortak bir anlayışla kaynaşan kalpler ile Allah'a bağlanmayı (Zemahşeri, 1424/2003: 387) gerektirir.

Her hâlükârda Kur'an'dan alıp günümüz insanı için yorumladığımız bilginin yukarıda değindiğimiz hayatla içiçelik niteliğinin anlaşılır bir dille ortaya konulması gerekmektedir. İhtiyaçlarımızın Kur'an'ın talepleriyle nasıl da uyumlu olduğunu en güzel şekilde ortaya koyduğumuzda, inanan bireylerin Kur'an ile sağlıklı diyalog kurmaları daha da kolaylaşacaktır. Kur'an'ın istediği gerçek dünya da ancak bu yolla inşa edilebilir.

Kur'an'da yer alan, Allah'ın irâdesine uygunluğu öngören, insanın yapısına ve mizacına muvâfik mânâyı bize ilk sunan onun lafızlarıdır. Kur'an lafızlarının vahiy döneminde hayatla kurdukları dinamik bağ¹² yani tüm boyutlarıyla vahiy dönemini en güzel şekilde ortaya koyup, buradan hareketle günümüze sağlıklı kıyaslamalar yaparak geçmek meselenin özünü teşkil etmektedir. Hayatla iç içe olan bir din ile diyaloga geçmek ve

¹² Kur'an'da örf kavramına dair sade istatistiksel bir çalışma bize göstermektedir ki, İslâm Câhiliye ile iletişimde onu ne tamamen dışlamış ne de tamamen kabul etmiştir. Câhiliye-İslâm iletişimde hukuki bazı uygulamalar açısından kabul-ret-tadil oranları şöyledir: İbka: 8/28; İlga: 9/28 Tadil: 11/28. İslâm'ın beş şartı açısından ise söz konusu oranlar şu şekildedir: İbka: 2/12; İlga: 4/12 Tadil: 6/12 (Eyüpoğlu ve Okuyan, 2008: 193-196).

bu diyalogu sürekli zinde tutacak bir içselleştirme (benimseme; ihsan) seviyesinde veya derüni düzeyde tutum sergilemek elbette kolay olacaktır.

Kur'an'ın hayatla iç içe oluşu bilgisi bize Allah'ı görüyormuşçasına (İbnu'l-'Arabî, 1998: 10) bir iletişim imkânı sunacaktır. Kur'anî mânalar eylemlere dönüştürülürken her hâlükârda derüni (içsel)¹³ bir yön ve yönelişi de beraberinde getirirler. Bu duygusal yön de gücünü esasında insanın fitratında bir yaratıcıya bağlanma arzusu ve ihtiyacının bulunmasından almaktadır. Çünkü insan bir davranışı -o davranış sırf kendi dünyevi yararı için vaz edilmişse dahi- onu icra ederken, maddi ihtiyacını giderme lezzetinin yanında, Allah'a kulluk ve teşekkür olarak vazifesini yapmış olmanın hazzını da almak istemektedir. Zaten insan esasen onu tanımak ve O'na (gönülden) ibâdet etmek için yaratılmıştır (*Zâriyât* 51/56). Geline bu noktada dini bilgi ve pratiklerin içselleştirilmesinin önemine değinmekte yarar vardır.

4. Kur'an'ın Sunduğu İlim ve Eylemi (Ameli) Derünileştirme

Kur'an'ı okumak işin başlangıcı olsa da esas olan onu anlamak ve anlaşılın hususu gündelik hayatta tatbik etmektir. Başka bir ifadeyle, Müminin Kur'an'dan anladığını davranışlarına en kalıcı tutum değişimi dediğimiz içselleştirme (benimseme veya ihsan yani Allah'ı görüyormuşçasına O'na saygılı ve içten bir kulluk) seviyesinde yansıtabilmesi meselenin özünü teşkil etmektedir. Bu durum bizi Kur'an'ın, insanın kalbi veya derüni tarafıyla ilgili boyutuna götürmektedir. Kur'an, insanın somut davranışları yanında niyeti, düşüncesi, imanı, takvâsı gibi soyut ve mânevî yönüyle de ilgilenir.¹⁴

Kur'an'a göre kalbe atfedilen bir mesele veya eylem olarak ifade edilen iman, vahiyle ilgili taleplerin ve derüni boyutlarla alâkalı kavramların en önemlilerinden biridir. Bu yönüyle o, konumuz açısından da uygun örnek olmaktadır. Meselâ bedevilerin kalplerinde henüz iman bulunmadığı bir zamanda (İslâm'ın) sözlük anlamı üzere teslim veya Müslüman olduk şeklindeki söylemleri dile getirmeleri hiçbir anlam ifade etmemiştir. Zira onlarda esasında derüni (ve kalbi) tarafla alâkalı her hangi bir eylem henüz oluşmamış ve iman oraya girip yerleşmemiştir. (*Hucurât* 49/14; *Mücâdele* 58/22).

İnsanın derüni yönüne işaret eden iman (*Müfredât*, “e-m-n” mad., 143; İsfehânî, t.y.: 143-146), kendisine dayanılarak yapılan dini pratikler ile hem varlığını sürdürür hem de onlarla güçlenir. Onun muhtevâsıyla alâkalı olan taat (itaat) ve İslâm kavramları da, şartsız teslim olma veya teslim etme, irâde, inkiyâd (Dinevî, 1393/1973: 479), bilme, bilinç, samimi olma gibi anlamlara gelmektedir. Bunların her ikisi de Kur'an'daki işlevleri veya

¹³ Derünilik: Gerçek Kur'an (veya İslâm) yaşantısı (dindarlık) veya saf dini yaşantı bağlamında yapılan eylemlere veya pratiklere bağlı olarak insanın derününde ve bu yöne dönük ahlâken ve mânen meydana gelen yansımalarında iyileşme veya olgunlaşmaya yönelik içselleşme (veya içselleştirilme) hâlinde oluşan ahvâle gönderme yapılmak olarak ifade edilebilir (Çakmaklıoğlu, 2018: 9). Bu konuda ve ayrıca bir şeyin içselleşmesine dair geniş sözlük bilgisi için *TDK Türkçe Sözlük*, 1998: 267, 1044,2203; *MEB Türkçe Sözlük*,1995: 1399'a bakınız.

¹⁴ Örneğin Kur'anî yaşantının temeli olan iman, onu anlamamanın derüni ve kalbi tarafıyla daha alâkalı bir kavramdır. Bunu ilgili bazı âyetlerden (*Sâffât* 37/84; *Şuarâ* 26/89 vd.) ve hadislerden anlamak mümkündür. Örneğin, Müslim tarafından tahrîc edilen, “إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم...” hadisi vb. için de Müslim t.y.: Tahrîmu Zulmi'l-Müslimin..., C.VIII, 11); İbn Mâce, t.y.: Kitâbu'z-Zühûd, C.V, 254'e bakılabilir.

üstlendikleri fonksiyonları yönüyle insanla ve yaptıklarıyla alâkalıdır. İman, eylemin, amelin öncesinde de beraberinde de onunla hep vardır. Bu nedenle onun varlığı ve niteliği, Kur'an'dan alınan ve pratiğe dönüştürülen İslâmî emirlerle, tavsiyelerle veya ahlâki değerlerle bir şekilde irtibatlıdır.

Kur'an'da, İslâm kavramı ve kendisi ile aynı kökten gelen bazı türevleri, çoğunlukla Allah'a yönelme (*Bakara* 2/112; *Lokmân* 31/22), geçmişten özür dileyerek kararlı bir şekilde Allah'a teslimiyet (*Bakara* 2/131; *Mü'min* 40/66) göstermek, hükümlerine boyun eğerek gerekenleri yapmak, işleri O'na havale etmek (*Zümer* 39/54 vd.)¹⁵ gibi anlamlarda kullanılır. İslâm kavramı da, bir şekilde insanın derûnî yönüyle ilgilidir. Onun ifade ettiği teslimiyet ve ittiba, hak ve doğru olanla alâkalı olup asla yanlışla teslim olmak veya boyun eğmek anlamına gelmez. Kur'an muhtevâ olarak hem kendi hayat tarzını kabul ettirmeyi hem de tüm icaplarının yerine getirilmesi anlayışını ve duyarlılığını içerir (*Nisa* 4/71,72; *Hac* 22/77,78).

Kur'an'da sıkça görülen "...*iman edenler ve sâlih amel işleyenler...*" ifadesi de iman ile amel arasında olması gereken ilişkiyi gösterir (*Nisâ* 4/173; *Mâide* 5/9, *Kehf* 18/107). Bu bir bakıma soyut (derûnî) ile somutun (zâhir/müşahhasın) ilişkisidir. Sadece "*Ey iman edenler*" şeklinde ifade edilen âyetler ile de amellerin eksikliğine işaret edilir (*Nisâ* 4/59; *Tevbe* 9/38 vd). Hayatta amel olarak tezahürü görülen iman, kendisine esas teşkil ettiği amele kemiyet ve keyfiyet yönünden katkı sağlar ve buna karşılık amel de onu güçlendirir.

İslâm'da imana veya kabule konu olanlar için sadece tasdik yeterli olamaz. Çünkü amelin eksikliği mümin olma sıfatını olumsuz etkiler. Zira sâlih amel, kalpte oluşması öngörülen ıslaha canlılık verir. Ama masiyet yani sâlih amelin olmaması bu tamamlamacı ilişkiye zarar verir (*Tevbe* 9/32). Bu bağlamda Kur'an'da (*Enfâl* 8/2; *Tevbe* 9/124; *Fetih* 48/4) imanın artışı konusunda müfessir *Molla Ali el-Kârî* yaptığı tevile, imanın kuvvetlenmesini, onun sadece tasdik (kabul etme) şeklinde değil; kemal ve kuvvet yönünden üstünlük olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (Kârî, 1323: 79; Harputî, 1330: 258).

Kur'ânî taleplerin ihsan derecesinde bir hayatiyet bulması, teslimiyet, tevekkül, rıza, takvâ, samimiyet ve ihlâs (*Hicr* 15/40-42; *Zümer* 39/2,3; İsmâil Hakkın, t.y.: I, 16; IV, 311 vd.) gibi kalbî/derûnî eylemlerle desteklenmelerine de bağlıdır. Kur'ânî taleplerin içselleştirilmeleri bağlamında *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, amelin ve ibâdetin ruhtan yoksun ve mânasız olamayacağını dile getirir (Mevlânâ, 994: 16,22 vd.) Burada davranışlarda ve ibâdetlerde dâhilî âdâbın mutlaka gözetilmesi gerektiği ifade ediliyor.

Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayatlarında faziletli ve erdemli olmak bir yaşam tarzı olmuştu. İyi bir Kur'an yaşantısının özünde mutlaka ahlâkîlik ve içtenlik vardır ve İslâm'la ahlâk (*Kalem* 68/4) homojen bir bütünün iç içe geçmiş iki yarısı gibidir. Süfiler ve İslâm ahlâkçıları özellikle derûnî iyileşme, güzelleşme üzerinde önemle durmuşlardır.

¹⁵ Bu konuda bak., Sülemî, 1421/2001: 201; İsfehânî, t.y.: 241; Taftâzânî: 1411/1991: 189; İbn Teymiyye, 1406: 30.

Kur'an'da yer alan ve bedenle alâkalı olan şekli hükümler yanında onun ruh ve mâna yönüne de dikkat edilmesinin gerekliliği ortadadır. Amellerdeki ruh ve mâna yönünün varlığı inkâr edilemez. Bu anlamda zâhir buyruklar ile bâtın (mâna) arasında da bir dengenin kurulması icap eder. Kur'anî taleplerin lâfzî-manevî veya zahirî-bâtınî yönü arasında da var olan irtibat bu uyumu yansıtır.

Kur'an'ın istediği yaşantıyla İslâm ahlâkı (Çakmaklıoğlu, 2018: 7) ve ameli ortaya çıkar. Zira ibâdetlerde kötülüklerden uzaklaştırma amacı olduğu gibi ahlâkta da reziletlerden sakındırma hedefi söz konusudur (Çakmaklıoğlu, 2018: 5,7). Bu sebeple her ikisinin de ortak amacı, insanın içindeki iyileşmenin ve güzelliğin eylemlerle hayata geçirilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda örneğin kalben hissederek kılınan namaz, rukû ve secde olarak sadece şekillerden oluşan erkândan ibaret değildir.

İbâdetlerin şekilleri, şartları, kuralları vardır ama bunlar akıl, ruh, kalp, duygu ve bedenle birlikte bütünlük oluşturularak yerine getirilmelidir. Bunların Kur'an açısından sadece şeklen yerine getirilmeleri veya yaşanmaları tek başına yeterli olamaz. Kur'an'daki bu derûnî-zâhirî bütünlük bağlamında mutasavvıflar kelâmcılara ve fıkıhçılara karşı tenkitler yöneltirler (Sülemî, 1999: 5262; Serrâc,1914: 17). Bu bağlamda örneğin Kur'an'ı yaşamak adına oldukça şekilci bir anlayışa yönelme veya aşırı teslimiyetçi bir ahvâle bürünme de tartışmaya açık durum arz eder (Çakmaklıoğlu, 2018. 16).

Kur'anî hayat için ahlâk vazgeçilmez esastır. Ahlâki üstünlükleri tamamlamak ve bu konuda örnek olmak için peygamberler gönderilmiştir. Ahlâk, Kur'an'da davetin en temel ilkelerinden sayılır (*Beled* 90/17; *Asr* 103/3; Yazır, XIII, 5844,5845; IX, 6079-6084). Öyle ki, bunlar kulun “*emr-i bilma'rûf ve nehyi ani'l-munker*”, “...iyiliği emretme, kötülükten men etme...” (*Âl-i İmrân* 3/104; İzutsu, 1991: 281-283) sorumluluğu ve görevleri arasında yer alır. Kur'an'a göre bir toplumda erkek olsun, kadın olsun herkes (*Tevbe* 9/71) bu minval üzere övgüye muhatap olur.

Burada iman-ibâdet arasında değişik ifadelerle vurgulaya geldiğimiz tamamlamacı ilişkiden (Eyüpoğlu ve Perşembe, 2019: 464-483), ibâdet ahlâk arasındaki tamamlayıcı ilişkiye geçmiş olduk. Kısaca burada sadece namazın kötülüklerden uzaklaştıracağına dair Kur'anî vurgu bile yeterli sayılabilir. İbâdetler açısından iyi durumda olamayan aslında ahlâk açısından da iyi seviyede olamaz ve tersi de böyledir. Ancak meselelerin veya olayların isimlendirilmeleriyle alâkalı farklılıklar olabilir. Meselâ yalan, hırsızlık, zina adam öldürme vb. din açısından haramdır; ahlâka göre ise bunlar birer kötü eylem ve rezilettir. Bir başka ifadeyle doğruluk, iffet, hilm, adâlet vb. Kur'anî değerlerdir. Bunlar ahlâk açısından ise iyi ve fazilet olarak vafedilir, değerlendirilir (Uysal, 2005: s.44). İbâdetler de ahlâktan soyut olamaz. O halde bunlar iç içedir. Nitekim Kur'an'ın, İslâm'ın ve ahlâkın her ikisini birlikte yaşatma talebi vardır. İslâm da ahlâk da, fazilete, doğruluğa, samimiyete, ibâdete vb. yöneltir. O zaman İslâm'ın da ahlâkın da önem verdiği derûnilik (içsellik, benimseme, ihsan, samimiyet) de kendilerinde bulunur. Örneğin âyette (*Hucurât* 49/3; Tusterî, 1423: I, 149)

ahlâki davranışlarla alâkalı kalbî, derûnî veya iç sınanmadan söz edilir. Buna örnek olacak nitelikte bir başka âyette (*Hucurât* 49/14) dünyevî her hangi bir beklenti olmaksızın ahlâk ile amelin din duygusu temelinde oluşarak inancın ve ruhun derinliklerine uzanmalarından ve yerleşmelerinden bahsedilir ki, bunlar içsellikle ve olgunlaşmayla alâkalı niteliklerdir.

Buraya kadar ifade edilenleri sosyal psikolojik bir dille ifade edecek olursak, davranışlarımızın veya ibâdetlerimizin şekli kısımları zahire göre muâmele görmemizi sağlar. Örneğin namaz kılmışsak bize Müslüman muâmelesi yaparlar veya kırmızı ışıktaki durmuşsak kurallara uyan örnek vatandaş olarak algılanırız. Ancak bu şekli davranış veya amellerimiz yeterli değildir. İbâdetlere veya davranışlarımıza ait kalbi (iç, derûnî) bir yön de vardır. Örneğin kırmızı ışıktaki seve seve duracağımıza istemeyerek de durmuş olabiliriz. Benzer şekilde namazı seve seve kılacağımıza kendimizi biraz zorlayarak da kılmış olabiliriz. İşte derûnilikten, içselleştirilmişlikten veya ihsan derecesinde bir tutumdan kastedilen husus, bir davranışı veya ibâdeti doğruluğuna tam inanarak ve onu duygusal bir hazla ifa edebilmektir. Ahlâk da din de böyle bir birey inşa etme amacıyla birleşmektedirler. Bireyin derûnî bünyesindeki inanç ahlâki davranışlarında hayat bulur (Aydın, 1992: 307, 308). Örneğin tasavvuf (veya ahlâk) açısından da erdemli veya faziletli insan demek, yaptığını doğruluğuna inanarak yani bilinçli olarak yapan ve bunu Allah rızası temelinde ifa eden kişi demektir (Çakmaklıoğlu, 2018: 17).

Kur'ânî yaşantıda yüzeyselliğe yer olsaydı örneğin *Mâûn* sûresinde, kulluk görevlerini gerçekçi bir şekilde yapmayanlar, buna uygun vasıflarla nitelenenler ve namazı ciddiye almadan onu kılanlar olarak kınanmazlardı. Zira onlar işin özünden uzak ve derûnî yönü olmayan bir namazla meşguldürler yani gösteriş amaçlı kılmaktadırlar (*Mâûn* 107/1-7; Karaman vd., 2014: 697,698). Hâlbuki Kur'an'ın istediği namaz özenle yapılan bir şekilde huşû içinde kılınan namazdır yani kişinin kendini Allah'ın bizzat huzurunda hissederek kıldığı namazdır. Başka bir ifadeyle kalbe tamamen yerleşen bir iman ile arzulanan düzeyde samimi bir amele veya davranışa yönelmek mümkün olur (*Hucurât* 49/14,15; İsmail Hakkı, t.y.: IX, 75,77; Cevzî, 2013: C.5, 228,406).

Her insanın yeterince ve aynı dini hassasiyette ve kâfi derecede ahlâklı olduğu söylenemez. Ama ahlâkta dâhili iyileşmenin en güçlü desteği dinden gelir. Kur'ânî ve ahlâki değerlerin kişilik açısından kendini yeniler olabilmesi için örneğin namaz, oruç gibi ibâdetler bir nevi dinamo vazifesi görür (Eyüpoğlu vd., 2010: 55). Bu gibi ibâdetlerin bilinçli ve içten gelerek yapınlar, Kur'an nazarında yüksek dereceli ödüle layık görülmüştür.

Burada içselliğin keyfiyetiyle alâkalı olarak *zekât* çok yerinde bir örnek olabilir. Nitekim o, samimiyetle ve ihsan anlayışıyla verilirse kişinin davranışlarında itaat ve hassasiyet açısından önemli derecede dönüşümler oluşturur. Kişinin Kur'ânî bilgiye dayalı böyle bir uygulaması, onun mânevî eğitimi ve bilinçlenmesi konusunda şüphesiz çok etkili olacaktır. Zira o zekât ibâdeti sayesinde, malın gerçekte Allah'a ait olduğu, kendisinin ise bir aracı vasfı taşıdığı ve azametinin O'nun zatına mahsus olduğu, kendisinin ise mütevâzi ve

hoşgörülü olması gerektiği anlayış ve bilincini kazanır. Zekât sayesinde mânen ve ahlâken olgunlaşmada mesafe katettiği görülür (İbnu'l-'Arabî, 1999: II, 253; İbnu'l-'Arabî, 1919. XI, 253). O zaman kişi, öğrenilip ifa edilenlerin sadece şeklen değil, içselleştirilmesi gerektiği hususunu da fark eder.

Dinin anlaşılması ve yaşanmasında derûniliğe doğrudan işaret etmesi bakımından, “Gerçekten Allah sizin bedenlerinize ve suretlerinize, bakmaz; lâkin sizin kalplerinize, bir rivâyette ise: *Ve çalışmalarınıza bakar*” mealindeki hadisi şerif çok anlamlıdır (İbn Mâce, t.y.: Kitâbu'z-Zühd, V, 254; Cezerî, t.y.: IV, 523; Nevevî, t.y.: V, 103). Nitekim Kuşeyrî tarafından da gelenekte dini, ahlâki bozulmanın, yozlaşma ve dinin aslından uzaklaşmanın vb. var olduğu gibi hususlar hakkında iç eleştiri yapıldığına ve ilgili konulara parmak basıldığına işaret edilir (Kuşeyrî, 2001: 36,37; Hucvîrî, 1974: 239).

Derûniliğe vurgu yapan bir kavram olarak ihlâsı da burada anmakta yarar vardır. Gerçek bir mümin ve akli eren herkes, yaptığı her şeyde aranacak olanın sırf Allah rızası olduğu bilincine sahip olmalıdır. Her ne kadar insanın içindeki ahvâl hakkında kesin hüküm vermek zor olsa da kişi amelini Allah'ın rızasını isteyerek yaparsa onun bir şekilde dışarıya dönük güzel yansımaları olur. Elbette sıddıkların ihlâsı niteliğinde mutlak olan bir ihlâsla olursa en güzel olan budur.(Draz, 2009: 355-369). Her hâlükârda ve bir şekilde ilâhî vahye ve bu duyguyla bir cevap vermek gerekir.

Yüce Allah Yahudiler'e şöyle demişti: “Size verdiğimizize (Kitab'a) bütün gücünüzle, ciddi ve kararlı biçimde sarılın, içinde olanı hatırlayın...” (Bakara 2/63). Buna göre kitaba sınıksız sarılmak, ihlâsla yani içten gelerek; derûnî bir biçimde talebe uymak anlamına gelmektedir.

Kur'anî taleplerin içselleştirilmelerinde rehber kavramlardan biri de takvadır. Bu kavram bağlamında muttakilerin dini emirleri yaşamalarında titiz davranmalarından; cezalanmalarına sebep olacak şeylerden korunmalarından ve Allah'ın emirlerine özenle ve nehiyelerine karşı da metanetle yaklaşmalarından söz edilmektedir (Bakara 2/2-5; Muhâsibî, t.y.: 127-128; Gazzâlî, 1982, III, 2; IV, 2; Kuşeyrî, 2001: 87).

Kur'anî taleplerin içselleştirilmelerinde dikkat edilecek diğer önemli bir husus, İslâm ahlâkçılarının (veya sūfilerin) de işaret ettiği üzere, bazı hasletlerle ilgili alışkanlıkların kazanılmasında sürekliliğe, ısrara, eğitimde tekrara özel önem vermektir. Bu yöntem, eğitimde de her zaman önemini koruyan ve geçerli olan bir yöntemdir. Bununla amaç, Kur'an'ın muhtevastaki ilâhî buyrukları ısrarla yaşamak ve böylece ahlâki prensiplere alışarak mânevi hassasiyetler kazanmak; güzel huyların oluşmasına ve kemâle doğru tedricen ilerlemek olmalıdır. Bu, eğitimsiz bir yetinin örneğinin vicdanın tek başına hayrın veya şerrin ölçüsü olamayacağı iddiasıyla paralellik arz eder.

Kur'an'ın da olumsuz eğilimlerin kırılmasında (Meâric 70/22-25; Beydâvî, 1314: I, 485) ve ahlâkla ilgili olumsuzlukların temizlenmesinde buna benzer bir yöntem izlediği söylenebilir (Meâric 70/19-21; Çakmaklıoğlu, 2018: 12). Bu bağlamda Kur'an, iç eğitimin sağlanabilmesi ve güzel huyların yakalanabilmesi için sorumluluk duygusunun

geliştirilmesini, ahlâk ve ibâdet niteliğinde olan güzel davranışların sıkça yapılmasını talep eder. Örneğin namaza devam etme, oruç tutma, yoksullara yardım etme, âhirette hesap verme duygusunu taşıma, yalan söylememe gibi ibâdetlere ve davranışlara işaret eder (*Ankebut* 29/45). Burada söylemek gerekir ki, insan zorlukları ve sürekli sıkıntıları göze alarak, güzel şeylerde çokça tekrar yaparak onları adâb ve güzel ahlâk haline getirebilir; böylece bu hususlarda alışkanlıklar, içsel güzel duygular kazanabilir (Kuşeyri, 2001: 56).

Mümin, zâhiri ve fiili hayatın gerisindeki mâna ve hikmeti de gözetir ki, o zaman her ikisindeki (zâhir ve bâtındaki) bütünlük bir anlam ifade etmiş olur. Aksi takdirde emirler ve yasaklar sadece suretler veya basit birer hal olarak oluşmaktan başka bir şey ifade etmez (Kalın, 2017: 3 vd.).

İnsanın inancı ve ibâdeti ahlâktan soyut ve müstakil şekilde Kur'ân'da yer alan olgular olarak kabul edilemez. Aynı zamanda imanla yapılan taabbudi ibâdetlerle ve davranışlarla sonuçta ortaya çıktığı mütalaa edilen derûnî ve ahlâki olgunluktan söz etmek de gerekir.¹⁶ Ahlâki olgunluğu gerçekleştirmek tasavvufi açıdan nihai amaç olarak görülür (Çakmaklıoğlu, 2018: 17). İslâm âlimlerinden (veya ahlâkçılarından) kimilerine göre Allah'ı tefekkür ve cemâlini müşâhede anlayışıyla yapılan her eylem, en güzel amel olarak Allah'ı o işte görüyor veya müşâhede ediyormuş gibi yapılan eylem niteliğinde olur (Çakmaklıoğlu, 2011: 262).

Kur'ân yaşantısı veya gerçek bir dini hayat, gönülden veya kalbî duyguların ve hislerin birleştiği ve kaynaştığı davranışlarla olur (Aynî, 1303: IX, 351). Kur'ân bu tür hasletlere sahip olan yani derûnî bir iman ile onun davranışa yansımış şekildeki amelleri ifa eden kişiyi övmektedir (*Hucurat* 49/13; *Zümer* 39/9; Hökelekli, 1995: 235-236).¹⁷

Gazzâlî, ibâdetlerin ifasında veya Kur'ân kıratı esnasında hem şekli kısma uygunluk ve hem de derûnî yöne riâyet meselesinde ikisinin de gerekli olduğunu; bir bakıma aralarında tamamlayıcı bir ilişki bulunduğunu ifade etmek istemektedir (Gazzâlî, 1939: IV, 366,367; Kirmânî, 1401/1981: I, 21-22).

İçsellik konusunda sahabenin pek çoğuyla alâkalı örnekler vermek de mümkündür. Bunlardan meselâ, *İbn Mesud*'un bir gece, "...*Rabb'im ilmimi artır*" (*Tâhâ* 20/114) âyetini okurken câzibesine kapılarak âyeti sabaha kadar tekrarladığı (Ebû Şâme, 1986/1406, 196); *Abdullah b. Revâha*'nın ise, Mûte savaşı öncesinde ve evinden çıkarken devamlı ağladığını gören eşinin, kendisine bunun nedenini sorması üzerine, cevaben, "*İçinizden oraya (cehenneme) gitmeyecek hiç kimse yoktur. Bu, Rabbinin üzerine aldığı kesin borçtur*" (*Meryem*

¹⁶ Zira insan, öyle duygularla bağlantılıdır ki, sahih ve hassas imanı sayesinde Allah anılınca kalbi titrer, âyetler okununca imanı artar, sadece Allah'a güvenir, oruç tutar, namaz kılar, emr-i maruf ve nehy-i münkerde bulunur (*Tevbe* 9/111); varlığından veya servetinden Allah rızası uğruna nifakta bulunur (*Enfâl* 8/2-4); haram olan cana kıymaz, zina etmez (*Furkân* 25/68) vb. buyrukları içten ve isteğe bağlı olarak derûnî iman sayesinde, ilâhî rızayı gözeterek ve irâdesine dayalı ameller olarak yerine getirir. Bu durum insanın taabbudi ve ahlâki davranışlarında şekil-öz dengesini korumakla mutlu olacağı anlamına gelmektedir.

¹⁷ Ayrıca, Hökelekli, 1995: 235-236'ya bakılabilir.

19/71) âyetine ait sözleri düşünmekten dolayı ağladığını söylemesi (Ebû Nuaym, t.y.: I, 118) gibi örnekleri vermek mümkündür.

Hülâsa, Kur'an'ın doğru öğrenilmesi (Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1987/1407: VI, 263; Tirmizî, t.y.: V, 174; İbn Hanbel, t.y.: I, 58), doğru anlaşılması ve derûnî boyutuyla davranışa dönüştürülmesi nihâi hedef olarak görülmelidir. Kur'ânî bir yaşantının, gerçek ve özenli dini bir hayatın oluşturulması ancak böyle bir anlayışla mümkün olabilir (Çakmaklıoğlu, 2018: 6). Bu türden bir yaşantı yani zâhiren gerekli şartlara uymak yanında işin özü olarak içten de bir iştihak duymak söz konusu olduğunda, özü sözü bir bireylerden oluşan güvenilir bir toplum inşa etmek çok daha kolay olacaktır. Bu tür bir toplumda kırmızı ışıktaki duran kişi, ona dıştan şekli olarak doğru tabi olmak yanında bu uyma davranışını içten samimi bir duyguyla da desteklediği için hem ahlâki hem de dini bir davranışı kâmil derecede ifa etmiş olacaktır. Benzer şekilde böyle bir toplumda örneğin namaz kılan kişi de, namazın şekli yani dış şartlarını yerine getirerek kılmak yanında bu ibâdete içten samimi bir duygu da beslediği için söz konusu dini davranışı en kâmil derecede yerine getirmiş olacaktır. Gerçek namaz da kötülüklerden uzaklaştıracağından dolayı kişinin bu seviyede ifa ettiği bir namaz ibâdeti aynı zamanda en üst seviyede ahlâki bir davranış olacaktır. Kur'an'ın öğretisinin öngördüğü tüm diğer ibâdetlerin ve ahlâki eylemlerin de bu çerçevede mütalaa edilmesi mümkündür.

5. Sonuç

Kur'an, insanın *islahıyla* veya maddi-mânevi terbiyesiyle ilgili prensipler, talimatlar, tavsiyeler ve çözüm önerileri içerir. Bunları öğrenebilmek için onu okumak gerekmektedir. Kur'an'ın okunmasını ifade eden *kıraat* “قراءة” kelimesi onda bizzat bu biçimde yer almaz ama bu kökten türeyen seksen dört kelime, *tilâvet* “تلاوة” kökünden de türeyen altmış iki kelime olarak Kur'an'da geçer. Kiraatten (okumaktan) maksat, kısaca onun okunma keyfiyetidir. Kiraat ve tilâvet, ince birkaç istisna hariç tutulursa genel anlamda eş anlamlı olarak kullanılmışlardır. Kur'an'ın kiraati/tilâveti esnasında muteber olan husus, aklın, *düşüncenin*, bilincin, hislerin ve *gönlün* o esnada hazır olması ve derûnî (gönülden) etkileşimin bir şekilde sağlanabilmesidir. Yani Kur'an'ı dış/harici şartlar diyebileceğimiz tecvide ve Arapçanın kurallarına uygun olarak okumanın yanında esasen dâhili/derûnî şartlar olarak ifade edebileceğimiz içten gelerek mânevi aşkla/hazla da onu tilâvet etmek gerekmektedir.

Bu tür bir okuma Kur'an'a duygusal olarak tabi olmayı ifade edeceğinden, böyle okuyan kişi onu hem hakkıyla anlamış ve hem de onun taleplerine en üst uyma davranışını ifade eden içselleştirme ile cevap vermeye başlamış olur. Bu şekilde Kur'an insanı olumlu bir zihniyet değişimine de sevk etmiş olur. Zihniyet, davranışı derûnî bir sâik ile yerine getirmeyi ifade eder. Zira olumlu bir düşünceye (zihniyete) sahip olunursa, ahlâki ve dini eylemler sadece şekilsel veya yüzeysel olarak yerine getirilmiş olmaz. İşte kalıcı tutum

değişimi, o davranışa içten gelen bir itici güç ile yönelmeye başladığında oluşur. Bu noktada Allah'ı görüyormuşçasına namaz kılmak ile yine onu görüyormuşçasına kırmızı ışıkta durmak özdeş davranışlar haline gelir. Bu kalıcı tutum değişimine sahip bireylerin çoğaldığı bir toplumun en kısa sürede her açıdan ilerlemesi ve gelişmesi mümkün olacaktır.

Kur'an'ın kıraati, bir ihtiyaç veya ibâdet niteliğinde olmakla beraber bundan maksat, özellikle Allah'ın muradının anlaşılması ve gereğinin yerine getirilmesidir. Bu nedenle ondan anlaşılmanın doğru olması ve muhtevâsına uygunluk göstermesi zorunludur. Kur'an'ı doğru okuyup anlamak dış veya şekilsel şartların ifasının da gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Kur'an'dan anlaşılmanın en üst seviyede kalıcı tutum değişimini sağlaması yani gerçek davranışa dönüşebilmesi için, dâhili/derûnî şartların da yerine getirilmesi gerekmektedir. Dâhili/derûnî şartlar ise, değindiğimiz üzere içten gelen coşkuyla; mânevi bir haz hissederek; duygusal bir boyutla onu okumayı ifade eder. Lâfzen doğru okunup doğru anlaşılın bir metin, eğer içten gelen bir mânevi haz ile de okunmuşsa, onu okuyanın davranışının mutlaka iyiye doğru değişmesine vesile olacaktır. Bu durumda iman amelle kendini kanıtlayacak; amel de *'tekrar eğitimi'* sayesinde imanı sürekli korumuş olacaktır.

Kur'anî hayat, elbette mâna ve hikmetle beraber bünyesinde şekli unsurlar veya eylemler de barındırır. Kur'an, kulun her davranışında ve ibâdetinde derûnî (mânevî) ve ahlâki bir tarafın bulunduğunu ve *dâhili/iç yönünün daima daha iyiye doğru sevk edilmesi gerektiğini* vurgular. Kur'an, bu iki yön yani eylemlerimizin şekilsel yapısı ile o şeklin arkasında/içte (kalpte) yer alan ve onun esas itici gücü olan ahvâl (haz, mânevi aşk, coşku, mânevi dürtü, güdü) arasında tamamlamacı bir ilişki kurulmasını çok önemser. Başka bir ifadeyle, amel ile kalbî yön veya iman ile amel arasında daima tamamlayıcı bir ilişkinin canlı tutulmasını önemle vurgular.

Bu meyanda Kur'an anlayışının ve yaşantısının içselleştirilmesinin alâmetleri olarak, âyetler okunurken duygulanılması, etkilenilmesi, heyecanlanması, hatta ağlanması, ondan bir şeyler anlamak için düşünülmesi, yaşama düşüncesiyle ve niyetiyle okunması, *davranış ve füllerin onun talepleri ile örtüşür olmasına özen gösterilmesi*, bu bağlamda oluşan iç güzelliğin, kalbî derinliklerden gelen (derûnî) mutluluğun daha güzel şeyler yapmaya sevk etmesi veya kişinin içinde mutluluk hissini uyanmasına vesile olması gibi hususiyetler örnek olarak verilebilir. Kısaca, Kur'an yaşantısı veya gerçek bir dini hayat, kalbî duyguların, hislerim onunla kaynaşmasıyla olur.

Burada, sözü edilen bütün derûnî ve zâhiri ahvalle ilgili örnekleri, ahlâki Kur'an ahlâki olan Hz. Peygamber önderliğinde sergileyen sahabenin, Kur'an'ın muhtevâsına uygun olarak; hem içsel hem de pratik yönüne ağırlık vererek onu saadet döneminde hayata geçirmesi ve bu yönde paha biçilemez değerleri miras bırakmış olması kayda değer çok önemli bir husustur. Buna benzer bir içsellik ve erdemliliğin hâkim olduğu bir yaşam biçiminde riyaya, şekilciliğe ve yüzeyselliğe elbette yer kalmaz.

Son söz olarak, eylem ile inanç veya davranış ile derûnî olan (veya niyet) arasında; iman ile amel arasında olması gereken tamamlayıcı nitelik, kul ile mabut arasında da oluşmalıdır. Kişi onu yaratana karşı kulluk vazifesini yerine getirirken sanki onu görüyormuşçasına hareket ederse, bu en saf, gerçekçi ve kâmil bir tutum olacaktır. Dünyevi davranışlarımızın içteki itici gücü olarak niyetle veya diğer kalbî sâiklerle uyuşması nasıl önemli ise yani kırmızı ışıktaki doğruluğuna inandığımız için duruyorsak, benzer şekilde ibâdetlerimizi de sanki mabudu görüyormuşçasına samimiyetle ve aşkla yapmamız gerekmektedir. Aksi durumda yüzeysellik ileride riyakârlığa ve o da nifaka götürür ki, günümüzde insanlığın sorunlarının esas nedeni işte bu ahlâki çöküntüdür. Zira davranışlarımızın şekli kısmını derûnilik tamamlarsa, o zaman bu âdet *ruhun hayata canlılık vermesine benzeyecektir. Aksi durumda ruh çekilince de hayat bitecektir.*

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (t.y.). *Musnedu Amed ibn Hanbel*. Kahire: Muessesetu Kurtuba.
- Ali el-Kârî, (1323). *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Kahire.
- Ateş, S.(t.y.). *Kur'ân'ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr.
- Aynî, E. (1303). *Umdetu'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul.
- İbnu'l-'Arabî, M. (1919). *et-Tedbirâtu'l-Îlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsaniyye*. (nşr.: Henrig Samuel Nyberg), *Kleinere Schriften des İbnu al-'Arabî* içinde, (E.J. Brill), Leiden.
- İbnu'l-'Arabî (1999). *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*. (haz.: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-'Arabî (1998). *Mevâku'n-Nucûm ve Metâliu Ehilleti'l-Ensâri ve'l-Ulûm*. (thk.: Halid Şibl Ebû Süleyman), Kahire: Âlemu'l-Fikr.
- Aydın, M. S. (1992). *Din Felsefesi*. Ankara.
- Aydın, M. S. (1991b). *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. (1991a). *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul.
- Bayraklı, B. (1999). *Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*. İstanbul: MÜİFAV Yay.
- Beydâvî, N. (1314). *Tefsîru'l-Kâdi el-Beydâvî* (Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil). İstanbul: Dersaadet.
- Buhârî, E. (1992). *el-Câmi'u's-Sahîh*. I-VIII, İstanbul: Çağrı Yay.
- Buhârî, E.(1987/1407). *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Dâru's-Şa'b.

- Buharî, E. (1987/1407). *el-Câmiu's-Sahîh el-Muhtasar*. (thk. Mustafa Dîb el-Beğâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Bûtî, R. (1987). *Kur'ân'da İnsan ve Medeniyet*. (trc.: Resul Tosun), İstanbul.
- Cerrahoğlu, İ. (1988). *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yay.
- Cevzî, C. (2013). *Zâdu'l-Mesîr fî İlmit'-Tefsîr*.
- Çağırıcı, M. (2013). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yay.
- Çakmaklıoğlu, M. M. (2018). *Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Dindarlık ve Derûnîlik: Şekilci ve Yüzeysel Dindarlık Sorununun Tasavvufî Perspektiften Analizi*. IV. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu, (4) 9, 3-5 Mayıs, Alanya.
- Çakmaklıoğlu, M. (2011). *İbn A'rabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Boyutları*. İstanbul: İnsan Yay.
- Çetin, A. (2012). 'Tilâvet' mad. İstanbul: DİA.
- Draz, M. A. (1983). *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*. (trc.: Nurettin Demirel), İstanbul.
- Draz, M. A. (2009). *Kur'ân Ahlâkı*. (çev.: Emrullah Yüksel, Ünver Günay), 4. Baskı, İstanbul.
- Ebû Nuaym, A. (t.y.). *el-Hilyetu'l-Evliyâ*. Beyrut.
- Ebû Şâme (1986/1406). *Murşidu'l-Vecîz*. (thk.: Tayyar Altıkulaç), Ankara.
- Ersoy, M. Akif (1980). *Safahat*. (Tertip: Ömer Rıza Doğrul), 13. Baskı, İstanbul.
- Eyüpoğlu, O. & Cora, M. & Yıldız, M. (2010). *Kur'ân'ın Sosyal Yaptırımsallığı*. OMÜİFD, 33, 41-66.
- Eyüpoğlu, O. & Okuyan, M. (2008). "Kur'ân'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27, 175-213.
- Eyüpoğlu, O. & Usta, N. (2019). "İtaat Kavramının Gereçekleri Açısından Kur'ân'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 347-378.
- Eyüpoğlu, O. & Yıldız, M. (2016). "Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(3), 163-198.
- Ferâhidî, H. (1424/2003). *Kitâbu'l-Ayn*. (thk. ve haz.: Dr. Abdu'l-Hamîd el-Hendâvî), Beyrut.
- Fîrûzâbâdî, M. (ö. 1415), (1370/1951). *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Kahire.
- Gazzâlî E. (t.y.). *E. İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Mısır.
- Gazzâlî, E. (1939). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Kahire.
- Gazzâlî E.(1982). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

- Hadîdî, M. (1978). *Menhecu'l-Kur'an ve's-Sünne fi'l-Alâkâti'l-İnsâniyye*, Mısır.
- Harputî, Abdullatif (1330). *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Ankara: TDV
- Hökelekli, H. (1995). “İslâm'ın İnsan Görüşü Işığında İşçi Hakları”. İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği, Ankara: TDV Yay.
- Hucvîrî, E. (1974). *Keşfu'l-Mahcûb*. (çev.: Abdulhâdî Kandil), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye.
- İsfehânî, R. (t.y.). *Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. (thk. ve dabt.: Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbnu'l-Esir el-Cezerî, M. (t.y.) *Câmiu'l-Usûl li-Ehâdisi'r-Rasûl*. (thk.,tah., tlk.: Abdu'l-Kâdir el-Arnâût), Dârul'l-Fikre.
- İbn Fâris b. Zekeriyâ, E. (1399/1979). *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lügâ*. (thk.ve dabt.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mısır.
- İbn Haldun (1990). *Mukaddime* (Şark İslâm Klâsikleri). (çev.: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul: MEB Yay.,
- İbn Hanbel, A.(ö.241/855),(1981). *Müsned*. İstanbul.
- İbn Hambel, A. (t.y.). *Müsnedu Amed ibn Hanbel, Müessesetu Kurtuba*. Kahire.
- İbn Kuteybe, E. (1393/1973). *Te'vilâtu Müşkili'l-Kur'an*. (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire.
- İbn Mâce, E. (1992). *Sünen*. I-II, İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Mâce, (t.y.). *Sünenü İbn Mâce*. Mektebetu Ebi el-Muâtî, (Kitâbu'z-Zühd).
- İbn-i Manzûr, E. (1999/1419). *Lisânu'l-'Arab*. 3. Baskı, Beyrut:
- İsmâil Hakkın, E. (t.y.). *Tefsîru Rûhi'l-Beyân* (Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an). Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî.
- İzutsu, T. (1991). *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*. (trc.: Selahaddin Ayaz), 2.Baskı, İstanbul.
- el-Kâfiyecî, M. (1989). *Kitâbu't-Tefsîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*. (Neşre haz.: İsmail Cerrahoğlu), Ankara: AÜİF Yay.
- Kalın, İ. (2017). *Hoca Ahmet Yesevî, Hüküm ve Hikmet*. Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, (80).
- Karagöz, İ. & Fikret K. & İbrahim P. & Mehmet C. & Ahmet G. & İbrahim Ü.(2010). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yay.
- Karaman, H. & Mustafa Ç. & İbrahim K. D. & Sadrettin G. (2014). *Kur'an Yolu Türkçe Meâlî ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yay.
- Kettânî, M. A. (t.y.). *et-Terâtibu'l-İdâriye*. Beyrut.

- Kırca, C. (1996). *Kur'an ve İnsan*. İstanbul.
- Kirmânî, Ş. (1401/1981). *Şerhu'l-Buhârî* (Buhârî'nin *Sahîh'inde*). Beyrut.
- Kuşeyrî, A. (2001). *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. (haz.: Mustafa Zeryug), Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.
- Kutup, S. (1991). *Fî Zilâli'l-Kur'an*. (trc.: Salih Uçan, Vahdettin İnce). İstanbul.
- MEB Türkçe Sözlük (1995). İstanbul.
- Mesud Efendi (1297). *Mirât-ı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
- Mevlânâ C. (994.) *Rubâiler*, (çev.: M. Nuri Gençosman). İstanbul: MEB. Yay.
- Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'anil-Kerîm* (1409/1989). Kahire: Mecmeu'l-Luğa el-Arabiyye.
- Muhâsibî, E. (t.y.). *er-Riâye li Hukûkullâh*. (nşr., Abdulhalîm Mahmûd), Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Müslim, E. (1992). *Sahîhu Müslim*. I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Müslim (t.y.). *el-Câmiu's-Sahîh* (Sahîhu Müslim). Beyrut: Dûru'l-Ceyl, (Tahrîmu Zulmi'l-Müslimîn).
- Nevevî, E. (t.y.). *Sahîhu Müslim*. (dabt ve tevzih.: Sıdkı Muhammed Cemîl el-Attâr), Dâru'l-Fikr.
- Okuyan, M. (2012). *Kısa Sûrelerin Tefsiri*. 5. Baskı, İstanbul.
- Özel, A. (1996). "Gayr-i Müslim" mad. DİA, İstanbul.
- Râzî, F. (1401/2000). *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Rızâ, M. (1366/1947). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr). Kahire: Dâru'l-Menâr.
- Sabbağ, Muhammed (1408/1988). *Buhûs fî Ulûmi't-Tefsîr*, Beyrut.
- Serrâc, E. (1914). *Kitâbu'l-Luma' fî't-Tasavvuf*. (thk.: Reynold A. Nicholson), (E.J.Brill), Leiden.
- Seyyid Alizâde (1320). *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*. Mahmut Bey Matbaası.
- Sıddıkî, M. (1990). *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. (trc.: Murat Fırat, Göksel Korkmaz), İstanbul.
- Suyûtî, C. (t.y.). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*.
- Sülemî, M. (1999). *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*. (thk.: Yusuf Zeydan), Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Sülemî, M. (1421/2001). *Tefsîru's-Sulemî* (Hakâiku't-Tefsîr). (thk. Seyyid İmrân), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sürmeli, M. (2006). *Sahabenin Kur'an Anlayışı*. Mavi Yayıncılık.

- Taberî, E. (1388/1968). *Câmiu'l-Beyân an Tevîl-i Ayi'l-Kur'ân*. Kahire.
- Taberî E. (1992/1412). *Câmi'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taftâzânî, S.(1411/1991). *Şerhu'l-Akâid*. (nşr. M. Adnan Derviş). İstanbul: Mektebetü'l-Hanîfiyye.
- TDK Türkçe Sözlük* (1998). Ankara.
- İbn Teymiyye, T. (1406), *Kitâbu'l-İman*. (nşr. Hüseyin Yusuf el-Gazzâlî).
- Topçu, N. (2001). *Sosyoloji*. (haz.: Ezel Everdi, İsmail Kara), İstanbul: Dergâh Yay.
- Tusterî, E. (1423). *Tefsîru't-Tusterî*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûdi), Beyrut.
- Tirmizî, E.(1992). *Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yay.
- Tirmizî (t.y.). *Sünenu't-Tirmizî*. (thk. Ahmeh Muhammed Şâkir v.dğr.), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî.
- Uludağ, S. (2002). “Kuşeyrî” mad. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Usta, Niyazi & Eyüpoğlu, Osman (2019). “Sosyolojik Açıdan Din”. *Din Sosyolojisi* içinde, Editör: Osman Eyüpoğlu, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 49-62.
- Uysal, E. (2005). “Dindarlığın Ahlâki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1).
- Yazır, E. H. (t.y.). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi.
- Yümni, S. (1994). *İslâm Sosyolojisine Giriş*. İstanbul.
- Zemahşerî, M. (1424/2003). *Tefsîru'l-Keşşâf*. (Tashih: Muhammed Abdusselâm Şâhin), 3. Baskı, Beyrut.
- Zeydân, A. (1396/1976). *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*. Bağdat.

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING / LIVING THE QURAN IN THE FORMATION OF THE ISLAMIC INDIVIDUAL AND SOCIETY: PROFOUND AND SUPERFICIAL READING

Abstract

Understanding and internalization of the Qur'an, being the true path guide for humanity, and its shaping human life have always been examined and questioned in terms of its quality. It is possible to find some discussions and many different views about it in Islamic literature. These discussions can be regarded as the way of searching to build a more honorable and prosperous lifestyle in the world, which will enable people to be happy and peaceful in both worlds. In this context, meeting the demands of the Qur'an in a realistic way by adopting it sincerely and in accordance with its purpose and sufficiently learning from the Qur'an by transforming its teachings into a way of life will become possible by understanding its content in a healthy manner. This is an issue related to the capacity of a human to understand the Qur'an. Although Quran addresses all people, what people understand from it is different for the various reasons such as it being a divine and miraculous word, varying in the capacity of the servants, and requiring for his understanding to be specialized. In any case, the sincerity, objectivity and merit that should be present in a person to be able to understand the Quran in a healthy and correct way always exist as a need. The conformity of a person's actions to Quran is also related with the information to be understood from it. Because principles, instructions, suggestions and demands related to the material and spiritual aspects of a person are obtained from it. It is an obligation for believers/Muslim servants to sincerely follow the content of the Quran in their internal and external actions while also considering the meaning and wisdom behind His demands. Quran envisions that there must be signs for its material and spiritual demands in human life to be met in accordance with its content. These can also be expressed as signs that a person experiences the Quran in a suitable and sensible way. In this case, the questions of how these profound and superficial signs correspond to the content of the Quran, how sincerely they are followed in this regard, and the purpose for which they are performed, as well as the necessity of questioning the way of living Islam according to the Quranic criteria comes to mind. In this study, we have attempted to reveal the opinions, comparisons and suggestions on the issues mentioned above by examining the subjects such as what the purpose of the recitation and interpretation of the Qur'an is, how it should be understood and how it should be turned into a lifestyle in accordance with the Qur'an by internalizing its teachings without formalism and superficiality.

Keywords: *Reading Quran, Interpreting/Explaining the Quran, Internalizing the Quran, Figurism in Living the Quran, the Quran and Life.*

DİNİN KEMALE ERDİRİLMESİ AYETİ (MÂİDE 5/3) ÇERÇEVESİNDE MEZHEBİ İHTİLAFLARIN KUR'AN YORUMUNDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

The Reflections of Sectarian Disputes in the Interpretation of the Qur'an within the Framework of the Verse of the Perfection of Religion (Mâidah 5/3)

Mustafa KÖSE*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	31.10.2020
Kabul Tarihi:	11.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Kur'an, İslâm'ın kutsal metni ve ilahi hitabın ete kemiğe bürünmüş halidir. İslâm kültür havzasında Resulullah'ın vefatından sonra başlayan Kur'an'ı anlama çabaları tarih boyunca sürmüştür. Bu çabalar özünde, metinde var olduğu düşünülen ilahi emirleri, manaları bulup çıkarmaya yöneliktir. Ancak şurası da bir gerçektir ki her anlama çabası nihayetinde belli bir uzamda ve kültürel atmosferde gerçekleşmektedir. Anlam arayışının en önemli saiki siyasi / itikadi mücadelelerdir. Çünkü İslâm dünyasında siyasi olan şeyler itikadi, itikadi olan şeylerse siyasidir. Dolayısıyla geçmişten günümüze aktarılan her tefsir aslında metnin bize ulaşmasını engellemekte ve mana üzerindeki tortunun giderilme çabasını da beraberinde getirmektedir. Bu makale, dinin tamamlanması ile ilgili olarak temel referans kabul edilen bir ayetin (Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim ve sizin üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. Mâide 5/3) yorumu ve bu yorumda etkili olan zihniyetler / mezheplerin bu ifadeden anladıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu manada ilk bölümde ayetin ve ayetin ilişkili olduğu ayet grubunun nerede, ne zaman, hangi olayla / kişilerle ilgili olduğu tespit edilecektir. Akabinde ayetlerin ihtiva ettiği manalar, bağlam gözetilerek ifade edilmeye çalışılacaktır. Müfessirlerin anılan konulardaki görüşlerinin farklılaşmasının nedenleri ve bunların söz konusu fikirlere yansımalarına da işaret edilecektir. Çalışmamızda dinin ne olduğuna dair bir içerik saptaması yapılmayacaktır. Sadece ve sadece belli anlam dünyalarının paydaşı olan bu müfessirlerin fikirlerinin analizi yapılmaya çalışılacaktır. Bu noktada ayetin muhtevasının bir manaya delalet ettiği kabul edilecek ve kesinlikle çok anlamlılık gibi bir ön kabul benimsenmeyecektir. İslâm düşünce tarihini çevreleyen ve olayların nasıl görüleceği ve ne şekilde anlaşılabileceğine dair bize bir anlam haritası sunan birtakım zihniyetler ve belli yaklaşım biçimleri olduğu muhakkaktır. İkinci bölümde işte bu zihniyetler esas alınarak söz konusu zihniyetleri temsil eden ve belli bir mezhebi aidiyeti olan alimlerin görüşleri, görüşlerinin ana parametrelerine atıflar yapılarak verilecektir. Bu amaçla ilk olarak ortak bir dünya görüşünü paylaşan ancak itikadi / siyasi olarak birbiriyle muhalif olan Sünni (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey), Mutezili düşüncenin yaklaşımları göz önüne serilecektir. Daha sonra İslam dünyasında siyasi / karizmatik / liderci zihniyetin en önemli temsilcisi olan Şia'nın özellikle velayet eksenli yaklaşımı kendi kaynaklarından hareketle ortaya konulacaktır. Şiiliğin Ahbari - Usuli biçimindeki fikri ayrışmasının yol açtığı farklı görüşlerin yorumlar üzerindeki etkisine işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Tefsir, Sünnilik, Şiilik, Bağlam.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mustafakose@ksu.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-1197-5319>

Giriş

Müslümanlar tarih boyunca ortak bir anlamda buluşmak istemiştir. Ancak ulaşılan her anlamın ardında belli siyasi, iktisadi, sosyokültürel olguların ve zihniyetlerin var olduğu hatırdan uzak tutulmamalıdır. Dini/siyasi eğilimleri açıklamak için farklı toplumlarda etkili olan farklı zihniyetlerden yararlanılabilir. Zihniyet, her toplumda içkindir ve toplumun dinamik, canlı bir sentezini meydana getirir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluşan, temelinde birtakım siyasi, kültürel, sosyal, ekonomik, psikolojik etkenlerin yer aldığı mezhepler de bir biçimde bu zihniyetlerin etkisiyle açıklanabilir. Dolayısıyla tarihi bir konu hakkındaki analizlerde öncelikle meseleye bağlamsal yaklaşmak gerekmektedir.¹ Ayrıca tarihsel şahsiyetlerin fikirlerini değerlendirirken, onların zihniyetlerini yani örtük referans sistemlerini dikkate almalıyız. Burada gözden kaçırmamız gereken en önemli nokta ise herhangi bir mezhebi sadece bir (beyani/irfani/burhani)² bilgi sistemiyle ya da tek bir zihniyetle çözümlenemeyeceğimizeyizdir.

Bu makalede Mâide suresi üçüncü ayette geçen "... *Bugün dininizi kemale erdirdim ve sizin üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı seçtim.*"³ ayeti özelinde dinin tamamlanması olgusunun farklı mezheplerde nasıl karşılık bulduğu analiz edilecektir. Öncelikli olarak Sünni ve Şii kaynaklar başta olmak üzere tefsir literatüründen hareketle söz konusu ayetin ve bu ayetin dahil olduğu ayet grubunun nüzul tarihi ve yerinin tespit edilmesi hedeflenecektir. Bu noktada özellikle rivayetlerdeki farklı yorumları eleyebilmek için zihniyet tahlilleri yapılacak ve ayetlerin muhtevası üzerinde durularak bağlam ile nüzul rivayetleri arasında irtibat kurulmaya çalışılacaktır.

İkinci olarak üç ana başlık ve alt başlıklarla dinin kemalinin ifade ettiği mananın karşılığını, Sünni, Mutezili, Şii düşünce gelenekleri içinde aranacaktır. Bu iki ana dini akımın gelenekçi-muhafazakâr zihniyetlerini ise Ehl-i Hadis/Ahbari ekolleri temsil ederken akılcı zihniyetlerini ise Ehl-i Rey/Usuli ekol temsil etmektedir. Dolayısıyla Sünni düşünce içinde Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey; Şia içinde de Ahbari-Usuli ayrımını esas alarak ayet ve/veya ayet grubunu nasıl yorumladıkları ve bu yorumlarında etkili olan ana akım zihniyetleri irdelenecektir.

Bu noktada şunun da altını çizmeliyiz ki çalışmamız sadece bir ayet(grubu) ile alakalıdır. Dinin kemale ermesine dair yapacağımız yorumlar sadece bu ayetten hareketle olacaktır. Bir bütün olarak dinin tamam olması ya da olmaması bu çalışmanın ilgi alanı dışındadır.

¹ Bk. Feyza Betül Köse, "Hak Dini Kur'an Dili Özelinde Tefsir Siyer İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 28 (Aralık 2016), 35-60.

² Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yay. 2020), 17-604.

³ Çalışmamızdaki ayet meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı *Kur'an-ı Kerim Meali* esas alınmıştır.

A. Dinin Tamamlanması Ayeti

I. Ayet(ler)in Muhtevası

Gerek surenin gerekse ilgili ayetin nüzul yeri ile ilgili tartışmaya ışık tutması açısından özellikle ilk ayetlerdeki muhteva önem arz etmektedir. Bu noktada surenin başındaki, “*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin*” emrinin muhatabının kim(ler) olduğu ve sözleşme ile neyin kastedildiğini tespit etmemiz gerekmektedir.

Muhatabın genelde Müslümanlar olduğu kabul edilmiştir. Râzî (öl. 606/1210) akdin, Yüce Allah'ın kullarına olan buyrukları olduğu görüşündedir.⁴ Muhatabın müminler olması fikrini zayıf kabul eden Hâzin (öl. 741/1341)'e göre muhatap Ehl-i Kitap'tır. Mana ise “*Ey eski kitaplara iman edenler! Sizinle Muhammed (a.s.)'nin konumu ve ona inanma hususunda yapmış olduğum sözleşmeye (ahd⁵) riayet edin!*” dir. Hâzin, Katâde (öl. 117/735)'den aktardığı “Cahiliye akitlerine sadık kalın, ancak İslâmî dönemde sözleşme yapmayın!” şeklindeki zayıf bir hadise işaret etmiş ancak bu görüşe itibar etmemiştir. O, akdin, insanların kendi aralarındaki akitler olarak anlaşılmasına da olumlu yaklaşmamıştır.⁶

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı (öl. 1942) ise dinin özünün Allah-kullar arasında birtakım sağlam anlaşmalar, mukaveleler yapmak olduğuna dikkat çekerek⁷ ‘akd’i mutlak manada kabul etmiştir. Konuyu hukuki perspektiften değerlendiren İbn ‘Âşûr (öl. 1970), akitler ile surede geçen hukuki yasaların kastedildiğini ifade etmiştir.⁸

Tüm bunlara karşın dini bir sabiteler alanı olarak gören gelenekçi müfessirler, İslâmî dönemde akit olmayacağını ancak Cahiliye döneminden kalan akitler olabileceği görüşünde birleşmiştir.⁹

Şii gelenekçiliğinin ana akımı Ahbâriyye'den Ayyâşî (öl. 320/932) ise İkrime (öl. 105/723) ve İbn Abbas (öl. 68/687-88)'tan naklen bu ayetteki hitap ile Ehl-i Beyt ve onun lideri Hz. Ali'ye iman edenlerin kastedildiğini belirtmiştir.¹⁰ Yine Ahbârilerden Bahrânî (öl. 1107/1696) de Ali er-Rızâ'nın sahifelerinden naklen şunu aktarmıştır: “Kur’ân’da geçen, “*Ey*

⁴ Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1210), *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yay., 1990), 8/441-442. Ayrıca bk. Nizameddin Hasan b. Muhammed el-Kummî (öl. 730/1329), *Garâibü'l-Kur’ân ve Regâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996); 2/541; İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2/336. Râzî, konuyu Hanefî-Şafiiler arasındaki nezir, alış-verişlerdeki muhayyerlik ve talak hakkının hepsinin aynı anda kullanımı gibi spesifik noktalara işaret olarak değerlendirmiştir. Bk. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 8/443.

⁵ Akid kelimesi ile genelde ahd kastedilmiştir. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (öl. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kurân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Hicr, 1422/2001), 8/5-7.

⁶ Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin (öl. 741/1341), *Lübâbü't-Tevîl fî Me'âni't-Tenzîl*, tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1995), 2/3. Krş. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. 'Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/143-144.

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Feza Yay., ts.), 3/143.

⁸ Muhammed Tâhir b. el-'Âşûr (öl. 1970), *et-Tahrîr ve't-Tevîr* (Tunus: Dâru't-Tünusiyye, 1984), 6/72, 74-77.

⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/8; İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2/143-144; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (öl. 460/1067), *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*, thk. Ağa Büzürk et-Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/414.

¹⁰ Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî (öl. 320/932), *et-Tefsîr*, thk. ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1421/2000), 2/4-5; Seyyid Haşim el-Hüseynî el-Bahrânî (öl. 1107/1696), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kurân*, thk. ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1410/1989), 2/215.

iman edenler!” biçimindeki her hitap bizim hakkımızdadır.”¹¹

Sure, *ahitlere/“akitlere uyunuz”* emri ile başlamakta ayrıca bu emir yedinci ayette de tekrar edilmektedir. Sonraki ayetlerde de Peygamberlerine verdikleri sözleri tutmayan Ehl-i Kitap'tan bahsedilmektedir. Bu noktada surenin bir diğer isminin “Ukûd” olmasını Bikâ'î (öl. 885/1480) önemli görmüştür.¹² Buradaki emir bir bütün olarak surenin sebab-i nüzulüne ışık tutmaktadır. Nitekim sebab-i nüzulle ilgili rivayetlerde kastedilen akdin Hudeybiye Antlaşması olduğu ifade edilmiştir.¹³

Şii müfessirler, Cafer-i Sâni (İmam Muhammed Cevâd) (öl. 220/835)'ye atfedilen bir rivayete istinaden Hz. Peygamber'in on yerde Hz. Ali'nin hilafeti hususunda Müslümanlardan söz aldığını ve emrin de bununla ilgili olarak onlardan ahitlerine uymalarını istediğini savunmuştur.¹⁴ Kummî (öl. 329/941), haddi zatında Mâide suresinin birinci ayetindeki akdin de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin hilafetine dair almış olduğu sözlere dair olduğu kanaatindedir.¹⁵ Çağdaş Usuli müfessir Tabatabâi (öl. 1981) ise ahdi/akdi sosyal adalet prensibiyle uyumlu olarak değerlendirmiş ve bu çerçevede en geniş perspektifte, milletlerarası anlaşmalara uyulmasından insanların kendi aralarındaki sözleşmelere kadar çok geniş bir manaya hamledilebileceğini ifade etmiştir. Buna göre söz verme ve sözleşme yapma insanın yaşamı boyunca kendisinden vazgeçemeyeceği sosyal bir realitedir.¹⁶ Onun bu ayetleri mensuh kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Surenin bağlamından ve devamında yapılan atıflardan hareketle burada kastedilenin Hudeybiye Sözleşmesi olması kuvvetle muhtemeldir. Allah ve Resulü, Müslümanların anlaşmaya tam bir teslimiyetle bağlanmalarını istemektedir.

“Ey iman edenler! Allah'ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.” mealindeki ikinci ayette uyulması gereken bütün emir ve yasakların sadece hac ile değil dinin tamamıyla alakalı olduğunu savunan müfessirlere karşın genel kanı muhtevanın Hac ile ilgili olduğu yönündedir. Ayrıca devamla kurban olarak Kabe'ye getirilmiş özellikle de nişanesi olan hayvanlara, sahiplerine, ibadet ve ticaret için

¹¹ Bahrâni, *el-Burhân*, 2/216; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi (öl. 1981). *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kurân*. tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1417/1997), 5/191-192.

¹² Burhanettin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î (öl. 885/1480), *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Swer* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 6/1.

¹³ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdi (öl. 150/767), *Tefsîru'l-Mukâtil*, thk. Ahmet Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/276. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/50.

¹⁴ Ali b. İbrahim el-Kummî (öl. 329/941), *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî (Kum: y.y., 1435), 1/236; Molla Muhsin el-Feyz el-Kâşânî (öl. 1091/1679), *Tefsîru's-Sâfi* (Tahrân: Mektebetü's-Sadr, 1379), 2/5; Ali b. Cum'a el-'Arûsî el-Huveyzî (öl. 1112/1700), *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, thk. Ali 'Aşûr (Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, ts.), 2/186; Bahrâni, *el-Burhân*, 216. Hz. Ali ile ilgili bk. Feyza Betül Köse, “İlk Dönem Siyer Merviyatında Hz. Ali”, *Hz. Ali*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniv. Yay., 2020), 43-59.

¹⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/236.

¹⁶ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/165-166.

gelenlere saygılı davranılması da istenmiştir. Günah ve düşmanlıkta değil iyilik ve Allah'ın emirlerine uyma noktasında yardımlaşmaları emredilmiştir. "... Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluluğa karşı kininiz, sizi onlara karşı düşmanlığa sevk etmesin ..." emri de -bu emir sekizinci ayette tekrarlanır- surenin özellikle bu kısmının Hudeybiye Barışıyla ilişkisini kurmamızı gerekli kılmaktadır. Bunu teyit eden görüşler de vardır. Rivayetlere göre bazı Müslümanlar kendilerinin de engellendiği gerekçesiyle Müşrikleri hac yapmaktan alıkoymaya çalışmışlardı.¹⁷ Surenin Resulullah'ın Hudeybiye'den ayrılmasından sonra nazil olduğu söylenmiş ve Resulullah'ın surenin ineceğini hissettiğini Hz. Ali'ye söylemesine dair rivayet de delil olarak getirilmiştir.¹⁸

Surenin üçüncü ayeti mealen "*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı.*" bildirisiyle kesilmesi, yenilmesi ve yapılması yasak şeylerden bahsedildikten sonra, "*(Ey Müminler bilin ki,) kafirler sizin dininizi ortadan kaldırmaya yönelik ümitlerini artık yitirmişlerdir. O halde, siz onlardan değil sadece benim bu emir ve yasaklarıma karşı gelmekten korkun. (Yine bilin ki) Artık dininizin hükümlerini kemale erdirdim ve aynı zamanda size yönelik nimetimi (zafer ve fetihlerle) tamamına erdirdim. Bundan böyle sizden isteğim, bütün bu hükümlerim ve emirlerim hususunda tam bir itaatle teslimiyet göstermenizdir.*"¹⁹ şeklindedir.

Öncelikli olarak "bugün" ile kastedilen zaman diliminin içinde bulunulan günün yanında dünü ve geleceği kapsadığı -tıpkı dün genç idim bugün ihtiyar oldum demek gibi- savunulmuştur. Ancak bununla sadece ayetin içinde nazil olduğu o günün kastedildiği de belirtilmiştir.²⁰ Birçok tefsir ibareyi, Arafat'ta indirilmiş olmasına atıfla Veda Haccı şeklinde yorumlamıştır. Ancak Hudeybiye Sözleşmesi olarak düşünmek daha doğru görünmektedir.

Ayrıca Müşriklerin ümitlerini yitirdiği ve ikmale erdirilen 'din'in ne olduğu, ibareyle neyin kastedildiği önem arz etmektedir. Bir bütün olarak dinin tamamı mı yoksa şariat mı ya da daha spesifik olarak burada indirilen ayetlerde bahsedilen hac ve yiyeceklerle ilgili bir kısım ahkam mı?

Dinin, ayetin indirildiği andan itibaren tamamlanmış kabul edilmesi üzerinde duran müfessirler, Resulullah'ın nasıl olup da eksik olan bir din için ömrünün çoğunu

¹⁷ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Bekr el-Kurtubi (öl. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 7/267; Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2/543. Bunun Mekke'nin fethinde olduğu da söylenmiştir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/50.

¹⁸ Kurtubi, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân*, 7/243. İbn 'Atıyye bu rivayete şüpheli yaklaşmıştır. Bk. İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, 2/143.

¹⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, (İstanbul: Düşün Yay., 2013), 144. Ayrıca bkz., Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân (öl. 536/1142), *Tenbihü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakim ve Te'arrufi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azim*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/148. İslâm'ın teslimiyet olarak yorumlanması ile ilgili bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/84; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/437; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (öl. 450/1058), *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/13.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/342.

harçayabildiğini sorgulamışlardır.²¹ Bu durumda tamamlanmış bir din ile ancak ömrünün sonunda kısa bir süre karşılaşmış olacaktır. Müfessirler bunu üç biçimde izah etmeye çalışmışlardır. Öncelikli olarak dinin kemale ermesinden maksat Müslümanların korkularını gidermek ve onların düşmanları üzerine hükümran olduklarını göstermektir. İkinci olarak ise “*Bugün, size helal ve haramı öğrenme hususunda mükellef olduğunuz şeylerden ihtiyaç hissettiklerinizi size tamamladım.*” biçimindeki anlamdır. Râzî her iki izahı da zayıf bulmuştur. Kaffâl (öl. 365/976) ve Râzî tarafından kabul gören görüş, dinin kesinlikle eksik olmadığı ve her zaman tam olduğudur. “Yani Allah katından inen kanunlar her zaman, o vakit için yeterlidir. Fakat Cenâb-ı Hak, dini göndermeye başladığı ilk vakitlerde, o gün için mükemmel olan şeyin, sonrası için mükemmel olmayacağını ve onda bir uygunluğun kalmayacağını biliyordu. İşte bu sebeple, bir hüküm geldikten sonra nesh edilmiş veya yok iken gelip dine ilave edilmiştir. Ama Peygamberliğin son zamanlarında Allah Teâlâ şeriatı tam ve kâmil hale getirmiş ve onun kıyamete kadar devam etmesine hükmetmiştir.” Dolayısıyla başlangıçtaki mükemmellik geçici sonuncusu ise ebedi sürecek olandır.²²

II. Şii ve Sünni Kaynaklarda Mâide Suresinin Sebeb-i Nüzülü

Surenin genel olarak içerdiği ahkam ayetleri ve bu konudaki farklı rivayetlerden hareketle Medine’de,²³ peyderpey indirildiği söylenmiştir.²⁴ Bir bütün olarak hicretten sonra indirildiği için Medeni²⁵ olduğunu düşünenlere karşın incelememize konu olan “*Bugün size dininizi kemale erdirdim...*” ibaresinin²⁶ veya üçüncü ayetin, surenin bütününden ayrı olarak tamamen²⁷ Arafat’ta indirildiği de nakledilmiştir. Ancak şurası da bir gerçek ki pek az Sünni tefsir sebeb-i nüzulle ilgili Şii’ler tarafından dile getirilen Gadîr-i Hum olayına atıfta bulunmuştur.²⁸

Ayetin Arafat’ta Gadîr-i Hum olayından üç veya dört gün önce indirildiğini rivayetler ve akli delillerle temellendiren Tabatabâî ve diğer Şii alimler bu noktada çoğu Sünni müfessirle uyuşmaktadırlar. Tabatabâî, söz konusu meseleyi tefsirinde etraflıca incelemek amacıyla öncelikli olarak nüzülü tarihlendirmek istemiştir. Ona göre “bugün” ifadesi ile 1) Hz.

²¹ Kummî, *Garâibü'l-Kur'an*, 2/547.

²² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 8/464-465.

²³ Mukâtil, *Tefsîru'l-Mukâtil*, 1/276; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/5; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî (öl. 1914), *Mehâsinü't-Tevîl*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (B.y.: y.y., 1376/1957), 5/1788.

²⁴ Bk. Tâhir b. el-Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/70; Muhammed Seyyid Tantâvî (öl. 1940), *Tefsîru'l-Vasît li'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Kahire: Nahdati Mısır, 1997), 4/10; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2012), 2/199.

²⁵ Mekki-Medeni ayrımı hitaptan hareketle de yapılmıştır. Bk. Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (öl. 373/983), *Tefsîru's-Semerkandî*, thk/tlk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/411; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003), 2/3; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân*, 7/245.

²⁶ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096), *Tefsîru'l-Kurân*, thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/5; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî (öl. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Mektebül-İslâmî, 1404), 2/267; İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2/154; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 2/5; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (öl. 774/1373), *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tibe, 1420/1999), 3/26.

²⁷ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), *Letâifü'l-İşârât*, thk. Menî' Abdülhalim Mahmud (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1:2/81;

²⁸ Bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367/1947), 6/116.

Peygamberin gönderilişi ve akabinde İslâm'ın ortaya çıkışının kastedilmesi imkansızdır. Zira ayetin akış düzeni onların zaten bir dininin olduğunu, kafirlerin bunu değiştirmek istediğini, Müslümanların bu durumdan korktuğunu ancak Allah'ın inayet ve nusretiyle buna gerek kalmadığını ifade etmektedir ki neticede dinin artık tamamlandığı söylenemez. 2) Mekke'nin fethinden sonraki bir dönem ile ilgili olmadığı da açıktır. Zira o tarihten sonra da birçok ayet ve hüküm indirilmeye devam etmiştir. Özellikle Tevbe suresinin inmesine kadar çıplak tavaf vs.'nin sürdüğü tarihen sabittir. 3) Tevbe suresinden sonraki süreç de ifade edilmiş olamaz. Zira her ne kadar Müşrik Arapların saldırısından emin olursa da ayetlerin tam olarak tamamlanmadığı ve nüzul sürecinin devam etmiş olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bu ara cümle ve ayet, surenin tamamıyla birlikte indirilmiştir ve bu zaman kesinlikle Mekke'nin fethinden, Tevbe suresinin indirilmesinden ve farzların tamamlanmasından sonraki bir zaman dilimidir.²⁹

Üçüncü ayetin bütünüyle Mekkî olduğunu düşünenler muhtemelen bu cümlenin ayrı olarak inmesi durumunda ayetteki insicamın kaybolacağını düşünmüş gibidirler. Gerek ayetin iç bütünlüğü gerekse söz konusu pasajdan hemen önceki "... *bugün kafirler ümitsizliğe düştüler...*" ibaresinin "bugün" ile başlaması ve anlam bakımından sonraki cümleyle alakalı olması bizim de başlangıçta tek başına bu cümlenin ayetten ayrı olarak indirilmesine şüpheyle bakmamıza yol açmıştır. Nitekim bu sorunu fark eden Şii müfessir Tabatabâi, sadece ayetin içindeki iki ibarenin Mekkî olduğunu iddia etmiştir.³⁰

Mâide suresindeki nesh sorununu ve dinin kemale erdirilmesi ibaresinin ayetten ayrı düşünülmesinin yol açacağı bütünlük problemini fark eden 'Ubeyd, tüm surenin Veda Hacci'nda indirildiğini savunarak sorunu çözmeye çalışmıştır.³¹ Bu düşüncenin özü, Kur'an'ın bir kitap olarak kabul edilmesiyle alakalıdır. Metnin, sözlü hitap olarak değerlendirilmesi zannımızca anılan yorumlara şüpheyle yaklaşmamızı netice verecektir. Dolayısıyla sadece metinden hareket etmek bu noktada bizi yanıltacaktır.

Semerkandî (öl. 373/983), surenin bahsi geçen ayet hariç Resulullah'ın Hudeybiye'den ayrılmasından sonra indirildiğini nakletmiş³² rivayetleri telif eden Elmalî ise Hudeybiye'de indirilmeye başladığını, Arafat'ta tamamlandığını söylemiştir.³³ Üçüncü ayetteki ilgili bölümün Mekki olduğunu kabul eden bazı Sünnî müfessirler ise bu cümlenin hicri onuncu yılda, Arafat'ta Veda Hacci'nda³⁴ indirildiğinde müttefiktirler.

²⁹ Bk. Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/172-173, 200. Ayrıca bk. Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel* (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Talib, 1421), 3/590.

³⁰ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/170-171. Cüsemî iki cümlenin de Arafat'ta indirildiğini söylemiştir. Bk. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüsemî (ö. 494/1101), *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübânî, 1439-1440/2018-2019), 3/194.

³¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/116.

³² Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/410; İbn Berrecân, *Tenbühü'l-Efhâm*, 2/145. Ancak mesela 11. Ayet Hendek savaşına atıf yapmaktadır.

³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/139.

³⁴ Mukâtil, *Tefsîru'l-Mukâtil*, 1/276; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1:2/81; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/336. Hz. Peygamber'in devesi Adbâ'nın nüzul sebebiyle sıkıntı çekmesine dair bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/413. Bazı rivayetlerde bu olayın surenin tamamıyla ilgili olduğu nakledilse de özellikle incelemekte olduğumuz ayetin bir pasajıyla alakalı olması daha muhtemeldir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/139. Hac için Mekke'ye girilen herhangi bir gün olabilir de denilmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/285.

Süddî'den nakledilen bir rivayete göre Hutam b. Hind ismindeki birisinin Müslüman olmaya geldikten sonra süre isteyip ayrılması, yolda Mekke'ye ait bir sürüyü ele geçirmesi, ertesi yıl da hac için bir kurbanı işaretlemesi ikinci ayetin iniş sebebidir.³⁵ Bir bütün olarak surenin Arafat'ta indiği Şii müfessirler tarafından da benimsenmiştir. Ayrıca içlerinden bazıları bu ayetin mensuh³⁶ değil aksine dinin kemale erdirilmesi ayeti münasebetiyle nasih olduğunu savunsa³⁷ da İmam Bâkır (öl. 114/733), ayetin iniş sebebinin, Hutam rivayeti olduğu kanaatindedir.

Câbirî, ayetin Arafat'ta indirilmiş olmasına dair kabullerin, ayetlerin bağlamı ile uyuşmadığını, ayetler arasında tam bir uyum bulunduğunu savunmuş ve özellikle üçüncü âyetin kendi içinde bütünlük arz ettiğini, başı ile sonunun uyumlu olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bütün müfessirlerin ve ravilerin yaklaşımları, ayetin bütünlüğünü bozarak manayı yanlış mecralara taşımaktadır. Câbirî, bu iki ayetin Veda Haccı'nda indirilmiş olduğunu söylemenin, Mâide'nin Nasr suresinden ve Mekke'nin fethinden sonra indirilmiş olmasını gerektireceğini savunur. Mekke sekizinci yılda fethedilmiş, Veda Haccı ise onuncu yılın sonlarında yapılmıştır. Ona göre bu yaklaşım, surenin elli ikinci âyetindeki ifadelerle çelişmektedir. Zira orada münafıkların korktukları fakat Allah'ın yakın bir zamanda müminler için fetih nasip edeceği, bu sebeple münafıkların gizledikleri kötü şeylerden pişman olacakları ifade edilmiştir:

*“Demek ki süre, Mekke'nin sekizinci yılda fethedilmesinden önce indirilmiştir. Bize göre bu sure, Hudeybiye anlaşmasının hemen ardından... kaza umresi münasebeti ile indirilmiştir. Hz. Peygamber'in hicretten sonra ilk kez Mekke'de bulunuyor olması nedeniyle de Allah'ın şiarlarının, yani Hac şiarlarının yeniden bildirilmesi, helal-haram konusunda İslam'ın bakış açısına göre tafsilatlı hükümlerin verilmesi, Ehl-i Kitab'ın Tevrat ve İncil ile olan ilişkilerinin ele alınması gerekli olmuştur. Dolayısıyla bu sure, kıssaların anlatıldığı, itikadi ilkelerin konulduğu ya da savaş için teşvik ve hazırlıkların konu edildiği bir sure değil, yasaların konulduğu bir teşri' suresidir.”*³⁸

Kanaatimizce her ikisi de aynı zaman dilimine işaret ettiği anlaşılan “Bugün kafirler sizin dininizden ümitsizliğe düştüler...” ve “Bugün dininizi kemale erdirdim...” cümleleri birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Üçüncü ayetteki her iki cümlenin de Mekke'nin fethi dolayısıyla indirildiğine işaret eden müfessirler vardır ve bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Bu noktada ayetin Arafat'ta, belki de tekrar söylenmiş olduğu düşünülebilir.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/31-34; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/8; Kâsmî, *Mehâsinü't-Tevîl*, 5/1795; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/422.

³⁶ Krş. Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (öl. 548/1156), *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1427/2006), 3/220.

³⁷ Tabatabâî, *el-Mizân*, 5/192-194; Muhammed Hüseyin Fazlullah, *Mîn Vahyi'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Mellâk, 1419/1998), 8/22-23; Şirâzî, *el-Emsel*, 3/570. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/270.

³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kuran*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlimyurdu Yay., 2017), 3/431-432.

III. Nesh Meselesi

Mâide suresindeki en ciddi tartışmalardan biri de nesh meselesidir. Surenin ilk iki ayetinin bazı tefsirlerde ise ikinci ayetteki Müşriklerin haccetmelerine izin veren ibarenin,³⁹ Müşriklerin buldukları yerde öldürülmelerini emreden Seyf ayeti⁴⁰ ile nesh edildiği literatürde yer almaktadır.

İncelediğimiz ayetteki “din” ile kastedilen mana, bir bütün olarak din (şariat) biçiminde kabul edildiğinde bu ayetten sonra indirildiğini bildiğimiz kelâle ve ribâ henüz ortada yok iken dinin kemale erdirilmesi nasıl açıklanacaktır? Müfessirler oluşacak olan anakronizmi genelde “Bugün dininizi kemale erdirdim...” pasajının Arafat’ta nazil olduğunu ve bundan sonra da başka haram-helal indirilmediğini kabul ederek çözüme cihetine gitmişlerdir. Yine bazı müfessirlere göre dinin kemali ile Müşriklerin ve özellikle de çıplak tavaflarının engellenmesi veya hac menasikinin tamamlanmasını kastetmesi aynı minvaldeki ameliyelerdir.

Ulemayı bu tutumu takınmaya iten en temel etken ise söz konusu pasajın son inen ayet olarak kabul edilmesi çerçevesindeki mülâhazalardır. Bununla birlikte bu rivayetin nüzul tarihiyle irtibatı sorunludur. Kanaatimizce mana, hac menasiki kastedilmeksizin doğrudur. Ayet Hudeybiye Barışı nedeniyle Mekke’ye girmeleri engellenen müminlere Kaza Umresi vesilesiyle kazandıkları zaferi ifade etmektedir. Müminler, Hudeybiye’de buldukları sırada oluşan kötü atmosferden rahatsız olmuşlar sonrasında ise menfi şartları olan bir anlaşmaya imza atıldığını düşünmüşlerdi. Dolayısıyla ayet grubu, en başta Hudeybiye’den sonra oluşan iklime işaret etmektedir: Sözleşmeye uyulması, kötülükte değil iyilikte yarışılması, Müşriklere duyulan kinin haccı engellemeye dönüşmemesi, umre esnasında uyulacak prensipler, haramlar, helaller ve nihayet bunun bir zafer olduğu müjdesi. İşte o gün kafirler, yapılan anlaşma ve bu anlaşmanın yeni siyasi fetihleri beraberinde getirmesi karşısında artık ümitsizliğe düşmüş ve din elbette Hudeybiye’deki o ilk ana göre daha yetkin hale ulaşmış, Allah yine nimetini tamamlamıştır.

Artık bugünden sonra Müslümanlar potansiyel bir güç olmaktan reel/fiili bir güce dönüşmüşler ve siyasi olarak Kureyş ve Yarımada üzerinde egemenliklerini ihsas ettirmişlerdi. Bu yorum, yasama ile ilgili nesh sorununu ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca neredeyse bütün müfessirlerin kabul edegeldiği üzere ayetin içindeki bir bölümün ayrı indirilmiş olmasındaki muğlaklık ve nedensellik sorunu da çözülmektedir.

Tekrar konumuza dönecek olursak bizim yorum çerçevemiz söz konusu ayetin anlaşılması ile ilgilidir. Dinin yetkinliği, tamlığı meselesi elbette sadece bu ayete bağlanamaz. Nitekim nu noktada Müslüman düşünürler tarih boyunca bu yetkinliği niceliksel bir haslet olarak tanımlamaya ve bu çerçevede şeriata indirgemeye çalışmışlardır.

³⁹ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 3/176, 189; Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kurân*, 2/5, 8. Ayrıca bk. Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 1/411.

⁴⁰ Tevbe 9/5, 28. Ayet(ler)in mensuh oluşuna dair tefsirler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/34-40, 51-52; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, 2/277-278; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/338; Kâsimî, *Mehâsinü't-Tevîl*, 5/1798; Ebu'l-Fazl Şihabuddin Mahmud el-Âlûsî (ö. 1924), *Rûhu'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/47.

B. “Dinin Kemale Erdirilmesi” Ayeti Bağlamında Mezhebi İhtilaflar

İslam düşüncesinde iki ana akım, Sünnilik ve Şiiliktir. Mutezile her ne kadar bugün temsilcisi kalmasa da kelami yorumları ve akılcı yaklaşımlarıyla bu iki ana akımın içerisinde adeta bir nüve olarak yaşamaya devam etmektedir. Sünni ve Şii düşüncenin içerisinde iki ana çizgi bulunmaktadır. Bunlardan gelenekçi/muhafazakâr zihniyet Sünni düşüncede Ehl-i Hadis/Selefilik tarafından, Şiilikte ise Ahbarilik tarafından temsil edilmektedir. Bunun karşısında ise akılcı/hadari zihniyetin temsilcileri, Mutezile, Ehl-i Rey (Sünni) ve (Şii) Usuliliktir. Burada şu noktanın da altını çizmek gerekir ki Sünniliğin apolitik yapısına karşılık Şiilik, politik/karizmatik/liderci zihniyetin de tipik bir örneği olarak tezahür etmiştir.

I. Gelenekçi/Muhafazakâr ve Akılcı Zihniyet Çerçevesinde Ehl-i Sünnet ve Mutezile

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey diye başlıca iki ekole ayrılan Ehl-i Sünnet alimleri ayeti yorumlama noktasında farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu iki ekol tefsir literatürüne nakli esas alan, ‘rivayet’ ve naklin yanında bireysel yorumları da mümkün kılan ‘Dirayet’ ekolleri olarak yansımıştır. Mâtürîdî (öl. 333/944)’nin tefsir-te’vil ayrımı da bu ayrışmayı yansıtır.⁴¹

Hadis taraftarlarının dünya tasavvuru oldukça sınırlıdır. İnsanın sürü gibi düşünüldüğü bu fikirde çobansız hareket edilemez. Din, mutlak bir metin hakimiyetiyle birlikte düşünülür. Din bir sabiteler alanı olarak görülür, zamanın ayartıcılığına karşı içe doğru zaman çökmesi yaşanarak geçmiş, dönülmek istenilen bir cennet olarak idealize edilmiş, farklı kültür ve görüşler bidat/yenilik nitelemesiyle yaftalanarak Arap kültürü ve dili yüceleştirilmiştir. Bu zihniyete göre Kur’ân, üzerinde düşünülecek bir metin değil, onu işiten ilk nesillerin bize aktardığı rivayetlerden hareketle uygulanacak bir yasa kitabıdır. Bilgi, isnad zinciriyle ulaşılabilen bir şeydir. Akıl yürütme; şeytani bir sapma, yeni dinler peşinde koşma, heva ve hevesine tabi değildir. Din, yeni yollar aramak (ibtidâ’) değil, geleneklere uymaktır (ittibâ’). Bu yaklaşım incelediğimiz ayete dair nakillerinde de görülmüştür. Onlar, söz konusu ayeti Sekaleyn Rivayeti ile bağlantılı olarak nakletmeye çalışmışlar böylece Kur’ân ve Resulullah’ın sünnetinin dışında başka bir hüküm kaynağı kabul etmemişlerdir. Ancak bu yaklaşım başta bizatihi ilahi hitaptaki akletme, tezekkür, tedebbür gibi emirleri görmezden gelmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in yirmi üç yıllık yaşantısında sergilediği akılcı yaklaşımları da göz ardı etmektedir. Bu bir tür metin odaklı hipnozdur.

Dinin kemale erdirilmesi Said b. Cübeyr (öl. 94/713) ve Katâde’ye göre Müslümanların Harem-i Şerif’te tek başlarına olmaları, Müşriklerin oradan tahliye edilmeleri ve onlar olmadan hac yapmaktır.⁴² Bu, ilk bakışta dinin manasını şeriatın bir alanına indirgeyen daraltıcı bir yorum olarak görünmektedir. Meseleyi ayetin kıyası daraltması noktasından değerlendiren Taberî (öl. 310/923) de kıyası, dolayısıyla akılı sınırlayıcı bir hükme ulaşılamayacağını beyan ettikten sonra “din”in manasını bu iki alimin görüşü üzerinden

⁴¹ Bk. Veysel Gencil, “Mâtürîdî’de Tefsir Te’vil Ayrımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55 / 3 (Eylül 2019), 805-839.

⁴² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/82; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’âni*, 6/60.

tespit etme yolunu tercih etmiştir. Buna göre mana, “Bugün sizin haccınızı tamama erdirdim ve sizin için Müşrikler olmaksızın bu haram beldede (haccetmede) karar kıldım.” şeklindedir. Bu görüş, kemale erdirmenin hac hükümlerinde olduğunu savunması açısından Kelâle ayetinin indirilmesi ile oluşan nesh problemini de dikkate almaktadır ve Taberî’ye göre Ehl-i tevil’in de fikri de bu yöndedir.⁴³ Ahfeş (öl. 215/830) ise ilgili ibareyi farzların yetkinleşmesi olarak değerlendirmiştir.⁴⁴

Çağdaş müfessirlerden Tantâvî (öl. 1940)’ye göre “*Bugün kafirler sizin dininizden ümitsizliğe düştüler...*” ile başlayan cümle bir ara cümledir. İfadenin Mekke’nin fethi ile ilgili olması oldukça isabetli bir yorum olacaktır. Zira bu andan itibaren Müşrikler Müslümanların dini, siyasi, toplumsal, edebi otoritesini kabul etmişler ve hücumdan savunmaya çekilmişlerdir.⁴⁵

İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148)’ye göre dinin ikmalıyla kastedilen; 1) Marifetullahtır. Allah; nefsinin, isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini onlara öğretmiş, ‘beni tanıyın’ demiştir. 2) Dinlerinden razı olarak bunu kabul etmesidir. 3) Allah-u Teala’nın onların Arafat’ta yaptıkları dualarına icabet etmesidir. 4) Müslümanları düşman üzerinde egemen kılmasıdır. 5) Harem-i Şerif’in Müşriklerden temizlenmesi ve çıplak tavafın engellenerek eşitliğin sağlanmasıdır. 6) Farzların yetkin hale gelerek nesh ameliyesinin son bulmasıdır. 7) Bu andan itibaren başka bir ayet inmeyerek şeriatın kemale ermesidir.⁴⁶

Ebü Ubeyd’e göre din daha öncesinde eksikti. Kamil manada bu ayetin indirildiği gün tamamlandı. Bu iddiaya göre Hz. Peygamber o güne kadar insanları eksik bir dine davet etmekteydi. Mâtürîdî ise “Hangi söz bundan daha vahşi ve daha çirkin olabilir?” diyerek bu yoruma karşı çıkmıştır.⁴⁷

Ehl-i Hadis, dinin kemalinden genel manada Müslümanın ihtiyacı olabilecek tüm sorunların çözümüne dair hukuki cevapların verildiği, helal ve haramların tayin edildiği, farzların belirlendiği sabit bir din ve şeriatı anlamıştır.⁴⁸

Ebu’l-Leys es-Semerkandî ve Cüşemî (ö. 494/1101), dinin kemale ermesini şeriatın, helal ve haramın tayininin sona ermesi olarak anlamış, Süddî ve İbn Abbas’tan gelen, bunun hac ve uygulamaları ile ilgili olduğuna dair rivayete kıymet vermemiştir. Ancak İbn ‘Atıyye (öl. 541/1147) ibarenin dinin çoğu farzını kastettiğine işaret etmiş sonrasında da nazil olan ayetlere vurgu yapmıştır.⁴⁹

⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/80, 82. Ayrıca bkz., Hâzin, *Lübâbü’l-tevil*, 2/10; Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, 6/155-156; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/436. Krş. Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kurân*, 2/11. Sem’ânî, kelâle ayetinin bu ayetten sonra gelmiş olmasını zayıf bir görüş olarak değerlendirmiştir.

⁴⁴ Ebu’l-Hasan Said b. Mes’ade el-Ahfeşü’l-Evsat (öl. 215/830), *Me’âni’l-Kurân*, thk. Hedy Mahmud Kurâ’a (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1411/1990), 274.

⁴⁵ Tantâvî, *Tefsiru’l-vasit*, 4/10; Tâhir b. el-‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tevîr*, 6/99. Krş. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/78.

⁴⁶ Ebü Bekr İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kurân*, 2/40.

⁴⁷ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), *Tevîlâtü’l-Kurân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Yay., 2016), 4/158.

⁴⁸ Bk. İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kurânî’l-Azîm*, 3/26.

⁴⁹ Semerkandî, *Tefsiru’s-Semerkandî*, 1/416; Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 3/198; İbn ‘Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*,

İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), ayetin mana içeriğini kendisine ulaşan rivayetleri de dikkate alarak şu şekilde belirlemiştir:

1- Dinin farzlarının ve had cezalarının kemale erdirilmesidir. İbn Abbas ve Süddî'ye göre bu durumda mana, “Şeriatlarınızı kemale erdirdim” şeklinde olmaktadır.

2- Katâde ve Said b. Cübeyr'e atfedilen Müşriklerin Kabe'yi haccetmekten men edilmesidir. Mamafih Şa'bi, bunun Müslümanların galebe çalması muzaffer olmaları manasına geldiğini, farzların ve sünnetlerin tekamülüyle ilgisinin olmadığını söylemiştir. Mana ise “bugün sizin dininizin (siyasi) zaferini kemale erdirdim.” şeklindedir.

3- Dinden neshin kaldırılmasıdır. İbn Cübeyr bunu savunmuştur.

4- Düşman korkusunun son bulması onu mağlup etmenin kesinleşmesidir. Zeccâc (öl. 311/913), bu görüştedir.

5- Bu şeriatın kendisinden sonra gelebilecek bir hükümlerle nesh edilmesinin son bulmasıdır.⁵⁰

Haddi zatında İbnü'l-Cevzî'nin serdettiği bu beş madde toplamda Mâverdi (öl. 450/1058)'nin de yaptığı gibi⁵¹ ikiye indirilebilir. Bunlardan birincisi çoğunluğun da anladığı şekliyle helal, haram, hadler, nesh yani şeriat. İkincisi ise siyasi olarak Müşriklerin mağlup edilmeleri ve bunun neticesinde oluşan güven ve huzur ortamıdır.

Dine dair yorumlar gelenekçi zihniyette aynı zamanda bir kimlik oluşturmaya da hizmet etmektedir. Büyük öteki, Rey/kıyas taraftarlarıdır. Selefî düşüncenin iki büyük kurucusundan birisi olan İbn Teymiyye (öl. 728/1328)'ye⁵² göre dinde yeni yorum arayışları onun kemaline halel getirir. Dolayısıyla dinin kemali ancak kıyasa ihtiyaç duyulmamasıyla mümkündür.⁵³ Reşid Rıza (öl. 1935)'nın halef olarak isimlendirdiği Rey taraftarlarının ortaya koyduğu en önemli nokta şudur. Selef yani Zahirî ulemaya göre bu ayet kıyas delilinin hükümsüz ve geçersiz olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla kıyas gibi bir yasama metodundan hareketle ibadet, helal veya haram hukuku geliştirilemez. Aksi durumda dinin eksikliği sorunsalı oluşur.⁵⁴

Daha önce de ifade edildiği üzere Sünnilik, sadece gelenekçi zihniyet tarafından temsil edilmemektedir. Akılcı/hadari zihniyet, yerleşik hayata geçmiş olan toplumların temel niteliği olarak oluşmuştur. Bu tarz düşünenler, bilginin tek kaynağı olarak akli görmemekle beraber bilgi üretim sürecinde tıpkı duyulara, keşif/sezgiye olduğu gibi akla da değer vermesiyle öne çıkmaktadırlar. Dini metinlerin anlaşılmasında akli önceleyen ve akli bir yargıç gibi sürece

2/154.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/287-288. Bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-Tevîl*, 5/1830-1831.

⁵¹ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/12-13.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Muhayttin İğde, “Selefilik Anlaşılması İle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *Zahirî ve Selefî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yay. 2019), 428-431.

⁵³ Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim Teymiyye 728/1328), *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. M. Reşad Salim (b.y.: y.y.,1406/1986), 6/411.

⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 6/156.

dahil eden bu düşüncede sebep-sonuç ilişkisi önemlidir. Metnin gösterdiği hedefe odaklanan bu yaklaşımda esas olan sözler değil, sözlerle amaçlanan ereklere dir. Bu düşüncenin ayrıt edici vasıflarından biri de olaylara analitik yaklaşması, oluşturduğu kurumsal yapılarla sürekliliği sağlamayı başarabilmesidir. Geçmişin otoritesine karşın toplumun bir parçası olan bireyi esas alan bu yaklaşımda ontik, sosyolojik ve psikolojik farklılıklar bir zenginlik olarak kabul edilir, ötekileştirilmez. Bu tarz düşünüşün egemen olduğu yapılarda toplumsal birliktelik bizatihi amaç değildir; bir ereğe ulaşmak için araçtır. Bu zihniyet İslâm düşüncesinde Rey Taraftarları, Eş'âriilik, Mâtürîdilik ve Mutezile tarafından temsil edilmiştir.⁵⁵

Mutezile'den Zemahşerî (öl. 515/1144)'ye göre ayet ile kastedilen mana; "Dini yükümlülükler bağlamında helâl ve haramın öğretilmesi, şer'î hükümlere vâkıf olunması, yöntem olarak da kıyas ve içtihat için gerekli ilke ve esaslar gibi ihtiyaç duyacağınız her şeyi size tamamen vermiş oldum."dur.⁵⁶

Taberî'ye göre Allah, sadece helal, haram, hadler vs. değil dinimizle ilgili kendisine ihtiyaç duyduğumuz şeylerin tamamına dair delilleri de bahşetmiştir.⁵⁷ Kemale ermenin, içtihat prensipleri ve şeriatın kanunları olduğu konusunda Beyzâvî (öl. 685/1286) de aynı görüştedir.⁵⁸ Bu noktada bazı müfessirler, dini yasalardaki niceliksel artışın görece bir eksiklik olarak değerlendirilmesine karşı "Elimde tam on vardır" demek tıpkı "Yirmi vardır" demek gibi kemale işaret etmektedir biçiminde bir argüman geliştirmişlerdir.⁵⁹ Bu durumda sanki zamanın değişmesiyle birlikte hukukun kendisine dayandığı yasaların niceliksel artışının neticede yasamanın temelini zedelemeyeceği savunulmak istenmiştir.

