



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 16 SAYI / NUMBER: 32
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2018

ISSN-1304-4524
e-ISSN-2651-2637

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Kapsam/Scope: İlahiyat ve Sosyal Bilimler (Religious/Theology/Islamic Researches and Social Sciences)

Periyot/Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Makale Son Kabul/Article Deadline: 15 Mayıs-15 Kasım (May 15-November 15)

Yayın Dili/Language Publication: Türkçe & Arapça / Turkish & Arabic

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik hakemli bir dergidir. Dergide üç hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır./*The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam Review of the Faculty of Theology is an peer-reviewed academic journal published twice a year and uses double-blind review fulfilled by three reviewers.*

Basım Yeri / Place Of Publication:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

İletişim / Communication:

KSÜ İlahiyat Fakültesi Avşar Yerleşkesi 46100

Onikişubat / KAHRAMANMARAŞ

Tel: 0 344 300 27 01 **Faks:** 0344 300 27 02

e-mail: ilahiyatdergi@ksu.edu.tr

web: <http://dergipark.gov.tr/ksuifd>

Kahramanmaraş – 2018

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner

Prof. Dr. Niyazi CAN (KSÜ Rektörü)

Baş Editör/ Editor

Prof. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

Editörler Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. H. Ezber BODUR / Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI / Prof. Dr. Şaban ÖZ

Doç. Dr. Faruk ÇİFTÇİ / Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Bölüm Editörleri/ Field Editors

Doç. Dr. Ahmet ÖZ

Doç. Dr. Saffet KARTOPU

Dr. Öğr. Üyesi Feyza Betül KÖSE

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Hatice KIRMACI

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Arş. Gör. İrfan KARA

Redaksiyon Ekibi / Redaction Team

Arş. Gör. Abdullah ŞAHİN

Arş. Gör. Sezai KORKMAZ

Sayfa Düzeni / Page Layout

Arş. Gör. İrfan KARA

Kahramanmaraş – 2018

KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 32. SAYI

**Bu Sayıdaki Makalelere Onay Veren Hakemler / The Referees
Who Approved Articles of This Issue**

Prof.Dr. Halim ÖZNURHAN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Sait UYLAŞ

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Metin PARILDI

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Murat KAYACAN

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Sait SICAK

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal KALKANDELEN
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Alimcan BUĞDA
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Arslan KARAOĞLAN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Davut ŞAHİN
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇETİN
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TİYEK
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Halit ÇİL
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin BAYSA
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fikri GÜNEY
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GÖKTAŞ
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Menderes GÜRKAN
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet YILMAZ
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir BULUT
Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

- ◆ Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Y. Beyazıt Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN (Sütçü İmam Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ahmet HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Mustafa MACİD (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (Kırıkkale Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ (İnönü Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa olmak üzere İlahiyat ve Sosyal Bilimler alanında Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan hakemli bir dergidir.
 2. Derginin yayın dili Türkçe ve Arapça'dır.
 3. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup, yayımlanan yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
 4. Gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
 5. Yayımlanması istenen yazılar, [dergipark](http://dergipark.ksu.edu.tr) sistemi üzerinden dergimize gönderilmelidir. Makale gönderi rehberindeki açıklamalara rağmen sorun yaşayanlar dergimizin e-mail adresine "ilahiyatdergi@ksu.edu.tr" sorunlarını iletebilirler.
 6. Makalelerin başında ortalama 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce Öz (**Abstract**) bulunmalıdır. Ardından öz'den daha ayrıntılı yaklaşık 450-750 kelime arası **Summary** kaynakça'dan sonra yer almalıdır. Abstract ve Summary yazımında alanın terimleri Encyclopaedia of Islam 3. baskısı dikkate alınarak hazırlanmalıdır.
 7. Makalelerin sonuna **Kaynakça** eklenmelidir. Arapça yazılan makalelerde kaynakça ayrıca latin harfleriyle de yazılmalıdır.
 8. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. A4 boyutunun kenar boşlukları üst ve alt 4,75 cm, sağ ve sol 4 cm olmalıdır
 - b. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
 - c. Dipnotlarda İlahiyat alanına özgün **İsnad Dipnotlu Atıf Sistemi** kullanılmaktadır.
- Örnek Dipnot:** ♦İlk Geçtiği Yerde • Sonraki Geçtiği Yerde
Kitap♦ Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.

- Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 141-143.

Makale♦ Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015): 23.

- Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, 23.

Ansiklopedi♦ Ömer Faruk Akün, “Âli Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 416.

- Akün, “Âli Mustafa Efendi”, 2: 416.

Tez♦ Abdullah Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

- Demir, *Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 22.

Örnek Kaynakça:

♦Akün, Ömer Faruk. “Âli Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

♦Çiftci, Adem. “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015): 23-46.

♦Demir, Abdullah. *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

♦Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

*Kısaltmalar, tablo ve şekiller, tercüme ve yazma eserlerden alıntı kuralları...vb. daha detaylı bilgi için:

<http://www.isnadsistemi.org/> adresinden faydalanılabilir.

9. Makaleler alanında uzman üç hakeme gönderilmektedir. Makalenin yayımlanması için en az iki hakemin olumlu raporu gerekir.

10. Makalelerin yayımlanmasındaki nihai karar **Dergi Yayın Kurulu** tarafından verilir.

KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1) İsam İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı
The Center for Islamic Studies (ISAM-Turkey) Articles on
Theology Database
<http://www.isam.org.tr/>
- 2) Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD)
<http://atif.sobiad.com>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi/*The Compatibility of Religious Experience with Divine Being*

Ahmet ABAY_____1-31

Türkler'de Ninnilerin Fonksiyonu ile İlgili Bazı Tespitler-Ninnilerle Uyanmak- / *Some Findings About The Function Of Lullaby In Turks -Wake Up With Lullabies-*

Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU _____33-50

Hanefî İmamlarının Bey' Bahsindeki Farklı İctihadları/*Different İjtihāds Of Ḥanafî Imams About Shopping*

Alpaslan ALKIŞ_____51-76

Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur'ân Bağlamında Manaya Etkisi/*The Use of Ism al-Fâ'il in The Arabic Language and its Effect on the Qur'anic Context*

Recep YARTAŞI-Muhammed Bahaeddin YÜKSEL_____77-111

Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki Yansımaları/*Lullabies in Arabic Literature and Their Reflections in the Light of Language-Society*

Davut ORHAN-Muhammet ABAZOĞLU _____113-136

Khr Kökündeki Anlam Kayması ve Bunun Kur'ân Meâllerine ve Tefsirlerine Yansıması/*The Semantic Shift in the Root Qhr, and Its Reflection on the Meaning and Commentary of the Holy Qur'ân*

Nurdane GÜLER _____137-166

Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi/*The Evaluation Of Some Substances Extracted From Animals Which Are Edible, Domestic And Alive On Human Life In Terms Of Ṭahāra*

Mustafa GENÇ-Mehmet BARBAROS_____167-198

Heidegger'de Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Geleneğin Rolü/*The Role Of Language And Tradition İn The Reveal Of Being İn Heidegger*

Selin KAYA_____199-226

Lise ve Dengi Okullarda Eğitim Gören Öğrencilerin, Kur'an Tefsiri Kitaplarına İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma/*Research on The Perception of High School Students -or Equivalent School Students- About Tafsîr of Qurân*

Seyfullah PAK_____227-253

"Ce'ale" Fiili ve Türevlerinin Kur'ân'da İfade Ettiği Anlamlar/*The Meanings Of "Ce'ale" Verb and Its Derivatives In Quran*

Hilal REYHANLIOĞLU_____255-278

Oryantalist Düşüncede Hakikat-i Muhammediyye Algısı-Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği-/*The Perception of the Truth al-Muhammadiyya In Orientalist Thought-Ignaz Goldziher and Annemarie Schimmel Example-*

Soner AKPINAR_____279-309

Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî ile Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İman Görüşü/*The View Of Abû Mansûr Muḥammed Al-Mâturîdî And Abû l-Muîn Al-Nasafî About Faith*

Ahmet ALTINTAŞ_____311-355

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Kur'an'ı Anlamada Bağlam-Yazar: Ahmet ÖZ

(İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016)

Değerlendiren: Ayşe ATEŞ_____357-364

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam

Review of The Faculty of Theology

ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi

The Matter Of Criticizability Of Muslims According The Qur'an

Yazar / Author

Ahmet ABAY

Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri

Kahramanmaraş/TÜRKİYE

ahmetabay70@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8284-8336>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 23/10/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 1-31

Atıf/Citation: Abay, Ahmet. "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 1-31.

• *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi

Özet

Bu çalışmada öncelikle, eleştirinin ne anlama geldiği, eleştiri yapılırken dikkat edilmesi gereken hususların neler olduğu ve eleştirinin faydaları üzerinde durulmuştur. Sonrasında Hz. Peygamber'e ve eşlerine yönelik eleştirilere kısaca değinilmiş; ancak daha çok Mü'minlerin eleştirildiği hususlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda savaşın farz kılınması istendiği halde gereğini yapmada tereddüt etme ve kolay olana meyletme, ifk hadisesinde sergilenen tutumlar, Allah ve Rasûlünün önüne geçme, Rasûlüllaha uygun bir şekilde hitap etmeme, O'na rahatsızlık verme ve O'nu üzme, yapmadıkları şeyleri söylemeleri, namaz için bir araya gelindiği esnada Hz. Peygamberi bırakıp dünyalıklara koşma, gereksiz şeyler hakkında soru sorma ve isteklerde bulunma gibi hususlarda Kur'an'da Mü'minlere yapılmış olan eleştirilere yer verilmiştir.

Neticede şu husus ortaya çıkmıştır ki; yanlış yapan kim olursa olsun eleştirilebilir. Böylece Mü'minler insafı, adaletli ve usulüne uygun olarak birbirlerini eleştirebilirler. Ayrıca Kur'an'da Mü'minlere yapılan eleştirilerin Mekki surelerden daha çok Medeni surelerde yoğunlaşması, eğitimin ilk aşamalarında fazlaca eleştirmemenin gerekli olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Eleştiri, Mü'min

The Matter Of Criticizability Of Muslims According The Qur'an

Abstract

In this study, we approach the concept of criticism, the points to be considered during the criticism as well as the beneficial aspects of the criticism. In addition, we shortly remind the critics about the prophet and his wives, we mainly focus on the criticisms about the Muslims. Indeed Muslims have been criticized on several

points, including the tendency to ease into difficulties, hesitancy to do what is required like war, although it is fierce, their attitude against 'Ā'isha after slander, to take precedence over Allāh and the prophet, to speak to the prophet inappropriately, to embarrass him and to make him sad, to say things they do not do, to leave the prophet during the ṣalāt, the tendency to material goods, to ask questions and to talk about useless things, etc.

After all, it is understood that everyone can be criticized, no matter the person. Muslims can criticize each other in a conscientious, fair and appropriate way. In the Qur'ān the criticisms of Muslims take place mostly in the Medina period than Mecca period. Thus it is convenient to conclude that there shouldn't be lots of criticizing in the early stages of education.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, criticism, Muslim.

Giriş

Son dönemlerde gerek ilmi gerekse siyasi çevrelerde yapılan eleştirilere aşırı tepkiler verildiği dikkat çeken bir husustur. Hatta eleştiri yapanların haklı olup olmadıklarına bakılmaksızın üzerine gidilmekte ve dışlanmaktadırlar. Buradan hareketle insanların birçoğunun tahammül edemediği hususlardan birisi olan eleştiri meselesini ele alma gereği duyduk. Çünkü birilerinin eksikliklerini gidermek ya da yanlışlarını daha güzele ve daha iyiye yönlendirmek için iyi niyetle yapılan eleştiriler/tenkidler dahi olumsuz karşılanmaktadır. Hâlbuki eleştirilmek, bir bakıma dikkate alınmak anlamına da gelmektedir. Zira birileri kimi davranışlarımızdan ötürü ya da söylediğimiz bazı sözler nedeniyle bizi eleştiriyorsa, onlar bizi önemsiyor demektir. Çünkü umursamadığımız insanların ne yaptıklarıyla ne de söyledikleriyle pek ilgilenmeyiz. O halde her yapılan eleştiriye karşı çıkmamak gerekir ve de, yapılan eleştiride haklılık payı var mıdır, ya da eleştiriler bizi daha güzele yönlendirebilir mi? diye düşünmek gerekir.

Eleştiri, dinin temel kaynaklarında örneklerini¹ gördüğümüz bir davranıştır. Kur'an, sebepsiz eleştiri yapmadığı gibi hiç kimseyi eleştiri dairesinin dışında da tutmamıştır. Yanlış hareket, kim tarafından gelirse gelsin, kimliği, aidiyeti ve inancı ne olursa olsun Kur'an tarafından mutlaka uyarılmış veya eleştirilmiş yahut da yadırganıp kınanmıştır. Ancak günaha meyletme ya da haktan ayrılma söz konusu olmamışsa bu takdirde eleştiri de söz konusu olmamıştır.² Nitekim Kur'an'ın ilk nesli olan sahabe, Hz. Peygamberin örneğinde böyle bir eğitimden geçirilmiştir. Hatta bizzat Hz. Peygamber, yapmış olduğu bazı davranışlar³ veya almış olduğu kararlar⁴ sebebiyle Allah Teâlâ tarafından eleştirilmiş ve ikaz edilerek nasıl hareket etmesi gerektiği kendisine bildirilmiştir. Bu durumdan da ne Hz. Peygamber'in ne de ashabının rahatsız olduğuna dair bilgiye rastlanılmamıştır. Çünkü biliyorlardı ki, Rableri bu yöntemle onları daha temize, daha güzel bir yaşam tarzına⁵ yönlendirmek istiyordu.

Bir insanın iyi ya da kötü taraflarını ortaya koyarak onu uyarmak, aslında ona yapılabilecek en büyük iyiliklerden biridir. Zira yapılan hataları düzelterek birinin bulunması kişi için büyük bir nimettir. Nitekim bu husus Kur'an'da gittikleri yolun yanlış olduğunu kendilerine bildirecek bir peygamber gönderilmedikçe kimseye azap edilmeyeceği⁶ ilkesi gereğince bir sünnetullah olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanların birilerine daha yararlı olabilmeleri, daha iyi hizmet edebilmeleri ve hizmet alabilmeleri için eleştirilere tahammül göstermeleri ve eleştirel düşünebilmeleri gerekir. Buradan hareketle

¹ Bk.: Enfal 8:67-69; Tevbe 9:43-46, 49, 81; Nur 24:12; Tahrim 66:1-3; Abese 80:1-10.

² Abdülkerim Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları* (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 48.

³ Enfal 8:67-69; Tevbe 9:84.

⁴ Tahrim 66:1-3.

⁵ Maide 5:6; Enfal 8:11; Ahzab 33:33.

⁶ İsra 17:15.

Kur'an-ı Kerim'de İşte Mü'minlerin her açıdan daha iyi bir konuma gelebilmeleri için onlarda eksik olarak görülen yahut da eleştirilen tutum ve davranışları inceleyip yapılması ve olması gerekenleri Kur'an penceresinden ortaya koymak, çalışmanın temel amaçlarından birisi olacaktır. Çünkü toplumun yapılan eleştirilere tahammül etme kültürünü kazanmaya ve eleştirel düşünebilmeye ihtiyacı vardır.

Öncelikle eleştiri/tenkid nedir? Eleştirinin sınırları ve faydaları nelerdir? Bu ve benzeri hususlar üzerinde duralım:

Eleştiri/Tenkid ve Eleştirel Düşünme

Arap dili ve edebiyatında “eleştiri” karşılığında daha çok nakd, bazen de “intikād”, “tenakkud” kelimeleri kullanılır.⁷ Sözlüklerde, “paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, cevizin içini çıkarmak, kuşun gagasıyla taneleri toplaması, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak”⁸ gibi manalara gelir.

Türkçe de “tenkid” yerine daha çok “eleştiri” kelimesi kullanılmaktadır. Buna göre eleştiri: “Bir insanın, bir eserin, bir konunun doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme; tenkid etme⁹ olarak tanımlanır.

Tenkid aynı zamanda değerini ortaya koymak amacıyla genelde sanat ve özelde bir edebiyat eserinin belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu alan bilim dalıdır.¹⁰ Diğer bir ifadeyle eleştiri/tenkid, “bir durum karşısında kişinin düşünce ve görüşlerinin başkası gözüyle değerlendirilmesidir.” Bu durum tespit, analiz ve yorum içerir. Şöyle ki; eleştiri yapan kendi düşüncesine göre, bilgi ve deneyimlerine göre ve bunlardan çıkardığı sonuçlara göre kendi kanaatini belirtir. Bu eylem olaylara ya da durumlara farklı

⁷ Rahmi Er, “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 458.

⁸ Halil b. Ahmed el-Ferahidi, *Kitabu'l Ayn* (Beyrut: Dar Kütübü'l İlmiyye, 1424/2003), 2:255; Ebu'l-Fadl Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* (Beyrut: Daru Sadır 1410/1990), 3: 425-427.

⁹ TDK Türkçe Sözlük, “Eleştiri”, 10. Baskı (Ankara 2005), 626.

¹⁰ Er, “Tenkit”, 40: 458.

açılardan bakabilmenin bir sonucudur. Ancak bu tespitler olumlu ya da olumsuz olabilir.¹¹

Eleştirinin tanımını yaptıktan sonra şimdi de “eleştirel düşünme”ye değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Çünkü eleştirinin kişiye sağlayacağı en önemli katkılardan biri, ona “eleştirel düşünebilme” becerisi kazandırmasıdır. Eleştirel düşünme; bireylerin amaçlı olarak yaptıkları, alışılmış olan tekrarların engellendiği, önyargıların, varsayımların ve bilgilerin sınındığı, değerlendirildiği, yargılandığı ve farklı yönlerinin, açımlarının, anlamlarının ve sonuçlarının tartışıldığı, fikirlerin çözümlenip değerlendirildiği, akıl yürütme, mantık ve karşılaştırmanın kullanıldığı ve bunun sonucunda da belirli fikirlere, kuramlara veya davranışlara varılan düşünme biçimidir.¹² Eleştirel düşünme; olaylara sınırlı bir çerçeveden bakmayı engelleyen, bireyin kendini ve çevresini sorgulamasını ve daha iyi algılamasını sağlayan, ön yargıları uzaklaştırmaya yardımcı olan ve çözüm üreten bir düşünme biçimidir.¹³ Bu nedenle günümüzde eğitimin en önemli amacı, değişik koşullara uyum sağlayabilecek, esnek ve açık düşünebilecek bireyler yetiştirmektir. Zira sahip olduğumuz varsayımlar, genellemeler, önyargılar, kalıp düşünceler dünyayı algılayışımızı ve davranışlarımızı da etkilemektedirler.¹⁴

Çağdaş eğitim yöntemlerinden biri olarak kabul edilen “eleştirel düşünme”nin ilk dönemlerden itibaren Kur'an tarafından muhataplarına öğretildiğini ifade etmek mümkündür. Zira başta Hz. Peygamber olmak üzere Mü'minlerin eleştirilmiş olmaları, birbirlerinin görüşlerini sorgulamaları, olaylara farklı şekillerde bakıp yorumlayabilme zeminini hazırlamıştır.

¹¹ <http://www.psikolojik.gen.tr/elestiri.html> 05.01.2018.

¹² Seyat Polat, *Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretiminin Çok Yönlü İncelenmesi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 14-15.

¹³ Polat, *Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretiminin Çok Yönlü İncelenmesi*, 15.

¹⁴ S. Sadi Seferoğlu-Cenk Akbıyık, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006):196.

Eleştirinin Sınırları ve Faydaları Nelerdir?

Yapılan eleştirinin yararlı olabilmesi için birtakım sınırlara dikkat edilmesi gerekir. Aksi halde yapılan eleştiriler yapıcı ve yararlı olmaktan çok zararlı ve yıkıcı olabilir. Özellikle de insanların değer ve inançları ile ilgili eleştiriler yapılırken kullanılacak üsluba azami dikkati göstermek gerekir. Bununla ilgili Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah'tan başkalarına yalvarıp yakaranlara sövmeyin ki, onlar da cehaletin verdiği nefretle Allah'a sövmesinler: Zira Biz her topluma kendi yaptıklarını güzel gösterdik...”¹⁵ Ayetin nüzulü ile ilgili olarak Mukatil b. Süleyman (Ö.150/767) şu bilgileri vermektedir: Hz. Peygamber ve bazı sahabiler müşriklerin putları ile ilgili kötü sözler söylüyorlardı. Bunun üzerine bazı müşriklerin de, “Muhammed ya ilahlarımıza hakaret etmekten vazgeçer ya da biz de onun Rabbine hakaret ederiz” demeleri üzerine bu ayet inmiştir.¹⁶ Bu ayetin tefsirinde Zemahşeri (Ö.538/1143) özetle şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Sebb” kelimesinin taşıdığı manalardan birisi de "eleştiri"dir. Buna göre ayet normal şartlarda yanlışlıkları ve kötülükleri eleştirmenin bir görev olduğunu, ancak eleştiri, daha ziyade zararlı ve yıkıcı bir sonuca yol açacaksa bu takdirde de ondan kaçınmak gerektiğini bizlere bildirmiş olmaktadır.¹⁷ Bu nedenle eleştiri yaparken kullanılan üsluba ve eleştiri ilkelerine özenle riayet etmek gerekir.

Eleştiride, üslubu etkileyen birçok olumsuz tutumla karşılaşmak mümkündür. Bunları bertaraf etmek için de şu hususlara dikkat etmek faydalı olacaktır:

- a) Öncelikle, eleştiri yaparken "benmerkezci" zihniyetten kaçınmak gerekir.

¹⁵ En'am 6:108.

¹⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmet Ferit (Beyrut: Dar Kütübü'l İlmiyye, 1424/2003), 1: 364; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (Kahire 1431/2010), 5:109

¹⁷ Carullah Ebi'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Ğavamidu't Tenzil ve uyunu'l Ekavil fi Vucuhi'l Te'vil* (Beyrut: Dar el-Kütubu'l İlmiyye, 1437/2015), 2: 53.

- b) Aynı şekilde, eleştiri yaparken ana hareket noktası "tepkisellik" olmamalıdır. Bir diğer husus da, eleştiri dilinde "kabalık değil, yumuşaklık" ölçü olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'e de böyle öğretilmiştir. Uhud savaşı esnasında yaşanan bazı olumsuz davranışlar sebebiyle Hz. Peygamberin kendilerine kızacağını zanneden sahabilere karşı savaş sonrasında yumuşak bir üslup takındığı şu şekilde haber verilmektedir: *"Allah'ın rahmetinden dolayı, sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah'a güven, doğrusu Allah güvenenleri sever."*¹⁸
- c) Eleştiride durulması gereken sınır iyice belirlenmeli ve "abartı"dan uzak durulmalıdır.
- d) Ayrıca, eleştiride her türlü "hakareten kaçınmak" ve eleştirilen kişi ya da olaylarda güzel olan şeylerin görülüp "hakkı teslim anlayışı" esas olmalıdır.
- e) Eleştiri yaparken "insaflı olmak" da riayet edilmesi gereken en önemli ilkelerden bir tanesidir. Yine, eleştiride "uç örnekler temel alınarak genelleştirmeler" yapılmamalıdır.
- f) Din ile ilgili konularda yapılan eleştiride ise, "dinin toptan ve yeniden inşası" şeklinde bir düşünce ön kabul haline gelmemelidir. Varsa problem olarak görülen hususlar ve anlayışlar onların üzerinde yoğunlaşılmalıdır.
- g) Eleştiride "belli bir standart" yakalanmalı ve olmazsa olmaz ölçü "adalet" olmalıdır.¹⁹
- h) Eleştirilen kişinin bilgi sahibi olması ve samimi yaklaşımı da eleştirinin ilkelerindendir. Eğer yapılan eleştiri doğru bilgiye dayanmıyorsa veya eleştiri yapan samimiyetten

¹⁸ Al-i İmran 3:159.

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk.: S. Kemal Sandıkçı, "Eleştiride Ölçü Ve Üslup Meselemiz", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003): 452-457.

uzaksa, bu takdirde o eleştirinin hiçbir faydası olmamaktadır. Hatta bu eleştiri yapanlar kınanmaya maruz kalmaktadırlar. Zira Allah Teâlâ eleştirdikleri mevzularda bilgiden ve samimiyetten uzak olanları şu ifadesiyle kınamaktadır: “*İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışırlar.*”²⁰ Diğer bir ayette ise bu tür insanların samimiyetsizlikleri ve böyle konuşmalarının amacı şöyle dile getirilmektedir: “*Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa o mu? dediler. Bunu sana ancak seninle tartışmak için söylüyorlar. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur.*”²¹ Dolayısıyla Allah’ın Zatı ve O’nun göndermiş olduğu kitap hakkında bilgisizce konuşmak, eleştirilmeyi ve kınanmayı gerektiren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; yukarıda zikredilen ölçütler dâhilinde yapılan eleştirinin muhatabına faydaları olacaktır. Çünkü yerinde, zamanında ve uygun koşullarda yapılan eleştiri, bir zarurettir. Eleştiri olmazsa her şey tabulaşır. Bazı insanlar ve onların kişisel tercihleri kutsallık zırhına bürünür. Eleştiri olmazsa, özgür düşünce olmaz. Eleştiri olmazsa, tefekkür olmaz, fikri gelişme olmaz. Eleştiri olmazsa, hayat durağanlaşır; gelişen ve devamlı değişen hayata ayak uydurmak mümkün olmaz. Eleştiri olmazsa, beşer hayatının her an bir değişim ve dönüşüm arz eden keyfiyeti ihmal edilir. Mazi, hal ve istikbal arasındaki ahengin sürekliliği gereken şekilde kurulamaz. Eleştiri olmazsa ilmin, düşüncenin ve medeniyetin ilerleyişi göz ardı edilir, hatta ilerleme diye bir şey olmaz.²²

Eleştiri, eleştirilen kişiye çalışmasını zenginleştirme dinamiği kazandırır. Eleştirilen kişinin aleyhinde ya da lehinde serdedilen görüşler, yapılan çalışmanın daha da gelişmesine destek olur. Zira eleştirilen; bu etkiyle çalışmasını yeniden gözden geçirecek, daha

²⁰ Hac 22:8.

²¹ Zuhuruf 43:58.

²² Sandıkçı, *Eleştiride Ölçü Ve Üslup Meselemiz*, 451.

zengin bir çalışma olanağına kavuşacaktır.²³

Kısacası; eleştiri, eksikliklerin tamamlanması ve yanlışların giderilmesi, davranışların güzelleşmesi ve mükemmele ulaşma çabası için gerekli ve faydalıdır. Eleştiri faydalı olduğu içindir ki, Yüce Yaratıcı da kullarını daha güzele ulaştırmak gayesiyle yaptıkları yanlışlardan veya hatalı kararlarından dolayı onları eleştirmiş ve böylece onları doğruya yönlendirmiştir. Kur'an'a bakıldığında; kimlerin eleştirildiği ve eleştirilen konular farklılık arz etmektedir. Kur'an-Kerimde Ehl-i Kitap,²⁴ Kâfirler,²⁵ Müşrikler,²⁶ Münafıklar,²⁷ İblis²⁸ ve Mü'minler çeşitli konularda eleştirilmiş-lerdir. Bu çalışmada ise bizler konuyu, "Kur'an'da Mü'minlerin eleştirildikleri hususlar" bağlamında ele alacağız. Böylece Ehl-i Kitabın, Kâfirlerin, Müşriklerin, Münafıkların ve İblisin eleştirildikleri hususlar bu makalenin kapsamı dışında olduğu için de burada bunlara değinilmeyecektir.

Kur'an'da Mü'minlerin Eleştirildikleri Hususlar

Kur'an-ı Kerimde Mü'minlerin yapmış oldukları bazı davranışlardan dolayı eleştirildikleri görülmektedir. Bu eleştirinin yapılış gerekçeleri de Kur'an'da zikredilmektedir. Mesela; Bedir savaşının öncesi ve sonrasıyla detaylı bir şekilde anlatıldığı Enfal Suresinin 2. ve 3. ayetlerinde²⁹ mü'minlerin sahip olmaları gereken özelliklere değinildikten sonra 5-7. ayetlerde³⁰ bu özelliklerin gereği olan emir-

²³ <http://www.psikolojik.gen.tr/elestiri.html> 05.01.2018.

²⁴ Cuma 62:5.

²⁵ A'raf 7:176.

²⁶ Tevbe 9:28.

²⁷ Bakara 2:12-13; Münafikun 63:5.

²⁸ Kehf 18:50.

²⁹ "Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcayan kimselerdir." (Enfal 8:2-3).

³⁰ "(Onların bu hali,) mü'minlerden bir gurup kesinlikle istemediği halde, Rabbinin seni evinden hak uğruna çıkardığı (zamanki halleri) gibidir. Hak ortaya çıktıktan sonra sanki gözleri göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi (cihad hususunda) seninle tartışıyorlardı. Hatırlayın ki, Allah size, iki taifeden (kervan veya Kureys ordusundan) birinin sizin olduğunu vadediyordu; siz de kuvvetsiz olanın (kervanın)

lere teslimiyeti göstermeyen Mü'minler bu tutumlarından dolayı eleştirilmektedirler. Şöyle ki; farz kılınan savaşa katılma konusunda tereddüt gösteren, yola çıktıkları halde gönülsüz davranan ve savaşmayı değil de kervanın peşi sıra gitmeyi tercih edenler bu tutumları sebebiyle itaba/eleştiriye muhatap olmaktadır. Çünkü onlardan beklenen şey Allah'ın emirleri karşısında teslimiyet gösterip *"işittik ve itaat ettik"* demeleridir.

Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın şu buyruğu da Kur'an'da Mü'minlerin niçin eleştirildiğinin en güzel açıklamalarından biridir: *"Eğer inanmış insanlarsanız, Allah, bir daha buna benzer tutumu tekrarlamaktan sizi sakındırıp uyarır"*³¹

Görüleceği üzere İnsanın olduğu yerde hataların ve yanlışların olması da kaçınılmazdır. Bu nedenle Mü'minler de tıpkı diğer insanlar hata yapmışlardır. Allah Teâlâ da onlara bu hatalarından dönmeleri için uyarı mahiyetinde eleştiriler getirmekte ve onları en güzele ulaştırmak için yönlendirmektedir. Çünkü Kur'an'ın temel amacı, *"en doğru olana iletme"*³²tir. İşte bu gerekçelerle başta Hz. Peygamber, Hz. Peygamberin eşleri ve Mü'minler bazı sözlerinden ve davranışlarından dolayı ikaz mahiyetinde bir takım eleştirilere maruz kalmışlardır. Şimdi ise buradan hareketle günümüzde Müslümanların birbirlerini eleştirirlerken nasıl hareket etmeleri gerektiği, birbirlerine yaptıkları eleştirilerin sınırının ne olduğu, eleştiri üslubu ve içeriğinin nasıl olması gerektiği gibi hususlara cevap aranacaktır. Fakat şu hususu belirtmekte fayda vardır: Bu çalışmadaki temel amaç Mü'minlerin eleştirildiği hususlar üzerinde durmak olduğundan Hz. Peygambere yapılan itaplara/eleştirilere kısaca değinilecektir.³³

sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı gerçekleştirmek ve (Kureys ordusunu yok ederek) kâfirlerin ardını kesmek istiyordu." (Enfal 8:5-7).

³¹ Nur 24:17.

³² İsra 17:9.

³³ Hz. Peygambere yönelik Kur'an'da yer alan itab/eleştirilerin detayları için bk.: Ahmet Öz, *"Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar"*, Marife Bilimsel Birikim

Hız. Peygamber'e Yapılan Eleştiriler

Hız. Peygambere yönelik olarak, almış olduğu kararlar ve yapmış olduğu davranışlardan ötürü yapılan eleştirileri ifade ederken nüzul sıralamasını dikkate alarak işaret etmeye gayret edeceğiz. Bunun sebebi bu itapların/eleştirilerin tarihi seyrini görebilmektir. Yani bu uyarılar her dönemde mi yapılmıştır; yoksa ilk dönemlerde daha fazla mı olmuştur? sorusunun cevabını bulmak amacındayız.

Hız. Peygambere yapılan itapları/eleştirileri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- a) İbn Ümmi Mektûm olayı,³⁴
- b) Fakirleri bırakıp dünyanın ziynetini istemesi hususunda uyarılması,³⁵
- c) Bedir esirleri,³⁶
- d) Zeyd b. Harise ve Zeyneb binti Cahş hadisesi,³⁷
- e) İyice araştırmadan acele karar vermesi,³⁸
- f) Allah'ın kendisine helal kıldığını yasaklaması,³⁹
- g) Tebük seferinde münafıklara izin vermesi,⁴⁰
- h) Münafıklara ve ölen müşrik akrabalara istiğfar dilemesi,⁴¹
- i) Münafıkların cenaze namazını kılmasıdır.⁴²

Bize göre " Rasûlüllah'a yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı Hız. Adem'in yaratılması esnasında meleklerin itirazları sebebiyle

Dergisi 11/3 (Aralık 2011): 55-76; Abdülkerim Bingöl, "Kur'an'da Hız. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler" Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi* 7/13, (2016): 51-67; Recep Demir, "İtâb Ayetlerinin Şii Yorumu: Tabâtabâi Örneği", İnsan ve Toplum Araştırmaları *Dergisi* 7/4 (Nisan 2016):1059-1078; İhsan Arslan, "Kur'an'da Eleştirî Kültürü: Peygamber Örneği," *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011): 91-106.

³⁴ Abese 80:1-10.

³⁵ Kehf 18:28.

³⁶ Enfal 8:67-68.

³⁷ Ahzab 33:37.

³⁸ Nisa 4/105:113.

³⁹ Tahrîm 66:1-2.

⁴⁰ Tevbe 9:43-48.

⁴¹ Tevbe 9:80, 113.

⁴² Tevbe 9:84.

eleştirilmeleri gibidir. O ayetlerde Meleklerle yapılan eleştiri onların isyan etmeleri sebebiyle değil kalplerde oluşması muhtemel tehlikeli düşünceler ve uygun olmayan davranışlar yüzündendir. Nitekim Rasûlüllah'ın eleştirildiği; savaşa katılmama konusunda izin isteyenlere izin vermesi,⁴³ kendi nefislerine ihanet edenlere arka çıkması,⁴⁴ Zeyd'e eşini boşamaması için yaptığı tavsiyesi⁴⁵ ve benzeri durumlar tıpkı meleklerin eleştirilmesi gibidir.⁴⁶ Hz. Peygamberin eleştirildiği hususların Mekke'de nazil olan ayet ve surelerden -Abese ve Kehf dışında- daha çok Medeni surelerde bulunuyor olması dikkate alındığında şu sonuca ulaşmak mümkündür: Bir iş öğrenilip iyice kavranmasına rağmen hala hatalar oluyorsa eleştirilerin dozu artmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, risâletin ilk dönemlerinde fazlaca eleştiriye muhatap olmamıştır.

Dikkat çeken bir başka husus da Hz. Peygamberin eleştirildiği noktalar kişisel meseleler -Tahrim meselesi hariç-⁴⁷ olmaktan ziyade toplumda yaşayan diğer bireyleri de ilgilendiren hususlardır. Buradan hareketle şu ifade söylenebilir. Kişi, başkalarını ilgilendiren konularda ilgili bir şey yapacak veya bir adım atacaksa çok dikkatli olmalıdır.

Hz. Peygamber ile ilgili hususlar kısaca hatırlatıldıktan sonra şimdi de Mü'minlere ve Hz. Peygamberin eşlerine yapılan eleştirilere yer vermek istiyoruz.

Hz. Peygamberin Eşlerinin Eleştirilmesi

Hz. Peygamberden sonra o'nun Ehl-i beytine yani aile efradına sözün getirilmesinin temel nedeni; eğitim, yönetim, denetim gibi işleri yüklenmiş kişilerin gerek fertlere gerek toplumlara ve gerekse

⁴³ Tevbe 9:43.

⁴⁴ Nisa 4:107.

⁴⁵ Ahzab 33:37.

⁴⁶ Bk. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's Sunne*, Thk. Mecdi Basallum (Beyrut: Dar el-Kütübü'l İlmiyye, 1426/2005), 1: 416.

⁴⁷ Tahrim 66:1-3.

ailelere olarak örnek olmaları nedeniyledir.⁴⁸

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in eşleri dahi olsa, yanlış yaptıklarında uyarılmışlar ve eleştirilmişlerdir. Şu ayeti bu bağlamda aktarabiliriz: “*Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allah'ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*”⁴⁹

Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Aişe veya diğerlerinden gelen dünyevi istekler üzerine Hz. Peygamber'in onlara yaklaşık bir ay süreyle tavır koyduğu aktarılmaktadır. Sonrasında ise “tahyir/tercihte serbest bırakma” ayetleri adı verilen bu ayetlerin indiği rivayet edilmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla birçok müfessir tarafından da dikkat çekildiği üzere söz konusu ayetlerde Hz. Peygamberin eşleri dünyalık şeylere meylettiklerinden dolayı eleştirilmektedirler.⁵¹

Hz. Peygamberin eşlerine yapılan bu eleştiri aslında onlara verilen değer bir göstergesi kabul edilmelidir. Çünkü onlar, kadınlardan herhangi biri gibi değildirler⁵² Yaptıkları hayâsızlıklara iki kat günah,⁵³ itaat ve iyiliklerine de iki kat mükâfat⁵⁴ verileceği Kur'an'da haber verilmektedir. Bu durum, onların dünyalıklara bakışlarının herhangi bir kadın gibi olmaması gerektiğini göstermektedir. Zira Hz. Peygamberin eğitiminden geçmiş ve o'na eş olmuş biri, o'nun baktığı yerden hayata bakmalıdır. Aksi halde ise, tercihini yaparak ya Allah'ı, Rasûlünü ve ahireti ya da dünya refa-

⁴⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, (Ankara DİB Yayınlar 2014), 4:380.

⁴⁹ Ahzab 33:28-29.

⁵⁰ et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 9:222; Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed el-Vahidi, *el-Veciz fi Kitabillah'il Aziz* (Beyrut: y.y., 1415/1995): 864.

⁵¹ Bk.: et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 9:222; el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's Sunne*, 8:375; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusi, *et-Tibyan fi-Tefsiri'l Kur'an*, Thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili (Beyrut: Dar İhya-u Turasi'l Arabi, ts.), 8:332-333.

⁵² Ahzab 33:32. Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed el-Vahidi, *el-Veciz fi Kitabillah'il Aziz* (Beyrut: y.y., 1415/1995): 864.

⁵³ Ahzab 33:30.

⁵⁴ Ahzab 33:31.

hını ve süslerini tercih etmelidir.

Hz. Peygamberin eşlerinden bazılarının eleştirildikleri konulardan birisi de eşler arasında sır olarak konuşulan hususların üçüncü kişilere ulaştırılması meselesidir. Bu durum ayetlerde şu şekilde bildirilir: *"Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, o sözü başkalarına haber verip Allah da bunu Peygamber'e açıklayınca, Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona haber verince eşi: Bunu sana kim bildirdi? dedi. Peygamber: Bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana haber verdi, dedi."*⁵⁵

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak farklı rivayetler zikredilmektedir.⁵⁶ İbn Abbas'ın Hz. Ömer'e dayandırarak aktardığı rivayete göre; Rasûlullah, eşi Hafsa'nın evde bulunmadığı bir sırada diğer eşi Mâriye'yle onun odasında beraber olmuşlardı Hafsa bundan haberdar olunca da üzüntüsünü belirtmiş ve darılmıştı. Rasûlullah da Hafsa'ya, bundan böyle Mâriye'yi yatağına almayacağını söylemiş ve bunu gizli tutmasını ona tenbihlemişti. Hafsa ise bu konuyu Hz. Âişe'ye açıklamış, bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur. Hz. Âişe olayı şu şekilde aktarmaktadır:

Bir gün Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş'ın⁵⁷ odasında biraz fazlaca kalmış ve orada bal şerbeti içmişti. Ben ve Hafsa birbirimizi tembihleyerek, Allah Rasûlü hangimizin yanına gelirse o'na, "Senden Meşe ağacı zamkı kokusu alıyorum. Yoksa sen Meşe ağacı zamkı mı yedin?" diyecektik. Nitekim Hz. Peygamber yanımıza geldiğinde o'na bu soruyu sorduk Hz. Peygamber de, "Hayır, Zeyneb bint Cahş'ın yanında bal şerbeti içtim, bir daha asla içmeyeceğim." bu-

⁵⁵ Tahrim 66:1-3.

⁵⁶ el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, Thk. İ'sam b. Abdu'l Muhsin el-Humeydan (Demmam: y.y., 1412/1992): 438-441; Bedrettin Çetiner, *Esbab-ı Nüzul* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.) 2:896-898.

⁵⁷ Bal yeme olayında zikredilen isimler rivayetlere göre farklılık arz etmektedir. Rivayetlerde zikredilen isimler şunlardır: Hafsa, Zeyneb binti Cahş, Ümmü Seleme ve Sevede binti Zema'. el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 438-441; Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, 2:896-898.

yurdu.⁵⁸ Ayetin içeriğine ve nüzul sebebi olarak zikredilenlere bakıldığında, Hz. Peygamberin eşleri yapmamaları gereken bir şey yapmışlar ve bundan dolayı da eleştirilmişlerdir. Hatta yanlış bir yola girdiklerinden dolayı tevbe etmelerinin kendileri için daha iyi olacağı hatırlatılmış ve eğer peygambere karşı bir işbirliği içerisinde olacaklarsa bu takdirde o'nun dostunun Allah, Cebrail, salih Mü'minler ve melekler olacağı belirtilerek uyarılmışlardır.⁵⁹

Mü'minlere Yapılan Eleştiriler

Hz. Peygamber ve eşleri, almış oldukları kararlar sebebiyle zaman zaman eleştirildikleri gibi bazen ashâb -ıfk hadisesinde olduğu gibi- bazen de bir kısım Mü'minler söz ve davranışlarından dolayı eleştirilmişlerdir. Burada da Hz. Peygamber'in eleştirildiği hususları ele alırken takip ettiğimiz usule sadık kalarak nüzül sırasını dikkate almak suretiyle konuları ele alacağız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mü'minlerin eleştirildikleri hususları şu şekilde ifade etmek mümkündür.

1- Savaşın Gereğini Yapmada Tereddüt Etmek ve Böylece Zorluklara Karşı Mücadele Verememek

Müslümanlar Mekke'de müşriklerden gördükleri eziyetlerden usanmışlar; bu sebeple de bazı Müslümanlar "*Keşke cihad hakkında bir sure indirilmiş olsaydı*"⁶⁰ demişlerdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ cihadı onlara farz kılınca bazı Mü'minler ve özellikle de münafıklar bundan hoşlanmamışlardı. İşte bu durum neticesinde bu kişiler şu ayetle eleştirilmişlerdir: "*Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*"⁶¹

Hatta ayetlerden şunu öğrenmekteyiz ki; savaşa gitmede tereddüt edenler eleştirildiği gibi kimi ayetlerde de savaş sonrasında

⁵⁸ el-Vahidi, *el-Veciz fî Kitabillah'il Aziz*, 1112; el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 438-441.

⁵⁹ Tahrîm 66:4.

⁶⁰ Muhammed 47:20.

⁶¹ Bakara 2:216.

ganimetlere ulaşma konusunda sabırsız davrananlar eleştirilmiştir. Meselâ; Mü'minlerin bir kısmı Bedir Savaşı'nda ele geçirilen ganimetlerin kendilerine verilmesini istemişler ve bu uygulamanın kendileri için doğru ve haklarında hayırlı olduğunu düşünmüşlerdi. Bunun yanında savaşa karar vermek üzere istişare (danışma) yapılırken de, savaşmak yerine Mekkelilere ait kervanı ele geçirmenin faydalı olacağını ileri sürenler⁶² olmuştu.⁶³ İşte benzer tutum sergileyenler birbirlerine benzetilerek⁶⁴ aynı eleştirilerin muhatabı olmuşlardır.

2- İfk Olayında Sergilenen Tavır

İfk hadisesi, hicretin 6. yılında Hz. Peygamber öncülüğünde 'Benî Müstalik/Müreysi' seferine çıkılırken bu sefer sırasında Hz. Aişe'nin yaşadığı bir olayın kimi münafıklar tarafından fırsat bilinerek onun hakkında uydurdıkları bir düzmecedir.⁶⁵ Olayın sonrasındaki bazı gelişmeler Kur'an-ı Kerimde şu şekilde aktarılmaktadır:

“(Peygamber'in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir guruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın, aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her bir kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır. Onlardan (elebaşılık yapıp) bu günahın büyüklüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır. Bu iftirayı işittiğinizde erkek ve kadın müminlerin, kendi vicdanları ile hüsnu zanda bulunup da: Bu, apaçık bir iftiradır' demeleri gerekmez miydi? Onların (iftiracıların) da bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahitler getiremediler, öyle ise onlar Allah nezdinde yalancıların ta kendileridir. Eğer dünyada ve ahirette Allah'ın lütuf ve merhameti üzerinizde olmasaydı, içine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap isabet ederdi. Çünkü siz bu iftirayı, dilden dile birbirinize aktarıyor, hakkında bilgi sahibi ol-

⁶² Bk.: Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b. Süleyman*, 2: 5.

⁶³ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2: 666.

⁶⁴ Bk.: Enfal 8:5-7.

⁶⁵ İfk hadisesinin detayı için bk.: el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 318-322; Heyet, *Kur'an Yolu*, 4: 58-59.

*madığınız şeyi ağızlarınızda geveleyip duruyorsunuz. Sizler bu durumun önemsiz olduğunu sanıyorsunuz. Hâlbuki bu, Allah katında çok büyük (bir suç)tur. Onu duyduğu-nuzda: 'Bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz. Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır' demeli değil miydiniz? Eğer inanmış insanlarsanız, Allah, bir daha buna benzer tutumu tekrarlamaktan sizi sakındırıp uyarmaktadır.*⁶⁶

Nûr Sûresi 24/11-20. ayetler arasında söz konusu edilen hadisede Hz. Peygamber'in etrafında yer alan Müslümanlar özetle şu hususlarda eleştirilmişlerdir: Bu iftirayı işiten erkek ve kadın müminlerin, kendi vicdanları ile hüsnü zanda bulunup: "Bu, apaçık bir iftiradır" demeleri gerekirdi. Bu iftirayı atanlar iddialarını dört şahitle ispatlamalıydılar. Toplumda bu iftira dilden dile dolaştırılmamalı ve hakkında bilgi sahibi olunmayan şey hakkında konuşulmamalıydı. Böyle bir şey duyulduğunda denilmesi gereken tek şey; "Bunu konuşup yaymak bize yakışmaz. Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır." olmalıydı. İşte, görüleceği üzere Mü'minler "ifk hadisesinde" istenilen tavır sergileyemedikleri için Allah Teâlâ'nın eleştirilerine maruz kalmışlardır.

Mü'minlerin eleştirilere maruz kalmalarının bir nedeni de, toplumda olan ya da olması muhtemel benzer olaylar karşısında onlara nasıl hareket edilmesi gerektiğinin öğretilmesidir. Çünkü topluluk içinde birçok kötülük, zamanında ve yeterli tepki gösterilmemesi sebebiyle yayılmakta ve yerleşmektedir. Erdemli bir toplumda ise güzel davranışlar açıkça gündeme getirilir ve takdir edilerek dile getirilir. Buna karşılık, çirkin ve kötü olaylar ise yalnızca gerektiği kadar dile getirilir ve erdem ölçülerine göre değerlendirilir, mahkûm edilir ve de bu durumun ıslah çareleri üzerinde durulur. Çünkü topluluk içinde erdemsizliğin yaygın hale gelmesi öncelikle yasaklarla ve cezalarla değil; toplumun erdem ve erdemsizlik karşısında takındığı tavırlarla engellenebilir.⁶⁷ Bu nedenle eleştiri doğru

⁶⁶ Nur 24:11-17.

⁶⁷ Heyet, *Kur'an Yolu*, 4:61.

bir zamanda ve yapıcı bir tarzda yapıldığında ancak yararlı olabilir. Eleştiriler bazen içlerinde yaptırım tehditleri taşıyıcılar dahi bu tehditler hata yapanların kendi hatalarını anlayıp benzer bir duruma düşmemelerine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda ifk hadisesinde de hem eleştirenin eleştirdiği kişiye olan merhametini hem de yanlış davranışlarını aynı şekilde sürdürdükleri takdirde karşılaşabilecekleri yaptırımları rahatça görebilmek mümkündür: “*Eğer dünyada ve ahirette Allah'ın lütuf ve merhameti üstünüzde olmasaydı, içine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap isabet ederdi.*”⁶⁸ Tabi ki bu eleştirilerin fayda sağlamasının temel şartı, eleştirilenin eleştirene olan inancı ve güvenidir. Şu ayet uyarının inananlara yarar sağlayacağını ifade etmektedir: “*Eğer inanmış insanlarsanız, Allah, bir daha buna benzer tutumu tekrarlamaktan sizi sakındırıp uyarır.*”⁶⁹ Eleştiri yapıp inanç ve güven yoksa eleştiri istenilen sonucu vermeyebilir.

3- Günaha Sebep Olabilecek Gizli Gizli Konuşmalar Yapmak

Kur'an, benzer davranışların tekrarlanmaması için aynı davranışları yapan kişilerin hali üzerinden uyarılar yapar. Bu uyarılardan biri de, gizli konuşma (necvâ) hadisesidir. Kur'an bu duruma şöyle işaret etmiştir: “*Gizli konuşmaktan menedildikten sonra yine o menedildikleri şeyi yapmaya kalkışarak günah, düşmanlık ve peygambere karşı gelme hususunda gizlice konuşanları görmedin mi?...*”⁷⁰ İbn Abbas ve Mücahid'in bildirdiklerine göre özetle; Rasullullah bir seriye gönderdiğinde Yahudiler ve münafıklar bir araya gelir ve aralarında gizlice konuşurlar, sonra da Mü'minlerin yanına gelip birbirlerine göz kırparak bakıştırlardı. Bu durumu gören Mü'minler ise, acaba sefere katılan akrabalarımıza bir şey oldu da bunlar bunun için mi böyle davranıyorlar diye endişe duyarlardı. Söz konusu durum Hz. Peygambere şikâyet edilince, bu ayetler

⁶⁸ Nur 24:14.

⁶⁹ Nur 24:17.

⁷⁰ Mücadele 58:8.

nâzil olmuş ve böylece bu gibi konuşmalar yasaklanmıştır.⁷¹ Yasağa uymayanlar üzerinden ise iman edenlerin bu konuda nasıl hareket etmeleri gerektiği öğretilmiş ve şöyle buyurulmuştur: *“Ey iman edenler! Aranızda gizli konuşacağınız zaman günahı, düşmanlığı ve Peygamber'e karşı gelmeyi fısıldamayın. İyilik ve takvayı konuşun. Huzuruna toplanacağınız Allah'tan korkun.”*⁷² Buna göre, eleştiri konusu yapılan hususa riayet edilmediğinde uyarılanlar eleştiride yer alan kişilerle aynı duruma düşerler.⁷³ Örnek olarak verilen ayetler dikkatlice değerlendirildiğinde, şu hususun görülmesi mümkündür: Eleştiri de bazen başkasının olumsuz davranışı örnek gösterilebilir ve bu olumsuz örnek üzerinden doğru davranış öğretilir. Bu durumda, gizli gizli konuşmak ve fısıldaşmak kötüdür. Özellikle de günaha, düşmanlığa ve yanlış anlamalara kapı aralama ihtimali varsa. Fakat sadaka yahut bir iyilik yahut da insanların arasını bulmayı isteyen fısıldaşması müstesna.⁷⁴

Sonuç olarak denilebilir ki; Mü'minler sadece hayırlı işlerde ve de başkalarını olumsuz birtakım düşüncelere sevk etmeyecek bir tarzda ancak gizli konuşabilirler. Zira bunların dışındaki konularda; özellikle de düşmanlık ve masiyet hususundaki fısıldaşmalar Kur'an'da itap/eleştiri konusu edilmiş ve Allah'ın hoşlanmayacağı bir durum sayılmıştır.

4- Allah Ve Rasûlünün Önüne Geçmek

İnsanlar bir şey söyleyecek ya da yapacaklarsa nerede ve kimlerle birlikte olduklarına dikkat etmelidirler. Bu bağlamda, şayet söylenilen sözler veya yapılan eylemler Allah ve Rasûl'ünün buyruklarının önüne geçiyorsa, bu takdirde orada problemler başlıyor demektir. Çünkü Mü'minler şöyle bir uyarıyla karşı karşıyadırlar: *“Ey*

⁷¹ el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 410-411.

⁷² Mücadele 58:9 .

⁷³ *“Eğer bu uyarıya uymaz ve gereğini yerine getirmezseniz siz de onlar gibi aynı konuma düşersiniz. Çünkü gizli konuşmalar şeytandandır. Bu, iman edenleri üzme içindir. Oysa şeytan, Allah'ın izni olmadıkça, müminlere hiçbir zarar veremez. Müminler Allah'a dayanıp güvensinler.”* (Mücadele 58:10).

⁷⁴ Bk.: Nisa 4:114.

*iman edenler! Allah'ın ve Rasûlünün önüne geçmeyin. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.*⁷⁵ Ayetin nüzul sebebi hakkında farklı rivayetler zikredilmektedir.⁷⁶ Bu rivayetlerin ortak teması; bir mesele hakkında Allah ve Rasûl'ünün söylediğinin yok sayılması ya da O'nun henüz ne söyleyeceğini beklenilmeden harekete geçilmesidir. Burada Mü'minlere eleştiri yapılmasının nedeni "öncelik tercihlerinde" hata yapmalarıdır. Çünkü Allah ve Rasûl'ü bir konuda hüküm koymuşsa artık o konuda Mü'min erkek ve kadınların tercih hakları bulunmamaktadır.⁷⁷ İrade ve rızasını, Allah ve Rasûl'ünün irade ve rızasının önüne geçirme, önceliği ilâhî irade ve rızaya vermeme⁷⁸ bu eleştirilerin temel gerekçesidir. O halde Mü'min kişinin kişisel görüşü ya da tercihi Hz. Peygamber tarafından duyurulan buyrukların ve/veya ahlakî ilkelerin üstüne çıkmamalıdır.⁷⁹ Zira bu konuda yapılan uyarılar dikkate alınmadığında amellerin boşa gitmesi⁸⁰ söz konusu edilmektedir.

5- Hz. Peygambere Uygun Bir Şekilde Hitap Etmemek, Onu Rahatsız Etmek ve Üzmek

Mü'minlerin maruz kaldığı eleştirilerin bir kısmı, direkt olarak Hz. Peygamber'e karşı sergilenmiş davranışlardan dolayıdır. Örneğin; Hz. Peygamber'e karşı sesi yükseltmek, birbirleriyle bağırma çağırma konuşulduğu gibi O'nunla da bağırma çağırma konuşmak,⁸¹ müsait olup olmadığı öğrenilmeden kapı önünden ısrarla ve yüksek sesle O'na seslenmek,⁸² bu tür davranışların bir kısmını ifade etmektedir. Mü'minlere yöneltilen bu eleştiriler daha çok adab-ı muâşeret kurallarına uymama sebebiyledir. Kur'an her yönüyle

⁷⁵ Hucurat 49:1.

⁷⁶ Bk.: et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 10:271-272; el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 385; Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, 5: 817-818.

⁷⁷ Ahzab 33:36.

⁷⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 87.

⁷⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3: 1054.

⁸⁰ Hucurat 49:2.

⁸¹ Hucurat 49:2.

⁸² Hucurat 49:5.

Mü'minlerin davranışlarını güzelleştirmeyi hedeflediğinden, küçük-büyük ayırımı yapmadan kusur sayılabilecek tüm davranışları düzeltmeye çalışmıştır. Hatta Mü'minlerin fazlaca yapmadığı ama yapma ihtimali olduğu hususlar bile eleştiri ve uyarı konusu yapılmıştır. Örneğin; *"Ey iman edenler, 'raina/bizi gözet-güt' demeyin, 'unzurna' (bize bak) deyin ve dinleyin. Kâfirler için acı bir azap vardır."*⁸³ Ayette hitap her ne kadar Mü'minlere olsa da muhataplar daha çok bu sözü söyleyen münafıklardır. Çünkü ayet "Kâfirler için acı bir azap vardır" tehdidi ile sona ermektedir.

Kur'an'da Hz. Peygamberin şahsına ve ev halkına karşı eleştirilen davranışlardan bir tanesi de, Mü'minlerin Rasûlüllah'ın evine giriş çıkışlarda ve orada kalacakları süre konusunda gereken hassasiyeti göstermemeleridir. . *"Ey iman edenler! Siz, bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını gözetmeksizin, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde ise hemen dağılın, sohbe dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmemekte, fakat o (size bunu söylemekten) çekinmektedir. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlaşmanız asla caiz değildir. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah)tır."*⁸⁴

Kısacası kişi haklarına veya aile mahremiyetine zarar verebilecek davranışlar Kur'an'da eleştiri konusu yapılmıştır. Bu konuda yapılan eleştiriler ise, eleştiriye maruz kalanlar tarafından dikkatlice dinlenmeli ve problem olan davranışlar düzeltilmelidir.

6- Yapmadığı Şeyleri Söylemek

Mü'minde bulunması gereken özelliklerden biri de söz ve eylem birliğidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, sözü ve eylemi farklı kişiler

⁸³ Bakara 2:104.

⁸⁴ Ahzab 33:53.

eleştirilmekte ve davranışın Allah katında ağır sonuçları olacağı ifade edilmiştir: *“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında ağır (sonuçları) olan pek dehşetli bir davranıştır.”*⁸⁵

Kur'an'ın yaptığı bu uyarı, sadece söylenenle yapılan arasındaki tutarlılığı değil aynı zamanda sözlerin ve eylemlerin kendi içinde de tutarlılık taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, inkârcılara yönelik meydan okumalarından birini çelişmezlik ilkesine dayandırmakta, buna göre önce kendi verdiği bilgi ve haberlerin tutarlı olup olmadığı hususunda ilgili bir iç kontrol çağrısında bulunmaktadır: *“Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı”*⁸⁶ Kur'an'ın bu ilkeye yaptığı vurgu İslâm âlimlerini öylesine etkilemiştir ki; tefsir, hadis, fıkıh gibi ilmî disiplinlerin oluşumunda çok geçmeden bu ilimlerde izlenen metotlar teorik olarak ifade edilmeye çalışılmış ve kısa bir süre içinde her bir dala ait metodolojiler ortaya konmaya çalışılmıştır.⁸⁷

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; yapmadıkları şeyleri söyleyenler⁸⁸ ve yapmadıkları şeylerle öğrenmek⁸⁹ isteyenler kınanmakta ve nifaka meyilli olarak nitelenmektedirler.

7- İbadeti Bırakıp Ticareti Tercih Etmek

Yapılacak işler hususunda öncelik sırasına riayet etmeyen Mü'minler Kur'an'da bu davranışlarından ötürü eleştirilmişlerdir: *“Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki: Allah'ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten daha yararlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.”*⁹⁰ Ayetin nüzul sebebi olarak rivayet edilen haberlerin özeti şu şekildedir: Bir gün Hz. Peygamber cuma hutbesini irat ederken Medine'ye bir ticaret kervanının ulaştığı haberi duyulur. O zaman

⁸⁵ Saf 61:2-3.

⁸⁶ Nisa 4:82.

⁸⁷ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 332.

⁸⁸ Al-i İmran 3:167; Maide 5:41.

⁸⁹ Al-i İmran 3:188.

⁹⁰ Cuma 62:11.

diliminde kıtlık olduğu için, gıda maddesi getirecek bir kervanın gelmesi dört gözle beklenmekteydi. Bu sesleri duyan cemaatin önemli bir kısmı ise o anda ibadet halinde olduklarını unutup yerlerinden fırlarlar ve o tarafa doğru koşmaya başlarlar; Bu esnada, mescitte sadece on iki kişinin kaldığı rivayet edilir.⁹¹ İşte bu durum üzerine söz konusu ayet inmiş ve bu noktada Mü'minler uyarılmışlardır.

Şunu bilmeliyiz ki; eleştiri konusu bu davranış, Müslümanlar tarafından her dönemde sergilenebilecek bir davranıştır. Bu nedenle de söz konusu husus es geçilmemiş ve önemi vurgulanmıştır. Öncelik ibadetlerde mi yoksa dünya eğlencesi ve ticarete mi? Doğru bir tercih yapılmadığı zaman Allah'ın hoşnut olmayaacağı bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü sadece dünyayı ve dünyalıkları tercih edenlerin ahirette payları yoktur.⁹² İdeal olan hem dünyayı hem de ahireti dengeli bir şekilde talep etmektir.⁹³

8- Gereksiz Yere Soru Sormak ve İsteklerde Bulunmak

İnsanın öğrenmesinde etkili olan unsurlardan birisi de meraktır. Merak eden insan, merakını gidermek için araştırır ve gerekli soruları sorar. Bu güzel bir şeydir. Fakat gereğinden fazla merak veya yerli yersiz soru sormak doğru bir davranış değildir. Hatta bazı durumlarda, karşıdakini zor durumda bırakmak için de soru sorulabilmektedir. Bu nedenledir ki vahiy, muhataplarını eğitirken bu duruma değinmekte ve İsrailoğullarının Hz. Musa'dan yersiz ve hadsiz istek⁹⁴ ve soruları nedeniyle kınandıklarını ve Müslümanlara da onlar gibi davranmamaları gerektiğini hatırlatmaktadır: *"Yoksa siz de Elçinizden, daha önce Musa'dan istendiği gibi bir takım isteklerde bulunmak mı istiyorsunuz? Kim imanı küfürle değiştirirse, şüp-*

⁹¹ Buhârî, "Tefsir", 62; el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 428-429; Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 353.

⁹² Bakara 2:200.

⁹³ Bakara 2:201.

⁹⁴ Bakara 2:55; Nisa 4:153.

hesiz (o), dümdüz yolu sapıtmıştır."⁹⁵

Aynı şekilde bazı insanlar kimi zaman gereksiz yere ve laf olsun diye soru sorarlar. Biraz sabırlı davransalar sordukları şey açıklanacaktır yahut da bir amaca binaen cevap söylenmiyordur. Zira söylediğinde muhatapları sıkıntıya sokabilecek veya onlara fazladan bir sorumluluk yükleyecek bir durum meydana gelebilecektir. İşte bu bağlamda Kur'an'da bu ve benzeri durumlarda soru soran Mü'minler eleştirilmişlerdir: "*Ey iman edenler, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız, size açıklanır. Hâlbuki Allah onlardan geçmiştir. Allah bağışlayıcıdır, halimdir. Sizden önce gelen bir toplum da onları sormuştu da sonra onları tanımaz olmuşlardı.*"⁹⁶ Ayetin nüzûl sebebine bakıldığında verilmek istenen mesaj kanaatimizce daha iyi anlaşılacaktır. Bu ayetin nüzûl sebebi ile ilgili birçok rivayet⁹⁷ olmakla birlikte birini aktarmakla yetineceğiz: Haccın farziyetini bildiren ayet indiğinde Hz. Peygamber; "*Allah size hacı farz kıldı*" buyurmuştu. Bir sahâbî "Her yıl mı ey Allah'ın Rasûlü?" diye sordu. Resûlullah soruyu duymazdan geldi. Sorunun üçüncü defa tekrar edilmesi üzerine ise Hz. Peygamber "*Şayet evet deseydim (her yıl haccetmeniz) farz olurdu. Siz ise buna tahammül edemezsiniz. Benim değinmediğim konularda soru sormayın. Sizden önceki bazı kavimler, peygamberlerine çok soru sormaktan ve sonra da bunlar üzerinde ihtilâfa düşmekten dolayı helak olmuşlardır. Şu halde size bir şeyi emrettiğimde onu yerine getirmeye çalışın, size yasakladıklarımın da kaçının.*"⁹⁸ buyurmuştur. O halde bir Müslüman; gereksiz, faydasız ve art niyetli sorular sormamalıdır. Bu konuda yapılan uyarıları dikkate almayanlar dün eleştirildiği gibi bugün de eleştiriye maruz kalacaklardır.

⁹⁵ Bakara 2:108.

⁹⁶ Maide 5:101-102.

⁹⁷ Bk.: el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 211-212; Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, 1: 343-345.

⁹⁸ el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 211-212; Heyet, *Kur'an Yolu*, 2:347-348.

9- Birilerine Duyulan Öfke Sebebiyle Adaletten Uzaklaşmak

İnsanları yanlış davranmaya iten sebeplerden birisi de başkalarına karşı duydukları kin ve öfkedir. Öfke, insanın sağlıklı karar vermesine mani olur. Bu öfke bize haksızlık yapan birilerine karşı ise daha büyük olur. Zira karar alınacağı veya onlar hakkında hüküm verileceği zaman öfke adaletin önüne geçebilmektedir. Bu noktada “Onlar da bize yapmıştı” bahanesi de zaman zaman yapılan yanlışın gerekçesi olabilmektedir. Tam da bu noktada vahiy devreye girmekte ve Mü'minleri benzer bir davranışa düştüklerinde eleştirerek böyle davranmama konusunda uyarmaktadır: “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun;*⁹⁹ *bu, takvaya daha çok yakışan (bir davranış) tır. Allah'a isyandan sakının. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilmektedir.*”¹⁰⁰ Nüzul sebebi olarak zikredilenlere¹⁰¹ göre ayet, Hz. Peygamberi öldürme girişimlerinde bulunan Yahudilere veya Müslümanlara zulmeden müşrik Kureyşlilere nasıl muamele edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Kureyşli inkârcılar, hem hicretten önce hem de hicretten sonra Müslümanlara eziyet etmişlerdi. Mekke fethedilince de Müslümanların intikam duygusuyla hareket edip adaletten uzaklaşmalarını engelleyici bir tedbir olarak bu uyarı yapılmaktadır.

Zarar gördüğü bir topluma karşı insanda kin meydana gelebilir. Şayet bu kine rağmen kişi yine de o topluma karşı âdil davranabiliyorsa, o insan Allah için adaletin bayrağını ayakta tutuyor demektir.

Bu noktada, kendilerine kötülük edenlere karşı Müslüman nasıl hareket etmelidir? sorusuna ise şöyle cevap verilebilir: Müslümanlar siyasî, sosyal ve ekonomik bakımdan güçsüz oldukları

⁹⁹ Adaletten ayrılmama vurgusu aynı surenin 2. ayetinde daha önce vurgulanmıştı. Biz her iki ayeti birlikte ele alarak değerlendirme yaptık.

¹⁰⁰ Maide 5:8.

¹⁰¹ et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 4: 313, 415.

dönemde ibadet ve öğretim özgürlüklerini kısıtlayanlara karşı, gün gelip de güçlendiklerinde kinle hareket etmeyeceklerdir.¹⁰² Fakat mabetlere ve eğitim-öğretim kurumlarına yapılan saldırılar onları yıkacak veya yok edecek bir boyuta gelmişse, bu takdirde durum farklılaşır; yani bu engelleyecek her türlü tedbir alınabilir.¹⁰³ Ama her hâlükârda adaletten ayrılmamak esas olandır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada elde edilen verilerden anlaşılmaktadır ki, eleştiri ve eleştirel düşünme Kur'an'ın yer verdiği hususlar arasında yer almaktadır. Nitekim başta Hz. Peygamberi, o'nun eşlerini ve Mü'minleri eleştirmesi bunun göstergelerinden biridir. Kur'an'ın eleştiri üslubunda en çok dikkat çeken hususlardan birisi de, eleştiri yıkıcı değil de yapıcı amaçla gerçekleştirmesidir. Ayrıca, muhatabı daha doğru ve güzel olana yöneltmek, yanlış ve hatalı olandan alıkoymak bu eleştirilerin temel noktasını oluşturmaktadır. Bununla beraber, eleştiriye maruz kalmak eleştirilenin değerini düşürmediği gibi onun daha güzel bir noktaya ulaşması için yapılmaktadır. Bir de, eleştirilen kişi bu eleştiriden rahatsız olma yerine Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Ümmi Mektum'a davrandığı gibi, eleştiriye ve de eleştiren kişilere hoşgörülü ile yaklaşmalıdır. Çünkü eleştirilen kişi hangi konumda ve hangi kimlikte olursa olsun eleştirildiği hususlar üzerinde düşünmeli ve kendisine gösterilen doğru yolu takip etmelidir.

Muhatabın içerisinde bulunduğu durumu ve kişilik özelliklerini dikkate alarak yapılan eleştirilerin, muhatapın üzerinde etki etme oranı daha yüksektir. Tepkisel, toptancı, bilgiye dayalı olmayan, samimiyetsiz, insaf ve adaletten uzak eleştiriler faydadan çok zarar getirecektir.

Çalışmada elde ettiğimiz bir veri de, eleştirilerin Mekki sûre-

¹⁰² Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013), 5: 483-486.

¹⁰³ Bk.: Hac 22:40.

lerden daha çok Medenî sûrelerde yoğunlaşmasıdır. Buradan hareketle eleştiri ve tenkid konusunda şöyle bir ilke çıkarmak mümkündür: Eğitimin ilk aşamalarında fazlaca eleştirmemek gerekir. Çünkü muhataplar daha öğrenme aşamasındadırlar. Ama öğrenmeleri gerekenleri öğrendikleri halde hala yapmaları gerekenleri yapmayıp, yapmamaları gereken hataları yapıyorlarsa, işte o zaman eleştiriye ve tenkidi hak ederler. Bu nedenle, acemi birinin yapacağı hata ile usta birinin yapacağı hatayı bir tutmamak gerekir.

Kaynakça

- Arslan, İhsan. “Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011): 91-106.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*. 1. Baskı. İstanbul: 2013.
- Bingöl, Abdülkerim. *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*. Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- _____. “Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016): 48-72.
- Çetiner, Bedrettin. *Esbab-ı Nüzul*. İstanbul: Çağrı Yayınları ts.
- Demir, Recep. “İtâb Ayetlerinin Şii Yorumu: Tabâtabâi Örneği”. *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 4:4, (Nisan 2016):1047-1082.
- Er, Rahmi. “Tenkidi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- el-Ferahidi, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l Ayn*. Beyrut: Dar Kütübü'l İlmiyye, 1424/2003.
- Heyet: Karaman, Hayrettin- Çağrıcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed. *Lisanu'l Arab*. Beyrut: Daru

- Sadır, 1410/1990.
- el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. Thk. Mecdi Basallum. Beyrut: Dar el-Kütübü'l İlmiyye 1426/2005
- Mukatıl, b. Süleyman. *Tefsir'u Mukatil b. Süleyman*. Thk. Ahmet Ferit. Beyrut: Dar Kütübü'l İlmiye, 1424/2003.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar". *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 11/3 (Aralık 2011): 55-76.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Eleştiride Ölçü Ve Üslup Meselemiz". *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003): 449-457.
- Seferoğlu, S. Sadi – Akbıyık, Cenk. "Eleştirel Düşünme Ve Öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006): 193-200,
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. Kahire: y.y., 1431/2010.
- et-Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyan fi-Tefsiri'l Kur'an*. Thk. Ahmed Habib Kasir el-Amili. Beyrut: Dar İhya-u Turasi'l Arabi, ts.
- el-Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Veciz fi Kitabillah'il Aziz*. Beyrut: 1415/1995.
- _____. *Esbabu'n-Nüzul*. Thk. İ'sam b. Abdu'l Muhsin el-Humeydan. Demmam: y.y., 1412/1992.
- TDK Türkçe Sözlük. "*Eleştiri*". Ankara, 2005.
- ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Ğavamidu't Tenzil ve uyunu'l Ekavil fi Vucuhi'l Te'vil*. Beyrut: Dar el-Kütubu'l İlmiyye, 1437/2015.

The Matter Of Criticizability Of Muslims According The Qur'an

Summary

Criticism is a concept that can be seen in the fundamental sources of our religion. Qur'an neither criticized without reason nor excluded anybody from the circle of criticism. Like the prophet Muḥammad, his wives and the other Muslims has criticized for some of their behaviors.

Criticizing someone by stating the good and bad sides is one of the greatest favors that can be done. For, having someone to correct his mistakes is a blessing for a person. Thus, the Qur'an states this principle: no one would be punished until a messenger who says the good and the evil is sent.

In this study, we approach the concept of criticism, the points to be considered during the criticism as well as the beneficial aspects of the criticism. It is possible to state that, "critical thinking", agreed as a modern education method, is taught to its collocutors by Qur'an since the first eras.

Then we highlighted the benefits of criticism. The latter gives the criticized person a dynamic enrichment of his work. The opinions expressed or in favor of the criticized person support the further development of the work. Because this person will review his work and will have the opportunity to produce richer work. In short; criticism is necessary and useful to eliminate shortcomings and errors, to refine behavior and to achieve perfection.

Criticisms about the prophet and his wives has been reminded but mainly focused on the criticisms about the Muslims. Criticisms about the prophet examined in according to chronological order of sūras. These criticisms are incident of Ibn Umm Maktūm, warning about abandoning the poor and desiring the trappings of world, the prisoners of the Badr, incident of Zayd b. Harīsa and Zaynab bint Jaḥsh, rushing the decisions without further examinations, forbidding the ḥalāl, permitting the munāfiq in the Tabūk, praying for forgiveness to munāfiqs and dead mushriq relatives, praying the ṣalāt al-janāza for munāfiqs.

Criticisms of the prophet in the Qur'an are mostly take place in the Medinan sūras except al-ʿAbasa and al-Kahf. With this in mind it is possible to state that if mistakes occur even though a certain thing has been learned, the level of criticism increases. Thus the prophet did not face many criticisms in the early stages of his prophesy.

The wives of the prophet has been criticized about inclining to wealth, spreading the things that should stay between spouses.

In this study, we approach the concept of criticism, the points to be considered during the criticism as well as the beneficial aspects of the criticism. In addition, the criticisms about the prophet and his wives has been reminded but mainly focused on the criticisms about the Muslims.

Muslims have been criticized on several points, including the tendency to ease into difficulties, hesitancy to do what is required like war, although it is fierce, their attitude against 'Ā'isha after slander, to take precedence over Allāh and the prophet, to speak to the prophet inappropriately, to embarrass him and to make him sad, to say things they do not do, to leave the prophet during the ṣalāt, the tendency to material goods, to ask questions and to talk about useless things, etc.

When we take into account the situation and the nature of the interlocutor, the criticism made will have a better effect on him. Reactive critics, general critics, critics unfounded on knowledge as well as insincere and unfair criticism will bring more harm than good.

After all, it is understood that everyone can be criticized, no matter the person. Muslims can criticize each other in a conscientious, fair and appropriate way. In the Qur'an the criticisms of Muslims take place mostly in the Medinan sūras. Thus it is convenient to conclude that there shouldn't be lots of criticizing in the early stages of education.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, criticism, Muslim.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Türkler’de Ninnilerin Fonksiyonu İle İlgili Bazı Tespitler
-Ninnilerle Uyanmak-

Some Findings About The Function Of Lullaby In Turks
-Wake Up With Lullabies-

Yazar / Author

Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/TÜRKİYE

afarsakoglu@ksu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3039-6299>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi / Date of Receipt: 07/05/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 33-50

Atıf/Citation: Farsakoğlu Eroğlu, Ayşe. “Türkler’de Ninnilerin Fonksiyonu İle İlgili Bazı Tespitler-Ninnilerle Uyanmak-”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 33-50.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Türkler’de Ninnilerin Fonksiyonu İle İlgili Bazı Tespitler

-Ninnilerle Uyanmak-

Özet

Anne ve çocuk Rabb’in kâinata iki müstesna hediyesi ve kavuşup buluşamadıklarında yekdiğerinin özlemiyle yanan iki melektir. Bu iki güzel buluştuklarında ise yaşama yeni bir form ve mûsikî katarlar. Onların hayata kattıkları ahenklerden biri de ninnilerdir. Ninniler, annenin çocuğuna hayatını sansürsüz aktardığı, onunla dertleştiği, dua ettiği, sevdiği, yakındığı edebî ürünlerdir. Bunların güftesi, bestesi, vurguları, durakları anneden anneye değişmektedir. Anne ninnilerle çocuğuna ilk dil tecrübesini, ilk mûsikî deneyimini, ilk değer yargılarını kazandırırken, diğer taraftan da şefkatli ve doğal sesiyle, dokunuşlarıyla onda güven duygusunun temellerini atmaktadır. Kanaatimizce anneler ninnileri, çocuklarını sadece uyutmak için değil, maddî âlemde uyuturken manevî âlemde uyandırmak için kullanmışlardır. Onlar ninnilerle çocuklarına milli ve manevî değerleri fısıldamışlar, kendi öz dilleriyle, doğal besteleriyle, evlatlarını tam bir birey olarak gördüklerini anlatmışlardır. Tarih-ten, inançtan, şehâdetten, velîlerden bahsederek görüntüde onların beden gözlerini uyutmuş olsalar da can gözlerini uyandırdıklarını düşünmüşlerdir.

Anahtar kelimeler: Anne, Çocuk, Türk edebiyatı, Ninni.

Some Findings About The Function Of Lullaby In Turks

-Wake Up With Lullabies-

Abstract

The mother and child are two exceptional gifts given by the God. They are two angels who long for each other when they are separated. They bring a new form of music to daily life when they are together, namely lullabies. Even though lullabies are often associated with mothers and their children, the origin of the word “ninni (lullaby)” is still not known. Lullabies are literary works which help

mothers pray and share their problems and love with their children in an uncensored way. The melody, lyrics, stresses and pauses in these lullabies vary depending on the mother. Thanks to the lullabies, the mother provides her child with his/her first linguistic and musical experiences as well as value judgments, while her merciful and natural voice and touching gives the child a sense of security. In our opinion, mothers have used lullabies not only to make their children fall sleep but also awaken them in a spiritual way. Mothers whisper national and spiritual values to their children's ears through lullabies sung in a natural melody and demonstrate that they see their child as an individual in their own language. Although they seemingly make their children fall asleep, they actually open their eyes to a spiritual world by talking about history, faith, martyrdom and saints.

Keywords: Mother, Child, Turkish Literature, Lullaby.

Giriş

Ninniler, annenin veya aile büyüklerinin ailenin küçük üyesine besledikleri sevgi, şefkat ve merhametin göstergesidir. Zira insanlara ilâhî bir hediye olan bu sevimli varlıklara ninni söyleyebilmek için, onlara vakit ayırmak, onları muhatap almak gerekir ki bu da ancak hassas bir kalple yapılabilir.

Görüntüde, anneler çocuklarını sadece uyutmak için ninni söylüyorlarmış gibi gelse de ninnilerin sözleri, söyleniş şekli üzerinde biraz düşünüldüğünde veya kısa bir gözlem yapıldığında ninnilerin fonksiyonunun sadece çocuğu uyutmak olmadığı fark edilecektir.

Bu çerçevede düşünüldüğünde, dünya üzerindeki her milletin kendi özelliklerini yansıtan ninnileri bulunmaktadır. Türk milleti de parlak tarihi ve zengin kültür birikimi ile bu konuda harikulade bir zenginliğe sahiptir. Türk ninnileri incelendiğinde millî, manevî, kültürel değerlerle dolu bir kelime hazinesi dikkat çeker ki, bu da gelecekte Türk milletin çocuklarının dil gelişiminin temelini oluşturacaktır. Buna ilaveten çocuğun sevildiğini

hissetmesi ve güven duygusunu kazanması noktasında kritik dönem olarak da adlandırılan bu dönemde çocuk, annesinin sevgi dolu ahenkli sesiyle kendini önemli hissederek ileriye dönük özgüveninin temellerini atarken diğer taraftan da ilk müzik deneyimini oluşturmaktadır.

Biz bu çalışmamızda, diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de çocuklara kültür aktarımının, millî ve manevî değerlerin yerleştirilmesinin ilk adımı diyebileceğimiz ninnilerin Türklerde kullanımını konuyla ilgili örneklerle inceleyecek ve bu hususta günümüz toplumu için de fayda sağlayacağını düşündüğümüz bazı tespitler yapacağız.

Ninnilerin fonksiyonu ile ilgili fikirlerin yer aldığı bazı yazıların ilgili kısımları, orijinal metinleriyle, çalışmamızın sonunda yer almaktadır.

Türk Kültüründe Ninni Kavramı

Ninni kelimesinin kökeni ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Kelimenin Türkçe’de ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda da belirsizlik bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Anadolu’da bu kelimeyle ilgili en eski kullanım, Karacaoğlan’ın:

*“Mestanedir Karacaoğlan mestane,
Güzel olan gül gönderir dostuna,
Yatır beni kız dizinin üstüne,
Nen eyle de kaşın gözün süzerek”¹*

dörtlüğünde, “nen eylemek” şeklindeki kullanımıdır. Türk ninnileri alanında kapsamlı bir eser vermiş olan Amil Çelebioğlu, bu bilgiden yola çıkarak, *DivânüLugâti’t-Türk*’te², ninni kelimesinin “balubalu” sözüyle karşılandığına işaret etmiş, bu tabirin Anadolu’da XI. yüzyıldan sonra, XVII. yüzyıldan önce kullanılmaya

¹ Müjgan Cunbur, *Karacaoğlan* (İstanbul: Çağrı Yay., 2001), 44.

²Kaşgarlı Mahmud, *DivânüLugâti’t-Türk*, trc. S. Erdi; S.T. Yurteser (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 169.

başlandığı yönünde tahminde bulunmuştur. Tahminini temellendirirken kullandığı deliller dikkate alındığında, bu tahminin isabet şansının yüksek olduğu görülebilir.

Ninni kelimesinin tarih boyunca pek çok tanımı yapılmıştır. Bu tanımların her birinde ninnilerin bütün özellikleri bir arada verilmeye çalışılmakla birlikte bu her zaman mümkün olmamıştır. Bazı tanımlarda ninnilerin teknik özellikleri, bazılarında ise işlevsel boyutu daha ziyade ele alınmıştır. Biz bu iki hususa da yer vererek bir ninni tanımı yapmaya çalıştık. Buna göre:

Ninniler, annelerin veya diğer yakınların genellikle bebeği uyuturken bazen de onu sevip oyalarken, kendilerine has ezgi ile söyledikleri, çoğu kere söyleyenin çocuk hakkında dilek ve umutlarını yansıtan, ayrıca çocuğun ve söyleyenin o andaki durumlarını belirten, söyleyeni ve çocuğu rahatlatan, genellikle dörtlüklerden oluşan, başlarında ve sonlarında ahengi tamamlayan, dolgu ve klişe sözler ihtiva eden halk edebiyatı ürünleridir.

Türkler’de Ninnilerin Fonksiyonu

Anneler çocukları ile ilgilenirken, onları severken, uyuturken veya oyalarken onlarla konuşmanın yanında ninni söyleyerek evlatlarının ilk müzik deneyimine de aracılık yapmış olurlar. Çocuk, annenin şefkatli sesiyle, neredeyse her gün birkaç defa, terennüm ettiği ninniler eşliğinde uykuya geçerken duyduğu ses ve kelimeler zihninin bir köşesinde kalır. Zihinde oluşan bu aşinalığın da onun kelime hazinesine olumlu bir katkı yaptığı söylenebilir. Ninnilerinsadece bebeklere değil üç dört yaşındaki çocuklara da söylendiği veya söylenilen ortamda onların da bulunduğu düşünüldüğünde bu katkının boyutları daha iyi anlaşılacaktır.³

³Ninnilerin psikolojik ve eğitim boyutuyla ilgili daha geniş bilgi için bk.:

Necati Demir, “Avrupa’da Yasayan 0-6 Yaş Grubu Türk Çocuklarına Türkçe ve Türk Kültürünün Öğretilmesinde Kullanılabilecek Bir Materyal: “Türk Ninnileri””, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Volume 1/5 (Fall, 2008):224-240.;

Abdülkadir Kabadayı, “Ninnilerin Çocuğun Gelişim Alanlarına Katkılarının

Tarih boyunca Türk toplumlarında ninnilerin, çocukların yetiştirilmesinde büyük bir farkındalıkla kullanıldığını söylemek hatalı olmaz. Bu konu ninnilerde de ifade edilmektedir. Aşağıda verilen ninniler bunun iki güzel örneğidir.

Damda mendilim ıslanır

Kafeste keklik beslenir

Benim oğlum şimdi deli

Ninni dedikçe uslanır!⁴

Bahar geçer yaz gelir

Yaz gidince güz gelir

Annelerin ninnisi

Yavrusuna uz gelir

Ninni yavruma ninni!⁵

Her iki ninnide de vurgu yapılan konu çocukların üzerinde ninnilerin etkileyici gücünün varlığıdır. Anneler bu gücü bilinçli bir şekilde kullanmaktadırlar. Dolayısıyla anne, ninnilerinde yaşanan

İçerik Açısından İncelenmesi: Konya Örneği”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/ 1 (2009): 279-282.

Firdevs Güneş, “Ninnilerin Çocukların Dil ve Zihinsel Gelişimine Etkisi”, *ZfWT* 2/ 3 (2010): 27-38; Yücel Gelişli- Elçin Yazıcı, “Ninniler ve Çocuk Eğitimindeki Önemi”, *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURK-SOSBİLDER)* 1/1(2016): 4.;

Özlem Kaya- Berna Özkut, “Anne-Çocuk Arasındaki Bağ Ve Çocuğun İlk Müzik Deneyimi; Ninniler”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/40 (Şubat 2017): 357-367.;

Nilgün Çıblak Coşkun, “Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşım”, *TurkishStudies-International PeriodicalForTheLanguages LiteratureandHistory of TurkishorTurkic* 8/4 (Spring 2013): 504-512; Ali Torun- Kübra Yıldız, “Bir Eğitim Metodu Olarak Tehdit Ve Korkutma İçeren Ninniler Ve Bunların Jung’un ‘Ortak Bilinçdışı’ Kavramı Açısından Tahlili”, *TurkishStudies- International PeriodicalForTheLanguages Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8(Summer 2013): 1317-1332.

⁴ Sabri Koz, *Her Güne Bir Ninni* (İstanbul: YKY, 2005), 72.

⁵ Koz, *Her Güne Bir Ninni*, 72.

olayların yanında umutları, hayalleri, dilek ve duaları gibi pek çok konuyu da dile getirir. Bu anlatılanların çocuğu durumdan haberdar etmenin yanında ona ufuk kazandırdığı da söylenebilir. Çocuk, o anda pek farkına varamadığı sözleri, büyümeye başladıkça, zihni somut düşünceden soyut düşünceye doğru mesafe kat ettikçe anlamaya başlar. Bu etkilenme ise diğer unsurlarla da birleşerek onun hayatı algılayışını, hayata karşı duruşunu belirlemesine yardım eder.

Konuyla ilgili eserlere bakıldığında onlarda ninnilerin sadece çocuklar için değil, bütün bir aile için son derece önemli olduğu ifade edilir. Ninnilerde anne, baba, kardeşler gibi aile fertlerinin maceralarının sunulduğu bu vesileyle çocuğa aile terbiyesinin verildiği anlatılır.⁶ Bunun ötesinde ninnilerde çocuğun aile ocağına verdiği saadet terennüm edildiği için onları anlayacak yaşa geldiğinde çocuktaben değerliyim, ailem beni seviyor düşüncesi ile birlikte kendine güven duygusunun da önemli ölçüde belirginleşeceği söylenebilir.

Bu konuda vurgulanan bir başka husus ise tarihimizle ilgili gerçeklerin ve milli şuurun da sonraki nesillere ninnilerle de aktarılabilceğidir. Konuyla ilgili eserlerden birinin bu düşüncenin savunulduğu giriş yazısında, ninninin ihmal edilen bir terbiye vasıtası olduğu, ihmal edilmediği takdirde yeni nesillere kültür, tarih şuuru, dinî, ahlâkî ve millî hassasiyet kazandırma noktasında etkili bir araç olarak kullanılabileceği ifade edilir.⁷ Bu çerçevede diğer milletlerin ninnileri de incelendiğinde bu paralelde çok sayıda örnek görmek mümkündür.⁸ Çelebioğlunun eserinde verilen bir Ermeni ninnisi bu konuda çok manidar bir misaldir.⁹ Milletler yeni

⁶ Freilitz- Raulig, *Türkmen Aşiretleri*, trc. Habil Adem Bey (İstanbul: Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti Umumiyesi Neşriyatından, 1334), 303.

⁷ Ahmet Kemal Rodoslu, *Vatan Yavrularına Ninni* (İstanbul: Nefaset matbaası, 1331), 1.

⁸ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazînesi*, 34-38 ; 421-452.

⁹ Ermeni Ninnisi/Son Ninni
Ninni yavrum uyu,

nesillerine tarih bilinci ve değerler konusunda bilgi ve duygu aktarırken ninnilerden etkili şekilde yararlanmışlardır. Bu noktada diyebiliriz ki, anneler ninnilerle, evlatlarını görünen âlemde uyuturken, onların duygu, düşünce ve şuur dünyasını uyandırmakta, onlara ilerde dinlediklerini hatırlamaya ve anlamaya başladıklarında hissedecekleri bir farkındalık kazandırmaktadırlar. Aşağıdaverilen iki ninni örneği, hem tarihî gerçeklere hem de şehitlik, gazilik, vatan sevgisi, bayrak sevgisi, baba sevgisi gibi manevî değerlere dair duygu ve düşünceler ihtiva etmektedir.

Yağmur yağar şimşek çakar

Yavrularım yola bakar

Şehit baban boynun büker

*Ninni nazlı yavrum ninni!*¹⁰

Al sancağın altında

Ya şehit ol ya gazi

Vatan asker istiyor

Kan muzaffer istiyor

*Ninni yavrum ninni!*¹¹

Anneler evlatlarının okumalarını, bilgili kişiler olup toplumda bu özellikleriyle öne çıkmalarını da arzu etmiş, bu konuda ellerinden geleni yapmaya çalışmış ve bu isteklerini şu mısralarla da dile getirmişlerdir:

Uyu da yaralı babanın iniltisini duyma,
Mememden emdiğin zehirdir, süt değil,
Bu mübârek yerlerde kan tufanı oldu.
Sen sakın kaçma, memleketini sev ve onu dâima takdir et.
Vatanında, toprağında hiç bir zaman esir olarak yaşama, hükmet, hükümlan ol.
Babanın üzerine ben de bir ruh olarak düşmedim ise,
Bundan maksadım vatana, Roma’nın dişi kurdu gibi bir Romülüs yetiştirmeyi
ahdetmekliğimdir.

Kollarım bağlandı, ayaklarım baltalandı(...) Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazînesi*, 436.

¹⁰ Farsakoğlu Eroğlu, *Türk Ninnilerinde İslâmî Motifler*, 295.

¹¹ Farsakoğlu Eroğlu, *Türk Ninnilerinde İslâmî Motifler*, 295.

Hu hu hu gele
Çeşmelerden su gele
Okur yazar inşallah
*Âlim olur inşallah!*¹²

Ninni ninnidanları
Çifte yanar mumları
Hazırlandı yavrumun
*Mektepli esvapları!*¹³

Anne ve evlat arasındaki özel bağın bir ucunda da onların sırdaşlığı yer alır. Anne kimselere söyleyemediği, anlatamadığı sevinç ya da üzüntü verici durumları kendisiyle bir gördüğü ciğerparesine anlatır. Anlatma aracı ise ninnilerdir. Anne ninni söyleyerek rahatlarken evlat da annesinin şefkatli, sevgi dolu sesiyle sevgi ve güven duygusunu kazanır. Anne evladiyla paylaştıkça niçin hayata tutunması gerektiğini, Allah tarafından kendisine emanet edilmiş nadide bir varlığa sahip olduğunu ve onun sağlığından terbiyesinden sorumlu olduğunu fark eder. Bu farkındalık ona hayatta dik durabilmesi için gerekli yaşam enerjisini sağlar. Konuyla ilgili bazı ninnilerde bu paylaşım,

Karşıkı dağın eteği
Eteği koyun yatağı
Benim yavrum dert ortağı
Derdimin ortağı yavrum
Gönlümün durağı yavrum
E e yavrum ninni
*Hu hu yavrum ninni!*¹⁴

¹² Farsakoğlu Eroğlu, *Türk Ninnilerinde İslâmî Motifler*, 143.

¹³ Farsakoğlu Eroğlu, *Türk Ninnilerinde İslâmî Motifler*, 143.

¹⁴ Koz, *Her Güne Bir Ninni*, 107.

Küp sırçası saray olmaz

Beklerim koç dayın gelmez

Benim derdim kimse almaz

*Nenni küçük balam nenni!*¹⁵

denilerek etkili bir şekilde anlatılmıştır.