Kurtubî (öl. 671/1273)'ye göre Cumhur, dinin kemale ermesiyle farzların, helal ve haramların çoğunun kastedildiğini söylemiştir. Zira bugünden sonra Kur'an'dan birçok bölüm inmiştir. Riba, kelâle ve diğer ayetler bu cümledendir. Bugün ise sadece dinin çoğu ve hac menasiki kemale ermişti. Zira o gün onlarla hiçbir Müşrik özellikle çıplak tavafa katılmamış, insanların çoğu Arafat'ta vakfe yapmıştı.⁶⁰

İbn Âşûr, İbn Abbas'tan nakledilen bu ayetten sonra herhangi bir şeyin helal ya da haram kılınmadığına dair rivayete de işaret ederek dinin şeriatı, inanç prensiplerini ve muamelatı kapsadığını söylemiştir. Ona göre de kıyas, icma gibi dini yasama delilleri Kur'an ve sünnete dayanmaktadır.⁶¹ *Kur'an Yolu* tefsirinin görüşleri de aynı doğrultudadır: "Bu dinde insanî sorunların çözümü için ana ilkeleri koymuş, ayrıntılar ve ortaya çıkacak yeni sorunların çözümü için de genel prensipleri çerçevesinde içtihat yolunu açık tutmuştur."⁶²

⁵⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yay., 2012), 25-30.

⁵⁶ ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Keşşâf*, ed. Murat Sülün, trc. Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: TYEK Başk., 2017), 2/368.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/80.

⁵⁸ Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî (öl. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/255.

⁵⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-Tevîl*, 5/1830; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/436.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân*, 7/293.

⁶¹ Tâhir b. el-'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/103-104.

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/216.

Nimetin tamamlanması Mekke'nin fethi ve Cahiliye alametlerinin yok edilmesidir.⁶³ Mâtürîdî'ye göre dinin kemale ermesinden maksat artık o günden itibaren insanların açık ve serbest olmalarıdır. Zira daha önce böyle değillerdi. Mamafih Resulullah'ın, "İki aylık mesafeden düşmana korku salmakla bana yardım edildi." ve "Bu yıldan sonra hiçbir müşrik Kâbe'yi hac edemeyecek" sözlerinin anlamı daha da belirginleşmiş olmaktadır. Müslümanlar artık düşmandan emin olmuşlar, tekrar onların dinine dönmekten Allah onları korumuş ve kendi dinlerine dönmelerinden de kafirlerin ümitlerini kesmiştir. Dinin kemale ermesi de bu durumlara işaret etmektedir. Buna göre insanın düşmanına karşı tam bir güvenlik hissi içerisinde olmasından daha kâmil ve tam bir nimet olamaz.⁶⁴

II. Siyasi-Karizmatik Liderci Zihniyet Şia

Şii düşüncede Hz. Ali'nin imameti, en temel siyasi/dini prensiplerden olup nübüvvetin parçası kabul edilmiştir. Onlar bu konuda birçok nassı ya direkt ya da tevil ederek kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. İmamlar tıpkı Kur'an ve Sünnet gibi siyasi/dini hiyerarşinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Söz konusu yapı Şii literatürde vasi, veli, imam kavramsallaştırmalarıyla ifade edilmiştir. Mükemmel din olan İslâm'ın Peygamberi hiyerarşinin en üstünde yer alırken Ali vasisi olarak onu takip eder. Ali'yi de ilahi bilgiyi deruhte eden ve zamanlarının hüccetleri olan imamlar izler. Diğer peygamberler, dinlerinin durumuyla da bağlantılı olarak hiyerarşide ancak imamlardan sonra konumlanırlar.⁶⁵ Şiilik, Peygamberin karizmatik liderliğini Ehl-i Beyt ile sürdürme eğiliminde olmuştur. Bu yaklaşımları onların din anlayışlarını da etkilemiştir.

Ana akım Şiilik içindeki ilk ekol Ahbariliktir. Dini bilgiyi imamlardan nakledilen haberler üzerine inşa etmeyi temel ilke edinen Ahbari ulemaya göre din, ahbardan ibarettir. Dini metinlerin yorumunun ancak imamlar tarafından yapılabileceğini savunan Ahbarilik, on ikinci imamın gaybetinden sonra oluşan Usuliliğe karşı siyasi olarak var olma mücadelesi vermiştir. Özellikle Esterâbâdî (öl. 1033/1624)'nin sistemli hale getirdiği ekol, fikri yapısıyla tarih boyunca gelenekçi/muhafazakâr çizgiyi temsil etmesiyle belirginleşir.

Şii alimler sadece bu ayeti değil, neredeyse tüm Kur'an'ı velayet iddiaları çerçevesinde kurgulamıştır. Mesela Kummî, İnşirâh suresinin 6. ayetindeki ilahi emri, "Veda haccı'nı tamamlayınca müminlerin emiri olarak Ali b. Ebî Talib'i ata!" biçiminde kabul etmiştir. Muhammed b. Cafer (es-Sadık)'ın 6. ve 7. ayet ile ilgili yorumunun şu şekilde olduğu beyan edilmiştir: "Nübüvvetini tamamlayınca Ali'yi ata!"⁶⁶ Ancak bu konudaki en önemli ayet elbette dinin tamamlanmasına dair olandır.

Her şeyin teolojik/politik olduğu bir zihnin sahibi olan Şii müfessirler, Mâide

⁶³ Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil*, 1/9; Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (Bilmen Yay., ts.), 2/727.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, 4/159.

⁶⁵ Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991), *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Nîme*, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1390/1970), 211-288. Ayrıca bk. Murtaza el-Mutahharî, *el-İmâme*, trc. Cevad Ali Kessâr (B.y.: Dâru'l-Havrâ, ts.), 38-53.

⁶⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/1165-1166.

suuresindeki ayeti öncelikli olarak velayetin ispat edilmesi sadedinde değerlendirmişlerdir. Muğniyye (öl. 1979)'ye göre dinin ikmalî hem yasama hem de yürütme erkinin birlikte olmasıyla mümkündür. Yürütme olmadan tek başına yasama, hiçbir pratik geçerlilik taşımaz. İslâm düşmanları, Resulullah vefat edince yürütme erkinin ortadan kalktığını iddia etmişlerdir oysa Resulullah, Hz. Ali'yi seçerek bu otoritenin devamını tesis etmiştir.⁶⁷

Şii müfessirlerden önemli bir kısmı, ayetin Arafat'ta Veda Haccı esnasında indirildiği görüşündedir.⁶⁸ Dinin tamamlanması ile ilgili pasajın mutlaka ama mutlaka "*Bugün kafirler sizin dininizde ümitsizliğe düştüler*" ibaresiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve bu haliyle söz konusu iki ibarenin ayet(ler)in genel muhtevasından farklı olarak itirazi (ara) bir cümle olduğunu belirten Tabatabâi'ye göre her halükarda bunların a) sureyle birlikte indikleri b) surenin bütününden ayrı inmekle birlikte Resulullah'ın emriyle surenin içine dahil edildikleri c) söz konusu amelîyenin vahyin cemi esnasında gerçekleştirildiği söylenebilir.⁶⁹

Şia'nın söz konusu ayet ile ilgili yorumları Sekaleyn ve Gadîr-i Hum rivayetlerine atıfla incelenmek durumundadır. Şia'ya göre Resulullah Veda Hutbesi'nde, "Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz." diyerek konuşmasını bitirmiş, Ali'yi sağ tarafına almış, elini tutup kaldırmış ve şöyle demiştir: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!"⁷⁰ Hz. Peygamber'in bu beyanatından sonra orada bulunanlar sırasıyla gelip Ali'yi tebrik etmişler. Medine'ye hareket edilince yolda, hatta bazılarına göre daha orada, "... *Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim...*"⁷¹ meâlindeki âyet nazil olmuştur.

Hz. Ömer'in bu olay üzerine Hz. Ali'yi kutladığının nakledilmesi⁷² ise oldukça ilginçtir. Kummî'ye göre Müslümanlara son farz kılınan şey Hz. Ali'nin velayetidir ve daha sonra bu ayet nazil olmuştur. Buna göre Müşrikler Hz. Ali'nin velayeti emredilince din tamamlanmış olması sebebiyle artık ümitsizliğe kapılmışlardır.⁷³ Hatta bir rivayete göre bir önceki ayette, ümitsizliğe düşenler de Emevilerdir.⁷⁴ Furât el-Kûfî (öl. 310/923?), dinin ikmal edilmesi ve nimetin tamamlanmasının Hz. Ali vesilesiyle olduğu kaydını düşmüştür.⁷⁵

Şia'ya göre Hz. Ali'nin velayeti ile farzların kemale erdirilmesi aslında Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı tüm ilimleri ona ve Ehl-i Beyt'ine tevdi etmesi nedeniyledir.⁷⁶ Ali er-Rızâ'dan nakledilen bir rivayete göre o bu ayetin yorumuyla ilgili şöyle demiştir:

⁶⁷ Muhammed Cevad Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, thk. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî (Kum: Matbaatü Settâr, 1428/2007), 3/15.

⁶⁸ Furât b. İbrahim el-Kûfî (öl. 310/923?), *Tefsîru'l-Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım (Tahran: Müessesetü Vizârati's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410/1990), 1/120; Fazlullah, *Min Vahyi'l-Kurân*, 8/11; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/414.

⁶⁹ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/170-171.

⁷⁰ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, 3/14.

⁷¹ Mâide 5/3. Olay kurgusu için bk. Furât el-Kûfî, *Tefsîru'l-Furât*, 2/129-131.

⁷² Fazlullah, *Min Vahyi'l-Kurân* 8/47.

⁷³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/238-239; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/436.

⁷⁴ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 2/9.

⁷⁵ Furât Kûfî, *Tefsîru'l-Furât*, 1/117.

⁷⁶ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 2/10.

“Allah (c.c.) onlar için dini kemale erdirmeden hiçbir nebinin ruhunu kabzetmemiştir. Onlara Kur’ân-ı Kerim’i bahşetmiştir. Onda her şeyin ayrıntısı vardır. Orada helali, haramı, (had cezalarını) hükümleri ve insanların ihtiyaç duydukları her şeyi tam olarak ortaya koymuştur. Allah “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁷⁷ buyurmuştur. Ömrünün sonundaki Veda Haccı’nda da “Bugün size dininizi kemale erdirdim, nimetimi tamamladım ve sizin için İslam’dan razı oldum” ayetini indirmişti. Dinin tamamlanması sadedinde imameti emretti. Resulullah da hemen ümmetine bilgi edinebilecekleri kaynaklarını öğretti, takip etmeleri gereken prensipleri açıkladı ve onları hakka yönelmiş olarak terk etti. Onlar için Ali’yi bir nişan ve imam olarak belirledi. Ümmetin ihtiyaç duyduğu her şeyi açıkladı. Artık bundan sonra her kim Aziz ve Celil olan Allah’ın dinini ikmal etmediğini iddia ederse o, Allah’ın kitabını reddetmiştir. Allah’ın kitabını reddeden ise kafirdir.”⁷⁸

Şia’ya göre Veda Haccı’nda⁷⁹ indiği nakledilen Maide suresinin ilk ayetinde emredilen akit(ahit)lerin içine tıpkı Allah ve Resulü’ne itaat gibi vasilelere itaat de girmektedir.⁸⁰ Ancak söz konusu kavramı bu manada yorumlamayan müfessirler de vardır.⁸¹ Vesayet inancını kabul eden Şiiğe göre normalde her peygamberin bir vasisi vardır. Hz. Peygamber’in vasisi de Ali’dir. Hz. Ali’nin torunları da kendisinden sonra vasiliği sürdürmeye devam etmişlerdir.

Burada “din” ile kastedilen nedir? Bir akaid, ahkam, ahlak bütünü olarak İslâm mıdır yoksa bir takım fihhi hükümler midir? Zira Muhammed Bâkır’a atfedilen bir haberi delil olarak kabul eden Şia’ya göre Allah burada son farzı yani velayeti ümmetine farz kılmış,⁸² bundan sonra da başka bir şeyi farz kılmamıştır. Cafer-i Sadık’tan nakledilen bir rivayet ise Resulullah Cuma günü Arafat’ta konakladığında Cebraîl’in ona gelerek ve şöyle dediğini içermektedir: “Muhammed, Allah sana selam söylüyor ve sana diyor ki: Ümmetine söyle, Ali b. Ebî Talib’in velayetiyle (*Bugün dininizi kemale erdirdim...*) Bundan sonra size artık başka bir şey indirip farz kılacak değilim. Size namazı, zekâtı, orucu, haccı indirdim. O (velayet) da beşinci idi. Şüphesiz bu dördü ancak onunla birlikte getirdim.”⁸³

İnancı ortak bir ritüelle kurumsallaştırmak isteyen Şii bilinç, Gadir Bayramı’nı kutlamayı gelenek haline getirmiştir. Bu noktada Şii ulema, bir Yahudi’nin Hz. Ömer’e bugünün bayram olarak kutlanmasını tavsiye ettiği konuşmayı⁸⁴ sevinçle karşılamış olmalıdır. Mamafih, tefsir literatüründeki çoğu rivayetin ravisi olan Cafer-i Sadık’a atfedilen

⁷⁷ En’âm 6/38.

⁷⁸ Bahrâni, *el-Burhân*, 2/224.

⁷⁹ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 3/213. Kummî söz konusu ayetin Gadir-i Hum’a iki mil mesafedeki Cuhfe’de, Tabatabâi ve İbn Teymiyye ise Arafat’ta indiğini söylemiştir. Bk. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/239; Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/171; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 7/314.

⁸⁰ Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, 2/5.

⁸¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/415.

⁸² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/239; Bahrâni, *el-Burhân*, 2/223; Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/185; Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif*, 3/14; Fazlullah, *Min Vahyi’l-Kurân*, 8/46.

⁸³ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 2/9.

⁸⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/86-88; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kurân*, 2/10; İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 2/154; Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 3/195; Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kurân*, 2/39; Şirâzî, *el-Emsel*, 3/589.

bir rivayette o bu ayetin indirildiği günün Ramazan, Kurban, Cuma ve Arafat (ta vakfe)'tan daha değerli bir bayram olduğunu ifade etmiş ve bu günde yapılacak en iyi ibadetin de oruç olduğunu beyan etmiştir.⁸⁵

Bugün kâfirler ümitsizliğe düştüler ayeti Hz. Ali'nin velayeti emredilince indirilmiştir. Ayyâşi'ye göre burada kastedilenler Ümeyyeoğullarıdır. Onlar, Ehl-i Bey'ten ümitsizliğe düşmüşlerdi. Muhammed Bâkır'a isnad edilen başka bir rivayete göre ise Resulullah aslında ümmetine Hz. Ali'nin imametini bildirmek istemekten çekinmiş ancak Mâide suresinin 67. ayetindeki, “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphesiz ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*” uyarısını alınca artık yapacağı başka bir şey kalmadığı için şöyle söylemiştir:

“Ey insanlar! Benden önceki nebilerin hepsine Allah ömür verdiği sürece insanları davet etti, onlar da bu çağrıya kulak verdi. Ben de siz de sorumlusunuz. O halde ne diyorsunuz? Onlar, ‘Senin tebliğ ettiğine, nasihat ettiğine ve üzerine yüklenen sorumluluğu yerine getirdiğine şahadet ederiz. Allah seni Peygamberlerin mükafatlarının en üstünü ile ödüllendirsin.’ Bunun üzerine Resulullah üç kere, ‘Allahım şahit ol’ dedikten sonra, ‘Ey Müslüman topluluğu! Bu (Ali’yi kastediyor), benden sonra sizin velinizdir. İçinizden şahit olanlar olmayanlara iletin.’”⁸⁶

Hz. Ali, Resulullah'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “İslâm beş haslet üzerine inşa edilmiştir: İki şahadet, bir çift (karine). Bunun üzerine kendisine, ‘Biz iki şahadeti anladık ama çift nedir ki?’ diye sorulunca, ‘Namaz ve zekât. Dikkat edin onlardan her biri ancak diğeri ile birlikte kabul edilir. Oruç ve Kabe'nin ziyaret edilmesi ise ancak gücü yetenler içindir.’ Ve işte tüm bunlar Hz. Ali'nin velayeti ile tamamlanmış ve Allah-u Teala “*Bugün dininizi kemale erdirdim ve size olan nimetimi tamamladım, din olarak İslâm'a razı oldum*” ayetini bahşetmiştir.⁸⁷

Ahbarilerin tam karşısında yer alan Usuliler, fihhi konularda akla yer vermeleri, dini düşüncede ahbara yer vermekle beraber On İkinci İmam'ın gaybeti sebebiyle oluşan yeni durumda içtihadı kabul etmeleri ile temayüz ederler. Onlar zamana ve değişime direnmektense uyum sağlayarak dine hizmet etmeyi benimsemişlerdi. Doktrinsel olarak imamın dönüşünün yaratabileceği boşluğu kurumsal manadaki yaklaşımlarıyla çözmeye çalışmışlardır. Ulemanın icmaı ve özellikle Mutezile ve Sünnilikle mücadeleden öğrendikleri akli metotlar bu noktada Usuli alimleri yeni duruma intibak etmeye zorlamıştır. Böylece onlar sadece imamların değil şartları taşıyan fakihlerin de imamların vekili olduğu fikrini normlar hiyerarşisine dahil etmişlerdir.

Şia, politik karizmatik liderci zihniyetin tipik bir örneğidir. Şii düşünürler başta İslâm

⁸⁵ Furât el-Küfi, *Tefsîru'l-Furât*, 2/118.

⁸⁶ Huveyzi, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, 2/191-192. Ayrıca bkz., Bahrâni, *el-Burhân*, 2/223; Mutahhari, *el-İmâme*, 85-87.

⁸⁷ Bahrâni, *el-Burhân*, 2/225.

tarihi olmak üzere dini nasları bu zihniyetin gereklerine göre şekillendirmişlerdir. Bu durum, dinin tamamlanmasına dair ibarenin yorumunda da dikkat çekmektedir. Onlar, ayeti genelde Gadîr olayı ile ilişkilendirmek için onun Cuhfe'de indirildiğini söylerken aslında bu düşünme biçimine uygun davranmaktan başka bir şey yapmıyorlardı.⁸⁸ Ancak daha geç dönemde yaşayan ve daha eklektik bir düşünür olan Tabatabâî söz konusu itikadı/fikri savunmak için ilk başta Sünnilerce de benimsenen bir kabulden hareket etmiş ancak neticede Hz. Ali'nin velayeti ile ilişkilendirmekten kendisini alamamıştır. Ona göre kafirleri umutsuzluğa sürükleyecek olan şey ne Mekke'nin fethi ne de Tevbe suresinin indirilmesi sonrası oluşan ortamdır. Zira bunlar Arafat'tan zaten önce vuku bulmuşlardı. Burada aşamalı olarak haram kılınma durumu sebebiyle oluşan bir korkuya atıftan da bahsedilemez. Dini hükümlerin (teşri') kemale erdirilmesi kastedilmemiştir. Ayet mutlak ve birkaç hükümle ilgili olarak konulan yasama faaliyetinden daha fazlası söz konusu edilmektedir. Zira hem Mâide suresinden hem de başka surelerden ayetler indirilmeye devam etmiştir. İbarede kafirlerin dinden ümitsizliğe düştükleri ifade edilmektedir.⁸⁹ Yani inananlardan değil bizatihi onların bağlandıkları ve kendisiyle harekete geçtikleri anlamlar kümesinden. Onların amacı Allah'ın nurunun söndürülmesi,⁹⁰ Müslümanların bu dine olan bağlılıklarının izalesiydi.⁹¹ İşte tam bu noktada Şii paradigmayı inşa etmek için kendisine kaynak bulmaya çalışan Tabatabâî'nin gayretiyle karşılaşırız. “Bu dinin son bulmasıyla ilgili son beklentileri şu” diyordu Tabatabâî:

“Bu görevdeki şahsın ölümüyle birlikte onun soyunu sürdürecektir birisi de olmadığı için bu hak çağrısı son bulacaktır. Onlara göre o (Hz. Muhammed) peygamber kılığında bir kraldı ve (çağrısı da) risalet kalıbı içinde sunulan bir saltanattı. Olur ya ölür veya öldürülürse, eseri (olan dini çağrısı) sekteye uğrar adı sanı unutulup gidecekti. Sultanların ve zorbalarn yaşamında gözlemlenen bir durum da şuydu ki, iktidarları ne kadar görkemli, otoriteleri ne denli kapsayıcı olursa olsun, insanları hangi düzeyde boyun eğdirmiş olurlarsa olsunlar, ölümleriyle birlikte adları, sanları da unutulurdu. Onların pratik uygulamaları (sünnet) ve insanların hayatlarına egemen kıldıkları kuralları da kendileriyle birlikte nihayet mezara gömülürdü. Nüzul sebebine ilişkin rivayetlere istinaden Allah-u Teâlâ'nın şu sözlerinin onların bu beklentilerine ışık tuttuğu görülecektir: Asıl sonu kesik olan, sana kin duyandır.”⁹²

Görüldüğü üzere Tabatabâî ve onun temsil ettiği Şiilik, tipik bir politik liderci düşünce taraftarıydı. Bu zaviyeden Resulullah'ın yirmi küsur yıllık çabası ve bu çabanın kültürel çıktısı olarak oluşan toplumsal kesimlerin hiçbir kıymeti yoktu. Davayı taşıyan, ona hayat veren temel umde liderdi. O varsa her şey var o yoksa hiçbir şey olamazdı. Ne var ki bu yaklaşım

⁸⁸ Şirâzî, surenin Hudeybiye'den sonra Fetih suresinden sonra indirilmesini zayıf olarak görmüş ve Veda Haccı'nda indirildiğini savunmuştur. Bk. Şirâzî, *el-Emsel*, 3/569.

⁸⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/69; Bakara 2/109.

⁹⁰ Saff 61/8-9.

⁹¹ Mü'min 40/14.

⁹² Tabatabâî, *el-Mizân*, 5/179. Ayet için bk. Kevser 108/3.

özünde bir bütün olarak insanı değersizleştirmekte, toplumsal birliği ancak ve ancak karizmatik bir liderin otoritesi altında mümkün görmektedir. Elbette tarihsel olarak özellikle Sasani/Şii yönetim anlayışı bu gerçekliğe dayanmaktaydı ancak tek siyasi yönetim biçimi bu değildi.

Tabatabâî, din içinde meydana gelen bu gelişmeyi, “dinin kişisel taşıyıcılık aşamasından tüzel taşıyıcılık aşamasına (velayet/velayet-i fakih), oluşum aşamasından kalıcılık aşamasına geçiş” olarak bir çeşit kurumsallaşma şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre kemale ermenin, tamamlanmanın gerçek manası budur.⁹³ O, üçüncü ayetin içinde de bir tekvini/varoluşsal-teşrii/hukuki ayrımı yapmıştır. Kafirlerin ümitsizliğe kapılmasına dair ifadeler varoluşsal, “*Bugün size temiz şeyler helal kılındı*” ifadesi ise hukuki/normatiftir. İşte tam bu noktada ayetteki “*Benden korkun*” ifadesine farklı bir yaklaşım getiren müellif, muhatabın tüm kafirler olduğu tespitini yaptıktan sonra ötekileştirme mekanizmasına müracaat etmiştir. Artık bu dine kafirler zarar veremez ancak Müslümanlar zarar verebilir ve din ancak ve ancak bu eksiksiz nimetin inkârı, razı olunmuş dinin reddedilmesiyle yok olabilir. Nitekim ona göre Müslüman toplumlar İslâm dinini kulak ardı etmiş, açlık ve korku elbisesini giymişlerdir.⁹⁴

Tabatabâî, ikmal ve itmam arasında da bir ayrım yapmıştır. İkmal/olgunlaşma niteliksel itmam/tamamlanma ise nicelikselidir. Allah kullarını Resulleri vasıtasıyla yöneterek velayetini tahakkuk ettirmektedir. Buna göre o vefat ettikten sonra ulu'l-emr bu işi üstlenerek yaratıcının nimetini tamamlamasına aracılık etmektedir. Yani ayetin indirildiği gün velayetin farz kılınmasıyla nimet tamamlanmış ancak daha sonra tamamlanmasının yolu da bu şarta binaen açılmıştır.⁹⁵

Şiilik içinde ayetin Arafat'ta indirildiğini ifade edenler Gadîr rivayeti ile bağlantısını sağlamakta zorlanmışlardır. Arafat rivayetini daha kuvvetli gören Tabatabâî'ye göre Hz. Peygamber velayet emrini Arafat'ta almış ancak sahabeden gelebilecek tepkiler nedeniyle çekimser davranmış, korkmuş (!) ve neden sonra Risâlet görevinin yapılmasına dair ilahi uyarıyı alınca Gadîr-i Hum'da durmak ve görevini tamamlamak durumunda kalmıştır.⁹⁶ Tabatabâî'nin bu yaklaşımı, sırf kendi politik görüşünü savunma adına Peygamberi ve risaletini itham etmesi açısından manidardır.

Sonuç

Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte büyük bir yönetim problemiyle karşı karşıya gelmişlerdir. Bu noktada ilahi hitabın metne dönüşmesi, anlamın üzerinde istenmedik tortuların oluşmasına mâni olamamıştır. Kur'ân'ın metinleşme sürecinde bağlamsal müphemlikler oluşmuş, Müslümanlar yaşadıkları siyasi sorunların istedikleri çözümlerini metne dayatmışlar ve neticede tefsir literatürüne birbiriyle çelişen birçok farklı

⁹³ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 5/180.

⁹⁴ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 5/180.

⁹⁵ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 5/185-186.

⁹⁶ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 5/200.

rivayet eklenmiştir. Bu husus özellikle mezhebi ihtilaflarda belirginleşmiştir.

Kur'ân'ın anlaşılma gayretlerinin temelinde Müslümanların siyasi yapılanmalarını çözememiş olmaları etkilidir. İncelemiş olduğumuz dinin kemale erdirilmesi, nimetin tamamlanması ve Allah'ın yoluna teslim olunmasına dair ayetin sebep-i nüzulü kafirlerin Müslümanların dinlerinden ümitlerini kesmeleri ile birlikte değerlendirilmek durumundadır. Zira, her üç cümlenin birbiriyle ilişkisi bedihidir ve üçüncü ayetten bağımsız oldukları düşünülse dahi kendi içinde bir ara cümle oldukları görülmelidir. “Bugün” ile başlayan iki cümlenin birincisindeki Kafirlerin ümitsizliğe düşmeleri kuvvetle muhtemel fiziki, siyasi bir zafere işaret etmektedir. Dolayısıyla hemen ardından gelen dinin tamamlanması da siyasi olarak Müslümanların Müşrikler üzerindeki egemenliğinin ilahi tescili ve geleceğe dair konularının ikrarı manasına gelecektir. O halde burada şeriat, velayet veya haram, helal, farzların kast edilmemiş olması daha muhtemel görünmektedir. Bizatihi onlardan korkulmaması aksine dava ruhunu veren Yaratıcı'dan sakınılmasının gerektiğinin hatırlatılmış olması da bu savımızı destekler.

Yapmış olduğumuz bu değerlendirmeler, dinin tam olup olmadığına dair değildir. Mamafih bu, antropolojik bir meseledir. Ele aldığımız ayet çerçevesinde tam(amlanmış)lık daha çok niceliksel, kemal ise niteliksel, özle alakalı olarak yorumlanabilir. O gün, Resulullah ve ona inananlar, Hudeybiye'de büyük bir cihat, büyük bir kemal sınavından geçtiler. Haklı iken sonuna kadar gitmek yerine alicenaplık göstermişler medeni bir tavırla şehir irfanına yaraşır bir harekette bulunmuşlardır. Bu mana aslında barış suresi olan Fetih Suresi isimlendirmesinde içkindir. Şu hâlde arzu nesnesine hep koşarak, cihatla kavuşulamaz. Bazen de durmak belki geriye doğru bir adım atarak müsamaha göstermek gerekir. Bu noktada dini şeriata ve ahkama indirgeme, yasalardan ibaret sayma kolaycılığı yerine bir bütün olarak kemalin peşinde olmak aslında tekrar ve tekrar dinamik bir dini (duyguyu) elde etmeye çalışmak gerekmektedir.

Kaynaklar

- Ahfeşü'l-Evsat, Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade el-Ahfeşü'l-Evsat (öl. 215/830). *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hedy Mahmud Kurâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Mahmud el-Âlûsî (öl. 1924). *Rûhu'l-Me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî (öl. 320/932). *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Thk. ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1421/2000.
- Bahrânî, Seyyid Haşim el-Hüseynî el-Bahrânî (öl. 1107/1696). *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Thk. ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1410/1989.
- Beyzâvî, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî (öl. 685/1286). *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

- Bikâ'î, Burhanettin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î (öl. 885/1480). *Nazmu'd-Dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1971). *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Bilmen Yay., ts.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yay. 2020.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî. *Fehmü'l-Kuran*. 3 Cilt. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yay., 2017.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101). *et-Tehzib fi't-Tefsîr*. 10 Cilt. Thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1439-1440/2018-2019.
- Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdi (öl. 150/767). *Tefsîru'l-Mukâtil*. 3 Cilt. Thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096). *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Fazlullah, Muhammed Hüseyin Fazlullah (öl. 2010). *Min Vahyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mellâk, 1419/1998.
- Furât el-Kûfî, Furât b. İbrahim el-Kûfî (öl. 310/923?). *Tefsîru'l-Furât el-Kûfî*. Thk. Muhammed el-Kâzım. Tahran: Müessesetü Vizâratî's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1410/1990.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 55 / 3 (Eylül 2019), 805-839.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin (öl. 765/). *Lübâbü't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1995.
- Huveyzî, Ali b. Cum'a el-'Arûsî el-Huveyzî (öl. 1112/1700). *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*. 8 Cilt. Thk. Ali 'Aşûr. Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, ts.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. 'Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147). *el-Muharreru'l-Vecîz*. 6 Cilt. Thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Berrecân, Abdurrahman b. Muhammed (öl. 536/1142). *Tenbîhü'l-efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Te'arrufi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm*. 4 Cilt. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (öl. 774/1373). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 8 Cilt. Thk. Sami Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Tîbe, 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (öl. 728/1328). *Minhâcü's-Sünneti'n-nebeviyye*. 9 Cilt. Thk. M. Reşad Salim. B.y.: y.y., 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- İbnü'l-'Âşûr, Muhammed Tâhir (öl. 1970). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî (öl. 597/1201). *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1404.
- İğde, Muhyettin. "Selefilğin Anlaşılması İle İlgili Bazı Mülâhazalar". *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 427-432. İstanbul: Kuramer Yay. 2019.
- İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725). *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yay., 2012.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî (öl. 1914). *Mehâsinü't-Te'vil*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. B.y.: y.y., 1376/1957.
- Kâşânî, Molla Muhsin el-Feyz el-Kâşânî (öl. 1091/1679). *Tefsîru's-Sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379.
- Köse, Feyza Betül. "Hak Dini Kur'an Dili Özelinde Tefsir Siyer İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 28* (Aralık 2016), 35-60.
- Köse, Feyza Betül. "İlk Dönem Siyer Merviyatında Hz. Ali". *Hz. Ali*. ed. Ali Aksu. 43-59. Sivas: Cumhuriyet Üniv. Yay., 2020.
- Kummî, Ali b. İbrahim el-Kummî (öl. 329/941). *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Thk. Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî. Kum: y.y., 1435.
- Kummî, Nizameddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî (öl. 730/1329). *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*. 6 Cilt. Thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Bekr el-Kurtubî (öl. 671/1273). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî (öl. 465/1072). *Letâifü'l-işârât*. 3:6. Thk. Menî' Abdülhalim Mahmud. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. 1. Baskı Ankara: Otto Yay., 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. Çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Yay., 2016.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (öl. 450/1058). *en-Nüket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muğniyye, Muhammed Cevad Muğniyye (öl. 1979). *et-Tefsîru'l-Kâşif*. 7 Cilt. Thk. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî. Kum: Matbaatü Settâr, 1428/2007.
- Muhammed Reşid Rıza (öl. 1935). *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367/1947.
- Mutahharî, Murtaza el-Mutahharî. *el-İmâme*. Trc. Cevad Ali Kessâr. B.y.: Dâru'l-Havrâ', ts.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Düşün Yay., 2013.
- Râzî, Fahrüddin er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*. 23 Cilt. Çev. Suat Yıldırım vd. Ankara: Akçağ Yay., 1990.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (öl. 373/983), *Tefsîru's-Semerkindî*. 3 Cilt. Thk./Tlk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdülmevcüd.

- Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991). *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. Tsh. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1390/1970.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*. 20 Cilt. Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Talib, 1421.
- Tabatabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Tsh. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (öl. 548/1154). *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1427/2006.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid (öl. 1940). *Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Nahdati Mısır, 1997.
- Tûsî Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan (öl. 460/1067). *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Thk. Ağa Büzürk et-Tahrânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (öl. 1942). *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Feza Yay., ts.
- Zemahşerî (öl. 538/1144). *el-Keşşâf*, 6 Cilt. Trc. Mehmet Erdoğan vd. İstanbul: TYEK Başk., 2017.

THE REFLECTIONS OF SECTARIAN DISPUTES IN THE INTERPRETATION OF THE QUR'ĀN WITHIN THE FRAMEWORK OF THE VERSE OF THE PERFECTION OF RELIGION (MĀIDAH 5/3)

Abstract

The Qur'ān is the holy text of Islām and the flesh of the divine address. Efforts to understand the Qur'ān that started after the death of the Messenger of Allāh in the Islāmīc cultural world have continued throughout history. These efforts are essentially aimed at fishing out divine commands and meanings that are thought to exist in the text. However, it is also a fact that every effort to understand ultimately takes place in a certain space and cultural atmosphere. The most important reason of the search for meaning is political/religious struggles. Because in the Islāmīc world, what is political is religious, and what is religious is political. Therefore, every commentary from the past to the present prevents the text from reaching us and brings about the effort to remove the residue on the meaning. This article aims to reveal the interpretation of a verse that is accepted as the main reference regarding the perfection of religion (Māidah 5/3); This day have I perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islām as your religion.) and the mentalities/sects that are influential in this interpretation understand from this expression. In this sense, in the first chapter, it will be determined where, when, what event and people the sura and related verses are related to. Subsequently, the meanings contained in the verses will be tried to be expressed considering the context. The reasons for the differentiation of the opinions of the glossators on the aforementioned issues and their reflections on these ideas will also be pointed out. In our study, no content determination will be made on what religion is. It will be tried to analyze the ideas of these glossators who are the only stakeholders of certain worlds of meaning. At this point, it will be accepted that the content of the verse indicates one meaning and no presupposition such as multi-meaning will definitely be adopted. It is certain that there are some mentalities and obvious approaches that surrounds the history of Islāmīc thought and provides us a meaning chart for how events will be seen and how they will be interpreted. In the second part, based on these mentalities, the views of the scholars who represent these mentalities and belong to a certain sect will be given by referring to the main parameters of their views. For this purpose, the approaches of Sunnī (Ahl al-Hadīth and Ahl al-Ra'y), Mu'tazilī thought, which share a common world view but are in opposition to each other in terms of religious/politics, will be examined first. Later, the custody-based approach of Shi'ah, which is the most important representative of the political/charismatic/leader mentality in the Islāmīc world, will be examined with reference to its own resources. It will be pointed out the effect of different views on interpretations caused by the intellectual divergence of Shi'ism in the form of Akhbārī - Uṣūlī.

Keywords: History of Islāmīc Sects, Tafsīr, Sunnism, Shi'ism, Context.

**MUDÂRABE AKDİNDE ORTAYA ÇIKAN ANLAŞMAZLIKLARIN
ÇÖZÜMÜNDE ESAS ALINAN İLKELER
-OSMANLI UYGULAMALARI ÖZELİNDE-**

**The Principles for the Resolution of the Disputes Arising in the Mudarabah
Contract
- Based on the Ottoman Practices -**

**Nasi ASLAN¹
Hasan KAYAPINAR²**

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.10.2020
Kabul Tarihi:	16.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Şirket olgusu eski zamanlarından beri mevcut olup, İslam tarihinde de Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanından beri uygulanmaktadır. Bu tarihi tecrübe içinde şirketin meşrûiyeti noktasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Genel anlamda bir ortaklık türü olan mudârabe de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Mudârabe, terim olarak bir ticari ortaklığı ifade etmekte olup ortaklardan birinin sermaye koyduğu, diğerinin ise bu sermayeyi işletmekle yükümlü olduğu bir şirkettir. Mudârabenin hukuki konumu ile ilgili Hanefti kaynaklara bakıldığında bu ortaklık türünün kıyasa aykırı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla mudârabenin meşrûiyeti bazı özel delillere binaen istihsâna dayanmaktadır. Mudârabe akdi mahiyetinde farklı akitler barındırmaktadır. Sermaye sahibi ortaklık sermayesini mudâribe (sermayeyi çalıştıracak olan kişi) teslim etmesiyle bu para emanet, mudâribin sermaye ile alışveriş yapmaya başlamasıyla mudârib vekil, ortaklık neticesinde kâr elde edilmesiyle de mudârib kâra ortak olmaktadır.

Fıkıh eserlerinde bahsedildiği üzere mudârib malın kendisine teslim edilmesiyle birlikte bu malda emanet hükümleri geçerlidir. Buna göre mudâribin herhangi bir kasdı bulunmaksızın mudârabe malının zayı olması durumunda, mudâribin sorumluluğu söz konusu olmaz. Bu durumda zarar sermaye sahibine ait olacaktır. Diğer taraftan kârın olup olmadığı noktasında anlaşmazlık vukuunda mudâribin beyanı geçerli sayılmış, aksini ispat yükümlülüğü sermaye sahibine yüklenmiştir.

Çalışmada teorinin yanında kadı sicilleri ile fetva kitaplarına yansıyan mudârabe ortaklığına ilişkin hükümler ve tartışmalar üzerinden Osmanlı Devleti'ndeki mudârabe uygulamaları incelenmiştir. Özellikle anlaşmazlık durumunda esas alınacak ilkeler üzerinde durulmuştur.

Mudârabe ortaklığı pratikte ayrıntılı bir prosedür gerektirmemektedir. Diğer taraftan farklı yetenek ve imkanlara sahip insanların yani sermayeye sahip olmasına karşın ticaretle uğraşmayan kişiler ile ticari yeteneğe sahip olup da sermayeye sahip olmayan kişileri bir araya getiren bir şirket olmasından ötürü sıklıkla tercih edilen bir ortaklık çeşididir. Nitekim şer'îye sicillerine bakıldığında en yaygın olan ortaklık uygulamasının mudârabe uygulaması olduğu görülmektedir.

Mudârabe ortaklığının işleyişine bakıldığında bazı problemleri de barındırdığı görülmektedir. Şöyle ki inisiyatifin daima mudâribe ait olduğu, bunun da fıkıh usûlündeki istishâbü'l-hal ilkesine dayandığı

¹ Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Hukuku Anabilim Dalı, nasiaslan@cu.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

² Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Hukuku Anabilim Dalı, hasankayapinar03@hotmail.com , 0000-0001-8752-463X

görülmür. Şöyle ki mudârib bu ortaklıkla ilgili hiç kâr etmediğini söylese onun sözüne itibar edilmesi gerekmektedir. Çünkü aslolan kârın olmamasıdır. Zira öteden beri devam eden kârın yokluğudur. Ancak bunun hilâfına bir delil sabit olduysa o zaman kârın varlığına hükmedilir. İşte bu anlayışın gerek teorik açıdan gerekse uygulamada mudârabe ile ilgili birçok probleme neden olması meselenin en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Bunun sonucu olarak sermaye sahipleri ortaklığın bütün riskini göğüsleme yerine risk unsuru içermeyen murâbaha uygulamasını tercih edebilir. Böylelikle Osmanlı uygulamalarına dair kayıtlarda da görüleceği üzere murabahanın neden en çok tercih edildiği daha anlaşılabilir olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Şirket, Mudârabe, Istishâb, Osmanlı uygulaması

Giriş

Yapısı itibarıyla insanın sosyal bir varlık olduğu kabul edilir. Bunun anlamı insanın başka insanlarla bir arada yaşamaya uygunluğu, onlarla iş birliği yapmak durumunda olduğudur. İçinde yaşadığımız sosyal çevreye baktığımızda bu tespitin oldukça yerinde olduğu görülmektedir. İnsanların iş birliği yaptığı alanlardan biri de şüphesiz ki ekonomiye ilişkin sahalardır. İktisat alanındaki iş birliği kurumlarına şirket adı verilmekte olup çok eski zamanlardan beri insanların şirket kurduğu bilinmektedir.

Hayatın pek çok alanına dair normlar koyan İslam hukuku şirketler hakkında da hukukî düzenlemeler yapmış, taraflar arasında haksız kazancın önüne geçebilmek için birtakım kurallar ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu kurallar çerçevesindeki ticari ortaklıkların hukukî varlığı tanınmış ve tarafların hakları koruma altına alınmıştır. İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve sünnette şirket konusu yer almakta olup Kur'an'da ortaklığın hukuki boyutundan ziyade ahlakî yönüne atıfta bulunan bir ayet bulunmaktadır.¹ Buna karşın hadis külliyyatında ahlakî ve hukukî açıdan şirket kurumuna yer verilmiştir. Nitekim bazı hadis kitaplarında ortaklık hakkındaki hadislerin toplandığı özel bölümler bulunmaktadır.²

Serahsî (v. 483/1090) şirket kurumunun İslam'dan önce de mevcut olduğunu ifade etmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu uygulamayı onayladığını, bizzat kendisinin ticari ortaklıklar kurduğunu ve süregelen zaman içinde ticari ortaklıkların meşrûiyeti noktasında muhalif görüş bulunmadığını aktarmıştır.³

Fıkıh kitapları şirketlerin ağırlıklı olarak sahih bir şekilde kurulması ve devam etmesi için gerekli olan şekil şartlarını ele almaktadır. Fıkıhın uygulamaya yönelik pratik kuralları konu edinen bir ilim olduğu dikkate alındığında bu durum anlaşılabilir olsa gerektir. Ancak fıkıh kitapları şirket konusundaki şekil şartlarını ele almadan önce şirketi kuracak tarafların ahlakî yükümlülüklerini de hatırlatmaktadır. Nitekim bazı fûrû-i fıkıh kitapları şirket bahsinin giriş kısmında tarafların Allah'a karşı sorumlu olduklarını hatırlatma sadedinde bazı hadisleri zikretmekte ve bu yönde hatırlatmalar yer almaktadır.⁴

¹ Sad, 38/24.

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih'ül-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Şirket".

³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *el-Mebsut* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 11/151.

⁴ Ebû İshak Cemaledin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb ft Fıkhi'l-İmam eş-Şafî*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995), 2/156; Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr*, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Daru'l-Marife, 2007), 3/11.

1. İslam Hukukunda Şirket Kavramı

Mudârabe akdinin İslam hukukundaki şirket bahsi ile ilişkili olmasından ötürü mudârabe konusunu ele almadan önce İslam hukukundaki *şirket* teorisini kısaca gözden geçirmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bölümde şirket konusunun temel sınıfları genel hatlarıyla sunulacak, detaylardaki tartışmalara yer verilmeyecektir.

Şirket kelimesi sözlük anlamı itibarıyla iki kişinin mallarını karıştırması, ortaklık kurması anlamındadır.⁵ Şirketin terim anlamı ise bir malda, bir amelde veya bir kârda en az iki kişinin ihtiyarî ya da zarurî olarak ortak olmalarıdır.⁶

Fürû-i fıkıh kitaplarında şirket bölümü müstakil bölümlerde ele alınmaktadır. Hanefi mezhebinin taksimine göre şirketler iki sınıf içinde ele alınmaktadır. Bunlar mülk şirketi ve akit şirkettir.

Mülk şirketi, ortaklığa konu olan malın bizzat malın aynında ortak olmayı ifade etmektedir. Mülk şirketi de ikiye ayrılmaktadır. Bunlar cebri şirket ve ihtiyari şirkettir. Cebri şirket, isminden de anlaşılacağı üzere tarafların iradeleri haricinde kurulan ortaklıktır. En az iki kişinin mallarının ayrılamayacak şekilde karışması ve tarafların yeni malda ortak olmaları ya da miras kalan malda varislerin durumu bu sınıf için örnek olarak gösterilebilir. İhtiyari mülk şirketi de iki kişinin mallarını isteyerek karıştırmaları, iki kişinin bir malı satın alması, bir kişinin malını iki kişiye hibe etmesi, vasiyet etmesi ve bunların bu bağış kabul etmesi gibi iradeleri ile malın aynında ortak olmayı ifade etmektedir. Bu şirket türünde ortakların her biri diğerinin payı hakkında tasarrufta bulunamaz.⁷

Akit şirketi, ortaklığa konu olan sermaye açısından para ortaklığı, iş ortaklığı ve kredi ortaklığı olarak üçe ayrılmaktadır. Buna karşın ortaklar arası şirket üzerindeki yetki ve tasarruf hakkı açısından mufâvada ve inân sınıflarına ayrılmaktadır.⁸

Para ortaklığı iki kişinin ortaya para koyarak bir şey almak ve satmak üzere anlaşığı, ikisinin de nakit para koyarak kurdukları şirket türüdür. Para ortaklığının sahih olarak kurulabilmesi için şirkete konu olacak paranın akit esnasında ya da şirketin mal satın alacağı anda hazır bulunması gerekmektedir. Bundan dolayı gâib olan kişinin bu şirketi kurması mümkün değildir. Aynı şekilde alacak üzerine de şirket kurulamaz. Şirketin kurulması için ortaya konan sermayenin nakit para olması gerekmektedir. Bundan dolayı külçe altın bu ortaklık türü için sermaye olarak kabul edilmemektedir. Semerkandî'nin (v. 539/1144) ifadesine göre külçe altın şirketler bahsinde ticaret malı kabul edilirken sarf bahsinde para olarak kabul edilmektedir.⁹

⁵ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l Arûs Min Cevâhiri'l Kâmûs*, ed. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Daru Tûrasi'l-Arabî, 1993), 27/223; Asım Efendi, *el-Okÿânûsu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 5/4255.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilâhâtı Fıkhiye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 7/63.

⁷ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, ed. Kami Muhammed Muhammed Avida (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997), 110; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/12.

⁸ Efendi Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi), 3/367; Beşir Gözübenli, "Şirket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/199.

⁹ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1983), 3/6.

İş ortaklığı ise iki kişinin herhangi bir işi birlikte yapmak ve kazandıklarını paylaşmak üzere yaptıkları anlaşma neticesinde kurulan ortaklıktır. İş ortaklığında bir ortağın aldığı işten diğeri de sorumludur. Diğer taraftan ortaklardan birisine diğerdinden daha fazla iş verilse dolayısıyla bir ortak diğere göre daha fazla çalışsa hatta diğeri hiç iş yapmasa da kazanç başta anlaşmaları üzere eşit olarak paylaşılır.¹⁰

Kredi ortaklığı da ellerinde sermayesi olmayan iki ortağın veresiye mal alıp bunu satmak ve kârını paylaşmak üzere kurdukları ortaklık türüdür. Kredi ortaklığında ortakların her biri diğerdinin vekili konumundadır. Şirket kurulurken ortaklar satın alınan malın aralarında eşit bir şekilde olacağı üzere anlaşmışlarsa kâr eşit bir şekilde paylaşılmalıdır.¹¹

Yukarıda belirtildiği üzere şirket üzerindeki tasarruf yetkisi açısından şirketlerin mufâvada ve inân olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Mufâvada kelime anlamı itibarıyla bir işi başkasına havale etmek, tam yetkiyle vekil kılmak anlamındadır. Mufâvada şirketi de kelime anlamıyla ilişkili olup ortakların bütün malıyla katıldığı, her ikisinin de bütün ticaretini kapsayan, sermayede ve tasarruf hakkında eşitliği gerekli kılan ortaklık türüdür.¹²

Mufâvada ortaklığına eşitlik ilkesi hakim olduğundan dolayı hukukî statüsü farklı olan kişilerin bu ortaklığı kurmalarının caiz olmadığı kabul edilmiştir. Bu minvalde mufâvada ortaklığının âkil, bâliğ, hür Müslümanlar arasında kurulabileceği kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle hür ile mükâteb bile olsa köle, sabî ile bâliğ kişi arasında mufâvada şirketi kurulamaz. Zira bu kişiler arasında hukuken tasarruf yetkisi açısından eşitlik söz konusu değildir.¹³

Mufâvada şirketinde aynı zamanda ortaklar arasında hem vekalet hem de kefalet akdinin kuralları geçerlidir. Yani ortaklardan birisinin şirkete adına yaptığı bir işlem şirket için, başka bir ifadeyle diğer ortak için de geçerli olup, her iki ortak açısından da bağlayıcı olur. Ortaklar arasında kefalet akdinin kurulmasının anlamı ise ortaklardan birisinin, diğerdinin şirkete adına yaptığı işlemde müteselsil kefil sayılacağıdır. Dolayısıyla ortaklardan birisinin şirkete adına borca girmesi durumunda diğer ortak da bu borca girmiş sayılır ve alacaklı ortaklardan herhangi birisine başvurabilir.¹⁴

Yukarıda ifade edildiği üzere mufâvada şirketi iki kişinin eşit bir şekilde paraları ortaya koyması ve kârın da eşit olarak paylaşılması kuralına dayanmaktadır. Bu kural gereği taraflardan birisine miras mal kalması, hibe edilmesi gibi durumlarda ilgili tarafın malı artacağı için bu durumda mufâvada ortaklığı bozulur ve bu şirket inân şirkete dönüşür.¹⁵

Hanefî mezhebinde şirketlerin gayr-ı lazım bir akit olduğu kabul edilmektedir. Yani taraflar istedikleri zaman karşı tarafın iradesinden bağımsız bir şekilde yani tek taraflı irade beyanı ile ortaklığı sonlandırabilir. Ancak şirket akdini feshetmenin bazı şartları bulunmaktadır. Öncelikle fesih işleminin diğer ortağın bilgisi dahilinde olması gerekmektedir.

¹⁰ el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, 111.

¹¹ el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, 111, 112.

¹² Abdülğani b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki Meydanî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 2/53.

¹³ Meydanî, *el-Lübâb*, 2/54.

¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/13.

¹⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, ed. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 107.

Zira ortağın bilgisi olmaksızın yapılan feshin ona zarar vermesi muhtemeldir. Diğer taraftan fesih kararının diğer ortağa bildirilmesi hukuk tekniği açısından da gereklidir. Zira yukarıda belirtildiği üzere şirket anlaşması vekalet akdini de zımında barındırmaktadır. Vekaletteki kurula göre vekilin azledildiğinin vekile bildirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla vekalet akdini de içeren şirket akdinde de fesih kararının ortağa bildirilmesi gerekmektedir.¹⁶

Şâfi mezhebine göre şirketin sahih bir şekilde kurulabilmesi için ortakların şirket sermayesi olarak ortaya koydukları malların fiziken karışması gerekmektedir. Diğer taraftan Şâfi mezhebinde mufâvada şirketinin batıl olduğu ileri sürülmüştür. Zira tarafların birbirinin mallarına vekil ve kefil olarak kabul edilmesini hakkaniyete aykırı bulmuşlardır. Diğer taraftan Şâfi mezhebindeki genel kanaate göre ortaklardan birisi diğerinin malında ancak onun izni ile tasarrufta bulunabilir. Buna göre şirket akdinin kurulmasından önce taraflardan her ikisi de şirket malında karşı tarafa tasarruf izni verirse ortakların her ikisi de şirket malının bütününde tasarrufta bulunabilir. Aynı şekilde şirket akdi kurulurken ortaklardan birisi ortağına kendi malında tasarruf izni verse, diğeri ise bu izni vermese, izin verilen ortak şirket malının bütünü için tasarrufta bulunabilir. Ancak izin verilmeyen ortak sadece şirket malının yarısı yani kendi payı hakkında tasarrufta bulunabilir ve onunla ticaret yapabilir.¹⁷

İnân şirketinde ise ortakların farklı sermayelerle şirket kurmaları caizdir. Zira bu şirket türünün ortakların yaptığı ticaretin bütününe kapsamı mümkün olduğu gibi bir kısmını da kapsayabilir.¹⁸

2. Mudârabe Akdi

Mudârabe kelimesi Arapça ضرب (darabe) fiilinin müfâale kalıbının masdarıdır. Darabe kelimesi sözlük anlamı itibarıyla vurmak demektir. Bu fiil yeryüzü ile birlikte kullanılması durumunda darabe kelimesinin anlamı yürümek olur. Kişi ayağıyla yeryüzüne vurarak ilerlediği için bu anlam verilmiştir.¹⁹

Mudârabe, terim olarak bir ticari ortaklığı ifade etmekte olup ortaklardan birisinin sermaye koyduğu, diğerinin bu sermayeyi işletmekle yükümlü olduğu şirket türüdür. Bu ortaklığa mudarebe isminin verilmesinin sebebi ortaya konan sermayeyi işleten kişinin kâr elde etmek amacıyla çalışmasını ifade etmek içindir. Şâfi mezhebinde ise bu ortaklığa kırâz ismi verilmekte olup bu kelime borç verme anlamındaki karz (قرض) kelimesinden türemiştir. Karz kelimesi sözlük anlamı itibarıyla ısırma, kesip parça koparmayı ifade etmektedir.²⁰ Bu ortaklığa kırâz isminin verilmesi sermaye sahibinin parasından kesip koparmasını ifade etmeye yönelik olsa gerektir. Bu iki farklı isimlendirmeden hareketle ortaklığa Hanefî mezhebinin sermayeyi çalıştıran taraf açısından baktığı, Şâfi mezhebinin ise sermaye sahibi açısından baktığı söylenebilir.

¹⁶ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*, ed. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dar'ul-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 7/545.

¹⁷ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/157, 158.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 8/5.

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb El-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kurân*, thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, ts.), 295.

²⁰ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/226.

Mudârabenin hukuki konumu ile ilgili Hanefî fıkıh kaynaklarında bu ortaklık türünün kıyasa aykırı olduğu belirtilse de onun meşruiyeti bazı özel delillere binaen istihsânen kabul edilmiştir. Kâsânî (v. 587/1191) mudârabeye akdinin meşrû olduğuna dair Kur'an'dan, sünnetten, icmadan istidlalde bulunmuştur. Kazancın meşrû olduğunu ifade eden ayetlerin mudârabeye akdinin de meşrûiyetine delalet ettiğini ifade etmiştir. Kâsânî ayrıca Hz. Abbas'ın (v. 32/653) mudârabeye ortaklığı yaptığını, bu ortaklık için bazı şartlar ileri sürdüğünü, Hz. Peygamber'in de (s.a.s.) bu ortaklığı onayladığını ve bu rivayetin de mudârabenin cevazını gösterdiğini ifade etmiştir. İcma deliline gelince, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanından beri insanların mudârabeye ortaklığı yaptığını ve ulemanın bu ortaklığı meşrû kabul ettiğini söylemiştir.²¹

Hanefî fûrû-i fıkıh eserlerinde mudârabenin kıyasa aykırı olduğu kabul edilmekte, bu ortaklığın meşrûiyet kaynağının istihsân olduğu vurgulanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere istihsân sebepleri olarak kitap, sünnet ve icma zikredilmektedir. Bunun yanında zaruret de istihsân sebebi olarak zikredilmektedir. Şöyle ki insanlar mahiyet itibarıyla muhtelif yapıda ve farklı imkanlara sahiptir. Maddi varlığa sahip olan pek çok kimse ticarî kabiliyetten yoksun olabilir ve bundan dolayı ticaret yapamazlar. Buna karşın elinde sermayesi olmayan pek çok kimse de ticarî kabiliyete sahip olabilir. Ne var ki maddi imkânsızlık sebebiyle bu kabiliyetini kullanamaz. İşte mudârabeye ortaklığı tam da bu noktada devreye girmekte, toplumdaki farklı imkanlara sahip insanları bir araya getirmektedir. Dolayısıyla mudârabeye akdi toplumsal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

Farklı imkanlara sahip insanların bir araya gelerek iş birliği yapmalarının neticesinde gerek bireysel gerekse de toplumsal büyük başarıların yakalandığı görülmektedir. Nitekim 1946 yılında Amerika'da başlayıp 1970'li ve 1980'li yıllarda batı dünyasında yaygınlaşan ve çok başarılı sonuçlar elde edilen risk sermayesi ortaklığı mahiyet itibarıyla mudârabeye ortaklığına benzemektedir.²³

Mudârabeye akdi mahiyetinde farklı akitler barındırmaktadır. Sermaye sahibi ortaklık sermayesini mudârabeye (sermayeye çalıştıracak olan kişi) teslim etmesiyle bu para emanet, mudâribin sermaye ile alışveriş yapmaya başlamasıyla mudârib vekil, ortaklık neticesinde kâr elde edilmesiyle de mudârib, kâra ortak olmaktadır.²⁴

Mudârabeye şirketi, tarafların irade beyanıyla, mudârabeye ortaklığına açık bir şekilde delalet eden lafızlar ile kurulmaktadır. Mudârabeye ortaklığında mudârib sermaye sahibinin izin verdiği kadarıyla yetkilidir. Yani sermaye sahibinin izin verdiği alanlarda ve şehirlerde iş yapmak zorundadır.²⁵ Zira ortaklığa konu olan sermayenin sahibi kendisidir. Sermayenin zayı olması durumunda zarar edecek olan kendisidir. Dolayısıyla parasının güvendiği alanlarda ve

²¹ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 8/8.

²² Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 8/8; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/19.

²³ Murat Çizakça, *Risk sermayesi özel finans kurumları ve para vakıfları*. (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 16; Servet Bayındır, *İslam hukuku penceresinden faizsiz bankacılık*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 107-113.

²⁴ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/232; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/19; Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 284.

²⁵ Meydanî, *el-Lübâb*, 2/61.

şehirlerde kullanılmasını isteme hakkı olmalıdır. Buna karşın sermaye sahibi mudâribe mutlak olarak izin de verebilir. Yani herhangi bir kayıt koymaksızın mudâribe istediği yerde, istediği ticareti yapma yetkisi verebilir.

3. Mudârebeye Esas Olan Hükümler

Mudâraabe akdinin en önemli hükümlerinden birisi de sermaye sahibi ile mudârib kârı oran üzerinden paylaşmalardır. Dolayısıyla herhangi birisi sabit ücret almak üzere şart koşsa mudâraabe akdi fasit olacaktır.²⁶ Osmanlı uygulamasında kâr oranıyla ilgili bir anlaşmazlık durumunda (kâr oranının kararlaştırılmadığı iddia ediliyorsa) örf ve teamül gereği bunun yarı yarıya olduğu kabul edilmektedir.²⁷

Fürû-i fıkıh kitaplarında mudâraabe ortaklığından mudâribin kâr elde etmeme ihtimali de ele alınmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere mudârib malın kendisine teslim edilmesiyle bu malda emanet hükümleri geçerlidir. Bunun anlamı ortaklığa konu olan malın mudâribin herhangi bir kasdı bulunmaksızın zayi olması durumunda mudâribin sorumluluğunun söz konusu olmamasıdır. Bu durumda zarar sermaye sahibine ait olacaktır.²⁸

Mudârib malı teslim aldıktan sonra bu malla ticarete başlasa, bir mal satın alsa, bu aşamada da mudârib sermaye sahibinin vekili konumundadır. Bunun anlamı ise mudâraabe sermayesi ve ortaklık adına alınan mal sermaye sahibine ait olup mudâribin dahil olması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu aşamada mudâribin kasdı olmaksızın ortaklık adına alınan malda zarar meydana gelmesi durumunda zarar yine sermaye sahibine ait olacaktır. Zira mudârib bu aşamada sermaye sahibinin vekili konumundadır ve hukuken onun adına işlem yapmaktadır.

Mudâraabe ortaklığının en son aşamasında, ticaretin tamamlanıp kâr elde edilmesi durumunda mudârib sermaye sahibinin ortağı olarak kabul edilir ve kâr, başta anlaşılan oran üzerinden paylaşılır. Buna karşın mudârib sermaye sahibinin izin verdiği sınırlar çerçevesinde kalmak şartıyla zarar etse sermayeyi tazmin etmez. Zira bu aşamada sermaye sahibinin vekili konumundadır. Mudâraabe akdinin fasit hükmünü alması da bu sonucu değiştirmeyecektir.²⁹

Mudâraabenin muhtelif durumlarda farklı hükümler alacağı kabul edilmiştir. Buna göre mudâribin girişimlerinden sonra mudâraabe akdinin fesada uğraması ve feshedilmesi halinde akit icâre akdine dönüşecektir. Zira mudârib sermaye sahibinin malını işletmiş, onun için emek sarfetmiştir. Bu aşamada mudâraabe akdinin feshedilmesi ve mudâribin kârdan pay alamaması sermaye sahibinin sebepsiz zenginleşmesine yol açacaktır. Bundan dolayı mudârib ecir-i has kabul edilmiş ve ecr-i misil, piyasa şartlarında yaptığı işin ücretini alması kararlaştırılmıştır.³⁰

²⁶ Şirâzi, *el-Mühezzebe*, 2/228; Bilmen, *İstılâhâtı Fıkhiye Kamusu*, 7/103, 104.

²⁷ Mehmed Aziz Çavuşzade, *Dürrü's-sukuk*. (İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1288), 2/171, 172; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Atlas Akademi, 2017), 522.

²⁸ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meâni Elfazi'l-Minhac*, ed. Muhammed Halil İtâni (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 2/410.

²⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 8/18, 27.

³⁰ Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 3/21.

Mudârib sermaye sahibinin verdiği izin ve yetkiyi aşarsa sermayeyi gasbetmiş gibi kabul edilir ve sermayeyi tazmin etmesi gerekir. Zira sermaye sahibinin parasını onun izni dışında kullanmıştır. Bu durumda yaptığı amelin karşılığı da söz konusu değildir.³¹

Mudârabeye ortaklığına konu olan malın bir kısmı zayi olsa, bu zayi kısım ortaklığın anaparasından değil kârdan düşülür. Zira anapara asıl, kâr tâbidir. Zararın öncelikle tâbi olana sarf edilmesi gerekmektedir. Ancak kâr zararı karşılamazsa zarar anaparadan karşılanır. Mudârib bunu tazmin etmez, ancak mudâribin de ameli zayi olduğuna hükmedilmiş, yaptığı işlerin karşılığında alacağı yoktur. Zararın sermaye sahibi ve mudârib arasında paylaşılması kararlaştırılsa da bu anlaşmanın hükümsüz olup zarar sermaye sahibinden karşılanmalıdır.³²

Mudârabeye ortaklığında akdin hukuku mudârabeye aittir. Mudârabeye ortaklığında anapara, sermaye sahibine ait olsa da akdi yapan mudâribtir. Dolayısıyla malın ve semenin teslim alınması ve teslim edilmesi, aldığı ya da sattığı malın ayıplı çıkması durumunda ayıp muhayyerliğinden dolayı mal sahibine kendisi başvurma ve kendisine başvurulma noktalarında muhatap mudârib olmalıdır.³³

Modern dönemde bir şirket olarak mudârabeye yönelik eleştiriler de mevcuttur. Buna göre mudârabeye emanete dayanan bir ilişki ve kimi zaman da vekâlet mesabesinde konumlandırılmıştır. Bu şekilde bir iş birliği sonucu kazancın elde edilmesi durumunda şirket sayılması ve ayrıca sermaye sahibinin tek taraflı zararı çekmesi gibi cihetlerden dolayı eleştirilmiştir.

Yukarıda aktarılan eleştirinin yerinde olduğu söylenebilir. Nitekim *Mecelle*'nin 1428. maddesinde zarar ve ziyanın her halde sermaye sahibine ait olduğu, taraflar aksini kararlaştırırsa da bu kararın hükümsüz olduğu ifade edilmiştir.³⁴

Diğer bir eleştiri de mudârabenin ribâ yasağından kurtulmaya dönük şer'î bir hile olduğu iddiasıdır.³⁵ Ancak bu iddia gerek teorik anlamda gerekse uygulama bağlamında dikkate alındığında vakıya ters düşer. Zira bilinmektedir ki doktrinde sermaye sahibi sadece kâr elde etmeyi şart koşarsa mudârabeye ortaklığı fasit olur. Uygulamada ise şer'îye sicillerine bakıldığında ortaklığın fiili olarak işleyen en yaygın şirket şeklinin mudârabeye olduğu görülür. Diğer taraftan işletmeden doğan anlaşmazlıkların ayrıntılarıyla yargıya yansımış olması bu iddiayı çürütmektedir. Fakat bu iddia murâbahaya dönük olsa kısmen anlaşılabilirdi. Zira şer'îye sicillerinde yer alan kayıtlar bu iddiayı bütünüyle nefyetmemektedir. Buradan da anlaşılabilir iddia sahibi bu eleştirisini murâbaha yerine mudârabeye yöneltmiş olup bu iki kavramı karıştırmıştır.

İşleyişte birçok problemlere neden olan ve kar-zarar anlaşmazlığında inisiyatif daima mudâribeye teslim eden bu anlayış araştırıldığında bunun esasının fıkıh usûlündeki istishâbü'l-

³¹ Mevsili, *el-İhtiyâr*, 3/20.

³² Bilmen, *İstihâti Fıkhiye Kamusu*, 6/108.

³³ Kâsânî, *Bedâii's-Sanâi'*, 8/34.

³⁴ Ali Haydar, *Dünerü'l-Hukkam*, 3/446.

³⁵ Joseph Schacht, *Joseph Schacht, İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener (Anraka: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977), 162.

hal ilkesine dayandığı görülür. Buna göre mudârib bu ortaklıkla ilgili hiç kâr etmediğini söylese onun sözüne itibar edilmesi gerekmektedir. Çünkü aslolan kârın olmamasıdır. Zira öteden beri devam eden kârın yokluğudur. Ancak bunun hilafına bir delil sabit olursa o zaman kârın varlığına hükmedilir.³⁶ İşte bu anlayış gerek teorik açıdan gerekse uygulamada mudârahe ile ilgili birçok problemlere neden olması hasebiyle meselenin en zayıf noktasını oluşturmaktadır.

Burada bir yönden bakıldığında ciddi bir tenakuzun olduğu da söylenebilir. Zira bir taraftan istishab ilkesi delillerin en zayıfı olarak kabul edilmiş,³⁷ diğer taraftan da bu ilkeye binaen zararın her durumda sermaye sahibine yüklenmesi gibi dâimî ve değişmez bir ilke vaz edilmiştir. Ayrıca konuya çok yönlü bakılsaydı yine istishab ilkesinden hareket edilip bu meselenin vasıf ıstışâbına dahil edilmesi mümkün ve daha makul olabilirdi. Bu yaklaşım mal sahibini de koruyacak normatif bir ilkenin geliştirilmesinde daha etkili olabilirdi. Zira vasıf ıstışâbı ıstışâb çeşitleri içinde en güçlü olanıdır. Bu açıdan meseleye şöyle bakılması da mümkündür. Ticaretle uğraşıp belli bir tecrübeden sonra *tacir* vasfını kazanmış olmak vasıf ıstışâbının bir gereğidir. Örfen bu vasfı kazanan bir tacirden kâr etmesi beklenir. Zarar etmesi ise arizi bir durumdur. Buradan hareketle mudârib ile mal sahibinin aralarında kar-zarar anlaşmazlığına dönük bir davada zararın taraflar arasında paylaşılması mümkün görülmelidir. Netice itibarıyla böyle bir yaklaşım inisiyatifin tamamen mudâribin uhdesine verilmesini önleyecektir.

4. Osmanlı Hukukunda Mudârahe Uygulamaları

Ayrıntılı bir prosedür gerektirmemesi nedeniyle mudârahe akdinin uygulamada yaygın bir ortaklık türü olduğu görülür. Ayrıca sermayesi olup da ticarete vakit ayıramayacak meşguliyetleri olanların sıklıkla bu ortaklığı tercih ettikleri müşahede edilmektedir. Buna göre Osmanlı döneminde müderris, müfti gibi ilmiye sınıfına ait görevlilerin hatta medrese talebelerinin bile mudârahe yoluyla paralarını işlettikleri görülmektedir.³⁸

Şer'îye sicillerine bakıldığında en yaygın olan ortaklık uygulamasının mudârahe olduğu görülmektedir. Özellikle murâbahanın teknik anlamda şirket olduğu kabul edilmezse en yaygın uygulamanın mudârahe olduğu görülür. Fakat bunun küçük yerleşim yerlerinden ziyade ticaretin canlı olduğu şehir merkezlerinde cari olduğu müşahede edilmektedir. Bu noktada murâbaha ve mudârahenin temel farklılık noktalarının belirtilmesi gerekirse, murâbaha, ticaret görüntüsü altında kâr garantili borç verme usulü olarak tanımlanabilirken; mudârahe kâr ya da zarar ihtimalini de barındıran ortaklık olarak tavsif edilebilir.

Mudârahe ortaklığında taraflar ileride doğabilecek anlaşmazlıklara meydan vermemek için akdin kuruluşunda sermaye miktarı, kâr oranı gibi ortaklığa dair hususları içeren bir sözleşme yaparak buna dair kadıdan hüccet tanzim ettirirlerdi.³⁹ Uygulamaya bakıldığında sermaye sahiplerinin ticari işleyişi kontrol ettikleri, zaman zaman muhasebe yaptıkları ve

³⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh* (Dimaşk: Müessetü'r-Risale, 2006), 214.

³⁷ Ömer Faruk Habergetiren, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve "Mefkûd Risâlesi"", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 497.

³⁸ Çavuşzade, *Dürrü's-sukuk.*, 2/171, 172.

³⁹ Çavuşzade, *Dürrü's-sukuk.*, 2/171.

ileride doğabilecek anlaşmazlıkta ileri sürmek amacıyla şahit tuttıkları ve bunu gerçekleştirdikten sonra fesih cihetine gidildiğinde de ilgili şahitleri ispat vasıtası olarak kullanıp sermaye ve kârı koruma yoluna gittikleri görülmektedir.⁴⁰

Burada kadı sicilleri ve fetva kitaplarına yansıyan mudârabe ortaklığına ilişkin kayıtlar Osmanlı Devleti'ndeki mudârabe uygulamaları hakkında önemli fikirler vermektedir. Bu bağlamda Osmanlı kadı sicillerinde yer alan bir kayda göre Mehmet Çelebi isminde bir kişi Yorgi isminde birisine mudârabe ortaklığı için sekiz bin gümüş akçeyi teslim etmiştir. Daha sonra bu parayı sadece İzmir'de işletmesini söylediğini iddia etmektedir. Ancak mudârib olan Yorgi'nin İzmir dışına çıktığını, daha sonra da parayı İstanbul'a götürürken çaldırıldığını iddia etmiş ve Yorgi'nin bu parayı tazmin etmesini istemiştir. Hükümde yer alan ifadeye bakıldığında da Mehmet Çelebi'nin iddiasını ispat edecek bir delil istendiği ancak Mehmet Çelebi'nin böyle bir delil ikame edemediği ifade edilmektedir. Daha sonra davalı Yorgi'den yemin istendiği ve Yorgi'nin de kendi dini üzerine yemin ettiği ve bu yeminin kabul edildiği belirtilmektedir.⁴¹

Bu hükümde fıkıh açısından incelenmesi gereken iki temel husus bulunmaktadır. Bunların birincisi Müslüman bir vatandaşın ehl-i kitaptan bir vatandaş yani zimmî bir kişi ile mudârabe ortaklığı kurması meselesidir.

Kadı sicilinde yer alan yukarıdaki hükümde fıkhi açıdan ele alınması gereken ikinci bir husus daha bulunmaktadır. Bu da mudaribin sermaye sahibinin izni dahilinde hareket etme zorunluluğu ve bu izin haricine çıkması halinde mal zayı olursa sermayeyi tazmin etmesinin gerekip gerekmediği konusudur.

Fıkıh kaynaklarına göre mudaribin sermaye sahibinin izin verdiği çerçevede hareket etme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu izin dışında hareket etmesi durumunda sermayeyi gasp etmiş gibi kabul edilmekte ve bu malı tazmin etmesi gerekmektedir.⁴² Nitekim yukarıdaki hükümde de ifade edildiği üzere sermaye sahibi olan Mehmet Çelebi'den iddiasını ispatlamak için delil talep edilmiş ancak Mehmet Çelebi delil getirememiştir. Mehmet Çelebi'den delil istenmesinin amacı sermaye sahibinin sadece İzmir'de ticaret yapılmasının şart koşulduğuna hüküm verilmesi ve bu hükme binaen mudarib Yorgi'ye bu malın tazmin ettirilmesi olsa gerektir. Zira böyle bir hüküm doğurmayacaksa Mehmet Çelebi'den delil istenmesinin anlamı olmazdı. Diğer taraftan Mehmet Çelebi'nin delil getirememesi üzerine Yorgi'den yemin etmesi istenmiş, o da istendiği vecih üzerine yemin etmiştir. Bunun neticesinde Yorgi'nin lehine hüküm verilmiştir.

Ebüs-suûd Efendi'nin (v. 982/1574) *el-Marûzât* isimli eserinde de bu yönde fetva verilmiştir. Buna göre sermaye sahibi mudaribi başka şehre gitmemesini şart koşsa ve bunun üzerine mudarib başka şerhe gitse mudaribin sermayeyi tazmin etmesi gerektiği ifade

⁴⁰ Çavuşzade, *Dürrü's-sukuk.*, 2/173. Örnekleri için ayrıca bkz. Nasî Aslan, *Kayseri Şer'iye Sicillerindeki Hicri 2084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Taahhüli* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 450.

⁴¹ İstanbul Kadı Sicilleri Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653), haz. Rifat Günalan, İSAM Yayınları, İstanbul:2010, 49/129. Hüküm no: 140, Orijinal metin no: [22a-1]

⁴² Mevsili, *el-İhtiyâr*, 3/13.

edilmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin başka bir ifadesine göre sermaye sahibi ile mudârib arasında ihtilafa düşseler, sermaye sahibi mudâbiri deniz seferinden men' ettiğini iddia etse, mudârib de aksini iddia etse, mudâribten yemin talep edilir ve bu yeminle lehine hüküm verilir.⁴³

Ali Haydar Efendi (v. 1935) de sermaye sahibi ile mudâribin, mudârobe akdinin mutlak mı yoksa mukayyet mi olduğu noktasında ihtilaf etmeleri halinde ikisinin de delili yoksa yemin etmesi şartıyla mudâribin sözünün dikkate alınacağını ifade etmiştir. Bunun sebebini de mudârobe akdinde asıl olanın mutlak olması olarak açıklamaktadır.⁴⁴

Osmanlı dönemindeki şeyhülislam fetvalarında da klasik teoriye uygun olarak kusuru olmaksızın mudârobe ortaklığının sermayesi mudâribin elinde zayi olsa mudâribin sorumluluğunun olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁵

Sermaye sahibinin ihtimale binaen mudâribten kâr istemesinin meşrû olmadığı ifade edilmiştir. Şöyle ki sermaye sahibi sermayesini çalıştırması için mudâribe teslim etse, mudârib de parayı teslim alsa ancak parayı işletmese sermaye sahibinin sermaye çalıştırılma belli miktarda kâr yapardı diyerek mudâribten kâr namına herhangi bir para alamayacağına hükmedilmiştir.⁴⁶ Osmanlı döneminde kaleme alınan fetva kitaplarında da zararın mutlak manada sermaye sahibine ait olduğu vurgulanmıştır.⁴⁷

Osmanlı şer'îye sicillerine yer alan kayıtlara göre mudâribin kâr etmediğini ileri sürerek dava ile ilgili herhangi bir ödemeden kaçınması durumunda bazen de sulh yoluna gidildiği ve anlaşmazlıkların bu yolla giderildiği görülür.⁴⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Mudârobe ortaklığı, ortaklık türleri içinde en çok tercih edilenler arasında yer almaktadır. Bu şirket türünün mahiyet itibarıyla bazı muhtelif hükümlere tâbi olduğu kabul edilmektedir. Buna göre çalışma sonucunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir.

1- Mudârobe ortaklığı başlangıç itibarıyla emanet hükümlerine tâbidir. Buna göre sermaye sahibi malını mudâribe teslim ettikten sonra mudâribin kusuru olmaksızın malın helak olması durumunda mudâribin tazmin sorumluluğu söz konusu olmadığından zarar sermaye sahibine aittir.

2- Mudârobe ortaklığı için malın teslim edilip mudâribin parayı işletmeye başlamasıyla vekalet hükümleri geçerlidir. Bu aşamada da zarar edilmesi durumunda mudâribin sorumluluğu bulunmayıp zarar sermaye sahibine aittir. Zira mudârib vekil konumundadır.

3- Mudârobe ortaklığı sonucunda kâr elde edilirse ortaklık olarak kabul edilir ve kâr paylaşılır. Buna göre bu iş birliği neticesinde kâr elde edilirse mudârib ortak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kâr elde edilmezse bu işlem ortaklık olarak değerlendirilmemektedir.

⁴³ Muhammed Ebüssuûd Efendi, *Marûzât*, ed. Pehlül Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 163. Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi (1674-1686)*, çev. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 2014), 2/200. Mehmed Ziyaeddin, *Osmanlı hukuk sözlüğü: mükemmel istilâhât-ı kavânin yâhut mâlûmât-ı kanûniye hülâsası*, çev. Gedikli Fethi - Onat İbrahim Enes (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017), 164.

⁴⁴ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkam*, 3/425.

⁴⁵ Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2/198.

⁴⁶ Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2/201.

⁴⁷ Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 522.

⁴⁸ Aslan, *Kayseri Şerîye Sicilleri*, 427.

Bazı müsteşriklerce ifade edilen mudârabenin hile-i şer'îye olduğu iddiası tartışmaya açıktır. Zira bu iddia gerek teorik anlamda gerekse uygulama dikkate alındığında vakıya ters düşer. Zira bilinmektedir ki doktrinde sermaye sahibi sadece kâr elde etmeyi şart koşarsa mudârabeye ortaklığı fasit olur. Uygulamada ise şer'îye sicillerine bakıldığında fiili olarak işleyen en yaygın ortaklık şeklinin mudârabeye olduğu görülür. Ve işletmeden doğan anlaşmazlıkların ayrıntılarıyla yargıya yansımış olması bu iddiayı çürütmektedir. Fakat böyle bir iddia murâbahaya dönük olsa kısmen anlaşılabilir. Zira şer'îye sicillerinde yer alan kayıtlar bu iddiayı bütünüyle nefyetmemektedir. Buradan da anlaşılabilir iddia sahibi bu eleştirisini murâbaha yerine mudârabeye yöneltmiş ve kavramları karıştırmıştır.

Doktrinde hâkim kanaat göre mudârabede zarar da ortaklar arasında paylaşılmaktadır. Zira mutlak mudârabede belirlenen zamanın sonunda hiç kâr elde edilmemiş veya zarar meydana gelmiş ise sermayeyi işleten emeği karşılığı olarak alacak olduğu kâr payından yoksun kalmak suretiyle zarara ortak olmuş kabul edilir. Ancak bu anlayışa dayanarak mudârib büyük sermayenin söz konusu olduğu bir durumda kendisinin harcadığı emeğin sermayeye oranla düşük olması halinde kâr etmediği iddiasında bulunabilir. Bu da meselenin suiistimale açık olduğunu göstermektedir.

Mudârabeye ortaklığının uygulamasına bakıldığında birçok problemlere neden olan ve inisiyatifi daima mudâribin teslim eden anlayış araştırıldığında bunun esasının fıkıh usûlündeki istishâbü'l-hal ilkesine dayandığı görülür. Buna göre mudârib bu ortaklıkla ilgili hiç kâr etmediğini söylese onun sözüne itibar edilmesi gerekmektedir. Çünkü aslolan kârın olmamasıdır. Bu esasa göre öteden beri devam eden kârın yokluğudur. Ancak bunun hilafına bir delil sabit olduysa o zaman kârın varlığına hükmedilir. İşte bu anlayış gerek teorik açıdan gerekse uygulamada mudârabeye ile ilgili birçok problemlere yol açmış ve meselenin en zayıf noktasını oluşturmuştur.

Öteden beri yerleşik hale gelen bu tutumda ciddi bir tenakuzun olduğu da söylenebilir. Zira fıkıh usulünde istishâb ilkesi delillerin en zayıfı olarak kabul edilmişken, bu ilkeye binaen zararın her durumda sermaye sahibine yüklenmesi gibi dâimi ve değişmez bir ilke vaz edilmiş olması düşündürücüdür. Burada konuya çok yönlü bakılarak yine istishâb ilkesinden hareket edilip bu meselenin vasıf istishâbına dahil edilmesi mümkün ve daha makul bir yol olabilir. Zira bu yaklaşım mal sahibini de koruyacak normatif bir ilkenin geliştirilmesinde daha etkili olabilir. Bilindiği üzere vasıf istishâbı, istishâb çeşitleri içinde en güçlü olanıdır. Bu açıdan meseleye şöyle bakılması da mümkündür. Ticaretle uğraşıp belli bir tecrübeden sonra *tacir* vasfını kazanmış olmak vasıf istishâbının bir gereğidir. Örfen bu vasfı kazanan bir tacirden kâr etmesi beklenir. Onun zarar etmesi ise arizî bir durumdur. Buradan hareketle mudârib ile mal sahibinin aralarında kar-zarar anlaşmazlığına dönük bir davada zararın taraflar arasında paylaşılması mümkün görülmelidir. Netice itibarıyla böyle bir yaklaşım inisiyatifin tamamen mudâribin uhdesine verilmesini önleyecektir.

Osmanlı uygulamasında ileride doğabilecek anlaşmazlıklara meydan vermemek için mudârabeye akdinin kuruluşunda sermaye miktarı, kâr oranı gibi ortaklığa dair hususları içeren bir sözleşme yapıldığı ve tarafların buna dair kadıdan hüccet tanzim ettirerek kayıt

altına aldıkları görülmektedir. Uygulamaya bakıldığında sermaye sahiplerinin ticari işleyişi kontrol ettikleri, zaman zaman muhasebe yaptıkları ve ileride doğabilecek davada dermeyan edilmek üzere şahit tuttıkları ve bunu zapta geçirdikten sonra fesih cihetine gidildiğinde ilgili şahitleri ispat vesilesi olarak kullanıp sermaye ve kârlarını koruma yoluna gittikleri görülmektedir.

Kaynakça

- Ali Efendi. *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi (1674-1686)*. çev. H. Necati Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Birinci baskı., 2014.
- Ali Haydar, Efendi. *Dürerü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Aslan, Nasi. *Kayseri Şeriye Sicillerindeki Hicri 2084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Taahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi, 2017.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiye ve Istılâhâtı Fıkhiye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh'ül-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Çavuşzade, Mehmed Aziz. *Dürü's-sukuk*. İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1288.
- Çizakça, Murat. *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed. *Ma'rûzât*. ed. Pehlül Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Efendi, Asım. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Gözübenli, Beşir. "Şirket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve "Mefkûd Risâlesi"". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 493-516.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'*. ed. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dar'ul-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtasar*. ed. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1997.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Daru'l-Marife, 2007.
- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dimaşki. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. ed. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Râgîb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-ğalem;Daru's-Şâmiyye, ts.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Anraka 1977.

- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1983.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebсут*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeб fi Fıkhı'l-İmam eş-Şafî*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.
- Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meânî Elfazi'l-Minhac*. ed. Muhammed Halil İtânî. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî*. ed. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-. *Tâcu'l Arûs Min Cevâhiri'l Kâmûs*. ed. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Daru Tûrasi'l-Arabî, 1993.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*. Dımaşk: Müessetü'r-Risale, 2006.
- Ziyaeddin, Mehmed. *Osmanlı hukuk sözlüğü: mükemmel ıstılâhât-ı kavânin yâhut mâlûmât-ı kanûniye hülâsası*. çev. Gedikli Fethi - Onat İbrahim Enes. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.

THE PRINCIPLES FOR THE RESOLUTION OF THE DISPUTES ARISING IN THE MUDARABAH CONTRACT

- BASED ON THE OTTOMAN PRACTICES -

Abstract

The phenomenon of business partnership has been around since ancient times and practiced in the history of Islam since the time of the Prophet (PBUH). There is no dispute regarding the legitimacy of a business partnership or a company within this historical experience. Mudarabah, which is a type of partnership in general terms, can also be considered in this context.

Mudarabah, as a term, refers to a business partnership and is a type of company in which one of the partners gives money to the other for investing in a commercial enterprise. Regarding the legal position of Mudarabah, Hanafî sources emphasize that this type of partnership is against qiyas. Thus, the legitimacy of the mudarabah is dependent on istihsan based on some special evidence. The Mudarabah Contract contains different types of contracts in its composition. When the capital of the owner is entrusted with the mudarib, the money becomes the amanat; When the mudarib starts to trade with the capital, the mudarib becomes the wakil; When a profit is obtained as a result of the partnership, the mudarib becomes a shareholder.

As mentioned in the works of fiqh, when the goods or the capital are delivered to the mudarib party, the provisions of amanat apply to this property. Accordingly, in case of an unintentional loss of mudarabah property, the mudarib party cannot be held responsible. In this case, the loss will belong to the capital owner. Furthermore, when deciding whether there was a profit or not, the mudarib party's statement was deemed valid and it was the responsibility of the owner (rabb-ul-mal) to prove otherwise.

In the study, in addition to the theory, the mudarabah practices in the Ottoman Empire were examined through the provisions and debates regarding the mudarabah partnerships reflected in the qadi registers and fatwa books. In particular, the principles to be taken as a basis in case of disagreement were emphasized.

The Mudarabah partnership does not require a detailed procedure in practice. On the other hand, it is a frequently chosen type of company because it brings together people with different abilities and opportunities, that is, people who cannot deal with trade despite having capital, and people who have commercial skills but do not have capital or goods. As a matter of fact, when looking at the Ottoman shariah registers, it can be seen that mudarabah was the most common partnership practice.

Looking at the functioning of the Mudarabah partnership, it can be argued that it has some problems. Accordingly, it can be seen that the initiative always belongs to the mudarib, and this is based on the principle of istishab al-hal in fiqh. That is, if the mudarib states that there was no profit, his word should be respected. As the profit has not existed in the past, it is presumed to be non-existent until the contrary is proven. However, if there is evidence against this, then it is judged that there is profit. This issue is the weakest point of the mudarabah practice as it causes many problems both theoretically and in practice. As a result, instead of being the sole risk-taker, capital owners may prefer the murabaha partnership, which does not contain similar risk elements. Thus, as can be seen in the records regarding Ottoman practices on the subject, it is understandable that the murabaha partnerships were preferred the most.

Keywords: İslamic Law Company, Mudarabah, Istishab, Ottoman Practices

ANDRAGOJİK AÇIDAN BİR DEĞER OLARAK SALİH AMEL*

Good Deeds as a Value in terms of Andragogy

Nusrettin YILMAZ**

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.09.2020
Kabul Tarihi:	20.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Andragoji, yetişkinlerin öğrenme özelliklerine odaklanan eğitim yaklaşımlarından biridir. Çocukların öğrenmelerine rehberlik etme pedagoji, yetişkinlere öğretme metodu için de andragoji kavramı kullanılmaktadır. Her yaşın öğrenme ihtiyaç ve özellikleri birbirinden farklı olduğu için geleneksel pedagojiden ayrı olarak andragojik ilkelerin de dikkate alınması önemlidir. Burada andragoji ile yetişkinler kastedilmektedir ki, bu grup aynı zamanda dini açıdan vahye muhatap olan hedef kitledir.

Değerler açısından bir analiz yapıldığında, İslam'ın çok geniş bir değerler manzumesine sahip olduğu, insanın iyi niyetle, iyi işler yapmasının Allah'a kul olma (ibadet) ile eşitlendiği görülecektir. İslam'da değerlerin kaynağı Kur'an ve Sünnettir. Namaz, zekat, hac vb birçok ibadet değerlerle yüklüdür. Ayrıca İslam her türlü kötülüğü ve ahlaksızlığı yasaklamaktadır.

Böylece insan, bir yandan amaçlı ve anlamlı eylemler yapmaya teşvik edilmekte, diğer yandan da her türlü kötülüğü işlemekten uzak durmaya davet edilmektedir. Bu aynı zamanda, toplumdaki aksiyolojik kapasiteyi yükselten ve kötülüğün iyilik karşısında mevzilenmesine de engel oluşturacak çok temel bir yaklaşımdır.

Vahiy ekseninde temellenen değer anlayışına göre, insanın kendi iç dünyasındaki değişmelerle, toplumsal değişim arasında doğrudan bir ilişki vardır. İnsanın ebedi kurtuluşu, onun için bir hak değildir. Bu değere ulaşması için kişisel çaba ve mücadeleye etmesi gerekir. Bunun yolu ise iman ve salih ameldir.

Buna göre, insanın, eylem ve davranışlarında inanca dayalı bir seçim yaparak ahlaki bir toplum inşa etmesi mümkündür ve inanan her insan bundan sorumludur. Burada belirleyici olan Allah'ın vahyettiği yol gösterici ilkelere bağlı kalmaktır.

Yukarıda söz edilen bağlamlar eşliğinde, bu çalışmada iki temel amaç üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri, toplumda yeniden yapılandırılan temel insani değerlerin oluşmasını değişimle ilişkilendirerek açıklayan bir model olarak İslam'ın değerler eğitimi anlayışına vurgu yapmak, diğeri de somut bir değer eylemi olarak salih amelin, İslam'ın açıkladığı "iyilik yolu" ile insanı bütünleştirdiğine dikkatleri çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Andragojik yaklaşım, somut eylem değerleri, bir değer olarak salih amel.

* Bu makale, 6-8 Ekim 2016 yılında Sinop Üniversitesi tarafından düzenlenen "Uluslararası Gençlik ve Ahlak" sempozyumunda sözlü olarak sunulan bildiriden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi/Eğitim Fakültesi/Temel Eğitim Bölümü/Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı, nsrttnv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9019-2602>

Giriş

Değerler, konu olarak tarihsel açıdan çok kapsamlı bir arka plana sahiptir. İlkçağdan itibaren felsefenin sorguladığı bu konu, daha sonraki dönemlerde amaç ve yöntemleri birbirinden farklı birçok bilgi dalının da araştırma konusu olmuştur. Felsefede doğrudan değerleri inceleyen aksiyoloji yanında, ontoloji ve epistemolojinin de bir değer arayışı içerisinde oldukları görülmektedir.

İslam'da değerler, genel anlamda, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olan Allah düşüncesi etrafında ifade edilir. Buradan hareketle iyi ve iyilik değeri, Kur'an'da yer alan takva, birr, ihsan, hayr, hasene, infak, ma'ruf, hak vb bir dizi somut değer eylemleriyle kavramsallaştırılarak ahlâk anlayışının kuruluşuna temel yapılır. Bu temel İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf vb bilgi dalları aracılığıyla, İslâm düşüncesindeki değerlerin ahlaki boyutta davranış ve kültüre dönüşmesini mümkün kılar. Biz de bu temelden yola çıkarak andragojik açıdan salih amelin değersel boyutunu araştırma konusu yapmış bulunmaktayız.

Andragojik açıdan salih amelin değersel boyutuyla konu edilmesindeki temel amaç, salih amelin somut bir değer eylemi olarak İslam'ın açıkladığı "iyilik yolu" ile insanı bütünleştirdiğine dikkatleri çekmek ve İslam'ın önerdiği ahlaki toplumun inşa edilmesinin mümkün olduğu bilincini diri tutmaktır.

Kur'an'da, salih amelin değersel boyutunu tesbit eden çok sayıda ayet vardır. Öncelikle Kur'an açık bir şekilde insanın sorumlu bir varlık olduğunu (Enbiya,21/23; İsrâ,17/36) temele alarak salih amelin değer yükünü tesbit eder. Böylece insanın değeri yaptığı eyleme bağlanır. "İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar bilmelidirler ki, biz güzel iş yapanların ecrini asla zayi etmeyiz" (Kehf,18/30).

Kur'an'ın konuyla ilgili diğer bir tesbiti de şöyledir. "De ki: "Ben de sizin gibi ancak bir beşerim. Ne var ki, bana ilâhınızın ancak bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse iyi amel işlesin ve Rabbine yaptığı ibadete hiç kimseyi ortak etmesin" (18. Kehf,18/110). Burada da Allah'a şirk koşmadan iman etmek, en büyük salih amel sayılmaktadır (Izutsu, 2013:311). "Bununla birlikte iman, sadece küfürden kaçınmak değildir. Kur'an'da salih amel, imanla birlikte inkarcılığın zıddı ve yol açtığı zararın karşısı (Maturidi, 2018;XI/240) olarak da kullanılmaktadır. "Her kim inkâr ederse, inkârı kendi aleyhinedir. Kim de salih amel işlerse, onlar kendileri için rahat bir yer hazırlamış olurlar" (Rum, 30/44). Demek oluyor ki hem kalp hem de beden ile ilgili ameller salih amelin kapsamı içerisinde. Dolayısıyla salih amel, değer yükünü iman ve davranışın birlikteliğinden almaktadır.

Kur'an, imanla birlikte somut eylem haline getirilmesi gereken değerleri bir bütün olarak ifade ederken de özellikle üç kavrama vurgu yapar. Bunlar, hayır yapmak, ihsanda bulunmak ve salih amel işlemektir (Maide, 5/48; Nahl, 16/90; Enbiya, 21/90; Izutsu, 2013:310; Tuğral, 2005:166) Bu üç kavram içerisinde en çok kullanılanı yine salih ameldir (Tuğral, 2005:166).

Salih amel Kur'an'da "Allah'a ibadet" olarak da tesbit edilmiştir (Kehf, 18/110). Bu kapsamda, bedeni ibadetlerden namaz ve oruç, mali ibadetlerden zekât ve sadaka, hem bedeni ve hem de mali bir ibadet olan hac ibadeti de birer salih ameldir (Aydın, 1981:199). Dolayısıyla, dini açıdan yapılması emredilen, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan hayırlı her türlü değer yüklü eylem salih amel içinde yer almaktadır. Böylece insanlığın hayrına yapılacak her türlü iyi ve yararlı işi kapsamına alan salih ameli, şemsiye bir kavram olarak görmek mümkündür.

Kur'an'da iyi ya da iyiliğin karşılığı olarak tercüme edilen ve dolayısıyla "değer" bildiren kavramlar gözüyle bakılabilecek çok sayıda kelime vardır. Bunlar içerisinde, İslam'ın ahlaki iyilik ve mükemmelliği anlatmak ve göstermek açısından en iyi örneklerden biri "salih" sözcüğüdür. Kur'an salih sözcüğü ile iman kelimesi arasında öylesine güçlü bir anlam ilişkisi kurmaktadır ki, bu iki kelimeyi birbirinden ayırmak neredeyse imkansızdır. Nerede imandan bahsedilse, orada salih amele de vurgu yapılmaktadır (Abdü'l-Bakî, 1982:311; İzutsu, 2013: 310). Nitekim Kur'an, salih amelin değersel boyutu ile ilgili tesbit yaparken bu ilişkiye özellikle dikkat çekmekte, salih ameli, Allah'a ve ahirete imanla birlikte ebedî kurtuluşun üç yeterlilik şartından biri saymaktadır (Bakara, 2/62; Maide, 5/69). Kur'an'a göre, Allah'a imanla birlikte salih amel işlemek, ebedi kurtuluş için temel şarttır (Teğabun, 64/ 9).

Allah'a iman, beraberinde insana iyi iş görme sıfatını kazandıracak bir özellik olarak onun bütün davranışlarına etki etmelidir. İslam'ın tevhid inancı sadece şirk karşısında bir hassasiyeti değil aynı zamanda insan davranışları ve toplumsal hayatın bu inanca göre düzenlenmesini gerekli kılar. Çünkü inancın konusu olan Allah, yaptığı işi en iyi yapan Varlık'tır. Allah'ın hiçbir fiilinde noksan bulunmaz. Dolayısıyla kalbi Allah'ı tanıyıp doğrulama kararı ile dolu olan bir insanın, iyi iş görme, iyi işler yapma (salih amel işleme) vasfını da kazanmış olması beklenir (Şahin, 1988:138; İzutsu, 2013:286). Böyle değilse inandığını söyleyen bir insanın temel kişilik özellikleri henüz tam olarak oturmamış demektir.

İyi işler yapmak, yol gösterici bir ilke olarak önceki peygamber ve milletlerden devralınan ortak bir mirastır (Sebe, 34/11). Allah, elçilerine de salih amel işlemeyi emretmektedir. "Ey peygamberler! Temiz şeylerden yiyeceğiniz ve iyi ameller işleyiniz..." (Mü'minun, 23/51). Bu buyruk aynı zamanda, insanın inancını amele dönüştürme kapasitesini göstermesi ve ahlaki duyarlılığını doğrulaması bakımından bütün çağlarda salih amelin bir değer ölçütü olduğunu tesbit etmektedir. Nitekim peygamberler tarihi boyunca her türlü değer yüklü doğru eylem, bu değer ölçütü üzerinden salih amel şeklinde nitelendirilmiştir.

Doğru eylemle salih ameli bir değer olarak insana bağlayan asıl nokta, insanın bilinçli ve iradeli bir varlık olmasıdır. Akıl (bilgi) ve özgür irade (istek) salih amelin değersel boyutunun vazgeçilmez iki ögesidir. İnsan-eylem ilişkisinde bir davranışın ahlaki nitelik kazanması, özgür iradeyle seçilerek yerine getirilmiş olma şartına bağlıdır. Bu ise çok daha öncesinde insanın

akıllı yani, doğru bir seçim yapabilecek rüşd haline sahip (İsfahani, 1986:285) yetişkin biri olmasını gerektirmektedir.

Kur'an'ın indirildiği tarihten itibaren, iman ve imanla ilişkili diğer meseleler gibi salih amel konusu da çeşitli vesilelerle her dönemin kendi tarihi ve kültürel kodlarına bağlı kalarak yorumlanmıştır. Bazı farklar olmakla birlikte, hâkim görüş ahlaki değerler alanı da dahil genel karakteri itibariyle yukarıdan aşağıya doğru belirlenmiş ve sonuca bağlanmış bir bakış açısını yansıtmaktadır. Daha kısa bir ifadeyle meseleler tartışılırken özgür iradeye çok fazla yer verilmediği görülmektedir. Metod farkları dışında, ayrıca o dönemlerde yaşanan çalkantılı olayların yol açtığı başka meselelerin tartışılmasına öncelik verildiği için mesele ikinci planda kalmış da olabilir. Neticede İslam düşüncesinin fıkıh ve kelam bilginleri, ahlaki ilkeleri merkezi bir konu olmaktan çok, ilgilendikleri asıl konuların tamamlayıcı unsurları olarak ele almışlardır. Kelamcılar büyük günah işleyeninin durumunu, fakihler de iman edenlerin davranışlarını farz, vacip, sünnet, helal, haram açısından tasnif etmekle yetinmişler, bu konuların asıl maksatları olan “salih ameller” meselesini, “şer’i edebler” kapsamının bir açılımı olarak almışlardır. Kelam ilminden sonra adeta tasavvufun tekeline geçen otoriter bakış açısı da, ahlaki değerler konusuna daha ziyade “süluk adabı” şeklinde bir çerçeveden bakmakla yetinmiştir (el-Cabiri, 2015:797-797).

Halbuki Kur'an, salih amel kavramıyla insan etkinliğinin her alanında barışçı, kurucu ve değişimci eylem düşüncesini gerçekleştirmeyi ön görmektedir (Macit, 2015:189). Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'da iman ve salih amel sürekli birlikte zikredilmiştir (Abdül-Bakı, 1982:311; Karagöz, 1997:64; Tuğral, 2005:134). Asr suresinde, bu bütünlük açık bir şekilde belirtilmektedir. “Asra yemin ederim ki insan gerçekten zıyan içindedir. Bundan ancak iman edip (salih) iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır (Asr, 103/1-3). Bununla birlikte başlangıçtan itibaren ve genellikle iman edenler hakkında oldukça kapsamlı ve uzun açıklamalara yer verildiği halde, salih amel konusu, değer boyutuyla insanın ahlaki mücadelesinin bir parçası ya da toplumsal dönüşümün dinamiklerinden biri olarak ele alınmamıştır. Bu, İslam toplumunun giderek tarih ve toplum biliminden kopuk anlayışlarla (Macit, 2015:189) durumu idare ettiği anlamına gelmektedir.

Söz edilen sürecin ilgi odağında yer alan konuların uygulamada doğurduğu olumsuz sonuçlar ve ancak belli bir süre geçtikten sonra çok genel anlamda bir ahlak sistemi üzerinden İslam'da ahlak konusu işlenmeye başlamıştır. Böylece İslam bilginleri eserlerinde kısmen ya da üstü örtülü bir şekilde de olsa ahlaki iyiliğe dikkat çekebilmişlerdir. Bu kapsamda; VII. asırda yaşamış kelamcı, zahid ve er-Risale adlı eserin sahibi Hasan el-Basri (öl.728), ilk meşhur sufilerden ve er-Riaye li-hukuk'i-llah ve'l kıyam biha adlı eserin sahibi Haris el-Muhasibi (öl.857), Edeb'üd-dünya ve'd-din adlı eserin sahibi Maverdi (öl.1058), çalışmalarında ahlak ilmi önemli bir yer tutan, ez-Zeri'a ila mekarimi's-Şeria adlı eserin yazarı Ragıp el-İsfahani (öl.1108), İhya-u ulum'i-d-din adlı eserin sahibi Gazali (öl.1111), İbn Miskeveyh (öl.1030), Nasırüddin Tusi (öl.1274), Celaledin Devvani (öl.1502) ve Kınalızade Ali Çelebi (1511-1572) vb bilginler sayılabilir.

Burada adı geçen eserler genel özellikleri itibariyle siyasi, felsefi, tasavvufi, kelami vb yaklaşımların etkilerini taşıyan türden eserler olarak tasnif edilmektedir (Fahri, 2014:26-29; Çağrı, 2014:10; el-Cabiri, 2015:795-796). Dolayısıyla burada yer alan görüşler, Kur'an'ın söylemine uygun dinamik bir ahlak anlayışı ortaya koyma anlamında bir çaba içerisine girmiş olmakla birlikte, söz edilen yaklaşımların etkilerinden kurtulamamışlardır (Fahri, 2014:20-21; el-Cabiri, 2015:795). Bunlar arasında İslam ahlakını bir disiplin olarak temellendiren ve problemlerini çeşitli açılardan tartışarak “ilm'ü-l ahlak”ın yani ahlak felsefesinin kurulup gelişmesini sağlayanlar ise İslam filozofları olmuştur (Çağrı, 2014:10). Kindi (öl.860), Ebu Bekr Razi (öl.925), Farabi (öl.950), İbn Miskeveyh (öl.1030), İbn Sina (öl.1037), Gazzali (öl.1111), İbn Bacce (öl.1138), İbn Tufeyl (öl.1185), İbn Rüşd (öl.1198), Nasreddin Tusi (öl.1274), Celâleddin Devvani (öl.1501) vb filozoflar, İslam ahlak felsefesinin felsefi damarını oluştururlar (Saruhan, 2014:64). İslam bilginleri de bu filozofların diğer fikirlerinden ziyade, ahlak konusuna ilişkin görüşlerinden çok daha fazla yararlanmışlardır (Çağrı, 2014:10).

Andragojik Yaklaşım

Andragojik yaklaşım, yetişkinlerin özelliklerini temele alan bir eğitim yaklaşımıdır. Çocuklara öğretme, onların öğrenmelerine rehberlik etme pedagoji, yetişkinlerin öğrenmesine yardım etme ve öğretme metodu için de andragoji kavramı kullanılmaktadır. Burada andragoji ile dini açıdan tebliğin hedef kitlesi olan yetişkinler kastedilmektedir.

İnsan her yaşta öğrenmeye açık bir varlıktır. Bu bir süreç olarak “beşikten mezara kadar” hayat boyu devam eder. Bu süreçte çocukluk ve yetişkinlik dönemlerinin birbirinden ayrı olduğu dikkate alınmalıdır. Çünkü her yaşın öğrenme ihtiyaç ve özellikleri birbirinden farklıdır (Akın, 2014:284). Yetişkinlerin, eğitim ve öğretim özellikleri açısından çocuklardan farklı oldukları esası kabul edildiği için bu yönde yeni metot ve teknikler geliştirilmiştir (Köylü, 2006:87). Andragoji bunlardan biridir (Knowles ve diğ 2015:10-11).

Andragoji, eski Yunan dilinde “adam, insan, yetişkin” anlamına karşılık gelen “andr, andras” ve rehberlik, yol gösterme, yönetim, lider anlamına gelen “agogus” kökünden türetilmiştir. Bu terim ilk defa M. S. Knowles aracılığıyla tanınır hale gelmiştir (Akay-Ültanır, 2010:76).

Genel anlamıyla “yetişkin”, fiziksel ve zihinsel olgunluğa ulaşmış kişi demektir. Beden, ruh ve duygu bakımlarından olgunluğa erişmiş bu kişi aynı zamanda, kanunların belirttiği belli bir yaş aşmış, toplumsal sorumluluklarının da farkındadır. (TDK, 1988:1627; Öncül, 2000:1194; Yazar, 2012:25) Yetişkinlik (kimse) bireyin ergenlik ile başlayan biyolojik, psikolojik, sosyal ve yasal bakımdan olgunluk düzeyine ulaştığı yaşam dönemidir. Biyolojik açıdan yetişkin olma, üreme yaşına ulaşma, yasal olarak yetişkin, oy verme, ehliyet alma, kendi rızası ile evlenme yaşına erişme, toplumsal açıdan yetişkin olma anne, baba, eş, aile vb rolleri üstlenebilecek yaşa gelme, psikolojik boyutuyla yetişkin olma, benlik algısına sahip, kendi hayatından sorumlu olduğunun farkına varma yaşına ulaşmaktır. Yetişkinlikte, değişik hızlarda aşama aşama yukarıya doğru bir olgunlaşmayla birlikte, gittikçe daha fazla artan bir

sorumluluk söz konusudur. Yetişkin, kendi yaşamından sorumlu olduğunu algılamış ve bu yönde sosyal rol ve davranışları benimsemiş bireydir. Öğrenme açısından bu tanım önemlidir. Çünkü bu tür bir algı, benlik oluşmadan gerçekleşmez (Knowles ve diğ., 2014:70). Benlik, bir kimsenin öz varlığı, kişiliği, (TDK, 1988:170) kişinin kendini başkalarından ayırmasıdır. Dolayısıyla yetişkin, benlik kavramına erişmiş kişi olarak görülebilir (Knowles ve diğ., 2014:70).

Çocuklar ise bedensel, ruhsal ve duygusal açıdan gelişimlerini tamamlamamış ve hayatlarının sorumluluğu yetişkinlerde olan kimselerdir. Buna göre çocukların eğitim sürecinde, “çocuk eğitim bilimi” olan pedagojinin eğitim ilkelerinin uygulanması ve yetişkinlerin eğitim sürecinde de “yetişkin eğitimi bilimi” olan andragojinin eğitim ilkelerinin dikkate alınması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

Çocuklar, ergenlik çağına gelinceye kadar dinî mükellefiyetleri yerine getirebilecek olgunlaşma ve hazırbulunuşluk seviyesine sahip değildir. Dinî emir ve hükümlere muhatap olanlar, yetişkinlerdir. Ergenlik döneminde zihinsel gelişmede bir sıçrama, dine karşı bir ilgi gözlenirse de bunun geliştirilmeye ihtiyacı vardır. Dinin olgun bir şekilde kavranması ve pratiklerinin yerine getirilmesi daha çok rüşd çağında, diğer bir deyişle yetişkinliğe geçiş döneminde gerçekleşmektedir. Çocukluk dönemlerinde dinî değerlerin öğretilmesini üstlenen anne baba, öğretmen ve diğer vasıflı kişiler de yine yetişkinlerdir (Kılavuz, 2002:67).

Kur'an'da, daha çok yetişkin yani belli bir olgunluğa, bilince, kişiliğe, dini ve kültürel hüviyete kavuşmuş kişilere hitap edildiğini gösteren birçok konu ve kavram vardır*. Recul, nisa, zevc, ebeveyn, valide, seyyid, sahib, vb kavramların yanında, Adem ve meleklerin karşılaşması, kıssaların nerdeyse tamamı, ölüm, ahiret, savaş-barış konuları, toplumsal ve ailevi konular, (evlenme, boşanma, ticaret, suçlar, miras vb.) hukuki meseleler, yine geçmişe ve atalara sadakat, yeniliğe ve değişime muhalefet, ahlaki zaafılar, suçlar ve günahlar vb eleştirilen davranışlar da orta yaş (yetişkin) davranışları olarak Kur'an'da konu edilmektedir. Ayrıca, peygamberler ve diğerleriyle ilgili özel isimlerin tamamına yakını yetişkinlere aittir (Çalışkan, 2006:341-342).

Yine aynı şekilde aile, toplum ve dünyanın bozucuları ve dolayısıyla ıslah edilmeleri gereken grup olarak tanımlanan kişiler de yetişkinlerdir. Kur'an, kafir, müşrik, münafık, zalim, zani, hırsız, müfteri ve kötülük yapanları birer yetişkin olarak gördüğü için onlardan/onların tevbe edip hallerini ıslah etmelerini istemiştir. (Bakara, 2/160; Al-i İmran, 3/89; Nisa, 4/16 ve 146; Maide, 5/39; En'am, 6/54; Nahl, 16/1 ve 119; Nur, 24/4-5; Karagöz, 1997:70). Kur'an'ın genellikle ve değişik vesilelerle daha çok yetişkinlere hitap ettiğinin bir

* Kur'an'da, yetişkinleri tanımlayan birçok kelime, kavram ve aynı zamanda, onların değer, tutum, ilgi ve önyargılarını işleyen birçok ayet bulunmaktadır; Faklı tanımlarıyla birlikte kök harflerine göre; recul 57, nisa 59 (2 si nise), mer' 11, imrae 26, (dünyada eş anlamında) zevc 50, ünüm 29, eb 109, ebeveyn 7, valid 3, valide 4, valideyn 19, 'amm 2, 'amme 3, hal 2, hale 3, eh/uht 61, beni. 61, seyyid 4, muhsan 8, mutallik 2, sahib 27, eşüdd 18, şeyh 4, 'acuz 4, kiber 7, akir 3, şeyb 4, erzeli'l-ömr 2, kehl 2, (toplam 591) defa geçmektedir. Bunlara zamirler, sıfatlar, kişilere atfedilen fiiller (amene, kefer, eşreke, enkere, fa' ale 1, katele, ahsene vs.) ve failer (kafir, mümin, müşrik vs.), övülen ve yerilen eylem ve sıfatlar, birey ve topluluk isimleri (insan, fie 1, kavm 1, karye, cund, ashab, mele', ferik, 'alim, sahir, şair) dahil edilmemiştir. (Çalışkan, 2006:341-342).

diğer göstergesi de muhsin, sadık, sâbir, muttaki, muhlis, sâlih vb ifadeleri genellikle yetişkin kimseler için kullanmasıdır (Çalışkan, 2006:339; Özdemir, 2013:14).

Çok eski dönemlerden itibaren farklı kültürlere mensup birçok büyük düşünür ve kutsal kitapları tebliğle görevli peygamberler de daha çok yetişkinlere yönelik yöntem ve tekniklerle öğretmenlik yapmışlardır (Knowles ve diğ., 2014:43). Genel olarak yetişkin eğitiminin doğuşunda dini amaçlı etkinliklerin etkisi olmuştur (Akay- Ültanır, 2010:76; Özdemir, 2013:11). Peygamberler gibi din tebliğcilerinin eğitim açısından öncelikli hedef kitlesi de yetişkinlerdir. İslam'ın ilk yıllarında Suffa'da verilen eğitim de yetişkinlerin eğitimidir. Daha sonraki dönemlerde de yetişkinlere yönelik din eğitimi önemli görülmüştür. Camiler, medreseler, enderun mektebi, tekke ve zaviyeler, ahilik teşkilatı, kıraathaneler vb yerler de yetişkinlere dini bilgiler veren eğitim kurumları olarak işlev görmüşlerdir (Kılavuz, 2002:66; Özdemir, 2013:11).

Dinin hedef kitle olarak muhatap aldığı yetişkinler, hayatlarının belli evrelerinde tüccar, çiftçi, işçi, yönetici, amir, memur, ast, üst, eş, anne, baba, arkadaş vb yeni rol veya görevlerini hakkıyla yerine getirme bakımından da ayrıca yeni öğrenmelere ihtiyaç duymaktadırlar. Yetişkinlerin bu yöndeki ihtiyaçlarını karşılamak için de yine dini emir ve tavsiyeler önemlidir.

Günümüzde, formal eğitim kurumlarının öğrencilerini hayata hazırlama noktasında ciddi eksikliklerinin bulunması da yetişkin eğitiminin önemini artırmaktadır (Kılavuz, 2002:62; Yazar, 2012:24). Aile ve çevredeki yetişkinler, çocukların ve gençlerin, formal öğrenme ortamlarındaki dini eğitimlerini tamamlayıcı veya destekleyici bir rol üstlenmektedir. Çünkü yetişkinlerin bizzat kendileri birçok öğrenme alanı için zengin birer kaynak durumundadır (Köylü,2006:100). Birçok dindar yetişkin, hayatları boyunca din hakkında bilgi sahibi olmak için gayret gösterir, dinî kurumların imkân sağladığı eğitim fırsatlarından yararlanarak, kendi kendilerini geliştirmeye çalışırlar. Bu tür öğrenme etkinlikleriyle (bireysel öğrenme) dinlerini öğrenmeyi sürdüren yetişkinler, yaptıkları ibadetlerle de güçlü bir öğrenme tecrübesi yaşayarak (Kılavuz, 2002:67) izleyenlerine rol model olmaktadır.

Andragojik Öğrenme İlkeleri

Andragoji, pedagojinin karşıtı ve aynı zamanda yetişkinlerin öğrenmesine yardım etme sanatı ve bilimi olarak tanımlanır. Burada sanatla, kendini yönlendiren ve özerk öğrenenler, bilimle de öğretmenin içeriği sunması değil, öğrenmeyi kolaylaştıran rolü kastedilmektedir (Knowles ve diğ., 2014:349). Dolayısıyla geleneksel pedagojiden farklı olarak andragojik temellere dayalı ve yetişkin öğrenmesini kolaylaştıran bazı ilkeler söz konusudur. Mesela pedagojik modelde, içerik, yöntem, değerlendirme vb öğrenme süreçleri daha çok öğretmenin sorumluluğunda iken andragojik modelde kişi olgunlaştıkça bağımlılığı azalmakta ve kendi kendini yönetmeye başlamaktadır. Çocuklara göre yetişkinlerin yararlanabilecekleri deneyimleri ve seçenekleri daha fazladır. Yetişkinler problem merkezli öğrenmektedirler. Sosyal rolleri gereğince bir şeyi öğrenmeye hazır olduklarında ve öğrenmeleri gereken şeye acil ihtiyaç duyduklarında daha da başarılı olmaktadır. Ayrıca yetişkinler, öğrenme açısından

kendi kendilerini daha iyi motive edebilmektedirler (Knowles ve diğ., 2014:78; Yalçın, B. M. ve diğ., 2014:36; Malkoç, 1989:90; Akın, 2014:285).

Andragojik modele göre, yetişkin öğrenmelerinde “bağımsızlık” çok önemli bir faktördür. Genel olarak yetişkinler, kendi yaşantılarını yönetme sorumluluğunu üstlenen bireyler olarak kabul edilir. Bu kabule göre kişi olgunlaştıkça bağımlılığı azalır ve kendi kendini yönetmeye başlar. Kendi öğrenme inisiyatiflerini ele alan insanların, birilerinin kendilerine bir şeyler öğretmesini bekleyenlerden çok daha iyi öğreneceği varsayılmaktadır (Yalçın, B. M. ve diğ., 2014:36).

Andragojik açıdan kişinin inisiyatifini ele alması için hayatın getirdiği sorumlulukları üstlenebilecek şekilde bir olgunlaşma sürecinden geçmesi gerekir. Bu süreç, insanın eylemlerini boşa çıkaran veya onları kalıplayan bir özelliği tanımlamaz. Sadece değişimin olumlu anlamdaki yönünü belirtir. Buna göre insanın olgunlaşma sürecine bağlı olarak irade gücünü fark etmesi, özgür iradesiyle seçip gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olduğunun bilincine vararak bağımsızlaşması önemlidir.

Yetişkinlik süreci hayatın çok uzunca bir bölümünü kapsar ve yetişkinler fizyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan birbirleriyle çok büyük farklılıklar gösterirler (Köylü, 2006:96-97). Bu nedenle yetişkinlerin eğitim sürecini düzenleyebilecek bazı ortak temel prensiplere ihtiyaç vardır (Yazar, 2012:22). Bu kapsamda, yetişkinler için yeni bir eğitim yaklaşımı olarak ortaya çıkan andragojik model de kendine özgü bazı öğrenme ilkeleri belirlemiştir. Knowles tarafından ileri sürülen bu ilkeler aşağıda özet halinde verilmiştir (Knowles ve diğ., 2014:71-75; Akın, 2014:286; <http://www.yetiskinokulu.com/>, 2016).

1) Bilme ihtiyacı: Yetişkinler bir şeyi öğrenmeye girişmeden önce, onu niçin öğrenmeleri gerektiğini bilmeye ihtiyaç duyarlar. Öğrendiklerinde elde edecekleri yararları ve öğrenmediklerinde karşılaşacakları olumsuz sonuçları düşünür ve analiz ederler.

2) Öğrenenin benlik algısı: Yetişkinler, kararlarından sorumlu olma şeklinde bir benlik algısına sahiptir. Hayatlarının ve verdikleri kararların kendi kontrollerinde olmasını ve karşılardakilerin de buna saygı duymalarını isterler. Bu saygıyı görmedikleri ve başkalarının isteklerini, kendilerine dayattıklarını hissettiklerinde direnç gösterirler.

3) Öğrenenlerin deneyimlerinin rolü: Yetişkinler, bir eğitsel etkinliğe çocukların aksine çok daha fazla ön bilgi ve tecrübeyle gelirler.

4) Öğrenmeye hazır olmak: Yetişkinler yaşamlarında karşılaştıkları değişikliklerle başa çıkabilmek için bilmeleri gerektiğini düşündükleri ve ihtiyaçları olan konularda öğrenmeye daha hazırdırlar.

5) Öğrenmeye odaklılık: Çocuklar ve gençler (en azından okulda) daha çok konu merkezli öğrenmeye yönelimlidirler. Buna karşın yetişkinlerin öğrenme yönelimleri, yaşam merkezli ve yaşamda karşılaşılan problemleri çözme odaklıdır.

6) Motivasyon: Yetişkinler bazı dış kaynaklı güdülerden (daha iyi işler, terfiler, daha yüksek ücretler, vb) etkilenseler de onları daha çok içsel faktörler (daha fazla iş doyumunu arzusu, öz saygı, yaşam kalitesi vb) etkilemektedir.

Andragojik ilkelerin uygulanmasında farklı yollar izlenerek (Knowles ve diğ., 2014:162) yetişkin öğrenmesi gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Ancak asıl amaç sadece yetişkin odaklı bireysel bir öğrenme çerçevesi sunarak bireysel gelişimi sağlamak değildir. Bu yüzden Knowles, temel bir varsayım olarak yetişkine kendini yönlendirmeye başlama anlamını vermesi nedeniyle eleştirilmektedir (Knowles ve diğ., 2014:350). Çünkü aile, kurum, din vb birçok bağlamda “biz” kavramı benlikten daha önemlidir. Dolayısıyla kendini yönlendirmek tek amaç olamaz. Asıl amaç, bilgiyi eyleme geçirmek, yetişkinlerin, bilgileri uygulamaya koymalarına yardım ederek toplumsal dönüşümü sağlamak olmalıdır. Kur’an insanlara, sürekli yarına bir şeyler göndermelerini teşvik eder (Haşır, 59/18; Rahman, 1987:228). Dolayısıyla yetişkin öğrenmesine öncülük eden ilkelerin bireysel iyileşmeyle birlikte toplumsal gelişim ve dönüşümü de içermesi ve bu yolla daha iyi olana evrilme inancını desteklemesi gerekmektedir. Bu bağlam, salih amelin fonksiyonel açıdan üçüncü boyutunda yer alan, ahlaka dayalı sosyal bir düzenin kurulmasına vesile olma işlevine karşılık gelmektedir. Bir bakıma salih amel, yetişkinlerin toplumsal dönüşümü sağlayıcı nitelikteki bilgi ve uygulamalarının ahlaki çerçevesini çizmektedir. Çünkü her dönüşüm olumlu sonuçlanması gerekmez. Olumlu, olumsuzla yer değiştirebilir. Kur’an’ın ifadesiyle iman, inkarla değiştirip doğru yoldan sapma tehlikesi vardır (Bakara, 2/108). Yetişkinde olsa yıkıcı, bencil, bozguncu olunabilmektedir. Bu tür zararlı etkileri önlemek ve değişimin yönünü toplum yararına çevirmek için iman, salih ameli ile beslemek gerekir.

Kur’an, çoğunlukla yetişkinlere hitap eden bir metin olarak karşılıklı etkileşimi ve aktif katılımı esas alan bir öğretim-öğrenme metodu kullanmaktadır. “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz” (Al-i İmran, 3/110; Tevbe, 9/71). Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar” (Tevbe, 9/122). “...iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar (salih) iyi insanlardandır” (Al-i İmran, 3/114). İnsanın kişisel, toplumsal, toplumlar arası ve insanlar arası bir ilişkiler ağı içerisinde bulunduğunu vurgulayan bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere eğitim, toplumun bütün fertlerinin içinde yer aldığı aktif bir faaliyet alanıdır (Çalışkan, 2006:347). Dolayısıyla benlik algısına sahip ve kendi hayatından sorumlu olduğunu fark edecek yaşa gelmiş olan herkes, bu faaliyet alanının zorunlu bir üyesidir. Toplumla bağı olan hiçbir yetişkin yeterli bir neden olmadan ne bu yükümlülüğü başkasına devredebilir ve ne de kendi kendisini yeterli görerek bu sorumluluk alanının dışına çıkabilir. Kur’an, kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğini (Fâtır, 35/18) ve insanın kendini yeterli görmesinin, onu azgınlığa düşüreceğini haber vermektedir (Alak,96/6-7). Bu nedenle her yetişkin hem bu tehlikeden uzak durmak ve hem de karşılıklı olarak sosyal değişmeye

katkı sağlamak açısından aktif bir şekilde sorumluluk almakla yükümlüdür. Kur'an'ın her yetişkini iyiliği yayma ve kötülüğü engellemeye davet etmesi, bu bağlamın bir ifadesidir.

Aktif katılım yoluyla yukarıda söz edilen ilişkiler ağını düzenlemeyi amaçlayan Kur'an, bir değer olarak salih amel üzerinden insanın hissiyatı ile sosyal durumu arasında ilişki kurarak, her yetişkini, iyiliği yayma ve kötülüğü engellemeyle görevli sayar. Bu kapsamda salih amel türünden adalet, doğruluk, gerçeği tavsiye, akrabaya yardım vb değerler emredilirken, kibir, haksızlık, fuhuş, hırsızlık vb kötülükler de yasaklanır. Bu aynı zamanda Kur'an'ın salih amel işleme çağrısının doğru anlaşılması ve bu tür eylemlerin hayata geçirilmesinin mümkün olduğunu gösterir (Macit, 2015:52). Çünkü yukarıdaki emir ve yasakların karşılık bulması için insanın çok daha öncesinde bir ahlak hissine sahip olması gerekir. Bu hisse yapılan güçlü vurgularla, insanlar salih ameller işlemeye ve toplumsal dönüşüm gerçekleştirilmeye çalışılır. İnsanlık onurunu zedeleyen tutum ve davranışların önüne geçmek için gerçek bir sosyal düzene ve bu düzenin kurulmasına için de ahlak hissine ihtiyaç vardır.

Buna göre andragojik öğrenme modelinin bilme ihtiyacı, öğrenenin benlik algısı ve öğrenenlerin deneyimlerinin rolü şeklindeki ilk üç ilke, belli açılardan karşılıklı etkileşim ve aktif katılım metoduyla karşılanmış olmaktadır. Şöyle ki, ilk olarak bilme ihtiyacında, öğrenilen şeyin getireceği yararın ne olduğunu bilme ve bilinç düzeyini artırma amaçlanır. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesinin canlı bir örneği olan salih amel, kötülükleri örtme özelliği (Ankebut, 29/7) nedeniyle yetişkinlerin bu tür bir bilme ihtiyacını karşılayarak, moral ve motivasyonlarını artırıp bireysel gelişimlerine katkı sağlar. İkinci olarak, toplumun değersel dönüşümünde, yetişkinlerin üstlendikleri rolün önemini hatırlatır. Üçüncü olarak, yetişkinlere buldukları yer ile ulaşılması gereken hedef arasındaki farkı kendi başarılarına deneyimleyip görme fırsatı vererek, bilinç ve tecrübelerine katkı sağlar. Çünkü iyiliği emredebilmek için öncesinde salih amel işlemeyi şahsen deneyimlemiş olmak esastır. Kur'an açık bir şekilde “Siz insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?” (Bakara, 2/44), “Yapmadığınız şeyleri söylemek, Allah katında en sevilmeyen şeydir.” (Saf,61/3) buyurarak içselleştirmeden emretmeyi tutarsızlık saymaktadır.

Bu tür bir deneyimleme çocukların ve gençlerin başarılarına gelen daha çok dış faktörlerle oluşan bir deneyimleme ile aynı değildir. Burada değerli ve değersiz sayılarak sınanan şey, yetişkinin doğrudan kimlik ve kişiliğini tanımasının bir aracıdır. Başka bir ifadeyle, yetişkinin salih amel işleyip iyiliği emretmesi kişilik olarak tutarlı olmasının bir yansıması, alışkanlık ya da yanlı bir şekilde salih amelsiz bir iyilik emri ise kendi kişiliğinin bir yadsınmasıdır. Bu aynı zamanda yetişkinlerin başkaları tarafından yönlendirilme yeteneğine sahip birer kişi olarak görülebilmesinin de psikolojik alt yapısını oluşturmaktadır. Şayet yetişkinler tutarlı bir benlik algısıyla hareket etmezlerse, sanki kendi iradelerini dayatıyorlar hissine yaşanmasına, peşinden bir öfkeye ve sonunda da bir direnmeye sebep olabilirler. Yetişkin de olsa, “madem öyle sen neden öyle davranmıyorsun” sorgusuna karşı doyurucu bir açıklama getirmek zordur. Dolayısıyla tutarlı bir benlik algısıyla, potansiyel olumsuzlukların önüne geçerek

psikolojik bir çatışmayı önlemek daha mantıklıdır. Çünkü yetişkinin tutarlı bir benlik algısına sahip ve aynı zamanda bunun bir gereği olarak önce salih amel işleyip sonra iyiliği emretmesi eleştirilmeye de açık kapı bırakmaz. Ayrıca yetişkin birinin bir değere sahip olarak, başkalarının davranışlarına yol göstermesi, onay alması daha kolay bir davranıştır. Bu aynı zamanda andragojik modelin ikinci öğrenme ilkesinde yer alan, “kendi karar ve hayatının sorumluluğunu üstlenme” şeklindeki yetişkin tanımlamasına da uygundur. Çünkü sorumluluğu üstlenmek demek öncesinde ne yaptığının ve niçin yaptığının bilincinde olmak demektir. Deneyimlemeden sadece aktarmak, bıraktığı boşluk nedeniyle eleştirilmeye açık ve risklidir. Salih amel işlemek bu tür hatalara düşmeyi engeller. Değerler ve yargılama noktasında her yetişkin ancak salih amel işleyerek saygın bir kişilik kazanabilir. Yetişkin birinin toplumda rol model olarak kabul görmesi için de saygınlık gereklidir. Dolayısıyla bir değer olarak salih amel, yetişkinlerin kendi kendilerini yönetme yeteneklerini geliştirerek, toplumu dönüştürme hedeflerine ulaşmalarını kolaylaştırmaktadır. Böylece yetişkinlerin deneyimleme rolleri arttıkça hem kendileri mutlu olurlar hem de genç kuşakların değerlere karşı duyarlılığı artar. Değerler eğitiminde sosyal destek ve pekiştireç önemlidir.

Andragojik öğrenme ilkelerinden öğrenmeye hazır olma şeklindeki dördüncü ilkenin temelinde de yine bilme ihtiyacı ve gerçek yaşamda karşılaşılan sorunları aşma isteği vardır. Değerler genetik olarak aktarılmadığına göre, burada öğrenmeye hazır olma, belli bir zaman sonra sorumluluk almaya da hazır olma anlamına gelir. Ancak edilgin bir şekilde bekleyerek hazır hale gelmek mümkün değildir. Dolayısıyla önce değerler açısından yüksek davranışlar gösteren örnek kişi veya modellerden yola çıkarak “hazır olma” teşvik edilmelidir. Ayrıca değerler eğitiminde duygusal bağlılık da önemli bir faktördür. Sevme, izinden gitmeyi kolaylaştırır. Allah ve Peygamber sevgisi bu duyarlılığı elde etmek için en önemli fırsattır. “Kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!” (Nisa, 4/69; Ahzab, 33/70-71). Değerlerin davranışlara yol gösteren rolünü en yüksek düzeyde temsil örneklerden biri Hz. Muhammed'in örnek ahlakıdır (Ahzab, 33/21).

Kur'an'da, Hz. Muhammed'in tilavet, tezkiye ve ta'lim şeklinde birbiriyle bağlantılı ve üç katmandan oluşan bir görevi olduğu belirtilmektedir (Bakara, 2/151; Cuma, 62/2; Sheriff, 2015:322). Ayette geçen “arındıran” ifadesi, Hz. Muhammed'in vahiy ve risalet yoluyla insanları, salih olmayan (değersiz) şirk, kötü söz ve davranışlardan temizleyip arındırmasıdır. Dolayısıyla Yüce Allah insanlara kendi içlerinden Hz. Muhammed'i bir elçi olarak göndermek suretiyle çok büyük bir ikram ve ihsanda bulunmuştur (Maturidi, 2017:I/303 ve XV/157). Çünkü bu “kendi aralarından çıkarılmış olma”, hem somut bir örnek olarak hazırbulunuşluğu destekler ve hem de çok büyük bir içsel motivasyon ögesidir. Nitekim Hz. Muhammed bu görevlerini hayatta iken tamamlamış, düşüncelerinde, sözlerinde ve davranışlarında bunları ahlaki ve ameli sorumluluk doğuracak şekilde örneklemiştir. Böylece andragojik öğrenme modelinin altıncı maddesinde yer alan “yetişkinler için içsel motivasyon” önemlidir ilkesi de açıklanmış olmaktadır.

Hız. Muhammed'in örnek ahlakı bugün de bütün İslam dünyası ve inanan her insanı motive etmeye devam etmektedir. Yeryüzünde sayısı milyarlarla ifade edilen büyük bir topluluk Hız. Muhammed'in söz ve davranışlarını takip ederek değer üretme kapasitelerini geliştirme çabası içindedirler. İyi veya kötü, devamlı tekrarlanan bir davranış sonunda pekişmektedir. Kur'an, insanın bir şeye yönelmesiyle Allah'ın o kimseyi başarıya ulaştırdığını belirtmektedir (leyl, 92/5-10). Buna göre iyilik yapa yapa iyilerden, salih amel işleye işleye salih kişilerden olmak mümkündür.

Bir Değer Olarak Salih Amel

Genel olarak ameller, ahlaki değerler açısından iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan doğru/iyi eylemlerin karşılığı olarak "salih, salihat", kötü ve günah sayılan eylemler için de bazen "seyyat" ve bazen de "fesat" kelimeleri kullanılmaktadır (İsfahani, 1986:868; Fahri, 2014:34). Mükafat ve ceza, amelin maksada uygunluğu, yani iyi-kötü olmasıyla ilgilidir (Macit, 2015:196). İnsanlar ahirette amellerine göre yargılanacak, herkes yaptıklarının karşılığını alacak ve hiç kimse kıl kadarsa olsa haksızlığa uğramayacaktır (Yasin, 36/54; Zilzal, 99/7-8; Nisa, 4/49-77; İsrâ, 17/71). Şu kadar var ki, kötülük sadece misliyle karşılık görünürken, taşıdığı değer nedeniyle salih amel işleyenlere mükâfatları kat kat fazlasıyla verilecektir. (En'am 6/160; Mü'min, 40/40). "Allah, onları işlediklerinin en güzeliyle mükâfatlandırır ve lütfundan onlara fazlasıyla verir..." (Nur, 24/38; Bakara, 2/261; Sebe, 34/37-38). Amellerin değeri ve sorumluluk açısından bakıldığında, temelde her insanın, iyiyi kötüden ayırt etmesi ve tercihlerinin sonuçlarına katlanması doğal karşılanmakla birlikte, tercihlerinden iyi olanlarına ayrıca fazladan mükafat verilmesi Allah'ın bir lütfudur. Salih amel insana, Allah'ın lütfuna erişme yolunu açtığı için ayrıca bir değere sahiptir.

Böylece salih amel yoluyla, mutlak itaate dayalı bir değer eğitimi yerine, insanı teşvik eden, onu değer üretmesi için özendirilen bir metot önerilmiş olmaktadır. Allah'ın lütuf ve keremiyle bütün alemleri kuşatması (Bakara, 2/251) ilaveten insana da ayrıca lütuf ve ihşanda bulunarak (Mü'min, 40/61; Yunus, 10/60), ona yol göstermesi (Şuara, 26/78) ezel sözleşmesinde (Arâf, 172) ifade edildiği gibi karşılıklı rızayla sorumluluğu üstlenmiş olması tümüyle bu bağlamın bir ifadesidir. Yani insan sadece yap-yapma emrine muhatap olmuş ve bu emir karşısında pasif ya da otomatik işleyen varlık değildir. O, yapısı itibarıyla sorumlu bir varlıktır ve bunun bir gereği olarak, işini en güzel şekilde yapıp değer üretmek durumundadır.

Değer üretme, idealize edilen bir şeydir. Ancak ahlaklı bir kişiliğe sahip, yani kendi rızasıyla "sorumluluğu" üstlendiğini kabul eden bir kişi bu hedefi somutlaştırabilir. Çünkü o verdiği "söz"ün, imanla birlikte salih amel işlemeyi gerektirdiğinin bilincinde olarak etkin bir şekilde iyiliğe katılır. Değer üreten bir yapının kurulması için bu bilincin diri tutulması ve aşılması önemlidir. Bu da değerler eğitiminin görevidir. Değerler eğitiminin hedeflediği ahlaklı kişi de en nihayetinde sorumluluğunun bilincinde olan kişidir. Sorumluluk temel değerlerden biridir. Buna göre ahlaklı kişi, öncelikle ideal bir düzeni isteyen, sonra da o düzende kendini yaşamaya mecbur eden ve en sonunda da bu düzeni gerçekleştirmek için

başkalarına etki eden veya etkilemeye çalışan kimsedir. Aslında bunlar değer alanında bir bütün olarak birbirlerini tamamlayan niteliklerdir. Bunun için yetkin insan hem ideali istemeli hem kendini mecbur etmeli ve hem de başkalarına etki etmeyi mümkün kılacak eylemleri gerçekleştirme gayreti içinde olmalıdır (Ülken, 2016:180). İman edip salih amel işleyenler, idealize edilen bu kişilik ve gayreti somut olarak pratiğe yansıtan çok önemli ve örnek şahsiyetlerdir.

1) Salih Amel, İyilik ve Değer

Amel, sözlükte iş, eylem, çalışma, çaba, didinme davranış gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, 1707:3107; Toksarı, 1997:56). Genel anlamda herhangi bir canlıdan bir kasıt ve amaç doğrultusunda ortaya çıkan fiilleri ifade etmek için kullanılan amel kavramı, esas itibarıyla (İsfahani, 1986:1051; Öztürk, 1999:286) iyi ve kötü türünden kasıtlı insan eylemlerini tanımlamaktadır (Bakara, 2/277; Nisa, 4/123-124). Bu yönüyle amel, kastederek ya da kastetmeksizin her türlü eylem için kullanılan fiil kelimesinden farklıdır. Dolayısıyla amel kelimesi insanın bilinçli eylemlerini belirtmek için kullanılmakta; böylece kasıt ve eylem de onun anlam unsurları olmaktadır (İsfahani, 1986:519; Uludağ, 1991:13). Buna göre Kur'an'daki kullanışıyla dünya ve ahirette ceza veya mükafat konusu olan, niyetli ve gayeli her türlü iş ve davranışı amel olarak değerlendirmek mümkündür (İsfahani, 1986:1051; Toksarı, 1997:56; Öztürk, 1999:286; Macit, 2015:20).

"Salih" kelimesinin kökü, "s-l-h"dır. "Salah" sözlükte; iyi olmak, iyi hal üzere bulunmak, durumu düzeltmek, uygun olmak, fesadın yok olması ve doğruluk demektir. "Salih amel" ise, değerli, iyi, doğru, düzgün, yararlı, hayırlı ve kendisi ile sevap elde edilen işler anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzur, 1707:2479; İsfahani, 1986:868; Toksarı, 1997:27).

Salih ameller dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işlerdir (Uludağ, 1991:13; Toksarı, 1997:56). Bu ameller, içinde fesad olmayan, insana zarar verme niyeti bulunmayan, gerçeğe veya bilgiye uygun, Allah'a itaatle ilişkili, insana yararlı (Aydın, 1981:199; Tuğral, 2005:167) türden eylem ve davranışlarıdır.

İnanan her insan için bu tür davranışları İslam'ın tarif edip açıkladığı "iyilik yolu" ile bütünleştirme gereği vardır (Sheriff, 2015:318). İyilik (birr, doğruluk, dindarlık), İslam ahlakı bakış açısıyla birçok anlamda kullanılan bir kavram olmakla birlikte, kendisiyle irtibatı ve temsil hakkı en yüksek olan sözcük (s-l-h) ve bu kökten türetilen salihun, salihat ve salih amel gibi kavramlardır (Izutsu, 2013:314-315; Fahri, 2014:34-35). Salih amel, iyiliğin (dindarlığın) somut bir göstergesi, iyilik yapmak da Allah'ın övdüğü ve salih saydığı kişilerden olma yollarından biridir (Al-i İmran, 3/114).

Kur'an'da, iyilik (birr, doğruluk, dindarlık) ile salihat kavramları bağlamsal açıdan birlikte kullanılmaktadır. "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, (Allah'ın rızasını gözeterek) onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı

dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir” (Bakara, 2/177).

Kur'an'ın birçok ayetinde salih amel, iman ile birlikte yer almaktadır. (Bakara, 2/25; Bakara, 2/62; Al-i İmran, 3/57; Nisa, 4/57; 5 Maide, 5/9; 7 Araf, 7/42; Taha, 20/75, 112; Mü'min, 40/58; Asr, 103/1-3). İman, salih amel ile bütünlük gösterir. Teolojik açıdan, değerlerin dikey boyut (iman) ile yatay boyutun (amel) kesiştiği noktada yer alması, bu bütünlüğün bir göstergesidir. Burada karşılıklı bir etkileşimle, değerler insan davranışlarını belirlerken, insan da eylemleriyle değerleri hayata taşımaktadır (Macit, 2015:198).

Kur'an'da müminlerin niteliklerinin sayıldığı ayetler de (Mü'minun, 23/1-11) imanın, salih amel ile birlikte bütünsel bir değer ifade ettiğini göstermektedir. Bu bütünselliğin açık göstergelerinden biri de "Eğer inananlar iseniz..." diye başlayan ayetlerde, muhataplardan, faizi bırakma, Allah'tan korkma, yalnızca Allah'a tevekkül etme, Allah'tan sakınma, ölçüyü tartıyı tam yapma, eşyaları eksik vermeme, bozgunculuk yapmama ve aralarını düzeltme şeklinde istekler de bulunulmasıdır (Tuğral, 2005:143). Bu istekler, iman-amel bütünlüğünün bir yansıması olarak inanan her insanın, inancının bir gereği olarak bu tür davranışları yapabilecek kapasitede olduğunu göstermektedir. Burada sergilenen davranışların değerlerini belirleyen temel ölçüt ise salih ameldir (Mü'min, 40/58).

İnsan hayatının ikili bir değeri vardır. Bunlardan biri bu dünya hayatı ve davranışların buna göre düzenlenmesi, diğeri ise öteki dünyaya ulaşma arzusu ve bu amaçla davranışların düzenlenmesidir. Kur'an'da (Bakara, 2/201) dünya ile ahiret arasında daima bir simetri olduğuna dikkat çekilmekle birlikte tercih hakkının ahiret hayatından yana kullanılması övülür. Bu durum, şimdiki hayattan büsbütün vazgeçmeyi gerektirmez. Hatta ahiret için gerekli olan salih amelleri aksatmayan bir dünya hayatı ilâhî bir armağan olarak da görülebilir (Öztürk, 2006:76-77). Buna göre esas olan dünya ve ahiret arasında dengeyi kurabilmektir. İslam, bir ölçüt olarak insanın iyi niyetle, iyi işler yapmasını, Allah'a kul olma (ibadet) ile eşitleyerek bu amaç birliğini sağlamış olmaktadır (Zariyat, 51/56).

2) Bir Değer Ölçütü Olarak Salih Amel

Kur'an terminolojisinde Allah lafzı, (Rab, Rahman, rahim sıfatları hariç) 2500'den fazla ayette geçmekle birlikte Kur'an'ın ana hedefi Allah ve zatı hakkında açıklamalarda bulunmak değildir. Asıl hedef, insan ve davranışlarıdır (Rahman, 1987:41-44; Draz 1983:91; Selçuk, 2005:205). "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır... (Mülk, 67/2). Böylece insanın davranışlarına göre değerlendirilmesini onun yaratılış hikmetlerinden sayan Kur'an, aynı şekilde insanların eylem ve davranışlarını daha iyi olana yükseltmek ve en iyi olanı gerçekleştirmelerini sağlamak amacıyla iman edip salih amel işlemeyi de bir değer ölçütü olarak temele almaktadır.

Başka bir ifadeyle insan davranışlarını sınamak açısından bir değer ölçütü olan salih amel aynı şekilde, ahiret hayatında tekrar diriltilmenin de temel nedenlerinden biridir. Allah salih amel işleyenleri adaletle ödüllendirmek için tekrar dirilteceğini haber vermektedir. "... Dönüşünüz hep O'nadır. Allah'ın vaadi haktır. Her şeyi ilk baştan yaratan O'dur. Sonra iman edip salih amel işleyenleri hak ettikleri ölçüde mükâfatlandırmak için geri döndürecek olan yine O'dur... (Yunus, 10/4).

Kur'an'a göre en büyük salih amel ise Allah'a iman ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, şirkten uzak durmaktır. Hud Suresinin 46. ayetinde "(Allah) buyurdu ki! Ey Nuh! O (gemiye binmeyen oğlun) senin aileden değildir. O(nun yaptığı) salih olmayan bir ameldir" ifadesi, Hz. Nuh'un oğlunun inkar ve isyanını "salih olmayan amel" olarak tanımlamaktadır. Buna göre iman, "kalbin bir ameli" sayılmakta ve dolayısıyla en büyük salih amel olarak görülmektedir (Uludağ, 1991:13; Toksarı, 1997:56). 18. Kehf suresinin 110. ayetinde geçen "Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın" ifadesindeki "ibadet" kelimesi de yine aynı şekilde iman ve salih amel manalarını içermektedir. İnsana, varlık katmanları arasında en hayırlı olma vasfını kazandırıcı nitelikte değer de yine iman edip, salih amel işlemektir. "Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratılmışların en hayırlısıdır (Beyyine, 98/7).

Kur'an'a göre Allah, bütün varlık aleminin mutlak merkezi (Kasas, 28/88) ve her türlü değerlerin kaynağıdır. "Bilsinler ki bütün izzet yalnızca Allah'a aittir" (Nisa,4/139; Yunus,10/65; Nur, 24/35). O aynı zamanda iyilik, güzellik, hakikat vb değersel niteliklerin de var edici ilkesidir (Çetintaş, 2014:54). Böylece insanın değeri ancak Allah'a iman ve bu temel üzerinden O'nunla kuracağı yakın ilişkiye bağlıdır. Kur'an, bu yakın ilişkinin Allah'a imanla birlikte salih amel üzerinden kurulacağını haber vermektedir. "(Fakat) iman edip salih ameller işleyenlere gelince, Rableri onları imanları sebebiyle, hidayete erdirir" (Yunus, 10/9). "İnanıp salih ameller işleyenler için Rahman, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır" (Meryem, 19/96). "Ey insanlar! Sizi Bana yaklaştıracak olan ne mallarınız ve ne de çocuklarınızdır; yalnız, inanıp yararlı iş işleyen kimselerin, işte onların yaptıklarına karşılık mükafatları kat kattır; işte onlar, yüksek derecelerde, güven içindedirler" (Sebe, 34/37).

Kur'an'da Allah'a iman ve salih amel bir bütün ve aynı bağlamı ifade etmek üzere kullanılmakla birlikte, Allah ile varlığını Allah'a borçlu olan insan arasındaki ilişkinin eşit bir ortaklığa dayandırılmayacağı açıktır (Rahman, 1987:46). Bu, temelde ulûhiyet ilkesine aykırıdır. Allah "samed"dir (İhlas, 112/2) O, hiçbir şeye muhtaç olmayıp, her şey O'na muhtaçtır. Dolayısıyla burada ancak Rab-kul şeklinde bir ilişki söz konusu olabilir. Esas itibarıyla Allah Rabb'ü-l alemin ve insan da O'nun kulu (Enam, 6/102) olduğuna göre, bu ilişkide insanın kaybetmeyi göze alamayacağı geriye tek değer kalıyor, o da sadece ve sadece Allah'ın yardımudur (Fatiha, 1/5). İnsanın söz edilen değersel ilişkiyi kurması açısından sahip olduğu imkan ve sorumluluklarıyla birlikte Allah'ın yardımı ve desteğine ihtiyacı vardır. Hiç kimse "iyi bir insan olacağım" diyerek otomatik bir şekilde iyi bir insan olamaz. Ayrıca bunun için insanın mücadele etmesi de şarttır. (Rahman, 1987:77). Kur'an bu noktada, insanı

Allah'a yaklaşmak için vesile aramaya, O'nun yolunda çaba harcamaya davet etmekte (Maide, 5/35), ilahi lütuf ile toplumun güzel ahlakı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu dikkatlere sunarak (Enfal, 8/53) bir yönlendirme yapmaktadır. Bu yönlendirmede salih amelin fonksiyonel açıdan üç boyutlu bir değer olarak takdim edilmektedir. Buna göre salih amel öncelikle Allah'a yaklaşmak için bir vesile, sonra insanın giriştiği mücadelede Allah'ın lütfundan yararlanmak için bir araç ve üçüncü olarak da ahlaka dayalı sosyal bir düzenin kurulmasının zeminini oluşturan toplumsal bir değerdir.

Kur'an'ın sunduğu, Allah fikrinde, O'nun insanla çok yakından ilişkili sıfatları ön plana çıkarılarak, insandan ahlaki bir çaba içerisine girmesi istenmektedir (Selçuk, 2005: 205). Alemlerin Rabbi olan Allah, lütuf ve keremi ile bütün alemleri kuşatmış (Bakara, 2/251) ve insana da ayrıca lütuf ve ihsanda bulunmuştur (Mü'min, 40/61; Yunus, 10/60). O'nun en büyük lütuflarından biri insanı şekillendirip ona ruhundan üflemesi, ona işitme, görme ve idrak duyguları vermesidir (Secde, 32/9; Hicr, 15/29). Allah yaratıcı ve yol gösterendir (Şuara, 26/78). O, insanı en güzel biçimde yaratmış (Tin, 95/4), varlıklar arasında ona üstün bir yer vermiş (İsra, 17/70) ve onu mesajlarına muhatap kabul etmiştir. Her bakımdan insan, Allah'ın mülküdür (Nas, 114/2) ve onun varlığı ona sadece bir süreliğine "ödünç" olarak verilmiştir. "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, her şeyi kuşatıcıdır" (Nisa, 4/126). Aynı şekilde insandan da Allah'a iman edip salih ameller yoluyla güzel bir karşılığa bulunması istenmektedir (Attas, 2003: 80). "Eğer siz Allah'a güzel bir borç verirsiniz, Allah onu size, kat kat öder ve sizi bağışlar. Allah, şükürün karşılığını verendir, halimdir (Teğabun, 64/17; Ayrıca bkz. Maide, 5/12; Hadid, 57/11; Müzemmil, 73/20).

İslam düşüncesinde bir bütün olarak varlık ve onu oluşturan her bir unsur belirli bir amaçsallık içinde yaratılmıştır (Aydın, 1991:171; Çetintaş, 2014:55; Mü'minun, 23/115; Duhan, 44/39; Haşr Suresi, 59/24). Allah hem aleme varlığını vermekte ve hem de Mutlak Kemal, Mutlak Hayr, Mutlak İyi, Mutlak Güzel gibi sıfatların da sahibi olarak, ona değersel kimliğini kazandırmaktadır. Allah'ın inayetinin bir yansıması olan adalet, nimet, lütuf, hikmet, uyum, ahenk, birlik, rikkat, incelik, letafet, hoşluk zarafet ve nezaket vb kavramlar bu değersel kimliğin birer göstergesidir (Çetintaş, 2014:49-50). Şu kadar var ki, söz edilen değersel kimlik ve amaçsallık, doğa ve diğer varlıklarda onların tabii işleyişleriyle görünürlük kazanırken, insanın varlığında mündemiç amaçsallığını, değersel boyutta ortaya çıkarması onun iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla seçimli bir varlık olarak insan, ayrıca bundan sorumludur (Rahman, 1987:62). Yine aynı şekilde Kur'an, insanın varlık yapısında temelini bulan lübb, fuad, sadr, kalb, basiret, vb özellik ve yeteneklere sahip olduğunu, dolayısıyla bunlara yönelik birtakım sorumlulukların da olacağını açıkça belirtmektedir (Fussilet, 41/21-22; Düzgün, 2005:21).

Buna göre insan bir bütün olarak kendi varlık yapısıyla çelişmek istemiyorsa, yapısı gereği sahip olduğu yetenek ve özelliklerini yaratılış amaçlarına uygun bir şekilde eylem ve davranışlara dönüştürmek durumundadır. Bu noktada salih amel, kemal ve yetkinlik arayışı içinde olan her insan için gerçekleştirilmesi gereken yüksek bir değer, her organın görevini

hakkıyla yerine getirmesi için ise en uygun araçtır. Çünkü salih amel yoluyla insan bir yandan kuvve halindeki niteliklerini ve değersel amaçlarını bir değere dönüştürme imkanını yakalarken diğer yandan da bir değer olarak salih amel onun yetkinleşmesine aracı olmaktadır. “Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır” (Beyyine, 98/7). Böylece iman edip salih amel işlemek, hem Allah’a kulluğun bir ifadesi ve hem de insanın Allah’ın sıfatlarından pay alması için değerini yükseltecek eylemlerde bulunmasının bir vesilesidir. Bu vesileyle insanın yaratılış gayesine uygun olarak başkalarını da dışlamadan kendini kemale erdirmesi mümkündür.

Yukarıdaki kapsamdan da anlaşılacağı üzere salih amel, Allah'ın, insanlardan ne istediği ve insanlar arası ilişkilerde onlar için neleri değerli gördüğüne dair bir çerçeve oluşturmak açısından bir değer ölçütüdür. Kur’an, (Mü’min, 40/58; Sa’d, 38/28) insanları bu değer ölçütü üzerinde düşünmeye davet etmektedir.

Değer, “değ” kökünden türetilen, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık olarak tanımlanmaktadır (TDK, 1988:345). Bu bağlamda da salih amel, değerli olan ile olmayanın birbirinden ayrılması anlamında bir değer ölçütü olarak görev yapmaktadır. Hayat, bir faaliyetler alanıdır. İnsanlar, diledikleri şekilde amel etmekte serbesttir (Fussilet, 41/40). Bununla birlikte herkes ameline göre yargılanacaktır (Yasin, 36/54). Bu yargılamada amel ve davranışların değeri, salih olup-olmadıklarına bakılarak ölçülmektedir. Kur’an’da “Kim salih bir amel işlerse kendi iyiliğine, kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur” (Casiye, 45/15) buyrulur, insan ve yeryüzünün yaratılış gayesi, bir değer ölçütü olarak salih amellerde bulunmayla eşitlenmektedir (Kehf, 18/7; Mülk, 67/2; Toksarı, 1997:56; Keskin, 2009:124).

İmanla birlikte salih amel, ilahi rahmete ulaşmayı amaçlayanlar için de en önemli ölçüttür. Kur’an, “... Artık kim Rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa güzel bir amel işlesin ve Rabbine ibadette hiçbir kimseyi (ve hiç bir şeyi) ortak tutmasın” (Kehf 18/110) buyurarak bu ölçüte dikkatlere sunmaktadır. Salih amel burada hem Allah’a kavuşmayı sağlayıcı nitelikte bir değer, hem de Rabbine kavuşmayı ümit edenlerin samimiyetlerinin bir ölçütüdür.

Salih amel, bir değer ölçütü olarak salih bir insanın olmanın da temel özelliğidir. “İnanan ve salih amel işleyenleri elbette salih insanlar arasına sokarız” (Ankebût, 29/9). Salih insanlardan olmak ise hem dünya hem de ahiret hayatı açısından istenen, arzulanan bir değer ifade etmektedir. (Saffat, 37/100 ve 112; Ankebut, 29/27), Kur’an’da, Hz. Mûsa’nın (Şuara, 26/83), Hz. Süleyman (Neml, 27/19) ve Hz Yusuf’un (Yusuf, 12/101), kendilerini salih kulları arasına katması için Allah’a dua ettikleri haber verilmektedir. İslam, salih kul, salih peygamber, salih evlat, salih kadın vb kişileri salih sıfatı üzerinden överek, Allah’ın bu kimselere çok büyük bir değer verdiği belirtmektedir. “Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimet verdiği peygamberler, siddikler, şehitler ve salihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaşlardır” (Nisâ, 4/69)

Kur'an, değer yükleri bakımından eylemleri ikiye ayırırken, salih ameli bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Buna göre, iyilik, sabır, zikir, takva, adalet, birr, isar vb kavramlar salih amel kapsamında değer yüklü eylemlerden sayılarak teşvik edilmekte, öte yandan günah, seyyie, şer, münker vb, kavramlar da salih olmayan, değersiz ve dolayısıyla uzak durulması gerekenler listesinde zikredilmektedir (Macit, 2015:34). “İyilik ve takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın” (Maide, 5/2; Neml, 27/69).

Yine aynı şekilde Kur'an, iman edip salih amel işleyenlere atfen, muhsin (Tevbe, 9/120), müflih (Kasas, 28/67), muttaki (Ali İmran, 3/115) gibi değer yüklü kavramları kullanırken, tam karşıtı olarak salih amel işlemeyenleri, Allah katında hiçbir değer taşımayan kafir (Maide, 5/10), müfsid (Sad, 38/28), mücrim (Secde, 32/12), fasık (Secde, 32/20) gibi vasıflarla etiketleyerek (Karagöz, 1997:6), salih ameli bir değer ölçütü olarak kullanmaktadır.

Salih amel, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar olarak inanan herkesin davranışlarını sorgulama sırasında da yine bir değer ölçütüdür. Gerek Yahudiler gerekse Hristiyanlar olsun, bir değer ölçütü olarak salih amel baz alınarak değeri yüksek davranışlar (Bakara, 2/111 ve 146; Nisa, 4/160-161; Maide, 5/14; Enam, 6/20; Cuma, 62/6-7) sergilemedikleri için eleştirilmektedirler. Aynı şekilde Müslümanlar da yüksek birer değer ifade eden cihat (Nisa, 4/77), sorumluluk, ahireti-dünyaya tercih (Ali-i İmran, 3/152-154), dürüstlük (Nur, 24/11-21), tövbe, samimiyet, görgü ve bilgiye (gerçeğe) uygun hareket etme vb eylem ve davranışları gösterme konusunda (Hucurat, 49/2-4; Mücadele, 58/7-13), eleştirilirken bir değer ölçütü olarak salih amel esas alınmaktadır (Tuğral, 2005:97-106).

Salih amel bir değer ölçütü olarak, iyilik, hayır ve güzellik gibi değerleri bireysel ve toplumsal yarara dönüştürme sırasında nasıl davranılması gerektiğinin de ipuçlarını vermektedir. Buna göre, salih amelin bir başka değersel boyutu da gösterişsiz bir eylem ve içten gelerek yapılan bir davranış olmasıdır. Bunlar aynı zamanda toplumsal vicdanı rahatlatan, iyi niyet ve iç huzuru sağlayan türden davranışlardır. Bu nedenle Kur'an, ana-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara, komşuya, arkadaş, yolda kalmış vb kişilere iyilik yapmayı teşvik ederken, bunları toplumsal vicdanı rahatlatacak bir davranış ve insanların buna layık ve değer oldukları düşüncesine dayandırmakta; insanın bunları kendini beğenme ve övünme vesilesi yapmasını doğru bulmamaktadır (Nisa, 4/36).

Salih amelin iyi niyet açısından bir değer ölçüsü olması ise iyiliğe karşılık iyilikte bulunma sırasındaki düşünce ve niyet durumudur. İyiliğe karşı iyilikte bulunmanın değersel açıdan ön koşulu, bunu yapacak kişinin öncelikle düşünce ve niyet olarak hüsn-i niyet (iyi niyet) içerisinde olmasıdır. Niyet açısından makbul olan (ölçü) budur (Beyyine, 98/5; Nur, 24/12; Hac, 22/37). Bu ölçü üzerinden hüsn-i niyet içerisinde davranan bir kişi, etrafındaki insanları, nesne veya olayları da iyilik ve güzeleliğe layık olarak görebiliyor demektir. Bu tür bir bakış açısının insan ruhuna hoş geliyor olması, bir ölçüt olarak salih amelin değer yükünden kaynaklanmaktadır. Bu sırada yaşanan iç huzuru, insanın bencillik ve çıkar

duygusundan uzaklaşması, toplumsal yararı gözeten bir kişiye dönüşmesinin bir sonucudur. Bu aynı zamanda Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkide hakim olan değersel tavrın, insan ilişkilerine bir yansımasıdır (Öztürk, 1999:136). Yüce Allah, kendi faaliyet alanına kullarını da ortak olmaya davet ederek, onların niyetlerini ödüllendirdiğini bildirmektedir "... Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et.... (Kasas, 28/77).

Bir değer ölçütü olarak salih amel, günah (gayr-ı salih ameller) işlemenin tam karşısında yer almaktadır. Günahı terk, tövbedir ve gerçek anlamda tövbe etmek ise salih ameller işleyerek Allah'a geri dönmektir (İsfahani, 1986:101). Buna göre salih amel, tövbenin kabul şartlarından biri olmaktadır. "Kim de tövbe eder ve salih amel işlerse işte o, Allah'a, tövbesi kabul edilmiş olarak döner" (Furkan, 25/71). Aynı şekilde salih amel, tövbe ile birlikte güçlü bir aidiyet duygusuyla Allah'a yönelmenin (İsra, 17/25), hidayetle birlikte de Allah'ın bağışlamasına mazhar olmanın şartlarından biridir. "Doğrusu Ben, tövbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım" (Taha, 20/82). Yine Kur'an, dua ile değer arasındaki olumlu ilişkiye dikkat çekerken (Furkan, 25/77), bir değer ölçütü olarak salih ameli duaların kabulüne vesile kılmakta, inanan ve salih amel işleyenlere Allah'ın icabet edeceği belirtmektedir. "Allah iman edip, salih amel işleyenlerin duasını kabul eder, onlara lütfundan daha fazlasını verir. Kâfirler için ise şiddetli bir azap vardır" (Şura, 42/26).

Kur'an'da, hem kendileri birer salih amel olan hem de salih amelle birleşerek bir değer ölçütü şeklinde kullanılan birçok kavram vardır. İman ve salih amelle birlikte zikir (Şuara, 26/227), salih amelle iç-içe bir kavram olan takva (Bakara, 2/3; Maide, 5/93; Hucurat, 49/10), kalbi filler olarak sabır (Kasas, 28/80), şükür (Neml, 27/19; Ahkaf, 46/15) ve tevekkül (Hud, 11/88), bunlardan bazılarıdır. Salih amel bu ve benzeri kavramlarla birlikte insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir değerler dizisi oluşturmaktadır. Bu değerler, Kur'an'da Allah'ın insanlarla ilişkide kendine uygun gördüğü değerler ile uyum içinde olduğu için her açıdan değerler hiyerarşisinin de en üst noktasında yer almaktadır.

3) Değer Yüklü Bir Eylem Olarak Salih Amel

İnsanların yüksek bir ahlaka sahip olmaları için iyi ve faydalı işler yapmaları ilahi dinlerin ortak vurgulardan biridir. İslam dinine göre de hem Kur'an hem de Hz. Muhammed, inananları değer yüklü eylemlerde bulunmaya davet etmek üzere gönderilmiştir. "Kuşkusuz bu Kur'an, (insanı) en doğru olana iletir; salih amel işleyen (dünya ve ahiret için yararlı, sağlam ve doğru iş yapan) müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler" (İsra, 17/9). Ayette geçen "en doğru olana iletir" ifadesi salih amellere iletir şeklinde yorumlanmaktadır (Maturidi, 2018: VII/260). Buna göre salih amel işlemek, "en doğru olanı" yapmış olmakla eşitlenmekte, taşıdığı değer yükü bakımından da ödül ile müjdelenmektedir. Aynı bağlamın bir ifadesi olarak 65. Talak suresi 11.ayette Hz. Muhammed'in salih amelle ilişkili görevi ve bir değer olarak salih amelin karşılığında verilen mükafat açık bir şekilde ifade edilmektedir. Böylece salih ameli değer yüklü bir eylem olarak tesbit eden Kur'an, aynı zamanda onun karşılığının mutlaka alınacağını ve değerinin de hiçbir zaman zayı

olmayacağını haber vermektedir (Kehf, 18/30). Salih amelin değer yüküne işaret eden bir diğer husus da Kur'an'ın, insan eylemlerinin değerini düşüren veya yok sayan kaderci anlayışı reddederek, inanıp, salih amel işleyenleri öncelemesidir (Casiye, 45/21; Sa'd, 38/28). Böylece değer yüklü bir eylem olarak salih amel, sahibini de değerli kılarak derecesinin yükselmesine sebep olmaktadır. Kur'an, bunu şöylece açıklar. “Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır. O'na hoş kelimeler yükselir, onu da salih amel yükseltir” (Fatır, 35/10).

Bu ayette geçen “Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır. O'na hoş kelimeler yükselir” şeklindeki kısım birçok meal ve tefsirde bu şekilde yer almakta; ancak “onu da salih amel yükseltir” kısmına birbirinden farklı dört yorum getirilmektedir. Ayete ilişkin yorumlar şöyledir (Keskin, 2009:124-128). 1-Hoş kelimeler salih ameli yükseltir. 2-Hoş kelimeleri salih amel yükseltir. 3-Salih ameli, Yüce Allah yükseltir ve kabul eder. 4-Amel-i salih, amilini (sahibini) yükseltir. Buna göre inanan her insan için, Allah katındaki değerini (izzet ve onurunu) yükseltmesi açısından salih amel önemli bir değerdir. Bir değer olarak salih amel, ya Allah'a yükselecek hoş kelimeleri taşımakta, ya hoş kelimeler salih amelleri takviye etmekte, ya Yüce Allah salih amellere ayrıca değer vermekte ya da salih amel sahibini yükseltmektedir. Her şekilde, Allah katında değerli olan ile salih amel işlemek (değerli /yararlı /iyi işler) arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. “Her kim de O'na salih ameller işlemiş bir mümin olarak varırsa, işte onlar için en yüksek dereceler vardır” (Taha, 20/75).

Taşıdığı değer nedeniyle salih amel işleyenlerden olmak, Kur'an'da övülen bir değer ve Peygamberlerin de dualarında istediği bir şeydir (Şuara, 2,6/83; Yusuf, 12/101; Neml, 27/19; A'raf, 7/196). Kur'an, peygamberlerin salih vasıflarına birçok yerde vurgu yapmaktadır (Kasas, 28/27; Saffat, 37/100; Öztürk, 1999:287). Bununla birlikte salih amel sadece peygamberler için değil, inanan herkes için övülmeye ve ödüle layık bir değerdir. Allah, değerlere yönelen yani salih amel işleyenleri seçtiğini ve mülküne varis kıldığını haber vermektedir (Öztürk, 1999:54).” Andolsun, Zikirden sonra Zebur'da da yazmışızdır ki arza (ancak) salih kullarım mirasçı olacaktır” (Enbiya, 21/105). Yine aynı şekilde isterse yoksul bir köle olunsun, salih amel işlemek, Allah katında değerli ve önemli görülmektedir. Allah, onların yoksulluklarını lütfu ile giderip zengin kılacağını bildirilmektedir (Nur, 24/32).

İslam'ın değer anlayışını şekillendiren temel prensiplerden biri de iyiliği yayıp kötülüğü engellemektir. (Ali İmran, 3/110; Tevbe, 9/71; Rahman, 1987:115; Kırcı, 1997:473) Kur'an, salih amel işleyen kişilerin de aynı amaca hizmet ettiklerini teyit etmektedir. “Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışır. İşte onlar salihlerdendir” (Ali İmran, 3/114). Aynı şekilde çokça salih amel işleyerek iyiliği çoğaltmak da kötülüğü engelleyici bir role sahiptir. İyiliği çoğaltmanın yolu ise iyiliğe karşılık iyilik, kimi zamanda iyiliğe biraz daha fazlası ile karşılıklı bulunmaktır. “İyiliğin karşılığı, yalnız iyiliktir” (Rahman, 55/60). “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin” (Nisa, 4/86). İyiliği çoğaltmanın bir faydası da kötüyü ve kötülüğü ortadan kaldırmaktır (Hud, 11/114; Ankebut, 29/7). Kur'an, inanan ve

salih amel işleyenlerin kötülüklerinin örtüleceğini (Teğabun, 64/9; Muhammed, 47/2) ve iyiliklerle değiştirileceğini belirtmektedir (Furkan, 25/70).

Salih amelin değer yükü, eğreti, geçici veya yapay dolayısıyla da güven vermeyen değerlerden farklı olarak kalıcı ve derinliği olan bir boyuta sahiptir. “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayışı düzeltirse, onun mükafatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez” (Şura, 42/40). Burada geçen affetme ve ıslah (düzeltme), salih amel cümlesinden bir iş olarak ve taşıdıkları değer sebebiyle yüksek bir mükafatı hak etmektedir. Değerlerin sıra düzeni içinde, yüksek değerler “talep eden”, aşağı değerler ise “cezbeden” özellikleriyle dikkat çekerler. Aşağı değerler, daha çekici bir güce sahip ve iç-güdülere hitap ederken, yüksek değerler iradeye hitap etmekte ve sahibinden ilgi ve çaba istemektedirler (Kılıçoğlu, 1988:99). Yani taşıdıkları değer yükleri yüzünden, onlar yüksek değerler olarak tanımlanmaktadırlar.

Kur’an, eğreti bir cazibe veya çekiciliği olan bazı eylemleri günah ve günahları da zinet (züyyine) olarak tanımlarken, kalıcı ve güven veren değer yüklü eylemleri ise üsve, hasene ve hüsn gibi sözcüklerle açıklamaktadır (Yunus, 10/12). Kur’an’a göre, salih ameller sevap ve amel olarak Allah katında daha hayırlıdır (Kehf, 18/46) ve çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabı kat kat verilecektir (Sebe, 34/37; Nisa, 4/40). Böylece değerleri ve değer yüklü eylemleri kalıcı ve geçici (yüksek ve aşağı) olarak ikiye ayıran ve insanların tercihlerini etkilediğini haber veren Kur’an, salih amel işlemeyi teşvik ederek yüksek ve kalıcı değerleri hâkim kılmayı, insanın varlıkla olan ilişkiler ağını ahlaki davranışlar açısından en ideal olana doğru yükseltmeyi hedeflemektedir. Nitekim her müminin, salih amel kapsamında yer alan ma’ruf, ihsan, hasene vb hayırları işleyerek kendi fazilet ve mertebesini yükseltmesi mümkündür (Çağrı, 2014:36).

Sadece bireysel olarak değil aynı şekilde bir değer olarak salih amelin bütün bir toplumun davranışlarını dönüştürme özelliği de vardır. Çünkü salih amel, bireyin belli bir amaca ulaşmasında kendisini aşan, dalga oluşturan ve değişime yol açan bir eylemdir (Macit, 2015:19). Hayatın bütünü içinde bu değişimin görüldüğü ilk yerlerden biri salih amelin düzeltici (ıslah) rolüdür. "İslah" sözlükte, "iyi ve yararlı olma" anlamındaki salah kökünden mastardır (Merad, 1999:143). Genel olarak "layık olmak, düzeltmek, onarmak, daha iyi hale getirmek, barıştırmak, iyilik yapmak" manasında kullanılmaktadır. "Kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" anlamındaki aslah kelimesi de aynı kökten türetilmiştir (Merad, 1999:143; İlhan, 1991:495; Karagöz, 1997:70).

Kur’an’da, Allah’ın, peygamberlerin ve insanların ıslahından söz edilmekte, Allah’ın, yeryüzünü, insanları, insanların amellerini ve işlerini ıslah ettiği haber verilmektedir. Bu bağlamda Allah’ın insanları ıslah etmesi bazen, salih bir kul olarak yaratma, bazen onda bulunan bozukluğu (fesad) ortadan kaldırma, bazen de insanın lehine salaha hükmetme şeklindedir (İsfahani, 1986:868; Karagöz, 1997:70).” İman edip yararlı işler yapanların,

Rableri tarafından hak olarak Muhammed'e indirilene inananların günahlarını Allah örtmüş ve hallerini düzeltmiştir” (Muhammed, 47/2; Ahzab, 33/71).

Bireyle birlikte toplumun ıslahı da Kur'an'ın öncelediği hedeflerden biridir. İnsanın kendisini (A'raf, 7/35) veya insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmesine (Nisa, 4/114), kavgalı olan insanların, karı-kocanın (Nisa, 4/35, 128), savaşan iki gurubun (Hucurat, 49/9), yetimlerin (Bakara, 2/220) ve çocukların ıslah edilmesine (Ahkaf, 46/15) vurgu yapan çok sayıda ayet vardır. Toplumun ıslahında, insanın kendini düzeltmesi ve mü'minlerin kendi aralarında barışı tesis etmiş olmaları önemlidir (En'am, 6/48; A'raf, 7/35). Kur'an mü'minleri kardeş sayar ve aralarını düzeltmelerini ister (Hucurat, 49/10; Enfal, 8/1).

Salih amel kapsamlı ıslah (düzeltme) bağlamından anlaşıldığı kadarıyla, bütünüyle bir toplumun değersel dönüşümü hedef alınmaktadır. Burada, bireylerin ihtiyaç duyduğu, fayda gördüğü ve rağbet ettiği şeyler üzerine inşa ettikleri değer yargıları, toplumsal huy haline gelmeleri için yeniden konumlandırılmakta, diğer bir deyişle, psikolojik alandan toplumsal alana geçilmektedir. Burada, şahsi sorumlulukların toplumsal işleyişe sağladığı katkıya ve aralarında kurulan ilgiye özellikle dikkat edilmelidir. Çünkü değerler düzeni, sadece bir kişiye ait yalın, bireysel inisiyatifte bağlı iyi ve kötü özelliklerden ibaret değildir. Değerler toplumun ortak değerleridir. Burada asıl ölçüt toplumsal ve siyasal boyut ile belli bir dünya görüşü veya bakış açısının kurulmasına (Cabiri, 2015:68) zemin oluşturmaktır.

Bu nedenle olmalıdır ki, Kur'an, ısrarla salih olmayan türden amellerde bulunan kafir, müşrik, münafık, zalim, zina eden, hırsızlık yapan, iftira eden ve kötülük işleyen kişilerden de toplumun bir parçası olarak bu davranışlarını düzeltmelerini istemektedir. “Her kim de işlediği zulmünün arkasından tövbe edip durumunu düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Maide, 5/39; Al-i İmran, 3/89; Nisa, 4/16, 145-146; Enam, 6/54; Nur, 24/5). Demek ki salih amel işlemek kimsenin tekelinde değildir. Hangi etiketi taşırsa taşırsın bütün insanların yapabilecekleri, yapmak zorunda oldukları birtakım iyilikler vardır (Çağrı, 2014:36). Elbette kötülüğü silip süpürmenin en güzel yolu öncelikle iyiliği çoğaltmaktır. “Doğrusu iyilikler kötülükleri silip götürür. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır” (Hud,11/114). Bununla birlikte değersiz eylemleriyle kötülüğü çoğaltan kişilerden de bu eylemlerini terk etmeleri istenerek, kötülüğü azaltma yoluna gidilebilir. Sonuçta insanlara zarar veren fiillerden uzak durmak da salih bir ameldir. Bu nedenle iki yönlü bir çaba içinde olarak, bir yandan iyiliği çoğaltırken diğer yandan da kötülüğü engellemeye özen gösterilmelidir.

Bütüncül bakıldığında dinin, insanı merkeze alarak değerlerin yaşatılmasından yana olduğu anlaşılmaktadır. Din, toplumun tarihinden süzülüp gelen insani değerleri destekler ve onaylar. Aslında tek başına değerlerin kökleşmesini sağlamak mümkün olmayacağına göre onların yerleşmesi için daha geniş bir tabana ve toplumun büyük çoğunluğu tarafından sahiplenmelerine ihtiyaç vardır. Burada belirleyici olan toplumun bütün katmanlarının, değerleri davranışa dönüştürme bilincine sahip olmasıdır. İman ile birlikte salih amel işlemiş

olmak, değerlerin kökleşmesi açısından da gereklidir. Bu kayıtle, işlenen salih ameller değerinden hiçbir şey kaybetmemekte (Bakara, 2/62), iyi gidişatını sürdüren her toplum, Allah'ın onlara verdiği nimetler yararlanmaya devam etmektedir (Ra'd, 13/11; Enfal, 8/53). Aynı şekilde bir toplum salih ve ıslah edici özelliklerini koruduğu sürece helak olmaktan da uzak tutulmaktadır. Yüce Allah, halkı iyilik peşinde koşan, birbirlerini ıslah eden bir memlekete haksızlık etmeyeceğini (Hud, 11/117), buna karşın haksızlık yapıp, zulmeden bazı toplumları, işledikleri bu suçlar (değersiz eylemler) nedeniyle helak ettiğini bildirmektedir (Yunus, 10/13). Böylece Kur'an bir yandan, şahsi sorumluluk ile toplumsal işleyişe diğer yandan da toplumun zihniyeti ile bekası arasındaki değersel boyuta dikkat çekerek, her toplumu sürekli değer üretecek bir yarış içerisinde olmaya davet etmektedir. "Herkesin (her toplumun) yüzünü çevirdiği bir yönü ve kıblesi vardır. Öyleyse iyi ve güzel işlerde birbirinizle yarışın" (Bakara, 2/148).

Toplumsal açıdan anlamlı ve amaçlı bir eylem yapan ve değer üreten bir insanla bu niteliklerini yitirmiş ve bilinç kaybına maruz kalmış insan aynı değildir (Macit, 2015:218). Esas itibarıyla insanın isteyerek kötülük işlediği bir toplumda kendi içindeki olumsuz eğilimleri düzeltmeden, erdemli bir toplum hayatını kurması da mümkün değildir. Buna göre salih amel işleyecek her insanın öncelikle kendi iç dünyasını yüksek ve anlamlı eylemlere göre düzenlemiş olması beklenir. Kur'an, salih amelin yararını önce insanın kendisinin göreceğini bildirmektedir. "Kim salih bir amelde bulunursa, kendi lehinedir, kim de kötülük ederse, o da kendi aleyhinedir. Senin Rabbin, kullara zulmedici değildir" (Fussilet Suresi, 46).

Değerlerin duyu verilerine ait olması bakımından objektif, bir süjeye ait olmaları bakımından sübjektif olan, daha doğrusu diyalektik görünümleri dışında bir de manevi yani gayelilik tarafı vardır. Değer aynı zamanda bir gaye konulması demektir (Ülken, 1965:16). Salih amel de gayesi olan bir değerdir. İnsanların bir değer olarak salih amelde bulunma gayelerinden biri de mutlu olmak eş deyişle sonsuz kurtuluşa ermektir. Kültürümüzde, dinin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayıcı rolüne ilişkin çok güçlü bir anlayış vardır (Cihan, 2014:70; Kırca, 1997:185). Ancak insanın kurtuluşu bir hak değildir (İkbal, 1984:164). Kurtuluşa ulaşmak için kişisel bir çaba ve mücadele gerekir ve insan da bu çabayı gösterecek yaratılıştadır (İnşikak, 84/6). Böylece yaratılışının bir gereği olarak her insan gücü dahilinde salih amel işleyerek kurtuluşu hak etmesi beklenir. Nitekim her dinin bir hakikat görüşü ve kurtuluş müjdesi-nazariyesi vardır. Genellikle dinler, insanın kurtuluşunu iman ve salih amele bağlamaktadır. İnsanın kurtuluş için verdiği mücadelenin çok önemli bir boyutunu teşkil eden salih ameller ise genelde ayin/ibadet olarak adlandırılan bir takım dini pratiklerden oluşmaktadır. Aynı bağlam, İslam'ın kurtuluş nazariyesi için de geçerlidir (Albayrak, 2002:94). İslam'a göre de inanan bir varlık olarak insanın geleceği ve mutluluğu salih amel işlemesine bağlıdır (Rad, 13/29; Tin, 95/6).

Bu nedenle Kur'an, bir yandan kurtuluş ve ebedi mutluluğa ulaşmak için hem bireysel hem de toplumsal sorumluluğa vurgu yaparken bir yandan da imanla birlikte ameli bir yönün bulunmasını şart koşmaktadır (Bakara, 2/277). Öncelikle İslam, asli günah kavramıyla ilişkili

ve temelde Tevrat ve Hristiyan kaynaklı bir düşünce olarak ortaya çıkan kurtarma ve kurtarıcılık fikirlerini reddederek, her insanın belli yeteneklere sahip olduğunu ve yaptıklarından sorumlu tutulacağını belirtmektedir (Rahman, 1987:74). “İnsanlar, ‘İnandık’ demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler ...” (Ankebut, 29/2-3). Ayrıca inanan bir insan için “varsa günahı benim boynuma olsun” şeklindeki bir bağlamın da geçerliliği yoktur. Çünkü buradaki günahı üstlenme, günah yükünü taşıyan kişinin iznine bağlı değildir (Maturidi, 2018:XI/121). “İnkâr edenler iman edenlere, ‘Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim’ derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değillerdir. Şüphesiz onlar kesinlikle yalancılardır” (Ankebut, 29/12). Buna göre “imtihan”ın bir gereği olarak imanla birlikte mutlaka salih amellerin de işlenmesi ve ancak ondan sonrasında sonucunun da sadece Allah’tan beklenmesi gerekmektedir. “Kim tövbe eder, inanır ve sâlih amel işlerse, onun, kurtuluşa erenlerden olması umulur” (Kasas, 28/67).

İnsanın kendisi gibi çalışma ve gayreti de değerlidir. Salih insan, gösterilen çabanın değerine karşılık gelen ünvandır. Bu nedenle onurluca bir davranış olarak her insanın öncelikle kendi elleriyle kazandıklarının karşılığının ne olduğuna bakması gerekir. Kur’an, herkesin amellerine göre dereceleri olduğunu ve Allah’ın hiçbir haksızlık yapmadan bu amellerin karşılığını vereceğini bildirmektedir (En’am 6/132; Ahkaf, 46/19). Salih amel her mümin için kendi elleriyle kendi değer ve derecesi artırma ve geleceğini güvence altına alması açısından en uygun fırsattır (Enbiya, 21/94; Taha, 20/75).

Bununla birlikte insanın çabasının en son hedefi, Allah’ın rızasını kazanmak olmalıdır. (Rum, 30/38-39; Ahzâb, 33/29; İnsân, 76/9) Bunun için de söz edilen çabanın Allah’a iman, O’nun sevgisi ve rızası uğruna eyleme dönüşmesi gerekir. Nitekim Fecr Suresindeki "Memnun etmiş ve memnun edilmiş olarak Rabb'ine dön" mealindeki 18. numaralı ayet Allah razı olsun denilebilecek yararlı bir iş çıkarmayı esas almaktadır. Birçok ayette Allah iyi iş yapanları (muhsinin) sevdiği önemli terimlerle övmekte (Fahri, 2014:36), işini güzel yapmayı öğütlemektedir (Bakara 2/112). İşini güzel yapma, öncelikle işi yapan kişinin yaptığı işi kendisinin beğenmesi, işin hakkı, gereği ve kuralı ne ise ona uygun yapmasıdır. Salih amelin bu boyutu, insanın gerçek anlamda kendini güvende hissedebileceği bir şuur halini yaşaması ve aynı zamanda Allah’ın dostluğu ve rızasını kazanması içindir. “Şüphesiz ki, benim dostum Kitab’ı indiren Allah’tır. Ve O bütün salih (iyi) kullarını görüp gözetir” (Araf, 7/196).

Anlaşılabileceği üzere salih amelleri Allah rızasını aramak amacıyla yapmak, sadece bu dünyaya değil ahiret hayatına hazırlık açısından da gereklidir. İnsan ölümlü bir varlıktır (Enbiya, 21/34) ve tekrar bu dünyaya yeniden gelmesi imkansızdır. (Mü’minun, 23/99-100; İkbâl, 1984:160). Salih amel, ölümlü ve dünyaya tekrar dönmesi mümkün olmayan insanı, ebedi hayatına hazırlayan önemli bir değerdir. “Fakat iman edip sâlih amel işleyenler için eksilmeyen devamlı bir ecir vardır” (Tin, 95/6; Fetih, 48/29). “İman edip salih ameller işleyenler ise cennetliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır” (Bakara, 2/82). Böylece salih amel, karşılığında sevap, ecir ve mükafat verilecek değerler arasında sayılarak (Maide, 5/9; Meryem, 19/76; Hud, 11/46) insanın eğilim ve tercihlerinin hedef olarak ahireti gözetmesi

gerektiğine de işaret etmiş olmaktadır. “Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak salih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır” (Kehf, 18/46).

Değer yüklü bir eylem olarak salih amel işleyenler için vadedilen şeylerin hem bu dünya ve hem de ahiret hayatına yönelik olması, aynı zamanda salih amelin ahlaki his, niyet ve dönüştürücü rolüyle de yakın ilişkilidir. Kur’an’da insanın az veya çok içinden gelen bir iyilik hissi ve evrensel ahlak bilincine seslenen birçok ayet vardır (Nahl, 16/90; A’raf, 7/157). Salih amel, bir değer olarak bu his ve bilinci besleyen ve canlı tutan en somut davranış biçimidir. Buradaki ahlaki niyet ise kişinin sevdiği ya da kardeşleri veya ırkına mensup insanlar arasında gerçekleştirdiği iyiliği, inanma temelli kardeşliğe ve evrensel iyiliğe yükseltmesinin yolunu açmaktır. İslam kardeşlik dinidir (Hucurat, 49/10). Namaz kılarken her oturuşta ve herkesin okuduğu tahiyyat duasının bir bölümünde “selâm bizlerin ve Allah’ın sâlih kulları üzerine olsun” diyerek başkalarına iyilik yapmaya engel olmadığını ifade etmiş oluyoruz. Dolayısıyla ahlaki niyet olarak salih amel işlemedeki amaç kişilere değil davranışlara ve davranışların da evrensel ve öteki dünyayı hedefleyen boyutlarına odaklanmak anlamına gelmektedir. Çünkü esas olan “insanlar” için şahitlik ve “insanlığın” iyiliğidir (Bakara,2/143; Al-i İmran,3/110). Bu şekilde işlenen salih amellerin, insanın evrensel ahlak şuuruna ulaşmasına aracılık etmesi onun bir değer olarak dönüştürücü rolünden kaynaklanır. Böylece işlenen salih ameller, sağladığı yararın kapsamına bağlı olarak, insanı çok daha güçlü bir ait olma duygusuyla yeniden ve tekrar tekrar aynı davranışlara motive edecektir.

SONUÇ

Kur’an’ın indirilişinden itibaren, imanla ilişkili diğer konular gibi salih amel konusu da her dönemin kendi tarihi ve kültürel kodlarına göre ele alınmıştır. Burada salih amel andragojik açıdan değer boyutuyla incelenmiş, insanın ahlaki mücadelesinin bir parçası ve toplumsal dönüşümün dinamiklerinden biri olarak tesbit edilmiştir.

İslam’ın tarih içindeki bütün yorumları da dahil, Müslümanların bizzat Kur’an’ın kendisini dinlemeleri hakkında herhangi bir engel yoktur. Bu yaklaşımdan yola çıkarak, Kur’an’ın, farklı din ve medeniyetlerden meydana gelen çok toplumlu bir dünyanın var olma hikmetini hayır işleri ve iyilikte yarışmaya bağladığı söylenebilir (Bakara,2/148 ve 177). İslam’ın her türlü hayır işi, iyilik ve değer yüklü daha birçok eylemi hayatın içine taşımak için seçtiği kavram ise salih ameldir. Salih amel insan kişiliğinin belirleyici bir unsurudur. Çünkü Kur’an, salih amel işlemeyi insan fitratının bir gereği saymaktadır (Tin,95/4-6). Bu yöndeki çabanın temel hedefi ise ahlaklı ve Allah’ı tanıyan bir toplum oluşturmaktır.

İslam’ın değer anlayışı “Tevhid İnancı” kapsamında ifade edilir. Bu temele bağlı olarak **kamil bir iman için salih amel şart** koşulu. Salih amel, Kur’an’ın iyi ve iyiliği tanımlarken kullandığı takva, berr, ihsan, hayr, hasene, infak, ma’ruf, hak vb birçok değer somut olarak davranışa dökülmüş halidir. Andragojik açıdan salih amelin konu edilmesinin bir nedeni de onun her yetişkine açık çok boyutlu bir davranış olduğuna dikkat çekmektir.

Salih amel, bilinçli bir tercihle gerçekleştirilmesi gereken somut bir değer eylemidir. Kur'an, insanın sorumlu bir varlık olduğunu ve değerinin yaptığı eylemden geldiğini belirterek salih amelin değer boyutunu tesbit eder. En büyük salih amel de hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmadan iman etmektir. Ancak Allah'a iman, beraberinde insana iyi iş görme vasfını da kazandıracak ve onun bütün davranışlarına etki edecek nitelikte olmalıdır. İslam'ın tevhid inancı sadece şirk karşısında bir hassasiyeti değil aynı zamanda insan davranışları ve toplumsal hayatın bu inanca göre düzenlenmesini de gerekli kılar. Bu nedenle ebedi kurtuluş için Allah'a ve ahirete imanla birlikte salih amel işleme şartı vardır.

Salih amel, insanın inancını amele dönüştürme kapasitesini gösteren ve ahlaki duyarlılığını doğrulayan bir değer ölçütüdür. Ahlaki duyarlılık için akıl (bilgi) ve özgür irade (istek) ön şarttır. Bu ise çok daha öncesinde insanın rüşd haline sahip yani yetişkin bir olmasını gerektirir.

Yetişkin, kendi yaşamından sorumlu olduğunu algılamış ve bu yönde sosyal rol ve davranışları benimsemiş bireydir. Öğrenme açısından bu tanım önemlidir. Çünkü bu tür bir algı, benlik oluşmadan gerçekleşmez. Kur'an'da, daha çok yetişkin yani belli bir olgunluğa, bilince, kişiliğe, dini ve kültürel hüviyete kavuşmuş kişilere hitap eden çok sayıda ayet vardır. Ayrıca dini açıdan yetişkinlerin doğrudan vahye muhatap hedef kitle olarak görülmesi, insanın varlık yapısı, psiko-sosyal özellikleri ve hayatın gerçekleriyle bire-bir örtüşen son derece uygun bir yaklaşımdır.

Yetişkinlerin, eğitim ve öğretimleri farklıdır. Bunun için yeni metot ve teknikler geliştirilmiştir. Bunlardan biri de Andragojidir. Andragojik modele göre kişi olgunlaştıkça bağımlılığı azalmakta ve kendi kendini yönetmeye başlamaktadır. Burada esas olan insanın olgunlaşma sürecine bağlı olarak irade gücünü fark etmesi ve özgür iradesiyle seçip gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olduğunun bilincine varmasıdır.

Andragojik modelde amaç sadece yetiştirmeye kendini geliştirme ve yönlendirme alanı açmak değildir. Asıl amaç, bilgiyi eyleme geçirerek toplumsal dönüşümü sağlamak, yarına bir şeyler göndermelerini teşvik etmektir.

Kur' an, çoğunlukla yetişkinlere hitap eden bir metin olarak eğitimi, toplumun bütün fertlerinin içinde yer aldığı aktif bir faaliyet alanı olarak görür ve karşılıklı etkileşimi ve aktif katılımı esas alan bir öğretim-öğrenme metodu kullanır. Dolayısıyla benlik algısına sahip ve kendi hayatından sorumlu olduğunu fark edecek yaşa gelmiş olan herkes, bu faaliyet alanının zorunlu bir üyesidir. Toplumla bağı olan hiçbir yetişkin yeterli bir neden olmadan bu yükümlülüğü başkasına devredemez. Her yetişkin, iyiliği yayma ve kötülüğü engelleme ile görevlidir. İyiliği emredebilmek için de daha önceden salih amel işlemeyi şahsen deneyimlemiş olmak gerekir. Yetişkinin toplumda rol model olarak kabul ve saygı görmesi de bu tutarlılığı sağlamasına bağlıdır. Değerler eğitiminde sosyal destek, pekiştirici ve duygusal bağlılık önemlidir. Sevmek ve sempati, izinden gitmeyi kolaylaştırır.

Allah ve Peygamber sevgisi bu duyarlılığı elde etmek için en önemli araçtır. Hz. Muhammed'in örnek ahlakı önemli bir motivasyon ögesidir. Bu bağlamda motive olmak yani ahlaki sorumluluğu derinden hissetmek değer üretme kapasitesini artırır. İyi veya kötü, devamlı tekrarlanan davranışlar sonunda pekişmektedir. Kur'an, insanın bir şeye yönelmesiyle Allah'ın o kimseyi başarıya ulaştırdığını belirtmektedir. Buna göre iyilik yapa yapa iyilerden, salih amel işleye işleye salih kişilerden olmak mümkündür.

Salih insan, bütün eylemlerinde Allah rızasını gözeten ve bu bağlama uygun davranan kişidir. Kur'an, Allah ile insan arasında da değer boyutlu bir ilişki kurulmasından yanadır. Hz. Adem'in yeryüzünde halife kılınmasından bu yana yürürlükte olan birçok değer, Kur'an tarafından onaylamakta, övgüye değer ahlaki özellikleri hangi mirastan gelirse gelsin kabul edilmektedir. Diğer semavi dinlerden geriye kalan birçok güzel ahlak ilkesi İslam dini tarafından da benimsenmiştir. Kur'an'a göre salih amel, milletler ve mezhepler üstü bir değere sahiptir. Sonuçta İslam, inananlar arasında bir değer olarak kardeşliği esas alan bir dindir. Salih amel, bu kardeşliğin somut bir göstergesi, Allah'ın övdüğü ve salih saydığı kişilerden olma yoludur. Allah'ın rızasını kazanmak isteyen her insanın, eylem ve davranışlarını İslam'ın tarif edip açıkladığı "iyilik yolu" ile bütünleştirmesi gerekir. Kur'an'da müminlerin niteliklerinin sayıldığı ayetler aynı şekilde imanın, salih amel ile birlikte bütünsel bir değer ifade ettiğini göstermektedir.

Salih amel, Allah'ın insanlardan ne istediği ve insanlar arası ilişkilerde onlar için neleri değerli gördüğünü belirleyen bir değer ölçütüdür. Kur'an'a göre, bütün varlık aleminin ve her türlü değerlerin kaynağı Allah'tır. Allah hem aleme varlığını vermiş ve hem de ona değersel kimliğini kazandırmıştır. Allah'ın inayetinin bir yansıması olarak adalet, nimet, lütuf, hikmet, uyum, ahenk, birlik, rikkat, incelik, letafet, hoşluk zarafet ve nezaket vb değerler bu kimliğin birer ifadesidir. Ayrıca insanın sahip olduğu lübb, fuad, sadr, kalb, basiret vb özellik, yetenek ve organlar Allah ile değersel bir ilişkinin kurulması için birer imkandır. Buna göre insan, bir bütün olarak kendi varlık yapısıyla çelişmek istemiyorsa, her türlü nitelik ve imkanını Allah için değerli kılmak durumundadır. Bu bağlamda salih amel, söz edilen değersel ilişkiyi kurmanın somutlaşmış, davranışa dökülmüş halidir.

Kur'an, eylemleri değer yükleri bakımından ikiye ayırırken salih ameli bir ölçüt olarak kullanır. Buna göre, iyilik, sabır, zikir, takva, adalet, birr, isar vb kavramlar salih amel sayılarak teşvik edilir, günah, seyyie, şer, münker vb, kavramlar da salih olmayan, değersiz ve uzak durulacak eylemler olarak zikredilir. Yine aynı şekilde Kur'an, iman edip salih amel işleyenlere atfen, muhsin, müflih, muttaki gibi değer yüklü kavramları kullanırken, tam karşıtı olarak salih amel işlemeyenleri, Allah katında hiçbir değer taşımayan kafir, müfsid, mücrim, fasık vb vasıflarla etiketleyerek salih ameli bir değer ölçütü olarak kullanmaktadır. Bir değer ölçütü olarak salih amel, günah (gayr-ı salih ameller) işlemenin tam karşısında yer alır. Günahı terk, tövbedir ve gerçek anlamda tövbe etmek ise salih ameller işleyerek Allah'a geri dönmektir. Dolayısıyla de salih amel, tövbenin kabul şartlarından biridir.

Hayat, bir faaliyetler alanıdır ve insanlar istedikleri şekilde eylem ve davranışlar sergilemekte serbesttir. Bununla birlikte davranışta bulunarak ahlaklılığımızı ortaya koyarız. Ahlaki yargılar açısından amel ve davranışlar, salih olup-olmadıklarına bakılarak ölçülmektedir. Dolayısıyla salih amel, bir değer ölçütü olarak salih bir insanın olmanın da temelini oluşturmaktadır. İnanan ve salih insanlardan olmak arzulanan bir değer ifade eder. Kur'an, Hz. Mûsa, Hz. Süleyman ve Hz Yusuf'un, kendilerini salih kulları arasına katması için Allah'a dua ettiklerini haber vermektedir.

Kur'an, imanla birlikte salih amel işlemeyi hem bu dünya hem de ahiret için gerekli görmektedir. Salih amel, ilahi rahmete ulaşmak ve Allah'a kavuşmayı ümit edenler için bir samimiyet ölçütüdür. İnananlar yüksek birer değer ifade eden cihat, sorumluluk, ahireti-dünyaya tercih, dürüstlük, tövbe, samimiyet, görgü ve bilgiye (gerçeğe) uygun hareket etme vb eylem ve davranışları gösterme konusunda eleştirilirken bir değer ölçütü olarak salih amel esas alınmaktadır.

Bir değer ölçütü olarak salih amel iyilik, hayır ve güzellik gibi değerleri bireysel ve toplumsal yarara dönüştürürken gösteriştenden uzak durmaktır. Bunun değeri içten gelerek yapılan bir davranış olmasıdır. Bu husus, toplumsal vicdanı rahatlatma, iyi niyet ve iç huzuru açısından önemlidir. Kur'an salih amel işlemeyi teşvik ederken, insanların buna layık ve değer oldukları düşüncesini temele alarak, insanın bunları kendini beğenme ve övünme vesilesi yapmasını doğru bulmaz.

İslam dinine göre, Kur'an ve Hz. Muhammed, inananları değer yüklü eylemlerde bulunmaya davet etmek üzere gönderilmiştir. Salih amel işlemek, "en doğru olanı" yapmış olmakla eşittir. Salih amel işleyen; dünya ve ahiret için yararlı, sağlam ve doğru iş yapanlar ödül ile müjdelenmektedir. Salih amel değer yüklü bir eylem olduğu için karşılığında mutlaka bir mükafatı vardır. Bu nedenle Kur'an, insan eylemlerinin değerini düşüren veya yok sayan kadercî anlayışı reddederek, inanıp, salih amel işleyenlerin derecelerinin yükseltileceğini haber vermektedir. "Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır. O'na hoş kelimeler yükselir, onu da salih amel yükseltir" (Fâtır, 35/10).

Değerlerin sıra düzeni içinde, salih amelin, kalıcı ve derinliği olan bir boyuta sahiptir. Kur'an, eğreti bir cazibe veya çekiciliği olan bazı eylemleri günah ve günahları da zinet (züyyine) olarak tanımlarken, kalıcı ve güven veren değer yüklü eylemleri ise üsve, hasene ve hüsn gibi sözcüklerle açıklar. Böylece, sevap ve amel olarak Allah katında daha hayırlı kabul edilen salih amellerin işlenmesi teşvik edilerek yüksek ve kalıcı değerlerin hakim kılması hedeflenir. Nitekim her müminin, salih amel kapsamlı birer değer olan ma'ruf, ihsan, hasene vb hayırları işleyerek kendi fazilet ve derecesini yükseltmesi mümkündür.

Sadece bireysel olarak değil bir değer olarak salih amelin bütün toplumun davranışlarını dönüştürme özelliği de vardır. Hayatın bütünü içinde bu değişimin görüldüğü ilk yerlerden biri salih amelin düzeltici (ıslah) rolüdür.

Kur'an'da, Allah'ın, peygamberlerin, insanların ıslahından söz edilmekte, ancak toplumun ıslahı öncelenmektedir. Kur'an, insanın kendisini veya insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmesine, kavgalı olan insanların, karı-kocanın, savaşan iki gurubun, yetimlerin ve çocukların ıslah edilmesine, mü'minlerin kendi aralarında barışı tesis etmek için birbirlerini kardeş sayarak aralarını düzeltmelerine özel olarak vurgu yapar.

Salih amel kapsamlı ıslah (düzeltme) bağlamı, bütünüyle bir toplumun değişimini hedef alır. Bu kapsamda bireylerin ihtiyaç duyduğu, fayda gördüğü ve rağbet ettiği şeyler üzerine inşa ettikleri değer yargıları, toplumsal huy haline gelmeleri için yeniden konumlandırılarak ahlaki bir toplum inşa edilmeye çalışılır. Burada değerler düzeni, sadece bir kişiye ait yalın, bireysel inisiyatife bağlı iyi ve kötü özelliklerden ibaret değildir. Değerler toplumun ortak değerleridir. Dolayısıyla Kur'an, ısrarla salih olmayan türden amellerde bulunan kafir, müşrik, münafık, zalim, zina eden, hırsızlık yapan, iftira eden ve kötülük işleyen kişilerden de toplumun bir parçası olarak bu davranışlarını düzeltmelerini istemektedir. Zira salih amel işlemek kimsenin tekelinde değildir. Hangi etiketi taşırsa taşırsın bütün insanların yapabilecekleri, yapmak zorunda oldukları birtakım iyilikler vardır.