Ninniler, günümüzde anneler tarafından geçmişte olduğu kadar, aktif şekilde kullanılmaları da tamamen unutulmuş da değildirler. Biz anne ve çocuk arasındaki bu iletişim vasıtasının, tarih boyunca kullanılan yönlerinin günümüz şartlarına uyarlanarak yeniden aktif hale getirilmesinin, yeni ninnilerin oluşmasının yanında anne ve çocuğun ruh sağlığı, dolayısıyla da beden sağlığı üzerinde de olumlu etkileri olacağı kanaatindeyiz. Toplumsal boyutta ise ninnilerin yine, tarih şuuru, dinî, millî ve ahlâkî değerlerin aktarımında etkili bir vasıta olarak kullanılmaya devam edilmesinin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Günümüz şartları düşünüldüğünde bu uygulamanın sosyal hizmetlerin çocuklarla ilgili kısmında, kreşlerde veya evde bakılan çocuklarda bakıcılar tarafından uygulanabileceğini belirtmek gerekir.

Sonuç

Ninniler anne ile çocuk arasındaki etkili iletişim vasıtalarından biridir. Sadece Türk toplumunda değil, neredeyse bütün toplumlarda ninni örnekleri görülmektedir. Geçmişten günümüze anneler, hayatlarına anlam katan evlatlarıyla iletişim kurarken ninnileri de vasıta olarak kullanmışlardır. Dışarıdan bakıldığında anne ninni söylerken tek amacı çocuğunu uyutmakmış gibi görünse de bu alanda yapılan çalışmalardan, konuyla ilgili kaleme alınan yazılardan, tek amacın uyutmak olmadığı anlaşılmaktadır.

Bilakis çocuğu uyuturken ahenkli, şefkat dolu ses tonuyla

¹⁵ Koz, *Her Güne Bir Ninni*, 329.

söylenen ninniler, çocuğun ilk müzik deneyimi ve kelime hazinesinin temeli olmaktadır. Ayrıca çocuğun anneyle yakın temas halinde olmasının ve onun güven veren sevgi dolu sesini duymasının da çocuk üzerinde olumlu etkileri olduğu yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur.

Ninnilerde işlenen konular incelendiğinde annelerin ninniler aracılığıyla evlatlarına millî ve manevî şuur kazandırmaya çalıştıkları görülecektir. Bu durum da onların, gözbebeği yavrularını maddî âlemde uyuturken manevî âlemde uyandırmak istediklerinin delili olarak gösterilebilir. Anneler ninnilerini söylerken çocuk diliyle değil kendilerinin günlük hayatta kullandıkları dille söylemişler, buna ilaveten muhataplarının küçük olmasına bakmadan onlarla hayat sayfalarındaki yazıların neredeyse tamamını paylaşmışlardır. Söz konusu durum da ninnilerin sadece uyutmak amaçlı kullanılmadığının göstergelerinden kabul edilebilir.

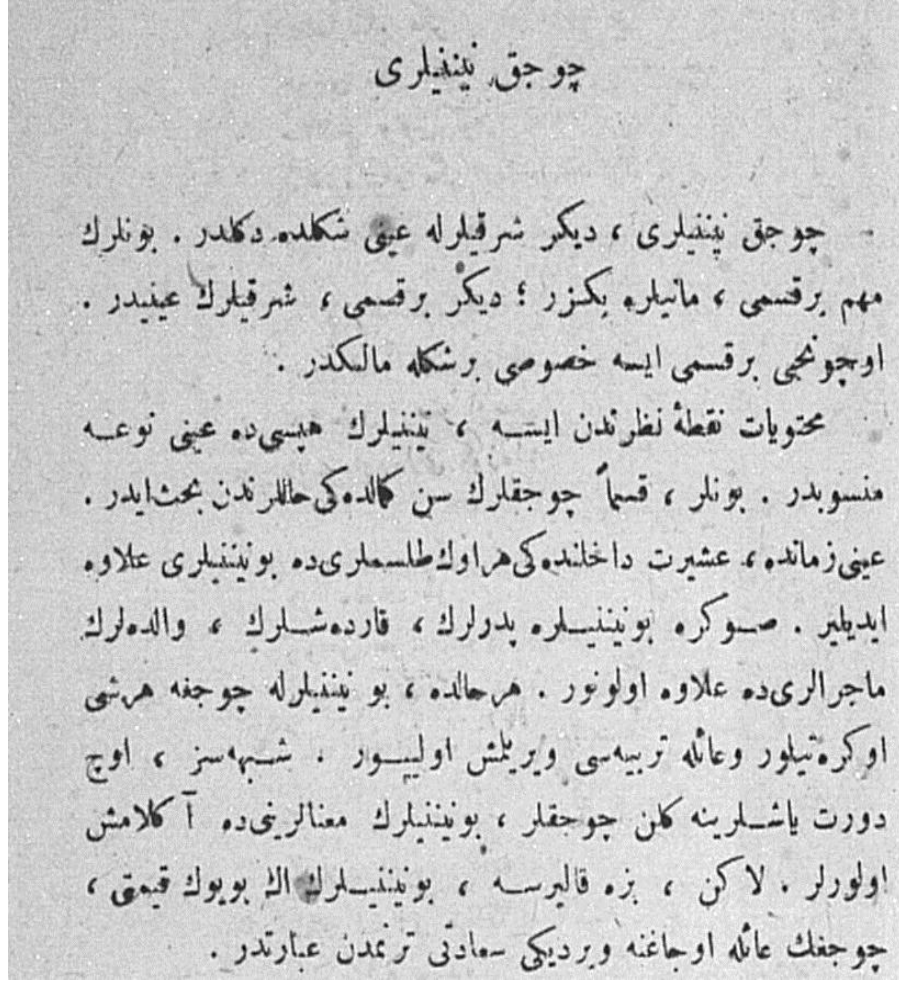
Anneler evlatlarını sırdaşları olarak görmüş, sevinçlerini, üzüntülerini onlarla paylaşmışlardır. Günümüzde hayat şartlarındaki değişikliklerden dolayı anne ile çocuğun birlikte geçirdiği zaman dilimi azalmış olsa da söz konusu paylaşım noktasında ninniler için zaman ayrılabilceğini düşünüyoruz. Zira çocuk ve anne üzerinde bu kadar önemli etkileri olan ninnilerin birlikte geçirdikleri vakit kısıtlı da olsa anneler tarafından kullanılması son derece önemlidir. Hatta bunu sadece annenin değil çocukla anne yerine ilgilenen kişilerin de yapabileceği kanaatindeyiz.

Takdir edilir ki, kadınları ve çocukları bedenî ve rûhî açıdan sağlıklı olmayan toplumların geri kalanı da sağlıksız ve huzursuz demektir. İnsanlık tarihi boyunca ilgi ve sevgi göstergesi olarak insan hayatının belki de en temelinde yer alan ninnilerin ve ninni söyleme geleneğinin yeniden canlandırılmasının özelde anne-çocuk genelinde ise bütün bir toplumun beden ve ruh sağlığını olumlu yönde etkileyeceği kanaatindeyiz.

Geçmişten günümüze toplumumuzda önemsenmiş kültür

hazinelerimizden olan ninnilerimize gereken değeri verip, onlara yeniden işlerlik kazandırmak bütün bir toplumun sorumluluğunda olsa gerektir.

Konuyla İlgili Ekler

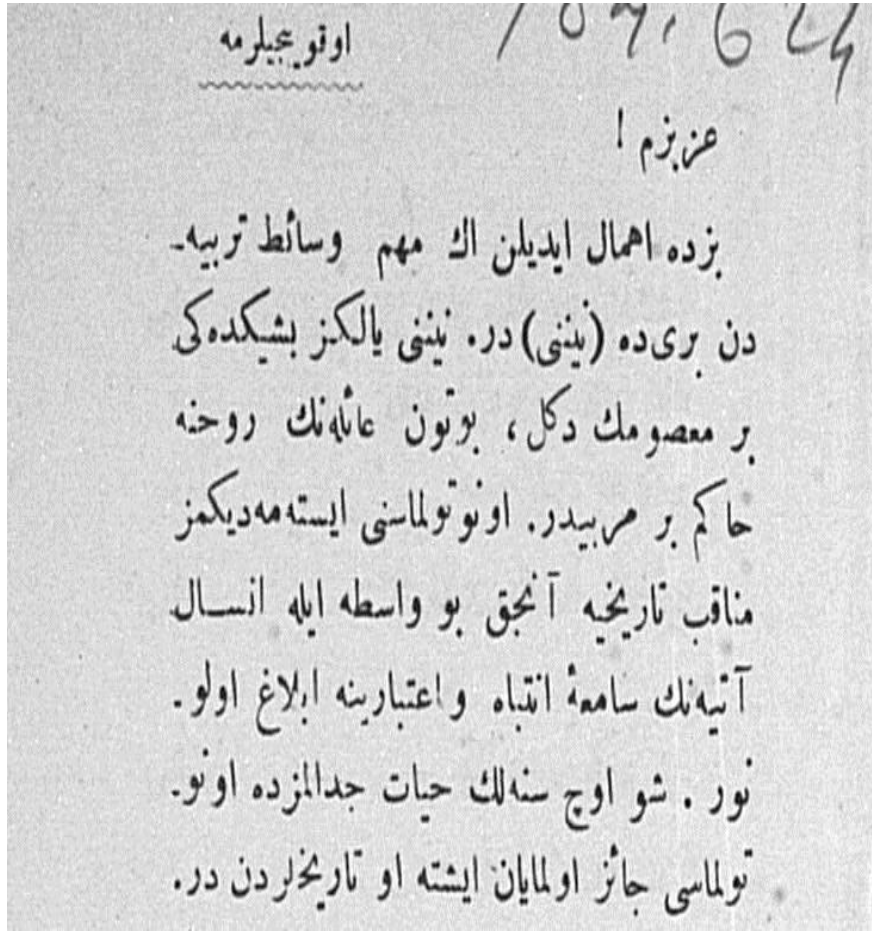


Çocuk Ninnileri

Çocuk ninnileri, diğer şarkılarla aynı şekilde değildir. Bunların mühim bir kısmı, mânilere benzer; diğer bir kısmı, şarkıların aynıdır. Üçüncü bir kısmı ise husûsî bir şekle mâlikdir.

Muhteviyât nokta-i nazarından ise, ninnilerin hepside aynı nev’e mensubdur. Bunlar, kısmen çocukların sinn-i kemâldeki

hallerinden bahsider. Aynı zamanda, aşîret dâhilindeki her evin tılsımları da bu ninnilere ilâve edilir. Sonra bu ninnilere pederlerin, kardeşlerin, vâlidelerin mâcerâları da ilâve olunur. Her halde, bu ninnilerle çocuğa her şey öğretilir ve aile terbiyesi virilmiş oluyor. Şüphesiz, üç dört yaşlarına gelen çocuklar, bu ninnilerin ma'nâlarını da anlamış olurlar. Lâkin, bize kalırsa, bu ninnilerin en büyük kıymeti, çocuğun aile ocağına virdiğisaâdeti terennümden ibârettir.



Okuyucularıma

Azizim!

Bizde ihmal edilen en mühim vesâit-iterbiyeden biri de

“ninni”dir. Ninni yalnız beşikteki bir masumun değil, bütün ailenin ruhuna hâkimbir mürebbîdir. Unutulmasını istemediğimiz menâkıb-ı tarihiye ancak bu vasıta ile ensâl-i âtiyeninsâmia-i intibah ve i’tibarına iblağ olunur. Şu üç senelik hayat-ı cidâlimizde unutulması câiz olmayan işte o tarihlerdendir.

Kaynakça

- Cunbur, Müjgan. *Karacaoğlan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Ninniler Hazinesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Türk Ninnilerine İşlevsel”. *TurkishStudies-International Periodical For The Languages Literature and History of Turkishor Turkic* 8/4 (Spring 2013): 499-513.
- Demir, Necati. “Avrupa’da Yasayan 0-6 Yas Grubu Türk Çocuklarına Türkçe ve Türk Kültürünün Öğretilmesinde Kullanılabilecek Bir Materyal: “Türk Ninnileri””. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Volume 1/5 (Fall 2008): 224-240.
- Farsakoğlu Eroğlu, Ayşe. *Türk Ninnilerinde İslâmî Motifler*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2011.
- Freilitz, Raulig. *Türkmen Aşiretleri*. Trc. Habil Adem Bey. İstanbul: Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti Umumiyesi Neşriyatından, hş.1334.
- Gelişli, Yücel- Yazıcı, Elçin. “Ninniler ve Çocuk Eğitimindeki Önemi”. *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER)* 1/1 (2016):1-7.
- Kabadayı, Abdülkadir. “Ninnilerin Çocuğun Gelişim Alanlarına Katkılarının İçerik Açısından İncelenmesi: Konya Örneği”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/ 1(2009):276-289.
- Güneş, Firdevs. “Ninnilerin Çocukların Dil ve Zihinsel Gelişimine Etkisi”. *Zfw* 2/ 3 (2010): 27-38.
- Kaşgarlı, Mahmud. *DivânüLugâti’t-Türk*. Trc. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Kaya, Özlem- Özkut, Berna. “ Anne-Çocuk Arasındaki Bağ Ve Çocunun İlk Müzik Deneyimi; Ninniler”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/ 40 (Şubat 2017): 357-367.

Koz, Sabri. *Her Güne Bir Ninni*. İstanbul: YKY, 2005.

Rodoslu, Ahmet Kemal. *Vatan Yavrularına Ninni*. İstanbul:Nefaset Matbaası, hş.1331.

Torun, Ali-Yıldız, Kübra. “Bir Eğitim Metodu Olarak Tehdit Ve Korkutma İçeren Ninniler Ve Bunların Jung’un ‘Ortak Bilinçdışı’ Kavramı Açısından Tahlili”. *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/8 (Summer 2013): 1313-1333.

Some Findings About The Function Of Lullaby In Turks

-Wake Up With Lullabies-

Summary

The mother and child are two exceptional gifts of this world and afterlife. They are the most solid examples of mercy, affection and prayers. They form a harmony together. They bring one of the most harmonic and natural form of music to daily life when they are together, i.e. lullabies. Lullabies are the sweetest gift of mothers to their children with their lyrics, naturalness and harmony. Both Turkish mothers and mothers from other nations, religions, cultures and traditions have always sung lullabies for their children. The word “ninni (lullaby)” is used as *balu balu* and *nenni, ninni, nennen* in *Divânü Lugâti’t-Türk*, *laylay* in Azerbaijani Turkish, *ninni* and *nanna* in Syria, Egypt, Algeria and Tunisia and *tehmim* and *hemheme* in their dictionaries, *laylay* in colloquial Persian and *nanû* in literary Persian, *wiegenlied* in German, *nina* in Albanian, *lullaby* in English and *ninna* in Italian. According to Amil Çelebioğlu, even though the origin of the word “ninni” in Turkish is still not known, “ninni” was first used in Anatolia after 11th century. It can be argued that lullabies have always existed where mothers interacted with their children. Lullaby is defined in various ways. Indeed, one of the most comprehensive definitions of the lullaby is as follows: *Lullabies are works of folk literature which are sung by mothers and other relatives in a melody peculiar to them to make their children fall asleep or entertain them, reflect their wishes and hopes about the child as well as their psychological status and which usually consist of quadrants and rhyme at the beginning and end of each line, and contain stereotypical words.* Although lullabies are anonymous products of folk literature, they are not limited to folk literature within the sphere of Turkish literature, and they were used in different forms in *dīvân* and Islamic *Şûfî* literatures. The latter produced works called imitational lullaby or lullaby poem under different pennames. The scope of anonymous lullabies and lullaby poems are fairly extensive.

Among various themes in lullabies are religious, national and moral values, traditions, exemplary figures, historical events, heroic stories, geographical features, prayers, life conditions, members of family and metaphors about the baby's body. The fact that the number of compiled lullabies reaches hundreds of thousands gives an idea about the variety of themes in lullabies. Mothers did not ignore any topic about life in the lullabies. While the mother gives herself a therapy by sharing her secrets with someone who will never reveal it, she also informs her child about the life. Thus, it must be noted that lullabies are important for not only babies but also for mothers. While mothers describe how beautiful and lovely are their children in a lullaby, they also wished the child to have a healthy life, become an individual helping his mother, lead a prosperous life and educate him/herself. In addition, mother also talks about the God, prophets and saints and reminds to her baby of the hard times that Turkish nation went through various lines such as "your martyr father looks at us" or "become either a veteran or a martyr". Recent studies on children psychology and education demonstrate that the first three years in a child's life occupy a very important position in his/her physiological and psychological development. Lullabies are mostly sung in these three years when the child falls asleep or plays with her mother. In this respect, it is very interesting that mothers tend to use lullabies when they are together with their children. In conclusion, mothers have always used lullabies for the development of their children's physiological and psychological development, be it as a result of an awareness or a tradition. Although mothers have used lullabies to make their children fall sleep, it can be argued that they actually awaken them in a spiritual way, given the timing and scope of the lullabies.

However, it is widely known that today's business world requires women to participate in the labor force and reduce the amount of time that a mother spends with her child. Because lullabies influence mothers and their children in a positive way, it is of

utmost importance for mothers to use lullabies while spending time with their children. It must be acknowledged that if women and children are not physically and psychologically healthy, the rest of the society cannot become healthy and peaceful. In conclusion, we argue that the revival of lullabies, which are one of the most fundamental forms of motherly love and care throughout the history of mankind, will contribute to the improvement of physical and psychological healthy of both mothers and their children as well as the society in general.

Key words: Mother, child, Turkish literature, lullaby.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Hanefî İmamlarının Bey’ Bahsindeki Farklı İctihadları
Different İjtihâds Of Hanafî Imams About Shopping

Yazar / Author

Alpaslan ALKIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlâhiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş / TÜRKİYE

alpaslan.alkis@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3401-7073>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 04/11/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 51-76

Atıf/Citation: Alkış, Alpaslan. “Hanefî İmamlarının Bey’ Bahsindeki Farklı İctihadları”. *KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 51-76.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Hanefî İmamlarının Bey' Bahsindeki Farklı İctihadları

Özet

Hanefî imamlarının bey' bahsinde ortaya koyduğu icthadlar, alış verişlerle ilgili hususların anlaşılması ve yeni meselelere örneklik ve yol göstericiliği yapması açısından günümüzde önemli bir kriter olarak kabul edilmektedir. Hanefî imamı Ebû Hanîfe'nin bizatihi ticari hayatın içinde yer alması, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kadılık görevlerinde bulunmaları onların meselelerin uygulamada karşılaşılan zorluklarına vakıf olmalarına vesile olmuştur. Bu sebeple Hanefî imamlarının alış veriş konularındaki icthadlarını, meselelere yaklaşımlarını ve çözüm yöntemlerini görmek günümüze ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Mezhep içerisinde hoca ve talebeler arasında meselelere yaklaşım ve çözüm yöntemi noktasında bir hayli farklılık bulunmaktadır. Bu durum ilmi tartışmaların özgür bir ortamda gerçekleştiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Bey', İctihad, Mezhep.

Different İjtihâds Of Ḥanafî Imams About Shopping

Abstract

The views expressed by the madhhab in the Islamic law of obligations are nowadays considered as an important criterion because they make it possible to understand the questions relating to the exchange and shed light on new questions relating to this subject. The involvement of the imām Abū Ḥanīfa in the commercial life as well as the qāḍī task led by Abū Yûsuf and the imām Muḥammed contribute to their expertise in solving problems encountered in the application of the rules in practice. For this reason, it is important to examine the opinions, approaches and solutions of the Ḥanafî imāms in order to approach the solutions to the current problems

in this area. There is a considerable difference between approaches and solution methods among teachers and students in the madhhab. This shows that scientific discussions are taking place in a free environment of discussion.

Keywords: Islamic law, Hanafî, exchange, opinion, madhhab.

GİRİŞ

Klasik fıkıh kitaplarının önemli alanlarından biri kitabü'l-bey' olarak adlandırılan alış-veriş bölümüdür. Bu çalışmada Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-ihitiyâr* eserinin bey' bahsindeki Hanefî imamları arasındaki ihtilaflar incelemeye esas alınmıştır. Bu bahisle ilgili ihtilaflı meseleler Hanefî imamlarından İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Züfer (ö. 158/775), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) farklı icthadları ve içtihadlarının gerekçeleri söz konusu Hanefî mezhebinin temel kitaplarından kabul edilen Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *el-Bedâyî*, Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidaye* ve Mevsilî'nin *el-ihitiyâr* eserleri bağlamında incelenmiştir. Yalnız çalışmada ele alınacak ihtilafların belirlenmesinde *el-İhtiyar* eseri esas alınmıştır.

1.BEY' (SATIM) AKDİ

Satım akdi olarak kullandığımız bey' lügatte, mutlak mübadale demektir.¹ Şer'i ıstılahta ise, değeri olan bir malı, başka bir değerli mal ile mülketme ve mülk edinme yoluyla takas etmek, malı mala değişmektir.² Bey', kitap, sünnet ve aklî delil ile sabit olan bir akit-tir.³ Kitaptan delili; “Allah alım satımı helal kılmıştır”⁴, “Ey iman

¹ İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sıhah* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1998), 2:923; Ebu'l-Fazl Cemalü'd-dîn İbn Manzûr, *Lisanül Arap* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1994), 8:23; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 52.

² Mecelle, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*, Ontrol, Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet yayınları, 1982), md:105; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6: 5; Ali Bardakoğlu, “Bey”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 13.

³ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: İttifak Holding Yayınları, 1999),

edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticaret dışında, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin”⁵ Sünnetten delili de, Rasûlullah (as) risâlet vazifesiyle gönderildiğinde, insanlar alış veriş yapıyorlardı. O, alış verişe ses çıkarmayarak bunu tasdik etmiş⁶ olmasıdır.

1.1.Satım Akdinin Rûknü, Şartı, Mahalli ve Hükümü

Satım akdinin rûknü, aldım-sattım sözü gibi icab ve kabuldür. İcab ve kabul mânasında olan lâfızlar da bu hükme tabidirler. Şartı, akdi yapan tarafların alış veriş yapma ehliyetine sahip olmalarıdır. Mahalli, satışa konu olan maldır. Hükümü ise, kesin olarak yapıldığında müşterinin satın aldığı mal üzerinde mülkiyetinin, satıcının da o mal karşılığında aldığı bedel üzerindeki mülkiyetinin hemen ve başkasının tasdikine bağlı olarak yapılan alış verişlerde ise, tasdikten sonra sabit olmasıdır.⁷

1.2.Satım Akdiyle İlgili Bazı Meselelerde, Haneî İmamlarının Farklı İctihadları

1.Mesele: Yemeklik Yağın Ölçek İle Satışı

İmam Ebû Hanîfe'ye göre, yemeklik yağın her kafızı⁸ bir dirheme satılırsa, bu sadece bir kafız için caiz olur. Çünkü yemeklik yağın bütün kafızlarının her birinin birer dirheme satılacağını anlamak mümkün değildir. Burada satılacak miktar ve bedel meçhul kalmaktadır. Bu sebeple alış veriş en azı için geçerlidir ki, o da bir

167.

⁴ Bakara: 2/275.

⁵ Nisa: 4/29.

⁶ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1996), 5: 199-200; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyârî Ta'lîlî'l-Muhtâr* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 179.

⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 5:199-200; Burhaneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidayeti'l-Mübtedi* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1995), 3: 23; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6:14; Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 190-192.

⁸ Eski bir hacim ve alan ölçüsü; bk. Cengiz Kallek, “Kafız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 155-157.

kafızdır. Zira bilinen odur. Ancak ya adlandırarak veya akdin yapıldığı mecliste ölçeğe vurarak yemeklik yağın toplam kaç kafız olduğu bilinirse, yağın bütün kafızlerinin her birinin bir dirheme satılması caiz olur. Ebû Hanîfeye göre bunun sebebi şudur, miktarı bilinmeyen şeylere “kül/hepsi, bütün” kelimesi muzaaf olarak gelirse, muzaaf olduğu şeyin en azını ifade etmiş olur. Mesela, bir kimse evini “her ay” diyerek kiraya verse akit bir ay için geçerli olur. Zira akit esnasında toplam sayı belli olmadığından, akit toplamdan sadece birini içine alır.⁹

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre, bütünün bu şekilde satılması caizdir. Çünkü buradaki belirsizliğin giderilmesi alıcı ve satıcının elinde olduğundan anlaşmazlığa, çekişmeye yol açacak bir durum söz konusu değildir. Mislî mallarda bir şeyi bilinir hale getirme işaretle olabilir. Burada satış bedelinin toplamıyla ilgili belirsizlik, kendisine işaret edildikten sonra ortadan kalktığı için taraflar anlaşmazlığa düşmezler. Ancak işaretle bilinemeyecek şeylerde sözlü ifade gerekir, sözlü ifade edilmemişse o zaman en az süre geçerli olur. İşaretle belirlenebilen şeylerde işaret sözlü beyandan daha iyidir.¹⁰

İmamlar meseleye mebi’in ve bedelin malum olması şartından hareketle yaklaşarak olası bir anlaşmazlığa düşülmemesi için mebi’ ve bedelle ilgili herhangi bir bilinmezliğin bulunmamasını öngörmektedirler. Ebû Hanîfe “her veya hepsi” gibi kelimelerde kapalılık olduğunu bunun akit sırasında açıklığa kavuşturulması gerektiğini belirtmektedir. Malın miktarı ne kadar ve alıcı toplam olarak ne kadar ödeme yapacak bunlar meçhul kaldığından açıklığa kavuşturulmaya ihtiyaç vardır. İmameyn ise, her ne kadar akit esnasında

⁹ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1993), 13: 5-6; Kâsânî, *Bedâi’*, 5/236-237; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 24-25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 181-182.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 5-6; Kâsânî, *Bedâi’*, 5:236-237; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 24-25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 181-182.

sözlü olarak “hepsi” kelimesi kullanılsa da alıcı ve satıcı malın toplam miktarını ve toplam bedeli işaretle belirleyecekleri için herhangi bir “belirsizlik” kalmayacağından böyle bir satış caiz olur derler. İmameyne göre misli mallar işaretle malum hale gelebilir. Yağ vezni olduğundan mislidir ve her kafız birbiriyle eşittir. Akitlerde anlaşmazlığa düşülmemesi için mebi’ ve bedelde “cehalet”in bulunmaması ve bütün yönleriyle “malum olması” ittifak edilen bir husustur.¹¹ Ancak bu bilinme hususunun nasıl sağlanacağı yönünde farklı yöntemlere başvurulduğu görülmektedir. Malların misli ve kıyemî olması da bu açıdan önemli görülmektedir. Bu bağlamda misli mallarda “malum olma” işaretle yeterli olup sözlü beyan şart değildir. Mal ve bedelde cehaletin bulunmaması asıl olduğuna göre, bilinir hale gelme günün şartlarına veya örf'e göre nasıl sağlanıyorsa bu yöntem de geçerli kabul edilmelidir.

2.Mesele: Sürüden Her Koyunun Bir Dirheme Satışı

İmam Ebû Hanıfeye göre, sürüden birini belirlemeksizin “herhangi bir” koyun tanesi bir dirheme seç al diyerek satış yapılırsa, bu satış koyunlardan hiç biri hakkında geçerli olmaz. Eğer işaretle belirleme, dikkate alınacak olursa, alıcının işaret ettiği şeylerin hepsinin satış bedeli akit esnasında bilinmemektedir. Satış bedelinin bilinmemesi ise akdi fasit kılar. Koyunlar irilik ve ufaklıkta birbirlerinden farklıdır. Bu da taraflar arasında anlaşmazlığa ve çekişmeye yol açar. Bu durumda koyunların durumu meçhul olduğundan onlar üzerine yapılan alış verişi akdi caiz olmaz. Fakat koyunların hepsini söyleyerek satış yapılırsa caizdir. Zira bu durumda belirsizlik ortadan kalkar.¹²

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, yapılan bu alış verişi bütün koyunlar için geçerlidir. Burada mebi’ ve bedelde bir belirsizlik var ama buradaki cehaleti gidermek taraflar için müm-

¹¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5:235-236.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 6; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/241-242; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 25; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 182.

kündür. Giderilmesi mümkün olan “cehalet” akdin sıhhatine mani olmaz.¹³

Yukarıda birinci meseleyle ilgili izah edilen yaklaşım ve gerekçeler aynen bu mesele için de geçerli olup burada “malum olma” konusu farklı bir örnekle işlenmektedir. Alışverişlerde insanlar arasında anlaşmazlık ve tartışmalar olmaması için akit esnasında mebi’ ve semenin “malum” olması şart koşulmakta aksi halde akdin fasit olacağı kabul edilmektedir. Ancak tartışmaya sebep olacak belirsizliklerde akdin fasit olacağı, tartışmaya sebep olmayacak belirsizliklerde ise akdin fasit olmayacağı belirtilmektedir.¹⁴ İmameyn görüşünü buna göre oluşturarak sürüden koyun satışının tartışmaya sebep olmayacak bir cehalet olduğunu bununda taraflar arasında giderilebileceğini ileri sürerek şekilden ziyade amaçsal bir yaklaşım sergilemiştir. Buradan hareketle ortaya konulan asıl kurallar doğru olmakla beraber bazen kuralların çok sıkı uygulanması hayatta bazı zorluklara sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenle kuralları uygularken bu zorlukları bertaraf edebilmek için ulaşılmak istenen gayeyi gerçekleştirebilecek başka çözümler üretilebilmektedir.

3.Mesele: Yüz Arşınlık Evin On Arşınının Satışı

İmam Ebû Hanîfeye göre, bir kimse ev veya hamamın yüz arşınından on arşınını satın alacak olsa bu akit caiz değildir. Çünkü arşın, ölçülen belli bir yerin adıdır. Bunun da evdeki karşılığı farklılık gösterebilir, yani bu on arşın evin önümü, arkası mı yoksa yan tarafından mı bu belli değil, evin önü ve arkası kıymet itibarıyla birbirinden farklı olduğu gibi evin toplam kaç arşın olduğu da bilinmemektedir. Bu durum anlaşmazlığa yol açabilecektir. Bu satım işlemi mebi’ de “belirsizlik” olması nedeniyle caiz görülmemektedir. Belirsizliğin giderilmesi evin tamamının ölçülmesi ve payın zikredil-

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 6; Kâsânî, *Bedâi’*, 5/237,241; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 25; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 182.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâi’*, 5/233.

mesiyle giderilir. Payları belirtilmeyen mal, arşınlarla belirtilemez.¹⁵

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, böyle bir satış caizdir. Çünkü yüz arşından on arşını evin onda biridir. Bu durumda yüz paydan on payı satmaya benzeyeceğinden akit geçerlidir. Burada bir belirsizlikte bulunmamaktadır. Yalnız imameynin caiz demesi, evin tamamının yüz arşın olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı da nakledilmektedir. Bu durumda alıcının belirttiği miktar, on paydan bir payı satın aldım şeklindeki irade beyanında olduğu gibi, evin onda birinden ibaret olacağından bu akit caizdir.¹⁶

Bu meselede yukarıdaki diğer iki meselede olduğu gibi akit esnasında "cehalet" in bulunmaması mebi' ve semenin "malum" olması üzerinde dayanmaktadır. Ebû Hanîfe evin toplam kaç arşın ve satımı yapılan on arşının neresi olduğunun belirsiz olması nedeniyle caiz görmeyip caiz olabilmesi için toplam miktarın ve payın belli olmasını istemektedir. İmameyn ise, evin toplam yüz arşın olduğu varsayımından hareketle onda bir pay olduğunu bunda bir belirsizlik bulunmadığını ifade ederler. Bu bağlamda satım akitlerinde insanları anlaşmazlığa götürecek belirsizliklerin bulunmaması gerektiği açıktır.

4.Mesele: Gayri Menkul Malın Teslim Alınmadan Satışı

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre, gayrimenkul mal teslim alınmadan satışı istihsânen caizdir. Çünkü satılan şey çoğunlukla arsadır ve umumiyetle telef olma tehlikesiyle karşı karşıya değildir. Bu nedenle akid fesh olmaz. Ancak bu arsa deniz kıyısında olsa veya satılan şey bir evin üst katı olsa, telef olma ihtimali olması sebebiyle bunların teslim alınmadan satılmaları caiz olmaz. Hz. Peygamber'in teslim alınmayan malın satışını yasaklayan hadisi¹⁷

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 6-7; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/242; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 25-26; İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1992), 4:544-545.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 6-7; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/242; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 25-26; İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr*, 4:545.

¹⁷ Buhari, *Buyû'*, 55; Müslim, *Buyû'*, 29; Tirmizi, *Buyû'*, 56; İbn Mâce, *Ticaret*, 20,

ile menkul mallar kastedilmiştir. Çünkü gerçek tesellüm ancak menkul mallar için düşünülebilir. Taşınır malın teslim alınmadan önce satılmasında mülkiyet konusunda garar¹⁸ vardır, garar ise hadislerde yasaklanmıştır.¹⁹ Zira satış konusu malın bu durumda telef olmasıyla satış bozulur. Alıcı mülkiyet hakkını yitirir ve ancak malı teslim alınca bu belirsizlik ortadan kalkar. Taşınmaz malın mülkiyet hakkında ise teslim alınmadan önce bir belirsizlik yoktur. Çünkü taşınmazın telef olması ve bu nedenle satışın bozulması düşünülemez. Zira teslim almadan satış bedelinde tasarruf caizdir, çünkü mülkiyetinde belirsizlik yoktur.²⁰

İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre, menkul mallarla ilgili Hz. Peygamber'in teslim almadan önce gıda maddelerinin satışını yasaklaması hadisine²¹ kıyasla gayrimenkul malın teslim alınmadan satışı caiz değildir. Zira "*Nebî (a.s.) tazmîn sorumluluğu olmayan maldan kâr elde etmeyi yasakladı*"²² hadisine göre de teslim alınmayan gayrimenkul malın satışında da sorumluluk yüklenilmeden kâr elde etme olduğundan teslimden önce satış caiz değildir. Ayrıca malın mülkiyeti akitle elde edildiği gibi tasarruf mülkiyeti de teslim alma ile elde edilir. Mala malik olma mülkiyeti taşınır ve taşınmaz malda eşit olduğuna göre tasarrufa malik olma nedeninde de eşit olurlar. Bu sebeple teslim alınmadan satışı hususunda da taşınır ve taşınmaz mal birbirine eşittir.²³

37; Ebû Davud, *Buyû'*, 68; Nesâî, *Buyû'*, 55, 72.

¹⁸ Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eden fıkıh terimi. İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 366; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 154.

¹⁹ Buhârî, *Buyû'*, 61; Müslim, *Buyû'*, 4; İbn Mâce, *Ticâret*, 23; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, 24-25; Tirmizî, *Buyû'*, 17.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 8-9; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/269; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 59; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 184.

²¹ Buhârî, *Buyû'*, 55; Müslim, *Buyû'*, 29; Tirmizî, *Buyû'*, 56; İbn Mâce, *Ticaret*, 20, 37; Ebû Davud, *Buyû'*, 68; Nesâî, *Buyû'*, 55, 72.

²² İbn Mâce, *Ticaret*, 20; Tirmizî, *Buyû'*, 19; Nesâî, *Buyû'*, 71

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 8-9; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/269; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 59;

5.Mesele: Sahih Bir Akdin Bozulması (İkâle)

Akdiin bozulması yani ikâle, sağlam olarak doğmuş bulunan bir akdin, tarafların karşılıklı anlaşmaları sonucu bozulması, ortadan kaldırılmasıdır.²⁴ Hz. Peygamber (as), “Bir kimse yaptığı alış verişten pişman olup akdi bozmak isteyeneye muvafakat ederse, Allah kıyamet günü onun günahını affeder”²⁵ buyurarak akdi bozma isteğinin geri çevrilmemesini tavsiye etmiştir.

A)-İKÂLENİN FESİH VEYA YENİ BİR AKİT OLMASI

İmam Ebû Hanîfeye göre, ikâle akdi yapan iki taraf için bir fesih, üçüncü bir şahıs içinse yeni bir akittir. Yalnız ikâleyi fesih saymak mümkün olmazsa, mesela hayvanın yavrulaması gibi o zaman ikâle iptal olur. İkâle kelimesi akdi feshedip ortadan kaldırmak mânasına geldiğinden fesih kabul edilmiştir. Aslolan lâfzın hakiki manasıyla amel etmektir. Müşterek mânalılığa yol açmamak için, ikâle kelimesinin başka mânaya ihtimali yoktur. İkâlede mülkiyeti devretme işlemi değil, ilk sözleşmeyi bozma amacı vardır. Şayet bu işlem yeni bir akit olsaydı bedelin söylenmesi gerekirdi aksi halde akid geçerli olmaz. Halbuki ikâlede bedlin söylenmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü akdi bozma olduğundan ilk bedel geçerlidir. Bazı özel isimler özel hükümler içerir. İkâle ilk akdi bozma anlamında bir özel kelime olup bununla ne kastedildiği hemen anlaşılmaktadır. İkâle fesih olması nedeniyle, ilk akit esnasındaki şartlarda da değişiklik yapılamaz. Her şey ilk alındığı şekliyle karşılıklı iade edilmelidir. Malların tesliminden önce veya sonra her iki durumda da ikâle yapılacak olsa yine de fesih olur.²⁶

Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 184.

²⁴ Mecelle, md. 163; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6:25; Çeker, *Akidler*, 152; Kahveci, *Borçlar Hukuku*, 162-164; Bilal Aybakan, “İkâle”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:14-16.

²⁵ Ebû Dâvud, *Buyu'*, 52; İbn. Mâce, *Ticaret*, 26.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 21:45-45;25: 164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:453-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 187-188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5:120.

İmam Ebû Yûsuf'a göre, ikâle tarafların hepsi için yeni bir satış akdidir. Çünkü karşılıklı rıza ile malın malla mübadelesi yapılmaktadır ve kendisiyle amel edilmektedir. Tarafların bu işlemi ikâle sözcüğü ile yapmış olmalarının bir önemi yoktur. Eğer satış akdi mümkün olmazsa, o zaman fesih olur. O da mümkün olmazsa, ikâle iptal olur. Taşınır malların tesliminden öncede ikâle yapılacak olsa fesih olur, zira taşınır mallarda teslimden önce satış caiz değildir. Ayrıca satış akdinde pazarlık caiz iken ikâlede pazarlık mümkün değildir.²⁷

İmam Muhammed'e göre, kullanılan lâfızlar sebebiyle ikâle bir fesihtir. Çünkü ikâle kelimesi, akdi ortadan kaldırma mânasındadır. Eğer fesih olmazsa, o zaman ikâle bir satış akdi olur. Bu da mümkün olmazsa ikâle iptal olur. İlk akit üzere devam edilir.²⁸

İmam Züfer'e göre, ikâle, akdin iki tarafı ile diğerleri hakkında bir fesihtir. Çünkü alıcı ve satıcı için fesih olan bir işlem başkası içinde fesih sayılır.²⁹

İkâlenin fesih veya yeni bir akit sayılması bir takım sonuçlar doğurmaktadır. İkâlenin fesih kabul edilmesi nedeniyle, satılan mal hayvan olur ve teslim alındıktan sonra doğurursa fesih mümkün olmaz, ikâle ilk semen üzerine gerçekleştirilir, azaltma ve artırma olmaz, akit fasit şartla kurulmuş olsa da ikâle yapılabilir, ancak fasit şartla yeni bir akit kurulamaz, ikâlede mal tekrar teslim alınmadan aynı alıcıya tekrar satılabilir, yeni bir akitte ise kabzetmeden aynı alıcıya satılamaz, ölçü ve tartıyla satılan mal tekrardan ölçülüp tartılmadan teslim alınabilir, eğer yeni bir akit olsaydı yeniden ölçüp

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 21:44-45; 25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:453-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187-188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5:120.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187-188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5:120.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454*455; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 188; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5:120.

tartmadan üzerinde tasarrufta bulunulamaz³⁰.

B)-İKÂLENİN BEDELLERİNDEKİ FAZLALIK VEYA EKSİKLİK

Satılan mal teslim alınmadan yapılacak ikâle fesih kabul edildiğinden bedellerde ileri sürülecek artırma ve eksiltme de imamların ittifakıyla geçersiz kabul edilmiştir.³¹

İmam Ebû Hanîfeye göre, satılan malın müşteri tarafından teslim alınmasından sonra taraflar ikâle yaparlarsa bu durumda satıcının ilk bedeli cins, vasıf ve miktar olarak aynen geri ödemesi gerekir. İleri sürülebilecek bedel artırımını veya indirimi, vâdelendirme veya değiştirmeye ilişkin ileri sürülen şartlar geçersiz olur. Çünkü ikâle satış akdinin ortadan kaldırılmasıdır ve mevcudu ortadan kaldırıır. Malın teslim alınmasından sonra yavrusu vb. malda bir fazlalık meydana gelirse, bu fazlalık sebebiyle fesih imkânsız olur.³²

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bedellerde fazlalık şartının bulunması halinde bu muamele, satış olduğundan geçerli olur. Bedeli arttırmakla yeni bir satış amaçlanmış olur. Satış işleminden sonra yavru olması gibi malda bir artma olsa bu fazlalık nedeniyle ikâle geçerli olur.³³

İmam Ebû Yûsuf'a göre, bedelin azaltılması halinde de yine satış işlemi olduğundan bedeldeki azalma geçerlidir. İmam Muhammed'e göre ise, bu durumda muamele, alınan bedelin bir kısmını konu dışı etmek değil, satışı feshetmek olur. Nitekim, alınan bedelden hiç söz etmeden yapılan ikâle, satışı feshetmek olduğuna göre bunun da böyle olması evleviyetle gerekir.³⁴

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5: 125-127.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 21:44-45; 25:14-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 21:44-45; 25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 21:44-45;25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 21:44-45;25:164-166; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:454-455; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 187.

6.Mesele: Satım Akdinde Muhayyerlik

Muhayyerlik, özellikle satım akdinde şer'î bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme hakkına sahip olması, dolayısıyla ilgili taraf açısından akdin bağlayıcı olmaktan çıkması anlamında seçme hakkına sahip olmasıdır. Akidlerde en önemli muhayyerlikler, şart muhayyerliği, görme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği, tayin muhayyerliği ve vasıf muhayyerliğidir.³⁵

A)-ŞART MUHAYYERLİĞİNDE SÜRE

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'e göre, Alış veriş akdinin tarafları muhayyerlik şartını koşabilirler. Taraflardan birinin üç gün muhayyer kalma müddeti vardır. Bu üç günden az olabilir, ama daha fazla olması caiz değildir. Aslolan muhayyerlik şartının caiz olmayışıdır. Çünkü bununla akdin gereği olan mülkiyetin sübutu ortadan kaldırılmaktadır. Dolayısıyla akdin diğer gereklerinde olduğu gibi bu da sahih olmaz. Ancak alış verişlerde aldatılan Habban b. Munkiz'e Hz. Peygamber, "Bir şey satın aldığında, aldatma yok ve benim için üç gün muhayyerlik vardır de"³⁶ hadisi ve "Hz. Peygamber muhayyerlik süresini üç gün olarak takdir etmiştir"³⁷ hadisinden dolayı, üç günlük bir muhayyerlik caizdir. Ebû Hanîfe'ye göre, alış verişte aldatılmayı bertaraf etmek için üç günlük bir muhayyerlik yeterlidir. Daha fazlası belirsizliği arttırır ki bu garardır ve de garar caiz değildir. Ayıp ve görme muhayyerliklerinde sürenin fazla olması onlarda gararın bulunmayışındandır. Hz. Ömer'in uzun süre muhayyerlik tanınmasının amacını ise bilmiyoruz. Belki de ayıp veya

³⁵ Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55-79; Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 25-30; Çeker, *Akidler*, 81-89; Kahceci, *Borçlar Hukuku*, 144; Nezihamammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, Türkçesi, Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 117.

³⁶ Müslim, *Buyû*, 12; Ebû Davud, *Buyû*, 66.

³⁷ Buhârî, *Buyû*, 64; Müslim, *Buyû*, 24; Ebû Dâvûd, *Buyû*, 46; Tirmizî, *Buyû*, 29; Nesâî, *Buyû*, 14; İbn Mâce, *Ticaret*, 42.

görme muhayyerliği idi. Alış verişte alıcı da satıcı da aldatılabilir. Bu sebeple muhayyerlik şartını ileri sürme hakkı her ikisi için de geçerlidir.³⁸

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, taraflar belli bir müddet zikrederse bu süre caiz olur. Çünkü muhayyerlik akdi yapan iki tarafın aldatılıp haksızlığa uğramalarından sakınmak için meşru kılınmıştır. Muhayyerliğin maksadına bazen üç günde ulaşamayabilir. O zaman bu müddet akdi yapanın takdirine bırakılır. Zira, "Müslümanlar koşullarına bağlı kalırlar"³⁹ hadisine göre, muhayyerlik bir ay süreyle şart konulsa bile bu koşula uymak gerekir. Hatta Hz. Ömer'in bir dişi deve satışında alıcıya iki ay süreyle muhayyerlik süresi tanıdığı nakledilmiştir. Ayrıca, muhayyerlik süresi akdin kapsamına girmez, bu nedenle üç gün olarak sınırlandırılmasına lüzum yoktur. Yine ayıp ve görme muhayyerliği üç günden fazla olabildiği için şart muhayyerliği de bunlara kıyas edilerek, onlarda üç günden fazlası caiz ise burada da caiz olur, denmektedir.⁴⁰

B)-MUHAYYERLİĞİN BOZULMASI

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, muhayyer olan, akdi diğer tarafın huzurunda da, gıyabında da geçerli kılabilir, fakat akdi ancak diğer tarafı haberdar ederek bozabilir. Çünkü muhayyerliğin bozulması akdi feshetmektir. Bunun tek taraflı yapılması caiz değildir. Ama akdi geçerli kılmak için karşı tarafın bilmesine gerek yoktur. Zira bozma ile akdin hukuki sonuçları birbirinden farklıdır. Fesih, karşı tarafın hakkını ortadan kaldırmak olduğu için, onun bilgilendirilmesine ihtiyaç vardır. Karşı tarafın bilgisi olmadan akid feshedilirse o zaman muhayyerlik müddeti içerisinde bundan haberdar olunursa fesih tamamlanır. Ama muhayyerlik müddeti sona erdiği halde fesihten haberdar olunmazsa, akid ta-

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 40-42; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:259-261; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 29; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 188-189.

³⁹ Buhârî, *İcâre*, 14

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 40-42; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:259-261; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 29; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 188-189.

mamlanmış olur. Haber verilmeden muhayyerliğin bozulması durumunda satıcı zarara uğrar. Çünkü satıcı durumdan haberdar olursa malına alıcı aramak gibi akdin bozulmasının gereğini yapabilir. Aksi halde yapamaz.⁴¹

İmam Ebû Yûsuf'a göre, muhayyer olan taraf diğer tarafın bilgisi olmadan akdi feshedebilir. Çünkü muhayyerlik onun için akdi feshetme ve geçerli kılma hakkını sabit kılmıştır. Akdi onun gıyabında geçerli kılabildiğine göre, feshetmesi de mümkündür. Zira muhayyerlik sadece kendisine muhayyerlik verilen tarafa ait bir haktır. Dolayısıyla bu hakka sahip olan tarafın muhayyerlik gereği yaptığı tasarrufta karşı tarafın rızası aranmadığı için haberdar edilmesi de şart değildir. Yani nasıl ki akdi geçerli kılmasında (icazet) haberdar etmesi gerekmiyorsa, buna kıyasen muhayyerliğin bozulmasında da satıcıyı haberdar etmek şart değildir. Hatta satıcı süre geçene kadar kendisini gizleyerek muhayyerliğin fiilen bozulmasını engelleyebilir, bu durumda da muhayyerlik hakkının amacına ulaşamaz.⁴²

C)-ŞART MUHAYYERLİĞİNDE MALIN MÜLKİYETİ

İmam Ebû Hanîfeye göre, satıcının muhayyerliği sattığı malı mülkünden çıkarmaz. Müşterinin muhayyer olması ise satılan malı satıcının mülkünden çıkarır, ama müşterinin mülküne girdirmez. Çünkü muhayyerlik, iyi düşünerek karar vermek için meşru kılınmıştır. Eğer mülkiyetine hemen girecek olsa, muhayyerlik hakkı amacına ulaşmaz. Şayet mülkiyetine girerse artık o malı kabul etmesi vâcib olur. Oysa muhayyerlik müddeti zarfında o mal kendisinin mülkiyetine girmediği gibi, bu mal için verdiği bedel de kendi mülkiyetinden çıkmaz. Satın aldığı mal eğer mülkiyetine girse bu

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 44-45; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:396; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 31; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 189.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 44-45; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:396; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 31; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 189.

mal için verdiği bedel de kendi mülkiyetinden çıkmadığına göre o zaman iki bedel bir mülkiyette bir araya gelecektir ki bu caiz değildir. Ayrıca bir bedel muhayyer olan tarafın mülkiyetinden çıkmadan diğer bedel muhayyer olanın mülkiyetine girecek olsa, bu bedelin mülkiyetine karşılıksız sahip olunmuş olur ki bu satım akdinin doğurduğu hukuki bir sonuç değildir.⁴³

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, muhayyerlik mülkiyetin geçişine engel değildir. Satıcının muhayyerliğinde mal alıcının mülkiyetine geçer. Satılan mal satıcının mülkiyetinden çıkınca sahipsiz, başıboş bir mal haline gelmemesi için müşterinin mülkiyetine girmesi gerekir. Aksi halde mal sahipsizliğe terk edilmiş olur ki bu ise caiz değildir. Zira bedelin, bir tarafın mülkiyetinden başkasının mülkiyetine girmeyecek şekilde çıkması, akdin doğurduğu hukuki sonuçlardan değildir.⁴⁴

7.Mesele: Satılan Malın Kusursuzluğu

Satım akdinde malın kusursuz olması esastır. Şayet malda bir ayıp olursa alıcı muhayyer olur.⁴⁵ Ancak satın alınan malda tasarrufta bulunulduktan yani elbise kullanıldıktan, meyve yendikten sonra bir kusur olduğu fark edilirse bu durumda imamlar ihtilaf etmişlerdir.

İmam Ebû Hanîfeye göre, müşteri aldığı kumaşı kullanıp eskirtir veya aldığı yiyecek maddesini yer sonrada kusuru olduğundan haberdar olsa, kusurlarından dolayı satıcıdan kıymet noksanlığını isteyemez Çünkü giyip eskittiği elbise veya yiyip tükettiği meyve şayet kendi malı olarak kabul edilirse zaten ödeme yükümlülüğü olmaz zira mülkü kendine aittir. Şayet mal başkasına ait kabul edilirse, başkasının malını tükettiği için tazminat ödemesi gerekir. Her iki durumda da mal alıcının tasarrufu sonucu kullanılıp tüketildiği

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 65-66; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:392; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 30; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 190.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 65-66; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:392; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 30; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 190.

⁴⁵ Bilmen, *Istilahâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, 6: 71

ve malın aynen iadesi mümkün olmadığı için sonradan haberdar olunan kusur için satıcıdan bu kusurdan dolayı oluşan değer kaybını istenemez.⁴⁶

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir kimse satın aldığı malı giyip yıpratır veya satın aldığı yiyecek maddesinin bir kısmını yerse, bu durumda maldaki kusurdan dolayı meydana gelen değer eksikliğini satıcıdan isteyebilir. Çünkü alıcı satın almanın gayesi olan mûtaad bir iş yapmıştır. Bu hususta, müşteri satın aldığı kusurlu yiyecek maddesinin bir kısmını yemiştir, bir rivayete göre, kalanı geri verir ve yediğindeki kusur sebebiyle meydana gelen değer eksikliğini satıcıdan geri ister, diğer bir rivayete göre ise, kalan kısmını iade etmez sadece ayıp nedeniyle oluşan değer kaybı istenir.⁴⁷

8. Mesele: Geçersiz Satışlar

Hanefî mezhebine göre geçerlilik açısından akidler üçe ayrılır. Asılları ve şartları tam olan akidlere sahih, asılları tam ama şartları eksik olan akidlere fasit, asılları eksik olan akidlere ise batıl akid denir. Geçersiz satış başlığı altında hem batıl hem de fasit akidlerle ilgili meseleler ele alınmaktadır. Batıl ve fasit akidler hükümleri açısından birbirlerinden farklılık arzederler.⁴⁸

A)-BATIL SATIŞTA MÜLKİYET

İmam Ebû Hanîfeye göre, bâtil alış verişler mülkiyet ifade etmez. Çünkü bu karşılıksız ve faydasız bir alış veriş akdidir. Batıl alış verişle alınan mal, müşterinin elinde emanet olarak bulunur. Bu mal müşterinin yanında iken telef olursa, müşterinin mal sahi-

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 101-102; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:430; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 38-39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 196.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 101-102; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:430; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 38-39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 196.

⁴⁸ Mecelle, md:106,107,108,109,110; Bilmen, *İstilahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, 6: 86-89; Çeker, *Akidler*, 97-103.

bine bir şey vermesi gerekmez. Satıcı mal olmayan bir şeyi satıp, müşteriye de o şeyi teslim almasını emrettiğine göre, o şeyin mali bir karşılığı olmaksızın alınmasına rıza göstermiştir. Bu sebeple müşterinin o şey telef olduğu takdirde tıpkı emanetçi gibi tazminat ödememesi gerekir.⁴⁹

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, batıl alış veriş ile müşterinin elinde bulunan mal telef olsa kıymetini ödemesi gerekir. Çünkü satıcı müşterinin bu malı karşılıksız almasına rıza göstermemiştir.⁵⁰

B)-HELAL VE HARAM MALLARIN BERABERCE SATIŞI

İmam Ebû Hanîfeye göre, şarap ile sirke, leş ile temiz eti birlikte satmak bâtıldır. Çünkü yapılan satış akdi bir tanedir. Şarap ile sirke ile leş mal olmadıkları için satış akdine dahil olmazlar. Satış akdi malın bir kısmında bâtıl olunca, tamamında da bâtıl olur. Çünkü akid bölünmez bir bütündür. Eğer satış sirke veya temiz et için geçerli olur denirse, o zaman bunların fiyatı belirsiz kalacağından yine fasit olur.⁵¹

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir akidle satılan şarap ile sirke, leş ile temiz ette, her biri için bir bedel tayin edilirse, alıcının belirttiği fiyatta sirke ve temiz et için bu satış caiz olur. Bu tıpkı bir erkeğin kendi kız kardeşiyle birlikte yabancı bir kadını aynı nikâh altında kendine bir arada zevce edinmesine benzer.⁵²

C)-ARI VE İPEK BÖCEĞİNİN SATIŞI

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre, arı ve ipek böceği zehirli olup ne kendisinden ne de vücudunun bir parçasından fay-

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 4; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:452; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 43; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 199.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 4; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:452; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 43; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 199.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 3-4; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:217; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 50; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 199.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 3-4; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 50; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 199.

dalanılamadığı için satışı caiz değildir. Fayda arıda değil balda olduğundan bal satılabilir. Balın arıdan elde ediliyor olması bu hükmü değiştirmez. Çünkü o esnada bal mevcut değildir. Ancak arılar kovanla beraber satılabilir. Kovanların içinde bal varsa, kovanlarla birlikte bal arıları da satılırsa, arılar kovan ve bala tâbi oldukları için, satılmaları caiz olur. İmam Ebû Yûsuf, şayet böcekte ipek görünmeye başlamışsa o zaman ipek böceğinin satışının caiz olacağını söylemiştir. İpek böceğinin yumurtası da Ebû Hanîfeye göre aynı gerekçe sebebiyle caiz değildir. Ancak imameyne göre zaruret sebebiyle caizdir.⁵³

İmam Muhammed'e göre, arının kovansız, ipek böceğinin ipek-siz olarak satışı caizdir. Arılar toplu olarak bir yerde bulunuyorlarsa, kovansız olarak satılabilirler. Çünkü bal arısı kendisinden yararlanan ve satıldığında müşteriye teslim edilebilen bir hayvandır. Bu sebeple, satışı, diğer hayvanlarda olduğu gibi caizdir.⁵⁴

İbn Âbidîn, İmam Muhammed'in görüşüne göre fetva verildiğini naklederek, şayet domuz gibi şer'an yasak olmayan hayvanlara insanların ihtiyaç duyması ve aralarında mal olarak itibar etmeleri durumunda caiz olabileceğini söyler. Zira sülûk vücuttaki pis kanlarının akıtılması için kullanılmaktadır. İnsanların bunu mal olarak kabul etmeleri onun satışı için yeterli bir sebep olarak görülmektedir.⁵⁵

Hanefî imamları bu hususta her ne kadar farklı ictihadda bulunmuş olsalar da aslında meseleye yaklaşım yöntemleri aynıdır. Her üç imamda, malın kendisinden faydalanır olup olmaması esası üzerinden hüküm vermişlerdir. Buna göre hükmün illeti "*faydalanılır olma*" dır. Arıların balı, ipek böceğinin ipeği olmadan insana bir fayda sağlamayacağı için satılamaz denmiştir. İmam Muhammed'in arılar topluca olursa satılabilir demesi de önemlidir. Çünkü arılar

⁵³ Kâsânî, *Bedâi'*, 5:215; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 45; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 201.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 5:215; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 45; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 201.

⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr*, 5: 68.

kraliçe arı etrafında toplanırlar ve onu beslemek için mutlak bal yaparlar. Bu sebeple toplu halde arı satışında bal olacağı için fayda temini vardır. Yani bal yapmanın müsebbibi de kraliçe arıdır. Öyleyse arı satışı kraliçe arıyla beraber olursa mümkün olur. Zira kraliçe arı varsa bal vardır, kraliçe arı yoksa balda olmamaktadır. Bu bağlamda bal yapımının illetinin de kraliçe arı olması sebebiyle tek başına kraliçe arı satışı da caizdir denebilir.

9.Mesele: Güvene Dayalı Satış Çeşitleri

Güvene dayalı satışlar şunlardır; tevliye, murabaha ve Vazî'adır. Tevliye, bir malı maliyet fiyatına satmak; Murabaha, alış fiyatına kâr ekleyerek satmak; Vazî'a, bir malı alış fiyatından aşağısına satmaktır. Bu satışların temeli, güvene dayanmaktadır. Çünkü müşteri fiyat hususunda satıcının söylediklerine güvenmektedir. Satıcının da, müşteri aldanıp zarara uğramasın diye hıyanete tenezzül etmemesi ve yalandan uzak durması gerekir.⁵⁶

İmam Ebû Hanîfeye göre, müşteri maliyet fiyatına (tevliye) aldığı bir malda aldatıldığını anlarsa, ücretini maliyet fiyatından öder. Böylece alınan fazla bedel de fiyattan düşülür ki maliyetine satış mânası gerçekleşmiş olsun. Kârla satışta (murabaha) aldatıldığını anlarsa, ya tam fiyatla malı kabul eder ya da malı iade eder. Bu durumda müşteri kendisine rağbet olunan bir vasfı elden kaçırdığı için muhayyer olur. Ebû Hanîfe tevliye ve murabahayı birbirinden ayırmıştır. Ona göre, tevliye her bakımdan birinci akde dayandırılır. Bu nedenle birinci akidde bulunmayan şey ikinci akidde de bulunmaz. İkinci akide tevliyede fiyat belirtmeye ihtiyaç yoktur. Bu açıdan ikâleye benzemektedir. Murabaha da ise ikinci akid, tarafların iradeleri ile yaptıkları bağımsız bir akiddir. Dolayısıyla bu akit, yapılışı sırasında beyan edilen bedelle meydana gelmiş olur. Murabaha kârla satış olduğu için ikinci akide fiyatın ve kâr miktarının belir-

⁵⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 56; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 205; İbn Âbidîn, *Reddül'l-Muhtâr*, 5:132; Bilmen, *İstilahâtı Fıkhyye Kâmûsu*, 6:119-120;

lenmesi gerekir.⁵⁷

İmam Ebû Yûsuf'a göre, hem maliyetine hem de kârla yapılan satışlarda aldatıldığını anlayan kimse her iki alış verişte de aldatıldığı kadarını fiyattan düşürür. Çünkü fiyat konusunda ikinci satış, birinci satışa dayandırılmıştır. Birinci satışta yalan miktarı fiyata dahil değildir. Bu sebeple ikinci satışta bu aldatılan miktara yer verilemez.⁵⁸

İmam Muhammed'e göre, bu kimse her iki durumda muhayyer olur. Çünkü o bedelde kendisi için rağbet olunan bir vasfı elinden kaçırmıştır. Maldaki kusursuzluk vasfı gibi bir vasf yok olmuşa, müşteri o malı alıp almama hususunda serbest olur. Zira akit bedelin tümüyle meydana gelmiştir. İkinci akdin meydana gelmesi tarafların karşılıklı rızasına dayanır. Akit esnasında beyan edilen satış bedelinin hepsini almazsa, birinci alıcının rızası tam gerçekleşmemiş olur.⁵⁹

SONUÇ

Bey' bahsindeki Hanefî imamlarının görüş farklılıklarının incelenmesinde, imamlar arasında temelde önemli bir farklılık olmadığı, bey' ile ilgili meselelere yaklaşım tarzlarının aynı gayeye matuf olduğu görülmekle birlikte esas gayeyi gerçekleştirecek yöntemler konusunda farklı çıkış noktalarının bulunduğu fark edilmektedir. İmamların meseleleri izahla ilgili şu sonuçlar ulaşılabilmektedir.

1-Hanefî imamlarının bey' akdiyle ilgili ictihad farklılıkları akdin asıl hükümlerinden ziyade genelde bu hükümlerin uygulanmasıyla ilgili hususlarda kendini göstermektedir. Bu farklılığında hükmün maksadını en iyi gerçekleştirecek yöntemi ortaya koyabil-

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 86-87; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:333-335; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 56-57; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 205; İbn Âbidîn, *Reddül'l-Muhtâr*, 5:137.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 86; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:333-335; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 57; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 205; İbn Âbidîn, *Reddül'l-Muhtâr*, 5:137

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 86; Kâsânî, *Bedâi'*, 5:333-335; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 57; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 205; İbn Âbidîn, *Reddül'l-Muhtâr*, 5:137

mek amacına matuf olduğu görülmektedir.

2-İctihadlarda genelde taraflar arasında oluşabilecek anlaşmazlıkların baştan önlenmesi amacı güdülmektedir. Ancak bunu yaparken asıldan taviz vermeyen ama ticari hayatı da zorlaştırmayan bir yaklaşım bulunmaktadır.

3-Akidlerde taraflar arasında bedellerde anlaşmazlıklara sebep olacak “garar” olarak tanımlanan belirsizliklerin bulunmaması genel kuraldır. Bu kurala aykırı olan alım satımlar fasit olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu belirsizlikler anlaşmazlığa yol açmayacak boyutta ve taraflar arasında çözümlenebilecek bir husus ise akde engel teşkil etmemektedir. Bedeller tam netleştirilmeden yemeklik yağdan bir ölçek, sürüden bir koyun, yüz arşınlık evden on arşın, teslim alınmadan menkul mal satışları buna örnek olarak verilebilir.

4-Akidlerin feshi ve muhayyerlik hususlarında tarafların birbirlerine yardımcı olması, zorluk çıkartılmaması esas olmakla beraber bu işlemlerde anlaşmazlığa sebebiyet verebilecek belirsizliklerin bulunmaması gerekmektedir. İkâle ve muhayyerlikle ilgili ictihadlarda bu durum görülmektedir.

5-Alış verişlerde anlaşmazlıkların ortaya çıkmaması için sözleşmelerde satılık mal ve bedelle ilgili miktar, tutar, ödeme şekli, süresi, vadesi, teslimat gibi tüm hususlar açık ve net olmalı, belirsiz alanlar bırakılmamalıdır hatta bunların yazılması daha doğrudur. Aksi halde belirsizlikler insanlar arasında çekişmelere neden olabilmektedir.

6-Malların mislî ve kıyemî, menkul ve gayri menkul mal oluşları içtihatlarla etki etmektedir. Misli mallar piyasada standardı olan mallar olması nedeniyle, gayri menkul mallarda telef olma ihtimali zayıf olması nedeniyle bu mallar üzerinde kurulan akidlerde belirsizliklerin kolay giderilebileceği ve fazlaca anlaşmazlıklara yol açmayacağından, taraflara daha fazla insiyatif verilmiştir. Ancak piyasada benzeri olmadığı için kıyemî mallar ile telef olma ihtimali fazla olması nedeniyle taşınır mallarla ilgili hususlardaki ictihadlarda

daha hassas davranıldığı görülmektedir.

7-Dinen caiz olmayan mallar ile mal değeri taşımayan faydasız şeyler üzerinde akid kurulmamalı, alım satımı yapılan mallar ise kusursuz ve malum olmalıdır. Akidlerde taraflar doğru sözlü olmalı ve beyanlarında yalan sözle aldatma bulunmamalıdır. Beyanlardaki yalan sözler akidlerin feshine neden olmaktadır.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. “Muhayyerlik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31: 25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aybakan, Bilal. “İkâle”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22:14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. “Bey”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6:13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sihah*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1998.
- Çeker, Çeker. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: İttifak Holding Yayınları, 1999.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Garar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13:366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as Es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Hammad, Nezih. *İktisadi Fıkıh Terimleri*. Trc. Recep Ulusoy. İstanbul:

- bul: İz Yayıncılık, 1996.
- İbn Âbidîn. *Reddül Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalü'd-dîn. *Lisanül Arap*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1994.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Kafız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24: 155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *el-Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1996.
- Mecelle. *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*. Kontrol. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet yayınları, 1982.
- Merğînânî, Burhaneddin. *el-Hidâye fî Şerhi Bidayeti'l-Mübtedî*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr. *Sünen-i Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Different Ijtihāds Of Ḥanafī Imams About Shopping

Summary

In order to avoid disagreements in transactions, all matters such as amount related to a price, method of payment, duration, maturity, delivery and all matters related to the sale of goods in the contracts must be clear and unclear points should not be left and must be written. Otherwise, uncertainty and duplicate would cause the strife and enmity among people.

Goods should be distinguished as being movable or immovable. The value of the goods is different so it is necessary to make the pricing one by one. It is not necessary to deliver movable goods but it is necessary to deliver non movable goods. It is appropriate to recommend delivery of the goods which may be perished.

If partners want to break the contract which has been previously carried out under appropriate conditions, this request should be accepted. However, when the contract is canceled, the property perishable goods must be repaid. No decrease and increase requests should be required regarding the cost.

It is possible that a single contractor break the contract until the third day under condition. For this, the contractors must be in compliance with this condition. But, it is necessary to inform the opposing contractor in advance of the wish to break the contract. If the good is purchased with a certain condition, until the condition is met, the good will not be transferred to the contracting party who placed the condition.

The purchased goods must be perfect, defect goods can be returned due to a defect. The value of the deficiency may be undesirable because of the defect. The sale of the products which are religious prohibitions like pork, alcoholic drink, carrion, unclean animals are prohibited and invalid. If it is a question of the sale of such products, the goods will not be transferred and moreover, if these impure products are mixed with pure goods, they cancel the sale of these goods.

After indicating the cost of the goods, it is allowed to sell

them with a gain or not, or to sell them with a loss. The foundation of these sales is trust. Because the customer relies on the price determined by the seller. Otherwise, the customer has the right to cancel the sale or to ask for the difference.

The interest rate must be avoided during transactions, which means a non shared surplus. In order to avoid interest, the same type of goods must be sold on the same scale and unit when measuring these different goods (for example the same scale). Measurement units vary according to the customs of goods. In this case the customs are valid. Silver and gold coins are accepted as money as long as they remain in circulation. Inequality in the sale of money is considered an interest. If there is no equality of sale between wheat and flour, between the dry date and the wet date, between the animal and its meat, there will be some interest in the exchange. This is essential to ensure equality of goods to get rid of interest in the swap. Although the view that it is permissible to gain interest from non-Muslims in "non-Muslim" countries is nowadays not true.

In cases where there is no production of goods in the absence of capital, it is possible to make a contract of sale consisting of the advance of the price and the expiry of the property. Such a contract is called a selem contract. Place of delivery of goods and capital amount must be determined in advance in selem contract. No contract can be established for mobile products that are not available on the market. Since their value is different, their price also varies.

To give an example, it is allowed to order the manufacture of a piece of furniture to an artisan. However, it is not very practical to determine the delivery time of manufactured products. Indeed, this delay can change over time because it is manufactured manually. If the money is not equal to the sale of money, there is interest that appears. If the money in circulation is withdrawn from circulation, the contracts are still in force. The value of the goods is paid on the day of the sale. Any money involved in circulation has the same value as gold. As a result, there should be no inequality in the sale of money.

Keywords: Islamic law, Hanafi, exchange, opinion, madhhab.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur'ân Bağlamında Manaya Etkisi

The Use of Ism al-Fâil in The Arabic Language and its Effect
on the Qur'ānic Context

Yazarlar / Authors

Recep YARTAŞI

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı. Niğde/ TÜRKİYE

recep.yartasi@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7933-051X>

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir. Niğde/ TÜRKİYE

bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3356-7786>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi/ Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 05/11/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 77-111

Atıf/Citation: Yartaşı, Recep-Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur'ân Bağlamında Manaya Etkisi". *KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 77-111.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur'ân Bağlamında Manaya Etkisi

Özet

Bu makalede ism-i fâil yapısının Arap dilindeki kullanımlarına temas edilmeye çalışılmış, Kur'ân bağlamında manaya olan etkisi incelenmiştir. Nitekim farklı anlam delâletlerine sahip olması açısından ism-i fâilin ilim ehline cümlede önemli bir yeri olduğunda şüphe yoktur. Onun bu öneminden dolayı Basra ve Kûfe dil ekolleri, konuya dair yoğun mesai sarf etmiş ve sonuçta her iki ekol de farklı görüşler ileri sürmüştür. Hangi tür kelimedenden türediği hakkındaki farklı görüşe dayanan bu ihtilaf, ism-i fâilin cümlede amel etme şartlarındaki ihtilafı da beraberinde getirmiştir. Cümlede birçok farklı anlamları ifade edebilme özelliğine sahip olan ism-i fâil, Kur'ân'da da farklı bağlamlarda bu zengin anlam katmanlarını muhafaza etmiştir. Nitekim ayetlerin ihtiva ettiği ince ve nükteli anlamlar, bu kullanımın farklı kalıplarda gelmesi sebebiyle muhatabın zihin ve gönlünde vurgulu olarak kendisini hissettirebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsm-i fâil, fiil, isim, Kur'ân, ayet.

The Use of Ism al-Fā'il in The Arabic Language and its Effect on the Qur'ānic Context

Abstract

There is no doubt that the “ism al-fā'il” (that is a technical word in Arabic means “agent”) has an important place in terms of causing different meanings. Due to this importance, the Basra and Kufa language associations have spent intensive work on the subject, and as a result, both schools have put forward different opinions. This controversy, based on a different view on what kind of kingship, brought about the controversy surrounding the conditions for the operation of the “ism al-fā'il”. The ism al-fā'il, which has the ability to express many different meanings in the sentence, has pre-

served these layers of rich meaning in different contexts in the Qur'ân. As a matter of fact, we can see that this usage takes place in different molds in the sense that the subtle and witty meanings contained in the verses can be felt with emphasis on the mind and heart.

Keywords: Ism al-fail, verb, name, Qur'ân, verse.

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılmasında en önemli unsurlardan birisi, onun nâzil olduğu dili bilmektir. Zira Kur'ân, Arapça olarak indirilen bir kitaptır. Bu gerçek, Kur'ân'da "Kur'ânen/lisânen 'arabiyyen" şeklinde birçok defa dile getirilmiştir.¹ Bundan maksadın da ilahî buyruklara muhatap olan nüzul dönemi insanların, Kur'ân'ı anlamalarını temin etmek olduğu, yine Kur'ân'ın kendi ifadesinden² anlaşılmalıdır.

Bütün dillerde olduğu gibi Arapça'da da anlam bütünlüğünü sağlamak için cümleyi oluşturan kelimeler, maksut olan manayı elde etmek için bir araya getirilir ve bu kelimeler, cümle içerisinde karşılıklı oluşturdıkları anlamsal bağlarla manayı olgunlaştırırlar. Mananın olgunlaşmasında ise her bir kelime, elde edilmek istenen anlama yönelik fonksiyonlar icra eder.

Bu çerçevede ism-i fâil yapıları, cümleye kattığı ince ve derin anlamlar açısından zengin bir kullanıma ve ifade gücüne sahiptir. Onun bu özelliği, Basra ve Kûfe gibi büyük dil ekolleri tarafından ciddi tahlil ve müzakerelere vesile olmuştur. Bu müzakerelerde ortaya çıkan yaklaşımlar, takdire değer bir sistematik yapıya kavuşmuş olmakla birlikte, her iki ekol, ism-i fâil konusunda görüş ayrılıklarına sahip olmuş ve söz konusu ihtilaf sarf, nahiv ve belâgat yönünden farklı sonuçların elde edilmesiyle neticelenmiştir.

¹ Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; Zümer 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhuruf 43/3; Ahkâf 46/12.

² İbrahim 14/4.

Bu makale, ism-i fâil kalıbı açısından söz konusu ihtilaflara, sonuçlarına ve Kur'ân'da ifade ettiği anlam zenginliklerine temas etmeyi amaçlamaktadır. Aynı şekilde ism-i fâil kalıbının Arapça'da ifade ettiği bu zengin anlam katmanlarının ve Kur'ân'da da kendisine yer bulmuş söz konusu kullanımların, ayete kattığı derin ve ince anlamların bilinmesini hedeflemektedir. Bizi bu çalışmaya sevk eden etken, konu hakkında yapılan daha önceki çalışmaların, ism-i fâil yapısının yansıtmış olduğu ince ve derin mana delâletlerine odaklanmamasıdır. Çalışma esnasında daha çok klasik sarf, nahiv ve tefsir kaynaklarından faydalanılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde hedeflenen gayeye ulaşma çerçevesinde yapılan önceki çalışmalardan müstağni kalınmamıştır.

1. Dil Açısından İncelenmesi

1.1. Sarf Açısından İsm-i Fâil

İsm-i fâil, fâil için bina edilmiş mastardan türetilen kelimeye denilmektedir. Bir diğer tanımında ise fiili yapan kişi ve eyleme delâlet eden türemiş isimdir.³ Bu tanımdan hareketle örneğin كَاتِبٌ “kâtibun” kelimesi, *yazma eylemine* ve bu eylemi gerçekleştiren *kişiye* delâlet etmektedir.⁴ İsm-i fâilin manaya etkisi açısından söz konusu kalıbın hangi tür kelimedenden türetildiği önem arz etmektedir. Basra ve Kûfe ekolleri arasında tartışma mevzusu olan bu konunun temel sebebi, iştikâkın aslının neye dayandığı sorusuyla doğrudan alakalıdır. Önemsiz bir tartışma gibi gözükse de bu soru aslına bakılırsa büyük bir öneme haizdir. Nitekim Basra ekolüne göre ism-i fâil mastardan türetilmişken, Kûfe ekolüne göre ise fiilden türetilmiştir.⁵ İsm-i fâilin türetilmesi ile ilgili akımlar arasındaki bu ihtilafın temelinde, mezheplerin onu farklı isimlendirmeleri ve amel şart-

³ Ahmed el-Hamlevi, *Şeze'l-'Arf fî fenni's-Sarf* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 70.

⁴ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *es-Sarfü'l-'Arabî Ahkamun ve Meanin* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2013), 91.

⁵ el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî Hilâf* (b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 1: 190; Abdullatif Muhammed el-Hatib, *el-Müstaksa fî ilmi't-Tasrif* (Kuveyt: Dâru'l-'Arûbe, 2003), 447.

larını farklı değerlendirmeleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. İleride bu hususa tekrar temas edilecektir.

1.1.1. İştikâkî Açısından

İsm-i fâil, sülâsi mücerred bablardan olan birinci, ikinci ve üçüncü vezinlerden, yani mâzî halinde ‘ayne’l-fiili fethalı olması durumunda, türetildiği fiilin müteaddî veya lâzım olması farketmeksizin فاعل “fâil” vezni üzere gelmektedir. Müteaddî olan أخذ (ehaze) fiilinden أخذ (âhizun), lâzım olan خرج (harace) fiilinden ise خارج (haricun) şeklinde ism-i fâilin türetilmesi buna örnektir. İsm-i fâil, çok nadir olmak kaydıyla bu kalıbın dışında da gelebilir. Örneğin طاب (tâbe) fiilinin ism-i fâili, طيب (tayyibun), شاح (şâha) fiilinin ism-i fâili ise شيخ (şeyhun) şeklinde gelmektedir.⁶ Yine aynı şekilde fiil dördüncü ve altıncı bablardan gelmesi durumunda, ism-i fâil فاعل (fâ’il) sîgasında türetilmektedir. Buna örnek olarak ركب (rakibe) fiili gösterilebilir.⁷ Dördüncü babın lâzım fiilinden türetilen ismi fâilin فاعل kalıbında gelmesi ise azdır.⁸ Dördüncü babtın olan lâzım fiilden türetilen ism-i fâil sîgaları ise فَعِل (fe’ilun), فَعْلَان (fe’lânu) ve أَفْعَل (ef’alü) kalıbında gelmektedir.⁹ Yalnızca lâzım fiillerin geldiği altıncı babtın ise ism-i fâil kalıpları, فَعْل (fe’lun) ve فَعِيل (fe’ilun) şeklinde gelmektedir. Az görülmekle birlikte ism-i fâil kalıpları, أَفْعَل ve فَعْل kalıplarında da gelmektedir.¹⁰ Klasik medreseye giriş kitabı olan Emsile Kitabı’nda, ism-i fâilin emsile-i muttaride denilen çekimi şöyle yapılmaktadır.

نَاصِرُونَ		
و نَصَار	نَاصِرَانِ	نَاصِر
و نَصْر		

⁶ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabî*, 91, 93.

⁷ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabî*, 91.

⁸ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabî*, 92.

⁹ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabî*, 92.

¹⁰ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabî*, 93.

و نَصْرَةٌ		
نَاصِرَاتٌ و نَوَاصِرُ	نَاصِرَتَانِ	نَاصِرَةٌ

Tablodaki çekimleri incelediğimizde, فاعل kalıbından türetilmiş olan ism-i fâilin dördü cem-i mükesser olmakla birlikte, on sığada çekimi gösterilmiştir.¹¹

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)'nin *el-Miftâh* adlı eserinde geçen ism-i fâil sığası için bir diğer çekim tablosu şu şekildedir:

نَاصِرُونَ وَأَنْصَارُ	نَاصِرَانِ	نَاصِرٍ
نَاصِرَاتُ وَنَوَاصِرُ	نَاصِرَتَانِ	نَاصِرَةٌ

Görüldüğü üzere bu tablonun Emsile'den farkı, أنصار (ensâr) cem-i teksiri kullanarak diğer üç çoğulu terk etmesidir. Cem-i müennes kısmında ise Emsile tablosunda bulunan نَوَاصِر (nevâsır) kısmı aynen muhafaza edilmiştir.¹²

Sülâsi dışındaki fiillerden ism-i fâil yapımı, muzâraât harfinin zammeli mim harfine dönüştürülmesi ve sondan bir önceki harfin kesra yapılmasıyla elde edilmektedir.¹³ Fakat مُنْهَب، مُخْصَن، مُلْفَج olarak gelen üç lafız, kurala aykırı olarak bulunmaktadır.¹⁴ İf'âl babında ise fâ'il vezninde gelen ism-i fâiller vardır. Örneğin أَيْفَعُ الْغَلَامِ (Eyfe'a'l-

¹¹ Komisyon, *Mecmuatu's-Sarf* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2017), 16.

¹² Abdulkâhir el-Cürcânî, *el-Miftâh fi's-Sarf* (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1987), 69.

¹³ Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahvi* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 41.

¹⁴ Sâmerî, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 94, 95.

gulâm) fiilinin ism-i fâili, مَوْفَع (mûfi') şeklinde gelmesi gerekirken, يَافِع (yâfi') şeklinde gelmektedir. Aynı şekilde أَرُوس (ervese) fiilinin ism-i fâili, رَاوِس (râvis) şeklinde, أَعْشَب (a'sebe) fiilinin ism-i fâili ise عَاشِب (âşib) şeklinde gelmektedir.

1.1.2. Mübalağa Kalıpları

Fâil (فاعل) sîgasından yapılan ism-i fâil kalıpları, çokluk ve abartıya delâlet etmesi için meşhur beş kalıba dönüştürülür ve *mübâlağa sîgaları* diye isimlendirilir. Bunlar فَعْلٌ - مَفْعَالٌ - فُعُولٌ - فَعِيلٌ ve فَعْلٌ - مَفْعَالٌ - فُعُولٌ - فَعِيلٌ sîgalarıdır. Bu beş sîganın dışında Araplardan semâ' ile işitilen başka sîgalar da bulunmaktadır. Bunlar ise فُعُولٌ - فَعْلٌ - فَعِيلٌ - فُعُولٌ sîgalarıdır.¹⁵

Daha önce zikredildiği üzere sülâsi mücerret fiillerden türetilen ve özel vezinlere sahip olan mübâlağa sîgalarının tanımı, “manayı kuvvetlendirmek, desteklemek ve abartmakla beraber ism-i fâilin manasını yansıtmak için fiilden türetilen isimlerdir”¹⁶ şeklindedir. Bunların sîgaları semâ'i olup; fiilin hangi ism-i fâil kalıbında kullanılacağı sözlüklere bakılarak öğrenilebilir. Bu vezinlerin en önemlilerinden beş tanesi şu şekildedir:¹⁷

1. فَعْلٌ : Bu kalıba şu ayeti örnek verebiliriz: “ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ” (Onlar şöyle yakarır:) ‘Rabbimiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi hak ve hakikatten saptırma. Bize rahmet ver, merhametini lütfet. Şüphesiz sen sınırsız lütuf sahibisin.’ (Âl-i İmrân 3/8).

Ayetin sonunda geçen الْوَهَّابُ kelimesi, *bağışlayan* anlamındadır. Fakat burada فَعْلٌ sîgası yerine فَعَالٌ sîgası kullanılarak Allah Teâla'nın çok bağışlayıcı olduğu vurgulanmış, yani mübalağa an-

¹⁵ Hamlevî, *Şeze'l-'Arf fi fenni's-Sarf*, 71.

¹⁶ Sâmerrâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 99.

¹⁷ Abdullah İbn 'Akil el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akil* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 105; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 57; Abdullatif, *el-Müstaksâ*, 466.

lamı kastedilmiştir.

فَعَّالٌ sîgasının bir diğer özelliği de tekrar eden şeyler için kullanılmasıdır. Meslek ve sanat isimlerinde de bu sîganın kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, لَحَام kelimesi *kasap* olarak, نَجَّار kelimesi *marangoz* olarak Arapların kullandığı isimlerdendir. Bu sebeple söz konusu kalıbın, mübalağa anlamını ihtiva etmesi noktasında meslekler için kullanılan فَعَّالٌ sîgasından da alındığı söylenmiştir. Yani bir kimseye كَذَّاب yalancı denilmesi, mübalağa açısından sanki o kişinin sürekli yalana başvurarak bunu bir meslek haline getirdiği anlamını yansıtır.¹⁸

Bu sîganın diğer bir özelliği ise süreklilik ve yenilenme için bina edilmiş olmasıdır. Meslek sahibinin sürekli ve devamlı mesleğiyle uğraşıyor olmasından mütevellit mübâlağalı ism-i fâil yapısı için de kullanılmıştır.¹⁹

2. مِفْعَالٌ: Bu kalıptan olmak üzere مَقْدَام atılğan, مَطْعَام misafiri bol olan, مَفْصَال çokça ayıran gibi kelimeler bu sîganın örnekleridir.

İsm-i âlet vezni olarak kullanılan bu sîga²⁰, mübâlağa ifade etmek için ism-i fâil olarak da kullanılmıştır. Zaten bu veznin bir özelliği, kullanılan fiilin sürekli tekrar ederek artık bir alet haline dönüşmesidir. Bu sebeple istiâreli²¹ bir kullanım yer almaktadır. Örneğin hayvan kesmeyi süreklilik haline getiren bir kişi için مَنَحَار kelimesi kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu sîga, ism-i âlet kalıbında olmasına rağmen, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.²²

¹⁸ Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru Kahramân, 1986), 644; Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 99.

¹⁹ Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 99.

²⁰ Komisyon, *Mecmuatu's-Sarf*, 8.

²¹ Asli mananın murat edilmesini engelleyen bir karine sebebiyle aralarındaki benzerlik alâkasından dolayı bir lafzın gerçek manasının dışında kullanılmasıdır. Örneğin, "Aslan evdedir." sözünde aslanın evde bulunması asli manayı engelleyen bir karinedir. İnsan, yiğitlik/cesurluk alakasıyla aslana benzetilmiş ve böylece lafız gerçek manasının dışında kullanılmıştır. Bk. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 258

²² Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 100.

3. **فَعُولٌ**: Bu kalıbın kullanılmasına şu ayeti örnek verebiliriz: “إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ”, “Allah dilerse rüzgârı durdurur da o zaman gemiler suyun üstünde kalakalır. Şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır; fakat bunu darlıkta çokça sabreden, bollukta da hakkıyla şükreden kimseler anlar.” (Şûrâ 42/33). Ayette geçen **شَكُورٍ** kelimesi **شَاكِرٌ** şeklinde normal vezin olarak gelmemiş, bunun yerine bağlamdaki anlamı yansıtmayı açısından mübalağalı olarak kullanılmıştır.

Veznin özelliklerinden bir diğeri de eylemi devamlı ve çokça yapan kişi için kullanılmasıdır. Diğer bir özelliği ise öz ve cevher için kullanılan isimlerden nakledilmesidir. Örneğin **وَقُودٌ** “vekûd” dediğimizde, kendisi ile ateş yakılan *yakıt*; **وَضُوءٌ** “vedû” dediğimizde kendisiyle abdest alınan su kastedilmektedir. Yakıt veya su, ateş ve abdest için öz mana içerdiğinden bu sığa için de kullanılmıştır. Örneğin **صَبُورٌ** (sabar) kelimesi ateş yakmada kullanılan yakıt gibi, tüketilen bir madde olarak düşünülmüş, ism-i fâilin mübâlağa sığası için istiâre edilmiştir.²³

Söz konusu veznin kalıbının müennesinin yapılamamış olması da bir diğer niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra mim’li aslından nakledildiği gözetilerek cem-i müzekker sâlim şeklindeki cemîsi getirilememektedir.²⁴

4. **فَاعِلٌ**: Bu kalıbın kullanımına şu ayeti örnek verebiliriz: “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”, “O Allah ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Ayrıca göğe yönelip onu yedi kat olarak düzenledi. O, her şeyi eksiksiz bilendir.” (Bakara 2/29) ayetinde yer alan **عَلِيمٌ** kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de çokça geçmektedir. Ayette **عَالِمٌ** yerine **عَلِيمٌ** şeklinde bir kullanımın tercih edilmesi, Allah Teâla’nın bilgisinin yaratılanlar gibi sıradan olmadığına ihsas ettirmek içindir.

²³ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabiyye*, 101.

²⁴ Sâmerriâi, *es-Sarfü’l-Arabiyye*, 101.

Sîğanın temel özelliği, sahibinde bir mizaç ve tabiat oluşuncaya dek söz konusu hususa özen gösterilmesi ve durumun tekrar etmesidir. Örneğin عَلِيمٌ kelimesi, bilgi konusunda araştırmanın çokluğunu ve derinleşmeyi yansıtmaktadır. Bunun sonucunda ilim, sahibinde temel bir öz, bir cevher; tabiatına mahsus değişmez bir karakter haline gelmiş olmasını ifade eder.²⁵

5. فَعْلٌ : Bu kalıba da şu ayeti örnek verebiliriz: “أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا”, “Gemiye gelince o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı.” (Kehf 18/79) ayetindeki مَلِكٌ kelimesi ism-i fâil sîgasında kullanılmıştır. Bu kullanım sıfat-ı müşebbehe ile karıştırılmamalıdır. Sîga'nın ihtiva ettiği anlam ise bir fiilin, kişide yerleşik bir özellik halini almaksızın o işin devamlı yapılmasını ifade etmektedir.²⁶

Yukarıda örnekleriyle beraber zikretmeye çalıştığımız beş sîğanın, sülâsi yapısı dışında kullanımı çok azdır. Bu nadir kullanıma اعطى “e'tâ” rubâi mezîd fiilinden türetilen مِعْطَاء ve أَنْزَلَ fiilinden gelen نَزِيرٌ (nezîr) kelimelerini örnek verebiliriz. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise فَعِيلٌ ve فَعِلٌ sîgalarının diğer ilk üçüne nispetle mübâlağa ifade etme noktasında daha az kullanılmasıdır.²⁷

Sayılan bu sîgaların dışında az da olsa kullanılan ism-i fâil sîgaları vardır. Özetle ifade edecek olursak, bunlar şunlardır:

1. فَاعُولٌ : İsm-i alet kalıbından istiâreli bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin فَارُوقٌ kelimesi, hakla batılı çokça ayıran manasında bu sîga için ism-i fâil olarak kullanılmıştır.²⁸

2. فَعِيلٌ : Bu sîğanın kullanılan örnekleri صَدِيقٌ, خَمِيرٌ gibi kelimelerdir. Âdet halini alıncaya kadar yapılan fiiller için

²⁵ Sâmerî, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 101, 102.

²⁶ Sâmerî, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 102.

²⁷ Sâmerî, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 102.

²⁸ Sâmerî, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 102, 103.

kullanılır.²⁹

3. مَعْطِير: Koku sürünmenin çokluğuna işaret edilmek için معطير kelimesi bu baktan kullanılmıştır.³⁰

4. Ziyade “ ة ” (te) ile Yapılan Mübalağa: Kelimenin sonuna “ta-i merbuta” eklenmesiyle elde edilir. علامة (allâme), راوية (râviye) gibi kelimeler, bu sîganın örneğidir.

5. فَعْلَةٌ: Eylemin çokça tekrar etmesi ve bu tekrarın neredeyse sahibinde bir adet halini almaya başlaması anlamında bu kalıp kullanılır. Hümeze Süresi’nin birinci ayeti “وَيَلْ لَّكُلِّ هَمَزَةٍ لُّمَزَةٍ” ile beşinci ayetinde bu kullanım görülmektedir.³¹

Bir başka değinilmesi gereken konu ise ism-i fâilin sülâsi mücerret sîgası فاعل kalıbının, az da olsa ism-i mef’ûl anlamında kullanılıyor olduğudur. Örneğin “فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ”, “O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur.” (Kâri’a 101/7) ayetinde ism-i fâil olarak kullanılan راضية (râdiye) kelimesi, عيشة (îşe) kelimesinin sıfatı olarak onu vasıflandırmaktadır. Manası ise “razı olan bir hayat” şeklindedir. Fakat yaşamın kendisinin bir şeyden razı olamayacağı, bilakis kendisinden razı olunacağı gerçeğinden hareketle burada ism-i fâil sîgasında, ism-i mef’ûl anlamı kastedildiği görülmektedir.³² Belâğat-ta bu kullanım mecaz-i aklî³³ olarak isimlendirilmekte olup bağlamıyla anlam kazandığı bir gaye ve amaç için kullanılmaktadır.³⁴

²⁹ Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 103.

³⁰ Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 103.

³¹ Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 103.

³² Hamlevî, *Şeze'l-'Arf fi Fenni's-Sarf*, 71; Sâmerriâi, *es-Sarfü'l-Arabiyye*, 92.

³³ Bir fiili veya fiil manasında olan bir ismi, hakiki failine isnad olmasına engel olan bir karine bulunmak şartıyla bir alaka sayesinde mütekellim nazarında gerçek fâilinden başkasına isnad etmektir. Bk. Hatip el-Kazvini, *Telhisü'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), 1: 51.

³⁴ Hatip el-Kazvini, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-Belâğa* (Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.), 1: 116. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zemahşeri, *El-Keşşâf an Hakâiki*

1.2. Nahiv Açısından İsm-i Fâil

İsm-i fâil, nahiv ekolleri arasında tartışmalara konu olmuş ve bu çerçevede öne sürülen görüşler doğrudan pratik etkilere sebep teşkil etmiştir. İsimsi veya fiilimsi olması açısından tanımlanmasında ihtilaf edilen bu kelime, cümleye doğrudan etkide bulunmuş ve fiilin üstlendiği görevi üstlenmeye çalışmıştır. Bu konu hakkında serdedilen görüşlere bakıldığında, öne sürülen düşüncelerin bir mantık silsilesi içerisinde sistematik bir yol izlediği görülmektedir. Nitekim ekoller, konu hakkındaki görüşlerinde sabit ve tutarlı kalmaya özen göstermişlerdir.