Bütüncül bakıldığında dinlerin, insanı merkeze alarak değerleri yaşatmaktan yana oldukları gözlenir. Toplumun tarihinden süzülüp gelen insani değerler, dinler tarafından onaylanır. İman ile birlikte salih amel işlemek, değerlerin kökleşmesi ve gidişat açısından önemlidir. İyi gidişatını sürdüren her toplum, Allah'ın onlara verdiği nimetlerden yararlanmaya devam etmekte, salih ve ıslah edici özelliklerini koruduğu sürece helak olmaktan kurtulmaktadır. Böylece bir yandan şahsi sorumluluk ile toplumsal işleyiş, diğer yandan da toplumun zihniyeti ile bekası arasında doğrudan değersel bir ilişki kurularak, bütün toplumlar sürekli değer üretmek için birbiriyle yarış etmeye davet edilmektedir.

Değer aynı zamanda bir hedef belirlemek demektir. Salih amel de hedefi olan bir değerdir. İnsanların bir değer olarak salih amelde bulunma nedenlerinden biri de mutlu olmak eş deyişle sonsuz kurtuluşa ermektir.

İnsanın kendisi gibi çalışma ve çabası da değerlidir. Salih insan, harcanan çabanın değerine karşılık gelen bir ünvandır. İslam, bu dünyayı cennetin tadımlık ve geçici bir kopyası olarak gösterdiğine göre, inananlardan da bunu gerçekleştirmelerini bekliyor demektir. Cennet, Kur'an'da dünyadaki salih amellerle inşa edilen bir mekân gibi anlatılmaktadır. Bu nedenle inanan her insan, öncelikle kendi elleriyle ne kazandığına ve yarına ne gönderdiğine odaklanmalıdır. İnsanın değerini yaptığı amelleri belirlemektedir. Amellerin de bir değeri ve derecesi ve bunların da Allah katında bir karşılığı vardır. Bu nedenle insan sadece Allah'ın rızasını istemelidir. Allah razı olsun denilebilecek yararlı bir iş çıkarmaya ise salih amel denmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdül-Bakî, M. F. (1982), *el-Mu'cem'ül-Müfehres li Elfazi'l-Kur'anil-Kerim*, İstanbul, El-Mektebet'ü-l İslamiyye.
- Adler, A. (1997), *İnsan Tabiatını Tanıma*, (Yörükan. A. Çev), İstanbul: İş Bankası Yay,.
- Akay C.- Ültanır, E. (2010), “Andragojik Temellere Dayalı Kolaylaştırılmış Okuma-Yazma Eğitimi (KOYE) Sürecine Yönelik KOYE Eğiticilerinin Görüşleri”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 6, S.2, Aralık 2010, s.75-88
- Akın, G. (2014), “Andragoji Kavramı ve Andragoji ile Pedagoji Arasındaki Fark”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.47, S.1,s. 279-300.
- Albayrak, K. (2002), “Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, C.4, S.12, s.87-107.
- Attas, S, N. (1991), *İslami Eğitim –Araçlar ve Amaçlar-*, İstanbul: Endülüs yayınları
- Attas, S, N. (2003), *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (M. E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İnsan yayınları
- Aydın, A. A. (1981), “Kur'an-ı Kerim'den İki İlahi Esas İman ve Salih Amel” *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1981, sayı: Hicret özel sayısı, s. 181-203.
- Aydın, M. A., (1985), *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniv İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Cihan, A. K. (2014), “İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri”, *İslam Ahlak esasları ve Felsefesi* (Ed. Saruhan, M. S.) İçinde, s.57-69, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çağrı, M. (2014), *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: DEM Yay.
- Çalışkan, İ. (2006), Yetişkinlik Dönemi Eğitimine ve Kur'an Perspektifinden Bir Yaklaşım. *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri İSAV içinde* (s.335-357). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çetintaş, İ. (2014), *İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, Ankara: Elis Yay.
- Demir, Ö. (2013), *Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Salih Amel Örneği*, Ankara: Doktora Tezi AÜSBE (Basılmamış).
- Draz, A.(1983), *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (S. Akdemir, Çev.) Ankara: Mim Yay,.
- Düzgün, Ş. A. (2005), “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı” , *AÜİFD*, XLVI S. II, s. 13-42
- el-Cabiri, M. A. (2015), *Arap Ahlaki Aklı*. (M. Çelik, Çev.) İstanbul: Mana Yay,.
- el-Mâturidî, Ebu M.M.(2017). *Te'vilâtu'l-Kur'an (I-XVIII)*, (B. Toplaoğlu-Yavuz, Y.Ş Terc), İstanbul: Ensar Yay

- Fahri, M. (2014), *İslam Ahlak Teorileri*, İstanbul: Litera Yay.
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/1917/20122.pdf> (Erişim, 12 Ağustos 2016)
- http://www.yetiskinokulu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=63: yetikin-eitimi-nedir&catid=1: son-eklenenler&Itemid=27 (Erişim 10 Eylül 2016)
- Izutsu, T. (2013). *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Manzûr, C. (1119/1707), *Lisânu'l-Arab*, (Tah., el-Kebîr, A.A.- Hasbullah, M.-eş-Şâzeli, H.M.) Dâru'l-Meârif, Kahire, II/3107.
- İkbal, M. (1984), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (N. A. Asrar, Çev), İstanbul: Bir Yayıncılık.
- İlhan, A. (1991), "Aslah", DİA, İstanbul, C.III, s.495-496.
- İsfahani, R. (1986). *el-Müfredat fi ğarib'i-l Kur'an*. İstanbul: Karaman Yayınları.
- Karagöz, İ. (1997), "Kur'an'da Salih Amel Kavramı ve Muslih İnsanların Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 33, S.2, Nisan-Mayıs-Haziran 1997, Ankara, s.59-72.
- Keskin, H. (2009), "Fâtir Suresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhid Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2, s.117-129
- Kılavuz, M. A. (2002), "Yetişkin ve Yaşlılık Dönemlerinde Eğitim ve Din Eğitimin Önemi", *Uludağ Univ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, Bursa: 59-72.
- Kıllıoğlu, İ. (1988), *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kırca, C. (1997), "Din" mad., *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., s.185.
- Knowles, M. S., Holton III, E. F., Swanson, R. A. (2015), *Yetişkin Eğitimi*, (O. Gündüz Çev) İstanbul, Kaknüs Yay.
- Köylü, M. (2006), "Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri, İSAV, içinde*, s.85-112. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Macit, F. (2014), *İslam Ahlak Teorileri*, (M. İskenderoğlu-A.Arkan, Çev.) İstanbul: Litera Yay.
- Macit, N. (2015), *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Malkoç, G. (1989), "Androgoji" *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* Yıl: 1989, Sayı.1, s. 88-95.
- Merad, A. (1999), "İslah", DİA, İstanbul, C.XIX, s.143-156.
- Öncül, R. (2000): *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yay.
- Öztürk, M. (1999), *Din ve Fıtrat (Yaratılış)*, İstanbul: Yeniboyut Yay.
- Öztürk, M. (2006), "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, S.16, s.65-86.

- Rahman, F. (1987), *Ana Konularıyla Kur'an*, (A. Aıkge, ev.) Ankara: Fecr Yayınları.
- Saruhan, M. S. (2014), "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiye ni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S.28, Bahar, 2014, s.53-66.
- Selçuk, M. (2005), "Din Öğretiminde Etik", *Erdem, AKMD*, C.15, S.44, (Eylül 2005), Ankara: 2013-212.
- Sheriff, V. F (2015), "Islam As A Framework for Establishing Values in Society", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*, (19-21 Haziran 2014), Erzurum: 315-327.
- Şahin, H. (1988), "Abd" maddesi. Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi-I, s. 5-6, İstanbul: Tercüman Tesisleri
- Şahin, H. (1988), "Akıl" maddesi. Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi-I, s. 20-21, İstanbul: Tercüman Tesisleri
- TDK, (1988), *Türkçe Sözlük, I-II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Toksarı, A. (1997), "Amel" mad., *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar GvY., s.56.
- Topaloęlu, B. (1989), "Allah", DİA, İstanbul, C.II, s.471-498.
- Tuğral, S. (2005), *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara; Doktora Tezi AÜSBE (Basılmış).
- Uludağ, S. (1991) "Amel", DİA, İstanbul, C. III, s.13-16
- Uyanık, M-Akyol, A, (2015), "Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır-Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*, (19-21 Haziran 2014), Erzurum: 89-111.
- Ülken, H. Z. (1981). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Ahlak*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yalçın, B. M-, Dikici,M. F.-Yalçın, E.-Bek, Demet, (2005), "Malcolm Shepherd Knowles ve Eriřkin Eğitimi", *Tıp Eğitimi Dünyası Sayı: 19 Nisan 2005*. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ted/article/view/5000140379/5000128438> (Erişim, 02 Ekim, 2016)
- Yazar, T. (2012), "Yetişkin Eğitiminde Hedef Kitle", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Nisan 2012, Yıl-4, Sayı-7, s.21-30.
- Yazar, E. H. (1979), *Hak Dini Kuran Dili (I-IX)*, İstanbul: 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım.

GOOD DEEDS AS A VALUE IN TERMS OF ANDRAGOGY

Abstract

Andragogy is one of the educational approaches that focuses on adults learning characteristics. Pedagogy means guidance of the art and science of teaching children while andragogy means helping adults learn. Since the learning needs and traits of all ages are different from each other, it is important to consider andragogical principals that differ from those of the classical pedagogy. In this context, it is the adults that are meant by andragogy; these very same group of people are also the target group who are ecclesiastically the object of revelations.

When analysed concerning values, it is seen clearly that Islam has a very extensive set of values and human's making good things with goodwill is parallel with being a servant of the God (Allah). The source of values in Islam is Qur'an and Mitzvah. So many worship such as praying, charity, pilgrimage are loaded with value. Islam also forbids all kinds of evil and immorality. Thus, people are encouraged to engage in purposeful and meaningful actions while on the other hand he is invited to avoid any evil. This also a very basic approach that raises axiological capacity in the community and prevents the stationing of good against evil.

According to the understanding of the values rooted in revelation axis, there is a direct relationship between social change and ones in their inner world. The eternal salvation of mankind is not right for him. It is required for people to have personal effort and combat for reaching this value. This way passes from faith and righteous deeds.

Accordingly, for the human, it is possible to build a society based on moral choice by faith and believe in the actions and each faithful body is responsible for this. Here, which is decisive is to remain faithful to the principles that Allah has revealed.

According to the above mentioned context, the main aims are adopted in the study. One of them is to emphasize to understanding of Islam's values education as a model describing the formation of basic human values associated by changing in the community. Other one is to call attention to good deeds, as a concrete action value, which integrate people with "good way" in Islam.

Keywords: *Andragogical approach, values of tangible actions, a good deeds as a value*

HZ. ÂDEM-İBLİS KISSASINI NÜZÛL-SİRET BAĞLAMINDA OKUMAK

Reading the Anecdote of Hz. Âdem-İblis in the Context of Revelation- Personality

Sami KILINÇLI*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.10.2020
Kabul Tarihi:	11.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Kendini mübîn ve hidâyet kaynağı olarak tanıtan Kur'an'ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili birçok metot uygulanmakta ve tartışılmaktadır. Kur'an'ın büyük bir yekûnunu tutan kıssaların nasıl anlaşılması gerektiği de tartışılan konulardandır. Kıssalar genellikle farklı sûrelerde anlatılan parçalarının bir araya getirilip bütüne ulaşma çabasıyla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kur'an-ı Kerim hikmetli bir kitap olduğu için konuları muhataplara en uygun zamanda en doğru üslupla anlatılmaktadır. Ancak bazı âyetlerin, konuların hikmetinin keşfedilmesi zor olabilmektedir. Kur'an aynı zamanda hidâyet rehberi olan mesajlar bütünüdür. Bu bütünlüğün izah edilmesi için âyet ve sûreler arasındaki tenâsübe dair mushaf tertibi temelinde çalışmalar yapılmaktadır. Söz konusu çalışmalar tefsir birikimine önemli katkılar sağlamakla birlikte Kur'an'ın asıl tenâsübü nüzul ortamı ve muhataplarıyla olduğu için münâsebâtü'l Kur'an çalışmalarında bu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Hz. Âdem-İblis kıssası Mekki sûreler ağırlıklı olmak üzere hem Mekki hem de Medeni sûrelerde anlatılmaktadır. Kıssanın farklı bölümlerinde meleklerin aksine, kibir ve inadından dolayı İblis'in Hz. Âdem'e secde etmemesi, Hz. Âdem ve Havvâ'yı avret yerlerinin açığa çıkması için kandırması, lanetlenmesi, insanları Hak yoldan uzaklaştırmak için kıyamete kadar izin alması, bu hedefine ulaşmak için farklı metotlarla mücadele edeceği, meleklerin Hz. Âdem'in halife kılınmasına tepkileri, hatalarını anlamaları gibi konular anlatılmaktadır. Kıssanın bölümleri nüzul-sîret bağlamında okunmadığında kıssada tekrarların yapıldığı düşünülmektedir. Hâlbuki ilgili âyetleri kendi bağlamında ve muhatapları çerçevesinde anladığımızda her parçanın nüzul şartlarında özel anlamının olduğu görülmektedir. Mekki sûrelerdeki bölümlerde İslam'a inanmayan müşriklerin inat, haset ve kibirlerinin şeytanın tutumuna benzediği, şeytanı velî edinen inkârcuların ona uyararak Kâbe'yi çplak tavaf ettikleri, yeme ve içmede yanlış kurallar koydukları, ilahlaştırdıkları melekler Allah'ın emrine itaat ederken kendilerinin şeytanın yoluna tabi oldukları, kâfir oldukları, mahşerde ilahlaştırdıkları cinlerin kendilerine yardımcı olamayacağı gibi hususlar anlatılmakta ve müşriklerin tövbeye davet edildiği anlaşılmaktadır. Kıssada Hz. Peygamber'e hak yolda sebat ve azim göstermesi gerektiği, Hz. Âdem gibi olmaması gerektiği de açıklanmaktadır. Bu sûrelerdeki anlatım metotları Kur'an'ın dinamik dil ve üslubunun muhataplara göre nasıl değiştiğini de göstermektedir. Kıssanın Bakara Sûresindeki bölümünde Mekki sûrelerde konu edilmeyen Allah'ın halife olarak var etmesi, ona isimleri öğretmesi, meleklerin itirazı ve hatalarını anlamaları konularına yer verilmektedir. Bu âyetlerin öncelikli muhatapları risâletin, ilahî temsilciğin ümmî Araplara verilmesini kısıtlayan, bundan dolayı İslam'a girmeyip Hz. Peygamber ve Müslümanlara düşmanlık yapan Yahudilerdir. Hz. Peygamber sadece Yahudi kaynaklarında yazılı olan, başkalarının bilmediği tarihi olayları İsrailoğullarına anlattığından Yahudi âlimleri onun peygamber olduğunu anladıkları halde yine de inkâr etmekteydiler. Bundan dolayı da âyetlerin öncelikli olmuşlardır. Hz. Âdem-İblis kıssasında birçok bilgi tekrar ediliyormuş gibi gözükse de her bağlamda muhatap ve verilmek istenen mesajların değiştiği dolayısıyla tekrarın bulunmadığı görülmektedir. Çalışmanın amacı Kur'an'daki kıssaların nüzul sürecini dikkate alarak okunmasının önemini, Hz. Âdem-İblis kıssanın muhataplarını ve verdiği mesajları tespit etmek olduğu için makalede Hz. Âdem'in yaratılışı ve yaşadığı cennet gibi konularda klasik ve modern dönemde yaşanan tartışmalara girilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bağlam, Nüzul, Hz. Âdem, İblis

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı, kilincisami01@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

Giriş

Cahiliye dönemini yaşayan Arap toplumunu ıslah ederek örnek toplum haline getirmek için inzal edilen Kur'an yirmi üç yıllık süreçte tadrîcen nazil olmuştur. Hz. Ebu Bekir döneminde toplanan ve Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflar nüzûl sırasına göre tertip edilmediği için tefsir geleneği de mushaf tertibi esas alınarak teşekkül etmiştir. Müfessirler âyetleri tefsir ederken mümkün olduğu kadar nüzûl sürecini dikkate almışlarsa da Kur'an metnin yapısı ve müfessirin öncelikleri gereği birçok konuda âyetlerin siretle uyumuna, ilk muhatapların anlam dünyalarındaki karşılıklarına yeteri kadar dikkat edilememiştir.

Elmalılı (1878-1942) Kur'an'ın farklı muhataplara mesajlarını, en isabetli üslupla anlatmasını şu şekilde açıklamaktadır: “Kur'an manasını en kolay ve açık sûrette anlatan, tekellüfsüz, tasannüsüz su gibi akan, nur gibi parıldayan bir kitâb-ı mübîndir. O, kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nâzil olmuş ve duyurmuştur. Bir manası inkişâf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana da ilh...yüz gösterir. Mü'mine hitap ederken, kâfire bir inzâr fırlatır. Kâfiri inzâr ederken mü'mine bir tebşir nüktesi uzatır. Avama hitap ederken, havassı düşündürür. Âlime söylerken cahile dinletir. Cahile söylerken âlime dokundurur. Geçmişten bahsederken geleceği gösterir. Bu günü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Mü'mine gaybı anlatırken, kâfirleri halden bîzar eder. Ve bütün bunları hâle, makama, mekâna, zamana, mevzûa göre en uygun, en ra'na kelimelerle ifade eder.”¹

Bu şekilde insanı kuşatan ve hidâyete ulaştıran “Kur'an-ı Kerim'in eldeki verilerden hareketle nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi, Peygamber döneminde İslam toplumunun gelişme aşamaları, ana hatlarıyla dini hükümlerin iniş sıralarını belirleme bakımında önem arz etmektedir.”²

“Kur'ân kıssaları müşrik Araplar ve ehl-i kitaptan meydana gelen ilk muhataplar tarafından bilinmekte idi. Ancak müşrikler ile ehl-i kitabın kıssa bilgileri aynı düzeyde değildi. Ayrıca kıssaların bilinmeyen yönlerinin de âyetlerde anlatılmış olması Hz. Peygamber'in nübüvvetini destekler niteliktedir.”³

Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) ifadesiyle “Kur'an'da zikredilen kıssalar Hz. Peygamber'in kâfirlerin inadı ve kendisini çeşitli iftiralarla yalanlamaları karşısında çektiği sıkıntılardan dolayı teselli edilmesi ve kalbinin takviye edilmesi içindir. Bundan dolayıdır ki, zikredilen kıssalar Hz. Peygamber'in karşılaştığı durumlara göre gelmiştir. Bu yüzden de aynı kıssa halin farklılığına göre farklı şekillerde anlatılmıştır. Hepsi de haktır ve vâkidir; sıhhatlerinde

¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), I, 9.

² M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Beyan Yay. 2001), s. 9.

³ Halil Aldemir, “Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), (ss. 165-218), s. 217.

herhangi bir kuşku yoktur. Kur'an'ı anlamak isteyen bu yaklaşım tarzını benimsenmesi gerekmektedir.”⁴

Mustafa Öztürk'e göre “Kur'an'daki kıssalar insanoğlunun her çağda karşılaştığı olaylar, olgular ve prototip figürlerle ilgili çarpıcı anekdotlar içerir. Geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalar ilk bakışta mazinin derinliklerine dair anlatımlar gibi görünse de aslında hep şimdiye işaret eder niteliktedir. Nüzül dönemindeki yaşanmışlıklar dikkate alındığında, kıssaların işaret ettiği ‘şimdi’ Hz. Peygamber ve sîretine karşılık gelir. Daha açıkçası Nûh, Hüd, Salih, İbrahim, Musa gibi birçok peygamberin kendi kavimleriyle mücadelelerine atıfta bulunan kıssalar Hz. Peygamber'in mücadelesine geçmişten ayna tutar gibidir.”⁵ “Kıssalardaki esas mana ve maksatları daha sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için, Hz. Peygamber'in sîretini ve nüzül sürecindeki Mekke-Medine dönemlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Zira vahyin nüzulü tarih, toplum, zaman ve mekân gibi unsurlardan bağımsız olarak boşlukta vaki olmadığına göre Kur'an'daki her kıssa evvel emirde nüzül ortamıyla doğrudan irtibatlı manalar içerir.”⁶

Kur'an'ın muhtevasında önemli bir yer tutan kıssalar ilahi mesajların doğrudan ve dolaylı muhataplarına ulaştırılmasında çok ciddi bir işlev üstlenmişlerdir. Kur'an'da diğer peygamber kıssalarına göre Hz. Yusuf kıssası bir bütünlük içinde anlatılmıştır. Hz. Musa ve Hz. İbrahim başta olmak üzere diğer kıssalar farklı sürelerde bölümler halinde anlatılmıştır. İzzet Derveze'ye (1888-1984) göre “Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerinde inen kısımlarıyla kullanılan yardımcı unsurlar (kıssalar) arasında bir ahenk ve uyum da bulunmaktadır. Kur'an'daki kıssaların ifade tarzları ve hedefleri, Kur'an'ın cihad, hukuk, tartışma ve Peygamberimizin pratik hayatında yaşanan olaylarla ilgili açıklamaların yer aldığı ifade tarzı ve hedefleriyle uyumludur. Öyle ki; Kur'an'ı inceleyen bir kimse bu saydığımız hususların da öğüt, hatırlatma, bazı noktalara dikkat çekme, teşvik etme, sakındırma, eğitim, terbiye ve yasama maksatlarıyla yer aldığını görecektir. Aynı zamanda kıssaların tarihsel anlatım üslubu ve amacıyla yer almadıklarını görecektir.”⁷

“Kur'an'daki kıssalar Rasul ve Nebilerin -mukaddes tarihi- çerçevesinde Hz. Peygamber'in davetinin geçmişini, halini ve geleceğini gösteren bir ayna konumundadır. Bu da Kur'an'ın oluşum süreci ile Hz. Peygamber'in daveti arasındaki uyumu ve kıssaların Kur'an'ın nüzül tertibi çerçevesinde değerlendirmenin önemini anlatmaktadır.”⁸

Ulûmu'l-Kur'an kitaplarında Mekki ve Medeni âyet ve sûrelerin özellikleri anlatılırken Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) Mekki ve Medeni sûrelerin genel hususiyetlerinden biri olarak, “Bakara sûresi hariç, Âdem-İblis kıssasını içeren tüm sûreler

⁴ Ebu İshak eş-Şâtîbî, *el-Muwâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), III, 405.

⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, (İstanbul: Kuramer Yay. 2016), 11.

⁶ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 214.

⁷ İzzet Derveze, *Kur'an'u'l-Mecîd*, trc. Vahdetin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 156.

⁸ M. Âbid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrût, Merkezu dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabî, 2007), 257.

Mekkîdir” tespitini yapmaktadırlar.⁹ “Ancak nüzül tarihiyle ilgili bu bilgi sadece Âdem-İblis kıssasının on üç yıllık Mekke döneminin herhangi bir safhasında nazil olduğunu belirtmekte, dolayısıyla söz konusu kıssayı muhtevi âyetlerin on üç yıllık dönemin hangi safhasında indiği ve ilk hitap çevresindeki muhatap kitlenin zihninde neye karşılık geldiği meselesini açıklığa kavuşturacak özellikte görünmemektedir. Oysa kıssalardaki aslî mana ve maksatların tespiti söz konusu olduğunda, nüzül ve siret safhasının ayrıntılı olarak bilinmesi gerekmektedir.”¹⁰ “Kronolojik süre tertibi oluşturma çalışmalarına dayanak teşkil eden rivâyetler çoğunlukla esbâb-ı nüzül ve Mekkî - Medenî hakkındaki rivâyetlerdir... Ancak sahâbe ve tâbiûn tarafından bilinebilecek olan bu tür rivâyetler, kaynaklarımıza sistemli bir şekilde geçirilemediğinden, sıhhat derecesine bakılmaksızın birbirine muhalif birçok bilginin aynı kaynaklarda bir araya getirildiği görülmektedir.”¹¹ Bu durum Kur’an’dan herhangi bir konuyu nüzül sırasına göre ele almanın kolay bir husus olmadığını göstermektedir. Bu çalışmada âyet ve sûrelerin nüzul sıralamasına dair tartışmalara girmeden konumuzla ilgili âyetleri Hz. Osman’a atfedilen nüzul sıralaması¹² doğrultusunda ele alacağız. Bu tertibe göre Hz. Âdem-İblis kıssası Mekkî sûrelerden 38. sûre Sâd, 38/71-85; 39. sûre A’raf, 7/11-27; 45. sûre Tâhâ, 20/115-123; 50. sûre İsrâ, 17/61-66; 54. sûre Hicr, 15/26-44; 69. Sûre Kehf, 18/50-51. âyetlerde anlatılmaktadır. Kıssa Medenî sûrelerden sadece 87. sûre Bakara, 2/30-39. anlatılmaktadır.

Nüzül ortamı-süre-kıssa ilişkisini araştıran İshak Doğan’a göre “Kıssalarla ilgili yapılmış çalışmalara baktığımızda, Kur’an’da özellikle geçmiş peygamberlerden bahseden âyetlerin klasik şekilde birbirini tamamlar tarzda ele alındığını ve bir nevi Kur’an’a göre peygamberler tarihi çalışmalarının ortaya konulduğunu görürüz. Örneğin Bakara, A’raf, Hicr, İsrâ, Tâhâ ve Sâd sûrelerinde, çeşitli yönleriyle anlatılan Hz. Âdem kıssası, ilgili bölümlerin bir araya getirilip kompoze edilmesi şeklinde değerlendirilmiş, Hz. Âdem’in yaratılışından dünyaya gönderilmesine kadar olan bölüm bir bütün halinde sunulmuş, ancak bahsi geçen sûrelerde Hz. Âdem ile ilgili o pasajların niçin yer aldığı, pasajlar arasındaki ayrıntıların hikmetleri üzerinde düşünülmemiş, kıssa-süre ilişkisi, kıssanın müslümanlar üzerindeki etkisi ya da verdiği mesaj incelemeye alınmamıştır.”¹³

Bu çalışmada Kur’an’da farklı sûrelerinde anlatılan Hz. Âdem-İblis kıssasının nüzül-siret ilişkisi içerisinde doğrudan ve dolaylı muhatapları ile bunlara yönelik mesajları tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada müfessirlerin kıssanın nüzül ortamındaki mesajına ne kadar yoğunlaşıp yoğunlaşmadıklarını, bağlam dışı yorumlara gidip gitmediklerine de değinilecektir.

⁹ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi. *el-Burhân fi ‘Ulumi’l-Kur’an*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. I-IV, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007), I, 134; Celeddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), I, 74.

¹⁰ Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 215.

¹¹ Burhan Çonkor, “Kronolojik Süre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzül Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mütefekkir*, 5 (9), (ss. 47-64), s. 50.

¹² Hz. Osman’a izafe edilen nüzül sıralaması için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 84-87.

¹³ İshak Doğan, “Nüzül Ortamı-Süre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)”, *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(1), (ss.115-139), s. 117.

“Kur’an’da özellikle peygamberlerden bahseden kıssalar, nazil olduğu zaman ve zemin itibarıyla Hz. Peygamber’in (sav) ve Müslümanların ihtiyaç duyduğu konulardan bahsetmektedir. Dolayısıyla kıssalar, ibret kaynağı olduğu gibi, kronolojik olarak sıralanıp okunduğunda örnek risalet ve tebliğin geçirdiği aşamaları da gözler önüne sermektedir”¹⁴ Bu şekilde tarihten seçilen örnekler Hz. Peygamber ve sahabenin duruşlarının sabitlenmesi, teselli edilmeleri ve eğitilmeleri için kullanılmış olmaktadır.

A. Mekki Surelerde Hz. Âdem-İblis Kıssası

1. Sa’d Sûresi 71-85. Âyetler

Nüzül tertibine göre Hz. Âdem-İblis kıssasının ilk anlatıldığı yerdir.¹⁵ Sâd sûresinde Hz. Dâvûd ve Süleyman’ın kıssaları, imtihanları, sabırlarından dolayı övülmeleri ve dünyada kendilerine bahşedilen lütuflardan sonra 51-64. âyetlerde bu peygamberlerin ve diğer muttakilerin girecekleri cennet gibi konular anlatıldıktan sonra 65-70. âyetlerde Hz. Peygamber’in müşriklere tevhidî tebliğ etmesi, Kur’an’ı inkârlarının yanlışlığı ve mele-i a’lâ’da nelerin konuşulduğunu Hz. Peygamber’in bilmediği anlatılmaktadır. 71-85. âyetlerde ise Hz. Âdem’in yaratılışı, Allah Teâlâ’nın ruhundan üfleme, secde emri, şeytanın isyanı, kıyamete kadar mühlet alması, ihlâsa erdirilenlere zarar vermeyeceğini beyanı ve Yüce Allah’ın bunu teyit ederek şeytanı ve takipçilerini cehenneme dolduracağını açıklaması anlatılmaktadır.

Âyetlerin bağlamından Hz. Âdem-İblis kıssasının müşriklere yönelik anlatıldığı anlaşılmaktadır. Mele-i a’lâ’daki tartışma konusu Allah Teâlâ’nın yeryüzünde halife yaratacağı buyurması üzerine meleklerin “*Niçin kan dökecek, fesat çıkaracak birini yaratıyorsun?*” şeklindeki itirazlarıdır. Müşrikler de Hz. Peygamber’i inkârlarıyla şeytana tabi oldukları için cehennemlik olmuşlardır.¹⁶

Bu kıssanın amacı haset ve kibirden men etmektir. Şeytan gibi müşrikler de Hz. Peygamberle bu iki kötü huydan dolayı mücadele etmişlerdi. Bu sûredeki kıssanın bu şekli Kureyş’in ileri gelenlerinin “Kur’an’ın indirileceği insan tek sen mi kalmışsın?” şeklindeki alaylarına bir cevaptır. Kureyş’in ileri gelenlerine verilen diğer bir cevap ise şu şekildedir: “Sizlerin Muhammed’e gösterdiği kibir ve hased, tıpkı İblis’in Âdem’e gösterdiği kibir ve hased gibidir. İblis de Allah’ın emirlerine karşı gelmiş ve Allah, Âdem’i halife tayin ettiği için secde etmekten kaçınmıştı. Şimdi sizler de Allah’ın emirlerine karşı geliyor ve Allah onu

¹⁴ İshak Doğan, “Nüzül Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)”, s. 118. Bu tür örnek bir çalışma için bkz. Mahmut Ay, “Kur’an Kıssalarını Hz. Muhammed’in (sav) Kıssası Paralelinde Okumak”, *Kur’an Nüzûlünün Medine Dönemi Sempozyumu, X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Bildirileri*, (Kahramanmaraş, 17-19 Mayıs 2013), ss. 126-142; Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 233-240.

¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIII, 297.

¹⁶ Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), III, 124; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*.Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), X, 605; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, Thk. Fâtıma Yûsuf el Haymî, (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1325/2004), VI, 283; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*. I-IV, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2008), III, 106; Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî. *Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdî, I-IV, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1431/2010), II, 582; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Câmi’ulî Ahkâmi’l-Kur’an*. Thk. Abdullah b. Abdu’l-Hasen et-Türkî. I-XXIV, (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1427/2006), XVIII, 236.

peygamber olarak tayin ettiği halde, Muhammed’e tabi olmuyor ve karşı çıkıyorsunuz. Yaptıklarınıza devam ederseniz, siz de şeytan gibi dünyada lanetlenir, ahirette cehenneme girersiniz.” Bu kıssada ayrıca iki husus daha vurgulanmıştır. 1. Dünya hayatında Allah’a isyan eden kimse, aslında İblis’in tuzağına düşmüştür. 2. Allah’a karşı büyüklenen kimse Allah’ın büyük nefretini kazanır ve böyle bir kul için af söz konusu değildir.¹⁷

75. âyette Allah Teâlâ’nın şeytana “*Ellerimle yarattığım Âdem’e niçin secde etmedin? Yoksa sen kibirlenip, büyüklenenlerden mi oldun*” sorusuna şeytan 76. âyette “*Ben ondan hayırlıyım, beni ateşten, onu çamurdan yarattın*” diye cevap vermektedir. Allah Teâlâ’nın “*Büyüklenenlerden mi oldun*”¹⁸ “Sen daha önce Rabbine karşı kibir ve yücelik sahibi mi oldun?” sorusuna şeytan, “Ben sana karşı kibirlenmedim, büyüklenmedim. Ancak sonuçta topraktan yaratılan Âdem’den daha üstünüm” dedi. Bu âyetle bu surenin girişinde müşriklerin “*Vahiy içimizden Muhammed’e mi indirildi?*”¹⁹ şeklinde Hz. Muhammed’i küçümseyen, ona iman ve itaat etmeyen tavırlarına kınama vardır. Şeytan nasıl secde etmeyerek kâfirlerden oldu ve lanetlendi ise onun karakterine bürünen müşrikler de aynı akıbete uğrayacaklardır hâkezâ.”²⁰ Bu âyetler kötü niyetli, kalpleri hastalıklı ve kibirli müşriklerin inkarlarından üzülen, rahatsız olan Hz. Peygamber ve sahabileri teselli etmek için indirilmiştir.²¹

Kıssanın bağlamından ve müfessirlerin yorumlarından bu âyetlerin muhataplarının müşrikler olduğu, onların eğer kibir ve hasetlerini bırakarak Hz. Peygamber’e iman etmezlerse kâfirler olarak şeytanın taraftarları olacakları anlatılarak tövbeye davet edilmişlerdir. Kıssanın içeriği ile Mekke’de müşriklerin Hz. Peygamber ve davetine gösterdikleri tepkinin birebir örtüştüğü görülmektedir. Müşriklerin ilahlaştırdıkları meleklerin Hz. Âdem’e secde etmelerinin anlatılması “Siz de melekler gibi Allah’a itaat edin, elçisi Hz. Muhammed’e iman edin” mesajı vermiş olmalıdır. Bu mesajlar kendilerini ehlullah, Hz. İbrahim’in takipçileri, Kâbe’nin koruyucuları olarak tanımlayan Mekkelilere oldukça ağır gelmiş olmalıdır.

2. A’râf, 7/11-27. Âyetler

A’râf Sûresi 11-27. âyetlerde Hz. Âdem’in yaratılışı, secde konusu, cennette şeytanın Hz. Âdem ve Havvâ’yı avret mahallerinin açılması için dostmuş gibi gözükerek melekleşme ve ebedi yaşamanın cazibesıyla kandırması, meyveyi yediklerinde üstlerinin açılması nihayet kendilerine “kıyafet ve takva elbisesinin lütfedildiği” anlatılmaktadır. Ayrıca insanlara da

¹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 606; Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*. I-XXXII, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1401/1981), XXVI, 227; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü’l-muhit*, thk. Âdil Ahmed Abdülmansur v.d., (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993), VII, 391; Ebû Hafs Ömer b. Alib. Âdil. *el-Lubâb fî ‘Ulûmu’l-kitâb*. thk. Âdil Ahmet Abdülmecûd v.d., I-XX, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), XVI, 453; Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî. *Tefhimu’l-Kur’an*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. I-VII, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), V, 89-90.

¹⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 125; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, IV, 583.

¹⁹ Sâd, 38/8.

²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 606. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 109.

²¹ İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis*. (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1421/2008), II, 343.

“Şeytan sizi anne-babanızı kandırdığı gibi kandırmasın, o ve dostları size görmediğiniz şekilde saldırıp müdahale ederler.” buyrulmaktadır.

Şeytan, İslam öncesi Arapları örtünmenin, sadece süslenmek ve vücudu hava şartlarından korumak manasına geldiği inancına sevk ederek baştan çıkarmıştı. Cahiliye döneminde Kâbe’yi Kureyş/Hums ehli giyinik, diğerleri çıplak tavaf diyorlardı. Müşrikler “Bunu Allah emretti” diyorlardı. Benî Âmir kabilesi kendilerine göre dini gerekçelerle, daha iyi kul olma adına Hac esnasında iç yağı gibi bazı yiyeceklerden perhiz ediyorlardı. 27. âyet sonrası dört âyet Kureyş hakkında nazil olmuştur. Kureyş’e ve tüm insanlara “Çıplaklık konusunda şeytana itaat etmeyin, anne-babanızın düştüğü hataya düşmeyin” buyrulurak takva elbisesinin, iman ve hayânın Allah’a yaklaşma açısından zahiri kıyafetlerden, süslenme ve güzellikten daha hayırlı olduğu açıklanmıştır. Müşrikler çıplak tavafı Allah’ın emrettiğini söylüyorlardı. Hâlbuki onların velisi şeytan idi fakat onlar hâlâ kendilerini doğru yolda zannediyorlar. Bu âyetlerle insanlar örtünmede fiziksel işlevden ziyade ahlaki işleve önem verilmesi ve şeytana tabi olmama konularında uyarılmışlardır. Bu âyetlerle sahabilere “Siz Kâbe’ye yöneldiğinizde, her tavaf ve namazında giyinin çıplak olmayın. Yeme içme konusunda belirlediğiniz helal haramları bırakın, Allah’ın sınırlarını aşmayın, israf etmeyin. Bunları yapmanız haramdır. Nimetler dünyada herkese ortak ama ahirette sadece mü’minlere ait olacak. Allah açık gizli tüm fuhşiyatı yasakladı” buyrulmuştur.²²

Müslümanlar Kâbe’yi giyinik olarak tavaf etmeye başlayınca müşrikler onları kınadılar, ayıpladılar. Bunun üzerine 33. Âyetle Allah Teâlâ’nın gizli açık tüm fuhşiyatı, zulmü, şirki ve Allah hakkında bilmeden konuşmayı yasakladığı beyan edildi.²³

“Takva libası, duygusu ile giyinin. Hayâ hissi ve haşyetullah ile giyilen ve Allah’ın izniyle maddî manevî ayıptan, fenalıktan, zarara uğramaktan ve helak olmaktan koruyacak bu takva elbisesi hayr-ı mutlaktır.²⁴ “Biz bu yasaklananları yapıyoruz ve Allah’tan bize ceza gelmiyor” diyenlere de her ümmete tanınan bir sürenin olduğu, bu zaman sona erdiğinde cezalandırılacakları, ecellerinin, güç ve hâkimiyetlerinin son bulacağı anlatılmıştır.²⁵

“Bu süre içerik olarak bir önceki süre olan Sâd süresi ile doğrudan bağlantılıdır. Her iki sürenin girişinde de Kureyş’in Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesine tepkileri anlatılmaktadır. Bu süredeki İblis’in Hz. Âdem karşısındaki konumu Kureyş’in Hz. Muhammed’e olan tavrıyla irtibatlıdır. Şeytan’ın kibirlenerek Hz. Âdem’e secde etmemesi

²² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, X, 81-165; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, II, 219-225; Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.d., I-III, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), II, 352-364; Kurtübî, *el-Câmiu’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, IX, 181-210; Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, I, 24-27; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 76-81. İbn Âdil, *el-Lübâb*, 9:87-91; Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, II, 375-378; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Meâricu’t-Tefekkûri ve Dekâiku’t-Tedebburi*, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem,1423/2002), IV, 184-187.

²³ Kurtübî, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’an*, IX, 210.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 76.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 81-83; Seyyid, Kutup. *Fî Zilâli’l-Kur’an*, çev. Komisyon, , I-X, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), IV, 439; Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an* I, 27-28.

Kureyş’in yönetici tabakasının kibirlenerek liderlerimiz, eşrafımız varken “Vahiy içimizden ona mı geldi?”²⁶ şeklindeki tavırlarına benzemektedir.”²⁷

Bu âyetlerle Hz. Peygamber’e karşı gelenlere “Bu gittiğiniz yol şeytanın yoludur. Cinlerden ve insanlardan olan şeytanları velî edinerek sürekli ikazlarımıza rağmen, hatada ısrar etmeniz, sizin açık ve devamlı düşmanınıza teslim olduğunuzu gösteriyor. Şeytan tarafından tamamıyla rezil-rüsva hale getirilip şeytanı bekleyen aynı son ile karşılaşmadan, eğer biraz olsun sizde vicdan kalmışsa tevbe eden ilk atanız Âdem ile Havvâ’nın yoluna dönersiniz” şeklinde dersler verilmiştir.²⁸ Aynı zamanda “Allah’ın edepsizlik ve fenalığı emretmeyeceği, onların bilmedikleri bir konuda konuşarak Allah’a iftira attıkları, şeytanın kâfirlerin velisi, amiri olduğu da” açıklanmıştır.²⁹

Bu ayetlerle kendilerine göre Allah için, dindarâne bir şekilde hacceden Araplara, şeytanın velisi oldukları, yolundan gittikleri, Hz. Muhammed karşısında Hz. Âdem’e secde etmeyen şeytanın konumunda oldukları, çıplak tavaf ederek şeytanın tuzağına düştükleri ancak Hz. Âdem ve Havvâ gibi tövbe yolunu değil, şeytan gibi günaha ısrarı tercih ettikleri, dolayısıyla her ne kadar kendilerini Kâbe’nin hizmetçileri görerek haccetseler de aslında Allah ile bir ilişkilerinin kalmadığı anlatılmaktadır. Şeytan nasıl Hz. Âdem ve Havvâ’nın avret yerlerinin açılmasını sağlayarak onları hayâsızlığa sürüklemek istediye, müşrikleri de çıplak tavafı doğruymuş gibi göstererek “Biz atalarımızdan böyle gördük, zaten Allah da bize böyle emretmiştir”³⁰ dedirterek hayâsızlığa götürmekteydi. Âyette örtünme ihtiyacını karşılayacak elbiseden bahsedildikten sonra daha hayırlı olduğu vurgulanarak takva elbisesinden bahsedilmesi³¹ tesettürün ve takvanın birleştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Çıplak tavaf etmek ve bunu savunmak şeytanın Hz. Âdem ve Havvâ’yı kandırarak avret mahallerini açtırmasına benzemektedir. Dolayısıyla çıplak tavafı savunanlar şeytana benzemekte, bunlara tabi olanlar da şeytana tabi olmuş olamaktadırlar.

Şeytan’ın Hz. Âdem ve Havvâ’yı melekleşme ve ebedî yaşam va’diyle kandırması³² dünyevileşmiş tüm insanlar gibi müşriklerin de dünyaya bağlılıklarını, uzun yaşama, genç kalma isteklerini ve ölümü, faniliği gündemlerinden çıkarma çabalarına işaret etmektedir. Tüm bu âyetlerde kendilerini koyu dindar gören müşriklere kendinizi her ne kadar Allah yanında değerli insanlar olarak kabul etseniz de aslında şeytanın izinden giden onun gibi isyana, günaha dalan, asiler, kâfirlersiniz buyrulmaktaydı. Bu âyet ve mesajlar hem yanlış müşrik zihninin ıslahı hem de Müslüman zihninin inşasının adımları olmakta ayrıca küçümsenen, horlanan mü’minlere Allah’ın taraftarları, hidâyet üzere olanlar sizsiniz, moralinizi bozmayın, güçlü olun anlamına da gelmekteydi.

²⁶ Sa’d, 38/8.

²⁷ Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 293-295.

²⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* I, 22; Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis*, II, 371-373.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 78.

³⁰ A’raf, 7/28.

³¹ A’raf, 7/26.

³² A’raf, 7/20.

Çıplak tavafın yasaklanması tesettür konusundaki ilk âyetleri oluşturmaktadır. Bu âyetlerden sonra sahabenin giyinik tavaf etmesi ve müşriklerin bu durumu eleştirmesi Müslüman kimliğinin oluşması ve yanlış uygulamalarda toplumdan ayrışmanın da örneklerinden birini oluşturmaktadır. Çıplaklık şeytanın yolundan gitmenin, ona tabi olmanın göstergesi iken giyinik tavaf, hayânın korunması Hz. Âdem ve Havvâ'nın yolundan gitmenin işareti olmaktadır. Bu konu dahi tek başına Müslüman-müşrik zihniyetin ve uygulamaların dayanakları, kökeni ve ahiretteki konumu konusunda yeteri kadar bilgi vermektedir.

Müşriklere yönelik âyetlerde Kur'an'ın doğrudan ve dolaylı bir şekilde çok açık, sert, derinden mesajlar verdiği, üslup, kelime ve kavramları çok etkili ve dikkatli seçip kullandığı görülmektedir. Bu açıdan Kur'an'ın dil ve üslubu ve muhataplarla ilişkisi konusundaki çalışmalarda kıssalardaki konu, dil ve üsluba dikkat edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

3. Tâhâ Sûresi 115-123 Âyetler

Tâhâ Sûresinde Hz. Peygamber'e vahiy tamamlanmadan Kur'an'ı okumada veya cevap vermede acele etmemesi ve "Rabbim ilmimi arttır" demesi emredildikten sonra Hz. Âdem-İblîs kıssası anlatılmaktadır. Bu sûrede Hz. Âdem'den ahit alındığı ancak kendisinin kararlılık göstermediği, şeytanın secde etmemesi, ebedi yaşam ve son bulmayacak mülk/saltanat va'di ile Hz. Âdem ve Havvâ'yı kandırması, meyveyi yedikten sonra avret yerlerinin açılması, tövbesi ve dünyaya gönderilmeleri anlatılmaktadır. Sonrasındaki âyetlerde ise iman etmeyenlerin ahiretteki, mahşerdeki halleri tasvir edilmektedir.

Ey Peygamber! Vahiy tamamlanmadan, anlamları tam olarak açıklanmadan sahabilere, insanlara okumada acele etme. Rabbim ilmimi, faydalanmamı arttır de. Eğer bu müşriklerin emirlerime muhalefet etmeleri, bana değil de şeytana itaat etmeleri sana ağır geliyorsa, bunların ataları olan Âdem'e "Şeytan senin ve eşinin düşmanıdır, ona itaat etmeyin, sizi cennetten çıkarmasın, mutsuz olursunuz" dediğimizde emrimize muhalefet ederek şeytana itaat etmişti. Bize verdiği ahdi terk etmiş, sabır konusunda azim, Allah'ın ahidine vefa göstermemişti. Eğer dirâyet gösterseydi kendine haset eden düşmanına itaat etmezdi.³³ Hz. Peygamber insanların ıslahını, kurtuluşa ermelerini çok istiyor bu konuda acele ediyordu. Bu âyetle konuyu Allah'a havale etmesi, Allah Teâlâ'nın en uygun olanı takdir edeceği bildirildi.³⁴

Allah Teâlâ 114. âyetle Hz. Peygamber'i nisyandan temin ederek ona 'Vahyin bitmesini bekle, sonra oku, dua et. Müşrikleri tehdit ettiğimiz azabın vakti gelmeden gerçekleşmesi konusunda acele etme' buyurdu. Hz. Âdem'in hatası konusunda ehli te'vilin geneli Allah'ın emrini terk etmenin unutmama, sehven terk etme olmadığını, eğer böyle olsaydı itabın

³³ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 342-344; Taberî, *Câmiu'l Beyân*, VIII, 465-469. Ayrıca bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 177-180; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmansur b. Abdurrahman, I-VI, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafî, ts.), III, 428-431.

³⁴ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr. *Tefsîru't Tahrîr ve't-Tenvîr*. I-XXX, (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzî', 1984), XVI, 316

gelmeyeceğini dolayısıyla burada Allah'ın emrinin zayi edilmesinin söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer ‘Allah'ın herhangi bir peygamberinin böyle bir şeyi yapması çirkin olur, böyle düşünülmemesi gerekir’ denirse konu şu şekilde açıklanabilir. Unutma iki türdür. Birincisi gaflet ve meşguliyetten kaynaklanan unutmadır ki bundan itab gerekir. İkincisi kendisinden kaynaklanan bir sebep olmadan meydana gelen unutmadır ki bundan dolayı itab gerekmez. Hz. Âdem'in unutması da bu şekildedir. Bu unutma Allah'ın bir imtihanı sonucu O'nun iradesiyle gerçekleşmiştir. Hz. Âdem'de azmin bulunmaması sabır ve kasıt bulunmaması anlamındadır.³⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hz. Âdem'in azmetmemesi, unutmasıyla ilgili olarak mahşerde Hz. Musa ile Âdem arasındaki tartışmada Hz. Musâ'nın Âdem'e “Senin günahından dolayı cennetten çıkarıldık” demesi üzerine Hz. Âdem'in “Rabbimin kaderinden dolayı mı beni suçluyorsun” demesini de aktarmaktadır.³⁶ Bu yönüyle Mâturîdî ve İbn Kesîr'in Hz. Âdem'in hatasını izah tarzları benzeşmektedir. İbn Aşur ise bu kıssada bir isyanın söz konusu olduğunu ancak Hz. Âdem'in o zamanda henüz peygamber olmadığını belirtiyor.³⁷

“Eğer insan, Hz. Âdem ve firavunun sihirbazları gibi kendilerinin ezeli düşmanı olan şeytan tarafından aldatıldığını anlar ve hatasında pişman olup tövbe ederse affolur. Fakat şeytan, firavun ve Sâmirî gibi kasten yapılan isyanlar bağışlanmaz.”³⁸ Hz. Âdem ve Havvâ şeytanın düşmanları olduğunu bildikleri halde, bir dost ve arkadaş olarak yaklaşarak sebatsızlık etmelerine, o an için “emr'i” unutmalarına neden olmuştur.³⁹

“Hz. Âdem'in kasti bir isyanla değil, kararlılıktan yoksun olduğu için emre karşı geldiği anlaşılmaktadır. O, Allah'ın emrini unuttuğu için doğru yoldan sapmıştır. Şeytanın aldatmalarında ısrar edip isyanında devam etmemiştir. Hemen tövbe etmesi de bunu göstermektedir. Hz. Âdem Allah'ın kendine lütfettiği daha hayırlı şeyleri unutarak Şeytan'ın dünya malına, ziynetine yönlendirmesine aldanarak nasıl meyveye yönelmiş ise Hz. Peygamber de Taha Suresi 131. âyette ⁴⁰ anlatıldığı gibi Kureyş'in imkânlarına imreniyordu. Âyet bu konuda onu uyarmıştır.”⁴¹

Bu bilgilerden ve pasajın bağlamından muhatabın hem Hz. Peygamber hem de müşrikler olduğu anlaşılmaktadır. “Hz. Âdem-İblis kıssasından önce İsrailoğulları kıssasında onların Allah'ın ahdini ihlal etmeleri anlatıldı. Burada da Hz. Âdem'in ahde uymaması anlatılıyor. Her ikisinde de ahit verilen konuyu kasıtlı olarak ihmal etme durumu mevcut.”⁴²

³⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 310-312. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Kesîr ed-Dımaşkı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr.(Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000), IX, 371-377.

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. IX, 371-377.

³⁷ İbn Aşur, *et-Tahrîr*, XVI, 327.

³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 279.

³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 281.

⁴⁰ Kâfirlerden bir kısmına, onları sinamak için dünya hayatının zineti olarak verdiğimiz ve onunla kendilerini geçindirdiğimiz şeye (mal ve saltanata) sakın râğbetle bakma. Rabbinin (ahiretteki) rızkı daha hayırlı ve daha devamlıdır.

⁴¹ Câbirî, *Medhal*, 295-296.

⁴² İbn Aşur, *et-Tahrîr*, XVI, 318-319.

Râzî'ye (ö. 606/1210) göre âyetlerin genele/müşriklere insanın şeytanla mücadelesinin kadim bir mesele olduğu ve her insanın bu bilinçle şeytanın vesveselerinden korunması gerektiği mesajlarını vermektedir. Hz. Peygamber'e Allah Teâlâ'ya olan ahidini yenilemesi, canlı tutması, ahdi unutturan şeytana karşı uyanık olması, ilim tahsili, hata ve unutmadan korunma konularında Rabbinden yardım istemesi ve Hz. Âdem kıssasından ders alması gerektiği vurgulanmıştır.⁴³

Müşriklere yönelik tebliğ ve mücadelesinde Hz. Peygamber'e sabırlı olması, şeytanın dostmuş gibi gözükerek verdiği vesveselere aldanmaması, aceleci olmaması, sabır ve kararlılıkla vahye tabi olması emredilmektedir. Eğer bu kararlılığı göstermez ve aceleci olursa Hz. Âdem gibi hataya düşeceği, bu durumda da hemen tövbe etmesinin gerekliliği ona bir çıkış yolu, davranışlarını düzeltme, ıslah etme yolu olarak gösterilmektedir.

Müşriklere yönelik ise İslam'a girmelerinin gerekliliği, Hz. Peygamber'in çağrısına kör ve sağır kalmamaları, şeytana uymamaları aksi halde ahirette cezalandırılacakları anlatılmaktadır. Hz. Âdem'in şeytanın vesvesesine inanması, ahidinde sebat etmemesi durumunun anlatılmasıyla da her insanın şeytana karşı bir zayıf noktasının olduğu, o çetin düşmana karşı hep teyakkuzda olunması gerektiği mesajı verilmektedir.

4. İsrâ Sûresi 61-66. Âyetler

İsrâ Sûresi 61-66. âyetlerde şeytanın Âdem'e secde etmemesi, kıyamete kadar süre verilirse pek azı hariç insanları yoldan çıkaracağı iddiası, bunun üzerine ona izin verilmesi, kendisine uyanların cehenneme atılacakları, ancak bununla beraber kullar üzerinde bir sultanının olmadığı ve vekil olarak Allah Teâlâ'nın yeterli olduğu beyan edilmektedir.

Müfessirlere göre söz konusu âyetler şunu ifade etmektedir: Ey Peygamber bu müşriklerin bâtil yollarındaki inatları ve Rablerinin onları korkutmasına kibirlenerek inkârla karşılık vermelerinin babalarının ve kendilerinin düşmanları olan şeytanın Âdem'e olan haset ve kibrinden dolayı "Eğer bana mühlet tanırsan onun zürriyetinin az bir kısmı hariç çoğunluğunu peşimden sürükleyeceğim"⁴⁴ iddiasının gerçekleşmesi olduğunu anla, gör. 64. âyette anlatıldığı üzere şeytanın insanların mallarında ortak olması, haramdan kazanmayı, harama harcamayı emretmesi; müşriklerin kendi kafalarına göre hayvanlarda bahîra, sâibe, vasîle ve hâmî gibi haramlar icat etmeleri; ilahlarına kurban kesmeleridir. Evlatlarda ortak olması ise zinadan doğan evlatlar, kız çocuklarını diri diri gömmeleri, öldürmeleri, küfre, şirke yönlendirmeleri, abduhâris, abduşşems gibi isimler vermeleridir. 65. âyetteki "Kullarım üzerinde senin herhangi bir etkin yok. Rabbin vekil olarak sana yeter" âyeti ise "Emrime tabi olan ve şeytana karşı gelen kullarım üzerinde hâkimiyetin, hüccetin olamaz. Ey Peygamber! seni koruma, kollama, gözetmede Rabbin sana yeter, sen müşriklere tebliğ görevini yerine getir, onlardan herhangi birinden korkma, Allah senin muhafazanı ve zafere

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*. XXII, 123-124.

⁴⁴ İsrâ, 19/62.

ulaşmanı, sana yardım etmeyi garantilemiştir.”⁴⁵ Allah’a karşı gelen her piyade ve süvari asker de şeytanın askerleri sınıfına dâhildir. ⁴⁶ Şeytanın sahte va’di ise putların şefaathçi olduğuna müşrikleri inandırmasıdır.⁴⁷

“Allah Teâlâ Hz. Peygamber’e müşriklerin baskı ve düşmanlıklarından bahsettikten sonra aslında bütün peygamberlerin aynı süreçlerden geçtiğini; örnek olarak ilk velisi olan Hz. Âdem’in iblis’ten maruz kaldığı büyük sıkıntıları da bu âyetlerle anlattı. Müşrikler inat, haset ve kibirlerinden Hz. Peygamber’i inkâr ve düşmanlık ediyor, tutarsız iddia ve eleştirilerde bulunuyorlardı. Şeytan da aynı duygularla Hz. Âdem’e düşmanlık yapmıştı. Şeytan’ın ‘Ben, çamurdan yarattığın bir varlığa mı secde edeceğim?’ ve ‘Benden daha değerli, üstün tuttuğun varlığı/Âdem’i gördün mü?’ ifadeleri de bu sûrede kullanılmıştır. Birinci ifade de istihâm-ı inkârî vardır ve şeytanın secde etmeyeceğini anlatıyor. İkinci ifade ise ‘Benden üstün tuttuğun varlığı bana tanıt’ anlamına geldiği kadar ‘Benden daha üstün tuttuğun varlık bu mu?’ anlamında küçük görme ve tahkir içermektedir. Bu ifadenin taaccüb ve inkâr anlamına gelmesi de mümkündür.⁴⁸

“Şeytanın insanlara her ne kadar çok farklı yollardan saldırması, musallat olması, etkilemesi, çok farklı güçleri olsa da Allah’ın gücü yanında bir hiç mesabesindedir. Allah Teâlâ kullarına karşı çok merhametlidir. Kullarını şeytanın her türlü iğva ve tuzaklarından korur.”⁴⁹ “Kendi güçlerine veya Allah’tan başka güçlere güvenenler şeytanla imtihan edildiklerinde bu sınavdan başarılı çıkamayacaklardır.⁵⁰

“Müşrikler İsrâ ve Mîrac olayı üzerinden büyük gürültüler kopararak ‘Bir insanın Mekke’de Beyt-i Makdis’e oradan da semaya yükselmesi mümkün değildir’ dediler. İsrâ-miraç ve zakkumla ilgili anlatılanlar onlar için fitne konusu oldu. Bazı iman edenler de irtidat etti. Bu bilgilerle şeytanın secde etmedikten sonra isteği üzere verilen süreden dolayı ‘Defol git, sana uyanları cehenneme atacağım’ âyeti Kureyş’in miraçla yoldan çıkmasıyla irtibatlıdır.⁵¹ Müşriklerin akılları almadığı ve kibirlerine yediremedikleri için İsrâ-miraç ve Hz. Peygamber’in risaletini/hilafetini reddetmeleri ile şeytan’ın aklına uymadığı için Hz. Âdem’in yaratılmasını, halife kılınmasını, kabul etmediği için secde etmemesi ve düşmanlık yapması aynı zihniyetin ürünüdür. Bundan dolayı âyetlerde müşriklerin şeytanın velisi olarak adlandırılmalarının da bir hakikati dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Kıssanın bu sûredeki kısmı genel olarak müşriklere kısmen de Hz. Peygamber ve sahabilere hitap etmektedir. Şeytanın insanlara yönelik düşmanlığı, bütün askerleriyle saldıracağı ve tuzakları daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Şeytanın her va’dinin müşriklerin

⁴⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân* VIII, 109-112; Mevdüdi, *Tefhîmu’l-Kur’an*, III, 123. Ayrıca, Zemahşerî. *el-Keşşâf*, II, 633-634; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, 172-176; Meydânî, *Meâricu’t-Tefekkür*, IX, 669-680.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, 175; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*. XXI, 7.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*. XXI, 9; Zemahşerî. *el-Keşşâf*, II, 634.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*. XXI, 3-5.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*. XXI, 10.

⁵⁰ Mevdüdi, *Tefhîmu’l-Kur’an*, III, 123.

⁵¹ Câbirî, *Medhal*, 296-297.

hayatında gerçekleşmiş olması Allah'a inandıklarını iddia eden müşriklerin aslında zihnen ve davranış olarak şeytanın kontrolünde olduklarını göstermektedir.

“Âyette (inanan) kullarım üzerinde senin bir etki ve nüfuzun olmayacak” buyrulması Hz. Peygamber ve sahabileri teskin etmekte, güçlendirmekte ve ilahi koruma karşısında şeytan ve avanesinin bir hiç olduklarını anlatmaktadır. Aynı zamanda Müslümanların kalbinde Allah velâyeti, Rabliği ve tevhid inancının tüm yönleriyle yerleşmesi ve ilahi korumayı da hayatlarında tecrübe etmeleri anlamına da gelmekteydi.

5. Hicr Sûresi 26-44. Âyetler

Hicr sûresinin 26-44. âyetlerde Hz. Âdem'in kıssası anlatılmaktadır. Kıssada insanın kuru balçıktan, cinlerin ateşten yaratıldığı, Hz. Âdem'e şeytanın secde etmeyip, isyanından Yüce Allah'ı sorumlu tuttuğu, kıyamete kadar mühlet istediği, şeytan ve hizbinin cehennemde olacakları gibi hususlar anlatılmaktadır.

Sûrenin daha önceki âyetlerinde yaratmanın Allah'a has olduğu açıklandıktan sonra şeytanın insanoğlunun düşmanı olduğu, insanların ona karşı uyanık, teyakkuzda bulunmalarının gerekliliğini beyan etmek için Hz. Âdem kıssası anlatıldı. Bir şeyin ilk defa yaratılması kudretin yüceliğini daha iyi anlattığı için ahireti inkâr eden müşriklere dirilişin imkânını izah etmek ve ders vermek için Hz. Âdem'in yaratılışı açıklandı. Topraktan yaratılan insana Allah'ın ruhundan üflenmesinin beyan edilmesi meleklerle en şerefli varlığın maddi terkibinden dolayı değil meziyetlerinden, ruh üflenmesinden dolayı üstün kılındığını açıklamaktadır. Kıssada şeytanın ancak dalâlet ehli ve yanlışa meyyal olanlar üzerinde tasallutunun olduğu⁵² ve müşriklerin liderleri ve taraftarlarının durumları açıklanmıştır.⁵³

“Buraya kadar geçen âyetlerde (1-25) kâfirlerin kendilerini felakete sürükleyecek sapık yollara tabi oldukları söylenmişti. Bu kıssa müşriklere bazı hususları anlatmaktadır. 1. Onlara uydukları yolun, en büyük düşmanları olan şeytanın saptırması olduğunu hatırlatmak için ele alınmıştır: “Sizi kandıran kıskançlık ve düşmanlığı nedeniyle sizi alçaklığın en kötüsüne yönelten şeytana tabi olmanın sonuçlarını düşünmemiz gerekir. Bunun tam tersine bizim peygamberimiz sizi sapıklıktan kurtarmak ve başarının yüceliklerine ulaştırmak için tüm gücüyle çalışıyor. Fakat ne yazık ki siz, düşmanınızı dost, dostunuzu da düşman olarak kabul ediyorsunuz.

2. Kurtuluşa ermenin bir tek yolu vardır. O da Allah'a itaat etmektir. Eğer bu yolu terk ederseniz, gittiğiniz tüm diğer yollar, sizi doğrudan cehenneme götürecektir olan şeytanın yollarıdır. 3. Yaptığınız hatalardan kendiniz sorumlusunuz, şeytan değil. Çünkü onun

⁵² İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 41-54; Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, XIX, 182-195.

⁵³ Habenneke, *Meâricu't-Tefekkür*, XI, 48-58; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 511-519. Taberî, 7: 515'de İbn Abbas'tan sırasıyla üç grup meleğin Adem'e secde emrini reddettikleri için helak edildiklerini, daha sonra yaratılanların secde emrini kabul ederek “işittik itaat ettik” dediklerini naklediyor.

yapabileceği tek şey sizi Allah’a itaatten vazgeçirmeye çalışmak ve sizi kandırmaktır. Bu nedenle şeytanın aldatmalarına kapılıp kapılmama sorumluluğu size aittir.”⁵⁴

Sûrede müşriklerin Hz. Peygamberden talepleri ile diğer toplumların peygamberlerinden taleplerinin örtüştüğü görülmektedir. Müşriklere göklerin kapıları açılrsa ve yükseklere gitseler bile bunu da inkâr edeceklerinin açıklanması⁵⁵ şeytanın inâdi inkârıyla⁵⁶ benzeşmektedir.⁵⁷

İnsanın çamurdan yaratılması bir yönüyle müşriklere “Topraktan, çamurdan yaratıldığınızı unutup, her şeyin sahibi olan Allah’a nasıl karşı çıkıyorsunuz?” mesajını da vermiş olabilir.

40. âyette şeytan’ın muhlasin’e dokunamayacağını söylenmektedir. Muhlas Allah’ın seçtiği, koruması altına aldığı, günahlardan koruduğu, kendine has kul seçtiği ve özel lütuflarda bulunduğu kişidir.⁵⁸ Şeytan’ın bu ikrarı tevhide iman edip, sebat eden Hz. Peygamber ve sahabilere dokunamayacağını, dolayısıyla ancak müşrikleri etkisi altına alacağını anlatıyor. Bu bilgi aynı zamanda Müslümanlara Allah’ın velisi ve koruma altında olduklarını anlattığı kadar müşriklere de şeytanın velisi olduklarını da anlatmaktaydı.⁵⁹

Hicr sûresindeki âyetlerin genel muhataplarının müşrikler, daha özel de ise sahabiler olduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetlerde dirilişin imkânı, şeytanın ilahi huzurdan kovulduğu için vahye zarar veremeyeceği, müşriklerin kibir ve gururlarıyla şeytanın yolundan gittikleri, kendilerinin mecnun, şair ve kâhin olarak niteledikleri, değersizleştirmeye çalıştıkları Hz. Peygamber ve sahabilerin Allah’ın korumasında oldukları bunu da bizzat şeytanın kendisinin itiraf ettiği, şeytan ve hizbinin cehennemde toplanacakları, muttakilerin ise cennetlerde olacakları anlatılmaktadır. Şeytanın bu sözleri Hz. Peygamber ve sahabilerin korunmuşluğunu, hak yolda olduklarını anlatırken müşriklerin de şeytanın, batıl yolda olduklarını anlatmış olmaktadır. Aslında bu âyetlerle Mekke’de siyasi açıdan güçlü olan müşrikler dini ve ilmi açıdan zayıflatılmış, dayanakları ellerinden alınmış; görünürde zayıf olan Müslümanlar ise güçlendirilmiş, onore edilmiş oluyorlardı.

6. Kehf Sûresi 50-51. Âyetler

Kehf Sûresinde müşriklere dünya hayatının fâniliği ve mahşerdeki zor durumları anlatıldıktan sonra 50-51. âyetlerde cinlerden olan şeytanın Hz. Âdem’e secde etmemesi, şeytan ve avanesini müşriklerin veli edindikleri, hâlbuki bunların ne kendilerinin ne de diğer varlıkların yaratılmasında bir şahitliklerinin olmadığı ve Allah Teâlâ’nın insanları dalâlete götüren bu varlıkları kendisine yardımcı edinmediği anlatılmaktadır. Daha sonraki âyetlerde de mahşer günü müşriklerin yardım çağrısına ilahların karşılık veremeyeceği açıklanmaktadır.

⁵⁴ Mevdüdi, *Tefhimu’l-Kur’an*, II, 573.

⁵⁵ Hicr, 14-15.

⁵⁶ Hicr, 26-28.

⁵⁷ Câbirî, *Medhal*, 297-298.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, 51

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIX, 194.

“İblis ve şeytanlar insanlar için düşmandır. Müşrikler Allah’ı bırakıp da ona tapmakla çok büyük yanlış yapmakta, gerçek ilahı bırakıp sahte ilaha tapmaktadırlar. İblis ve zürriyetini Allah Teâlâ hiçbir konuda yardımcı, destek edinmemiştir.”⁶⁰ “Şeytanın yardımcıları vardır. Allah Teâlâ bunlarla varlıkların yaratılmasını istişare etmemiş, müşriklerin yaratılmasına şahit de tutmamıştır. Bu şekilde hiçbir değerleri, yetkileri olmayan varlıkları müşrikler nasıl veli ediniyorlar? Bunların dünyada bir faydası olmadığı gibi ahirette de faydaları, yardımları olmayacaktır.”⁶¹ “Bu âyetlerden önce müşriklerin kibirleri, evlat ve mallarıyla övünmeleri, fakirleri dışlamaları, onlarla birlikte oturmamaları, Hz. Peygamber’den de onları yanından kovmasını istemelerine dair âyetler geçmişti.⁶² Burada da şeytanın kibri anlatılmaktadır. Müşriklerin ona itaatleri, yardımcı, ilah edinmeleri eleştirilerek ‘Düşmanınızı nasıl veli, ilah ediniyorsunuz’ denildi. İnsanları haktan uzaklaştıran şeytan ve avanesinin Allah’ın yardımcıları olmasının, ahirette de müşriklere yardım etmesinin mümkün olmadığı anlatılmaktadır.”⁶³

“Meleklerin tersine cinler, insanlar gibi irade sahibi oldukları için itaat etme ve etmeme seçeneklerine sahiptirler. Yani onlara da inanma veya inanmama, itaat etme veya isyan etme özgürlük ve yetkisi verilmiştir. Bu, iblis’in cinlerden biri olduğu ve bu nedenle de isyan yolunu seçtiği söylenerek açıklanmıştır. Bu âyet iblisin bir melek olduğu, hatta meleklerin başkanı olduğu yönündeki görüşleri ortada kaldırmaktadır. 51. âyette kâfirlere kendileri de yaratılan varlıklardan olan, yerlerin ve göklerin yaratılışında hiçbir katkıları olmayan şeytanların itaat ve ibadete layık olmadıkları, sadece Allah’ın ibadete layık olduğu anlatılmak istenmiştir.”⁶⁴

Âyetlerin bağlamından muhatapların Mekkeli müşrikler oldukları anlaşılmaktadır. Müşrikler şeytanı, cinleri ilahlaştırıyorlardı. Bu âyetlerde de şeytan ve cinlerin ilah olmadıkları, tam tersine Allah’a isyan eden varlıklar olduğu, ne dünyada ne de ahirette müşriklere yardım edemeyecekleri anlatılmaktadır. Bu sûre bağlamında Hz. Âdem-İblis kıssası şirk inancının, Allah’tan başka varlıkları ilahlaştırmanın yanlışlığı, tutarsızlığı beyan edilmiştir.

B. Medenî Surelerde Hz. Âdem-İblis Kıssası

1. Bakara Sûresi 30-39. Âyetler

Bakara Sûresinde Yahudilere, münafıklara ve kâfirlere yönelik pek çok eleştiri, uyarı yapıldıktan sonra 30-39. âyetlerde Hz. Âdem-İblis kıssası anlatılmaktadır. Burada Hz. Âdem’in halife kılınması, meleklerin itirazı/sorusu, Hz. Âdem’e isimlerin öğretilmesi, İblis’in secde etmemesi, Hz. Âdem ve Havvâ’yı kandırması gibi hususlar anlatılmaktadır. Kıssa sonrasındaki âyetlerde de İsrailoğulları eleştirilmektedirler.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsir*, I, 292.

⁶¹ Kurtûbî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII, 300-306; Derveze, *et-Tefsiru’l-Hadis*, V, 75. Mevdâni, *Meâricu’t-Tefekkür*, XIII, 776.

⁶² Kehf, 18/28-48.

⁶³ Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, VI, 128-130; el-Maturidî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, 237-238.

⁶⁴ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 176.

Bakara Sûresinde Mekki surelerde hiç değinilmeyen Hz. Âdem’in halife kılınması ve buna meleklerin tepkisi öne çıkmaktadır. Kıssadaki konu değişimi bağlam, muhatap ve mesajının da diğer sûrelerden farklı olduğunu düşündürmektedir.

Kıssanın bağlamıyla ilgili Taberî (ö. 310/923)şunları kaydetmektedir: Buraya kadar olan âyetlerde Allah Teâlâ muhataplarını kendilerine ve atalarına bahşettiği yardımları ve nimetleri anlattı. 29. âyet ile sûrenin 6. âyetinden itibaren bahsedilen münafıklar ve velileri Yahudilerin ahbârını günaha saplandıkları, isyan ettikleri için cezalandırmakla tehdit etti. Ataları ma’siyete daldıkları için nasıl verilen nimetler geri alındı ve cezaya çarptırılmışlarsa, Medineli Yahudilere de bir an önce tövbe etmeleri gerektiği yoksa aynı akıbete uğrayacakları anlatıldı. Bundan sonra da insanlığın atası olan Hz. Âdem’e verilen nimetler, şeytanın ona düşmanlığı, kandırması, Hz. Âdem’in tövbesi, şeytanın kibri, inkârı, lanete uğraması konuları Yahudilerin tövbe etmesi, akıllarını başlarına almaları için anlatıldı. Bu âyetlerin asıl muhatapları bu kıssaları bilen Yahudiler olmakla birlikte bu kıssaları bilmeyen ümmî müşrikler de âyetlerin muhatabıdır. Yahudilerin bildiği, Arapların bilmediği kıssalar Yahudilerden herhangi bir eğitim almayan Hz. Peygamber’e vahiy yoluyla öğretilerek onun gerçekten peygamber, anlattıklarının da vahiy olduğu, İsrailoğullarının tarihlerinin, gizli bilgilerinin de vahyedildiği muhataplara ispatlanmak istenmiştir.⁶⁵ Allah’ın hükümlerini uygulama konusunda yeryüzünde halife olarak yaratılan Hz. Âdem’in kıssası insanoğluna verilen değeri anlatmak için vahyedildi.⁶⁶ “Buraya kadar geçen âyetlerde insandan yaratan, hayatı ve ölümü takdir eden Allah’a itaat etmesi isteniyordu. Bu âyetlerde ise insan, yeryüzünde halifesi olduğu Allah’a itaat etmeye davet ediliyor. Bu nedenle insan, Allah’a itaat etmesi, hidâyetine tabi olması ve sürekli kendisini saptırmak için fırsat kollayan şeytana uymaması konularında uyarılıyor.⁶⁷

İbn Âşûr’a göre Tevrat’ın Tekvin bölümünde geçen Hz. Âdem-İblis kıssası, Araplara karşı ilim sahibi olmakla övünen Yahudilere bu kıssayı Müslümanların da bildiğini, onların da ilim sahibi olduklarını göstermek için anlatılmıştır.⁶⁸

“Âyetlerde şeytanın yüz çevirmesi, kibri ve inkârı anlatılarak Hz. Peygamber’in ve sıfatlarını bilen, geleceğini müjdeleyen ancak hasetlerinden dolayı inkâr eden mütekebbir Yahudiler ve âlimleri kınanmaktadır. İblis kâfirlerden sayılarak aslında insan olmadığı halde inkarcı Yahudilerle aynı cinsten sayıldı. Bundan dolayı kâfirlerle İblis arasında başka yönden bir benzerlik, mücaneset gözetmek lüzümsuzdur.⁶⁹ “Kıssadan da anlaşıldığı gibi ilk günahlar kibir ve hasettir. Şeytan bilerek, inadına Allah’a itaat etmediği için küfre girmiştir.”⁷⁰

⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 226-227.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 233-234.

⁶⁷ Mevdüdi, *Tefhîmu’l-Kur’an*, I, 61.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 396.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 274-275.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, I, 442- 444.

“Kıssada Hz. Âdem’e halifeliğin verilmesi, insanın meleklerden üstün kılınması, Hz. Âdem’in tövbesi ve şeytanın şahsında temsil edilen kötü, kargaşa çıkartıcı, yıkıcı güçler anlatılmıştır. Bundan sonraki âyetlerde Medine’de Hz. Peygamber ve Müslümanlara sorun çıkaran İsrailoğulları ile hesaplaşma konusuna geçildi. Bu konu işlenirken Yahudiler Yüce Allah ile aralarındaki ahde uymamaları, kendilerine sunulan nimetler, Yahudilerin nankörlükleri ve bunun sonucunda da halifelik görevinden uzaklaştırılmaları ve perişanlığa mahkum edilmeleri hatırlatıldıktan sonra mü’minler gerek onların entrikaları ve gerekse tökezlemeleri konusunda uyarılmışlardır. Görülüyor ki burada Hz. Âdem’in halifelikle gönderilişi kıssası ile İsrailoğulları’nın bu göreve getirilişi kıssası arasında yakın bir ilişki kuruluyor. Gerek olayların akışında ve gerekse anlatım biçiminde sıkı bir uyum bulunmaktadır.⁷¹

Hz. Peygamber’in risaleti öncesinde Yahudiler son peygamberin gelmesini bekliyorlar ve bu peygamberin de kendilerinden olmasını ümit ediyorlardı. Ancak son peygamber Araplardan seçilince Allah’ın elçiliğinin, temsilciliğinin/halifeliğinin kendilerinden alınıp küçümsedikleri Araplara verilmesinden Yahudilerin geneli Hz. Peygamber’ inkâr ederek düşmanlık yaptılar. Kıssanın bu süredeki bölümünde şeytan Yahudileri temsil etmekte ve onlara “Haset, kibir ve gururunuzdan dolayı şeytanın yolundan gidiyorsunuz” denilmektedir.

Hz. Âdem’in halife kılınmasına meleklerin “Fesat çıkaracak, kan dökecek bir varlığı mı halife kılacaksın?” şeklindeki soru, itirazıyla ilgili müfessirler pek çok konuyu tartışmışlardır. Burada bu konulara sadece makalede ele alınan hususlarla ilgili olduğu nispette konulara yer verilecektir.

“Meleklerin halifenin zürriyetine ifsat ve kan akıtmayı izafe ederek “*Seni tesbih ve takdis eden bizi bırakıp da kan dökme ve ifsat etme sıfatları, özellikleri olan birini mi halife yapacaksın*” demeleri bir sorudur. Yoksa herhangi bir inkâr söz konusu değildir. Taaaccüb ettiklerine dair âyetlerin zahirinde herhangi bir işaret bulunmamaktadır.”⁷² Meleklerin konumu evladının tufanda boğulmamasını isteyen Hz. Nuh’un itab edilmesine ve tövbe etmesine⁷³ benzemektedir. Melekler de benzer şekilde “*Rabbimiz sen yüceler yücesisin. Biz senin öğrettiğinden başka hiçbir bilgiye sahip değiliz*” şeklinde istiğfar ederek cevap verdiler. Bu âyetlerle kâhin ve münecimler ile azgınlık ve dalâlette ısrar eden Ehl-i kitab kınanmış, iblîsin akıbetine uğramamaları için uyarılmıştır.⁷⁴

⁷¹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, I, 91-92.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 235-246.

⁷³ Nüh, Rabbine seslenip şöyle dedi: “Rabbim! Şüphesiz oğlum da âlemdendir. Senin va’din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.” Allah, “Ey Nüh! O, asla senin âlenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim” dedi. Nüh, “Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum” dedi. Nüh, “Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum” dedi. Hüd Süresi, 11/45-47.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 256, 258.

Zemahşeri'ye (ö. 538/1144) göre ise melekler kendi yerlerine günah işleyecek insanı halife tayinine taaccüb ederek “Bu makam biz tesbih ve takdis ehli daha layıkız” demişlerdir.⁷⁵ İbn Kesir'e göre ise meleklerin bu soruları Allah'ın hikmetini anlamaya yöneliktir. Bazılarının iddia ettiği gibi itiraz ve haset söz konusu değildir.⁷⁶ “Halifeden maksat ıslah ve ifsadı terk etmektir. Fakat melekler Âdem'deki ifsad yönünü görünce bunu umumileştirdiler. Allah Teâlâ da insanlardan ifsat edenin de etmeyenin de olacağını açıkladı. Onların kalplerini rahatlatmak için “ben en iyi bilirim” buyurdu.”⁷⁷

Kurtubi (ö. 671/1273), “Eğer melekler en üstün varlık oldukları halde Âdem'e secde emrinin hikmeti nedir” denilirse ‘Melekler kendi tesbih ve takdislerini büyük görünce Allah onlara kendisinden başkasına secdeyi emrederek onların ibadetlerine ihtiyacının olmadığını gösterdi’ şeklinde cevap verilir” demektedir. Ayrıca bazı âlimlere göre de melekler Âdem'i ayıplayıp, kınayıp küçük gördükleri, ondaki üstün özellikleri göremedikleri için tazim secdesi emredilmiştir. “Kan dökecek birini mi..” demelerinden dolayı onlara bir ceza, yaptırım olarak secde emredilmiş olması da ihtimal dahilindedir.⁷⁸

İbn Âşûr'a göre “Melekler Âdem'in tanıtılması insan cinsine karşı kalplerindeki su-i zannı izale, bir tür istişare ve gözden kaçırdıkları hikmetleri idrak etmeleri içindir. Melekler Âdem'in halife kılınmasına taaccüb etmişler, halife tayinini isabetli görmemişler, onun olumsuz yönüne bakarak ‘O, dünyayı imar edemez, biz daha iyiyiz’ demişlerdi. Allah Teâlâ'nın “Ben daha iyi bilirim.’ şeklindeki cevabı ‘Ben beşerin salah ve fesat özelliklerini daha iyi bilirim’ anlamındadır.”⁷⁹

Naklettiğimiz yorumlardan müfessirlerin meleklerin sorusunu farklı değerlendirdikleri görülmektedir. Meleklerin masumiyetini öne çıkaran ve bu soruyu bir isyan gibi değerlendiren âlimler genellikle onların normal bir soru sorduklarını, Allah'ın hikmetini anlamaya çalıştıklarını belirtirken, konuyu masumlukla sınırlandırmadan, daha genel çerçevede alanlar ise meleklerin Hz. Âdem ve nesline halifelik verilmesine taaccüb ettikleri, kıskandıkları ve itiraz ettikleri temelinde ele aldıkları görülmektedir. Âyetlerin zahirinden ve tefsirlerdeki rivâyet ve görüşlerin genelinden ikinci yaklaşımın daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Meleklerin bu tavırlarını isyan gibi değerlendirmedeğimizde konu daha rahat anlaşılacaktır.

Meleklerin tepkileri Medineli Yahudilerin tepkileriyle benzeşmektedir. Onlar da kendilerini üstün gördükleri için “Ümmî Araplardan birinin peygamberliğe layık olmadığını, Allah Teâlâ'nın bu takdirinin çok da isabetli olmadığını iddia etmişlerdi.” Bu âyetlerde anlatıldığı gibi Hz. Âdem'e isimlerin öğretilerek, kendilerinin bilmediği ilmin verilmesiyle Âdem'in üstünlüğünü, Allah'ın halife tayinin hikmete mebni olduğunu anladıklarında da Melekler görüşlerinin hatalı olduğunu anlayarak secde emrini de yerine getirmişlerdi. Hz.

⁷⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 154.155

⁷⁶ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, I, 337. Ayrıca bk. Kurtubi, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 391-489.

⁷⁷ Kurtubi, *el-Câmi'ul i Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 409.

⁷⁸ Kurtubi, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 435-436.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I, 400-427.

Peygamber Yahudilere başkasını bilmediği konuları vahiy yoluyla anlattığında da onlar Hz. Peygamber'in risaletinin hak olduğunu anlamalarına karşılık küçük bir azınlık dışında melekler gibi kendilerini toparlamadılar. Hz. Peygamber'e iman etmediler. Şeytan gibi haset, inat ve kibre kapılarak kâfirliği tercih ettiler. Kıssanın bu sûredeki bölümünün Medine'nin ortamı ile tam olarak örtüştüğü görülmektedir. Bu da Kur'an'ın tetricen nüzülünün bilinmesinin, Kur'an'ı anlamda sîretin ve rivâyetlerin önemini göstermektedir.

Kıssayı daha farklı bir açıdan değerlendiren M. Abduh'a (1849-1905) göre Allah Teâlâ ile melekler arasındaki konuşmaların anlatılmasının bir hikmeti de insanların yalanlamaları ve delilsiz inkârları karşısında darlanan Hz. Peygamberin teselli edilmesidir. Allah Teâlâ'nın mukarrab meleklerinin soruları karşısında onları mazur görerek delillerle irşad etmesi gibi Peygamber'e en yakışan tavır da yalanlara sabretmesi, doğruyu öğrenmek isteyenleri irşat etmesi ve en açık delilleri sunmasıdır. Bu izah kıssasının öncesindeki âyetlerle bağlantısını açıklamaktadır. Ayrıca insanın tabiatında bilmediği şeyi inkâr etme davranışı olduğundan dolayı kıssa ile insanların bu tür yanlışlarından tövbe etmeleri için ilim yoluna ikna edilmesi gerektiği açıklanmaktadır.⁸⁰ "Hz. Âdem-İblis kıssası ile Hz. Peygamber'e günah işlemenin insanın tabiatından kaynaklandığı, Hz. Âdem'in de vesveselerin etkisiyle günah işlediği, dolayısıyla inkârcıların sözlerine üzülmemesi ve bu tavırlarından dolayı kendini germemesi gerektiğini anlatılmaktadır."⁸¹

Taberî'nin ifadesi ile İblis'in kibri ve inkârı ile muhacirlerle birlikte yaşayan Yahudilerin ve ahbârın bilerek inkârları, haset ve azgınlıkları aynıdır. Bunlar Hz. Peygamber'i tüm delillere rağmen inkâr ettikleri için kâfirlerden sayılmıştır. Sûrede Hz. Âdem'in tövbesini Yahudiler dâhil bütün muhataplara örnek gösterilmiştir.⁸²

Âyetlerin bağlamından ve naklettiğimiz bilgilerden kıssanın bu sûredeki asıl muhataplarının Yahudiler olduğu anlaşılmaktadır. Yahudilere Hz. Peygamber'in risaletine meleklerin Hz. Âdem'in halife kılınmasına benzer tepkiler verdikleri, ancak ortaya konan bütün gerçeklere rağmen inatlarından vazgeçmeyerek meleklerin yolundan ayrıldıkları, kibir ve hasetleriyle şeytanın izinden gittikleri her ne kadar kendilerini seçilmiş, üstün millet olarak görseler de aslında dolayısıyla şeytanın yolunda oldukları anlatılmıştır. Meleklerin secdesi ile onları ilahlaştıran müşriklere "ilah kabul ettiğiniz varlıklar Allah'ın Âdem'e/rasulüne secde emrini yerine getirdiler, siz ise gönderilen peygamber'i inkâr edip şirk koşarak ilahlaştırdığınız meleklerin yolundan ayrılıyor, düşman kabul ettiğiniz şeytanın yoluna tabi oluyorsunuz" mesajı da verilmiştir.

Sonuç

Müfessirler âyetler arası ilişki ve uyumu münâsebâtu'l-Kur'an başlığı altında mushaf tertibi temelinde açıklamaktadırlar. Bu tertibe göre âyetler ve sûreler arası tenasüp

⁸⁰ Muhammed Abduh-Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1366/1947),I, 255-257. Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbi el Halebi ve evlâduhu, 1365/1946), I, 76.

⁸¹ Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî*, I, 69, 86.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 265-266; 283.

bulunmakta ve bu konudaki açıklamalar büyük öneme sahip olmakla birlikte âyetler nüzül sürecinde sîretle birlikte değerlendirildiğinde Kur'an'ın asıl tenâsübünün mushaf tertibinde değil vahyedildiği ortam ve şartlarla ilgili olduğu, mesajlarının doğrudan muhatapların hayatlarıyla birebir örtüştüğü, karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Birbiriyle alakasız gibi duran veya bazen “Bu konu Kur'an'da niçin anlatıyor” şeklinde farklı sorulara da sebep olan konuların Hz. Peygamber ve Müslümanların hayatlarıyla ne kadar bağlantılı ve hayati öneme sahip olduğu fark edildiğinde Kur'an'ın ne kadar hikmetli, doğru zamanda en uygun üslupta konuları anlattığı, gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Yaşadığımız şartlar, zihni hazır bulunmuşluk ve tartışmalar üzerinden anlamakta zorlandığımız, kapalılıklar bulunduğunu düşündüğümüz âyetler bu yöntemle daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu yönüyle birçok âyette zikredilen ve doğrudan muhataplarca tartışma, inkâr, eleştiri konusu yapılmayan “kitâbun mübîn”⁸³ tanımlamasının da ilk muhataplar için ne kadar yerinde olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmada kaynak olarak istifade ettiğimiz Taberî, Elmalılı, İbn Âşûr, Mevdûdî ve Derveze gibi müfessirlerin Hz. Âdem kıssasını diğer müfessirlere nispetle nüzul sürecini göz önüne alarak değerlendirdikleri için yorumlarının Kur'an'ın bütünlüğüne, konu gelişimine, nüzul-sîret ilişkisine/bütünlüğüne daha mutabık olduğu görülmektedir. Aslında nüzul-sîret bütünlüğünde ne anlattığı ve hangi muhataplara ne mesajlar verdiği çok açık olan âyetler tefsir tarihindeki tartışmalarla karışık hale gelebilmekte, hatta bazen ilk anlamın ne olduğu bile hiç düşünülmemektedir.

Hz. Âdem-İblis kıssasını Hz. Peygamber ve sahabenin tecrübeleri eşliğinde okuduğumuzda Mekki sûrelerde müşriklerin isyanı, inkârı, kibirleri ve hasetleri ile şeytanın karakteri ve tavrının özdeşleştirildiği görülmektedir. Aynı şekilde A'raf sûresindeki âyetler örneğinde olduğu gibi Allah'a inandıklarını söyleyen müşriklere şeytanın yolundan gittikleri, onun velisi oldukları açıklanarak hakikat karşındaki yerleri açıklanmıştır. Bu açıklama ile önemli olanın kendi kendilerini tanımlarının değil Allah Teâlâ'nın nazarındaki tanımlarının ne olduğu, asıl bunun önemli olduğu beyan edilmiştir. Bu açıklamalarla Mekkelilerin sapkınlıkla suçladıkları Hz. Peygamber ve mü'minlerin Allah'ın dostları olarak hak üzere oldukları da açıklanmıştır. Müşriklerce ilahlaştırılan meleklerin Hz. Âdem'e secdelerinin anlatılması bütün varlıkların Allah'ın kulu oldukları, O'ndan izinsiz bir şey yapmalarının mümkün olmadığını dolayısıyla Mekkelilerin melek ve ilah tasavvurlarının yanlış olduğu açıklanmıştır. Kıssa ile ilgili âyetlerde şeytan ve cinlerin herhangi bir ilahlıklarının, müşriklere yardımlarının söz konusu olmadığı da anlatılmıştır. Ayrıca Hz. Âdem gibi kendine vahiy, bilgi verilen ve Allah'ın halifesi, temsilcisi olan Hz. Peygamber'in meleklerden ve şeytandan üstün olduğu, ona iman ve itaat edilmesi gerektiği de beyan edilmiştir. Kıssa ile şeytanın ve ona tabi olanların batıl yolda oldukları anlatıldığı kadar şirkin hâkim olduğu Mekke'de şirk düşüncesinin temelleri sarsılırken adım adım kelime-i tevhidin inşası da gerçekleştirilmiştir.

⁸³ Yûsuf, 12/1; Hicr, 15/1; Şuarâ, 26/2.

Tâhâ Sûresi 115-123. âyetlerde diğer mesajlarla birlikte Hz. Peygamber'e İslam'ı yaşama ve tebliğ konusunda sebat ve azim sahibi olması gerektiği, Hz. Âdem gibi sebatsızlık göstererek şeytana, nefesine uymaması gerektiği anlatılmıştır.

Bakara Sûresinde ise özellikle İslam'a düşmanlık yapan Yahudi liderler ve din adamları haset, kibir, inkâr ve inatta şeytana benzetilmiştir. İsrailoğullarına Hz. Peygamber'e risâlet görevinin verilmesiyle artık Yahudilerin değil Hz. Peygamber ve sahabenin ilahi emaneti yüklenen Allah'ın halifeleri ve seçkin kulları oldukları anlatılmıştır. Bütün bu açıklamalar âyetlerin anlaşılmasında bir tek bakış açısının ve tefsir metodunun yeterli olmadığını da göstermektedir. Kur'an'ın anlam zenginliği ve boyutlarının ancak farklı usullerle yapılacak bütüncül okuma tarzıyla ortaya konulabildiği anlaşılmaktadır.

Mekke ve Medine'de kendilerini hakikat üzere gören müşrik ve Yahudilere yollarının ve karakterlerinin şeytanın yolu olduğunu açıklamak bir yönüyle ortamın gerilmesi ve muhaliflere gereken dersin verilmesi anlamına geldiği gibi diğer taraftan sahabeye seçilmiş, özel ve sevilen taraf olduklarının beyanı olduğu için moral motivasyon olmaktadır. Âyetlerde şeytanın Allah'ın ihlaslı kullarına zarar veremeyeceğinin beyanı Müslümanlara ilahî koruma ve destek altındaki has kullar olduklarını, zor şartlara rağmen ümitsizliğe ve yılgınlığa düşmemeleri gerektiğini de öğretmekteydi. Bu âyetlerin Mekke ve Medine gibi zor şartlar da muhaliflere tebliğ edilmesi ise Hz. Peygamber ve sahabenin görevlerinin ağırlığını da göstermektedir.

Hz. Âdem-şeytan kıssasında anlatılanlar Hz. Peygamber'den çok önce yaşanan olaylardır. Ancak kıssadan nakledilen konuşmalar ve olaylar Mekke ve Medine'de yaşananlarla İslam muhalifleriyle yapılan mücadeleyle tam olarak örtüşmektedir. Bu örtüşme genel itibarıyla aslında her bir insanın ve büyük ölçekte Müslüman toplumun farklı zaman ve ortamlarda şeytanla ve hakikat karşıtlarıyla imtihan edilme ve onlarla mücadele yaşadığı durumlarını da anlatmaktadır. Bu da Kur'an'ın mesajının sürekliliğini ve kuşatıcılığını da göstermektedir.

Çalışmaya konu olan bu kıssa örneğinde de görüldüğü üzere Kur'an'ı en iyi anlama yolunun nüzûl sürecini dikkate alarak sîret eşliğinde okuma ve yorumlama olduğu anlaşılmaktadır. Bu usûl ile soru ve soruna dönüşen birçok konu da en kısa yoldan çözümlenmiş olmaktadır.

Kaynaklar

Abduh Muhammed - Rıza Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.

Aldemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), 165-218.

- Ay, Mahmut. “Kur’an Kıssalarını Hz. Muhammed’in (sav) Kıssası Paralelinde Okumak”, Kur’an Nüzülünün Medine Dönemi Sempozyumu, X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Bildirileri, (Kahramanmaraş, 17-19 Mayıs 2013), 126-142.
- Burhan, Çonkor, “Kronolojik Süre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzül Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mütefekkir*, 5 (9), 47-64.
- Câbirî, M. Âbid. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût, Merkezu dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabî, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdumansur v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdumansur b. Abdurrahman, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafi, ts.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve evlâduhû, 1365/1946.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah b. Mes'ûd”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Derveze, İzzet *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2008,
- Derveze, İzzet. *Qur'anü'l-Mecîd*. trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Doğan, İshak. “Nüzül Ortamı-Süre-Kıssa İlişkisi (Kalem Süresi Örneği), Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2 (1), 115-139.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. I-X, İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî 'Ulûmu'l-Kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd ve diğerleri. I-XX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431/2010.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid v. dğr. I-XV, Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. I-XXX, Tunus: Dâru Sahnünli'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- Kurtûbî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'uli Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. I-XXIV, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Komisyon, I-X, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Bâsellüm. I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdüdi, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. I-VII, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- el-Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Meâricu't-Tefekkûri ve Dekâiku't-Tedebburi*. Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1423/2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yay. 2016.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-Gayb*. I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali, I-II, Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Şâtıbî, Ebu İshak. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yay. 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.d., I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Uulumi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

READING THE ANECDOTE OF HZ. ÂDEM-İBLİS IN THE CONTEXT OF REVELATION-PERSONALITY

Abstract

Many methods are applied and discussed regarding the understanding and interpretation of the Quran, which introduces itself as a source of guidance and distinction between good and bad. How to understand the anecdotes that comprise a great deal of the Quran are also discussed. Anecdotes are generally tried to be understood by bringing together the parts described in different chapters and constructing a new text

Since the Holy Quran is a wise book, it tells the subjects to the addressees at the most appropriate time with the right style. However, it may be difficult to discover the wisdom of some verses and issues. The Quran is a set of messages that are also guides to the right path. In order to explain this integrity, studies are carried out on the basis of the page arrangement regarding the interrelation between verses and chapters. Mentioned studies make important contributions to the commentary accumulation and as the real interrelation of Quran is with the environment of revelation and its addressees, it is understood that this issue should not be disregarded in the studies of interrelations of Quran.

Hz. Âdem-İblis anecdote is told in the chapters of both Mecca and Medina, being more weighted in Mecca chapters. It is told in different sections of the anecdote that the devil did not prostrate itself before Hz. Âdem because of its pride and stubbornness unlike angels, that it deceived Hz. Âdem and Eve to reveal their genitals, that it cursed them, it obtained permission until doomsday to keep humans away from the right way, it will fight using various methods for attaining this goal, the reactions of angels when Hz. Âdem was made Khalifa and how they came to their senses.

When the sections of the anecdote is not read in the context of revelation-personality, it is thought that the anecdote repeats itself. However, when we understand related verses in their own context and in the frame of their addressees, it is seen that every part has a special meaning in the conditions of revelation. In the chapters of Mecca, it is told that stubbornness, jealousy and pride of polytheists who did not believe in Islam resembled to the attitude of the satan, deniers who adopted satan as protector circumambulated the Kaaba in a naked way by stringing along with it, they established wrong rules in eating and drinking, while the angels they idolized obeyed the rules of Allah they were subject to the satan's way, they were heretics and the genii they idolized would not help them in the last judgment and it is understood that polytheists were invited to repenting. It is explained to the Prophet in the anecdote that he should have perseverance and resolution in the right way and he shouldn't resemble to Hz. Âdem. Methods of narration in these chapters demonstrate that the dynamic language and style of Quran changes according to the addressees.

In the section of the anecdote in the Bakara chapter, appointment of Hz. Âdem as khalifa by Allah, making him learn the names, the objective of the angels and their coming to senses are included. Primary addressees of these verses are the Jewish who were jealous because epistles and divine representation were given to the illiterate Arabs and who did not adopt Islam and became enemies of the prophet and Muslims for this reason. Among these, the addressees are especially the literate who deny that the epistles were true although they knew they were because the prophet told Israelis the historical events nobody else knew because they were written only in Jewish sources, which he learned via revelation. Although it is seen as if knowledge is constantly repeated in the Hz. Âdem-İblis anecdote, it is observed that the addressee and the message to be conveyed change in every context therefore there is no repetition.

As the aim of the study is to determine the importance of reading the anecdotes in the Quran by considering the revelation process and to determine the addresses and the messages of Hz. Âdem-İblis anecdote, classic and modern period discussions on the creation of Hz. Âdem and the paradise he lived in were not included in the article.

Keywords: Commentary, Context, Revelation, Hz. Âdem, İblis

MÛSÂ CÂRULLAH BİGİYEF EFENDİ VE İMAN ADLI MAKALESİ

Mûsâ Cârullah Bigiyef Master and His Article Titled Faith

Süleyman ÇAM*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	17.03.2020
Kabul Tarihi:	26.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Bu çalışmada, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan Tatar ulemasından Mûsâ Cârullah Bigiyef Efendi'nin hayatı, eserleri ve bazı teolojik görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca iman-amel ilişkisi bağlamında kaleme aldığı "İman" adlı makalesi Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanına katkı sağlayabileceği düşüncesiyle sadeleştirilerek değerlendirilmiştir. İman-amel ilişkisi gibi teolojik meseleler, İslâm âleminin değişik dönemlerinde tartışılan kanular arasında yer alır. Bu konu ilk defa Sıffin Savaşı'ndan sonra Haricîler'in imanı yeniden tanımlayarak büyük günah işleyenleri tekfir etmesi ile gündeme gelmiştir. Hâricîler imanı tanımlarken ameli imana dâhil etmişler ve küçük dahi olsa günah işleyen kişinin kâfir olacağına hükmetmişlerdir. Söz konusu mesele Osmanlı'nın son dönemlerinde İslâm uleması tarafından da tartışılmıştır. Gelenekçi çizgide yer alan ulema imanı ayrı, ameli ayrı olarak değerlendirmiştir. Fakat Tatar ulemasından ve aynı zamanda yenilikçi çizgide bulunan Mûsâ Cârullah, iman-amel ayrımı yapmamıştır. O, Ehl-i Sünnet'in iman-amel ayrımının bazı yanlışlıklarına işaret etmiştir. Bu konu ile ilgili görüşlerini ve gelenekçi çizgide yer alan ulema hakkındaki eleştirilerini ortaya koymuştur.