1.2.1. İsimlendirilmesi

İsm-i fâil şeklindeki isimlendirme, Basra ekolü tarafından verilen bir isimlendirmedir. Buna karşılık Kûfe ekolü *الفعل الدائم* (fiil-i dâim/daimi fiil) şeklinde bir isimlendirmeyi tercih etmiştir.³⁵ Esasında ism-i fâili isim olmaktan çıkararak tamamen fiil şeklinde zikreden ilk kişi Ferrâ (ö. 207/822)'dır. Onun bu görüşü, Kûfelilerce desteklenmiş ve kendisine tabi olmuşlardır. Basralılar ise bu görüşe karşı çıkmışlardır. Buna delil olarak ise ism-i fâilin harfi cerri, tenvini, elif-lam takısını kabul etmesini ve yapı olarak ism-i tasgîr yapılmaya uygun olmasını öne sürmüşlerdir.³⁶ Aynı görüşü paylaşan Sîbeveyh (ö 180/769) *el-Kitâb* isimli eserinde bu yapının ismin en büyük alametlerinden saydığı tenvini kabul ediyor olması nedeniyle isim olduğunu dile getirmiştir.³⁷ Bu problem esasen *iştikâkın ilk kaynağı nedir?* sorusuna dair farklı yaklaşımlara dayanmaktadır. Basralılar, iştikâkın ilk kaynağının mastar olduğunu söylerlerken, Kûfeliler iştikâkın ilk kaynağının fiil-i mazi olduğunu

Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 1407), 1: 51.

³⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1980), 2: 79; Muhammed Aziz, *İsmu'l-Fâil fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi An-Nacah National University, 2004), 15.

³⁶ Aziz, *İsmu'l-Fâil fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 15.

³⁷ Ebû Bîşr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber el-Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncı, 1988), 1: 164.

söylemişlerdir.³⁸ Bu tartışmanın etkisi kanaatimizce burada da kendini hissettirmiş durumdadır. İsm-i fâilin ilk iştikakının isim olduğunu belirten Basra, görüşünün uzantısı olarak ism-i fâil yapısını da isim sayarken, mazi fiili kök olarak gören Kûfe, ism-i fâili, fiil kategorisinde değerlendirmiş, dolayısıyla isim olması düşüncesine karşı çıkmıştır.

Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki bu isimlendirmenin, ism-i fâilin nasıl amel edeceği noktasında da farklı yaklaşımlara sebep olacağı aşîkârdır. Fiillerin kayıtsız şartsız amel ettiği bilinmektedir. Bu noktadan hareketle Kûfe, ism-i fâile amel noktasında geniş bir serbestlik tanımış, Basra ise ism-i fâile amel etmesi açısından bazı şartlar öne sürmüştür. Dolayısıyla Basra ekolü açısından ism-i fâil, fiile nispetle amel etme bakımından zayıf bir âmil görünümündedir. Zira ma'mûl, âmile tekaddüm edemez. Zira takdim için âmilin kuvvetli olması gerekmektedir. İsm-i fâil kuvvetli bir âmil olamadığından, âmilin ma'mûl üzerindeki etkisini kaybedeceği hassasiyetini taşıdığından kendisine takdim etmesi izni verilmemiştir. Kûfe'nin ise ism-i fâili fiil olarak isimlendirmesi, doğal olarak ma'mûlünün kendisine takdim etmesine imkân tanımıştır. Nitekim âmil olarak fiil, bütün serbestliğe sahip konumdadır.

1.2.2. Muzâri Fiil'e Benzemesi

Basra ekolü temsilcileri, ism-i fâili amel ettirebilmek için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bunlardan en önemlisi kelimeyi fiile benzetme yollarıdır. Nitekim bir isim fiile benzediği oranda âmil, isme benzediği oranda ma'mûl olabilir. Bundan dolayı Basralı dilciler, bu fiilin açılımını ism-i fâile benzeyen fiil şeklinde yapmışlardır.³⁹ Ayrıca Sîbeveyh, eserinde ism-i fâile benzeyen fiillerin

³⁸ Kemâleddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî Hilâf* (b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 1: 8.

³⁹ Abduh Ali İbrahim er-Râcihi, *et-Tatbîku's-Sarfî* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2004), 76; Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1996): 113; M. Akif Özdoğan, "Arapça'da İsm-i Fâil

başlarında *zâid* hemze, *te*, *ya* ve *nun* harflerinin yer almasına işaret ederek, bir isim gibi i'rab değişimini gösterir.⁴⁰

Buna göre ism-i fâil, fiil-i muzâriyle üç noktada benzerlik göstermektedir. Bunlar “*lafzen*, *ma'nen* ve *isti'mâlen*”, yani kullanım açısından. Birincisi lafzî benzeşim olup ism-i fâil ve muzâri fiil arasında hareke ve sükûnlarda birbirlerine ölçü ve vezin açısından bir benzerlik öngörülmektedir. Örneğin ضارب ve يَضْرِبُ kelimeleri, hareke ve sükûn bakımından birinci, üçüncü ve dördüncü harflerin harekeli olması, ikinci harflerinin sakin olması noktasında benzerlik göstermektedir.⁴¹

İkinci benzerlik yönünün ma'nen olduğu düşünülmektedir. Bu durum, ism-i fâil ve muzâri fiilin umum ve husus ifade edebilme özellikleri açısından dile getirilen bir husustur. Nitekim isim, elif-lam takısından soyutlanıp, nekra bir isme dönüştüğünde genellik bildirirken, elif-lam takılı olarak özel/husûsi bir anlamı ifade edebilmektedir. Aynı şekilde muzâri fiil de gelecek veya şimdiki zamana delâlet eden bir durumdan yoksun olduğunda iki zamana da delâlet edebilmektedir. Örneğin يَضْرِبُ kelimesi, şimdiki zaman ve istikbal manası ifade edebilir. Fakat bir karinenin bulunması halinde özel bir anlama tahsis edilir. Örneğin لَنْ يَضْرِبَ kelimesi, başına te'kid-i nefy-i istikbal edatının gelmesiyle artık istikbal anlamını taşıırken, مَا يَضْرِبُ kelimesinde başına nefy-i hâl edatının gelmesiyle, hâl manasını taşımaya başlar. Ma'nen benzerliğin başka bir boyutu, iki kelimenin, karinelerden yoksun olduğu durumlarda akla hemen hâl manasını çağrıştırıyor olmalarıdır.⁴²

ve İşlevleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2007): 55-90, 62; Abdulcelil Bilgin, “İsm-i Fâil Sigalarının Çevirisi Üzerine”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015): 197-206, 200.

⁴⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1: 13.

⁴¹ Muhammed b. Pîr Ali b. İskender Birgivi, *Mecmû'atu'n-Nahiv* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2010), 46; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 3: 106; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1966), 3: 247.

⁴² Birgivi, *Mecmû'atu'n-Nahiv*, 46.

Son benzerlik ise kullanım açısından olmaktadır. İsm-i fâil ve muzâri fiil, nekra bir isme sıfat olarak gelebilmeleri açısından benzerlik taşımaktadır. Kullanım açısından ikinci benzerlik boyutu ise iki kelimenin de aynı zamanda te'kid lâminini kabul ediyor olmasıdır.⁴³

Bu iki kelime grubundan olan isimlerde i'râbı gerektiren sebep ise fâillik, mef'ullük ve izâfet gibi manaların i'râb durumunu zorunlu kılmasıdır. Bu durum sebebiyle ismin sonu, özel bir şekil almaktadır. Diğer kelime grubu olan fiillerde ise i'râbı gerektiren sebep, tam bir benzerliktir ki bu durum sadece muzâri fiilde görülmektedir. Bunun sonucunda isme yaklaşan muzâri fiil, asaleten olmasa da mu'reb olmuştur. Zaten مضارع "muzâri" kelimesinin kendisi de *benzeyen* anlamındadır.⁴⁴ İsme olan benzerliğinden dolayı kendisine bu ismin verilmiş olması muhtemeldir. İsm-in, muzâri fiile olan etkisini gösteren bu bilgilerden hareketle ism-i fâilin Kûfelilerce fiil olarak isimlendirilmesi doğru bir isimlendirme olmayacaktır. Zira muzâri fiilin isme benzeyerek mu'reb olması, ism-i fâilin isim olma boyutunu ortaya koymaktadır. Nitekim *muzâri* kelimesinin ifade ettiği etimolojik anlam (benzeme) da bu iddiamızı desteklemektedir.

1.2.3. Amel Etmesi

İsm-i fâil, belirli şartları taşıması durumunda ister müteaddi ister lâzım olsun, türetildiği fiil gibi amel edebilmektedir. Fiilin müteaddi olması durumunda fâil ve mef'ulü birlikte ma'mûl olarak alabilirken, fiilin lâzım olması durumunda yalnızca fâil alabilmektedir.⁴⁵ Ma'mûl alarak amel edebilmesi için bazı şartlar öne sürülmüş ve bu şartlar hususunda bazı ihtilaflar söz konusu olmuştur. Bu çerçevede söz konusu şartların sağlanması onu fiiliyet

⁴³ Birgivi, *Mecmû'atu'n-Nahiv*, 46.

⁴⁴ İsmail İbn Side, *el-Muhassas* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1996), 3: 373.

⁴⁵ Sâmerriâi, *en-Nahvu'l-Arabiyye*, 198.

boyutuna yaklaştırmış, bu sebeple fiil gibi amel edebilmesine katkıda bulunmuştur.

İsm-i fâil, mutlak olarak şartsız bir şekilde fâilini raf edebilir. Asıl problem, bu yapının mef'ûlünü nasb etmesi durumudur.⁴⁶ Bir diğer görüş, ism-i fâilin tıpkı mef'ul alma durumunda olduğu gibi zâhir bir fâil almasının da şartlara bağlı olduğudur. Zâhir bir ism-i fâil alarak raf etmesine şu örneği verebiliriz: “وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ”, “İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan da yine böyle türlü renkte olanlar vardır.” (Fâtır 35/28). Ayette مختلف kelimesi ألوانه kelimesini zâhir fâili olarak raf etmiştir. Bir diğer örnek ise, “سعيد مسافر”, “Saîd yolcudur” cümlesidir. Cümlede yer alan مسافر ism-i fâili, müstetir gâib zamirinde şartsız ve mutlak bir şekilde amel etmiştir.⁴⁷

Amel konusunu ism-i fâilin elif-lam takılı olması veya olmaması durumu olarak iki kısımda incelediğimizde şunları söyleyebiliriz: İsm-i fâil elif-lam takısı alması durumunda, şartsız ve mutlak bir şekilde (mazi, hâl ve istikbal manası ifade etse dahi) amel etmektedir.⁴⁸ Bunun sebebi, ism-i fâilin başına gelen elif-lam takısının ism-i mevsul konumunda bulunmasıdır. İsm-i fâil yapısı ise bu durumda elif-lam takısının sılası konumunda bulunmuş olmaktadır.

Kelime, elif-lam takısız şekilde olursa bu noktada amel etmesi için iki şarta ihtiyaç duymaktadır. Bunlardan ilki ism-i fâilin hâl veya istikbal manasında olup mazi anlamı içermemesidir.⁴⁹ Kûfe ekolünün temsilci Kisâî (ö. 189/805), bu şarta karşı çıkmış ve bu hususta “وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ”, “Köpekleri de ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi.” (Kehf 18/18) ayetini delil olarak getirmiştir.⁵⁰ Fakat Bas-

⁴⁶ Birgivi, *Mecmuatu'n-Nahiv*, 88; Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabiyye*, 195.

⁴⁷ Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabiyye*, 195.

⁴⁸ İbn Hişam el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 253; Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabi*, 201.

⁴⁹ Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabi*, 195; Abdulganî ed-Dakr, *Mu'cemu'n-Nahv* (Kum: Mektebetu'l-Kıyâm, 1974), 18-19.

⁵⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'İlmi'n-Nahvi*, 41.

ra temsilcileri, ayette mazi anlamın kastedilmediğini, bilakis ifadenin geçmişin hâlini hikâye etmekten ibaret olduğunu söylemişlerdir. Buna dayanak olarak ise cümlenin başında *vâv-ı hâliyye* bulunup; cümlenin hâl cümlesi olduğunu belirtmişlerdir. İkinci bir husus olarak, bir sonraki ayette gelen *نَقْلَهُمْ* kelimesinin mazi bir formda değil, muzâri formda gelmiş olmasını delil olarak göstermişlerdir.⁵¹ İkinci şart, kelimenin kendisinden önce gelen mübteda, istifham, nefiy, nidâ edatı, mevsûf, zi'l-hâle i'timad etmesidir.⁵² Kanaatimizce, bu sayılan i'timâd⁵³ yerlerinde fiilin de doğrudan yer alabilmesi, ism-i fâili, isim boyutundan öteye taşıyarak onu fiil boyutuna taşır. Bu sebeple kelime, amel edebilme özelliğine kavuşmuş olmaktadır.

İsm-i fâilin amel edebilmesi için şartlar bulunduğu gibi, amel etmesine engel olan bazı nedenler de bulunmaktadır. Bunlar kelimenin ism-i tasgîr yapısında gelmemesi ve mevsuf durumda bulunmamasıdır.⁵⁴ Yukarıda amel edebilmesi için istenen i'timâd şartlarının⁵⁵ gelişigüzel belirlenmediğini aksine bir mantık silsilesi içinde oluşturulduğunu ifade etmiştik. Aynı şekilde amel etmesine engel olan durumlar da mantıki bir tutarlılığa sahiptir. Nitekim kelimenin ism-i tasgîr formunda olması, onu isim olma boyutuna yakınlaştıran bir durumdur. Çünkü ism-i tasgîr formu, isim olma boyutuna ait bir özelliktir. Aynı şekilde kelimenin kendisine sıfat alması, isimlerin bir özelliğidir. Bu yüzden ism-i fâilin mevsuf ko-

⁵¹ İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 255; Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî es-Sabbân el-Misrî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî* (Beyrût: Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), 293; Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2: 12.

⁵² İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 253; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Endelusi (*İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, Thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 2268; Sâmerrâi, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 195, 196.

⁵³ İsm-i fâilin amel edebilmesi için kendisinden önceki belirli öğelere ihtiyaç duyması durumu.

⁵⁴ Birgivi, *Mecmuatu'n-Nahiv*, 88.

⁵⁵ İsm-i fâilin amel edebilmesi için kendisinden önceki belirli öğelere ihtiyaç duyması durumu.

numunda bulunması, onu fiiliyyet boyutundan ismiyyete götürecektir ve amel etmesine engel olacaktır.

İsm-i fâilin tesniye, cemî ve mübalağa sîgalarının amel etme durumları Basralı âlimlerin çoğunluğuna göre müfredin hükmü ve şartları ile aynıdır.⁵⁶ Basralı âlimlerin dayanak noktası ise semâ ve kelimeyi aslına hamletmek olmuştur. Örneğin “وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا”, “Al-lah'ı bolca zikredenler...” (Ahzâb 33/35) ayetinde الذَّاكِرِينَ kelimesi cemî olarak gelmiş ve Allah lafzını, mef'ûl olarak kendisine ma'mûl almıştır.⁵⁷ Kûfeli âlimler ise, bu tür yapıların artık muzâri fiilin yapısına ve manasına aykırı olduğu gerekçesiyle bunların ameline izin vermemişlerdir. Basralı âlimlerden olan Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840), mübalağa sîgalarından فعل kalıbının ameline, fiile benzemesi sebebiyle izin verirken, فعيل kalıbının amel etmesini caiz görmemiştir.⁵⁸

1.2.4. Basra ve Kûfe Ekollerinin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Yerler

Basralı dilciler ile Kûfeli dilciler arasındaki ihtilaflı konulara farklı nahiv kitaplarında temas edilmekle birlikte bu husus, müstakil olarak bazı dilciler tarafından eserlerinde incelenmiştir.

Daha önce de belirtildiği üzere Basra ve Kûfe ekolleri, ism-i fâil kalıbını isimlendirme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Basralılar, bu yapıyı *ism-i fâil* diye isimlendirirken, Kûfeliler ona *fîl-i dâimî* ismini vermişlerdir. Keza Basralılar, bu yapıyı amel ettirebilmek için fiile yaklaştırmaya çalışırlarken, onu fiil kabul eden Kûfeliler, buna ihtiyaç duymamışlardır. Basralı âlimler, ism-i fâil sîgasının, ismi tasgir ve mevsuf konumunda bulunmasını, âmil olabilmesi konusunda bir engel olarak görmüşlerdir. Bunun aksine Kûfeliler, isimlendirmede tanıdıkları serbestliği burada da sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Bir diğer nokta ise Basralıların, muzâri fiilin şimdiki ve

⁵⁶ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahvi*, 41.

⁵⁷ İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 259; Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabiyye*, 201.

⁵⁸ İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 259, 260.

gelecek zamana delâlet etmesinden dolayı, yapının, mazi zaman ifade ettiği durumlarda ameline engel olmalarıdır. Kûfeliler ise onu daima fiil olarak gördüklerinden böyle bir şartı benimsememişlerdir.⁵⁹

Basra ve Kûfe ekollerinin konu çerçevesinde uzlaştıkları bazı noktalar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki, cümlede fâil veya mefulün bih bulunuyorsa, ism-i fâilin kendisinden türetildiği fiil gibi amel edip fâili raf, mefulü nasb edebilmesidir. Aralarında uzlaşmaya vardıkları bir diğer nokta ise, yapı geçmiş zaman ifade etse dahi onun gizli veya açık fâil alabilmesi durumudur. Son olarak, elif-lam takılı olarak gelen ism-i fâil yapısının, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman ifadelerinin hepsinde fiil gibi amel edebilmesi, iki ekolün aralarında ittifak ettikleri bir diğer husustur.⁶⁰

1.3. Anlam/Belâgat Açısından İsm-i Fâil

İsm-i fâil, bulunduğu zamana ve duruma göre farklı ve derin anlamlar ihtiva edebilmektedir. Bu inceliklerin bilinmesi, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Söz konusu durumları zaman ve durum boyutuyla ele almak, konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1.3.1. Zamansal Olarak İfade Ettiği Anlamlar

İsm-i fâil geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlarını ifade edebilmektedir. Geçmiş zaman ifade etmesine dair şu ayeti örnek olarak inceleyebiliriz: “أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”, “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi edilir?!” (İbrahim 14/10). Burada فاطر kelimesi, ism-i fâil formunda, geçmiş zaman anlamında kullanılmıştır.⁶¹ Bir başka örnek ise “هَذَا قَاتِلُ زَيْدٍ” (Bu, Zeyd'i öldürendir.) cümlesini örnek olarak verebiliriz. Cümlede kastedilen anlam, öldürme eyleminin geçmiş bir zamanda yaşandığıdır.

⁵⁹ Azîz, “İsmu'l-Fâil fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 50.

⁶⁰ Azîz, “İsmu'l-Fâil fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 50.

⁶¹ Sâmerriâi, *Meâni'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye* (Riyâd: Dâru Ammâr, 2007), 44.

İsm-i fâilin geçmiş zaman anlamı ifade ettiği durumlarda,⁶² mazi fiil formunun ism-i fâil anlamında kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Bu noktada akla takılan soru, bu iki yapı arasında bir anlam farklılığının olup olmadığıdır. Bu probleme değinen Fadıl es-Sâmerrâi, ism-i fâil yapısının geçmiş bir zamanda, vasfın sabitliğini ve devamlılığını yansıttığını, buna karşın mazi fiil formunun ifade ettiği anlamın ise sabitlik ve devamlılığın aksine geçmiş zamanda fiilin meydana geldiği âna delâlet ettiğini belirtmiştir. Örneğin, “هُوَ حَافِظٌ أَمْسَ”, (O dün ezberleyendir.) cümlesi أَمْسَ kelimesinin karinesiyle geçmiş zaman anlamını yansıtmaktadır. Cümlede geçen ism-i fâil yapısı, geçmiş zaman manasını yansıtırsa da sabitlik ve devamlılığa delâlet etmektedir. Bu noktada ezberleme eyleminin geçmişte o kişinin bir vasfı ve onun ayrılmaz bir özelliği olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık mazi fiil formatının kullanıldığı “حَفِظَ سَعِيدٌ أَمْسَ”, (Said dün ezberledi.) cümlesi, sabitlik ve devamlılığı yansıtmaksızın eylemin meydana geldiği söz konusu ânı yansıtmaktadır.⁶³

İsm-i fâil yapısı, zaman olarak şimdiki zaman manasını da verebilmektedir. Örneğin “فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ”, “Onlara ne oluyor ki bu öğütten yüz çeviriyorlar?!” (Müddessir 74/49) ayetinde مُعْرِضِينَ kelimesi şimdiki zaman anlamında kullanılmış ve öğütten yüz çevirmenin o kişiler için karakterlerinde sürdürülebilir yerleşik bir hal aldığı anlamını vermiştir.⁶⁴

Benzer şekilde bu yapı, gelecek zaman manasını da yansıtabilmektedir. Örneğin, “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً”, “Hani rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti.” (Bakara 2/30) ayetinde yer alan جَاعِلٌ kelimesi *yaratacağım* anlamında gelecek zaman manası ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁶⁵

⁶² Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1988), 210.

⁶³ Sâmerriâi, *Meani'l-Ebniye*, 45.

⁶⁴ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 4: 656; Sâmerriâi, *Meani'l-Ebniye*, 45.

⁶⁵ Sâmerriâi, *Meani'l-Ebniye*, 45.

Usûl bilgini eş-Şâtibî (ö. 790), ism-i fâilin, şimdiki ve geniş zaman manasını hakikat olarak nitelerken, gelecek zaman manası yansıtmasını mecazi; geçmiş zaman manasının ise ihtilafı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

1.3.2. Durumsal Olarak İfade Ettiği Anlamlar

İsm-i fâil, *süreklilik*, *sabitlik* ve *nesep* manası yansıtabilir. Bu sayılan üç durumdan ilki, yapının *süreklilik* manası ifade etmesidir. Örneğin “فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ”, “Karanlığı yarıp tan yerini ağartan, geceyi dinlenme vakti kılan, güneşi ve ayı zaman tayini için birer ölçüt yapıp belli bir düzen dâhilinde hareket ettiren O’dur.” (En’âm 6/96) ayetinin baş kısmında فَالِقُ kelimesi, ism-i fâil formatında gelerek süreklilik anlamı taşımaktadır. Sabahın her zaman yaratılması ve bunun kıyamete kadar devam edecek olması hali bir karine taşımakta ve formun süreklilik anlamı taşıdığını göstermektedir.

Sübût/sabitlik manası yansıtmasına gelince bu, o kişide bulunan yerleşik bir özellik ve karaktere işaret etmektedir. Örneğin, “واسع الفم”, “Ağız geniş” ve “بارز الجبين”, (Alın açık) kullanımları, bu özelliklerin bulunduğu kişide yerleşik bir hal aldığı manasını bize yansıtmaktadır.⁶⁷

İsm-i fâil formu bazen de *nesep* manasını ifade eder. Örneğin, دَارِعُ kelimesi, *zırh takan* anlamına gelip, *zırha sahip olan kimse* anlamında ism-i mensup manada kullanılmıştır. Aynı şekilde *hurmalara sahip olan kimse* için de رَجُلٌ تَائِرٌ kelimesi kullanılmaktadır.⁶⁸

Bütün bu bilgiler ışığında vardığımız kanaat, ism-i fâil formunun zamansal olarak ifade etmiş olduğu anlamların, ikincil bir

⁶⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî el-Endelûsî, *el-İfâdât ve’l-İnşâdât* (Tûnus: Muessesetu’r-Risâle, 1983), 166; Özdoğan, “Arapça’da İsm-i Fâil ve İşlevleri”, 67.

⁶⁷ Sâmerrâî, *Meani’l-Ebniye*, 45.

⁶⁸ Sâmerrâî, *Meani’l-Ebniye*, 46.

konumda bulunuyor olduğudur. Nitekim üç zamanı da yansıtabilmesi kendi fonksiyonun asli bir görevi olarak görünmemektedir. Bunlar fiillerin haddi zatında barındırdıkları anlamlardır. Fakat onu tam bir fiil sayan Kûfe ekolüne göre durum farklı olmak zorundadır ki zaman manası ifade etmesi, onun temel bir görevini yansıtmış olacaktır. Çünkü zaten fiil olarak kabul ettikleri bu yapının üç zamandan birisini çağrıştırması gayet doğal olacaktır. Basralılara göre ise ism-i fâil yapısının, süreklilik ve yenilenme ifade etmesi onun asli bir görevi durumunda olmalıdır. Kanaatimizce ekollerin kendi görüşleriyle tutarlı kalabilmeleri açısından bu görüşler, zorunluluk arz etmektedir.

2. Kur'ân-ı Kerim'de Manaya Yönelik Etkileri

Kur'ân-ı Kerim'de birçok ism-i fâil kullanımı yer almaktadır. Fakat bunların delâlet ettikleri manalar farklıdır. Bu bölümde, yapının Kur'ân bağlamında manaya olan etkilerini ele alacağız.

2.1. Sabitlik Anlamı İfade Ettiği Ayetler

İsm-i fâilin sabitlik anlamı ifade etmesine şu ayeti örnek verebiliriz: “قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَن تَلْقَىٰ وَإِنَّمَا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلُوكُ” (Sihirbazlar:) ‘Ey Mûsa! Sen mi (önce) atacaksın, yoksa atanlar biz mi olalım?’ dediler.” (Araf 7/115).

Ayet Musa (as) ile sihirbazların karşı karşıya geldikleri durumu sihirbazların ağzından tahkiye ile anlatmaktadır. Ayette dikkat çeken husus, sihirbazların Musa (as) için muzâri fiil, kendilerini için ise ism-i fâil sığasını kullanmış olmalarıdır. Bu kullanımın amacı, sihirbazların kendileri için ism-i fâil kullanarak sihir işinde usta ve yetkin olduklarını ortaya koymak istemeleridir. Musa (as) için muzâri formu kullanmalarındaki maksat ise onun bu işte yetkisiz ve beceriksiz olduğunu göstermek istemeleridir.⁶⁹ Nitekim كَان fiilinde bulunan muttasıl zamir ve نَحْنُ munfasıl zamirinin kullanımı ile bir-

⁶⁹ Muhammed b. Ahmed b. el-Cüzeyy el-Gırnatî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1: 298.

likte haberin elif-lam takılı gelmesi, onların kendilerine çok güvenerek, Musa'yı (as) hafife aldıklarını vurgulamaktadır.⁷⁰

Bu kullanımın bir başka örneği de şu ayette geçmektedir: “وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ”, “Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbetteki Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır.” (Ankebût 29/3)

Allah Teâla ayette, iman noktasında doğru sözlü olanlar ve yalan sözlü olanların arasındaki farkı betimlemiştir. Ayette, doğru sözlü olanlar, fiil formatıyla kullanılmışken, yalan sözlü olanlar, ism-i fâil formatında getirilmiştir. Bunun nedeni, ism-i fâil kullanımının, fiile oranla daha sabitlik ve yerleşik bir durumu ifade etmesidir. Nitekim ayetteki kullanım farklılığından kasıt, onların yalan söyleme eylemlerinin artık sürekli bir davranış halini aldığını ve bunun kendi karakterlerinde yerleşik bir özellik durumuna geldiğini göstermektir. Bunun aksine, fiilin ifade etmiş olduğu *yenilenme* manasından dolayı, doğru sözlü olan kişiler için fiil kullanımı tercih edilmiştir. Böylece bu kişilerin, her işlerinde doğru sözlü oldukları, bu tavırlarını sürekli yeniledikleri anlatılmak istenmiştir.⁷¹

Bir başka örnek ayet ise, şu şekildedir: “وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُكُمْ” “سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ”, “(Ey Müşrikler!) Doğru yolu göstermeleri için putlara yalvarıp yakarsanız dahi onlar size asla karşılık vermezler. Dahası onlara ister yalvarıp yakarın, ister onlardan hiçbir istekte bulunmayın, sizin için fark eden bir şey olmaz.” (Araf 7/193).

Ayette kâfirlerin tapmış oldukları putlar hakkında bilgi verilmektedir. Oysa kendileri yaratılmış aciz varlıklar olan putların, kendilerinden istimdatta bulunan kimselere bir faydalarının doku-

⁷⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 140.

⁷¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 2: 416.

namayacağını, bu sebeple onlardan yardım isteğinde bulunmaları veya bulunmamalarının birbirine müsavî olduğu ifade edilmektedir. Zira yardıma çağırdıkları varlıklar, kendilerine asla karşılık veremeyeceklerdir. Ayette dikkat çeken özellik, tesviye dediğimiz سَوَاء kelimisinin iki tarafının da aynı formatla kullanılmamış olmasıdır. Kelimenin baş kısmında fiil cümlesi kullanılırken, sonraki kısmında ism-i fâil kalıbı kullanılmıştır. Bu kullanım farklılığı, insanın özelliğini yansıtmaları bakımından çok önemlidir. Nitekim kişide asıl olan şey susmaktır. O, ancak bir durum sebebiyle konuşmaktadır. Kalam etmek, söz söylemek, onun için geçici bir hal olup süreklilik arz etmez. Nitekim kişinin sebepsiz ve muhatapsız bir ortamda kendi kendine konuşması, kişinin deli vasfıyla nitelenmesine sebep olabilecek patolojik bir durumdur. Dolayısıyla insanın konuşma hali, geçici bir durum olduğundan fiil formatında kullanılmış, susma hali asıl olan bir durum olduğu için, ism-i fâil kullanımıyla sabitlik hali yansıtılmak istenmiştir.⁷² Buradan hareketle ayette müşriklerin putlarına ister onları yardıma çağırmak için geçici durumları olan dua maksadıyla konuşmaları durumu olsun, isterse insanın aslı hali olan suskunluk durumu olsun, kullukta bulundukları varlıkların kendilerine insanın her iki durumunda da asla yardımda bulunamayacakları ihsas ettirilmiştir.⁷³

Benzer bir ayette şöyle buyuruyor Allah Teâlâ: “أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ ” قَوْفَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْنِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ”, “O kafirler üzerlerinde kanat çırparak uçan kuşlara ibret nazarıyla hiç bakmazlar mı?! Onları havada tutan kudretin sahibi Rahmân'dan başkası değildir. Şüphesiz O, her şeyi görür.” (Mülk 67/19).

Ayette, kuşların uçabilmeleri için kanatlarını açma ve çırpma hareketinden bahsedilmiştir. Ayetteki يَقْبِضْنَ fiili anlam olarak صَفَاتٍ ism-i fâiline atfedilmiştir. Çünkü uçmakta asıl olan kanatların uzatılmasıdır. Kanatların çırpılması ise geçici bir durumdur. Bu inceliği

⁷² Sâmerî, *Meânî'l-Ebniye*, 11.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 188.

yansıtmak maksadıyla asıl olan *sabitliği* bildirmek için صَافَاتٍ kelimesi, ism-i fâil formatında kullanılırken, kanatları çırpma anlamına gelen يَفِضْنَ kelimesi, geçici bir durum olduğundan fiil formatıyla kullanılmıştır. Örneğin yüzme eylemi de bunun gibidir. Yüzmekte asıl olan kulaç atmak ve kolları açmak iken, çırpınmak geçici bir durumdur.⁷⁴

Bir başka örnek de şu ayette geçmektedir: “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ” “Halkın arasında öyle kimseler var ki, gerçekten inanmadıkları halde, ‘Biz Allah’a ve ahiret gününe inandık.’ derler.” (Bakara 2/8).

Ayetin son kısmına bakıldığında مُؤْمِنِينَ kelimesinin ism-i fâil formunda geldiği görülmektedir. Bunun yerine *yu’minûne* şeklinde muzâri bir kullanım tercih edilseydi, anlam için uygun olmayacaktı. Nitekim daha önce de geçtiği üzere muzâri fiil yenilenme ifade eder. İman kelimesi ise kişide sabit ve değişmez bir özellik konumundadır. Nitekim ayette ism-i fâil formu kullanılarak imanın, bütün zamanları kapsadığı belirtilmek istenmiş, onun *sabitliğine* vurgu yapılmıştır. Ayetin هُمْ (hüm) zamiriyle muhatap aldığı kişilerin münafıklar olması ayetin manasına daha bir incelik katmaktadır. Nitekim kastedilmek istenilen mana, onların hiçbir vakitte Allah’a iman etmemiş olduklarıdır. Manadaki bu inceliği yansıtmak için bu sîganın kullanımı tercih edilmiştir.⁷⁵

2.2. Yenilenme İfade Ettiği Ayetler

İsm-i fâil, aynı zamanda kullanıldığı bağlamda yenilenme anlamını da ifade edebilmektedir. Örneğin; “فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ” “(Ey Peygamber!) Sen (müşriklerin) ‘Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 581; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3: 515.

⁷⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru’l-Muhîr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1983), 1: 55.

onunla beraber bir melek gelseydi' demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin de bu yüzden ruhun daralacak. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir" (Hûd 11/12) ayetinde ضَيْقُ sıfat-ı müşebbehe kullanımı yerine ضَائِقُ ism-i fâil formunun kullanımı tercih edilmiştir. Ayette sözün muhatabı Resûlullah'tır. Onun, gönül olarak insanların en geniş olduğu malumdur. Ayette ise kastedilmek istenen geçici bir durumdur. Bundan dolayı, bu mana derinliğini yansıtmak için sıfat-ı müşebbehe yerine ism-i fâil kullanımı tercih edilmiştir. Zira ism-i fâil'in, sıfat-ı müşebbeheden farklı olarak *oluşum* ve *yeni-lenmeyi* ifade etme özelliği bulunmaktadır.⁷⁶

Bir başka örnekte ise şöyle buyuruyor Allah Teâlâ: "إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ", "Onlar hakikate kör bir topluluk idi." (A'râf 7/64). Ayette عَمِينَ şeklinde ism-i fâil kullanımı bulunmaktadır. Söz konusu kelimenin عامين şeklinde de okunan bir kıraatı olduğunu ifade eden Zemahşerî, الْعَامِي ve الْعَمِي kelimeleri arasında anlam farkı olduğunu belirtmiştir. Buna göre, عَمِي kelimesi sabitliğe, عَمِينَ kelimesi ise geçici bir duruma delâlet etmektedir.⁷⁷ Buradan anlaşılan, ayetteki söz konusu kimse-lerin fizikî bir körlük değil, hakikatlere karşı kalbî bir körlük içerisinde bulundukları ifade etmektedir.

2.3. Geçmiş Zaman Anlamı İfade Etmesi

İsm-i fâil, bağlamına göre geçmiş zaman anlamını da ifade edebilmektedir. Örneğin; "فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ", "Karanlığı yarıp tan yerini ağartan, geceyi dinlenme vakti kılan..." (En'am 6/96) ayetini örnek verebiliriz.

Kûfe ekolüne göre ayette kullanılan فَالِقُ ism-i fâil sîgası, geçmiş zaman manası ifade etmektedir. Çünkü tan yerinin ağarması, onlara göre geçmiş bir zamanda meydana gelmiştir. Basralılar ise buna karşı çıkarak yapının, şimdiki zaman ve gelecek zaman manasını ifade etmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim onlara

⁷⁶ Sâmerî, *Meânî'l-Ebniye*, 41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 382.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 115.

göre bu eylem, geçmişte değil her gün meydana gelmektedir.⁷⁸

Bu kullanıma şu ayeti de örnek verebiliriz: “وَلَا أَنَا عَبْدٌ مَّا عَبَدْتُمْ”, “Ben, sizin tapmış olduklarınıza tapıcı olmadım.” (Kâfirûn 109/4). Ayetteki bu kullanıma göre Muhammed (as), kavminin kutsadığı ve ubudiyet gösterdiği şeylere geçmişte tapınmadığı,⁷⁹ nübüvvet öncesi, geçmişe dönük bir zamanda böyle bir eylemin içerisinde kesinlikle bulunmadığı ism-i fâil formunda gelen عَبْدٌ kelimesinin kullanımıyla vurgulu olarak ifade edilmektedir. Ayette ubudiyet kelimesinin ism-i fâil formunda gelmesi, aslında kelimenin sübut ifade eden anlamını da ihsas ettirmekte olup Hz. Peygamber’in müşriklerin kutsiyet atfettikleri şeylere karşı duruşunun, öteden beri sabit ve belli olduğunu da ihsas ettirmektedir. Buradan hareketle, İbn Kelbî’nin Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesi kavminin putlarına olan tazimine yönelik anlatımlarının Kur’ân’ın ifadesiyle örtüşmediğini söylemek mümkündür. İbnu’l-Kelbî, eseri *Kitâbu’l-Esnâm*’da konuya dair şöyle bir rivayette bulunmaktadır: “Ben kavmimin dini üzere bulunuyorken el-Uzzâ’ya boz bir koyun sunmuştum.”⁸⁰ Konuya dair yazılan diğer kaynaklar tarafından da desteklenmeyen⁸¹ bu rivayetin, Kur’ân’ın dilsel bir form üzerinden verdiği mesajı ile bağdaşmadığı ortadadır. Bu ince anlatımı Kur’ân, ubudiyet kelimesinin ism-i fâil formu olan عَبْدٌ formunun kullanımı üzerinden muhatabına aktarmaktadır.

Bir başka örnek ayette ise ism-i fâil şöyle geçmektedir: “لَكُمْ اللَّهُ”, “İşte rabbiniz Allah budur! O’ndan başka gerçek ilah yoktur. Her şeyi yaratan O’dur. Öyleyse

⁷⁸ Ebü’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş el-Esedî, *Şerhu’l-Mufasssal* (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, ts.), 6: 76.

⁷⁹ Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 1: 508-509.

⁸⁰ Ebu’l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitâbu’l-Esnâm*, Thk. Ahmed Zeki Paşa (Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1995), 19.

⁸¹ İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 305.

yalnız O'na kulluk edin, yalnız O'nu ilah bilin. Her şeyi gören, gözetten O'dur." (En'am 6/102).

Ayette خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ifadesindeki خَالِقُ (hâlik) kelimesinin ism-i fâil formunda gelmiş olması, Allah'ın her şeyi geçmiş bir zamanda yaratmış olduğunu vurgulamaktadır.⁸² Bu kullanım, evrenin bir başlangıcının ve yaratıcısının olduğunu ihsas ettirirken, aynı zamanda Allah'ın yaratmadaki tekliğine dilsel bir kullanım üzerinden dikkatleri çekmektedir. Keza "كُنتُمْ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ", "Çok azınız hariç, verdiğiniz sözden döndünüz. Zaten siz geçmişte de haktan yüz çevirmiştiniz." (Bakara 2/83) ayetinde geçen مُّعْرِضُونَ ism-i fâiliyle geçmiş zaman manası kastedilmiştir. Nitekim baştaki fiilin geçmiş zaman olarak gelmesi, hal cümlesi içinde gelen ism-i fâil formunun da geçmiş zaman manası ifade etme ihtimalini artırmaktadır.

2.4. Şimdiki Zaman Anlamı İfade Etmesi

İsm-i fâil, kimi kullanımlarında şimdiki zaman anlamını da ifade edebilmektedir. Örneğin; "اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ", "İnsanların hesaba çekilecekleri gün yaklaştı. Hal böyle iken onlar hâlâ gaflet içerisinde yüz çeviriyorlar." (Enbiya 21/1). Ayette geçen مُّعْرِضُونَ kelimesi ism-i fâil formunda gelmiştir. Bu form ile kastedilen, kozmik helakin yaklaşmış olmasına rağmen insanların hali hazırda gaflet içerisinde oldukları, gerek evrenin helakinden ve gerekse hesap gününün dehşetinden dolayı herhangi bir endişe ve kaygı taşımadıkları ifade edilmek istenilmiştir. Bu durumun, mevcut hallerinde hala devam ettiği ihsas ettirilmek istenilmiştir.

2.5. Gelecek Zaman Anlamı İfade Etmesi

İsm-i fâil farklı bağlamlarda gelecek zaman anlamını da ifade edebilmektedir. Buna örnek olarak şu ayeti verebiliriz: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ", "Böyle kimseler şeksiz-şüphesiz bilir ve inanırlar ki öldükten sonra rablerine kavuşacaklar ve hesap vermek üzere O'nun huzuruna çıkacaklar." (Bakara 2/46).

⁸² Azîz, "İsmu'l-Fâil fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 122.

Ayetin sonunda geçen رَاجِعُونَ kelimesi, ism-i fâil formunda verilmiştir. Bu kullanımdan maksat ise dönüşün gelecekte gerçekleşeceği anlamının vurgulanmasıdır. Dolayısıyla yaratılan her insanın, eninde sonunda ölümü tadacağı ve kendisini yaratan rabbine bir gün döneceği, ism-i fâilin bu kullanımıyla muhataba ihsas ettirilmiştir. Benzer bir kullanım için şu ayeti de örnek verebiliriz: “إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا”, “Hiç şüphemiz olmasın ki Allah, münafıkları ve diğer bütün kâfirleri cehennemde bir araya toplayacaktır.” (Nisâ 4/140). Ayette geçen جَامِعُ kelimesi, ism-i fâil formunda gelmiştir. Cümledeki bu kullanım ile kelime, gelecek zaman anlamını tazammun etmiş, aynı zamanda münafık ve kâfirlerin cehennemde mutlaka, kesin bir surette cezalandırılmak üzere bir araya getirileceği ifade edilmiştir. Yine bu bابتan olarak “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ”, “Her nefis ölümü tadacaktır.” (Âl-i İmrân 3/185) ayetinde de hayat sahibi her canın bir gün öleceği, gelecekte kaçınılmaz bu sonun bir gün vuku bulacağı, ذَائِقَةُ kelimesinin ism-i fâil formuyla muhataba anlatılmak istenilmiştir. Söz konusu kalıp, bu kaçınılmaz sonucu, dilsel bir form üzerinden muhatabına vurgulu olarak aktarmaktadır.

Sonuç

İsm-i fâil, ihtiva ettiği anlam katmanları açısından Arap Dili'nde sarf, nahiv ve belâğat açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun cümleye kattığı ince ve derin anlamlar, dil ekollerinin konu üzerinde ciddi araştırma ve müzakerelerine vesile olmuş, bu çerçevede meydana gelen görüşlerin, son derece sistematik bir usulle izahı yapılmıştır. Bu çerçevede Basra ve Kûfe dil ekolleri, ism-i fâilin kullanımı hakkında iki farklı görüş ortaya koymuşlardır.

Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilaf, ism-i fâilin iştikakının nereden gerçekleştiğine ilişkin farklı görüşlerin ileri sürülmesine dayanmaktadır. Basra ekolüne göre ism-i fâil mastardan türetilmiş iken, Kûfe ekolüne göre ism-i fâil, fiilden türetilmiştir. Bu iki farklı yaklaşım, kelimenin isimlendirilmesinde de kendisini göstermiştir. Basralılar kelimeye *ism-i fâil* adını verirken, Kûfeliler söz konusu

kelimeye *fîl-i dâimî* adını vermişlerdir. İsm-i fâilin farklı isimlendirilmesi, nasıl amel edeceğine yönelik de farklı değerlendirmelere sebep olmuştur. Araştırmamızda sebepleri ifade edildiği üzere bu ihtilafta Basra'nın isimlendirmesi isabetlidir. Zira fiiller aslen mebni kelimeler olmasına rağmen, muzâri fiil, aslen olmasa da mu'reb bir kelime durumundadır. Bunun sebebi ism-i fâile benzemesinden kaynaklanmaktadır. Şayet bu yapı Kûfelilerin dediği gibi fiil olsa idi, muzâri fiilin kendisine benzediği yapı sayesinde isme benzeme olasılığı kalmayacak ve kelimenin mebni olması gerekecekti. Fakat durum böyle değildir.

Bu kanaatimizi destekleyen bir diğer husus ise muzâri kelimesinin etimolojik anlamının ضارع (dâra'a), يضارع (yûdari'u) kullanımında olduğu gibi bir ortaklık bildirerek *benzemek* anlamına gelmesidir. Dolayısıyla bu anlam, muzâri fiilin ism-i fâil yapısıyla olan benzerlik boyutunu ortaya koymaktadır. Öte yandan ism-i fâil kullanımının sabitlik, süreklilik gibi durumsallık ifade etmesi kanaatimizce Basralılar için aslî; yine mazi, muzâri ve istikbal gibi zaman ifade etmesi de Kûfelilerce aslî kabul edilmesi gerekir. Nitekim durumsallık, isimlere ait temel bir özelliği ifade ederken, zaman boyutu fiillerin temel özelliğine işaret etmektedir.

İsm-i fâil hakkındaki bu dilsel analizler, söz konusu formun Kur'ân'daki kullanımlarına da anlam olarak yansımakta ve ayetlere ince ve derin anlamlar yüklemektedir. Öyle ki Kur'ân, ihtiva ettiği bu ince ve derin anlamları, dilsel bir vasat üzerinden muhatabının adeta vicdanına dokundurmakta, varlığın soyutlanması esnasında temel bir hakikat olarak zihne yerleştirmekte ve kalbin idrakinde vurgulu bir duygu olarak manayı ihsas ettirmektedir. Bu çerçevede ism-i fâil, ayetlerde kimi bağlamlarda sübut ifade ederken, kimi bağlamlarda yenilenme, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlarını da taşımaktadır. Bu kullanımlarda anlam inceliklerinin, vurgulu bir üslupla muhataba sunulduğu dikkat çekmektedir. Bu anlam inceliklerinin fark edilmesi ve anlaşılmasının, Kur'ân'ın mana ve maksadını anlayıp hayata taşıma sadedinde oldukça önemli bir yere

sahip olduğunda kuşku yoktur.

Kaynakça

- Azîz, Muhammed. *İsmu'l-Fâil fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, An-Nacah National University, 2004.
- Bilgin, Abdulcelil. "İsm-i Fâil Sigalarının Çevirisi Üzerine". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015): 197-206.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali b. İskender. *Mecmû'atu'n-Nahiv*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *el-Miftâh fi's-Sarf*. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1987.
- Dakr, 'Abdulganî. *Mu'cemu'n-Nahv*. Kum: Mektebetü'l-Kiyâm, 1974.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Endelusî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Nşr. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib. *Kitâbu'l-Esnâm*. Nşr. Ahmed Zeki Paşa. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî el-Esedî. *Şerhu'l-Mufasssal*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Enbârî, Kemaleddin. *el-İnsâf fi Mesâili Hilâf*. B.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Şerhu Katri'n-Nedâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavzih*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meani'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1980.

- Hamlevî, Ahmed. *Şeze'l-'Arf fi fenni's-Sarf*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1966.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1988.
- Hatib, Abdullatif Muhammed. *el-Müstaksa fi İlmi't-Tasrif*. Kuveyt: Dâru'l-'Arûbe, 2003.
- Hemedânî, Abdullah İbn 'Akîl. *Şerhu İbn Akîl*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- İbn Akîl. *Şerhu İbn Akîl*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırnatî. *et-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- İbn Side, İsmail. *el-Muhassas*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1996.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâluddîn. *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahvi*. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kazvinî, Hatip. *el-İzâh fi ulûmi'l-Belâğa*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.
- Kazvinî, Hatip. *Telhisü'l-Miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.
- Komisyon. *Mecmuatu's-Sarf*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medariku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Surelerin Tefsiri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Özbalıkçı, Reşit. *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*. İzmir: Anadolu Matbaası, İzmir, 1996.

- Özdoğan, M. Akif. “Arapça’da İsm-i Fâil ve İşlevleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2007): 55-90.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râcihi, Abduh Ali İbrahim. *et-Tatbîku’s-Sarfî*. Beyrût: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabî, 2004.
- Râgıb, Ebu’l-Kâsım el-İsfehânî. *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*. İstanbul: Dâru Kahramân, İstanbul 1986.
- Sabbân, Ebu’l-İrfân Muhammed b. ‘Alî el-Mısri. *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî*. Beyrût: Dâru İhyâi Kutubi’l-‘Arabî, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu’t-Tefâsîr*. Kâhire: Dâru’s-Sâbûnî, 1997.
- Sâmerrâi, Fâdıl Sâlih. *es-Sarfü’l-Arabîyye Ahkamun ve Meanin*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- Sâmerrâi, Fâdıl Sâlih. *Meani’l-Ebniyeti fî’l-Arabîyye*. Riyâd: Dâru Ammâr, 2007.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abduselâm Harun. Mısır: Dâru’n-Nahda, 1945.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Endelûsî. *el-İfâdât ve’l-İnşâdât*. Tunus: Muessesetu’r-Risâle, 1983.
- Zemahşerî, Ebul Kâsım Mahmûd b. ‘Umer. *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1407.

The Use of Ism al-Fâ'il in the Arabic Language and its Effect on the Qur'anic Context

Summary

The ism al-fâ'il with several layers of meaning occupies a very important place within the framework of the morphology, grammar and rhetoric of the Arabic language. Thin and deep meanings that he added to the sentence have been instrumental in serious research and negotiation on the subject by the schools of language, and the views coming from this framework have been explained in a very systematic manner. In this context, the Basra and Kufa language schools have shown two different views about the use of the ism al-fâ'il.

The dispute between the Basra and Kufa schools is based on the assertion of different views on where the from the ism al-fâ'il became. According to the Basra school, while the ism al-fâ'il was derived from the master, according to the Kufa school, the ism al-fâ'il was derived from the verb. These two different approaches have shown itself in the naming of the word. While the Basra school gave this word the ism al-fâ'il, the Kufa scholars called the word fi'l al-dâ'imī. Different nomenclatures of the ism al-fâ'il caused different evaluation about how to act. As stated in our research, in this debate the name given by Basra is accurate. Because, although verbs are originally mabnī words, the verb muḍāri' is mu'rab although it is not the case originally. The reason is that it looks like the ism al-fâ'il. If this structure was a verb, as the Kufa scholars say, thanks to the structure that allows it to resemble to the word muḍāri', it would not be similar to the name and it would be necessary that the word be mabnī. But this is not the case.

Another point that supports our conviction is that the etymological meaning of the word muḍāri' means to resemble it by declaring a partnership, as in the use of ضارع (ḍāra'a), يضارع (yuḍāri'u). Therefore, this meaning of muḍāri' verb implies the similarity di-

mension with the ism al-fā'il. On the other hand, on our opinion, the use of ism al-fā'il as constancy and continuity expressing continuity is essential for the Basra scholars; and the use of ism al-fā'il as māḍī, muḍāri' and the future is essential for Kufa scholars. In fact, contingency refers to a fundamental feature of names, while the time dimension refers to the basic feature of verbs.

This linguistic analysis of the ism al-fā'il reflects the meaning of the form in the Qur'ān in terms of meaning and imposes subtle and deep meanings on the verses. Thus, the Qur'ān conveys these subtle and profound meanings to the conscience of its interlocutor through a linguistic mediator. In this framework, the ism al-fā'il, expresses different things depending on verses. Indeed, in some contexts it expresses the certainty, in other contexts the renewal, the past, the present and the future time, it also carries the meaning. In these uses, it is noteworthy that the intricacies of meaning are presented to the addressee in an accent style. It should be noted that the distinguishing and understanding of the subtleties of this meaning, is undoubtedly very important to understand the meaning and intension of the Qur'ān in order to apply it in life.

Keywords: Ism al-fā'il, verb, name, Qur'ān, verse.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

**Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki
Yansımaları**

Lullabies in Arabic Literature and Their Reflections in the Light
of Language-Society

Yazarlar / Authors

Davut ORHAN

Öğr. Gör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri. Bolu / TÜRKİYE

arapedebiyati@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9826-6207>

Muhammet ABAZOĞLU

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi,
Kahramanmaraş / TÜRKİYE

m.abaz555@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2153-3909>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi/ Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 06/11/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 113-136

Atıf/Citation: Orhan, Davut-Abazoğlu, Muhammet. “Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki Yansımaları”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 113-136.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki Yansımaları

Özet

Çocuk edebiyatı çerçevesinde ele alınan Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki Yansımaları adlı bu çalışmada sözlü halk kültürünün en önemli unsurlarından biri olan ninnilere değinilmiştir. Bilindiği gibi ninniler bir toplumun inancı, sosyal yapısı ve düşüncesine ilişkin önemli ipuçları taşıyan sözlü halk kültürünün önemli bir türüdür. Çocuğun annesinden ilk duyduğu sözlerden olması hasebiyle ninniler gerek insan hayatında ve gerekse edebiyatta önemli bir öneme haizdir. İhtiva ettikleri mesajlarıyla içinde doğdukları toplumun sosyal, kültürel ve dinî yapısına ışık tutan ninniler, özellikle çocuk eğitiminde vazgeçilmez bir unsur olup üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir edebi tür olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Edebiyat, Arap, Ninni, Dil, Toplum

Lullabies in Arabic Literature and Their Reflections in the Light of Language-Society

Abstract

This study named "lullabies in Arabic language in the context of children literature" examines the lullabies as an important element of folk culture. Lullabies are an important type of oral folk culture that bears clues not only about beliefs but also about the social structure and thinking of a society. Lullabies have an essential role in the human life and literature due to the fact that they are the first communication and first words between mother and child. The lullabies, which illuminate the social, cultural and religious structure of the society in which they were born, represent a literary genre that is very important to emphasize and constitute an indispensable element of the education of children.

Keywords: Child, literature, Arab, lullaby, Language, Society

GİRİŞ

Çocuk Edebiyatı, 15 yaş altı çocuklar için konuları, karakterleri ve kullanılan dil özelleştirilerek hazırlanan edebi eserlerin oluşturduğu edebiyat koludur. Modern anlamda bu tür XVIII. asırda Avrupa'da başlamış ve XX. yüzyılda altın çağını yaşayarak devam etmiştir. Günümüzde çocuk edebiyatı alt başlığında yeni bir edebiyat türü olarak kabul edilmeye başlanan bu edebî ürünler, dünya çapında olduğu gibi Arap âleminde de giderek büyük ilgi görmüş ve bu türe ilişkin parçalar, edebi dergilerde yer almasının yanı sıra bu türün derlendiği müstakil eserler de yayımlanmıştır.

Ninni kişinin bebekliğinde annesinden başka bir ifade ile ilk öğretmeninden duyduğu ilk sözlerdendir. Bütün kültürlerde olduğu gibi Arap edebiyatında da ninnilerin gerek kültürel gerekse eğitim açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. Duyguyu ve sevgiyi iletmenin araçlarından biri olan ninnilerden bahsetmek hakikatte aneden ve onun çocuğuna olan sevgisinden, inancından ve duygulardan bahsetmek demektir.¹

Arap edebiyatı bağlamında konuya ilişkin yapılan araştırmada, çocuk edebiyatı kapsamına giren edebi ürünlerin, cahiliye Arapları döneminde bilinmesiyle birlikte, Müslümanların çocuklara verdikleri önemden dolayı olsa gerek İslâm'ın ilk döneminden itibaren daha da gelişip, zenginleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim II. İslâm Halifesi Hz. Ömer r.a. (ö. 23/644) çocuk eğitimlerinin, çocukların yaşına uygun olan şiire önem vermelerini ve çocuklara öğretmelerini emrettiği nakledilmiştir. Ayrıca Gazzalî (ö. 505/1111), İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi pek çok Müslüman bilgininin de çocuklara yönelik edebi türlerin çocuklara öğretilmesini tavsiye ettiği ve bu hususta ciddi bir caba sarfettiği görülmektedir.²

Binaen aleyh bu çalışmada, çocuklara yönelik sözlü halk edebiyatının önemli bir unsuru olan ve günümüz Arap edebiyatında أغنية المهد (Beşik şarkısı) ya da ترنمة المهد (Beşik melodisi) adı verilen ninniler ele alınacaktır. Çocuğun uyutulması, eğlendirilmesi, sustu-

¹ el-Ma'rife, "Edebu'l-Atfâl", erişim: 15 Ağustos 2018, <https://www.marefa.org/>; Bilgicik.com, "Çocuk Edebiyatı Nedir", erişim: 20 Ağustos 2018, <http://www.bilgicik.com/yazi/cocuk-edebiyati-nedir-cocuk-edebiyati/>.

² Muhammed Hasan Bernağış, *Edebu'l-Atfal Ehdâfuhu ve Simâtuhu*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1996), 233-234.

rulması esnasında terennüm edilen ninniler, Klasik Arap sözlüklerinde المناعة (Sevecenlik), التهليل (alkışlayarak şarkı söylemek), أغاني الترقيص (Dans şarkıları) vb. birçok ad ile ifade edildiği görülmektedir.³

Genel olarak bakıldığında çocuk edebiyatı türlerinden biri olan ninnilere, farklı eserlerde karşılaşmakla birlikte bu alanda ilk ciddi çalışmayı yapan- derleyen ve bunları bir kitapta toplayanların Araplar olduğu görülmektedir. Carl Brockelmann (ö. 1956), hicrî IV. yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed b. el-Mu'allî el-Ezdî adlı bir Âlimin, ninnilere yönelik bir çalışma yaparak bunları *et-Terkıs* adını verdiği bir kitapta derlediğini zikretmektedir.⁴ Günümüzde kayıp eserler arasında bulunan bu kitabın içeriğine ve müellifine Abdulkadir el-Bağdadi'nin (ö. 1093/1682) "*Hızanetu'l-Edeb ve Lubbû Lubabi Lisani'l-Arab*", Yakut el-Hâmevi'nin (ö. 626/1229) "*Mu'cemu'l-Udebâ*" ve Katib Çelebi'nin (ö.1068/1657) "*Keşfu'z-Zunun 'en Esamil'l-Kutub ve'l-Funûn*" adlı eserleri yanı sıra birçok kaynakta değinildiği görülmektedir. Nitekim ünlü hadis âlimi ve hâfızı İbn Hacer el-Askalanî (ö.852/1449) "*el-İsabe fi Temyizi's-Sahâbe*" adlı eserinin Şeyma maddesinde, Muhammed b. el-Mu'allî el-Ezdî'nin⁵ "*et-Terkıs*" adlı eserinden naklederek, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in süt kız kardeşi Şeyma'nın, söylediği bir ninniye, zikretmektedir.⁶

يا ربنا ابق لنا محمدا * حتي اراد يافعا و امردا

ثم اراد سيدا مسودا * وأكبت أعاديته معا والحسدا *

"وأعطه عزا يدوم أبدا"

"Ey rabbim! Muhammedî bağışla bize * Ta ki o'nu büyümüş/genç göreyim"

"Onu önder olarak göreyim * Kötülöklere onunla beraber karşı"

³ Müssetü'n-Nûr li's-Sakâfeti ve'l-İ'lâm, " Terânimü'l-Mehdi fi't-Türâsi's-Şa'bi", erişim: 04 Eylül 2018, <http://www.alnoor.se/article.asp?id=110670>.

⁴ Mahmut b. İsmail Ammar, "el-Kiyemu't-Terbeviyye ve'l-İctimâ'iyye fi Enâşidi'l-Mehdi 'inde'l-Arab", *Ummul Kura Üniversitesi Şer'i İlimler ve Dil Edebiyat Dergisi* 29/17, (2004): 792.

⁵ Biyografi eserlerinde bu kişiye ilişkin bilgiler kısaca verilmiştir. Doğum veya vefat tarihine ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak hocaları ve talebeleri göz önünde bulundurulduğunda h. 275-375. Yılları arasında yaşamış olma ihtimali yüksektir. (bk. Ammar, "el-Kiyemu't-Terbeviyye", 850)

⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmîyye), 8:123.

koyayım”

“O’na ebedi sürececek bir izzet ver Allah’ım!”

Suyutî de (ö.911/1505), “*el-Muzhir*” adlı eserinde söz konusu eserden on iki defa alıntı da bulunması yanı sıra “*Buğyetul-Vu’at*” adlı eserinde de zikretmektedir.⁷ Arap edebiyatında ninnilere ilişkin günümüze ulaşan örneklerle (klasik ninni türleri) bakıldığında içerik ve üsluplarına ilişkin bir fikir yürütmemiz mümkün hale gelmektedir.

1. KLASİK ARAP EDEBİYATINDA NİNNİLER

Ninni: Çocuğun uyumasının sağlanması, ağlamasının durması veya çocukları oynatırken kafiyeli, ölçülü sözcükler terennüm etmektir. Asırlar boyu nesilden nesile aktararak gelen ve genelde söyleyeni belli olmayan sözlü halk folklorunun önemli bir parçası olan ninniler söyleyeninin o andaki ruh durumunu yansıtmaları ile birlikte kişinin inancı, sosyal çevresi, kültürü vb. birçok detayı içerisinde barındırmaktadır.⁸

1.1. Ninnilerin Ortaya Çıkmasındaki Amiller ve Ninni Çeşitleri:

Ninniler genelde çocuk uyutulmaya çalışılırken söylenmesiyle birlikte anne onu emzirirken, eğlendirirken, sustururken, banyo ederken, çocuk emeklerken, yürümeye başlarken de söylenmektedir. İnsanları ninni terennüm etmeye sevk eden ana faktörler pek çok olmakla birlikte başlıcaları şunlardır:

1.İnsanoğlu tabiatının, müziğe olan meyli ve insanoğlunun içindeki duyguları bir şekilde dışarı vurma isteği.

2.Çocuğun hareket kabiliyetini artırmanın, konuşmayı öğretmenin, çocuğu oynatmanın, ağlayan çocuğu susturmanın veya çocuğu uyutmanın bir aracı olarak görülmesi.⁹

Arap edebiyatında konuya ilişkin örneklerle bakıldığında bu türe birçok ad verilmesiyle birlikte genelde çocukları uyutmayı amaçlayan ninnilere, “Beşik şarkısı” anlamında “أغنية مهد” çocukları oynat-

⁷ Ammar, “el-Kiyemu’t-Terbeviyye”, 793.

⁸ Ahmed Ebû Sa’d, *Eğâni Tarkisi’l-Atfâl ‘İnde’l-Arap Munzû’l-Cahiliyyeti Hatta’l-‘Asri’l-Emevi* (b.y. Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, 1982), 2: 19; Bernağış, *Edebu’l-Atfal*, 234.

⁹ Ebû Sa’d, *Eğâni Tarkisi’l-Atfâl*, 19.

maya yönelik ninnilere ise “Oyun şarkısı” anlamında “أغنية ترقيص” denildiği görülmektedir.¹⁰

1.2. Arap Edebiyatında Ninni İçerikleri ve Örnekler:

Ninniler, esasen çocuğun uyumasını istemekle birlikte kimi ninniler çocuğa olan sevgiyi belirtme, dinî ve ahlâkî öğütler verme, dilek, temenni, sevgi, övgü, yergi, şikâyet, üzüntü, ayrılık, korkutma gibi ifadeler içerdiği görülmektedir.

✓ Ashab-ı Kiramın büyüklerinden olan Zübeyr b. Avvam r.a. (ö. 36/656) oğlu ‘Urve’yi veya Abdullah’ı (ö. 94/713) oynatırken söylediği ninni:¹¹

”أُزْهَرُ مِنْ آلِ بَنِي عَتِيقٍ * مَبَارَكٌ مَنْ وَلَدَ الصَّدِيقَ * أَلَدُهُ كَمَا أَلَدُ رِيقِي“

“Beyaz yüzlüm (gülyüzlü)! ‘Âtikoğulları soyundan *

Mübarektir o, Sıddık evladından *

Severim onu kendi tükürüğümü sevdiğim gibi.”

Bu ninnide, çocuğun fiziki güzelliği övülmekle birlikte Zubeyr b. Avvam’ın Hz. Ebu Bekir’in damadı olduğuna işaret edilmiş, Hz. Ebü Bekir’in ‘Âtik ve Sıddık adlarına atıfta bulunulmuştur.

✓ Hz. Ebu Bekir’in kızı ve Zübeyr b. Avvâm’ın eşi Esma (ö. 73/ 692) çocuğu Abdullah b. Zübeyir’i (73/692) oynatırken söylediği ninni:¹²

”أَبْيَضُ كَالسَّيْفِ الْحَسَامِ الْإِثْرِيقِ * بَيْنَ الْحَوَارِيِّ وَبَيْنَ الصَّدِّيقِ“

”ظَنِّي بِهِ وَرُبَّ ظَنٍّ تَحْقِيقِ * وَاللَّهِ أَهْلُ الْفَضْلِ أَهْلُ التَّوْفِيقِ“

”أَنْ يَحْكُمَ الْخُطْبَةُ يَعِي الْمَسْلُوقِ * وَيَفْرَجُ الْكُرْبَةَ فِي سَاعِ الضِّيقِ“

”إِذَا نَبَتِ بِالْمَقَلِّ الْحَمَالِيقِ * وَالْخَيْلُ تَعْدُو زِمَا بَرَاظِيقِ“

“Keskin saf bir kılıç gibi beyazdır* Sıddık ile Havarî (Zübeyr b. Avvâm) neslindendir.”

“Onda gerçekleşmesini umduğum güzel emellerim var * Allah

¹⁰ Ebû Sa’d, *Eğâni Tarkisi’l-Atfâl*, 20.

¹¹ Ebû ‘Usman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitabu’l-Bursan ve’l-‘Urcan ve’l-Umyan ve’l-Hûlan*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1990), 301; Şihabuddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşihî, *el-Mustatrafi fi Külli Fennin Mustazraf* (Mısır: Mektebetu Cumhuriyyetu’l-Arabiyye, ts.), 11.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. Zafer el-Mekki, *Kitabu Enbâi Nucebei’l-Ebnâ* (b.y. Efâki’l-Cedide, 1980), 1: 85-86.

fazilet ve ikram ehlidir o.”

*“Fasih kişiyi bile aciz bırakır, sözü hikmet olur *sıkıntı anında zorluğu giderir”*

*“Söz yerinde durmadığında/kargaşada * insanlar farklı yön-
lere koştururken”*

Bu ninni, Abdullah b. Zübeyr’in nesebinin Peygambere ihlâsıyla bilinen Zübeyr b. Avvam ile Ebu Bekir’e (r.a.) dayandığını, annesinin onun hakkındaki beklentileri ifade edilmekte, kargaşada/ihtilafta hikmet ehli biri olacağı yönündeki temenni dile getirilmektedir.

✓ Bir bedevi kadın çocuğunu oynatırken şöyle bir ninni terennüm eder:¹³

“يا حبذا ريح الولد * ريح الخزامي في البلد * أهكذا كل ولد * أم لم يلد مثلي أحد؟”

*“Ne güzeldir çocuğun kokusu * Ülkedeki en güzel koku”(lale kokusu gibi)*

*“Böyle midir her çocuk? * Yoksa kimse benim gibi çocuk doğurmadı mı?”*

Bu ninnide, çocuğun kokusu, herkesi mest eden kokuya benzetilmekte ve annenin çocuğu sayesinde elde ettiği mutluluğun tarif edilmez ve inanılmaz bir şey olduğunu anlatırcasına; anne, her çocuğun annesine böyle duygular yaşatıp yaşatmadığını ve kimsenin kendisi gibi bir çocuğa sahip olup olmadığını mübalağalı bir üslupla sormaktadır.

✓ Bir bedevi kadın uzun yıllar çocuğu olmamasının sıkıntısını çeker ardından çocuğu olur ve bundan çok mutlu olur. Kadın çocuğuna olan aşırı sevgisini eleştirenlere cevaben olsa gerek çocuğunu oynatırken şöyle mırıldanır:¹⁴

“أحبه حب الشحيح ماله * قد ذاق طعم الفقر ثم ناله * إذا أراد بذله بدا له”

*“Onu (çocuğu) mülke düşkün bir cimri kadar seviyorum * Fakirliği tattıktan sonra zenginliğe kavuşan bir cimri gibi * Malını harcamak istediğinde fakirliğin hatırlayan bir cimri”*

¹³ Enis Davud, *Edebu'l-Atfal* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1993), 13; el-İbhişi, *el-Mustatraf*, 11.

¹⁴ el-İbhişi, *el-Mustatraf*, 11; Davud, *Edebu'l-Atfal*, 14; Ebû Sa'd, *Eğâni Tarkisi'l-Atfâl*, 56.

- ✓ Bir kadın Ancede adlı çocuğuna şöyle bir ninni söyler.¹⁵

"يا قوم، ما لي لا أُحِبُّ عَجْدَةً؟"

"وكلُّ إنسانٍ يُحِبُّ وَلَدَهُ"

"حُبُّ الحَبَّارِ وَيُزِفُّ عِنْدَهُ"

"Ey kavmim! Neden 'Ancede'yi sevmeyeyim ki"

"Her insan çocuğunu sever!"

"Toy kuşu bile yavrusunun yanında kalır ona uçmayı öğretir"

Bu ninnide: herkesin çocuğunu sevdiğini hatta "Toy" kuşunun bile yavrusunu sevip ona uçmayı öğrettiğini ve kendisinin de çocuğunu sevdiğini bunun neden garipsendiği, sorulmaktadır.

- ✓ İki eşi olan bir bedevinin bir eşi erkek diğer eşi ise kız doğurur, erkek çocuğu olan kadın çocuğunu oynatırken kumasına göndermede bulunarak şöyle der:¹⁶

"الحمد لله حميد العالِي * أنقذني العام من الجوالي"

"من كل شوهاء كشن بالي * لا تدفع الضيم عن العيالي"

"Hamd olsun yüce Allah'a * kurtardı bu yıl kızlardan beni!"

"Her eskimiş, çürük tulumdan * Ailesinden zilleti def etmeyen"

Bunu duyan diğer kadın kız çocuğunu oynatarak şöyle mukabelede bulunur:

"وما على أن تكون جارية * تغسل راسي وتكون الغالية"

"وترقع الساقط من خمارة * حتى إذا ما بلغت ثمانية"

"أزرتها بنقبة بمانية * أنكحتها مروان أو معاوية"

"أصهار صدق ومهور غالية"

"Ne olmuş kız olmuşsa! * Başımı yıkar ve nazlı/süslü olur"

"Başörtüm düştüğünde onu yerden alır * evlilik yaşına ulaştığında"

"Yemen örtüleriyle onu örter * Mervân veya Muaviye ile ev-

¹⁵ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrem b. Ali b. Manzur, *Lisanu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 3123.

¹⁶ el-İbşihî, *el-Mustatraf*, 11.

lendiririm”

“Sadık damatlar ve pahalı mehirler!”

Bu parçada kız çocuğu olmasının kınanacak bir şey olmadığı belirtilmekte, kızların yapabileceği işler sıralanmakta ve yüklü bir mihr ile evlendirileceği dile getirilmektedir. Rivayete göre kadının böyle söylediğini öğrenen Mervân b. Hakem (ö. 65/685) yüz bin miskal mihr üzeri o kızla evlenir bunu duyan Hz. Muaviye (ö. 60/680): *“Eğer Mervan bizden önce davranmasaydı mihrini daha fazla verirdik”* demiştir.

✓ “Malik” adındaki çocuğunu oynatan bir bedevi şöyle terennüm eder:¹⁷

“يَا رَبِّ رَبِّ مَالِكٍ بَارِكْ فِيهِ * بَارِكْ لِمَنْ يُجِبُهُ وَيُذْنِيهِ”

“ذَكَرْنِي لَمَّا نَظَرْتُ فِي فِيهِ * أَجْزَعُ نَوْرِ غُرْبَتِ أَوَّاحِيهِ”

“وَالْوَجْهَ لَمَّا أَشْرَقَتْ نَوَّاحِيهِ * دِينَارَ عَيْنٍ بِيدِ تَبْرِهِ”

*“Ey rabbim! Malik’in rabbi, onu mübarek kıl! * Onu seven ve yakın olanı (annesini) mübarek kıl”*

*“Ağzına baktığımda * Beyaz çiçeklerle dolu bir bahçeyi hatırlarım”*

*“Her iki yanağı parladığında * Usta bir elden çıkan saf/parlak bir dinar gibidir.”*

Bu ninnide, çocuğa ve onu koruyan- seven annesine duâ edilmekte, çocuğun ağzı, beyaz çiçeklerin (dişlerin) olduğu dar bir vadiye, yüzü parlayan bir altın dinara benzetilmekte böylece çocuğun güzelliği ifade edilmektedir.

✓ Ünlü dil bilgini Yunus b. Habib (ö. 182/798) bir bedevinin “Yerbu” adlı çocuğunu oynatırken şöyle dediğini duyar:¹⁸

“يَرْبُوُ ذَا الْقَنْزَاعِ الدَّقَاقِ * وَالْوَدْعَ الْأَحْوِيَّةَ الْأَخْلَاقِ”

“بِي بِي أَرْيَاؤُكَ مِنْ أَرْيَاقِ * وَحَيْثُ خَصِيَاكَ إِلَى الْمَآقِ”

“وَعَارِضٌ كَجَانِبِ الْعِرَاقِ”

*“İnce saç lülelerine sahip bir afacan * Ne güzel boncuklar*

¹⁷ İbn Kuteybe ed-Dineveri, ‘Uyunul’l-Âhbar, 2. Baskı (Kahire: Matbaatu Dâru’l Kutub’i-l-Mısriyye, 1996), 1: 30.

¹⁸ İbn Manzur, Lisanu’l-‘Arab, 2907.

asılmış ona”

*“Salyan... * Yumurtaların ise büyüktür”*

“Dişlerin dizilişte dümdüz bir halde”

Bu ninnide, Çocuğun saç ve dişleri inci bir kolyeye benzetilmekte ve bunun yanı sıra erkeklik özelliklerine de değinmektedir. Ayrıca Arap geleneklerinde olan çocuğun başını tıraş edip bir tutam saç bırakma âdetini anlatmaktadır.

Fakih ve ediplerden olan Ebû Zeyd ‘Amr b. Şebbe’nin (ö. 262/876) babasının adı Zeyd olmasına rağmen “Şebbe” olarak adlandırılmasındaki sebebin annesinin onu oynatırken söylediği nin-niye bağlanmaktadır.¹⁹

“يَا أَبِي وَشَبَّاءُ * وَعَاشَ حَتَّى دَبَّاءُ * شَيْخًا كَبِيرًا خَبَّاءُ”

*“Babam sana feda olsun çocuğum genç olasin * Çok yaşaya-sın, delikanlı olasin * İhtiyarlayıncaya kadar yaşayasin....”*

Hiz. Fatıma r.a (ö. 11/) oğlu Hiz. Hüseyin’i oynatıp Peygamber efendimize benzediğinden dolayı övünüp şöyle terennüm ederdi:²⁰

“إِنَّ نَبِيَّ شَبَّهَ النَّبِيَّ * لَيْسَ شَيْبَةً بَعْلِي”

*“Oğlum peygambere benzer * Ali’ye benzemez”*

✓ Peygamber efendimizin sütannesi Halime Sa’diyye o’na söylediği ninni:²¹

“يَا رَبِّ إِذَا أُعْطِيَتْهُ فَأُتْبِقِهِ * وَأَعْلِهِ إِلَى الْعُلَا وَرَقِهِ * وَأَدْخَضُ أَبَا طَيْلٍ الْعِدَا بِحَقِّهِ”

*“Rabbim! Ona verdiği daim eyle * Onu yücelere çıkar yük-selt **

Hakkındaki düşmanlıkları yok et Allahım!”

✓ Peygamber efendimizin süt kız kardeşi Şeyma’nın Peygamber efendimize söylediği ninni:²²

“هَذَا أَخِي لَمْ تَلِدْهُ أُمِّي * وَلَيْسَ مِنْ نَسْلِ أَبِي وَعَمِّي * فَأَنْبِئِ اللَّهُمَّ فِيمَا تَنْبِئِي”

*“Bu annemin doğurmadığı kardeşimdir * Babam ve amcam soyundan değil **

¹⁹ es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘Ulumi’l-Luğati ve Envâ’iha* (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, ts.), 2: 428; Ammar, "el-Kiyemu’t-Terbeviyye", 806.

²⁰ Ammar, "el-Kiyemu’t-Terbeviyye", 808.

²¹ Ammar, "el-Kiyemu’t-Terbeviyye", 806.

²² Ammar, "el-Kiyemu’t-Terbeviyye", 806.

“Büyüttüklerin arasında onu da büyüt Allahım!”

✓ Hz. Ebû Bekir’in Annesi Selma b. Sahr küçükken onu oynatıp şöyle terennüm ederdi:²³

“عَتِيقُ يَا عَتِيقُ * ذُو الْمَنْظَرِ الْأَنِيقُ”

“وَالْمَقُولِ الرَّيِّقُ * كَالْمَصْعَبِ الْفَنِيقُ”

“رَشَفْتُ مِنْهُ رَيْقُ * كَالرَّزَنِ الْفَنِيقُ”

“Atik ey Atik! * Güzel, narin yüzlü kişi”

“Keskin/beliğ sözün sahibi * Onurundan ötürü eziyet edilme-
yen”

“Güzel kokulu bitki gibi * Olan kokusunu gördüm”

Cahız (ö. 255/869) *el-Beyan ve't-Tebyin* adlı eserinde, erkek çocuk doğurmadı diye eşini terk eden Ebû Hamza ed-Dabbî adlı bir bedevinin, eşinin olduğu çadırın yanından geçerken kadının çocuğunu oynatıp şöyle dediğini duyduktan sonra eşine ve çocuklarına döndüğünü zikretmektedir.²⁴

"ما لأبي حمزة لا يأتينا * ظلّ في البيت الذي يلينا"

"غضبان ألا نلد البنينا * تالله ما ذلك في أيدينا"

"وإنما نأخذ ما أعطينا ونحن كالأرض لزارعينا * نبت ما قد زرعوه فينا"

“Ebû Hamza Neden bizlere gelmiyor! * Evimizin yanındaki
evde kalıyor!”

“Erkek çocuğumuz olmadı diye bizlere öfkeli * Allah’a yemin
olsun ki o’ elimizde değil”

“Bizler ancak verileni alır, bizler çiftçiler(imiz) için bir toprağız
* Bizlere ekileni yeşertiriz”

2. NİNNİLERİN KÜLTÜREL YANSIMALARI

Çocuk edebiyatı tarihi, çocukluğun ayrılmayan bir birlikteliğidir. Zira çocuğun okuduğu ve işittiği metinler, hikayeler, öyküler

²³ Ammar, "el-Kiyemu't-Terbeviyye", 814.

²⁴ Ebû 'Usman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3: 275; Davud, *Edebu'l-Atfal*, 15.

ve şarkılar onun kişiliğini oluşturan en büyük etkenlerdendir.²⁵ Çocukluk dönemi, insan gelişiminin temelini oluşturur. Özellikle erken yaşlarda çocuk, hareketli ritme ve müzik eşliğindeki sözlere daha iyi karşılık verir ve daha sonra dilsel aşamaya geçerek ritim, nağmeler, deyimler ve renkler gibi ses olgularıyla tanışır.²⁶ Çocuklara söylenen bu şarkılar yer yüzündeki tüm halkların kültürünün bir parçasını oluşturmaktadır. İslâmın zuhuruyla birlikte Müslüman olan Arap toplumu, çocuklarının eğitim ve öğretimine ciddi bir çaba harcamış, evlatlarının topluma yararlı donanımlı bireyler olmalarına özen göstermişlerdir. Bu süreçte en fazla katkısı olan kişi ise şüphesiz anneler olmuştur. Çünkü çocuklar, küçükken annelerinden duydukları ninnilerin hayalleriyle büyür ve zamanla bilinç altına yerleşen bu hayalleri ulaşılması gereken birer hedef haline getirirler. Arap dilinde el-Münağât (المناغاة)²⁷ olarak bilinen aşamayla başlayan bu süreç, çocuğun yetişmesinde ve dil melekesi edinmesinde önemli ve hassas bir merhaledir. Anne bu ninnileri nağmeli bir şekilde söyleyip tekrarladığında çocuk bazı sözcüklerin belli anlamları olduğunu kavrar ve bu sözcükler artık onun zihninde birer simge haline gelir. Çocuk kendisine söylenen ninni sözcüklerini tekrarlayarak ve bunları kendine göre anlamlandırarak ileriki bir aşamaya geçer. Süreç sonunda da annesinin ninnilerinden kaptığı sözcükleri taklit eden çocuk, isteklerini anlatmayı ve yaptırmayı başardıkça daha fazla konuşmaya çalışır.²⁸ Yaşı ilerledikçe akıl gelişimi de ilerleyen çocuk için artık bu ninniler onu uyutmak ya da oynatmak için kullanılan birer şarkı sözcüklerinden ibaret olma özelliğini aşar ve çocuk için daha anlamlı hale gelir. Bu yeni lafızlar ve tabirler çocuğun bilinçaltına yerleşerek, dil melekesinin güçlenmesini sağlar.

Çocuklarda erken yaşlarda başlayan dil öğrenme kapasitesi ilk önce aile içinde anne ve babanın söz telkin etmesiyle başlar. Çocuğa yöneltilen en iyi söz müfredatının da onu oynatarak, severek ve ona

²⁵ Seth Lerer, *Edebü'l-Atfâl Min Aesop İlä Harry Potter*, Trc. Melike Abyad (Dimaşk el-Hey'etu'l-Âmmetu's-Suriyye li'l-Kitâb, 2010), 5.

²⁶ Ahmed Zıllı, *Edebu't-Tufûle, Beyne Kamil Keylânî ve Muhammed el-Harâvî* (Kahire Dâru'l-Ma'ârif, 1994), 49.

²⁷ el-Münağât: iltifat, bir annenin çocuğuna sevdiği ve hoşlandığı sözlerle seslenmesi. Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzi. *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), 279.

²⁸ İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, 6. Baskı (Kahire: Mektebeu'l-Enclo'l-Mısriyye, 1984) 69-70.

iltifatla bulunularak şarkılar eşliğinde söylenen kelime ve cümleler olduğu tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalar, çocuğa söylenen ninni vs. şarkılar çocuğun ahenkli, kafiyeli sesler ile ahenksiz, kafiyesiz sesler arasında ayırım yapmasını ve duyu organını daha aktif ve hassas olarak kullanma becerisi kazandırdığını göstermiştir.²⁹ Binaen aleyhi, sözlü halk edebiyatının önemli bir unsuru olan ninniler çocuğun hayatında, kişiliğinin oluşmasında ve eğitim sürecinde ciddi iz bıraktığı yönünü teşkil etmektedir. Çünkü ninniler, çocuğun çevresindeki olguları idrak etmesi, isteklerini ifade etmesi ve dilsel yeteneklerini öğrenerek geliştirmesindeki en büyük yardımcısıdır.³⁰

Aile ortamı insan hayatındaki ilk ve en önemli eğitim ortamıdır. Çocuğu kucaklayan bedensel, zihinsel, psikolojik, sosyal isteklerini karşılayan ilk okuldur aile. İnsanın kimliği mahiyetindeki ana dilinin edinildiği ana merkezdir aile. Çocuk kendi evinde ilk ses tecrübelerini yaşar ve daha sonra yavaş yavaş işittiği seslerle çevresinde olup biten arasında bir ilişki olduğunu anlar. Ninniler çocuklarda dilin en önemli yeteneklerinden olan dinleme ve konuşma yeteneklerini geliştirir çünkü çocuk işittiğini telaffuz eder. Modern tıp tarafından çocuklara öğretilmesi gerekenler arasında zikredilen ninniler, çocuklara dili, kendilerini ifade etmeyi öğretmesinin yanı sıra kişiliklerinin oluşmasında ve zihinlerinin daha aktif tutulmasında en önemli eğitim araçları arasında gösterilmektedir.³¹

Ninnilerin söylenme amacı her ne kadar tek olsa da farklı mesajlar içermektedir. Bu mesajlar başlıca şöyledir:

2.1. Dinî İnançlara Dayalı Ninniler:

Dinî inançların çocuğun kişilik olarak yetişmesinde çok büyük rolü vardır. Dine duyulan saygının getirmiş olduğu şuurun aile içinde annelerin çocuklarına ninniler sayesinde gönderdiği mesajlar belirgin bir şekilde görülmektedir.³² Dinî sembol ve kavramlardan

²⁹ İbrahim Enis, *Mûsika's-Şîr*, 2. Baskı (Kahire: Mektebeu'l-Enclo'l-Mısriyye, 1952), 9.

³⁰ Ahmed Muhammed el-Ma'tûk, *el-Hasiletü'l-Lûgaviyye*, 1. Baskı (Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1996), 21.

³¹ Sergio Spina, *et-Terbiyetü'l-Lûgaviyye li't-Tifl*, Trc. Favzi İsa vd. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2001), 91.

³² Ebû Sa'd, *Eğâni Tarkisi'l-Atfâl*, 23.

esinlenerek sözlü halk edebiyatında söylenen bir ninniye örnek olarak:³³

نامُوا نامُوا نامُوا عَيْنِي مَا تَنَامُ
مِنْ حُبِّكَ يَا مُحَمَّدُ هَجَرْنَا الْمَنَامَ
عَلَى بَيْرِ زَمْزَمَ نَصَبْنَا لَحْيَامَ
عَلَى بَيْرِ زَمْزَمَ تَوَضَّى النَّبِيُّ

"Uyuyun, uyuyun, uyuyun, girmiyor uyku gözüme "

"Senin aşkın Muhammed uykuyu aldı gözümde"

"Zemzem kuyusuna çadırları diktik"

"Zemzem kuyusunda abdest aldı Peygamber."

Görüldüğü üzere annenin çocuğunun uyuması için söylediği bu ninni, İslam dininin kavramlarından beslenmiş, Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) atıfta bulunarak, dinî sembollere işaret etmiştir. Dinî temalara dayalı ninniler genellikle annelerin çocuklarına dualar eşliğinde söyledikleri manzumeler olmuştur. Bir anne çocuğuna şöyle dua etmektedir:³⁴

عَوِّذُهُ بِالْكَعْبَةِ الْمَسْتَوْرَةِ
وَمَا تَلَا مُحَمَّدٌ مِنْ سُورَةٍ
وَدَعَا ابْنِ أَبِي مَحْذُورَةٍ
إِنِّي إِلَى حَيَاتِهِ فَقِيرَةٌ

"Onu örtülü Kabe ile muskaladım"

"Muhammed'in okuduğu her sure ile"

"Ebu Mehziire'nin dualarıyla"³⁵

"Ben onun ömrüne muhtacım"

Burada anne dinî inançlarına dayanarak oğlunun sağlığını Kabe, Kur'an-ı Kerim ve salihlerin dualarıyla korunmasını ve ömrünün uzun olmasını diliyor.

³³ Suphi İbrahim Şarkâvi vd. "Eğâni'l-Atfâli's-Şa'biyye fi'l-Ürdün ve Delalâtuha'r-Ramziyye", *el-Mecelletü'l-Urdüniyyeti li'l-Funûn* 2/6 (2013): 175- 198.

³⁴ Hulûd İbrahim el-Ammuş, "Eşâru Tarkisu'l-Atfâl fi't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-Kadim", *Câmiatü Ummu'l-Kura Li Ulûmi'l-Lugâti ve Adâbihe dergisi* 3 (2010): 122.

³⁵ Ebu Mehziire peygamber efendimiz (s.a.v) müezziniydi ve çok güzel bir sese sahipti. Bk. Ebû Sa'd, *Eğâni Tarkisi'l-Atfâl*, 68.

2.2. Sosyal Geleneklere Dayalı Ninniler:

Yaygın bir görünüme sahip olan ninniler, değişik tüm sosyal sınıfların ortak noktasıdır. Erkek ve kadınların katılımıyla uygulanan ninniler, sosyal hayat, örf, adet ve geleneklere, halk edebiyatına ve özellikle çocuk şarkılarına yansımıştır. Anneler sosyal değerlere atıfta bulunurken, çocuğuna söylediği şarkılar da onunla halk ve millet arasında gurur duyacağı ve kabile içinde övülecek bir şahsiyet olmasını ister. Ninnilerde, kinaye ve teşbih gibi edebi sanatlar kullanılarak, toplumda örnek gösterilen kahraman, alim, şair ve örnek gösterilen diğer kişilere vurgu yapılır ve çocuğun onların izinde büyük bir kişi olması umulur.

Ninniler hem anne hem de babanın erkek çocuğa duyulan büyük rağbetini göstermektedir. Bu sosyal algı ileride kadının erkek çocuk doğurması onu mutluluğa ulaştıracak ve erkek çocuk onun gurur kaynağı haline gelecektir. Sosyal mesaj içeren ninnilere örnek olarak Hind bint Utbe'nin oğlunu oynatırken söylediği şu ninni ön plana çıkmaktadır. Hind söylediği ninnide çocuğunu methederek, onun soylu ve şerefli bir kabileden olduğunu ve ileride önemli bir adam olacağını söyler:³⁶

إِنَّ بَنِيَّ مِنْ رِجَالِ الْحُمْسِ

كَرِيمٌ أَصْلٍ وَكَرِيمُ النَّفْسِ

لَيْسَ بِوَجَّابِ الْفُؤَادِ نَكْسِ

عَتَبُهُ بَدْرٌ وَأَبُوهُ شَمْسِ

"Benim oğlum Kureys'in en cesur adamlarındandır"

"Asil, soylu ve gururludur"

"Korkak, hayırsız ve de değildir alçak "

"Utbe dolunay, babası ise güneştir"

Burada Hind oğlu Utbe'yi gelecekte eli kılıç tutan cesur bir savaşçı olarak görmek istediğini temenni ediyor. Burada ailesini ve kabile-sini koruyana kinaye edilip doğal olarak sosyal değerlere vurgu yapılmaktadır.

Bazen de Arap kültüründe alışılmış olan erkek çocuk rağbeti

³⁶ Ebû Sa'd, *Eğâni Tarkisi'l-Atfâl*, 81.

aksine kız çocuklarına yöneltmiş dizeler görmek mümkündür. Bu erkek çocuklara söylenen methiyelere nazaran sınırlı kalsa da Araplar arasında kızıyla gurur duyan, onu seven ve terbiyesine özen gösterenler de olduğunu göstermektedir. Bir parçada şair şöyle söylüyor:³⁷

كريمةٌ يحبُّها أبوها
مليحةٌ العينين عذبٌ فوها
لا تُحِبُّ السَّبَّ وإن سَبُّوها

"Kızım asildir, babası onu sever"

"Güzel gözlü, tatlı dilli"

"Ona sövseler bile, kötü söz söylemez"

2.3. Eğitime Dayalı Ninniler:

Çocukluk dönemi insan hayatındaki eğitim ve yetişmenin omurgasını oluşturmaktadır. Bu dönemde elde edilen tecrübeler çocuğun duygusal ve zihinsel kişiliğinin temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla çocuğa söylenen şarkılar eğitim ve terbiye alanında büyük bir öneme haiz olmuştur. Çünkü şarkıların içinde aktarılan eğitici ve ahlakî değerler, çocuğun çeşitli alanlarda kendisini geliştirmeye yönelik en önemli yardımcısı olmuştur. Şarkıların bazen renkleri, bazen harfleri ve sayıları, bazen de hayvan ve eşya adlarını öğretmeye yönelik olarak bir amacı olduğu görülmektedir.

Günümüzde sıkça kullanılan ve çocukların oynayarak öğrendiği bir şarkıdan alınan parça şöyledir:³⁸

أنا في التفاح موجود أنا في الثوب موجود أنا في الثوب موجود
أنا في العُشْبِ موجود أنا في الشَّجَرِ موجود أنا في الشَّجَرِ موجود
أنا الشَّمْسِ موجود أنا في الموز موجود أنا في الموز موجود

"Kırmızı, kırmızı, kırmızı.. ben elmada varım, ben çilekte varım"

"Yeşil, yeşil, yeşil.. ben otta varım, ben ağaçta varım"

"Sarı, sarı, sarı.. ben güneşte varım, ben muzda varım"

³⁷ el-Ammuş, "Eşâru Tarkisu'l-Atfâl", 151.

³⁸ Colors - Toyor baby, "Uğniyetü ElvâN", erişim: 23 Eylül 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=AdQCja4MBcY>

Bu şarkıda renkleri canlandırarak kendilerini tanıtmaları eğitimsel bir akım olarak belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Burada renkleri öğrenmenin yanı sıra eşyalarla olan ilişkileri de gösterilmektedir. Rengi sözcüklerle bağdaştırma sırasında çocuk herhangi bir ögenin rengine hangi lafzın delalet ettiğini idrak eder, daha sonra bu şarkıyı tekrarlamasıyla zihninde yerleşir, böylece çocuk eğlenerek bir şeyleri öğrenmiş olur.

Diğer taraftan eğitim amaçlı söylenmiş ve çocuklara kitabı sevdirmeye amaçlı düzenlenmiş beyitlerden oluşan Muhammed el-Harâvi'nin el-Kitâb dizelerinde şöyle diyor:³⁹

أنا فتى ذو أدبٍ أقرأ خير الكتب
إن غابت الأصحاب فصاحي الكتاب
فيه حديث السمر مُزينا بالصور
أسأله يُجيبني عن كل ما يُريني

"Ben edepli bir delikanlıyım, en hayırlı kitapları okurum"

"Yalnız kalsam bile, arkadaşımıdır kitap"

"İçinde en güzel sohbetler, resimlerle süslenmiş"

"Ona sorsam cevaplar, endişelendiğim herşeyi"

Bu dizelerdeki ritmik ve dilsel yankılar çocukların tekrarlamalarında ve ezberlemelerinde kolaylık sağladığı gibi zihni gelişimlerinde de kitaba karşı ciddi öğütler vermektedir.

2.4. Milli Görüşe Dayalı Ninniler:

Çocuklarda milli tutum doğup büyüdüğü topraklara karşı erken yaşlarda bağlılığını gösterir. Bu olay çocuğun yaşının ilerlemesiyle, gerçek ve sosyal hayatının çehreleriyle tanışmasıyla daha da güçlenir. Böylece milli şarkılar insan hayatında büyük öneme sahip olup çocuklara vatanı sevdirmeye konusunda iyi bir faktör örneği teşkil etmektedir. Örneğin XX. yüzyılın ortalarına geldiğimizde Filistin'in işgalinin ardından Arap ülkelerinde, özellikle Bilâdu's-Şâm bölgesinde ciddi anlamda vatanın ve milletin önemini vurgulayan yeni bir şiir modeli ortaya çıkmış ve bu ister istemez çocuk şarkılarına da yansımıştır. Bu şarkılar hem küçük yaştaki çocuklara hem de ilkokul çağındaki öğrencilere şarkılar ve marşlar şeklinde Filistin'in bir

³⁹ Ahmed Zılt, *Edebu't-Tufûle*, 51.

vatan toprağı olduğunu unutmamak için ezberletilmiştir. Böylece işgal edilmiş topraklar uğruna gayret gösterip meşru müdafa hakkının önemini ve işgalci olan İsrail'den nefret ettirecek şarkılar ve marşlar her zaman var olmuştur. Bunlardan Süleyman el-İsa'nın Filistin marşı:⁴⁰

فلسطين داري ودرب انتصاري
تظلّ بلادى هوئى في فؤادي
وجوه غريبة بأرضي السليبية
تبيع ثماري وتحتلّ داري
وأعرف دربي وترجع شعبي
إلى بيت جدّي إلى دفء مهدي

"Filistin evimdir, zaferimin yoludur"

"Vatanım olarak kalacak, kalbimdeki aşktır"

"Yabancı yüzler, çalınmış toprağımda"

"Meyvelerimi satıp, evimi işgal ediyorlar"

"Benim yolum belli, halkım dönecek"

"Dedemin evine, sıcak beşiğıme"

Milli değerler günümüze kadar gelen bu marşta aşıkardır.

Modern dönemde ülkesini terk edip göçe zorlanan Arap insanının kaderi ve hatta yaşamının bir parçası haline gelmiş demek yanlış olmayacaktır. Vatan toprağından uzaklaşması her zaman derin duygular bırakmış ve bir gün geri dönme umuduyla yaşama sıkıca tutulmasını engellememiştir. Hayatın her detayında var olan bu olay çocuklar üzerinde de etkisini göstermiş ve artık söyledikleri şarkılar bile bunu ifade etmektedir. Bu şarkılardan:⁴¹

هَدّي يا بحر هَدّي طَوْلنا في غيبتنا
وَدّي سلامي وَدّي للأرض يلي ربتنا

⁴⁰ Al-Quds al-Arabi, "Filistinü Dâri ve Derbu İntisâri", erişim: 23 Eylül 2018, <http://www.alquds.co.uk/?p=73453>

⁴¹ Âlâ Abdülkadir Hüseyin, *Uğniyetu't-Tifl ve Tesiruha Alâ Şahsiyyeti't-Tifl'l-Filistinî* (Filistin: Cami'atu'n-Necâh el-Vataniyye, Kuliyyetu'l-Funûni'c-Cemile, 2009/2010), 36.

سلم لي على بلادي تربة أهلي وأجدادي

بعده الزغلول الشادي بيغرد ل عودتنا

"Sakinleş ey deniz sakinleş, yokluğumuz uzadı"

"Selamımı götür bizi büyüten topraklara"

"Memleketime selamımı götür, ailemin ve dedelerimin toprağına"

"Hala yavru güvercinler, dönüşümüz için şakıyorlar"

Şam yerel lehçesiyle söylenen bu şarkı çocukların dillerinde doluşarak vatana hasreti gösteriri ve insan fitratında olan vatan sevgisini ve bu insanların duygularını apaçık göstermektedir.

Bu konu her zaman şairlerin ve toplumun önceliklerinden olmuş ve bu kavramı çocukların anlaması ve akıllarına kazınması için en basit şekilde sunmaya çalışmışlardır. Modern dönem çocuk şairlerinin önderi Süleyman el-İsa bu alanda çokça şiirler yazmış ve çocuklara söylenen çoğu şarkının ve marşın kaynağı olmuştur.⁴²

وطني أشجار وظلال

وتراي قمح وغلل

أتفياً ظلك يا وطني

أرض الأجداد

وطن الأجداد

يتسلح بالعلم

لا يركع للظلم

"Vatanım ağaçlık ve gölgelik"

"Toprağı buğday ve tahıl"

"Gölgende otururum ey vatanım"

"Atalarımın toprağı"

"Onurların vatani"

"İlimle kuşanır"

"Zulme boyun eğmez"

⁴² Samiye Ebu Acâce, "Şiiru'l-Atfâl İnde Süleyman el-İsa", *Mecelletü'l-Mahber fi'l-Lugati ve'l-Edebi'l-Cezâiri dergisi* 5 (2009): 371-392.

SONUÇ

Çocuk edebiyatı alanında ilklerden sayılabilecek bu örnekler gerek dile ilişkin gerekse sosyal hayata ilişkin birçok önemli ipucu barındırmaktadır. Halk edebiyatının bir parçasını oluşturan , edebi sanatlar açısından ise başta teşbihin çokça kullanıldığı bu ninnilerde, çocuğun aşırı derecede sevilmesinin normal bir durum olduğu belirtilmekte, çocuğun nesebi övülmekte, çocuğun geleceğine ilişkin güzel temennilerde bulunulmakta kimi zamanda kız çocuğunun önemine değinildiği ve dilsel yönden çocukların gelişimine büyük katkılar sunarak dilsel hasıllarını güçlendirdiği görülmektedir. Ayrıca çocuk şarkılarının toplumdaki anlamı, insanların yaşadığı yaşam şartlarını en doğru şekilde o halkın psikolojisini, duygularını, ahlakını, anlayışını, örf ve adetlerini ve gerçek boyutta milli kişiliğini oluşturan değerleri ifade eden en önemli olgulardan biri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, halk mirasından olan ninnilere, eski ve yeni dönem çocuk edebiyatında spesifik olarak değinilmiştir. Ve de çocuk şarkılarıyla, görmüş oldukları sosyal, dinî ve milli rolün eğitimsel ortamda ilişkisi ve muhtevası izlenmiştir.

Kaynakça

- Ammar, Mahmut b. İsmail. "el-Kıyamu't-Terbeviyye ve'l-İctimâ'îyye fi Enâşidi'l-Mehdi 'İnde'l-'Arab". *Ummul Kura Üniversitesi Şer'i İlimler ve Dil, Edebiyat Dergisi* 29/17 (2004): 792.
- Askalanî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye ts.
- Bernağış, Muhammed Hasan. *Edebu'l-Atfâl Ehdâfuhu ve Simâtuhu*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- Câhız, Ebû 'Usman Amr b. Bahr. *el-Beyan ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Câhız, Ebû 'Usman Amr b. Bahr. *Kitabu'l-Bursan ve'l-'Urcan ve'l-Umyan ve'l-Hûlan*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Davud, Enis. *Edebu'l-Atfâl*. Kahire: Dâru'l-Ma'arîf, 1993.
- Dineveri, İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyunul'l-Âhbar*. 2. Baskı. Kahire: Matba'atu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1996.
- Ebû Sa'd, Ahmed. *Egâni Terkîsi'l-Atfâl 'İnde'l-'Arab Munzü'l-*

- Cahiliyyeti hatta'l-'Asri'l-Emevî. 2. Baskı. B.y.: Dâru'l- İlm li'l-Melayn, 1982.*
- Ebu 'Acâce, Samiye. "Şiiru'l-Atfâl İnde Süleyman el-İsa". *Mecelletü'l-Mahber fi'l-Lugati ve'l-Edebi'l-Cezâiri* 5 (2009): 371-392.
- el-Ammuş, Hulûd İbrahim. "Eş'âru Tarkisu'l-Atfâl fi't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-Kadim". *Câmiatü Ummu'l-Kura li Ulûmi'l-Lugâti ve Adâbihe dergisi* 3 (2010): 122.
- el-Ma'tûk, Ahmed Muhammed. *el-Hasiletü'l-Lûgaviyye. 1. Baskı. Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rife, 1996.*
- Enis, İbrahim. *Delâletü'l-Elfâz. 6. Baskı. Kahire: Mektebeu'l-Enclo'l-Mısriyye, 1984.*
- Enis, İbrahim. *Mûsika's-Şiir. 2. Baskı. Kahire: Mektebeu'l-Enclo'l-Mısriyye, 1952.*
- Hüseyin, Âlâ Abdülkadir. *Uğniyetu't-Tıfl ve Tesiruha alâ Şahsiyyeti't-Tıfli'l-Filistiniî. Cami'atu'n-Necâh el-Vataniyye Kuliyyetu'l-Funûni'c-Cemile 2009/2010.*
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrem b. Ali b. Manzur. *Lisanu'l-Arab. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.*
- İbn Zafer, Ebû Abdullah Muhammed el-Mekkî. *Kitabu Enbâi Nu-cebei'l-Ebnâ. 1. Baskı. B.y.: Efaki'l-Cedide, 1980.*
- İbşihî, Şihabuddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mustatraf fi Külli Fen-nin Mustazraf. Mısır: Mektebetu'c-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, ts.*
- Lerer, Seth. *Edebü'l-Atfâl Min Aesop ilâ Harry Potter. Trc. Melike Ab-yad. Dimaşk: el-Hey'etü'l-'Âmmetü's-Suriyyetü li'l-Kitâb, 2010.*
- Râzi, Muhammed b. Ebi Bekr. *Muhtâru's-Sihâh. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.*
- Spina, Sergio. *et-Terbiyetu'l-Lûgaviyye li't-Tıfl. Trc. Favzi İsa vd. Ka-hire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2001.*
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin. *el-Muzhir fi Ulum el-Luğati ve Envâ'iha. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turas, ts.*
- Şarkâvi, Suphi İbrahim vd. "Eğâni'l-Atfâli's-Şa'biyye fi'l-Ürdün ve Delâlâtuha'r-Ramziyye". *el-Mecelletü'l-Urdüniyyeti li'l-Funûn* 2/6 (2013): 175- 198.
- Zılıt, Ahmed. *Edebu't-Tufûle Beyne Kamil Keylâni ve Muhammed el-Harâvi. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1994.*

- Al-Quds al-Arabi. "Filistînü Dâri ve Derbu İntisârî", erişim: 23 Eylül 2018, <http://www.alquds.co.uk/?p=73453>
- Bilgicik.com. "Çocuk Edebiyatı Nedir", erişim: 20 Ağustos 2018, <http://www.bilgicik.com/yazi/cocuk-edebiyati-nedir-cocuk-edebiyati/>.
- Colors - Toyor baby, "Uğniyetü Elvân", erişim: 23 Eylül 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=AdQCja4MBcY>
- el-Ma'rife. "Edebu'l-Atfâl", erişim: 15 Ağustos 2018, <https://www.marefa.org/>;
- Müessesetü'n-Nûr li's-Sakâfeti ve'l-İ'lâm. " Terânimü'l-Mehdi fi't-Türâsi's-Şa'bi", erişim: 04 Eylül 2018, <http://www.alnoor.se/article.asp?id=110670>.

Lullabies in Arabic Literature and Their Reflections in the Light of Language-Society

Summary

This study entitled "Lullabies in Arabic Literature and its Reflections in the Light of Language-Society" deals with lullabies which are considered one of the most important elements of oral folk culture. Lullabies are an important type of oral folk culture that carries important clues about the belief, social structure and thought of a society. Since lullabies are of the first words that a child hears from his mother, they have an important place in human life and literature. Lullabies, which contain important information about the social, cultural and religious structure of societies and with the messages they contain, have emerged as an indispensable element in children's education and a literary genre that needs to be emphasized.

Lullabies, began in the modern sense in Europe in the eighteenth century and continued with their golden age in the twentieth century. They are the healthiest source that reflects the beliefs of a community and carries the important clues about the belief, social structure and thought. In this study, which has been prepared to draw attention to the deep-rooted past aspect of Arab literature, examples related to this issue will be set. This work usually consists of answering questions like "Is there a lullaby in Arabic literature?" And "What characterizes lullabies in Arabic literature?".

Lullabies, which are one of the genres of children's literature, are found in several works, but we note that the first serious work on lullabies, collected and put into book form, was done by the Arabs. Carl Brockelmann (d. 1956) wrote in the fourth century (of Hıjir Calendar) about a scholar named Abū 'Abdullāh Muḥammad b. al-Mu'allī al-Azdī who had made a study on lullabies and compiled them in a work that he called at-Tarkīs. It is an undeniable fact that lullabies, which contain important information about the social, cultural and religious structure of societies and which give important clues about human psychology, are an indispensable element in child education. Accordingly, it is desired that this study will be used firstly by the scholars of children's literature and sec-

only by the specialized pedagogues in children's emotional, mental and social development.

In this study, we give first of all, the definition of lullabies as one of the most important elements of oral folk literature and then we mention the sources of lullabies in Arabic literature. Moreover, we give and analyze the examples of the works that have survived in this area.

This study, which covers important examples of children's literature, also contains many important clues about language and social life. The study which are part of popular literature and that are mainly used in the literary arts, especially in literature, shows that with these lullabies the child is extremely loved, that its origin is praised and that good wishes are invoked for his future. In addition, in some cases, lullabies emphasize the importance of the girl, and strengthen the linguistic output of children by making great contributions to their verbal development.

It is understood that the first work on lullabies, which has an important place in Arabic literature, was written in the fourth Century (of Hıjır Calendar) by a scholar named Abū 'Abdullāh Muḥammad b. al-Mu'allı al-Azdı. The works on lullabies in the modern sense started in the eighteenth century in Europe and as we can see, living its golden age, it has continued in the twentieth century until the present. In the context of Arabic literature, lullabies were analyzed from different perspectives such as the effects of lullabies on children's personalities as well as their religious and national values. In addition, the study made it possible to compare the examples in the old and new periods children's literature. When the sources related to the subject are analyzed, we notice that lullabies hold the healthiest source of the society's belief, social structure and thought and reflect the oral folk culture, as well as they contain important clues reflecting the life, psychology, feelings, morality, understanding, traditions and national personality of the society.

Keywords: Child, literature, Arab, lullaby.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

**Khr Kökündeki Anlam Kayması ve Bunun Kur'ân Meâllerine ve
Tefsirlerine Yansıması**

The Semantic Shift in the Root Qhr, and Its Reflection on the Meaning and Commentary of the Holy Qur'ân

Yazar /Author

Nurdane Güler

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı, Kırıkkale/ TÜRKİYE

nurdaneguler@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2133-9252>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 24/10/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 137-166

Atıf/Citation: Güler, Nurdane. “Khr Kökündeki Anlam Kayması ve Bunun Kur'ân Meâllerine ve Tefsirlerine Yansıması”. *KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 137-166.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Khr Kökündeki Anlam Kayması ve Bunun Kur'ân Meâllerine ve Tefsirlerine Yansıması

Özet

Arapça'dan Türkçe'ye yapılan Kur'ân çevirilerinde birçok sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorunlardan biri Arapça kelimelerin Kur'ân'ın verdiği anlam çerçevesinde Türkçe'de anlam daralmasına uğramasıdır. Bu da Türkçe meâllerde sorunlar oluşturmuştur. “Khr” kökünde farklı bir durum söz konusudur. Kelime Türkçe'de anlam kaymasına maruz kalmıştır. Bu durumun Türkçe Kur'ân meâllerine ve tefsirlerine etkisi önem arzeder. Bu makalenin amacı “khr” kökünün Arapça kullanımından farklı olarak dilimizde yüklendiği anlamları ortaya koymak ve bu kullanımların Kur'ân meâllerine ve tefsirlerine etkisini saptamaktır. Çalışma önce Arapça ve Türkçe sözlükler, sonra sırasıyla Türkçe meâller, Arapça tefsirler, Türkçe telif tefsirler üzerinde gerçekleşmiştir. Ayrıca Türkçe es-mâ'ül-hüsna kitaplarında “Kahhâr” ism-i celili üzerinde kelimenin anlam kaymasının etkilerini gösteren örneklemeler de çalışmaya ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelimede Anlam Kayması, Khr Kökü, Kahhâr, Kâhir.

The Semantic Shift in the Root Qhr, and Its Reflection on the Meaning and Commentary of the Holy Qur'ân

Abstract:

The translation of the Qur'ân into Turkish raises several problems. One of these problems is the semantic restriction of Arabic words when they are subjected to translation into Turkish. Another equally, or more, important problem is a possible semantic shift, which we witness in the root “qhr”. This word undergoes a semantic shift in Turkish language. The impact of this semantic shift on Turkish meaning and commentary of the Qur'ân is signifi-

cant. The purpose of this study is to reveal the meanings of the root “qhr” in Turkish language which is different from its usage in Arabic language, and to analyze the impact of its usage in the meaning and in the tafsîr of the Qur’ân. This study has reviewed Turkish meanings of Qur’ân, Arabic interpretations and Turkish copyright interpretations respectively. Besides, we have added examples showing the effects of the meaning's shift of the name "Qahhâr" of Allah appearing in Turkish books of al-asmâ’ al-ḥusnâ.

Keywords: Commentary of Qur’ân, semantic shift, qhr root, Qahhâr, qâhir.

GİRİŞ

Bir dilin diğer bir dile aktarımında pek çok güçlük söz konusudur. Kur’ân çevirilerinde bu güçlükler ek olarak başka bir durum daha söz konusudur. Şöyle ki: Kur’ân, pek çok kelimeye lügat anlamlarının dışında yeni anlamlar yüklemiştir. Din dilinde terimleşen bu anlamlar, çevirilerde kelimenin diğer anlamlarının önüne geçmiştir. Oysa ki Kur’ân, aynı kelimeleri lügat anlamlarıyla da farklı ayetlerde kullanmaktadır. Arapça’dan Türkçe’ye yapılan Kur’ân çevirilerinde bazı kelimelerin bu nedenle anlam daralmasına uğradığı bilinmektedir.¹ Fakat “khr” kökünde farklı bir durum söz konusudur. Bu kelime Türkçe’de, Arapça’da olduğundan farklı anlamlar ifade etmektedir ve anlam daralmasına değil anlam artışına ve değişimine uğramıştır. Makalenin amacı “khr” kökünün Arapça kullanımından farklı olarak dilimizde yüklendiği anlamları ortaya koyarak, bu kullanımların Kur’ân meâllerine ve tefsirlerine etkisini

¹ Arapça’da yer alan çok anlamlı kelimelerin Türkçe’ye aktarımında Kur’ân’ın bu kelimelere yüklediği terimsel anlamın öncelenmesi kelimelerin anlam daralmasına uğramasında çok etkili olmuştur. Örneğin “fitne” ve “secde” kelimeleri böyledir. “Fitne” kelimesinin Arapça sözlüklerde yer alan çok sayıdaki anlamlarından sadece biri Türkçe’de kabul görmüş ve bu anlam çerçevesinde yapılan çevirilerde ciddi yanlışlar oluşmuştur. Emrullah İşler gerek “fitne” ve gerek “secde” kelimeleri üzerinde durumu apaçık gözler önüne sermiştir. Bk.: Emrullah İşler, “Fitne Katilden Beter mi?”, *İslâmiyât* 2/2 (Nisan – Haziran 1999): 137- 153; Emrullah İşler, “Secde” Kelimesi ve Türkçe’ye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât* 1/3 (1998): 105 – 115.

saptamaktır. Kelimedeki anlam artışı ve değişimi “anlam kayması” olarak tabir edilmiştir. Çalışma dört başlıkta gerçekleşecektir. Öncelikle kelimenin Arapça ve Türkçe anlamlarını sözlükler yardımıyla belirlenir. Sonra kelimenin Kur'an'da kullanımları gözden geçirilip bu kullanımların meâlleri karşılaştırılır. Karşılaştırmada Türkçemizde sayıları yüzü aşan Kuran meâllerinin² hepsini kullanmak mümkün olmadığından belirlediğimiz 17'si ile yetinilmiştir.³ Daha sonra kelimenin çeşitli kullanımlarının klasik ve modern dönem Arapça tefsirlerde ve Türkçe telif tefsirlerde anlamları üzerinde durulur. Son olarak -“khr” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de genellikle Allah'ın isimlerinden olan “kahr” ve “kâhir” formunda yer aldığından- esmâü'l-hüsnâ kitaplarında bu isimlere verilen anlamlardan örneklemeler çalışmaya ilave edilmiştir.

1. KHR KELİMESİNİN SÖZLÜK ANLAMLARI

1.1. Kelimenin Arapça Sözlüklerde Anlamları

Kelimenin Arapça sözlüklerde anlamlarını belirleyebilmek için üç klasik ve üç modern dönem sözlüğe müracat edeceğiz. Böylece kelimenin anlamlarını belirlerken bir yandan da eski ve yeni

² Fethi Ahmet Polat, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller”, Tefsir Ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 1: 254.

³ Kullanılacak meâller: Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (İstanbul: Elif Kitapevi, 2007); Abdullah Parhyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir* (Konya: Konya Kitapçılık, 2014); Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006); Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2015); Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli Alisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979); Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007); Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Ankara: DİB. Yayınları, 1985); Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: DİB. Yayınları, 2005); Ali Özek, v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Ankara: DİB. Vakfı Yayınları, 2012); Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, haz. Kasım Yayla (İstanbul: Merve Yayınları, ts.); Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Milsan Basın Sanayi Anonim Şirketi Web Ofset Tesisleri, 1985); Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meâl-Tefsir)* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997); Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Kelime Meâli* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010); Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Ankara: Kılıç Kitapevi, ts.); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994).

dönemde Arapça'da kelimenin anlamında herhangi bir değişiklik olup olmadığını tespit etmiş olacağız.

Râgıb el- İsfehânî (ö. 502/1109) Kur'ân lafızlarının anlamlarını içeren eseri *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*'da “khr” köküne “gâlip olma” ve “tezlil” anlamlarını vermiştir. Bu sözlükte “Hor hakir etme, zillate düşürme” anlamına gelen tezlilin gâlibiyet ile birlikte oluşu belirtilmiştir.”⁴ Yusuf Türker *Müfredât*'ı çevirip notlandırırken bu kelimeyle ilgili şunları yazar: “Hem gâlip, üstün gelme, cebir ve kuvvetle yenme, zor kullanarak, zorla boyun eğdirme ya da hâkim olma, hem de bunun yanında zelil, hor, hakir etme. Ayrıca bu ikisinden her biri ile ayrı ayrı da kullanılır.”⁵ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ansiklopedik sözlüğü *Lisânü'l-Arab*'da “khr” kökünün anlamını “gâlip olma, üstünlük elde etme” olarak vermiştir. Başka bir anlam zikretmemiş, ancak bu gâlibiyetin kişinin rızasıyla kayıtlı olmadığına vurgu yapmıştır. Kelimenin meçhul kalıbı “yenilme” anlamına gelir. Araplar eti ateş sarıp suları aktığında da meçhul kalıbıyla bu kelimeyi kullanırlar. Çünkü bu durum bir nevi etin ateşe yenilgisi-
dir.⁶ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) de kelimenin “gâlip olma” anlamını zikrederek, yanısıra “karşılık veremeyecek hale getirme” anlamını ilave etmiştir.⁷ “Karşılık veremeyecek hale getirme” anlamı “tezlil”in farklı bir ifadesidir. Bu durumda başvurduğumuz üç sözlük itibariyle kelimenin anlamlarını “mutlak gâlibiyet”, “icbar” ve “tezlil” olarak tespit edebiliriz.

Modern dönem Arapça sözlüklerden *el-Mu'cemu'l-Vasîf*'de ve *el-Müncid*'de “gâlip gelme” kelimenin tek karşılığı olarak yer almıştır.⁸ Yine aynı dönemin sözlüklerinden *el-Mu'cemu'l-Arabîyyu'l-*

⁴ Râgıb el-İsfehânî, “khr”, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010), 687.

⁵ Râgıb el-İsfehânî, “khr”, *Müfredât*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1237.

⁶ İbn Manzûr, “khr”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru lisanî'l-Arab, ts.), 3:180.

⁷ Fîrûzâbâdî, “khr”, *el-ġâmûsü'l-muĥîṭ* (Beyrut: Müessetü'r-risâle li't-tab'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005), 1180.

⁸ Komisyon, “khr”, *Mu'cemu'l-vasîf* (İstanbul: y.y. ts.); Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 659.

Esâs'de kelimenin iki anlamı verilmiştir: "Gâlip olma" ve "icbâr etme."⁹ Bu durumda kelimenin modern dönem sözlüklerde iki anlamı vardır. "Gâlip olma" ve "icbâr etme."

Bu kelimedenden türetilmiş olan "kâhir" ve "kahnâr" Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da geçen isimlerinden olup, birincisi normal, ikincisi mübalağa sigasında isim faildir. "Allah kâhîru'l-kahnârdır" yani gücü ve kudretiyle yaratıkları üzerinde gâliptir. İstesinler veya istemesinler onlar üzerinde dilediği gibi tasarruf eder. "Kahnâr bütün yaratıklar üzerinde gâlip olandır".¹⁰

Açıklamalardan anlaşıldığı üzere "khr" kökü üzerinde klasik ve modern dönem Arapça sözlüklerde bir değişiklik söz konusu değildir. Kelimenin birincil anlamı "gâlip olma"dir. Klasik dönem sözlüklerde "icbar"a vurgu yapılmış, yanısıra "tezlîl" anlamı yer almıştır. Modern dönemde sadece "icbar" ikinci anlam olarak yer almıştır. Fakat bunu bir farklılık saymaya gerek yoktur. Çünkü "gâlip olma"nın doğal sonuçlarından biri de "tezlîl"dir. Bu durumda bahsi geçen tüm Arapça sözlüklerde yer alanları göz önünde bulundurarak kelimeye yapısında "tezlîl'i ve "icbar etmeyi" de barındıran mutlak bir gâlibiyet anlamını vermekte bir sakınca yoktur. "Kâhir" ve "kahnâr" "mutlak gâlip gelen" anlamında bu fiilden türetilmiş isimlerdir. Şimdi de kelimenin dilimizde kazandığı anlamları görebilmek için Türkçe sözlüklere göz atalım.

1.2. Kelimenin Türkçe Sözlüklerde Anlamları

Kelimede anlam kaymasından bahsettiğimize göre Türkçe sözlüklere eski tarihli olanından yeni tarihli olanına doğru bakmak isabetli olacaktır. Böylece kelimenin anlam değişimlerini daha açık görebiliriz. Şemseddin Sâmî'nin (1854/1904) *Kâmûs-i Türkî*'sinde Arapça sözlüklerde olduğu gibi kelimenin "gâlip geldi" anlamına yer verilmiştir:

⁹ Komisyon, "khr", *el- Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-esâsî* (b.y.: el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-terbiyyeti ve's-sekafeti ve'l-ulûm, ts.).

¹⁰ İbn Manzûr, "khr", 3:180.

- 1) Zorlama, zorla bir iş yaptırma, cebr, icbar.
- 2) Gâlip olma, batırma, mahv etme, tedmîr ve tenkil.¹¹

Bu sözlükte kelimenin birincil anlamı cebr/zorlamadır. Daha önce ansiklopedik Arapça sözlük *Lisânu'l-Arab*'da geçen "gâlibiyetin kişinin rızasıyla kayıtlı olmadığı" vurgusu bu anlamı kabul edilebilir kılar. Kelimenin gerçek anlamı olan "Gâlip olma" ikinci sırada yer alıp, "mahv etme", "tedmîr" ve "tenkil" ile aynı kategoride yer almıştır. "Mahv etme", "tedmîr (yok etme)", "tenkil (cezalandırma)" birbirine yakın anlamlar içerir. Fakat Türkçemizde "gâlip olma" bu kelimelerle eş anlamlı değildir. Bu kelimelerin "gâlip olma" ile benzer anlamlı olarak yer alması son derece dikkat çekicidir. Bu durum gâlibiyetin "gâlip olarak yakıp yıkma" anlamında anlaşıldığını düşündürmektedir.

Ferit Devellioğlu'nun (1906/1985) Osmanlıca-Türkçe sözlüğünde "kahr"ın üç anlamı zikredilmiştir: ¹²

- 1) Zorlama, zorla iş gördürme;
- 2) Üstün gelerek mahvetme, helak etme, batırma, ezme;
- 3) Çok kederlenme, çok üzüntü duyma.

Bu sözlükte yer alan birinci anlam üstte geçen Şemseddin Sâmî sözlüğü ile aynıdır. İkinci anlam olarak verilen "üstün gelme" ifadesi "gâlip olma"nın tam karşılığı olarak düşünülebilir. Fakat "üstün gelme" asıl değil, mahvetmeye ve helake götüren bir yoldur. Asıl olan "mahvetme ve helak" Arapça sözlüklerde kelimenin anlamları arasında yer almaz. Ayrıca üstteki sözlükte yer almayan "çok kederlenme, çok üzüntü duyma" anlamına yer verilmiştir ki bu anlam da Arapça sözlüklerde bulunmamaktadır.

İlhan Ayverdi'nin (1926/2009) *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*

¹¹ Şemseddin Sâmî, "kahr", *Kâmûs-ı Türki* (b.y.: y.y. 1317/1414), 1121.

¹² Ferit Devellioğlu, "kahr", *Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (Ankara: y.y. 1962), 577-578.

lûk'ünde kahr kelimesinin anlamları şöyledir: ¹³

- 1) İnsanın içine işleyen derin üzüntü ve keder
- 2) Gâlip olma, ezme, perişan etme, mahv ve helak etme.

Bu sözlükte kelimenin daha öncekilerde yer alan birinci anlamı “zorlama/cebr” yok olmuş, yerini Arapça sözlüklerde kelimenin anlamları arasında bulunmayan “üzüntü ve keder” almıştır. “Gâlip olma” Şemseddin Sâmî sözlüğünde olduğu gibi “helak etme/mahvetme” ile denk anlamı olarak yer almıştır.

Mehmet Doğan'ın *Büyük Türkçe Sözlük*'ünde kahr kelimesine şu anlamlar verilmiştir:¹⁴

- 1) Büyük üzüntü, derin acı, keder, elem.
- 2) Büyük eziyet, cefa, zulüm.

Bu sözlükte kelimenin gerçek anlamı olan “gâlip olma” hiç yer almamıştır.

Türk dil kurumunun sözlüğünde “kahr” kelimesinin iki anlamı kayıtlıdır. ¹⁵

- 1) Yok etme, ezme, perişan etme, mahvetme. (“Her zulmü, kahır boğmağa bir parça kan yeter.” A. Gündüz)
- 2) Derin üzüntü veya acı, sıkıntı. (“Hayatını alnının teriyle kazanan yirmi yıllık geçmişi yalnız kahırlarla dolu bir Türk köylüsü.” O. Veli Kanık)

Bu sözlükte de kelimenin gerçek anlamı olan “gâlip olma” yer almamıştır. Yerine kelimenin birincil anlamı “yok etme, ezme, perişan etme, mahvetme” olarak verilmiştir.

Eskisinden yenisine kelimenin son dönem Türkçe sözlüklerde

¹³ İlhan Ayverdi, “kahr”, *Misalli Büyük Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2006), 1515.

¹⁴ Mehmet Doğan, “kahr”, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y.: İz Yayıncılık, 1996), 582.

¹⁵ Türkçe Sözlük, “kahr” (b.y.: Türk Dil Kurumu, 1932), 1157.

yer alan anlamlarını göz önüne aldığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız. Yeni Türkçe sözlüklerde kelimenin asıl anlamı olan “gâlip olma” yer almamıştır. Eski Türkçe sözlüklerde ise gâlibiyet ya “mahv/helak etme, vb.” ile eş anlamlı ya da “üstün gelerek mahvetme, helak etme” ifadesinde olduğu gibi mahva ve helake sebep olarak yer almıştır. Bu ifadelerden Türkçe sözlüklerde bu kelimenin karşılığı olan gâlibiyetin olumsuz bir anlam içerdiğini görebiliriz. Her gâlibiyet mahv/helaki ve benzerlerini getirmez. Gâlibiyetin çok olumlu güzel sonuçları olabileceği halde “mahv/helak etme, vb.” gâlibiyetin muhtemel tek sonucu görülmüş ve bu ifadeler kelimenin anlamdaşı olarak verilmiştir. Bu durum kelimedeki anlam kaymasının habercisi gibidir. Çünkü daha sonra hazırlanan Türkçe sözlüklerde “gâlip olma”nın yerini doğrudan “mahv/helak etme vb.” almıştır.

Bu durum için dil bilginlerinin çeşitli izahları olabilir. Fakat nasıl izah edilirse edilsin kelimenin Türkçemizde bir anlam kayması geçirdiği görülmektedir. Bizim için önemli olan bu kaymayı sözlükler yardımı ile tespit edip Türkçe meâl ve tefsirlere etkisini belirlemektir.

Kelimedeki anlam kaymasını böylece tesbit ettikten sonra, kelimenin Arapça sözlüklerde hiç yer almayan fakat Türkçemizde mevcut diğer anlamlarına biraz değinelim. Bunlardan biri “derinden üzülmek ve kederlenmek”tir. Buna “kendine dert etme” anlamını da ilave edebiliriz. Ayrıca kelimenin Türkçemizde bir beddua ifadesi olduğunu da vurgulamak gerekir. İşleri ters giden herkesin dilinde “Allah kahretsin” ifadesi bu tersliği vurgulamak üzere yaygın olarak kullanılmaktadır. Oysaki Arapça’da “khr” kökü ile alakalı bir beddua söz konusu değildir. Mehmet Ali Ağakay’ın (ö. 1965) Türkçe sözlüğünde “kahr” bedduayı da içeren dört anlamıyla yer alır. 1-Ezmek, perişan etmek; 2-Çok üzme; 3-Kendine dert etmek, çok

üzülmek; 4-Beddua etmek.¹⁶

Bu kelimeden türetilmiş olan “kâhir” ve “kahhâr”ın Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da geçen isimlerinden olup, birincisinin normal ikincisinin mübalağa isim fail olduğunu belirtmiştik. “Kâhir” ismine Türkçe sözlüklerde verilen anlamları şöyle derleyebiliriz: 1-Kahreden¹⁷, zorla cebr ile mahveden,¹⁸ pek üstün, ezici,¹⁹ 2-Üstün gelen, gâlip,²⁰ 3-def ve izâle eden”²¹; 4-Yok eden, ortadan kaldıran.”²² “Kahhâr” ismi için ise Türkçe sözlüklerde “ziyadesiyle kahr ve tedmîr eden, batıran-mahv eden, kuvve-i kâhire sahibi”²³; “çok kahreden- ezen-mahveden, kendisine karşı çıkanları, tanrılık iddiasında bulunanları yok eden-kahreden”²⁴; “ziyadesiyle kahreden, kahredici, yok edici, batırıcı”²⁵ “kahredici, kahreden”²⁶, yok edici.”²⁷

Görüldüğü üzere genel olarak bu isimlere “cezalandırma, azab etme, yok etme” üzerinden anlam verilmiştir. Kelimenin Türkçe’de gâlibiyetin olumsuz sonuçları çerçevesinde anlam kaymasına uğradığı açıktır. Sözlüklerde bariz olarak görülen bu durumun Türkçe meâllere nasıl yansıdığını tesbit için kelimenin Kur’ân’da kullanımlarını belirleyip, bu kullanımların Türkçe meâllerine göz atmak gerekecektir.

2. KHR KELİMESİNİN KUR’ÂN’DA KULLANIMLARI VE TÜRKÇE MEÂLLERİ

“Khr” kökü fiil olarak Kur’ân’da sadece Duhâ sûresinin 9. Ayetinde yer alır. “Yetime sakın kahretme.” Burada kelimenin “tezlîl

¹⁶ Bk. Mehmet Ali Ağakay, “kahr”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1959), 413.

¹⁷ Doğan, “kâhir”, 582.

¹⁸ Sâmî, “kâhir”, 1121; Devellioğlu, “kâhir”, 577.

¹⁹ Ayverdi, “kâhir”, 1515.; *TDK Türkçe Sözlük*, “kâhir”, 1157.; Ağakay, “kâhir”, 413.

²⁰ Devellioğlu, “kâhir”, 577. ; Doğan, “kâhir”, 582.

²¹ Sâmî, “kâhir”, 1121.

²² Devellioğlu, “kâhir”, 1121.

²³ Sâmî, “kahhâr”, 1121.

²⁴ Ayverdi, “kahhâr”, 1515.

²⁵ Devellioğlu, “kahhâr” 577.

²⁶ Doğan, “kahhâr”, 582.

²⁷ TDK, *Türkçe Sözlük*, “kahhâr”, 1157.

(hor ve hakir görme)” anlamı geçerli olup, ayet “Yetimi sakın hor görme” manasına gelmektedir. Bu ayetin Türkçe meâlinde H. Basri Çantay ve Ali Bulaç “khr” kökünü aynen kullandıkları için bu ifadeden Türkçe olarak ne kastettiklerini anlayamıyoruz. Diğer meallerde kelimeye verilen anlamları şöyledir:

Diyanet İşleri Meâli (yeni), Diyanet Vakfı Meâli, Bayraktar Bayraklı, Süleyman Ateş, Mustafa İslamoğlu ve Elmalılı “ezme”,

Diyanet İşleri Meâli (eski) ve Mustafa Öztürk “kötü muamele etme”,

Muhammed Esed ve Abdullah Parlayan “haksızlık etme”,

Abdülbaki Gölpınarlı “horlama”,

Ali Bulaç “üzüp-kahretme”,

Yaşar Nuri Öztürk: “örseleme”,

Ali Fikri Yavuz: “zulüm etme”.

Kelimenin yukarıda tesbit edilen Türkçe anlamları genel olarak Arapça anlamları ile örtüşmektedir. Ali Bulaç “üzüp-kahretme” ifadesinde kelimenin Arapça karşılıkları arasında yer almayan “üzme” fiilini kullansa da ifadesini “kahretme” sözcüğü ile birlikte kullandığı için, Arapça’da olduğundan farklı bir anlamaya sebep olmaz.

Kelime Kur’ân’da bir kez de çoğul isim olarak Firavn ve taraftarlarını temsilen A’raf sûresi 127. ayette kullanılmıştır. “...Firavun, "Biz onların oğullarını öldüreceğiz, kadınlarını sağ bırakacağız. Biz onların üzerinde kahredicileriz?" dedi.” Bu ayette “khr” kökü “mutlak gâlip” anlamı etrafında şekillenir.

Türkçe meâllerde Hasan Basri Çantay, Elmalılı, Ali Fikri Yavuz, Ali Bulaç, Ahmet Tekin, Yaşar Nuri Öztürk “khr” kökünü aynen kullanmışlardır.

Diyanet İşleri Meâli (eskisi ve yenisi), Diyanet Vakfı Meâli, Muhammed Esed, Bayraktar Bayraklı, Abdullah Parlayan, Mustafa İslamoğlu, Süleyman Ateş, Abdülbaki Gölpınarlı çok ufak farklarla

“ezici bir güce sahibiz” anlamını tercih etmişlerdir. Diğer meallerde de buna yakın ifadeler yer alır. Fakat Yaşar Nuri Öztürk’ün “Üstlerine sürekli kahr yağdıracağız.” ifadesinden her ne kadar aynen kullansa da “khr” köküne Arapça’da olduğundan farklı bir anlam (keder?) yüklediği anlaşılmaktadır.

“Khr” kökü Kur’ân-ı Kerîm’in altı âyetinde kakhâr, iki âyetinde ise kâhîr olarak Allah’a nisbetle isim olarak kullanılmıştır. “Kakhâr” esmâ-i hüsnâ listesinin Tirmizî rivayetinde²⁸, “Kâhîr” ise İbn Mâce rivayetinde²⁹ yer almıştır.

Allah’a nisbet edilen “Kakhâr” isimlerinin hepsi “Vâhid” isminden hemen sonra yer almıştır.³⁰ Bunların dördü şirk anlayışını eleştirip tevhid inancını pekiştiren bir bağlamda zikredilmiş,³¹ iki âyet de kıyametin kopmasını tasvir eden âyetler sırasında yer almıştır.³² Bunlardan sûre sıralamasında en önce yer alan Yûsuf 12/39’da “Vahidu’l- Kakhâr” ismi Kur’ân meâllerinde birbirine çok yakın ve Arapça anlamı ile uyumlu şu ifadelerle karşılık bulmuştur:

Ali Bulaç “Kakhâr (kahredici) olan bir tek Allah”,

Abdûlbaki Gölpınarlı “bir ve her şeye üstün olan Allah”,

²⁸ Tirmizî, “Deavât”, 83.

²⁹ İbn Mâce, “Deavât”, 10.

³⁰ Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâki, “khr”, *el-Mu‘cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân* (İstanbul: y.y. 1984).

³¹ “Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilahlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah mı?” Yûsuf 12/39; “De ki: “Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” “Allah’tır” de. De ki, “O’nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?” De ki, “Kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah’a, O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah’ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?” De ki: “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir.” er-Ra’d 13/16; “(Ey Muhammed!) De ki: “Ben ancak bir uyarıcıyım. Her şey üzerinde mutlak otorite sahibi olan bir Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur.” Sâd 38/65; “Kafirler, kendilerine içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşılar ve şöyle dediler: “Bu yalancı bir sihirbazdır.” ez-Zümer 39/4.

³² “O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür ve insanlar bir ve kahhar (her şeyin üzerinde yegâne hâkim) olan Allah’ın huzuruna çıkarlar.” İbrâhîm 14/48; “O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah’a gizli kalmaz. Bugün mülk (hükümlerlik) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır.” el-Mü’min 40/16.

Diyanet Vakfı Meâli “gücüne karşı durulmaz olan bir tek Allah”,

Diyanet İşleri Meâli (eski) “her şeyden üstün tek Allah”,

Diyanet İşleri Meâli (yeni) “mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah”,

Elmalılı “herşeye hâkim ve gâlip olan bir tek Allah”,

Hasan Basri Çantay “hepsine ve her şeye gâlip, kahrhâr olan bir tek Allah”,

Muhammed Esed “bütün varlıklara egemen bir tek Allah”,

Mustafa İslamoğlu “bütün varlıklar üzerinde otorite olan biricik Allah”,

Süleyman Ateş “herşeyi (hükmü altında tutan) kahredici tek Allah”,

Salih Akdemir “bütün varlıklar üzerinde egemen”,

Mustafa Öztürk “mutlak hükümlanlık sahibi”.

En’âm sûresinin 6. ve 18. Ayetlerinde yer alan “Kâhîr” ismi ise tabiat varlıkları içinde müstesna bir yer tutan insan türü üzerindeki ilâhî nimet, kudret ve tasarrufu ifade eden ayetler içinde zikredilir³³. En’âm 6/18’de “kâhîr” ismine yine birbirine çok yakın ve Arapça anlamı ile uyumlu şu meâller verilmiştir:

Abdullah Parlayan “Yarattıkları üzerinde gerçek otorite sahibi”,

Abdûlbaki Gölpınarlı “kulların üstünde tek tasarruf sahibi”,

Ali Bulaç “kulları üzerinde kahredici olan”,

Ahmet Tekin “kullarının üstünde her türlü kudret ve tasarru-
fa, otoriteye sahip”,

³³ Bekir Topaloğlu, “Kahrhâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24:170.

Ali Fikri Yavuz “kullarının üstünde gâlip”,

Bayraktar Bayraklı “kullarının üzerine otorite sahibi”,

Diyanet İşleri Meâli (eski) “kullarının üstünde yegane tasarruf sahibi”,

Diyanet İşleri Meâli (yeni) “kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibi”,

Diyanet Vakfı Meâli “kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahip”,

Elmalı “kullarının üstünde tam hâkim”,

Hasan Basri Çantay “kullarının üstünde (eşsiz) kahr (galebe ve tasarruf) sahibi”,

Muhammed Esed “yarattıkları üzerinde otorite sahibidir”,

Süleyman Ateş “kullarının üstünde tam hâkimdir (onları istediği gibi yönetir)”,

Mustafa İslamoğlu ve Salih Akdemir “kulları üzerinde mutlak otorite sahibi olan”,

Mustafa Öztürk “kulları üzerinde mutlak hüküm ve hükümlerlik sahibi”,

Yaşar Nuri Öztürk “hüküm ve egemenlik sahibi Kâhir”.

Netice itibariyle şunları söyleyebiliriz: Kur'an'da “khr” kökü Hz. Peygamber'e hitaben emir fiil olarak bir kez, insanlara nisbetle çoğul isim fail olarak da bir kez kullanılmış bu kullanımların ikisinin de Türkçe meâlleri Arapça aslına uygun verilmiştir. Kelime “kâhir” formunda iki kez, “kahhâr” formunda altı kez Allah'ın ismi olarak geçmiş, bu isimlere verilen meâller birbirine çok yakın ve Arapça kullanımına uygun olarak tercüme edilmiştir. Bu durumda “khr” kökünün Türkçe sözlüklere giren anlam kayması meâlleri etkilememiş görünmektedir. Yaşar Nuri Öztürk'ün A'raf sûresi 127. ayetin meâlindeki kullanımı ayetin öncesine verdiği anlamla ilişkili-

dir.³⁴

Kelimenin Türkçe tefsirlerde anlamlarını tespit etmeden önce erken ve modern dönem Arapça tefsirlerde anlamlarını tespit etmemiz gerekir. Çünkü kelime Arapça tefsirlerde anlam kaymasına uğramış olabilir. Şayet kelime ile ilgili klasik ve modern dönem Arapça tefsirler arasında da bir değişiklik yoksa, kelimedeki anlam kayması tamamen Türkçe'ye mahsus bir durumdur.

3. KHR KELİMESİNİN TEFSİRLERDE ANLAMLARI

3.1. Kelimenin Klasik Ve Modern Dönem Arapça Tefsirlerde Anlamları

Mushaf düzenine göre yazılan tefsirlerde bir kelimenin anlamlarını belirleyebilmek için sıralamada en önce yer alan sûrede ilgili ayete odaklanmalıyız. Çünkü genellikle tefsirlerde bir kelime ile ilgili açıklama ilk yer aldığı sûrenin ilgili ayeti içinde yapılmakta; diğer ayetlerde ise herhangi bir açıklamaya yer vermeksizin aynen kullanılmaktadır. Aynı durum “khr” kökü için de söz konusudur. Bu nedenle kelimenin anlamları için, diğer kullanımlarını da ihmal etmeden ilk geçtiği yer olan En'am sûresinin 18. ayetini esas alacağız. Elimizde mevcut en eski tefsirlerden olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ayetin tefsirinde “khr” köküne “üstün olmak” anlamını vermiştir.³⁵ Ünlü dilbilimci Ferrâ (ö. 207/822) En'am sûresinin 18. ayetinde geçen “kāhir” kelimesini “hâkimiyeti altına alan” olarak açıklamıştır.³⁶ Mâturîdî (ö. 333/944) ise açıklamasında “sultan (hükümrân)” ve “azîz (güçlü)” ifadelerini kullanır.³⁷ Taberî (ö.

³⁴ Yaşar Nuri Öztürk Meâlinde A'raf 7/127'nin tam metni şöyledir: “Firavun kavminin kodamanları dediler ki: “Mûsa'yı ve toplumunu, yeryüzünü fesada verip seni ve ilahlarını terk etsinler diye mi bırakıyorsun?” Dedi ki Firavun: “Biz onların oğullarını öldürüp kadınlarını diri bırakacağız/kadınlarının rahimlerini yoklayıp çocuk alacağız/kadınlarına utanç duyulacak şeyler yapacağız. Üstlerine sürekli kahır yağdıracağız.”

³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 1423), 1: 553.

³⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî ve diğerleri (Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 1: 329.

³⁷ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsilum (Beyrut:

310/923) aynı kelimeye şöyle anlam vermiştir: “Zelil kılan, yaratıklarını kendisine kul edinen ve üzerlerinde sultası olan.”³⁸ Taberî ayrıca A'râf 7/127'de “kâhirun” kelimesine gâlip olarak “herşeyin üzerine hükümrân olma” anlamı vermiştir.³⁹ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) “..... “O herşeyin üzerine kâhirdir.” ifadesi Allah Teâlâ'nın yüceliğini, gâlip oluşunu kudretini tasvir etmektedir.”⁴⁰ der. Beyzâvî (ö. 685/1286) ise “Kullarının üzerinde güçlüdür; gücünün ve yüceliğinin gâlibiyet ve kudretle tasviridir.”⁴¹ açıklamasını getirmiştir. Beyzâvî “kakhâr” ism-i celîli için şu açıklamayı not düşer: “başkasının denk olmayacağı ve karşı koyamayacağı gâlip.”⁴² İbn Kesîr (ö. 774/1373) de ayeti Allah Teâlâ'nın üstünlüğünü, kudretini ve gâlibiyetini tasvir eden ayet olarak nitelemiş “Kâhirdir yani onlara kul olarak baş eğdirmiştir.” demiştir.⁴³

Modern dönemin meşhur tefsirlerinden *Menâr*'da Reşit Rıza (1865-1935) “khr” köküne Rağıb el-İsfahânî'nin kelime için verdiği anlamı esas alarak “gâlip olma” anlamını tercih etmiştir.⁴⁴ İbn Âşûr (1879-1973) “kâhir” kelimesinin anlamını “gâlip olan”, “icbar eden” olarak verirken⁴⁵ Derveze (1888-1984) “kudret sahibi” ve “egemen” anlamlarını uygun görmüştür.⁴⁶ Seyyid Kutub (1906-1966) aynı kelime için “verdiği hükmü eleştirecek ve reddedecek yoktur.”⁴⁷ der.

Dâru'l-kütübi'l-ilmîye 2005), 4: 38.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 10: 288.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 42.

⁴⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/et-tefsîru'l-kebîr*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs el-ilmî, 1420/2000), 12: 496.

⁴¹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs el-ilmî, 1418/1998), 2: 157.

⁴² Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 164.

⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn (Beyrut: Dâru kütübü'l-ilmîye, 1419/1999), 3: 219.

⁴⁴ M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menar* (Mısır: el- Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-âmmе, 1410/1990), 7: 281.

⁴⁵ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye lin-neşri ,1984), 7:164.

⁴⁶ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-ilmîye, 1383/1963), 4: 71.

⁴⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-ilm, 1986), 2: 1058.

Sâbûnî, İbn Kesîr'den aldığı “bütün boyunlar onun önünde eğilmiş, zorbalar onun üstünlüğünü kabul ederek önünde zelil ve hakir olmuştur” açıklamasını tercih etmiştir.⁴⁸

Erken dönemden modern döneme kadar tüm tefsirlerde “khr” kökü “gâlip olma”, “hükümrân olma”, “yüce olma”, “baş eğdirme” gibi ifadelerle karşılık bulmuştur. Zaten kelimenin Arapça lügatlarında yer alan anlamları da bunlardır. Kelime Arapça tefsirlerde başlangıçtan günümüze aynı anlamı muhafaza etmiştir. Bu durumda kelimenin tarihi süreçte anlam kaymasına uğramadığını görüyoruz. Anlam kaymasında Arapça tefsirlerin herhangi bir rolü bulunmamaktadır. Şimdi de Türkçe telif tefsirlerde duruma bakalım.

3.2. Kelimenin Türkçe Telif Tefsirlerde Anlamları

“Kâhîr” isminin yer aldığı En’am sûresinin 6. Ayetine Mehmet Vehbi (1862-1949) Allah’ın kudretine vurgu yaparak “Fahr-i Râzî’nin beyanı veçhile Allah Teâlâ sıfât-ı kemâliyenin esası olan ilimle kudretini cemetmiştir. Zira “kâhîr lafzıyla kudretini ve “hakîm” lafzıyla ilmini beyan etmiştir.” der.⁴⁹ Elmalılı (1873-1942) “Kısaca o kâdir Allah, kullarının üzerinde karşı konulamaz güç ve egemenlik sahibidir. Aşağıdan etki edilebilecek ve yenilmesi olası bir etkili değil, her şekilde üstün, hep gâlip, baskın ve egemen olan bir kâdirdir. Ne verdiği sıkıntıya karşı durabilir, ne verdiği iyiliğe karşı çıkabilir. Gerçek sıkıntı onun sıkıntısı gerçek iyilik onun iyiliğidir.” tefsirini yapar.⁵⁰ Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971) “(Ve o) Hâlikı azim (kullarının üzerinde mutasarrıftır.) o öyle gâlip, kâhîr, zi’l-kudret bir hâliktir ki onu hiç birşey aciz bırakamaz. Bütün kulları onun kudreti altında zebûn, o kudrete münkâd bulunmaktadır.”⁵¹ sözleriyle Allah’ın gücüne vurguda bulunmuştur. Bayraktar

⁴⁸ Sâbûnî, *Saffetu’t-Tefasir* (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1997), 1: 383.

⁴⁹ Mehmet Vehbi Efendi, *Büyük Kur’ân Tefsiri/Hülâsat’ül-beyan fî tefsîr’il-Kur’ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 3:1385.

⁵⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 3: 535.

⁵¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2: 865.

Bayraklı “kullarının üzerinde yegâne otorite sahibi”⁵² diyerek açıklama getirmiştir. Hüseyin Taşcı “gücüne karşı durulmaz; herşeyi kahreden”⁵³ derken Celal Yıldırım şöyle der: “O kulları üzerinde eşsiz üstünlüğe, sınırsız tasarrufa sahiptir; Yarattığını yüksek terbiyeyle yöneten, yönettiğini disipline eden, her şeyi hükümlanlığı altında tutup dilediği gibi hikmetle tasarruf eden yüce kuvvet ve kudret sahibi zat demektir. Bu bakımdan Allah’ın sıfatlarından biri sayılmıştır.”⁵⁴ Hakkı Yılmaz tefsirinde “kâhîr” kelimesini “yok edici” olarak anlamlandırmıştır.⁵⁵ Komisyonun kaleme aldığı diyanet tefsirinde “O kulları üzerinde tam bir hâkimiyete, karşı konulamaz bir kudrete sahiptir.” ifadesi ek bir açıklama olmaksızın yer alır. Süleyman Ateş’in ayete getirdiği yorum ise şöyledir: “18. ayet de Allah’ın kulları üzerinde mutlak kâhîr (kahreden, yok eden, mutlak hâkim, mutlak padişah) olduğunu vurguluyor.”⁵⁶ Ali Küçük ise “Kahreden O’dur, öldüren O’dur, hayat veren O’dur. Ne zararına karşı konabilir, ne de hayrı engellenebilir. Zarar O’nun zararıdır, hayır O’nun hayrıdır. Fayda veren de zarar veren de yalnız O’dur.”⁵⁷ açıklamasını yapmıştır.

Aynı müfessirler “Kahhâr” ism-i celili için ismin yer aldığı sûrelerin ilki olan Yusuf sûresinin 39. ayetinin tefsirinde şu ifadeleri kullanmışlardır: Mehmet Vehbi: “cümle âleme gâlip olup asla mağlup olmaz”⁵⁸, Elmalılı: “bütün diğer varlıkları egemenliğine baş eğdirip hepsinin yazgılarını kudret elinde tutan bir tanrı”;⁵⁹ Ö. Nasûhi Bilmen: “.....(kahhâr olan) her dilediğini yapmaya kadir, bütün ken-

⁵² Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013), 6:267.

⁵³ Hüseyin Taşcı, *Kur’ân-ı Kerîm’in Rivayet ve Dirayet Tefsiri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 2: 595-596.

⁵⁴ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, İstanbul ts.), 4: 1860.

⁵⁵ Hakkı Yılmaz, *İşte Kur’ân* (İstanbul İşaret Yayınları, 2008), 5: 336

⁵⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3: 124.

⁵⁷ Ali Küçük, *Besâiru’l-Kur’ân* (Konya: Adım Matbaacılık, 2013), 3-4: 382.

⁵⁸ Mehmet Vehbi, *Tefsir*, 5-6: 2506.

⁵⁹ Elmalılı, *Tefsir*, 5: 304.

disine muhalif olanları kahr ve tedmire muktedir olan (Allah)”⁶⁰; Bayraktar Bayraklı “Gücüne karşı durulmaz tek Allah”⁶¹; Hüseyin Taşcı: “Gücüne karşı durulmaz olan tek Allah; her şeyi kahreden tek bir ilah”⁶² Celal Yıldırım: “...kahr olan Allah; gücü ve kudreti her şeye yeten saltanatıyla kâinatı tasarrufu altına alan”⁶³; Hakkı Yılmaz “her şeye hâkim ve gâlip”⁶⁴; Diyanet tefsiri “mutlak hâkimi-yet sahibi” Süleyman Ateş: “herşeyi kahredici (herşeye hâkim)”⁶⁵ Ali Küçük: “mutlak güç kuvvet sahibi olan, kendisini reddeden düşmanlarını kahretme, onlardan intikam alma kudretine sahip olan, göklere ve yere egemen olan”⁶⁶.

Görüldüğü üzere Türkçe telif tefsirlerde “kâhir” ve “kahr” isimleri çerçevesinde Allah’ın gücüne, saltanatına ve kudretine vurgu vardır. Kelimenin “gâlibiyet” anlamından ziyade gâlibiyeti ortaya çıkaran güce vurgu yapılmıştır. Ö. N. Bilmen “muhalif olanları kahre muktedir” derken “kahr” kelimesini “helak” anlamında “tedmîr” ile eşanlamlı kullanmıştır. H. Taşcı da “kahr” kelimesini “helak” anlamında kullanmıştır. Süleyman Ateş kâhir ismini parantez içinde “kahreden, yok eden” anlamları ile vermiştir. Yapılan açıklamalardan gücün, saltanatın ve kudretin bir sonucu olarak “helak”e ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Mefhumu muhalifinden bakıldığında böyle sınırsız bir güce karşı çıkanların akıbeti olan helak doğal bir netice olsa da kelimenin Arapça kullanımına uygun değildir.

Kelime Kur’ân’da en çok “kâhir” ve “kahr” formunda Allah’a nisbetle yer alınca bu isimlerin “esmâ” kitaplarında açıklamalarına bakmak bir zorunluk olmuştur. Böylelikle Türkçe tefsirlerde bu isimler çerçevesinde tesbit ettiğimiz anlam kaymasının esmâ kitaplarındaki görüntüsüne ulaşmak mümkün olacaktır.

⁶⁰ Bilmen, *Tefsir*, 3: 1564.

⁶¹ Bayraklı, *Tefsir*, 9: 420.

⁶² Taşcı, *Tefsir*, 2: 596.

⁶³ Yıldırım, *Tefsir*, 6: 2952.

⁶⁴ Yılmaz, *Tefsir*, 5: 155.

⁶⁵ Ateş, *Tefsir*, 4: 398.

⁶⁶ Küçük, *Tefsir*, 7: 140.

4. KELİMENİN ESMÂÜ'L-HÜSNÂ KİTAPLARINDA ANLAMLARI

Bu bölümde Türkçe kaleme alınmış Allah Teâlâ'nın esmâü'l-hüsnâsı ile ilgili çok sayıda kitabın birkaçından ilgilendiğimiz ism-i celili açıklayan örnekler sergileyip, ismin Türkçemizde nasıl tanımlandığını göstermeğe çalışacağız. Esmâü'l-hüsnâ kitaplarında yaygın olarak Tirmizî rivayetindeki esmâ listesi yer aldığından, bu rivayette geçen "Kahhâr" ism-i celili üzerinde duracağız.

Allah Teâlâ'nın "Kahhâr" ismi ile ilgili tanımlamalardan biri şöyledir: "Birine gâlip olmak, üstün olmak, yenilmez güce sahip olmak ve zorla istediğini yapmak anlamındaki "khr" kökünden türeyen "kâhir" kelimesi Allah'ın sıfatı olarak; gâlip gelen, zelil eden, istediğini yapan, üstün gelen, gücü herşeyi kuşatan, kuvvet ve kudretine güç yetirilmeyen, yaratıkları dilediği gibi yöneten, dilediğini yapmaktan hiçbir şey kendisini aciz bırakamayan, hükmeden anlamlarına gelir. Kahhâr kelimesi kâhir kelimesinin mübalağa şeklidir."⁶⁷ Bu tanımlama kelimenin Arapça anlamlarına uygun, doğru bir tanımlamadır. Aynı özellikleri taşıyan bir diğeri şöyledir: "Sözlükte "yenmek, üstün gelmek, zor kullanarak istediğini yapmak" anlamındaki kahr kökünden mübâlağa ifade eden bir sıfat olup "yenilmeyen, yegâne kudret ve tasarruf sahibi" demektir."⁶⁸ Sayıları oldukça kabarık Türkçe esmâ kitaplarında bu isim etrafında pek rastlanmayan bu iki olumlu örnekten sonra çoğunluğu teşkil eden diğer örneklerle bakalım. Bunlardan biri şöyledir: "(Herşeye, her istediğini yapacak surette gâlip ve hâkim.) İsm-i şerif "kahr"dandır. Kahr, bir şeye onu hor, hakir veya mahv ve helak edebilecek surette gâlip olmaktır. Allahu Teâlâ Kahhâr'dır, her veçhile üstün ve daima gâliptir. Kuvvet ve kudretiyle her şeyi içinden ve dışından kuşatmıştır. Hiçbir şey O'nun ihatasından dışarı çıkamaz. O'na karşı her şe-

⁶⁷ İsmail Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 167.

⁶⁸ Bekir Topaloğlu, "Kahhâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 170.

yin boynu büküktür. Kahrına yerler gökler dayanamaz. Kahr ile nice ümmetleri ve milletleri mahv ve perişan etmiştir.”⁶⁹ İsmi parantez içi tanımı doğru olsa da açıklaması “helak” üzerinden yürümüştür. Daha önce de bahsi geçtiği üzere gâlibiyet mutlaka helaki gerektirmez. İkna ve tatmin yoluyla da mutlak gâlip ve hâkim olmak mümkündür. Fakat görüldüğü üzere gâlibiyet helak ile doğrudan irtibatlandırılmıştır. Yine ismin tanımlamasını Arapça aslına uygun yaptıktan sonra helak üzerinden yürüten şu örneğe bakalım. “El-Kahhâr; gâlip ve hâkim olan, yegâne güç sahibi ve gücüyle tüm tasarrufu elinde tutan, tek hakim ve hüküm sahibi olandır.....Kahr; bir şeye onu mahv ve helak edebilecek surette gâlip olmak demektir. Allah Teâlâ hazretleri, insanların sıkıntılarını giderme gücüne ve onların kalplerine ferahlık vermeye nasıl kadir, onları büyük bir azabla kahretmeye de kadirdir. Aynı zamanda Allah’ın yardım ve desteği yine bu ismin hükmüyle gelir. El-Kahhâr’ın âfâktaki kitlesel helak edici etkisi yanında, kişilerin enfüslerinde, iç dünyalarında, aynı yıkıcı ve kahredici etkiyi halk eder ki insanlar kendilerini tek ve büyük görüp Rablik iddiasında bulunmasınlar.”⁷⁰ Bu açıklamalardan benzer bir diğerinde “kahr” kelimesi doğrudan helak anlamında kullanılmıştır. “Yegâne gâlip, asla yenilmeyen: Allah büyük kahredicidir. Düşmanları kahreder. Zalimler için kahredici olup, daima mazlumdur yanadır. Zalimlere bu dünyada fırsat verse bile ahirette kahredecektir. Bir kalbe Allah yerleştiği zaman o kalbin sahibinin nefsini kahrederek nefsin yanlışlıklarına set çekmiş olur. Bu sebeple “Kahhâr” ismi kötü şeylerin kahrı için işlediğinden, yüksek manalı bir isimdir.”⁷¹ Son örneğimizde ise “Kahhâr” isminin düşmanı yok eden tesirini ortaya çıkaracak formül açıklanmaktadır. Bu nedenle son derece enteresandır. “Bu ism-i celîl, kahr-ı a’âdâ ve tezlîl-i cebbâre de kahhâr bir tesiri haizdir. Zulüm ve gadrinden ümmet-i Muhammed’in zarar gördüğü bir zalime dua etmek ve zalimi kahr ve

⁶⁹ Ali Osman Tatlısu, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1972), 65.

⁷⁰ Ahmet Ziyaettin Sulu, *Esmâü’l-Hüsna Tasavvufi Şerhi* (Merzifon: y.y. 2015), 117.

⁷¹ Ayşegül Erdoğan, *Elifden Yansımalar* (b.y.: Düzey matbaacılık, ts.), 57-58

tedmîn yani mahv u helak etmek istenirse tam bir taharet ve tam bir itikat, kat'i bir inanışla bir تنها mahalle bilhassa gece yarısından sonra çekilerek diz üstü oturulur ve zalimin ıslah olması, şayet ıslah olmazsa mahv u helak olması için niyet edilerek 356 defa “Allahümme ya Kahhâr” okunduktan sonra “Ya Rabbe'l-Azim! Eğer şu zalim zulmünden döner, halleri ıslah olur ise onu muvaffak buyur, eğer zulmünde ısrar ederse onu “Kahhâr” isminle kahreyle” diye beddua edildiğinde o zalim biiznillahi Teâlâ helak olur.”⁷²

Bu örnekler “Kahhâr” ism-i celîlinin Türkçe telif eserlerde nasıl anlamlandırıldığını anlamamız için yeterlidir. Çoğunluk ismin tanımını Arapça aslına uygun verse de açıklamasını “helak etme” üzerinden yapmıştır. Sadece Türkçe özgün eserlerde değil çevirilerde de aynı vurgu söz konusudur. Gazzâlî, esmâ ile ilgili kitabında, her ne kadar nefsin yok edilmesine bağlasa da “kahhâr” isminin öldürücü özelliğinden bahseder. “O, O'dur ki, düşmanlarının belini kırar. Böylece, öldürmek ve zelil etmek suretiyle onları kahreder. Hatta hiçbir varlık yoktur ki, O'nun kahrının ve kudretinin altında pusmuş, kudret pençesinde aciz kalmış olmasın.” Kulların, Allah'ın Kahhâr isminden nasib alanları, kendi düşmanlarını kahredenlerdir. İnsanoğlunun düşmanlarının azılsı iki yanı arasındaki nefsi-dir....⁷³ Abdülkerim Kuşeyrî'de de ölüm vurgusu vardır. “Yaratıkları hususundaki iradesi, ister yarattıkları kaçsınlar ister kabul etsinler, ister razı olsunlar ister kerih görsünler gerçekleşen baskın iradedir... Bil ki Allah Sübhânehu ve Teâlâ kullarının bütününlü ölümle egemenliği altına almıştır. Ölümden ne bir melek-i mukarreb ne de bir nebiyy-i Mürsel kurtulabilir. Mahlukların buğdayı ve yaratılmışların bütününlü kuvvetleri O'nun katında helak olmuştur.”⁷⁴

Sözün özü “Kahhâr” ismine Arapça'da verilen anlam çerçeve-

⁷² İsmail Çorbacı, *Esmâü'l-Hüsnâ'nın 99 Sırrı* (Ankara: Tutku Yayınevi, 2015), 63.

⁷³ Gazzâlî, *İlahi Ahlak*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1983), 165. Diğer bir çeviri için bk.: Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ*, terc. M. Feriât (İstanbul: Feriât Yayınevi, 1972), 103.

⁷⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *O'nun Güzel İsimleri*, trc. Cevher Caduk (İstanbul: Harf Yayınevi, 2012), 65.

sini koruyan esmâ kitaplarının az sayıda olsa da mevcut olduğunun hakkını teslim ederek şunu tespit edebiliriz: “Kahhâr” ismi genellikle Türkçe esmâ kitaplarında ve çeviri eserlerde Allah Teâlâ’nın öldürücü gücü yönüyle açıklanmıştır. İsmi çerçevesi hep bu yönde açıklamalarla genişlemiş, ismin Arapça’da geçerli “mutlak gâlip” anlamı “mutlak helak eden”e dönüşmüştür. Oysa ki ulaşabildiğimiz Arapça esmâ kitaplarında “Kahhâr” ismi idare etme/hükmetme,⁷⁵ gâlip olma⁷⁶ üzerinden açıklanmaktadır. Kelimenin Türkçe’de uğradığı anlam kaymasında bu isim çerçevesinde yapılan yorumların etkisi de farklı bir araştırma konusu olabilir.

SONUÇ

“Khr” kökünün Arapça lügatlerde karşılığı “gâlip olma” olarak verilmektedir. Bazı lügatlerde buna ek “tezlîl (küçük düşürme)” ve “icbâr (zorla yaptırma)” anlamları da vardır. Türkçe lügatlerin daha eski olanlarında “gâlip olma” anlamı “helak/mahv etme vb.” ile denk anlamlı olarak yer almıştır. Daha güncel sözlüklerde “gâlip olma” anlamının kaybolduğunu, yerini ise “helak/mahv etme vb.”nin aldığını görürüz. “Helak/mahv etme vb.” bu kelimenin Arapça anlamları içinde yoktur. Kelime Türkçe’de ayrıca “çok üzme”/“çok üzülme” anlamlarında ve beddua olarak kullanılmaktadır.

Türkçe sözlüklerde saptadığımız bu anlam kaymasının Türkçe meâlleri ufak nüansların dışında pek etkilemediği anlaşılmaktadır. Fakat tefsirlerde aynı durumu göremiyoruz. Erken ve geç dönem Arapça tefsirlerde kelime lügatlerdeki anlamı ile bir değişikliğe uğramadan tefsir edilirken Türkçe tefsirlerin bazılarında kelimenin Türkçe’de kazandığı anlamlar etkili olmuştur. Bu etkiyi en fazla esmâ kitaplarında görürüz. Türkçe esmâ kitaplarında Allah’ın güzel

⁷⁵ Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Dakîku’l-İşârât ila Meâni’l-Esmâ ve’s-Sıfât* (Beyrut: Daru’l-Cenân, 1988), 126; Gazzâlî, *el-Maksadu’l-esnâ şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ* (Dimeşk: y.y., 1999), 63-64.

⁷⁶ Muhyiddin el-Kafiyeci, *el-Esmâ’l-Hüsnâ*, thk. Ahmed Receb Ebû Salim (Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1971), 103-104; Es-Seyyid Huseyn el-Hemedânî ed-Derdûd Âbâdî, *Şerhu’l-Esmâ’l-Hüsnâ* (İran: İntişârât Beydâr, 1426), 150-151; İbn Berrecân, *Şerhu Esmâ’l-Hüsnâ* (Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1971), 157-161;

isimleri arasında yer alan “Kâhîr” ve “Kahhâr” isimlerinin açıklaması Allah'ın sınırsız kudreti ve mutlak gâlibiyetinin olumsuz neticeleri üzerinden yapılmış, bu isimler “mutlak gâlip olan” anlamından “mahv ve helak eden”e dönüşmüştür.

Kaynakça

- Ağakay, Mehmet Ali. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1959.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Atay, Hüseyin - Kutluay, Yaşar. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2006.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 20 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Beyzâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't- turâs el-ilmî, 1418/1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bulaç, Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Milsan Basın Sanayi Anonim Şirketi Web Ofset Tesisleri, 1985.
- Çelik, Mehmet Vehbi Efendi. *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülâsat'ül-beyan fî tefsîr'il-Kur'an)*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Çorbacı, İsmail. *Esmâü'l-Hüsna'nın 99 Sırrı*. Ankara: Tutku Yayınevi, 2015.

- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l- kütübi'l-ilmiyye, 1383/1963.
- Derdûd Âbâdî, Es-Seyyid Huseyn el-Hemedânî. *Şerhu'l-esmâü'l-hüsnâ*. İran: İntişârât beydâr, 1426.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası, 1970.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. B.y.: İz Yayıncılık, 1996.
- Ensarî, Eş-Şeyh Abdullah b. Muhammed. *Dakîku'l-işârât ila meâni'l-esmâ ve's- sıfât*. Beyrut: Daru'l-Cenân, 1988.
- Esed, Muhammed. *Kur 'ân Mesajı (Meâl-Tefsir)*. Trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Erdoğan, Ayşegül. *Elifden Yansımalar*. B.y.: Düzey matbaacılık, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr -Abdülfettâh İsmâil Şelebî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ğâmûsü'l-muhît*. “Khr”. Beyrut: Müessetü'r-risâle littab'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Maksadu'l-esnâ şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Dimeşk: Matbaatü's-sabâh, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Esmâ-i hüsnâ*. Trc. M. Ferşat. İstanbul: Ferşat Yayınevi, 1972.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İlahi Ahlak*. Trc. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. İstanbul: Elif Kitapevi, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye lin-neşri, 1984.
- İbn Berrecân. *Şerhu esmâü'l-hüsnâ*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1971.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999-2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3 Cilt. 3:180. Beyrut: Dâru İisani'l-Arab, ts.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. "Khr". *el-Müfredât*. Thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2010.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Kelime Meâli*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- İşler, Emrullah. "Fitne Katilden Beter mi?". *İslâmiyât* 2/2 (Nisan – Haziran 1999): 137- 153.
- İşler, Emrullah. "Secde" Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu". *İslâmiyât* 1/3 (1998): 105 – 115.
- Karagöz, İsmail. *Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kâfiyeci, el-İmâmu'l-Allâme Muhyiddîn. *el-Esmâü'l-hüsnâ*. Thk. Ahmed Receb Ebû Salim. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Komisyon. *el- Mu'cemu'l-Arabîyyu'l-esâsî*. B.y.: el-Munazzametü'l-Arabîyye li't-terbiyeti ve's- sekafeti ve'l-ulûm, ts. Komisyon. *Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: y.y., ts.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *O'nun Güzel İsimleri*. Trc. Cevher Caduk. İstanbul: Harf Yayınevi, 2012.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-ilm, 1986.
- Küçük, Ali. *Besâiru'l-Kur'an*. Konya: Adım Matbaacılık, 2013.

- Ma'lûf, Luvîs. *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsilum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. *el-Mucemu'l-müfrehres li-elfâzi'l-Kur'an*. İstanbul: y.y., 1984.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b.Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1423/2003.
- Özek, Ali – Karaman. Hayrettin - Dönmez, İbrahim Kâfi - Çağırıcı, Mustafa – Gümüş, Sadrettin -Turgut, Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994.
- Parlıyan, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*. Konya: Konya Kitapçılık, 2014.
- Polat, Fethi Ahmet. "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller." *Tefsir*. Ed. M. Akif Koç. 1:228-264. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefatihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâs el-İlmî, 1420/2000.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el- Hey'etü'l-Mısriyyetu'l- Âmme, 1410/ 1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1899-1890.

- Sulu, Ahmet Ziyaettin. *Esmâü'l-hüsnâ Tasavvufî Şerhi*. Merzifon: y.y. 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetu'r-Risale, 1420/2000.
- Taşcı, Hüseyin. *Kur'an-ı Kerim'in Rivayet ve Dirayet Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Tatlısu, Ali Osman. *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1972.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sunenu't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Topaloğlu, Bekir. "Kahhâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24:169-170. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli Âlisi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. haz. Kasım Yayla, İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, ts.
- Yılmaz, Hakkı. *İşte Kur'an*. 8 Cilt. İşaret Yayınları. İstanbul: y.y., 2008.

The Semantic Shift in the Root Qhr, and Its Reflection on the Meaning and Commentary of the Holy Qur'ān

Summary

The translation of the Qur'ān into Turkish raises several problems. One of these problems is the semantic restriction of Arabic words when they are subjected to translation into Turkish. Although this is a sufficient reason that causes some important complications but it is not the case in the translation of the root “qhr”. This word has gained both new meanings in Turkish and new senses which differ from the current meaning in Arabic. This is called a semantic shift and has a significant effect on Qur'ān translations and commentaries. The aim of this essay is to detect the size of this effect by revealing meanings that the root “qhr” has been ascribed in Turkish different from the original meanings in Arabic. First, both Turkish and Arabic dictionaries have been scanned to ascertain divergent meanings of this word. In Arabic dictionaries, response of “qhr” is “being in the ascendant”. Some of those dictionaries give two additional meanings, which are “humiliation” and “constraint/forcing somebody to do something”. Ancient Turkish dictionaries have chosen the first meaning and have taken it as synonymous with “destruction”. In current dictionaries, on the other hand, “being in the ascendant” have totally got lost and only the word “destruction” is given as the meaning of the root “qhr”. However, “destruction” is not among the Arabic meanings of “qhr”. Besides, in Turkish, the word has taken a new meaning as “to be afflicted” and is also used as a curse.

The verb clause of “qhr” appears only in one place in the Qur'ān, in the 9th verse of the sūra al-Ḍuḥā: “Therefore, treat not the orphan with harshness”. Similarly, only one time it is used in plural noun form to refer the pharaoh and his followers, in the 127th verse of the sūra al-A'rāf: “Said the chiefs of Pharaoh's people:[...] ‘we have over them (power) irresistible’”. Apart from these, the word is used eight times in noun form; two of them are in the form of

"qāhir" and six are in the form of "qahhār" which refers to Allah himself. Both noun versions are in the form of present participle. "Qāhir" is used in the 6th and 18th verses in such a context that describes holy benediction, power and Providence. On the other hand, all the words "qahhār" come after another holy name: "Wāḥid". In four verses, the contexts are shirk; it is harshly criticized and tawḥīd is recommended to people. The rest two verses describe the apocalypse.

In this study, seventeen different Turkish translations of Qur'ān are used. The root "qhr" is examined throughout all these books and it is noticed that the semantic shift has not much affected Turkish translations. Then it is detected what kinds of meanings modern and classical Arabic commentaries give to the word in order to see if there has been a semantic shift. In fact, it is founded that there are not any kind of increase or decrease in meanings of the root "qhr" in the Arabic commentaries. Then Turkish original commentaries are examined from the same aspect. It is seen that there are semantic shifts in some books. These shifts center upon the commentaries on "Qāhir" and "Qahhār", both of which are the names of Allāh. This obliges us to examine "al-asmā' al-ḥusnā" books, to see the effects of the semantic shift. Such a shift appears obviously in most of those books except for a few.

Keywords: Commentary of Qur'ān, semantic shift, qhr root, Qahhār, qāhir.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam

Review of The Faculty of Theology

ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan

Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation Of Some Substances Extracted From Animals Which
Are Edible, Domestic And Alive On Human Life In Terms Of Tahâra

Yazarlar / Authors

Mustafa GENÇ

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri

Kahramanmaraş/TÜRKİYE

mgenç@ksu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4948-8575>

Mehmet BARBAROS

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri

Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş/TÜRKİYE

mehmetbarbaros004@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9440-1483>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi / Date of Receipt: 21/06/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 167-198

Atıf/Citation: Genç, Mustafa- Barbaros, Mehmet. “Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 167-198.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan
Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi**

Özet

Yaratılanların en şerefli olan insanın, yediği, içtiği, giydiği ve başka amaçlarla kullandığı ve husûsen ibadetlerini ifâ etmek üzere faydalandığı madde ve eşyaların temizliğinden emin olması gerekir. Bu bakımdan insan hayatının ayrılmaz bir parçası olan hayvanların bu konudaki yerinin ve onlarla ilgili hükümlerin bilinmesi büyük bir önem arz etmektedir.

Bu sebeple ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflerde genel itibariyle temel sınırları çizilen bu konunun inceliklerini ve detaylarını tespit etmek fakihlerin öncelikli hedeflerinden olmuştur. Fıkıh kitaplarının ilk ana bölümünün taharet olması ve ibadetler bölümünün bu konunun hemen ardından işlenmesi taharetin önemini ortaya koymaktadır. Hayvanların bedenleri ve onlardan ayrılan çeşitli maddelerin temizliği de, taharet konusunda önemli bir yer tutmaktadır. Bundan dolayı hayvanların varlıkları ve bedenlerinden ayrılan maddelerin yapıları itibariyle temizlikleri ve ibadet için gerekli şartlara etkileri çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada eti yenilen canlı evcil hayvanların sindirim ve boşaltım sisteminden meydana gelen maddeler hem yapı ve vasıfları hem de mezheplerin yaklaşımları açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Evcil Hayvanlar, Tahâret, Necis, Temiz.

**The Evaluation Of Some Substances Extracted From Animals
Which Are Edible, Domestic And Alive On Human Life In Terms
Of Tahâra**

Abstract

Human who has created in the best of stature and who is the most honored creation, is obliged to be confident of the cleanliness of the substances and items which he eats, drinks, wears and uses for other intentions and especially the things that he uses for the worship. For this reason, it is of great importance to comprehend

the position of animals and judgments about them in this issue as an undivided part of human life.

Because of this reason determining the specifics and details of this subject which were outlined in terms of the basic limits in general by the verses of the Holy Qurān and honorable ḥādīths of prophet Muḥammad (peace be upon him), has been one of the primary purposes of highly knowledgeable scholars on fiqh. The fact that the first main chapter of the fiqh books is the chapter of cleanliness (ṭahāra) and the chapter of worships is treated straight upon this chapter reveals the importance of cleanliness. The cleaning of the bodies of animals which are the various substances which are separated from them take a significant place in the chapter of cleanliness. Therefore, the cleanliness of the nature of animals and the characteristics of the substances that separated from their bodies and the effects of animals and these substances on the conditions required for worship have been scrutinized from in various different angles.

In this study the substances which are emanated from the digestive and from the excretory system of edible domestic alive animals were criticized and contextualized in terms of their structure, determinants and the approaches by madhhabs in the field of the fiqh.

Keywords: Islamic law, Domestic animals, Ṭahāra, dirty, clean.

GİRİŞ

Kur-an'ı Kerim'de temizliğe önem veren Müslümanlar övülmekte ve onların Yüce Allah'ın sevgisine mazhar olacağı bildirilmektedir. (et-Tevbe 9/108) Birçok hadīs-i şerifte de temizlik-iman bağlantısına dikkat çekilmiş¹ ve böylece İslām'ın temizliğe büyük bir önem verdiği ortaya konulmuştur. "Tahâret" ismiyle müstakil bir bölüm olarak fıkıh kaynaklarımızda da önemli bir yeri olan temizlik konusu, bütün ayrıntılarıyla çok yönlü olarak incelenmiştir.²

¹ Meselâ bk. Müslim, "Tahâre", 1.

² Meselâ bk. Alâuddīn Ebî Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-*

Tahâret kelimesi sözlükte, “kirlerden temizlenmek,³ arınmak”⁴ anlamlara gelmektedir. Fıkıh ıstılahında ise: “Maddi kiri (necaset, habes) veya manevi pisliği (hades) gidermektir.”⁵ Başka bir tanıtıma göre tahâret: “Hadesin (abdestsizliğin) kaldırılması veya pisliği (necaseti) yahut da bu ikisi ile aynı anlamda ve şekilde olanı gidermektir.”⁶

Fıkıh dilinde tahâret iki çeşittir. Onlardan birisi abdestsizlik ve cünüplük gibi dinen hükmî kirlilik sayılan bir durumdur. “Buna, hadesten tahâret, mânevî necâsetten tahâret, tahâret-i hükmiyye’ denir.” Diğeri ise beden, elbise veya ibâdet yerlerinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesidir. “Buna ‘necâsetten tahâret, hissî (maddî) necâsetten tahâret, tahâret-i hakîkiyye’ denir.”⁷

“Tahâret kelimesinin zıddı necâsettir (pislik).⁸ Necis ve neces ‘pis’ anlamındadır.”⁹ Türkçe’de tahâret kavramı genellikle temizlik; necaset kavramı ise pislik veya kirlilik olarak kullanılmaktadır.

şerâî; thk. Ali Muhammed Muavved-Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2010), 1: 90; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li- talîli’l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 1:7; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî, *el-Miyârü’l-murib ve’l-câmiu’l-muğrib ‘an fetâvâ ‘ulemâ’i İfrîkiyye ve’l-Endelûs ve’l-Mağrib* (Rabat: Vezâretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1981/1401), 1: 3.

³ Muhammed Revâs Kal’acî v.dğr., *Mucemu lugati’l-fukahâ (Arapça, İngilizce, Fransızca)* (Beyrut: Daru’n- nefâis, 1431/2010), 293; Ahmed Muhtar ‘Abdulhamit Ömer, *Mucemu’l- lugati’l- Arabiyyeti’l-mu’asıra* (Kahire: Daru’l-alemi’l-kutub, 1429/2008), 2: 1417.

⁴ Ahmed Muhtar, *Mucemu’l- lugati’l- Arabiyyeti’l-mu’asıra*, 2: 1417.

⁵ Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 39: 382. Ayrıca bk. Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1416/1996), 1: 6; Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîrel-Adevî. *eş-Şerhu’l-kebîr ‘alâ Mihtaşari Sîdî Halîl* (Kahire: Matba’atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts), 1: 50.

⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Muhezzeb*, (Medine: Mektebetü’s-selefiyye, ts.) 1: 79. Bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc* (Dimeşk: Dâru’l- feyha’ ve Dâru’l-menhel nâşirûn, 1430/2009), 1: 73.

⁷ Ögüt, “Tahâret”, 39: 382.

⁸ Bk. Ahmed Muhtar, *Mu’cemu’l- lugati’l- Arabiyyeti’l-mu’asıra*, 2: 1417.

Fıkıh kitaplarında ise necâset kavramı hakikî ve hükmi olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bununla beraber necâset kavramı tek başına kullanıldığında hakiki necâset kastedilmektedir. “Hakiki necâset namazda müsamaha gösterilebilecek miktarları bakımından hafif necâset (necâset-i hafife) ve ağır necâset (necâset-i galiza), akıcı olup olmaması yönünden sıvı (mâi) ve katı (câmid), görülüp görülmemesi yönünden görülen necâset (necâset-i mer'îyye) ve görülmeyen necâset (necâset-i gayr-i mer'îyye) kısımlarına ayrılır. Hacmi olan veya kuruduktan sonra görülen pis maddeye necâset-i mer'îyye denir, akan kan gibi. Katı bir hacmi olmayan veya bulaştığı yerde kuruduktan sonra görülmeyen pis maddeye necâset-i gayr-i mer'îyye adı verilir, idrar gibi. Maddî ve mânevî temizlik namaz gibi ibadetlerin ifası için farzdır. Necâsetten tahâret hemen bütün İslâm âlimlerine göre namazın geçerlilik şartlarındandır. Mâlikî mezhebinde meşhur görüş necâsetten tahâretin sünnet-i müekkede olduğu yönünde ise de bilerek ve gücü yettiği halde necâsetten tahâreti terketmenin namazı geçersiz kılacağı (tahâretin şart olduğu) belirtilir

“10

Maddî ve manevî temizlik, insan ve dolayısıyla toplum sağlığı bakımından çok önemli olduğu gibi -yukarıda belirtildiği üzere- başta namaz olmak üzere birçok ibâdetin de ön şartıdır. Eti yenilen canlı evcil hayvanların sindirim ve boşaltım sisteminden kaynaklanan maddelerde temizlik (tahâret) meselesi hem insan hayatının mutlulukla devamı hem de makbul bir ibâdet hayatı bakımından oldukça önemli görülmüş ve makale çerçevesinde böyle bir çalışma yapılmıştır.

⁹Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 2:1417; Öğüt, “Tahâret”, 39: 382.

¹⁰ Öğüt, “Tahâret”, 39: 382.

1. ETİ YENİLEN CANLI EVCİL HAYVANLARIN SİNDİRİM SİSTEMİNDEN AYRILAN MADDELER

1.1. Diş ve Gaga

1.1.1. Diş ve Gaga'nın Anlamı ve Yapısı

Diş: “Çenenin içinde biten (çıkan) kemik parçası”dır.¹¹

Gaga: “Genellikle kuşlarda ağzın bir uzantısı olan biçim ve büyüklüğü değişik, boynuz yapısında, katı ve çıkıntılı organ”dır.¹²

Sindirim sisteminin bir parçası olan diş ve gaga fıkıh kitaplarında kemik olarak değerlendirilmiştir.¹³ Bu sebeple fıkıh âlimlerinin kemik hakkında verdiği hükümler kemiğin bir parçası olarak kabul edilen diş ve gaga için de geçerlidir.

“Hayvan canlı iken ondan koparılan parça meyledir (leştir)”¹⁴ anlamındaki hadîs-i şerîfi delil olarak kullanan fıkıh âlimleri, genel olarak canlı hayvandan koparılan parçaların necis olduğunu söylemişlerdir.¹⁵ Fakat hayvanların kıl ve kemik gibi bazı parçalarının hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Bu ihtilafın temel sebebi anılan kısımlarda hayatiyet özelliğinin bulunup bulunmaması meselesidir. Âlimlerden, hayat, beslenmek

¹¹ Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vesît* (Kahire: Mektebetu’s-şûrûkil-duveliye, 2004/1425), 1: 456.

¹² Heyet, *Türkçe Sözlük*, Haz., İsmail Parlatır, Nevzat Günaydın, Hamza Zülfikar, Begin Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz (Ankara: TDK, 1998), 1: 808.

¹³ Abdurrahîm b. İbrahîm b. ‘Abdurrahman es- Seyyidi’l- Hâşim, *el-Câmi’u li-beyâni’n-necâsât ve ahkâmihâ* (Riyad: Daru İbni’l- Cevzi, 1434/2013), 107.

¹⁴ Tirmizî, “Et’ime”, 4; Ebû Dâvûd, “Sayd”, 3; İbn Mâce, “Sayd” 8. Tirmizî bu hadisin hasen-garîb olduğunu ve ilim ehlinin bu rivâyet ile amel ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu hadisi Hâkim’de (ö. 405/1014) rivâyet etmiş ve Buhârî ile Müslim’in Şartlarına uygun olduğunu söylemiştir. (Bk. Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ‘ala’s-Sahîhayn* (Hâfız Zehebi’nin Telhis zeyli ile beraber) (Beyrut: Daru’l-ma’rife, ts.), 4: 266.

¹⁵ Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 234. Ayrıca bk. Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Kurtûbî, *Bidâyetu’l-müctehid ve nihâyetu’l-muktesid* (Kâhire: el- Mektebetu’t-ticariyyetu’l-Kubrâ, ts.), 1: 68; Muhammed Emin b. ‘Ömer b. ‘Abdilâzîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî İbn ‘Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi’l-muhtâr ‘ale’d-Durri’l-muhtâr şerhu Tenvîru’l-ebsâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1: 207

ve gelişmektir diyenlere göre, kemik ve kıllar besin emdiği ve geliştiği için murdardırlar. Hayat hissetmektir diyenler ise; his olmadığı için bu maddelerin murdar olmadığını söylemişlerdir. İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) belirttiğine göre o dönemde kemiklerde his olup olmadığı tabipler arasında da ihtilaflı bir konudur.¹⁶

Yukarıda belirtildiği gibi kemiğin hayatiyet unsuru taşıyıp taşımadığı konusunda iki görüş bulunmaktadır. Hanefilere göre kemikte hayat yoktur.¹⁷ Mâlikî¹⁸, Şâfiî¹⁹ ve Hanbelîlerden²⁰ oluşan cumhura göre ise kemikte hayat vardır.

Kemikte hayat bulunmadığını söyleyen fıkıh âlimleri görüşlerini öncelikle kemik kırıldığında acı hissedilmemesi kanaatine dayandırarak şöyle demişlerdir: Kemik kırıldığında acı hissedilmez. Şâyet kemikte hayat olsaydı kırıldığında ya da ondan tırnak, gaga gibi parçalar kesildiğinde acı hissedilirdi. Bu sebeple kemikte hayat yoktur.²¹

Kemikte hayat olduğunu söyleyen fıkıh âlimleri bu görüşe şöyle itiraz etmişlerdir: Kemikte hayat vardır. Hatta kemik kırıldığında hissedilen acı, et veya derinin acısından daha çoktur. Meselâ, diş çürüdüğünde ya da herhangi bir zarar gördüğünde acısı çok şiddetlidir.²² Nitekim şu âyet-i kerîmeler kemikte hayat bulunduğuna delildir:²³ “İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi? Oysa

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1: 68.

¹⁷Ebu'l-Hasen Burhânüddin 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî* (Kahire: Mektebetuve matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969), 1: 96; Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)* (Kahire: Mektebetu ve matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 1: 96; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1: 206.

¹⁸ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 45.

¹⁹Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 231.

²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 73.

²¹Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 96; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 96; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1: 206.

²² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 73.

²³Ebü 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtûbî el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'r-risaleti'l-ilmîyye, 1433/2016), 17: 490.

bak, şimdi o, açıktan açığa bize karşı duran biri olmuştur. Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor. De ki: ‘Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.’ (Yâsîn 36/77-79).