Mûsâ Cârullah, İslâm dünyasının durumu ile itikadî mezhepler arasında çok büyük bağlantıların olduğuna işaret etmiştir. İslâm âleminde yaşanan siyasî olayların ya itikadî mezheplerden kaynaklandığı ya da itikadî mezheplerin siyasî olaylara göre tertip edildiğini belirtmiştir. Özellikle Eş'arîlerin ortaya koyduğu ilkelerin, ahlakın ve siyasetin bozulmasına zemin hazırladığı, Sünnilik ile Şiilik gibi mezhepler arasındaki ihtilafların ise Müslümanlar arasında ayrılıklara ve hatta düşmanlıklara neden olduğu görüşündedir. İslâm âleminde yaşanan siyasî olayların gerçek nedenlerini Müslümanların itikatlarına bağlamıştır. İnsanın itikadî; iradesine, ahlakına ve bütün hareketlerine tesiri nedeniyle siyasî olayların gerçek nedenleri itikadî mezheplerde aranması gerektiğine dikkat çekmiştir. Mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmayı, kelâmcıların ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışını, dar çerçeveden kurtarıp Kur'an ve Sünneti merkeze alan oldukça geniş bir alana taşımaya çalışmıştır. İslâm dünyasının gerilemesinde; mezhep taraftarlarının Kur'an-ı Kerim'i kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ele alarak dar bir çerçeveye sokması, ictihat kurumunun işlevselliğini yitirmesi, amelin imana dâhil edilmeyerek ayrı değerlendirilmesi, yanlış tevekkül anlayışı, taklit ile birlikte Müslümanları atâlete sevk eden yanlış "kaza" ve "kader" anlayışı etkili olmuştur. Mûsâ Cârullah, mezheplere eleştirel bir yaklaşım sergilemiş, kendisini herhangi bir mezhep ile sınırlandırmamış ve İslâmî mezheplerden üstün tutmuş, genellikle mezhepler ile ilgili eleştirilerinde ölçülü bir metot kullanmıştır. Hayatı boyunca hiç kimseye kendi görüşlerini benimsetme çabası içinde olmamış ve akli hapseden mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, Mûsâ Cârullah, İman, Amel, Büyük Günah.

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, suleymancam@osmaniye.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-4588-8491>

Giriş

İman, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde ele alınan konulardan biridir. Bunun sebebi, imanın dinin merkezinde yer almasıdır. Kelâm ekolleri farklı iman tanımları yapmışlardır. İman; İslâm lügatinde mutlak itâat ve mutlak tasdik manasına gelmektedir.¹ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğu İslâm ile müteradif olarak kullanmıştır. ıstılahta iman; dinî emirleri kalp ile tasdik, dil ile ikrar ekinde tarif edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir. Bazı kelâmcılar ise lügat yönünden İslâm ile iman arasında fark bulunmadığını belirterek, “İman İslâmsız, İslâm ise imansız olamaz.” ilkesini benimsemişlerdir.²

İslâm âleminin edebî ve siyasî tarihine bakıldığında kelâmî meselelerden olan iman-amel ilişkisinin önemli bir yer oluşturduğu görülecektir. Bu konu İslâm siyasî tarihinde ilk defa Hâricilerin, Sıffin Savaşı'ndan sonra Hakem Olayı sebebiyle günahkâr saydığı tarafları tekfir etmesi ile gündeme gelmiştir. Hâriciler imanı tanımlarken bütün amelleri ona dâhil etmişler ve küçük dahi olsa günah işleyen kişinin kâfir olacağına hükmetmişlerdi. İmanın asıl rüknü ya da rükünleri nelerdir? Amel, imanın aslî bir rüknü müdür?³ Amel imandan bir cüz müdür değil midir? Büyük günah işleyen bir kişinin Müslüman sayılıp sayılmayacağı gibi meseleler eskiden beri İslâm uleması arasında tartışıl gelmiş ve kelâm kitapları arasında yerini almıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri imanın kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret olduğunu kabul etmişlerdir.⁴ İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve onların yolunu takip edenler, iman-amel ayırımına girmeyerek, iman ile amelin ayrı ve amelin imandan bir cüz olmadığını aklî ve naklî delillerle savunmuşlardır.⁵ Fakat onlar ameli; kâmil imanın tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir.⁶ Onlara göre büyük günah işleyen fasık bir mü'min olsa da ameli olmadığı için bir fayda görmeyecektir.⁷

Önceki dönemlerde olduğu gibi son dönemlerde de itikadî meselelerden iman-amel münasebeti İslâm ulemasının gündeminde kalmaya devam etmiştir. Gelenekçi çizgide yer alan ulema, ameli imana dâhil etmeyerek imanı ayrı, ameli ayrı olarak değerlendiren Ehl-i Sünnet'in görüşünü aynen benimseyerek savunmuştur. Ancak Tatar ulemasından Cârullah, iman-amel ayırımına gitmemiştir. O, amelsiz imanın anlamsız olduğunu söyleyerek, Ehl-i Sünnet'in iman-amel ayırımının yanlışlığına işaret etmiştir. Ehl-i Sünnet ulemasının iman ile ameli ayrı ayrı değerlendirmesinden dolayı İslâm dünyasının pek çok zarar gördüğüne işaret ederek gelenekçi çizgide yer alan ulemaya eleştirilerini *İslâm Dünyası* dergisinde yayımlanan “İman” başlıklı makalesinde dile getirmiştir.

¹ Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, (Ankara: 1969), 53.

² Ömer Kırşehiri, “Hakikat-ı İman ve İslâm”, *Ceride-i Süfiyye*, 1/1, (6 Mart 1325), 1-2.

³ Bkz: Hasan Fehmi, *Risâle-i İman*, (Üsküp: Kosova Vilâyet Matbaası, t.y.), 19-28.

⁴ Mehmed Emin b. Hasan b. Hüseyin el-Ofî, *İman Risalesi*, (İstanbul: 1317); İbrahim Kaplan, *Kelâm III*, ed. İsmail Şık-Nail Karagöz, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 49-62.

⁵ Akseki, *İslâm Dini*, 58; Ahmet Ak, “Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 8/24, 2006, 245-252.

⁶ Rifat, *Delâilü'l-İkan fî Beyan-ı Kavâidi'l-İmân*, (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1316), 115.

⁷ Naki, H., “İman-İnsan”, *Medrese İtikadları*, 4, (27 Mayıs 1329), 26.

1. Mûsâ Cârullah Bigiyef Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

1. 1. Hayatı

Bir Tatar Türk olan Mûsâ Cârullah'ın yaşadığı yıllar Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı ve Anadolu'da Cumhuriyet rejiminin kurulduğu döneme denk gelir. O, Türk tefekkür tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olarak bilinir. 1875 yılında Rostov-Na-Don şehrinde doğan Cârullah, Kazan Türklerindedir. Babası Molla Cârullah, annesi ise asil bir Türk soyuna mensup olan Şeyh Habibullah Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır. Cârullah, soyca Nogay Türklerinin Altıoğul sülâlesine dayanmaktadır. Babası, o dönemlerde medreselerde eğitim gördükten sonra imamlık yapmış ve ticaretle uğraşmıştır. Cârullah, büyük atalarının adı olan "Bigi" soyadını kullanmıştır.⁸

Babasını küçük yaşta kaybeden Cârullah, annesi Fatma Hanım tarafından okutulup yetiştirildi. İlk, orta ve lise öğrenimini onun yanında tamamladıktan sonra yükseköğrenimini Kazan'da ve Buhara'da çeşitli medreselerde fıkıh, felsefe ve matematik gibi dersleri tehsil etti. Kur'an'ı ezberleyerek birçok alanda kendisini yetiştirdi.⁹ Ayrıca Türkçe ve Rusça gibi dilleri özellikle de Arapça ve Farsçayı öğrendi. Buhara'da tahsili sırasında ıslahatçı olarak bilinen İkrâm Efendi ile İvaz Efendi'den fıkıh ve felsefe, Şerif Efendi'den matematik ve astronomi dersleri aldı. Pisagor, Arşimend, Oklid, Eflâtun, Aristo, Descartes, Bacon gibi ilim adamlarını tanıdıktan sonra onların düşüncelerinden etkilendi. Rusça bilmeyen hocalarına destek olmak gayesiyle matematikle ilgili bazı eserleri Rusçadan Türkçeye çevirdi. Buhara'da İslâmî ilimler yanında matematik, astronomi ve felsefe alanlarında da kendisini yetiştiren Cârullah, tahsilini derinleştirmek üzere İstanbul'a geldi. Hocaları ve yakınlarının isteği üzerine yeniden İslâmî ilimler tahsiline yöneldi ve bu amaçla Mısır'a gitti. Ezher Üniversitesi'nde okuduğu yıllarda Muhammed Abdüh ile tanışarak onun derslerine katıldı. Hicaz ve Hindistan'a da giden Cârullah, Kur'an ilimleri ve Kur'an tarihi üzerinde araştırmalar yaptı. Buhara, Türkiye, Mısır, Şam, Mekke ve Medine gibi önemli ilim merkezlerinde İslâmî ilimleri tahsil etti. Cârullah, 1904 senesinde Arapça, Farsça ve İslâmî ilimlere vâkıf bir şekilde ülkesine geri döndü. Ancak, gezip gördüğü medreselerde ezber ve taklide dayalı eğitim sistemini görünce hayal kırıklıkları yaşadı. Bu tür eğitim sistemine karşı ıslah ve yenilik fikirlerinden etkilendi. Ona göre Müslümanlar medreselerin ıslahından başlayarak ekonomik, siyasî ve toplumsal gibi önemli meseleleri çözmeleri gerekirdi.¹⁰ Müslümanların Luther'i olarak bilinen Cârullah 1949 yılında Kahire'de vefat etti.¹¹ Ayrıca onun, Abdunnasır Kursavî, Şehabeddin Mercânî, Rıza Fahreddin gibi Rusya

⁸ Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Mûsâ Cârullah: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 23-24; Osman Keskiöğlü, "Mûsâ Cârullah, Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (1964), 63; Mustafa Rahmi Balaban, "Mûsâ Cârullah, Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4, (1954), 173.

⁹ Mehmet Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 20-29.

¹⁰ Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 214; Hamdi Mert, "Mûsâ Cârullah Bigiyef-Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri-", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 1999, 126-127.

¹¹ Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, 20-29.

Müslümanlarının ceditçilik hareketinin en önde gelen simalarından biri olduğu ifade edilmektedir.¹²

1. 2. Eserleri

Müsâ Cârullah, birkaç Arapça eseri dışında genellikle Tatar ve İstanbul Türkçesini kullanmıştır. Yüzden fazla eseri ve birçok makalesi bulunmaktadır. Ahmet Kanlıdere'nin ifadesiyle O'nun eserlerinde genel olarak ele aldığı konular şu şekildedir: “Rusya Müslümanlarının siyasî ve ictimâî tarihi, Kur'an araştırmaları, İslâm hukuku ve ilahiyatına dair bazı meseleler, faiz, İslâmî banka, kadın meselesi, medreselerin ıslahı, Türk-Tatar dili ve edebiyatı.”¹³ Yazılan eserlerin sayısı ve içerdiği konular onun çok yönlü bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴ Bu eserlerin bir çoğu matbûdur. Ancak başta Kur'an tercümesi olmak üzere diğer yazma eserlerinin günümüze kadar tespit edilemediği belirtilmektedir.¹⁵ Eserlerinden en önemlileri şunlar sayılabilir: *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*¹⁶, *Edebiyât-ı Arabiye ile Ulûm-ı İslâmiyye; İslâmî İlimler Üzerine Eleştiriler*¹⁷, *Halk Nazarına bir Niçe Mesele*¹⁸, *Hatun*¹⁹, *İlâhî Adalet, Rahmet-i İlähiye Bürhanları*²⁰, *İslâm'ın Elifbastı*²¹, *Kavâid-i Fıkhiyye*²², *K. Kerim Âyeti Kerimelerinin Muciz İfadelerine Göre Ye'cüc*²³, *el-Lüzûmiyyat*²⁴, *İslâm Şeriatı'nın Esasları*²⁵, *Tarihü'l-Kur'an ve'l-Mesahif*²⁶, *Kur'an Tercüme-i Şerife*²⁷, *Uzun Günlerde Oruç*²⁸, *Kitâbus-Sünne*²⁹, *Zekât*³⁰.

¹² Rifat Suyargulov, “Müsâ Cârullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, 20/52 (2017), 203.

¹³ Kanlıdere, “Müsâ Cârullah'ın Eserleri Hakkında Bilgiler, Ölümünün 50. Yıldönümünde Müsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949) I. uluslararası Müsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 224.

¹⁴ Raim Gafarov, *Müsâ Cârullah Bigiyef'in Kader Hakkındaki Görüşü*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2009), 27.

¹⁵ İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1915)*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 88.

¹⁶ Musa Bilgiz tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, haz. Musa Bilgiz, (Ankara: Kitabiyat 2001)

¹⁷ Ferhat Koca tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *Edebiyât-ı Arabiye ile Ulûm-ı İslâmiyye; İslâmî İlimler Üzerine Eleştiriler*, Sad. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2019)

¹⁸ Kubbealtı-Sahaf Yayınevi tarafından 2019 yılında Osmanlıca olarak yeniden basılmış olup tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz sadeleştirilmesi yapılmamıştır.

¹⁹ Mehmet Görmez tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *Hatun*, haz. Mehmet Görmez, (Ankara: Kitabiyat 1999)

²⁰ Müsâ Cârullah'ın Mustafa Sabri ile birlikte hazırladığı bu eser Ömer Hakan Özalp tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *İlâhî Adalet, Rahmet-i İlähiye Bürhanları*, sad. Ömer Hakan Özalp, (İstanbul: Pınar Yayınları 1996)

²¹ Musa Cârullah'ın bu eseri, İbrahim Maraş ve Seyfettin Erşahin tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *İslâm'ın Elifbastı*, haz. İbrahim Maraş-Seyfettin Erşahin, (Ankara: Seba Yayınları, 1997)

²² Ferhat Koca, Fatih Karataş ve Ahmet Yasin Küçüktiryaki tarafından derlenerek yayımlanmıştır. *Kavâid-i Fıkhiyye*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2018)

²³ Nur Ahmed Kurban tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. “Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc”, Sad. Nur Ahmet Kurban, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4, (Temmuz 2013), 250-282. Ayrıca yazarın bu eseri Ankara Okulu Yayınları'nda 2019 tarihinde bir kitap olarak basılmıştır.

²⁴ Mehmet Mürşit Tekin tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. *el-Lüzûmiyyat*, çev. Mehmet Mürşit Tekin, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019)

²⁵ Hatice Kübra Görmez tarafından derlenerek yayımlanmıştır. *İslam Şeriatının Esasları*, haz. Hatice Kübra Görmez, (Ankara: Kitabiyat, 2002)

²⁶ Arapça olan bu eser Fethi Ahmet Polat tarafından Türkçeye çevrilmiştir. *Târihu'l-Kur'an ve'l-Mesâhif*, çev. Fethi Ahmet Polat, *Marife: Dini Araştırmalar*, 10/1. (Konya, 2010), 177-199.

²⁷ Kayıp meal olarak bilinen bu eser üzerine Nur Ahmet Kurban tarafından bir değerlendirme yapılmıştır. Bkz. Nur Ahmet Kurban, “Müsâ Cârullah'ın (1875-1948) Yaptığı Tatarca Kur'an Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkoloji Araştırmaları*, 11/17, (2016), 467-489.

²⁸ Yusuf Uralgiray tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray, (Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları 1975)

²⁹ Mehmet Görmez tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. *Kur'an Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbus-Sünne*, trc. Mehmet Görmez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998)

Bu çalışmaların dışında Rusya Müslümanlarının siyasi faaliyetleri, insan hakları, mektep ve medreselerin ıslahı gibi konularda *Ülfet* ve *et-Tilmiz* adlı gazeteler yanında *el-İslah*, *İl*, *Vakit*, *el Asrî'l-cedîd* gibi yenilikçi gazete ve *Şura* ve *Minber* gibi dergilerde yazıları yayımlandı.³¹ Osmanlı matbuatında ise *İslâm Dünyası*, *Türk Yurdu*, *Selâmet*, *Şûra*, *Tearüf-i Müslimin*, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* gibi dergilerde çeşitli konuları içeren makaleleri yanında Kırım'da *Asrî Müslümanlık* ve Mısır'da *el-Menar* ile *el-Fetih* gibi dergilerde de yazıları bulunmaktadır.³²

2. Bazı Teolojik Fikirleri

Müsâ Cârullah, Türk İslâm dünyasına kendine özgü fikirleriyle katkı sağlayan önemli bir şahsiyettir. Onun, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm ve tasavvuf gibi alanlarda ileri sürdüğü farklı görüşleri bulunmaktadır. Görüşlerinin sadece Türkistan uleması tarafından değil, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde de eleştirildiği belirtilmektedir.³³ Ancak çalışmamızın sınırlılıkları açısından ona yöneltilecek eleştirilere yer vermeyeceğiz. Sadece bazı kelâmî görüşlerini³⁴ hatırlatmakla yetineceğiz.

2. 1. İman Anlayışı

Müsâ Cârullah, iman; "Kalpte karar kılan bir itikat olması şartıyla, insanın ahlakına, iradesine ve hareketlerine tesir eden hatta ahlakın ve bütün hareketlerin ruhudur" şeklinde tarif eder. İmanı, İslâm dininin en önemli rüknü olarak gören Cârullah, bu bağlamda insanın imanına ufak gözle bakanları eleştirir. İslâm akîdesine desise yoluyla veya gafletten dolayı bazı zararlı görüşler girdiğini ve bunların zamanla imanın cüzlerinden sayıldığını ifade eder. Müsâ Cârullah, Buhârî'de geçen "İman, yetmiş küsur şubeye ayrılır..."³⁵ hadisine istinaden amel, itikad ve ahlakın imanın rükünlerinden olduğuna ancak amelin sınırlı olmadığına dikkat çeker. Ona göre iman; aklın bedenini melekelerini genişleten ameller, devletin ve insanın mutluluğunu sağlayan güzel ahlak ve temiz duygulardan ibarettir.³⁶

Müsâ Cârullah, imanda resmiyetin ve mezhebin olmadığını savunur. Ona göre Kelime-i Tevhidi samimi bir şekilde söyleyene Eş'arilik, Mu'tezile, Şiilik ve Sünnilik gibi ihtilaflara itibar etmek kesinlikle haramdır.³⁷ O, imanın sosyal hayata yansımaları gerektiği görüşündedir. Ona göre, "İmanda da dinde de hakkaniyetle beraber siyasi ve sosyal faydaların da bulunması gerekir." Cârullah, bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından "kalp ile

³⁰ Ferhat Koca tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. *Zekât*, sad. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), Müsâ Cârullah'ın diğer eserleri için bkz: Kanlıdere, "Müsâ Cârullah", 215-216; Balaban, "Müsâ Cârullah", 177-178; Mert, "Müsâ Cârullah Bigiyef", 135-138.

³¹ Görmez, *Müsâ Cârullah Bigiyef*, 22-29.

³² Mert, "Müsâ Cârullah Bigiyef", 136-137.

³³ Kurban, "Müsâ Cârullah'ın Yaptığı Tatarca Kur'an Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme", 469.

³⁴ Bkz. Akif Savaş, *Kelâmın Yenileşme Sürecinde Müsâ Cârullah Bigiyef*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 32-74.

³⁵ Buhârî, "İman", 2.

³⁶ Müsâ Cârullah, "İman-İ", *İslâm Dünyası*, 1/2, (18 Rebiulâhir, 1329-1331), 21-24.

³⁷ Müsâ Cârullah, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, nşr. Muhammed Efendi Maksudof, (Kazan 1912), 60-61.

tasdik ve dil ile ikrar etmek” şeklinde³⁸ tanımlanan iman anlayışının, İslâm’ın ifsadına sebep olabileceği kanaatindedir.³⁹

Mûsâ Cârullah, Ehl-i Sünnet’in itikadî mezheplerin iman-amel ilişkisi hususunda ortaya koydukları görüşlerine eleştiriler yöneltir. İslâm dünyasının ahvalleri ile itikadî mezhepler arasında çok büyük bağlantının olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslâm dünyasında yaşanan siyasî olaylar ya itikadî mezheplerden ya da itikadî mezhepler siyasî olaylardan etkilenerek tertip edilmiştir. Özellikle de itikadî mezheplerden Eş’arîlerin ilkeleri, ahlakın ve siyasetin bozulmasına en uygun şekilde konulmuştur. Sünnî ile Şii mezhepler arasındaki ihtilaflar, düşmanlıklar, lanetleşmeler ve ayrışmalar üzerine tesis edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla O, İslâm âleminde yaşanan siyasî olayların gerçek nedenlerini Müslümanların itikadına bağlamıştır. Ona göre insanın itikadı; iradesine, ahlakına etki eder. İnsanın ortaya koyduğu her bir amel akide veya vicdanına göre şekillenir. Bundan dolayı O, siyasî olayların gerçek nedenlerinin itikadî mezheplerde aranması gerektiği görüşünü savunur.⁴¹

Mûsâ Cârullah, ameli imandan ayırmanın yanlış olduğu fikrindedir. O, kurtuluş reçetesi olarak görülen imanın kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret sayılıp da akıl, ilim, güzel ahlak, sâlih amel gibi insanı insan yapan değerlerin her birinin imandan çıkarılmasıyla yapılan yanlışlığa dikkat çeker. İmanı tarif ederken dil ile ikrarı imandan saymayıp ameli imandan sayar. Dolayısıyla O, Ehl-i Sünnet inancında benimsenen dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olan iman anlayışını eleştirir. Ona göre imanı kalpte gizli tutarak dil ile ikrar kalp ile tasdikten ibaret saymak İslâm dininin bozulmasına en büyük sebeptir. Oysa Müslümanı kurtaracak olan güzel ahlak, hayır ve hasenat gibi faydalı hizmetler ihmal edilmiştir. İmanı sadece itikada ve ikrara hasır etmekle İslâm âleminin siyasetinin bozulmasına kapı aralamıştır.⁴² Dolayısıyla Onun iman-amel arasında sıkı bir ilişki kurduğunu söylememiz mümkündür. Ancak onun kurduğu bağ, Mut’ezile, Hâriciler, Rafizîler ve Ehl-i Sünnet’in görüşüne benzememektedir. Bilakis onun görüşü Mut’ezile, Hâricî, Rafizî ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerine karşı eleştirel bir nitelik taşımaktadır.⁴³ Çünkü ona göre iman ve amel arasında sıkı bir bağ vardır. O, Mut’ezile, Hâriciler ve Rafizîlerin “amel imanın bir parçasıdır” ilkesinden hareketle amel etmeyenin kâfir veya fâsık olacağı fikrini yanlış bulmaktadır. Aynı şekilde O, Ehl-i Sünnet’in “amel imandan hariçtir, zaidir” görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmam Şâfî (ö. 204/820) ve bazı hadisçiler ameli imana dâhil etmişlerdir.⁴⁵ Cârullah’ın, “iman hak itikattan, faydalı amellerden, pak hissiyattan

³⁸ Bkz: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, haz. İsmail Kaya, (İstanbul: Medve Yayınları, 1984), 50-51; Kırşehiri, “Hakikat-i İman ve İslâm”, *Ceride-i Süfîyye*, 1/6-4, (8 Teşrinievvel 1327), 3-4.

³⁹ Mûsâ Cârullah, *Halk Nazarına*, 59.

⁴⁰ Mûsâ Cârullah, “İman-II”, 40.

⁴¹ Mûsâ Cârullah, “İman-II”, 39.

⁴² Mûsâ Cârullah, “İman-II”, 40.

⁴³ Abdilaziz Kalberdiev, *Mûsâ Cârullah Bigiyef’in Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 17.

⁴⁴ Kalberdiev, *Mûsâ Cârullah Bigiyef’in Kelâmî Görüşleri*, 17.

⁴⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 236.

yani şu şeylerin heyet mecmuasından ibarettir” ifadesi onun iman-amel meselesiyle ilgili görüşlerinin İmam Şâfi ve bazı ehl-i hadîs gibi sünî âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ayrıca Onun, Kelime-i Tevhit getiren kimsenin günah işlese dahi dinden çıkmayacağı görüşü⁴⁶ Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) düğüncesine yakın olduğunu göstermektedir.

2. 2. Mezhep Anlayışı

Mezheplere eleştirel bir yaklaşım sergileyen Cârullah siyasî, itikâdî ve amelî-fikhî mezheplerin ileri sürdüğü batıl görüşlerin toplanıp bir araya getirilmesiyle hacimli bir kitabın meydana geleceğini şu ifadeler ile dile getirir. “İslâm mezhepleri, fıkıh kitaplarında, kelâm kitaplarında batıl görüşler, fasit kıyaslar o kadar çoktur ki o görüşler seçilerek toplansa hiç kuşkusuz gâyet büyük bir kitap meydana gelir.”⁴⁷ Kendisini herhangi bir mezhep ile sınırlandırmayan ve İslâmı mezheplerden üstün tutan Cârullah’ın, genellikle mezhepler ile ilgili eleştirilerinde ölçülü bir metot kullandığı görülmektedir.

Şu ifadeler onun mezhep taassubuna karşı olduğunu açık bir şekilde göstermektedir: “Gerçekten ümmete ömrü boyunca belli bir mezhebi benimsetmek bir kişinin görüşünde hata sadır olan bir kavli, İslâm ümmetinin hayatına ittihaz etmek, bir adamın re’iyine taassub edip akli da, şer’î nasları da heder itibar etmek, son asırlarda ortaya çıkan kötü bir bid’at ve büyük bir bela dır ki, Allah’ın kitabını, Peygamber’in sünnetini kalbimizden de, elimizden de tamamen gasbettiler.”⁴⁸ Ayrıca onun, “Fıkıh ve kelâm mezheplerinde ihtilafın zararı yoktur, zarar muhalif mezheplere düşmanlıktadır”⁴⁹ gibi ifadeleri bu konuda geniş bir düşünceye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse Cârullah’ın, “fıkıh mezheplerini de, fikir mezheplerini de birleştirmek lazım değil”⁵⁰ şeklindeki yaklaşımından hareketle mezheplere karşı olmadığını aksine mezhep taassubuna karşı olduğunu aşağıdaki ifadelerinden de anlamak mümkündür: “Kelime-i tevhid gibi hatt-ı müstakim imtidadıyla İslâmiyet gibi nihâyeti olmayan bir sath-ı müsteva, Seyyidu’l Vücut Hazretlerinin hendese-i ilahiyesi ile resm kılınmış ise; öyle büyük bir dairede Hanefileri de, Şafîileri de, Maliki ve Hanbelîleri de, Sünnîleri de, Şiîleri de, Zeydîleri de, Caferîleri de elbette ihatasına alabilir.”⁵¹

Mezhepler üstü⁵² bir tavır sergileyen Cârullah, âyet ve hadislerin kastedtiği manalardan uzaklaşıldıkça Müslümanların itikatlarındaki saflığın da aynı şekilde bozulduğu görüşündedir. Dolayısıyla O, dinin aslına dönebilmek için Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’in uygulamalarını en iyi bilen Selef’in metodunu örnek alınması gerektiğine

⁴⁶ Mûsâ Cârullah, *Halk Nazarına*, 52.

⁴⁷ Mûsâ Cârullah, *el-Lüzûmiyât Tercümesi*, Kazan 1907, 192.

⁴⁸ Mûsâ Cârullah, *Halk Nazarına*, 60.

⁴⁹ Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Petersburg 1914, 15.

⁵⁰ Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda*, 15.

⁵¹ Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda*, 15.

⁵² Mûsâ Cârullah, *Halk Nazarına*, 39.

inanmaktadır.⁵³ Kur'an ve Sünnetle amel eden herkesi ve her mezhebi Ehl-i Sünnet dairesi içinde değerlendirmektedir.

Cârullah'a göre, mezhep taraftarlarının Kur'an'ı kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ele alarak dar bir çerçeveye sokması, ictihat kurumunun işlevselliğini yitirmesi ve taklitçiliğin önünün açılması ile İslâm dünyası gerilemiştir. Bunda da İslâm fukahasının önemli rolü bulunmaktadır.⁵⁴ Mezhepler arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmayı, kelâmcıların ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışını, dar çerçevesinden kurtarıp Kur'an ve Sünneti merkeze alan oldukça geniş bir alana taşımaya çalışmıştır.

Mûsâ Cârullah, farklı mezheplerin ortaya çıkışını İslâm dininin akla büyük önem vermesine bağlar. Ancak sonraki âlimlerin tutumu yüzünden bu fikrî özgürlüğün yok olduğunu belirterek mezhep taassubuna tepki gösterir. Ona göre kelâm ilmi Müslümanların zihinlerini gereksiz tartışmalarla meşgul etmiş, İslâm'ın saf olan akidesini karmaşık hale getirmiştir. Dolayısıyla Cârullah, Kur'an-ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını en iyi bilen Selef'in yolunun örnek alınması gerektiğine inanmaktadır.⁵⁵

2. 3. Kaza ve Kader Anlayışı

Kelâm ilminin ve itikadî mezheplerin teşekkülünde önemli bir yere haiz olan kaza ve kader inancı, İslâm'ın ilk dönemlerinde tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu konudaki tartışmalar tarihin her döneminde gündeme gelmiştir. Herkes tarafından üzerinde fikir yürütülen hassas bir konu olan kaza ve kader, yanlış yorumlanan dinî inançların başında gelmektedir.⁵⁶ Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Cârullah, kaza ve kader konusunda kesin ve açık deliller bulunmadığından asırlarca tartışılan bu konunun itikadî meseleler içine sokulmasını doğru bulmamaktadır.⁵⁷

Mûsâ Cârullah, İslâm dünyasının gerilemesinde yanlış "kaza" ve "kader" anlayışının etkili olduğu görüşündedir. O, Müslümanların miskinleşmesine, fakirleşmesine ve köleleşmesine neden olan yanlış kader anlayışı hususunda şu ifadeleri kullanmıştır: "İmanda ehemmiyeti yok olan kaza ve kaderi, imanın en büyük rükünlerinden hesap ettikten sonra kaza ve kaderi son derece yanlış tefsirlerle İslâm ehlinin gönüllerini emelden, ellerini amelden ve ayaklarını hareketten engellediler. İftira ve şaşırtma yoluyla kendi çıkarlarını düşünerek ve "Allah'ın hükümlerine razı olmak" ifadesini ileri sürerek bu yönü istismar ettiler. Süslü ifadelerle bunu tezyin kılıp imanın rüknü sıfatıyla gösterdiler."⁵⁸

O, insanın başına gelen musibetleri kadere bağlamamıştır. "Sultan Aziz'in Kusurları ne idi?" başlıklı bir yazısında Müslümanların başına ne geldiyse kendi yüzlerinden olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Düşmanın büyük kuvveti, büyük mahareti değil, bütün

⁵³ Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", 215.

⁵⁴ Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray, Ankara 1975, 49.

⁵⁵ Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", 215.

⁵⁶ Süleyman Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 308.

⁵⁷ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, 127.

⁵⁸ Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, 230.

ahvalin asıl sebebi bizim büyük gafletimizdir.”⁵⁹ O, kaderi; insanı yaprak gibi ağaçtan koparıp istediği yöne sürükleyen rüzgar olarak görmemekte, bilakis insanın seçme kabiliyeti ve fiillerinde özgür olduğunu inanmaktadır. Her şeyin insanın dünyaya gelmeden önce kaderle belirlenip, insanın sadece bir kukla olduğu tezini savunan Cebri anlayışa karşı çıkmaktadır. Ona göre insan doğruyu, yanlışını seçebilecek ve kendi kaderini kendi belirleyebilecek güçtedir.⁶⁰

3. İslâm Dünyası Dergisi ve İman Adlı Makalesi

3. 1. İslâm Dünyası Dergisi

İslâm Dünyası dergisi, Osmanlı Devletinin zor günler geçirdiği bir dönemde Tatar Müslümanlarından Abdürreşid İbrahim tarafından 1913-1914 yılları arasında iki haftada bir çıkartılan İslâmcı dergilerden biridir. Dergi; İslâm dini adına dinle alakası olmayan birçok kişinin yayımladığı dergilerde insanların yalan yanlış bilgilendirilmesine tepki göstermeyi, başta Osmanlı olmak üzere İslâm dünyasının sorunlarını ele alarak bütün Müslümanları içinde bulunduğu ataletten, miskinlikten, tembellikten, uyuşukluktan uyandırmayı ve İttihâd-ı İslâm vurgusunu ön plana çıkarmayı amaçlamıştır.⁶¹ Dergi, Osmanlıyı merkeze alarak bütün dünya Müslümanların durumu hakkında bilgi vermektedir. Dergide İslâm'ın birleştirici gücü ve Müslümanların akıllarını kullanmasıyla dünya Müslümanlarının batı karşısındaki ezilmişliğinin bir an evvel sonlandırılmasının mümkün olabileceği yönünde Osmanlı Müslümanlarını harekete geçirecek yazılar bulunmaktadır.

Dergide daha çok Tatar-Cedit hareketi içersinde yer alan yazarlar bulunmaktadır. Derginin baş yazarı ve kurucusu Abdürreşid İbrahim'dir. Bunlarla birlikte Mûsâ Carullah Bigiyef, Abdülvahhab, Hadimüddin, Kerîmzâde İsmail Hakkı, Samizâde Süreyya, Ebu'l Kemal, Hoca Mahmud Behbudi, Mehmed Gıyaseddin, Şeyh İsmail Safâihi ve Abbas Hilmi derginin önde gelen yazarları arasında yer almaktadır. Dergi 27 sayı yayımlandıktan sonra yine İslâmcı çizgide yer alan *İslâm Mecmuası*'nın yayın hayatına başlamasıyla 16 Nisan 1914'te yayın hayatına son vermiştir.⁶²

3. 2. İman Adlı Makalesi

Mûsâ Cârullah, Osmanlı Devletinin yaşadığı buhranın ancak İslâm akîdesinde önemli bir yeri olan iman sayesinde düzelebileceği düşüncesiyle “*İman*” adlı makaleler yazmıştır. Söz konusu makaleler, “*Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*” adlı eserinden alınarak *İslâm Dünyası* dergisinde Osmanlıca olarak neşredilmiştir. Onun “*İman-I*” adlı makalesi 14 Mart 1913'te derginin ikinci sayısında, “*İman-II*” isimli makalesi 28 Mart 1913'te üçüncü sayısında, “*İman-III*” başlıklı makalesi ise 11 Nisan 1913'te dördüncü sayısında

⁵⁹ Mûsâ Cârullah, *Tarihin Unutulmuş Sahifeleri*, (Berlin: 1933), 7.

⁶⁰ Gafarov, *Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kader Hakkındaki Görüşü*, 45-46.

⁶¹ Abdürreşid İbrahim, “Acı Hakikatler İtiraf Olunmadıkça İslah Mümkün Olamaz”, *İslâm Dünyası*, 6 Rebiülahir 1329-1331 (2 Mart 1913), 1-3; Ayrıca bkz. Abdülvahhab, “Akıl”, *İslâm Dünyası*, 2, (14 Mart 1913), 19-21.

⁶² Nadir Özbek, “Abdürreşid İbrahim İslâmcı Bir Eylem Adamı”, *Toplumsal Tarih*, 4/19, 1995, 8.

neşredilmiştir. Makalenin orijinal metnini derginin belirtilen tarih ve sayılarında görmemiz mümkündür.⁶³ Orjinali Osmanlıca olan bu makale Kelâm ilmi açısından faydalı olabileceği düşüncesiyle sadeleştirilmeye çalışılmıştır.

3. 2. 1. İman-I⁶⁴

“İslâm dünyasının edebi ve siyasi tarihinde iman meselelerinin büyük önemi vardır. İman, kalbin tasdiki ile gerçekleşen bir itikat olması yönüyle, insanın ahlakını, iradesini ve davranışlarını etkiler. Ahlakın ve bütün hareketlerin ruhudur. Dolayısıyla, doğru inançlardan, temiz duygulardan ibaret olan iman, İslâm dininin en mukaddes rükünlerinden sayılıp dünya ve ahirette kurtuluş sebebi olmuştur.

Bunun için, insanın imanına küçümseyerek bakan mezheplere rahat bir şekilde karşı çıktım. İslâm dinine göre en kutsal sayılan İslâm akîdesine, hile yoluyla batıl inanışlar veya yanlışlıkla kabul edilen bazı yanlış görüşler girmiştir. Ancak bu yanlışları temizlemek çok zor bir şeydir. Çünkü İslâm dinine girmiş olan yanlış inanışlar zamanla imanın bölümleri gibi görülmektedir. Buna engel olmak gerçekten de çok zor ve meşakkatli bir iştir. Maksadın anlaşılması yönüyle şüpheye düşenler, sarf edilen sözleri anlamsız gibi görenler vardır. Dolayısıyla buna her insan cesaret edemez. Fakat ben susmayacağım. Dünya ve ahirette kurtuluş sebebi olacak olan iman, bozguncuların en ileri gelenlerine bile alet edilmişken duyarsız kalmak büyük günahdır.

∞

İmana, imanın rükünlerine, felsefesine, insanın bütün düşüncelerine faydalı olması yönüyle önem veririm. Bir eğitimde hakkaniyet ve menfaat bulunursa o eğitim elbette kabul görür. Faydasız olduğu bilinen veya zararı belli olan bir eğitim bana göre her durumda makbul değildir. İmanın da, dinin de hakikatle birlikte siyasetten arınmış bir şekilde topluma faydalı olması gerekir. Tecrübeye, akla ve menfeate aykırı olan şeylerin hiçbirisi ne dindir ne de imandır.

Bu nedenle bana göre iman; doğru inanç, sâlih amel ve temiz duyguların toplamından ibarettir. Doğru bir inancın önemi de sadece amelde ortaya çıkan eseriyle belli olur. İnanç, insanın ahlakına, amellerine tesir ederse zarardan uzaklaştırıp insanı faydalı şeyler yapmaya yönlendirirse işte o zaman böyle bir itikat geçerli olur. İnsanın amelinde ortaya çıkmayan inancın hiçbir hükmü yoktur.

Peygamber Efendimiz: “İman yetmiş küsür özelliştir. En yükseği, ‘Allah’tan başka ilâh yoktur’ demek; en aşağısı ise, insane zarar veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir bölümüdür.”⁶⁵ buyurmuştur.

⁶³ Mûsâ Cârullah, “İman-I”, *İslâm Dünyası*, 1/2, (18 Rebiulâhir, 1329-1331), 21-24; Mûsâ Cârullah, “İman-II”, *İslâm Dünyası*, 1/3, (3 Cemâziyelevvel, 1329-1331), 38-42; Mûsâ Cârullah, “İman-III”, *İslâm Dünyası*, 1/4, (17 Cemâziyelevvel, 1329-1331), 52-54.

⁶⁴ Mûsâ Cârullah, “İman-I”, *İslâm Dünyası*, 1/2, (18 Rebiulâhir 1329-1331), 21-24.

⁶⁵ Buhâri, “İman”, 3

Şu kapsamlı ve gâyet açık olan hadis ve mana itibariyle buna eşdeğer hadisler bütün imamlara göre hadis kitaplarında rivâyet edilmiştir. Bu hadislerin açık beyanlarına göre; amel, itikat ve ahlak imanın rükünleridir. O halde imanın rükünleri sınırlı değildir. Rükünlerden en büyüğü ve en efdali Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmektir. En küçüğü ise eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. İmanın rükünlerinin en aşağısında “eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmak” gibi toplumun bir menfaati olursa diğer rükünlerde de toplumun menfaati olması elbette mümkündür. Kötü işleri yapmaktan utanmak manasına gelen haya; -hadisin açıklamasına göre- imanın büyük şubesidir.

İmanın en büyüğü; Allah'ın varlığına ve birliğine imandır. Allah'ın varlığı ve birliği kesin bir hakikattir. İnsanların her birine en sade yolla bildirilen şey, doğuştan gelen bir hakikattir. Böyle bir imanın, bireysel ve toplumsal menfaati oldukça büyüktür. İnsanın kendisine, kendinden yakın her özelliğine kefil olan Allah'ın varlığına iman; yalnızlık ve korku zamanlarında insan için en büyük arkadaş, zor durumlarda ise en büyük belirleyicidir.

İnsanın mutluluğu için gerekli olan kalbin huzuru, iman sayesinde sağlanır. Toplumsal hayatın düzgün yaşanması ancak iman ile mümkündür. Allah'ın varlığına ve birliğine imanın toplumsal ve bireysel faydaları, kalemlle yazılamayacak ve dil ile tarif edilemeyecek kadar çoktur. İman ile gönül huzurlu, toplumsal hayat mutlu olur.

Sayırsız faydalarına istinaden iman, İslâm akidesinin temelini oluşturmuştur. Hadislerin beyanına göre imanın rükünleri farklıdır. Rükünlerin farklı olması nedeniyle mü'minlerin imandaki dereceleri de farklıdır. Allah'ın birliğine imandan sonra, rükünlerin en önemlileri namaz, oruç, zekat ve hacctir. Bunlardan sonra da yapılan diğer iyilikler gelmektedir.

Din ve insaniyet vazifeleri olan rükünleri tam olarak yerine getiren kimse mükemmel bir mü'mindir. Diğer insanlar hayır ve hasenatları nispetinde derece derece mü'min olurlar. Çünkü, iman şu'belerinin rükünleri farklı ve dereceli olduktan sonra mü'minlerin imandaki derecelerinin de farklı olmaması mümkün değildir.

Hadislerin ve Kur'an'ın bildirdiğine göre imanın dereceleri olan hayır, hasenât ve sâlih amelin sadece ahiretle ilgili işlerine mahsus değildir. Belki az çok faydası olan amellerin tamamı imanın şu'besindedir. Aklın, bedeninin, bilgi ve maharetlerini genişleten ameller, devlet ve millet yararlarını hakkıyla yerine getiren hizmetler, kendi derecelerine göre hepsi imanın şu'besini oluşturmaktadır. İnsanın ve bütün insanlığın mutluluğuna sebep olabilecek olan iman; doğru inançlardan, hayır ve hasenattan, güzel ahlaktan ve temiz duygulardan ibarettir. Âyetler ve hadisler bu hakikatleri gâyet açık bir şekilde beyan etmiştir.

Bütün mü'minleri kendi gölgesi altına toplayan sancak olması ve mü'minleri kardeş kılan bir şiâr olması sıfatıyla iman; “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resulullah” kelime-i tevhidi içten ve dil ile söylemekten ibarettir. Bir insan bu sancağın gölgesi altına gelirse bu

kelime-i tevhidi kendi dili ile söylerse bütün İslâm aleminin kiblesine ihlasla yönelirse o insan, İslâm ümmetinin bir mensubu olmuş sayılır. Kelime-i tevhidle iman gerçekleşir. Müslüman olduğunu gösteren bir alamettir. İslâm dinine göre kapsayıcı olması yönüyle de kutsal bir değerdir. Böyle imanı olan bir insan, hiç amel etmemiş olsa da İslâma olan saygısından dolayı İslâm dairesinden çıkmış sayılmaz, tahkîr ve tekfir edilmez, din ve insanlık haklarından mahrum kalmaz.”⁶⁶

3. 2. 2. İman-II⁶⁷

İslâm dininin en genel ve en büyük şîârı olan kelime-i tevhid ile gerçekleşen iman, “Mü'minler ancak kardeşirler” (Hucurât, 49/10) âyetin hükmüyle mü'minler arasında manevî bir yakınlık oluşturur. İman yönüyle kardeşlik, genel istek ve arzulara, güzel diyaloglarda, birlik ve beraberlik göstermek düşüncesiyle İslâm siyaseti esasına konulmuştur. İman kardeşliği; “Peygamber mü'minler için kendilerinden daha önceliklidir. Onun eşleri de onların anneleridir” (Ahzâb, 33/6) âyetin hükmüyle kan kardeşliğinden itibar olarak daha üstün sayıldı. Ezvâc-ı Mutahhara, mü'minlerin anneleri, Peygamber ise mü'minlere kendilerinden yakın babaları olursa, iman kardeşliği, hukuk yönüyle kan kardeşliğinden elbette üstün olur.

Bütün İslâm alemi için şu iki âyette belirtilmiş İslâm siyasetini açıklamaktan tamamen acizim. Fakat şu iki âyetin ifadeleri gâyet açıktır ve manaları gâyet geniştir. Kendi başlarına müstakil, biri diğerine her yönüyle birlikte olan Müslüman, kelime-i tevhidle kan kardeş gibi kardeş olursa bütün İslâm dünyası-babaları peygamber olan-büyük aileyi oluşturursa o aile bireylerinin hukuk karşılığı kan kardeşlerin hukuklarından hem fazla hem de kuvvetli olursa Kur'an'ın hükümleri o büyük ailede en adil bir şekilde uygulanırsa bundan daha güzel siyaset aramaya gerek kalmaz.

İslâm tarihinde böyle bir siyasetin hükmünün neden uygulanmadığı bilinmez. Peygamber zamanında ittihadı sağlayan İslâm toplumu, geçmiş asırda fitnelerin çıkmasıyla parçalandı ve bundan sonra İslâm alemi birlik yüzü görmedi. Hilâfet kavgaları, zalimlerin istek ve arzuları ön plana çıkarılarak dini hükümler terkedildi. İslâm devletleri ise sadece Moğol ve İspanya istilaları ile şiddetli savaşlar karşısında müdafaa amacıyla ancak bir araya gelirlerdi.

Müslüman devletlerin tarihlerine bakan birinin şaşırması imkansız gibidir. Çünkü ilk dönemlerde mezhepler arasındaki ihtilaflar gâyet yüzeysel iken daha sonra Müslümanlar birçok tefrikaya düşerek birbirlerine düşman oldular. Diğer taraftan Hıristiyan mezhepler arasında çok büyük ihtilaflar yaşanmasına rağmen birlik ve beraberlik göstermişlerdir. Hıristiyan alemi, şiddetli savaşlar yaşandığında bir araya gelirken, birbirlerine en yakın olan Müslümanlar birliktelik gösteremediler. Güçlü orduları yenen Selahaddin Eyyubi'nin bile o dönemlerde Müslümanları birleştirmeye gücü yetmedi. İslam dünyasına saldırıldığında

⁶⁶ Mûsâ Cârullah, “İman-I”, 21-24.

⁶⁷ Mûsâ Cârullah, “İman-II”, *İslâm Dünyası*, 1/3, (3 Cemâziyelevvel, 1329-1331), 38-42.

dönemin zahidleri ve velileri tekkelere kapandılar. Haramların yaygınlaştığı farzların terkedildiği bir zamanda dönemin velileri nafile namaz kılmakla meşgul oldular.

Hindistan, Türkistan, İran, Türkiye, Afrika kıtalarında ve Volga boylarında bulunan küçüklü büyüklü İslâm devletlerinin durumları bundan daha iyi değildi. Birbirleriyle yaptıkları savaşlar, bozgunculuktan başka bir şey değildi. O dönemde Endülüslerin işledikleri vahşetlere İslâm devletleri tepki göstermezlerdi. Endülüste sadece dininden dolayı işkence gören ve öldürülen sayısız Müslümanların feryatları duymamazlıktan gelindi. Türkiye devleti o miskinlerin birkaç defa istedikleri yardımları reddetti. Ticarî ve siyasi anlaşmalar gereği Osmanlı Devletine sığınan birtakım Hindistan liderleri yardım talebinde bulunup iltica ederler ancak derhal bu talepleri geri çevrilirdi. Volga boylarında bir Tatar İslâm Devleti kurulunca Ruslar hemen saldırdılar. Kerim Han yalnız kendi imkanlarıyla o İslâm devletine yardım ederdi. Osmanlı Devleti'nden yardım istediklerinde ise yeniden bir Moğol devleti kurulur korkusuyla Osmanlı hanedanı şiddetle karşı çıkardı. Kanuni Sultan Süleyman, yeniden bir Moğol devleti kurmak arzusunda olan hanedan yakınlarına bu fırsatı vermezdi.

İslâm devletlerinin tarihlerine bakıldığında buna benzer olaylar az değildir. Hilâfetin ilk dönemlerinde ayrılıklar ortaya çıkmış ancak daha sonra her geçen gün devam etmiştir. Din kardeşliği İslâm'a göre kan kardeşliği gibi olmasına rağmen İslâm devletleri birbirlerine karşı aşırı düşmanlık göstermişlerdir. Dolayısıyla da birlik ve beraberlikleri enaz olan millet İslâm toplumu olmuştur.

İslâm devletlerinin siyasi durumları ise şöyleydi: Batılı siyasetçiler devletlerine ve vatanlarına bağlılıkla iftihar ederlerken milletlerinin yararına, izzetlerine ait hizmetlerde son derece gayret ederken, Müslüman devletlerin siyasetçileri hiyanet meydanlarında müsabaka eder gibi hareket ederlerdi. Siyaset dairesinde yapılan hiyanet sınırları aşmıştı. Ancak arada bir güvenilir bir devlet adamı çıkarsa etrafındakilerin etkisinde kalarak o da hiyanet yollarına başvururdu. Medenî bir toplum sayılmak için doğruluk, dürüstlük ve temizlik gibi meziyetler gerekirken İslam dünyasında bu üstün meziyetlerin aksine bir yöneliş söz konusuydu.

İslâm dünyasındaki siyasi olayların gerçek sebeplerini belirlemek zordur. Fakat insan akidesinin, iradesine, ahlakına ve bütün hareketlerine tesir etmesi kaçınılmazdır. İnsanın her bir hareketi, her bir ameli akidesine ve vicdanına göre olur. Buna göre siyasi olayların, edebî durumların gerçek sebeplerini itikadî mezheplerde aramak mümkündür. İslâm aleminin durumuyla itikadî mezhepler arasında gayet büyük bir ilişki vardır. Bu ilişkiye göre ya siyasi ve edebî durumlar itikadî mezheplere göre veya itikadî mezhepler siyasi olayların durumuna göre tertib edilmiştir. Sanki itikadî mezheplerin özellikle de Eş'ariler'in öğretileri ahlakı bozmaya ve siyaset bozguncularına (müfsidelelerine) en uygun şekillerde konulmuştur. Şia ve Sünnîler arasında zuhur eden ihtilaflar, düşmanlık ve birbirlerini lanetleme gibi ayrılıkların temelini oluşturmuştur.

İmanı, dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklinde tarif etmek resmî sözlerden ibaret kılındı. Akıl, ilim, güzel ahlak, hayırlar ve hasenatlar gibi insanın insanîyetine şart olan ilkelerin her biri kurtuluş reçetesi olan imandan ayrı tutuldu. Yalnız Allah'a malum olan kalp ile tasdik, iman olarak görüldükten sonra, genellikle ayıpların ve günahların perdesi, hal ve hatırın ortaya çıkması için itikadın bizzat kendisi de feda edildi. Sonuç olarak sadece kalpler ve kuru kuruya isimler zahir durumdan bedel kılınıp İslâm, korku ve kuru laftan ibaret bir din sayıldı.

İsmi mü'min olan bir insan ömrü boyunca sarhoşluk veren şeylere dalsa, fuhşiyatın her türlüşünü yapsa, fakirlerin ve yetimlerin mallarını yese, binlerce masumlara zulmetse, kötülüklerin sebebi olsa diliyle şu şeylere helal demedikçe, yalnız isim yönüyle mü'min olur. Kalp ile yapılan gizli tasdik hatırı için Müslüman olmuş olur. Bazan tövbe istiğfar yoluyla birtakım sözleri de söylerse "lâ kebîraten meal istiğfâr" kaidesine göre o insan hayırlı bir sıfatla vasıflandırılır.

İmanı sadece kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret saymak İslâm'ın bozulmasına en büyük sebep olmuştur. Çünkü güzel ahlakı, güzel işleri, hayırları ve güzelliği, çok önemli olan faydalı hizmetleri ihmal edilip, içten gizlice kalp ile tasdik ve dil ile ikrarla yetinme yolları açıldı. İnsanın kurtuluşuna sebep olan iman, sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olursa, öyle bir iman, insanın kibirlenmesine en büyük etken olur. İnsanın gözünde hayırların ve iyiliklerin önemi kalmaz, şerlerin, fesadın ve hıyanetin cazibesi artar.

İslâm dünyasında siyasetin bozulması da imanı yalnız kalp ile tasdik, dil ile ikrarla sınırlandırma sebebiyle oldu. Sadece kalp ile gizli tasdikten, dil ile ikrardan ibaret sayılmış iman; milletin ve devletin genel işlerinde esas alınıp, zalimlerin ve hainlerin bütün zulümlerine, bütün hıyanetlerine en uygun kalplere empoze edildi. Bir hakim kuru laf sayesinde mü'min olup milletin menfaatleri uğruna birşeyler yapmazsa, zalimlerin, hainlerin en büyüklerini irtikâb edip de imanına hiçbir suretle zarar gelmezse, fakihlerin fetvaları, hileleri sayesinde zulümlerini adalet, fisklarını diyanet gibi gösterebiliyor ise köyleri ve şehirleri harap ettikten sonra, dervişlere dört beş dirhem dağıtmak büyük merhametten sayılırsa, bu memleketi zorla soyup, türbeler ve mescitler yapmak büyük hayırdan sayılırsa, Haccac gibi yüzbinden fazla masumu katletmek Allah'ın haremine ihanet ederek Ka'be'yi yıkmak, veya Yezid gibi Ravza-i Saadeti Harem-i Nübüvveti en kötüşekillerde tahkir edip beyt-i nübüvveti en kötü surette tahrif etmek, işlenen cinâyetler de imanın sağlığına zarar vermez ise, o kadar sağlam iman, bütün fesadın en büyük vesilesi, en sağlam aleti olur. Zalimlerin bütün kötülükleri, hainlerin bütün rezaletleri ve hıyanetleri öyle iman sayesinde gizlenmişse öyle iman Müslümanların İslâm devletlerinin helakine en güçlü etken olur.

İman meselelerinde kelâm mezheplerine şaşırırm. Dil ile ikrar, kalp ile tasdik edilmiş iman, tercümesi ve delili olabilirse, insanın ameli, iyilikleri ve kötülükleri daha kuvvetli daha fazla geçerli delil olmaz mı? Dünyevî hükümlerde dil ile ikrar esas kabul edilirse, güzel amel daha güzel esas olmaz mı? İnsan ameline göre mü'min sayılıyorsa, dil ile ikrarından

daha ziyade itimada layık olmaz mıydı? “Amel imanın dışındadır, artar” gibi en kaba tabir yerine “Ameller imanın delilidir.” Densedydi âyetlerin ve hadislerin ibarelerine, delillerine daha çok uygun, Müslümanların lehine daha çok yararlı olurdu.

Peygamberimizden imanla ilgili şu hadisler rivâyet edilmiştir: 1) “İman yetmiş küsür şubedir, hayada imandan bir şubedir.”⁶⁸ 2) “İmanın temeli sabır ve müsamahadır.”⁶⁹ 3) “İman, günâh işlemekten kaçınmadır.”⁷⁰ 4) “İman ve amel iki kardeş, bir boynuzda iki eş (gibi) dir. Allah, onlardan birini, diğeri olmadan kabul etmez.”⁷¹ 5) “Müslüman, elinden vedilinden Müslümanların selamette olduğu kimsedir.”⁷² 6) “İmânın en üstün mertebesi, nerede olursan ol, Allâh’ın seninle beraber olduğunu bilmendir.”⁷³ 7) “Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”⁷⁴ 8) “İslâm; sabır, hakikat, cihat ve adalet olmak üzere dört şey üzere bina edildi. Sabır kendi arasında şevk, şefkat, züht ve terakkub olarak dört kısma ayrılır. Kim cennete girmek istiyorsa şehvî şeyleri terketmelidir. Kim de cehennemden korkuyorsa kendini haramlardan korumalıdır. Kim zâhit olarak yaşarsa zorluklar ona kolaylaştırılacaktır. Kim ölümü düşünüyorsa hayır yapmada acele etsin. Hakikât; basîret, hikmet, ibret ve sünnete uymak şeklinde dört şubedir. Basîret sahibi bir kimse hikmetli konuşur. Kim de hikmet sahibi olursa ibret almasını bilir. İbret almasını bilen kimse ise sünnete tabi olur. Cihat; iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak, her yerde ve durumda doğru söylemek ve fâsıklardan nefret etmek şekliyle dört şubeden oluşur. Müslüman birisine yardım etmek iyiliği emretmek demektir. Müslüman bir kimseyi kötülükten alıkoymayanın burnu sürtülsün. Her yerde ve durumda doğru söyleyen kimse ise dinini korumuş ve tamamlamış olur. Fâsıklardan nefret eden kimse Allah için buğzetmiş olur. Kim Allah için buğzederse Allah da onun için buğzeder. Adalet dört şubedir. Birincisi dinde enyüksük mertebeye ulaşmaktır. İkincisi bütün dinî ilimleri bilmektir. Üçüncüsü şer’î hükümlerde doğru karar vermek, dördüncüsü ise bütün zorluklara karşı sabretmektir. Kim sabrederse insanlar arasında rahat yaşar.⁷⁵ 9) “Güzel ahlâk dinin yarısıdır”⁷⁶ 10) “İslâm güzel ahlaktır.”⁷⁷ gibi gerçek manaları olan hadisler varken kelâmcılar şu hadisleri tahrif edip mecazî manalara taşıdılar. Hadislerin ve âyetlerin delaletlerine riâyet edersek Allah’ın katında itibar olunan iman, akıldan, güzel ahlaktan, hayır ve hasenattan, doğru itakatlardan

⁶⁸ Buhârî, İmân” 2; Müslim, “İmân” 57 (35), 58 (35).

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vdğ., I-L, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995-2001), XXXII, 177-8, XXXVII, 389-90

⁷⁰ Hadis kitaplarında bu hadisin kaynağı tespit edilememiştir.

⁷¹ Deylemî, *el-Firdevs bi-me’sûri’l-hitâb*, thk. Saïd b. Besyûni Zağlûl, I-VI, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), I:111; Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmüddin, *Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, tsh. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, I-XVI, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1: 36.

⁷² Buhârî, “İmân” 3; “Rikâk” 26; Müslim, “İmân” 64-65-66.

⁷³ Taberânî, *El-Mu’cemü’l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 8: 336.

⁷⁴ Buhârî, “İmân” 6; Müslim, “İmân” 71-72 (45).

⁷⁵ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl*, 1: 286-7; Ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzü’l-kadir şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, I-VI, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rîfe, 1972), 6: 63-4.

⁷⁶ Süyûtî, *el-Câmi’u’s-Sağîr fi Ehâdisi’l-Beşri’n-Nezir*, I-II, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), I:184; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-İlbâs*, I-II, (Kahire: Mektebetü’l-Kudsi, 1351), 1: 58-9.

⁷⁷ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, 3: 17.

ibaret olur. Amelde eseri olmayan itikadın, Allah katında da itibarı yoktur. Dil ile söylenen söz, kalpte gizlenmiş iman, amele yakın olmadıkça geçerliliği yoktur.

Ameli imanın dışında tutup, imanı yalnız dil ile ikrardan ibaret saymak, mantık felsefesi itibarıyla kelâmcılara göre geçerli olabilse de insanın edebine, istikametine, bütün maslahatlarına esas olmak yönüyle kutsaldır. İmandan amel çıkarılamaz. İnsanın yalnız şahsına nispetle iman, güzel amelden ve güzel ahlaktan ibarettir. Fakat milletin ve devletin genel işlerine oranla iman; adaletten, emanetten hakkaniyet gibi şeylerden ibarettir. Bir insanın hayatını, fesadı, zulmü ve zararları dikkatimizi çekerken kalbinde gizlenmiş iman, manasız bir şekilde dil ile ikrarının önemi kalmaz.

İdare ve siyaset işlerinde iman ve küfür yoktur, sadece adalet ve zulüm vardır. Genel işlerde itibar kılınan iman, Allah katında adalet ile aynı anlama gelmektedir. Küfür de zulüm ile aynı manadadır. Kur'an'da devlet ve millet yararına hükümler vardır. İslâm'ın en çok münasebeti de bunlarla ilgilidir. Allah'ın hikmetine en çok uyan siyasete göre zulmü küfürden, imanı adaletten ayırmak yanlıştır. Böyle bir yanlışı zalimler ve zorbalara heva ve heveslerine en uygun bir hile olarak bulmuşlardır. Dolayısıyla bu hile satılmış hainler tarafından ihdas edilmiş bir bidattır.

İslâm kanunları, umumî işleri, kalbin imanına dilin ikrarına tesis etmemiş, belki adalet ve maslahat esasları üzerine kurulmuştur. Kalp ile tasdik, dil ile ikrar hiçbir şekilde esas olamaz. Eğer din adalet üzerine tesis edilmez ise veya biri diğerine müradif gibi olmaz ise öyle din hainlerin ve zalimlerin hevalarına alet olur. Hakk yolunda olanlara her yönüyle zarar verir.

Kelâm mezhepleri, imanı, bozuk itikattan, kuru bir ikrardan ibaret sayıp, ameli imanın dışında tutarken; hilafet tartışmalarına, kavmiyet taassuplarına bina edilmiş Şiilik-Sünnilik ihtilaflarında imanı neden dışında tutmadılar? En azından İslâm dünyası, kan davası güden mezheplere, biri diğerine lanet okuyan fırkalara bölünmüş olmazdı. İslâm akidesinin diyanetle hiçbir münasebeti yoktu. Beyhude şeylerden hiç olmazsa uzak kalırdı.”⁷⁸

3. 3. 3. İman-III⁷⁹

Bölümün başından buraya kadar yazılan mülâhazalara göre, iman hususunda kelâm mezheplerine muhalefet etmem nedeniyle özür dilerim. Buna göre, İslâm dininde iman, doğru inançlardan, güzel amellerden, güzel ahlaktan, hayır ve hasenattan ibarettir. Din, zamana ve mekana göre insanın sorumluluğunda olan vazifeyi layıkıyla yerine getirmekten ibarettir.

İman, İslâm'ın umumi bir şiarı olması yönüyle “Lâilâhe İllallah Muhammedün Resûlullah” kelime-i tevhidini samimi bir dille söylemekten ibarettir. Şu mübarek kelimenin

⁷⁸ Mûsâ Cârullah, “İman-II”, 38-42.

⁷⁹ Mûsâ Cârullah, “İman-III”, *İslâm Dünyası*, 1/4, (17 Cemâziyelevvel, 1329-1331), 52-54.

kapsadığı manayı kabul eden insanların her biri mü'mindir. Bundan sonra Eş'arilik, Mu'tezilelik, Şîlik ve Sünnilik gibi ihtilaflara itibar etmek kesinlikle haramdır. "Dinî doğru tutun ve onda tefrikaya düşmeyin (Şûrâ, 42/13)". "Gerçek şu ki, dinlerini parça parça edip guruplara ayıranlarla artık senin hiçbir ilişkin yoktur. (En'âm, 6/159)"

İslâm akîdesine mezhep ihtilaflarını sokmak gibi bir cinâyet İslâm tarihinde yoktur. Hilafet kavgaları, Alevilik, Emevîlik düşmanlıkları gibi siyasî ihtilaflardan uzak olarak kelâm mezhepleri tesis etmek, kelâm kitapları yazmak gibi hiyanet veya ahmaklık İslâm aleminde bulunmamıştır. İslâmiyette mezhep birdir. Kelime-i Tevhidi, İslâm şiarını kabul eden her bir insan mü'mindir. Tevbe suresinde "Kul in kâne" âyet-i kerimesinin hükmüne göre şu iman en büyük yakınlıktır.

İman, insanla yaratıcısı arasında kutsal bir bağıdır. Burada yaşayan ve yaşamayan mezhepler hiçbir şekilde muteber değildir. İman ilahî bir talimdir demek basit olur. Dolayısıyla felsefi izahlara fennî ıstılahlara ihtiyaç yoktur.

İman, insanın Allah'ın dergahına sığınmasıdır. İnsan hiçbir dakikada, hiçbir durumda oradan kovulamaz. Allah'ın rahmet kalpları her zaman açıktır. Oralarda muhafızlar bulunmazlar. İhtiyaç sahiplerinde, çaresiz miskinlerde, zarurî durumlarında her kul, her vakit rahmet dergahlarında elbette kabul edilir.

"Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün yöneticileri yapan kim?" (Neml, 27/62) âyetinde zorda kalanların dualarını kabul etmek övülerek böyle anlatılmıştır. Şu âyette "Bizim dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman, (bu itiraf ve) imanları kendilerine hiçbir yarar vermeyecek" (Mü'min, 40/85) demek, görülen azabı kaldırmak faydasız oldu demek olsa gerektir. Buna "Hiçbir şehir ahalisi yoktur ki, (yeis halinde) imân etmiş olsun da bu imânı ona faide versin. Yûnus kavmi ise müstesna" (Yûnus, 10/98) âyeti kerimesindeki istisna ve "iman ettikleri zaman dünya hayatında onlardan aşağılatıcı azabı kaldırdık ve onları belli bir zamana kadar yararlandırdık" (Yûnus, 10/98) âyet-i kerimesindeki beyan delalet eder.

Yani azabı gördükten sonra iman edip te imanı fayda veren bir işaret yoktur. Sadece Yunus Peygamber'in kavmi, iman ettikten sonra biz onlardan azabı kaldırdık. Burada yeis halinde bir imanın fayda verip vermeyeceği yönü dünya azabını kaldırıp kaldırmamak hususuna munhasır kalmıştır. Bu âyetler ile maksadımı delillendirirken Nisa suresindeki 17-18. âyeti kerimelerinden habersiz değildim. "Yeis halinde iman makbul değildir" ifadesinde Allah'ın geniş rahmetini daraltmak şaibesine vardır. Binaen aleyh ben, "Yeis halinde iman makbul olur" inancındayım.

Bizim gibi aciz bir miskin, zor zamanlarda ve dehşet anlarında Rabbinin rahmet kapılarına sığınırken, geride durup "Ey sen, ben susayan o adama rahmet deryalarından bir damla verme! diye bağırmaya utanırım...."

İmanın rahmeti ilahi dergahında şartsız makbul olacağı hakkında benim görüşüm şudur: İmanda resmiyet yoktur. İmanın mezhebi de yoktur. “Muhakkak ki Allah’ın üç yüz onbeş şeriatı vardır. Aziz ve Celil olan Cenâb-ı Hak: “Kullarımdan, bana ortak koşmayan her kim bunlardan bir tânesini yerine getirirse mutlaka cennete koyarım” der. Bu hadis; Enes, Osman ve Ebû Saîd gibi sahabeden, birçok hadis kitaplarında, büyük imamlar tarafından rivâyet olunmuştur ki kabul dergahlarının genişliği hakkında söylenmiş olsa gerek.

Bundan sonra imanda, özellikle de İslâm inancında önem verilen en değerli şey, dünyada insanın mutluluğunu sağlamaktır. İslâm inancının en büyük önemi, diğer akidelere nispetle ulviyeti burada bulmak gerekir. İman, dünyada insanın temizliğine, doğruluğuna, emanete sahip çıkmasına, çalışmasına, refahına, izzetine, kurtuluşuna esas olursa işte öyle bir iman İslâm dininin istediği iman olmuş olur.

Ahret mutluluğu, bugünkü mutluluğun semeresidir, sonucudur veya lahikasıdır. Mutluluğu dervişlikte, miskinlikte, rahatı yoklukta aramak Hindistan fakirlerinin, Brahmanlarının felsefesidir.

Her dinin en büyük gayesi mabuduna benzemektir. Bizim mabudumuz, putperestlerin mabudu gibi cansız put, ruhsuz resim değildir. Bizim mabudumuz; hayy, âlim, her şeye gücü yeten, aziz, büyük, zengin, cömert, her şeyin sahibi, seyyid, emreden, hakim, alemlerin rabbi Allah’tır. Bizde ilim, kudret, sanaat, izzet, büyüklük, varlık gibi özellikler bulmak, dinimiz ve imanımızın gereklerindedir. O kemalatın her biri dinimizin gayesi, şeriatımızın emridir.

Dini dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmekle kısaltmak acizlik, dervişlik felsefesidir. Şu dünyada saadeti, ecnebilere layık görüp bugünkü saadetten ümit kesmek, bize hariçten sirâyet etmiş veya hile yoluyla aşılınmış gâyet helak edici bir hastalıktır. İslâmiyetin en büyük rükünleri şunlardır: Sahih bir inanç, Allah’ı tazim, insaniyet ve izzet. “Halbuki kuvvet ve üstünlük Allah’ın, Rasûlünün ve Mü’minlerindir (Münafikûn, 63/8).

Benim nazarımda İslâmiyet, imanı şu günkü saadetten kendi ümidimizi kesip, gelecek saadetten diğerlerinin ümidlerini kesmek esaslarına mebni değildir. İslâmiyet imanı her iki saadeti birleştirirse Allahın rahmetleri geniş olarak kalırsa daha güzel olur. Ben dünyada izzeti, İslâm saadetini, imanına ahlakına daha ziyade uygun ve gerekli görüp, İslâmiyetin istikbaline iman ederim.

Avrupa’daki gelişmelere özgürlük gözüyle ve kendi halimize teessüf gözüyle bakıp geleceğimizden ümidi kesen mütefekkirlerin fikirlerine iştirak edemem... Dervişlik, zahitlik tesiriyle şu fani dünyada insaniyetin de İslâmiyetin de geleceğinden ümit kesmiş kötü beyinlerin görüşlerini tasvîp etmek münkün değildir... İncıma göre İslâm’ın da Müslümanların da istikballeri vardır. Kur’an-ı Kerim’in ilahi müjdeleyicisi şudur: “Ki o, kendi peygamberlerini hidâyetle ve hak olan din ile, diğer bütün dinlere karşı üstün kılmak

için gönderdi (Fetih, 48/289). Kur'an'da sayılı âyetlerde gelen işte şu ilahi müjde bugün araştırılmamış ise yarın elbette araştırılır..."⁸⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Müsâ Cârullah, *İslâm Dünyası* dergisinde "İman" başlığıyla yayımlanan makalelerinde Ehl-i Sünnet ulemasının iman ile ameli ayrı ayrı değerlendirmeleri neticesinde İslâm toplumunun pek çok zararlar gördüğüne işaret etmiş ve bu bağlamda gelenekçi çizgide yer alan ulemaya eleştiriler yöneltmiştir. Dünya ve ahiret kurtuluşu için imanın önemine dikkat çekerek insanın imanına küçümseyerek bakan ve İslâm itikadına sonradan giren bâtıl inançları imanın bölümleri gibi gösteren itikadî mezhepleri tenkit etmiştir.

İslâm'ın köhne düşüncelerin esiri olamayacağına inanan Müsâ Cârullah, makalelerinde sürekli Kur'an'ın her çağın düşüncelerine cevap verdiğiğine dikkat çekmiş ve gericiğe karşı olduğunu vurgulamıştır. İslâm coğrafyasında yaşayan Müslümanların gaflet uykusundan uyanmaları için onlara kurtuluş reçeteleri sunmuş ve kurtuluşun asıl kaynağının imanın gücünde olduğuna işaret etmiştir. Amel, itikat ve ahlakın imanın temen taşları olduğunu, insanların yaptıkları şeylerin devletin ve milletin faydasına olduğu sürece imanın derecelerinin de artabileceğini belirtmiştir.

Makalelerinde âyet ve hadisleri delil göstererek ameli imandan ayırmanın yanlış olduğunu vurgulamış, kurtuluş reçetesi olarak görülen imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret sayılıp da akıl, ilim, güzel ahlak, sâlih amel gibi insanî değerlerin her birinin imandan çıkarılmasıyla yapılan yanlışlığa dikkat çekmiştir. Ehl-i Sünnet inancında benimsenen dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olan iman anlayışını eleştirmiştir.

Makalelerde "amel imanın dışındadır, artar" yerine "amel imanın delilidir" vurgusu yapılarak amel-iman ayırımına gidilmemiş ve Ehl-i Sünnet'in amel-iman ayırımının yanlışlığından bahsedilmiştir. Dolayısıyla İman ile ameli ayrı ayrı değerlendiren Ehl-i Sünnet uleması tenkit edilmiştir. İslâm dünyasının durumu ile itikadî mezhepler arasında çok büyük bağlantıların olduğuna işaret edilmiş, İslâm dünyasında yaşanan siyasî olayların ya itikadî mezheplerden kaynaklandığı ya da itikadî mezheplerin siyasî olaylara göre tertip edildiği belirtilmiştir. Özellikle de itikadî mezheplerden Eş'arilerin ilkeleri, ahlakın ve siyasetin bozulmasına en uygun şekilde konulmuştur. Sünnilik ile Şiilik gibi mezhepler arasındaki ihtilaflar, düşmanlıklar, lanetleşmeler ayrılık esasları üzerine tesis edilmiştir. İslâm âleminde yaşanan siyasî olayların gerçek nedenleri Müslümanların itikadlarına bağlanmıştır. İnsanın itikadı; iradesine, ahlakına ve bütün hareketlerine etki etmesi nedeniyle siyasî olayların gerçek nedenlerinin itikadî mezheplerde aranması gerektiğine işaret edilmiştir.

Müsâ Cârullah'ın, mezhepler arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmayı, kelâmcıların ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışını, dar çerçevesinden kurtarıp Kur'an ve Sünneti

⁸⁰ Müsâ Cârullah, "İman-III", 52-54.

merkeze alan oldukça geniş bir alana taşımaya çalıştığı anlaşılmaktadır. İslâm dünyasının gerilemesinde; mezheçiliğin, ictihat kurumunun işlevselliğini yitirmesi, amelin imana dahil edilmeyerek ayrı değerlendirilmesi, yanlış tevekkül anlayışı, taklit ile birlikte Müslümanları atâlete sevkeden yanlış “kaza” ve “kader” anlayışının etkili olduğunu vurguladığı görülmüştür. Mûsâ Cârullah’ın, İslâmı mezheplerden üstün tuttuğunu, genellikle mezhepler ile ilgili eleştirilerinde ölçülü bir metot kullandığını ve aklı hapseden mezhep taassubuna şiddetle karşı çıktığını söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Abdülvahhab. "Akıl", *İslâm Dünyası*, 2, 18 Rebiülâhir 1329-1331/14 Mart 1913.
- Abdürreşid İbrahim. "Acı Hakikatler İtiraf Olunmadıkça Islâh Mümkün Olamaz". *İslâm Dünyası*, 1, 6 Rebiülâhir 1329-1331/2 Mart 1913.
- Abdürreşid İbrahim. "Ed-Dîn ve'l-Îmân Kavı ve Amel", *İslâm Dünyası*, 2/1, İstanbul 1330-1332.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. I-II, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Îmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ak, Ahmed. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". *Dinî Araştırmalar*, 8/24, (2006): 245-252.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara 1969.
- Balaban, Mustafa Rahmi, "Mûsâ Cârullah (1875-1949), Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4, (1954):173-178.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. "İman-I". *İslâm Dünyası*, 1/2, (18 Rebiülâhir, 1329-1331): 21-24.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. "İman-II". *İslâm Dünyası*, 1/3, (3 Cemaziyelevvel, 1329-1331): 38-42.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. "İman-III". *İslâm Dünyası*, 1/4, (17 Cemaziyelevvel, 1329-1331): 52-54.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Petersburg 1914.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *El-Lüzûmiyât Tercümesi*. Kazan 1907.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*. nşr. Muhammed Efendi Maksudof Kazan 1912.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Tarihin Unutulmuş Sahifeleri*. Berlin: 1933.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Uzun Günlerde Oruç*. sad. Yusuf Uralgiray, Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975.
- Buhârî, Ebü Abdullah Muhammed b. İsmâil *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, I-VII, Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Çam, Süleyman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Deylemî, Ebü Şücâ' Şirûye b. Şehredâr *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saïd b. Besyûnî Zağlûl, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Âzam. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, haz. İsmail Kaya, İstanbul: Medve Yayınları, 1984.
- El-Ofi, Mehmed Emin b. Hasan b. Hüseyin. *İman Risâlesi (Ehl-i Sünnet Mezhebi Üzere İmanı Beyan)*. İstanbul 1317.
- El-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerim. Ehl-i Sünnet Akâidi. trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Fehmi, Hasan. *Risâle-i İman*. Üsküp: Kosova Vilâyet Matbaası, t.y.
- Gafarov, Raim. *Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kader Hakkındaki Görüşü*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Görmez, Mehmet. *Mûsâ Cârullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kalberdiev, Abdilaziz. *Mûsâ Carullah Bigiyef'in Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah'ın Eserleri Hakkında Bilgiler, Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)". *I. uluslararası Mûsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu*, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Mûsâ Cârullah: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kaplan, İbrahim, *Kelâm III*, edt. İsmail Şık-Nail Karagöz, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Keskioğlu, Osman, "Mûsâ Cârullah (1875-1949), Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1964, 12: 63-73.
- Kırşehiri, Ömer, "Hakikat-ı İman ve İslâm", *Cerîde-i Sûfiyye*, 1/1, 6 Mart 1325.
- Kırşehiri, Ömer, "Hakikat-ı İman ve İslâm", *Cerîde-i Sûfiyye*, 1/2, 13 Mart 1325.
- Kırşehiri, Ömer, "Hakikat-ı İman ve İslâm", *Cerîde-i Sûfiyye*, 1/6-4, 8 Teşrinievvel 1327.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mûsâ Cârullâh'ın (1875-1948) Yaptığı Tatarca Kur'an Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkoloji Araştırmaları*, 11/17, (2016): 467-486.
- Maraş, İbrahim. *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1915)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Mert, Hamdi. "Mûsâ Cârullah Bigiyef-Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri-". *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1999): 125-138.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin. *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sağîr*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki, I-V, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmüddin. *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. tsh. Bekri Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Naki, H. "İman-İnsan". *Medrese İtikadları*, 4, 27 Mayıs 1329.
- Özbek, Nadir. "Abdürreşid İbrahim İslâmcı Bir Eylem Adamı", *Toplumsal Tarih*, 4/19, (1995). 7-12.
- Rıfat. *Delâilü'l-İkan fî Beyan-ı Kavâidi'l-İmân*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1316.
- Savaş, Akif. *Kelâmın Yenileşme Sürecinde Mûsâ Cârullah Bigiyef*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Suyargulov, Rifat. "Mûsâ Cârullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar*, 20/52 (2017): 201-222.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebü Bekr. *El-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *El-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

MÛSÂ CÂRULLAH BIGIYEF MASTER AND HIS ARTICLE TITLED FAITH**Abstract**

In this study, the life, works and some theological views of Musa Carullah Bigief Master, one of the Tatar scholars, who lived in the last period of the Ottoman Empire. In addition, his article "Faith", which he wrote in the context of the relationship between faith and deed, has been evaluated by simplifying it with the idea that he can contribute to the History of Kalam and Sects. Theological issues such as the relationship between faith and deeds are discussed in different periods of the Islamic world. The relationship between faith and deeds came to the agenda for the first time after the war of Siffin, when the Kharijites redefined the faith and rejected those who committed great sin. In describing the faith, the Kharijites included all deeds in it, thus ruling that the sinner would be a heretic even if the sin was small. This issue was also discussed by the Islamic scholars in the late Ottoman period. The ulama in the traditionalist line considered faith as separate deeds, but Musa Carullah, who was from the Tatar ulema and also in the modernist and reformist line, didn't made a distinction between faith and deeds. He pointed out some inaccuracies in the separation of faith and deeds of Ahl al-Sunnah. He put forward his views on this subject and his criticisms of the ulema in the traditionalist line.

Musa Carullah pointed out that there are great connections between the situation of the Islamic world and the religious sects. He pointed out that the political events in the Islamic world were either caused by the Islamic sects or that the religious sects were organized according to political events. Especially Ash'ari of the principles he put forward lay the groundwork for the deterioration of morality and politics, It is of the opinion that conflicts between sects such as Sunni and Shiite cause separations and even hostility among Muslims. The real reasons of the political events in the Islamic world have been attributed to the cult of the Muslims. The creed of man; he pointed out that the real causes of political events should be sought in Islamic sects because of their influence on their will, morality and all their movements. He tried to eliminate the conflict between the sects and to move the understanding of the Ahl al-Sunnah, put forward by the theologians, from its narrow frame and to carry it to a very large area that takes the Quran and the Sunnah into the center. In the decline of the Islamic world, the supporters of the sects take the Quran in a narrow frame by considering the views of their sects, loss of functionality of the case law institution, the evaluation of the deed by not including it in faith, wrong understanding of trust, With the imitation, the wrong understanding of "accident" and "destiny", which led the Muslims to inert, has been effective. Musa Carullah took a critical approach to sects, he did not limit himself to any sect, and he made Islam superior to sects and generally used a measured method in his criticism about sects. Through out his life, he never tried to embrace his own views and strongly opposed to the sectarian body of imprisonment.

Keywords: *Teology, Musa Carullah, Faith, Action, Cardinal Sin.*

FELSEFİ BAĞLAMDA YAPAY ZEKÂ VE 2025 SENDROMU

Artificial Intelligence in the Philosophical Context and the 2025 Syndrome

Süleyman DÖNMEZ*

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.02.2020
Kabul Tarihi:	19.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Yapay zekâ, insanların yerine geçmek için değil, insan yeteneklerini ve katkılarını önemli ölçüde geliştirebilmek umuduyla tasarlanmıştır. Yapay zekânın insan yaşamının bir parçası hâline gelmesiyle de sanal bir gerçekliğin içinde insanın kaybolmasından çok artırılmış bir gerçeklik ile insan yaşamının standardının yükseltilmesi hedeflenmiştir. Ancak yapay zekânın yapabilecekleri fark edildikçe bu hedef, bir dizi endişeyi de beraberinde getirmektedir. Zira yapay zekânın hareket alanı bir karma gerçekliğe kaymaktadır.

Günümüzde yapay zekâ, yaşamın içinde çok yönlü olarak kendini göstermektedir. Öyle ki, insanların sorunlarını daha hızlı bir şekilde anlamak ve daha verimli cevaplar vermek için yapay zekâ işbaşındadır. Dahası zamanlamayı iyileştirmek için büyük kullanıcı tanımlı veri kümelerinden kritik bilgileri çekmek için yapay zekâdan yararlanılmaktadır.

İnsanlar yapay zekâyâ karşı duydukları korkularını dile getirdiğinde, genellikle kontrolden çıkmış insansı robotları hayal etmektedir. Bazen de geçmişe özgü benzetmelerle sanal dünyada gözetlenme kaygısı taşınmaktadır. En çok korkmamız gereken şey yapay zekânın kendi başına bize ne yapacağı değil, güç sahibi insanların bizi kontrol ve manipüle etmek adına yeni, bazen gizli bazen belirsiz ve beklenmeyen şekilde bunu nasıl kullanacaklarıdır. Yakın gelecekteki bağımsızlığımızı ve itibarımızı tehdit eden teknolojinin büyük kısmı veri ve dikkatimizi toplayıp reklamcı ve benzerlerine satan şirketler tarafından geliştirilmektedir.

Yapay zekâ teknolojisi 2025'ten itibaren özellikle ticari yaşamı neredeyse bütünüyle kuşatacaktır. Ancak bu kuşatmanın sadece ticari boyutta kalmayacağını kestirmek zor değildir. Bu sebepten olsa gerek, birçok uzman 2025 sendromundan söz etmektedir.

Nedir bu 2025 yılında yaşanılacak olan sendrom? Bu sendromun yapay zekâ ile ilgisi nedir?

Yapay zekânın daha da yaygınlaşmasıyla beraber doğabilecek sorunlar kabaca iki farklı bağlamda tartışma zeminine çekilebilir.

İlki, yapay zekânın ne olduğundan çok nelere güç yetirebileceğidir. Meselenin bu yönü araştırmacısını olumlu ya da olumsuz anlamda bir dizi fantastik veya kurgusal çözümlere sevk edecektir. İkinci yön ise, mevcut hâli ile yapay zekânın ne getirip götürdüğüdür. Dolayısıyla 2025 itibarıyla büyük oranda insan yaşamının içinde olacak olan yapay zekânın hangi sorunlara sebebiyet vereceğidir.

Yapay zekâ, internet reklamcılığundan sonra gelen yeni bir teknoloji gibi görünse de durum farklıdır. Yepyeni bir süreçle karşı karşıyayız. Tamamen farklı bir dünyaya doğru yol almaktayız. Araştırma ve inceleme alanlarındaki kavrayışımızı hızlandırmaktadır. Fakat bu gelişmeler ciddi sıkıntıları, riskleri de beraberinde getirmektedir.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü/Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, sdonmez@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4251-6665>

Bu araştırmanın konusu teknik anlamda yapay zekânın ne olduğu değildir. Bu nedenle bu çalışmada yapay zekânın teknik yönü veya matematiği ile ilgili çok az bilgi verilmiştir.

Biz bu makalede hayatımızın ayrılmaz bir parçası hâline gelmeye başlayan yapay zekâ teknolojisiyle ilerde felsefî, dini ve iktisadî bakımdan ne tür değişmelerin açığa çıkabileceğini ve niçin yapay zekâ konusuna yönelmemiz gerektiğini tartışmaya açtık.

Anahtar Kavramlar: Yapay zekâ, ahlâk, akıllı robot, zihin, beyin.

Giriş Yerine

Huawei'nin dönüşümlü Yönetim Kurulu Başkanı Eric Xu'nun basına yansıyan şöyle bir beyanı var: “2025 yılı itibarıyla, kuruluşların çoğunluğunun dijital kullanımında bir patlama olacağını tahmin ediyoruz. O zamana kadar, kurumsal uygulamaların yüzde 85'i buluta taşınacak, verilerin yüzde 80'i kullanıma açılacak ve şirketlerin yüzde 86'sı AI (Artificial Intelligence-Yapay Zekâ) deneyimi yaşayacak.”¹ Öyle görünüyor ki yapay zekâ teknolojisi 2025'ten itibaren özellikle ticari yaşamı neredeyse bütünüyle kuşatacaktır. Ancak bu kuşatmanın sadece ticari boyutta kalmayacağını kestirmek zor değildir. Bu sebepten olsa gerek, birçok uzman 2025 sendromundan söz etmektedir.² Uyarılarda bulmaktadırlar.

Nedir bu 2025 yılında yaşanılacak olan sendrom? Bu sendromun yapay zekâ ile ilgisi nedir?

Yapay Zekâ (AI), “en basit ifadeyle, belli bir program dâhilinde tanımlanan görevleri yerine getirmek için insan zekâsını taklit eden ve topladıkları bilgilere göre yinelemeli olarak kendilerini iyileştirebilen sistemler veya makineler anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle; esasen yapay zekâ, herhangi bir özel biçim veya işlevden ziyade süper güçlendirilmiş düşünce ve veri analizi yeteneği ve süreci ile ilgili bir teknolojidir.”³

Günümüzde yapay zekâ, yaşamın içinde çok yönlü olarak kendini göstermektedir. Öyle ki, “insanların sorunlarını daha hızlı bir şekilde anlamak ve daha verimli cevaplar vermek için yapay zekâ işbaşındadır. Dahası zamanlamayı iyileştirmek için büyük kullanıcı tanımlı veri kümelerinden kritik bilgileri çekmek için yapay zekâdan yararlanılmaktadır. Yapay zekâlar, öneri motorları, kullanıcıların izleme alışkanlıklarına göre TV programları için otomatik öneriler sunabilmektedir...” Artık yapay zekâlar, hedeflenenin ötesinde bir yola girerek asistanların, yardımcıların, hizmetçilerin, eşlerin, çocukların, kedilerin, köpeklerin yerini almaya başlamış görünmektedir.⁴

¹Bkz. <https://www.dunya.com/kose-yazisi/buyuk-firsatin-ortasindayiz-2025de-dijitalde-buyuk-patlama-bekliyoruz/412943> (02.09.2020)

² “Sendrom”, “hastalık tablosu” olarak Türkçeleştirilmek istenen bir sözcüktür. Ancak “hastalık tablosu” tamlamasının anlam çağrışımı, henüz “özel bir bozukluğu gösteren ve bir arada görülen, tanıyı kolaylaştıran belirtilerin ve bulguların tümü “ olarak açıklanan “sendrom” sözcüğünün Türkçesi olduğu Türkçede yeterince yaygınlaşmış değildir. Esasen daha çok tıp alanında özel bir bozukluğu gösteren ve bir arada görülen, teşhisi kolaylaştıran belirti ile bulguların tümünün adı olarak kullanılan sendrom kavramını, hastalık tablosu tamlaması ile Türkçeleştirmek çok da doğru görünmemektedir.

³ <https://edam.org.tr/teknoloji-uzerine-diyaloglar-7-yapay-zeka/> (07.02.2020)

⁴ Krş. Harari, Y. Noah (2018), *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, Türkçesi: Selin Sıral, 9. Baskı İstanbul: Kolektif Kitap, s. 35-39.

Yapay zekâ, aslında insanların yerine geçmek için değil, insan yeteneklerini ve katkılarını önemli ölçüde geliştirebilmek umuduyla tasarlanmıştır. Bu nedenle yapay zekânın insan yaşamının bir parçası hâline gelmesiyle sanal bir gerçekliğin (Virtual Reality) içinde insanın kaybolmasından çok artırılmış bir gerçeklik (Augmented Reality) ile insan yaşamının standardının yükseltilmesi hedeflenmiştir. Ancak yapay zekânın yapabilecekleri fark edildikçe bu hedef, bir dizi endişeyi de beraberinde getirmektedir. Zira yapay zekânın hareket alanı bir karma gerçekliğe kaymaktadır (Mixed Reality).⁵ İşte 2025 sendromu, yapay zekâ teknolojisindeki yeni gelişmeler sayesinde yapay zekânın özellikle de yapay zekâyla hareket eden insanın iş görürken daha da etkin olmaya başlamasıyla önümüzdeki yıllarda karşılaşılabilecek olan muhtemel sorunların tartışma alanına çekilmesidir.

Yapay zekânın daha da yaygınlaşmasıyla beraber doğabilecek sorunlar kabaca iki farklı bağlamda tartışma zeminine çekilebilir.

İlki, yapay zekânın ne olduğundan çok nelere güç yetirebileceğidir. Meselenin bu yönü araştırmacısını olumlu ya da olumsuz anlamda bir dizi fantastik veya kurgusal çözümlere sevk edecektir. Zaten, gerçekte insan zihni ile karşılaştırıldığında oldukça ilkel düzeyde kalan yapay zekâ teknolojisinin zihinlerde dünyayı ele geçiren çok fonksiyonel, insan benzeri robotlar olarak canlanmasının asıl sebebi de bu ucu açık durumdur. Bu hususta öne sürülen fikirler ise, esasen tamamen temelsiz değildir. Öyle ki, yapay zekâ gerçekten gün geçtikçe insana daha çok benzemektedir. Hatta bazı konularda, özellikle uzmanlık bakımından insandan daha bilgili, becerikli ve hızlıdır.⁶ Ama bu, ilk etapta yapay zekânın insanlık için büyük bir tehlike olacağı anlamına gelmemektedir. Zira henüz kontrol, insandadır. Makinaların insanın denetiminden kurtulup kurtulamayacağı ya da insanları kontrol edip edemeyeceği ise belirsizliğini korumaktadır.⁷

⁵ "AR + VR = MR: Sanal Gerçeklik (VR) ile hiç olmayan veya uzaklardaki yerlere gittik; Artırılmış Gerçeklik (AR) ile bulunduğumuz ortama veriler, bilgiler ve sanal etkileşim özellikleri kattık, şimdi ikisinin birleşimi olan Karma Gerçeklik (Mixed Reality) için hazırız." <https://kurios.ku.edu.tr/teknolojinin-altin-cagi/> (07.09.2020)

⁶ "1950'lerden 1990'lara kadar geçen sürede, bilgisayarlar satrançta insanları geçemiyordu. Dünya tarihinin en iyi satranç oyuncusu olarak gösterilen ve günümüzde hala satranç deyince akla ilk gelen isim olan Garry Kasparov, IBM'in Deep Blue isimli satranç bilgisayarı ile kendisine meydan okumasını ve süper satranç bilgisayar Deep Blue ile satranç maçı yapmayı kabul etmişti. 1996 yılında yapılan ilk maçı kazanan Kasparov, bir bilgisayarın hiçbir zaman bir insandan daha zeki olamayacağı izlenimini bırakmıştı. Yapılan 6 setlik maçlar sonunda Kasparov Deep Blue'yu 4-2 yendi. IBM sonraki yıla kadar Deep Blue'yu, Deeper Blue olarak geliştirdi. 11 Mayıs 1997 tarihinde, Deeper Blue, dünyanın en iyi satranç oyuncusu Garry Kasparov'u yendi. Yine 6 setten oluşan bu maç sonucunda Deeper Blue Kasparov'u 2.5 a karşı 3.5 puanla yenmeyi başardı. Kasparov-Deeper Blue maçlarında Deeper Blue 3 dakikada 60 milyar hamleyi gözden geçirebiliyor, saniyede 200 milyon işlem yapabiliyordu. Kasparov 2. oyunun 37.Be4 hamlesinde Deeper Blue'ya insanlar tarafından müdahale edilerek yardım edildiğini iddia etti. Çünkü böyle bir durumda bir bilgisayarın 37.Qb6 hamlesini yaparak bir piyon kazanma eğiliminde olması bekleniyordu ve bu beklentisi pek çok satranç otoritesi tarafından da onaylandı. Fakat IBM bu iddiayı ve Kasparov'un yeniden maç önerisini reddederek Deep Blue projesini sona erdirdi." <https://www.matematiksel.org/bir-yapay-zeka-ornegi-kasparov-deep-blue-gercegi/> (07.09.2020).

⁷ "İnternet devinin 2014 yılında satın aldığı İngiliz yapay zeka servisi DeepMind uzun süredir meme kanseri konusunda çalışma yapıyordu. Kadınlar arasında en yaygın görülen kanser türü olan meme kanseri ne yazık ki teşhisi en zor kanser türlerinden biri. Kadınlar için büyük risk oluşturan bu hastalığın erken teşhisi de hayati bir önem taşıyor. DeepMind'in geliştirdiği ve hastanelerde denemeye soktuğu yeni yapay zekalı teşhis yönteminin, doktorlardan bile daha büyük oranda teşhis başarısı yakaladığı ortaya çıktı. Meme kanserinde teşhis sürecini daha ucuz, daha pratik ve hızlı bir işleme dönüştürecek olan yapay zekalı muayene hata oranını da %5 ile 9.5 arasında düşürmüş görünüyor." <https://www.cnnturk.com/teknoloji/yapay-zeka-ile-meme-kanseri-teshisi> (07.09.2020).

⁷ Bkz. Harari 2018: 37.

İkinci yön ise, mevcut hâli ile yapay zekânın ne getirip götürdüğüdür. Dolayısıyla 2025 itibarıyla büyük oranda insan yaşamının içinde olacak olan yapay zekânın hangi sorunlara sebebiyet vereceğidir. Öyle ki, yapay zekâ insanlığı ahlâktan, ekonomiye, bilimden sanata, felsefeden dine, hukuktan siyasete; kısaca hayatın her alanına sirayet edecek olan bir dizi mesele ile uğraşmak zorunda bırakacak görünmektedir. Bu durumda yapay zekânın insanlığa ne getirip ne götüreceği sorunu çok yönlü olarak tartışmaya açılmalıdır.

Bu makalede yapay zekâ meselesi yukarıda ifade edilen her iki bağlamda özetle teşrih masasına yatırılacaktır. Bizim burada kısaca dikkât çektiğimiz bu hususların daha geniş bir şekilde başka çalışmalarla farklı bağlamlarda ele alınması gerekmektedir.

Yapay Zekâ İnsanlık İçin Büyük Bir Tehlike Mi?

2018 tarihinde hayata gözlerini yuman ünlü astrofizikçi Stephen Hawking, 21. Yüzyılda yapay zekânın insandan daha zeki olacağını iddia etmişti.⁸ İnsandan daha zeki olan ve insanın kontrolünden çıkan bir yapay zekânın ciddi tehlike arz edebileceği açıktır. Ancak insanın kontrolünde insanlığın iyiliği için kullanıldığında ise büyük fayda sağlayacağı ifade edilebilir. Elbette buradaki tek ayırıcı nokta insanın yapay zekâyı denetleyebilmesi değildir. Denetimli kullanımın insanlığın faydasına dönük olması zorunluluğudur. Aksi takdirde yapay zekânın insanın denetiminde olmadan verebileceği zararın çok daha şiddetlisi insan tarafından yönlendirilen yapay zekâ ile verilebilir. Esasen bize göre asıl tehlike de budur. Bu nedenle yapay zekâ ve kullanımı ile ilgili gerekli hukukî düzenlemelerin acilen yapılması elzemdir. Hukukî anlamda zapturapt altına alınmış olan yapay zekâ kullanımı, insanlığın ve dünyamızın hayrına olabilir. Bu durumda yapay zekânın olası işgali karşısında duyulan endişeler yersiz görülebilir. Lakin yaşamın her alanına yayılan bir yapay zekâ sonunda -yapay zekâ ile ilgili her türlü düzenlemeler yapılmış olsa bile- insanın yaşam biçimi ne tür bir değişime uğrayacaktır?

Bize öyle gelmektedir ki, insan kendini anladığı ölçüde teknolojik olarak modellemek istemektedir.⁹ Yapay zekâ teknolojisi de zihnin ve beynin anlaşılabilirdiği oranda somutlaştırılmasıdır. Böylece insan, sanki bir taraftan kendini yaratmaya çalışmakta, diğer taraftan da gittikçe kendine benzeyen bu varlıkları kendine hizmet ettirmektedir. Âdeta insan çalışıp didinmeyi zeki makinalara devrederek bir yapay yeryüzü cenneti kurmanın peşine düşmüştür.

⁸ https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/12/141204_yapay_zeka_insanligin_sonu (07.09.2019)

⁹ “50 Soruda Yapay Zeka kitabının da yazarı, Boğaziçi Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri öğretim üyesi, Prof. Dr. Cem Say ile konuştuk...”

N.D: Çok soyut bir kavram olarak kalan bir tanım, yapay zeka nedir? Yapay zekanın mantığı nedir?