Kemikte hayat olmadığını söyleyenlere göre ise âyet-i kerîmede geçen “çürümüş kemiklere kim can verecek” şeklindeki ifade - aslında- “çürümüş kemiklerin sahibini kim canlandıracak” anlamındadır. Dolayısıyla kemikte hayat yoktur.²⁴ Fakat kemikte hayat bulunduğu kanaatinde olanlardan İmâm Nevevî (ö.676/1277), aksi görüşte olanların yaptığı bu açıklamanın asıl ve açık olan anlama aykırı olduğunu, dolayısıyla ona itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁵

Kemikte hayat bulunmadığını söyleyenler görüşlerini ayrıca eti yenilen hayvanların kemiklerinin yenilmemesi yönündeki yaygın teâmüle de dayandırarak şöyle demişlerdir: Eti yenilen hayvanların kemikleri yenilmez. Şâyet kemikte hayat olsaydı yenilecekti, yenilmediğine göre onda hayat bulunmamaktadır. Kemikte hayat olduğunu söyleyenler ise bu açıklamaya da şöyle itiraz etmişlerdir: “Hayır, kemik yenilir. Özellikle süt emmekte olan devenin, oğlağın ve kuşların kemikleri yenilebilir. (Hatta) büyüklerin kemikleri de közde kızartılarak yenilebilir.”²⁶

Kemikte hayat olmadığını söyleyen fukahânın görüşlerine yapılan itirazlar aynı zamanda kemikte hayat olduğunu söyleyenlerin delilleri sayılmaktadır.

1.1.2. Tahâret Açısından Diş ve Gaganın Hükümü

Eti yenilen canlı hayvanlardan ayrılan diş ve gaga Hanefîlere göre temiz,²⁷ Mâlikî²⁸, Şâfiî²⁹ ve Hanbelîlere³⁰ göre ise necistir. Diş ve

²⁴ Bâbertî, *el-‘Înâye*, 1: 97.

²⁵ Nevevî, *el-Mecmû‘*, 1: 238.

²⁶ Kurtûbî, *el-Câmi‘ li- ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 12: 397.

²⁷ Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid İbnu‘l-Humâm es-Sivâsî el-İskenderî,

gaganın temiz olduğunu söyleyen fıkıh âlimlerinin bu konudaki görüşlerini dayandırdıkları delillerden birisi Ebu Hureyre (r.a.)’dan yapılan şu rivâyettir:

“Ebû Hüreyre (r.a.), Resûlullah (s.a.s.) ile beraber (çıkarak) hacetini gidermesi ve abdest alması için yanında su matarası taşırdı. (Bir defasında) o, matarasıyla Resûlullah’ı arkadan takip ediyordu. Peygamber (s.a.s.): ‘O kimdir?’ diye sordu. O da: ‘Ben Ebû Hureyre’ diye cevap verdi. Resûlullah (s.a.s.) ona: ‘Benim için birkaç taş ara ki onlarla (necâseti) gidereyim. Sakın bana kemik ve tezek getirme!’ buyurmuştur. Ebû Hureyre (r.a.) sözüne devamla şöyle demiştir: ‘Elbisemin bir ucuna onun için birkaç taş koyup taşıdım ve getirip iki yanına koyduktan sonra ayrıldım. Peygamber (s.a.s.) işini bitirince, (kendisine doğru) yürüdüm ve ‘kemikle tezeğin nesi vardır?’ dedim. Buyurdu ki: ‘O ikisi cinlerin yiyeceğidir. Hem gerçekten Nussaybin cinlerinden temsilci olarak bir grup cin bana geldi ki onlar ne güzel cinlerdi! Benden yol azığı istediler. Ben de onlar için ne zaman bir kemik ya da tezek görseler onun yanında bir yiyecek bulmaları için Allah’a dua ettim.’”³¹

Yukarıdaki hadis-i şerif kemikle istincayı yasaklamaktadır. Çünkü kemik cinlerin yiyeceğidir. Peygamber (s.a.s.) kemiğin istinca için kullanılması hâlinde necis olacağı endişesiyle, kemikle istinca-

Fethu’l-kadîr li’l-âcizi’l-fakîr (Netâ’icu’l-efkâr fî keşfi’r-rumûz ve’l-esrâr ile) (Kahire: Mektebetu ve matba’atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969), 1: 96; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 97; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtar*, 1: 206, 207.

²⁸Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-‘Adevî, *eş-Şerhu’s-sağîr ‘alâ akrabi’l-mesâlik ilâ Mezhebi’l-İmâm Mâlik (eş-Şerhu’s-sağîr) (me’a Haşiye-ti’s-Sâvî ‘a’lâ’s-şerhi’s-Sâğîr)* (Kahire: Matba’atu İsmâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1: 78.

²⁹Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 242.

³⁰İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 72; Mustafa b. Sa’d b. ‘Abdeh es-Suyûtî er-Ruhaybânî el-Hanbelî, *Metalibu ulî’n-nuhâ fî şerhi Gâyeti’l-muntehâ*, Şerh: Hasan eş-Şetî (Dimaşk: el-Mektebetu’l-İslâmî, ts.), 1: 61.

³¹Buhârî, “Menakibu’l-Ensâr”, 32. Ayrıca kemiklerin cinlerin yiyeceği olduğuna dair hadis-i şerifler için bk. Müslim, “Salat”, 33; Tirmizî, “Tahâret”, 14; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 20; Nesâî, “Tahâret”, 36.

dan sakındırmıştır. Bu durum da kemiğin daha önceden temiz olduğunu göstermektedir.³²

Diğer bir delil ise Enes (r.a.)’dan rivâyet edilen şu hadîs-i şeriftir: “Ben Resûlullah (s.a.s.)’in fil dışından yapılmış bir tarak ile tarandığını gördüm”³³ Bu rivâyette fildişinden yapılmış bir tarakla taranmanın câiz olduğu anlaşılmaktadır. Şâyet kemik necis olsaydı peygamber (s.a.s.) onunla taranmazdı.³⁴

Bir başka delil de sahâbenin Kur’ân âyetlerini yazdıkları kürek kemiklerini yanlarında taşımalarında bir sakınca görmemeleridir.³⁵ Fakat kemiğin necis olduğunu söyleyen fıkıh âlimleri, bu kemiklerin şer’î usule göre kesilmiş eti yenilen hayvanların kürek kemiği gibi temiz kemikler olduğunu söyleyerek nakledilen bu delile cevap vermişlerdir.³⁶

Eti yenilen canlı hayvanlardan ayrılan diş ve gaganın necis olduğunu söyleyen fıkıh âlimlerinin görüşlerini dayandırdıkları delil ise şu hadîs-i şeriftir: “Hayvan canlı iken ondan koparılan parça meytedir (murdardır).”³⁷ Bu rivâyete göre kendisinde hayat emaresi bulunan canlı hayvandan koparılmış parçalar necistir; bu tür parçalardan olması sebebiyle diş ve gaga da necistir.³⁸

1.2. Salya ve Tükürük

Salya: Ağızdan akan sudur.³⁹ Diğer bir tarife göre ise salya: “Yemeğin boğazdan geçişini kolaylaştırmak için ağzı ıslatıcı ve yiye-

³² İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 1: 216.

³³ Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. ‘Alî el-Beyhakî, *Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Muhammed ‘Abdulkadir A’tâ (Beyrut: Dâru’l- kutubi’l- ‘ilmiyye, 2003), 1: 26. İmâm Nevevî (ö. 676/1272) bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. (Bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 238.)

³⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 238.

³⁵ Venşerîsî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, 1: 92.

³⁶ Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 242; Venşerîsî, *Mi’yârü’l-mu’rib*, 1: 92.

³⁷ Tirmizî, “Et’ime”, 4; Ebû Dâvûd, “Sayd” 3; İbn Mâce, “Sayd” 8.

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 72.

³⁹ Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruvefî’î, *Lisânü’l- ‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1990), 1: 741.

ceği nemlendirici (özellikte); salya veya mukus salgı bezlerinin salgıladığı ağızdan akan yapışkanimsi bir karışımdır.”⁴⁰

Tükürük: “Tükürük bezlerinin ağza akan salgısıdır.”⁴¹

Eti yenilen evcil hayvanların salyası ve tükürüğü ittifakla temiz kabul edilmektedir.⁴² Çünkü bu tür maddeler ayrıldıkları beden hûkmüne tabidirler. “...Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, murdar şeyleri haram kılar...” (el-A’raf 7/157).⁴³ âyet-i kerîmesiyle temiz şeyler helâl kılındığına göre helâl olan bütün maddeler temizdir.⁴⁴ Bilindiği üzere eti yenilen canlı evcil hayvanların bedenleri fakahânın ittifakıyla temiz kabul edilmiştir. Dolayısıyla onların salyası ve tükürüğü de temizdir.

1.3. Geviş

Geviş: “Devenin çiğnemek (hazmetmek) için karnından çıkardığı (ağızına getirdiği) şey”dir. Aslında sadece deve değil işkembesi olan bütün hayvanlar geviş getirirler.⁴⁵

Gevişin hükmü konusunda fıkıh âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Hanefî⁴⁶ ve Şâfîlilere⁴⁷ göre geviş necistir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre

⁴⁰ Ahmed Muhtar, *Mu’cemu’l- lugati’l- ‘Arabiyyeti’l-mu’asıra*, 3: 2015.

⁴¹ Heyet, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2: 2263.

⁴² Ebû Bekr Şemsu’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1406/1986), 1: 48; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 82; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 557; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 101; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebir*, 1: 50; Derdîr, *eş-Şerhu’s-sağîr*, 1: 66.

⁴³ Âyet-i kerîmenin meâlinin tam metni şöyledir: “Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.”

⁴⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Ali b. Ahmed b. Sa’îd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: el- Mektebetu’t-ticarî li’t-tabâ’a ve’n-neşr, ts), 1: 129.

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, 4: 130. Geviş getirmek: Çift tırnaklı, geviş getiren hayvanların işkembeden ağızlarına getirdikleri gıdayı ikinci bir kez çiğnemeleridir. Yusuf Habbat, *Mu’cemu’l- mustalahâtî’l-‘ilmiyye ve’l-fenniye* (Arapça, Fransızca, İngilizce, Latince) (Beyrut: Daru’l- lisanu’l-‘Arab, ts.), 118.

⁴⁶ İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtar*, 1: 349.

ise pislik yemeyen hayvanların gevişi temiz; diğerlerinin ki ise necis-tir.⁴⁸

Fıkıh âlimleri gevişi, geviş getiren hayvanın dışkısı ile kıyasla-mışlardır. Bu hayvanların dışkısı Hanefî⁴⁹ ve Şâfilere⁵⁰ göre necis kabul edildiği için onların gevişi de necis sayılmıştır. Mâlikî⁵¹ ve Hanbelîler⁵² pislik yemeyen hayvanların dışkılarını temiz saydıkları için onların gevişini de temiz kabul etmişlerdir. Pislik yiyen hayvan-ların dışkıları ise necis olduğundan onlara göre gevişleri de necis kabul edilmiştir.

Görüldüğü gibi gevişin hükmü dışkıya kıyas edilerek, hükme bağlanmıştır. Diğer bir ifade ile bu konu hayvanların boşaltım sis-temi ile bağlantı kurularak bir sonuca gidilmeye çalışılmıştır. İlgili deliller dışkının hükmünün anlatılacağı yerde nakledileceği için bu-rada yer almamıştır.

1.4. Kusmuk

Kusmuk Arapça'da durumuna göre kay', kales ve des'a kelime-leri ile ifade edilmektedir.

Kay' (القئء): Sözlükte -zorlama-(et-tekellüf) anlamına gelir. Te-rim olarak ise, "kasten midede olanı çıkartmak" demektir.⁵³

Kales (القلس): Yemeğin boğazı dolduracak şekilde veya daha az miktarda boğaza ulaşp, tekrar mideye dönmesidir. Ayrıca kalesin

⁴⁷Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 552; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 232.

⁴⁸Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1993/1404), 40: 87; Abdurrahîm b. İbrâhîm, *el-Câmi'u li-beyâni'n-necâsât ve ahkâmihâ*, 251.

⁴⁹İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 142.

⁵⁰Şirbinî, *Muğni'l-muhtac*, 1: 79; Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfi'î* (el-Mecmû' ile birlikte) (Medîne: Mektebetu's-selefiyye, ts.), 1: 46.

⁵¹Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1: 74.

⁵²İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 77.

⁵³İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 1: 135- 6: 180.

"mideden ağıza gelen yiyecekler ve içecekler" anlamına geldiği de söylenmiştir.⁵⁴

Des'a (الدسعة): Sözükte "boşaltmak, atmak" gibi anlamlarda kullanılırken terim olarak ise, "ağız dolusu kusuntuyu ağızdan atmak" anlamına gelmektedir.⁵⁵

Arapçada bazı nüans farklılıklarıyla kullanılan bu kelimeler⁵⁶ Türkçe'de kustumuk kavramıyla ifade edilmektedir.

Eti yenilen canlı evcil hayvanların kusmuğunun hükmü konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Hanefî⁵⁷, Mâlikî⁵⁸ ve Şâfiîlere⁵⁹ göre kustumuk necistir; asli özelliği değişmemiş gıdanın kusmuğu da aynı hükümdedir.⁶⁰ Fakat İmâm Mâlik ve bazı Şâfiîlere göre -yenilen madde açısından- asli özelliği değişmeyen kustumuk temizdir.⁶¹ Ancak sahih olan cumhurun görüşüdür.⁶² Hanbelîlere göre ise eti yenilen evcil hayvanların kusmuğu her durumda temiz sayılmıştır.⁶³

Eti yenilen canlı evcil hayvanların kusmuğunun necis olduğunu söyleyen fıkıh âlimleri onu idrar⁶⁴ ve dışkıya⁶⁵ benzetmişlerdir.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 6: 180.

⁵⁵ Kal'acî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, 209.

⁵⁶ Bk. Ebû ömer Dubyân b. Muhammed Dubyân, *Mevsu'atu ahkâmî't-tahâre* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005), 13: 252 vd.

⁵⁷ Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb es- Subkî, *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l- hak*, thk. Emîn Mahmûd Hattab (Medîne: el-Mektebetü'l-mahmudiyye, 1977/1397), 1:432; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 418/1997), 1: 313.

⁵⁸ Mahmûd b. Muhammed es-Subkî, *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l- hak*, 1: 432.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 551; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1991/1412), 1: 16; Mahmûd b. Muhammed es-Subkî, *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l- hak*, 1: 432.

⁶⁰ Mahmûd b. Muhammed es-Subkî, *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l- hak*, 1: 432. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 551.

⁶¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 551; Mahmûd b. Muhammed es-Subkî, *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l- hak*, 1: 432.

⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 551.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 67; Dubyân b. Muhammed, *Mevsu'atu ahkâmî't-tahâre* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005), 13: 252.

⁶⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 1:313.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 551.

Eti yenilen evcil hayvanların kusmuğunu temiz kabul eden Hanbelîler ise onu, anılan hayvanların idrar ve dışkısına benzeterek temiz saymışlardır.⁶⁶ Çünkü mu'temed görüşlerinde Hanbelîlere göre burada sözü edilen idrar ve dışkı temizdir.⁶⁷

1.5. Artık

“Yeme içme ve benzerinden arta kalan kısım”⁶⁸ şeklinde anlamlandırılan artık, fikhî bir kavram olarak şöyle tarif edilmiştir: “Canlıların yediği veya içtiği kapta arta kalan fazlalıktır.”⁶⁹

İmâm Nevevî (ö. 676/1272) fıkıh âlimlerince artıktan maksadın temiz veya necis hayvanların salyası ve ağızlarının rutubeti olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Çünkü yenilen ve içilen şeyler temizdir. Onun hükmünü değiştiren maddeler ise salya ve ağız rutubetidir.

Fıkıh âlimlerinin ittifakı ile eti yenilen canlı evcil hayvanların artığı temizdir.⁷¹ Çünkü onların etleri temizdir ve artıkları da etlelerinden kaynaklanır. Ancak ağızının ve/veya gagasının necis olma ihtimaline binaen Hanefîler deve ve inek gibi pislik yiyebilen hayvanların ve başıboş gezen tavukların artığının mekruh olduğunu söylemişlerdir.⁷²

Fıkıh âlimlerinin bu konudaki delilleri, “Peygamber (s.a.s.) deve veya koyun artığı olan su ile abdest aldı”⁷³ anlamındaki rivâyet⁷⁴

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 67.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 89; Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu ulî'n- nuhâ*, 1: 234. Kusmuk idrar ve dışkıya benzetilerek hükme bağlandığı için onlarla aynı delillere dayandırılmış durumdadır. İlgili deliller eti yenilen canlı evcil hayvanların boşaltım sisteminden ayrılan maddeler başlığı altında nakledilip değerlendirilecektir.

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 4: 339.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 46; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 172; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 107; Derdir, *eş- Şerhu'l- kebir*, 1: 44.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 182.

⁷¹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Munzir en-Nisâbü'rî, *el-İcma'* (Riyâd: Daru't-Taybe, 1402/1981), 35. Ayrıca bk. Kâsânî *Bedâ'i'*, 1: 373.

⁷² Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 112; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 112. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 373.

⁷³ Hadis-i şerif olarak nakledilen bu rivâyet hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 373.

ile bu konuda oluşmuş icma'dır.⁷⁵ İbn Münzir (ö. 318/930) konuyla ilgili gayet net bir şekilde şunları söylemiştir: "Eti yenilen hayvanların artığı icma' ile temizdir. İçilmesi ve onunla abdest alınması câizdir."⁷⁶ Ayrıca bu konuda "eti yenilen hayvanın artığının bir sakıncası yoktur."⁷⁷ anlamındaki hadis-i şerifi de delil olarak kullanmışlardır.⁷⁸

3. ETİ YENİLEN CANLI EVCİL HAYVANLARIN BOŞALTIM SİSTEMİNDEN AYRILAN MADDELER

3.1. İdrar

İdrar: Böbreklerde kandan süzülerek idrar yolları aracılığıyla beden dışına atılan sıvıdır.⁷⁹ İdrar; sidik, hacet, bevl gibi kavramlarla da ifade edilir. Bunlardan bevl Arapça'da idrarın karşılığı olup dinen necis olan maddelerden sayılmıştır.⁸⁰

İnek, deve, koyun gibi eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarının hükmü konusunda genel olarak iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre eti yenilen hayvanların idrarı necistir. Ebu Hanife ile Ebu Yusuf⁸¹ ve mu'temed görüşlerinde Şâfiiler⁸² bu kanaattedirler. Bir rivâyete göre Hanbelilerde aynı görüştedirler.⁸³ Ancak hemen belirtilmelidir ki İmâm Ebu Hanife ve İmâm Ebu Yusuf'a göre bu necâset, necâseti hafifedir.⁸⁴

⁷⁵ İbn Munzir, *el-İcma'*, 35.

⁷⁶ İbn Munzir, *el-İcma'*, 35.

⁷⁷ Beyhakî (ö. 458/1066) bu rivâyetin "metrûk" olduğunu söylemiştir. (Bk. Beyhakî, *Sunenu'l-kubrâ*, 1: 252.)

⁷⁸ Abdurrahîm b. İbrahîm, *el-Câmi'u li-beyâni'n-necâsât ve ahkâmihâ*, 270.

⁷⁹ Yusuf Habbat, *Mu'cemu'l- mustalahati'l- ilmiyye ve'l- fenniye*, 85.

⁸⁰ Rahmi Yaran, "Bevl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 4: 11. (Muhtemelen herkesçe bilindiğinden -tespit edilebildiği kadariyle son dönemlerde yazılan bazı sözlükler hariç- lûgatlerde ve fıkıh kitaplarında idrarın tanıtımı yapılmamıştır.)

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 54-55; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 101.

⁸² Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 548; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 234.

⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 88.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 54-55; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 101. "İmam Ebu Hanife'ye göre necaset-i hafife/hafif pislik, biri temiz diğeri pis olduğuna dair hakkında iki

İdrarın necis olduğunu söyleyen fıkıh âlimlerinin konuyla ilgili delillerinden birisi İbn Abbas (r.a.)'ın rivâyet ettiği şu hadîs-i şerîftir: "Peygamber (s.a.s.) Medine'deki (veya Mekke'deki) bahçelerden birine uğradı. Kabirlerinde azap gören iki insanın sesini duydu. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "İkisi azap görüyorlar. (Kendilerince) büyük bir günah sebebiyle azap görmüyorlar. Oysaki bu büyük bir günahıdır. Birisi idrarından sakınmazdı. Diğeri ise insanlar arasında laf getirip götürürdü (koğuculuk yapardı)". Sonra bir dal istedi. Dalı ikiye bölerek bir parçasını her birinin kabrinin başına dikti. Ona: "Ey Allah'ın Resûlü bunu niçin yaptın" diye soruldu. Şöyle buyurdu: "Umulur ki bu dallar kurumadıkça onların azabı hafifletilir."⁸⁵ Başka bir hadîs-i şerifte "İdrardan sakının. Kabir azabının çoğu idrardandır."⁸⁶ buyurulmuştur.

Yukarıdaki rivâyetin delil olma yönü: Hadis-i şeriflerde geçen "onlardan biri de idrardan sakınmıyordu" ve "idrardan sakının" ifadelerindeki idrar kelimesi mutlak anlamdadır. Dolayısıyla sadece insan idrarından değil, bütün idrarlardan sakınılması gerektiğini belirtmektedir. Bu idrarlardan biri de eti yenilen hayvanların idrarıdır. Bu sebeple o da necistir.⁸⁷

Bu konuyla ilgili ikinci delil ise şu hadîs-i şeriftir: Hz. Aişe (r.a.) "Ben Resûlullah (s.a.s.)'ı şöyle buyururken işittim dedi: 'Yemek hazırlarken ve iki habise (dışkı ve/veya idrar) sıkışmışken namaz kılınmaz.'⁸⁸

nassın bulunduğu şeylerdir. İmameyne göre ise necâset-i hafife, temiz kabul edilmesi konusunda içtihadın mümkün olduğu şeylerdir." (Es'ad Muhammed Sa'id es-Sâgirci, *Delilleriyle Hanefî Fıkıhı*, trc. Halil Aldemir, Savaş Kocabaş, Soner Duman (İstanbul: Polen/Karınca Yayınları, 2009), 125.

⁸⁵ Buhârî, "Cenâiz", 82; Müslim, "İmân", 34; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 26.

⁸⁶ İbn Mâce, "Tahâre", 36.

⁸⁷ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fu'ad Abdülbâkî - Kusay Muhibbuddin el-Hatîb (Medine: Mektebetu's-selefiyye, 1407/1986-1987), 1: 336.

⁸⁸ Müslim, "Mesâcid", 67.

Yukarıdaki rivâyetin delil olma yönü: Hadis-i şerifte Peygamber (s.a.s.) idrarı habis (kötü/pis) olarak nitelendiriyor. Habis olan şeyler de zaten haramdır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "...Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar." (el-A'raf 7/157). Bu âyet-i kerîmede de açıkça ifade edildiği üzere habis olan şeyler haramdır. Yukarıda geçen Hadis-i şerifte de idrar, habis olarak ifade edildiğinden o da haramdır. Zaten Araplar bevli necis olarak ifade ederlerdi. Bu da bütün idrarların necis olduğunun delilidir.⁸⁹

Konuyla ilgili ikinci görüş ise eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarının temiz sayılmasıdır. Hanefilerden İmâm Muhammed⁹⁰, Mâlikîler,⁹¹ bir görüşe göre Şâfîler⁹² ve mu'temed görüşlerinde Hanbelîler⁹³ bu kanaattedirler. Ancak Mâlikî⁹⁴ ve Hanbelîler⁹⁵ cellâle⁹⁶ durumundaki hayvanları bu konuda istisnâ etmişlerdir. Onların delillerinden birisi ureyneliler hadîsi olarak bilinen şu rivâyettir: "Enes (r.a.) anlatıyor: Ureyniler kabilesinden bazı kimseler Medine'ye Peygamber (s.a.s.)'in yanına gelmişler, fakat havasını ağır

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 179.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 54-55; Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 101; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 101.

⁹¹ Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1: 58; Derdir, *eş-Şerhu's-sağir*, 1: 84.

⁹² Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 549.

⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 89; Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu ulî'n-nuhâ*, 1: 234.

⁹⁴ Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1: 51; Derdir, *eş-Şerhu's-sağir*, 1: 73, 84.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 593.

⁹⁶ "Cellâle, arapça bir kelime olup insan ve hayvan pisliği anlamına gelen "cellet" kökünden üretilen ve İslâm terminolojisine göre, murdar hayvanların leşleri gibi necis hayvansal besinleri sürekli olarak (cife) yiyen ve dolayısıyla kokuşan veya insan ve hayvan artıkları ile diğer zatı necis olan yiyecekleri sade veya karışık olarak yemekle yahut herhangi bir çeşit necis yemle veyahut sadece insan artıklarını yemekle beslenen ve dolayısıyla kokan deve, sığır, koyun, keçi gibi eti yenilen dört ayaklı evcil hayvanlarla tavuk, horoz ve kaz gibi kanatlı evcil hayvanlara denilmektedir. İslâm Hukuk ekollerinin bütün bilginleri, kanatlı hayvanların da Cellâle kapsamına girdiğini ifade ederek çok az bir farkla bu tanım üzerinde ittifak ettikleri halde Zahiri ekolden İbn Hazm, kanatlı hayvanların Cellâle kapsamına girmediği görüşünü savunmuştur." (Abdulaziz Beki, "Cellâlenin Şer'i Hükmü" *Altınoluk Dergisi* 124 (Haziran 1996): 43.)

bulmuşlardı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) kendilerine: “Diler-seniz zekât develerinin yanına çıkın da onların sütlerinden ve idrar-larından için!” buyurmuş. Onlar da bunu yapmış ve düzelmiş-ler...”⁹⁷

Bu rivâyeti delil olarak kabul edenlere göre Peygamber (s.a.s.) Urreynelilere sağlıklarına tekrar kavuşmaları için deve idrarını iç-melerini tavsiye etmiştir. Necis olan bir şeyin içilmesi mubah de ğil-dir.⁹⁸ Eğer idrar necis olsaydı içilmesi haram olurdu ve haram olan bir şeyin içilmesini peygamber (s.a.s.) tavsiye etmezdi. Dolayısıyla bu rivâyet deve idrarının temiz olduğuna delildir.

Yukarıda belirtildi ği üzere bazı fıkıh bilginlerince devenin idra-rının tahâreti/temiz sayılması bu rivâyete dayandırılmış; eti yenilen di ğer hayvanların idrarı ise deve idrarına kıyas edilerek onlar da temiz kabul edilmiştir.⁹⁹

Evcil hayvanların idrarının necis olduğ u kanaatinde olan fıkıh âlimleri ise bu yoruma şöyle itiraz etmişlerdir. Develerin idrarının içilmesi tedavi için tavsiye edilmiştir. Yerini tutacak temiz bir şey olmadığı zaman necis olan şeyle tedavi câizdir. Bu rivâyette geçen deve idrarının içilmesi, sözü edilen idrarın necis olup olmadığı ile ilgili de ğil gerekti ğinde onunla tedâvi olmakla ilgilidir.¹⁰⁰

Konuyla ilgili di ğer bir delil de Bera' (r.a.)'ın şu rivâyetidir: “Eti yenilen hayvanın idrarının bir sakıncası yoktur”.¹⁰¹ Bu hadîs-i şeri-

⁹⁷ Müslim, “Kasâme”, 9-11. Ayrıca bk. Buharî, “Vudu”, 66; “Tıp”, 5- 6; “Diyat”, 22; Tirmizî, “Tahâret”, 55; Nesai, “Tahrîmu'd-dem”, 8-9; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3; Ah-med b. Hanbel, 3: 107, 163. (Bu hadîs-i şerif uzunca bir rivâyettir. Burada sadece konuyla ilgili kısmın tercümesi alınmıştır.)

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 88. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 338 vd.

⁹⁹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 338

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 177; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 338; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî* 1: 313.

¹⁰¹ Dârekutnî, *es-Sunen*, 1: 108. İmâm Nevevî (ö. 676/1272) bu hadîsin zayıf oldu ğunu söylemiştir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 549. İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449) ise bu hadîsin isnadının çok zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Ha-cer el-'Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *et-Temyîz fî tahrîci ehâdisi'l-Vecîz, et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi's-şerhi'l-Vecîzi'l-*

fin zahiri açık bir şekilde eti yenilen hayvanların idrarının necis olmadığı ifade eder.

Eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarının temiz olduğunu söyleyen fıkıh âlimlerinin delillerinden birisi ise Enes (r.a.)'ın rivâyet ettiği şu hadis-i şeriftir: “Mescit inşa edilmeden önce Peygamber (s.a.s.) koyun ağullarında namaz kılardı.”¹⁰²

Eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarını temiz kabul edenlere göre Peygamber (s.a.s.)'in koyun ağullarında namaz kıldığını bildiren bu hadis-i şerif, eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarlarının necis olmadığına delildir. Eğer necis olsaydı Peygamber (s.a.s.) orada namaz kılmazdı. Çünkü necâset namaza engeldir. Dolayısıyla eti yenilen canlı evcil hayvanların idrarı temizdir.¹⁰³

3.2. Dışkı

Dışkı: İnsan ve hayvanlarda sindirim sonunda anüs yoluyla dışarıya atılan besin atığıdır.¹⁰⁴ Dışkı Arapça'da daha çok reci' (الرجيع), necv (النحو), berâz (البراز), gâit (الغائط), azira (العزرة), revs (الروث), kelimeleri ile ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Ancak bu kelimelerin anlamları ve kullanım alanları ile ilgili bazı farklılıklar vardır.

Reci': Genel anlamda dışkıyı ifade eden bir kavram olarak yukarıda zikredilen tüm kelimelerin yerine kullanılmaktadır.¹⁰⁶

Necv: İnsanlardan kaynaklanan dışkıyı ifade etmektedir. Bu kelimenin yerine biraz, azira ve gâit kelimeleri de kullanılmaktadır.¹⁰⁷

kebîr (Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1995/1416), 1: 71.

¹⁰² Buhârî “Salât”, 49.

¹⁰³ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 339.

¹⁰⁴ Yusuf Habbat, *Mu'cemu'l- mustalahati'l- ilmiyye ve'l- fenniyye*, 60.

¹⁰⁵ Ayrıca hadislerde hayvan dışkısını ifade etmek için “Riks” (الركس) kelimesi de kullanılmıştır. Bk. Buhârî “Vudu”, 21.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l- ‘Arab*, 8: 116.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l- ‘Arab*, 15: 306, 307.

Revs: Toynaklı hayvanların dışkıları için kullanılan bir kavramdır.¹⁰⁸ Hatip Şîrbînî (ö. 977/1570) azira ve revs kelimelerinin eş anlamlı olduğunu söylediğini belirtmiştir.¹⁰⁹

Dışkının hükmü konusunda genel olarak iki görüş bulunmaktadır. Onlardan birine göre eti yenilen hayvanların dışkısı necistir. Hanefiler,¹¹⁰ mu'temed görüşlerinde Şâfiiler¹¹¹ ve bir rivâyete göre Hanbeliler¹¹² bu kanaattedirler. Ayrıca Hanefiler tavuk ve ördek gibi eti yenilen canlı evcil kanatlıların dışkılarının necâset-i galiza¹¹³ olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁴

Bu konudaki diğer görüşe göre ise eti yenilen canlı evcil hayvanların dışkıları temizdir. Mâlikîler,¹¹⁵ mu'temed görüşlerinde Hanbeliler¹¹⁶ ve bir görüşlerine göre Şâfiiler¹¹⁷ bu kanaattedirler. Ancak Mâlikî¹¹⁸ ve Hanbeliler¹¹⁹ cellâle sayılan hayvanları bundan istisna etmiş; bu durumundakilerin dışkısının necis olduğunu söylemişlerdir.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 2: 156.

¹⁰⁹ Metinde adı geçen fıkıh bilgini azira ve revs kelimelerinin eş anlamlı olduğunu söylediğini belirttikten sonra sözlerine şöyle devan ediyor: "İman Nevevî ed-Dekâik'te: 'Azira insan dışkısı hakkında kullanılır, revs ise geneldir' demiştir. Zerkeşi (ö.745/1344) ise: 'Buna itiraz edilebilir. Aksine revs insan dışındaki canlıların dışkısı için kullanılır' demiş ve daha sonra el-Muhkem adlı eserin yazarı ve İbnu'l-Esir'den (ö. 637/1239) revs'in tırnaklı hayvanların dışkısı olduğuna dâir nakiller yapmış ve sonra şöyle demiştir: 'Buna göre fakihlerin revs kelimesini diğer hayvan dışkıları için de kullanmaları mecazdır.'" Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 233.

¹¹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 101; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 142; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 320.

¹¹¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 548. Ayrıca bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtac*, 1: 233.

¹¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 88.

¹¹³ "İmam Ebu Hanife'ye göre necâset-i ğaliza, pis olduğu hakkında âyet veya hadisin bulunduğu, temiz olduğu konusunda ise herhangi bir nassın bulunmadığı şeylerdir. Bu konuda âlimlerin ihtilaf edip etmemelerinin bir rolü yoktur. İmâmeyne göre ise necâset-i galiza, temiz olduğu konusunda ihtihad yapmanın mümkün olmadığı şeylerdir." Sâgirci, *Delîlleriyle Hanefî Fıkhu*, 125.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 54-55; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 101.

¹¹⁵ Derdîr, *eş-Şerhu'l- kebîr*, 1: 83; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1: 84.

¹¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 88; Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu ulî'n-nuhâ*, 1: 234.

¹¹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 549.

¹¹⁸ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 51; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1: 73, 84.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 593.

Fıkıh âlimlerinin bu konudaki görüş farklılıkları temelde iki sebebe dayanmaktadır. Bunlardan birisi eti yenilen hayvanların dışkılarının necis sayılıp sayılmadığı konusunda farklı rivâyetlerin bulunmasıdır. Diğerisi ise hayvanların dışkısının insanların dışkısı ile kıyas edilemeyeceği meselesidir.¹²⁰

İhtilaf sebebi olan rivâyetlerden birisi, İbn Mes'ûd (r.a.)'dan rivâyet edilen şu hadis-i şeriftir: “Peygamber (s.a.s.) helâya gitti ve bana kendisine üç taş getirmemi emretti. Ben iki taş buldum. Üçüncü taşı aradım, fakat onu bulamadım. Bunun için bir de kurumuş hayvan dışkısı (tezek) alıp onları Peygamber (s.a.s.)’e getirdim. Peygamber (s.a.s.) iki taşı aldı, hayvan dışkısını reddetti ve ‘bu, pistir’ buyurdu.”¹²¹

Yukarıdaki rivâyetin delil olma yönü: Hadis-i şerifte Peygamber (s.a.s.) kendisine getirilen hayvan dışkısı için “bu, pistir” (إنها ركس) ifadesini kullanmıştır. “Riks” (الركس) kelimesi “necis” (النجس) anlamında kullanılmıştır. Yani riks, necâset, pislik demektir.¹²² Peygamber (s.a.s.) tezeğin necis olduğunu bildirdiği için eti yenilen hayvanların dışkılarını necis sayanlar bu rivâyeti görüşlerine delil kabul etmişlerdir.¹²³

Eti yenilen canlı evcil hayvanların dışkılarının temiz olduğunu söyleyen fıkıh âlimleri ise görüşlerini aşağıdaki iki rivâyete dayandırmışlardır.

Onlardan biri Amr b. Meymûn (r.a.)’ın, Abdullah b. Mes’ûd (r.a.)’dan rivâyet ettiği şu hadis-i şeriftir: “Peygamber (s.a.s.) Kâbe’de namaz kılıyordu. Ebû Cehil ve arkadaşları (da) Kâ’be’nin yakınında oturuyorlardı. Kendi aralarında ‘Hanginiz filancaları deve kestiği yerden bir işkembe getirip secdeye vardığı zaman Muhammed’in sırtına koyacak?’ dediler. Bu konuşma üzerine içlerinden en şâkî

¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-müctehid*, 2: 75.

¹²¹ Buhârî “Vudu”, 21.

¹²² Kâsânî, *Bedâ’i’*, 1: 363; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 550; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 233.

¹²³ Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 550. Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 233.

olan birisi kalkarak işkembeyi getirdi. Peygamber (s.a.s.) secdeye vardığında o işkembeyi sırtına, iki kürek kemiği arasına koydu. (İbn Mesud dedi ki): 'Ben bunu gördüğüm halde bir şey yapamıyordum. Ah ne olurdu o zaman bunu önleyecek gücüm olsaydı!' Onlar (katıla katıla) gülmeye başladılar, gülmekten birbirlerinin üzerine yıkılıyorlardı. Resûlullah (s.a.s.) secde ediyor, başını kaldırmıyordu. Nihâyet Fâtıma (r.anha) Resûlullah (s.a.s.)'in yanına geldi ve işkembeyi onun sırtından attı. ..."124

Bu hadis-i şerif'in delil olma yönü: Peygamber (s.a.s.) sırtına işkembe konulmasına rağmen namazına devam etmiştir. Şâyet işkembe (dışkı) necis olsaydı namazını bozardı ya da o necâseti temizlerdi.¹²⁵

Bir diğer rivâyet ise Enes (r.a.)'dan gelen şu hadis-i şeriftir: "Mescit inşa edilmeden önce Peygamber (s.a.s.) koyun ağıllarında namaz kılardı."¹²⁶ Bu rivâyet, eti yenilen hayvanların dışkılarının necis olmadığına delildir. Eğer koyunların dışkısı necis olsaydı Peygamber (s.a.s.) ağılda namaz kılmazdı. Çünkü necâset namazın sıhhatine engeldir. Orada namaz kıldığına göre, eti yenilen canlı evcil hayvanların dışkısı temizdir.¹²⁷

¹²⁴ Bu rivâyetin devamı meâlen şöyledir: "...Hz. Peygamber (s.a.s.) başını kaldırdıktan sonra üç kere "Allah'ım Kureyş'i sana havale ediyorum" dedi. Peygamber (s.a.s.)'in beddua etmesi onlara ağır geldi. Çünkü onlar, bu beldeye yapılan duanın kabul edileceğine inanırlardı. Daha sonra Peygamber (s.a.s.) birer birer isim sayarak şöyle dedi: "Allah'ım! Ebû Cehil'i sana havale ediyorum. Utbe ibn Rebîayı sana havale ediyorum. Şeybe İbn Rebîa'yı sana havale ediyorum. Velid ibn Utbe'yi sana havale ediyorum. Ümeyye İbn Halefi sana havale ediyorum. Ukbe ibn Ebî Muayt'ı sana havale ediyorum". İbn Mes'ud (r.a.) diyor ki: Yedinci bir kişinin daha adını söyledi, ancak ben onun adını hatırlamıyorum. Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki Resûlullah (s.a.s.)'in, ismini saydığı kişilerin (Bedir savaşında öldürülerek) Bedir çukuruna atılmış olduklarını gözlerimle gördüm." Buhari, "Vudu", 69.

¹²⁵ Ebu'l-Abbâs Takıyyuddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhü'lislâm Ahmed İbn Teymiyye* (Riyâd: Dâru'l- Buhûs, 1398/1978), 21: 574, 575.

¹²⁶ Buhârî, "Salât", 49.

¹²⁷ İbn Hacer el- 'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 339.

Fıkıh bilginleri arasındaki ihtilafın diğer sebebi olan, hayvan dışkısının insan dışkısı ile kıyası meselesinde de farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların temel sebebi hayvan dışkısının insan dışkısı ile kıyas edilip edilemeyeceği ile ilgilidir.

Eti yenilen hayvanların dışkısını necis sayan fakihler -ikisinin de anüs yoluyla dışarı atılması itibariyle-¹²⁸ hayvan dışkısını insan dışkısına kıyas etmişler ve onun da necis olduğuna hükmetmişlerdir.¹²⁹

Eti yenilen hayvanların dışkısının temiz olduğunu söyleyen fıkıh âlimleri ise onu insanların dışkısı ile kıyaslamamışlardır. Aksine onlar insanların dışkılarının pis ve tiksindirici olduğunu, eti yenilen hayvanların dışkılarının ise böyle olmadığını ifade ederek onu temiz kabul etmişlerdir.¹³⁰

SONUÇ

Mü'minlere temiz ve hoş olan şeyler (tayyibât) helâl; pis ve çirkin şeyler (habîsât) ise haram kılınmış ve hayatlarının her alanında buna riâyet etmeleri onlardan istenmiştir. Kullarının daima iyiliğini dileyen Yüce Allah'ın temiz ve hoş olarak beyan ettiği şeyler insanın yaratılışına, aklına, hal, hareket ve ahlâkına faydalı ve uygun olan şeyler iken, pis ve çirkin olan şeyler zararlı ve onun tabiatına aykırıdır.

Müslümanlar temiz ve güzel olma vasfını yalnız gıda maddelerinde değil, aynı zamanda söz ve davranışlarında, bedenlerinde, bulundukları mekanlarda ve kullandıkları eşyalarda da aramakla yükümlüdürler. Neyin temiz, neyin pis olduğunu belirlemek bu noktada en önemli konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân ve Sünnet bu konuda temel sınırları çizmiş olmakla beraber, sınırların detaylarını -bu delillerden hareketle belirlemek- fıkıh alimlerinin öncelikli hedeflerinden olmuştur. Bu sebeple fıkıh âlimleri bu konuya

¹²⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 550.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l- muctehid*, 2: 76.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l- muctehid*, 2: 76.

büyük bir ihtimâm göstermişler, özellikle de ibâdetler söz konusu olduğunda daha dikkatli davranma gereği hissetmişlerdir.

İnsan hayatının ve tabiatın ayrılmaz bir parçası olan hayvanların hem cisimleri ve hem de onlardan sadır olan çeşitli maddelerin temizliği, fıkıh kitaplarının tahâret bölümlerinde oldukça önemli ve geniş bir yer tutmaktadır. Zira insanlar yeryüzünü ve tabiatta var olan birçok nimeti hayvanlarla paylaşmakta, hayatını onlarla birlikte idame ettirmekte ve onlardan faydalanmaktadır. Bu sebeple hayvanların varlığı ve onlara ait maddelerin hem bedene hem de ibâdet için gerekli olan eşyalar ve ibâdet mahallerine etkileri söz konusu olduğundan çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakihler bu değerlendirmeleri gerçekleştirirken ilgili delilleri kullanmalarının yanında farklı bakış açıları ve yöntemlerden hareketle birçok görüş ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada eti yenilen canlı evcil hayvanlar çerçevesindeki ilgili görüşler hem söz konusu hayvanların ve onlardan sadır olan maddelerin mahiyet ve vasıfları hem de mezheplerin yaklaşımları açısından kategorize edilerek incelenmiştir.

Fıkıh alimleri tahâret açısından hayvanları eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlar olmak üzere iki grupta incelemişlerdir. Eti yenilen hayvanlardan ayrılan maddelerin hangi bakımdan temiz, hangi bakımdan necis oldukları tartışılmış, bunların kimisinde ittifak edilmiş, kimisinde ise ihtilafa düşülmüştür. İhtilafli durumlardaki istidlal farklılıklarına ve hükümlere bakıldığında; fukahânın önce konuyla ilgili nakli delilleri incelediği, daha sonra bu delilleri akli deliller vasıtasıyla değerlendirerek üzerine hüküm binâ ettikleri görülmektedir. Hükümlere ulaşmada istifade edilen delillerin, çoğunlukla ibâdetlere dair ahkamı ihtiva eden âyet ve hadislerden müteşekkil olduğu, özellikle abdest ve namazla ilgili emir, nehiy ve tavsiyelerin bu noktada fakihlere kaynak teşkil ettiği görülmektedir. Tikel delillerin bulunmadığı durumlarda ise hayvandan sadır olan bir maddenin temiz yahut necis olduğuna karar vermek için, canlının şer'an temiz sayılıp sayılmadığının veya söz konusu maddenin yapısı bakımından temiz veya necis sayılabilecek özellikleri taşıyıp taşı-

madığının esas alındığı anlaşılmaktadır. Maddenin yapısına dair özellikleri belirlenmeye çalışılırken de özellikle o maddenin hangi sisteme (sindirim, boşaltım vs.) ait veya yakın olduğuna ve temiz yahut necis olduğuna dair hakkında bir hüküm mevcut olan maddelerle benzerliklerine bakıldığı söylenebilir. Bu noktada söz konusu maddelerin temizliğine hükmeden fukahânın çoğunlukla canlının aslı durumunu yani eti yenilen temiz hayvan olmasını esas aldıkları, necis olduğuna hükmeden fakihlerin ise genellikle maddenin yapısından hareketle bir sonuca vardıkları anlaşılmıştır.

Fıkıh alimlerinin bu konudaki görüşleri mezhepler zaviyesinden değerlendirildiğinde birçok maddenin hükmünde ittifak ettikleri, bazı maddelerin temizliği noktasında Hanefî ve Şafiîlerin zaman zaman tercih ettikleri görüşte tek kaldıkları, ancak görüşlerin çoğunda en az iki mezhebin ittifak ettiği tespit edilmiştir. Bunun yanında makalede incelenen maddelerin niceliği esas alındığında Hanefiler dışındaki cumhûrun “eşyada aslolan ibâhadır” kaidesiyle paralel olarak çoğunlukla temizliğe hükmettiği; Hanefî mezhebinin ise maddelerin çoğunun necis olduğuna hükmettiği, temizliğine hükmettikleri maddelerin temizliğinin ise -diş ve gaga hariç- icma ile yahut dört mezhebin ittifakıyla sabit olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Takip edilen usul ve elde edilen hükümler değerlendirildiğinde, İslâm âlimlerinin konuyla ilgili her bir maddenin hükmünün tespiti için azami ihtimâm ve gayret gösterdiği görülmektedir. Bu ihtimâm ve gayretin sebebi ise; yaratılanların en şerefli olan insanın, temiz olan şeylerle amel etmekle yükümlü olması, bunun için de onun yediği, içtiği, giydiği ve başka amaçlarla kullandığı ve husûsen ibâdetlerini ifâ etmek üzere faydalandığı maddelerin ve eşyaların temizliğinden emin olmasının gerekliliğidir. İnsan hayatının ayrılmaz bir parçası olan hayvanların bu konudaki yerinin ve ahkâmının önemi de bu noktadan bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahîm b. İbrahim, Abdurrahîm b. İbrahim b. Abdurrahman es-Seyyidi'l-Hâşim. *el-Câmi'u li-beyânî'n-necâsât ve ahkâmihâ*. Riyâd: Dâru İbni'l- Cevzî, 1434/2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. eş-Şeybânî el-Mervezî. *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. Kahire: Muessesetu Kurtuba, ts.
- Ahmed Muhtar, 'Abdulhamit Ömer. *Mu'cemu'l- lugati'l- Arabiyyeti'l- mu'asıra*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-'alemi'l-kutub, 1429/2008
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî. *el-İnâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- Beki, Abdulaziz. "Cellâlenin Şer'i Hükmü". *Altınoluk Dergisi* 124 (Haziran 1996): 41-45.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. 'Alî el-Beyhakî. *Sunenu'l- kubrâ*. Thk. Muhammed 'Abdulkadir A'tâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el- Buhârî. *Sahîhu'l- Buhârî*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer b. Ahmed ed- Dârekutnî. es *Sünen*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011/1432.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-'Adevî. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtaşari Sidî Halîl*. (me'a Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr). 4 Cilt. Kahire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-'Adevî. *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ Mezhebi'l- İmâm Mâlik (me'a Haşiyeti's-Sâvî 'a'lâ's- şerhi's-Sâğîr)*(eş-

- Şerhu's-sağır). 4 Cilt. Kahire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Dubyân b. Muhammed, Ebû ömer Dubyân b. Muhammed Dubyân. *Mevsuatu Ahkami't-Tahâre*. 2. Baskı. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Habbat, Yusuf. *Mu'cemu'l- mustalahâtî'l- 'ilmiyye ve'l-fenniye* (Arapça, Fıransızca, İngilizce, Latince). Beyrut: Daru'l- lisanu'l- 'Arab, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri. *el-Mustedrek ala's-Sahîhayn* (Hâfız Zehebi'nin Telhis zeyli ile beraber). Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Heyet. *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*. 2. Baskı. 45 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1993/1404.
- Heyet. *el-Mu'cemu'l-vesît*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetu's- şûrûki'd-duveliye, 2004/1425.
- Heyet. *Türkçe Sözlük*. 9. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Ömer b. 'Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr'ale'd-Durri'l-muhtâr şerhuTenvîru'l-ebsâr* (*Hâşiyetu Kurreti 'uyûni'l-ahyâr tekmiletu Reddi'l-muhtâr ile*). 8 Cilt. Kahraman Yayınları: İstanbul 1984.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî - Kusay Muhibbuddin el-Hatîb. 13 Cilt. Medine: Mektebetu's-selefiyye, 1407/1986-1987.

- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî. *et-Temyîz fî tahrîci ehâdisi’l-Vecîz, et-Telhîsü’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’s-şerhi’l-Vecîzi’l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1995/1416.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Sa‘îd b. Hazm. *el-Muhallâ*. 11 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: el-Mektebetu’t-ticarî li’t-tibâ‘a ve’n-neşr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetu’l- Kâhire, 1416/1996.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî î. *Lisânü’l- ‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1990.
- İbn Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Munzir en-Nisâbüri. *el-İcma’*. Riyâd: Daru’t-Taybe, 1402/1981.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Kurtûbî. *Bidâyetu’l-müctehid ve nihâyetu’l-muktesid*. 5 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu’t-ticâriyyetu’l-Kubrâ, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû‘u Fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed İbn Teymiyye*. Riyâd: Dâru’l- Buhûs, 1398/1978.
- İbnu’l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid İbnu’l-Humâm es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu’l-kadîr li’l-‘âcizi’l-fakîr (Netâ’icu’l-efkâr fî keşfi’r-rumûz ve’l-esrâr ile)*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu ve matba‘atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969.
- Kal‘acî, Muhammed Revâs Kal‘acî. *Mu‘cemu luğatu’l- fukahâ*. (Arapça, İngilizce, Fransızca). 2. Baskı. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1431-2010.

- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fî tertîbî's-şerâ'i'*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avved - 'Adil Ahmed 'Abdulmevcut. 3. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kurtûbî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtûbî el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 23 Cilt. Beyrût: Dârur-risâleti'l-İlmiyye, 1433/2016.
- Mergînânî, Burhânüddîn el-Mergînânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî* (Fethu'l-kadîr ile birlikte). Kahire: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Mustafa es-Suyûtî, Mustafa b. Sa'd b. 'Abdeh es-Suyûtî er-Ruhaybânî el-Hanbelî. *Metelibu ulî'n- nuhâ fî şerhi Gayeti'l-muntehâ*. şerh: Hasan eş- Şetî. 6. Cilt. Dimeşk: el- Mektebetu'l- islâmî, ts.
- Mahmûd b. Muhammed es-Subkî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattab es- Subkî. *ed-Dînu'l-hâlis ev irşâdû'l-halk ilâ dîni'l-hak*. Thk. Emîn Mahmûd Hattab. 9 Cilt. Medîne: el-Mektebetu'l-mahmûdiyye, 1977/1397.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhamed Fuâd 'Abdulbâkî, 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî. *Sunenu Nesâî*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Medîne: Mektebetu's-selefiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî. *Ravdatu't-talibîn ve umdetu'l-müftîn*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1991/1412.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39: 382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Sâgircî, Es'ad Muhammed Sa'id es-Sâgircî. *Delilleriyle Hanefî Fıkhu*. Trc. Halil Aldemir, Savaş Kocabaş, Soner Duman. İstanbul: Polen/Karınca Yayınları, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Kitâbu'l-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1406/1986.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*. 5 Cilt. Dîmaşk: Dâru'l-feyha' ve Dâru'l-menhel nâşirûn, 1430/2009.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfî'i*. (el-Mecmu' ile birlikte). 20 Cilt. Medîne: Mektebetu's-Selefiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî. *Sunennu't-Tirmizî*. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Venşerîsî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (el-Mi'yârü'l-mu'rib). 13 Cilt. Rabat: Vezâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1981/1401.
- Yaran, Rahmi. "Bevl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*. 4. Baskı. 10 Cilt. Dîmaşk: Dâru'l-fıkr, 418/1997.

**The Evaluation Of Some Substances Extracted From Animals
Which Are Edible, Domestic And Alive On Human Life In Terms
Of Ṭahāra**

Summary

Allāh the Almighty has placed all beings in the service of human beings and demand from them to benefit from the halal, the clean and the pleasant as well as to stay away from the bad and dirty things because he is the most honorable existent among the creatures. In this context, the prophet (peace be upon him) was an example in itself and drew a general framework on this subject through the principles to follow, the rules to be respected and through various examples. Within this framework, Islamic scholars have endeavored to identify, specify and inquire those who are lawful, clean and pleasant from the blessings offered to the service of the people and they also put emphasis on conscious awareness of Muslims in this subject matter.

In addition to forming a significant member of existence in the universe, animals are also included in the blessings bestowed upon people. Due to the fact that animals being a source for the vital necessity like nutrition, shelter, apparel (garment and equipment), transportation as well as subsistence, animal husbandry has enhanced a significant place in the history of humankind. Alongside with that essential needs for agriculture and animal husbandry, in our convenient country, as a result of agriculture-stock farming studies and the incentives made within this framework, animal husbandry has become crucial in recent years. Besides with the interest of people in animal husbandry and, consequently, with the increasing engagement and interactions with animals, different subjects such as feeding of animals, sheltering of them, the use of the substances obtained from them in various sectors and particularly the question of “ṭahāra” and many issues related to the fiqh have emerged. So appears the need to know these subjects and to communicate them to the interlocutors.

The scholars of fiqh deliberated animals in two primary groups as edible and inedible animals in terms of cleanliness. It was argued in what aspects the items that were separated from the edible animals such as camel, cattle, sheep, goat and chicken etc. were clean or unclean/dirty and we note both a unity and a divergence of

opinions on this subject. The effects of the substances occurring through digestion, circulation, excretion and reproductive systems and sensory organs of edible living domestic animals on human life from the point of "cleanliness" are also at the forefront of these issues. The importance to become acquainted with these issues is apparent and intelligible in terms of a healthy life and an acceptable worship life. It is a fact that the things that people are busy with are either lawful and clean or bad and filthy. They are not only cause a harmful effect on physical life but also on the spiritual life but and on righteous deeds to fulfill related to the purpose of creation.

For this reason, the presence of edible living domestic animals and substances belonging to or derived from them have been evaluated from various perspectives such as the body of the person and the requirements and places of worship. In the course of these evaluation processes; in addition to the use of the essential evidence on the subject many different judgments have been put forward based on various perspectives and methods of assessment.

It is apparent that the pieces of evidence that have been used to reach the provisions usually consists of verses of Holy Quran and honorable ḥādīths of prophet Muḥammad (peace be upon him) which contain the judgments about varieties of worships, especially the divine orders and prohibitions of ablution (al-wuḍū') and prayer.

It also conceivable to say that when the cleanliness of substances subject to analysis are evaluated, in general terms, while in terms of the substances on which the opinions are in agreement, we come to a conclusion -taking into account whether or not the animal is pure and has a consumable pulpit- in the substances on which opinions diverge, we reach a conclusion taking into account the essence of the substance but also substances resembling it.

In the present study, the associated opinions in the frame of edible living domestic animals are scrutinized by categorizing in terms of both the approaches of madhhab of fiqh and the nature as well as the characteristics of the substances which are emanated from the digestive and excretory system of related animals.

Keywords: Domestic animals, prohibited, lawful, Islamic law, dirty, clean.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Heidegger’de Varlığın Açığa Çıkarılmasında
Dil ve Geleneğin Rolü*

The Role Of Language And Tradition İn The Reveal Of Being
İn Heidegger

Yazar / Author

Selin KAYA

Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Kahramanmaraş / TÜRKİYE

selinkaya4434@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4742-6282>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 07/06/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 199-226

Atıf/Citation: Kaya, Selin. “Heidegger’de Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Geleneğin Rolü”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 199-226.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

*Bu makale, Paul Ricoeur’de Geleneğin Dini Düşüncenin Teşekkülündeki Rolü - The role of the religious thought thanks in the Paul Ricoeur- adlı Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir.

Heidegger’de Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Gelenegın Rolü

Özet

Martin Heidegger, felsefenin en temel problem alanlarından birisi olan varlık problemini esaslı bir şekilde yeniden ele almıştır. Filozof, bu sorunu ele alırken varlığı çeşitli açılardan değerlendirmekte ve Dasein'in varoluşsal yapılarına yoğunlaşmaktadır. Varlık sorununu yeniden ele almakla yetinmeyip, bu sorun üzerinde felsefi argümanlar geliştiren Heidegger, bu amaçla Dasein'in varoluşuna ilişkin yapıları ele almıştır. Bu varoluşsal yapılardan olan zamansallığın bir ürünü olan gelenek ve dilsellik ise, bu çalışmada hem varlığın oluşturulmasının hem de açığa çıkarılmasının imkânı olarak ele alınacaktır. Varlığın hakikatinin, insanın özü ile sıkı bir ilişkisi vardır. Zira Heidegger’e göre Dasein'in varoluşu ile dilin özü hakikatin farklı perspektiflerini yansıtmaktadır. Bu nedenle insanın özü ancak bu varoluşsal yapılarla doğru bir şekilde ilişkiye geçildiğinde serbest kalabilir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Gelenek,Dil,Varlık, Varoluş

The Role Of Language And Tradition In The Reveal Of Being In Heidegger

Abstract

Martin Heidegger reconsidered the problem of being which is one of the most fundamental problem areas of philosophy, in a basic way. The philosopher treats this problem from various directions and concentrates on the existential structures of Dasein. Heidegger not only deals with the problem of Being, he develops philosophical arguments concerning this question and in order to solve this problem he treats existential structures in relation to Dasein. In this work, tradition and linguisticity, which are both the product of temporality, which itself is part of the existential struc-

tures, will be studied as a possibility of the creation of being and its revelation. The reality of existence is closely related to the essence of human. According to Heidegger the existence of the Dasein and of the essence of language reflect different perspectives of truth. For this reason, the essence of man can only be released when the right relation with these existential structures is established.

Keywords: Heidegger, tradition, language, Being, existence

Giriş

Varlık, felsefe tarihinde filozoflar tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Zira antik felsefenin ilk döneminde presokratik filozoflar, doğaya ilişkin herhangi bir açıklamanın veya akıl yürütmenin yine doğanın içinde sürdürülebileceğini düşünmüş ve varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi bulmak amacıyla arke problemi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu durum bize Sokrates öncesi filozofların felsefelerinin aslında bir varlık felsefesi olduğunu göstermektedir.¹Bununla birlikte sistematik dönemde yer alan Platon'un varlık anlayışı idealara dayandığı için salt varlık sorunsalından ziyade Varlığın tözü olan idealar üzerinden ele alınıp, sorunsallaştırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Aristoteles ise Platon'un ideasına karşılık form ilkesini geliştirerek, tözsel varlık anlayışının yerine nedensellik ilkesini koymuştur. Ortaçağ'a geldiğimizde ise, filozoflar zorunlu varlık olarak tanımladıkları yaratıcı varlığı açıkladıktan sonra, diğer varlıkları Tanrı ile ilişkileri çerçevesinde ele almışlardır. Bu ayrımın modern felsefedeki yansıması ise, idealist felsefe ile maddeci felsefe arasında olmuştur. Bu varlık anlayışlarını, varlığa dair şüphelerini gideremediği gerekçesiyle düşünen özneye indirgeyerek açıklayan Descartes ise sadece öznenin varlığının şüphe götürmediğini iddia ederek felsefesini böylesi bir varlık anlayışı üzerine temellendirmiştir.² Bahsettiğimiz varlık anlayışlarından sonra ilk defa Friedrich Nietzsche Varlığın neliği üzerinde tekrar düşünmeye başlamıştır.³

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (Bursa: Say Yayınları, 2002), 14.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 1688-1689.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1692.

Nietzsche'nin açtığı yoldan giden ve dili varlığın evi perspektifinden ele alan Martin Heidegger, varlık tarihini kabaca dört evreye ayırarak bu evreleri eleştiriye tabi tutmuştur. Bunlardan birincisi, ilk dönem Yunan düşüncesinin, varlığı ele alış tarzıdır. Heidegger'e göre, varlığın kendisini açmasını doğrudan tecrübe ettikleri için Sokrates öncesi filozofların varlığa ilişkin, gerçek ve doğrudan bir kavrayışları söz konusudur. Örneğin Parmenides'e göre düşünülmesi mümkün olan varolduğu için düşüncenin konusudur.⁴ Bu demektir ki, Parmenides'in varlık kavramı dış dünyada varolan ve belirli özellikleri bulunan somut bir şeye işaret etmektedir. Varlık tarihinin ikinci evresi, varlık sorununu unutmaya sürecini başlatan Platon ve Aristoteles'in yer aldığı evredir. Platon fenomenin ancak idea sayesinde, varolabileceğini söylemektedir. Ona göre idealardan söz edilebilir ancak onlar daha yüksek bir takım kavramlarla açıklanamazlar.⁵ Böylelikle Platon maddi olanın varlığını reddettiği veya onu en fazla gölgemsi bir varlığa indirgediği için duyu organlarımızın bilgi bakımından önemini ve değerini reddeder.⁶ Aristoteles'te varlık, somut bir şeydir; onda düşüncenin ayırdığı ama birbiriyle ilişkili mevcut olan inşa edici unsurlar vardır. Bu unsurların en önemlisi form'dur. Madde ancak onun zorunlu desteğidir.⁷ Heidegger'e göre, söz konusu iki filozof, varlığı, dolaylı bir biçimde, yani metafizik kavramlar aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. Bir diğer deyişle, Platon ve Aristoteles, varlığın doğrudan doğruya kendisini ele almak yerine, varlığa özler ya da nesneler aracılığıyla yaklaşmışlardır. Varlık tarihinin üçüncü evresi ise, Ortaçağ düşünce geleneğidir. Bu gelenekte Varlık, yaratılmış varlık-yaratıcı varlık ayrımı çerçevesinde açıklanmaya çalışılır. Heidegger, varlık tarihinde, Ortaçağ düşüncesini izleyen dördüncü ve son evreyi, Descartes'la baş-

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 222.

⁵ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2012), 286-290.

⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, 199.

⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 83.

layan gelenekte bulur. Bu sonuncu gelenek güvenliği, bilgi ya da bilişin kesinliğinde bulmaktadır.⁸

Felsefe tarihini bu anlamda eleştiriye tabi tutan ve böylece Varlık kavramına Batı felsefesinde ilk dikkat çeken isim olan Heidegger, varlık sorusunu yeniden sormakta pek de haksız görünmemektedir. Zira yirminci yüzyıla gelinceye kadar Batılı filozoflar büyük ölçüde var olanları soyut, özlerle ve kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Varlığı metafizik kavramlara, tözlere dayandırarak açıklamaya çalışmak, varlığın kendisini yani salt varlık sorusunu sormayı unutturmuştur.⁹ Bu nedenle 1927 yılında tamamladığı “Varlık ve Zaman”¹⁰ isimli eserinde varlığa ilişkin önyargılardan bahsetmektedir. Ona göre bu önyargılar varlığı en tümel olarak sınıflandırdığı için Varlığın tanımlanamayacağını ve kendiliğinden anlaşılır olması nedeniyle Varlık sorusuna hiçbir zaman bir cevap verilmeyeceğini, bilindiği için de yanıt aranamayacağını iddia etmektedir. Bu nedenle o, Varlık sorusunun yeniden sorulması gerektiği üzerinde durur.¹¹ Heidegger bu amaçla belirli bir yöntem ve zemin arayışına girmiştir. Bunu kehre/dönüş öncesi felsefesinde Dasein sorunsalı çerçevesinde ele alırken kehre/dönüş sonrasında Sein’i yani Varlığı soruşturmaya başlamış, Dasein’in varoluşsal yapıları aracılığıyla Varlığı anlamaya çalışmıştır. Bu varoluşsal yapılardan olan dile kulak vermek gerektiğini ise, ikinci dönem felsefesinde vurgulamıştır.

Bu nedenle Varlık soruşturmasının başlangıcı olması sebebiyle, dönüş öncesi varlık anlayışı ile sonrası arasında bağlantılar kurulacak olmakla beraber, araştırmamızın ana gövdesini, Heidegger’in dönüş sonrası felsefesi ve ikinci dönem dil görüşü oluşturmaktadır. Varlığın yeniden açığa çıkarılması için gerekli araştırma alanı

⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1692.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 101-102.

¹⁰ Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc., Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 1-14.

¹¹ Kaan H. Ökten, “Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”, *Cogito Felsefe Dergisi* 64 (Mart 2017): 89-90.

olan dil ve bunun bir ürünü olan gelenek çerçevesinde Heidegger’in varlık anlayışını ele almayı hedefleyen bu çalışma; Varlık sorusunu kendisine sorun eden insan varlığını, dilin bir ürünü ve aynı zamanda kurucusu olan gelenek’in dil aracılığıyla Varlığı nasıl açığa çıkardığını ele almayı amaçlamaktadır.

1.Varlığın Dil ve Gelenek Tarafından Oluşturulması

“Varlık ve Zaman”da defalarca belirtildiği gibi Heidegger’in asıl amacı varlığın anlamına ulaşmak için radikal bir araştırma yapmaktır.¹² Bu nedenle o, Kehre (Dönüş) dönemi olarak tanımlanan 1930’lu yıllardan itibaren Dasein (insan varoluşu) ile değil Sein (Varlık) ile ilgilenmektedir. Bu yıllardan itibaren, Metafizik, Felsefe, hakikat gibi konularda eserler, konferanslar vermiştir.¹³ Bahsedilen konular üzerinde felsefi refleksiyon geliştirmeye başlayan Heidegger, 1947 yılında yazdığı *Hümanizm Üzerine Mektup*¹⁴ isimli yayınında ise dili Varlığın evi olarak tanımlayarak Varlık ve Varlığın hakikati araştırmalarını, dil üzerinden gerçekleştirmeye başlamıştır.

Heidegger bu amaçla Varlığa ilişkin sorunun formal yapısını şöyle ele alır:

*“Her soru belirli bir formal yapıya sahiptir. Buna göre bütün sorular; aranan, sorulan ve sorgulanılan denilen üç unsurdan meydana gelir. Varlığa ilişkin soruda aranan varlık anlayışı, sorulan varlık, sorgulanılan ise Dasein’dir.”*¹⁵

Buradan hareketle cevabımız da varlığın ne olduğu yönünde olmalıdır. Peki, soruyu kime yöneltiyoruz, insana yani Heidegger’in insan varlığı olarak tanımladığı Dasein’a ¹⁶. Ona göre, sorunun içeriğine ve bağlamına baktığımızda, Varlığın anlamı nedir? Sorusu-

¹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1-14.

¹³ Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 254-270.

¹⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, Ed. William McNeill (Cambridge:Cambridge University Press, 1998), 274.

¹⁵ Kaan H.Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu* (İstanbul:Agora Kitaplığı, 2008), 7.

¹⁶ Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, 163. Dasein teriminin daha ayrıntılı bir açıklaması için bk. Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc., Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora kitaplığı, 2008), 1-15, Kaan H. Ökten, “Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”, *Cogito Felsefe Dergisi* 64 (Mart 2017): 93.

nun cevabını kendisinde varlığı açan tek varlık olması nedeniyle Dasein’da buluruz.¹⁷

İnsan Varlık sorusunu kendisine soran tek varlıktır, bu soruyu kendisine sormasının sebebi onun Varlığın ön-bilgisine sahip olmasından kaynaklanır. O halde yapılması gereken, bizi insandaki bu ön-bilgiye ulaştırabilecek bir yöntem geliştirmektir. Bu yöntem de ancak ontoloji temelli bir araştırma çerçevesinde mümkün olmaktadır. Dasein’ın temel varoluşsal yapısı Zaman olduğu için Varlığı açığa çıkarmanın yöntemi, fenomenoloji olmaktadır.¹⁸ Çünkü fenomenolojinin amacı kendinde şeyleri-kendi olarak açığa çıkarmaktır. Böylece Heidegger, Varlık sorusunu kendisine soran yapan Dasein varlığının varoluşsal yapılarından olan dil aracılığıyla Varlığın anlamı soruşturmasına başlamıştır. Bu amaçla, Husserl’in fenomenolojisini varlıkları açığa çıkaran kendinde dil şeklinde Husserl’den farklı olarak dil zeminine çekmiştir. Çünkü Heidegger’e göre insanın diğer nesnelere yönelişi varoluşsal bir yapı içerisinde gerçekleşir.¹⁹

“Varolanda bulduğumuz dilden yola çıktık.” ifadesiyle dil ile Varlık arasındaki sıkı ilişkiye işaret ettikten sonra “Doğada bulduğumuz insan dilinden yola çıkarak bu varolanın bir şemasını geliştiriyoruz.” diyerek dilin varolanın kendisiyle olan özsel ilişkisine işaret etmekle kalmaz, dilde her zaman varolanı düşündüğümüzü de iddia eder.²⁰ Zira Humboldt’un “İnsan sadece dil aracılığıyla insandır; fakat insan dili icat etmek için önceden insan olmak zorundadır.” ifadeleri Heidegger’e göre dilin icat edilemez olduğuna ve insa-

¹⁷ Kurtul Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, *Cogito Felsefe Dergisi*, *Heidegger: Varlığın Çobanı* 64 (Güz 2010):287.

¹⁸A.Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2015), 18.

¹⁹ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 123-124.

²⁰ Martin Heidegger, “Herder’in ‘Dilin Kökeni Hakkında’ İncelemesi Üzerine Dersler”, trc. Güvenç Şar Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 30 (2016):76.

nın insan olmasının şartının dile bağlı oluşuna işaret etmektedir.²¹

Böylece dile bağlı oluşumuz, dili değiştirip-geliştirmemiz ve dil tarafından oluşturulmamız Heidegger'in Varlığı bilgi temelli bir felsefeyle anlamaya çalışan Descartes ve ardıllarının oluşturduğu modern felsefe geleneğini eleştirmesine sebep olmuştur. Çünkü Modern Felsefe, süje ile objenin bir aktı olarak tanımlanan bilgiyi, düşünen bilince indirgemekle kalmamış, öznenin kullandığı bir araç haline getirmiştir. ²² Fakat Ona göre Varlığı da kapsayan dünya, tüm varlıklardan oluşan bir bütün değildir, o insanoğlunun kendisini, ön anlama denilen kavrama öncesi anlayış aracılığıyla anladığı, dilinin ona gösterdiği şekilde çevrelendiği bir bütündür. Böyle bir dünya tanımı herhangi bir varlığı bilmeden önce var sayılan bir şeye işaret ettiği için dünya, öznellikten de önce gelmektedir.²³ Bir diğer deyişle insan, dünyayı yorumlamalarımızın bir bütünü olan ön anlamalarımız olmaksızın anlamamanın gerçekleştiremeyeceği, eksik veya kopuk olacağı bir kavrama öncesi zorunluluklar âlemine fırlatılmıştır.

Zira Heidegger'e göre; "Dil, bir tür yorumlamadan ve bu yorumun ortaya koyduğu anlam veya işaretlemelerden doğar: 'Sözcükler anlamalara eklenirler.' Sözcükler ve onlarla ifade edilen varlıklar birbirleriyle aynı âlemden gelirler: Sözcükler asli olarak varlıklara atıfta bulunurken, varlıklar ise asli olarak anlam yüklü olup sözcüklerin ortaya çıkmasına vesile olurlar."²⁴

Varlıkla-sözcük arasındaki kopmaz bağ, bizi dilin yapısına yani varlığı anlamak amacıyla dilin varlığını anlamaya itmektedir. Dilin varlığını anlamak amacıyla çıktığımız yolda dili, varlığı anlamamızın ve onu kendi anlaşılabilirlik çevrenimizi içine yerleştirmemizin, dolayısıyla dünyayı kavrayışımızın ön-şartı olarak bulmakta-

²¹ Heidegger, "Herder'in 'Dilin Kökeni Hakkında' İncelemesi Üzerine Dersler", 76.

²² Gülenç, *Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik*, 298.

²³ Richard Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 178-179.

²⁴ Michael Inwood, *Heidegger*, trc. Nursu Öрге (Ankara:Dost Kitabevi, 2014), 72.

yız.²⁵Varlığın dil aracılığıyla, açığa çıktığını söyleyen Heidegger'e göre;

*“Varlık zamanda açığa çıkar. Varlık, sürekli olarak yeniden görünüşe çıktığı için yolda değildir. Yolda olma hali Varlığın zamanla birlikteliğidir, ondan ayrılamazlığıdır. Bu birlikteliğin en açık deneyimlendiği alan ise ‘dil’dir.”*²⁶

İnsanın varolmasının temel unsuru olan dilin insana bakan tarihsel yönü ise ortaya yeni bir olgu çıkarır: Gelenek.²⁷Heidegger’de gelenek dil aracılığıyla kendisini oluşturduğumuz ve kendisinden anlama ve yorumlama ve diğer birçok insan varoluşunu ilgilendiren durumlarda beslendiğimiz, anlama olaylarıyla çerçevelenmiş dünyada-olma’nın bir sonucu olarak ön-anlama dediğimiz yapıyı oluşturan ve tarihsel geçmiş olarak da adlandırabileceğimiz bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece Varlığı kendisi aracılığıyla anladığımız dilin yapısını gelenekle-kültürle, tarihsel geçmişle ilişkisi bağlamında ele alan Heidegger, tarihselliğin insan Dasein’ın varoluş biçimlerinden bir diğeri olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yapmaktadır: Bilinebilir olanla bilinenler yani var olanlar sadece ontik bir yapıya sahip değildir aynı zamanda tarihsellik tarafından da belirlenmiş bir yapıya sahip olmaktadırlar.²⁸Daha açık bir ifadeyle söylersek, var olanlar, sadece insanın anlama ve yorumlama yapısıyla ilişkilendirilmeyen fiziksel ve duyuşal nesne olmayıp, aynı zamanda insanın var olanları anlama ve yorumlaması sonucu ortaya çıkan dilsellik ve tarihsellik tarafından değiştirilip, dönüştürülen bir yapıya sahiptir.

²⁵ Kurtul Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, *Cogito Felsefe Dergisi*, *Heidegger: Varlığın Çobanı* 64 (Güz 2010):287.

²⁶ Kurtul Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, *Cogito Felsefe Dergisi*, *Heidegger: Varlığın Çobanı* 64 (Güz 2010): 287.

²⁷ Mehmet Ulukütük, “Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi? Heidegger Ve Gadamer’de Dil, Gelenek Ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine”, *Özne Felsefe Dergisi* 16 (Bahar 2012):10.

²⁸ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 44-45.

Somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, insan anlamasının özünü oluşturduğu için, Dasein'ın geçmişine, içinde yaşadığı topluma böylesine bağlılığı onun varoluşundan önce gelmektedir.²⁹Çünkü bizler varoluşumuz ile diğer varlıklar üzerine düşünmemizi sağlayan, bir gelenek ve tarihsel koşullar tarafından dönüştürülen dile, sonradan doğarız. Zira dilimiz her zaman bizden öncedir. Biz dile verilmiş varlıklar olarak konuşmayı öğrendiğimiz zaman dahi dilin gerisindeyizdir.“Bu nedenle hep bir geleneğe bağlıyızdır ve bu gelenekten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma şansımız da yoktur.”Aynı zamanda ne yaparsak yapalım dilimizi oluşturan ve insan varlığı sayesinde dilimiz tarafından oluşturulan bu tarihsel geçmişe sürekli katkıda bulunuruz. Bir taraftan zaman dediğimiz kavramın olgusal yönü olan tarihsellik tarafından kurulurken diğer yandan tarihsellik ve tarihselliğin sonucu olarak oluşan dil aracılığıyla değiştirdiğimiz ve geliştirdiğimiz Varlık tarafından kurulan insan varlıklarıdır. Dil böylece,dünyayı oluşturan, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait varlığı olan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. ³⁰

Heidegger, dünyayı oluşturan bir öge olarak tanımladığı dilin olmadığı yerde varlığın da olamayacağını ifade etmek amacıyla;“*Kelimenin kaybolduğu yerde hiçbir şey var olmayabilir.*”mısrası üzerinde şöyle bir refleksiyon geliştirir: *Bu mısra, dilin sözüne kapı aralıyor, dilin bizzatı kendisini dile getirmesini temsil ediyor ve kelime'yle şey arasındaki ilişki konusunda bir şey söylüyor.* Ona göre son mısranın içeriği şöyle bir önermeye dönüştürülebilir:

Sözün bittiği yerde hiçbir şey var olamaz.” Bir şeyin tükendiği yerde bir yarıklık, bir eksilme gerçekleşir. Eksilme uzaklaşmak, bir yokluğa sebep olmak demektir. ‘Tükenmek’ ‘yok olmak’ demektir. Sözü, belirli bir şeye adını veren kelimenin bulunmadığı yerde hiçbir şey var olamaz. Dolayısıyla biz şuna vurgu yapabiliriz: Sözün yani adın bu-

²⁹ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 44-45.

³⁰ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 45.

*lunmadığı yerde hiçbir şey yoktur. Şey'e yalnızca söz varlık verir.*³¹

Ona göre “şey” burada, geniş anlamıyla, bir şekilde varolan herhangi bir şey anlamında anlaşılıyor. Yalnızca şeyi temsil eden kelimenin varolduğu yerde şey, bir şeydir. Heidegger'e göre herhangi bir şey dile getirildiği zaman var olmaktadır. Bu nedenle de herhangi bir şeye varlığını kazandıran şey, dile getirmedir. Dil, o şeyi dillendirmeden önce o şeyin varlığı da yoktur.³²Bir diğer deyişle nesneler dil tarafından belirlenmiştir. Dil bir şeyi açığa çıkarırken, söz bir şeyi gösteren ve işaret eden göstergedir. Bu iki unsur var olduğu için, önerme ve birleştirme mümkün olmaktadır. Önermenin, iki şeyi birlikte gösteren ifade olduğu düşünülürse, bu şeyi açığa çıkaran durum önermeden önce gelir.³³Daha açık bir ifadeyle, dil tarafından oluşturulan en küçük birim olarak düşünebileceğimiz sözcükler olmadan herhangi bir anlam kümesi oluşmamaktadır. Zira anlamlar, önermelere, önermeler de birbiriyle bağlantılı bir bütün oluşturması gereken kelimelerin varlığına bağlıdır.

Dil nesneyi belirlediği için, herhangi bir varolanın anlamı, öncelikle, insanın kendi dili içerisinde kavradığı şekliyle onun Varlığıdır. Varlığın bu şekilde açık kılınmasıyla, o dilde ikamet eden insana, şeylere ilişkin belli bir anlama verilmiş olur.³⁴ Bu durum bize dünyanın, varlığın yapısındaki tarihsellikten dolayı anlamamızı şekillendiren bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.³⁵Fakat tarihsel olan bu âlemin üzerindeki örtünün kaldırılmasını dil tek başına sağlayamaz çünkü dilin varlığı öyle bir varlıktır ki, o kendi kendisine var olamamaktadır. Ancak insan onu dile getirdiğinde var olabilmektedir.³⁶ Bu nedenle dil kendisini insan varoluşu içerisinde,

³¹ Martin Heidegger, “Dilin Doğası,”*Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. ve trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma yayınları, 2002), 31-32.

³² Faruk Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013), 137-138.

³³ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 133.

³⁴ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 137-138.

³⁵Richard Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 180.

³⁶ Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği*, 136.

düşünmede dile getirmektedir. Düşünme sayesinde varlığa gelen dil, Varlığın da içinde barındığı bir ev konumuna geçmektedir. Kendisini dil aracılığıyla anlaşılır yaparak dile getiren insan, düşünerek hem dili kullanmış hem de kendi özünü ve Varlıkla olan bağını kurmuş olur. Çünkü insan kendisini düşünerek diğer varolanlardan ayırır.³⁷ Kelimeler, söylemler, ifadeler ancak dilde hayat bulma imkânı edinirken, dilin hayata geçmesini sağlayan imkân ise, düşünmedir. Ancak dil olmadan düşüncenin ifade edilmesi, varlığın düşünülmesi yani insanın Varlıkla olan bağının kurulması mümkün değildir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; dilin var olması tüm bunların temel şartı olmaktadır.³⁸

Bu demektir ki, dil sadece hayatı yansıtan bir yapı olarak değil aynı zamanda hayata şekil veren bir öge olarak karşımızda durmaktadır. Bu yaşamın sahipleri olarak bizler Herder'in belirttiği gibi dil yaratıklarıyız.³⁹ Dil tecrübesine maruz kalmak, dilin talebiyle uygun bir ilişki sonucu, dile girmek ve ona teslim olmaktır. Böylelikle, dili konuşan bizler onun üzerinde, bu tür tecrübeler aracılığıyla günden güne veya zamanın akışı içerisinde dönüştürülürüz.⁴⁰ Bu dönüşümün ortamı ise, dildir. İnsanın bu dönüşümü gerçekleştirmesini sağlayan dil denilen araçtır. Bir başka ifadeyle, insanın tarihî ve kültürel bir varlık olmasının anahtarı dilde saklıdır.⁴¹

İnsan varlığı dil ile ilişkiye transfer edilmesi sonucu dil ile aynı yerde ikamet eder. Ve biz insanlar varoluşumuzu gerçekleştirmek yani olduğumuz varlık olabilmek, dilin varlığında yerleşik kalmak hatta başka bir yerden dili ele almak için bile dilin bizi sahip lenmesine ihtiyaç duyarız. Böylelikle, insan, dil tarafından sahiple-

³⁷ Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutigi*, 137-138.

³⁸ Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutigi*, 138-139.

³⁹ Yakup Kahraman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2014):84.

⁴⁰ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trc. Peter D. Hertz (San Francisco: Harper&SanFrancisco Press, 1982), 57.

⁴¹ Aliye Çınar, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007): 206.

nilirken⁴²kendi varoluşu için uygun bir barınak bulur. Dil tarihsel ve dilbilimsel bir konaklamadır. Bu nedenle bireyi daha o dilini konuşmadan önce sahiplenene ve talep eden bir yapıya sahiptir.⁴³Böylece dil zihnimizi yönlendirirken hem içerisinde bulunduğumuz dünyayı anlamlandırmamızı hem de başka yaşam durumlarının bize aktarılmasını sağlar. Dil, insanların birbirleriyle ve diğer varlıklarla buluştuğu ortak bir payda olmaktadır.⁴⁴

“Dil aynı zamanda toplumu inşa eden ve toplum içinde kuşaktan kuşağa aktarılan özgün kültürün ve geleneğin bir ürünüdür. Dil, insan kültürünün bir türü olmakla birlikte, hem kültürü üreten bir araç, hem de bu kültürün üretimidir.”⁴⁵

Bu demektir ki her toplumu biçimlendiren dilidir. Böyle olmasaydı, pek çok toplumun temsil edilecek olan; kültürünü, geleneğini, düşüncelerini, inanışlarını, davranışlarını bu formda değil de, bir başka formda ifade etmesi ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neşet ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak o dili kullananlara hükmetmeye başlamaktadır. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır⁴⁶Demek ki dil, genel kabulün aksine sadece göstergeler aracılığıyla gerçekliği temsil eden bir sistem olmayıp, aynı zamanda gerçekliğin kurucusudur. ⁴⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki; insanın varoluşsal yapılarından olan zamansallığın da bir ürünü olarak ifade edebileceğimiz dil, in-

⁴² Gülşah Namlı Türkmen, “Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil”, *Posseible Düşünme Dergisi* 4 (2014): 9.

⁴³ Martin Heidegger, “The Nature of Language”, *On the Way to Language*, trc. Peter D. Hertz (New York: Harper and Row Press, 1971), 75.

⁴⁴ Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zeminini”, 85.

⁴⁵ Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, 200.

⁴⁶ Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, 197.

⁴⁷ Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, 200-2001.

san varlığı tarafından oluşturulan gelenek aracılığıyla Varlığı anlamlandırmamızı ve oluşturmamızı sağlar. Bizler *Dünya-da-Varlık* olarak dünyayı ancak dil dolayımı aracılığıyla kurduğumuz anlam kümeleri ile algılayıp, anlayabiliriz. Bu nedenle dilsel oluşumuzun tarihsel yönü olarak da ifade edebileceğimiz gelenek aracılığıyla Varlığı algılar, anlamlandırırız. Zira dilsel olan tek var olan olarak bizler Varlık sorusunu soran ve aynı zamanda bu soruya cevap arayan tek varlık olmaktadır. Bu durum bize dilselliğimizin bizlere özlerimizden önce verildiğini ve varlığın bize bakan yönünü de ancak bu varoluşsal özler aracılığıyla algılayabileceğimizi göstermektedir.

2.Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Geleneğin Rolü

Heidegger'in dili var olmanın ön şartı olarak ortaya koymasının temelinde insanın bütün anlama deneyiminin oturduğu temel kaide olarak dili görmesi bulunmaktadır. Her şey bir anlam ifade etmekle ve bir şeyle düşünülüp söylenerek dile gelmektedir.⁴⁸Çünkü bizler, yaşadığımız dünyayı sözcüklerin birbiriyle kurdukları ilişkiler aracılığıyla anlarız. Dünyayı anlamlandırmamızın dilimize sıkıca bağlı olduğunu, *Dil varlığın evidir*.⁴⁹İfadesiyle dile getiren Heidegger'e göre sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu evin muhafızlarıdır.⁵⁰ Yani insan dil dolayımı sayesinde bir diğer deyişle dilin yaratmış olduğu ayıksı bilinç sayesinde Varlığın özü üzerine düşünebilmektedir.⁵¹ Bu düşünme, Varlığın özünü anlamamanın yanı sıra insanın Varlığı anlamasının tarihine yöneliktir. Varlığı anlamamanın tarihinin dilde kayıtlı olduğunu düşünürsek Varlığın anlamına yönelik her sorunun, aslında dilin özüne yönelik soru ile örtüştüğünü görmüş oluruz.⁵²

Varlığı açığa çıkarmak amacıyla dile yöneldiğimizde ise, ken-

⁴⁸ Kahraman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini ", 84.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Pathmarks*, Ed. William McNeill (Cambridge:Cambridge University Press, 1998), 254.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Pathmarks*, 274. Ayrıca bk. Martin Heidegger, "*Hümanizm Üzerine Mektup*", *Hümanizmin Özü*, trc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 37.

⁵¹ Kahraman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini", 84-85.

⁵² Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 87.

dimiz ve Dünya hakkındaki bilgimizi çevreleyen dilin, anlamamızın önsel yapısını belirleyen yönüyle karşılaşırız. Dil tarafından kuşatılan varlıklar olarak bizler kendimizi ve diğer varlıkları anlamak için dile muhtacıdır. Çünkü bilincimiz dil tarafından koşullanmıştır. Dil, Heidegger için, insanın dünyaya kulak verebilmesinin ve varlığı anlaşılabilirlik çevrenine yerleştirebilmesinin vazgeçilmez “gelenek”sel koşuludur.⁵³ Bu nedenle dil, varlığı anlamamızın ön-koşulu olarak karşımızda durmaktadır. Zira dili anlamak amacıyla yaptığımız bir sorgulamada karşımıza dil içerisinde barınan Varlığı anlamamanın tarihi çıkmaktadır. Biz bir yandan Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırmak amacıyla dilin özüne yönelirken aslında Varlığın anlaşılmasının tarihi olan dile, dil-varlık ilişkisinin tarihine yönelmekteyiz. Çünkü dil, miras aldığımız geleneksel ve kültürel bir anlam dünyasıdır. İçerisinde doğduğumuz böylesi bir dil aracılığıyla anlam dünyasına adım atmakla kalmaz, artık kendimize dair ayrıksı bir bilince sahip olduğumuz için varoluşumuzun ifşa olmasına da tanık oluruz. Bu durum toplumlar için de geçerlidir. Her toplum kendisine verilen dil aracılığıyla yaşama imkânı edinirken bir yandan da kendi Varlıklarıyla iletişime geçerek, varoluşlarından haberdar olan bir hayat sürmeye başlarlar. Bu nedenle aslında onlar, kendi varoluşlarını ancak dil sayesinde kurabilirler.⁵⁴

Böylelikle şunu söyleyebiliriz; insan, dil ve varlık arasında kopmaz bağ aracılığıyla kendi öz bilincinin farkına varırken, diğer varolanların Varlığı üzerinde düşünmeye başlar. Peki, insan dil ile varlık arasında meydana gelen bu ilişkiler ağı aracılığıyla varlığın açığa çıkarılması için uygun zemini nasıl elde edebilir? Dille sahip olduğu öz bilinç sayesinde Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırma imkânı elde eden insan varlığı bunu hangi sağlam zeminde ve hangi sahih bakış açısıyla yapabilir? Heidegger, insanın içerisinde yaşadığının olduğu bağlam veya kültürel bütünselliğe *zemin*, *ufuk* veya

⁵³ Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, 298-299.

⁵⁴Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, 200-2001.

açıklık gibi isimler verir. Heidegger'in ufuk kavramı, herhangi bir öznenin nesne ya da karşısındaki varlıktan soyutlanmış bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Ufuk burada gelenekleri ve dili ile verili bir kültürün tamamıdır.⁵⁵ Yani insan, varlığı açığa çıkarmak amacıyla kültürel zemin olarak adlandırabileceğimiz bu bağlama muhtaçtır. Bu zemin aynı zamanda insana, özne-nesne diyalektiği ve idealizm tuzaklarına düşmeyen bir ufuk, bir diğer deyişle sahih bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu ufuk bir diğer deyişle, belirli bir kültüre ve döneme ait olan

“...dilin açtığı bu açıklık, nihai olarak, tikel ayrımları içerisinde ve tikel çevreni ile sınırlı, insanın tarihsel dünyasıdır. İnsan, dilinin bu dünyası içerisinde ve buradan kalkarak anlamı sorma ve temellendirme imkânlarını türetir ve o kendisinin ne olduğuna da ancak dili içerisinde tanıklık edebilir. Demek ki, insan, Varlığın hakikatine dilinin ona açtığı açıklıkta ulaşır.”⁵⁶

Heidegger'in bu ifadeleri bize, varlığın yazgısının belirli bir kültürel dönemin diline verilmiş olduğunu gösterir. Varolanın ulaşılmış olan gerçekliğe göre kıyaslanabilmesi, belirli ve özgün bir takım özelliklerin ön plana çıktığı bir ortamda mümkün olmaktadır. Bu nedenle, Klasik Grek düşüncesinin açıklığı, Ortaçağ dünya görüşünden farklıdır, aynı şekilde modern açıklık da her iki dönemin açıklığından farklıdır.⁵⁷

Sessiz söylemenin insan tarafından sesli sözcüğe dönüştürülme süreci olarak tanımladığı *yol yapma*'yı belli bir kültürel döneme bağlı olmayı zorunlu kılarak varlığın yazgısına bağlamakla dilin tarihselliğinin altını çizerken tarihin de dilselliğine işaret eden Heidegger, Varlığın sessiz sesine karşılık vermenin dilin özgünlük kazanmasının olanağı olduğunu şu ifadeleriyle açıklar; “*Her insan dili Söylemede olagelir. Böyle olmakla her dil, olagelmeye yakınlığı*

⁵⁵ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 45.

⁵⁶ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 137-138.

⁵⁷ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 137.

ölçüsünde çeşitliliğe izin verse de, sözcüğün tam anlamında halis dildir."⁵⁸

O halde dil ile söylem arasındaki ilişkiye ışık tutmak amacıyla Heidegger'in bakış açısıyla şu soruyu sorabiliriz; Sessiz sözcüğün sesli sözcüğe dönüştürülme süreci olan *yol yapma* sonucu Heidegger tarafından açığa çıkarılan *söylemin* dilsel oluşumuzla tam olarak nasıl bir ilişkisi var? Heidegger için, *Dünya-içinde-olmak* kendimizi anlaşılabilirlik ortamında yani insanlar tarafından oluşturulmuş bir anlam dünyasında bulmaktır. Bir diğer deyişle insanın kendisini dil evrenine fırlatılmış olarak bulmasıdır.⁵⁹ İnsanın *dünya-içinde-olmasının* anlaşılmasının imkanı ise, *söylem* denilen anlamlara eklenme sonucu gerçekleşir. Yani, insan varoluşunun kurucu bileşeni ve dilinin konuşulmasını mümkün kılan *söylemdir*. Bu demektir ki dilsel anlam çevremize *dünya-içinde- olduğumuz* anlayışını yerleştirmemizin imkânı söylemde gerçekleşmektedir.⁶⁰ Dili söylemin ifade kazanmasının bir yolu olarak düşündüğümüzde ise, varolanın anlam kazanması insan varoluşuyla dolayısıyla dil ile mümkün olmaktadır.⁶¹

Bu nedenle insan, Varlığın yazgısının gerçekleştiği söylemeye kulak vererek, onu gönülden dinleyerek kendi özüne uygun davranmış olur. İnsanın, varlığın hakikatine açık hale gelmesinin yolu dili kendisine mesken edinmesinden geçmektedir. İnsan varlığın hakikatine ait olduğu için dilde iskân etmekle birlikte onu korumak mecburiyetindedir. Çünkü insan varoluşu, dili korurken bir nevi kendisini, kendi özünü de korumuş olmaktadır. İnsan varlığın açıklığı olmakla aslında Varlığın hizmetine girer. Kendisini açık kılma yoluna koyan Varlığın yazgısına katılarak Varlığı korurken kendi özüne de uygun davranmış olur.⁶²

Fakat Heidegger'e göre, özünde Varlığın olageldiği olay olarak

⁵⁸ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 136-137.

⁵⁹ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 92.

⁶⁰ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 90-91.

⁶¹ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 91.

⁶² Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 138.

kavranabilir olan dil yaşadığımız çağda fakirleşmiştir. Bunun nedeni dilin, sürekli kendi özünün dışında düşünülelemesidir. Dil, çağımızda, Heideggerce ifade edersek Varlığın evi olarak değil, varolan üzerindeki hâkimiyetin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Bunu aşabilmek, dile dair bu kavrayışı değiştirerek dilin özüne dönmeyi gerektirmektedir.⁶³ Dil hakkındaki bu anlayışı değiştirmek, dilin özüne dönmek için iyi bir başlangıç olmakla beraber dile giden yolu sağlamlaştırmayı da amaçlamaktadır.

Heidegger dilin özüne ulaşmak amacıyla kaleme aldığı *Dile Açılan Yol* adlı çalışmasında, nesneleştirileceği gerekçesiyle dil üzerine konuşmanın gereksizliğinden bahseder. Ona göre dil hakkında konuşmak yerine dilin kökeninden gelen sese kulak vermeliyiz.⁶⁴

Zira dil, söyler. Söylenen şey, söyleme esnasında kendini ifşa eder. Ifşa olan şey ise, içinde bulunduğumuz dünya ve varlıklardır. Dili anlamak varlığı anlamak, varlığa kulak vermektir. Bu sebeple konuşmanın gerisinde ve önünde dinleme yer alır. Burada dinlemek, bir fiziksel sesi veya konuşmayı işitmekle aynı şey değildir. Her işitilen şey, kendini açığa vurmaz. Oysa dinlemek, deyim yerindeyse, varlığın, ifşa olmak suretiyle insan bilincinde bir rezonans ve transformasyona yol açmasıdır.⁶⁵

Bir diğer deyişle insan varlığı tarafından söyleme aracılığıyla oluşturulan anlam dünyası ve Varlığı anlamamanın tarihinin kayıtlı olduğu dili, bu tarihsel birikimi varlığı açığa çıkarmak amacıyla dinlemek, bu birikimin öz bilincimizi değişim ve dönüşüme uğratması demektir. Zira dilin kökeninden gelen sese kulak vermek ancak dili bu şekilde dinlemekle mümkün hale gelmektedir.

Dille ilişkiye geçmenin yolu ise düşünmeden geçer. Bu nedenle dil düşünmeyi gerektirmektedir. Varlığı anlamak, bir tür dil

⁶³ Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", 299.

⁶⁴ Heidegger, *On The Way to Language*, 50-51.

⁶⁵ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 21.

tecrübesinin düşünme aracılığıyla insanda gerçekleşmesidir.⁶⁶Dilin özüne, kökenine yönelmek, dilin kökeninden gelen sese kulak vermek, bir nevi düşünmek demektir. Oysa her türlü düşünme dilin özünü kavrayamaz. Onu kavrayacak olan asli düşünmedir. Asli düşünme, nesneli, yansıtıcı ve tasarımıyıcı olan ve böyle olduğu için bunalım yaşayan modern bilimin düşünmesinden farklıdır. Asli düşünme unutulmaları anımsayan ve onları ontolojik bir zeminde anlayan ve yorumlayan bir düşünmedir. Düşünürce düşünme yani sahih düşünme, unutulmuş olan Varlığı bir anlama faaliyeti olarak diriltir. Diriltme, unutulmuş olan Varlığın açığa çıkarılmasıdır. Böylece aşikâr olduğu farz edildiği için üzerinde düşünölmeyen ve nesnelere indirgenen Varlık hatırlanır; parçası olduğumuz ve unuttuğumuz bütün yola gelir. ⁶⁷

Ayrıca Heidegger dilin kökeninden gelen sesi dinlemeyi, dilin kökeninin neliğini araştırmadan ayırmak gerektiğini söyler. Ona göre dil, kendisini varlık üzerinden açmaktadır.⁶⁸ Bu nedenle Heidegger'e göre fenomenolojik ontoloji şeylerin kendilerini önceleyen dil olduğu önvarsayımından hareketle gerçekleştirilebilir. Bu önvarsayımın gerekliliği de Varlığın unutulmuşluğu sorusunun cevabının ancak varlığın tarihinin anlaşılmasından geçtiğini söyler. Ona göre bu cevabı bulmanın imkânı dilde yatmaktadır. Zira dilin özüne yönelik fenomenolojik bir araştırma, dilin fakirleşmesi sonucu unutilan Varlık nedeniyle ortaya çıkan ve dili anlaşılmaz kılan görüşü aşmayı amaçlamaktadır.⁶⁹ Peki dilin özüne yönelik olan bu araştırmada dilin bizzat kendisiyle nasıl iletişime geçebiliriz, Dil hangi durumda bizimle konuşur, Ne zaman kendisini dile getirir? Heidegger *Dilin Doğası* isimli çalışmasında bu sorunun cevabını şöyle verir:

⁶⁶ A.Kadir, Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", *FLSF Dergisi* 1 (2006):19.

⁶⁷ Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", 299.

⁶⁸ Kahraman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini", 84.

⁶⁹ Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", 298-299.

Dil ile maruz kaldığımız tecrübede dil kendisini dile getirir. İnsan bunun herhangi bir şekilde, konuştuğu herhangi bir zamanda vuku bulduğunu düşünebilir. Ancak, bir dili konuşmamız her ne zaman ve ne tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin, dilin kendisinin asla söz söyleme hakkı yoktur. Yalnızca gündelik kullanımında dil kendisini dile getirmede, tersine dizginlediği için biz kolayca bir dili konuşmayı başlatır ve konuşabilir ve bu yüzden bir şeyle ilgilenabilir ve bir şeyi konuşarak müzakere edebiliriz.

Heidegger tam da burada kendine bir soru yöneltir ve hemen ardından sorduğu bu soruyu şöyle yanıtlar;

Fakat dil vasıtasıyla dilin kendisi ne zaman konuşur? Yeterince tuhaftır ki, biz bizi ilgilendiren, heyecana sürükleyen, sıkıntıya sokan veya yüreklendiren bir şey için doğru kelimeyi bulamadığımızda konuşur. Bu yüzden zihnimizdeki şeyi dile getirmeksizin bırakır ve onu hakkıyla düşünmeksizin dilin kendisinin içinde temel varlığıyla bizi belli belirsiz ve geçici tarzda etkilediği anlara maruz kalırız”.⁷⁰

Anlamın karara bağlanamaz kaldığı, askıda kaldığı bu anlarda, söylenmeyen alanına yöneltiliriz. Bu durum sözcüğe sözcük olarak dikkat göstermek, bir bakıma, gramer ve mantıktan geri çekilmek demektir. Söylenmeyen alanına girmek, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek için gündelik dilde kolaylıkla kullandığımız ve amacımıza ulaşmak için bir araç haline getirdiğimiz *yıpranmış dil*'in sınırları dışına çıkmak demektir. Bu da sözcüğü işitmekle olur. Sözcüğü işitmek ise dilin kaynağına ulaşmakla mümkündür.⁷¹

Heidegger için kelimenin etimolojisine inmek, kelimenin eskiden kullanıldığı anlamlara ulaşmaktan da öte, dilin kökeninde saklanmış olan kelimenin asıl anlamının yattığı yeri bulmaktır.⁷² Çünkü dil, gündelik kullanımda *uzlaşımsal göstergeler* diye adlan-

⁷⁰ Martin Heidegger, “Dilin Doğası”, 31.

⁷¹ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 141.

⁷² Engin Yurt, Martin Heidegger Felsefesinde ‘Düşünme’ Sorunu (*Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014*), 66.

dırabileceğimiz, ortalama, herkes tarafından anlaşılır kılınmış olup, söylenmeyenle bağı kopmuştur. Oysa dilin kökensel anlamının farkına vardığımızda görürüz ki, dil varolanların açık kılınması olarak ortaya çıkar. Günlük kullanımda sözcüklerin arkasında duran gizli anlamı ancak dilin kökeninden gelen sese kulak vererek açığa çıkarabiliriz. Dilin asli görevi varlığı kendisinde barındırmak ve korumaktır. Dilin kökeni işte tam da burada, gündelik kullanımın işe yaramadığı, herhangi bir anlam ifade etmediği, kelimelerin kifayetsiz kaldığı yani söylenmeyenin bir diğer deyişle varlığın konuştuğu yerde, sessizliğin çağrısında ortaya çıkar.⁷³

Bu demektir ki sessizlik, henüz uygun sözcüklerin bulunmadığı, şeyleri açığa çıkarmak amacıyla sorguladığımız yeredir. Bu sorgulama dilin içinde, dilin tam da ortasında gerçekleşir. Sessizliğe vücut vermek, onları varlığa getirmek amacıyla dile yönelir, dilin içinde ve dilin amacı doğrultusunda eşsiz kelimeler bulmaya doğru yönlendiriliriz ve sessizliği ancak bu şekilde sonlandırırız. Bulduğumuz bu eşsiz kelimeler dil içerisinde gerçekleştirmiş olduğumuz bir eylem sonucu ortaya çıktığı için yeniden ele geçirilen, güce sahip olan sözcüklerdir. Bu sözcüklerle oluşturduğumuz anlam kümeleri ise otantik düşünmeyi ve şiiri oluştururlar.⁷⁴

*Düşünme ve şiir, dilin kaynağına bir tür geçittir; söylenmeyene, her sözcükte içkin olan hiçliğin arkasında kendisini gizleyen şeye doğru bir sıçrama'dır, kaynak olarak Varlığa bir sıçrama'dır.*⁷⁵

Bu süreci tecrübe eden düşünür ise, kullanımda olan, yani insan tarafından dile getirilmiş olan sesli sözcüklerden yola çıkarak dilin kökenine yönelir. Düşünür bu yönelim sonucu kökensel dilin açıklığındaki sözcüklere ulaşarak kelimelerin otantik anlamını bulur. Böylelikle dille varlık bulan Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırır ve böylece otantik anlamıyla varlık ışıldamaya başlar. Şairin esas ilgisi, Varlığı sözcükler içerisinde söylemektir. Yani varlığın hakika-

⁷³ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 140.

⁷⁴ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 140.

⁷⁵ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 141.

tini dilinin kökenlerindeki en eşsiz kelimeleri seçerek aydınlatmaya çalışmaktır. Düşünürün ilgisi ise, şiirsel söylemede açılmış olan sözcüğü dinlemektir. Fakat buradaki dinlemek hakikatin sesine dikkat kesilmiş bir biçimde, dilin içindeki hakikati işitmek şeklindedir. ⁷⁶Çünkü Heidegger'e göre;

*Kelimeler terim değildir, bu yüzden de mevcut olan bir içeriği içinden çıkardığımız kovalar ve variller gibi değillerdir. Kelimeler, söyleme içinde bulunup kazılmış su kaynaklarıdır, bulunması ve tekrar tekrar kazılması gereken, kolaylıkla çöken su kaynakları, ama aynı zamanda tam da hiç beklenmediğinde tekrar ortaya çıkan. Eğer kaynağa tekrar tekrar gitmezsek variller ve kovalar boş kalır, ya da içerikleri bayatlar.*⁷⁷

Böylece dilin kaynağı ile kurduğumuz her türlü ilişki insanın söylemesindeki yaratıcılığı ortaya çıkarır. Bu durum ise insanın dilinin kökeniyle ilişki içine girerek kurmuş olduğu halis konuşmayı ortaya çıkarır. İnsan açık kılma yoluna girdiğinde sessiz söylemeyi, yani dilinin kökeninden gelen sessiz sesi dinlemeyi başarabilsin diye kendi özü serbest bırakılır. Fakat bu durum ancak insanın dünyayı deneyimlemesini engelleyen unsurlar aşıldığı takdirde gerçekleşir. Söylemenin özgürleştiren, insanın özünü serbest bırakan bu alanı içerisinde insan karanlığın içerisinde bir şeyi alır ve onu kendi anlaşılabilirlik çevreni içerisine yerleştirerek anlamı otantik bir biçimde aydınlatır. Her insan konuşmasındaki bu yaratıcı yön, onun dil ile olan bu otantik ilişkisinde ortaya çıkar. Bu ilişki ise Varlığı işitme ve söyleme şeklinde iki eylemin bir araya gelmesi sonucu gerçekleşir.⁷⁸

Böylece varlığın sesine itaat eden halis düşünme, varlığı açığa çıkaracak olan sözü, kelimeyi arar. İnsanın dili varlığı ifşa edecek olan bu söze uygun olduğu zaman varlığın hakikatini açığa çıkarmak için yeterli hale gelir. Dilin yeterli olması durumunda ise, varlık kendini aydınlığa gösterir ve böyle bir düşünme ve dil tecrübesinin

⁷⁶ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 142.

⁷⁷ Yurt, *Martin Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu*, 66.

⁷⁸ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 139-140.

sonucunda Varlık dil ile açığa çıkar. ⁷⁹İnsanın özü ile varlığın hakikati arasında kopmaz bir bağ vardır. Zira her ikisi de aynı hakikatin varoluşlarıdır. Düşünme de dil de öz olarak varlığın hakikatine ait olduğu için insan, varlığın kendi kendini ifşa etmesi için uygun dili ve halis düşünmeyi bulduğunda varlık da kendini aydınlatmaya olumlu yanıt verdiğinde, hem kendini hakikat olarak hem de insanın özünü öz olarak aydınlatılabilir.⁸⁰ Dilin varlıkla ve gelenekle, insanı Varlığı algılayışıyla olan ilgisi ve önemi fark edildiğinde, sahih bir dil anlayışı ile yola çıktığımızda düşünme aracılığıyla da varlığın üzerindeki örtü kaldırılır ve hakikat kendisini gösterir.

Sonuç

Varlık sorusunun yeniden sorulması gerektiğini kendi çağında ilk defa gündeme getiren Heidegger, bu iddiasını felsefe tarihindeki varlık görüşlerini ele alıp, eleştirerek temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Varlık, aşkın ilkelerle açıklanılmaya çalışılmış ve bu nedenle varlığın kendisi gözden kaçmıştır. Bazı dönemlerde ise, varlık kendisinden anlaşılır ve kavranılır olduğu gerekçe gösterilerek Varlık sorusu hiç sorulmamıştır. Heidegger'e göre bunlar birer önyargıdır ve Varlığı sorunsallaştırmamızı ve açıklamamızı engellemektedir. Zira metafizik kavramlarla açıklanılmaya çalışılan Varlığın gerisine gidilmenin imkânı olmamakla birlikte bilinen bir şeyi düşünmenin gereği görülmemektedir. Böylesi bir girdabı fark eden ve buradan çıkmak amacıyla "*Varlık ve Zaman*" isimli eserinde Varlık sorusunun tekrar sorulmasının gerekçelerini ve bu sorunun bu güne kadar neden sorulmadığını, bu sorgulamanın önündeki önyargıları varlık tarihini eleştirel bir okumaya tabi tutarak ele alır. Varlık sorusunun önemine değindikten sonra, bu soruya hangi zeminlerde doğru yanıt aranabileceğini sorunsallaştırmak amacıyla "*Hümanizm Üzerine Mektup* İsimli" yayınında ilk olarak varlığı sağlam bir zemine çekmek amacıyla dili varlığın evi olarak tanımlamış-

⁷⁹ Ulukütük, "Gelenegin Dili mi Varlığın Evi mi: Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek Ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine", 9.

⁸⁰ Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", 19.

tır. Ona göre bu soruyu sorabilen tek varlık Dasein olduğu için bu evin bekçileri de insanlar olmaktadır. Bu nedenle Varlığın anlaşılmasının yolu da Dasein'in varoluşsal yapıları olan zamansallık ve dilsellikten geçmektedir. Bu yapılardan olan dilsellik ve onun bir ürünü olarak ortaya çıkan gelenek, hem varlığın anlaşılmasının hem de Dasein yani insan varlığının kendi özüne ulaşmasının imkânını barındırmaktadır. Çünkü Dasein'in varoluşu ile dilin özünün hakikatin aynı kaynağından beslenen iki ayrı yönünü oluşturmaktadır. Fakat Heidegger'e göre dil, yaşadığımız çağda fakirleşmiştir. Dil aynı zamanda sadece gündelik kullanımın bir aracı haline getirilerek sığlaştırılmıştır. Ona göre böyle durumlarda dil, çökmüş su kaynaklarıdır. Kaynağa sürekli gitmenin gerekliliğini vurgulayan Heidegger, çökmüş ya da bayatlamış olan kaynağa gitmek amacıyla, dilin kökeni üzerine çalışmalar yapar. Ona göre dilin kökenine gitmek, sadece kelimenin eskiden kullanıldığı anlamlara ulaşmak olmayıp, Varlığın asıl anlamının işaret ettiği yere varmaktır.

İnsan öz bilinciyle varlığı açığa çıkarmaya ve dilinin özüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bu öz bilincini şekillendiren, insanın varoluşsal yapılarından dil ve bunun bir ürünü ve aynı zamanda üreticisi olan gelenektir. Dilinin anlam çevrenine bağlanmış durumda olan insan varlığı düşünme ve şiir aracılığıyla gündelik kullanımın aşıldığı yerde yani sessizliğin çağrısında dilin kökenine ulaşır. Tam da burada, kelimelerin bizi ifade edemediği yerde düşünme ortaya çıkar. İnsan düşünmeye doğru itilir. Dilin kökeniyle ilişkiye giren insan, dilinin kökeninden gelen sesi dinleyebilsin diye özü serbest bırakılır. Bu öze dil içerisinde gerçekleştirilen düşünme sonucu oluşturulup, yeniden ele geçirilen sözcükler, güce sahip olan sözcüklerdir. İnsanın dili ile kurduğu bu otantik ilişkide varlığı işitme ve söyleme şeklinde iki eylemin bir araya gelmesi sonucu Varlık açığa çıkarılır. Varlığın sesine itaat eden sahil varlığı açığa çıkaracak sözü arar. İnsanın dili bu varlığı açığa çıkaracak yetkinliğe ulaştığında ise varlık kendisini aydınlığa gösterir ve böyle bir düşünme ve dil tecrübesi sonucunda Varlık açığa çıkar.

Kaynakça

- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. Bursa: Say Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 2012.
- Çınar, Aliye. "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007): 196-210.
- Çüçen, A.Kadir. "Heidegger ve Felsefe". *FLSF Dergisi* 1 (2006):7-25.
- Çüçen, A.Kadir. *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Göka, Erol - Topçuoğlu, Abdullah - Aktay, Yasin. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Gülenç, Kurtul. "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik". *Cogito Felsefe Dergisi* 64 (Güz 2010): 280-300.
- Heidegger, Martin. "Herder'in 'Dilin Kökeni Hakkında' İncelemesi Üzerine Dersler". Trc. Güvenç Şar. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 30 (2016):73-82.
- Heidegger, Martin. "Dilin Doğası". *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* Der. ve trc. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Heidegger, Martin. "Hümanizm Üzerine Mektup". *Hümanizmin Özü*. Trc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Heidegger, Martin. "The Nature of Language," *On the Way to Language*. Trc. Peter D. Hertz. New York: Harper and Row

- Press, 1971.
- Heidegger, Martin. *On the Way to Language*. Trc. Peter D. Hertz. San Francisco: Harper&SanFrancisco Press, 1982.
- Heidegger, Martin. *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Inwood, Michael. *Heidegger*. Trc. Nursu Örgü. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Kahraman, Yakup. "Dil Varlığının Ontolojik Zemini". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Güz 2014):75-87.
- Manav, Faruk. *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2013.
- Namlı Türkmen, Gülşah. "Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil". *Possible Düşünme Dergisi* 4 (2014):1-12.
- Ökten, Kaan H. "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar". *Cogito Felsefe Dergisi* 64 (Mart 2017): 89-105.
- Ökten, Kaan H. *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Ökten, Kaan H. *Varlık ve Zaman Kılavuzu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Palmer, Richard. *Hermenötik*. Trc. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Ulukütük, Mehmet. "Gelenegin Dili mi Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek Ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine". *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi* 17 (Bahar 2012): 1-26.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.
- Yurt, Engin. *Martin Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

The Role Of Language And Tradition In The Reveal Of Being In Heidegger

Summary

Martin Heidegger, who approached the language as the house of being, once having divided the history of being into four periods, turned his attention to these periods by a critical reading of the history of philosophy. The first of these are pre-Socrates philosophers of nature who directly experience the opening of existence itself. The second period of the history of being is the existence of Plato and Aristotle who started the process of forgetting the question of being. As Plato reduce the material to shadow he rejects the importance and value of our sense organs in terms of knowledge. Aristotle's sense of being contains existing building elements associated with each other. The most important of these elements is the form. Substance is only its compulsory support. According to Heidegger, the two philosophers in topic, discuss the being indirectly in other words they treat the being by means of metaphysical concepts. The third period of the history of Being is the tradition of medieval thought. In this tradition, Being is tried to be explained in the context of the distinction between "created existence" and "creative existence". Heidegger finds the fourth period following the medieval thought, accept in the tradition which has begun with Descartes. This last tradition finds confidence in the accuracy of knowledge. This last tradition finds confidence in the accuracy of knowledge. According to Heidegger, who takes a critical view of the history of philosophy and is the first to call attention to the concept of Being in Western philosophy, to base the explanation of Being on metaphysical concepts and substances leads to the forgetting of the self of being and more specifically the question of pure being. For this reason, Heidegger, in his book *Sein und Zeit*, completed in 1927, evokes prejudices about being that hinder the taking in hand of being. In order to overcome these prejudices, he emphasized the need to ask again the question of Being and he began to search for

a new ground and a specific method. While he was undertaking this research in the context of Dasein during the period before return philosophy, he carried out this research through an inquiry into the Being (Sein) after this period. Thus he tries to understand Being through Dasein, that is to say, from the existential structure of the being of man. He emphasized the requirement to listen to language which existential structure in the second period of his philosophy. According to him, the only being able to ask the question of being is Dasein, in other words the human being. Since the only being that understands the being is the Dasein the condition of the understanding of the Being is depend on the Dasein founder existential construct. So the understanding of Being depends on temporality and linguistic which are Dasein's existential structures. The linguistic nature of these existential structures and the tradition which emerged from it, includes both the possibility of understanding being and the possibility of the Dasein, that is to say the human being reaches his own essence. Because human beings are trying to create being by means of self-consciousness and from there to reach the essence of the language. For this reason, the tradition which is the product of the language and the language of human's existential structures shape human's self-consciousness. As well as language emerges as an element of tradition, tradition is also a component of language. Because the existence of Dasein and the essence of language reflect different perspectives of truth. So in this work, after addressing how language and tradition create the Being, we discuss on how this created being is manifested by language and tradition and according to this purpose, Heidegger's second term of language view will be emphasized.

Key Words: Heidegger, tradition, language, Being, existence

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

**Lise ve Dengi Okullarda Eğitim Gören Öğrencilerin,
Kur'an Tefsiri Kitaplarına İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma**
Research on The Perception of High School Students -or
Equivalent School Students- About Tafsîr of Qur'ân

Yazar / Author

Seyfullah PAK

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş / TÜRKİYE

seyf_pk46@mynet.com

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 03/07/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 227-253

Atıf/Citation: PAK, Seyfullah. "Lise ve Dengi Okullarda Eğitim Gören Öğrencilerin Kur'an Tefsiri Kitaplarına İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 227-253.

• *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

**Lise ve Dengi Okullarda Eğitim Gören Öğrencilerin,
Kur'an Tefsiri Kitaplarına İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma**

Özet

Araştırmanın amacı; lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin Kur'an tefsiri kitapları hakkında bilgilerinin olup olmadığı, tefsir kitaplarının anlaşılıp anlaşılmadığı, tefsirin gerekli olup olmadığı ve tefsirin hayata katkı sağlayıp sağlamadığı konularına ilişkin algılarının tespit edilmesidir. Bu amaçlar doğrultusunda lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrenciler, ankete tabi tutularak aşağıdaki anket sorularına yanıt aranmıştır. Araştırmanın örneklemini 2017-2018 eğitim öğretim yılında Kahramanmaraş merkez ilçelerindeki lise ve dengi okullarda eğitim gören 310 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama yöntemlerinden likert anket yöntemi kullanılmış, veriler likert tipi sorular hazırlanarak anket uygulanmıştır.

Bu araştırma sonunda, lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerden Kur'an tefsiri hakkında bilgisi olduğunu ifade edenlerin oranı ile; Kur'an'ın, tefsir ile ilişkisi konusunda bilgisi olanların yüzdelik oranlarının düşük olduğu görülmüştür. Öğrencilerin çoğu tefsir kitaplarını iyi anlayamadığını ifade etmişken birçoğu da tefsir okumanın gerekli olduğunu ve tefsir okumanın günlük hayata katkı sağlayacağını düşünmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Algısı, Anlama Düzeyi, Öğrenci Görüşleri, Tefsir Okuma

**Research on The Perception of High School Students -or
Equivalent School Students- About Tafsir of Qur'ân**

Abstract

The purpose of the survey is to determine the perception of the students studying in high schools or equivalent schools, about

whether they have information about the Qur'ān tafsīr books or not, whether books are understood or not, whether the tafsīr is needed or not and whether tafsīr contributes to life or not. For these purposes, the students who are educated in high schools or in equivalent schools were asked to answer the following survey questions. The sample of the research consists of three hundred ten students who are studying in high schools and balanced schools in Kahramanmaraş central districts in 2017-2018 education year. In the survey, among data collection methods, Likert questionnaire method was used and Likert type questions were chosen to apply the questionnaire.

At the end of this research, it is seen that among the students who are studying in high schools and in the equivalent schools, the percentages of those who express that they have knowledge of the Qur'ān's tafsīr and those who have knowledge about the relation between the Qur'ān and the tafsīr are low. Many of the students have expressed that they can not understand tafsīr books, and many of them think that reading tafsīr is necessary and that reading tafsīr will contribute to everyday life.

Keywords: Tafsīr, Perception of tafsīr, level of understanding, student's opinions, reading tafsīr.

1- Giriş

Yazılı bir metin başka bir dile çevrildiğinde orijinal metnin ifade ettiği anlam değişime uğrar. Yöresel kelimeler, deyimler, atasözleri ve terimlerin çevrildikleri dildeki karşılığı olan kelimelerin aslını tam olarak ifade etmediği bilinmektedir. Bundan dolayı açıklayıcı bilgilere ihtiyaç duyulur. Arapça olarak indirilen Kur'an'ı Kerim diğer dillere çevrilirken de aynı durum söz konusudur. Kur'an mealleri (çevirileri) ayetlerin ifade ettiği anlamı her zaman karşılamamaktadır. Kur'an meallerinin doğru anlaşılabilmesi için açıklayıcı bilgilere ihtiyaç vardır. Örneğin, “zikir, dua, hüda, ruh, rahmet, hikmet, ecel, fitne, küfür...” vb. birçok kelimenin birkaç mana-

ya geldiği, kullanıldığı yere göre bunların hangi manaya gelebileceğinin bilinmesi gerekir.¹ İlk muhatapları 610-632 yılları arasında Mekke ve Medine civarında yaşayan Arap toplumları olduğu için onların ortamının göz önüne alınması gerekir. Onların dili olan Arapçanın kuralları esas alınarak ayetlere ve içerdiği kelimelere anlam yüklemek gereklidir. Eğer kelimeler zaman içinde kazanmış oldukları terim anlamları ile değerlendirilirse birçok probleme sebep olabilecektir. ² Bir kelimenin içerdiği farklı anlamlardan birisinin ayetin bağlamı içerisinde hangi anlam taşıdığının belirlenmesi, normal bir metnin çevirisi olmaktan çok çok farklıdır. Bu iş ciddi bir tefsir ve yorum çalışmasını gerektiren bir faaliyettir.³

Kur'an'ı Kerim, kendisinin doğru anlaşılmasının ve hayata uygulanmasının, inananlar için kulluk görevi olduğunu ifade etmiştir: *“Yaratan Rabbinin adıyla oku”*⁴. *“Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size rahmet edilsin”* ⁵. *...Sana da bu zikri (Kur'an'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp anlasınlar”*⁶. *“...İşte düşünüp anlayasınız diye Allah size ayetleri açıklar”*⁷. Peygamberden başlayarak günümüze kadar birçok müfessir Kur'an'ın anlaşılması için gayret sarf etmiş, yazdıkları tefsir kitaplarını miras olarak bırakmışlardır.

Kur'an'ın doğru anlaşılması ve ön yargılardan uzak olunması için, indiği ortam, nüzul sebebi, ayet ve sure bütünlüğü, ayetlerin iç bağlamı, surenin genel muhtevası gibi konuların göz önünde bulundurulması gerekir.⁸ Herkesin bu bilgilere sahip olması mümkün olmadığı için, bu bilgilerden hareketle Kur'an'ı anlayıp yorumlayan müfessirlerin mirası olan tefsir kitaplarının okunması elzemdir. Bu

¹ Abdurrahman Çetin, "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/ 9 (2000):14.

² Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 15-16.

³ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 230.

⁴ Alâk, 96/1.

⁵ A'râf, 7/204.

⁶ Nahl, 16/44.

⁷ Bakara 2/266.

⁸ Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, 14-16.

sebeple tefsir derslerinin, orta öğretim kurumlarının müfredatına dahil edilmesinin faydalı olacağı yönünde bir kanaate sahibiz.

Millî Eğitim Bakanlığı, tefsir Dersi Öğretim Programı ile 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nda yer alan "Türk Millî Eğitiminin Genel Amaçları ve Temel İlkelerine uygun olarak imam hatip liselerinde tefsir dersi okutmaktadır. Bu ders ile, öğrenciler tarafından Kur'an-ı Kerim'in okunması, anlaşılması ve kendisiyle amel edilmesi gereken bir kitap olduğunu kavraması, Kur'an-ı Kerim'in indiği tarihi ve sosyolojik zemini tanınması, tefsirin, Kur'an-ı Kerim'i açıklayan ve yorumlayan bir disiplin olduğunu kavraması vb. amaçlanmaktadır.

İmam hatip liselerinde tefsir öğrenimi gören öğrencilerin tefsir ile ilgisinin ne kadar olduğu önemlidir. Çünkü onların tefsir dersine alakaları, hitap edecekleri toplumun din algısında etkileyici rol oynayacaktır. İnanç, ibadet, muamelat ve ahlak gibi konularda rehberimiz olan Kur'an'ın anlaşılıp uygulanması hayati önem arz eder.⁹ Dolayısı ile tefsir eğitimi görmemiş diğer lise öğrencilerinin Kur'an'ı anlamaları ve uygulamaları bakımından tefsir kitaplarını okumaları önemlidir. Ancak lise ve dengi okullarda okutulacak tefsir dersinin içeriği hazırlanırken, öğrencinin sağlıklı bilgi edinmesi ve dini duygusunun güçlenmesi amaçlanmalıdır. Dersin muhtevası olan Kur'an'ın dil ve ifade özellikleri ile Kur'an'daki anahtar kavramlar ve konular hazırlanırken bu amaç göz ardı edilmemelidir.¹⁰

Araştırmanın Problemi

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin Kur'an tefsirine ilişkin algıları nasıldır?

Yukarıda ifade edilen genel amaç doğrultusunda orta öğretim kurumları öğrencilerine anket yapılarak konunun alt problemlerine yanıt aranmıştır. Problemler:

⁹ Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, 13.

¹⁰Mustafa Öztürk, *İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi Öğretimiyle İlgili Tespitler ve Teklifler*, 100. Yılında İmam Hatip liseleri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013): 492.

- a) Öğrencilerin tefsir hakkında bilgilerinin olup olmadığı
- b) Öğrencilerin Kur'an'ın, tefsir ile ilişkisinin farkındalığı
- c) Öğrencilerin tefsir kitaplarını okuduklarında anlama düzeyleri
- d) Öğrencilerin tefsirden edindikleri bilgileri gerekli görüp görmediği veya günlük hayatlarına katkı sağlayıp sağlamayacağı konusundaki algıları
- e) Öğrencilerin tefsiri tanımada ailelerinden ne derece etkilendikleri

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Kahramanmaraş il merkezinde, lise ve dengi okullarda eğitim öğretim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Lise ve dengi okullarda okuyan 310 öğrenci ankete katılmıştır. Araştırmamızın öznesi durumundaki öğrencilerin bu konu hakkında sahip oldukları duygu, düşünce ve tutumlarını öğrenmek için likert tipi anket uygulanmıştır. Seçenek sayısı veya kullanılan kelimeler farklı olan tek soruları ifade eden likert tipi ankette sorular birbirinden bağımsız olarak tek tek ele alınarak her biri başka bir değişkenin değerlendirilmesi gerekir.¹¹

Araştırmaya gönüllülük esasına dayalı olarak katılan öğrencilerden oluşmasına özen gösterilmiştir. Bu sebeple uygulanan anketin geçerliliğinin yüksek olduğu söylenebilir.

Demografik Özellikleri

Tablo 1: Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

¹¹ İbrahim Turan v.dğr., "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert-Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2015): 190.

DEĞİŞKENLER		KİŞİ SAYISI	%
CİNSİYET	Kız	170	54,8
	Erkek	140	45,2
OKUL	Lise	102	32,9
	İHL	208	67,1
SINIF	9. Sınıf	108	34,8
	10. Sınıf	101	32,6
	11. Sınıf	71	22,9
	12. Sınıf	30	9,7

Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak beşli likert tipi anket formu düzenlenmiştir. Bu anket formunda lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin, Kur'an tefsirine ilişkin algıları ile ilgili olarak ana başlıklara yer verilmiştir. Ankette elde edilen veriler SPSS 20 (Statistical Packag for the Social Sciences) programına girilerek analizleri yapılmıştır.

Güvenilirlik Analizi

Ölçülmek istenen konular, Temel psikometrik özellik bakımından güvenilirlik özelliğine sahip olması gerekir. Elde edilen sonuçların, duyarlı, birbiriyle tutarlı ve kararlı ölçme gücü ölçme aracının güvenilirliğini gösterir.¹² Bu anketin oluşturulabilmesinin kolay, güvenilirliğinin yüksek ve duyuşsal nitelikleri ölçmede başarılı olması nedeniyle likert tutum ölçekleri diğerlerine oranla daha çok tercih edilmektedir.¹³

¹² A. Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu* (Mersin: e-Kitap, 2008): 47

Erişim: http://www.academia.edu/1288035/Likert_Tipi_Ölçek_Hazırlama_Kılavuzu

¹³ Vural Hoşgörür, "Bogardus, Guttman ve Likert Ölçekleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (1997): 354

Bu araştırmanın ölçeklerinin güvenirliliğinin saptan- masın- da Cronbach Alpha Katsayısı kullanılmıştır. Cronbach Alpha Katsa- yısı $0,61 < \alpha < 0,80$ arası ise ölçek orta düzeyde güvenilir, $0,81 < \alpha < 1,00$ arası ise ölçek yüksek düzeyde güvenilir olarak kabul edil- mektedir.¹⁴ Anketin güvenirlik katsayısı tüm ölçeğe ait $\alpha = 0.839$ olarak bulunmuştur.

Geçerlilik Analizi

Araştırılan konunun soruları hazırlanırken göz önünde bu- lundurulması gereken hususlardan birisi de temel psikometrik özel- liği bakımından geçerlik özelliğine sahip olmasıdır. Elde edilen so- nuçların, kullanılan ölçme aracının ölçülerini, diğer özelliklerin öl- çüleriyle karıştırmadan verebilme gücü ölçme aracının geçerliğini gösterir. ¹⁵ Geçerlilik, ölçme aracının ölçme amacına hizmet etme derecesi olarak ifade edilmektedirler. ¹⁶ Bu anket sorularının geçerli- lik analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda KMO (Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy) = 0,848 olarak görülmüştür.

Verilerin Toplanması

Araştırma konusunun belirlenmesinden sonra, konunun amaçları doğrultusunda problemler ortaya konulmuştur. Problem, beş yönü ile ele alınarak öğrencilere yöneltilmek üzere sorular hazır- lanmıştır. Uzman görüşleri doğrultusunda sorular anket formuna dönüştürülmüştür. Soruların tefsir ilmi açısından uygunluğu araş- tırmacının danışmanı tarafından değerlendiril- miştir. Değerlendir- me sonucunda anket formunun araştırmada belirtilen amaçları or- taya çıkaracak şekilde hazırlandığı kanaati oluşmuştur. Anket for- mu 310 orta öğretim kurumu öğrencisine uygulanmıştır.

Öğrencilere toplam 25 sorunun yöneltildiği anket formu; kim- lik bilgileri belirtilmeksizin okul ismi, sınıf ve cinsiyet bilgisi ile öğ-

¹⁴Metin Yaşar, "İstatistiğe Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (Temmuz 2014): 63.

¹⁵ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*, 47.

¹⁶ Yaşar, *İstatistiğe Yönelik Tutum Ölçeği*, 66.

rencinin Kur'an tefsiri kitaplarına ilişkin algılarının değerlendirilmesine ilişkin sorulardan oluşmaktadır.

Verilerin Analizi

Araştırmanın konusu ile ilgili anket formu 5'li likert tipinde hazırlanarak katılımcılara sunulmuştur. Anket katılımcılarının gönüllü olmasına önem verilerek daha sağlıklı sonuçlar çıkması sağlanmıştır. Elde edilen veriler kodlanarak SPSS v 20 programına yüklenmiştir. Verilerin analizinde SPSS v 20 paket programı kullanılmıştır. Anket formundan elde edilen veriler, yüzdeler şeklinde özetlenmiştir. Anketteki her maddenin ayrıca aritmetik ortalaması alınmıştır. Uygulamanın sonucu tablo şeklinde hazırlanarak her sorunun altına tablolar yerleştirilmiş ve ayrıca yorumlar yapılmıştır

2 - Bulgular ve Yorum

Anketten elde edilen veriler SPSS v 20 adlı paket program kullanılarak yorumlanmıştır. Aşağıdaki tablolarda, her maddeye ait bulgu 0-5 değer ölçeği doğrultusunda değerlendirmeye alınarak araştırmaya katılan öğrencilerin maddeler hakkındaki düşünceleri karşılaştırılacaktır. Anket maddelerine lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin 5 seçenekten birini işaretlemeleri istenmiştir. Kesinlikle katılmıyorum 1, katılmıyorum 2, kararsızım 3, katılıyorum 4, kesinlikle katılıyorum 5 puan olarak belirlenmiştir. Madde ortalaması 5' e yakın ise araştırmaya katılan öğrencilerin olumlu oldukları, 1'e yakın ise öğrencilerin olumsuz oldukları anlamındadır. Tablolarda belirtilen (X) madde ortalamasını, (SS) standart sapmayı, rakamlar ise, sorulara cevap veren katılımcıların (%) yüzde oranlarını göstermektedir.

Tablo 1 Öğrencilerin 'tefsir Hakkında, Bilgilerinin Olup Olmadığı" Alt Problemine Ait Görüşlerinin Betimsel Analizi

Tefsir Hakkında, Bilgilerinin Olup Olmadığı			1	2	3	4	5	$\bar{X}$	SS
1	Tefsir hakkında bilgim vardır.	%	24,8	12,6	17,7	29,0	15,8	2,9839	1,43118
2	Tefsir kitaplarının konularının neler olduğunu biliyorum.	%	10,0	20,4	24,6	31,7	13,3	3,1780	1,19416
3	Tefsir kitaplarının tamamı Arapçadır.	%	19,6	30,4	32,4	11,1	6,5	2,5458	1,12185
4	Tefsir kitaplarından bazılarının ismini biliyorum.	%	20,5	26,4	22,4	21,1	9,2	2,8581	2,68606
5	Okumak için tercih ettiğim bir Tefsir kitabı vardır.	%	22,5	27,0	19,2	20,2	11,1	2,7036	1,31610
6	Tefsir kitaplarından birini başından sonuna kadar okudum.	%	32,6	23,4	17,8	16,1	10,2	2,4803	135691
7	Tefsirler sadece peygamberimizin bize tavsiyelerini içermektedir.	%	29,8	19,7	28,8	12,6	9,1	2,5146	128324

1. "Tefsir hakkında bilgim vardır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %29,0 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %44,8 olarak görülmektedir.
2. "Tefsir kitaplarının konularının neler olduğunu biliyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %24,6 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %45,0 olarak görülmektedir.
3. "Tefsir kitaplarının tamamı Arapçadır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %32,4 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %50 olarak görülmektedir.

4. "Tefsir kitaplarından bazılarının ismini biliyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılmıyorum" cevabını verenler, %26,4 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %46,9 olarak görülmektedir.
5. "Okumak için tercih ettiğim bir tefsir kitabı vardır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılmıyorum" cevabını verenler, %27,0 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %49,5 olarak görülmektedir.
6. "Tefsir kitaplarından birini başından sonuna kadar okudum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kesinlikle katılmıyorum" cevabını verenler, %32,6 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %56,0 olarak görülmektedir.
7. "Tefsirler sadece peygamberimizin bize tavsiyelerini içermektedir" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kesinlikle katılmıyorum" cevabını verenler, %29,8 olarak "kararsızım" cevabını verenler ise, %28,8 görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %49,50 olarak görülmektedir.

Öğrenciler, çevre, okul, cami ve iletişim araçlarından tefsirin ne olduğu ve konuları hakkında bazı bilgiler edinmektedirler. Tefsirin Arapça olduğunu düşünenler azınlıkta kalmaktadır. Tefsir kitaplarından Arapça olanları evlerinde veya kütüphanelerde görmüş olanlar ile Kur'an'ın Arapça olmasından hareketle, tefsirin de Arapça olacağı düşüncesinde olanlar bu soruyu olumlu yanıtlamışlardır. Tefsirlerin Arapça olup olmadığı konusunda fikir sahibi olmayanların oranı da yüksek çıkmıştır. Tefsir hakkında bilgisi olduğuna dair sorulara olumlu cevap veren öğrencilerin kararsız kalması bir çelişki gibi görünmektedir. Bu durum, kararsız öğrencilerin tefsir hakkında genel bilgisi olmakla birlikte, tefsirin içeriğini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Öztürk bir makalesinde, şu tespitte bulunmuştur: İmam-Hatip liselerinde, Tefsirin bir ilim dalı olarak mahiyet ve işlevinin tam manasıyla tayin/tespit edilememiştir. Bu da alanı ve amacı belirsiz bir ders olarak görülmesine sebep olmuştur. ¹⁷ Araştırmamız sonucunda öğrencilerin tefsir hakkında genel bilgisinin olması, içeriği konusunda yeterli bilgiye sahip olmamaları Öztürk'ün tespitini destekler niteliktedir.

Öğrencilerin çoğunluğu, aldıkları eğitim, yaşam tarzı ve ilgilendikleri alanların farklı olması gibi nedenlerden dolayı tefsir kitaplarını okumamaktadırlar. Tefsir kitapların evlerde bulunmasına rağmen fazla okunmamaktadır. Kütüphanelerde ise arka planda kalmaktadır. Öğretmenler ve veliler tarafından öğrenciler tefsir kitaplarına yönlendirilmemektedir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı öğrencilerin çoğunluğu tefsir kitaplarının ismini duymuşlardır. Tefsirin Kur'an'ın açıklama ve yorum olduğunun farkındadırlar. Sadece Peygamberimizin sözlerinden ibaret olmadığını bilmektedirler. Fakat içeriği konusunda yeterli bilgi sahibi değildirler. Öğrenci, özel olarak tefsir dersine yönlendirilebilmiş ise tefsir kitaplarından birisinin tamamını veya bir kısmını okuma imkanına sahip olmuştur. Öğrencilerin çoğunluğu yönlendirilemediği için tefsir kitabı okuyan sayısı azınlıkta kalmaktadır.

Tablo 2 Öğrencilerin "tefsir" in Kur'an İle İlişkisi" Alt Problemine Ait Görüşlerinin Betimsel Analizi

Tefsirin Kur'an İle İlişkisi		%	1	2	3	4	5	X	SS
8	Tefsirin Kur'an'ı kerimin aynısı olduğunu biliyorum.	%	21,2	0,3	25,8	20,3	12,4	2,8235	1,31382
9	Tefsir kitabının Meal kitabı ile birebir aynı olduğunu düşünüyorum.	%	23,5	23,5	24,4	20,2	8,5	2,6678	1,26815

¹⁷ Öztürk, İmam Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi, 492.

10	Tefsirin, Kur'an ayetlerinin açıklanması ve yorumlanması olduğunu biliyorum.	%	10,5	13,4	18,6	26,1	31,4	3,5458	1,33289
11	Tefsir kitaplarının, Kur'an'ı Kerim gibi Allah tarafından indirildiğini düşünüyorum	%	38,6	17,3	20,3	14,7	9,2	2,3856	1,36285

8. "Tefsirin Kur'an'ı Kerim'in aynısı olduğunu biliyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %25,8 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %41,5 olarak görülmektedir.
9. "Tefsir kitabının Meal kitabı ile birebir aynı olduğunu düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %24,4, "katılmıyorum" cevabını verenler, %23,5, "kesinlikle katılmıyorum" cevabını verenler, %23,5 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %47 olarak görülmektedir.
10. "Tefsirin, Kur'an ayetlerinin açıklanması ve yorumlanması olduğunu biliyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kesinlikle katılıyorum" cevabını verenler, %31,4 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %57,5 olarak görülmektedir.
11. "Tefsir kitaplarının Kur'an'ı Kerim gibi Allah tarafından indirildiğini düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kesinlikle katılmıyorum" cevabını verenler, %38,6 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %55,9 olarak görülmektedir.

Öğrencilerden Kur'an'ın, tefsir ile ilişkisi hakkında yeterli bilgisi olanların yüzdelik oranlarının yüksek olmasının bazı nedenleri vardır. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilköğretim müfredatında tefsir konusu kısaca anlatılmaktadır. İmam hatip liseleri son sınıflarda tefsir dersinin vardır. Öğrencilerin çoğu okullarda tefsirin Kur'an ayetlerinin açıklanması ve yorumlanması olduğunu öğrenmekte, aynı zamanda tefsirin Allah tarafından indirilmediğini bilmektedir. Tefsir kitabının meal kitabı ile birebir aynı olmadığı ders kitaplarında kısaca izah edilmektedir.

Öğrencilerden azının Kur'an'ın, tefsir ile ilişkisi hakkında yeterli bilgisi olmadığı görülmüştür. Bu öğrencilerin yeterli bilgiye sahip olmayanların nedeni tefsir ile doğrudan muhatap olamayıp sadece duyma yolu ile bilgi sahibi olmalarıdır. Sadece duyma yolu ile sahip oldukları bilgi ise yeterli olmamaktadır. Bundan dolayı öğrencilerin çoğunluğu tefsirin Kur'an'ı Kerim'in aynısı olduğunu zannetmektedirler.

Tablo 3 Öğrencilerin "Öğrenciler Tarafından Tefsirin Anlaşılp Anlaşılmadığı" Alt Problemine Ait Görüşlerinin Betimsel Analizi

Öğrenciler Tarafından Tefsirin Anlaşılp Anlaşılmadığı		%	1	2	3	4	5	X	SS
12	Tefsir kitaplarını rahat anlıyorum.	%	14,6	17,2	37,0	22,4	8,8	2,9351	1,15381
13	Tefsir kitaplarında anlamadığım kelimeler olduğu için anlayamıyorum.	%	12,5	19,4	35,9	23,0	9,2	2,9704	1,13849
14	İhtiyacım olan dini bilgileri tefsir kitaplarında rahat bulabiliyorum	%	10,5	15,5	33,2	28,9	11,8	3,1612	1,14768

12. "Tefsir kitaplarını rahat anlıyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %37,0 yüksek olarak görülmektedir. Olumlu ve olumsuz cevap

verenlerin oranı birbirine yakındır. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %31,8; Olumlu cevap verenlerin toplamı ise %31,2 olarak görülmektedir.

13. " Tefsir kitaplarında anlamadığım kelimeler olduğu için anlayamıyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %35,9 yüksek olarak görülmektedir. Olumlu ve olumsuz cevap verenlerin oranı birbirine yakındır. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %31,9; Olumlu cevap verenlerin toplamı ise %32,2 olarak görülmektedir.

14. " İhtiyacım olan dini bilgileri tefsir kitaplarında rahat bulabiliyorum." maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %33,2 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %40,7 olarak görülmektedir.

Öğrencilerin çoğu, yazıldığı dönemin dilinin günümüzde kullanılması ve kelimelerin yeni anlamlar kazanması ile tefsir kitaplarını anlamamaktadırlar. Tefsir usulü bilgisi gerektiren ıstılahı kavramların kullanılmasının da anlamamaları için başka bir sebep olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü tefsirin sınırları, kaynakları ve dili, tarihsel süreçte değişimler göstermiştir.¹⁸ Buna rağmen olumlu cevap verenlerin oranı, olumsuz cevap verenlerin oranına yakındır. Anketlerin bir kısmının İmam hatip liselerinde yapılması bu sonucu çıkarmıştır. İmam hatip liselerinde okuyan öğrencilerin tefsir dersi almaları onların tefsiri anlamalarını kolaylaştırmaktadır.

"İhtiyacım olan dini bilgileri tefsir kitaplarında rahat bulabiliyorum." Sorusuna olumlu cevap veren öğrencilerin oranının yüksek olması tefsiri anlama oranıyla çelişkili bir durumdur. İmam hatip liselerinde yapılan anketlerde bu soruya olumlu cevap verildiğini düşünmekteyiz.

¹⁸ Hikmet Koçyiğit, "Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017): 48.

Tablo 4 Öğrencilerin "tefsir' in Gerekli Olup Olmadığı ve Günlük Hayata Katkısı" Alt Problemine Ait Görüşlerinin Betimsel Analizi

Tefsirin Gerekli Olup Olmadığı ve Günlük Hayata Katkısı		%	1	2	3	4	5	X	SS
15	Tefsir okumanın gerekli olduğunu düşünüyorum.	%	8,5	10,8	24,5	29,4	26,8	3,5523	1,23031
16	Tefsir okumanın günlük hayatıma katkı sağlayacağını düşünüyorum.	%	9,4	13,3	23,4	29,5	24,4	3,4610	1,25370
17	Tefsir kitaplarının geçerliliğinin sona erdiğini düşünüyorum.	%	31,1	21,0	25,2	15,1	7,5	2,4689	1,27727
18	Tefsir kitaplarının günlük hayatımıza göre güncellenmesi gerektiğini düşünüyorum.	%	23,6	15,4	27,9	19,3	13,4	2,8984	1,73570
19	Tefsirler benim için dini konularda başvuru kitaplarıdır.	%	10,7	14,7	29,0	34,9	10,7	3,2020	1,14828
20	Tefsir liselerde de ders olarak okutulmalıdır.	%	16,3	18,9	24,8	22,5	17,6	3,0619	1,33066
21	Tefsir dersini lisede görürsem günlük hayatıma katkı sağlar.	%	11,1	16,7	31,8	21,3	19,0	3,2033	1,24525

15. "Tefsir okumanın gerekli olduğunu düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %. 29,4 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %56,2 olarak görülmektedir.

16. "Tefsir okumanın günlük hayatıma katkı sağlayacağını düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %. 29,5 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %53,9 olarak görülmektedir.

17. "Tefsir kitaplarının geçerliliğinin sona erdiğini düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde, "kesinlikle katılmıyorum" cevabını verenler, %31,1 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %52,1 olarak görülmektedir.
18. "Tefsir kitaplarının günlük hayatımıza göre güncellenmesi gerektiğini düşünüyorum" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %27,9 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap verenlerin toplamı, %39 olarak görülmektedir.
19. "Tefsirler benim için dini konularda başvuru kitaplarıdır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %34,9 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %45,6 olarak görülmektedir.
20. "Tefsir liselerde de ders olarak okutulmalıdır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde, "kararsızım" cevabını verenler, %24,8 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %40,1 olarak görülmektedir.
21. "Tefsir dersini lisede görürsem günlük hayatıma katkı sağlar" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde, "kararsızım" cevabını verenler, %31,8 yüksek olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %40,3 olarak görülmektedir.

Öğrencilerin çoğunluğu tefsir okumanın gerekli olduğunu ve tefsir okumanın günlük hayata katkı sağlayacağını düşünmektedir. Ayrıca Tefsirlerin dini konularda başvuru kitapları olduğuna karar verebilenler de çoğunluktadır. Bu sonuçlar, öğrencilerin dini bilgileri öğrenmeye ve dini yaşam sürmeye istekli oldukları şeklinde yorumlanabilir. Tefsirin liselerde de ders olarak okutulmasını isteyenlerin ve günlük hayata katkı sağladığını düşünenlerin çoğunluk-

ta olması bu yorumumuzu destekler niteliktedir.

Tablo 5 Öğrencilerin "Öğrencilerin Tefsiri Tanımada Ailelerinden Ne Derece Etkilendikleri" Alt Problemine Ait Görüşlerinin Betimsel Analizi

Öğrencilerin Tefsiri Tanımada Ailelerinden Ne Derece Etkilendikleri		%	1	2	3	4	5	X	SS
22	Ailem tefsirin ne olduğunu bilmektedir.	%	10,4	10,4	22,7	29,2	27,3	3,5260	1,27720
23	Ailemde tefsir okuyanlar bulunmaktadır.	%	12,0	15,5	23,9	29,1	19,4	3,2848	1,27531
24	Evimizde tefsir kitabı vardır.	%	10,4	14,3	27,4	25,4	22,5	3,3518	1,26285
25	Tefsir kitapları hakkında bilgiyi ilk olarak ailemden öğrendim.	%	14,9	16,2	25,0	23,1	20,8	3,1851	1,33903

22. "Ailem tefsirin ne olduğunu bilmektedir" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %29,2 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %56,5 olarak görülmektedir.

23. "Ailemde tefsir okuyanlar bulunmaktadır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "katılıyorum" cevabını verenler, %29,1 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %48,5 olarak görülmektedir.

24. "Evimizde tefsir kitabı vardır" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %27,4 olarak görülmektedir. Çoğunluğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %47,9 olarak görülmektedir.

25. "Tefsir kitapları hakkında bilgiyi ilk olarak ailemden öğrendim" maddesine ilişkin görüşler incelendiğinde "kararsızım" cevabını verenler, %25,0 olarak görülmektedir. Çoğun-

luğu olumlu cevap vermiştir. Olumlu cevap verenlerin toplamı, %43,9 olarak görölmektedir.

Öğrencilerin çoğunun ailelerinin tefsir ile alakalarının olması onları etkilemektedir. Ailelerin çoğunluğu tefsir kitabını evde bulundurmakta ve okumaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin çoğu tefsir hakkındaki bilgileri ailelerinden öğrenmişlerdir.

SONUÇLAR

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerinin Kur'an tefsiri kitaplarına ilişkin algılarının durumunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bu araştırmanın ortaya koyduğu bulgular ışığında aşağıdaki genel sonuçlara varılmıştır.

a) Öğrencilerin Tefsir Hakkında Bilgilerinin Olup Olmadığı

Bu araştırma sonunda, lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerden Kur'an tefsiri hakkında bilgisi olanların yüzdelik oranlarının yüksek olduğu görölmüştür.

Öğrencilerin çoğu tefsir kitaplarının konularının neler olduğunu bildikleri tespit edilmiştir. Tefsir kitaplarından hiçbirisinin ismini bilmeyenlerin çoğunlukta olduğu ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin azı tefsir kitaplarının tamamının Arapça olduğunu düşünmektedirler. Öğrencilerin çok azı tefsir kitaplarından birini başından sonuna kadar okuduğuna dair soruya olumlu yanıt vermiştir. Tefsirlerin sadece Peygamberimizin bize tavsiyelerini içerdiğini düşünenlerin sayısı azınlıkta kalmaktadır.

b) Öğrencilerin Kur'an'ın, Tefsir İle İlişkisi Hakkında Bilgilerinin Olup Olmadığı

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerden Kur'an'ın tefsir ile ilişkisi hakkında yeterli bilgisi olanların yüzdelik oranlarının düşük olduğu görölmektedir.

Öğrencilerin azının tefsirin Kur'an'ı Kerim'in aynısı olmadığını bildikleri görölmüştür. Tefsir kitabının Meal kitabı ile birebir aynı olduğunu düşünenlerin oranının düşük olduğu tespit edilmiştir.

Öğrencilerin çoğu, tefsirin, Kur'an ayetlerinin açıklanması ve yorumlanması olduğunu bilmektedir. Öğrencilerden çok azı tefsir kitaplarının, Kur'an'ı Kerim gibi Allah tarafından indirildiğini düşünmektedir.

c) Öğrencilerin Tefsir Kitaplarını Okuduklarında Anlama Düzeyleri

Tefsir kitaplarını anlamayan öğrencilerin yüzdelik oranı yüksek olmakla birlikte anlayan öğrencilerin oranının yakın olduğu tespit edilmiştir. Bu kitaplarda geçen kelimelerin anlamlarını da bilmeyenlerin oranı yüksek olmakla birlikte, anlayanların oranının da buna yakın olduğu görülmüştür. Öğrencilerin konuyu anlamamalarının sebeplerinden birisinin de kelimelerin anlamlarını bilmemelerinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Tefsir kitaplarının muhatap kitlesinin halk olmaması¹⁹, öğrencilerin seviyesine de hitap etmediğinin göstergesidir. İhtiyacım olan dini bilgileri tefsir kitaplarında rahat bulduğunu ifade eden öğrencilerin oranı düşük çıkmıştır.

d) Öğrencilerin Tefsirden Edindikleri Bilgileri Gerekli Görüp Görmediği veya Günlük Hayatlarına Katkı Sağlayıp Sağlamayacağı Konusundaki Algıları

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerden tefsir okumanın gerekli olduğunu ve tefsir okumanın günlük hayata katkı sağlayacağını düşünenler çoğunluktadır.

Tefsir kitaplarının geçerliliğinin sona erdiğini düşünenler ile tefsir kitaplarının günlük hayatımıza göre güncellenmesi gerektiğini düşünenlerin yüzdelik oranlarının düşük olduğu görülmüştür. Tefsirin dini konularda başvuru kitapları olduğunu düşünenler çoğunluktadır. Tefsirin liselerde de ders olarak okutulmasını isteyenler ve tefsir dersinin lisede okutulmasının günlük hayata katkı sağladığını düşünenlerin çoğunlukta kaldığı tespit edilmiştir.

¹⁹ Ömer Dumlu, *Toplumun Kur'an-Meal-Tefsir Algısı, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, Tefsir ve Toplum* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 26.

e) Öğrencilerin Ailelerinden Ne Derece Etkilendikleri

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin tefsiri tanıma ailelerinin etkisinin fazla olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin ailelerinde genellikle tefsir kitabı bulunduğu tespit edilmiştir. Aileler genel olarak tefsirin ne olduğunu bilmekte ve okumaktadırlar. Öğrencilerin çoğu tefsir hakkında bilgileri ailelerinden öğrenmişlerdir.

SONUÇLARIN NEDENLERİ İLE İLGİLİ YORUMLAR

Öğrenciler tefsir hakkında tanımı, Kur'an'ın açıklaması ve yorumlanması olduğu gibi genel bilgileri bilmektedirler. Ancak Tefsirin içeriği ve konularının detayları hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktadırlar. Ailelerin tefsire ilgisinin az olması, öğrencilerin öncelik verdiği konuların farklı olması, öğrencilerin tefsir kitaplarına yönlendirilememesi, ders olarak okutulmaması ve pratik hayata uygulanamaması bunun başlıca nedenleri arasında olduğunu düşünmekteyiz. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilköğretim müfredatında tefsir konusu kısaca anlatılmaktadır. İmam hatip liseleri son sınıflarda tefsir dersinin vardır. Öğrencilerin bazıları ise Tefsir hakkında ki bilgilere sadece duyma yolu ile sahip olmaktadır.

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilköğretim müfredatında konusunun çok kısa işlenmesi de öğrenciler için yeterli değildir. İlköğretim öğrencilerinin seviyesini aşmamak üzere konular genişletilmelidir. Ancak Lise ve dengi okullarda, öğrencilerin öğrenebileceği seviye korunarak tefsir dersinin okutulması Tefsire olan ilgiyi artıracaktır.

Veliler tarafından özel olarak Tefsir öğretimine yönlendirilen öğrenciler ile imam hatip lisesi öğrencileri tefsiri tanımaktadır. Bu öğrenciler öğrenim gördüğü kurumlarda tefsirin bir kısmını veya tamamı okumaktadırlar.

Öğrenciler dini bilgileri öğrenmeye ve dini yaşam sürmeye istekli olmaları nedeniyle liselerde de ders olarak okutulmasını istemektedirler. Tefsirin günlük hayata katkı sağlayacağını düşünmek-

tedirler.

ÖNERİLER

Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin tefsir algıları ile ilgili olarak bu araştırmada ortaya çıkan tespitler neticesinde şu öneriler geliştirilebilir:

1. Öğrencilere tefsirlerin tanıtılması ile ilgili çalışmalar yapılmalıdır. Liselerde tefsir dersi okutulması tefsirleri tanıma imkânı sunar.
2. Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilere; Allah tarafından Kur'an'ın indiği, tefsirin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için insanlar tarafından yapılan çalışmalar olduğu izah edilmelidir. Tefsirlerin müfessirlerin yorumlarına dayandığı ancak yeri geldiğinde peygamberimizin sözlerine de yer verildiği izah edilmelidir.
3. Liselerinde okutulabilecek olan tefsir derslerinin muhtevası öğrencilerin seviyelerine göre oluşturulmalıdır. Tefsirin konusu, amacı, Kur'an'ın özellikleri, Kur'an'ın anahtar kavramları gibi konular kolay ve anlaşılır düzeyde olmalıdır.
4. Liseler için önerdiğimiz tefsir dersi, lise öğrencilerinin tefsir kitaplarını anlamaya yönelik olması göz önüne alınarak, tefsir okumaya ön hazırlık mahiyetinde olmalıdır. İmam hatip liselerinde okutulan tefsir dersinin ise öğrenciler tarafından “anlaşılma durumu” incelenmeli ve bu sonuca göre kararlar alınmalıdır. Tefsir dersinin hedefi öğrencinin seviyesine göre belirlenmelidir. Bu hedefin amacı, insaf, adalet, merhamet duyguları çok güçlü bir insan inşa etmek olmalıdır. Yani, onların ihtiyacı olan kutsala saygı temelinde Kur'an kültürü verilmelidir.²⁰

²⁰ Öztürk, *İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi*, 499.

5. Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilere; Kur'an'ın evrensel olduğu, günümüze hitap ettiği, bizlere rehber olarak gönderildiği anlatılmalıdır. Kur'an'ın anlaşılabilmesi için tefsir kitaplarının yardımcı olabileceği vurgulanmalıdır.
6. Öğrencilerin ailelerinin tefsirleri tanımaları için çalışmalar (konferanslar, seminerler) yapılabilir. Bu çalışmalarda halkın seviyesine inilerek konferans ve seminerler düzenlenmektedir. Oysa halkın seviyesini yükseltmek için çalışmalar yapılmalıdır.²¹

Kaynakça

- Dumlu, Ömer. *Toplumun Kur' an-Meal-Tefsir Algısı, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, Tefsir ve Toplum*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9, (2000):1-20.
- Hoşgörür, Vural. "Bogardus, Guttman ve Likert Ölçekleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (1997): 346-357
- Koçyiğit, Hikmet. "Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017): 47-72.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi Öğretimiyle İlgili Tespitler ve Teklifler, 100. Yılında İmam Hatip lise-*

²¹ Dumlu, *Toplumun Kur' an-Meal-Tefsir Algısı*, 28.

leri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Tezbaşaran, A. Ata. *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*. Mersin: e-kitap, 2008. 27 Haziran 2018, http://www.academia.edu/1288035/Likert_Tipi_Ölçek_Hazırlama_Kılavuzu.

Turan, İbrahim – Şimşek, Ümit – Aslan, Hasan. “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert-Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2015): 186-203.

Yaşar, Metin. "İstatistiğe Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (Temmuz 2014): 59-75.

**Research on The Perception of High School Students - Or
Equivalent School Students - About Tafsīr Of Qur'ān**

Summary

The messages of the Qur'ān must be understood correctly to contribute to human life. The books of tafsīr which are the products of the Qur'ānic comprehension studies, aim to meet this need. Tafsīrs usually appeal to those who are specialized in the postgraduate degrees. The subject should be taken into consideration by regards of students who are studying in high schools and in equivalent schools about whether tafsīrs of Qur'ān are at students' level or not, whether they meet the students' need or not and whether the tafsīrs are needed or not. Otherwise, tafsīr books can not be expected to lead the life of students.

Studies should be done for the students who are studying in high school and in equivalent schools in order to give them the means to read and to understand tafsīr books easily in a relaxed atmosphere. We think that teaching tafsīr to students who are studying in secondary school will provide a contribution to meet this need. In order to understand the verses of the Qur'ān, it is necessary to know the origin of the verse, the reason of its revelation and the relevance of the other verses. Furthermore, the statements of the Prophet about verses should be taken into consideration.

We have tried to find solutions to the subproblems of this topic in our study of the perception that students studying in high schools and equivalent schools have on tafsīr books of the Qur'ān. Related to this, it was addressed some problems such as the problem about whether students have information about the books of Qur'ānic tafsīr or not, the problem of the knowledge about the relation between Qur'ān and tafsīr, the level of students' understanding about books of tafsīr, the effect of the parents in the recognition of tafsīr but also the question if the tafsīr is needed or not.

By applying Likert questionnaire method, we try to determine

the students' emotions, thoughts and attitudes about these issues by regarding the answers given by students. It is taken attention to the validity of questionnaire in point of psychometric. In addition, efforts have been made to ensure the high level of validity of the questionnaire and to be successful in affective variables.

Questions prepared by experts, it was deemed appropriate in terms of scholarly commentary by the researcher's supervisor. 5s in the Likert-type questionnaire consisting of questions were presented to volunteers. The resulting data were analyzed using SPSS 20 software package v. Results were reviewed after the preparation of the form table:

The survey results in students with information about the interpretation of the Qur'ān were seen as a high percentage. According to the participants' results, very few participants know the subject of the tafsīr books and very few have read a tafsīr book in their entire life. It can be seen that a very small number of participants think that the exegesis (tafsīr) is written in Arabic and that it represents the point of view of the prophet. It can be seen that a low percentage of students have sufficient knowledge of the relationship between the Qur'ān and exegesis. They know that the tafsīr is the explanation and interpretation of the Qur'ānic verses. Few of them think that tafsīr books are revealed by God. We note that few of them think that the tafsīr is identical to the Qur'ān or to its meaning. Although the percentage of students who do not understand tafsīr's books is high, it has been found that this percentage is close to the percentage of students who understand them. It has been observed that the students are foreign to the terms used due to the fact that the interlocutor of tafsīr books is not ordinary people. The number of those who say that they can find religious information in tafsīr books more easily is low. Most of the students think that reading tafsīr is necessary and it can contribute to daily life of people. The number of those who consider the tafsīr as a reference book for religious matters is really high. It is observed that the

number of those who think that tafsīr isn't a valid reference today and it should be up-dated is low. Those who think that tafsīr should be taught at high schools as school subject and that it can contribute to daily life is quite high. Most of the students give positive responses for questions like "Do you have books of tafsīr at home?" and "are your parents interested in the field of tafsīr? The number of those getting information about the tafsīr from their family have a high rate.

The reasons why the students don't have enough information about the context and topics of tafsīr should be considered. According to our research, we think that the main reasons are the low interest of the families for the tafsīr, the fact that the students give priority to other courses, the lack of pedagogical studies orienting the students towards the books of tafsīr, the fact that this field is not taught in high schools but also the fact that the exegesis courses (tafsīr) given in the high schools of "imam hatip" are insufficient. Works related to tafsīr should be done to make high school students more familiar to tafsīr. It must be explained that tafsīr is an area studied in order to make the Qur'ān understandable. Besides, tafsīr courses should be given as a preparation for reading tafsīr books.

Keywords: Reading tafsīr, tafsīr course, Qurān al-karīm

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

"Ce'ale" Fiili ve Türevlerinin Kur'ân'da İfade Ettiği Anlamlar
The Meanings Of "Ce'ale" Verb And Its Derivatives In Quran

Yazar / Author

Hilal REYHANLIOĞLU

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş / TÜRKİYE

hilalreyhan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0643-243X>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 25/09/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 Sayı/Issue: 32 Sayfa /Page: 255-278

Atıf/Citation: Reyhanlıoğlu, Hilal. “"Ce'ale" Fiili ve Türevlerinin Kur'ân'da İfade Ettiği Anlamlar”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 255-278.

• *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

"Ce'ale" Fiili ve Türevlerinin Kur'ân'da İfade Ettiği Anlamlar

Özet

Kur'an'ın doğru anlaşılması adına yapılan çalışmaların içerisinde, onda yer alan kelimelerin anlamının tespitine yönelik çabalar önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü bir metni oluşturan kelimeler ne kadar doğru anlaşılırsa o metnin vermek istediği mesaj, hedef kitlenin zihninde o oranda doğru karşılık bulur. Bu bağlamda Kur'an da belirli bir dil ve o dilin özellikleri ile varid olmuş bir metin olduğundan, içerisinde verilmek istenen mesajlara en doğru şekilde ulaşabilmek için, onun dili olan Arapçaya ait sözcüklerin anlamlarının ve özelliklerinin iyi bilinmesi gerekir.

Bir sözcüğün anlamını ortaya çıkarabilmenin yolu, o sözcüğün yer aldığı metin içerisindeki bağlamının durumu ile ilgilidir. Hemen her dilde olduğu gibi Arapçada da çok anlamlı lafızlar bulunmaktadır. Birden fazla anlama sahip bir kelimenin cümlede hangi manasıyla yer aldığını anlayabilmek, ancak o kelimenin metin içi ve metin dışı bağlamının bilinmesiyle mümkündür. Bu doğrultuda makalemizde Kur'an'ın çok anlamlı lafızlarından biri olan "ce'ale" fiilinin Kur'an'da yer aldığı ayetler bağlamında hangi manalara geldiğinin tespiti yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Lügât, "Ce'ale", Anlam

The Meanings Of "Ce'ale" Verb And Its Derivatives In Quran

Abstract

Within the works carried out in order to make an accurate understanding of the Qur'ân, the efforts to determine the meaning of the words have an important place. The more the words composing the text are precisely understood the more the message conveyed by the text will be exactly represented in the target group's

mind. Since the Qur'ān is written in Arabic language with well-defined features, it is important to know the meaning of the words that belong to that language in order to understand the message the Qur'ān wants to give.

The revelation of the meaning of a word contained in a text depends on its context. Many languages are endowed with words rich in meaning, the same is true for Arabic language. Understanding in which meaning the word takes place in the sentence is possible even when we have the knowledge of the contextual and non-contextual meaning. In this context, our article consists in identifying the different meanings of the verb "je'ale" following the contexts in which it appears in the Qur'ān.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, glossary, commentary, "je'ale", meaning

Giriş

Kur'an; doğrudan insanı merkezine alan bir kitap olup, insanın hayatını Allah'ın muradına uygun bir şekilde yaşayabilmesi için nazil olmuştur. Nitekim bu yüzden O kendisini "insanlara yol gösterici"¹ olarak tanımlamaktadır.² Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'i anlamaya yönelik her çalışma büyük önem arz etmektedir. Bunun ilk adımı ise dil ve dilin kullanımı ile ilgili çalışmalardır.

Bütün dillerin olduğu gibi Arap dilinin de anlama aracılık etmesi cümleler yardımıyla olur. Cümleler ise kelimelerden meydana gelir.³ Dillerin temel unsuru olan kelimeler yapı olarak çeşitlilik gösterdiği gibi anlam bakımından da tek anlamlı ve çok anlamlı kelimeler olmak üzere gruplara ayrılır. Tek anlamlı kelimeler kullanıldığı her yerde hemen hemen aynı anlama gelirken, çok anlamlı kelimeler kullanıldığı yere göre farklı anlamlara sahip olabilir. Bu du-

¹ Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/138; Nahl 16/89.

² Bu makalede aksi belirtilmediği sürece kullanılan mealler Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali'nden alınmıştır.

³ Fatih Tiyek, "Vav Harfî ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi", *Bilimname XXX (1/2016)*, 279.

rumda söz konusu kelimenin anlamını tespitte bağlam gündeme gelmektedir. Nitekim İngiliz dilbilimci John Lyons'ın "Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını vereyim." sözü bizi bu unsura yöneltmektedir. Mantık ve dil felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Wittgenstein'in (1889-1951) "Sözcüğün anlamını araştırmanın, kullanımını araştırın." sözü⁴ de kelimelerin kullanıldıkları bağlam dikkate alındığında anlaşılabilirliğini veciz bir şekilde dile getirmektedir.⁵

Çok anlamlı kelimelerin anlamının tespitinde bağlamın öne çıkması, bu kelimelerin anlamındaki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Çünkü çok anlamlı kelimeler, henüz son şekli verilmemiş olan bir hamura benzerler. O hamuru ne için ve hangi amaçla kullanırsanız o duruma en uygun kalıba koyarak ona son şeklini verirsiniz. Eğer verdiğiniz son şekil, kullanım amacına uygunsa, istenen hizmeti veriyorsa seçtiğiniz kalıp yerinde ve doğrudur. Ancak istenen hizmete uygun olmayan bir kalıp seçmişseniz bir uyum problemi yaşarsınız. Sonuçta amacınıza uygun araç kullanamadığınızdan hedef kitlenizi vermek istediğiniz hizmetten de yoksun bırakırsınız. Verdiğimiz örnekte ortaya çıkan problemi Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışmalarda da görmek mümkündür.

Konumuz "ce'ale" fiili ve bu fiilin Kur'an'da ifade ettiği anlamların tespiti olduğu için meal ve tefsirler bizim için temel kaynaklardır. Bu fiilin meallerde ve tefsirlerde hangi anlamlarla karşılık bulunduğu kelimemizin kök manalarına dair ipuçları taşımaktadır. Ancak "ce'ale" fiilinin çok anlamlı bir yapıya sahip olması ve kullanım açısından da farklı durumlarda anlamında ortaya çıkan bazı değişiklikler, kelimenin anlamını verenler arasında kimi zaman görüş ayrılıklarına sebep olmaktadır. Bu durum ise "ce'ale" kelimesinin geçtiği ayetlerde söz konusu ayete kattığı anlamı doğru vermede bizim için

⁴ Jhon Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 367.

⁵ Zülfikar Durmuş, "Elmalılı'nın Meâlinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015):59.

bir problem haline gelmiştir.

"Ce'ale" Fiilinin Lügavî Manaları:

"Ce'ale" fiili ve türevlerini Kur'an'da farklı formlarda yüzlerce kez görmemiz mümkündür. Kur'an'da böylesine yaygın kullanılan bir kelimenin, geçtiği her yerde aynı manayı verdiğini söylemek ise pek doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Söz konusu olan kelime "ce'ale"nin çok anlamlı bir kelime olduğu gerçeğinden hareketle kelimenin sahip olduğu manaların tespiti için öncelikle lügatlerden yararlanacağız.

Bilinen en eski lügatlerden biri olan Kitab'ül-Ayn'ın müellifi Halil bin Ahmet (ö.175/791) de "ce'ale" fiilinin çok anlamlı bir yapısı olduğuna işaret ederek "ce'ale" fiiline ilk etapta " صنع "sane'a" yapmak anlamını verir. Daha sonra ise bu fiilin kapsamlı bir fiil olduğunu belirterek yardımcı fiil olarak da gelerek "bir işi yapmaya başlamak" anlamında kullanıldığını söyler.⁶

Oldukça geniş bir anlam alanına sahip "ce'ale" fiili için; Ezherî (ö.370/980), Ebu'l Abbas İbnü'l Arâbi (ö. 231/846)'den şöyle nakleder; "Ce'ale" fiilinin üç manası vardır. Bunlar; (sayyere) dönüştürmek, (akbale) başlamak ve (haleka) yaratmak...⁷ şeklindedir. İsfahânî (ö.502/1108)⁸ "ce'ale" fiiline Ezherî'nin naklettiği manalara

⁶ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn Muratteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003) , 1: 229.; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lûga*, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1399/1979), 1: 460-461.

⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbûl-Lûga* (Beyrut: Dâr'ü İhyâ el-Türâs el-Arabî, 2001), 1:240-241.

⁸İsfahânî "ceale" fiiline verdiği manalar:

a) " طَفِقَ " tafîga ve " صَارَ " sâra fiilleri gibi mef'ul almadan kullanılır. Örneğin "Zeyd söylemeye başladı."

b) " أَوْجَدَ " evcede fiili gibi kullanılır ancak bu durumda bir mef'ul alması gerekir. Örneğin "Size işitme duyusu, gözler ve kalpler verdi."

İsfahânî "haleka/yaratmak" fiilinin izahını yaparken de " أَوْجَدَ " evcede fiilini kullanarak "bir şeye varlık vermek" manasını verir. O halde haleka ve cealenin bu kullanımda manaları aynıdır.

benzer manalar verirken⁹ İbn Manzûr'un (ö.711/1311) bu fiilin iza-
hına oldukça geniş yer ayırdığını görüyoruz. "Dönüştürdü, yaptı,
(Sibeveyh, ö.180)" "Bazısını bazısına üstün yaptı." (Zeccâc, ö.311)
şeklinde Sibeveyh ve Zeccâc'ın bu fiili izah etmede kullandıkları ör-
neklere yer verir. Ayrıca; "Zeyd'in soyunu sana nispet etti, yani onu
sana kardeş yaptı." ve "Biz O Kurân'ı Arapça olarak indirdik"¹⁰ yani
o Kur'an'ı anlayabilmeniz için Arapça olarak açıkladık" şeklindeki
örneklerle kelimenin anlam sahasının oldukça geniş olduğuna dik-
kat çeken İbn Manzûr'un kelimeye; "dönüştürmek, yapmak, nispet
etmek, beyan etmek" gibi manaları verdiğini görmekteyiz. Yine bir
şeyin yapıldığı ham maddesi anlamında, "bu kapıyı şu ağaçtan yap-
tım" ve "Görünmez-bilinmez varlıkları Allah'ın otoritesine ortak yaptı-
lar"¹¹ gibi örnekler de "ce'ale" fiilinin anlam sahasını açıklamak için
İbn Manzûr'un kullandığı ifadelerden bazılarıdır. İbn Manzûr'un
"ce'ale" kelimesinin izahı için verdiği örnekler kendinden önce ya-
zılmış eserlerdekiyle bire bir aynıdır. Bu durum farklı zamanlar-
da yazılmış eserler arasında, önce yazılmış olanların daha sonra
yazılmış olanlara tesirini de açıkça göstermektedir.

Firûzabâdî (ö.817/1414) ve Zebîdî (ö.1205/1791) ise kendin-
den önceki lügatlerden bir derleme yaparak kelimeye verilmiş olan
bütün manaları bir arada verirler. Verilen manalardan bazıları şöy-
ledir: Yapmak, dönüştürmek, zannetmek, isimlendirmek, yaratmak,
beyan etmek, şereflendirmek, hüküm vermek¹²...gibi.

c) "Bir şeyden bir şeyin var edilmesi ve oluşturulması" anlamında kullanıldığında
ise manen ikinci maddeye benzer fakat bu kez iki mef'ulle birlikte kullanılır. وَاللَّهُ جَعَلَ
لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا "Allah size kendi türünüzden eşler var etti."

d)Tasyîr manasında kullanılır; "Bir şeyi bir durum değil de başka bir durumda
oluşturmak." Örneğin; الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا "O ki size yeri döşek yaptı."

e)"Bir şey hakkında hak veya bâtıl bir karar vermek." Tıpkı: إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ
الْمُرْسَلِينَ " Biz onu tekrar sana döndüreceğiz ve onu peygamber yapacağız."

⁹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *El-Müfredat Fi-Garibi'l-Kur'an* (Tahran: Mektebetü'l-Büzer, 1373) 92.

¹⁰ Zuhurûf 43/3.

¹¹ En'âm 6/100.

¹² Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yâkub b. Muhammed el-Firûzabâdî, , *el-Kâmûs'ul-Muhît* (Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 2003), 879;Ebû'l Feyz Muhammed el-Murtaza

Lügat müelliflerimizin dışında müfessirlerimizden bazıları da bu kelimenin izahını yapmışlardır.¹³ Örneğin Beydâvî (ö.685/1286) "ce'ale" fiilinin umumi bir fiil olduğunu ve üç manası olduğunu ifade eder. Bunlar;

1. " طفق " tafiga ve " صار " sâra fiilleri gibi kullanılır. Bu durumda meful almaz yani müteaddi olmaz.

2. Tek mefulle birlikte geldiğinde " اوجد " evcede "var etti" fiili gibidir.

3. Çift mefulle beraber kullanıldığı zaman ise "tasyir" manasındadır.¹⁴

Kurtûbî'nin (ö.671/1272) de bu kelimeye verdiği anlamlardan bazıları şöyledir: Bakara suresi 22. ayette geldiği şekliyle iki mefule geçişli olduğunda "yaptı, meydana getirdi"; Mâide sûresi 1. ayette geldiği şekliyle "yaratma"; Zuhûr suresi 19. ayette geldiği şekliyle de "isimlendirme" olarak açıklamaktadır.¹⁵

Bu fiili ele alan çalışmalarda özetle; yapmak, değiştirmek, kılmak, bir şeyi yapmaya başlamak, isimlendirmek, hükmetmek, isnat etmek, vermek, yaratmak, söylemek, zannetmek, yerleştirmek, yüklemek, tayin ve tesis etmek gibi manaların verilmiş olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

"Ce'ale" fiiline lügatlerde pek çok mana verilmiş olmakla birlikte esasen verilen manaları; "yapmak", "yaratmak", "dönüştürmek"

b. Muhammed b. Abdirrezzak ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs Min Cevâhirü'l-Kâmus* (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986), 14:107-110.

¹³ "Ce'ale" fiilinin mahiyeti hakkında daha geniş bilgi almak isterseniz bk.: Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2006), 1:298-299.

¹⁴ Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Nasiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 1:36.

¹⁵ Bk.: Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr İbn Fahr el-Kurtûbî, *el-Câmiu Li Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 1:228.

¹⁶ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 229; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 1:240-241.; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, 1:460-461.; el-İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 234-235.; Firûzabâdî, *el-Kâmus'ul-Muhîd*, 879; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 14:107-110.

ve "bir şeyi yapmaya başlamak" şeklinde dört temel başlık altında toplamak mümkündür. Zira daha sonra vereceğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere kelimeye verilen alt anlamların, kelimenin kullanım ve anlam sahasının oldukça geniş olmasının bir neticesi olarak yer aldığı metinde bulunduğu cümlelerin bağlamına göre kelimenin kök anlamları ile bağlantılı yeni ve farklı anlamlar kazandığı görülmektedir. Anlam sahası oldukça geniş olan bu kelimeye verilen alt anlamlar ise kelimenin asli anlamları ile çelişmeyip bilakis onun bu asli anlamlarını tamamlamaktadırlar.

"Ce'ale" Fiilinin Kur'an'daki Kullanımları

İnsanlara mesajını ulaştırmada Arap dilini vasıta kılan Kur'an'da bu dile ait hususiyetlerden birçoğuna rastlamak mümkündür.¹⁷ Bunlardan biri de çok anlamlı lafızlardır. Kur'an'da çok anlamlı lafızların bulunduğunu kabul eden âlimler, bu durumun onun hem edatları (hurûf), hem isimleri hem de fiilleri için geçerli olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ "Ce'ale" fiili de bu çok anlamlı lafızlardan biri olup Kur'an'da en sık tekrarlanan fiillerdendir. Makalemizin konusunu teşkil eden "ce'ale" fiilinin çok anlamlılık bağlamında Kur'an'da hangi manalara geldiğini tespit edebilmek için içerisinde yer aldığı ayetlerin tamamını irdelemek gerekir. Bizler bu ayetleri inceledikten sonra tespit ettiğimiz her bir manası için belirli sayıda örnekler vererek konunun açıklık kazanmasını sağlayacağız.

"Ce'ale" fiili ve bundan türetilmiş kelimeler Kur'an'da 346 yerde, 47 farklı kullanımda geçmektedir.¹⁹ Kur'an-ı Kerim'de pek çok kez karşımıza çıkan "ce'ale" kelimesinin kullanıldığı yere göre anlamını doğru tespit edebilmek için, öncelikle söz konusu ayetlerde gramer açısından hangi konumda olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü "ce'ale" fiili bazen tam bir fiil olarak karşımıza çıkarken bazen de yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Tam bir fiil

¹⁷ Tiyek, "Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi", 279.

¹⁸ Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çok Anlamlı Lâfızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1): 37.

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mücem'ül-Müfehres Li-Elfâzi'l-Kur'ân-ı Kerim* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), 208-214.

olarak kullanıldığında cümlede kimi zaman tek mefulle gelirken kimi zaman ise çift mefulle birlikte gelmektedir. İşte bu kullanım sahasındaki zenginlik, kelimenin sahip olduğu anlamlara da tesir etmektedir.

"Ce'ale" Fiilinin Sahip Olduğu Kök Anlamlar:

1.Yapmak (sana'a):

Lügatlere bakıldığında bu fiile verilen ilk anlamlardan birinin "sana'a/yapmak" olduğu görülmektedir.²⁰ Kur'an-ı Kerim'de bu manada çok sık tekrar edilen "ce'ale" fiilinin geçtiği ayetlerden bazı örnekler şöyledir:

*"Allah bu-nu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak, mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır."*²¹

*"Onların sayısını inkar edenler için bir imtihan vesilesi yaptık ki, kendilerine kitap verilenler, kesin olarak bilsinler, iman edenlerin imanı art-sın..."*²²

Bu iki ayette ve benzer formda gelen ayetlerde geçen "ce'ale" kelimesi "yapmak, etmek ya da kılmak şeklinde Türkçeye çevrilmiş olup, "ce'ale" kelimesinin kök anlamlarından biri olan "sanae/bir şey yapmak yahut bir şeyi bir şey yapmak" anlamında kullanılmıştır.

Yukarıda zikrettiğimiz ve benzeri ayetlerde²³ geçen "ce'ale" fiili "yapmak, etmek ya da kılmak" şeklinde Türkçeye çevrilmektedir.²⁴ Yapmak ve etmek Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre aynı manaya

²⁰ el-Halil b. Ahmed, *Kitābu'l-Ayn*, 1: 229; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, 1:460-461.; Firūzabâdi, *el-Kāmūs'ul-Muhît*, 879; ez-Zebidi, *Tācu'l-arūs*, 14:107-110.

²¹ Âli-İmran 3/126.

²² Müddesir 74/31.

²³ Bk.:En'âm 6/165; Âraf 7/69; Kasas 28/4; Fâtır 35/39.

²⁴ Örnek verdiğimiz ayetlerin mealleri için bk.: Diyanet İşleri; Ahmed Hulûsi; Ahmet Varol; Mustafa İslamoğlu; Ömer Nasuhi Bilmen.

gelmektedirler. Ancak kılmak kelimesi yapmak ve etmek kelimelerinin anlamlarının tamamını karşılamamaktadır. Yapmak ve etmek "bir şey yapmak veya bir şeyi bir şey yapmak" için kullanılır. Yani eğer cümlede tek nesne var ise "bir şey yapmak" anlamına gelirken; iki nesne bulunması durumunda "bir şeyi bir şey yapmak" anlamına gelir. Oysa kılmak sözcüğü tek nesne ile birlikte kullanılmaz. Yani "bir şey kılmak" denmez. Ancak cümlede iki nesne geldiği zaman tıpkı yapmak gibi bir anlam kazanır ve "bir şeyi bir şey kılmak" denir. Her iki durumda da "yapmak, etmek ya da kılmak" manasında gelen bu fiil nispet edildiği kaynağa göre de farklı anlamlar kazanmaktadır. Yani "yapmak, etmek ya da kılmak anlamına gelen "ce'ale" fiili eğer Allah'a nispet ediliyorsa Zemahşerî (ö.538/1143)'nin de ifade ettiği gibi²⁵ içerisinde "yaratma ya da tanzim etme" anlamını da içerir. Eğer cümlede tek nesne ile gelmişse sadece bir şey yapma manasında "haleka/yaratma" anlamında gelir.²⁶ Örneğin; Furkan suresi 61. ayette gökte burçlar yapan Allah'tır.

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا "Gökte burçlar yapan..." ayeti kerimesinde yer alan "ce'ale" lafzı "yaratma" olarak tefsir edilmektedir.²⁷ Cümlede tek meful gelmesi ve yapılan işin Allah'a nispet edilmesi "ce'ale" fiilinin (haleka/yaratma) anlamına gelmesini sağlar.

Şayet "ce'ale" fiilinin geldiği cümlede iki meful bulunuyorsa o zaman ceale lafzı "bir şeyi bir şey yapmak" anlamında olur ki yine nispet edildiği kaynağa da bakmak gerekir. Çünkü bu halde geldiğinde de eğer fiilin sahibi Allah ise "yaratma" anlamının yanı sıra bir "tanzim etme ve düzenleme" anlamlarına da gelir. Örneğin Bakara suresi 22. ayette yeryüzünü insanlar için bir döşek yapan yani in-

²⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâzimi't-Tenzil* (Beyrut: Dârü'l Küttâbi'l-Arabî, 1986), 2:3.

²⁶ Benzer örnekler için bk.: Bakara 2/30; En'âm 6/1.

²⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî; *el-Bahrü'l-Muhîr* (Beyrut: Dârü'l Fîkr, 1420), 8:124; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzi b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed en-Nişaburî el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmmetü'l-Kitab), 2:647; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 13:538.

sanların yeryüzünde rahatça yaşayabilmelerini sağlayabilmek için uygun hale getirip düzenleyen Allah'tır.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın."²⁸ Ayeti kerimede geçen "ce'ale" kelimesi "haleka/yaratma" olarak tefsir edilmiştir: "Yüce Allah, kalacakları ve karar kılacakları yer olarak yeryüzünü yarattı."²⁹

"Yapmak, etmek ya da kılmak" anlamında gelen "ce'ale" fiili eğer insana nispet edilmişse "hiç yoktan yaratma" anlamından uzak sadece "bir şey yapmak" ya da "bir şeyi bir şey yapmak" anlamında kullanılmaktadır. Enbiya suresi 58. ayette Hz. İbrahim'in putları paramparça yapması "فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا" "İçlerinden en büyüğünü bırakıp paramparça etti."³⁰ Ya da Yunus suresi 87. ayette yer aldığı gibi insanların evlerini namaz kılınan yerler yapması gibi وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكَ بِمِصْرَ بَيْوتًا وَأَجْعَلُوا بِيُوتَكُمْ قِبْلَةً "Musa'ya ve kardeşine "Kavminiz için Mısır'da (sığınak olarak) evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın..."³¹ örneklerinde olduğu gibi. Ayrıca her iki örnekte görüldüğü üzere cümlede çift meful bulunması da bu ayetlerde yer alan "ce'ale" kelimesinin "haleka/yaratma" anlamına gelmediğinin ispatıdır.

2. Yaratmak (haleka, evcede):

"Ce'ale" fiili cümlede tek mefulle birlikte kullanıldığında icad ve halk manasında Allah için kullanılmaktadır. En'âm suresi 1. ayette "karanlığı ve nuru yarattı..." örneğinde olduğu gibi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ "Gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlıkları var eden Allah'a hamdolsun."³² Bu ve

²⁸ Bakara 2/22.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 93.

³⁰ Enbiya 21/58.

³¹ Yunus 10/87.

³² En'âm 6/1.

benzer formda gelen ayetlerde "ce'ale" kelimesinin "yaratma" manasında olduğu hususunda müfessirlerimizin çoğunluğu hemfikirdir.³³ Bu hususta müfessirler arasında bir ittifak varken, mealler arasında bazı ihtilaflar mevcuttur.

Meallerde: "Karanlıkları ve aydınlığı (nuru) kılan..." (Ali Bulaç)³⁴; "Karanlıkları ve ışığı yaratan..." (A. Yusuf Ali)³⁵; "Karanlıkları ve aydınlığı düzenleyip var kılan..." (Celal Yıldırım)³⁶; "Karanlığı ve aydınlığı var eden..." (Hasan Basri Çantay)³⁷; "Karanlıkları ve aydınlığı yoktan var eden..." (Seyyid Kutup)³⁸; "Karanlıklara ve nuru takdir eden..." (Konyalı Mehmet Vehbi)³⁹

Meâller arasındaki bu farklılığın kaynağında şüphesiz "ce'ale" fiilinin anlam sahasının zenginliğinin göz ardı edilerek kelimeye hep aynı mananın verilme çabası yer almaktadır. Daha önce izah ettiğimiz gibi kılmak kelimesi "ce'ale"nin anlamlarının tamamını kuşatmamaktadır. Kılmak sözcüğü "bir şeyi bir şey yapmak" için kullanılır. Yani tek mef'ul ile beraber kullanılmaz. Cümlede çift mef'ul var ise ve de fiilin kaynağı Allah ise ancak o zaman (yaratma/haleka) anlamı kazanır. O halde "karanlıkları ve nuru kılan..." şeklinde verilen mealler doğru manayı vermemektedirler. Ayrıca manayı "yaratma" olarak verenler arasında da bir ihtilaf mevcuttur. Zira kimisi sadece var eden ya da yaratan şeklinde ifade ederken kimisi "yoktan

³³ Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîr'ü Mâverdî* (Beyrut: Dârü'l Kütûbi'l-İlmiyye, ts.), 1:396; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, ts.), 2:108.; Kurtûbî, *el-Câmiü Li Ahkâmi'l- Kur'an*, 6:386.; Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî el-Vâhidî, *et-Tefsîr'ül-Basit* (İmâdetü'l Bahsü'l-İlmiyye Câmiatü'l İmam Muhammed Suud el-İslamiyye, 1430), 8:8.; Muhammed Ali es-Sâbuni, *Safvetü't-Tefâsir* (Kahire: Dar el-Hadis, ts.), 1: 370-371.