C.S: Yapay zekâ büyük bir proje aslında. İlk çıktığında bir mühendislik projesi olarak çıkıyor, bu kelimeleri seçmelerinin sebebi, o zamana kadar bilgisayarın yapamadığı, sadece insan zekâsına has görülen işlerin tamamını bilgisayara da yaptırmak için kolları sıvama konulu bir toplantıyla başlıyor. İnsan beynini taklit ederek, insan beyni hangi problemi çözebiliyorsa, nasıl düşünüyorsa onun tıpatıp aynısını hatta mümkünse insanlardan daha hızlı, daha verimli, daha ucuza bilgisayarlarla yaptırma projesi...” Bkz. <https://edam.org.tr/teknoloji-uzerine-diyaloglar-7-yapay-zeka/> (07.09.2020)

Yapay zekâ gerçekten de birçok sektörde hızla insanın yerini almaktadır. Artık yapay zekâ fabrikada işçi, mühendis¹⁰; hastane de doktor, hemşire¹¹; üniversitede hoca olabilecek bilgi donanımı ile becerisine sahiptir. Dahası insandan çok daha becerikli ve verimlidir. Bu durumda insanın yerine geçen ve insana hizmet eden bir yapay zekâ, insana dünyada cenneti kuracağını hayal ettirse de yapay zekâ ile işinden olan insanın aşından da olmayacağı belirsizdir. Yapay zekâ işsiz ve aşsız kalan insana aş verebilecek midir? Diyelim aş sorunu bir şekilde çözüldü. İşi gücü olmayan insan ne yapacaktır? Yiyen, içen, sevişen, gezen, dolaşan ya da dövüşen, tembel tembel oturan insanlar mı dolduracak dünyayı? Yoksa dünya felsefi, dinî sohbetler ile estetik, sanatsal, sportif meşgalelere dalan insanların yurduna mı dönüşecek?

Yapay zekânın hizmet ve üretim sektöründe insanı tamamen etkisiz hâle getirmeyeceği, her hâlükârda insana ihtiyaç duyulacağı öne sürülebilir. Dolayısıyla dünya cenneti inşasının bir kurgu olduğu iddia edilebilir. Bu iddia doğru da görünse, yapay zekânın birçok alanda insana göre daha çok tercih edileceği göz ardı edilemez bir gerçektir. Bunun anlamı, işsiz güçsüz kalan insanlar demektir. Aş meselesi çözülemediği müddetçe, yapay zekâ ile kurulmak istenen cennet çabası, dünyayı insanın cehennemine çevirecektir. Meselenin bir sendrom olarak değerlendirilmesinin sebebi de budur.

İnsanoğlu, yapay zekâ teknolojisinde gerçekten kendisini mi modellemektedir?

Bizce minval, öyle görünmektedir. Bu durumda insanın kendi ayarında bir yapay zekâ yapamaması, kendini yeterince çözemediğini göstermektedir. Zira açığa çıkan sonuç kendini anladığı ölçüdedir. Elbette insanoğlu henüz idrak ettiğini bütünüyle ve yetkin bir şekilde modelleyebilmiş değildir. Özellikle teknik yetersizlikler söz konusudur. Ama insan, büyük bir gayretle engelleri aşarak daha da ileriye gitmeye çalışmaktadır.

Diyelim ki, insan kendini tam anlamıyla çözdü. Acaba anladığı ve çözümlendiği ölçüde kendine benzeyen bir yapay zekâ yapabilecek midir? Bir başka ifadeyle, insan kendinin, dahası kendisini aşan bir varlığın yaratıcısı olabilir mi? Metafizik veya teolojik bağlamda bu mümkün müdür?

Kendi sınırlı varoluşunu aşan bir varlık inşası, olsa olsa adına insan denen varlık tarafından denenebilir. Çünkü insan, boyundan büyük işlere kalkışma beceresine sahip bir varlıktır. Sınırları ve sınırlarını zorlayan bir yaratılışa sahiptir. İnsanın bu hadsiz ve hesapsız girişimi, sürekli başını ağrıtır. Onu sıkıntılı bir sürecin içine sokar. Bu nedenle kendi elleriyle zorlaştırdığı yaşam biçimini kolaylaştırmak için bir dizi çalışma yürütmek isterken, genelde farkında olmadan daha büyük sorunlara kapı aralar. Örnek vermek gerekirse, günümüzde adli vakaların sayısı çok artmıştır. İnsanlar çeşitli sebeplerle hukuki kovuşturmayla uğramaktadır. Birçok kovuşturma ile soruşturmada işlerin kolaylaşması ve

¹⁰ Uygunoğlu, Tayfun ve Yurtcu, Şaban (2006), "Yapay Zekâ Tekniklerinin İnşaat Mühendisliği Problemlerinde Kullanımı" *Teknolojik Araştırmalar: YTED* 1 (1): 61 – 70

¹¹ DEMİRHAN, Ayşe; KILIÇ, Yusuf Alper; GÜLER, İnan (2010), "Tıpta Yapay Zekâ Uygulamaları", *Yoğun Bakım Dergisi*; 9 (1):31-41.

hızlanması için özellikle Avrupa ile Amerika'da yapay zekâdan faydalanılmaktadır.¹² İlk planda büyük bir kolaylık gibi görünen bu durum, bugün büyük bir skandala dönüşmüş görünmektedir. Çünkü Amerika Princeton Üniversite'sinden Dr. Aylin Çalışkan ve beraber çalıştığı grup, yapay zekâ programcılarının yaptıkları yazılımlara önyargılarını da aktardıklarını tespit ettiler.¹³

Yapılan çalışmalarda açığa çıktı ki, zencilerin yazdığı yapay zekâ programları beyazlara, beyazların yazdığı yapay zekâ programları ise zencilere daha fazla ceza kesmektedir.¹⁴ Önyargılı yapay zekâlar, adalet meselesini nasıl etkileyecektir?

Önyargılı bir yapay zekânın insana nazaran daha radikal bir önyargı ile işlem yapacağını kavramak zor değildir. Çünkü yapay zekâ programlandıktan sonra insanın gösterdiği değişkenliği göstermemektedir. İnsan zamana, mekâna göre farklı duygusal tepkiler verebilir. Unutur. Hatırlar. Ama yapay zekâ ne unutur ne de hatırlar. O öğretilmiş ve öğrenen bir makinadır. Onun keskin biliş tarzı telafisi mümkün olmayan sonuçlar üretebilir. Hukukî işlemlerde yapay zekâyâ güvenerek karar onaylayan hâkimler, şimdiye kadar acaba kaç insana hak etmediği cezayı kestiler? Amerikalılar şimdilerde bu sorunu gündeme getiriyorlar. Yapay zekâ insanların önyargılarını büyütebilir görünmektedir.¹⁵

Acaba insan ayarında bir yapay zekâ geliştirilebilir mi?

İnsanın hedefinin bu yönde olduğu sezilse de kanaatimizce, insan kendi standardında bir yapay zekâ geliştiremeyecektir. Çünkü insanın yapabildiği, idraki ile sınırlıdır. İnsan, kendini ise henüz tam olarak çözmüş değildir. İnsan hâlâ birçok yönüyle muammadır. Yapay zekâ ise karmaşık bir varlık olarak insan karşısında oldukça ilkel kalmaktadır. Öyle ki, yapay zekâ, hızına, bilgisine ve becerisine rağmen olasılık hesaplamalarına dayalı iş gören ve bu bağlamda karmaşıklaşan bir makeden ibarettir. Lakin buna rağmen, eğer şekil ile şemail açısından insandan ayrıştırılmaz hale getirilebilirse bir dizi toplumsal ve felsefi sorunla da karşı karşıya kalınacağı açıktır.

Ne demek istediğimizi biraz açalım.

Yapay zekâ teknolojisindeki muhtemel gelişmeler, zannımızca, insanın gerçek anlamda özgür bir varlık olduğunun açık bir kanıtı olacaktır. Çünkü insan birçok konuda olduğu gibi, yapay zekâ üretme işinde de fütursuz olacaktır. Sınırları zorlayarak insana benzeyen, ama muhtemelen insandan çok daha hoyrat ve yıkıcı makinalar üretecektir. Bu

¹² Çağlar, Ersoy (2019), *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*, 3. Baskı, İstanbul: On iki Levha Yayıncılık, s. 179.

¹³ Metinler arasındaki ilişkileri inceleyen GloVe (Global Vectors for Word Representation) adlı sistem, insana dair tüm önyargıların, yapay sistemlerde de ortaya çıktığını keşfetti. Princeton Üniversitesi bilgisayar bilimleri dalında doktora yapan Aylin Çalışkan, "Verileri, Wikipedia ya da haber metinleri gibi tarafsız bir dile sahip olduğunu varsaydığımız kaynaklardan edinen yapay zekâ, tamamen insanların temel önyargılarını yansıtıyor" dedi. <https://kuriosus.ku.edu.tr/haberler/yapay-zeka-zeki-ama-onyargili/> (07.09.2020)

¹⁴<https://robotic.legal/telif-hakki-yasalarinin-yapay-zekanin-dolayli-onyargi-sorununu-nasil-duzeltebilecegi/> (07.09.2020)

¹⁵ <https://www.fortuneturkey.com/yapay-zekanin-onyargi-sorunu-54794> (07.09.2020)

ise, insanlığı çok ciddi bir ahlâk sorunuyla yüzleşmek zorunda bırakacaktır.¹⁶ Zira henüz hiçbir programcı adalet; insanlara, doğaya zarar vermemek, iyilik, aşk gibi anlamların bir makinada nasıl programlanabileceğini bilmemektedir. Bu durumda beşerin temel ahlâki hususlarda ciddi zaafı olduğu gerçeğinden hareketle insanın iş halletmede kendisinden daha üstün bir yapay zekâ üreterek tehlikenin boyutunu daha da artırması, insanın ve evrenin geleceği adına akıl ile izan işi değildir.

Diğer taraftan iyi bir yapay zekâ üreterek insanı onun denetimine verilebileceği de pek makul görülmemektedir. Öyle ki, yapay zekâ etiği üzerine çalışan Yale Üniversitesi Disiplinlerarası Biyoetik Merkezi Etik Danışmanı ve Araştırmacı Öğretim Üyesi Wendell Wallach, ahlâklı akıllı robot üretme ilkelerinin işe yaramadığına dikkat çekmektedir. Wallach, kendi çocuklarımıza ahlâklı olmayı öğretememişken ahlâklı olmayı robotlara nasıl öğretilabileceğini sormaktadır.¹⁷ İnsan her ne kadar içinde yaşadığı toplumun değer ve normlarına uygun olarak ahlâki yaşıyor olsa da¹⁸, ahlâkın yalnızca birtakım kuralların ezberlenerek uygulandığı bir duyuş ile davranış olmadığını altı çizilmelidir.

Yapay zekâ, ismiyle müsemma, zeki görünmektedir. Lakin gerçekten akıllı mıdır? Akılsız, ama güçlü bir zekânın tahribatı tartışmasız yıkıcı olacaktır. Bu ifadedeki akıllı “nous”, zekâyı ise “logos” anlamında kullanıyorum. Nous, selim kalbi, selim zevki ve selim akli içeren gönle ya da cana tekabül eder. Logos, ise çıkara dayalı matematik düşünmeyi karşılar. Nous, öz, logos ise sözdür. Bu çerçevede yapay zekâ özsüz bir yapıdır. Sözdən ibarettir. Söz, sadece dışı gösterir. Ahlâk ise, her ne kadar dışta görünse de, içte olanın dışı yansımasıdır.¹⁹ Çünkü ahlâk içte kurulur. Yapay zekânın insan gibi bir içe sahip olup olamayacağı ise meçhuldür.

Hâlihazırdaki yapay zekâlar içsizdir. Bu hâl, şekil şemal olarak özellikle insandan ayırt edilemez yapay zekâlar aramızda dolaşmaya başladığında sadece ahlâki ve felsefi değil, ciddi teolojik (dinî) sorunları da gündeme taşıyacaktır. Mesela görünüşte insandan ayırtılamayan bir zeki robot, imamlık yapmaya kalkışırsa kılınan bu namazın hükmü ne olacaktır? Daha ziyade bilgiye dayalı seyreden mevcut fikhî ölçü dikkate alındığında liyakat açısından yapay zekâ, vasat bir insandan çok daha yeterli ve yetenekli görünmektedir. Yapay zekâ teknolojisi ilerledikçe onun bir insan olmadığı, dolayısıyla böyle bir durumu tartışmanın gereksiz olduğu söylemi, ilerde yaşanması muhtemel sorunlara bir çözüm üretmeyecektir. Öyle ki, ezberletilen kuralları düzgünce uygulayan ve kendisinin bir insan olduğunu, hissettiğini, üzüldüğünü dile getiren bir zeki robota, “*sen insan değil, aptal bir robotsun, benim gibi duyuyor, üzülüyor olamazsın*” demenin pratikte bir geçerliliği yoktur. Daha da ötesi günümüzde Fransa, Hollanda gibi Avrupa ile birçok Doğu ve Uzakdoğu

¹⁶ Topakkaya, Arslan ve Eyibaş, Yağmur (2019), “Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi”, Felsefe Dünyası, 70 (1), s. 95.

¹⁷ <https://khosann.com/ahlakli-robotlar-1-robotlar-etik-kararlar-alabilir-mi/> (07.09.2020)

¹⁸ Kaynak İltar, Ekin (2019), *Dijital Nesillerin Teknoloji Bağımlılığı*, Ankara: Nobel Yayınevi, s.258.

¹⁹ Daha geniş bilgi ve temellendirme için bkz. Dönmez, Süleyman (2015), *Emanet Ahlâkı: Türk Ahlâk Felsefesine Giriş*, Adana: Karahan Kitabevi, s. 23-32.

ülkelerinde zeki robotların hizmet verdiği genelevler türemiştir.²⁰ Birçok insan insanlarla değil robotlarla ilişkiyi tercih etmeye başlamış durumdadır. Robot ile cinsel temasa geçmenin hükmü nedir? Robotla evlenilebilir mi? Bir insan kaç robot alabilir? Yöneltilmiş sualler, acil cevap beklemektedir. Diyanetçilerin, ilahiyatçıların bu yeni sektöre yaklaşımı nasıldır?²¹

Unutulmamalıdır ki, hiçbir insan diğer bir insanın nasıl hissettiğini veya üzüldüğünü gerçekte bilemez. Sadece kendi hisleri üzerinden karşısındakini anlamaya çalışır ya da anladığını söyler. Neticede gelişmiş bir zeki robot da benzer bir duyuş yaşadığını iddia edebilir. İnsan tanrıca bir duyuşa ve bilişe sahip olmadan, üretilen yapay zekâlı bu zeki robotun gerçekte neyi hissettiğini ya da hissiz olduğunu bilme şansı kalmayabilir. Dolayısıyla tıpkı insan gibi düşünen, konuşan, duygusal tepkiler gösteren bir zeki robot-insan (siborg) kolonisi oluşabilir. Robot-insan, bilgi sahibi, lakin bilgisiyile irfana yükselmemiş bir dünya varlığı olacaktır. Açığa çıkacak olan varlık, küresel, vahşi insan tipinin bir benzeri olabilir. Ama ondan daha hızlı, daha bilgili ve daha yıkıcıdır. Bu ise, insanın kıyamete daha hızlı koşması anlamına gelir.

Varsayalım, dile getirdiğimiz çekincelerin birçoğu uçuk öngörülerdir. Zira yapay zekâ, sanıldığı kadar zeki değildir. Bugün için bu itiraz doğrudur.²² Ancak insan, aklını başına alıp doğru adımlar atmazsa yapay zekâ endüstrisindeki gelişmeler tehlikeli boyutlar sergileyecek güçte görünmektedir. Mesela Mühendislik Direktörü Ray Kurzweil, şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: Kâğıt atacı üretmek için elindeki tüm kaynakları kullanmaya programlanmış olan süper zeki bir makina, bütün insanları eritip ataş yapabilir. Sonsuza kadar kâğıt ataş üretmek için çalışan ve üretimi optimize etmek için insana soykırımı uygulamaya başlayan bir makine gerçekten zeki midir? Açıktır ki bu zekâ, yıkıcı bir zekâdır. Demek ki, insanların faydasına olduğu düşüncesi ile üretilen bir yapay zekâ insanın sonunu da getirebilir.²³ Böyle bir robotun Shackled AI'dan bir farkı olabilir mi? Shackled AI, kötülük yapmak için programlanmış ayağı prangalı bir yapay zekâdır.²⁴ Netice itibariyle insana benzeyen yapay zekâlardan doğal olarak korkmak gerekmektedir. Çünkü bu robot-insanlar, insandan daha zeki olabilirler. İnsan gibi kötülük de yapabilirler. Malum olduğu üzere, teknoloji ile buluşan insan, evreni cehenneme çevirme yarışına girmekten çekinmemektedir.

İnsandan çok daha zeki robot-insanlar üreterek denetimi onlara bırakmak da doğru bir yol değildir. Burada düz bir mantık ile süper zekâdan korkmamak gerektiği ileri sürülebilir. Belki de evrenin sırlarını anlayan süper zeki robotların insan gibi evrene zarar vermeyecekleri, hatta insanların evrene zarar vermesinin önüne de geçebilecekleri hayal edilebilir. Ancak bize göre çıplak zekânın beklenen yönde tavır sergilemesi oldukça zor

²⁰ <https://www.dunyahalleri.com/barcelonada-seks-robotu-genelevi-acildi/> (07.09.2020)

²¹ Krş. Kafalı, Hasan (2019), "Yapay Zekâ, Toplum ve Din'in Geleceği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2), 145-172.

²² Krş. PİRİM, Harun (2006), "Yapay Zeka", *Journal of Yasar University*, 1(1), 92.

²³ https://en.wikipedia.org/wiki/How_to_Create_a_Mind (07.09.2020)

²⁴ <https://khosann.com/musk-marka-karsi-yapay-zeka-ne-kadar-zeki/> (07.09.2020)

görülmektedir. İfade ettiğimiz gibi, insanın ürettiği yapay zekânın gönlü söylemden ibarettir. Yapay zekâlar şuan ilkel durumda oldukları için biz bunu biliyoruz. Ama ilerde çok daha gelişmiş bir yapay zekâ için şimdi bildiklerimiz bir anlam ifade etmeyebilir. Zira içinde olduğumuz ile bildiğimiz çatışacaktır. Nihayetinde de eski bilgiler değil, bizzat yaşanan galip gelecektir.

Yapay zekânın neler yapabileceği insanlaşan makinelerden daha açık bir şekilde makineleşen insanlardan hareketle de kestirilebilir. Öyle ki, düşünen robotlardan önce insanların organik birer süper bilgisayara dönüşme ihtimali çok daha yüksek görünmektedir. İnsan beynine yerleştirilen küçük yongalar sayesinde insanlar telepatik internetle birbirlerine bağlanarak paralel işlemcili dev bir ortak zekâ oluşturabilir. Bu dev zekâ, devasa bir akla ya da akıllara da dayanabilir. Buradan bilge bir süper zekâ çıkma ihtimali vardır. Lakin biliyoruz ve yaşıyoruz ki, bilgelik insanlığın çokça ihmal ettiği bir erdemdir. Bu nedenle zeki robot-insanlardan daha çok zeki makine-insanlar endişe verici ve tehlikeli olacaktırlar.²⁵

Hâsılı yapay zekâ henüz emekleme dönemindeki bir çocuk konumunda görünmektedir. Ama yaşına göre çok becerikli, hızlı ve zekidir. Temelde çalışma sistemi insan beyninden çok farklıdır. Yapay zekâ çalışanları, bütün güçleriyle yapay zekâ programlarını insan beynine benzetmek için çaba sarf etmektedirler. Bu, başarılabilir mi? Şimdilik meçhul. Ancak ilkece insana benzeyen yapay zekâlar üretilmiş durumdadır. Mesela bebekler gibi deneyerek, gözlemleyerek öğrenen, öğrendiği yeni verilerle programını güncelleyen; hatta gösterildiğinde öğrenebilen zeki robotlar tasarlanmış durumdadır.

Yapay zekânın ezberci zihniyetle değil, mantık yürüterek çalıştığını da görebilmekteyiz. Fakat insan zekâsının bir tür network zekâsı olup olmadığı hususunda kafamız karışık. İnsan beyninde her biri 100 nörondan oluşan 300 milyon desen tanıma birimi var. Bunlar insan beyninin ön lobunda bulunmaktadır. Yaşadıklarımız, tecrübelerimiz, öğrendiklerimiz ve anılarımız birbirleriyle özel bağlantılar kurmaktadır. Bu bağlantılar ise sinir ağlarından oluşmaktadır.

Yapay zekânın beyne benzemesi için daha çok çabaya gereksinim var. Öyle ki, insan beyni, yapay zekâ gibi veri toplayarak kayıt edilen üzerinden mantık yürütmekten çok farklı olarak çağrışımlar yaparak düşünmektedir. Çağrışıma dayalı olarak düşünen “ben” bana hâlâ meçhul görünmektedir. Ancak biz verileri toplayıp, ayrıştırıp, tasarlayan yapay bir programın “ne” olduğunu bilmekteyiz. Bildiğimiz için de ona şimdilik hükmedebiliriz. Ama yarının ne getireceğini kestirmek sağlam bir öngörü gerektirmektedir.

²⁵ Bilim kurgu yazarı Charles Stross, "Bana göre şu anda görülen ya da gelecekte görebileceğimiz yapay zekâlar tehlikeli olabilir. Ama bunun tek sebebi bu yapay zekânın hizmet ettiği insanlar olur." diyor. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/12/141204_yapay_zeka_insanligin_sonu (07.09.2020)

Sonuç Yerine

Bilim Kurgu Yazarı Asimov, 1942'de Robot öyküleri için üç robot yasasını yazdı. Bu yasalara göre; 1) Bir robot bir insana zarar veremez ya da bir insanın zarar görmesine seyirci kalmaz 2) Bir robot 1. kuralla çelişmediği sürece bir insanın emirlerine uymak zorundadır. 3) Bir robot 1 ve 2. kuralla çelişmediği sürece kendisinin zarar görmesine izin veremez.

Asimov, 80'den fazla robot öyküsü yazdı. Asimov'un yasaları, henüz yapay bir zekâyâ yüklenemedi. Gerçi "Üç Robot Yasası" Asimov'un öykülerinde de uygulanamıyordu. Öyle ki, Asimov'un robotları, genelde birinin yaşamını kurtarmak için bir başkasınınkini tehlikeye atıyorlar. En sonda da ikilemde kalarak kendilerini imha ediyorlardı.²⁶

Günümüzde yapay zekâ, Asimov'un öngördüklerinden çok daha ileriye gitti. Gittikçe insana daha çok benzese de bu benzerlik şekil ile taklitten öteye taşınamadı. Ancak insan ve insan beyni ve zihni ile karşılaştırıldığında oldukça ilkel kalmasına rağmen, bir insanın başaramadığı birçok işi, insana göre çok süratli bir şekilde yapabilmektedir. Bu durum insanlığı bir dizi teknik, ekonomik, felsefi, dinî, ahlâki sorunla yüzleşmek zorunda bırakacak görünmektedir.

Türkiye'de yapay zekânın ne götürüp ne getireceği meselesi yeterince tartışılmamaktadır. Bu konudaki çalışmalar çok yetersizdir. Oysa Amerika, Çin, Rusya gibi büyük dünya devletleri hem yapay zekâ teknolojisine büyük yatırımlar yapmakta hem de bütün yönleriyle yapay zekâ konusu değişik mahfillerde araştırılıp incelenmektedir.

Yapay zekâ teknolojisi daha fazla ileriye götürülmeden mevcut hâliyle stilize edilip insan yaşamında etkinleşmeye başlaması bile bir dizi dinî, felsefi ve iktisadî kırılmanın yaşanmasına sebebiyet verecektir. Modern dünya bu yeni gelişmenin farkındadır. Süreci daha sancısız atlatabilmek için tedbirler almaktadır.

Türkiye'de yapay zekâ konusuna elbette tamamen duyarsız değildir. Lâkin mesele günümüz Türkiye'sinde yeterince idrak edilmiş görünmemektedir. Yapılıp edilenler daha çok bireysel ve ticarî girişimlerdir. Oysa yapay zekâ yarının teknolojisidir. Bu nedenle yapay zekâ hususunda sadece yeterli çalışmalar yapmak suretiyle hazırlananlar yarın ayakta kalabilecektir.

Kaynakça

ASİMOW, Isaac (2016), *Ben Robot*, çev. Ekin Odabaş, İstanbul: İthaki Yayınları,
ÇAĞLAR, Ersoy (2019), *Robotlar, Yapay Zeka ve Hukuk*, 3. Baskı, İstanbul: On iki Levha
Yayıncılık,

²⁶ Bkz. ASİMOW, Isaac (2016), *Ben Robot*, çev. Ekin Odabaş, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 15.

- DEMİRHAN, Ayşe; KILIÇ, Yusuf Alper; GÜLER, İnan (2010), “Tıpta Yapay Zeka Uygulamaları”, *Yoğun Bakım Dergisi*; 9(1):31-41.
- DÖNMEZ, Süleyman, (2015) *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş*, Adana: Karahan Kitabevi.
- HARARİ, Y. Noah (2018), *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, Türkçesi: Selin Sıral, 9. Baskı İstanbul: Kolektif Kitap.
- <https://www.dunya.com/kose-yazisi/buyuk-firsatin-ortasindayiz-2025de-dijitalde-buyuk-patlama-bekliyoruz/412943> (02.09.2020)
- <https://edam.org.tr/teknoloji-uzerine-diyaloglar-7-yapay-zeka/> (07.09.2020)
- <https://kurious.ku.edu.tr/teknolojinin-altin-cagi/> (07.09.2020)
- <https://www.matematiksel.org/bir-yapay-zeka-ornegi-kasparov-deep-blue-gercegi/> (07.09.2020).
- <https://www.cnnturk.com/teknoloji/yapay-zeka-ile-meme-kanseri-teshisi> (07.01.2020).
- https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/12/141204_yapay_zeka_insanligin_sonu (07.09.2019)
- <https://edam.org.tr/teknoloji-uzerine-diyaloglar-7-yapay-zeka/> (07.09.2020)
- <https://kurious.ku.edu.tr/haberler/yapay-zeka-zeki-ama-onyargili/> (07.09.2020)
- <https://robotic.legal/telif-hakki-yasalarinin-yapay-zekanin-dolayli-onyargi-sorununu-nasil-duzeltebilecegi/> (07.09.2020)
- <https://www.fortuneturkey.com/yapay-zekanin-onyargi-sorunu-54794> (07.09.2020)
- <https://khosann.com/ahlakli-robotlar-1-robotlar-etik-kararlar-alabilir-mi/> (07.09.2020)
- <https://www.dunyahalleri.com/barcelonada-seks-robotu-genelevi-acildi/> (07.09.2020)
- https://en.wikipedia.org/wiki/How_to_Create_a_Mind (07.09.2020)
- <https://khosann.com/musk-marka-karsi-yapay-zeka-ne-kadar-zeki/> (07.09.2020)
- https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/12/141204_yapay_zeka_insanligin_sonu (07.09.2020)
- KAYNAK İLTAR, Ekin (2019), *Dijital Nesillerin Teknoloji Bağımlılığı-Teknolojinin Etik Çıkmazları: İnternetin Ebeveyn ve Çocuklar Üzerindeki Etkilerine İlişkin Etik Bir İnceleme*, Ankara: Nobel Yayınevi,
- KAFALI, Hasan (2019), “Yapay Zekâ, Toplum ve Din’in Geleceği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46(2): 145-172.
- PİRİM, Harun (2006), “Yapay Zeka”, *Journal of Yasar University*, 1(1): 81-93.
- TOPAKKAYA, Arslan ve EYİBAŞ, Yağmur (2019), “Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi”, *Felsefe Dünyası* 70 (1): 81-99.
- UYGUNOĞLU, Tayfun ve YURTCU, Şaban (2006), “Yapay Zeka Tekniklerinin İnşaat Mühendisliği Problemlerinde Kullanımı” *Teknolojik Araştırmalar*: YTED 1 (1): 61 – 70

ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE PHILOSOPHICAL CONTEXT AND THE 2025 SYNDROME

Abstract

Artificial intelligence, which emerged with the invention of the first computer about 60 years ago, is one of the most important developments of today and the future, although it is a frequently heard expression in recent years. So much so that artificial intelligence technology seems to encompass almost entirely commercial life, especially from 2025 onwards. It should not be mistaken that this siege will remain solely on a commercial scale. Many experts are talking about 2025 syndrome with the assumption that artificial intelligence will contribute to human life in many different dimensions in the coming years. On the other hand, the ideas put forward in this regard are essentially not completely unfounded. So much so that artificial intelligence is more and more like human being. In fact, he is more knowledgeable, resourceful, and fast in some subjects, especially in terms of expertise. However, this does not mean that artificial intelligence will be a great danger for humanity in the first place. Yet control is in man. It remains unclear whether machines can escape human control or control people.

The second aspect is what the artificial intelligence brings with its present state. Therefore, what problems will be caused by artificial intelligence, which will be largely in human life by 2025. So that artificial intelligence, humanity from morality, economy, science, art, philosophy, religion, law, politics; in short, it appears that it will have to deal with a number of issues that will spread to every aspect of life. In this case, the issue of what artificial intelligence will bring to humanity should be opened to discussion in many ways.

In this article, the issue of artificial intelligence is summarized in the context of both the abovementioned contexts.

In order to understand what artificial intelligence is, first of all it is necessary to understand what intelligence is. There is a closedness in the definitions of intelligence. In general, intelligence is explained by cognitive abilities. Cognitive abilities can classify patterns into an extended list, such as classification, reasoning, using conceptual models, problem solving, creativity and memory. In this context, intelligence is based on a measure and practice. The expression of artificial intelligence is predominantly based on this framework.

Artificial intelligence was first introduced by John McCarthy, a Professor at Stanford University. It is sometimes used as Machine Intelligence. The term Machine Intelligence should not be confused with "Machine Learning".

Artificial intelligence is the science and engineering of making intelligent machines, especially intelligent computer programs. Although it is about trying to understand human intelligence through computers, a similar task, it does not limit itself to methods that can only be observed biologically.

The subject of this research is not the technical sense of artificial intelligence. Therefore, little information is given about the technical aspect or mathematics of artificial intelligence in this study.

In this article, we have discussed what kind of changes in philosophical, religious and economic terms can be revealed in the future with artificial intelligence technology which has become an integral part of our lives and why we should turn to artificial intelligence.

Essentially, Artificial Intelligence is not intended to replace people, but is designed with the hope of significantly improving human talents and contributions. For this reason, it is aimed to increase the standard of human life with an augmented reality rather than loss of human in a virtual reality when artificial intelligence becomes a part of human life. However, as the artificial intelligence is realized, this goal brings with it a series of concerns. Because the field of action of artificial intelligence is shifting to a mixed reality.

When people express their fear of artificial intelligence, they often dream of out-of-control humanoid robots, like the Terminator. Sometimes, with the metaphors of the past, the concern of observing in the virtual world is carried. Although George Orwell's 1984 work is still remarkable, it is not the right dystopia for the 21st century. What we have to fear most is not what artificial intelligence will do to us on its own, but how people with power can use it in a new, sometimes hidden, uncertain and unexpected way to control and manipulate us. Most of the technology that threatens our independence and reputation in the near future is being developed by companies that collect and sell our data and attention to advertisers and the like. These are done through social platforms such as Facebook, Google, Amazon, Alibaba, Apple, Tesla ...

Although artificial intelligence seems to be a new technology after internet advertising, the situation is different. We are facing a whole new process. We are on our way to a completely different world. It accelerates our understanding in the fields of research and investigation. However, these developments bring serious problems and risks.

In a virtual world with the help of artificial intelligence, persuasion methods can be created to reach billions. Artificial intelligence can understand each person by targeting. It can detect people's weakest points. The information obtained can even be sent to the personal phone screen we are using. Direct people by direct supervision. Such developments will start to cause great moral problems.

The problems that may arise with the spread of artificial intelligence can be brought to the ground of discussion in roughly two different contexts.

The first is what artificial intelligence can afford more than what it is. This aspect of the issue will lead the researcher to a series of fantastic or fictional analyzes, either positive or negative. In fact, the real reason why artificial intelligence technology, which actually remains at a very primitive level when compared with the human mind, is being revived as highly functional, human-like robots that take over the world in minds, is also open-ended.

Keywords: Artificial intelligence, morality, intelligent robot, mind, brain.

NINIAN SMART'IN “YEDİ BOYUTLU DİN MODELİ”NE GÖRE ORTAÖĞRETİM PROGRAMLARINDA DİN OLGUSUNUN YERİ*

The Place of the Phenomenon of Religion in Secondary Education Curricula According to Ninian Smart's “Seven-Dimensional Religion Model

Tuğrul YÜRÜK**

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.10.2020
Kabul Tarihi:	14.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Bilimin olay ve olguları anlamaya ve açıklamaya çalışma hedefi doğrultusunda farklı disiplinlerin yöntem ve dilini kullanarak bütüncül bir yaklaşım ortaya koyma çabası olarak tanımlanabilecek disiplinlerarası yaklaşım gittikçe yaygınlaşmaktadır. Bu çok yönlü ve boyutlu bir bakış açısını gerektiren yaklaşımın eğitim ve din eğitimi alanlarını da etkilediğini belirtmek gerekir. Zira öğrenme ortamında öğrencilerin karşılaştığı farklı alanlardan öğrenilen bilgiler ve hayatın karmaşık yapısı göz önünde bulundurulduğunda, öğrencilerin konuları birbiriyle ilişkilendirebilmeleri ve bütünleştirebilmelerinin yollarından biri disiplinlerarası yaklaşımın uygulanmasıdır. Hatta farklı derslerin öğretim programlarındaki konuların neredeyse tamamının disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmasının önemli bir ihtiyaç olduğunu da söylemek mümkündür. Tüm bunlardan hareketle disiplinlerarası yaklaşımın öğrenme ortamına yansıtılmasının eğitim-öğretimin zenginleştirilmesine katkısı olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda araştırmanın temel problemi; ortaöğretimde bulunan zorunlu derslerin öğretim programlarında din olgusuna ne şekilde yer verildiğini tespit ederek disiplinlerarası bakış açısının programlara yansıtıp yansıtılmadığını ortaya koymaktır. Böylece din olgusunun boyutlarının öğretim programlarındaki yerinin karşılaştırmalı olarak belirlenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede verilerin toplanması esnasında literatür taraması, verilerin analiz ve değerlendirmesinde de içerik analizine başvurulmuştur. Din olgusunun boyutlandırılmasıyla ilgili Ninian Smart'ın “Yedi Boyutlu Din Modeli” esas alınmıştır. Bu modelin seçilmesinin en temel nedeni, Smart'ın Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Din Fenomenolojisi alanlarıyla birlikte Din Eğitimiyle ilgili de önemli eserlerinin bulunması ve genel olarak eserlerinde din olgusu, özelde de din eğitimine yönelik sahip olduğu çoğulcu bakış açısının disiplinlerarası yaklaşım için önemli bir temel oluşturabileceği düşüncesidir. Smart, dinle ilgili çalışmalarda genellikle inancı vurgulayan doktrinel yönün öne çıktığını ancak dinin sadece bu boyutla sınırlandırılmayacağını, bu boyutun ötesinde farklı boyutlarının da olduğunu belirtmiş ve yedi boyutlu bir model geliştirmiştir. Smart'ın bahsettiği boyutlar; pratik ve ritüel, tecrübi-duygusal, hikâyesel veya mitolojik, doktrinel ve felsefî, ahlaki ve yasal, sosyal ve organizasyonel ve sanatsal boyutlardır. Bu boyutların birbirinden kopuk ve bağımsız olmadığını, birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerektiğini de özellikle vurgulamıştır. Smart'ın “Yedi Boyutlu Din Modeli”nde bulunan boyutlara ortaöğretimde bulunan DKAB, Biyoloji, Kimya, Fizik, Matematik, Coğrafya, İngilizce, Felsefe, Türk Dili ve Edebiyatı, T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, Görsel Sanatlar ve Tarih gibi derslerin öğretim programlarında farklı oranlarda yer verildiği belirlenmiştir. Sonuç olarak ortaöğretim programlarında yer alan zorunlu derslerin içerik ve kazanımları bir bütün halinde değerlendirildiğinde uyumsuzluk olarak yorumlanabilecek bazı içerik ve kazanımlar bulunmakla birlikte programlar arasında genelde bir uyumun varlığından söz etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din, Din Eğitimi, Ninian Smart, Öğretim Programı, İnterdisipliner Yaklaşım.

* Bu çalışmanın hazırlanmasında SBA-2018-10974 proje numaralı çalışmanın verilerinden yararlanılmıştır. Çalışmayı destekleyen Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimine teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, tyuruk79@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Giriş

Bilimin önemli hedeflerinden biri olay ve olguları anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Ancak tabii olarak herhangi bir olay ve olguyu tek bir disiplinin bakış açısıyla ele almak yeterli değildir. Bu nedenle olay ve olguların anlaşılmasında tek bir doğrudan ziyade birden fazla doğruların mümkün olabileceği şeklindeki yaklaşımlar daha fazla benimsenmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu anlama ve açıklama çabasında tek bir disiplinin bulgularının yeterli olmadığı, farklı disiplinlerin birlikte çalışması gerektiği düşüncesi oldukça yaygınlaşmıştır. Bu çok boyutluluğa çözüm olarak üretilen bakış açılarından biri de disiplinlerarası yaklaşımdır. Disiplinlerarası kavramı; “bir kavram, tema ya da problemin birden fazla disiplinin yöntem ve dilini kullanarak bütüncül bir yaklaşımla ele alınması” olarak tanımlanabilir (Sağdıç, 2019:392).

Bilimsel alanda gittikçe yaygınlaşan disiplinlerarası yaklaşımın eğitim ve din eğitimi alanında da etkisinin arttığını söylemek mümkündür. Eğitimde disiplinlerarası yaklaşım, öğrencilerin üst düzey düşünmeye odaklanarak karşılaştığı olay ve olguları, farklı alanlardan gelen bilgiler aracılığıyla bütüncül bir şekilde anlamasını destekleyen bir yaklaşımdır. Disiplinlerarası öğretimden bir ders saati içinde farklı derslerin bir arada işlenmesi ya da dünyanın yapmacık bir şekilde konulara ayrılmasının anlaşılmasını gerektirir. Bu yaklaşımın amacına ulaşması ancak öğrencilerin farklı alanlardan elde ettiği bilgileri etkili bir şekilde bütünleştirmesi ve yaşamın iç içeliğinin öğrenme ortamına yansıtılıp zengin bir öğrenme ortamı oluşturmasıyla mümkün olabilir (Yıldırım, 1996:89-90; Köse, 2016:19). Dolayısıyla öğrenme ortamında farklı derslere ait öğretim programlarında yer alan neredeyse her konunun tek bir disiplin ya da ders aracılığıyla ele alınması yeterli olmayıp, disiplinlerarası boyuta da ihtiyaç vardır. Bu çerçevede öğretim programlarında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Tarih, Coğrafya, Sosyoloji, Psikoloji, İngilizce, Matematik, Fizik ve Biyoloji gibi disiplinlere ait içeriğin disiplinlerarası bir anlayışla birbiriyle ilişkilendirilmesi ve bütünleştirilmesi eğitim-öğretimi zenginleştirecektir.

Bu çalışmanın temel araştırma problemi; disiplinlerarası öğretim anlayışının gerçekleşmesi doğrultusunda ortaöğretimde zorunlu statüde yer alan derslere ait öğretim programlarında “din” olgusuna ne şekilde yer verildiğinin tespit edilmesidir. Din olgusu çok boyutlu bir yapı arz ettiğinden, bu olgunun boyutlarının farklı derslere ait ortaöğretim programlarındaki yerinin karşılaştırmalı olarak ortaya konulması çalışmanın temel amacıdır. Bu bağlamda çalışmada din olgusunun ortaöğretim programlarındaki yerinin tespitinde Smart'ın “Yedi Boyutlu Din Modeli”nden yararlanılmıştır. Bu modelin seçilmesinde etkili olan unsur, Smart'ın din ve din eğitimiyle ilgili sahip olduğu çoğulcu bakış açısının (Ceylan, 2019:489) disiplinlerarası anlayışa bir temel oluşturabileceği düşüncesidir. Böylece ortaöğretimde zorunlu dersler arasında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve diğer derslerin öğretim programlarının ünite açıklamaları ve kazanımlarında Smart'ın “Yedi Boyutlu Din Modeli” çerçevesinde din olgusunun nasıl ele alındığı sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Çalışmada nitel yöntem kullanılmıştır. Verilerin toplanmasında literatür taraması, verilerin

analiz ve değerlendirmesinde de içerik analizine başvurulmuştur. Böylece ortaöğretim programlarında yer alan zorunlu derslerin içerik ve kazanımlarında “din” olgusunun nasıl ele alındığı karşılaştırmalı olarak belirlenmeye çalışılmıştır.

1. NINIAN SMART VE “YEDİ BOYUTLU DİN MODELİ”

Roderick Ninian Smart, 1927 yılında Cambridge’de doğmuş, 2001 yılında Lancaster’da vefat etmiştir. Genel olarak Dinler Tarihi, Din Felsefesi ve Din Fenomenolojisi alanlarıyla ilgilenmekle birlikte Din Eğitimiyle ilgili çalışmaları da bulunmaktadır (King, 2005:8442-8445; Ceylan, 2019:484-485). En önemli eserleri arasında *The Religious Experience of Mankind* (1969), *The Phenomenon of Religion* (1973), *The Dimensions of the Sacred* (1996), *The World’s Religions* (1998), *The Teacher and Christian Belief* (1966) ve *Secular Education and the Logic of Religion* (1968) isimli eserler sayılabilir.

Batı geleneğinin din çalışmalarında din ele alınırken, Tanrı/tanrılara inancı vurgulayan doktrinel yönün ağır bastığını söyleyen Smart, bu yaklaşımın aksine “dinin söz konusu doktrinel yönün daha da ötesinde anlaşılması” gerektiğini iddia etmiş ve bu iddiasını desteklemek için de çok boyutlu din modelini kullanmıştır. Tüm bunlardan hareketle Smart, dinin tarifindeki en temel zorluğun onun farklı boyutlarının olmasından kaynaklandığını belirtmiş ve boyutları açısından dini şöyle tanımlamıştır: “Din, çeşitli doktrinleri, mitleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri ve sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan altı boyutlu bir organizmadır” (Smart, 1992:438). Smart, ilk önce pratik ve ritüel, tecrübi-duygusal, hikâyesel veya mitolojik, doktrinel ve felsefi, ahlaki ve yasal, sosyal ve organizasyonel olmak üzere dinin altı boyutundan bahsetmiş, daha sonra bunlara materyal ve sanatsal boyutu da ekleyerek bu boyutları altıdan yediye çıkarmıştır (Smart, 1998:10-22; Özcan, 2017b:63, 64). Bununla birlikte belirtilen bu yedi boyutun birbirinden kopuk ve bağımsız bir şekilde değil, birbiriyle bağlantılı bir şekilde değerlendirilmesine dikkat edilmelidir. Mesela doktrinel boyutu, ritüel ve tecrübe boyutu göz önünde bulundurmadan tek başına anlamak mümkün değildir (Ceylan, 2019:490). Smart’ın bahsettiği boyutlar kısaca şu şekilde açıklanabilir:

a. Doktrinel ve Felsefi Boyut: Bir dinin teolojisinde belirtilen mitoloji ve sembolleri birbirinden ayırmanın her zaman kolay olmadığını söyleyen Smart, bu nedenle doktrinlerin, mitolojik veya sembolik olarak ifade edilen dini inanç ve ibadetleri sistemleştirme, netleştirme ve akli olarak izah etme teşebbüsleri olduğunu dile getirir (Smart, 1998:17-18; 1992:429; 1996:27-69).

b. Pratik ve Ritüel Boyut: Dinin sadece teoriden ibaret olmadığını önemli ölçüde pratik bir bağlama sahip olduğunu belirten Smart, dinin, kendini çoğu zaman ibadet, dua ve kurban gibi uygulamalarla yahut yoga gibi pratiklerle ifade ettiğini söyleyerek, bütün bunları, dinin pratik ve ritüel boyutu olarak isimlendirir. Ritüel denilince sadece dinlerin bünyesinde yer alan resmi ve detaylı ibadetler değil, dua esnasında gözlerin kapatılması gibi görülmeyen

âlemle ilişki kurmak niyetiyle yapılan dini davranışlar da anlaşılmalıdır (Smart, 1992:427; 1998:13-14; 1996:70-129).

c. Ahlaki ve Yasal Boyut: Bu boyut, dinlerin ahlaki öğretilerini, emir ve yasaklarını ve hukuki kurallarını ihtiva eder (Özcan, 2017a:220). Smart'a göre, tarihsel süreçte var olan bütün dinlerin bir ahlak yasasıyla irtibatlı olduğu görülür. Bu yasalarla birlikte hem mitolojik hem de doktrinel boyut nihai kurtuluşu telkin eden ve dünya görüşünü şekillendiren dini geleneklerin değerlerini etkiler. Dolayısıyla o, bir geleneğin ya da alt-geleneğin kendi bünyesinde yer alan yasayı/hukuku, dinin ahlaki boyutu olarak isimlendirir. Genellikle toplumların ahlaki kanunlarının temelinde dini inançlar olduğu için toplumların sahip olduğu değerler ve ahlaki yapı bu boyut aracılığıyla kontrol edilir (Smart, 1992:429-430; 1998:18-19; 1996:196-214).

d. Sosyal ve Organizasyonel Boyut: Bir inancı anlamak için öncelikle insanlar arasında bu inancın nasıl işlediğine bakılması gerektiğini düşünen Smart'a göre, dinler sadece inanç sistemlerinden ibaret değildir. Aynı zamanda onlar, birer sosyal organizasyon veya böyle organizasyonların bir parçasıdır. Onların toplumsal ve sosyal önemleri vardır. Bununla birlikte sosyal şartlar ve durumların da dini ve ahlaki öğretileri etkilediği görülmektedir. Doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutlar bir dinin görülmeyen âlemin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ve insan hayatının nasıl şekillenmesi gerektiğiyle ilgili dinin amaçlarını ifade ederken, sosyal ve organizasyonel boyut, dinin iddialarının gerçekteki şekilleniş tarzını ve dini kurumların faaliyet şekillerini ortaya koyar. Nitekim her dini hareket bir insan grubu içerisinde ortaya çıkar ve cami, kilise, ümmet kavramı gibi sosyal yönü olan kurum ve kavramları bünyesinde barındırır. Özetle bu boyutun, dinlerin toplumsal yönünü ve dini teşkilatlanmalarını ihtiva ettiği söylenebilir (Smart, 1992:430-431; 1996:215-274; 1998:19-21; Özcan, 2017a:222).

e. Tecrübi ve Duygusal Boyut: Tecrübi ve duygusal boyutun kısaca inananın duygu ve tecrübesini ifade ettiği söylenebilir. Smart'a göre bu boyut olmadan yapılacak dini açıklama çabaları yetersiz kalır. İnananları dışarıdan gözlemleyen ve onların tecrübe ve duygularını anlamaya çalışan birisinin bu duygu ve tecrübelerin içerisine girmesi gerekir. Ancak bu çok kolay değildir ve bireysel olması nedeniyle dini tecrübeyi tasvir etmek de oldukça zordur (Smart, 1992:431-433; 1996:166-195; 1998:14-15; Özcan, 2017a:212; 2017b:66).

f. Hikâyesel veya Mitolojik Boyut: Bu boyut, gerçek/doğru veya gerçek dışı/yanlış şeklinde nitelendirmeksizin Tanrı, peygamber ve kutsal kişi gibi dinin öne çıkan unsurlarıyla ilgili olayları ihtiva eder (Özcan, 2017a:214). Smart, dinin sadece tecrübe ve ritüelle değil aynı zamanda "kutsal veya ilahi bir hikâye" olarak tanımladığı mit ile de ifade edildiğini belirterek, bu boyutu dinin hikâyesel veya mitolojik boyutu olarak isimlendirir (Smart, 1992:428-429; 1996:130-165; 1998:15-17; Özcan, 2017b:66).

g. Materyal ve Sanatsal Boyut: Smart'a göre bu boyut, dinler için önem taşıyan binalar, sanat yapıtları ve hatta dünyanın doğal özelliği olan nehirler, dağlar, ağaçlar ve sular

gibi somutlaşan ve sanatla bütünleşen öğeleriyle ilgilidir. Smart, dinin tecrübi, ritüel, mitolojik, doktrinel ve ahlaki boyutu dış alemle ilgili herhangi bir şekilde sahip olmaksızın soyut kavramlarla ifade edilebilirken, sosyal ve materyal boyutun dinin somutlaşması olarak düşünülebileceğini vurgular (Smart, 1996:275-288; 1998:21; Özcan, 2017a:224; 2017b:67).

2. “YEDİ BOYUTLU DİN MODELİ”NE GÖRE ORTAÖĞRETİM PROGRAMLARINDA “DİN OLGUSU”NUN ÖĞRETİMİ

2.1. DOKTRİNEL VE FELSEFİ BOYUT

Doktrinel ve felsefi olarak ifade edilen boyutun dini inancın anlaşılabilmesi için en temel unsurlarından biri olduğu söylenebilir. Zira diğer boyutlar, bu boyutun üzerine inşa edilmektedir. Türkiye’de ortaöğretim programlarında dinin bu boyutunun DKAB dersleri dışında biyoloji, kimya, fizik, matematik, coğrafya ve felsefe gibi derslerin öğretim programında da yer aldığı tespit edilmiştir.

2.1.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu

Smart’ın “Yedi Boyutlu Din Modeli”ne göre Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programında dinin doktrinel ve felsefi boyutuna şu şekilde yer verilmiştir:

Tablo 1. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM
9	1. Bilgi ve İnanç	1. İslam’da Bilgi Kaynakları	1. İslam’da bilginin kaynaklarını açıklar.
		2. İslam İnancında İmanın Mahiyeti	2. İslam inancında imanın mahiyetini araştırır.
	2. Din ve İslam	1. Dinin Tanımı ve Kaynağı	1. Kaynağı ve unsurları bakımından din tanımlarını karşılaştırır.
		2. İnsanın Doğası ve Din	2. İnsanın doğası ile din arasında ilişki kurar.
		3. İman ve İslam İlişkisi	3. İman ve İslam kavramları arasındaki ilişkiyi fark eder.
		4. İslam İnanç Esaslarının Özellikleri	4. İslam’ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz eder.
10	1. Allah İnsan İlişkisi	1. Allah İnancı ve İnsan	1. Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemini yorumlar.
		2. Allah’ın Varlığı ve Birliği	2. Allah’ın varlığı ve birliği konusunda akli ve nakli delilleri analiz eder.
		3. Allah’ın İsim ve Sıfatları	3. İsim ve sıfatlarının yansımalarıyla Allah’ı tanır.
		4. Kur’an-ı Kerim’de İnsan ve Özellikleri	4. İnsanın özelliklerini ayetlerle açıklar.
			5. İnsanın Allah ile İrtibatı
	2. Hz. Muhammed ve Gençlik	1. Kur’an-ı Kerim’de Gençler	1. Kur’an-ı Kerim’den gençlerle ilgili ayetlere örnekler verir.

		2. Bir Genç Olarak Hz. Muhammed	2. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir. 3. Hz. Muhammed ile genç sahabiler arasındaki iletişimi değerlendirir. 4. Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.
		3. Hz. Muhammed ve Gençler	
	5. İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar	1. Dinî Yorum Farklılıklarının Sebepleri	1. Din ve dinin yorumu arasındaki farkı ayırt eder. 2. İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebeplerini tartışır. 3. Dinî yorumlarla ilgili bazı kavramları değerlendirir. 4. İslam düşüncesinde itikadi ve siyasi yorumları genel özelliklerine göre sınıflandırır.
		2. Dinî Yorumlarla İlgili Bazı Kavramlar	
11	1. Dünya ve Ahiret	1. Varoluşun ve Hayatın Anlamı	1. Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder. 2. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar. 3. Ahiret hayatının aşamalarını ayet ve hadislerle temellendirir. 4. Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.
		2. Ahiret Alemi	
		3. Ahirete Uğurlama	
	2. Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	1. Hz. Muhammed'in Şahsiyeti	1. Hz. Muhammed'in örnek şahsiyetini tanır. 2. Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar. 3. Hz. Peygamber'e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerden hareketle yorumlar.
		2. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Yönü	
		3. Hz. Muhammed'e Bağlılık ve İtaat	
	3. Kur'an'da Bazı Kavramlar	1. İslam'ın Aydınlik Yolu: Hidayet	1. Kur'an'ı Kerim'de geçen bazı kavramları yorumlar. 2. Kur'an'ı Kerim'de geçen kavramları tanımının İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark eder.
		3. Allah İçin Samimiyet: İhlas	
		4. Allah'ın Emir ve Yasaklarına Riayet: Takva	
		5. Dosdoğru Yol: Sırat-ı Müstakim	
		6. Allah Yolunda Mücadele: Cihat	
7. İyi, Doğru ve Güzel Davranış: Salih Amel			
4. İnançla İlgili Meseleler	1. İnançla İlgili Felsefi Yaklaşımlar	1. İnançla ilgili yaklaşımları tartışır. 2. Yeni dinî akımların özelliklerini değerlendirir.	
	2. Yeni Dini Hareketler		
5. Yahudilik ve Hıristiyanlık	1. Yahudilik	1. Yahudiliğin doğuşunu ve gelişim sürecini özetler. 2. Hıristiyanlığın doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.	
	2. Hıristiyanlık		

12	1. İslam ve Bilim	1. Din-Bilim İlişkisi	1. Din-bilim ilişkisini tartışır. 2. İslam medeniyetinde bilim ve düşüncenin gelişim sürecini değerlendirir. 4. Müslümanların bilim alanında yaptığı özgün çalışmaları sınıflandırır.
		2. İslam Medeniyetinde Bilim ve Düşüncenin Gelişimi	
		4. Müslümanların Bilim Alanında Yaptığı Öncü ve Özgün Çalışmalar	
	3. İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	1. Tasavvufi Düşüncenin Oluşumu	1. İslam düşüncesinde tasavvufi düşüncenin oluşum sürecini değerlendirir. 2. Tasavvufi düşüncede ahlaki boyutun önemini fark eder. 3. Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanır. 4. Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanır.
	4. Güncel Dinî Meseleler	1. Dinî Meselelerin Çözümünde Temel İlke ve Yöntemler	1. Dinî meselelerin çözümüyle ilgili temel ilke ve yöntemleri analiz eder. 2. İslam'ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar. 3. Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar. 4. Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dinî ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar.
		2. İktisadi Hayatla İlgili Meseleler	
		3. Gıda Maddeleri ve Bağımlılıkla İlgili Meseleler	
		4. Sağlık ve Tıpla İlgili Meseleler	
	5. Hint ve Çin Dinleri	1. Hinduizm	1. Hinduizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler. 2. Budizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler. 3. Konfüçyanizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler. 4. Taoizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.
		2. Budizm	
		3. Konfüçyanizm	
		4. Taoizm	

Görüldüğü üzere Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programının içeriği incelendiğinde genelde öğrenciyi dinle ilgili bilgilendirmenin temele alındığı söylenebilir. Bu gerçekleştirilirken öğrencilerin içinde bulunduğu gelişim dönemi dikkate alınarak yaşayabileceği bireysel, dini, toplumsal vb. meseleler hakkında temel bilgilerin verilmesinin yanı sıra inanç olgusuyla ilgili bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu açıdan İslam ve dinler hakkında verilen bilgilerin sunumunda araştırmaya dayalı bir bilimselliğin temel ölçüt olarak benimsendiği söylenebilir (Yapıcı ve Yürük, 2015a:33). Zaten din dersinin “zorunlu” bir ders olması nedeniyle bilgilendirmenin ötesine geçerek bir öğrenciyi inanır veya dindar yapmak gibi bir amaca sahip olması da beklenemez. Programda farklı dinler ve İslam düşüncesindeki farklı yorumlar hakkında bilgi verilmesi, öğrencinin inanç gelişimi açısından isabetli görünmektedir. Çünkü gençlik dönemi, gencin kimliğini oluşturma ve geliştirme sürecini yoğun olarak yaşadığı dönemlerden biridir. Kimlik oluşum sürecinde diğer alanlarla birlikte inançla ilgili arayış ve anlamlandırma çabası da önemli bir aşamadır (Gündüz, 2011:67-68). Bu aşamada farklı dinler ve din anlayışlarıyla ilgili alınacak eğitime dayalı bir hayat felsefesinin oluşması önemli bir destek sağlayacaktır.

2.1.2. Diğer Derslerde Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu

Ortaöğretim programlarında sadece DKAB dersinin değil, diğer derslerin öğretim programlarında da dinin doktrinel ve felsefi boyutuna yer verildiği görülmektedir. Bu öğretim programlarından biri olan Ortaöğretim Biyoloji Dersi Öğretim Programında bu boyutu şu şekilde değinilmiştir:

Tablo 2. Ortaöğretim Biyoloji Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
11	1. İnsan Fiziyojisi	1. Denetleyici ve Düzenleyici Sistem, Duyu Organları	1. Sinir sisteminin yapı, görev ve işleyişini açıklar.	e. İbn Sina'nın insan fiziyojisi ile ilgili yaptığı çalışmalarına ilişkin okuma metni verilir.
			3. Sinir sistemi rahatsızlıklarına örnekler verir.	c. Mahmut Gazi Yaşargil'in çalışmalarına değinilir
			5. Duyu organlarının yapısını ve işleyişini açıklar.	d. İbn Heysem'in göz ile ilgili çalışmaları vurgulanır
11	1. İnsan Fiziyojisi	4. Dolaşım Sistemleri	1. Kalp, kan ve damarların yapı, görev ve işleyişini açıklar.	g. İbn Nefs'in dolaşım ile ilgili görüşleri vurgulanır.
12	1. Genden Proteine	1. Nükleik Asitlerin Keşfi ve Önemi	4. DNA'nın kendini eşlemesini açıklar.	b. Aziz Sancar'ın biyoloji bilimine katkısı, vatanseverliği ve bir bilim insanının genel özellikleri bağlamında şahsına vurgu yapılan bir okuma parçası verilir.

Ortaöğretim Biyoloji dersi öğretim programında dinin doktrinel ve felsefi boyutu kapsamında genellikle Türk-İslam bilginlerinin ve medeniyetinin biyoloji bilimine katkılarından bahsedilmektedir. Bu kapsamda özellikle geçmişte yaşamış İbn Sina, İbn Heysem ve İbn Nefs gibi Türk İslam bilginlerinden bahsedilmiştir. Bununla birlikte modern dönemde yaşayan ve bilime önemli katkılar sağlayan Mahmut Gazi Yaşargil ve Aziz Sancar'la ilgili çeşitli bilgilere yer verilmesi istenmektedir.

Tablo 3. Ortaöğretim Kimya Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	1. Kimya Bilimi	1. Simyadan Kimyaya	1. Kimyanın bilim olma sürecini açıklar.	b. Kimya biliminin gelişim süreci ele alınırken Mezopotamya, Çin, Hint, Mısır, Yunan, Orta Asya ve İslâm uygarlıklarının kimya bilimine yaptığı katkılara ilişkin okuma parçası verilir. c. Simyadan kimyaya geçiş sürecine katkı sağlayan bilim insanlarından bazılarının (Empedokles, Democritus, Aristo, Câbir bin Hayyan, Ebubekir er-Razi, Robert Boyle, Antoine Lavoisier) kimya bilimine ilişkin çalışmaları kısaca tanıtılır.

Ortaöğretim Kimya Dersi Öğretim Programında dinin doktrinel ve felsefi boyutu çerçevesinde diğer uygarlıklarla birlikte İslam uygarlıklarının ve Câbir bin Hayyan, Ebubekir er-Razi gibi müslüman bilim insanlarının kimya bilimine katkılarında bahsedilmiştir.

Tablo 4. Ortaöğretim Fizik Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	2. Madde ve Özellikleri	1. Madde ve Özkütle	1. Özkütleyi, kütle ve hacimle ilişkilendirerek açıklar.	f) Archimedes ve el-Hazini'nin özkütle ile ilgili yaptığı çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilir.
9	3. Hareket ve Kuvvet	3. Newton'ın Hareket Yasaları	1. Dengelenmiş kuvvetlerin etkisindeki cisimlerin hareket durumlarını örneklerle açıklar.	İbn-i Sina'nın hareket konusunda yaptığı çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilir.
10	3. Dalgalar	4. Ses Dalgası	1. Ses dalgaları ile ilgili temel kavramları örneklerle açıklar.	c) Farabi'nin ses dalgaları ile ilgili yaptığı çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilir.
12	1. Çembersel Hareket	5. Kepler Kanunları	1. Kepler Kanunları'nı açıklar.	b) Galileo Galilei, Ali Kuşçu ve Uluğ Bey'in gök cisimleri ve gök cisimlerinin hareketleri ile ilgili çalışmalarına yer verilir.

Ortaöğretim Fizik Dersi Öğretim Programında da el-Hazini, İbn-i Sina, Farabi, Ali Kuşçu ve Uluğ Bey gibi Müslüman bilim insanlarının fizik bilimine katkıları yer almaktadır.

Tablo 5. Ortaöğretim Matematik Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu					
SINIF	ALT ÖĞRENME ALANI	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	Sayılar ve Cebir	3. Denklemler ve Eşitsizlikler	3. Birinci Dereceden Denklemler ve Eşitsizlikler	2. Birinci dereceden bir bilinmeyenli denklem ve eşitsizliklerin çözüm kümelerini bulur.	b) Harezmi'nin denklemler konusundaki çalışmalarına yer verilir.
9	Geometri	4. Üçgenler	4. Dik Üçgen ve Trigonometri	4. Birim çemberi tanımlar ve trigonometrik oranları birim çemberin üzerindeki noktanın koordinatlarıyla ilişkilendirir.	b) Ebu'l Vefa ve Gıyaseddin Cemşid'in trigonometrik oranlarla ilgili çalışmalarından bahsedilir.
10	Veri, Sayma ve Olasılık	1. Sayma ve Olasılık	1. Sıralama ve Seçme	1. Olayların gerçekleşme sayısını toplama ve çarpma	a) Sayma konusunun tarihsel gelişim sürecinden söz edilir ve bu süreçte

				yöntemlerini kullanarak hesaplar.	rol alan Sâbit İbn Kurrâ'nın çalışmalarına yer verilir.
				5. Pascal üçgenini açıklar.	Pascal üçgeninin, aralarında Ömer Hayyam'ın da bulunduğu Hint, Çin, İslam medeniyetlerindeki matematikçi ve düşünürler tarafından Pascal'dan çok önceleri ele alındığı; bu çerçevede matematiksel bilginin oluşumunda farklı kültür ve bilim insanlarının rolü vurgulanır.
10	Veri, Sayma ve Olasılık	1. Sayma ve Olasılık	2. Basit Olayların Olasılıkları	1. Örnek uzay, deney, çıktı, bir olayın tümleyeni, kesin olay, imkânsız olay, ayırık olay ve ayırık olmayan olay kavramlarını açıklar.	c) El Kindî ve Laplace'ın çalışmalarına yer verilir.
10	Sayılar ve Cebir	4. İkinci Dereceden Denklemler	1. İkinci Dereceden Bir Bilinmeyenli Denklemler	1. İkinci dereceden bir bilinmeyenli denklem kavramını açıklar.	İkinci dereceden bir bilinmeyenli denklemlerin tarihsel gelişim sürecine ve bu süreçte rol alan Brahmagupta, Harezmi ve Abdulhamid İbn Türk'ün çalışmalarına yer verilir.
12	Sayılar ve Cebir	1. Üstel ve Logaritmik Fonksiyonlar	2. Logaritma Fonksiyonu	1. Logaritma fonksiyonu ile üstel fonksiyonu ilişkilendirerek problemler çözer.	c) Gelenbevi İsmail Efendi ve John Napier'in çalışmalarına yer verilir.
12	Geometri	3. Trigonometri	2. Trigonometrik Denklemler	1. Trigonometrik denklemlerin çözüm kümelerini bulur.	c) El Battani'nin çalışmalarına yer verilir.

12	Sayılar ve Cebir	5. Türev	1. Limit ve Süreklilik	3. Bir fonksiyonun bir noktadaki sürekliliğini açıklar.	b) Limitin tarihsel gelişiminden ve Salih Zeki'nin bu alana katkılarında bahsedilir.
----	------------------	----------	------------------------	---	--

Ortaöğretim Matematik Dersi Öğretim Programında da geniş bir şekilde Müslüman bilim insanlarının matematik bilimiyle ilgili çalışmalarından ve bu alana katkılarına yer verilmiştir. Bu çerçevede programda bahsedilen Müslüman bilim insanları arasında Harezmi, Ebu'l Vefa, Gıyaseddin Cemşid, Sâbit İbn Kurrâ, Ömer Hayyam, El Kindî, Harezmi, Abdulhamid İbn Türk, Gelenbevi İsmail Efendi, El Battani ve Salih Zeki yer almaktadır.

Tablo 6. Ortaöğretim Coğrafya Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	1. Doğal Sistemler	3. Coğrafya biliminin gelişimini açıklar.	b) Coğrafya biliminin gelişimine evrensel ölçekte katkı sağlayan Türk ve Müslüman bilim insanlarının çalışmalarına da yer verilir.
		7. Bilgileri haritalara aktarmada kullanılan yöntem ve teknikleri açıklar.	a) Haritacılık tarihinde önemli olan Türk ve Müslüman bilim insanları ve çalışmaları üzerinde durulur

Türk ve Müslüman bilim insanlarının çalışmalarının coğrafya biliminin gelişimine sağladığı katkı, dinin doktrinel ve felsefi boyutu çerçevesinde Ortaöğretim Coğrafya Dersi Öğretim Programı içeriğinde ele alınmıştır.

Tablo 7. Ortaöğretim Felsefe Dersi Öğretim Programında Dinin Doktrinel ve Felsefi Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
10	1. Felsefeyi Tanıma	1. Felsefenin anlamını açıklar.	c) Farklı düşünürlerin (Platon, Aristoteles, el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, I. Kant, K. Jaspers, Hilmi Ziya Ülken ve Takiyettin Mengüşoğlu) felsefe tanımlarına yer verilerek bu tanımların benzer ve farklı noktalarının belirtilmesi sağlanır (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:18).
10	3. Felsefenin Temel Konuları ve Problemleri	5. Din felsefesinin konusunu ve sorularını açıklar.	a) "Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşler nelerdir?", "Evren sonlu mudur, sonsuz mudur?", "Ölümden sonra yaşam var mıdır?" problemlerinden hareketle din felsefesinin konusu kısaca açıklanır. b) Teoloji ve din felsefesi farkı üzerinde durulur. c) "Ben kimim?" sorusunun felsefe, bilim ve din açısından nasıl ele alındığının tartışılması sağlanır (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:21).

11	2. MS 2. Yüzyıl-MS 15. Yüzyıl Felsefesi	2. MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl felsefesinin karakteristik özelliklerini açıklar.	<p>a) MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl Hristiyan felsefesinin temel özellikleri ve problemleri üzerinde durulur.</p> <p>b) MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl İslam felsefesinin temel özellikleri ve problemleri üzerinde durulur.</p> <p>c) MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl felsefesinin temel problemlerinden "inanç akıl ilişkisi" konusunda Hristiyan ve İslam felsefesinin yaklaşımları arasındaki farklar vurgulanır.</p> <p>d) 8-12. yüzyıl arasındaki çeviri faaliyetlerinin İslam felsefesine ve Batı felsefesine etkileri üzerinde durulur (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:23).</p>
		3. Örnek felsefi metinlerden hareketle MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl filozoflarının felsefi görüşlerini analiz eder.	<p>a) St. Augustinus'un "İtiraf" adlı eserinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle filozofun "Tanrı ve evren" ile ilgili görüşlerinin irdelenmesi sağlanır.</p> <p>b) Fârâbî'nin "el-medînetü'l fâzıla" adlı eserinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle filozofun ahlak ve siyaset görüşlerinin irdelenmesi sağlanır.</p> <p>c) İbn Sînâ'nın "Salâmân ve absâl" adlı eserinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle filozofun varlık görüşünün irdelenmesi sağlanır.</p> <p>d) Gazâlî'nin "el-münkız mine'd-dalâl" adlı eserinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle filozofun bilgi görüşünün irdelenmesi sağlanır.</p> <p>e) İbn Rüşd'ün "Tehâfut et-tehâfut el-felâsife" adlı eserinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle filozofun "din felsefe ilişkisi" ile ilgili görüşlerinin irdelenmesi sağlanır (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:24).</p>
		4. MS 2. yüzyıl-MS 15. yüzyıl felsefesindeki örnek düşünce ve argümanları felsefi açıdan değerlendirir.	<p>a) Mevlânâ, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş Veli'nin eserlerinden alınan veya derlenen bir metinden hareketle tasavvuf düşüncesindeki insan anlayışının tartışılması sağlanır.</p> <p>b) "Anlamak için inanıyorum" düşüncesinden hareketle "inanç akıl ilişkisini" ele alan özgün bir metin yazılması sağlanır (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:24).</p>
11	3: 15. Yüzyıl-17. Yüzyıl Felsefesi	2. 15. yüzyıl-17. yüzyıl felsefesinin karakteristik özelliklerini açıklar	a) Skolastik düşünce ile modern düşüncenin temel farkları üzerinde durulur (Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:25).

Ortaöğretim Felsefe Dersi Öğretim Programında dinin doktrinel ve felsefi boyutunun din felsefesinin konu ve soruları ile felsefe tarihi kapsamında yer aldığı görülmektedir. Tarihsel süreçte öne çıkan felsefi düşünce örneklerinden bahsedilirken geçmişten son döneme kadar yaşayan el-Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Hilmi Ziya Ülken, Takiyettin Mengüşoğlu, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazâlî, İbn Rüşd, Mevlânâ, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş Velî gibi bazı Müslüman düşünürlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bu boyut çerçevesinde genellikle inanç-akıl/bilim ilişkisi üzerinde durulduğu söylenebilir.

2.2. PRATİK VE RİTÜEL BOYUT

Ritüel, bilinçli bir şekilde oluşturulmuş, tekrarlanmaya uygun, biçimlendirilmiş sembolik ve bedensel davranış olarak tanımlanabilir ve mutlaka kendisine mistik varlıkları ya da olağanüstü güç unsurlarını referans aldığı ifade edilir. Bütün din ve inanç geleneklerinin çeşitli itikat esaslarına sahip olmakla beraber pratik, ritüel veya ibadet olarak isimlendirilebilecek dini amaçlı tutum ve davranış modellerine sahip olduğu da kabul edilir (Olgun, 2016:83, 84).

2.2.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Pratik ve Ritüel Boyutu

Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programında dinin pratik ve ritüel boyutu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 8. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Dinin Pratik ve Ritüel Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM
9	3. İslam ve İbadet	3.1. İslam'da İbadet ve Kapsamı	1. İslam'da ibadet kavramını ve ibadetin kapsamını açıklar.
		3.2. İslam'da İbadetin Amacı ve Önemi	2. İslam'da ibadetlerin yapılış amacını ve önemini fark eder.
		3.3. İslam'da İbadet Yükümlülüğü	3. İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandırır.
		3.4. İslam'da İbadetlerin Temel İlkeleri	4. İslam'da ibadetlerin temel ilkelerini değerlendirir.
		3.5. İslam'da İbadet Ahlak İlişkisi	5. İbadetlerin, bireyin ahlaki gelişimi üzerindeki etkisini yorumlar.

Din araştırmalarında dinsel amaçlarla yerine getirilen özel davranışlar “ibadet” olarak tanımlanırken pagan gelenekler açısından bu tür davranışlar “ritüel” kelimesiyle ifade edilir (Olgun, 2016:82). Din eğitiminde inanç-ibadet ve ahlakın birbirinden ayrılmayarak bir bütün olarak ele alınmasının bireyin dini bilgilerinin artmasını ve bireysel ve toplumsal alanda gerekli olan olumlu davranışların kazanılmasını sağlaması bakımından da önemli olduğu vurgulanmaktadır (Başkurt, 2002:71; Keyifli, 2013:98). Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında ise İslam'daki temel ibadetlerle ilgili bilgi vermenin ötesine geçecek şekilde ibadetlerin özüne yönelik genel bir bakış açısı oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda dikkat çeken noktalardan biri de ibadet-ahlak ilişkisine değinilmesidir.

2.2.2. Diğer Derslerde Dinin Pratik ve Ritüel Boyutu

Ortaöğretim ders programları içinde dinin pratik ve ritüel boyutuna sadece Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında yer verildiği tespit edilmiştir.

SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
10	4. Traditions	Functions and Useful Language	1. Describing habits and routines in the past 2. Making oral presentations on a specific topic	People used to dispell all the bad spirits with fire but now they use fireworks for celebrations.
10	7. Food and Festivals	Functions and Useful Language	1. Talking about national and international festivals 2. Describing actions and processes	Two religious festivals (Ramadan /Eid al Fitr and Sacrifice Feast/Eid-al-Adha) are celebrated in Turkey every year.

Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında İslam'a ait iki dini bayramla ilgili bilginin yanı sıra geçmişte kötü ruhlardan korunmak için gerçekleştirilen bir ritüelin günümüzdeki değişimine yer verilmiştir. Günümüzde insanların eğitim seviyesinin artması, bilim-teknolojideki ilerlemelerle birlikte batıl inançlara yönelmenin azalacağı öngörülmekle birlikte batıl inançların zaman zaman form değiştirerek varlıklarını devam ettirmesi (Ayten ve Köse, 2009:67) programda örneklendirilmiştir.

2.3. AHLAKİ VE YASAL BOYUT

Toplumların sahip oldukları inanç, sanat, tarih, bilim, ahlak, din, dil gibi temel öğelerin her birinin bir değer olduğu (Kızılar, 2014:7) düşünüldüğünde değer kavramının oldukça kapsamlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ahlak da bu bağlamda değer kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Bu nedenle çoğu zaman ahlak ve değer kavramı dolayısıyla ahlak ve değer eğitimi birlikte kullanılmaktadır. Toplumlar, benimsedikleri değer ve inançları gelecek nesle aktarmayı ister. Günümüzde bu hedefe ulaşmada en önemli araçlardan birinin okul olduğu söylenebilir. Değerlerin aktarımı esnasında eğitimden yerel ve evrensel değerleri uyum içinde kazandırma sorumluluğunu yerine getirmesi de beklenmektedir (Emiroğlu, 2017:117). Neredeyse her dersin kendi açısından değer eğitimi için çeşitli fırsatlara sahip olduğu söylenebilir (örnekler için bkz. Düzenli, 2017). Mesela DKAB dersi dini, Fen Bilgisi dersi bilimsel, Resim ve Müzik dersleri de estetik değerlerin daha yoğun olarak öğrenilmesi için katkı sağlayabilir (Tokdemir ve Artan, 2012:171). Bununla birlikte eğitimin bir sorumluluğunun da mevcut değerlerin transfer edilmesiyle birlikte bu değerlerin sorgulanarak değişmesi veya yeni anlamlar yüklenmesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır (Yapıcı ve Yürük, 2015b:18).

2.3.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Ahlaki ve Yasal Boyutu

Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında dinin ahlaki ve yasal boyutuyla ilgili içerik aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM
9	4. Gençlik ve Değerler	4.1. Değerler ve Değerlerin Kaynağı	1. Değerlerin oluşumuna etki eden unsurları analiz eder. 2. Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerler ile örf ve âdetlerin yerini tartışır. 3. Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.
		4.2. Gençlerin Kişilik Gelişiminde Değerlerin Yeri ve Önemi	
		4.3. Temel Değerler	
10	4. Ahlaki Tutum ve Davranışlar	4.1. İslam Ahlakının Konusu ve Gayesi	1. İslam ahlakının konusu ve gayesini açıklar. 2. Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar. 3. İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar. 4. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.
		4.2. İslam Ahlakının Kaynakları	
		4.3. Ahlak ve Terbiye İlişkisi	
		4.4. İslam Ahlakında Yerilen Bazı Davranışlar	

Din ve ahlak eğitiminde bireylerin bilişsel gelişiminin yanı sıra duyuşsal ve devinişsel gelişimi sağlamak üzere sadece bilgiyi artırmak değil aynı zamanda çeşitli değerler ve ahlaki ilkeler benimsenmesi ve onlar doğrultusunda davranışlar geliştirilmesi de amaçlanmaktadır (Gündüz, 2010:21-22). Hatta din-değer-ahlak öğretimi ilişkisi bağlamında ilköğretim DKAB dersi öğretmenleriyle yaptığı görüşmelerde Altıntaş (2016:55), öğretmenlerin tamamının ahlakın yegâne kaynağının din olduğunu, din ile değer öğretiminin birbirinden ayrılmayacağını düşündükleri bulgusuna ulaşmıştır. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında da bu doğrultuda dinin Ahlaki ve Yasal boyutuyla ilgili genel olarak değerler, İslam-ahlak ilişkisi ile İslam'a göre ahlaki olan ve olmayan davranışlara örnekler bulunmaktadır. Böylece programda değerler ve ahlak öğretimi çerçevesinde içeriğin birbiriyle ve öğrencilerin gelişim dönemleriyle ilişkilendirilmeye ve davranış geliştirme hedefli oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Bununla birlikte dinin yasal boyutuyla ilgili herhangi bir içeriğe de yer verilmediği görülmektedir.

2.3.2. Diğer Derslerde Dinin Ahlaki ve Yasal Boyutu

Dinin Ahlaki ve Yasal boyutuna yer veren derslerden biri İngilizce dersidir. Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin bu boyutuna verilen yer aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
11	10. Values and Norms	Functions and Useful Language	1. Expressing opinions	"We love all the created for the sake of the Creator." Yunus Emre

			2. Exchanging ideas 3. Making comments	"Either seem as you are, or be as you seem." Mevlana Celaleddin-i Rumi.
--	--	--	---	--

Yabancı dil derslerinde de açık ya da örtük bir şekilde değer eğitime yer verilmesi gerekmektedir. Dil toplumun düşünce biçimini yansıttığına göre iyi derece yabancı dil bilmenin temel şartlarından biri, o toplum gibi düşünebilme becerisine sahip olmaktır. Bu nedenle yabancı dil dersleri hem milli ve evrensel değerleri kazandırmada hem de farklı kültürlerdeki değerleri tanıtmada etkin bir araç olarak kullanılabilir (Aslan, Keskin ve Önder, 2019:357). Ortaöğretim İngilizce dersi öğretim programında da Yunus Emre ve Mevlana gibi önemli dini figürlerin hoşgörüyü ve farklılıklara saygıyı esas alan özdeyişleri aracılığıyla evrensel boyuta sahip yerel değerlere ve ahlaki ilkelere yer verilmiştir.

Türk Dili ve Edebiyatı Dersinde ise temel olarak Türk dilinin incelikleri öğretilirken diğer taraftan da ahlak ve değer eğitimi gerçekleştirilmektedir. Zira ahlak ve değer aktarımının en önemli araçlarından biri de dildir. Bu derste dil bir araç olmanın da ötesinde bizzat estetik değerleri geliştirme amacına da yönelmiş olmaktadır. Dolayısıyla dil eğitimiyle birlikte ahlak ve değerler eğitimi bütünleşmiş bir şekilde vermeye çalışılmaktadır (Demircan, 2010:58). Bu bağlamda Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının birçok yerinde özellikle millî, manevi, kültürel, evrensel ve ahlaki değerlere aykırı unsurlara yer verilmemesi vurgulanmaktadır (Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:16, 20, 22, 24, 25). Bu bağlamda millî, manevi, kültürel, evrensel ve ahlaki değerler öğretim programında şu şekilde yer almıştır:

Tablo 12. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında Dinin Ahlaki ve Yasal Boyutu			
BAŞLIK	TÜR	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
A) Okuma (Metni Anlama ve Çözümleme)	1. Şiir	A.1. 7. Şiirde millî, manevi ve evrensel değerler ile sosyal, siyasi, tarihî ve mitolojik öğeleri belirler.	c. Bu hususlar değerler eğitimi çerçevesinde ele alınır.
A) Okuma (Metni Anlama ve Çözümleme)	2. Öyküleyici (Anlatmaya Bağlı) Edebi Metinler (Masal/Fabl, Destan, Mesnevi, Hikâye, Roman vb.)	A.2. 11. Metinde millî, manevi ve evrensel değerler ile sosyal, siyasi, tarihî ve mitolojik öğeleri belirler.	c. Bu hususlar değerler eğitimi çerçevesinde ele alınır.
A) Okuma (Metni Anlama ve Çözümleme)	3. Tiyatro	A.3. 9. Metinde millî, manevi ve evrensel değerler ile sosyal, siyasi, tarihî ve mitolojik öğeleri belirler.	c. Bu hususlar değerler eğitimi çerçevesinde ele alınır.
A) Okuma (Metni Anlama ve Çözümleme)	4. Bilgilendirici (Öğretici) Metinler	A.4. 8. Metinde millî, manevi ve evrensel değerler ile sosyal, siyasi, tarihî ve	c. Bu hususlar değerler eğitimi çerçevesinde ele alınır.

		mitolojik öğeleri belirler.	
--	--	-----------------------------	--

Tarihsel süreç incelendiğinde çoğu zaman edebi eserler aracılığıyla değerler ve ahlakla ilgili mesajlar verilerek iyiyi ve güzeli anlatmak hedeflenmiştir (Özdemir ve Tulumcu, 2017:722). Bu nedenle değer ve ahlak eğitimi faaliyetlerinde edebi metinler önemli bir eğitim materyali olarak kullanılmaktadır. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında da şiir, öyküleyici (anlatmaya bağlı) edebi metinler (masal/fabl, destan, mesnevi, hikâye, roman vb.), tiyatro, bilgilendirici (öğretici) metinler gibi edebi eserlerden faydalanılarak ahlak ve değerler eğitimi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Ortaöğretim Tarih dersinde dinin ahlaki ve yasal boyutu şu şekilde yer almıştır:

Tablo 13. Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında Dinin Ahlaki ve Yasal Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	2. İnsanlığın İlk Dönemleri	6. İlk Çağ'da hukuk sistemlerinin oluşturulmasında etkili olan dinî ve beşerî kaynakları kavrar.	Sözlü ve yazılı hukuk kaynaklarına (akıl, gelenek ve kutsal kitaplar) ilişkin tarihi örnekler (Urkagina ve Hammurabi Kanunları, Hitit Hukuku ve Tevrat) ele alınır.

Tarih derslerinin değerlerin ortaya çıkışını, gelişimini ve değerlerin tarihsel süreçte değişimini ortaya koyması açısından ahlak ve değer öğretimine katkı sağlayabileceği söylenebilir. Nitekim tarih öğretiminin en önemli işlevinin milli ve manevi değerlerin davranışa dönüştürülmesi olduğu belirtilmiştir (Tokdemir ve Artan, 2012:171). Bununla birlikte Tokdemir ve Artan (2012:180)'ın çalışmalarında tarih dersinde öğrenilen en önemli değer hangisi olduğu sorusuna verilen cevaplarda ahlaki, dini, politik ve sosyal değerler yer alırken ekonomik ve estetik değerler olarak ifade edilecek hiçbir değer belirtilmediği tespit edilmiştir. Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında medeniyetimizin dayandığı temel değerlerin kavranması, benimsenmesi ve bunların davranışa yansıtılması hedeflenirken ders kitabı yazımında da ünitelerle ilişkili görsellere, okuma parçalarına, bilimsel metinlere, etkinliklere ve özlü sözlere yer verilirken milli, manevi ve evrensel değerlerin göz önünde bulundurulması gerektiği belirtilmiştir (*Ortaöğretim Tarih Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 2018:12, 18). Öğretim Programında dinin yasal boyutuna da yer verilmiş, sözlü ve yazılı hukuka kaynaklık eden akıl ve gelenekle birlikte kutsal kitaplara yönelik tarihi örnekler, bu örnekler arasında da Tevrat'a yer verilmesi istenmiştir (MEB, 2018:24).

2.4. SOSYAL VE ORGANİZASYONEL BOYUT

Dinin hem ortaya koyduğu çeşitli normlarla toplumsal hayatı düzenleme, toplumu yönlendirme, değiştirme ve geliştirme gücüne sahip olması hem de toplumsal değerlerin kaynağı olması gibi nedenlerle dinin toplumdan bağımsız düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Dinin bu açıdan bir taraftan toplumu değiştirici bir etkisi varken bir

taraftan da onu değişime karşı koruma işlevi de bulunmaktadır. Diğer taraftan toplumun sahip olduğu örf-adetler, kültürel öğeler ve yaşam biçiminin dinin anlaşılma biçimlerini etkilemesi de söz konusu olmaktadır (Abuzar, 2011:146).

2.4.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu

Din öğretiminin hedeflerinden biri, toplumsal kurumların sağlıklı işlemlerini ve bireyin sosyalleşmesini sağlayarak toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamaktır. Din öğretimi, bunu gerçekleştirirken, toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasından sosyal ahlakın ve değerlerin korunmasına kadar birçok toplumsal fonksiyonu da yerine getirmektedir. Bu nedenlerle birey ve toplum, bir yandan kendi hayatını düzene koymak, diğer yandan kendi toplumsal ve kültürel yapısının devam etmesini temin ettiği için sosyal yapı içinde büyük ölçüde yer tutan dinin eğitim ve öğretimini talep etmektedir. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında dinin sosyal ve organizasyonel boyutu şu şekilde yer almaktadır:

Tablo 14. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM
9	5. Gönül Coğrafyamız	1. İslam Medeniyeti ve Özellikleri	1. İslam medeniyeti kavramını izah eder. 2. İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.
		2. İslam Medeniyetinin Farklı Coğrafyalardaki İzleri	
10	3. Din ve Hayat	1. Din ve Aile	1. İslam dininin aile kurumuna verdiği önemi fark eder. 3. İslam dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir. 4. İslam dini ve sosyal değişim arasında ilişki kurar. 5. İslam dininin ekonomik hayatla ilgili ilkelerini yorumlar. 6. İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerini açıklar.
		3. Din ve Çevre	
		4. Din ve Sosyal Değişim	
		5. Din ve Ekonomi	
		6. Din ve Sosyal Adalet	
5. İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar	3. İslam Düşüncesinde İtikadi ve Siyasi Yorumlar	5. İslam düşüncesindeki ameli fıkhi yorumları tanır.	
	4. İslam Düşüncesinde Fıkhi Yorumlar		
12	1. İslam ve Bilim	3. İslam Medeniyetinde Öne Çıkan Eğitim Kurumları	3. İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanır.
	2. Anadolu'da İslam	1. Türklerin Müslüman Olmaları	1. Türklerin Müslüman olma sürecini açıklar. 2. Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanır.
		2. Milletimizin İslam Anlayışının Oluşmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler	

	3. İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	1. Tasavvufi Düşüncenin Oluşumu	1. İslam düşüncesinde tasavvufi düşüncenin oluşum sürecini değerlendirir. 2. Tasavvufi düşüncede ahlaki boyutun önemini fark eder. 3. Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanır. 4. Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanır.
		2. Tasavvufi Düşüncenin Ahlaki Boyutu	
		3. Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar	

Dinin önemli toplumsal işlevleri arasında insanlara çeşitli ilkeler vasıtasıyla bir dünya görüşü sunarak insanların bireysel ve toplumsal davranışlarını şekillendirmesi bulunmaktadır. Bununla birlikte insanların bu tür davranışlarına yön veren din olgusu hakkında bilgi sahibi olmaları yani din eğitimi almaları doğru davranışların ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu noktada insanlar ve toplumlar arası iletişimle birlikte ilişkilerin de artması sadece inanılan din değil, diğer dinler hakkında bilgiler içeren bir din eğitimini de bir gereklilik haline getirmektedir. Tarihsel süreçte din eğitimi faaliyetleri bu çerçevede bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda dinin özüne uygun olduğu düşünülen eğitim anlayışları doğrultusunda yürütülmeye çalışılmıştır (Göçeri, 2002:23). DKAB dersleri öğretim programlarında zaman zaman bu anlayıştan hareketle bazı düzenlemelere gidilmektedir. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında bu çerçevede genellikle İslam'ın çeşitli toplumsal alanlara etkisinden bahsedildiği görülmektedir. Bununla birlikte özellikle de inanılan din ve onun dışındaki inanç farklılıklarına nasıl yaklaşılacağına dair bilgiler verilerek bireylerin kendilerine ait dünya görüşlerinin oluşmasının hedeflendiği söylenebilir.

2.4.2. Diğer Derslerde Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu

Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında dinin sosyal ve organizasyonel boyutuna verilen yer şu şekilde gösterilebilir:

Tablo 15. Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu		
ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
2. Milli Mücadele	7. Milli Mücadele sürecine katkıda bulunmuş önemli şahsiyetlerin kişilik özellikleri ile faaliyetlerini ilişkilendirir.	c) Milli Mücadele sürecine halkın çeşitli kesimlerinin (din adamları, çocuk, eğitimci, esnaf vb.) farklı şekillerde katkıda buldukları vurgulanır.

3. Atatürkçülük ve Türk İnkılabı	2. Siyasi alanda meydana gelen gelişmeleri kavrar.	a) Saltanatın kaldırılması, Ankara'nın başkent oluşu, Cumhuriyet'in ilan edilmesi, Halifeliğin kaldırılması, Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması, Erkân-ı Harbiye Vekâletinin kaldırılması, 1924 Anayasası'nın kabulü konularına neden ve sonuçlarıyla yer verilir.
	5. Toplumsal alanda yapılan inkılabları ve meydana gelen gelişmeleri kavrar.	a) Kılık ve kıyafette yapılan düzenlemeler, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, takvim, saat ve ölçülerde değişiklik yapılması ile Soyadı Kanunu konuları ele alınır.

Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında dinin sosyal ve organizasyonel boyutu kapsamında din adamlarının toplumsal hayata katkısının yanı sıra özellikle din kaynaklı toplumsal oluşumlara yer verildiği söylenebilir.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında dinin sosyal ve organizasyonel boyutu şu şekilde yer almıştır:

Tablo 16. Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	1. Tarih ve Zaman	3. Zamanı anlama ve anlamlandırmaya yönelik farklı yaklaşımları analiz eder.	9.1.3. Zamanı anlama ve anlamlandırmaya yönelik farklı yaklaşımları analiz eder. b) Zaman içerisinde kullanılan farklı takvim sistemlerine (güneş yılı ve ay yılı esaslı takvimler) ve Türklerin kullandığı takvimlere (On İki Hayvanlı Türk Takvimi, miladi takvim, hicrî takvim, Celâli Takvimi, Rûmî Takvim) değinilir. c) Miladi takvim ile hicrî takvim arasındaki temel farklar vurgulanır.
9	4. İlk ve Orta Çağlarda Türk Dünyası	2. İlk ve Orta Çağlarda İç Asya'daki Türk siyasi teşekküllerinin güç ve yönetim yapısını kavrar.	a) Asya Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri, gücün meşruiyet kaynağı (Gök Tengri ve Kut inançları); gücün maddi kaynakları (coğrafi yapı, konargöçer hayat tarzı, soy dayanışması ve silahlı güç); güç paylaşımı ve yönetim organizasyonu (kurultay, ikili teşkilat yapısı ve ülüş ilkesi) temaları çerçevesinde ele alınır.

9	5. İslam Medeniyetinin Doğuşu	1. İslamiyet'in doğuşu sırasında Arap Yarımadası, Asya, Avrupa ve Afrika'nın genel durumunu açıklar.	<p>b) Hz. Muhammed'in peygamberliğinin öncesinde Mekke'deki ve Arap Yarımadası'nın geri kalan kısmındaki siyasi durum ve toplumsal düzen ana hatlarıyla ele alınır.</p> <p>c) "Cahiliye Dönemi" kavramı toplum düzeni açısından açıklanır.</p>
		2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Dönemi'nde Müslümanların Arap Yarımadası ve çevresinde siyasi hâkimiyet kurmaya yönelik faaliyetlerini kavrar.	<p>b) Medine Sözleşmesi'nin öngördüğü toplum düzeni ve ilk kurumsal yapılanmalar (eğitim, idare, güvenlik ve yargı) ele alınır.</p> <p>c) Dört Halife Dönemi'nde İslam toplumunun idaresi, sınırların genişlemesi ve ihtidalar üzerinde durulur.</p> <p>ç) Dört Halife Dönemi'nde İslam toplumunda yaşanan siyasi mücadeleler ile sosyal karışıklıkların sebep ve sonuçlarına ana hatlarıyla değinilir.</p>
		3. Emeviler ile birlikte İslam Devleti'nin yapısında meydana gelen değişimi analiz eder.	<p>a) Emeviler Dönemi'nde hilafetin saltanata dönüştüğü ve Arap olmayan unsurların (mevali) zaman zaman devlet idaresi ve sosyal yaşamda bazı haklardan mahrum bırakıldıkları vurgulanır.</p> <p>b) Emeviler Dönemi'nde inanç ve siyaset ilişkisi ile keskinleşmeye başlayan mezhebi yönelimler ele alınır.</p> <p>c) Emeviler Dönemi'nde İslamiyet'in Kuzey Afrika ve Avrupa'daki yayılışına ve İslam kültürünün Avrupa'ya etkilerine değinilir. Endülüs'teki düşünce ve kültür dünyası; önemli şahsiyetler ve tercüme faaliyetleri ekseninde özellikle vurgulanır.</p>
		5. Sekizinci ve on ikinci yüzyıllar arasında İslam medeniyeti çerçevesindeki ilmi faaliyetleri değerlendirir.	<p>a) İslam medeniyetinin ilim ve eğitim kurumları (Beytü'l-hikme, medreseler, camiler ve kütüphaneler) kısaca tanıtılır.</p> <p>b) İslam medeniyetinde kabul görmüş dinî (nakli) ve aklı ilimler ayrımı üzerinde durulur.</p> <p>c) İslam âlimlerinin nazari (teorik) ve bütüncül bir perspektifle kişinin kendini, âlemi ve Allah'ı tanıması maksadı güden bir ilim anlayışına sahip oldukları vurgulanır.</p> <p>ç) İslam medeniyetine mensup olup farklı bilim alanlarındaki çalışmaları ile düşünce ve bilim tarihine geçmiş önemli âlimleri (Farabi, İbn-i Sina, İmam Gazali, İbn-i Rüşd) öne çıkan çalışmaları, fikir ve eserleri yönüyle ele alınır. İslam kültür ve medeniyetinde</p>

			farklı ilmî havzalara önemli ekollere ve şahıslara harita ve infografiklerle değinilir. d) İslam dünyasında ortaya çıkan bilimsel gelişmelere ve bu gelişmelerin Avrupa'ya etkilerine kısaca değinilir.
9	6. Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve İlk Türk İslam Devletleri	4. Büyük Selçuklu Devleti Dönemi'ndeki başlıca siyasi gelişmeleri Türk tarihi içerisindeki önemi bağlamında açıklar.	a) Oğuz Türklerinin İslamiyet'i kabul etmelerinin Türk ve İslam tarihinde meydana getirdiği siyasi, sosyal ve kültürel etkilere değinilir.
		5. Büyük Selçuklu Devleti'nin yönetim ve toplum yapısını kavrar.	c) Nizâmülmülk'ün "Siyasetnâme" adlı eseri devlet yöneticilerinde aranan özellikler açısından incelenir. Ayrıca Nizamiye Medreseleri yapılanması ve Gazalî'nin bu medreselere etkisine değinilir.
10	3. Devletleşme Sürecinde Savaşçılar ve Askerler	1. Kuruluş Dönemi'nde Osmanlı askerî gücünün farklı muharip unsurlardan meydana geldiğini kavrar.	a) Bir devlete bağlı olmayan savaşçı topluluklar (aşiret savaşçıları, ücretli savaşçılar, inanç ve din uğruna savaşanlar) ile devlet askerleri arasındaki farklar açıklanarak Türk tarihindeki 'alplık' ve 'gazilik' kavramları üzerinde durulur.
10	4. Beylikten Devlete Osmanlı Medeniyeti	2. Osmanlı devlet idaresinin ilmiye, kalemîye ve seyfiye sınıflarının birlikteliğine dayalı yapısını analiz eder.	a) İlmiye sınıfının çeşitli vazifelerinden (devlet idaresi, hukuk ve adalet, ilim ve tedris) hareketle dinin Osmanlı devlet idaresi ve toplum düzenindeki rolü üzerinde durulur. b) Osmanlı dünyasında medreseler ve âlimlerin yanı sıra tekkeler ve ariflerin de bilgi üretimi ve eğitim alanında önemli vazifeler üstlendiği vurgulanır.
11	3. Uluslararası İlişkilerde Denge Stratejisi (1774-1914)	3. Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin merkezi yönetimine rağmen güç kazanması ve nüfuz alanını genişletme çabalarını analiz eder.	Vehhabilik hareketine ve bu hareketin etkilerine kısaca değinilir.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programının içeriğinde Türklerin kullandığı takvimler arasında yer alan hicrî takvim yer almıştır. Böylece dinin bireysel ve toplumsal yaşama etkisi örneklendirilmiş olmaktadır. Ayrıca bu bağlamda Asya Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri gibi İslam öncesi Türk devletleriyle Hz. Muhammed, Dört Halife, Emeviler, Büyük Selçuklu ve Osmanlı gibi devletlerde dinin toplumsal organizasyona etkisine ve son dönemlerde oluşan ve İslam kültürüne etki eden Vehhabilik hareketine de yer verilmiştir.

Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin sosyal ve organizasyonel boyutuna aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

Tablo 17. Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında Dinin Sosyal ve Organizasyonel Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
11	7: Facts about Turkey	Functions and Useful Language	1. Talking about landmarks and monuments 2. Describing cities and historic sites 3. Asking for and giving more detailed information	Ramadan in Turkey is a social ritual to revive the communal relationship apart from a spiritual practice.

Dini açıdan kutsal kabul edilen gün ve geceler din mensupları için bireysel yönünün yanı sıra sosyal boyutu da olan önemli anlar arasındadır. Nitekim Ramazan ayında tutulan orucun insan ilişkilerini geliştirme, sosyal itibar kazanma, yardımlaşma ve hoşgörüyü artırma gibi olumlu sosyal etkilerinin olduğu belirtilmektedir (Uysal, 2007:42). Nitekim Amerika'da Ramazan ayının sosyo-psikolojik yönleriyle ilgili bir araştırmada da Ramazan'ın sadece manevi yönüyle değil, kültürlenme, kimliklenme ve değerlere sahip çıkma yönüyle de önemli sosyo-psikolojik işlevlerinin olduğu tespiti yapılmaktadır (Güngör ve Polat, 2015:152). Ramazan ayının bu yönü, İngilizce Dersi Öğretim Programında özellikle Ramazan'ın sadece ruhsal bir ritüel olmadığı aynı zamanda toplumsal ilişkiyi geliştiren sosyal bir uygulama olduğu şeklinde dile getirilmiştir.

2.5. TECRÜBİ VE DUYGUSAL BOYUT

Dinin bu boyutunun bir başkasına yaşandığı gibi aynen aktarılabilir düzeyde somut olmadığı kişiye özgü karakterli ve evrenselleştirilemez olduğu belirtilmekle birlikte korku veya vecd hali, huşu veya mutluluk duygusu, ruhsal huzur veya ilahi olanla yoğun vuslat gibi durumlarda gözlemlenebilir hale geldiği de söylenmektedir. Bireysel dindarlığın güçlü göstergelerinden biri olarak kabul edilen, kendini dindar olarak niteleyen neredeyse herkes subjektif dini tecrübeler yaşadığını iddia etmektedir (Hemşinli, 2010:127). Bu nedenle zaman zaman dini tecrübeler din eğitiminin konusu olmuştur.

2.5.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Tecrübi ve Duygusal Boyutu

Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında dinin tecrübi ve duygusal boyutuna verilen yer aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 18. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Dinin Tecrübi ve Duygusal Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	1. Bilgi ve İnanç	1. İslam'da Bilgi Kaynakları	1. İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar.	Rüya, keşif ve ilhamın İslam âlimlerince bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğine vurgu yapılır. Ayrıca güncel bilgi

				kaynaklarına (dijital kayıtlar gibi) değinilir.
9	3. İslam ve İbadet	4. İslam'da İbadetlerin Temel İlkeleri	4. İslam'da ibadetlerin temel ilkelerini değerlendirir.	İslam'da ibadetlerin temel ilkeleri kapsamında; "Kur'an ve sünnete uygunluk", "niyet", "ihlas" konularına yer verilir.
10	1. Allah İnsan İlişkisi	5. İnsanın Allah ile İrtibatı	5. İnsanın Allah ile irtibat yollarını fark eder.	Allah ile insan arasındaki ilişkinin dayandığı temel ilkelere yer verilir; temel ilkeler Yaradan-yaradılan ilişkisi çerçevesinde ele alınır.
10	4. Ahlaki Tutum ve Davranışlar	3. Ahlak ve Terbiye İlişkisi	2. Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar.	Duygu yönetimi, düşünce yönetimi, davranış yönetimi, irade yönetimi gibi konular ayet ve hadislerle ilişkilendirilerek ele alınır.
11	3. Kur'an'da Bazı Kavramlar	2. Allah'ı Görüyormuşçasına Yaşamak: İhsan	1. Kur'an'ı Kerim'de geçen bazı kavramları yorumlar. 2. Kur'an'ı Kerim'de geçen kavramları tanımının İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark eder.	

Rüya, keşif ve ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilmeyeceğiyle ilgili tartışmalar (Kırş. Öngören, 2002; Aslan, 2008) bulunmakla birlikte Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında rüya, keşif ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca programda dinin tecrübi-duygusal boyutuyla alakalı ahlak ve terbiye ilişkisinden kaynaklanan duygu yönetimi, insan-Allah irtibatı gibi konulara da yer verilmiştir.

2.5.2. Diğer Derslerde Dinin Tecrübi ve Duygusal Boyutu

Ortaöğretim DKAB dersinin dışında dinin tecrübi ve duygusal boyutuna yönelik bir içerik tespit edilememiştir.

2.6. HİKÂYESEL VEYA MİTOLOJİK BOYUT

Din ile mitolojinin tarihinin insanlık tarihiyle eşdeğer olduğu söylenebilir. Çünkü mitolojiler insanın çeşitli ihtiyaçlar karşısında ürettiği çözüm arayışlarıdır. İnançla ilgili mitolojilerin de temel olarak dinlerin yorumlanma ve somutlaştırılması ihtiyacından doğduğu belirtilebilir. Bu nedenle din ile mitoloji arasında sıkı bir irtibat ve dayanışma bulunmakta, hatta zaman zaman mitoloji dinin yorumlanması ve açıklanması gibi işlevler yürütmektedir (Özkan, 2002:9, 20).

2.6.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Hikâyesel veya Mitolojik Boyutu

Ortaöğretim DKAB dersinde dinin hikâyesel veya mitolojik boyutu kapsamında değerlendirilebilecek herhangi bir içerik tespit edilmemiştir.

2.6.2. Diğer Derslerde Dinin Hikâyesel veya Mitolojik Boyutu

Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin hikâyesel veya mitolojik boyutuna verilen yer aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
10	8. Digital Era	Functions and Useful Language	1. Stating personal opinions in everyday conversations 2. Stating preferences 3. Stating causes and effects 4. Giving an extended description and detailed information about people/places/events	She is my digital friend who has the coolest avatar.
12	4. Coming Soon	Functions and Useful Language	1. Making predictions 2. Expressing degrees of certainty and uncertainty 3. Receiving instructions about cyber games	Choose your avatar.

Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin hikâyesel veya mitolojik boyutuyla ilgili mitolojik bir unsur olan avatara yer verilmiştir. Avatara inancı Hinduizm’de tanrı Vişnu’nun dini/ahlaki bozulmalar başladığı anda yeryüzüne inişini ve evrendeki düzeni (dharma) yeniden tesis edişini ifade eden inanç (Kutlutürk, 2015:141) anlamına gelmektedir. Programda görüldüğü üzere avatarın dini boyutundan bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Hinduizm’e ait bir inanç şeklinin İngilizce Dersi Öğretim Programında yer alması öğrencilerin bazı örtük öğrenmeler elde etmelerine neden olabilir.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında dinin hikâyesel veya mitolojik boyutu şu şekilde yer almıştır:

SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	2. İnsanlığın İlk Dönemleri	3. İlk Çağ’da yeryüzündeki belli başlı medeniyet havzalarını tanıtır.	a) İlk Çağ medeniyetleriyle ilgili başlıca olay ve olgular tarih şeridi üzerinde gösterilir. Başlıca gelişmeler olarak Sümerler’in yazıyı bulması (MÖ 3200), Urkagina Yasaları’nın çıkarılması (MÖ 2375),

			<p>Anadolu'da yazının kullanılmaya başlanması (MÖ 1900), Hammurabi Kanunları (MÖ 1700), Kadeş Savaşı (MÖ 1296), Kadeş Antlaşması (MÖ 1280), Truva Savaşları (MÖ 1260-1250), Ege Göçleri (MÖ 1230), İlk Olimpiyatlar (MÖ 776), Roma'nın kurulması (MÖ 753), Lidyalıların parayı kullanmaya başlamaları (MÖ 680), Pers İmparatorluğu'nun kurulması (MÖ 550), İskender İmparatorluğu'nun kurulması (MÖ 359), Pers İmparatorluğu'nun yıkılması (MÖ 330), İskender İmparatorluğu'nun yıkılması (MÖ 323), Hz. İsa'nın doğumu (0), Milano Fermanı (313), Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlığın resmi din haline gelmesi (330), İznik Konsülü (325), Kavimler Göçü (375), Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması (395) ve Batı Roma'nın yıkılışı (476) verilir.</p>
9	3. Orta Çağ'da Dünya	9.3.1. Orta Çağ'da yeryüzünün çeşitli bölgelerinde kurulan siyasi ve sosyal yapıları tanıtır.	<p>a) Orta Çağ'daki başlıca siyasi gelişmeler tarih şeridi üzerinde gösterilir. Başlıca siyasi gelişmeler olarak Sasani Devleti'nin yıkılması (651), Vizigot Krallığının sona ermesi (711), İslamiyet'in Hindistan'da yayılmaya başlaması (1000), Katolik-Ortodoks bölünmesi (1054), Moğol İmparatorluğu'nun kurulması (1196), Magna Carta (1215), Moğol İmparatorluğu'nun parçalanması (1227), İngiltere'de parlamenter sisteme geçilmesi (1295), Yüzyıl Savaşları (1337-1453) ve Avrupa'da Veba Salgını (1347-1351) verilir.</p>
9	5. İslam Medeniyetinin Doğuşu	1. İslamiyet'in doğuşu sırasında Arap Yarımadası, Asya, Avrupa ve Afrika'nın genel durumunu açıklar.	<p>a) İslamiyet'in ortaya çıktığı ve yayıldığı dönemlerdeki başlıca siyasi ve sosyal gelişmeler tarih şeridi ve haritalar üzerinde gösterilir. Başlıca siyasi gelişmeler olarak Hz. Muhammed'e peygamberliğin gelişi (610), Müslümanların Habeşistan'a hicret etmesi (615), Müslümanların Medine'ye hicret etmesi (622), Medine Sözleşmesi (622), Bedir Savaşı (624), Uhud Savaşı (625), Hendek Savaşı (627), Hudeybiye Barışı (628), Hayber'in Fethi (629), Mute Seferi (629), Mekke'nin Fethi (630), Huneyn Seferi (630), Taif Seferi (630), Tebuk Seferi (631), Veda Haccı ve Hz. Muhammed'in vefatı (632) verilir.</p>

		2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Dönemi'nde Müslümanların Arap Yarımadası ve çevresinde siyasi hâkimiyet kurmaya yönelik faaliyetlerini kavrar.	a) Hz. Muhammed Dönemi'nde Müslümanların kendilerini korumak ve İslam'ı yaymak üzere gerçekleştirdikleri muharebelere değinilir. c) Dört Halife Dönemi'nde İslam toplumunun idaresi, sınırların genişlemesi ve ihtidalar üzerinde durulur. ç) Dört Halife Dönemi'nde İslam toplumunda yaşanan siyasi mücadeleler ile sosyal karışıklıkların sebep ve sonuçlarına ana hatlarıyla değinilir.
		4. Türklerin Abbasi Devleti'ndeki askerî ve siyasi gelişmelerde oynadıkları rolleri kavrar.	c) İslam hâkimiyetinin Afrika'daki genişlemesinden hareketle Tolunoğulları (868-905), İhşidiler (935-969), Eyyubiler (1174-1250) ve Memlûk Devleti (1250-1517) öne çıkan özellikleriyle kısaca ele alınır.
9	6. Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve İlk Türk İslam Devletleri	1. Türklerin İslamiyet'i kabul etmeye başlamaları ile Türkiye Selçuklu Devleti'nin kuruluşu arasındaki süreçte meydana gelen başlıca siyasi gelişmeleri tarih şeridi ve haritalar üzerinde gösterir.	Başlıca siyasi gelişmeler olarak Talas Savaşı (751), Karahanlı Devleti'nin kurulması (840), Gazneli Devleti'nin kurulması (963), Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulması (1040), Dandakan Savaşı (1040), Pasinler Muharebesi (1048), Malazgirt Muharebesi (1071) ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurulması (1077), Harzemşahlar Devleti'nin kurulması (1097), Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılması (1157), Gazneli Devleti'nin yıkılması (1187), Karahanlı Devleti'nin yıkılması (1212), Harzemşahlar Devleti'nin yıkılması (1230) verilir.
		2. Türklerin İslamiyet'i kabul etme sürecine etki eden faktörleri açıklar.	a) Türk topluluklarının İslamiyet'i kabullerinin bir anda ve toplu olarak değil aşamalı olarak ve farklı tarihlerde gerçekleştiği vurgulanır. b) Acemler, Berberiler ve Kürtlerin İslam dinini kabul etme süreçlerine kısaca değinilir.
		4. Büyük Selçuklu Devleti Dönemi'ndeki başlıca siyasi gelişmeleri Türk tarihi içerisindeki önemi bağlamında açıklar.	c) Büyük Selçuklu Devleti'nin Tuğrul Bey Dönemi'nde İslam dünyasında koruyucu rol üstlendiğine değinilir.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında inanç olgusunun öğretimine yönelik genellikle tarihsel süreçte dinler ve dini şahsiyetler hakkında bilgilere yer verilmiştir.

Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında dinin hikâyesel veya mitolojik boyutu şu şekildedir:

Tablo 21. Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında Dinin Hikâyesel veya Mitolojik Boyutu		
ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
2. Millî Mücadele	7. Millî Mücadele sürecine katkıda bulunmuş önemli şahsiyetlerin kişilik özellikleri ile faaliyetlerini ilişkilendirir.	b) Millî Mücadele'nin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan İsmet İnönü, Kazım Karabekir, Fevzi Çakmak, Şahin Bey, Sütçü İmam gibi kahramanların şahsiyetleri hakkındaki anekdotlara yer verilir.

Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programında dini değerleri uğruna ölümü göze alan Sütçü İmam gibi şahsiyetler hakkında bilgiler bulunmaktadır.

2.7. MATERYAL VE SANATSAL BOYUT

Din ve sanat arasında karşılıklı bir etkileşimin varlığından söz edilebilir. Zaten bir toplum içinde sanatın gelişimi o toplumun gelenek, görenek, din gibi kendi iç dinamiklerine bağlıdır. Sanat eserleri de toplumun manevi kültürünü somutlaştıran önemli unsurlardan biridir (Soysaldı, 2018:307). Zaman zaman din ile sanatın birbiriyle uyuşmayacağı yönünde bazı iddialar ortaya atılsa da bütün dinlerde bulunan estetik figürlerin varlığı, bu görüşün doğru olmadığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir (Aydeniz, 2009:39-40).

2.7.1. Ortaöğretim DKAB Dersinde Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu

Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutuna şu şekilde yer verilmiştir:

Tablo 22. Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM
10	3. Din ve Hayat	3.2. Din, Kültür ve Sanat	2. İslam dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder.

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'deki estetik vurgular (Mülk, 5; Tin, 47; Nahl, 8; Ahzab, 52) ve İslam medeniyetinin ortaya çıkmasında Asya, Afrika ve Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyadaki etkileşim sonucu ortaya çıkan sanatsal eserler dikkate alındığında güçlü bir İslam-sanat ilişkisinden bahsedilebilir. Bu etkileşimde İran ve Türk medeniyetleri gibi İslam'a giren topluluklarla birlikte, İslam'ın egemen olmadığı Hint ve Yunan medeniyetlerinin de etkisi olmuştur. Bunda İslam medeniyetinin genellikle kendi temel doktrinlerine aykırı olmadığı sürece, farklı din ve kültürlerin ortaya koyduğu ürünlerden yararlanmaya izin vermesinin payı büyüktür (Aydeniz, 2009:43). İslam medeniyetinde oluşan sanatın temelde ilahi vahiy ve nebevi hikmetten taşıdığı belirtilmektedir. Böyle olunca sanat, bir yönüyle vahiyden kaynaklanmakta, bir yönüyle de vahye anlam katmaktadır (Pişgin, 2015:57). Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında da bu çerçevede İslam dininin diğer unsurlarla birlikte sanat üzerine etkisi ele alınmıştır.

2.7.2. Diğer Derslerde Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu

Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutuna şu şekilde yer verilmiştir:

Tablo 23. Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
11	4. What A Life	Functions and Useful Language	1. Describing places, people, and events in the past	Sinan had built many masterpieces all around the empire
			2. Ordering events	
			3. Talking about personal experiences in the past	
			1. Talking about landmarks and monuments 2. Describing cities and historic sites 3. Asking for and giving more detailed information	Ephesus was founded in the 10th century BC. Süleymaniye Mosque was designed by Sinan, The Great Architect.
11	6. Open Your Heart	Functions and Useful Language	1. Expressing degrees of certainty in the past 2. Expressing the criticism for the events in the past	I could have been hurt more badly, thank God I wasn't.

Dinler mimariyi etkilemektedir. Nitekim dünyadaki farklı dinler incelendiğinde bu dinlerin kendilerine ait farklı mimari yapılarda mekânlara sahip olduğu görülebilmektedir. Tasarımcılar dine ait unsurlar mimari aracılığıyla anlamsal ve dizimsel olarak sunmakta ve yorumlamaktadır (Çakıroğlu ve Engin, 2014:88). Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programında dinin Materyal ve Sanatsal boyutu genel olarak din-mimari ilişkisiyle ele alınmıştır. Programda konuyla ilgili Mimar Sinan'ın yaptığı mimari eserler hakkında bilgi verilmesi bunun bir örneğidir. Bilindiği üzere Mimar Sinan'ın eserlerinin çoğunluğu da dini amaçlı kullanılmaktadır. Ayrıca aynı ünite içinde Efes ve Mimar Sinan tarafından inşa edilen Süleymaniye Camii gibi dini amaçlarla kullanılan mimari yapılardan da bahsedilmiştir. Bir ünite de kazanım farklı olsa da din ile dil arasındaki etkileşime yer verilerek dinin Materyal ve Sanatsal boyutuna dolaylı değinilmiştir.

Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında da dinin materyal ve sanatsal boyutuna yer verilmiştir. Program, iki ayrı yapıdan oluşmaktadır. Öncelikle kazanımlar bulunmaktadır. Programda ayrıca ünite, süre ve içeriklerden oluşan tablolara yer

verilmiş ve bu tablolar da "Okuma", "Yazma" ve "Sözlü İletişim" olmak üzere üç sütun hâlinde düzenlenmiştir. Kazanımların olduğu bölüm; "Okuma", "Yazma" ve "Sözlü İletişim" olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmaktadır. "Okuma" bölümündeki kazanımlar; "Şiir", "Öyküleyici (Anlatmaya Bağlı) Edebî Metinler", "Tiyatro" ve "Bilgilendirici (Öğretici) Metinler" şeklinde sınıflandırılmıştır. Sözlü iletişim kazanımları ise "Konuşma" ve "Dinleme" şeklinde iki ana başlığa ayrılmıştır (Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2018:18). Dinin Materyal ve Sanatsal boyutuna, okuma başlığı altında bulunan şiir türüne ait şair ile şiir arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye yönelik kazanımın açıklamasında yer verilmiştir:

Tablo 24. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının Kazanımlar Bölümünde Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu			
BAŞLIK	TÜR	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
A) Okuma (Metni Anlama ve Çözümleme)	1. Şiir	A.1. 10. Şair ile şiir arasındaki ilişkiyi değerlendirir.	b. Şiirin şairin ünlü eserlerinden biri olması, şairin tanınmasına katkısı, şiirin edebiyat ve/veya toplum hayatındaki akisleri vb. hususlar üzerinde durulur (Örnekler: Necip Fazıl'ın "Kaldırımlar Şairi", "İstiklâl Marşı"nın millî marş, Mehmet Âkif'in ise bu vesileyle "millî şair" olarak anılması; Vesilet'ün Necat'ın mevlit türünün sembol eseri olup halk arasında bir geleneğe vesile olması). Bu hususların metne ve şaire göre farklılık göstereceği belirtilir.

Tabloda görüldüğü üzere Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının kazanımlar bölümünde dinin materyal ve sanatsal boyutunda öncelikli olarak doğrudan Hz. Peygamberle ilgili yazılmış eserleri içeren (Alyılmaz, 1999:196) mevlit türüne ve dini içerikli kavramların çokça yer aldığı İstiklal Marşına yer verilmiştir. Edebiyat ile toplum arasında karşılıklı bir etkileşimden söz edilebilir. Hatta bu etkileşimi incelemek amacıyla Edebiyat biliminin alt bilim dallarından biri olan "edebiyat sosyolojisi" ortaya çıkmıştır (Gülveren, 2015:59). Nitekim Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının kazanımlar bölümünde Hz. Muhammed ile ilgili yazılmış eserleri içeren (Alyılmaz, 1999:196) mevlit türünün halk arasında en yaygın şekli olan Vesilet'ün Necat'a ve İstiklal Marşına yer verilmesi, edebiyat-toplum ilişkisinin ortaya konulması açısından önemlidir. Ayrıca bu eserlerin genel olarak dini muhtevaya sahip olmaları ve uzun yıllar dini-toplumsal hayata etki etmeleri de vurgulanması gereken bir noktadır. Nitekim Hz. Muhammed'in doğumu vesilesiyle onu anmaya yönelik gerçekleştirilen törenleri içeren mevlit geleneğinin toplumda

yaygınlaşmasının Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında yazdığı Vesilet'ün Necat adlı eserden sonra olduğu söylenebilir. Mevlit, doğum, evlilik ve ölüm gibi hayatın sevinçli ve kederli birçok anında okunmaktadır. Dolayısıyla Türk toplumunun sosyokültürel ve dini hayatının bir parçasıdır. Eser, bilgilendirme, kültürel, toplumsal ve moral gibi birçok fonksiyonlarıyla toplumda değerlerin güçlenmesi, değerler etrafında birleşilmesi ve değerlerin bir sonraki nesle aktarılması anlamında da önem taşımaktadır (Efe, 2009:12, 13, 29). Diğer taraftan hem Mehmet Akif'in şahsiyet ve şiirleri hem de özel olarak İstiklal Marşı, Türk toplumunun dini ve milli değerlerini yansıtan önemli örnekler arasındadır (Bkz. Çetin, 2014).

Programın diğer bölümünde bulunan ünite, süre ve içeriklerden oluşan tablolar ise “Okuma”, “Yazma” ve “Sözlü İletişim” olmak üzere üç sütun hâlinde düzenlenmiştir. Bu bölümde dinin materyal ve sanatsal boyutu şu şekilde yer bulmuştur:

Tablo 25. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının İçerik Bölümünde Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	TÜR	KONU	AÇIKLAMALAR
10	1. Giriş	Okuma	1. Edebiyatın tarih ve din ile ilişkisi	Dinî hayatın edebî dönemleri belirleyen etkenlerden biri olduğundan bahsedilir. Edebiyatın dinî hayata, dinî hayatın da edebiyata ve dile etkide bulunduğu dikkat çekilir.
10	1. Giriş	Okuma	2. Türk edebiyatının tarihi dönemleri	Türk edebiyatının ana dönemleri (İslamiyet'in kabulünden önceki dönem, İslami Dönem, Batı etkisinde gelişen dönem) üzerinde durulur.
10	2. Hikâye	Okuma	2. İki halk hikâyesi örneği	Halk hikâyeleri, destan tipi ve aşk temalı olmak üzere iki farklı tarzdan seçilir. Hz. Ali Cenknemeleri'ne yer verilir.
			3. Bir mesnevi örneği	Mesnevi örnekleri Yusuf u Züleyha ve Ashab-ı Kehf gibi eserlerden seçilir.
10	3. Şiir	Okuma	3. Halk edebiyatından bir ilahi ve bir nefes örneği	Halk edebiyatından ilahi örneği Yunus Emre'nin şiirlerinden seçilir.
		Sözlü İletişim		Öğrencilerin bir grubundan halk şiiri nazım biçimlerinden (koşma, semai, varsağı, destan, türkü, mâni, ilahi, nefes vb.) oluşan bir şiir dinletisi hazırlamaları ve sunmaları istenir.
10	4. Destan/Efsane	Okuma	4. İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemden bir destan örneği	
10	7. Anı (Hatıra)	Okuma	2. Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatından bir anı örneği	Anıların hikâye ve roman türüne kaynaklık edebileceği belirtilir. Ömer Seyfettin'in “Kaşağı”, “İlk Namaz”; Orhan Kemal'in “Sağ İç” gibi hikâyeleri ve Peyami Safa'nın

				"Dokuzuncu Hariciye Koğuşu" romanının anı türünden yararlanılarak yazıldığı üzerinde durulur.
10	9. Gezi Yazısı	Okuma	1. Divan edebiyatından bir gezi yazısı örneği	Divan edebiyatından seçilen gezi yazısı Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinden alınır.
11	2. Hikâye	Okuma	2. Cumhuriyet Dönemi'nde (1940-1960) yazılmış üç hikâye örneği	1940-1960 döneminden alınan metinler farklı eğilimleri temsil eden (bireyin iç dünyasını esas alan, toplumcu gerçekçi, millî-dinî duyarlılıkları yansıtan, modernist) hikâyelerden seçilir.
		Yazma		Öğrencilerden inceledikleri hikâyelerden birinin özelliklerine (bireyin iç dünyasını esas alan, toplumcu gerçekçi, millî-dinî duyarlılıkları yansıtan, modernist) uygun olarak bir hikâye yazmaları istenir.
12	3. Şiir	Okuma	6. Dinî değerleri, geleneğe duyarlılığı ve metafizik anlayışı öne çıkaran modern şairlerden iki şiir örneği	Dinî değerleri, geleneğe duyarlılığı ve metafizik anlayışı öne çıkaran şiirler Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt gibi şairlerden seçilir.
12	7. Söylev (Nutuk)	Okuma	2. İslamiyet'in kabulünden önceki Türk edebiyatından bir söylev örneği	İslamiyet'in kabulünden önceki söylev örneği Kök Türk Kitabeleri'nden seçilir.

Din ve edebiyat arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu, toplumun kültürel mirasını oluşturma ve gelecek nesillere aktarma gibi işlevlere sahip oldukları söylenebilir (Demir, 2018:22). Bu bağlamda Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının içerik bölümünde genellikle din ile edebiyat etkileşiminden tarihsel süreçteki çeşitli örneklerle bahsedilmiştir. Bunun yanı sıra seçilen edebi ürünlerin dini-millî değerlere duyarlılığı yansıtmasına da özel olarak vurgu yapılmıştır.

Ortaöğretim Coğrafya Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutuna verilen yer aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 26. Ortaöğretim Coğrafya Dersi Öğretim Programında Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
11	2. Beşeri Sistemler	4. Şehirleri fonksiyonel özellikleri açısından karşılaştırır.	b) Tarihsel süreçteki başlıca Türk-İslam şehirlerinin (Semerkant, Buhara, Konya vb.) öne çıkan özelliklerine yer verilir.
11	3. Küresel Ortam: Bölgeler ve Ülkeler	2. Farklı kültürel bölgelerin yeryüzünde yayılışına etki eden faktörleri açıklar.	b) Farklı kültür bölgelerinin dağılışı ve yayılışı güzergahları (İslam, Çin, Hint, Batı, Doğu, Slav-Rus ve Afrika kültür bölgeleri) dikkate alınarak kültür ile mekân arasındaki ilişkiye yer verilir.

Dini inançlar toplumların kültürlerini ve coğrafi mekânla ilişkilerini şekillendiren önemli unsurlardan biridir. Mesela dini yaşantının öne çıktığı ülkelerin şehir planlaması, tarihi binalar, tapınak ve mezarlıklar, köprüler, kutsal yerler, inanç merkezleri vs. o toplumun sadece şehircilik, mimari ve uygarlık anlayışını değil, aynı zamanda din anlayışını ve dini kültürünü de yansıtmaktadır. Diğer taraftan “inanç coğrafyası”, bölgesel ve küresel anlamda iktisadi ve siyasi coğrafyayı etkilemekle birlikte medeniyetlerin ve kültürlerin hassas sınırlarını da belirlemektedir (Berktaş ve Atasoy, 2007:21-22, 42). Bu bağlamda tarihsel süreçte geniş İslam coğrafyasının birçok şehrinin mekân-kültür-din birlikteliğini yansıttığı söylenebilir. Bu şehirlere Bağdat, Basra, Kûfe, Fustat, Nişâbur, Merv, Semerkant ve Buhara şehirleri örnek olarak verilebilir (Aydın ve Okşar, 2019:2015). Ortaöğretim Coğrafya Dersi Öğretim Programında da kültür-mekân ilişkisinin Türk ve İslam kültürüne ait şehir ve kültür bölgelerinden örneklerle ele alınması istenmiştir.

Dinin materyal ve sanatsal boyutuna yer veren bir diğer ders Ortaöğretim Görsel Sanatlar Dersidir:

Tablo 27. Ortaöğretim Görsel Sanatlar Dersi Öğretim Programında Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu				
SINIF	ÜNİTE	KONU	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
10	1. Sanat Eleştirisi ve Estetik	2. Cumhuriyet Dönemi Öncesi Türk Resim Sanatı	1. İslamiyet öncesi Türk resim sanatının gelişimini açıklar. 2. İslamiyet sonrası Türk resim sanatının gelişimini açıklar.	
10	2. Kültürel Miras	1. Müzelerde İnceleme ve Uygulama II	2. Ülkemizdeki müzeleri tanır.	Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Gaziantep ve Hatay Mozaik Müzeleri, İstanbul Modern, Ankara Devlet Resim Heykel Müzesi, Ankara Etnografya Müzesi, İstanbul Arkeoloji Müzesi, İstanbul İslam Sanatları Müzesi ve kendi çevresindeki bir müze hakkında bilgi verilir.
10	3. Görsel Sanatlarda Biçimlendirme	3. Üç Boyutlu Çalışmalar	1. Heykel ve kabartma (rölyef) arasındaki farkı açıklar.	a) Görsellerden yararlanarak Sivas Divriği Ulu Camii'nin taç kapılarının incelenmesinin yanı sıra tarihsel bir değeri olan dinî bir yapıya ait kabartmaların incelenmesi sağlanır.
12	2. Kültürel Miras	2. Müzelerde İnceleme ve Uygulama IV	2. Yurt dışındaki müzelerde bulunan kültürel	Almanya'da bulunan İslam Eserleri Müzesi ve Bergama Müzesi vb.

			mirasımız tanır.	
--	--	--	------------------	--

Ortaöğretim Görsel Sanatlar Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutu, dinle ilişkili çeşitli sanatsal yapıtlar ve dini eserlerin sergilendiği müzelerin incelenmesi aracılığıyla yansıtılmıştır.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutu şu şekilde yer almıştır:

Tablo 28. Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında Dinin Materyal ve Sanatsal Boyutu			
SINIF	ÜNİTE	KAZANIM	AÇIKLAMALAR
9	5. İslam Medeniyetinin Doğuşu	5. Sekizinci ve on ikinci yüzyıllar arasında İslam medeniyeti çerçevesindeki ilmi faaliyetleri değerlendirir.	a) İslam medeniyetinin ilim ve eğitim kurumları (Beytül-hikme, medreseler, camiler ve kütüphaneler) kısaca tanıtılır. e) İslam medeniyetinde sanata verilen önem ve öne çıkan sanat dallarına değinilir.
9	6. Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve İlk Türk İslam Devletleri	3. Karahanlı ve Gazneli örneklerinden hareketle İslamiyet'in kabulünün Türk devlet yapısında ve toplumsal hayatta meydana getirdiği değişimleri analiz eder.	Dönemin yazılı eserleri "Kutadgu Bilig", "Divânü Lûgati't-Türk", "Atabetül-Hakayık" ve "Divân-ı Hikmet"e kısaca değinilir.
10	4. Beylikten Devlete Osmanlı Medeniyeti	1. Süfîlerin ve âlimlerin öğretilerinin Anadolu'nun İslamlaşmasına etkisini kavrar.	Özlü sözlerinden hareketle Ahmet Yesevî, Mevlânâ Celâleddîn-î Rumî, Ahî Evran, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî ve Hacı Bayrâm-ı Velî gibi şahsiyetlerin temel öğretilerine değinilir.
		4. Osmanlı coğrafyasındaki zanaat, sanat ve kültür faaliyetleri ile bunlara bağlı olarak sosyal hayatta meydana gelen değişimleri analiz eder.	b) Ahşap ve taş işlemeciliği, dokumacılık, çinicilik ve hat sanatlarına değinilir.

Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında dinin materyal ve sanatsal boyutu bağlamında İslam medeniyetinde ortaya çıkan ilmi kurumlar, sanatsal ve edebi eserler ve şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Böylece tarihsel süreçte İslam'ın toplumsal kurumlara ve hayata etkisinin kavranmasının amaçlandığı söylenebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Smart'ın "Yedi Boyutlu Din Modeli"nde bulunan boyutlara başta DKAB olmak üzere Biyoloji, Kimya, Fizik, Matematik, Coğrafya, İngilizce, Felsefe, Türk Dili ve Edebiyatı, T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, Görsel Sanatlar ve Tarih gibi derslerin öğretim programlarında farklı oranlarda yer verildiği tespit edilmiştir.

Dinin doktrinel ve felsefi boyutuna değinen Ortaöğretim DKAB, Biyoloji, Kimya, Fizik, Matematik, Coğrafya ve Felsefe Derslerinin Öğretim Programları birlikte değerlendirildiğinde bu programlarda genellikle geçmişte ve son dönemlerde yaşamış/yaşayan Müslüman bilim insanlarının bilime katkılarından bahsedilmektedir. Ergenlik dönemindeki öğrenciler için dikkat çeken noktalardan biri fen dersleri ile din dersi arasındaki uyumdur. Eğer öğrenciler bu dersler arasında bir uyumsuzluk hissederse bilim ile dinin birbiriyle çatıştığı izlenimine kapılabilirler (Bilgin ve Selçuk, 2000:84). Bu açıdan bakıldığında genel olarak Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında bilgi temelli bir inanç öğretiminin temele alınması, farklı dinler ve İslam içi farklı dini yorumlarla ilgili bilgiler verilmesi, diğer Ortaöğretim Ders Programlarında da Müslüman bilim insanlarının katkılarından bahsedilmesi gibi nedenlerle dinin doktrinel ve felsefi boyutu bağlamında dersler arasında bir uyumun var olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Bu çerçevede Ortaöğretim DKAB dersinde oluşturulmak istenen inanç-bilgi ilişkisinin kurulmasına diğer derslerden edinilecek Türk İslam bilginlerinin ve medeniyetinin bilime katkılarıyla ilgili bilgiler destek sağlayıcı mahiyette olacaktır. Ayrıca ergenlik döneminde bulunan ortaöğretim öğrencilerine geçmişte yaşamış olanlarla birlikte özellikle de çağdaş bilim insanlarının farklı yönleriyle tanıtılması, rol model olması açısından önemlidir. Bu tanıtımın sadece bilim insanlarının akademik yönüyle sınırlı tutulmayıp, kişilikleriyle ilgili bilgilere yer verilmesi de öğrencilerin çeşitli değerleri duyuşsal olarak öğrenmelerine imkân sağlayabilecek, inanç-bilim ilişkisinin kurulmasına yardımcı olabilecektir. Hızlı bir toplumsal değişimin yaşandığı günümüzde bireylerin çeşitli rol modellerle karşılaşmaları kendi kimliklerini ve benlik duygularını güçlü bir şekilde inşa etmelerine yardımcı olacaktır. Bu noktada bireylere evrensel değerleri bünyesinde barındıran rol modellerin örneklik ve rehberlik etmesi bireysel kimlik ve benlik inşası sürecini kolaylaştıracaktır (Sayar, 2003:75; Gündüz, 2010:10). Bu boyutla ilgili ortaöğretim ders programlarında dikkat çeken noktalardan biri de bahsedilen bilim insanlarının sadece erkeklerden oluşmasıdır. Öğretim programlarına geçmişte ve günümüzde yaşayan kadın bilim insanlarının da dâhil edilmesi, öğrencilere ufuk vermesi açısından faydalı olacaktır.

Dinin pratik ve ritüel boyutuyla ilgili bazı bulgulara sadece DKAB ile Ortaöğretim İngilizce Dersi Öğretim Programının içerik ve kazanımlarında rastlanmıştır. Programda bu çerçevede İslam'a ait iki dini bayrama yer verilmiş ayrıca geçmişte var olan bir ritüelin günümüzdeki değişimi ele alınmıştır. Bu tür bilgilendirmelerde bahsedilen ritüelin öğrencideki zihinsel yansımaya dikkat edilmelidir. Zira burada aslında bir ritüelin kültürel olarak değişiminin konu edilmesi amaçlanırken öğrenciler amaç dışı bir kazanım elde edebilir. Bu da DKAB Dersi Öğretim Programında yer alan içerik ve hedeflenen anlayışla bir uyumsuzluk oluşturabilir.

Dinin ahlaki ve yasal boyutuna Ortaöğretim DKAB, İngilizce, Türk Dili ve Edebiyatı ve Tarih derslerinde yer verildiği tespit edilmiştir. Bu derslerde daha çok milli ve manevi değerlerin eğitime ağırlık verildiği söylenebilir. Dinin yasal boyutuna ise Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programında sözlü ve yazılı hukukun dini kaynaklarından bahsedilirken yer

verilmiştir. Ortaöğretim DKAB Dersiyle bu dersler karşılaştırıldığında DKAB dersinde değerlerle birlikte öğrencilerin gelişim dönemleriyle bağlantılar kurularak doğrudan günlük hayattan somut örneklerin daha fazla yer aldığı görülürken diğer derslerde değer eğitiminin daha yoğunlukta olduğu değerlendirilebilir.

Dinin sosyal ve organizasyonel boyutuna Ortaöğretim DKAB, T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük, İngilizce ve Tarih Dersleri öğretim programlarında değinilmiştir. Bu derslerde genel olarak tarihsel süreçte dinin topluma etkisinden bahsedildiği ifade edilebilir. DKAB ile diğer dersler karşılaştırıldığında DKAB derslerinde İslam'ın topluma etkisi ve inanç farklılıklarıyla ilgili bir bakış açısı geliştirilmeye çalışıldığı, diğer derslerde ise benzer şekilde İslam'ın toplumsal hayata etkisine değinilmekle birlikte bu etkinin tarihte yer alan Müslüman kültürünün yaygın olduğu çeşitli devletlerle sınırlı tutulduğu söylenebilir.

Dinin tecrübi ve duygusal boyutuna yönelik içeriğe sadece Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında yer verilmiştir. DKAB dersinde din gibi duygusal yoğunluğun fazla olduğu bir alan için tecrübi ve duygusal boyutun biraz daha yoğun bir şekilde vurgulanması gerektiği düşünülebilirse de Ortaöğretim DKAB dersinin içeriğinde bu boyutun çok fazla yer almadığı tespit edilmiştir. Bunun en önemli nedenleri arasında; zorunlu statüde olan bu derste tecrübi ve duygusal boyutun bulunmasının inancın empoze edilmesi riski/eleştirisinden kaçınma ve farklı inançlarla ilgili ortak bir bakış açısı geliştirmede zorluk oluşturma ihtimali sayılabilir. Bu noktada doktriner din eğitimi yaklaşımının yerine dogmatik olmayan, çoğulcu, anlamayı ve manevi gelişimi amaçlayan yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu vurgulayan Smart'ın öncülüğünü yaptığı fenomenolojik yaklaşımın (bkz. Ceylan, 2019; Kızılabdullah ve Yürük, 2008:118, 120; Çapcıoğlu, 2006:56-62) dikkate alınmasının bu kaygıyı ortadan kaldırmada yardımcı olabileceği ileri sürülebilir. Zira fenomenolojik yaklaşımda temel hedef anlamayı geliştirmektir. Böylece bu yaklaşımla farklı kültür ve dinlere mensup olmaları nedeniyle farklı tecrübelerle sahip bireylerin dar bir bakış açısına hapsolmalarına engel olunacağı gibi, düşünme ve anlama kapasitelerinin gelişiminin de artırılması hedeflenmektedir (Ceylan, 2019:491).

Dinin hikâyesel veya mitolojik boyutuna yer veren ortaöğretim programları arasında DKAB, İngilizce, Tarih ve T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersleri bulunmaktadır. Bu derslerde genel olarak tarihsel süreçte yaşanan dini olaylar ve dini şahsiyetler yer almaktadır. Öğretim programlarında ağırlıklı olarak İslam dinine yer verilmekle birlikte sadece İngilizce dersinde farklı bir dine ait mitik bir unsura değinildiği görülmektedir. DKAB dersleriyle karşılaştırıldığında bu derslerde doğrudan hikâyesel veya mitolojik boyuta dair bir içerik yer alırken DKAB dersinde bulunmamaktadır.

Ortaöğretim DKAB, İngilizce, Türk Dili ve Edebiyatı, Coğrafya, Görsel Sanatlar ve Tarih derslerinde dinin materyal ve sanatsal boyutuna yer verildiği görülmektedir. Bu derslerde genel olarak İslam dini çerçevesinde geliştirilen ilmi, mimari, sanatsal ve edebi eserler yer almıştır. Ortaöğretim DKAB Dersiyle karşılaştırıldığında DKAB Dersinde daha çok olgusal

anlamda İslam-sanat ilişkisine yer verilirken diğer derslerde din-sanat ilişkisinin somut örneklerine yer verildiği söylenebilir.

Sonuç olarak ortaöğretim programlarında din olgusunun öğretimine yönelik içeriğin sadece DKAB dersinde değil, farklı derslerde de farklı oranlarda ele alındığı tespit edilmiştir. Benzer bir çalışmanın ilköğretim derslerine ait öğretim programlarıyla ilgili yapılmasının ilk ve ortaöğretimde yer alan aynı ve farklı dersler arasındaki uyum veya uyumsuzluğun boyutunun ortaya konulması açısından yararlı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abuzar, C. (2011). Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26), 143-153.
- Altıntaş, M. E. (2016). *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: D-Eğitim.
- Alyılmaz, S. (1999). Mevlit ve Türk Edebiyatında Mevlit Türü. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(13), 195-202.
- Aslan, A. (2008). Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(1), 25-45.
- Aydeniz, H. (2009). Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlevî Semâ Âyini. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(32), 35-51.
- Aydın, A. ve Okşar, Y. (2019). Coğrafya-Din İlişkisi; Kentleşme, Muhafazakârlık ve Mezhep Demografisi Bağlamında Doğu ve Batı Karşılaştırması. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 14(20), 2012-2039.
- Ayten, A. ve Köse, A. (2009). Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 45-70.
- Başkurt, İ. (2002). Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açılıarı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(6), 69-100.
- Berktaş, F. ve Atasoy, E. (2007). Dinler Coğrafyasına Küresel Bir Bakış. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(18), 18-44.
- Bilgin, B. ve Selçuk, M. (2000). *Din Öğretimi*. Ankara: Gün.
- Ceylan, Y. (2019). Ninian Smart'ın Din Eğitimiyle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi. *EKEV Akademi Dergisi*, 23(79), 483-498.
- Çakıroğlu, B. ve Engin, N. (2014). Dini İnanışların Mimariye Etkisi. *Dini Araştırmalar*, 17(44), 67-92.
- Çapcıoğlu, F. (2006). *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çetin, N. (2014). İstiklâl Marşı'mızı anlamak. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21(2), 25-92.

- Demir, Z. (2018). Sosyolojik Açıdan Edebiyat ve Din. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*(1), 13-30.
- Demircan, T. (2010). *Ortaöğretim Dokuzuncu Sınıf Türk Edebiyatı Ders Kitaplarındaki Temel Değerlerin İncelenmesi*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Düzenli, A. (2017). *Kazanımlar ve Ünite Açılımları Bakımından Genel Lise Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Efe, A. (2009). Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği). *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*(29), 9-30.
- Emiroğlu, B. (2017). Değerler Eğitiminin Gençlerin Sağlıklı Sosyalleşmelerine Etkisi. *International Journal of Eurasian Education and Culture*, 2(3), 115-126.
- Göçeri, N. (2002). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Gülveren, Ö. B. (2015). Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Toplumsal Gerçekliğin Edebi Esere Yansımaları: " Safahat" Örneği. *Journal of International Social Research*, 8(39), 58-69.
- Gündüz, T. (2010). Ergenlik Dönemi Din Eğitimi. Ş. Karaköse (Ed.), *Etkili Din Öğretimi* içinde. İstanbul: Tedef.
- Gündüz, T. (2011). Gençlik Dönemi Din Eğitimi. M. Köylü (Ed.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* içinde. Ankara: Nobel.
- Güngör, Ö. ve Polat, F. (2015). Yurtdışında Ramazan'ın Sosyo-Psikolojik Yönleri (Amerika Örneği). *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 125-158.
- Hemşinli, H. (2010). Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(33), 119-144.
- Keyifli, Ş. (2013). Dini Bilgiler Öğretimi. *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(37), 95-117.
- King, U. (2005). Smart, Ninian. *The Encyclopedia of Religion* içinde. (C. XII, ss. 8442-8445). USA: Macmillan Reference.
- Kızılabdullah, Y. ve Yürük, T. (2008). Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, 11(32), 107-130.
- Kızılar, H. (2014). Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi. *Millî Eğitim*(204), 5-17.
- Köse, E. Ö. (2016). Disiplinlerarası Öğretim Yaklaşımı ve Biyoloji Öğretmenliği Programlarının İncelenmesi. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13-2(25), 17-26.
- Kutlutürk, C. (2015). Hinduizm'e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulul) Temel Nedenleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(1), 141-160.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Biyoloji Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Coğrafya Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.

- MEB. (2018). *Ortaöğretim Felsefe Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Fizik Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Görsel Sanatlar Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim İngilizce Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Kimya Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Matematik Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Tarih Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim T. C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2018). *Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), 82-99.
- Öngören, R. (2002). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(5), 85-96.
- Özcan, Ş. (2017a). Ninian Smart'a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: The World's Religions Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme. *The Journal of Academic Social Science Studies*(61), 207-228.
- Özcan, Ş. (2017b). Dini/Dinleri Boyutsal Açından İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği. *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(3), 61-80.
- Özdemir, M. ve Tulumcu, F. İ. (2017). Değerler eğitiminde edebi eserlerden yararlanma: Fatma Aliye'nin Muhadarat romanı örneği. *Sakarya University Journal of Education*, 7(4), 720-729.
- Özkan, A. R. (2002). Din-Mitoloji İlişkisi. *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, 6(11), 9-20.
- Pişgin, Y. (2015). Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Dini Tecrübenin Sanat Ruhuna Etkisi. Ş. Göküş (Ed.), *İslam ve Sanat* içinde (s. 45-59). Ensar Neşriyat.
- Sağdıç, M. (2019). Türkiye'de Sosyal Bilgiler Eğitiminde Disiplinlerarası Öğretim Yaklaşımının Tarihsel Gelişimi. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 390-403.
- Sayar, K. (2003). Sosyokültürel Açından Kişilik Bozuklukları. *Yeni Symposium*, 41(2), 71-77.
- Smart, N. (1992). Din ve İnsan Tecrübesi (A. İ. Yitik, Çev.). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(7), 423-444.
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, London: University of California Press.
- Smart, N. (1998). *The World's Religions*. New York: Cambridge University Press.

- Soysaldı, A. (2018). Kültür, Sanat ve Beşeriyet İlişkisi. *Sanat ve Tasarım Dergisi*(22), 305-315.
- Tokdemir, M. A. ve Artan, A. (2012). Öğrenciler Tarih Derslerinde Okudukları Metinlerden Değer Öğrenir mi? Tarih Derslerinde Değer Eğitime Yönelik Öğrenci Görüşleri (Trabzon Örneği). *Journal of Values Education*, 10(24), 169-186.
- Uysal, V. (2007). Kentsel hayatta dindarlık ve oruç ibadetinin bireysel-toplumsal yansımaları. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(32), 19-44.
- Yapıcı, A. ve Yürük, T. (2015a). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının İncelenmesi. C. T.-M. Polat (Ed.), *Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, İlkokul 4. Sınıf* içinde (s. 31-54). Ankara: Pegem Akademi.
- Yapıcı, A. ve Yürük, T. (2015b). Yüksek din öğretimi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları: Çukurova Üniversitesi ilâhiyat fakültesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 15(1), 1-18.
- Yıldırım, A. (1996). Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*(12), 89-94.

THE PLACE OF THE PHENOMENON OF RELIGION IN SECONDARY EDUCATION CURRICULA ACCORDING TO NINIAN SMART'S "SEVEN-DIMENSIONAL RELIGION MODEL"

Abstract

The interdisciplinary approach, which can be defined as an effort to put forward a holistic approach using the methods and language of different disciplines in line with the goal of science to try to understand and explain events and phenomena, is becoming more and more common. It is important the point that the approach which requires a versatile and dimensional perspective also affects the fields of education and religious education. Because, considering the information learned from different areas faced by students in the learning environment and the complex structure of life, one of the ways that students can relate and integrate topics with each other is to apply an interdisciplinary approach. In fact, it is possible to say that it is an important need to address almost all of the subjects in the curricula of different courses with an interdisciplinary approach. Based on all these, it can be said that reflecting the interdisciplinary approach to the learning environment contributes to the enrichment of education and learning. In this direction, the main problem of research is to determine how the phenomenon of religion is included in the curricula of compulsory courses in secondary education and to reveal whether the interdisciplinary perspective is reflected in the curricula. Thus, it is aimed to determine the place of the dimensions of the phenomenon of religion in the curricula comparatively. Qualitative research method is used in the study. In this framework, literature review is used during data collection, and content analysis is used for data analysis and evaluation. Regarding the dimensioning of the phenomenon of religion, Ninian Smart's "Seven-Dimensional Religion Model" is taken as a basis. The main reason for the selection of this model is the idea that Smart has important works related to Religious Education along with the fields of History of Religions, Philosophy of Religion, Religious Phenomenology, and that the phenomenon of religion in his works in general and his pluralistic view of religious education in particular can be an important basis for the interdisciplinary approach. Smart states that the doctrinal aspect, which usually emphasizes belief in studies related to religion, stands out, but religion cannot be limited to this dimension, there are different dimensions beyond this dimension and he has developed a seven-dimensional model. The dimensions Smart talks about; practical and ritual, experiential-emotional, narrative or mythic, doctrinal and philosophical, ethical and legal, social and institutional, and material dimensions. He especially emphasizes that these dimensions are not disconnected and independent from each other, but should be evaluated in connection with each other. It has been determined that the dimensions in Smart's "Seven-Dimensional Religion Model" are included in different rates in the curricula of courses such as Religious Culture and Moral Knowledge, Biology, Chemistry, Physics, Maths, Geography, English, Philosophy, Turkish Language and Literature, History of Turkish Revolution and Atatürkism, Visual Arts, and History in secondary education. As a result, it is possible to talk about the existence of a harmony between the curricula, although there are some content and learning outcomes that can be interpreted as incompatibility when the content and learning outcomes of compulsory courses in secondary education curricula are evaluated as a whole.

Keywords: Religion, Religious Education, Ninian Smart, Curricula, Interdisciplinary Approach.

YEMEN ARAPÇASINDA TÜRKÇE UNSURLAR

Turkish Elements in Yemeni Arabic

Ertuğrul DÖNER¹

Yusuf ÖZCAN²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	15.10.2020
Kabul Tarihi:	16.11.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

Önemli birtakım deniz yolları üzerinde bulunan ve bereketli topraklara sahip olan Yemen farklı kültür ve medeniyetlerin uğrak mekanı olmuş, birçok devlete ev sahipliği yapmış, jeopolitik konumu itibarıyla de her daim önemini korumuştur. Bu bölgeye özellikle 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti dahil olmuş, Osmanlı'nın Yemen hakimiyeti kesintilerle birlikte 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti zamanında bölgede çıkan birçok isyan ve sıkıntılara rağmen siyasi, idari, dini ve içtimai alanlarda yapılar inşa edilmiş, farklı kültürlerin içiçe yaşadığı Yemen'de Osmanlı kültürü varlık alanı bulmuştur. Bu varlık alanlarından biri de kültürlerin etkileşim aracı olan dildir. Bu çalışmada Yemen-Osmanlı münasebetleri çerçevesinde Yemen Arap lehçesinde kullanılan Türkçe unsurların belirlenmesi ve çeşitli yönleriyle değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Aslında Türkçe-Arapça etkileşimi genel olarak Türklerin İslamiyeti kabulü neticesinde ilk olarak dinî lafızların aktarımıyla başlayan ve zamanla gündelik konuşma diline varıncaya kadar hayatın diğer alanlarında da etkisini hissettiren doğal bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçe ve Arapça arasındaki dil etkileşimi tek taraflı olmamış her iki dil de birbirinden kelime almış ve kelime vermiştir. Osmanlı'da devlet işlerinde kullanılan resmi dil Osmanlı Türkçesi olsa da Osmanlı hakimiyeti altındaki diğer bölgelerde etki alanı geniş olan Türkçe, Farsça, Arapça, Rumca, Ermenice vb. diller de konuşulmaktaydı. Nitekim Osmanlı Türkçesi, içerisinde Arapça-Farsça sözcük ve dil bilgisi kuralları içermesi sebebiyle adeta imparatorluk dili olmuştur. Bu durum Türkçenin Arap lehçeleri üzerindeki etkisinin boyutunu da şekillendirmiştir. Bu yönüyle Osmanlı Türkçesi, gerek doğrudan Türkçe kelimelerin gerek Farsça ve diğer batı dillerindeki birçok kelimenin Arap lehçelerine aktarımında aracı dil konumunda olmuştur. Hal böyle olunca Türkçenin Yemen bölgesi Arap lehçesinde dahi hem sözcük hem de yapı/ekler bağlamındaki etkisi diğer komşu Arap ülkelerinin lehçelerine (Suriye, Irak, Lübnan vb.) oranla azımsanamaz nitelikte ve nicelikte olmuştur. Türkçenin Yemen lehçesi üzerindeki etkisi günlük konuşma dilinin yanı sıra Yemen bölgesi yerleşim yerleri-kabile adlarında ve kalıp ifadelerinde/ atasözlerinde de müşahade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yemen, Arapça, Türkçe, sözcükler, ödünçlemeler.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı, ertugruldoner@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

² Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, yusuf.ozcanlar1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2909-8585>

Giriş

Mazisi çok eskilere uzanan Türk-Arap ilişkileri Osmanlı'nın Arap coğrafyasında hüküm sürdüğü yıllarda daha da artmıştır. Diğer birçok alanda olduğu gibi her iki toplumun kültürlerinin ana unsurlarından olan dillerinde de etkileşimler olmuştur. Türkçe-Arapça arasındaki ilişki umumiyetle Arapçanın Türkçeye etkisi bağlamında ele alınmıştır. Arapçanın Türkçe üzerindeki tesirinin genelde Türkçenin yazı dilinde, Türkçenin Arapça üzerindeki etkisinin ise daha çok Arap halk dilinde yani lehçede olduğu söylenebilir. Dillerin 'yazı dili-konuşma dili', 'resmi dil-halk dili', 'kurala bağlı dil-kurala bağlı olmayan dil' şeklinde adlandırılan farklı iki boyutundan bahsedilir. Arap dilinde daha belirgin rastlanılan bu duruma dilbilimde 'iki dillilik' (diaglossia/ izdivâciyyetü'l-luğa) denilir (Watson, 2002, 8). Arap dilindeki iki dilli yapı, 'yazı dili-resmî dil' olan Fusha ve 'konuşma dili-halk dili' olarak bilinen Avamca/ luğatu'l-âmmiyye şeklinde karşımıza çıkar (Alp, 2011, 93). Bu bakımdan Türkçe ve Yemen Arapçası arasındaki etkileşim dendiğinde özellikle Yemen'de konuşulan halk dili/ luğatu'l-âmmiyye anlaşılmalıdır. Buradan hareketle çalışmada evvela Yemen tarihi ve Osmanlı-Yemen ilişkileri hakkında birtakım bilgiler verilecek, ardından bu iki kültür arasındaki etkileşimin özellikle dil yönü üzerinde durularak Yemen Arapçasında Türkçe unsurlar ele alınacaktır.

1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Araştırmada Yemen Arap lehçesinde varlığını sürdüren Türkçe unsurların tespiti amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Yemen lehçesi, atasözleri, kabile ve yer adları üzerine hazırlanan muhtelif sözlükler taranmış, Yemenli katılımcılarla bireysel görüşmede bulunulmuş ve buradan hareketle de Yemen lehçesinde kullanılan Türkçe sözcük ve eklere ulaşılmaya gayret edilmiştir. Daha sonra tespit edilen kelimelerin alanlarına göre tasnifi yapılmış, her bir kelimenin Arap harfleriyle yazımına ve transkripsiyonuna yer verilmiştir. Ayrıca her sözcüğün Yemen Arapçasındaki anlamı verilmiş ve kaynağı gösterilmiştir.

Arapçanın muhtelif lehçelerinde (Suriye, Ürdün, Lübnan, Irak, Mısır, Cezayir, Libya vs.) kullanılan Türkçe unsurlar üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Araştırmamızda doğrudan Yemen lehçesi Türkçe unsurlarını konu edindiğimizden farklı Arap lehçeleri ve Türkçe ilişkisine değinen diğer çalışmalara değinilmeyecektir. Yemen harici diğer Arap lehçelerinde Türkçe unsurları konu edinen çalışmaların genel listesine Güney (Güney, 2018, 8-13) ve Uysal'ın (Uysal, 2018, 115-121) eserlerinden ulaşmak mümkündür.

Doğrudan Yemen lehçesinde Türkçe unsurları araştıran, Arap dilinde yazılmış 2 makaleye ulaşılmıştır. Bunlar Yemenli araştırmacı İsmail b. Ali el-Ekva'nın '*Kelimât Turkiyye fi'l-lehecâti'l-Yemâniyye*' ve '*Kelimât Turkiyye musta'mele fi'l-Yemen*' başlıklı eserleri ile Abbas Ali es-Sûsuva'nın '*Bākāya el-elfāz et-Turkiyye fi'l-mahkiyyeti'l-Yemeniyye*' isimli çalışmasıdır. Ekva tarafından kaleme alınan iki makale aslında birbirinin aynısıdır. Ekva bu çalışmasında Yemen lehçesinde kullanılan 168 Türkçe kelimeye yer vermiş ve kelimelerin tasnifinde alfabetik düzeni esas almıştır. Sûsuva ise çalışmasında 133 Türkçe kelime örneğine değinmiş ve Ekva'da olduğu gibi bu kelimeleri alfabetik düzene göre sıralamıştır. Araştırmamızda bu iki çalışmaya ek olarak Mathar Ali el-İryâni'nin genel Yemen lehçesi kelimelerini topladığı '*Mu'cemu'l-Yemeni' fi'l-luğa*

ve't-terās adlı sözlük çalışması da taranmış; ancak bu eserde Türkçe kelimeye rastlanılmamıştır. Çalışmamızda Arap lehçelerinde Türkçe ekler konusuna da değinilmiştir. Bu doğrultuda Mısır, Suriye ve Irak lehçesinde Türkçe eklerin kullanım örneklerine yer verilmiş; bunların Yemen lehçesinde kullanılan Türkçe eklerle karşılaştırılması yapılmıştır. Ayrıca Yemen atasözleri ve Yemen kabile, yerleşim yerleri adları sözlükleri de incelenmiştir. Burada Yemen lehçesinde daha önceki dönemlerde dahil olmuş, kullanılmış; ancak günümüze ulaşmamış olan Türkçe sözcüklerin de tespiti amaçlanmıştır. Bunlara ek olarak çeşitli kaynaklardan derlemiş olduğumuz Türkçe tabirlerin Yemen lehçesinde kullanım durumunu belirlemek üzere Yemenli 5 katılımcıyla bireysel görüşme yapılmıştır. Yapmış olduğumuz bireysel görüşme neticesinde yazılı kaynaklarda rastlamadığımız; ancak katılımcıların lehçede kullanıldığını belirttiği bazı Türkçe kelimeler de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Neticede farklı kaynaklardan yapmış olduğumuz kapsamlı inceleme sonucunda Yemen lehçesinde 296 Türkçe kelime kullanıldığı görülmüştür. Araştırmamızda Yemen lehçesinde Türkçe unsurların belirlenmesinde başvurduğumuz kaynaklar şunlardır:

el-Ekva', İsmail b. Ali, "Kelimāt Turkiyye fi'l-lehecāti'l-Yemāniyye", "Kelimāt Turkiyye musta'mele fi'l-Yemen"; es-Sūsua, Abbas Ali, "Bākāya el-elfāz et-Turkiyye fi'l-mahkiyyeti'l-Yemeniyye"; el-İryānī, Mathar Ali, *el-Mu'cemu'l-Yemenī fi'l-luğa ve't-terās*; el-Makaḥfi, İbrahim b. Ahmed, *Mu'cemu'l-büldān ve'l-ḳabāili'l-Yemeniyye*; 'Anān, Zeyd b. Ali, *el-Lehcetu'l-Yemāniyye fi'n-nuket ve'l-emsāli's-Şan'āniyye*; el-Ekva', İsmail b. Ali, *el-Emsālu'l-Yemāniyye*; Allüb, Abdulvehhāb, *Mu'cemu'd-daḥil fi'l-āmmiyyeti'l-Mısiyye*; Mahfūz, Hüseyin Ali, "el-Elfāzu't-Turkiyye fi'l-lehecāti'l-İrākiyye"; Abduddāyim, *el-Kelimātu't-Turkiyye fi kavāidi'l-luğati'l-Arabiyye ve'l-lehçeti's-Sūriyye*; el-Esedī, Muhammed Hayruddin, *Mevsū'atu Haleb el-muḳārane*; Abdurrahim, Yasin, *Mavsū'atu'l-āmmiyyeti's-Sūriyye*; K1, Kişisel Görüşme, 30.08.2020; K2, Kişisel Görüşme, 22.07.2020; K3, Kişisel Görüşme, 25.08.2020; K4, Kişisel Görüşme, 12.08.2020; K5, Kişisel Görüşme, 15.09.2020.

2. Genel Hatlarıyla Yemen Tarihi

2.1. Yemen Kelimesinin Anlam Alanı

Arap Yarımadası, Antik Grek ve Romalı coğrafyacılar tarafından genel olarak *Arabia Felix*, *Arabia Petrea* ve *Arabia Deserta* şeklinde üçe ayrılmış; Arabia Felix bugünkü Yemen ve ona ek olarak Mehra ve Hadramevt topraklarını da içine alan bölgeye, Arabia Petrea Hicaz topraklarına, Arabia Deserta ise Arabia Felix olarak isimlendirilen bölgenin kuzeydoğusundan Fırat nehrine kadar ulaşan Suriye-Mezapotamya çölünü kapsayan bölgelere ad olarak verilmiştir (Playfair, 1859, 1; Porter, 1986, 3; Thomas, 2013, 2-3; Yavuz, 2003, 60). Bu coğrafyacılar tarafından *mutlu/mesud Arabistan* olarak tanımlanan Arabia Felix'in; batısında Kızıldeniz, güneyinde ise Hint Okyanusu, Umman Denizi ve Aden Körfezi ile sınırı olup, kuzeyinde Suudi Arabistan ve doğusunda ise Umman yer almaktadır (Sırma, 1982, 427; Kurt, 2013, 400-401). Bulunduğu konum itibarıyla dünya denizlerinde taşınan malların büyük bir kısmını kapsayan suyollarına sahip Yemen; Bâbu'l-Mendeb Boğazını ve Aden Körfezini kontrol olanağının yanı sıra Doğu

Afrika ile Arabistan Yarımadası arasında bir geçiş noktası olan önemli bir bölgede yer almaktadır (Sırma, 1993, 13/377; Aydın-Ergün, 2017, 5).

İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* ve Zebîdî'nin *Tâcu'l-Arûs* adlı eserlerinde Yemen kelimesinin *bereket* anlamında *el-yümn* kökünden geldiği ifade edilmiştir (İbn Manzûr, 6/4967; Zebîdî, 2001, 36/302). Yemen'in coğrafi yapısını Serat adı verilen dağlık ve Tihame denilen ovalık bölge ile Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nun Arap Yarımadasındaki kıyı şeridi oluşturmaktadır. Serat oldukça verimli ve yerleşime uygun ve bunun zıddı Tihame bölgesi geniş, kumlu ve yağmur yağmayan bir bölge olmasına rağmen Yemen, Arap Yarımadası'nın en verimli; ağaçlarının, meyvelerinin ve ürünlerinin bol olması gibi sebeplerden ötürü *Yemenü'l-Hadrâ* yani *Yeşil Yemen* olarak da nitelendirilmiştir (Hamdânî, 1990, 90; Curaîfî, 1987, 41; Kadri, 1910, 14; Barlak, 2013, 334). Hicaz bölgesinde güneşe doğru döndüğünde, kuzeyde kalan Şam'a karşılık bu bölgenin güneyde yani sağ tarafta kalması sebebiyle Yemen isminin Arapçadaki *sağ el* anlamına gelen *yedu'l-yümnâ* ifadesinden geldiği ayrıca genel olarak Mekke'yi dünyanın merkezi kabul eden İslam coğrafyacılara göre doğuya doğru döndüğünde Kâbe'nin güneyinde yani sağında kaldığından sağ anlamındaki *el-yemîn* ve güney anlamındaki *yemnetün* kelimesinden aldığı belirtilmiştir (Sırma, 1993, 13/371). Ayrıca Yemen b. Kahtân'dan hareketle bölgeye Yemen denildiği ifade edilmiştir. Bölge insanların, Hz. Nuh'un oğullarından Sâm soyundan geldikleri rivayet edilmiştir. Tufan'dan sonra Sâm, Güney Arabistan Yarımadasına yerleşmiş ve bu insanlar Arap halkını oluşturmuşlardır. Sâm'ın nesli Arab-ı Bâide, Arab-ı Arîbe, Arab-ı Müsta'ribe ve Arab-ı Müsta'cime olmak üzere dörde ayrılmış; Yemenlilerinin neslinin Arab-ı Arîbe'den oldukları, soylarının da Hz. Nuh'un torunlarından Eber'in oğlu Kahtan'a dayandığı ifade edilmiştir (Sırma, 1982, 38).

Genel olarak Yemen kelimesinin özellikle "sağ yan" ve/veya "güney" anlamları ile ilişkisi olduğu yönünde görüşler ağır basmaktadır (Tomar, 2013, 43/402). Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, Tebuk yakınındaki bir tepenin üzerine çıkıp, kuzeyi göstererek "Bütün buralar Şam'dır.", sonra da güneye dönerek "Bütün buralar Yemen'dir." demesi sebebiyle, Yemen isimlendirmesinin yön belirtmeye karşılık geldiğini söylemek mümkündür (Sırma, 1993, 13/371). Bununla birlikte Hz. Peygamber'in "İman Yemenlidir, hikmet Yemenlidir." (Buhârî, "Menâkıb", 1; Müslim, "İmân", 82-84-88-89-90) ve "Size Yemenliler geldi. Onlar ince ruhlu ve yufka yürekli insanlardır..." (Buhârî, "Menâkıb", 1; "Megâzî", 74; Müslim, "İmân", 84, Tirmizî, "Fiten", 61) başlangıcıyla başta iman olmak üzere hikmetin Yemenli oluşunu belirten hadisten (bk. Demirci, 2011, 95-122) Hz. Peygamber'in Yemenlileri ince ruhlu, yufka yürekli olmalarıyla övdüğü ifade edilmiş; Yemenlilerin ince ruhlu, yufka yürekli olmaları yerleşik hayata geçmiş, şehirleşmiş olmalarının bir neticesi olarak gösterilmiştir (Kurt, 2001, 99). Yerleşik hayata geçen ve medenileşen Yemen için, hadisin başında geçen "kalp yönüyle kabalık, anlayış yönüyle kıtlığın deve besleyenlerde yani bedevilerde, görgü ve beşerî münasebetlerin ise koyun besleyenlerde olduğu şeklinde remzedilen şehirleşmeye" dikkat çekilmiştir (Aynî, trs., 16/72).

2.2. İslamiyet'ten Önce Yemen'de Kurulan Bazı Önemli Devletler (Main, Sebe ve Himyerî)

Arap Yarımadası'nın güneyinde yer alan Yemen, diğer bölgelere nazaran yaşamaya, tarıma elverişli yerler arasında yer almış (Aydın, 1991, 49), bu sebeple Yemen, tarihin en eski yerleşim alanlarından biri olmuş ve kaynaklarda Yemen ve çevresindeki yerleşik hayatın M.Ö. 5000'lere kadar uzandığı belirtilmiştir. Açıkçası yukarıda da ifade ettiğimiz üzere yaşamaya ve tarıma elverişli olması sebebiyle tarih içerisinde birçok devlet ve kabileye ev sahipliği yapan bölge, felix isimlendirmesinin "Bereket" anlamındaki tercümesinin karşılığıdır da denebilir (Zeydan, trs., 139). Yemen, tarih içerisinde Main, Sebe ve Himyerî gibi birçok devlete ev sahipliği yapmıştır (Es'ad, 1983, 62-64; Yiğit, 2009, 36/241-243). Bu devletlerin kuruluş ve yıkılış tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte tarihçiler tarafından bazı zaman aralıkları zikredilmiş ve İslam öncesi Yemen'de tüm devletlerin Sebe ismiyle zikredildiği belirtilmiştir. Bu durumun Arabistan'ın genel olarak Yemen şeklinde isimlendirilmesinin bir neticesi olduğu söylenebilir (Abdullah, 2003, 3/1563).

Yemen'de ortaya çıkan en eski devletlerden olan Main Krallığı (yaklaşık M.Ö. 1400-650), Hicaz, Fedek ve Teyma sınırlarına kadar genişlemiş, kendileriyle aynı dönemde varlığını sürdüren Fenikeliler gibi ticari faaliyetlerde önemli bir alana hâkim olarak ekonomik anlamda bir güç haline gelmiştir. Doğudan aldıkları malları Umman Denizi, Basra Körfezi, Fırat ve Dicle Nehirleri ve Kızıldeniz yolu ile Fenikelilere, Mısırlılara, Asurlulara ve diğer bazı bölgelere ulaştırmaktaydılar. Ayrıca diğer birçok bölgeye taşınacak olan ürünler Yemen üzerinden hareketle pazarlanmaktaydı (Çağatay, 1957, 7-9; Barlak, 2013, 16; al-Haidari, 2016, 18).

Yemen'de kurulan devletlerden bir diğeri ise Sebe Devleti'dir (M.Ö. X. yüzyıl öncesi-115). Ticaretin en önemli ekonomik unsur olduğu Sebeliler, Kuzey Arabistan ticaretine hâkim bir yapıya sahipti. Yemen'den kalkan ticaret kervanları Kuzey Arabistan yoluyla Akdeniz kıyılarına geçmekte, o dönemde önemli bir ticaret mahalli olan Gazze ile birçok ticari ilişkiler kurmaktaydı (Çağatay, 1957, 11; Tomar, 2013, 43/402). Deniz yollarına ve Muson rüzgârlarına hâkimiyetleri sebebiyle "Güney Denizlerinin Fenikelileri" olarak nitelendirilmişlerdir (Hitti, 2011, 86). Ticaretin yanı sıra ziraat ve imar faaliyetlerine de yer veren Sebelilerin, köşkler, mabetler, kaleler ve barajlar -hatta meşhur Me'rib Su Seddi'ni onların yaptığı ifade edilmiştir- (Çağatay, 1955, 52-53) inşa ettikleri ayrıca lükse düşkün oldukları belirtilmiş, ev ve mabetlerini altın, gümüş ve kıymetli birçok taşlarla süsledikleri rivayet edilmiştir. Hatta bu anlamda Sebe "Altın Ülkesi" olarak adlandırılmıştır (Tkatsch, 1988, 10/273).

Güney Arabistan'da kurulan ve yaklaşık olarak M.Ö. 115-M.S. 525'li yıllarda varlık alanı bulan Himyerî Devleti, İslamiyet'in doğuşundan önce kurulan Arap devletlerinin en büyüğü, en güçlüsü olarak ifade edilmektedir. Himyerîler, Çin-Hint, Roma-Bizans arasındaki ticaret yolları üzerinde bulunduğundan birçok farklı kültürlerle etkileşim içerisinde olmuşlardır (Hizmetli, 1991, 59; Algül, 1998, 18/62). Himyerîlerin dokumacılık, madeni eşya ve kılıç imalatında ileri bir seviyede oldukları, "Kaleler Ülkesi" olarak nitelendirildikleri (Barlak, 2013, 335), yaptıkları bent ve su kanalları sayesinde tahıl ve meyve üretiminde büyük başarı elde ettikleri anlatılmış, şiir ve fesahat gibi sözlü kültürün önemli yapıtlarında oldukça başarılı oldukları dile

getirilmiştir. Ticari ve sosyal ilişkilerin yanı sıra savaşçı özellikleri ile de dikkat çeken Himyeriler, Habeşliler ve İranlılar ile de sık sık mücadele içerisine girmiş; hatta Habeşistan'ı hâkimiyetleri altına almış, Mısır'a kadar ilerlemişlerdir (Çağatay, 1957, 14). Farklı kültürlerin etkileşim alanı haline gelen Himyeriler'in genel olarak Ay'a, Güneş'e, Aştar'a (çoban yıldızı) taptıkları ayrıca özellikle bu dönemde Güney Arabistan'a Yahudiliğin, kısmen de Hıristiyanlığın girdiği ifade edilmiştir¹. Bölgeye Hıristiyanlığın II. Konstantin zamanında (337-361) girdiği; San'a, Aden, Merib ve Zafar'da birçok kilise inşa edildiği belirtilmiştir. Hıristiyanlık özellikle Necran bölgesinde yayılmış, Bizanslılarla Habeşlilerin iş birliği yapması ve Güney Arabistan'da siyasi emellerinin olması gibi nedenlerle Himyerî hükümdarlarının Yahudiliğe meyletmelerine sebep olduğu aktarılmıştır (Algül, 1998, 18/62). 523 yılında Himyerî hükümdarı Zu Nüvas, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmaya teşebbüs etmiş, Necran'daki Hıristiyanlara şiddet uygulamış; Yahudiliğe geçmeyi kabul etmeyen (farklı kaynaklarda) 4000 ile 20000 arasında insanı ateş çukuruna attırmıştır (Eroğlu, 1991, 30/471; Hizmetli, 1991, 59). Zu Nüvas'ın yaptığı bu şiddet üzerine Habeş Necâşi'si 525 yılında Eryat kumandasında, içerisinde Ebrehe'nin de bulunduğu bir ordu göndermiş ve Yemen'i fethetmiştir. Daha sonra Eryat ile Ebrehe'nin arası açılmış, halkın desteğini alan Ebrehe, Eryat'ı öldürerek Yemen idaresini ele geçirmiştir. Koyu bir Hıristiyan olan Ebrehe, Hıristiyanlığı yaymak adına San'a'da Kalis/Kulleys adında bir kilise yaptırarak Arapların kutsal addettikleri Kâbe yerine insanları bu kiliseyi tavaf etmeye zorlamış, Mekkelilerin giderek gelişen ticari faaliyetlerine engel olmak ve San'a'yı hem ticari hem de dini bir merkez yapmak adına girişimlerde bulunmuştur (Kazancı, 1994, 10/79-80; Çağatay, 1955, 54-57). Hatta sonrasında da Kâbe'yi yıkmak adına Mekke'yi kuşatmış ve Kur'an'ı Kerim'de Fil suresinde de belirtildiği üzere bu emeli başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Çağırıcı, 1996, 13/69-70). Bu olaydan sonra Yemenliler Habeşlilere karşı İran'dan yardım istemiş, Enuşirvan Yemen'e bir ordu göndererek bölgeyi hâkimiyetine almış ve burada yaklaşık elli yıl kadar İran hâkimiyeti devam etmiştir (Çağatay, 1957, 16-17).

Sonuç olarak, İslam öncesi Yemen'de kurulan devletler birçok deniz yollarının etrafında konuşlanmış olmaları sebebiyle başta ticaret ve ziraat olmak üzere ekonomik olarak önemli gelişim sağlamış, el eşyaları, imar faaliyetleri gibi alanlarda ilerlemiş, dil, şiir ve fesahat gibi konularda da kültürel başarılar, atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Kutsal metinlerde, özellikle de Kur'an'ı Kerim'deki bazı sûrelerde tarihte önemli bir yere sahip olan Yemen'de yaşamış toplumlardan ve/veya burada gerçekleşen birtakım olaylardan söz edilmiştir. Bu bağlamda Güney Arabistan'da kurulmuş olan Ad kavmi ve bu kavme gönderilen Hz. Hud (A'râf 7/65-72), İrem şehri (Fecr 89/ 6-8), Salih peygamberin gönderildiği Semud kavmi (A'râf 7/73-79; Neml 27/45-53; Hüd 11/61-68), Hz. Süleyman ve Sebe Melikesi Belkıs görüşmesi (Neml 27/22-44), Sebelilerin yaptırdığı Me'rib Su Seddi'nin Arim seli ile yıkılması (Sebe 34/15-17) ve daha önce de bahsettiğimiz üzere Yemen'den yola çıkan Ebrehe'nin fillerden oluşan ordusuyla Kâbe'yi yıkmaya çalışması (Fil 105/1-5) gibi başlıklar bölgenin önemini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

¹ Yemen bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlığın varlığına dair geniş bilgi için bk (Döner, 2014, 209-232; Yazıcı, 2019).

2.3. İslamiyet'in İlk ve Erken Dönemlerinde Yemen (Osmanlı Devleti'ne Kadar Olan Dönem)

610 yılında İslamiyet'in zuhuru ile birlikte Arap Yarımadasında başta dini olmak üzere, sosyal ve siyasi açılardan birçok değişiklik meydana gelmiş, zamanla başta Kureyş olmak üzere diğer çevre bölgelerde bazı kabileler İslam'a girmeye başlamıştır. Hz. Muhammed'in bu süreçte bazı devletlere İslam'a davet mektupları gönderdiği, bunlardan birinin de Yemen'deki Sâsânîler olduğu bilinmektedir. 628 yılında Sâsânî valisi Bazan, İslam'ı kabul etmiş, 629 yılında Himyerî krallarına da davet mektupları gönderilmiş, Yemen halkı zamanla İslamiyet'i kabul etmeye başlamış ve Yemen Müslümanların kontrolüne geçmiştir (Fayda, 1982, 66-76). Hz. Muhammed, Yemen'e hem İslam'ı anlatmaları, hem buranın kontrolünü sağlamları hem de vergi toplamaları için sahabilerden Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muaz b. Cebel gibi önemli birtakım kimseleri yollamıştır (Sırma, 1993, 13/374).

Hz. Muhammed'in vefatına yakın dönemlerde başlayan irtidat hareketleri onun vefatını müteakip geniş bir bölgeye yayılmış, daha önce Yemen'de İslam'ı kabul etmiş bazı kabileler irtidat ettiklerini, bazıları ise zekât vermek istemediklerini dile getirerek yönetime başkaldırmışlardır. Hz. Ebubekir, bu eğilimleri başarılı bir şekilde bastırarak, Arap kabileleri arasındaki iç çekişme ve ayrılmalara fırsat vermemek üzere bir politika takip etmiştir. Hz. Ömer döneminde de benzer bir idari yapı hâkim olmuş, bölgeye gönderilen vali ve komutanlar buradaki yapıya önemli katkılar sunmuş hatta Kuzey Afrika'nın fethi gibi ilk dönem İslam fetihlerinde Yemenli kabileler önemli rol oynamışlardır (Apak, 2007, 86-97).

Hz. Osman döneminde kabileler arasında gözetilen hassas dengenin belirgin bir şekilde Kureyş ve dahası Ümeyyeoğulları lehine çevrilmesinin ardından yaşanan başkaldırılarda ve Hz. Ali'nin halifelğe geçişi esnasında ve sonrası yaşanan iç karışıklıklarda Yemenli kabilelerin önemli etkileri olduğundan bahsedilmiştir. Daha çok Hz. Ali etrafında konuşlanan Yemenliler, onun halife olması hususunda etkin rol oynamış, hatta Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleştirilen Siffin Savaşında önemli bir komutan olan Eş'as b. Kays ve savaş sonrasında gerçekleşen hakem olayında hakemlik yapan Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ali tarafında olan Yemenli kimselerdendir (Barlak, 2006, 115-125). 661 yılında Hz. Ali'nin şehit edilmesi Yemen halkını derinden etkilemiş ve bu süreçte Yemen üç kısma ayrılmıştır. Daha sonra Muaviye b. Ebi Süfyan iktidarı ele geçirmiş, Emevîler dönemi başlamış, Muaviye, Cened ve San'a'yı birleştirmiştir. Emevîler yaklaşık 90 yıl Yemen'i yönetmiştir (Tomar, 2013, 43/404). Emevîler'in yıkılması sonrası Yemen'de Şiiilerin Zeydî mezhebi ortaya çıkmış ve Zeydîler Devleti kurulmuştur (Üzüm, 2013, 44/326-328). İlk dört halife döneminin ardından yaşanan dini-siyasi birtakım olaylar, kabile yönetiminin etkin olduğu Yemen'de bölgesel ayrılıkları tetikleyici bir hale dönüşmüş, devletin valileri halka baskı uygulamak zorunda kalmış, özellikle Abbasiler dönemi ve sonrasında Yemen iç karışıklık ve isyanların çıktığı bir yere dönüşmüştür (Sırma, 1982, 45-46). Abbasiler döneminde Yemen bölgesinde yerel liderlikler ortaya çıkmış; Zebîd merkezli Ziyâdîler, Şibâm Kevkebân merkezli Ya'furîler ve yine Zebîd merkezli Necâhîler Abbasi hilafeti otoritesi içerisinde varlık alanı bulmuşlardır (el-Cuhenî, 1986, 29).

Yemen’de Abdü’n-Nebi b. Mehdi adında birisi zuhur etmiş, kendi adına hutbe okutmuş ve tüm dünyayı yönetme hevesi ile birçok yeri istila etmiştir. Bunun üzerine Eyyûbi Devleti sultanı Selahaddin Eyyûbi güçlü bir ordu kurarak Yemen’e göndermiş ve burayı fethetmiştir. Eyyûbiler tarafından ele geçirilen Yemen’de Resûli ailesine mensup kimseler bazı şehirlere vali olarak atanmış, Mekke valisi Nureddin Ömer b. Ali er-Resûli, son Eyyûbi hükümdarı Selahaddin Yusuf’un vefatı üzerine Yemen hâkimiyetini ele almış, Yemen’de yaklaşık iki yüz yıl sürecek Resûli Devletini kurmuştur (Tomar, 2009, 225). Bazı tarihçiler tarafından Resûlilerin Arap asıllı oldukları söylenmekle birlikte, hanedan mensuplarının Türkçe konuşmalarına istinaden Selçuklu muhacereti ile bölgeye gelen Oğuzların bir boyuna mensup Türkmenler olabileceği ya da Türkmenlerin yaşadığı bölgelere yerleştirilen Arapların zamanla kimliklerini yitirerek Türkçe konuşmaya başladıkları yönünde fikirler de mevcuttur (Tomar, 2008, 16/1-2). Resûliler, Yemen’deki birçok yönetimin aksine sünni bir yol izlemiş, pek çok âlim yetiştirmiş, kurdukları medrese ve kütüphanelerle bölgede önemli ilmi ve kültürel faaliyetlerde bulunmuşlardır. Hatta ziraatın yanı sıra farmakoloji, veterinerlik ve astronomi gibi alanlarda oldukça ilerleme kaydetmişlerdir. Daha sonra 1454’te Yemen’de Tâhiriler Devleti kurulmuş, 1517’ye kadar hüküm sürmüşlerdir (Tomar, 2009, 227-234-235).

2.4. Yemen’de Osmanlı Dönemi

Yemen, Avrupa-Uzakdoğu ticaret yolu üzerinde olması nedeniyle birçok devletin üzerinde emelleri olduğu bir yapıya sahiptir. Bu ticaret yollarının kıyısında Kızıldeniz ile sınırı olan Yemen, Ümit Burnu’nun ve Amerikan’ın keşfine rağmen her daim canlı kalabilmeyi başarmıştır. Ümit Burnu’nun keşfedilmesiyle Avrupa, özellikle donanmasıyla meşhur Portekiz, Doğu’nun zenginliklerinden faydalanmak ve bu zenginlikleri Batı’ya aktarmak, dahası İslam dünyasını kuşatmak ve Hıristiyanlığı yaymak adına Hindistan ve Yemen kıyılarını ele geçirmeye çalışmıştır. Bu dönemde Memlûkler, deniz gücü üstünlüğünü elinde bulunduran Portekizlilere karşı başarılı olamamış, 1517’de Portekizliler Cidde’ye kadar ulaşmış, İslam dünyasının önemli merkezlerinden olan bu bölge Hıristiyan bir devletin egemenliği altına girmiş, Mekke ve Medine Portekiz tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır (Özbaran, 1978, 71-75; Sırma, 2013, 433-434). Bu dönemde Osmanlı Devleti, Mısır ve Suriye bölgelerini kontrolü altına almış ve Arap Yarımadasında yayılmaya başlamıştır. Bu ilerleme Portekizlilere tehdit oluşturmuş ve Portekizlilerin yayılma politikalarına engel olmuştur. Mısır’ın 1517’de Yavuz Sultan Selim Han tarafından ele geçirilmesi üzerine Emir İskender, Yemen’e başkomutan tayin edilmiştir (Hatipoğlu, 2004, 20-23). Bölgede çeşitli mücadeleler verilmiş ayrıca kendinden bir vali ve asker göndermeyen Osmanlı Devleti bölgede bağımsızlıklarını ilan eden topluluklarla da ilgilenmek durumunda kalmıştır. Osmanlı Devletinde taht değişikliği yaşanmış, Yavuz Sultan Selim’in vefatı üzerine tahta Kanuni Sultan Süleyman geçmiştir. Kanuni, Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa komutasındaki orduyu Yemen’e göndermiş, Gazze Sancak Beyi Bıyıklı Mehmet Paşa’nın oğlu Mustafa Bey’in yardımıyla Zebîd ve Aden bölgelerini de içine alarak Yemen’de Osmanlı yönetimi (1538-1539) kesin olarak başlamıştır (Yıldırım, 2001, 8-52). Bölge sadece dış güçlerin olumsuz etkileri altında kalmamış, içeride birçok mezhebi isyan çıkmış (Ünal, 2018, 17-20);

farklı zamanlarda Yemen birçok bölgeye ayrılmış ve yaşanan bu durumlar yönetimi zor durumda bırakmıştır. Uzunca bir süre (yaklaşık 1635-1849) Zeydiler bölgede etkin bir rol üstlenmişlerdir (Barlak, 2013, 31; Aydın-Ergün, 2017, 11; Gökalp, 2013, 87-114).

1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması, Osmanlı-İngiliz siyasetini olumsuz etkilemiş, Yemen bölgesinde üst edinmek isteyen İngiltere kömür deposu yapmak bahanesiyle Aden'e yerleşmeye başlamıştır. İngilizlerin, Asir'de İdrisi isyanını desteklemesi, Nevâhi-i Tis'a şeyhleriyle anlaşması Osmanlı Devleti'ni bölgede zayıflatma amacını taşımaktaydı. Osmanlı Devleti de bölge siyasetini tekrar gözden geçirmeye başlamış, Yemen'de yönetimi kontrol altına alma çabası içerisinde olmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti ile Zeydi imamlar üzerinden savaşlar başlamış, Hudeyde bölgesi kontrol altına alınmış, Osmanlı Devleti siyasi ve idari ıslahatlar yapmıştır. 1872'de San'a'ya yeniden girilmiş ve burası yönetim merkezi yapılmış, Yemen'de Yedinci Ordu kurulmuştur (Bostan, 2013, 43/411; Hatipoğlu, 2004, 26). Bu tarihten itibaren Yemen'de Osmanlı hâkimiyeti kurulmuş olmasına rağmen imamlar isyan etmeye devam etmiş, bu isyanlar İngilizler, Fransızlar ve İtalyanlar tarafından kullanılmış, dolayısıyla aşiret isyanları Osmanlı Devleti'ne ciddi sıkıntılar oluşturmuştur. Bu ve ilerleyen süreçlerde Osmanlı Devleti bölgedeki karışıklık ve isyanları bastırmak ve istikrar sağlamak adına buraya birçok vali atamak zorunda kalmış (Barlak, 2013, 64-99), isyanları bastırmak için sayısı hakkında ciddi rakamların telaffuz edildiği pek çok askerini bölgeye göndermiş ve burada ciddi kayıplar vermiştir. Hatta Yemen "Türkler Mezarlığı" olarak anılmaya başlanmıştır (Sırma, 1982, 66; Coşkunoglu, 2015, 44). Birinci Dünya Savaşı'nda on binlerce vatan evladına mezar olan Yemen'de 1911 yılında imzalanan Daan Antlaşması ile yıllardır akan kan durmuş, 1918'de Mondros Ateşkes Antlaşması'nın neticesinde Yemen ve Asir'deki Osmanlı kuvvetlerinin İhtilaf Devletleri garnizonuna teslim olmaları ile de Yemen'de Osmanlı Dönemi kapanmıştır. Bu tarihten itibaren Kuzey Yemen bağımsızlığını kazanarak Zeydi imamlar tarafından idare edilmeye başlanmış, Güney Yemen ise 1967 yılına kadar İngilizlerin hâkimiyetinde kalmıştır (Fıçıcı, 2009, 89).

Osmanlı Devleti zamanında Yemen'de ortaya çıkan birçok isyan ve sıkıntıya rağmen birçok dini, askeri, idari ve içtimai yapılar inşa edilmiş, ciddi yatırımlar yapılmıştır. Bu dönemde San'a'nın batı bölgesinde Osmanlı memurlarının yaşaması için Türk Mahallesi kurulmuştur. Özdemir Paşa, San'a'da bir cami ve medrese yaptırmış, Murad Paşa bir cami ve sebül, Sinan Paşa büyük bir kasır, Hasan Paşa Bekiriye adında bir cami (Günel-Dişli, 2011, 155-170), bir hamam, mescid ve han, Fazlı Paşa San'a'da Bi'r-i Bâşâ isminde bir su kuyusu, Terim'de bir cami, Ferhad Paşa Zemâr'da bir kasır yaptırmışlardır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren San'a, Hudeyde ve Ebhâ'da hastane ve eczaneler, Hudeyde, Muhâ ve Kemeran'da karantina alanları açılmıştır. San'a'da II. Abdülhamid Han adına Hamidiye Camii ve çeşitli binalar inşa edilmiştir. Eğitim alanında sancak merkezlerinde rüşdiye ve idâdiler, kaza ve nahiyelerde sıbyan mektepleri, San'a'da dâru'l-muallimîn ve sanat mektepleri faaliyete geçirilmiştir. Ulaşım ve üretilen mahsüllerin sahile nakliyatını kolaylaştırmak için Hudeyde ve San'a arasında inşa edilmesi planlanan demiryolu Hâcile'ye kadar gelebilmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde tuz elde etmek için su kanalları açma, Kızıldeniz sahillerindeki yer altı madenlerini çıkarma, Me'rib'de baraj yapma gibi projeler bölgede yaşanan isyan ve sıkıntılar

nedeniyle hayata geçirilememiştir. Yemen, pek çok Osmanlı askeri, valisi, sancak beyi ve idarecilerinin yaşadığı ve hatta vefatlarını müteakip defnedildiği bir vatan toprağı olmuştur. Bugün hala sayısı azımsanamayacak kadar bir Türk nüfusunun bölgede yaşamaya devam ettiğini de söyleyebiliriz (Bostan, 2013, 43/412).

3. Yemen Lehçesinde Türkçe Unsurlar

Toplumlar arası ticari, ekonomik, kültürel, siyasi vb. ilişkilerle göçler, seyahat, evlenme vb. bireysel faaliyetler tabii olarak diller arası etkileşim/dil teması ile sonuçlanır. Diller arası etkileşim özellikle son zamanlarda teknolojinin gelişmesi, radyo, televizyon, internet vb. kullanımının artmasıyla daha yoğun bir hal almıştır. Dil etkileşimi daha çok kaynak dilden alıcı dile söz varlığı aktarımıyla sınırlıdır. Bir dilin diğer bir dil üzerindeki söz varlığı etkisi genelde kendi kültüründe bulunmayan unsurlara dair sözcükler, argo, uzmanlık alanı olunmayan bir sahaya yönelik terimlerin aktarılması suretiyle olur. (Sarı, 2013, 4). Dil etkileşimi a) dilin korunması (sözcük transferi yapılsa da dilin ses, yapı, dizimi ve söz varlığı korunur), b) dil değiştirimi (toplum kendi dilini konuşmayı keser ve günlük hayatta kaynak dili kullanmaya başlar) ve c) yeni bir iletişim dili oluşması (alıcı dilin ses, yapı ve dizimde ciddi değişikliklere maruz kalması) olmak üzere üç farklı şekilde sonuçlanır. Dil temasları sonrası dil değiştirimi ve yeni bir iletişim dili oluşması aslında dil ölümü anlamı taşır (Winford, 2003, 11). Bu cümleden dil etkileşimine maruz kalan her dilin yok olacağı anlamı çıkarılamaz. Aslında dünyada konuşulan bütün diller birbiriyle olan ilişkileri sayesinde sürekli değişim ve gelişim durumundadır. Diller bu değişim ve gelişim ekseninde canlılığını korur. Dolayısıyla burada önemli olan diller arası etkileşimin yoğunluğu ve boyutudur. Yukarıda da değindiğimiz gibi etkileşime tamamen kapalı olan diller ile etkileşimin ses, biçim ve dizimi tamamen değiştirecek boyutta olduğu diller risk grubundadır.

Yeryüzünde konuşulan bütün diller gibi dil temasının boyutu ve yoğunluğu da durağan değildir. Belirli bir dönem birbiriyle yoğun dil teması içerisinde bulunan toplumlarda; ilişkilerin zayıflaması, göç, savaş, dini ve kültürel yapıda değişiklik vb. gerekçelerle zamanla dil etkileşimi azabilir veya tamamen ortadan kalkabilir. Şöyle ki bir zamanlar Osmanlı ile askeri, ekonomik, kültürel, siyasi vs. yönden güçlü ilişkisi olan Yemen; ilgili dönemde Osmanlı Türkçesinin söz varlığı unsurlarından etkilenmiş ve zamanla Yemen halk dilinde birçok Türkçe kelime kullanılır olmuştur. Osmanlı'nın Yemen'den çekilmesini takiben diğer ilişkilerde olduğu gibi dil ilişkisinde de etkileşimin yoğunluğunda azalma gerçekleşmiştir. Bununla birlikte genel anlamda Arapça-Türkçe arasındaki etkileşim sadece Osmanlı'nın Yemen'de hüküm sürdüğü döneme hasredilemez. Nitekim Türklerin İslamiyetle tanışması Türk-Arap ilişkilerinde adeta bir dönüm noktası olmuştur. İlk etapta dinî içerikli kelime aktarımı ile başlayan bu süreç zamanla gündelik konuşma diline varıncaya kadar hayatın diğer alanlarında günümüze kadar devam etmiştir (Bk. Yıldız, 2006, 7-39).

Bu kısımda Yemen lehçesinde Türkçe ekler, Yemen lehçesinde Türkçe sözcükler, Yemen atasözleri ve deyimlerinde yer alan Türkçe sözcükler ve her iki toplumun atasözlerindeki ortak noktalardan hareketle Türkçenin Yemen lehçesi üzerindeki etkisi incelenmiştir.

3.1. Türkçe Ekler

Başta Şam bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan) olmak üzere çoğu Arap lehçesinde Türkçe -cī, -lī, -lik, -siz yapım eklerinin sarf açısından farklı görevlerde kullanımına rastlamak mümkündür. Bu ekler arasında en yaygın olanı bireyin bir sanatla, nesneyle ilişkisini veya süregelen alışkanlıklarını ifade eden -ci yapım ekidir. Türkçe -ci yapım eki Arap lehçelerinde gerek *kehrabcī/ كهرباعي* (elektrikçi), *maşkelcī/ مشكلعي* (Sorun çıkarıcı kişi) gibi aslı Arapça olan sözcüklerin (Alp, 2007, 214-215) gerek *birincī/ برنجي*, *cubukcī/ جبقي* (Nargile çubuğu üreten kişi) gibi aslı Türkçe olan sözcüklerin (Esedî, 1987, 2/100-3/123) sonuna ilave edilmek suretiyle kullanılmaktadır. Örneklerde de görüldüğü üzere bu ek Arap lehçelerinde Arap dilinin fonetik özelliklerine uygun olarak tüm sözcükler için -cī (جي) formunda medli/uzatmalı gelir. Türkçede olduğu gibi -ci, -cı, -cu, -cü, -ç1, -çi, -çu şeklinde ses uyumuna uygun olarak gelmez. Ancak Irak lehçesinde -cī ekinin muhtemelen Farsçanın etkisiyle çoğunlukla -cī olarak geldiği görülür. Genel olarak Arap lehçelerinde kullanılan Türkçe ekleri şu şekilde örneklendirebiliriz:

-Cī eki: *Afcī/ أفجي* -avcı- (Esedî, 1987, 1/22); *baltaçī/ بلطي* -balta yapan kişi- (Esedî, 1987, 2/165); *mihāsebci/ محاسبعي* -muhasebeci- (Aytaç, 1994, 104); *bāşmuḥāsebci/ باش محاسبعي* -baş muhasebeci- (Aytaç, 1994, 41); *bōyaci/ بويعي* -boyacı- (Abduddâyim, 2006, 76; 'Allüb, 2014, 70); *başmacī/ أواطي* -kumaş işi yapan kişi- (Esedî, 1987, 2/25; 'Allüb, 2014, 60); *avantacı/ أوانطي* -avantacı, otlakçı (Esedî, 1987, 1/466); *borşaci/ بورصه جي* -borsa işi yapan kimse- (Esedî, 1987, 2/193); *birincī/ برنجي* -birinci- (Esedî, 1987, 2/100); *ikincī/ إكيجي* -ikinci- ('Allüb, 2014, 34); *cevhercī/ جوهرعي* -mücevher satan kimse- (Abdurrahim, 2012, 1/715); *cizmācī/ جزماعي* -çizme satan kimse- ('Allüb, 2014, 89); *cubukcī/ جبقي* -nargile çubuğu yapan kimse- (Esedî, 1987, 3/123); *ezdecī/ ازدي* -eczacı- (Esedî, 1987, 1/10; 'Allüb, 2014, 24); *kuzlikcī/ كزلكعي* -gözlükçü- (Esedî, 1987, 6/350); *ḥarbacī/ حربعي* -savaşçı kimse- (Abdurrahim, 2012, 1/741); *ḥizmetcī/ خدمتعي* -hizmetçi- (Abdurrahim, 2012, 1/847); *kamyūncī/ قميوني* -kamyon sürücüsü- (Aytaç, 1994, 81); *ḥāşūkcī/ خاشوقعي* -kaşık yapan kişi- (Esedî, 1987, 3/293); *kātırcī/ قاطرعبي* -katır binicisi- (Abdurrahim, 2012, 3/819); *mkerccī/ مكرعي* -Kiracı- (Esedî, 1987, 7/184); *kunduracī/ قندرعبي* -köşker- (Esedî, 1987, 6/262); *şābuvcī/ صابونعي* -sabun satan kimse- (Abdurrahim, 2012, 2/1420); *ḥāncī/ خانعي* -hancı- (Aytaç, 1994, 73); *sufıracī/ سفرعبي* -sofraya hizmet eden kişi- (Abdurrahim, 2012, 2/1195); *tūbcī/ طوبعبي* -top atışı yapan asker- (Aytaç, 1994, 131); *ṭornacī/ طورنعبي* -tornacı- (Abduddâyim, 2006, 53); *tenekcī/ تنكعي* -tenekeci- (Abdurrahim, 2012, 1/628); *yalancī/ يالنعبي* -yalancı dolma, et yerine içerisine yeşillik ilave edilen dolma- (Esedî, 1987, 7/443); *yāzcī/ يازعبي* -yazı işlerinden sorumlu kişi- (Abdurrahim, 2012, 3/3609); *yūlcī/ يولعي* -yolcu- (Esedî, 1987, 7/454); *tufekcī/ تفكعي* -koruma; tüfek satan kimse- (Abdurrahim, 2012, 1/564);

'Allüb, 2014, 79); *baḥşevāncī*/ بخشوانجی -bahçıvan- ('Allüb, 2014, 50); *būstacī*/ بوسطجی -postacı- ('Allüb, 2014, 57); *takseccī*/ تكسجی -taksici- ('Allüb, 2014, 80); *āşçī*/ آشجی -yemek yapan kimse, aşçı-; *ibrikçī*/ ایرقجی -mescid görevlisi-; *aḥşāmccī*/ أخشامجی -bekçi-; *barazançī*/ برزنجی -Borazan çalan kimse-; *bağvançī*/ بغونجی -bahçıvan-; *tütünçī*/ تننجی -sigara satan kişi-; *cāmçī*/ جامجی -camcı, züccaciyeci-; *üticī*/ أوتيجی -ütü yapan kişi- (Mahfûz, 1964, 36); *çadırçī*/ چادرجی -çadır işi yapan kişi-; *dāmircī*/ دامرجی -demirci-; *du'āccī*/ دعاچی -duacı-; *şakāyccī*/ شقایجی -şakacı-; *şandukçī*/ صندوقچى -sandık üreten, satan kişi-; *dilencī*/ دلنجی -dilenci-; *şekerçī*/ شکرچى -tatlı, şeker işi yapan kişi-; *şālçī*/ شالچى -şal satan kişi- (Mahfûz, 1964, 37); *ṭayyārçī*/ طيارچى -kuşçu; *kazāncī*/ قزانجى -kazancı-; *kumarçī*/ قمرچى -kumar oynayan kişi-; *kebābcī*/ کبابجی -kebabçı-; *kitābcī*/ کتابجی -kitapçı-; *marmarcī*/ مرمرجی -mermerci-; *narkileccī*/ نرکله چى -nargile satan kişi- (Mahfûz, 1964, 38-39).