³⁴ Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Birim Yayınları, ts.), 128.

³⁵ A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an* (USA Wash: By Amaro Corp, 1983), 289.

³⁶ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Alemdar Ofset), 4: 1838.

³⁷ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîmve Meâl-i Kerîm*, 4. Baskı (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962) 1: 182.

³⁸ Seyyid Kutup, *Fî Zılâl-il Kur'an*, çev.Salih Uçan,Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu (İstanbul:Dünya Yayıncılık, ts.), 3:469.

³⁹ Konyalı Mehmet Vehbî, *Hulâsat'ül Beyân Fî Tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ts.), 3-4:1367.

var eden" şeklinde Türkçeye çevirmiştir. Nitekim zikredeceğimiz şu iki ayette de bu anlamda bir kullanım söz konusudur:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ *"...ve her canlı şeyi sudan yarattık."*⁴⁰

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُجِينَ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren deliller vardır)." ⁴¹

Her iki ayette yer alan "ce'ale" fiili Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi şayet tek meful'e müteaddi olursa yaratma anlamında "Biz hareket eden her canlıyı sudan yarattık", çift mefu'le müteaddi olursa "sayyere" manasında olup Allah'a nispet edilmeleri hasebiyle yine yaratma manasında "Biz canlı olan her şeyi su sebebiyle yarattık" insan onsuz olamaz tarzında olur. ⁴²

"Ce'ale" fiilinin Kur'an'da "yaratma" manasında geldiği bazı örnekler de şunlardır: Dağların yaratılışı hakkında "وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ" *"Orada yüksek yüksek dağlar meydana getirmedik mi?..."*⁴³; İnsanların azalarının yaratılmasını ifade etmek üzere "وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ" *"Biz ona vermedik mi; iki göz, bir dil, iki dudak."*⁴⁴; yine bu azaların yapmış olduğu eylemlerin meydana getirilmelerini anlatmak üzere "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ" *"Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı."*⁴⁵; gece ve gündüzün yaratılışını ifade etmede "جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا" *"O Allah'dır ki içinde rahat edersiniz diye geceyi, çalışasınız diye gündüzü aydınlık olarak yarattı..."*⁴⁶; ağaçla-

⁴⁰ Enbiyâ 21/30.

⁴¹ Râd 13/3.

⁴² Zemahşerî, el-Keşşâf, 3:113.; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali et-Teymi el-Bekr Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtiḥü'l-Gayb* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 22:136.; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlağa; Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 10:5312.

⁴³ Mürselat 77/27; Neml 27/61; Fussilet 41/10; Enbiya 21/31.

⁴⁴ Beled 90/8-9.

⁴⁵ Secde 32/9; Ahkâf 46/26; Mülk 67/23.

⁴⁶ Yunus 10/67; Kasas 28/73; Mü'min 40/61; Neml 27/86.

rın ve meyvelerin yaratılışı için "وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" "...orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır."⁴⁷; insanlar ve hayvanların çift olarak yaratılması "جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا" "...size kendinizden eşler, hayvanlara da (kendilerinden) eşler yaratandır."⁴⁸; ateşin yaratılmasını ifade etmek üzere "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا" "O sizin için yeşil ağaçtan ateşi yaratandır."⁴⁹; insanlara fayda sağlaması için hayvanların yaratılması "اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا" "Allah bir kısmına binersiniz, bir kısmını da yiyersiniz diye hayvanları yaratandır."⁵⁰

"Ce'ale" fiili tam bir fiil olarak "yaratma" anlamında kullanılması yanı sıra Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi "tanzim etme, düzenleme"⁵¹ anlamında da kullanılır ki bu durumlar da yine "yaratma" kavramı ile yakından alakalıdır. Bu minval üzere gelen ayetlerden bazıları şöyledir:

Gökleri ve yeri insanların yaşamasına uygun hale getiren; gökleri bir tavan⁵², arzı bir karar yeri⁵³ ve bir beşik⁵⁴, bir döşek⁵⁵ yapması, insanları millet millet, kabile kabile⁵⁶ yapması gibi... Ayetlerde yer alan ifadelerle bakarsak sadece gökleri yarattı ifadesi yerine "...göğü korunmuş bir tavan yaptık..." (Diyanet İşleri), yeryüzünü yarattık ifadesi yerine "Yeri sizin için bir yerleşim alanı...yaptı." (Bayraktar Bayraklı) şeklinde bir tanzim etme olayından bahsedilebilir. Yine aynı şekilde insanların birbirleri ile sosyal ilişkiler kurup birbirlerinden yararlanabilmeleri için de millet millet ya da kabile kabile yaratılmasını ifade eden ayetlerde de "ce'ale" fiili tanzim ve düzenleme manasını içeren bir şekilde kullanılmıştır.

⁴⁷ Râd 13/3.

⁴⁸ Şûrâ 42/11.

⁴⁹ Yasin 36/80.

⁵⁰ Mü'min 40/79.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2:3.

⁵² Enbiya 21/32.

⁵³ Mü'min 40/64.

⁵⁴ Tâhâ 20/53.

⁵⁵ Bakara 2/22.

⁵⁶ Hucûrat 49/13.

3. Dönüştürmek (صير / sayyere):

"Ce'ale" fiili efâl-u kulûb (bilgi, zan ve değiştirme fiilleri) denen fiil gruplarından biri olan "efâl-u tahvil" fiilleri arasında yer almaktadır. Efâl-u tahvil; "Bir durumdan başka bir duruma dönüşümü, değişimi, edinmeyi veya kılmayı anlatan fiillerdir. Bu fiiller iki mefulun bih sarîh alırlar. Ve mana olarak "bir şeyi bir şey haline çevirmek, bir şeyi bir şey kılmak, dönüştürmek" anlamlarını ifade ederler.⁵⁷

Daha evvel zikrettiğimiz gibi "ce'ale" kelimesi de iki meful alabilen fiillerdendir. Tek meful aldığı (خلق) yaratmak, iki meful aldığı ise (صير) dönüştürmek anlamındadır.⁵⁸ "Ce'ale" fiili, (صير / dönüştürme) manasına olursa, tahvil ve tasyîr fiillerinden olur.⁵⁹ Kur'an-ı Kerim'de "ce'ale" fiilinin bu kullanım şeklini sıkça görürüz. Örneğin Furkan suresi 23. Ayetinde geçen "فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا" "...Onları havada dağılmış toz duman haline getirdik."⁶⁰ ifadesi için Kurtûbî, "Yüce Allah, inkarları sebebiyle onların amellerini boşa çıkarmış, neticede amelleri dağınık toz haline gelmiştir." diyerek inkarcıların inkarlarından dolayı yaptıkları iyi amellerin kendileri için faydasız hale geleceğini ifade etmek üzere "ce'ale" fiilinin "bir şeyi başka bir şeye dönüştürme" manası olan "sayyere" manasında geldiğini söyler.⁶¹

"Ce'ale" fiilinin çift mefulle kullanıldığı ve "sayyere" manasında geldiği durumlarda kazandığı anlamlar diğer kök manalarında olduğu gibi burada da nispet edildiği yere göre farklılık göstermek-

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk.: Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi* (Beyrut: Mektebetü'l-Muhammedî, 2007), 2:10-11.

⁵⁸ Bk.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2:3.; Beydâvî, *Tefsîrû Beydâvî*, 1:36.

⁵⁹ Ömer Faruk Paksu, *Arap Dilinin Temel Kaideleri* (Kahramanmaraş: Kalkan Matbaacılık, 2017), 1: 470.

⁶⁰ Furkan 25/23.

⁶¹ Benzer açıklamalar için Furkan suresi 23. ayet bağlamında bk.: Kurtûbî, *el-Câmiü Li Ahkâmi'l-Kur'an*; Sâbuni, *Safvetü't-Tefasir*; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-Münîr*, trc. Hamdi Arslan- Ahmet Efe- Beşir Eryarsoy- İbrahim Kutluay- Nurettin Yıldız (İstanbul: Bilimevi Bas. Yay. Ltd. Şti, 2005); Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*.

tedir. Kur'an'da Allah'a nispet edilen bir eylem olarak kullanıldığında şu şekilde karşımıza çıkar:

"*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur.*"⁶²; "يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ" *"Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife (hükümdar) yaptık"*⁶³ "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ" *"Ve Hz. Musa kavmine şöyle demişti: 'Ey kavim! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani içinizden peygamberler çıkarmıştı. Sizi hükümdarlar yapmıştı ve (diğer) toplumlardan hiçbirine vermediğini size vermişti."*⁶⁴; "فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنْ" *"Rabbi onu (peygamber olarak) seçti ve salihlerden"*⁶⁵ yaptı."66

Yukarıda verdiğimiz ayetlerde yer alan "ce'ale" fiillerinin tamamı fiilin cümlede iki meful aldığı ve "sayyere" manasında kullanıldığı durumlara birer örnektir. Bu durumda bu fiil "bir şeyi başka bir şey yapmak" anlamındadır. Bir şeyi başka bir şey yapmak iki şekilde olur:

a) Dönüştürerek

"Ce'ale" fiilinin "sayyera" manasında Allah'a nisbet edildiğinde kazandığı anlam yine kelimenin kök anlamlarından biri olan "yaratma" anlamıyla da dolaylı olarak alakalıdır. Örneğin; "جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا" *"Yeryüzünü bir döşek..."*⁶⁷; "جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً" *"Güneşi bir ışıık..."*⁶⁸; "جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ" *"Yeri sizin için bir beşik..."*⁶⁹; "جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا" *"Geceyi sizin için bir örtü..."*⁷⁰; "جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً" *"Geceyi ve gündüzü ardarda kılan..."*⁷¹;

⁶² Fâtır 35/1.

⁶³ Sâd 38/26.

⁶⁴ Mâide 5/20.

⁶⁵ Salih kelimesinin Kur'an'da ifade ettiği anlamlar için bk.: Abdurrahman Altuntaş, "Kur'an'da İnsanın Salih Olma Süreci", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/7 (2018): 82.

⁶⁶ Kalem 68/50.

⁶⁷ Bakara 2/22.

⁶⁸ Yunus 10/5.

⁶⁹ Tâhâ 20/53.

⁷⁰ Furkan 25/47.

⁷¹ Furkan 25/62.

الأَرْضَ بِسَاطًا "Ve Allah sizin için arzı geniş bir mekan kıldı."⁷² şeklinde karşımıza çıkan ayetlerde "ce'ale"nin iki meful aldığı durumlardır. Ayetlerde zikredilen durumlar bir insanın iradesinin üstünde şeyler olup ancak Allah'ın güç yetirebileceği durumlardır. O halde bu ayetlerin tamamının faili Allah'tır. Allah, insanların yaşadıkları ortamı onların yaşamlarını sürdürmelerine en uygun hale dönüştürerek yaratmıştır.

b) Dönüştürmeden ona yeni bir vazife, yeni bir fonksiyon yüklemek

Bu hususla ilgili verdiğimiz örneklerde Allah meleklerle⁷³ ve insanlardan bazılarına⁷⁴ elçilik görevi vererek onların sahip olduğu özelliklere yenilerini eklemek suretiyle onların üzerinde bir değişiklik yapıyor. Yani elçi değilken elçilik vasfı yükleyerek, onları bir konumdan başka bir konuma taşıyor.

"Ce'ale" fiili yine "sayyere" manasında çift mefulle gelip insana nispet edildiğinde ise anlam, Allah'a nispet edildiği durumlardan farklıdır. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda insana nispet edildiği ayetlerde "ce'ale" daha çok insanların dahili bulunmayan şeylere itikâd ve tesmiyede bulunmaları durumunda geldiğini görürüz. Örneğin;

En'âm suresinde; وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ "Cinleri Allah'a ortak yaptılar."⁷⁵ Bu ve benzer ayetlerde geçen "ce'ale" kelimesi⁷⁶ "nisbet etmek" anlamında kullanılmaktadır.⁷⁷ Bu ayette cinleri Allah'a ortak yapmanın anlamı, "cinlere tapınmak, onları da tanrı yerine koymak, onlara sığınmak ve onlardan yardım beklemek"tir.⁷⁸ Ayeti gramer açısından değerlendiren Zemahşerî cümlede iki meful bulunmasına

⁷² Nûh 71/19.

⁷³ Fâtır 35/1.

⁷⁴ Sâd 38/26; Mâide 5/20; Kalem 68/50.

⁷⁵ En'âm 6/100.

⁷⁶ Bazı örnekler için bk. En'âm 6/136; Yunus 10/59; Nahl 16/57,62; Zuhrûf 43/15, 19;...

⁷⁷ Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 207.

⁷⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 6: 463.

dikkat çeker.⁷⁹ Bu açıdan bakıldığında "ce'ale" nin anlamı "sayyere" yani "bir halden başka bir hale çevirme/dönüştürme" olarak zikre-dilebilir. Taberî (ö.310/923) ise burada Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metodunu uygulayarak bu ayeti bir başka ayetle açıklar: وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَابًا "Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular."⁸⁰ Taberî bu açıklamalarıyla, Arapların Allah, melek ve cinler arasındaki nesep bağı konusundaki çeşitli inançlarını naklediyor.⁸¹

4.Bir fiile başlamak:

Arapçada "ef'âl-i şürû" olarak bilinen ve bir eyleme başlamayı anlatmak için yardımcı fiil olarak kullanılan fiillerden biri de "ce'ale" fiilidir. Başlama fiilleri tek başlarına kullanıldıklarında kendi anlamlarını taşırlar. Kendilerinden sonra bir muzârî fiil gelmesi durumunda ise başlama fiili anlamı kazanırlar: Örneğin;

جَعَلَ الطَّبِيبُ يُعَالِجُ الْمَرْضَى Doktor hastaları muayene etmeye başladı.

Bilinen ilk lügatlerden Kitâbu'l-Ayn'ın müellifi Halil b. Ahmet de "ce'ale" fiilinin yapmak anlamında kullanıldığında "صنع /yapmak" fiili ile aynı anlamda olduğunu, ancak "bir işi yapmaya başlamak" anlamında yardımcı fiil olarak kullanıldığında " صنع/yapmak" fiilinin ifade ettiği anlama gelmediğini şu şekilde açıklar:⁸²

صنع صنعا وجعل أعم لأنك تقول : جعل يأكل وجعل يصنع كذا ولا تقول : صنع يأكل

Halil b. Ahmed'in de ifade ettiği gibi yardımcı fiil olarak kullanıldığında "ce'ale" fiili "sane'a" fiilinden daha kapsamlı olup, her durumda birbirinin yerine kullanılamazlar.

Yaptığımız incelemeler neticesinde Kur'an ayetlerinde "ce'ale" fiilinin bu kullanım şekli ile ilgili bir örnek karşımıza çıkmamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

"Ce'ale" fiili ve türevlerinin sahip olduğu manaların tespitine yönelik çalışmamızda mezkûr fiilin çok anlamlı bir yapıya sahip ol-

⁷⁹ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 2:52.

⁸⁰ Sâffât 37/158.

⁸¹ Açıklamalar için bk. Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kurân* (b.y.: Müessesetür-Risâle, 2000), 11: 7-10.

⁸² el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 229.

duğunu ve kök anlamlarının " صنع /yapmak", " خلق /yaratmak" ile " صير /dönüştürmek" şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Kullanım sahası oldukça geniş olan bu fiil kimi zaman da "bir işi yapmaya başlamak" anlamında yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım şeklinin Kur'ân'da bir örneği karşımıza çıkmamıştır.

"Ce'ale" fiiline gramer açısından bakıldığında da kullanım alanına göre anlamında bazı değişiklikler söz konusu olmaktadır. Zira "ce'ale" fiili cümlede tek meful'le birlikte kullanıldığında "haleka/yaratma" anlamına gelirken, iki mefulle birlikte kullanıldığında "sayyere/dönüştürme" anlamına gelmektedir.

Yine kullanıldığı cümlelerin bağlamı çerçevesinde nispet edildiği yere göre de anlamında bazı değişiklikler olmaktadır. Eğer "ce'ale" fiili "sanae/yapmak" anlamında kullanılmışsa fiilin faili Allah ise cümlede "yaratma/tanzim ve düzenleme" anlamlarını da barındırırken; fiilin faili insan ise sadece "bir şey yapma/bir şeyi bir şey yapma" anlamında kullanılır.

Netice olarak "ce'ale" fiilinin çok anlamlı ve kullanım alanı oldukça geniş bir yapıya sahip olduğunu söylemeliyiz. Fiilimizin sahip olduğu bu özellikler kimi zaman ifadede bir zenginlik olarak ortaya çıkarken kimi zaman da anlamda karışıklığa neden olmaktadır. Mezkûr fiilin cümleye kattığı anlamdaki farklı ifadeler baz alındığında şayet anlamda derin bir değişikliğe sebep olmuyorsa bir zenginlik, manayı derinden etkiliyorsa bir ihtilaf olarak değerlendirilmelidir. Bu durumda yapılması gereken fiilin cümlede hangi konum ve bağlamda geçtiğinin irdelenmesidir. Varılan sonucun şahsî kanaatlerden uzak objektif olarak ortaya çıkarılmasına önem verilmelidir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. *en-Nahvü'l-Vâfi*. Beyrut: Mektebetü'l-Muhammedî. 2007.
- Abdülbâkî, Muhammed Fu'ad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'an'da İnsanın Salih Olma Süreci". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/7 (2018): 81-113.
- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Mealî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- A. Yusuf, Ali. *The Holy Qur'ân*. USA Wash: By Amaro Corp, 1983.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsîri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru İhyâi'tTürâsi'l-Arabî, ts.
- Beydâvî, Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed Nasıruddîn. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi'tTürâsi'l-Arabî, ts.
- Bulaç, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Birim Yayınları, ts.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 4. Baskı. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Durmuş, Zülfikar. "Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)". *Diyanet İlmi Dergi* 51/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2015)
- Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburî el-Vâhidî. *et-Tefsîrû'l-Basît*. İmâdetü'l Bahsü'l-İlmiyye-Câmiatü'l İmam Muhammed b. Suû'd el-İslamiyye, 1430.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Ebî Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîb'ül-Lüğa*. Beyrut: Dâr'ü İhyâ'ul- Türâs'il-Arabiyye, 2001.

- el-Firûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmus'ul-Muh'it*. Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 2003.
- el-Halîl b. Ahmed Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn Muratteben alâ Hurûfî'lMu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2003.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa*. nşr. Abdusselâm Muhammed Harûn. Beyrut: Dar'ul-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Eb'ul-Fidâ' İsmail. *Tefsîru'l-Kurân'ül-Azîm*. Beyrut: Dâr'ül-Kütüb'ül-İlmiyye, ts.
- İbn Kesir, Eb'ul-Fidâ' İsmail. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Çev: Bekir Karlıağa- Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabî, 1999.
- el-Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr İbn Fahr. *Câmi'ul-Ahkâm'ül-Kurân*. Kahire:Dâr'ül-Kütüb'ül-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevazi b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed en-Nişaburi. *Letâifu'l-İşârât*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmmetü'l-Kitâb, ts.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâl-il Kur'ân*. Çev: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. İstanbul: Dünya Yayıncılık, ts.
- Konyalı, Mehmet Vehbi. *Hülâsat'ül Beyân Fî Tefsîr'ül Kur'ân*. 4. Baskı. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ts.
- Lyons, Jhon. *Kuramsal Dilbilime Giriş*. Çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Mâverdî, Eb'ul Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîr'ü Mâverdî*. Beyrut: Dâr'ül Kütüb'ül- İlmiyye.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an Yorumunda Çok Anlamalı Lafızlara Yaklaşımlar". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2003/1): 27-62.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.

- Paksu, Ömer Faruk. *Arap Dilinin Temel Kaideleri*. Kahramanmaraş: Kalkan Matbaacılık, 2017.
- er-Râgıb, el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Müredat Fî Gar'ib'il-Kur'ân*. Tahran: Mektebetü'l-Büzer, 1373.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali et-Teymi el-Bekr Fahrüddin. *Mefâti'h'ül-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ'it Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvet'üt-Tefâsir*. Kahire: Dâr'ül-Hadîs, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an*. Müessesese tû'r-Risâle 2000.
- Tiyek, Fatih. "Vav Harfî ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi". *Bilimname* XXX 2016/1, 275-296.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş., ts.
- Yıldırım, Celâl. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Alemdar Ofset, ts.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-Küttâbi'l Arabî, 1986.
- Zuhayli, Vehbe, *et-Tefsirü'l-Münir*. Tercüme: Hamdi Arslan-Dr.Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-Dr. H. İbrahim Kutluay- Nurettin Yıldız. İstanbul: Bilimevi Bas. Yay. Ltd. Şti., 2005.

The Meanings Of "Ce'ale" Verb And Its Derivatives In Quran

Summary

The Qur'ān is a book that places the individual directly in a central position and is sent to guide people to survive according to the Allāh's approval of Allah. In this case, the Qur'ān is one of the concrete channels of communication between Allah and man. The understandability of the language with which the message is expressed is one of the most important factors in communicating the message from the source to the recipient. The better the properties of the message language is known, the more it is possible for the message to be understood correctly. In this context, so that the Qur'ān is understood in the most accurate way possible it is very important to know the features of the Arabic language with which it is expressed.

As in almost every other language, there are similar, antonymous, synonymous and multi meaningful words in Arabic. In this context, Qur'ān contains synonyms, antonyms and multi meaningful terms. So, our article determines the meanings of "je'ale" verb, one of the most meaningful word in the Qur'ān with respect to verses.

"Ce'ale" verb and its derivatives are pronounced hundreds of times in different forms in Qur'ān. The word does not have the same meaning in all occurrences but has interdependent meanings.

The meanings that are given to the verb "je'ale" are as follows; making, changing, rendering, beginning, naming, ruling, referring, giving, creating, telling, guessing, placing, loading, appointing or providing...etc.

In this work, which consists in identifying the meanings of the verb "je'ale" and its derivatives, we show that this verb has not only multiple meanings, but also fundamental meanings such as "to

make", "to create" and "to transform". This word has a wide range of utilization and sometimes it is being used as an auxiliary verb meaning "to begin something". However, we couldn't find an occurrence of this type of usage in the Qur'an.

When we grammatically compare the "je'ale" verb, we find that it present some meaning changes according to the place of usage. Therefore, this verb means "to create" when it is used with one agent, while it means "to transform" when it is used with two agents.

In addition, in the context of the sentence in which it is used its meaning presents changes according to the reference for which it is used. If the "je'ale" verb is used in "to make" meaning, when the agent is Allāh it also contains "to create/regulate and arrange"; also it means "to do something/to make something into another thing" when the agent is human.

Consequently we should say that the "je'ale" verb is multi meaningful and its area of use is wide. The properties of this verb appear as a richness of expression but it can nevertheless lead to a confusion of meaning. When considered on the basis of the mentioned verb doesn't affect a considerable meaning change, it should be encountered as richness of expression, not it does affect the meaning totally, it is a confusion. In this case, what should be done is to examine in what location and context the sentence is uttered. The consequences should also be dealt with objectively while being far away from personal point of views.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, glossary, commentary, "ce'ale", meaning

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Oryantalist Düşünce de Hakikat-i Muhammediyye Algısı

-Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği-

The Perception of the Truth al-Muhammadiyya
In Orientalist Thought

-Ignaz Goldziher and Annemarie Schimmel Example-

Yazar / Author

Soner AKPINAR

KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş / TÜRKİYE

soner.akpinar78@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6157-1630>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 05/11/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 279-309

Atıf/Citation: Akpınar, Soner. "Oryantalist Düşünce de Hakikat-i Muhammediyye Algısı-Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği-". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 279-309

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Oryantalist Düşüncede Hakikat-i Muhammediyye Algısı
-Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği-**

Özet

Oryantalist çalışmalar kapsamında birçok araştırma, Hz. Muhammed'in hayatının farklı yönlerini konu edinmiştir. Tasavvufçular tarafından İslam terminolojisine yerleştirilmiş Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi bunlardan biridir. Nazariyede Peygamber'in nûru bir öz, tüm mahlûkatın kaynağı, ilâhi nûrun tecellisi olarak görülmüştür. Araştırmalarda, nazariyenin nübüvvet inancına olan etkisi, Muhammed'in peygamberlik yönü ve rolüyle birlikte değerlendirilmiştir. Tasavvufçular ile oryantalistlerin nazariyeye yönelik çalışmalarında nazariyenin tanımı ve anlamı, nedeni ve çıkış zamanı, kaynağı üzerinde durdukları görülmektedir. Oryantalistlerin konu hakkındaki akademik yorumları, İslam araştırmacıları tarafından hazırlanmış akademik çalışmalarda yüzeysel olarak ele alınmıştır. Bu nedenle İslam dünyasında oryantalistlerin uzmanlık alanlarına göre teoriye yaklaşımlarını konu edinecek detaylı ve bağımsız çalışmalara ihtiyaç vardır. Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini doğrudan veya dolaylı ele alan çok sayıda oryantalist olmasına rağmen bu makalede, yetkin olduğu alan dâhilinde konuyu araştıran; Hadis araştırmalarıyla öne çıkan Ignaz Goldziher ile 'Tasavvufi Muhammed' algısı üzerinde çalışan Annemarie Schimmel'in nazariyeye yaklaşımları konu edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalist, Teori, Nûr, Uzmanlık, Muhammed, Ignaz Goldziher, Annemarie Schimmel vb.

The Perception of the Truth al-Muḥammadiyya

In Orientalist Thought

-Ignaz Goldziher and Annemarie Schimmel Example-

Absract

Many researches in the context of Orientalist studies have been devoted to different aspects of Muḥammad's life. One of this studies is the theory of truth al- Muḥammadiyya, which is placed in Islamic terminology by followers of Islamic mysticism. In theory, the light (nūr) of the Prophet is seen as a self, the source of all creatures, and the manifestation of divine light. In the studies, the effect of the theory on prophethood was evaluated together with prophet Muḥammad's prophetic aspect and role. It is observed that Islamic mysticisms and orientalist focus on the definition and the sense of the theory as well as its origin and its source. Academic interpretations of the theory of the orientalist are superficial in academic studies prepared by Islamic researchers. Therefore, in the Islamic world it is necessary to conduct detailed and independent studies, on the approaches of different orientalist to this theory taking into account their expertise. Although many orientalist refer directly or indirectly to the theory of truth al-Muḥammadiyya, in this article we examine the approaches to this theory of Ignaz Goldziher recognized by his hadith studies but also the approach of Annemarie Schimmel who worked on the perception of "Sufism Muhammad".

Keywords: Orientalist, theory, nūr, expertise, Muḥammad, Ignaz Goldziher, Annemarie Schimmel etc.

1. GİRİŞ

Hakikat-i Muhammediyye, Hz. Muhammed'in manevi şahsiyetini ifade etmek için kullanılan tasavvuf terimidir. Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi, Nūr-ı Muhammedî nazariyesi olarak da adlandırılmaktadır. Mutasavvıflara göre nūr, Zâhir ismi ile tecelliye

denir ve dünya suretinde görülen vücuttur.¹ Terim olarak Nûr-ı Muhammedî, Hz. Muhammed'e mahsus nûr veya peygamberlik nûru demektir ve bu görüşe göre Hz. Muhammed her kemâlin başlangıcı, her güzel hasletin menşeidir. Zâhiren ve bâtinen bütün faziletlerde ve kemâlatta onun önceliği vardır.² Bu nazariyeye göre Allah, varlık adına her ne varsa yaratmadan önce ilk defa Hz. Muhammed'in ruhunu yaratmış, daha sonra yarattığı tüm mahlûkatı sırf Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratmıştır. Kısacası âlemde her ne varsa yaratılma sebebi Hz. Muhammed'in manevi şahsına bağlanmıştır.

İslam dünyasında, Hz. Peygamber'in Allah'ın nûrundan yaratıldığı görüşünü ilk ele alan kişinin, İşârî tefsircilerinden birisi olan Selh b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) olduğu belirtilmektedir.³ Daha sonra onu takip edenler bu görüşü geliştirmişlerdir. Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi, Muhyiddin b. Arabî (ö. 638/1240) tarafından 'Vahdet-i vücûd' görüşü bağlamında geliştirilerek sistemli bir hale sokulmuştur. İbnü'l-Arabî, Allah-âlem ilişkisini açıklamak üzere varlık mertebeli bir nazariye geliştirmiştir.⁴ Gölpınarlı, Hakikat-i Muhammediyye görüşüyle 'Vahdet-i vücûd' görüşünün birbiriyle doğrudan alakalı olduğunu ortaya koymuştur. Vahdet-i vücûd görüşüne göre yaratılmış ilk varlık, Hz. Muhammedin ruhudur ve görünen- görünmeyen âlemde her ne varsa kaynağını bu ruhtan almaktadır.⁵ Bu nedenle İbnü'l-Arabî nazariyeyi, "O, bu insan nevi içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Bunun içindir ki iş onunla başladı ve onunla sona erdi. Âdem henüz su ile toprak arasında iken

¹ Mehmet Zeki Pakalın, "Nur", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971) 2: 706.

² Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1983): 239.

³ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 179; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 114.

⁴ Hüsameddin Erdoğan, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 48.

⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1970), 18: 327.

o nebi idi. Sonra unsur haline çıkması ile nebilerin sonuncusu oldu” şeklinde izah etmiştir.⁶

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin tasavvuf ekolüne ne zaman girdiği ve bu nazariyenin kaynağında yabancı unsur bulunup bulunmadığı konusu, oryantalistler ile İslam âlimleri arasında dâima tartışma konusu olmuştur ve her iki taraf kendi iddialarını ispat etmeye çalışmıştır. Benzer bir tartışma, daha çok tasavvufi ekolde dile getirilen bu nazariyenin İslam’ın ana kaynakları olan Kurân ve Sünnette var olup olmadığı hususunda, bu görüşün varlığını delillendirmeye çalışan âlimler ile bu görüşün olmadığını savunan âlimler arasında yaşanmıştır ve yaşanmaya da devam etmektedir. Bu makale kapsamında, oryantalistlerin Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yaklaşımları konu edinilmiştir. Mevzunun kapsamlı bir araştırma gerektirmesi nedeniyle makale kapsamında sadece uzmanlık alanları doğrultusunda İslam ve Hz. Muhammed hakkında yaptığı çalışmalarla kendisinden bahsettirmeyi başarmış, oryantalistler; Ignaz Goldziher ile Annemarie Schimmel’in, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yönelik değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Oryantalistlerin tasavvufa konu olmuş Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yaklaşımlarını anlamak, onların tasavvufa bakışlarını ortaya koymakla mümkündür. Tasavvufi düşünceyi İslam’ın ahlâki ilkelerinin sistemleştirilmiş hali kabul eden oryantalistlerin İslam’a ve peygamberi Hz. Muhammed’e bakış açısı ile tasavvufa bakış açısı arasında hiçbir fark yoktur. Oryantalistlerin tasavvufa yaklaşımlarını araştıran Derin’e göre, onların tasavvuf konusunda vurguladıkları asıl konu, tasavvufun İslamiyet’le gerçekte bir ilgisi-nin olmadığı ve tasavvufun tamamen İslam dışı kaynaklardan beslendiği iddiasıdır.⁷

⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Nuri Genç Osman (İstanbul: Ataç Yayınları, 2016), 399.

⁷ Süleyman Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslam Çalışmaları*

Tasavvufa kaynak arama isnâdî hususunda, Batıda tasavvufun kaynağını yabancı kültürde arama kaygısı daha çok oryantalistlerin gayretiyle ortaya çıkmıştır. Onlar, tasavvufa İslam dışı birtakım kaynaklar izâfe etme yoluna gitmişler, bu aşamada bazı gerçekleri göz ardı etmişlerdir. Oryantalistler tarafından tasavvuf alanında yapılmış çalışmaların büyük bir kısmı, tasavvufu diğer cemiyet ve dinlerin ortaya koyduğu görüşünü savunmak amacıyla kaleme alınmıştır.⁸ Tasavvufun kaynağı konusunda çalışma yapan oryantalistler, tasavvufun kaynağında tamamen İslam dışı unsurların bulunduğunu iddiâ edenler ile tasavvufun kaynağında yabancı unsur bulunmakla birlikte anlamsal mahiyette tasavvufun İslam kaynaklı olduğunu iddia edenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Örneğin Browne, Macdonald, Nicholson gibi bazı oryantalistler, tasavvufun kaynağında önce yabancı etkilerin varlığından söz etmiş ama sonradan mistik düşüncenin İslam kültüründe zaten var olduğu görüşünü benimsemiştir. Wensinck, Tholuck, Renan gibi bazı oryantalistler ise tasavvufun kaynağında tamamen yabancı unsurların bulunduğunu kabul etmiştir.⁹ Her hâlükârda oryantalistlerin neredeyse tamamı tasavvufun kaynağında yabancı unsurların bulunduğu hususunda aynı görüşü paylaşmaktadır.

Oryantalistlerin tasavvufa yabancı kaynak tayin etme uğraşları esnasında, bilimsel, objektif ve akılcı olduklarını söylemek oldukça güçtür. Tarafsız kalanlar bir yana bırakıldığında, bunların sayısı oldukça azdır, oryantalistler uzmanlık alanlarına göre tasavvufun kökenini; Acem, Hint, Yeni Eflâtunculuk ve Hristiyanlık ve Yahudilik gibi birbirinden farklı kaynaklar olarak görmüşlerdir.¹⁰

Sempozyumu Bildirileri (Adapazarı: 12 Mayıs 2002), (DİB Yayınları: Ankara, 2003), 2: 33,54-55.

⁸ Ahmet Suphi Furat, "Giriş", *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*, Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Serbest Basım, 1978), 29.

⁹ Zafer Erginli, "Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018): 7-10.

¹⁰ Mehmet Sami Sayar, *Tasavvufta Gayri İslami ve Gayri Sünni Kaynak Arama*

İslam dünyasına bakıldığında, Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 297/1200) gibi bazı âlimler, tasavvufun kaynağında yabancı unsurların bulunduğunu, bu unsurların mutasavvıfların görüşlerine tesir ettiğini söylemişlerdir. Bu nedenle onlar, tasavvufçular tarafından ifade edilen İslam'la ters düşen görüşler ile yapılmış uygulamaları eleştirmişlerdir. Selh b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Abdukâdir el-Cîlî (ö. 561/1166), Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 329/922) gibi bazı âlimler tasavvufun kaynağının Kuran ve Sünnete dayandığını, dolayısıyla tasavvufun kaynağında yabancı unsur bulunmadığını ifade etmişlerdir.

Netice itibariyle Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin kaynağını araştıran oryantalistlerin ekseriyeti, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin kaynağını, tıpkı tasavvufun kaynağında olduğu gibi Hristiyan ve Yahudi tesirine, Yunan Felsefesine, Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik fikirler gibi yabancı kültürlerin etkisine bağlamaktadır. Onlar, bu görüşün hicrî üçüncü asırda ortaya çıktığını ve daha sonra özellikle tasavvufçu sûfiler tarafından kabul gördüğünü ileri sürmektedir.¹¹

2. Ignaz Goldizher'in Hakikat-i Muhammediyye Nazariyesine Yaklaşımı

Oryantalist bakış açısıyla Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi çerçevesinde görüşlerine yer vereceğimiz ilk müsteşrik, Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher'dir. Goldziher İslam'ın ana kaynaklarından Hadis üzerinde yaptığı çalışmalarla ön plana çıkmış, batıda ve doğuda birçok araştırmacı tarafından bu alanda otorite kabul edilmiştir. Hadis literatürü üzerinde uzman olan Goldziher'in Hakikat-i Muhammediyye hakkındaki görüşleri, bu nazariyeye kaynak olarak gösterilen Hadis literatürü üzerinden şekillenmiştir. Goldziher'e göre şayet Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini

Çalışmaları (Yüksek lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 22-23.
¹¹ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 121.

şekillendirmek amacıyla kullanılan mevcut hadisler detaylı olarak incelenecek olursa, müsteşrikler tarafından yabancı unsurlar olarak gösterilen Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik eğilimin, bu hadisler içinde zaten var olduğu görülecektir. Bununla birlikte Goldziher, İslam âlimlerinin o tipik her şeyi İslam'a mal etme anlayışı bir tarafa bırakıldığında, özü itibarıyla İslam'a ait olmayan çoğu zaman sonra gelenler tarafından uydurulmuş ve Hz. Muhammed'e izâfe edilmiş birçok hadisin bu konu etrafında, Peygamber'in sözleri şeklinde uyarlandığını ve bu konuyla ilgilenen çevreler tarafından Hadis literatürüne alıntı yapılarak yerleştirildiğini ifade etmektedir. Goldziher, Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik düşünceyi İslam'a ilk uyarlayanların tasavvufçu sûfiler olduğunu belirtir. Ona göre sûfiler, tasavvufî dîni doktrini meşrulaştırmak için sonradan çok sayıda hadis uydurmuştur. Bununla birlikte tasavvufa ait söz konusu malzemenin tamamını sıfırdan uydurulduğunu söylemek mümkün değildir. Sûfiler, bu malzemenin bir kısmını hazır olarak bulmuş ve bunları kendi görüşlerine dayanak olarak kullanmışlardır. Sûfiler dışında İhvân-ı Safâ gibi din felsefecileri, felsefî ve teolojik sorunlara ilişkin kendi görüşlerini yansıtan hadisler uydurmuştur. Yeni Eflâtunculuğun fikirlerini toplumsal ve siyasal yaşama taşıyanlar ise Şiîliğin bir kolu olan İsmailîler olmuştur. Kısacası sûfiler, İhvân-ı Safâ felsefecileri ve İsmailîler, Peygamber'i Yeni Eflâtuncu ve Gnostik fikirlerin âdetâ tercümânı olarak takdim etmiş ve bu konuda büyük bir hadis külliyâtı meydana getirmişlerdir.¹²

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi yabancı bir unsur olarak tasavvufta yer edinmiş, sonradan Sünniliğin nübüvvet anlayışına eklenmiş ve zamanla özümsemiştir. Goldziher, Sünniliğin nübüvvet tasavvuruna sonradan eklenen Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin, öğretî mâhiyetinde Gnostik ve mistik ekollerin öğretisi olarak karşımıza çıkmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu görüş son derece güvenilir Sünnî çevrelerde yaygın birtakım hadislerle

¹² Ignaz Goldziher, "Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar", trc. Ömer Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 405-406.

kendini göstermektedir. Goldziher'e göre Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi ile ilgili Hz. Muhammed'den nakledildiği kabul edilen hadislerde, söz konusu bu anlayış Hz. Peygamberin sahip olduğu bir kanaat olarak sunulmuştur.¹³

Bu konuda Hz. Muhammed'e izafe edilen "*Küntü nebiyyen ve Âdemu beyne't-tîni ve'l-mâ'i: Âdem çamur ile su arasında iken ben peygamberdim*"¹⁴ hadisini örnek olarak veren Goldziher, hadisin bir başka versiyonunun kaynaklarda şu şekilde nakledildiğini belirtir: Buna göre Hz. Muhammed, "*Daha ne Âdem, ne de (Âdem'in yaratıldığı) çamur ve su var iken ben peygamberdim*"¹⁵ demiştir. Goldziher, bu görüşün ifade edildiği hadisleri kesinlikle reddeden katı hadis tenkitçiliğinin kendi biçimsel ölçütlerinden geçmiş aynı görüşü ifade eden başka hadisleri ister istemez kabul ettiklerini ifade etmiş, onların çelişkili açıklamalarına eğilmiştir. Örneğin katı hadis tenkitçiliği Tirmizi'nin hadis mecmuasında "*hadîsun hasenun sahîhun ğarîbun*" değerlendirmesiyle birlikte yer verdiği bir başka hadiste bu teoriyi kabul ederken, Ebû Hureyre'den nakledilen söz konusu şu hadise yer vermektedir. Hadiste, Hz. Muhammed'e peygamberliğinin kendisine ne zaman verildiğinin sorulması üzerine O, şu cevabı vermiştir: "*ve Âdemu beyne'r-rûhi ve'l-cesed: Âdem henüz ruh ile beden arasında iken.*"¹⁶ Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi yer veren ve genelde katı hadis tenkitçilerinin üzerinde mutabık olduğu başka bir metin tarihçi İb'n Sa'd'ın et-Tabakâtü'l-Kebîr adlı eserinde 'İrbâd b. Sâriye' maddesi altında geçmektedir. Bu metinde Hz. Muhammed, "*İnnî 'abdullah' ve hâtemü'n-nebiyyîne ve Âdemu lemüncedilûn fî tînetihi: Âdem henüz çamur halinde (insan biçimini almamış halde) iken ben Allah'ın kulu ve Peygamberlerin mührü idim.*

¹³ Goldziher, Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar, 409.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir v. dğr. (Beyrut: Dâr-ı İhyâi't- Turâsi'l-Arâbi, 1975), 1: 585.

¹⁵ İsmail b. Muhammed el-Cerrahi Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlû'l-İlbâs anmâ İštehera mine'l- Ahâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*. thk. Yusuf b. Mahmûd el-Hac Ahmed (Dimeşk:Mektebetü İlmi'l-Hadis, 1988), 2: 129.

¹⁶ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, (Menâkıb), 1: 3613.

İbrâhim babamım duâsı, İsâ'nın beni müjdelemesi ve annemin gördüğü rüya ile bunu size haber verebilirim"¹⁷ buyurduğu hadistir.

Sünnî nübüvvet anlayışı ile Şîî nübüvvet anlayışının nazariyeye yaklaşımını ele alan Goldziher, Şiiliğin nazariyenin kaynağı olarak gösterilen ve ilk yaratılan Muhammed'in nûrundan bahseden hadisleri, 'İmâmet' anlayışıyla ilişkilendirerek kullandığını ifade etmiştir. Ona göre nazariye kapsamında ezeli Hz. Muhammed'in nûruna Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in bulunduğu ehl-i beyti ekleyen Şîî geleneğe mensup âlimler, bu beş kişiyi yâni Peygamber ve ehl-i beytini, bu görüş yoluyla kutsayarak onlara seçilmişlik gömleğini giydirmiş ve kendi imâmet anlayışlarını bu nazariye kapsamında sistemleştirmeye çalışmışlardır. Goldziher, Şîî İmâmet anlayışındaki bu tesirin sadece Şiilerin yaşadığı İran coğrafyasındaki İran kültürünün etkisiyle meydana gelmediğini belirtmiş, Yahudiliğin bu hususta etkili olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Şîî İmâmet anlayışında Hz. Peygamber'in ve ehli beytinin Âdem'in beline konularak arşa yansıyan görüntüsünü Goldziher, Yahudilikte Hz. Yâkub'un arşa yansıyan görüntüsüne benzetmiş ve bu durumu, Talmud'da zikredilen bir agadik (agadisch) efsanesinde, "*Semâvi arşın üst kısmında bulunan insan sûreti Hz. Yâkub'un arşa yansımış şeklidir. Göğün merdiveni üzerinde inip çıkan melekler, uyuyan yolcuların simalarındaki o ilk örneği tanırlar*" ayetiyle açıklamıştır. Ona göre Yahudi inancındaki İsrâiloğulları'nın ilk atasının suretinin arşa yansıdığı şeklindeki eski geleneğin öğretileri, Şîî imamların ilk atalarının suretinin aynı yüce makama yansıdığı düşüncesi için bir model görevi görmüştür.¹⁸

İslam dünyasında Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi, Nûr-ı Muhammedî nazariyesi olarak bilinmekte ve birbiri yerine kullanılmaktadır. Goldziher, tanım ve içerik olarak bir görülen ama

¹⁷ İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimi el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr, -Rasûlullah'ın Kutlu Sîreti*, trc. Adnan Demircan-Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 1: 136.

¹⁸ Goldziher, *Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar*, 411.

farklı adlandırılan bu nazariyeyi iki ayrı görüş olarak kabul etmiştir. Goldziher Nûr-ı Muhammedî nazariyesi ile Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini birbirinden ayırmakla birlikte bu iki nazariyenin birbirinden tamamen ayrı iki nazariye gibi düşünölemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre miras yoluyla nesilden nesile geçtiğine inanılan Hz. Muhammed'in nûru, İslam dünyasında dile getirildiği gibi kendisinden ışık saçan ve dünyayı aydınlatan nûr anlamına gelmemektedir. Nûr-ı Muhammedî anlayışında üzerinde durulması gereken asıl konu, onun peygamberlik karakterinin yüceltilmesiyle ortaya çıkan, ondan maddi anlamda nûrânî bir özün çıktığına olan inançtır. Bu nûr başlangıçta Hz. Âdem'in alnında iken, daha sonra nesiller boyu ilâhi vahyin taşıyıcılarına geçmiş ve en sonunda Peygamber'in soy olarak bağlandığı ataları tarafından taşınarak Hz. Muhammed'in şahsında görünmüştür. Bu nedenle ilk olarak yaratılan Hz. Muhammed'in nûru, yeryüzüne gelen bütün Peygamberler aracılığı ile taşınarak Hz. Muhammed'e kadar ulaşmıştır. Muhammed'in nûru ilk olarak yaratıldığı için daha sonra yaratılan bütün Peygamberler ve hatta diğer tüm varlıklar, Hz. Muhammed'i bedenlen görmedikleri halde onun varlığının bilgisini bilmektedir. Bütün meleklerin Hz. Muhammed hakkındaki bilgisi de bu açıdan değerlendirilmelidir. Goldziher, sûfiler tarafından nûr görüşü kapsamında ortaya konulan Sünnî görüşün, Şiilikte Hz. Ali'ye izâfe edildiğini, Ali'nin soyu aracılığıyla ona kadar uzanan bir nûr görüşünün meydana getirildiğini ifade etmiştir. Goldziher'e göre Sünnilik tarafından ortaya konulan düşünce, Şii İslam düşüncesi kadar katı olmamıştır.¹⁹

Goldziher'e göre Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi en geniş anlamıyla ifadesini, Nûr-ı Muhammedî nazariyesinde bulmuştur. Bu görüşte Hz. Muhammed'den önce yeryüzüne gelen bütün peygamberlerin tecellisi, Hz. Peygamber'in ilâhi ruhâniyetinin yansmasıyla özdeş olarak kabul edilmiş ve nesilden nesile aktararak

¹⁹ Goldziher, Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar, 412, 415.

devam edildiğine inanılmıştır. Her ne kadar Peygamberler sadece dış görünüşleri itibarıyla farklı da olsa gerçekte değişik zamanlarda değişik bedensel görünüşlerde Allah'ın iradesini haber vermek için yeryüzüne gönderilen Allah'ın aynı elçisidir. Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ ve Muhammed birbirinden ayrı değildir. Bunlar aynı ilâhi şahsiyetin muhtelif bedensel görünüşlere girmiş şeklidir. Hepsinin özü aynı olup, sadece görünüşleri farklıdır. Goldziher, Nûr-ı Muhammedî nazariyesini köken itibarıyla Hristiyan Gnostisizm'inde, 'Sahte Klementinci' Kitab-ı Mukaddes yorumlarında bahsedilen fikirlerden beslendiğini ileri sürmüştür. Goldziher, "*Tek gerçek peygamber, her dönem Allah tarafından yaratılıp Kutsal Ruh ile donatılan, dünya var olduğundan beri isimlerini ve görünüşlerini değiştirerek dünyanın bütün safahatını yaşamak suretiyle kendisi için belirlenen sürenin sonunda, üzerine aldığı görev nedeniyle ilâhi rahmetle kutsanmış olarak ebedi dinginliğe ulaşan insanın kendisidir*"²⁰ âyetini görüşünü açıklamak için sunmuştur.²¹ Goldziher'e göre Sünnî nübüvvet inancında var olan 'Hâtemü'l-Enbiyâ' dogması nedeniyle Sünnilik, Hz. Muhammed'in doğmasıyla ilâhi nûrun diğer peygamberler yoluyla intikâlinin tamamlandığını ifade etmiştir. Şîlikte ise ilâhi nûrun Hz. Muhammed sonrası önce Hz. Ali daha sonra onun soyu ve sonrasında imamlar yoluyla devam ettirildiğine inanılmıştır.²²

3. Annemarie Schimmel'in Hakikat-i Muhammediyye Nazariyesine Yaklaşımı

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde yorumlarına yer verilen bir diğer araştırmacı, Alman İslam araştırmacısı Annemarie Schimmel'dir. Onun uzmanlık alanı, Hz. Muhammed'in ahlâki öğretilerinin İslam toplumundaki yansımalarını onun üstlendiği model rol kapsamında ortaya koymak; toplumun popüler

²⁰ Kitâb-ı Mukaddes, Homilien 18/13.

²¹ Goldziher, *Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar*, 417.

²² Goldziher, *Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar*, 419.

peygamber algısını ‘Tasavvufi Muhammed’ algısı çerçevesinde açıklamaya çalışmaktır.

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin İslam tasavvuf düşüncesine dokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren girdiğini belirten Schimmel, öncelikle nazariyenin tarihi sürecine değinmiştir. Ona göre Hz. Muhammed’in nûru görüşünü tasavvufa giriş mâhiyetinde ilk yorumlayan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) adında bir müfessirdir. Mukâtil b. Süleyman, Nûr sûresinde “*Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misâli, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr’dur. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir*”²³ ayetinde geçen kelimeleri, Peygamber’e gönderme yaparak yorumlamıştır. Mukâtil b. Süleyman’ın, Peygamber için uygun gördüğü şey âyetle belirtilen kandil, misbâh’tır. İlâhi nûr, onun vasıtasıyla ışıltamakta ve insanlık onun vasıtasıyla İlâhi nûrun aslına ulaştırılmaktadır. Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde tam olarak kuramsal bir sistemden ilk kez bahseden kişi ise İşârî tefsircilerinden Selh b. Abdullah et-Tüsterî’dir. (ö. 283/896) O da görüşlerini nûr ayetinden çıkartmış, nûr ayetiyle Necm suresinin ilgili ayet/ayetleri²⁴ arasında bağlantı kurmuştur. Selh b. Abdullah et-Tüsterî’ye göre Allah, önce kendi nûrundan Hz. Muhammed’in nûrunu bir sütun halinde yaratmış ve bu sütun içe ve dışa yansımıştır. Daha sonra Allah, bu âlemde başta Hz. Âdem olmak üzere canlı ve cansız varlık ne varsa, hepsini Muhammed’in nûrundan yaratmıştır. Muhammed’in nûru, Hz. Muhammed’in doğumuyla bedenlenmiştir. Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’in doğumuna kadar geçen sürede Âdem’in bedenen yaratılmasıyla başlayan Hz. Muhammed’in nûrunun bedenlenmiş hali, diğer peygamberler yoluyla intikal ederek onun doğumuna ka-

²³ en-Nur 24/35.

²⁴ en-Necm 53/5-17.

dar ulaşmış, son olarak Peygamberin kendisinde son bulmuştur. Selh b. Abdullah et-Tüsterî'den üç asır sonra yaşayan Muhyiddîn b. Arabî (ö. 638/1240) bu nazariyeyi sistemleştirmiştir. İbnü'l-Arabî, Hz. Muhammed'i *'İnsan türünün çekirdeği, özü'* olarak görmüştür.²⁵

Schimmel, Muhyiddîn b. Arabî tarafından sistemleştirilen Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde sūfilerce sık sık dile getirilen ve şairler tarafından işlenen; ontolojik olarak Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'den sonra doğmasına rağmen onun ruhen Âdem'den önce, bedenlen Âdem'den sonra yaratıldığı fikrini paradoks olarak görmüş ve sūfilerin bu paradoksa düştüğünü ifade etmiştir.²⁶ Schimmel'in paradoks olarak gördüğü şey, ontolojik olarak Hz. Muhammed'in varlık arenasında sadece bedenlen somut âlemde, hem Âdem'den önce hem Âdem'den sonra yaratıldığı ikilemidir. Bu açıdan bakıldığında, Schimmel'in, İslam dininde "Kâlu Belâ" olarak adlandırılan ruhların bedenden önce yaratıldığı inancını bildiğini görüyoruz. Bu ikilemden çıkarılan sonuç, Schimmel'in İslam'da ruhun bedenlenmesi inancını, Hristiyanlıktaki bedenlenme inancından farklı algıladığıdır. Demirci, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini özetlemek suretiyle bir yönüyle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, *"Allah'ın ilk yarattığı ruh-u müdebber'dir. Bu da Hz. Muhammed'in ruhudur, sonra öteki ruhlar ondan sâdır olmuştur. Onun âlem-i şehâdetde değil de âlem-i gayb'da varlığı söz konusudur. Allah ona peygamberliğini müjdelediği zaman Âdem henüz yoktu. Sadece su ve çamur arasında idi. Zamanın akışıyla zâhir ismine ulaştı. Hz. Muhammed bütünüyle ruhen ve cismen zuhûra geldi. Böylece nebiler ve resuller vâsıtasıyla ortaya çıkan bütün şeriatlerin evveli ve bâtını olmak üzere gerçekleşmiş oldu. Daha o zaman şeriat sâhibi idi; çünkü hadiste 'Ben nebi idim' demektedir. 'Ben insandım veya ben mevcut idim' dememektedir."*²⁷ Görüldüğü üzere Demirci, İbnü'l Arabî'nin Allah'ın Hz. Muhammed'e nübüvvetini bahşettiğini ama sadece bah-

²⁵ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 229-231.

²⁶ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 232.

²⁷ Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", 239.

şetmekle kalmadığını, Hz. Muhammed'e kendisine elçi olacak nebi-lerin varlığından önce peygamber olacağının haberini verdiğini ifade etmektedir. Bütün peygamberlere intikâl eden şey aslında Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bilgisidir.

Schimmel, hicrî üçüncü asırdan itibaren İslam tasavvufunda önce Hüseyin b. Mansûr el-Hallac(ö. 309) sonra Selh b. Abdullah el-Tüsterî gibi mutasavvıflar tarafından dile getirilen, Muhyiddin b. Arabî ile sistemleşen Hz. Muhammed'in zâtının yaratılış öncesi olduğu inancının, sonraki sûfî geleneğe sirâyet ederek günümüze kadar ulaştığını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî sonrası sûfilikte Muhammed'in nuru anlayışı, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi olarak adlandırılmıştır. Bu nazariyede Hz. Muhammed, bütün nebevî etkinliklerin pınarı sayılmıştır; çünkü Hakikat-i Muhammediyye, sıklıkla "Muhammedî ilk örnek", "arketip" olarak tercüme edilmiş, bir terim olarak kendisini ilk kez Âdem'de, ardından tam ifadesini bir kez daha tarihsel Hz. Muhammed'de buluncaya kadar diğer bütün peygamberlerde taayyün ettirmiştir. Bu sayede Hz. Muhammed, deyim yerindeyse yaradılışın hem aslı hem kaynağı haline gelmiştir.²⁸

Schimmel, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin İslam dünyasında yaygın bir anlayış olarak kabul edilmesinin temelinde Hz. Muhammed'in saygın durumunu yükseltme ve ona beşer mertebesinin üstünde bir mertebe verme anlayışının yattığını açıklamıştır. Aşırı yüceltilmiş Peygamber algısı neticesinde ortaya konulmuş Hz. Muhammed'in ezeli nûrunun betimlemeleri, sûfî gelenekte önce nesirde sonra şiirde muhteşem abartılarla ve şiirsel güzelliklerle ifade edilmiştir. Fakat mütedil Müslümanlar her fırsatta tasavvufta yer etmiş ve İslam'ın ruhu ile çelişir gibi görünen abartılı Peygamber saygısından rahatsızlık duyduklarını dile getirmiştir. Schimmel'e göre bu durum bir noktaya kadar mâkul görülmelidir; çünkü Müslümanlar haklı olarak İslam'ın merkez nok-

²⁸ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 243.

tasının Hz. Muhammed'in şahsı olmadığını, Kuran olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında tasavvufi söylemdeki aşırılıklar, kendisini sadece vahiy alan bir insan olarak tanılayan Hz. Muhammed'in anlatımlarından oldukça uzaktır.²⁹

Schimmel, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin İslam toplumunda yaygın bir görüş haline gelmesinde şairlerin, eğitilmiş yazarların ve halk tabanına hitap eden ozanların oynadığı etkili rolden söz etmiştir. Onların değişik mekânlarda övgü mâhiyetinde meydana getirdikleri eserler, bu nazariyenin halk tarafından özüm-senmesine ve halk arasında yer bulmasına katkı sağlamıştır. Özellikle dini-tasavvufi edebiyatımızda bu inanış, canlı olarak yer bulmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Örneğin edebiyatta, Süleyman Çelebi'nin 1422 tarihinde yazdığı *Vesiletü'n-Necât* gibi 'Mevlid' tarzındaki eserlerde, Muhammed'in nûrunun yaratılışı konu edinilmiştir.³⁰ Öte yandan Muhammed'in nûru betimlemelerinin İbnü'l Arabî öncesinde, değişik din bilimcileri ve şairler tarafından bir tema olarak nesir ve şiirde işlenmiş olması, bu nazariyenin bir şekilde Müslüman toplum arasında bilindiğini göstermektedir. Buna rağmen Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde Peygamber'in nûrunun her şeyin özü olduğu düşüncesinin tam anlamıyla yaygın bir öğreti olarak sûfî tarikatlar tarafından kabul görmesi, sûfilîğin bütün katmanlarına nüfuz etmesi ve İslam coğrafyasına hızla yayılması, nazariyenin İbnü'l Arabî tarafından sistemleştirilmesi ardından gerçekleşmiştir. Nazariyenin gelişim sürecinde Peygamber'in nûrunun Allah katındaki mertebesi ve kâinat tarihindeki merkezi yerinin bilgisiz ozanlar tarafından Peygamber'in olabildiğince yoğun bir şekilde övülmesi gayesiyle dile getirilmesi, nazariyenin tuhaf mitolojik imgelerle tahrif edilmesi sonucunu doğurmuştur. Halk tabanına nüfuz etmiş bu görüş etrafında konuya vâkıf olmayan bilgisiz ozanlar içinden, neredeyse '*her şey odur*'

²⁹ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 248

³⁰ Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc. Ender Gürol, (İstanbul: Adam Yayınları, 1982), 190.

şeklinde *heretik* söylemlerde bulunanlar ortaya çıkmıştır. Bilgisiz ozanların Hz. Muhammed'in ezeli nûru için dile getirdikleri *heretik* söylemler, yanlış anlaşılmalara neden olmuştur.³¹ Örneğin bazı sûfiler, Hz. Muhammed'e yönelik övgüde sınır tanımadıkları için Allahu Teâlâ'nın, Muhammed'in (s.a.v.) bedeninden bizlere göründüğünü söyleyebilmiş; hatta bu sûfiler içinde görüşlerinde daha ileri gidenler "*Ahmed'te gizlenen, 'Hû'dur*" demiştir. Sûfiler, bunu ifade etmek için *perde-i mîm* deyişine sıklıkla başvurmuş, '*Ahmed'teki mim perdesini kaldır*³² *da bir bak, ardında kim duruyor!*' deyişini üretmişlerdir.³³ Benzer şekilde dile getirilen *heretik* bu şekil uç söylemlere karşı daha o zamanda mâkul din bilimcileri ve mütedil sûfiler tarafından anında müdahalede bulunulmuş bu tür yorumlar reddedilmiştir. Ayrıca bu tür söylemlerin halk tabanında bir karşılığı da olmamıştır.

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini sistemleştirmek için Sûfiler, İslam'ın temel kaynağı Kuran ve Hadisten mesnet arayışına girmişlerdir. Nazariye hakkında yapılmış araştırmalarda, batılı ve doğulu araştırmacıların genellikle sûfiler tarafından kullanılan Nûr sûresinin ilgili ayeti³⁴ ile Hz. Câbir'in (ra) Hz. Muhammed'den(sav) naklettiği, "*Tanrının yarattığı ilk şey benim nurumdur*"³⁵ hadisi üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Schimmel yaptığı araştırmada nazariye hakkında zikredilen ilgili âyet ve hadisten faydalanmıştır. Diğer araştırmacılar gibi Schimmel de sadece bununla yetinmemiş, sûfî gelenek tarafından kullanılmış benzer âyetlere ve hadislerle, nazariyeyi açıklamak gayesiyle yer vermiştir. Bu görüş kapsamında Hz. Muhammed'e izâfe edilmiş benzer hadislerle göz atıldığında

³¹ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 255-256.

³² Arapça'daki 'Ahmed أحمد' kelimesinin yazılışındaki 'mim م' harfi kaldırılırsa, geriye, 'Ahad احد' kalır

³³ Mustafa Akman, "Hakikat-i Muhammedi Düşüncesi Ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Nisan-Eylül 2011):127

³⁴ en-Nur 24/35.

³⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1: 262,265-266.

“Tanrının yarattığı ilk şey benim ruhumdur”³⁶; “Tanrının yarattığı ilk şey, Kalem’dir”³⁷ veya “Akıl’dır”³⁸ şeklindeki hadisler, İslam tasavvufçuları tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Schimmel’e göre her ne kadar nazariyenin dış eleştirmenleri katı hadis tenkitçileri ve rasyonel Müslümanlarla birlikte oryantalistler, kaynak gösterilen hadislerin birbiriyle çeliştiği iddiasıyla uydurma olduğunu ileri sürseler de sûfiler, birbiriyle tezat görünen bu hadisleri ustalıklı sentezlemeyi ve Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi ile birleştirmeyi başarabilmiştir. Sûfilere göre Yüce Mevlâ, Muhammed’in ruhunu kendi ruhundan yaratmıştır. Allah, Muhammed’in ruhunu yarattığında hayâ ile ona nazar etmiş ve bu nazar karşısında Muhammed’in ruhu ikiye bölünmüştür. Allah’ın kalemi olan bir yarısı, Muhammed’in ruhu; diğer yarısı, Muhammed’in akli haline gelmiştir. Sûfiler tarafından dile getirilen bir başka kaynak Allah’a (cc) izafe edilen kutsî hadistir. Kutsî hadiste Yüce Allah, “*Levlâke, Levlâke, Lemâ Halaktu’l eflâke: Sen olmasaydın, Sen olmasaydın! Gökleri yaratmazdım*”³⁹ sözüyle Hz. Muhammed’in kendi katındaki mertebesini bildirmektedir. Schimmel, tasavvuf geleneğinin bu kutsî hadisi, nazariye kapsamında Hz. Muhammed’in kâinatın çekirdeği ve özü olduğu şeklinde algıladığını ifade etmektedir. Ona göre sûfiler, yukarıda Hz. Câbir aracılığıyla Hz. Muhammed’den nakledilen “*Tanrının yarattığı ilk şey benim nurumdur*”⁴⁰ hadisinde, Hz. Peygamber’in kendi kulluk mertebesinden bahsettiğini ve kendini nûr olarak tanımladığını söylemektedir. Bir başka hadiste Hz. Muhammed’in, “*Benim ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidâyeti bulursunuz*”⁴¹ dediği ifade edilmektedir. Schimmel, İslam tasavvufçularının Hz. Peygamberin kendi kulluk mertebesinden bahseden nûr hadisi ile ashâbının değerinden bahseden hadisi, Hakikat-i Mu-

³⁶ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1: 311-312.

³⁷ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1: 263.

³⁸ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1: 309.

³⁹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2: 164.

⁴⁰ Bk. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1: 262,265-266.

⁴¹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1: 381.

hammediyye nazariyesi kapsamında aralarında bağ kurarak birleştirdiklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda İslam tasavvufçuları, Hz. Muhammed'in ashâbını birer yıldız olarak görmesini, Peygamber'in Allah katındaki kulluk mertebesinin ve nûr olduğunun işareti olarak yorumlamışlardır. Schimmel'e göre İslam tasavvufçuları tarafından dile getirilen bu yorum, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde sûfiler tarafından bir dolunay ve güneş olarak tasvir edilen Hz. Muhammed'in rolü ile tam anlamıyla uyumlu görünmektedir.⁴²

İslam tasavvufçuları, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini sistemleştirmek ve kendi görüşlerini şekillendirmek için kaynak arayışı kapsamında ilk dönem İslam kaynaklarına yönelmişlerdir. Nazariye kapsamında Âdem'den bu yana bütün peygamberlerde görünen nübüvvet nûrunun maddi olarak bedenlenmesinin ve intikâlinin Hz. Muhammed'in doğumuyla son bulduğunu ifade eden sûfî gelenek, bu görüşünü ilk kaynaklarda geçen Hz. Peygamber'in doğumundan bahseden rivayetlerle irtibatlandırmıştır. Bu nedenle ilk kaynaklarda "Abdullah'ın alnındaki nûr" şeklinde anlatılan rivayet, nazariyeye kaynak göstermek için sûfiler tarafından sıkça kullanılmıştır. Tarihçi Abdülmelik b. Hişâm (ö. 833) 'Abdullah'ın alnındaki nûr' hikâyesini: *"Abdullah evlenmeden önce yüzünde taşımakta olduğu bir aydınlık dolayısıyla, Mekkeli genç kızların fazlaca ilgisini çekmekteydi. Hatta bu kadınlardan biri kendisine sahip olmasını ondan istedi; fakat Abdullah, bu isteği reddetti. Âmine ile evlenip aile münasebetinde bulunduktan sonra, aynı kadından ilgi göremeyen Abdullah, bunun sebebini sorduğunda o kadın kötü bir niyetinin olmadığını, Âmine ile birleşmeden önce onun yüzünde gördüğü nûrun kendisinin olmasını istediğini; ancak nasip olmadığını ve kendisinde artık o nûru göremediğini söyledi. Abdullah'ın alnındaki beyazlık şeklinde tarif edilen, Abdullah'ın iki gözü arasındaki o parlaklık, böylelikle Hz. Muhammed'in annesine intikâl etti. Lâkin Âmine bu nûru, Hz. Muhammed'e hamile kalınca fark etti"*⁴³ şeklinde rivayet etmiştir. Ay-

⁴² Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 232-235.

⁴³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüp el-

nı şekilde ilk kaynaklarda zikredilen Muhammed'in doğumuyla ilgili rivayetler yan yana konularak birleştirildiğinde karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır: *"Hz. Muhammed'in doğumu sırasında bütün ev nûr ile dolmuş, doğum esnasında bulunanlardan biri yıldızların yaklaştığını görmüş ve neredeyse yıldızların üzerine düşeceğini sanmış, doğum sırasında Hz. Âmine'den çıkan nûr, bütün evi aydınlatmıştır. Buna şahit olan ve orada bulunan kişi nûr'dan başka bir şey göremez hale gelmiştir. Hz. Âmine, doğumun son derece kolay olduğunu; bebeğin vücudundan ayrılması ile onunla birlikte doğudan batıya her tarafı aydınlatan bir nûr çıktığını, bu nûrun Şam saraylarını aydınlattığını söylemiştir."*⁴⁴

Schimmel, sûfî geleneğin Hz. Muhammed'in nûrunun ezeli betimlemelerini 'Vahdet-i vücûd' görüşü kapsamında ele aldığını ifade etmiştir. Bu görüşte ilâhi nûr, mahlûkata Muhammed'in nûru ile yansımaktadır. Dolayısıyla Peygamberin rolü, Müslümanlar nezdinde en üstün model rol olarak kabul edilmiştir. Oynadığı bu rolü nedeniyle Schimmel, 'insân-ı kâmil' olarak Hz. Muhammed'i âdetâ Allah ile yaratılmış âlem arasında bir kesişme noktası, bir berzah, bir kıstak olarak görmüştür. Ona göre bu özellikleri nedeniyle Hz. Muhammed, İslam tasavvuf anlayışında 'insân-ı kâmil' olmanın mertebesi, doruk noktası olarak tasvir edilmektedir. Kâmil bir insan olmanın yolu, Müslümanların Hz. Muhammed'in nuruna katılmasından geçmektedir. Müslümanlar ancak Hz. Muhammed'in ezeli nuruna bağlandığı zaman kurtuluşa erecektir. Onun nûrundan yaratılan her şey yok olacaktır ama Muhammed'in nûru yaratıldığı ilk anda olduğu gibi ezeli olarak kalacak ve bu nedenle değişmeyecektir.

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin şekillenmesinde en

Himyerî, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhâfız Şelbî (Kahire: y.y., 1936), 1: 157-158.

⁴⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Nşr. İhsan Abbas (Beyrut: y.y., 1968), 1: 87, 102, 137.

büyük pay hiç kuşkusuz İslam tasavvufçularınınındır. Fakat nazariye sadece sûfî geleneğin görüşleri doğrultusunda gelişip şekillenmemiştir. En büyük pay tasavvufun olsa bile iç ve dış unsurların bu anlayışa tesir ettiği görülmüştür. Bu konuda Schimmel, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine etki eden Meşşâilik, İhvân-ı Safâ vb. felsefî akımları iç unsurlar, Yeni Eflâtunculuk ve Hellenistik-Gnostik görüşleri dış unsurlar zikretmektedir.⁴⁵ Nazariyeye etki eden kaynaklar hususunda oryantalistlerin değişmeyen temel savı, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin dış kaynaklı olduğu yönündedir. Bu nedenle oryantalistler, İslam tasavvuf geleneği ile İslam felsefesinde yer etmiş bu görüşün Yunan felsefesi ve Yeni Eflâtunculuk gibi dış akımlardan beslendiğine inanmaktadır. Bu noktada Schimmel'in nazariyenin kaynağı hakkındaki düşünceleri, oryantalistlerin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Çünkü Schimmel hicrî üçüncü asırdan itibaren İslam tasavvufçuları tarafından İslam terminolojisine yerleştirilen bu inanışta Müslümanların abartılı bir şekilde peygamber sevgine ve saygısına yönelmelerini tamamıyla Gnostik eğilimle açıklamaktadır.⁴⁶ Tabi diğer müsteşriklerde olduğu gibi daha en baştan Hz. Muhammed hayatta iken başlayan ve onun ikazları ile durdurulan yüceltme geleneğini ve bu noktada dile getirilen abartılı ifadeleri önce zikrederek sonra görmezden gelen ve Müslümanların bu tür yönelimlerini Gnostik mantığın sonucuna bağlayan Schimmel'in kendisiyle çeliştiğini söylememiz gerekir. Bize göre Schimmel örneğinde olduğu gibi bu veya buna benzer konularda değerlendirmede bulunan batılı araştırmacıların endüstri sonrası toplumların kavramları ile tarihi değerlendirmesi, bütün kavramların oluşmadığı toplumlardan söz ederken bizi bir takım yanılgılara götürecektir. Bu görüşte İslam tasavvufunun, Meşşâilik, Yunan felsefesi, Yeni Eflâtunculuk vb. felsefî görüşlerden etkilendiği söylenebilir; ancak bu nazariyeye dair malzemenin İslam'ın temelinde olmadığını iddiâ etmek pek gerçekçi görünmemektedir. Bu nazariye

⁴⁵ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 238.

⁴⁶ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 261.

hakkında araştırma yapan Demirci, nazariyenin diğer kültürlerden etkilenilmesi sonucu sonradan ortaya çıktığı ve İslam kültüründe yer ettiği, dolayısıyla bu nazariyeye ait İslam kaynaklarında daha önceden yer etmiş bir bilginin olmadığı düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre İslam tasavvufunda başlangıçtan beri Peygamberin yaratılışı ve nûru ile ilgili mevcut olan bazı hadisler, bu vesile ile aktüel hale gelmiş ve Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi şekillenmiştir. Yani bu nazariyenin gündeme gelmesi dış etkilerle olmuşsa bile buna vücut veren malzeme ve bunun aslî unsuru İslam kaynakları arasında zaten mevcuttur. Bununla birlikte Demirci; Yunan, İran ve Hristiyanlıktan geçme gibi muhtelif menşelerin İslam tasavvufu üzerinde iddia edildiği kadar büyük tesiri olmadığını ifade etmiştir. Ona göre her eğilimin bir başkasından türemesi gerekliliğinde ısrar edenler bir tarafa bırakıldığında birçok inanç, eğilim ve düşünce eş zamanlı olarak yakın ya da uzak coğrafyalarda meydana gelebilir. Bu açıdan bakıldığında İslam tasavvufunun diğer mistik oluşumlarla etkileşimi olmuştur; ama İslam tasavvufunun gelişimi doğal ve kendisine has bir yapıda şekillenmiştir. Onun malzemesi, Peygamberin şahsiyeti ve onunla ilgili olan her şeydir. Kısacası Allah'ın bize örnek olarak gösterdiği Hz. Muhammed'dir. İslam dininde Müminler onu her dönem ve çağda hatırlamış, zikretmiş, övmüş; onun şahsiyetine olan sevgilerini, saygılarını dile getirip mısralara, yazılara dökmüş ve bir renk cümbüşü halinde eserlerde ifade etmiştir.⁴⁷ Kısacası bu görüş ve bakış Gnostik eğilimin mantıksal bir sonucu değildir.

Schimmel'in Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi hakkında yaptığı çalışmada belki üzerinde durmamız gereken en önemli mevzu, bu nazariyeye yönelik İslam tasavvufçuları tarafından ezeli Hz. Muhammed'in betimlemeleri kapsamında Hz. Muhammed'in tasavvufi portresine yüklenen rolün İslam ve Batı dünyasında nasıl algılandığı şeklinde olmalıdır. Bu konuda Schimmel, batılı ve doğulu

⁴⁷ Demirci, "Nur-u Muhammedi Makalesi", 248-249.

araştırmacıların Hz. Muhammed'in Müslümanlar katında yer etmiş dini rolünü ve merkezi konumunu özelde tasavvuf geleneğindeki rolünü tam olarak anlayamadıklarını veya onların ortaya çıkan bu durumun nadiren farkında olduklarını ifade etmektedir. Schimmel'e göre batılı ve doğulu araştırmacılar İslam'ı ve Hz. Muhammed'i genellikle zâhiren bilmektedir. Onlar, konuya yeterince vâkıf olmamaları nedeniyle sūfiliği, az çok panteist monist mistisizminin İslamîleşmiş versiyonu olarak algılamaktadır. Bu bakış açısıyla yapılmış değerlendirmelerde batılı ve doğulu akademisyenlerin yüzyıllardır değişik sembollerle ifade edilmiş ve dîni tecrübe için belirleyici bir 'şefaatçi', bir 'nûr sütunu', 'insân-ı kâmil' ve 'peygamberlerin ilki ve sonuncusu' şeklinde ifade edilmiş ve Müslümanlar arasında kabul görmüş, Hz. Muhammed'in merkezi rolünden büsbütün habersiz oldukları görülmüştür.⁴⁸ Schimmel'e göre batılı ve doğulu akademisyenlerin kavrayamadıkları asıl konu, bu nazariye kapsamında nûranî bir mertebeye yüceltilmiş ve bir noktaya kadar Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın rolü ile karşılaştırılacak bir dereceye ulaşmış olmasına rağmen; Hz. Muhammed'in rolünün hala bir insan ve ilk âmil olarak Allah'ın kulu ve peygamberi kalmaya devam ediyor olmasıdır.

SONUÇ

Bu makalede, Hadis araştırmalarıyla tanınan Ignaz Goldziher ile Hz. Muhammed'in ahlâki öğretilerinin İslam toplumunun hayatına yansımalarını araştıran Annemarie Schimmel'in, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yönelik tespitlerine yer verilmiştir.

Oryantalistler, Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin İslam dışı kaynaklardan doğduğunu, sonradan İslam mistik düşüncesine yerleştirildiğini savunmaktadır. Goldziher, nazariyenin kaynağında Yeni Eflâtunculuk ile Gnostik düşüncenin bulunduğunu belirtir. Nazariyeye kaynak olarak gösterilen hadislerde, Yeni Eflâtunculuk ile Gnostik düşüncenin şeklen olmasa bile öğreti mahiyetinde önceden var olduğunu ifade eden Goldziher; bu öğretinin Gnostik ve

⁴⁸ Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 259.

mistik ekollerin öğretilerinden farklı geliştiğini ileri sürmüştür.

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine kaynak olarak gösterilen hadisleri inceleyen Goldziher, tasavvufçuların hadislerin çoğunu uydurduğunu, bu hadislerin sonradan Hadis literatürüne yerleştirildiğini söylemiş ve söz konusu hadisleri uydurma olduğu gerekçesiyle reddeden katı hadis tenkitçiliğini, kendi ölçütlerinden geçen benzer hadisleri kabul etmekle eleştirmiş; ancak hadislerin tamamının uydurulduğu görüşüne katılmamıştır. Ona göre sûfiler hadislerin bir kısmını hazır olarak bulmuş, nazariyeyi şekillendirmek için kullanmıştır. Hz. Muhammed'den nakledildiği kabul edilen bu hadislerde nazariyenin öğretileri, tasavvufçular tarafından Peygamberin sahip olduğu bir kanaat olarak sunulmuştur.

Nazariye kapsamında İslam nübüvvet inancını değerlendiren Goldziher, nübüvvet inancı ile ters düşen görüşlerin varlığına rağmen bu görüşün halk tabanında kabul gördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Goldziher nazariyenin Şiiler tarafından İmâmet anlayışını şekillendirmek için kullanıldığını; Şii bazı uç grupların nübüvvet inancını politize etmeleri nedeniyle Sünniliğin, Şiiliğin nübüvvet anlayışındaki aşırı söylemlerini kabul etmediğini belirtmiştir. Goldziher açısından Hakikat-i Muhammediyye nazariyesinde inanç noktasında üzerinde durulması gereken asıl konu, Hz. Muhammed'den bir nûrun çıktığı inancından öte Hz. Muhammed'in peygamberlik karakterinin yüceltilmesiyle ondan nûranî bir özün açığa çıktığına olan inançtır.

Schimmel de nazariyenin kaynağını, Yeni Eflâtunculuk ve Hellenistik-Gnostik düşünce olarak açıklamıştır. Ona göre Müslümanların farkında olmadan coşkulu ve abartılı duygularla peygamberlerine yönelmeleri, İslam tasavvufunun "Gnostik" eğiliminin mantıksal sonucudur.

Schimmel, nazariyeyi Peygamber'in ümmeti içindeki model rolü açısından değerlendirmiştir. Bu bağlamda sûfiler, nazariyeye kaynak olarak gösterilen ama dış eleştirmenler tarafından çelişkili ve güvenilir olmadığı gerekçesiyle kabul edilmeyen hadisleri, benzer

sahih hadislerle bağ kurarak birleştirebilmiştir. Böylelikle sûfiler nazariyeye dayalı peygamber tasvirlerini, Hz. Muhammed'in nebevî yönü ile onun model rolüne uyarlamayı başarabilmiştir.

Schimmel'e göre nazariyenin tasavvufî düşüncede bu denli yaygın bir tema olarak işlenmesi, Hz. Muhammed'in saygın durumunu yükseltme, ona beşer üstü bir mertebe verme anlayışından kaynaklanmaktadır. Fakat Müslümanlar nazariye kapsamında dile getirilen ve İslam'ın ruhu ile çelişir gibi görünen abartılı peygamber saygısından rahatsız olmaktadır. Bu durum bir noktaya kadar mâkul görülmelidir; çünkü Müslümanlar haklı olarak İslam'ın merkez noktasının Kuran olduğunu, Hz. Muhammed'in şahsı olmadığını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında tasavvufî söylemdeki aşırılıklar, kendisini sadece vahiy alan bir insan olarak tanımlayan Hz. Muhammed'in anlatımlarıyla uyuşmamaktadır.

Schimmel, rasyonel Müslümanlar ile batılı akademisyenlerin nazariyeye karşı çıkmalarındaki temel etkeni, onların Hz. Muhammedi yeterince tanımamaları ve onun ümmeti arasında kabul görmüş merkezi rolünden habersiz olmalarıyla açıklamıştır. Nazariye hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bu çevreler, sûfilîği, panteist monist mistisizm ile karıştırmaktadır. Bu çevrelerin anlamadığı asıl konu, nazariye kapsamında Hz. Muhammed'in nûrani bir mertebeye yüceltilmesine ve Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın rolü ile karşılaştırılacak bir dereceye ulaşmış olmasına rağmen; hâlâ bir insan ve ilk âmil olarak Allah'ın kulu ve peygamberi kalmaya devam etmesidir. Schimmel, sûfi geleneğin nazariyeyi 'Vahdet-i vücûd' görüşü ile birleştirdiğini ve neticede varlık mertebeli bir anlayış geliştirdiğini belirtir. Muhammed'in ruhunu, yaratılan tüm varlıkların özü ve ilâhi nurunun yansıyan aynası kabul eden bu anlayış nedeniyle Schimmel, Hz. Muhammed'i Tanrı-âlem arasında kesişme noktası olarak görmüştür.

İslam dünyasının Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yaklaşımı, yazarların iddiâ ettiği gibi İslam toplumunda kabul görmüş yaygın bir inanış olarak karşımıza çıkmamaktadır. Fakat dik-

kat edilirse Müslümanların Hz. Muhammed'i yüceltmek gayesiyle İslam tasavvufçuları tarafından dile getirdiği abartılı ve süslü söylemlere yönelmiş olması, daha ziyade geleneksel bir kabule işaret etmektedir. Zâten halk tabanında akademik eğitim almamış ve bu konuya yüzeysel yaklaşan bir Müslüman, Peygamberin doğumuna ve çocukluğuna dair anlatılanları bir sûfi gibi değerlendirmemekte sadece Peygamber'i övdüğü için sahiplenmektedir. Bununla birlikte tasavvufi ve felsefi eğilimlerin görüşleri ile şekillenmiş bu nazariye, İslam toplumunun nübüvvet inancına ve peygamber tasavvuruna yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Daha önce tartışılmamış; Peygamber'in nûrunun ezeli olması, vahdet-i vücûd felsefesi ve insân-ı kâmil olma gibi konular bu nazariye yoluyla İslam kültüründe karşılık bulmuştur.

Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi inanç açısından sıkıntılı olmasına ve bazen aşırıya kaçan fikirler içermesine rağmen nazariye; halk arasında yer etmiş Peygamber algısının tespiti ve onun hakkındaki tasvirlerinin bilinmesi açısından önemlidir. Nazariye örneğinde olduğu gibi İslam'da yer etmiş; ancak batıda İslam dışı olduğu iddiâ edilen birçok görüşün gerçekten İslam dışı olup olmadığı konusunun aydınlatılması gerekmektedir. Bu yüzden Hakikat-i Muhammediyye nazariyesini konu edinen oryantalistlerin ilgi alanlarına göre nazariyeye yaklaşımlarını araştırarak detaylı ve bağımsız çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Nazariye kapsamında yapılacak bu tür çalışmalar kabul edilsin veya edilmesin, Müslümanların Hz. Muhammed hakkında ulaştığı fikri zenginliği ve canlılığı ortaya koyacak, Batının Hz. Muhammed tasavvuruna yaklaşımını ve İslam nübüvvet anlayışlarını belirlemede bize yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- el-Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlû'l-İlbâs anmâ İštehera mine'l- Ahâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*. Thk. Yusuf b. Mahmûd el-Hac Ahmed. I. Cilt. Dimeşk: Mektebetü İlmi'l-Hadîs, 1988.
- Akman, Mustafa. "Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak Ve Müellifleri". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2011): 107-131.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Demirci, Mehmet. "Nûr'ı Muhammedî". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1983): 239-255.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *İslam Ansiklopedisi*. 15: 179-180. Ankara: TDV Yayınları, 1997
- Derin, Süleyman. "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar". *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslam çalışmaları Sempozyumu Bildirileri* (Adapazarı: 12 Mayıs 2002). II: 33, 54-55. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Erdoğan, Hüsameddin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erginli, Zafer. "Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018): 1-35
- Furat, Ahmet Suphi. "Giriş". *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*. Yaşar Nuri Öztürk, 29. İstanbul: Serbest Basım, 1978.
- Goldziher, Ignaz. "Hadis'te Yeni Eflâtunculuk ve Gnostik Unsurlar". Trc. Ömer Özsoy. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 405-437.
- Gölpınarlı, Abdulbaki. "Hakikat-i Muhammediye". *Türk Ansiklopedisi*. 18: 327. Ankara: MEB Yayınları, 1970.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.

- Et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre(Yezid). *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrâhim Atve. II. Basım. Beyrut: Dâr-ı İhyâi't- Turâsi'l-Arâbi, 1975.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Trc. Nuri Genç Osman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüp el Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhâfız Şelbî. Mısır: y.y., 1936.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas, Beyrut: 1968.
- Kitab-ı Mukaddes(Yeni Antlaşma). İstanbul: Ohan Matbaası, 2003.
- Karaman, Hayrettin ve dğr. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Nur". Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 2: 706. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Sayar, Mehmet Sami. *Tasavvufta Gayri İslami ve Gayri Sünni Kaynak Arama Çalışmaları*. Yüksek lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *Ve Muhammed Onun Elçisi'dir*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. Trc. Ender Gürol. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

The Perception of the Truth al-Muḥammadiyya

In Orientalist Thought

-Ignaz Goldziher and Annemarie Schimmel Example-

Summary

The theory of Truth al- Muḥammadiyya is based on the spirit of Muḥammad. According to this theory Muḥammad's spirit is seen as a source and self, because all the beings were created from the light of Muḥammad.

This article focuses on the different approaches of -two Orientalists-Goldziher and Annemarie Schimmel about the al-Muḥammadiyya truth theory. In this article, the approaches of Ignaz Goldziher and Annemarie Schimmel towards the theory of truth has been placed. According to them, the theory derives its source from new Platonism and gnostic thought. According to Goldziher, new Platonism and Gnostic thought are already present in the hadiths which are shown as sources of the theory in the teaching. Therefore, the teachings of the theory developed differently from the teachings of Gnostic and mystical schools. According to Schimmel, the depictions of exaggerated and adorned prophet which Muslims have often expressed unquestionably to Muḥammad, are the logical result of the gnostic movement.

Goldziher, is known for his hadith studies, according to him, Şūfīs and philosophers had invented hadiths to shape their views within the framework of the theory. Therefore, this understanding has been shown as the opinion of the prophet in the hadiths that were accepted to be transferred from Muḥammad. Goldziher criticizes those who reject the ḥādīth that do not fit their criteria and yet accept similar hadiths that fit their criteria. Goldziher is also opposed to those who claim that the hadiths used by the followers of Islamic mysticism are completely invented.

Goldziher evaluated the belief of Islamic prophethood in the framework of the theory. According to him, the theory was used by the Shī'īs to shape the understanding of the Imāmī. The Sunnīs didn't accept the conception of the Imāmī of Shī'ism; because in Shī'ism, some groups politicized the belief in prophethood, made

comments contrary to the belief of the prophethood. In spite of the existence of opinions which are in contradiction with the belief of İslamic prophethood, this theory was accepted in the Islamic society. Goldziher believes that the theory of Light is separate from the theory of truth. According to him, the light of Muhammad that is transmitted from generation to generation, should not be taken in the sense of a light illuminating the world from him. The main subject in the theory of Light is the belief that an essence of light is revealed by the glorification of Muhammad's prophetic character.

Schimmel studied the reflections of Muḥammad's moral teachings in İslamic society. She evaluated the theory in the aspect of Muḥammad's prophetic qualification and role. Processing a common theme of this view in the mystical literature, it is to raise Muḥammad's dignity and to give him an over human position. According to Schimmel, Muslims expressed their displeasure with the exaggerated prophet's respect which seems to contradict the spirit of Islam. Because Muslims rightly say that the center of Islam is not the person of Muḥammad, it is the Qur'ān. For this reason, the excesses in the mystical discourse contradict the words of the Prophet, who recognizes himself as a man of revelation.

Schimmel explains that the hadiths, which were rejected by the external critics of the theory because they were considered contradictory and unreliable, were brought together by Sufi groups who made this unification by bringing hadiths into relationship with each other. Şūfīs were able to adapt the hadiths based on theory to the prophetic aspect and role of Muḥammad. According to Schimmel, Western and eastern academics who don't know the Prophet Muhammad enough are oblivious to his central role accepted by Muslims. The Academics who don't have enough information about the theory confuse Sufism with pantheist monistic mysticism. We can blame them for failing to understand that, as part of the theory, Muhammad was raised to the rank of illuminant, that despite the fact that he had reached a degree comparable to the role of Jesus in Christianity, he is a man and as the first agent of Allah, he is His servant and His prophet.

The theory of truth Muḥammadiyya approach is important,

on the one hand, to identify the perception that the public have of the Prophet and on the other hand, to know the descriptions that we make of him. Therefore, there is a need for detailed and independent studies on the approaches of the Orientalists who are investigating this theory, according to their interests.

Keywords: Orientalist, theory, nūr, expertise, Muḥammad, Ignaz Goldziher, Annemarie Schimmel.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî ile Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin
İman Görüşü

The View Of Abû Mansûr Muḥammed Al-Mâturîdî And Abû l-Muîn
Al-Nasafî About Faith

Yazar / Author

Ahmet ALTINTAŞ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş / TÜRKİYE
altintasahmet-46@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-7362-9238>

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 03/05/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 **Sayı/Issue:** 32 **Sayfa /Page:** 311-355

Atıf/Citation: Altıntaş, Ahmet. "Ebû Mansur Muhammed el
Mâturîdî ile Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İman Görüşü ". *KSÜ İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 311-355.

• Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği
tespit edilmiştir.

**Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî ile Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin
İman Görüşü**

Özet

Müslümanlar arasında iman kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan tartışmalar, çok erken dönemlerde başlamış ve itikâdî temelde İslâm mezheplerinin oluşumunda çok büyük rol oynamıştır. Günümüz İslâm dünyasında da bu kavram önemini koruyarak devam ettirmektedir. Bu bağlamda bilindiği gibi, İslam dünyasında iman kavramı etrafında ortaya çıkan en dikkat çekici görüş, Ebû Hanîfe ve onun izini takip eden Mâturîdî âlimlerin görüşüdür. Bu âlimlerden Mâturîdî, kelâmî ve itikâdî sahada Ebû Hanîfe'nin çizgisinden hareket etmiş, ondan nakledilen bilgileri ve görüşleri aklî ve naklî delillerle sistematik hale getirerek kendisine nispet edilen Mâturîdîlik mektebinin kurulmasını sağlamıştır. Mâturîdî'nin itikâdî ve özellikle de iman konusundaki görüşleri kendisinden sonra gelen Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi Mâturîdî bilginler tarafından daha da geliştirilerek savunulmuştur. Biz bu makalede Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin iman hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İman, İslam, Tasdik, Büyük Günah, Mâturîdî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî.

**The View Of Abû Mansûr Muḥammed Al-Mâturîdî
And Abû l-Mu'în Al-Nasafî About Faith**

Abstract

The concept of faith among Muslims and the debates that arise around this concept began very early and played a very important role in the formation of Islamic sects madhhab on the concept of faith. In today's world of Islam, this concept continues its importance. As is known in this context, the most striking view of the concept of faith in the Islamic world is the view of Abû Ḥanîfa

and the scholars of Māturidī who follow his footsteps. From these scholars, Imam Māturidī moved from the line of Abū Ḥanīfa in the theological field and systematized the information and views conveyed from him to the mental and transduction evidence, thereby he ensured the establishment of the School of Māturidiyya which is regarded to him. Māturidī's views on faith were further developed and defended by scholars like Abū l-Muʿīn al-Nasafī, who came after him. In this article we tried to convey the views of al- Māturidī and Abū l-Muʿīn al-Nasafī about faith.