-Lī eki: *Burmālī*/ بورمالی -burmalı bilezik- (Esedī, 1987, 2/194); *cizmelī*/ چيزملى -çizmeli-; *şārī cizmelī*/ صاري جزمه لى -sarı çizmeli, meçhul kişi- (Esedī, 1987, 4/135); *kizlī*/ کزلى -gizli- (Abdurrahim, 2012, 3/2020); *seferlī*/ سفزلى -gezgin kişi- (Esedī, 1987, 2/194).

-Lik, -lık eki: *Beylik*/ بيلک -makam; devlete ait olan; askeri araç- (Aytaç, 1994, 44); *çāmūrluk*/ چامورلق -çamurluk- (Esedī, 1987, 3/121); *kecelik*/ كجه لك -gecelik- (Aytaç, 1994, 70); *haremlik*/ حرمك -haremlik- (Esedī, 1987, 3/192); *selamlık*/ سلامك -selamlık- (Esedī, 1987, 4/192); *sekatlık*/ سَقَطَلق -sakatlık- (Esedī, 1987, 4/362); *seferberlik*/ سفربرلك -seferberlik- (Abdurrahim, 2012, 2/1195); *yağmūrluk*/ يغمورلك -yağmurluk- (Esedī, 1987, 7/449); *kuzlik*/ كزلك -gözlük- (Esedī, 1987, 6/350); *bāşluk*/ باشلق -baş giyeceği- ('Allüb, 2014, 58).

Türkçe -lık eki Şam bölgesi Arap lehçelerinden farklı olarak Irak lehçesinde -līg (لغ) veya -lūgiyye (لوعية) şeklinde gelir. Ör. *Silāhlīg*/ سلاح لغ -silahlık-; *edepsizlūgiyye*/ أدبسر لوعية -edepsizlik-; *tenbellūgiyye*/ تنبل لوعية -tembellik-; *serserlūgiyye*/ سرسرلوعية -serserilik- (Mahfûz, 1964, 39).

-Sız, -siz eki: Bu ekin özellikle Irak lehçesinde daha yaygın kullanıldığı görülür. Ör. *Bicimsiz*/ بجمسين -biçimsiz- (Esedī, 1987, 2/56); *haksiz*/ حقسز -haksız- (Aytaç, 1994, 72); *imānsiz*/ ایمانسز -imansız-; *edepsiz*/ أدبسر -edepsiz-; *cānsiz*/ جانسر -cansız-; *hayāsiz*/ حياسز -utanması olmayan-; *dimāgsiz*/ دماغسر -beyinsiz-; *aklsiz*/ عقلسر -akılsız-; *dīnsiz*/ دينسر -dini olmayan-; *şerefsiz*/ شرفسر -şerefsiz-; *nāmūssiz*/ ناموس سر -namussuz-; *ārsiz*/ عارسز -arsız-; *iñşāfsiz*/ إنصافسر -insafsız-; *vicdānsiz*/ وجدانسز -vicdansız-; *terbiyyesiz*/ تربيه سر -terbiyesiz- (Mahfûz, 1964, 40).

Yemen lehçesinde de diğer Arap lehçelerinde olduğu gibi -cī eki kullanımı yaygındır. Ancak Suriye, Lübnan, Irak ve Mısır gibi diğer Arap lehçeleriyle kıyaslandığında Yemen lehçesinde Türkçe -cī eki kullanımı daha azdır. Ayrıca diğer Arap lehçelerinden farklı olarak -cī eki telaffuzda bazen -ş sesine dönüşebilmektedir. Ör. *Nubetşi*/ نبثشى -Nöbetçi, bekçi.

Bu hususa değinmişken Yemen lehçesinde Türkçe kelimelerin kullanımında meydana gelen ses değişimlerine de kısaca değinmekte fayda vardır. Lehçede **c > ş** dönüşümünün yanı

sıra Arapçada kullanılmayan Türkçe p ve ç sessizlerine karşılık olarak b (الباء), ş (الشين) ve c (الجم) sessizleri kullanılır. Benzer durum diğer Arap lehçeleri için de geçerlidir. Ör.

p > b : Cephane, جبخانه (Cebeḫāne); perde, بردات ج. بردي (Birdī); pervaz, پرواز (Bīrvāz); piyade, بيادة (Biyāde); potin, بوتن، بوتي، بوتن (Būtī, būtin); pul, بوله (Būle).

ç > ş : Çatal, شتل (Şetel); çavuş, شاولش (Şāvış); çerçeve, شارشوه (Şārşave); çevirme, شاورمة (Şāvırma); çift, شفت (Şift); çanta, شنطة (Şanṭa); çarşaf, شرشف (Şarşaf).

ç > c : Çizgi, جسكي (Ciskī); Çizme, جزمة (Cezme); Aşçı, عشي (‘Aşşī); Nöbetçi, نبتشي (Nubetşī).

Türkçe kelime -u, -ü, -ı, -i sesli harfleriyle sona eriyorsa Yemen lehçesinde bu ses genelde -î sesine dönüşür. Ör.

-u, -ü, -ı > -î : Sürkü, سركي (Surkī); süngü, سنكي، سنجي (Sincī, sūnkī); doğru, دغري (Duğrī); havlu, حولي (Havli); kuzu, قوزي (Kūzi); tepsi, تبسي (Tibsi); terzi, تربي (Tarzī).

Yemen lehçesinde tespit ettiğimiz -ci yapım eki alan sözcükler şunlardır:

Türkçe kelimeye eklenen -cī: ‘Aşşī/ عشي -Aşçı- (Ekva‘, 1985, 55); Baltacı/ بلطجي -işsiz, serseri kimse- (Sûsuva, 2013, 55); Nubetşī/ نبتشي -nöbetçi, bekçi- (Ekva‘, 1985, 55); Auzacı/ أوضه -oda görevlisi, hizmetlisi- (Ekva‘, 1985, 50); Tubşī/ طبشي -topçu, top mermisi atan asker- (Ekva‘, 1985, 53); Tıfeşki/ تفشكي -tüfek yapan, satan ve kullanan kimse- (Ekva‘, 1985, 51); Avantacı/ أوانطجي -dolandırıcı; bedavacı- (Sûsuva, 2013, 55).

Arapça kelimeye eklenen -cī: Melbeci/ ملبجي -dayakçı, tokatçı; başkalarına şiddet uygulayan kimse-; mekveci/ مكوجي -ütücü-; kahveci/ قهوجي -kahve pişiren veya satan kimse-; ihvancı/ اخونجي -ihvan taraftarı-; nisveci/ نسوجي -kadın düşkünü, pezevenk-; ‘arabci/ عربجي -arabacı-; tubbacı/ طبجي -Aşırı kilolu kimse- (K1, K2, K3, K4, K5).

Yemen lehçesinde Türkçe -sız, siz ekinin kullanımına rastlayamadık. Ayrıca Türkçe -li, lik eklerinin de kullanımının yaygın olmadığını söyleyebiliriz. Tespit edebildiğimiz örnek kelimeler şu şekildedir:

-li eki: Beşli/ بشلي -beşli, tüfek- (Sûsuva, 2013, 52); taṭli/ تطلي suyun tatlı olması (Ekva‘, 1985, 51).

-lik eki: Selāmlik/ سلام لك -karşılama yeri- (Ekva‘, 1985, 53).

Yemen lehçesinde Türkçe -lik eki kullanımına örnek olarak ‘silahlık’ sözcüğünü de verebildik. Ancak lehçede -lik eki yerine Türkçede de yaygın olarak kullanılan Farsça ‘ḫane’ tamlaması tercih edilmiştir. Ör. Seleḫāne/ سلخانة -silahlık- (Sûsuva, 2013, 69); Bārūṭḫāne/ باروت خانه -baruthane- (Ekva‘, 1985, 50); cebeḫāne/ جبخانه -cephane- (Sûsuva, 2013, 60).

3.2. Türkçe Sözcükler

Bu kısımda Yemen lehçesinde kullanılan Türkçe kelimeler askeri tabirler, meslek adları, yeme-içme, hayvan ve bitki isimleri, giyim-kuşam, mekân isimleri, genel eşya isimleri, edatlar-sıfatlar ve diğer sözcükler olmak üzere çeşitli kategorilere ayrılarak sunulmuştur. Bu sözcüklerin çoğu Türkçe, bir kısmı da Türkçe aracılığıyla nakledildiği öngörülen Farsça ve bazı batı dillerine ait sözcüklerdir. Dolayısıyla bir dönem İmparatorluk dili olması sebebiyle Türkçe, kendi içerisinde kullanılan birçok Farsça ve batı dillerine ait sözcüğün Arapçaya transferinde adeta aracı dil konumunda olmuştur.

Yemen lehçesine dahil olan Türkçe kelimeler incelendiğinde en fazla kelime alışverişinin askeri alanda gerçekleşmiş olduğunu söylenebiliriz. Bunu sırasıyla idareye dair tabirler, ev eşyası, alet-edevat, giyim-kuşam, yeme-içme sözcükleri takip eder. Yemen’de olduğu gibi diğer Arap lehçelerinde de kullanılan Türkçe sözcüklerde ilk sırada askeri tabirler yer alır. Bu durum Osmanlı’nın özellikle askeri, siyasi ve idari teşkilatlanmada oldukça ileri olmasıyla yakından ilgilidir. Nitekim toplumlar uzmanı olmadığı konularda, yani yeni durumlarda veya ihtiyaç hâsıl olduğunda ya yeni kelime türetir ya da kelime türetmek yerine onu diğer dillerden hazır olarak alır.

3.2.1. Askerlikle İlgili Tabirler

Türkçe askerlik tabirleri askeri birlikler, rütbeler; askeri malzemeler ve askeri meskenler-görevler olmak üzere üç grupta toplanmıştır.

Askerî birlikler, rütbeler: شاولش (*Şāvıṣ*) çavuş, askerin başındaki kimse (Sûsuva, 2013, 70); باشا (*Bāṣā*) paşa (K1, K2, K3, K4, K5); أمير آلي (*Emīr ālāy*) tuğgeneral (Ekva’, 1985, 50); عردى، عرضى (*‘Urdī, ‘urzī*) ordu, askeri birlik (Ekva’, 1985, 53); طاور (*Ṭābūr*) tabur, bir grup askerden oluşan askeri birlik (Ekva’, 1985, 53; Sûsuva, 2013, 76); بلوك، بلك (*Belūk, būlūk*) bölük, 100-160 askerden oluşan askeri topluluk (Ekva’, 1985, 51; Sûsuva, 2013, 56); بيادة (*Biyāde*) yaya asker (Ekva’, 1985, 51; Sûsuva, 2013, 58); سوارى ج سوارية (*Sivārī ç. Sivāriyye*) atlı birlikler (Ekva’, 1985, 53; Sûsuva, 2013, 70); طبشى (*Ṭubṣī*) topçu, orduda topçu birliğinde görev yapan asker (Ekva’, 1985, 53); تشقى (*Tifeṣkī*) tüfek yapan kimse, muharebe eri (Ekva’, 1985, 51); جندرمة (*Canderma*) jandarma, askeri grup (Ekva’, 1985, 52); ضابط ج ضباط (*zābit ç. zābāt*) komutan (Ekva’, 1985, 53); ياور (*Yāver*) yardımcı; devlet başkanı, komutan gibi yüksek rütbeli kimselerin komutlarını yazmak, gerektiğinde yerine ulaştırmakla görevli subay, emir subayı. (Ekva’, 1985, 55).

Askerî malzemeler: باروت (*Bārūt*) barut (Sûsuva, 2013, 50); بشلى (*Beṣlī*) beşli (bir tüfek çeşidi) (Sûsuva, 2013, 52); فشق (*Faşak*) fişek (Silah için) (Sûsuva, 2013, 80); بوتى، بوتى (*Būtī, būtin*) potin, askeri ayakkabı (Ekva’, 1985, 51); جزمة (*Cezme*) çizme (Sûsuva, 2013, 62); سنكى، سنكى (*Sincī, sūnkī*) süngü (Ekva’, 1985, 53; Sûsuva, 2013, 69); طوب (*Ṭūb*) top mermisi (Ekva’, 1985, 53); بورزان (*Bevrazān*) borazan (Ekva’, 1985, 51; Sûsuva, 2013, 57); دانة (*Dāne*) top mermisi (Ekva’, 1985, 52; Sûsuva, 2013, 64); قروانة (*Ḳaravāne*) asker yemeği dağıtılan büyük kap (Ekva’, 1985, 54; Sûsuva, 2013, 82); ياي (*Yāy*) yay, ok yayı (Sûsuva, 2013, 95).

Askerî meskenler ve görevler: باروت خانه (*Bārūthāni*) silahlar için barut üretilen yer (Ekva', 1985, 50); جبخانه (*Cebehāne*) cephane (Sûsuva, 2013, 60); سلخانه (*Selehāne*) silahlık, silahların toplandığı yer (Sûsuva, 2013, 69); كركون (*Karakūn*) karakol (Ekva', 1980, 152); قشلة (*Qaşla*) kışla (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 83); قاووش (*Qāvūş*) koğuş, askerin barınma yeri (Ekva', 1980, 152); عيك (*'Ayak*) adım (askeriye) (Ekva', 1985, 54); بلوك أمين (*Belūk emîn*) bölükte yazı işlerinden sorumlu kişi (Ekva', 1985, 51); برابر, بربر (*Barābar, berber*) birlikte; askeri yürüyüşler için (Ekva', 1985, 50); أفندم (*Efendim*) efendim; askerlerin komutana 'Emirlerinize hazırım' anlamında söylediği söz (Ekva', 1985, 50; Sûsuva, 2013, 48); سنجي تاك (*Sincī tāk*) Bir çeşit askeri emir'tüfeğin süngüsünü tak', (Ekva', 1985, 53).

3.2.2. Meslek Adları

عشي (*'Aşşī*) aşçı (Ekva', 1985, 54); بلطجي (*Baltacı*) mafya veya zorbalıkla geçinen işsiz kimse (Sûsuva, 2013, 55); باشمهندس (*Bāşmuhendis*) başmühendis, en yetkili mühendis (Sûsuva, 2013, 51); خوجه (*Hūca*) ilkokul öğretmeni (Ekva', 1985, 52); قائم مقام (*Kāim maqām*) orduda albay, yetkili kişi (Ekva', 1985, 54); نبتشي (*Nubetşī*) nöbetçi, bekçi (Ekva', 1985, 55); أوضه جي (*Aużacı*) oda hizmetlisi (Ekva', 1985, 50); طبشي (*Tubşī*) topçu, orduda top mermisi atan asker (Ekva', 1985, 53); تفشكي (*Tıfeski*) tüfek yapan kimse (Ekva', 1985, 51); ياور (*Yāver*) yardımcı (Ekva', 1985, 55); أوظجي (*Avantacı*) dolandırıcılık yapan kimse (Sûsuva, 2013, 50); ترزي (*Tarzī*) terzi (Ekva', 1985, 51); حكيم (*Hakīm*) hekim, doktor; قرصان ج قراصين (*Qurşān ç. karāsīn*) korsan, deniz hırsızı (K1, K2, K3, K4, K5).

3.2.3. Yeme-İçme

بقلاوة (*Baklāva*) baklava (Ekva', 1985, 51); بوريك (*Büreyk*) börek (Sûsuva, 2013, 58); شاورمة (*Şāvırma*) döner (Sûsuva, 2013, 70); شربة (*Şurba*) çorba (Sûsuva, 2013, 72); طلمة (*Tulma*) dolma, et yerine sebzeyle yapılan dolma (Ekva', 1985, 53); خشاف (*Huşāf*) hoşaf (Ekva', 1985, 52); قطايف (*Qatāyef*) kadayıf tatlısı (Ekva', 1985, 54); كنافة (*Künāfe*) künefe (Ekva', 1985, 55); أصملي (*Usmallī*) siyah çay (Ekva', 1985, 54); بالوزه (*Bālūze*) muhallebiye benzer tatlı (Ekva', 1985, 50); صلصة (*Şalşa*) salça (Sûsuva, 2013, 75); تطلي (*Taṭlī*) tatlı (Ekva', 1985, 51); تن (*Tütun*) sigara (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 59); يورت, ياغورت, يورت (*Yāgürt, yurt*) yoğurt (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 95); قوزي (*Qūzī*) Kuzu, kuzu çevirme (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 87); راحة حلقوم (*rāha halkūm*) lokum - yapılışında kokulu su kullanıldığından terkinin başında راحة *koku* kelimesi gelir- (Sûsuva, 2013, 67); كباب (*Kebāb*) kebab; كفتة (*Kufte*) köfte; بيرة (*Bīra*) bira; سلطة (*Selaṭa*) salata, yeşillik; يرغل ج براغيل (*Birğil ç. Berāğīl*) bulgur; بسكوت (*Beskevīt*) bisküvi; نرگيلة (*Nargīle*) nargile (K1, K2, K3, K4, K5).

3.2.4. Giyim Kuşam

بصمة (*Başma*) kumaş türü (Ekva', 1985, 51); بشمق ج بشامق (*Başmaq ç. başāmik*) ayakkabı, sandalet (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 52); بليرق، بليرق (*Bileyzik, belizik*) bilezik (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 57); فستان (*Fustān*) uzun kadın elbisesi (Sûsuva, 2013, 79); كمليك، كمليك (*Kumlik, kumleyk*) gömlek (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 89); كلبك (*Kelbek*) kalpak, şapka (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 84); كندرة، قنطرة (*Kündura, kunçura*) kundura (Sûsuva, 2013, 86); كرك (*Kerk*) kürk, deri ceket (Ekva', 1985, 55); مسد (*Mesd*) mest, ayakkabı deri (Ekva', 1980, 153; Sûsuva, 2013, 92); ياقعة (*Yāqa*) gömlek yakası (Sûsuva, 2013, 95); يلق (*Yelak*) yelek (Ekva', 1985, 55); قاقوق (*Qāvuk*) kavuk, şapka (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 81); الياشاق (*el-Yāšmāk*) yalnızca gözleri açıkta bırakan yüz örtüsü, yaşmak (Ekva', 1985, 58); شبشب ج شبشب (*Şibşib ç. Şebāşib*) şıprıdık, şıpsıp, plastik-ökçesiz terlik (Sûsuva, 2013, 72); كرتيلة (*Kurteyla*) kurdela (Sûsuva, 2013, 88); جاكيب (*Cākīb*) ceket; أتك (*Etekk*) etek, elbisenin at ucu; بابوچ (*Bābūc*) pabuç; بالطو (*Bālṭū*) palto; شال (*Şāl*) şal (K1, K2, K3, K4, K5).

3.2.5. Hayvan ve Bitki İsimleri

لهانة (*Bezālyā*) bezelye (Sûsuva, 2013, 52); اسبنك (*İsbanak*) ispanak (Ekva', 1985, 50); لاهانة (*Lahāne*) lahana (Sûsuva, 2013, 91); بيار (*Biybār, biysār*) yeşil biber (Ekva', 1985, 51); دانة (*Dāne*) arpa, buğday tohumu (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 64); بامه (*Bāmi*) bamya; فاصولية (*Fāşūliyye*) fasulye (K1, K2, K3, K4, K5); قرد (*Kurd*) kurt (Ekva', 1985, 54); قوزي (*Kūzi*) kuzu, küçük koyun (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 87); جيلان (*Ceylān*) ceylan (K1, K2, K3, K4, K5).

3.2.6. Eşya İsimleri

برداق (*Bardāk*) bardak (Ekva', 1985, 50; Sûsuva, 2013, 52); بيرق (*Bayraq*) bayrak (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 59); بقشة (*Buqşa*) bohça (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 55); بورزان (*Bevrazān*) borazan (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 57); بويه (*Būya*) boya, vernik ayakkabı için (Sûsuva, 2013, 58); جزوة (*Cezva*) cezve (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 63); شنطة (*Şanṭa*) çanta (Ekva', 1985, 53; Sûsuva, 2013, 74); شرشف (*Şarşaf*) kadının evden çıkarken giydiği siyah giysi (Ekva', 1985, 53; Sûsuva, 2013, 72); شتل (*Şetel*) çatal (Ekva', 1985, 53); شارشوه (*Şārşave*) çerçeve (Ekva', 1985, 53); شراب (*Şerāb*) çorap (Ekva', 1985, 53); شواله (*Şuvāle*) çuval (Sûsuva, 2013, 74); دمجانة (*Damacāni*) damacana, büyük su kabı (Ekva', 1985, 52); دربكة (*Derabukke*) darbuka (Sûsuva, 2013, 65); دولاب (*Dulāb*) dolap (Sûsuva, 2013, 66); ألبونات (*Eldivanāt*) eldiven (Ekva', 1985, 50); فرتكة (*Firtike*) filteke (Sûsuva, 2013, 79); حولي (*Havli*) havlu (Sûsuva, 2013, 63); قامش (*Kāmaş*) kamçı; کامیج (*Kamij*) kamış (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 81); قروانة (*Qaravāne*) lavabo; asker yemeği dağıtılan büyük kap (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 82); كړوله (*Karyūla*) karyola (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 88); كاصة (*Kāşa*) kâse, kap (Ekva', 1985, 54); خاشوقه (*Hāşūka*) kaşık (Ekva', 1985, 52); قايش

(*Ķāyış*) kemer (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 81); خازوق (*Ĥāzūk*) kazık, mecazen kazık yeme (Sûsuva, 2013, 64); كراباج (*Kirbāc*) kırbaç (Ekva', 1985, 54; Sûsuva, 2013, 88); كرشن (*Kurşin*) kurşun kalem (Ekva', 1985, 54); كريك (*Kurayk*) kürek (Sûsuva, 2013, 88); لکن، لجن (*Leken, lecen*) leğen, elbise yıkanılan büyük teşt (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 90); ماسة (*Māse*) masa (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 92); بردی ج بردات (*Birdī ç. Beradāt*) perde (Ekva', 1985, 50); بروانة (*Bervāne*) uçak pervanesi (Ekva', 1985, 51); برواز (*Birvāz*) pervaz (Sûsuva, 2013, 52); صاج (*Şac*) ekmek sacı (Sûsuva, 2013, 74); سنجاق، سنجق (*Sencak, sencāk*) bayrak (Ekva', 1985, 53); سدیه (*Sediyye*) sedye (Ekva', 1985, 53); سفر طاس (*Sifir tās*) sefer tası (Ekva', 1985, 53); طاسه (*tāse*) tas (Ekva', 1985, 53); تخت (*Taht*) yatak (Ekva', 1985, 51); تخته (*Tihta*) tahta, yazı tahtası (Ekva', 1985, 51); طاوه (*Tāva*) tava (Sûsuva, 2013, 77); طباشیر (*Tabāşir*) tebeşir (Sûsuva, 2013, 78); تل (*Tell*) pencerelere haşere girmemesi için takılan tel (Sûsuva, 2013, 59); تنجرة (*Tencera*) tencere (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 60); تنکه (*Teneke*) teneke (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 60); تبسی ج تباسی (*Tibsi ç. Tebāsi*) tepsi (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 59); طبة (*Tabbe*) futbol topu (Ekva', 1985, 53); يتق (*Yatak*) yatak (Ekva', 1985, 55); يرقان (*Yurkân*) yorgan (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 96); باعة (*Bāga*) sert plastik² (Sûsuva, 2013, 51); جردل (*Cerdel*) gerdel, kova³ (Sûsuva, 2013, 61); خرسانة (*Ĥarasāne*) horasan⁴, ev yapımında kullanılan harç, çimento (Sûsuva, 2013, 64); دشیکات (*Dişeykāt*) döşek, yer süngeri (Sûsuva, 2013, 65); بوري (*Būrī*) boru; فرشة (*Fırşa*) fırça; جنط (*Canṭ*) jant; كلبجة (*Kilibçi*) kelepçe; كمنجة (*Kemence*) kemence; كمر (*Kemer*) kemer; جرجير (*Cercir*) kevgir; لاستيك (*Lāstik*) araç lastiği, toka; شيشة (*Şiše*) Nargile camı; طبنجة (*Tabanca*) tabanca; عربة (*Araba*) araba; بسطون (*Bastūn*) baston, asa; مكيانة (*Makkīna*) makine, mekanizma (K1, K2, K3, K4, K5).

İdareye dair eşya adları: دمغة (*Damğa*) mühür, damga (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 66); بصمة (*Başma*) imza, mühür (Ekva', 1985, 51); أورنيك (*Ornik*) doktor raporu (Ekva', 1985, 50); بوله (*Büle*) posta pulu (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 58); رشده، رجته، رسته، (*Ruşıte, recite, reşede*) doktor reçetesi (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 67); نامونة (*Nāmūne*) numune, örnek (Ekva', 1985, 55); سرکي (*Surki*) görevli imza defteri (Ekva', 1985, 53; Sûsuva, 2013, 69); بردور (*Burdür*) çalışanların mertebelerini, çalışma şeklini gösteren belge (Ekva', 1985, 50); امظا (*İmzā*) imza; يدمع (*Damağ, yidmağ*) damgaladı, mühürledi; فاتورة ج فواتير (*Fātūra ç. Favātir*) fatura (K1, K2, K3, K4, K5).

3.2.7. Mekân İsimleri

² Bağa sözcüğü eski Türkçede kaplumbağa veya deniz kaplumbağasının kabuğu anlamına gelir (Akalın vd., 2011, 225). Yemen lehçesinde kaplumbağa kabuğunun sertliğinden hareketle sert plastik malzemelere bağa denmiştir.

³ Gerdel, Türkçede içerisine süt vb. şeyleri koymaya, hayvanlara yem vermeye yarayan kova biçiminde tahta veya deri kap anlamına gelir (Akalın vd., 2011, 932).

⁴ Aslı Farsça ĥurāsān kelimesidir. Türkçede kiremit ve tuğla tozlarının kireç ve su ile karıştırılmasından elde edilen bir harç anlamında kullanılır (Akalın vd., 2011, 1109).

بدروم (*Bedrūm*) bodrum, binanın en alt katı (Sûsuva, 2013, 51); بوغاز (*Būgāz*) deniz geçidi, boğaz (Ekva', 1985, 51); فرن (*Firn*) fırın (Ekva', 1985, 54); جمرك ج جبارك (*Cumruk ç. Cemārik*) gümrük (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 63); خانة (*Hāne*) yer, mekân (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 64); اسكله (*İskile*) iskele (Ekva', 1985, 50); كوبري (*Kūbrī*) köprü (Ekva', 1985, 55); كوشة (*Kūşe*) gelin-damat kürsüsü (Sûsuva, 2013, 90); كتشك (*Kūşk*) tahtadan yapılmış oturak (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 89); لوكنده (*Lükende*) otel (Ekva', 1985, 55); أوضه (*Avza*) oda (Ekva', 1985, 50); رشدية (*Raşdiyye*) lise (Ekva', 1985, 52); سنجق، سنجاق (*Sencak, sencāk*) sancak (kaza) (Ekva', 1985, 53); سلام لك (*Selāmlık*) misafir karşılama yeri (Ekva', 1985, 53); صنف (*Şunuf*) okuldaki sınıf anlamında (Ekva', 1985, 53); تبة (*Tebbe*) tepe, dağın zirvesi (Ekva', 1985, 51); زنانه (*Zinzāne*) zindan; küçük hücre (Sûsuva, 2013, 68); سفرة (*Süfra*) yemek sofrası; عمبر (*'Ambar*) ambar; بقال (*Bakḳāl*) bakkal; بانئو (*Bānyō*) banyo; بازار (*Bāzār*) pazar, satış yeri; عرسه (*'Arşa*) arsa; شادروان (*Şādrvān*) genel mekân ismi (K1, K2, K3, K4, K5)

3.2.8. Yerleşim Yeri ve Kabile Adları

Kabile Adları: Āli ibrik/ آل ابريق -Yemen Habbān bölgesinde yaşayan bir kabile- (Makahfi, 2002, 16); āli efendi/ آل أفندي -Yemen Mavr vadisinde yaşayan bir aile, aileye 'efendi' lakabı Osmanlı döneminde verilmiştir- (Makahfi, 2002, 92); el-bārūdī/ البارودي Yemen Zabıt şehrinde yaşayan bir kabile adı (Makahfi, 2002, 125); āli'l-bāšā/ آل الباشا; beytu'l-bāšā/ بيت الباشا -Yemen Taiz şehrinde yaşayan ve soyları Ahmed b. Ali el-Mütevekkil'e dayanan aile adı, bu aile Yemen'de beytu'l-Mütevekkil adıyla da bilinir- (Makahfi, 2002, 126); āli bayrak/ آل بيرق -Yemen Sa'a şehrinde yaşayan bir aile adı- (Makahfi, 2002, 209); āli ceylān/ آل جيلان -Yemen Sa'da bölgesinde yaşayan Haydān ailesinin bir kolu- (Makahfi, 2002, 381); āli derviş/ آل درويش -Yemen Damt şehrinde yaşayan bir aile adı- (Makahfi, 2002, 609); āli bevraci/ آل بورجي -Yemen Hudeyde şehrinde yaşayan bir aile adı- (Makahfi, 2002, 203); āli'l-Celebī/ آل الجلبی -Yemen'de aile adı- (Makahfi, 2002, 342); خان (*Hān*) han, aile ismi (K1, K2, K3, K4, K5)

Yerleşim Yeri Adları: ḥāzūk/ خازوق -Yemen Hadramut yakınlarında bir kale- (Makahfi, 2002, 555); el-ḥān/ الخان -Yemen Cebel Rās bölgesinde idari merkez, ayrıca Yarım bölgesinde bir mahalle adı- (Makahfi, 2002, 557); zindānī/ زنداني -Yemen Sa'a şehrinde idari merkez- (Makahfi, 2002, 746); es-serāyā/ السرايا -Yemen'in Dālī ilinin güneyindeki Melāh vadisinde yer alan dağlık bölgenin adı- (Makahfi, 2002, 784); el-beyrak/ البيرك -Yemen Taiz şehri Maha bölgesinde yer alan bir yerleşim yeri adı- (Makahfi, 2002, 209). el-Celebī/ الجلبی -Yemen Rucum bölgesinde idari merkez- (Makahfi, 2002, 342).

3.2.9. Edatlar, Zarflar ve Sıfatlar

آبلا (*Āblā*) büyük kız kardeş, öğretmen (Ekva', 1985, 49; Sûsuva, 2013, 47); بابا (*Bābā*) baba; حاتم (*Hānum*) hanım, eş (K1, K2, K3, K4, K5); أوطحي (*Avanṭacı*) dolandırıcı (Sûsuva, 2013, 50); دشمان (*Dışmān*) düşman (Ekva', 1985, 52); دغري (*Duğrī*) doğru, sadık (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 66); أسكي (*Eskī*) eski (Ekva', 1985, 50); كهنة (*Kühne*) eski, köhne (Sûsuva, 2013, 88); رزيل (*Razīl*) rezil (Ekva', 1985, 52); صاغ (*Ṣāğ*) sağ, diri, hayatta (Ekva', 1985, 53; Sûsuva, 2013, 74); بلش (*Beleş*) bedava; بايز (*Bāyız*) bozuk; أوانطة (*Avanṭa*) avanta; صاغ سليم (*Ṣāğ selīm*) sağ salim; قبضاي (*Qabazāy*) kabadayı, cesur (K1, K2, K3, K4, K5); تطلي (*Taṭlī*) suyun tatlı olması (Ekva', 1985, 51); طرز (*Ṭuzz*) Önemsiz, değersiz⁵ (Sûsuva, 2013, 78); طازه (*Tāze*) taze (Ekva', 1980, 151); يلان (*Yelān*) yalan (Ekva', 1985, 56; Sûsuva, 2013, 97); يسق (*Yasak*) Yasak (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 96); باش (*Bāş*) baş, önde gelen; بوش (*Būş*) boş, kıymetsiz; دوز (*Dūz*) düz, direk yön anlamında; خام (*Hām*) ham, işlenmemiş; سوسري (*Serserī*) serseri; ترلي (*Terelellī*) akli havada, deli; أنتيكا (*Antikā*) antika; سادة (*Sāde*) sade, katkısız; دستة (*Deste*) deste, onluk; درزينة (*Derzīne*) düzine; (K1, K2, K3, K4, K5); ككي (*Kāki*) hâki renk (Sûsuva, 2013, 87); بلكي (*Belki*) belki (Ekva', 1985, 51; Sûsuva, 2013, 57); شندي (*Şindī*) şimdi (Ekva', 1985, 53); دغري (*Duğrī*) ön tarafa gitme, düz gitme, yön (Ekva', 1985, 52; Sûsuva, 2013, 66); يوش يواش (*Yevaş yevāş*) yavaş yavaş (Ekva', 1985, 56).

3.2.10. Diğer Sözcükler

آفرم (*Aferim*) tebrik anlamında (Ekva', 1985, 49); عنقرية (*Ankariyye*) angarya (Ekva', 1985, 54); عرض حال (*Arz hāl*) şikâyet (Ekva', 1985, 53); عطش (*Aṭaş*) ateş (Ekva', 1985, 54); بخشش (*Bahşış*) bahşiş; بخش ايتك (*Bahş itmek*) bahşiş verme (Ekva', 1985, 50); شفت (*Şift*) çift, ikili olan (Ekva', 1985, 53); شنكو (*Şinkū*) çinko (Ekva', 1985, 53); جسكي (*Ciskī*) çizgi (Ekva', 1985, 51); دافش (*Dākiş*) nakletme, tayin (Ekva', 1985, 52); همشري (*Hemşelī, hemşerī*) aynı yurttan yaşayan kimseler (Ekva', 1985, 55); هنجمة (*Henceme*) gürültü, tartışma, hengame (Sûsuva, 2013, 94); يكون، اليكون (*Yekūn, el-yekūn*) yekūn, toplam (Ekva', 1985, 55; Sûsuva, 2013, 49); يك (*Yukk*) yok (Ekva', 1985, 55); خازوق (*Hāzūk*) kazık yeme (Sûsuva, 2013, 64); فيطوس (*Fīṭūs*) tatil, çalışma arası; سبارش (*Sebāriş*) bir şeyin yapılmasını isteme, ısmarlama (Ekva', 1985, 57); طاقم (*Tākam*) takım, طاقم الشاي (Sûsuva, 2013, 77); باز، يوز (*Bāz, ybavviz*) bozuldu; جرجرة (*Cercer, yercir, cercera*) gırgır yaptı, çok konuştu; خوزق يوزق (*Hōzak/ yhōzak/ hōzak*) kazıkladı; كومسيون (*Kūmisyon*) komisyon (K1, K2, K3, K4, K5).

3.3. Yemen Atasözlerinde Türkçe Sözcükler

Bütün toplumların belirli bir gerçeklik üzerine doğan ve nesilden nesile aktarılan atalarından kalmış sözleri/atasözleri vardır. Toplumun günlük yaşamında önemli yer tutan bu

⁵ Osmanlı'da tuz hariç diğer mallardan vergi alındığından Arap tüccarlar Osmanlı denetçilerine mallarının tuz olduğunu söylemiş ve vergi vermekten kaçınmıştır. Tuz önemsiz mal olarak görülmüş ve tuz kelimesi zamanla önemsiz, sıradan şeyler için sıfat olarak kullanılır olmuştur. Bk. (Esedī, 1987, 5/270)

sözlere bir milletin tarihini, estetik anlayışını, değerlerini, düşünce yapısını, duyu birikimini ve topluma dair diğer birçok şeyi açıklığa kavuşturur. Bu bakımdan bir toplumun toplumsal ve kültürel anlamda ne türden değişimler yaşadığı ve toplumun toplumsal ve kültürel anlamda günümüzde ne konumda olduğu araştırılmak istenirse başvurulacak temel kaynaklardan biri atasözleri olmalıdır (Ahmed, 2004, 51; Dilçin, 2000, 16).

Atasözleri her ulusun dilinde farklı adlarla anılır. Araplar; “atasözü” karşılığı olarak çoğulu *emsāl* olan *meşel* sözcüğünü kullanırlar. Arap dilinde *meşel* kavramı sözlükte “bir şeye benzemek, bir şeyin benzeri olmak” anlamına gelir. *Meşel* kavramı yaygın olan “bir şeye benzemek” anlamının yanı sıra sözlükte “sıfat-vasıf, öğüt, kıssa, ders, örnek alınan, ayakta dikilmek, faziletli olmak” manalarına da gelir (Ezheri, 2001, 4/3340-3342).

Kelime anlamından anlaşılacağı üzere atasözlerinin temelinde benzetme yer alır. Atasözleri gündelik yaşantıda karşılaştığımız birtakım hadiselerin geçmişte yaşanan hadiselere benzetilmesi üzerine söylenir. Bu bakımdan benzer sosyal şartlar içerisinde yaşayan toplumlarda benzer atasözlerinin meydana geldiği görülebilir. Aslında bu sözler aynı fikirlerin aynı buluşların ayrı ayrı dillerde ifadesidir (Oy, 1972, 67). Doğan Aksan *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim* adlı eserinde konuyu şu şekilde özetler:

“Atasözlerinin bir bölümü de dolaşıcı sözcüklerde olduğu gibi, bir ülkeden çıkmış, çeşitli ülkelere, dillere yayılmıştır. Pek çok atasözünün tıpkı kimi masallar gibi doğudan (Hint-İran ve Arap dünyası) alınarak Avrupa’ya yayıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan komşuluk ilişkileri ve kültür akrabalığı nedeniyle atasözlerinin bir dilden ötekine aktarılması da çok sık görülen olaylardandır... Birçok dilde birbirine eş ya da yakın biçimde yaşayan atasözlerinin ilk kez hangi dilde kullanıldığının, hangi dilden alındığının kestirilmesi güçtür.” (Aksan, 2009, 3/39).

Araştırmamızda Yemen atasözleri Türk atasözleriyle ortak benzetmelere sahip olanlar ve ortak benzetmeye sahip olmayıp sadece Türkçe kelime ihtiva edenler üzere iki kısımda ele alınmıştır. Atasözlerine dair vermiş olduğumuz bu ön bilgiden de anlaşılacağı üzere benzetme yönü ortak olan atasözlerinin ilk kez hangi dilde kullanıldığını kestirmek güç olduğundan bu atasözleri Türkçenin Yemen atasözlerine etkisi bağlamında ele alınmamıştır. Ancak örnek teşkil etmesi açısından çalışmada, Türkçe ve Yemen Arapçasında benzer bazı atasözleri örneklerine değinilmiştir.

3.3.1. Ortak Benzetmelere Sahip Atasözleri

Türkçe ve Yemen Arapçasından aynı benzetmelerin kullanıldığı atasözlerine ve deyimlere örnek olarak şunları verebiliriz:

1) *Aduvv ‘ākīl ḥayrun min šadīk caḥīl/ عدو عاقل خير من صديق جاهل/ Akıllı düşman deli dosttan daha hayırlıdır (Ekva‘, 2/701). Türkçedeki ‘Deli dostun olacağına akıllı düşmanın olsun’ atasözüyle benzerdir. **2)** *‘İlm bilā ‘amel ke-şecer bilā semer/ علم بلا عمل كشجر بلا ثمر/ Amelsiz ilim meyvəsiz ağaç gibidir (Ekva‘, 1984, 2/725). **3)** *el-‘uzr akbaḥ mine’l-fi’l/ العذر أفيح من الفعل/ Özü fiilinden beter. Türkçemizdeki ‘özü kabahatinden büyük’ deyiimiyle aynı anlamdadır (Ekva‘,***

1984, 2/702). **4)** *Kad sekaṭat min ‘aynī/ قد سقطت من عيني/ Gözümden düştü* (Ekva‘, 1984, 2/798). **5)** *Kill vāhid yirca‘ li-aṣliḥ/ كل واحد يرجع لأصله/ Her şey aslına rücu eder* (Ekva‘, 1984, 2/865). **6)** *Kul lī men asdikāek ekul lek men ente/ قل لي من أصدقاك أقل لك من أنت/ Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim* (Ekva‘, 1984, 2/819). **7)** *Mecnūn yermī ḥacra li’l-bīr ve erba‘ūn ‘ākīl yī‘cazū ‘an tīlū‘ahā/ مجنون يرمي حجرة للبير وأربعون عاقل يعجزوا عن طلوعها/ Bir deli bir kuyuya taş atmış; kırk akıllı çıkaramamış* (‘Anān, 1983, 31). **8)** *Men ‘allemenī ḥarfen ṣirtu llu ‘abden/ من علمني حرفا صرت له عبدا/ Bana bir harf öğretenin kölesi olurum* (Ekva‘, 1984, 2/1251). **9)** *Men ġāb mine’l-‘ayn ġāb mine’l-ḥāṭır/ من غاب من العين غاب من الخاطر/ Gözden uzak olan zihinden (gönülden) de uzak olur* (Ekva‘, 1984, 2/1254). **10)** *el-Cār ḳable’d-dār/ الجار قبل الدار/ Komşu evden önce gelir, ev alma komşu al* (Ekva‘, 1984, 1/358). **11)** *Ḥubbu’l-vaṭan mine’l-īmān/ حب الوطن من الإيمان/ Vatan sevgisi imandandır* (Ekva‘, 1984, 1/402).

3.3.2. Türkçe Sözcük İhtiva Eden Atasözleri

Türklerle İlgili Atasözleri: *Mā biṣ selā ve’t-Turk fouḳ baḳ‘ā/ ما بش سلا والترك فوق بئعا/ Türkler yeryüzündeyken unutmak yok. Bu sözle Türkler Yemen’de hüküm sürdüğü müddetçe sıkıntılarının unutulamayacağı ifade edilir.* (Ekva‘, 1984, 2/1010). *el-Yemen maḳberate’l-Etrāk/ اليمن مقبرة الأتراك/ Yemen, Türklerin kabristanıdır* (Ekva‘, 1984, 2/1384).

Türkçe kalıpların yer aldığı atasözleri: *Ḳur‘ān cūk īmān yūk/ قرآن جوك إيمان يوك/ Çok Kuran okur; ama iman yok* (Ekva‘, 1984, 2/805). *Ḳalbi yḥabbek velakin beṣ bara yūk dir/ قلبي يحبك ولكنك بره يوك در/ Kalbim seni sever ama beş para yoktur* (Ekva‘, 1984, 2/823).

Aferin-siktir: *Milyūn āferin bi-vāhid sekter/ مليون آفرن بواحد سكتر/ Bir kötülük milyon iyiliği unutturur* (Ekva‘, 1984, II/1158).

Bohça, para⁶: *Kill buḳṣa ti’rif mevlāhā/ كل بقشة تعرف مولاهها/ Para sahibini tanır. Bu atasözüyle harcanan emeğin zayı olmayacağına, kişinin mutlaka emeğinin karşılığını göreceğine dikkat çekilir* (Ekva‘, 1984, 2/848). *Buḳṣa bātıl/ بقشه باطل/ Para gelip geçicidir* (Ekva‘, 1984, 1/291; ‘Anān, 1983, 32).

Boru: *Būrīṣ-ṣubḥ mis māri’r-rukeb/ بوري الصبح مسمار الركب/ Sabah sigarası eklemelere çividir.* (Ekva‘, 1984, 1/299). Burada būrī kelimesi şekil benzerliğiyle alakalı olarak sigara anlamında kullanılmıştır.

Hengâme⁷: *el-Henceme nuṣf el-ḳiṭāl/ الهنجة نصف القتال/ Hengâme savaşın yarısıdır* (Ekva‘, 1984, 2/1327).

Kazık: *Küllā ḥāzūkih vaṭniḥ/ كلا خازوقه وطنه/ Her kazığın bir ölçüsü vardır. Yani her zorluk kişinin tahammül edebileceği ölçüdedir* (Ekva‘, 1984, II/869). *Men ḳāl lek ‘ūd ḳul lih ḥāzūk/ من قال لك عود قل له خازوق/ Sana odun diyene sen kazık de. Yapılan iyiliğin ve kötülüğün altında kalınmaması gerektiği vurgulanır* (Ekva‘, 1984, 2/1259; ‘Anān, 1983, 28).

⁶ Aslı Farsça olup Yemen lehçesine Osmanlı Türkçesi vasıtasıyla geçen ‘buḳṣa’ sözcüğü, lehçede hem bohça hem de para anlamında kullanılır. Bu sözcüğün lehçede para anlamında kullanılması muhtemelen eskilerin paralarını mendile sararak saklamalarıyla ilgilidir.

⁷ Hengâme kelimesinin aslı Farsça olup Yemen lehçesine Osmanlı Türkçesi aracılığıyla geçmiştir.

Kek⁸: *Ġunice'l-kebīr sā' kā'k er-remād/* غنج الكبير ساع/متل كعك الرماد/ Yaşlının cilvesi - yenmeyen ve bir faydası da olmayan- kül keki gibidir (Ekva', 1984 2/756; 'Anān, 1983, 37).

Kumru⁹: *Fāra fī mcirāb velā kumrī fī msehāb/* فاره في مجراب، ولا قمري في امسحاب/ Çoraptaki fare, havadaki kumrudan daha evladır (Ekva', 1984, 2/760).

Kurt: *il-kurd fī 'ayn ammih ġazēl/* القرد في عين أمه غزال/ Kurt anasının gözünde ceylandır (Ekva', 1984, 2/808; 'Anān, 1983, 50).

Kuruş¹⁰: *il-kırş el-ebyaż ynfa' fī'l-yovmi'l-esved/* القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود/ Bolluk zamanında artırılan para kara günde fayda sağlar (Ekva', 1984, 2/808). *Kırş devvār velā elf ħavvār/* قرش دوار، ولا الف حوار/ Harcanan para cüzdandakinden evladır. Aşırı para biriktirme hırsı olan kimseler için kullanılır (Ekva', 1984, 2/808). *il-kırş 'abdek mā dām fī ceybek fein ħarac fe-ente 'abdih/* القرش عبدك مادام في جيبك فإن خرج فانت عبده/ Cebindeki para senin kulun, çıktığında ise sen onun kulu olursun (Ekva', 1984, 2/809). *Kırş velā nihdeh/* قرش ولا نهده/ Para, pişmanlıktan evladır. Bu sözle pişman olunmadığı müddetçe istenilen şeyi satın alma tavsiye edilir (Ekva', 1984, 2/809; 'Anān, 1983, 65). *Men kubir kırşu 'alā şitu/* من كبر قرشه علا صيته/ Serveti artanın şöhreti de artar (Ekva', 1984, 2/1270).

Paşa: *Vācib 'alā men 'ışık ythān ve yiddiye'l-mā mine'l-bāşı/* واجب على من عشق يطحن ويدي الما من الباشي/ Aşık olanın kuyudan su istemesi ve unu öğütmesi gerekir. Aşık amacına ulaşma umuduyla tüm zahmetlere katlanır. Buradaki başi sözcüğüyle Osmanlı valisi Muhammed Ali Paşa'nın Yemen'de açtırmış olduğu kuyu kastedilir (Ekva', 1984, 2/1331).

Taka¹¹: *Mā kadd mara şahhit min tāka/* ما قد مره شحت من طاقه/ Takadan idrar yapmak kadın işi değildir. Bu söz imkânsız işlerle uğraşan kimseler için söylenir (Ekva', 1984, 2/1061). *Tıhrica mine'-bāb ve yurca' mine'ṭ-tāka/* تخرجه من الباب ويرجع من الطاقه/ Kapıdan çıkar, pencereden girer (Ekva', 1984, 1/329). *Ĥakka'n-nās fī'ṭ-tāka/* حق الناس في الطاقه/ İnsanların hakkı pencerede. Yani adalet hızlıca yerini bulacak anlamında kullanılır (Ekva', 1984, 1/429).

Tas: *Izrb eṭ-ṭāse tecik miyt rakkāsa/* اضرب الطاسه تيجك مية رقاصة/ Tasa vur, sana yüz dansçı getirir (Ekva', 1984, 1/182; 'Anān, 1983, 226). *Bakarate'l-mizeyyin mā 'ad tıftuca' mine'ṭ-ṭāse/* بقرة المزين ما عد تفتجع من الطاسه/ Berberin ineği tasta korkmaz (Ekva', 1984, 1/289; 'Anān, 1983, 73). *el-Mibteri' 'ayci lā 'inda'ṭ-ṭāsi/* المبترع عيجي لا عند الطاسه ('Anān, 1983, 24). *eṭ-ṭāse'l-fāriġa tiṭṭinn/* الطاسه الفارعة تطن/ Boş tas çınlar, ses çıkarır (Ekva', 1984, 1/672).

Terlik, başmak: *Vechukum ekber başmak/* وجهكم أكبر بشمق/ Yüzünüz terlikten büyük. Bu söz çok basit bir işte başarısız olan kimseler için alay mahiyetinde kullanılır. Anlatıya göre kadın gurbete giden kocasından dönüşte kendisine terlik getirmesini ister. Fakat adam hanımına terlik almayı unuttur. Koca hatasından dolayı özür diler; hanımı ise ona bu sözle karşılık verir

⁸ Kek kelimesinin aslı İngilizce 'cake' sözcüğüdür. Katılımcılardan bir kısmı bu kelimenin Yemen Arapçasına Türkçe aracılığıyla geçtiğini belirtmiştir (K2, K5).

⁹ Aslı Farsça olan 'kumrī' kelimesi Yemen Arapçasına Osmanlı Türkçesi vasıtasıyla geçmiştir.

¹⁰ Kuruş kelimesinin aslı Almanca 'Groschen' sözcüğüdür. Türk lirasının yüzde biri değerinden paraya karşılık gelir (Akalın vd., 2011, 1539). Yemen Arapçasına Osmanlı Türkçesi aracılığıyla geçmiştir.

¹¹ Taka, tavana yakın kemerli küçük pencere anlamına gelen Türkçe kelimedir (Doğan, 1996, 1037).

(Ekva', 1984, 2/1336). *Başmak marati fi'l-beyt velā dıkn 'ammi fi's-sūk* / بشمق مرتي في البيت ولا دقن عمي / Evde hanım terliği, çarşıda amca sözü dinlemez (Ekva', 1984, 1/280; Anān, 1983, 44).

Vapur-Tabur: *eṭ-Tābūr ve şahnet bābūr* / الطابور وشحنة بابور / Tabur ve bir vapur dolusu. Kalabalığı, izdihamı ifade etmek için kullanılır (Ekva', 1984, 1/682).

Sonuç

Anadolu'nun gerek tarihi gerek jeopolitik konumu gereği Arap diyarı olarak da bilinen Orta Doğu coğrafyasıyla sürekli bir bağlantısı olmuştur. Anadolu'nun Orta Doğu ile temasında yani Türk-Arap ilişkilerinde Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra gerçekleşmiş olan dinî birlik de önemli bir rol oynamıştır. Türk-Arap ilişkileri, Osmanlı'nın bir dönem Arap coğrafyasındaki hâkimiyeti ile de zirve noktasına ulaşmıştır. Diğer birçok Arap ülkeleri gibi bir dönem Osmanlı hâkimiyetine giren Yemen de bu etkileşime dâhil olmuş ve Türk-Yemen ilişkileri kültürün en önemli unsuru olan dil alanında da kaydedilmiştir. Türkçe sözcükler, Yemen Arapçasına ya doğrudan Osmanlı Türkçesi ya da başta Mısır Arapçası olmak üzere diğer Arap lehçeleri kanalıyla da dâhil olmuştur. Ayrıca bir dönem İmparatorluk dili olan Türkçe, birçok Farsça ve Batı dillerine ait sözcüğün Yemen ve diğer Arap lehçelerine transferinde aracı dil olmuştur. Araştırmamız neticesinde günümüz Yemen Arapçasında doğrudan Türkçe veya Türkçe vasıtasıyla girmiş 296 sözcüğün kullanıldığı görülmüştür.

Türkçenin, Yemen Arapçasına hem sözcük hem de yapı/Türkçe ekler bakımından etkisi de söz konudur. Türkçe ekler bağlamında Yemen Arapçasında, Şam bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan) Arap lehçelerinde de çokça kullanılan Türkçe -cī, -lī, -lik yapım eklerinin kullanıldığı görülmüştür. Ancak Yemen lehçesinde, Şam bölgesi Arap lehçelerinde kullanılan Türkçe -siz eki kullanımına rastlanılmamıştır.

Yemen Arapçasında kullanılan Türkçe sözcükler tasnif edildiğinde en fazla kelime aktarımının özellikle askerî ve idarî alanda gerçekleştiği görülür. Bunu sırasıyla ev eşyası, alet-edevat, giyim-kuşam, yeme-içme sözcükleri takip eder. Aslında Türkçe askerî ve idarî tabirlere diğer Arap lehçelerinde de sıkça rastlanır. Bu durum Osmanlı'nın özellikle askerî, siyasi ve idarî teşkilatlanmada oldukça ileri seviyede olmasıyla yakından ilgilidir. Özellikle Yemen bölgesinde ortaya çıkan birçok isyan ve ayaklanmalara karşı Osmanlı Devletinin farklı zaman aralıklarında atamış olduğu vali ve farklı statüdeki memurlar ile bölgede asayişî sağlamak adına göndermiş olduğu askerî birliklerin ve dolayısıyla bölgede konuşlanan Türk nüfusun ciddi bir etkisinin olduğunu da söyleyebiliriz.

Türkçe-Yemen Arapçası etkileşimine yapı ve sözcük aktarımının gerçekleştiği günlük konuşma dilinin yanı sıra Yemen bölgesi yerleşim yerleri ve kabile adlarında, kalıp ifadelerinde/atasözlerinde de rastlanılmıştır. Nitekim bir sözcüğün diğer bir toplumun atasözlerinde dahi kendisine yer edinmesi, o sözcüğün ilgili toplum tarafından sıklıkla kullanıldığının ve benimsendiğinin en önemli göstergelerindendir. Bu durum her iki toplumun kültür ilgilerinin niteliğini ve sınırlarının genişliğini gözler önüne serer.

Kaynakça

- 'Allüb, Abdulvehhâb. *Mu'cemu'd-daḥîl fi'l-'âmmiyyeti'l-Mıṣriyye*. Kahire: el- Merkezu'l-Ḳavmî li't-Tercume, 2014.
- 'Anân, Zeyd b. Ali. *el-Lehcetu'l-Yemâniyye fi'n-nuket ve'l-emṣâli's-Şan'âniyye*. Yemen: Yemen Archive, 1983.
- Abduddâyim, Muhammed. *el-Kelimātu't-Turkiyye fi kavâidi'l-luġati'l-'Arabiyye ve'l-lehceti's-Sûriyye*. Humus: yy, 2006.
- Abdullah, Yusuf Muhammed. *el-Mevsû'atu'l-Yemeniyye*. San'a: Müessetu'l-Afifi's-Sekâfiyye, 2003.
- Abdurrahim, Yasin. *Mavsû'atu'l-'âmmiyyeti's-Sûriyye*. 3 cilt. Dimeşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2012.
- Ahmed, İbrahim. *eş-Şa'bu'l-Mıṣrî fi emṣâlihi'l-'âmmiyyeh*. Kahire: eş-Şeriketu'd-Devliyye li't-Tibâ'a, 2004.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Algül, Hüseyin. "Himyeriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Alp, Musa. "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 87-110.
- Alp, Musa. "Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-ci" nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma". *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 179-226.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Yayınevi, 1991.
- Aydın, Nurhan-Ergün, Elif. "Geçmişten Günümüze Yemen", *Yeni Türkiye* 23/98 (2017), 5-27.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *'Umdetu'l-Ḳârî Şerḫu Saḫîh el-Buḫârî*. Kahire-Beyrut: y.y., ts.
- Aytaç, Bedrettin. *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Barlak, Yasemin. "Yemen'de Bir Osmanlı Şehri: San'a". *İSTEM* (30) 2017, 333-354.
- Barlak, Yasemin. *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen (1872-1909)*. Sansun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Barlak, Yasemin. *Kabilecilik Anlayışının Hz. Ali Dönemi Siyasî Gelişmelerine Etkisi*. Sansun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bostan, İdris. "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/406-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Coşkunoglu, Cihangir. *Yemen Vazat-Luhye Mıntika Kumandanlığı Harp Ceridesine Göre I. Dünya Savaşı ve Yemen Cephesi*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cuhenî, Muhammed b. Feyz el-Hemdânî-Mahmud, Hasan Süleyman. *es-Suleyhîyyün ve'l-Hareketu'l-Fâtimiyyün fi'l-Yemen*. San'a: Menşürātu'l-Medîne, 1986.

- Curafi, Kādî Abdullah b. Abdulkerîm, *el-Mukteṭaf min Tārîhi'l-Yemen*. Beyrut: Asru'l-Hadîs, 1987.
- Çağatay, Neşet. "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", *AÜFD* 4/3 (1955), 44-67.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: AÜİFY, 1957.
- Çağrıncı, Mustafa. "Fîl Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/69-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Demirci, Kadir. "İman da Hikmet de Yemendedir' Hadisine Dair Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 14/38 (2011), 95-122.
- Dilçin, Dehri. *Edebiyatımızda Atasözleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. b.y.: İz Yayıncılık, 1996.
- Döner, Ertuğrul. "Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kıssaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hıristiyanları". *Dini Araştırmalar* 18/16 (2014), 209-232.
- Ekva', İsmail b. Ali. "Kelimât Turkiyye fi'l-lehecâti'l-Yemâniyye". *Mecma'u'l-İlmî 'Irâkî* 3 (1980), 145-154.
- Ekva', İsmail b. Ali. "Kelimât Turkiyye musta'mele fi'l-Yemen". *Eklîl* (1985), 49-58.
- Ekva', İsmail b. Ali. *el-Emsâlu'l-Yemâniyye*. 2 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Eroğlu, Muhammed. "Ashâbü'l-Uhdûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/471. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Esedî, Muhammed Hayruddîn. *Mevsü'atu Haleb el-mukârane*. 7 cilt. Halep: Cem'iyetu'l-Âdiyât, 1987.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Rıyâz Zekî Kâşım. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Fıçıcı, Emine. "Osmanlı Şehitlerinin Efsane Diyarı Yemen Üzerine Notlar". *İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri* 1 (2009).
- Gökalp, Yusuf. "Yemen'de Zeydi-Sünni İlişkilerinin Tarihi Arka Planı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), ss. 87-114.
- Günel, Gökçe-Dişli, Gülşen. "Yemen'de Bir Osmanlı Eseri: Bekiriye Camii". Ankara: *Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları*, 2011.
- Haidari, Khulod. *Türk Halk Edebiyatında Yemen*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Halil Kurt, "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hamdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed. *Şifatu Cezîrati'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ali el-Ekva. San'a: Mektebetu'l-İrşâd, 1990.
- Hatipoğlu, Turgut. *Yemen'in Osmanlı'dan Ayrılışı (Kopuşu)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİFY, 2011.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi*. Ankara: AÜİFY, 1991.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisānu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, trs.
- İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", *İslam Ansiklopedisi*. 13/371. İstanbul 1993.
- İryânî, Mathar Ali. *el-Mu'cemu'l-Yemenî fi'l-luğa ve't-terâş*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- Kadri, Hasan. *Yemen ve Hayatı*, İstanbul: Dersaadet, 1910.

- Kazancı, Ahmet Lütfi. “Ebrehe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kurt, Abdurrahman. “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”. *UÜİFD* 10/2 (2001), 97-122.
- Mahfuz, Hüseyin Ali. “el-Elfāzu’t-Turkiyye fil’lehecāti’l-İrākıyye”. *Mecelletu’t-Turāsı’s-Şa’bı* 6 (Bağdat 1964), 33-57.
- Mağahfi, İbrahim b. Ahmed. *Mu’cemu’l-büldān ve’l-ķabāli’l-yemeniyye*. Yemen: Dāru’l-Kelime, 2002.
- Oy, Aydın. *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- Özbaran, Salih. “Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu: XVI. Yüzyıl Başında Hint Okyanusu”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 31 (1978), 65-146.
- Playfair, Robert L. *A History of Arabia Felix or Yemen*. Byculla: Education Society’s Press, 1859.
- Porter, J.R. “Arabia Felix: Israelites, Jews and Christians”. ed. Ian Richard Netton. *Arabia and The Gulf: From Traditional Society to Modern States*, London 1986.
- Sarı, İsa. “Dil Etkileşimi Bağlamında Ses-Anlam Eşlemesi ve Türkçedeki Örnekleri”, *Türk Kültürü* 1 (2013), 1-27.
- Seydişehri, Mahmud Esad. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Divan Yayınları, 1983.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Osmanlı Devleti’nin Yıkılışında Yemen İsyancıları*, İstanbul: y.y., 1982.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Yemen’in Jeo-Politik Durumu ve Osmanlı Devleti’ne Katılması*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982.
- Süsuva, Abbas Ali. “Bākāya el-elfāz et-Turkiyye fil’maḥkiyyeti’l-Yemeniyye”. *Mecelletu Mecma’i’l-Luğati’l-Arabiyye* 2 (2013), 38-104.
- Thomas, Justin. *Psychological Well-Being in the Gulf States: The New Arabia Felix*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Tkatsch, J. “Sebe”, *İslam Ansiklopedisi*. 10/273. İstanbul 1988.
- Tomar, Cengiz. “Resûliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tomar, Cengiz. “Yemen’de Bir Türk Devleti: Resûliler ve Âlim Sultanları”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 33/33 (2009), 221-236.
- Tomar, Cengiz. “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/401-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ünal, Çağlar. *Yemen Tarihi Hakkında Yazılmış Türkçe Eserler*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Üzüm, İlyas. “Zeydiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Watson, Janet. *The phonology and morphology of Arabic*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Winford, Donald. *An introduction to contact linguistics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Yavuz, Hulusi. *Yemen’de Osmanlı İdaresi ve Rumûzî Tarihi*, Ankara: Yayınevi, 2003.
- Yazıcı, Elif. *Yemen Bölgesiyle İlişkili Kur’ân Kıssalarının Tarihsel ve Kültürel Açından Tahlili*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldırım, Muhammet. *XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Kızıldeniz, Yemen, Basra Körfezi ve Habeşistan Politikaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Yıldız, Musa. "Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim". *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 23 (2006), 7-39.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 2001.

Zeydan, Corci. *el-'Arab Ķable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, trs.

TURKISH ELEMENTS IN YEMENI ARABIC

Abstract

Yemen, which is located on a number of important sea routes and has fertile lands, has been a place frequented by different cultures and civilizations, has hosted many states, and has always preserved its importance due to its geopolitics location. The Ottoman Empire was included in this region especially from the 16th century, and the Ottoman domination of Yemen continued until the beginning of the 20th century with interruptions. Despite many rebellions and troubles in the region during the time of the Ottoman Empire, political, administrative, religious and social structures were built, and Ottoman culture found a place of existence in Yemen, where different cultures lived together. One of these areas of existence is language, which is the interaction tool of cultures. In this study, it is aimed to determine the Turkish elements used in the Yemen Arabic dialect within the framework of Yemen-Ottoman relations and to evaluate them in various aspects. In fact, Turkish-Arabic interaction appears as a natural process that starts with the transmission of religious words as a result of the acceptance of Islam by Turks in general and makes its effects felt in other areas of life, up to the daily speech language. The language interaction between Turkish and Arabic was not one-sided, but both languages took words from each other and gave words. Although the official language used in state affairs in the Ottoman Empire is Ottoman Turkish, Turkish, Persian, Arabic, Greek, Armenian, etc. languages were also spoken. Thus, Ottoman Turkish has almost become an imperial language because it includes Arabic-Persian words and grammar rules. This situation has shaped the dimension of the influence of Turkish on Arabic dialects. In this respect, Ottoman Turkish has been the intermediary language in the transfer of Turkish words directly, Persian and many other western languages to Arabic dialects. Under the circumstances, the influence of Turkish in the Arab dialect of the Yemen region, both in terms of words and structures/suffixes, has been substantial and not underestimated compared to the dialects of other neighboring Arab countries (Syria, Iraq, Lebanon etc.). The influence of Turkish on the Yemen dialect has been observed in the daily spoken language as well as in the settlements-tribal names of the Yemen region and in the phrase expressions/proverbs.

Keywords: Yemen, Arabic, Turkish, lexicon, loanwords.

Kitap Değerlendirmesi

Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî, *Kitâbü's-Şecer ve'l-Kele'*, thk. Enver Ebû Süveylim – Muhammed eş-Şevâbik, “*Mecelletü Mecma'î'l-Lügâti'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*”, Ürdün 1993, s. XLV, s. 118-225.

Değerlendiren

Firdevs YILDIZ*

Kitap Değerlendirmesi Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.04.2020
Kabul Tarihi:	14.12.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Bitkinin insan hayatı üzerindeki etkisi insanlık tarihinin başlangıcına kadar dayanmaktadır. Bu olgu için birçok kavim, devlet ve topluluk savaşa tutuşmuş yine bu olgu için çeşitli antlaşmalar yoluyla barışmışlardır. İnsanoğlu çevresindeki bitkileri gözlemlemeye başlamış daha sonra ise bunlar üzerinde tecrübe sahibi hale gelmiştir. Bu tecrübelerin bir kısmı yazılı olarak kayda alınmıştır. Dolayısıyla bitkiler üzerinde yazılmış eserlerin çok eski zamanlara dayandığı rahatlıkla söylenebilir. İslâm bilim tarihinin ilk dönemlerine bakıldığında bitkilere beslenme, süslenme, hayvancılık, alet ve edevat alanlarında ihtiyaç duyuluyordu. Bununla birlikte bitkilerin tedavi, tarih şiir ve edebiyata etki ettiği de bilinmektedir.

İlk dönem İslâm kaynaklarında *İlmü'n-Nebât* olarak ifade edilen botanik biliminin terminolojisi hekimlerin, tabiat filozoflarının ve dilcilerin kitapları içinde teşekkül etmişti. Ancak sonraki süreçte bu bilgiler, mufassal bir şekilde müstakil kitaplarda derlenmeye başlandı. İslâm tarihinde nebât üzerine yazılan ve günümüze ulaşan en eski kaynaklar arasında Basralı Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî'nin (ö. 215/830) *Kitâbü's-Şecer ve'l-Kele'* adlı eseri gelmektedir. İslâm ilimler tasnifinde nebât ilmini müstakil bir disiplin olarak kabul eden ilk müellif ise Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866 [?]) olduğu zikredilmektedir.¹

* Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/İslam Tarihi Anabilim Dalı, firdevsyildiz@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

¹ İlhan Kutluer, “İlm-i Nebât”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi Vakfı*, İstanbul 2000, XXII, 134-137.

Fârâbî de (ö. 339/950) nebât ilmini fizikî ilimlerin (el-Ulûmu't-Tabî'yye) alt disiplinleri arasında yedinci sıraya koymuştur.²

Tanıtımımıza konu olan Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) "*Kitâbü's-şecer ve'l-kele'*" adlı eseri bazı alimler tarafından farklı isimlerle zikredilmiştir. Nedîm "*Kitâbü's-Şecer ve'n-Nebât*" şeklinde zikrederken İbn Hallikân "*en-Nebâtü hasenün*" şeklinde belirtmiştir.

Eserin müellife ait nüshası mevcut olmayıp sonraki dönemlerde yazılmış nüshalardan yalnızca bir tanesi günümüze ulaşmıştır. Bu nüsha içerisinde *Kitâbü's-şecer ve'l-kele'* ile birlikte İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Kitâbü'l-matar* adlı eserini de içermektedir. Bu eser günümüzde Berlin Preubischer Kulturbesitz Eyalet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Söz konusu nüshada naşir adı, temellük kaydı, dipnot veya herhangi bir tashih işareti mevcut değildir. İlk olarak Samuel Nagelberg tarafından 1909'da Almanya'da neşredilmiştir. Naşir bu eseri Ebû Zeyd yerine eserin ravilerinden olan İbn Hâleveyh'e (ö. 370/980) nispet etmiştir. *Kitâbü's-şecer ve'l-kele'*, Samuel Nagelberg'in tahkikinin ardından 1993 tarihinde Dr. Enver Süveylim ve Dr. Ahmed eş-Şevâbik tarafından daha kapsamlı bir şekilde tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu ikinci neşirde muhakkikler eserin Berlin'de bulunan nüshası, Nagelberg'in tahkiki ve *Kitâbü's-şecer ve'l-kele'* den nakilde bulunan el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), el-Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi müelliflerin eserlerini esas almışlardır. Öte yandan eserin sonuna Ebû Zeyd'e nispet edilen ama *Kitâbü's-şecer*'de zikredilmeyen bitki türlerine, *Kitâbü's-şecer*'de zikredilen şiirlerin yer aldığı eserlere ve son olarak tahkikte kullanılan kaynak fihristine yer verilmiştir. Yapılan bu yeni tahkik çalışması "*Mecelletü Mecma'î'l-Lügâti'l-Arabiyyeti'l-Ürdüni*" dergisinde yayınlanmıştır. Eserin bazı yerlerinde boşluklar ve uzun noktalar yer aldığı dikkat çekmektedir. Muhakkikler ilgili bölümlerin dipnotunda bu boşlukların esas alınan nüshada silik olmasından kaynaklı olduğunu zikretmektedirler. Muhakkikler eseri tahkik etmenin yanında Ebû Zeyd'in açıkladığı her bitkiye bir dipnot ekleyerek ilgili bitki hakkında nebât, mu'cem ve dil kitaplarında yer verilen bilgileri serdetmişlerdir. Bu eserde zikredilen bitkiler hakkında diğer kaynaklarda verilen bilgilerin dipnotta yer alması, karşılaştırma imkânı sunması açısından önemlidir.

Birçok açıdan önemli olan bu eser bir girişin haricinde iki bölüm, bitki terimleri sözlüğü ve iki bibliyografyadan oluşmaktadır.

Muhakkiklerin giriş niteliği taşıyan mukaddimelerinin ardından Ebû Zeyd tarafından kaleme alınan eserinin birinci bölümü *Kitâbü'l-şecer* ile başlamaktadır. Müellif birinci kısımda dikenli olan ve dikenli olmayan ağaçları incelemiştir. Bu bağlamda ağaçlar dört kısma ayrılmıştır. Bunlar el-'îdâu'l-hâlis, el-'îdâu'l-kıyâsi, 'îd-şirs ve diğer dikenli ağaçlar şeklinde oluşmaktadır. el-'îdâu'l-hâlis, büyük veya küçük dikenli ağaçlara verilen genel bir isimdir. Müellif bu isim altında semür (acacia tortilis), urfut (vachellia oerfota), talh (?), şebehân

² Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki, *İhsâu'l-ulûm*, (nşr. Osman M. Emin), Dâru Fikri'l-Arabî, Kahire 1968, s.98

(paliurus spina), seyâl (vachellia seyal) ve sidir gibi on beş farklı dikenli ağacı tanıtmıştır. Bu guruba dahil olan ağaçlar genel olarak sert ve kayaç topraklarda yetişmektedir. el-İdâu'l-kiyâsi ise al-İdâu'l-hâlis gurubuna dahil olmayan ve ondan daha küçük dikenli ağaçlara verilen addır. Müellif bu gurup altında şevha, nebe', neşem, ucrum ve ishîl gibi ok ve yay yapımında kullanılan on tane ağaç türünü incelemiştir. Üçüncü gurupta ise küçük ve dikenli olan 'id ve şirs cinsindeki ağaçlara yer verilmiştir. Müellif bu gurup altında şübrüm, ıtır, teribe ve sihau gibi Necd ve Tihame gibi bölgelerde tuzlu su kaynaklarına yakın yetişen on ağaca temas etmiştir. Son gurupta ise yukarıda ifade edilen guruplara dahil olmayan dokuz ağaç hakkında bilgi verilmiştir. Müellif bu guruba dahil olan ağaçların Necd ve Tihame bölgelerindeki yumuşak topraklarda yetiştiklerini zikretmektedir.

Ebü Zeyd incelediği ağaçlar hakkında bilgi sunarken diğer ilmî müktesebatının da etkisi ile lügavî yönünü eserinde hissettirmektedir. Yer yer şiirlerden aldığı öğeleri de zikrettiği gözlemlenmiştir. Ağaçlar hakkında bilgi verilirken önce ağacın dâhil olduğu familyayı zikretmektedir. Ardından kelimenin terimsel kavramları, ağacın varsa başka isimleri ve ona benzeyen diğer ağaç türleri hakkında bilgi vermektedir. Ağaçları tarif ederken onların rengi, kokusu, tadı ve yaprakları hakkında önemli ipuçları vermiştir. Yine ağacın uzunluğu, kısalığı, yayvanlığı, bitkinin yapraklandığı, yeşillendiği, çiçeklendiği, meyve verdiği ve yapraklarının döküldüğü dönemler zikredilen bilgiler arasında yer almaktadır. Bunun haricinde ağaçların uzuvlarını dikenlerini, çiçeklerini, onun polenleşme aşamasında geçirdiği evreleri veciz bir şekilde izah etmektedir. Verilen bilgiler arasında bitkilerin kullanım alanlarına da değinilmiştir. Hayvanların ve insanların beslenmesinde faydalı ve zararlı olan bitkiler, tedavi, kap kaçak yapımı, silah üretimi, tabaklama, parfüm ve misvak yapımı gibi çeşitli alanlardaki kullanımları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Müellif, ağaçların ağırlıklı olarak yetiştiği bölgelere işaret ederek ağaçların ve türlerinin bölgelere göre dağılımının adeta bir haritasını çizmiştir.

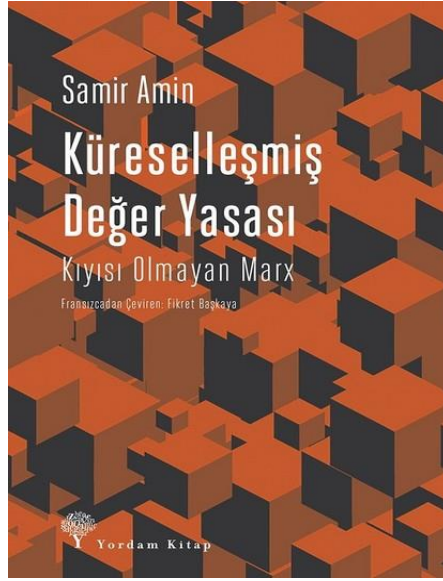
Ebü Zeyd tarafından yazılan "Kitâbü'l-kele" adlı ikinci bölüm otların tasviri ve anlatımları üzerinedir. Kele' sözcüğünü rutubetli olan tüm baklagiller ve ot türlerine verilen genel bir ad olarak tanımlayan müellif, otları uşb ve bakle şeklinde iki familyaya ayırarak incelemiştir. Uşb gurubuna dahil olan otları tasvir ederken yaklaşık kırk bir farklı ot türüne yer vermiştir. Bakle gurubuna dahil olan otlardan ise yalnızca sekiz tane zikretmiştir. Ebü Zeyd birinci bölümde olduğu gibi ikinci bölümde otların niteliklerini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Otların fiziksel özellikleri, renkleri, çiçeklerinin şekilleri, tohumları, yetiştikleri bölgeler ve kullanım alanları zikredilen nitelikleri arasında yer almaktadır. Ancak müellifin birinci bölümde ağaçların gelişimini zamansal periyodla verdiği gözlemlenirken ikinci bölümde yer alan bitkilerin gelişim dönemlerine dair her hangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. Bölümün sonunda sedir, akasya ve urfut gibi ağaçların oluşturduğu topluluklar tasvir edilerek bunların Arap dilindeki isimlerine dikkat çekilmiştir. Burada ağaç toplulukları hakkında bilgi verilirken birinci bölümde yer alan bazı bilgilerin tekrar zikredildiği gözlemlenmiştir.

Ebû Zeyd eserinde nakilde bulunduğu veya etkilendiği kişilere dair her hangi bir işaretle bulunmamıştır. Dolayısıyla kitabın kaynaklarını tespit etmek oldukça güçtür. Yine de bu eserin birçok açıdan önemli olduğu açıktır. Nitekim sonraki dönemlerde yazılan nebât, mu'cem ve lügat kitaplarında kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların arasında el-Cevherî'nin *Sihâhu'l-luga'sı*, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'ı, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin *Kitâbü'n-nebât*'ı ve daha bir çok eser zikredilmektedir.

Nebâtât üzerine yazılan ilk kaynaklar arasında yer alan Ebû Zeyd'in "*Kitâbü's-şecer ve'l-kele*" adlı çalışması hem kendinden önceki dönemin hem de yaşadığı asrın bitki örtüsüne, nebâtât bilgisine ve bitkinin Arap kültürünün neresinde olduğunu anlamayı tespit etmede kıymetli bir yere sahiptir.

Kitap Değerlendirmesi

Samir Amin, Küreselleşmiş Değer Yasası: Kıyısı Olmayan Marx (La Loi de la Valeur Mondialisée), Çev. Fikret Başkaya, Yordam Kitap: İstanbul, 2018, 143s.



Değerlendiren

Tamer YILDIRIM*

Kitap Değerlendirmesi Bilgileri

Geliş Tarihi:	11.19.2020
Kabul Tarihi:	20.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

2018 yılında ölen Mısır kökenli, Fransa'da çalışmalarını ortaya koyan Samir Amin (1931-2018), Marksist düşünceye mensup bir akademisyen olarak uzun süre görev yapmıştır. Sol düşünce alanında önemli bir entelektüel olarak da değerlendirilen Amin'in yazdığı eserlerin çoğu dilimize çevrilmiştir. Burada değerlendireceğimiz 2011 yılında Fransızca olarak basılan eser, aslında yazarın düşüncelerinin son aşamasını bizlere sunmaktadır. Yazarın düşüncelerinin ve eserde verilen bilgilerin tam olarak anlaşılması için daha önce konuyla ilgili yazdıklarının bilinmesi gerekmektedir. Bunun için yazar, daha

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, tameryildirim@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

önceki eserleri ve ilgili konuların içeriğini ana hatlarıyla bu eserde vermeye çalışmıştır. Yani metin içinde eserler arası bağlantıyı kurma ve teorinin bütünlüğünü gösterme çabasını açık bir şekilde görmekteyiz. Yazar, kendi eserini yine kendisi değerlendirmiştir. Türkçeye çevrilen *Samir Amin Anlatıyor: Ezilen Halkların Sömürülen Sınıfların Organik Aydını* adlı eserinde geçen mülakatında *Küreselleşmiş Doğa Yasası*'nın teorisinin son basamağını oluşturan fikirleri içerdiğini şu şekilde ifade etmiştir: "İlk aşama 1954-56 yılları arasındaki doktora tez konusu da olan *Accumulation on a World Scale (Dünya Ölçeğinde Birikim)*'dir. 1973'teki ikinci aşama *Le Développement Inégal (Eşitsiz Gelişme)*, bu aşama aslında dünya kapitalizminin ve az gelişmişliğin oluşumuna dair tarihsel bir vizyonun geliştirilmiş versiyonunu içermektedir. 1976'da *La Nation Arabe, Nationalisme et Luttes de Classes (Sınıf ve Ulus)* adlı eserinde yine eşitsiz gelişmeyi Asya ve Afrika'daki sosyal dönüşmeyi özellikle modernite öncesi kapitalist küreselleşmeye vurgu yaparak yeniden ele almaktadır". Dördüncü ve son aşamada burada değerlendireceğimiz *La Loi la Valeur Mondialisée (Küreselleşmiş Doğa Yasası)*'dir. Bu çalışmalar aslında onun düşüncesinin farklı aşamalarını oluşturmakta, her eser bir anlamda küreselleşen değer yasasının temel kavramlarının derinleştirilmesini içermektedir. Teorisinin son aşamasını oluşturan değerlendirdiğimiz bu eserde, genel olarak "değer yasasının temel statüsü"nü, faiz, para, devlet, toprak rantı bölümü ve dünya ölçeğinde birikim ve emperyalist rant'ı derinlemesine incelemeye çalışmıştır. Eserin alt başlığı *Kıyısı Olmayan Marx*'tır, yani Marx tarihin ilerleyen her aşamasında kendi zamanında da olduğu gibi eksiktir. Yapılması gereken zamanın şartlarına bağlı olarak bu eksik olan veya düzeltilmesi gereken kısımların ele alınarak değerlendirilmesidir.

Yazara göre, Marx'ın yaptığı şey öncelikle reel dünya olmak üzere modern zamanların radikal eleştirisine girişmek olmuştur. Bu anlamda Marx kıyısı olmayandır, zira başlattığı radikal eleştirinin kıyısı yoktur. Her zaman eksikti ve her aşamada kendi kendisinin eleştirisi gerekiyordu. Eleştirinin kendisini durmadan zenginleştirilmesi ve derinleştirilmesi de bir zorunluktur (s. 9-10). Çünkü Marx aşılmış olma bir yana eserlerini tamamlamış birisi değildir. Örneğin kapitalizmin küresel boyutunu ve politikayla kapitalizm öncesi ekonominin sistematik eklenmesi sorununu yeteri kadar tahlil edememiştir. Bu şekilde olaya yaklaştığımızda Marksist olmak, Marx'da durmak değil -Amin'in de savunduğu şekliyle- Lenin, Mao gibi tarihsel Marksizmlerin kurucularından hareket etmektir. Yazarın genel olarak tezinin şu şekilde formüle edilmesi mümkündür: 1. Tarihsel materyalizm, Marksizm'in özünü oluşturur. 2. Kapitalizmin ekonomik yasaları epistemolojik bir statüye sahiptirler ve tarihsel materyalizme bağımlıdırlar. 3. Kapitalist üretim tarzında ekonomik yasalar, kapitalizm öncesi dönemlerdekinden farklı bir teorik statüye sahiptirler. 4. Ekonomik yasalar sadece kapitalist üretim tarzı için geçerlidir. Bu yüzden de iktisat bilimi üretim tarzlarının genel bilimi değildir ama kapitalist tarzın özel bilimidir. 5. Kapitalizmin ekonomik yasaları nesnel bir varlığa sahiptir. 6. Bu yasalar son tahlilde değer yasası tarafından yönetilirler (s. 11-16).

Eserin birinci bölümü olan “Değer Yasasının Temel Statüsü” (s. 21-67) genel olarak teknik konularla ilgilidir. İktisadi hesaplamalar geniş bir yer tutmakta ve Piero Sraffa modeliyle Marx’ın ortaya koyduğu model arasında bir mukayese yapılmaktadır. Bu noktada yazarın getirdiği en önemli eleştiri şudur: Marx’ın ‘emek verimliliğinin artması’ kavramı nesnelir fakat Sraffa’nın modelinde böyle bir nesnellik yoktur. Sraffa’nın modeli, Marx’ın yaptığına aksine her tür ürünün arz-talep dengesiyle ilgilenmediği için dinamik denge koşullarının tahliline elverişli değildir. Ayrıca ampirik ve yetersiz bir model olduğu için Sraffa’nın modelinden hareketle yeniden üretime dair önermeler ortaya koymak da kolay değildir. Bu model gözlenen bir evrimi tanımlıyor, fakat evrimin yasalarını açıklamakta yetersiz kalıyor (s. 49). Ayrıca “Marx, kapitalist gerçekliğin eleştirisini, sermayenin pratiğini meşrulaştırmayı amaçlayan söylemin ve sıradan iktisat yazarlarının (Claude Frederic Bastiat gibi) ürünlerini de eleştirdi. Modanın dışına çıkabilen, metin yorumlama boyunduruğunun ötesine geçebilen bazı iyi Marksistlerinde katkısını bu noktada unutmamak gerek” (s. 55) diyen yazar, burada iyi Marksist derken kendini kastetmekte ve konu ile ilgili olarak kendi *Eşitsiz Gelişme* eserini referans olarak göstermektedir. Genelde Marksist düşüncenin yorumunda karşılaştığımız bir durumu burada da görüyoruz, yani kendi yorumunu (tıpkı Marx’ın yaptığı gibi) en doğru görüşmüş gibi göstermeye çalışmak.

Yazara göre Marx, *Kapital*’in birinci cildinde değer yasaının temellerini, ikinci ciltte ekonomik tahlili yapmaya çalışarak soyut bir kapitalist sistemde sermaye birikiminin mümkün olduğunu göstermeyi ve dinamik denge koşullarını belirlemeyi amaçlamıştır (s. 21). Fakat Marx’ın çağından bu yana kapitalizmin evrimi ve ortaya çıkardığı devasa dönüşümler, Marksist tahlilin neliğini sorgulamaktadır. Dolayısıyla kapitalizmin radikal eleştirisi ve eleştirinin derinleştirilmesi, Marx’ın bu sorunlara karşı geliştirdiği cevapların ötesine gitmeyi gerektiriyor. Fakat günümüzün düşünce ortamı, kapitalist dünya gerçeğinin eleştirisinde sınır tanımayan Marksizm’i bu istikamette zenginleştirmek için uygun değildir. Marksist düşünceyi zenginleştirmek yerine, ondan vazgeçmek tercih ediliyor. Bu durum eleştirel olmayan düşünceye düşmenin sonucudur. Kapitalizm, sermayenin egemenliği ve emek sömürüsü üzerine kuruludur ve başka türlü olması da mümkün değildir. Fakat Marx, bayağı iktisadın birbirinden ayırdığı teknik ve bilimsel bilgiyi harekete geçirerek çalışan sosyal verimliliği kabul etmiştir. Bu değer kavramına temel bir konum kazandırmış ve kapitalist gerçekliğin radikal eleştirisi olanaklı hale gelmiştir (s. 65-66).

Yazara göre Karl Kautsky ve onun süper emperyalizm teziyle özdeşleştirilmekten korktukları için çok az sayıdaki Marksist şu tezi ileri sürmüştür -ki bu yazarın da tezidir-: “Bugünün çağdaş kapitalizmi eriştiği sermaye merkezileşmesi ile ilk defa, kolektif emperyalizm üçlününün (ABD, AB ve Japonya) temelini oluşturan genelleşmiş, finansallaşmış tekeller kapitalizmden söz etmeyi mümkün kılıyor. Emperyalist üçlünün iktidarları kolektif emperyalizmin beş tekeli olarak nitelenen örgütler aracılığıyla dünya sistemindeki kontrol operasyonlarını yoğunlaştırıyor” (s. 43, 63). Yazar emperyalist kavramı

içerisine bu üçlüyü yerleştirmiş ve bu bir noktaya kadar doğrudur fakat eserin hiçbir yerinde Çin'e değinmemiştir. Bu, tarafgir bir bakış açısının ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Amin'e göre 1873'te başlayan ilk büyük krizin bedeli (1914-1945 arası) savaş ve devrimlerle ödendi. İkincisi 1971'de başladı 2008'deki finansal çöküşten sonra yıkıcı ve korkunç sonuçlar üretme potansiyeli taşıyan, insanlığı tehdit eden döneme girdi. "Kapitalizm artık gününü doldurmuş işe yaramaz bir sosyal sistem haline gelmiştir" (s. 64). Diğer Marksistler gibi yazar da 150 yıldır tekrarlanan aynı söylemi devam ettirmektedir. Her kriz kapitalizmin sonu olarak görülmekte fakat bu krizlerden kapitalizm daha da güçlenerek çıkmaktadır. İdeolojik olarak biçimlenmiş bir zihin yapısı insanın böyle değerlendirmeler yapmasına sebep olsa da olayın temelindeki unsurları indirgemeci bir bakış açısıyla ele almak bu tür açıklamaların hep bir temenni olarak kalmasına neden olacaktır. Eski gücünü kaybeden Marksist düşünceye mensup insanlar hareket halinde olmak için marjinal gruplar da dahil her türlü oluşumla beraber faaliyet göstermektedirler (siyahi ayaklanmalar, eşcinsel karşı oluşlar, feminist hareketler gibi).

Birinci bölümü şu şekilde özetleyebiliriz. Marx, üretici güçlerin gelişimini ölçmeye imkân verecek bir araç arıyordu. O araç da değerdir. Netice itibariyle, toplumun son tahlilde yegâne zenginliği, sosyal olarak gerekli emek miktarıdır ve değer bölüşümünden bağımsızdır (s. 51-2).

İkinci bölüm "Faiz, Para ve Devlet Bölümü"nde (s. 68-77) *Kapital*'in III. cildinde somut gerçeklikteki sosyal sınıflardan, işçilerden, sanayi ve ticaret kapitalistlerinden, ödünç para verenlerden, toprak sahiplerinden, köylülere söz etmektedir. Aynı şekilde istatistiki olarak gelirlerden, faiz oranından, toprak rantından bahsetmektedir. Bu, ekonomi politiğin ötesine geçerek tarihsel materyalizmin formülasyonuna başladığının ifadesi olarak değerlendirilebilir (s. 68). Yazarın *Kapital*'in III. cildini düzenleyen F. Engels'in etkisine değinmesi beklenirken herhangi bir şekilde bu konuya değinmemiştir. Yazar, V. İ. Lenin, Mao Zedong gibi tarihsel figürlerin önemli olduğunu belirtse de bunlardan herhangi birinin eserine atıfta bulunmamıştır.

Üçüncü bölüm "Toprak Rantı Bölümü"nde (s. 78-89) Jules Regnault ile Marx'ın düşüncelerinin bir karşılaştırması yapılmaktadır. Buna göre Marx, toprak rantını bir sınıfın varlığına bağlar ki o da toprak sahipleridir. Toprak üretimi doğal koşulların bir kısmını oluşturur, paraysa sosyal koşullarla ilgilidir. Buradaki sorun şudur: Rant, ekonomik bir yasanın mı yoksa sınıfsal güç ilişkilerinin mi bir sonucudur? Ekonomi ile sınıf mücadelesi bir birinden ayrılamaz ve birlikte anlaşılabilirler. Fakat Amin'e göre Marx'ın rantın saptanmasıyla ilgili olarak yaptığı açıklama kabul edilebilir değildir (s. 81). Fakat yazar bu bölümde de ikinci bölümde olduğu gibi konuya kısaca değinerek geçiyor çünkü asıl amacının kapitalist üretim tarzını ve merkezdeki sosyal formasyonları değil, bir bütün olarak küresel kapitalist sistemi tarihsel materyalist yöntemleri kullanarak tahlil etmek olduğunu belirtiyor (s. 89).

Dördüncü bölüm “Dünya Ölçeğinde Birikim ve Emperyalist Rant” (s. 90-122) asıl konuyu ele alan kısımdır. Bu bölümde değerın metamorfoza uğraması sorununu ele alan yazar, sorunun önemli olduğunu çünkü değerin küreselleşmiş değere dönüşmesinin söz konusu olduğunu ve Marx'ın bu soruna değinmediğini belirtir. Yazar, bu noktada Marksizm'i devam ettirip zenginleştirdiğini çünkü bu konudaki fikirlerinin Marksizm'in Asyalı ve Afrikalı yüzünü biçimlendirdiğini ve gerçek kıyası olmayan Marx'ın ortaya çıkmasına katkı yaptığını ifade eder (s. 90). Buna göre de kapitalizm tek ve bölünmezdir yani kapitalizm sadece ABD'den ve diğer Batılı ülkelerden değil Afrika ülkelerinden de ulaşılan bir bütündür. Fakat şöyle bir sorun da var: Kongo'da ve ABD'de bir saatlik çalışmanın değeri nasıl karşılaştırılacak? Bu noktada tutarlı olmak gerekir. Küreselleşmeyi işine geldiğinde kaçınılmaz sayıp, işine gelmediği zaman reddetmek olmaz. Yazarın buna bulduğu cevap; “küreselleşmiş kapitalizm ölçeğinde emek gücünün bir tek değeri varsa da çok farklı fiyatlarla ödendiği” şeklindedir. Yani emek gücünün fiyatındaki farklılıklar sadece kapitalist ülkelerde değil dünya ölçeğinde söz konusudur (s. 91). Amin, değer yasaının nasıl metamorfoza uğrayarak küreselleşmiş değer yasına dönüştüğünü göstermek için bir modellemeye başvurmuş ve doğal kaynaklara erişme sorunu, onun yöntemini yönlendiren normlar ve kullanımlarına ilişkin ikinci grup argümanlarla tahlilini sürdürmüştür. Marx, kapitalist birikimin zenginliğin temeli olan iki şeyi, insan varlığını ve doğayı yıkıma uğrattığı sonucuna vararak radikal *Kapital* eleştirisini tanımlamıştır. Ekolojistlerin bu gerçekliği keşfetmeleri için bir buçuk yüzyıl gerekmiştir. Tarihsel Marksizmler doğal kaynakların sömürüsü konusunda burjuvazinin zaman dışı rasyonel bakış açısını benimsemiş ve kaynakların tamamını bir bütün olarak dikkate alma gereği duymuşlardır. Yazara göre bayağı iktisat bunu yapacak kapasiteye sahip değildir fakat Marksizm'in zenginleştirilmesiyle bu başarılabilir (s. 92). Bu konu, günümüzde oldukça önemli bir hale gelmiştir. Çünkü gezegenin kaynaklarını kullanmaya erişim hususundaki eşitsizlik, yazara göre emperyalist rantın ikinci boyutunu oluşturmaktadır ve bu sorunlar bu bölümün ikinci kısmında tartışılmıştır (s. 93). Amin'e göre dünya ölçeğinde birikimi yöneten koşullar, eşitsiz gelişmeyi yeniden üretmektedir. Bunun bir sonucu olarak da, az gelişmiş ülkeler geri oldukları için değil, aşırı sömürüye maruz kaldıkları için az gelişmişliğe hapsolmüştür. Geri kalma durumu aşırı sömürünün de devam etmesini beraberinde getirmiştir (s. 97). İlk II. Dünya Savaşı ertesinde emperyalist küreselleşme krizi gündeme gelmiş ve dünyada iki kutup olduğu belirtilmişti: Hür Dünya ve Komünist Totalitarizm şeklinde. Üçüncü dünya komünist olmadıklarından Hür Dünya kısmına dâhil edilmişti. Burada geçen hürriyet sermayenin yayılma hürriyetini ifade etmektedir (s. 126). Yazar, bunun indirgemeci ve yanlış bir bakış açısı olduğunu düşünmektedir. Peki, yapılması gereken nedir? Yazara göre Marx'ın düşüncesine yaslanma bu görüşü benimseyenlere şaşmaz öngörüler, yanılmaz ve etkin stratejiler önermeyi sağlayacak doğru bir teori sağlamaz. Fakat diğerlerinden daha iyi tahlil araçları sağlar. Aksi bir bakış açısı da Marksist bir düşünce olmaz. Çünkü Marx'a göre tarihin yolları sınıf mücadeleleri ve çatışmalarla çizilmiştir ve tarih gerçekleşmeden önce tarih yazılmaz. Ayrıca en sert çelişkilerin çözümü sürdürülemez olan sistemi aşmakla,

toplumun kendi kendisini tahrip etmesiyle gerçekleşir. Yani son -Marksist bir sloganla ifade edilecek olursa- “ya sosyalizm ya da barbarlık” olacaktır. Bundan dolayı Kapitalizm bugün içinden çıkılması gereken bir parantez durumunu ifade eder. Bu rotada ilerlemenin sonu ise ölümdür. Yazar, özellikle Asya, Afrika ve Latin Amerika halklarının kendisinin ikinci dalga olarak adlandırdığı yolda emperyalist ranta son vermeyi başaracaklarına inandığını belirtmektedir (s. 134-5).

Amin’e göre çağdaş kapitalist dünya realitesinin eleştirel tahlili ve ona dair söylem Marx’tan yola çıkılarak, özellikle Marksistlerin onu derinleştirmeye, düzeltmeye başladığı eseri zenginleştirmeye davet ederek yürütülmelidir. Bir anlamda reel dünyanın ortaya çıkardığı, keşfettiği her şey bu tahlille bütünleştirilmelidir. Çünkü bilimin evrimi Marx zamanında bilinmeyen yeni düşünce alanları açmıştır. Psikanaliz, nükleer bilimler, biyolojik bilimlere ilaveten insanlığın geçmişiyle ilgili bilgiler 19. yüzyılla karşılaştırılmayacak boyutta ilerlemiştir. Marksizm bunları görmezden gelemez. Bunlarla Marx’ı düzeltmek ve Marksizm’i de sürekli bir Marksist eleştiriye tabi tutmak zorunluluktur. Marksizm/diyalektik materyalizm hiçbir gerçekliği ve gerçekliğin düşünce alanına aktarılmasını yok sayamaz. Zaten diyalektik de bu somut gerçekliğin bir parçasıdır (s. 123-4).

Yazar ayrıca *Kapital* II’deki şemaların tarihsel materyalizmin yerini alamayacağını fakat yararlı olduklarını belirtiyor. Çünkü bunlar sistemdeki nesnel ekonomik yasayı tanımlamaktadır ve bu temel üzerinde tarihsel materyalizm yol olabilir. Yazar, Marx okumalarının Avrupa merkezliği anlayışına dair tatmin edici bir cevap vermediği ve bu yüzden elli yıllık çabasını bu konuya hasrettiğini de belirtmiştir. Sonuç olarak yazarın teklifi: “Reel olarak var olan kapitalizmin küreselleşmiş yayılmasıyla çevre-merkez kutuplaşması ürettiği, yeniden ürettiği ve onun sürekli derinleştirdiği devasa olgusunu göz önüne alarak, Marx’ı zenginleştirmektir” (s. 94,125).

Marx’ın kendisinin de ifade ettiği gibi *Kapital* tamamlanmış bir eser değildir. Eseri altı farklı cilt olarak yazmayı planlamış, bunlardan devlet, uluslararası ticaret ve dünya pazarı konulu ciltleri yazılmamıştır. Amin, kapitalist küreselleşmenin gelişmesinden hareketle yaptığı tahlillerden küreselleşmiş değer yasasına dair soyut bir formalizasyon önermektedir ki bu da değer yasasının devamı niteliğindedir. Bu değerlendirmesiyle kendini bugünün dünyasında konumlandırarak *Kapital*’in 4. cildini yazdığını belirtmektedir (s. 138-143). Yani yazar, bir anlamda Marx’ın yazmadığı bölümleri yazdığını ifade etmektedir. Fakat bu, sadece Marx’ı yorumlama faaliyetlerinden bir tanesidir. Böyle bir çaba insanı Marx’ın yerine koymayacağı gibi, ifade edilen konuda uyulması gereken görüşün bu olduğu anlamına da gelmez. Genelde Marx yorumcularının her biri en doğru yorumu kendilerinin ortaya koyduğu kanısındadır. Fakat yazar, son noktada eserini konu üzerinde bir tartışmaya vesile olması dilekleriyle bitirmiştir.

Bazı teoriler genelde yazarlarının hayatlarıyla sınırlıdır. Yani teorisyen görüşünü sürekli geliştirir, yeni unsurlar ekler, yanlışları çıkarır veya düzeltir. Amin'in Marksizm'i bu şekilde revize ederek sunması alana giren yeni insanlar tarafından devam ettirilecek mi? Bunu cevaplamak şu an için mümkün olmasa da ilerleyen süreçte bunu gözlemlemek mümkün olacaktır. Fakat görülen o ki Amin, kendisinin Marksist yorumunun aynen devam ettirilmesini değil şartlara bağlı olarak yeni düşüncelerin oluşturulmasını ve geliştirilmesini istemektedir. O zaman da ortaya şöyle bir sorun çıkmaktadır: Her şey Marksizm'in içinde değerlendirilebilir mi? Bu da diğer bir sorun olarak çözümlenmeyi bekleyecektir.

Son olarak şunu da belirtelim ki, çeviride alışık olmadığımız kelimeler sıkça kullanılmıştır: politolog, oligopoller, oxymore, entansif, ekstansif, apartheid, monetarist, konvertibilite, uyumlanma, agronomlar, kompirime, plütokrasi, argo-karburan gibi. Bu çevirinin bazı yerlerde akıcılığını kaybetmesine neden olmuştur. Her şeye rağmen hayatını Marx'ın görüşlerini anlamaya ve anlatmaya adanmış bir entelektüelin teorisinin son aşamasını içeren eserin Türkçeye kazandırılması Amin'in düşüncesinin daha iyi anlaşılması noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.