Keywords: Faith, Islam, attestation, cardinal sin, al-Māturidī, Abū l-Muʿīn al-Nasafī

Giriş

İslam dünyasında iman kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan tartışmalar, çok erken dönemlerde yani, İslam mezhepleri tarihinde fitne olayları diye nitelendirilen Cemel ve Sıffin Savaşlarından hemen sonra başlamış ve İslam âleminin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Günümüzde de bu mesele önemini koruyarak devam ettirmektedir. Çünkü sözü edilen savaşlarda bir tarafta ölenler, diğer tarafta ise öldürenler olmasından dolayı, büyük günah sahiplerinin durumu ölen kişilerin, kendi ecelleriyle ölüp ölmediği, kader-kaza gibi, o ana kadar Müslümanların hayatında yer almayan yeni birçok konu ortaya çıkmış ve bu daha sonra kelam ilminin de doğmasına yol açmıştır. İslâmiyet'te ilk ortaya çıkan itikâdî ayrılıklar, Hâricilik ve Şiîliktir. Üçüncüsü ise, bu iki akıma da karşı olan ve Müslümanların kâhır çoğunluğunu temsil eden Mürcîliktir. Mürcie, Hâricilik ve Şiîliğin ortaya çıktığı dönemde her türlü aşırılıklara karşı tarafsız bir tutum izleyen oluşumun genel adıdır. Bu oluşum özellikle Havâric ve Şîa'nın büyük günah sahiplerinin durumu, iman, küfür, mümin ve kafir kavramları konusundaki aşırı tutumlarına karşı çıkmış; bu aşırı uçların aksine herkesle uzlaşma yolunu tercih etmiş ve kendi dışında kalan herhangi bir oluşumu tekfir etmemiştir. Mürcie ekolü, Emevîler dönemine kadar varlığını sürdür-

se de Abbasiler zamanında çok farklı kollara ayrılarak tarih sahnesinden silinmişlerdir.¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mürchie Mezhebi, Ebû Hanîfe'nin başını çektiği Ehl-i Sünnet, Kaderiyye, İbâhiye, Müces-sime, Cebriyye ve Mu'tezile gibi birçok itikâdî fırkalara ayrılmış; o günden günümüze kadar bu akımlar da kendi içlerinde sayılamayacak alt gruplara ayrılmışlardır. Bu fırkalardan bazıları bir müddet yaşayıp, sonra unutulup gitmiş, bazıları ise günümüze kadar varlığını sürdürme gelmiştir².

Bu bağlamda İslam Mezhepleri tarihine baktığımızda itikâdî sahada meydana gelen oluşumların genel olarak iman temelli oldukları görülmektedir. Bu fırkalar, birçok itikâdî konuda farklı görüşleri savundukları gibi, akâid ilminin merkezinde yer alan iman konusunda da farklı bakış açılarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere, İslam dünyasında iman kavramı etrafında ortaya çıkan en dikkat çekici görüş, hem amelî ve hem de İtikâdî sahada Ehl-i Sünnet camiasının ilk lideri olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin görüşüdür. O, imanı, itikâdî konuların merkezine yerleştirmiş ve özellikle de iman ile amellerin farklı farklı şeyler olduğunu İslam dünyasının gündeme taşımış ilk akâid âlimidir.

Ebû Hanîfe'den yaklaşık yüz sene sonra dünyaya gelen Mâturîdî (ö. 333/ 944) de kelâmî ve itikâdî sahada Ebû Hanîfe'nin çizgisinden hareket etmiş, ondan nakledilen bilgileri ve görüşleri aklî ve naklî delillerle sistematik hale getirerek kendisine nispet edilen Mâturîdîlik mektebinin kurulmasını sağlamıştır. Bundan dolayı da o, Mâturîdîliğin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

İmam Mâturîdî'den sonra itikâdî sahada onun yolunu takip

¹Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller- Problemler* (Konya: Damla Ofset A.Ş. 2012), 38-39.

²Sönmez Kutlu, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002): 199.

eden Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi birçok Mâturîdî âlim yetişmiş ve bu bilginler tarafından Mâturîdîlik hem savunulmuş ve hem de geliştirilmiştir.

Bir makalede, Mâturîdî âlimlerin hepsinin görüşüne yer vermek mümkün olmadığı için bu çalışmada, sadece Mâturîdî ve onun yolundan giden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin iman anlayışına yer verilecektir.

Önce her iki âlimin iman konusundaki görüşleri ayrı ayrı izah edilecek, daha sonra da her iki imamın görüşü mukayeseli bir şekilde sentezlenerek anlatılacaktır.

Ayrıca bu bağlamda her iki imamın görüşü anlatılırken kendi eserleri temel alınacaktır. Buna göre, Mâturîdî'nin iman anlayışını ortaya koymaya çalışırken onun *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri; Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin iman anlayışına yer verirken de onun *Tebssiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* ve *et-Temhîd* adlı eserleri temel alınacaktır.

Mâturîdî âlimlerin görüşlerine geçmeden önce genel olarak İslam akâidinde iman kavramının ne anlama geldiği konusuna kısaca değinmekte fayda vardır.

Arapça bir kelime olan iman, sözlükte tasdik, itimat, huzur ve emin kılma gibi anlamlara gelmektedir.³ Bu anlamındaki e-m-n kökünden türeyen iman, birine güvenmeyi, inanmayı ve onu tasdik etmeyi ifade eder⁴. Sözlükte kullanımı açısından iman kelimesinin bir sözün doğruluğunu tasdik etmek anlamına geldiği konusunda İslam âlimleri arasında ittifak vardır.⁵

Kavramsal olarak ise iman; Hz. Allah'ı ve Hz. Peygamber'i, Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen her konuda şeksiz olarak kalp ile tasdik etmek ve onun haber verdiği şeylerin tümünü tereddütsüz kabul edip bunların doğruluğuna gönülden inanmak-

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: y.y. 1955), 3: 22, 26.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 107.

⁵ Muhammed Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 269.

tır.⁶

Bu tanımın dışında imanın şer'î manasına dair farklı tanımlamalar da yapılmıştır. Yapılan bu tanımlamalarda tasdik, ikrar ve amel kavramları belirleyici rol oynamıştır. Bu bağlamda tasdik eylemi kalbe, ikrar dile, amel de organlara atfedilmiştir. Bu tanımlarda ön plana çıkan şey, nassı ve bunu haber vereni kalben doğrulama, bu doğrulamayı dil ile ifade etme ve fiillerle gerçekleştirilmedir. İmanın nazari ve ameli boyutun varlığına işaret eden bu kavramlardan hareketle imanın tanımına yönelik ileri sürülen görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür.⁷

1. Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) göre iman kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır.⁸ Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki bu görüşü, aynı zamanda İslâm kelâm tarihinde ilk ortaya çıkan Mürkiye mezhebinin görüşüne dayanmaktadır⁹.

Mürchie, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a havâle ederek, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda hiç bir fikir beyan etmeyen oluşumlara verilen müşterek bir isimdir.¹⁰ Ebû Hanîfe ile Mürchie arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğu konusu daha sonraki paragraflarda anlatılacaktır.

2. Eş'ârî ve Mâtürîdî âlimlere göre iman, Allah'ı ve O'nun peygamberlerinin, Allah'tan getirdikleri kesin olan hükümleri kalple tasdik etmektir.¹¹

3. Kerrâmiyye'ye göre iman Allah'ı, peygamberleri ve yerine

⁶ Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *AÜİFD* 52/1 (2011): 53.

⁷Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 126.

⁸ Ebû Hanîfe, "*el-Fıkhü'l-Ekber*", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, trc.: Mustafa Öz (İstanbul: İfafv Yay., 2002), 58.

⁹ Kutlu, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 172.

¹⁰ Kutlu, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 172.

¹¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc.: Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 495.

getirmesi aklen vâcip olan her şeyi bilmek ve ikrar etmektir.¹² Bunlara göre inanılması gereken bütün hususları bilmek ve dil ile ikrar etmek yeterli olup kalbin tasdikine gerek yoktur.

4. Cehmiyye ve Râfizilerin bir kısmına göre iman, sırf kalbin mârifetinden ibarettir.¹³ Bu fırkalara göre iman, yalnızca Allah'ı ve peygamberlerin Allah'tan getirdiği her şeyi bilmektir. Ayrıca kalbin tasdik etmesine gerek yoktur.

5. Hâriciyye, Mutezile ve Zeydiyye mezhepleri ile İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819), İbn Hanbel (ö. 241/855), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi selef âlimleri ve hadisçilere göre iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve taatları işlemektir. Bu tanıma göre imanın tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç rûknü bulunmaktadır.¹⁴ Bu doktrinlere göre, imanın bu üç rûkünden birisi bulunmadığı takdirde kişi iman etmiş olmaz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşleri ile Mürkiye Mezhebinin itikâdî görüşleri büyük günah meselesinde olduğu gibi bazı konularda paralellik gösterse de Ebû Hanîfe'nin kelâm konusundaki her görüşü, Mürkiye Mezhebinin itikâdî konulardaki her görüşü ile örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü Mürkiye Mezhebi tek bir doktrin altında toplanamamış, tam tersi olarak kendi arasında da pek çok kollara ayrılmıştır. Hatta her bir fırka da kendi arasında küçük alt gruplara bölünmüşlerdir. Bunlardan birçoğu yapay olmakla beraber, İslâm Mezhepleri Tarihi klasik kaynakları, birbirinden farklı 70'e yakın tasnifler yapmaktadır.¹⁵

Öte yandan Mürkiye Mezhebi, ilk olarak büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakmak anlamında ircâ fikriyle orta-

¹² Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet Polemiği", 126.

¹³ Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet Polemiği", 128.

¹⁴ Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet Polemiği", 128.

¹⁵ Kutlu, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 199.

ya çıkan itikâdî bir mezhep olmakla beraber kelâmî bir okul değildir. Hanefiyye ve onun metodunu takip eden Mâtürîdiyye ise, hem itikâdî birer okul hem de kelâmî birer mezheptirler. Yine Hanefiyye ve Mâtürîdiyye ekolü, Kur'ân'a uygun olarak ortaya koydukları ırcâ fikrini kabul etmekle birlikte Mürchie mezhebinden olmayı kabul etmemektedirler.¹⁶ Bu bilgilere göre Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî âlimlerin kelâm konusundaki her görüşü ile Mürkiye'nin kelâm konusundaki her görüşünün örtüştüğünü söylemek imkânsızdır.

İslâmî fırkaların iman konusundaki görüşlerine genel bir atıfta bulunduktan sonra şimdi de asıl konumuzu oluşturan Mâtürîdî ve onun yolundan giden Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin iman görüşüne geçelim.

1. Mâtürîdî'nin İman Görüşü

1.1. İmanın Tanımı

Mâtürîdî'ye göre iman, sadece kalbin tasdikidir.¹⁷ Mâtürîdî'nin, iman kavramının sözlük anlamından hareketle böyle bir tanımlama yaptığı anlaşılmaktadır. O'na göre, imana mahal olacak tek yer kalptir.¹⁸ Bundan dolayı da kalplerde oluşacak iman mahiyetini de yalnız Yüce Allah bilir. İnsanların ise kalbin derinliklerine nüfus etmeleri mümkün değildir.¹⁹ Mâtürîdî'nin, Kerrâmiyye gibi bazı fırkaların, iman sadece dilin ikrar etmesidir, kalbin imanla bir alakası yoktur.²⁰ şeklindeki görüşlerini kabul etmediği; asıl iman kalp işi olduğu, dilin ikrarının ise, sadece kalbin tasdikine delâlet ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.²¹

Bundan dolayıdır ki, Mâtürîdî, mümin olmak için kalbin tasdikini yeterli görmekte ve dil ile ikrar etmenin şart olmadığı görüşü-

¹⁶ H. Sabri Erdem, "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 22 - 24 Mayıs 2009). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261, 144- 146

¹⁷Ebû Mansur el-Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Mahmud Arûcî (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 607-608.

¹⁸el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 605.

¹⁹el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

²⁰el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 601.

²¹el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 601.

nü savunmaktadır.²²

Mâturidî, imanın sırf kalbin tasdikinden ibaret olduğu şeklindeki tezini savunmak için, birtakım aklı ve naklî deliller öne sürmektedir.²³

Naklî Deliller

Mâturidî, bu bağlamda Kur'ân'dan birtakım ayetleri delil getirmekte ve bu âyetlerin işaret ettiği manayı şöyle yorumlamaktadır:

a. “Ey Rasûl! Kalpleri iman etmediği halde, dillerinin ucuyla inandık diyen kimselerin ve her türlü yalanı can kulağıyla dinleyen ve sana gelmek yerine başka insanlara kulak veren Yahudilerin küfürde yarıştıkları seni üzmesin.”²⁴ Bu ayette dilleriyle iman ettik dedikleri halde kalben iman etmedikleri için Yahudilerin imanları Allah tarafından kabul edilmemiştir.²⁵

b. “Bedeviler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalbinize henüz yerleşmemiştir.”²⁶ Bu ayete göre bedeviler, dilleriyle ikrar ettikleri halde henüz kalplerine iman yerleşmediği için onların da imanını Yüce Allah tarafından kabul görmemiştir.²⁷

c. “İnsanlardan bazıları, inanmadıkları halde, “Allah'a ve âhîret gününe inandık” derler. Fakat bunlar Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar, oysa sadece kendilerini aldatırlar da, farkında değildirler.”²⁸ Bu ayetlerde münafıkların hallerinden bahsedilmekte ve kalplerinde tasdik olmadığı halde dilleriyle iman ettik demelerinin hakiki iman olmadığı vurgulanmaktadır.²⁹

d. “Doğrusu münafıklar cehennemin en alt tabakasına atıla-

²²el-Mâturidî *Kitabü't-Tevhid*, 601.

²³el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 601-611.

²⁴el-Mâide, 5/41

²⁵el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 601.

²⁶el-Hucurât 49/14

²⁷el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 601.

²⁸el-Bakara, 2/8, 9

²⁹el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

caklardır. Onlara yardımcı da bulamayacaksın.”³⁰ Bu ayette münafıkların, cehennemin en alt köşesinde olacakları haber veriliyor. Eğer onların sırf dilleriyle ikrar etmeleri iman olsaydı, kesinlikle münafıklar cehenneme atılmazlardı.³¹

e. “Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan hariç”³² Bu ayette bir kişinin kalbindeki iman bâkî kalmak şartıyla diliyle inkar etse de mümin sayılması yine imanın kalbin tasdik etmesinden ibaret olduğunu göstermektedir.³³

f. “Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları imtihan edin. Allah onların imanını en iyi bilendir.”³⁴ Cenâb-ı Hak, bu beyanıyla sözü edilen hanımların imanını daha iyi bildiğini haber vermektedir. Şayet iman sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, bu kadınların beyanını duyan herkes onların imanda samimi olduğunu kabul etmesi gerekirdi.³⁵

Mâturîdî'nin, bu ayetleri yorumlarken şu görüşlere de yer verdiği görülmektedir:

a. Şayet iman, salt dil ile ikrardan ibaret olsaydı, Allah, münafıkları ve bedevi Arapları bu konuda kınamazdı.³⁶

b. Münafıkların kalpleriyle tasdik etmedikleri halde, iman ettik demeleri, Kur'an'da Allah'ı aldatma teşebbüsü olarak görülmüş ve bundan dolayı da münafıkların dilleriyle iman ettik demelerinin geçerli olmadığı ve onların yalan söyledikleri, bu ayetle ortaya konulmuştur.³⁷

c. Münafıkların kalpleriyle tasdik etmedikleri halde iman ettik dediklerinden dolayı cehenneme gireceklerini, yalan söyleyerek Allah'ı aldatma cihetine gittiklerinden dolayı da cehennemin en alt

³⁰en-Nisa, 4/145

³¹el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

³²en-Nahl, 16 / 106

³³el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 605.

³⁴el-Mümtehine, 60/10

³⁵el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 601.

³⁶el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 601, 602.

³⁷Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 65-66.

tabakasına atılacaklarını ifade etmektedir.³⁸

d. “Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan hariç.”³⁹

Ayette ifade edildiği üzere, kalbinde iman sabit kalması şartıyla, sadece söz ile inkarda bulunan kişinin kâfir sayılmaması da, imanın kalple tasdik olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰

Mâturîdî, hakiki imanın oluşması için, salt dilin ikrarını da yeterli bulmamaktadır. Ona göre, dilin ikrarıyla beraber kalbin tasdiki de gereklidir. Mâturîdî, savunduğu bu tezini, imanla ilgili ayetlerin açık bir şekilde ortaya koyduğunu ifade ederek şu ayeti delil getirmektedir: “İnsanlar arasında öyle kimseler var ki, gerçekte inanmadıkları halde, “Biz Allah'a ve âhiret gününe inanıyoruz derler.”⁴¹ O'na göre, Yüce Allah, bu ayette kalbinde tasdik olmadığı halde, sadece diliyle iman ettiklerini söyleyenlerin imanlarını geçerli saymamaktadır.⁴²

Görüldüğü üzere Mâturîdî, sadece diliyle ikrar eden bir kimsenin, gerçekten mümin olup olmadığını, kalbin ikrarına mutabık olup olmamasına bağlamaktadır. Buna göre, eğer kalp ile dil arasında tasdik konusunda uyum varsa iman tahakkuk eder, aksi takdirde iman gerçekleşmez. Mâturîdî'nin bu ifadelerinden anlaşılan, iman, hiç kimsenin müdahalesinin ve vukûfiyetinin mümkün olmadığı bir kalb işidir. Yine Mâturîdî, “....sizin imanınızı en iyi Allah bilir.”⁴³ ayetinin ifadesine göre, hakiki imanın, kimde olduğunu Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinemeyeceği tezini de benimsemektedir.⁴⁴

Aklî Deliller

Mâturîdî'nin, iman sırf kalp işidir şeklindeki tezinin doğruluğunu ispat için öne sürdüğü aklî delillerden bazıları şunlardır:

³⁸el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

³⁹en-Nahl, 16/106

⁴⁰el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 605.

⁴¹el-Bakara, 2/8

⁴²el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

⁴³en-Nisa, 4/25

⁴⁴el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

a. İman, dînî bir davranış biçimidir; dinlerin inanışlara mahal olan yeri ise kalptir.⁴⁵

b. İman, hiçbir icbarın ve ikrahın olmadığı bir yerde bulunması gerekir ki orası da ancak ve ancak kalptir.⁴⁶

c. Dünyada dilsiz insanların varlığı bir hakikattir. Eğer iman sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, dilsiz olan, söz ile ifade ikrar etme imkânı olmayan insanların iman etmek istemelerine rağmen imanları gerçekleşmemiş olurdu. Oysaki bir kimsenin iman etmek isteyip de, Allah'a ve peygamberlerine imanının geçersiz olması düşünülemez. Öyle ise, imanın gerçekleştiği mahal kalptir.⁴⁷

d. Dîne inanmakla mükellef olan insanlardan hem davranış ve hem de dilin ifadesi açısından iman fiilinin yok olması tasavvur olunamaz. Şöyle ki, zamanın birçoğu mükelleflerin bir anda hem fiili ve hem de lisânî bir iman davranışı olmaksızın gelip geçmektedir. Meselâ, bir kişi namazda iken Allah'a, meleklerle, kitaplara vs. iman ettim demesi namazın bozulmaması için yasaklanmıştır. Eğer iman dilin ikrarından ibaret olsaydı burada iman menedilen bir şey olurdu. Hâlbuki iman süreklilik arz eden bir olgudur. Bu da gösteriyor ki, iman dilin değil, kalbin işidir.⁴⁸

e. Yüce Allah, imanının konumunu insanların gönlünde yüceltmiş ve ibadetlerin kabulüne vesile kılmıştır. Bu imtiyaza sahip olacak şey de, dil değil kalptir.⁴⁹

f. İmanla mükellef olanlar akıllı insanlardır. Çünkü iman mahiyetine ait hususlar ancak akılla bilinebilir. Bu durum da yine kalbin bir fonksiyonudur.⁵⁰

g. Hz. Allah, Kur'ân'ın birçok yerinde ey iman edenler diye hitap etmektedir. Allah'a iman eden herkes bu hitabın içine girmekte-

⁴⁵el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 607.

⁴⁶el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 607.

⁴⁷el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 607.

⁴⁸el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 608.

⁴⁹el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 608.

⁵⁰el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 608.

dir. Oysaki hitabın kendisine yöneldiği anda dilini kullanmış değildir. O halde Hz. Allah'ın kişileri mümin diye nitelemesi, iman cevherinin hitap anında mevcut olduğunu göstermektedir.⁵¹

Mâturîdî'ye göre yukarıda anlatılan aklî deliller de gösteriyor ki, imanın mahalli kalptir. İmanın oluşması için de sırf kalbin tasdiki yeterlidir.

1.2. İman – Marifet İlişkisi

Mâturîdî, diğer taraftan Cehmiyye ve benzerlerinin iddia ettiği gibi, imanın, sırf kalbin marifetinden ibarettir tarzındaki görüşleri de yetersiz ve yanlış bulmaktadır.⁵² O, bu konuda bazı naklî ve aklî deliller öne sürerek söz konusu fırkaların görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.

Naklî deliller:

a. Bir insanın bir şeyi bilmemesi, o şeyi inkar etmesi anlamına gelmez. Nitekim Yüce Allah, Hz. Lut'un kavmine şöyle dediğini hikâye eder: “Siz münker bir kavimsiniz.”⁵³ Bu ayette Hz. Lut, kendine gelenler(melekler)'e inanmayan anlamında değil; yabancı ve tanınmayan anlamında bir topluluksunuz demek istemiştir. Yani Lut (a.s.), kendisine gelenler meleklerin kim olduğunu bilmediği halde onları inkâr etmiyor ve yok saymıyor. Bu durum da gösteriyor ki, bir şeyi bilmemek, onu inkâr etmek anlamına gelmez.⁵⁴

b. “Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse, kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkara) zorlanan başka.”⁵⁵ Cebir altında tutulan kişinin kalbinde marifetten başka bir şey bulunmasaydı, küfür onu yok edemez ve kalbi imanla dolu olan hariç ifadesi de bir anlam taşımazdı. Bu olay da gösteriyor ki, kalpte olan marifet değil tasdiktir.⁵⁶

⁵¹el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 609.

⁵²el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 612.

⁵³el-Hicr, 15/62.

⁵⁴el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 611.

⁵⁵en-Nahl, 16/106.

⁵⁶el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 612.

c. “Hani İbrahim, “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster” demişti. (Allah ona) “İnanmıyor musun?” deyince, “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için” demişti.”⁵⁷ Bu ayette Hz. Allah, benim haberime veya benim hakkımda bildiklerine inanmadın mı, demek istemiştir. Hz. İbrahim de “Hayır, inandım” demiştir. Hz. Allah, İbrahim(a.s.)’e, “Bilmedin mi?” diye hitap etmemiştir. Bu olay da kalpte olanın marifet değil, tasdik olduğunu göstermektedir.⁵⁸

Aklî deliller:

a. İman marifetten ibarettir demek, eğer tasdike götüren bir marifet varsa iman tasdikten ibarettir anlamına gelir. Bu ilinti sebebiyle, iman marifetle tanımlanmış olur ki, aynen imanın, Allah’ın lütfu, nimeti ve ele geçirilmesine vesile olan benzeri şeylerle nitelendirilmesi gibi. Yani marifet imanın ele geçirilmesine vesile olabilir ama marifete iman denmez. Ancak tasdik olursa ona iman denir.⁵⁹

b. İnanılması zorunlu olan şeylerin, mesela, melekler ve peygamberler kalben, yani zihnen onları bilmek mümkün olmadığı halde onlara iman geçerli sayılmıştır. Burada marifet olmadığı halde iman gerçekleştiğine göre iman marifet değil; sadece tasdiktir.⁶⁰

Mâturîdî’nin öne sürdüğü naklî ve aklî delillerinden hareketle onun iman-marifet ilişkisinde savunduğu tezini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Mâturîdî’ye göre iman kalben tasdik etmektir; marifet ise her hangi bir şeyi bilmektir. Bu açıdan bakıldığında iman ile marifet birbirinden farklı kavramlardır. Çünkü bir insanın iman ettiği her şeyin mahiyetini bilmesi mümkün olmadığı gibi, bilmediği bir şeyi de inkâr ettiği anlamı çıkmaz. Öyle ise iman marifettir iddiası isabetsiz ve yanlıştır. Doğru olan ise, bir kişinin mahiyetini tam olarak bilmese de o şeyi kesin olarak kalben tasdik etmesinin imkân dâhi-

⁵⁷Bakara, 2/260.

⁵⁸el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 612.

⁵⁹el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 612.

⁶⁰el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 612.

linde olmasıdır. İşte mahiyeti bilinsin veya bilinmesin kalbin o şeyi tasdik etmesine de iman denir. Netice itibariyle iman marifet değil, kalbin tasdikidir.

1.3. İman Amel İlişkisi

Mâturidî, imanın tahakkuku için, kalbin tasdikini yeterli görmekte; bundan dolayı da, imanın gerçekleşmesi için amellerin de yerine getirilmesi gerekir görüşünü kabul etmemektedir.⁶¹

Mâturidî'nin bu bağlamda dayandığı bazı nakli deliller ve bu deliller hakkında yorumları ve bu konuda muhalif fırkalara karşı eleştirileri şöyledir:

a. “Ey Rabbimiz! Gerçek şu ki biz, “Rabbimize inanın!” diye imana çağıran bir davetçiyi işittik, hemen iman ettik. Artık bizim günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi ört, ruhumuzu iyilerle beraber al.”⁶²

b. “Ey iman edenler size kısas farz kılındı.”⁶³

c. “Oruç size de farz kılındı.”⁶⁴

d. “Ey iman edenler, namazlarınızı dosdoğru kılın ve zekâtlarınızı verin.”⁶⁵ Bu ayetlerde Yüce Allah önce inananlara mümin diye hitap etmiş, sonra onlardan amelleri yerine getirmelerini istemiştir.⁶⁶ Bu bağlamda Yüce Allah, Kur’ân’da, iman ile ameli ayrı kategorilerde anlatmış, amelleri yerine getiremeyenleri kınamakla birlikte, onları mümin olarak kabul etmiştir. “Erkek veya kadın, mümin olarak, salih amel işlerse, işte onlar cennete girerler, kendilerine zerre kadar zulmedilmez.”⁶⁷ Bu ayet, amellerin imana dâhil olmadığını, amellerin yerine getirilmesinde de hassas davranılmasına işarette bulunduğunu göstermektedir. Zira kim

⁶¹el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 602.

⁶²Al-i İmran, 3/193; Bk. Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân*, İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 346.

⁶³el-Bakara, 2/178; Bk. el-Mâturidî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân*, 1: 122, 127.

⁶⁴el-Bakara, 2/183; Bk. el-Mâturidî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân* 1: 130.

⁶⁵el-Bakara, 2/43, 177; el-Mâturidî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân*, 2: 41; 122-124.

⁶⁶el-Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 611.

⁶⁷en-Nisa, 4/124.

mümin olarak salih amel işlerse ifadesi, kesin bir şekilde amelin, imandan bir parça olmadığını gösterir. Şayet salih amel işlemek iman olsaydı, o zaman Allah, kim mümin olarak iman amelinin işlerse derdi. Bu ayette geçen mümin olarak ifadesinden, salih amellerin, ancak iman ile fayda vereceği tezine de ulaşılmaktadır. “İnananlar ancak Allah anıldığı zaman kalpleri titreyen, ayetleri okunduğu zaman imanları artan ve rablerine güvenen, namaz kılan, kendilerine verdiğimiz rızıktan yerli yerince sarf edenlerdir.”⁶⁸ Bu ayetlerden hareketle, amelleri imandan bir cüz sayan Hâricîler ve Mutezile gibi fırkaların görüşleri yanlıştır. Bu ayetler, onların iddialarına medar olamaz. Çünkü bu ayetlerin delalet ettiği mana, amellerin imana dâhil olması değil; müminlerin, söz konusu amelleri işlemekle sorumlu olduklarıdır. Yoksa yukarıda ismi geçen fırkaların iddia ettikleri gibi amel olmadan iman olamayacağı anlaşılmaz.⁶⁹

Bundan dolayı amellerin eksik yapılmasıyla veya terk edilmesiyle bir mümin imandan çıkmaz. Ancak kâmil bir imana sahip olmak için her Müslüman'ın dinî görevlerini titizlikle yerine getirmesi gereklidir. Buna göre Allah'a karşı vazifesini yerine getiren her insan, itaatkâr bir mümin; iman gereğini yerine getirmeyen kişi ise, günahkâr bir mümindir.⁷⁰

Ayrıca Mâturîdî, amellerin imandan bir parça olmadığı noktasında aşağıdaki ayetleri delil getirmekte ve şu izahlarda bulunmaktadır:

a. Kur'an ayetlerinde namaz ve zekât gibi ibadetlerin imandan sonra zikredilmesi, iman ile amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu göstermektedir. Mesela, adalet kavramı Hz. Allah katında çok önemli bir kavram olmasına karşın bu nitelikten yoksun olanlar imandan çıkmış olmaz: “Ey iman edenler içinizden dürüst iki insan şahitlik

⁶⁸el-Enfâl, 8/2, 3.

⁶⁹el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2: 331.

⁷⁰Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, 71.

etsin.”⁷¹ Bu ayet amelin imandan bir cüz olmadığını göstermektedir. Çünkü Yüce Allah, bu ayette, içinizden dürüst iki insan sözünden müminleri kastetmektedir. Eğer her mümin adalet sıfatına sahip olsaydı, ayetin başlangıcı müminlere hitap olduğu için, Allah içinizden iki insan derdi. Bu ayetten, adaletli mümin olabileceği anlaşılabacağı gibi, adaletli olmayan müminin de olabileceği anlaşılmaktadır.⁷² Ayrıca bu ayette Allah, dürüst olmayan mümini, şahitlik yetkisini elinden alarak cezalandırıp kınamasına rağmen onu günahkâr bir mümin olarak kabul etmektedir. Bu da amelin, iman gereği olduğunu, fakat imandan ayrı düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.⁷³

Bu kapsamda Mâturîdî, iman amel ilişkisinde Cibril hadisini de, iman ve amelin ayrı ayrı şeyler olduğu konusunda farklı bir delil olduğunu ifade etmektedir. Zira bu hadiste, Cebrâil (a.s.)'in Rasûlullah (s.a.s.)'e, imanın neden ibaret olduğunu sorması üzerine, Hz. Peygamber: “İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır” şeklinde cevap vermiştir. Netice itibariyle bu hadis de iman ile amelin farklı şeyler olduğunu göstermektedir.⁷⁴ Mâturîdî'nin bu ifadelerinden iman ile amel arasında et-tırnak misali bir ilişkinin olduğuna da vurgu yapılmaktadır.⁷⁵

1.4. Mukallidin İmanı

Mâturîdî'ye göre iman, kalbin tasdikinden ibaret olduğundan⁷⁶ herhangi bir insanı taklit ederek inanan kişi de mümindir. Şu kadar var ki, ancak hakiki imana erebilmek için kişi, gücünün yettiği kadar araştırma yaparak imanın hakikatini kısa zamanda öğrenmeye çalışmalıdır. Aksi takdirde günahkâr olur.⁷⁷ Mâturîdî, iman

⁷¹el-Mâide 5/106.

⁷²el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 2: 87.

⁷³Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, 72.

⁷⁴el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 550.

⁷⁵Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 70.

⁷⁶el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601.

⁷⁷el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 2: 376.

konusunda mukallidin araştırma yapmasını zorunlu gördüğü halde eserlerinde açıkça taklidi imanın geçersizliği yönünde bir beyanı olmamıştır. Bu husustan yola çıkarak bazı araştırmacılar Mâturîdî'nin, taklidi imanın hakiki olmadığı şeklindeki ifadesini, bu imanin sağlam ve kâmil bir iman olmadığı şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁸

Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün gibi bazı âlimler, taklidi iman konusunda Mâturîdî'nin, araştırma yapmadan inanan mukallidin imanını muteber hakiki bir iman saymamasına rağmen sonraki Mâturîdî âlimlerin bunu yumuşatma yoluna giderek geçerli bir iman saydıklarını ifade etmektedirler. Örnek olarak da buna Ebu'l-Muîn en-Neseî'yi göstermektedirler. Çünkü Neseî'ye göre iman Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmekten ibarettir. Kendisinde bu tasdik bulunan kimse de iman etmiştir. Ancak iman için gerekli olan araştırmayı yapmadığından dolayı sorumlu ve günahkâr olur.⁷⁹

Ahmet Ak da Mâturîdî'nin hakiki iman için kişinin araştırma yapması zorunludur şeklindeki görüşünü doğru bularak şöyle yorumlamaktadır: İmanda mukallid kişi, kendi gayretleriyle çalışıp iman hakikatine ve güzelliklerine ulaşamadığı zaman imanını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu sebepten dolayı da mukallid kişinin imanını, son nefese kadar muhafaza etmesi çok zordur. Aslında mukallid olsun olmasın her müminin, aklını kullanarak tefekkür ederek Allah'a bilinçli bir şekilde inanması ve iman gereğini yerine getirmesi kâmil bir mümin olması için de gerekli bir durumdur.⁸⁰

Netice itibariyle taklidi iman bağlamında Mâturîdî, mukallid kişi iman konusunda araştırma yaparak imanı taklidden hakiki imana ulaştırmalıdır dese de o, araştırmayı terk eden kişinin de

⁷⁸Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 171.

⁷⁹Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*. Nşr. Hüseyin, Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004), 38-42.

⁸⁰Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 70.

imanını geçerli saymaktadır. Çünkü ona göre iman tasdikten ibarettir. Bu tasdik ise mukallide de mevcuttur. Ayrıca Mâturîdî'nin araştırma yapmadan mukallidin imanının geçersiz olduğu yolunda bir beyanı da bulunmamaktadır. Sonuç olarak Mâturîdî'nin anlayışına göre, taklidi iman geçerlidir ama dünya ve âhiret saadetini temin için yeterli değildir. Hatta bundan daha önemlisi de mukallidin imanının her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söylemek mümkündür.

1.5. Büyük Günah Meselesi

Mâturîdî'ye göre, iman ile amel ayrı ayrı şeyler olduğundan, şirk koşmanın dışında, büyük günah işleyenler, imandan çıkmazlar.

İmam Mâturîdî, bu konudaki görüşlerini bir takım ayetlerle açıklamakta ve bu fikrine muhalif olanları da şu şekilde eleştirmektedir:

a. “İman edenlerin Allah'ı zikretmelerinin ve Kur'an'ı anlamlarının zamanı hâlâ gelmedi mi?”⁸¹ Yüce Allah, burada hatalı davranışlarından dolayı müminleri kınamakla birlikte onları mümin kabul etmiştir.⁸²

b. “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmadığınız şeyi yaptık demeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.”⁸³ Hz. Allah, bu ayette, yapmadığı bir şeyi yapmış gibi göstererek yalan söyleyen kimseyi, “yapmadığınız şeyi niçin yaptığınızı söylersiniz” demekle, günah olarak vasıflandırmış, yalan söylemeyi, kınamış ve “yapmadığınız şeyi yaptık demeniz, Allah katında büyük azaba sebep olur” diyerek tehdit etmiştir. Fakat bununla birlikte, ayetin başında “Ey iman edenler” diye hitapta bulunulması, büyük günah işleyenin mümin olduğuna delildir.⁸⁴

c. “Ey müminler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılın-

⁸¹el-Hadîd, 57/16.

⁸²el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 610.

⁸³es-Saff, 37/2, 3.

⁸⁴el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5: 117.

dı.”⁸⁵ Buyurarak insan öldürmek gibi büyük günah işleyenlere “Ey müminler” diye hitap etmiş olması ve onlardan müminlik ismini kaldırmamış olması da, büyük günah işleyenin imandan çıkmadığını gösteren başka bir delildir.⁸⁶

Mâturidî'nin bu görüşleri, Ebû Hanîfe'nin bu bağlamdaki görüşlerine dayanmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre de haramları irtikâp eden bir kişi, onu helal saymadıkça günahkâr olsa da mümindir.⁸⁷ Çünkü bu Müslüman her ne kadar günah işlese de Allah'ın düşmanı değildir. Zira düşman, düşmanına kin ve nefret besler. Hâlbuki günahkâr mümin her ne kadar günah işlemiş olsa da Allah'a inanır ve O'nu her şeyden daha çok sever. Bu durumda olan mümin, Allah'ı inkar etmemiş, fakat emrettiği bazı hususlarda O'na âsî olmuştur.⁸⁸ İmanlı olmakla beraber âsî olan kişi de günahkâr bir Müslüman olup onun azap görmesi veya affedilmesi Hz. Allah'a kalmıştır. Hz. Allah isterse o günahkâr mümini bağışlar, ya da işlediği günah kadar azap eder. Ancak o, Allah'ın kitabından herhangi bir şeyi inkar etmediği için her zaman mümindir.⁸⁹

1.6. İmanda Artma ve Eksilme

Mâturidî'ye göre, müminin imanında artma ya da eksilme söz konusu değildir. Yani bir kişi salih amelleri yerine getirmesiyle imanını artmış, terk etmesiyle de azaltmış olmaz.⁹⁰ Çünkü iman, Allah'ın varlığına ve birliğine, Muhammed (a.s.)'in O'nun kulu ve rasûlü olduğuna ve rasûlünün Allah'tan getirdiği her şeye inanıp, kalp ile tasdik etmektir. Bundan dolayı imanın özünde her hangi bir artma ve eksilme söz konusu olamaz. Fakat imanın vasfında ve kalitesinde artma ve eksilme olabilir. Diğer bir ifadeyle bir mümin, kâmil bir imana sahip olabildiği gibi sığ ve yüzeysel kuru bir imana

⁸⁵el-Bakara, 2/177.

⁸⁶el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 122.

⁸⁷Ebu Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhü'l-Ekber)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1992), 67.

⁸⁸Ebu Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Alim ve'l-Müte'allim)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1992), 29.

⁸⁹Ebu Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhü'l-Ekber)*, 57.

⁹⁰el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 332.

da sahip olabilir.⁹¹

Mâturidî, imanın vasfında ve kalitesindeki artışı, imanın kalpte sabitleşmesi, kuvvetlenmesi gibi anlamlara geldiği görüşünde olup imanın vasfında ve keyfiyetinde meydana gelecek artışın imkân dâhilinde olduğunu birkaç açıdan ele alıp şöyle izah etmektedir:

a. İmandaki artış, toptan inanılması şart olan şeylere, ayrıntılı bir şekilde inanmakla da gerçekleşebilir. Mesela iman esaslarına toptan inanan bir kişi, Kur'ân'ın ayetlerini okuyup anladıkça imanı güzelleşip, olgunlaşabilir. Bu cümleden olarak, A'râf, 7/54. ayetinde geçen 'lehü'l-halk ve'l-emr' deki 'el-emr' kelimesinin manasını anlayan bir kişinin Allah'ın kudret ve azametini daha iyi idrak etmesi ve O'na olan imanının ve güveninin artması mümkündür.⁹²

b. İmandaki artış, iman şuurunun teceddüd ederek sürekli hale gelmesi ve kalbe tam yerleşmesi Yüce Allah'ı inkara götürecek her şeyden, daima uzak durmak demektir. Diğer bir ifadeyle kalpteki mevcut iman, her an yenileyerek korumak demektir.⁹³

c. İmandaki artış, namaz kılan müminin her namazında "Allah'ım bize hidayet ver" demesine benzemektedir. Yani bir müminin "Allah'ım bize hidayet ver" demesi, Allah'ım bizi sırat-ı mustekîm yolunda dâim eyle!; "Ayağımızı kaydırma!" anlamına gelmektedir. Mâturidî'ye göre bu durumda imanın artması, hidayette olan kimsenin hidâyet istemesi gibi bir şeydir.⁹⁴

d. Mümin bir kişinin Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerine bakarak, Allah'ın âlemdeki her şeyi yerli yerince yaratmasına vakıf oldukça, daha önce sahip olduğu imanını kökleştirip güçlendirmesi ve kesinleştirmesi de imkân dâhilindedir. Yine Allah'ın ayetleri sadece Kur'ân âyetleri olmayıp aynı zamanda O'nun varlığına ve birliğine delalet eden her şeydir. Bu bağlamda mümin bir kişinin âlemdeki nizam ve intizama bakarak onlardaki âhenk ve ihtişamı gör-

⁹¹Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 75.

⁹²el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 331, 332.

⁶⁰el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 332.

⁶¹el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 9, 10.

dükçe, Allah'ın kudret ve azametini daha iyi anlaması, Yüce Allah'a olan güveninin ve imanın artması mümkündür.⁹⁵

İmam Mâturîdî'nin yukarıdaki ifadelerine göre imanın gerçekleşmesi için iman esaslarının tümüne inanmak gerekir. Bu bağlamda iman esaslarının bir kısmına inanıp bir kısmına inanmamakla iman gerçekleşmiş olmaz. Buna göre bir kişide iman ya vardır ya da yoktur. Diğer bir ifadeyle falan kişinin imanı vardır ama yarımdır denilemez. Bu nedenle imanın özünde kesinlikle artma ve eksilme söz konusu olamaz. Ancak imanın kalitesinde, artma ve eksilme olabilir.

Ahmet Ak, Mâturîdî'nin imanın artması veya azalması konusundaki görüşünü, suyun oluşumunu meydana getiren hidrojen ve oksijen bileşenine benzeterek meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Şöyle ki: “Mâturîdî'nin imanda artma ve eksilme olmayacağı, fakat imanın kalitesinde artma ve eksilme olacağıyla ilgili anlayışı, H₂ O'dan oluşan suya ve kalitesine benzetilebilir. Yani iki hidrojen atomuyla bir oksijen atomunun bir araya gelmesiyle su meydana gelir. Yoksa sadece bir oksijen veya sadece bir hidrojenin birleşmesiyle; ya da sadece hidrojenle veya sadece oksijenle su meydana gelmez. İmanın gerçekleşmesi de iman esaslarının tamamına inanmakla olur. Yoksa olmaz. Ayrıca iki hidrojen ve bir oksijenden meydana gelen su, berrak, koku ve tat gibi bulunması gereken özelliklerini taşıyınca kaliteli su olur. Yoksa kalitesiz su olur. Suyun bazı vasıfları yeteri kadar bulunmasa da ona su denilir. İmandaki artış, kaliteli suya benzetilebilir.”⁹⁶

Sonuç olarak Mâturîdî, ameller imana dâhil değildir düşüncesinden hareketle imanda herhangi bir artma ve eksilmenin olacağını kabul etmez. Kur'an'da imanın artışına yönelik ayetler nüzûl dönemi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Mâturîdî'ye göre, o dönemde belirli aralıklarla nâzil olan ayetler yeni

⁶² el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1: 331.

⁹⁶Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 76-77.

bir iman esasıyla geldiği için her bir ayet de sahabenin imanında bir artış meydana getiriyordu. Vahyin kesilmesiyle ayetlerin gelmesi de bittiğine göre artık müminlerin imanında artış da söz konusu değildir. Ancak öz itibarıyla artış ve eksilme kabul etmeyen iman, kalite yönünden farklılık arz edebilir. Bu nedenle imanının vasfı, keyfiyeti, kalitesi ve mükemmelliği açısından müminlerin birbirlerinden farklı olabilmeleri her zaman mümkündür.

1.7. İmanda İstisna

İmanda İstisna Konusu

Bu temel meselede bir kimsenin, inşallah, müminim veya ümit ederim müminim yerine, ben gerçekten müminim diyerek imanına şek ve şüphe katmaması gerektiği kastedilmektedir.⁹⁷

Mâturîdî, bir kişinin Allah isterse ben müminim ya da inşallah ben müminim gibi ifadelerini imanda istisna anlamına geleceği ve imana şüphe sokacağı düşüncesiyle yanlış bulmakta; hakiki bir imanın gerçekleşmesi için ben gerçekten müminim veya ben müminim şeklinde ifade edilmesini zorunlu görmektedir.

Mâturîdî, bir takım aklî ve naklî delillerle bu konudaki fikirlerini şöyle dile getirmektedir:

a. İstisna kavramı, halk arasında şüphe ve zan ifade eden hususlarda kullanılır. Kesin olarak bilinmesi gereken iman hususunda, inşallah diyerek istisna yapmak doğru değildir. Hatta böyle yapan kişi de muhataplarının tepkisini alır ve onun bu tutumu hoş karşılanmaz.⁹⁸

b. Bu bağlamda Hz. Allah, “ İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheyi düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir”.⁹⁹ ayetiyle insanları uyarmakta ve açıkça “Biz Allah’a

⁹⁷ Kutlu, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, 190-191

⁹⁸el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 624.

⁹⁹el-Hucurât, 49/15; Bk. el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4: 550-551.

inandık deyiniz.”¹⁰⁰ beyanıyla, iman konusunda şüphe ve tereddüde düşülmemesini; imanın kesin bir şekilde ifade edilmesini istemektedir.¹⁰¹

c. İmanı inşaallah müminim şeklinde ifade eden kişinin kafası net değildir.¹⁰² Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, inşaallah kelimesi, kesin olmayan ve zannederim, tahmin ederim ve şüphe ile karşılarım gibi manalarda kullanılır.¹⁰³

d. Allah'ın varlığı ve birliği, gökyüzünde parlayan güneşin mevcudiyetinden çok daha açıktır. Böylesine aşikâr olan Yüce bir varlığa inşaallah, eğer Allah dilerse inanıyorum şeklinde ifade edilmesi yanlıştır.¹⁰⁴

Ahmet Ak, Mâturîdî'nin buradaki savunduğu düşüncesini daha somut bir örnekle şöyle açıklar: “Kendi vücuduna ve çevresine ibretle bakan bir kimse, Yüce bir yaratıcının varlığına ve birliğine inanma konusunda, ben inşaallah müminim şeklindeki sözü, karşısında kocaman bir ağaç bulunan birisinin, inşaallah şu ağacı görüyorum demesi kadar garip ve yanlıştır. Mâturîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, bir kimsenin açık havada, güneşi işaret ederek, ben inşaallah güneşi görüyorum demesi ne kadar yanlış ve tuhaf ise, inşaallah müminim demesi de, o kadar yanlış ve tuhaftır. O halde mümin hiçbir kuşkuyla kapılmadan göğsünü gere gere ben Allah'a inanıyorum demelidir.”¹⁰⁵

Netice itibarıyla Mâturîdî, kesin bir dille ifade etmesi gereken imanı, inşaallah müminim şeklinde istisna ifadesiyle kullanılmasını doğru bulmaz. Çünkü buradaki istisna ifadesi, içinde şek ve şüphe barındırmaktadır. İman ise şek ve şüpheyi kabul etmez.

¹⁰⁰el-Bakara, 2/136.

¹⁰¹el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 98; el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624.

¹⁰²el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 626.

¹⁰³el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624-625.

¹⁰⁴el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 625-626.

¹⁰⁵ Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 77-78.

1.8. İman ve İslam Kavramları

Mâturidî'ye göre iman ve İslâm kavramları sözlük açısından farklı anlamlar içerseler de İslâm literatüründe aynı anlamda kullanılmaktadır. Zira iman, Allah'ın varlığına, birliğine, eşi ve benzerinin olmadığına, her şeyin onun dilemesi ve yaratmasıyla var olduğuna inanmak; İslâm ise, Allah'a hiç kimseyi ortak koşmaksızın tamamen O'na teslim olmaktır.¹⁰⁶ Bu nedenle, bunlardan birisinin varlığı, diğerinin de varlığını zorunlu kılar. Buna göre bir kimse, mümin ise aynı zamanda Müslüman'dır; eğer Müslüman ise yine aynı zamanda mümindir. Nasıl ki insan ve âdemoğlu, kişi ve fûlan kelimeleri eş anlamlı kavramlar ise, iman ve İslâm kavramları da eş anlamlı kelimelerdir.¹⁰⁷

Mâturidî, bu konudaki iddialarını teyid için birtakım deliller serdederek düşüncelerini şöyle devam ettirmektedir:

a. "Bunun üzerine, orada (suçlular arasında) bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada, Müslüman olan sadece tek bir ev halkı bulduk."¹⁰⁸ Bu ayette Hz. Allah'ın aynı kimseleri hem müminler hem de Müslümanlar olarak vasıflandırması, iman ile İslâm'ın aynı anlama geldiğini açıkça göstermektedir. Yine Kur'ân'da, ebedi kurtuluş müjdesi bazen iman kavramına bazen da İslâm kavramına bağlı olarak verilmektedir.¹⁰⁹

b. Bazı hadislerde de iman ve İslâm kavramları terim olarak aynı anlamda kullanılmıştır:

1. "Cennete sadece mümin olan girer."¹¹⁰ ifadesinin, başka bir rivayette, "Cennete sadece Müslüman olan girer" diye nakledilmesi de İslâm ile iman kavramının aynı anlamda olduğunu göstermektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 632-642.

¹⁰⁷ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 634.

¹⁰⁸ ez-Zâriyât, 51/35, 36.

¹⁰⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 637.

¹¹⁰ İki rivayet için bk. Buhari, "Cihad", 2, "Rikak", 45; Müslim, "İman", 178, 377-378; İbn-i Mâce, "Zühd", 34.

¹¹¹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 637.

2. Cibril hadisinde geçen iman ve İslâm kelimeleri de aynı anlamda kullanılmıştır. Çünkü Cibril hadisiyle ilgili değişik rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan iman nedir? İslâm nedir? şeklindeki rivayetler, ikinci soruya verilen cevabın, birinci sorunun açıklaması olduğundan dolayı iman ile İslâm kavramları aynı anlama gelen iki farklı kelimedir.

d. İslâm dünyasında, her Müslüman'a, mümin ve her mümine de Müslüman denilmesi tartışmasız bir şekilde süregelmıştır. Bu durum da, iman ve İslâm'ın aynı anlamda kullanıldığı örfî bir delildir.

e. Bütün mezheplere göre, kişiyi imandan çıkaran bir davranış İslâm'dan çıkardığı gibi İslâm'dan çıkaran bir davranış da, imandan çıkarmaktadır.¹¹²

Mâtürîdî, bu açıklamalardan, iman ve İslâm kelimelerinin esas itibarıyla aynı anlamda kullanılan farklı kelimeler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca O, iman ile İslâm'ın aynı anlama geldiğini kabul ettiği için amelleri, iman ve İslâm'dan ayrı değerlendirmektedir.¹¹³

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin din anlayışında hoşgörünün egemen olmasından dolayı onun, insanlara son derece saygılı olduğunu ve buna paralel bir ilmî üslup geliştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim o, kelâmcı kişiliğine rağmen gerek gayr-i Müslim unsurlara karşı, gerekse diğer Müslüman mezhep sahiplerine karşı genellikle saygılı bir üslup kullanmıştır. Eleştirdiği görüşleri genel olarak deliller çerçevesinde eleştirmiş, kimseyi küçümsemekten ilgili delil, akli yorum ve muhâkemelerle karşı görüşleri çürütmeye çalışarak belirgin bir ilmî üslup sergilemiştir.¹¹⁴

¹¹²el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 638.

¹¹³Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 88.

¹¹⁴Saffet Sarıkaya, "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı" (22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261): 116, 117.

2. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İman Görüşü

2.1. İmanın Tanımı

Nesefî'ye göre iman, kalbin tasdikinden ibarettir.¹¹⁵ Buna göre Yüce Allah ile kul arasında imanın gerçekleşmesi için sırf kalbin tasdiki yeterlidir. Ama bu kişinin, insanlar arasında mümin sayılması ve İslâm hükümlerinin uygulanabilmesi için de dil ile İkrâr etmesi lazımdır. Bu tanım aynı zamanda Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin tanımlarıdır. Eş'arî'den gelen iki rivayetten, daha doğru olan tanım da böyledir. Hadisçilerden Hüseyin b. Fadl el-Becelî'nin tanımı da buna yakındır. Yine Ehl-i Lügat'a göre de iman, tasdik demektir. Zıddı ise tekzip/yalanlamadır. Bu her ikisi de kalbin işidir. Bununla beraber iman kavramını birçok kelâmî fırkalar kendilerine göre tanımlama ve yorumlama yoluna gitmişlerdir.¹¹⁶ Bu noktada özellikle Hanefî/Mâtürîdî'ler, iman sadece kalbin tasdikinden ibarettir tanımını benimsemişlerdir. Nesefî'nin de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu konudaki görüşlerini birtakım naklî, aklî ve örfî delillere dayandırarak şöyle izah etmektedir:

Naklî Deliller

İman kavramı, Kur'ân'da kalp ile tasdik etmek anlamında kullanılmış ve kalbin tasdiki olmaksızın sadece dilin ikrârı, iman tahakkukunda yeterli görülmemiştir¹¹⁸. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

a. Hz. Yakup (a.s.) ile oğulları arasında geçen bir konuşmada, çocukları babalarına hitaben: "Sen bize inanacak değilsin."¹¹⁹ Yani, bizi tasdik edici değilsin, demişlerdir. Burada iman kelimesi, kalben tasdik etmek manasında kullanılmıştır. Bu da bütün kullar için Hz.

¹¹⁵Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011), 1: 111.

¹¹⁶en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1: 110.

¹¹⁷en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1: 111.

¹¹⁸en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1077, 1084, 1085.

¹¹⁹Yûsuf, 12/17

Allah'a iman etmenin aslıdır. Bu iman da ancak Allah katından getirdiği her şeyde Resûlullah (s.a.v.)'ı tasdik etmekle mümkündür.¹²⁰

b. “Kim Tâğût'a küfreder ve Allah'a inanırsa..”¹²¹ ayetinde küfürden murad, tekzip; imandan murad ise tasdiktir.¹²²

c. “Ey Rasûl! Kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla inandık diyen kimselerin ve her türlü yalanı can kulağıyla dinleyen ve sana gelmek yerine başka insanlara kulak veren Yahudilerin küfürde yarıştıkları seni üzmesin.”¹²³

d. “Bedeviler inandık dediler. De ki: siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalbinize henüz yerleşmemiştir.”¹²⁴

e. “Kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan hariç.”¹²⁵ Bu ayetlere göre, eğer iman, sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, Allah, münafıklar ve bedeviler için böyle olumsuz ifadelerde bulunmazdı. Ayrıca Allah'ın, kalbin tasdik etmesi şartıyla, dil ile yapılan inkârı, söyleyen için küfür sebebi saymaması da, imanın kalple tasdik olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶

Nesefî'ye göre bu naklî deliller de gösteriyor ki, iman sadece kalbin tasdikinden ibarettir.

Aklî Deliller

Nesefî'nin, imanın tanımı konusundaki aklî delilleri ve yorumu şöyledir:

a. İman, hiç kimsenin müdahale edemeyeceği, baskı ve cebir altında bırakılamayacağı bir yerde olması gerekir ki, bu özelliği taşıyan yegâne organ kalptir. Çünkü orayı hiçbir baskı ve cebir etkilemez. Bu gerçekler de, imanın gerçekleştiği yerin, kalp olduğunu

¹²⁰Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 2007: 143.

¹²¹el-Bakara, 2/256

¹²²en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1078.

¹²³el-Mâide, 5/41

¹²⁴el-Hucurât, 49/14

¹²⁵el-Nahl, 16/106

¹²⁶en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1086.

göstermektedir.¹²⁷

b. Tuvalette ihtiyaç giderirken ve namazda kıraat yaparken dil ile kelime-i tevhîd okumanın men edilmesi de iman etme konusunda dilin ikrarının şart olmadığını gösterir. Çünkü eğer ikrar iman olsaydı, yukarıda anlatılan yerlerde kelime-i tevhidin okuması men edilmezdi. Zira böyle bir men, imandan men manasına gelir. Hâlbuki imanı yasaklamak bâtıldır.¹²⁸

Nesefî'ye göre bu aklı deliller de gösteriyor ki, iman sadece kalb ile tasdikten ibarettir.

Örfî Deliller

Nesefî'nin, imanın tanımı konusundaki örfî delilleri ve bu bağlamdaki yorumu şöyledir:

a. Arap diltleri iman kelimesini, sözlükte tasdik etme anlamında kullanmışlardır.¹²⁹

b. Bir başkasını, haber verdiği konuda tasdik eden her kişiye de, sözlükte mümin denir. Bu bilgilere göre, Yüce Allah ile kul arasında imanın gerçekleşmesi için sırf kalbin tasdiki yeterlidir. Ama bu kişinin, insanlar arasında mümin sayılması ve İslâm hükümlerinin uygulanabilmesi için de dil ile ikrar etmesi lazımdır.¹³⁰

c. Rakkâşî ve Abdullah b. Saîd el-Kattân gibi bazı âlimlerin ve Kerrâmiyye'nin iman mücerret ikrardan ibarettir ve kalpte iman diye bir şey yoktur.¹³¹ şeklindeki görüşlerinin yanlışlığı ortadadır. Çünkü bu anlayış örfî değerlere ters bir yaklaşımdır.

Nesefî'nin, iman, kalbin tasdiki mi; yoksa dilin ikrarı mı meselesine geniş yer verdiği görülmektedir. Nesefî'nin bu konudaki düşünceleri özet halinde şöyledir:

Bu konuda doğru olan, imanın kalbin tasdikinden ibaret ol-

¹²⁷en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1085.

¹²⁸en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1075-1076.

¹²⁹en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1078.

¹³⁰en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1076.

¹³¹en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1075-1076.

masıdır. Dil ile ikrar ise imanın dışı yansımasıdır. Aksi takdirde sırf ikrar ile iman gerçekleşmiş olmaz. Şu ayet ve hadisler de bu görüşü desteklemektedir:

1. "Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimselerden..."¹³²Yüce Allah'ın münafıklar hakkındaki bu ayeti, imanın dil ile değil, kalp ile olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yukarıdaki bazı âlimlerin dediği gibi eğer iman ikrardan ibaret olsaydı, o zaman-hâşâ- bu ayetin bir anlamı kalmazdı. Çünkü ayette münafıklar kalpleriyle inanmadıkları halde, dilleriyle inandık diyorlar; Yüce Allah da bunların kalbinde iman olmadığından dolayı onları yalancılıkla kınamaktadır. Öte yandan eğer siz sadece dil ile ikrarı iman sayarsanız, o zaman bu kınama Hz. Peygamber (s.a.v), sahabe ve bütün müminlere de şâmil olurdu. Yani, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve bütün müminler, münafıkların kınandığı şeyle kınanmış veya Yüce Allah, münafıkları Peygamber (s.a.v.) ve sahabedeki bir hal sebebiyle ayıplamış olurdu. Hâlbuki her iki durum da küfrü gerektirir.

2. "A'râbiler iman ettik dediler, de ki: Siz henüz iman etmediniz ve lâkin henüz iman kalplerinizin içine girmemiş olduğu halde İslâm'a girdik deyin." (el-Hucurât, 49/14). Eğer iman kalp değil, dil ile olsaydı onların iman ettik sözleri iman olurdu. O zaman da onlara iman etmediniz denmesi emri, yalan söylemesini emretmek olurdu. Yüce Allah'ın Peygamberi (s.a.v.)'ne yalan söylemeyi emrettiğini zannetmek de küfürdür. Yine bu durumda iman henüz kalplerinize girmedi sözünün bir anlamı kalmazdı. Çünkü onlar Nebî (s.a.v.) ve sahabeye (r.a.) de iman sizin de kalplerinize girmedi demiş oluyorlar. Bu anlayışın sakatlığı da açık bir şekilde ortadadır.¹³³

3. Abdullah b. Saîd'e göre, kalbin tasdiki ile dilin ikrarı bulunursa, buna imanın tasdiki değil, imanın ikrarı denir, ama tasdik yok olduğunda da, mücerret söz iman olmaz. Yani tasdik, ikrarın

¹³²el-Mâide, 5/41

¹³³en-Neseî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 147.

iman olmasının şartıdır. Abdullah b. Saîd'in görüşüne göre, münafıklarda tasdik bulunmadığından, mücerret ikrarla mümin olamazlar.

4. Kerrâmiyye'ye göre, mücerret ikrar imandır, imanın gerçekleşmesi için tasdik şart değildir. Bunların mantığına göre, münafıklar da hakikaten mümin olup, kâfir değildirler. Kerrâmiyye'nin bu görüşü şu ayetle reddedilmektedir: "Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fâsık topluluğu doğru yola iletmez."¹³⁴bu ayette Yüce Allah, münafıkları kâfir olarak nitelendirmiştir. Kerrâmiyye'nin bu konudaki fikri, Hz. Allah'ın bu ayetine terstir. Çünkü bu âyet açık bir şekilde, münafıkları kâfir olarak nitelendirmiştir. Kerramiyye ise, münafıkları gerçek mümin saymaktadır. Bu yaklaşım, münafıkları kâfir olarak isimlendiren Yüce Allah'ı hatalı görmek anlamına gelir ki bunların hepsi küfürdür. Ayrıca Kerrâmiyye'nin düşüncesine göre, ölürken gerçekten mümin olarak ölen birinin, cehennemde en alt tabakasında ebediyen kalma düşüncesi de bulunmaktadır. Zira bunlar, Kalbin tasdiki olmadan sadece dilleriyle kelime-i şahadeti söylemeye zorlananı mümin, ama kalbi iman ile dolu olduğu halde dil ile küfür sözünü söylemeye zorlananı da, gerçekten kâfir saydılar.¹³⁵ sonra da Mümin saydıkları münafıkları, cennette ebedi kalıcı kıldılar. Bu iddianın yanlışlığı bütün çıplaklığıyla ortadadır.

5. "Kalbi iman ile dolu olduğu halde inkara zorlanan başka."¹³⁶ ayeti çok açık bir şekilde, imanının yerinin kalp olduğunu beyan etmektedir. Hz. Allah'ın bu beyanını kabul etmeyen dinden çıkar.¹³⁷

d. İman marifetten ibarettir iddiasında olan Cehmiyye'nin gö-

¹³⁴et-Tevbe, 9/80

¹³⁵en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 147.

¹³⁶Nahl, 16/106

¹³⁷en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:1085-1086.

rüşünü de şu ayet çürütmektedir: “Yüce Allah’ın şahadeti ile inatçı-
lar Peygamber (s.a.)’i oğullarını tanıdıkları gibi tanıyorlar, bildikleri
halde gerçeği gizliyorlardı. Ancak onlar tasdik etmediklerinden dola-
yı mümin değildiler.”¹³⁸ Bu ayete göre, müminler, Hz. Allah’a, O’nun
kitaplarına, peygamberlerine, meleklerine iman edenlerdir. Ancak
müminlerin hepsi, iman ettikleri şeyler hakkında tek tek bilgiye sa-
hip oldukları söylenemez. Bu takdirde Cehmiyye’nin iddiası doğru
kabul edilirse iman edilen şey hakkında bilgi, yani marifet sahibi
olmayan kişilerin mümin olmaması gerekirdi. Hâlbuki iman ettiği
şeylerin mahiyeti hakkında tam bilgiye sahip olmayanlar da mümin
kabul edilmişlerdir. Nesefî’ye göre, bu geçekler karşısında Cehmiy-
ye’nin düşüncesinin batıl olduğu kendiliğinden ortaya çıkmakta-
dır.¹³⁹

Nesefî’nin iman kalbin tasdikinden ibarettir yönündeki ileri
sürdüğü deliller ve izahlar ışığında hakiki imanın tahakkuk için
kalbin tasdik etmesi kâfidir. Kalpte tasdik olmadan sırf dilin ikrarıyla
iman gerçekleşmiş olmaz. Yine hakiki iman için marifet de şart
değildir. Çünkü iman edilecek şeylerin mahiyeti bilinmese de sırf
kalbin tasdikiyle iman tahakkuk etmiş olur.

2.2. İman Amel İlişkisi

Bu konuda Ebû Muîn Nesefî’nin görüşleri şöyledir:

a. İman ile amel farklı şeylerdir.¹⁴⁰ Bununla birlikte iman ile
amel arasında -et ile tırnak gibi- çok yakın bir ilişki vardır. İman
asıldır; amel ise imanın gereğidir.¹⁴¹

b. Yukarı da geçtiği gibi, iman sözlükte tasdik etmek anla-
mında kullanıldığına göre, onu bu mananın dışında başka bir şeyde
kullanmak sözlük manasının dışına çıkmak olur. Bu ise dili anlam-

¹³⁸el-Enâm, 6/20

¹³⁹en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü’t-Temhîd li kavâidi’t-Tevhîd*, 148.

¹⁴⁰en-Nesefî, *Tabsıratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, 2: 1078.

¹⁴¹Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 248.

sız kılıp sözlüğü iptal etmektir. Böyle bir durum da dilin gereklerine ve naklî delillere ulaşma yolunu ortadan kaldırır. Ayrıca imanın yeri kalp olduğu gibi, küfrün de yeri kalptir. Bu iki kavram ise birbirinin zıddıdır. Yani iman, tasdik etmek; küfür ise inkar etmek demektir. Her ikisinin mahalli de kalptir. Aynı şekilde onların zıtlıkları da kalpledir. Bulundukları yer değiştiği zaman, yani her ikisi de bir anda kalpte olmadığı zaman, zıtlık da söz konusu olmaz. Bu örnek de imanın sadece kalbin işi olduğunu göstermektedir.¹⁴²

c.Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de iman ile her bir ibadeti atıf edatlarıyla birbirinden ayırmıştır. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurur: "Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder".¹⁴³; "İman edenler ve salih amel işleyenler."¹⁴⁴ Bu ayetlerde, namaz kılmak, zekât vermek ve bütün salih ameller iman üzerine atfedilmiştir. Atıfla mâtuf arasında farklılık olduğunda da şüphe yoktur.¹⁴⁵

d. Allah düşmanları azabı gördüklerinde, Firavun ve Hz. Mûsâ'nın kavminin yaptığı gibi, tasdike sığınma dışındaki fiillere değil, tasdike sığınmaları da imanın diğer amellerden farklı bir şey olduğunu göstermektedir.¹⁴⁶

e. "Ey iman edenler! Oruç size farz kılındı."¹⁴⁷ emriyle Yüce Allah'ın, kullarına önce iman ismiyle hitap edip, sonra amelleri emretmesi de iman ve amelin farklılığına ve iman isminin tasdikle sınırlı olduğuna delildir.¹⁴⁸

f. Bu gerçekler karşısında, amelleri imandan kabul eden bazı Ehl-i Hadis taraftarıyla bazı fıkıh âlimlerinin görüşlerinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Zira amelleri imandan bir cüz görenler, eğer

¹⁴²en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 143.

¹⁴³et-Tevbe, 9/18

¹⁴⁴Yûnus, 10/9

¹⁴⁵en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 144.

¹⁴⁶en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 144.

¹⁴⁷el-Bakara, 2/183

¹⁴⁸en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 144.

iman isminin; tasdik, ikrar ve amellerin tamamının her biri üzerinde gerçekleşmiş olduğunu kabul etselerdi, o zaman da bazı amellerin veya bütün amellerin yokluğuyla imanın da yok olması gerekirdi. Oysaki böyle bir fikri hadis âlimleri de kabul etmemektedirler¹⁴⁹

g. İman edip tasdik eden, dînden bir emri yerine getirmeye ve ibadetlerden birini yapmaya kalkışmadan, onları ifa etmekle meşgul olmadan önce, hemen o saatte ölen kişi, mümin olarak ölmüştür. Eğer durum onların iddia ettiği gibi olsaydı, ameli bulunmayanın mümin olmaması gerekirdi ki bu hüküm icmâ ile batıldır. Eğer her bir amel imanın tanımı içinde olsaydı, dinler çok fazla olurdu. Bir ibâdetten diğerine yönelen de bir imandan diğerine, bir dînden başkasına intikal etmiş olurdu. Böyle bir hüküm ise kökten yanlıştır. Yine ameller imandan kabul edildiğinde şöyle denmesi icâp ederdi: Cünüplük imanın elde edilmesine engeldir; namazı ve orucu bozan, imanı da yok eder. Oysaki bunların hiçbirinin dinde yeri yoktur.¹⁵⁰

h. Namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin her birinin kendine has bir ismi vardır ki onlarla özellikleri bilinir ve bir başka ibadet o ibadete karışmaz. Bütün ibadet çeşitlerinin her birinin ayrı ayrı isimleri olunca bu ibadetlerden daha yüksek bir konumda olan iman ibadetinin kendine özel bir ismi neden olmasın? Şu âyet de bu görüşü desteklemektedir: “Artık kim, bir mümin olarak salih amellerde bulunursa, onun çabasına asla nankörlük edilmez.”¹⁵¹ Bu ayetle Yüce Allah, imanı, salih amellerin varlığı için şart kılmıştır. Eğer iman her bir ibadetin ismi olsaydı, bir şeyin şartı kendisi olurdu. Oysaki iman bizzat ibadetin kendisi değil, ibadetlerin geçerli ve farz olmasının ön şartıdır.¹⁵²

Amelleri imandan ayrı telakki eden Nesefî, bu görüşün sonucu olarak iman etmekle birlikte büyük günah işleyen bir kişinin bu fiillerini helal saymamak ve hafife almamak koşuluyla imanını kay-

¹⁴⁹en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 144.

¹⁵⁰en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 145.

¹⁵¹el-Enbiyâ 21/94

¹⁵²en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 145.

betmeyeceğine hükmetmiştir. Çünkü bu günah sahibi kişi, bu fiilleri ya nefisine uyarak işlemiştir ya da bu fiilleri işlemeye zorlanmıştır. Ama bu günahları irtikâp ederken Allah'ı inkâr etmemiştir. Dolayısıyla da bir mümin Yüce Allah'ı inkâr etmediği müddetçe ne kadar günahkâr olursa olsun yine de mümindir.

2.3. İmanda Artma ve Eksilme Meselesi

Bu meselede Nesefî'nin görüşleri şöyledir:

a. İman, kalbin tasdikinden ibaret olup¹⁵³ tasdikin kendisinde bir artma söz konusu olamayacağına göre, imanda da artma ve eksilme söz konusu değildir. Aynı şekilde ibadetlerin çoğalmasıyla imanın artması söz konusu olmadığı gibi, günahların çoğalmasıyla da imanın azalması söz konusu değildir. Her iki durumda da tasdik, ibadetlerden ve günahlardan önce bulunmaktadır. Yani tasdik varlığı ibadetletlere ve günahlara bağlı değildir. Bu bağlamda imanda artmayı ifâde eden naslar, İmam Ebû Hanîfe tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: Onlar icmâlen iman ediyorlardı, sonra bir farz geldiğinde her bir farza ayrıca iman ettiler. Böylece icmâlî imanları ile birlikte imanları tafsîlen arttı. Bu rivayet, İbn Abbas (r.a.) tarafından da nakledilmiştir.¹⁵⁴ Bu durum şuna benzer ki, mesela on erkeğin bulunduğu bir eve, bir kadın gelse, evdeki erkeklerin sayısı artmış olmaz. Ancak evdeki kişilerin sayısı artmış olur.¹⁵⁵ Aynen bunun gibi iman ile ameller de farklı şeyler olduğundan imanın yanına farklı amellerin gelmesiyle iman artmış olmaz. Yani iyi ameller imanı artırmadığı gibi, kötü ameller de imanı eksiltmez, ama her zaman imanda sebat üzere olmak için amelleri de yapmak gerekir. Çünkü kalpte bulunan iman her an yok olabilir. İmanda her zaman sebat üzere kalarak tasdik her an yenilenmesini, imanda sebat açısından ziyadelik manasında anlamak da mümkündür.¹⁵⁶

b. İman, öz olarak, iyi şeyleri yapmakla artmaz, kötü şeyleri

¹⁵³en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1087.

¹⁵⁴en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 146.

¹⁵⁵en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1089.

¹⁵⁶en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1079.

yapmakla eksilmez. Çünkü iyilik ve kötülük yapma anında kalpte tasdik kaybolmaz.¹⁵⁷ Ancak birtakım salih amellerin yerine getirilmesiyle, kalplerdeki iman nurunun ve zıyasının artması mümkün olduğu gibi, kötü amellerin yapılmasıyla da, kalplerdeki iman nurunun ve zıyasının azalması mümkündür. Bu noktada şu ayetler imanının nurunun ve zıyasının artacağına işaret etmektedir: “Onlar Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler.”¹⁵⁸; Allah kimin sadrını İslam’a açarsa, o kimse Rabbi’nin nuru üzeredir.”¹⁵⁹ Buna göre, salih amelleri terk etmek kişiyi imandan çıkarmaz. Ancak kötü işler yapmakla imanının nuru azalabilir. Yani, kişi Hz. Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getirmemekle imandan çıkmaz; ama asi ve günahkâr bir mümin olur. Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getiren de, itaatkâr bir mümin olur.¹⁶⁰

Ahmet Ak, Ebu'l-Muîn en-Nesefî’nin, amellerin yapılması imanının nurunu artırır; terk edilmesi de imanının nurunu azaltır şeklindeki değerlendirmesi noktasında, İmam Mâturîdî’nin eserlerinde açık bir bilginin olmadığını; Mâturîdî’nin, imanının nurunun artıp azalması bağlamında Nesefî’nin delil getirdiği bu ayetlerin yorumunda nurun zayıflığından bahsetmekle birlikte, iman nurunun artıp eksilmesinden ve bunun nasıl gerçekleştiğinden söz etmediğini belirtmektedir.¹⁶¹

Sonuç olarak Nesefî, ameller imana dâhil değildir düşüncesinden hareketle imanda herhangi bir artma ve eksilmenin olacağını kabul etmez. Ancak öz itibarıyla artış ve eksilme kabul etmeyen iman, kalite yönünden farklılık arz edebilir. Bu nedenle imanının vasfı, keyfiyeti, kalitesi ve mükemmelliği açısından müminlerin birbirlerinden farklı olabilmeleri her zaman mümkündür.

2.4. İmanda İstisna

¹⁵⁷en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 1086.

¹⁵⁸es-Saff, 61/8

¹⁵⁹ez-Zümer, 39/22

¹⁶⁰en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:1088.

¹⁶¹Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 252.

Nesefî'ye göre, ben inşallah müminim sözü yanlıştır. Çünkü bu tıpkı bir gencin, inşallah ben gencim demesi, ya da uzun boylu birinin, ben inşallah uzun boyluyum demesi gibi bir söz olur ki, bu tür sözlerin hepsi manasız ve birer hezeyandır.¹⁶² Netice itibarıyla Nesefî, kesin bir dille ifade edilmesi gereken iman, inşallah müminim şeklinde istisna ifadesiyle kullanılmasını doğru bulmaz. Çünkü buradaki istisna ifadesi, içinde şek ve şüphe barındırmaktadır. İman ise şek ve şüpheyi kabul etmez. Öyle ise imanda istisna caiz değildir.

2.5. Mukallidin İmanı

Nesefî, iman sırf kalbin tasdikinden ibarettir tezinden hareketle mukallidin imanını geçerli saymaktadır. O, mukallidin imanının geçerliliği noktasında Ebû Hanîfe, Muhammed Mâturîdî, Ebû Hasan Eş'ârî ve mütekellimin âlimlerinin çoğunluğunun görüşünün de öyle olduğunu kaydetmektedir.¹⁶³ Çünkü Nesefî'ye göre, imanda aslolan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Allah tarafından getirdiğini icmâlen tasdik ekmekten ibarettir. Bu icmâlen imanda, Hz. Allah'a, meleklerle, kitâplara, peygamberlere, âhiret gününe ve iman edilmesi zorunlu olan diğer şeylere tam bir tasdik mevcuddur. Mukallid de bunların tamamına iman eden kimse demektir. Öyle ise mukallidin imanı geçerlidir.¹⁶⁴

Ancak Nesefî, burada şu bilgiyi de kaydeder ki, yine Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzaî, Sevrî ve birçok âlime göre, mukallidin imanı geçerlidir, ancak mukallid, araştırmayı terk ettiği için günahkâr olur.¹⁶⁵ Nesefî, Mutezile mensuplarının çoğuna göre mukallidin imanının geçerli olmadığını; kimi Mutezile'ye göre mukallid ne mümin ve ne de kâfir; bazı Mutezileye göre ise eğer iman ettiğine bir delil varsa mümindir görüşünde ol-

¹⁶²en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 149.

¹⁶³en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1, 154.

¹⁶⁴en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1, 154.

¹⁶⁵en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1, 157, 158.

duklarını kaydetmektedir.¹⁶⁶

Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün gibi bazı âlimler, taklidi iman konusunda Mâturîdî'nin, araştırma yapmadan inanan mukallidin imanını muteber hakiki bir iman saymamasına rağmen sonraki Mâturîdî âlimlerin bunu yumuşatma yoluna giderek geçerli bir iman saydıklarını ifade etmektedirler. Örnek olarak da buna Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi göstermektedirler. Çünkü Nesefî'ye göre iman Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmekten ibarettir. Kendisinde bu tasdik bulunan kimse de iman etmiştir. Ancak iman için gerekli olan araştırmayı yapmadığından dolayı sorumlu ve günahkâr olur.¹⁶⁷

Ancak burada şunu da belirtmekte fayda var ki, Mâturîdî, eserlerinde mukallidin imanının mazur görülemeyeceğini belirtmesine rağmen O, açıkça taklidi imanın geçersizliğini de ifade etmiştir. Bu husustan yola çıkarak bazı araştırmacılar, O'nun taklidi imanın hakiki olmadığı şeklindeki ifadesini, bu imanın sağlam ve kâmil bir iman olmadığı şeklinde anlaşılabileceğini belirtmişlerdir.¹⁶⁸

Netice itibarıyla Nesefî'ye göre mukallid kişi, iman noktasında araştırmayı terk ettiği için günahkâr olsa da onun imanı geçerlidir.

2.6. Büyük Günah Meselesi

Nesefî'ye göre, bir kişi şehvet ve nefesine uyarak büyük günahlar işlese de, günahları helal saymadığı ve hafife almadığı müddetçe mümindir.¹⁶⁹

Nesefî, büyük günah meselesindeki görüşlerini izah ederken onun, bu bağlamdaki Mâturîdî'nin görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Mâturîdî'nin de bu konudaki görüşleri, Ebû Hanîfe'nin bu bağlamdaki temel görüşlerine dayanmaktadır. Zira Ebû Hanîfe'ye göre haramları irtikâp eden bir kişi, onu helal

¹⁶⁶en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1, 160.

¹⁶⁷en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 38-42.

¹⁶⁸en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, 171.

¹⁶⁹en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 368.

saymadıkça -günahkar olsa da- mümindir.¹⁷⁰ Çünkü bu Müslüman her ne kadar günah işlese de Allah'ın düşmanı değildir. Zira düşman, düşmanına kin ve nefret besler. Hâlbuki günahkâr mü'min her ne kadar günah işlemiş olsa da Allah'a inanır ve O'nu her şeyden daha çok sever. Bu durumda olan mü'min, Allah'ı inkâr etmemiş, fakat emrettiği bazı hususlarda O'na âsi olmuştur.¹⁷¹ İmanlı olmakla beraber âsi olan kişi de günahkâr bir Müslüman olup onun azap görmesi veya affedilmesi Yüce Allah'a kalmıştır. Hz. Allah isterse o günahkâr mümini bağışlar, ya da işlediği günah kadar azap eder. Ancak o, Allah'ın kitabından herhangi bir şeyi inkâr etmediği için her zaman mümindir.¹⁷²

Sonuç olarak amelleri imandan ayrı telakki eden Nesefî, bu görüşün sonucu olarak iman etmekle birlikte büyük günah işleyen bir kişinin bu fiillerini helal saymamak ve hafife almamak koşuluyla imanını kaybetmeyeceğine hükmetmiştir. Çünkü bu günah sahibi kişi, bu fiilleri ya nefisine uyararak işlemiştir ya da bu fiilleri işlemeye zorlanmıştır. Ama bu günahları irtikâp ederken Allah'ı inkar etmemiştir. Dolayısıyla da bir mümin Yüce Allah'ı inkâr etmediği müddetçe ne kadar günahkâr olursa olsun yine de mümindir.

2.7. İman ve İslam Kavramları

Nesefî, iman ve İslam kavramlarına yaklaşımı noktasında da Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmektedir. Ebu Hanife'ye göre İslam, Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Sözlük anlamı itibariyle iman ile İslam arasında fark olmasına rağmen içeriklerinde aynılık söz konusudur. Çünkü İslamsız iman olmayacağı gibi imansız da İslam olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidir.¹⁷³

Sonuç olarak Mâtürîdî âlimler İslâm akâidi sahasında en büyük rehberleri olan Ebû Hanîfe'nin izini takip ederek İslâm dünya-

¹⁷⁰Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 67.

¹⁷¹Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müte'allim*, 29.

¹⁷²Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 57.

¹⁷³Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 58.

sında kelâm ilminde tartışmanın odağında yer alan iman kavramını, aklî ve naklî naslar çerçevesinde izah ederek tüm Müslümanlara çok büyük hizmet sunmuşlardır. Bu bağlamda iman nedir, tasdik nedir, marifet nedir gibi sorulara tatmin edici açıklamalar getirmişlerdir. Öte yandan iman-amel, iman-İslâm, büyük günah meselesi gibi birçok konuları ilmî ve aklî delillerle izah etmişlerdir. Bu âlimlerin çok dikkate şayan bir tarafı da, iman konusundaki problemleri izah ederken din anlayışlarında egemen olan hoş görüşlerinden dolayı, kendi görüşlerinden olmayan insanlara karşı son derece saygılı oldukları görülmektedir. Bu cümleden olarak Mâturîdî âlimler kelâmcı kişiliklerine rağmen ister gayr-i Müslim unsurlara karşı, isterse diğer Müslüman mezhep sahiplerine karşı genellikle saygılı bir üslup kullanmıştır. Eleştirdikleri görüşleri genel olarak deliller çerçevesinde eleştirmişler, kimseyi küçümsemeden ilgili delil, aklî yorum ve muhâkemelerle karşı görüşleri çürütmeye çalışmışlardır. Fakat hiçbir zaman karşı tarafı rencide edecek bir üslup içerisine girmemişlerdir. Mâturîdî âlimlerin din anlayışındaki toleranslı davranışları dünya barışına, özellikle de İslam dünyasındaki evrensel barışın oluşmasına çok büyük katkı sağladığını söylemek yerinde olacaktır. Hele hele günümüz İslam dünyasında Müslümanların hiçbir ilmî ve dînî gerekçeye dayanmadan birbirlerini tekfir ettiği bir zamanda Mâturîdî âlimlerin bu engin ve sağduyulu hoşgörülerine ne kadar muhtaç olduğumuz izahtan varestedir.

Kaynakça:

- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009.
- _____, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- _____, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *AÜİFD* 52/1 (2011): 49-68.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2013.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Mahammed Aruci. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- _____, *Kitâbu't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Ebu Hanife. *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Alim ve'l-Müte'allim)*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- _____, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhu'l-Ekber)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- _____, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhu'l-Ekber)*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: İfafv Yay., 2002.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- _____. *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- _____, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Nşr. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Erdem, Sabri. "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik". *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 22 - 24 Mayıs 2009). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261, 2012.
- er-Râzi, Muhammed Fahreddin. *Kelâma Giriş*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- el-Eş'arî, Ebu Hasan. *Kitâbu'l-Lüma fî'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğî*

ve'l-Bida, Beyrut: y.y., 2000.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Damla Ofset A.Ş., 2012.

Kutlu, Sönmez. “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002): 168-210.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: y.y., 1955.

Önal, Recep. “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/39 (2015):121-146.

Sarıkaya, Saffet. “Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik”. *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 22 - 24 Mayıs 2009). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

**The View Of Abū Mansūr Muḥammed Al-Māturīdī
And Abū l-Mu‘īn Al-Nasafī About Faith**

Summary

Māturīdī, the founder of Māturīdism, one of the two schools that represent the people of the Sunna in the Islamic world from the point of creed, developed and systemed Abū Ḥanīfa's views on the Islamic ‘aqā’id and in particular the concept of faith. In this context, the basic principles of Māturīdī's understanding of faith are shaped around the idea of Abū Ḥanīfa that is “faith consists of attestation”. It is also a source of inspiration for the later mainstream scholars, such as Abū Ḥanīfa and al-Māturīdī, who have made the views of Abū Ḥanīfa a systematic system with evidence. This situation is clearly manifested when al-Māturīdī and his followers examine the ways in which they deal with the issues, the evidence they use and the examples they give. In this context, it is possible to summarize Māturīdī's views on faith as follows:

- Faith is only the confirmation of the heart. The acknowledgement of language is required to notify the affirmation of the heart and to apply the world's provisions.

- Faith and knowledge are different concepts from each other. Because it is not possible for a person to know the nature of everything he believes, nor does it mean that he denies something he does not know. If so, the claim that “faith is knowledge” is wrong.

- Faith and deeds are different things, and deeds are not part of faith.

- Imitative faith is valid, but it is not sufficient to ensure the happiness of this world and the hereafter.

- The one who commits a great sin is a believer, provided that he does not deny it and the situation in the hereafter is up to Allāh.

- Faith does not accept to increase or be diminished as it is merely a confirmation of the heart

- There is no exception in faith because the īmān is a sure belief and the exception is an expression of doubt.

- Faith and Islam are the same concepts that have the same content.

It is also possible to summarize the views of the scholars of Māturīdī, Abū l-Mu‘īn al-Nasafī on faith as follows:

According to Nasafî, faith is only the confirmation of the heart. He refuses a description like "faith is only a ma'rifa or just a verbal confession".

For this reason al-Nasafî criticizes Jaḥm b. Şafwān and his supporters who defines faith as just the knowledge of the heart and he also criticizes al- Raqqāsh, 'Abdallāh b. Sa'îd al-Kattān and the followers of Karrāmiyya who defines faith as just acknowledgement of language. Because according to Nasafî, even though ma'rifa is an important element, it is not sufficient for belief. After understanding Allāh 's glory, it is also necessary to affirm with the heart. Because just as not knowing something does not mean denying this thing, knowing something does not mean confirming it either.

Again it is not enough to confess verbally for faith to take place. Because the confession made with the tongue must be confirmed with the heart. In this regard, if there is a consensus between the heart and the tongue, imān will take place, otherwise, imān will not take place.

Based on the idea that deeds are not included in the imān, Nasafî rejects the idea that the essence of the imān is subject to increase or decrease. However, he thinks that faith can differ in quality.

Nasafî believes that faith must be expressed in a certain language and not with the exception statement in the form of hope. In addition, he believes, the imitator's faith is valid because it is merely a confirmation of the heart.

Nasafî considered that faith and deeds are different things, and deeds are not part of faith. As a result of this view, he accepted that a person who commits a major sin would not lose his faith unless he considered these acts lawful and he did not take them lightly.

It is possible to synthesize the thoughts of al-Mâturîdî and Abū l-Muîn al-Nasafî in the subject of the concept of faith as follows:

- The understanding of the two scholars mentioned in this context, as stated in the above places, faith is only a confirmation of the heart. The language is necessary for the acknowledgement of the heart and for the application of the world's provisions.

- Although knowledge is an important element for the faith,

but it is not enough alone.

- Deeds are not a part of faith. However, it is Allāh's commandment that the works should be done.

- The imitator's faith is valid because it is merely a confirmation of the heart. However, the believer is sinful for abandoning research of faith.

- Since deeds are not included in faith, there is no increase or decrease in faith.

Nasafi believes that faith must be expressed in a certain language and not with the exception statement in the form of hope. Faith does not accept doubt.

A person who commits a major sin, even though he is a believer, will not lose his faith on condition that he does not accept these acts as lawful and do not take them lightly.

It is important that the scholars of al-Māturidī do not regard those who have committed great sins as disbelievers, and that it is aimed to prevent the believers from declare someone as an unbeliever.

Keywords: Faith, Islam, attestation, cardinal sin, al-Māturidī, Abū l-Muʿīn al-Nasafi

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Kur'an'ı Anlamada Bağlam

Yazar: Ahmet ÖZ

(İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016)

Değerlendiren / Reviewed by

Ayşe ATEŞ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş/TÜRKİYE
ayse.kahramanates@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8732-3034>

Makale Türü/ Article Types: Kitap Değerlendirmesi /Book Reviews

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 07/11/2018

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 26/12/2018

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl/Year: 16 Sayı/Issue: 32 Sayfa /Page: 357-364

Atıf/Citation: Ateş, Ayşe. " Kur'an'ı Anlamada Bağlam, Yazar: Ahmet ÖZ (İstanbul: Hikmetevi Yayınları 2016)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Haziran 2018): 357-364

Kitap Değerlendirmesi

Kur'an'ı Anlamada Bağlam

İnsanlık için yol gösterici ve hidayet rehberi olan Kur'an, getirdiği emir ve yasaklarla insana bir dünya görüşü sunmakta, hayatı anlamlandırmasına katkı sağlamaktadır. Hayat kaynağımız olan Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak, açıklamak ve yorumlamak büyük önem arz etmektedir. Bu konuda Ahmet Öz tarafından "Kur'an'ı Anlamada Bağlam" adlı önemli bir çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışma okuyucuya doğru bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır.

Çalışmada Kur'an'ın doğru anlaşılmasında bağlamın rolü ortaya konmuş, bağlamından koparılan ayetlerin yorumlarında ortaya çıkan sorunlar titizlikle tespit edilmiştir. Eser giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Önsözünde Kur'an ayetlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için iç ve dış bağlamın göz önünde bulundurulması gerektiği ile ilgili açıklamalara ve özellikle Kur'an'a bütüncül yaklaşmanın önemine dikkat çekilmiştir. Giriş bölümünde Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamının önemi vurgulanarak, doğru anlamının belirli kurallar dâhilinde gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Veciz bir şekilde ifade edilen bu kurallar, okuyucu için son derece kıymetli bilgilerdir. Kur'an'ın bütünlüğünden ne kastedildiği ile ilgili genel bilgiler verilerek, okuyucunun konuya dair belli bir birikime sahip olması sağlanmıştır.

Birinci bölümde bağlamla ilgili kavramsal çerçeve çizilmiştir. Siyak, sibak, siyak ve sibakın terim anlamları, bağlam-siyak ilişkisi, iç bağlam ve dış bağlam kavramları tavzih edilmiştir. Bağlam-siyak ilişkisinden hareketle "bağlam" ifadesinin "siyak ve sibak" ifadesini kapsadığı hatta ondan daha geniş olduğuna karar verilerek siyak sibak yerine iç bağlam ifadesi kullanılmıştır. Nüzul ortamı ve nüzul sebeplerini anlatmak için dış bağlam ifadesi kullanılmıştır. Bu terimlerin anlamlarının başta verilmesi, okuyucunun doğru bir okuma yapmasına katkıda bulunmuştur. Ayetlerin içinde bulundukları

bağlama göre anlamının gerekliliği dile getirilmiştir. Öz'ün dış bağlamı okuma noktasında şu tespiti oldukça kayda değer niteliktedir: Kur'an'ın indiği nüzul ortamı coğrafi, ekonomik ve siyasi açıdan iyi bilinmelidir. Bu konuda ifrat Kur'an'ı nüzul ortamından kopartmak, tefrit ise Kur'an'ı nüzul ortamına mahkûm etmektir. (s. 23-32)

Yazar, iç ve dış bağlamın neden bu kadar önemli olduğunu "Mushafların Tertibi" başlığı altında konuları Mekki ve Medeni Sureler, Ayetlerin Tertibi, Surelerin Tertibi şeklinde ele alarak ortaya koymaktadır. Ayetlerin tertibinin Allah'ın muradına uygun şekilde düzenlendiği için ayetlere mana verirken mutlaka sure içi ayet tertibine ve bulundukları pasajdan koparmadan sure içi bütünlüğüne dikkat edilerek değerlendirilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Surelerin tertibi konusunda sure tertibinin tevkifi mi, ictihadi mi yoksa bir kısmı tevkifi bir kısmı ictihadi mi şeklindeki görüşler üç başlık altında tarafsız bir şekilde delilleriyle ele alınmış, surelerin tertibinin sahabenin ictihadi ile olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu kanaate sevk eden en önemli delil olarak Hz. Osman'ın Kur'an'ın çoğaltılması esnasında ileri sürmüş olduğu sure tertibinin yeniden yapılması ve özel mushafı olan sahabilerin mushaflarındaki sure dizilişlerinin farklı olması gösterilmiştir. (s. 32-46)

Yine aynı bölümde "Kur'an Üslubu" başlığı altında Hitap Üslubu ve Bağlam, Kur'an'ın Edebi Üslubu, Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet ele alınmıştır. Bağlamın önemini ispat sadedinde Kur'an'ın üslubunun özellikleri ortaya konmuştur. Kur'an'ın hitabi bir dil ile nazil olduğu vurgusu yapılarak, sözü kimin söylediği, kime söylediği, nerede söylediği, ne için söylediği, ne söylediği ve nasıl söylediğinin anlamın belirlenmesinde önemli bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Bu açıdan Kur'an'ın sözlü konuşma diline sahip olmasının sadece iç bağlamın değil dış bağlamın da bilinmesini zorunlu kıldığı açık bir biçimde görülmektedir. Kur'an'ın edebi eşsiz bir üsluba sahip olması ve sure içi tertibin Allah'ın muradına uygun olarak düzenlenmesinden hareketle iç bağlamın nazar-ı itibara alınması gerektiği ortaya konulmuştur. Kur'an'ın anlam bütünlüğünü or-

taya çıkarmada ayet ve sure arasındaki münasebetin önemi müfessirlerin bu konudaki görüşleri ve öne sürdükleri deliller çerçevesinde ele alınmıştır. Başta Razi, Bikai, Suyuti, Ebu's Suud Efendi, El-malılı Hamdi Yazır ve Abdullah Draz'ın bu konudaki örneklerine yer verilmiştir. Mezkûr müfessirlerin sureler arası bağlantının var olduğu iddiasını temellendirme adına zorlama yorumlara gidildiğine dikkat çekilmiştir. Bu tür bağlantı noktaları aramalarının temel sebebi Kur'an'ın bugün elimizdeki mushafın dizilişinin tevkihi olduğuna inanılmasına bağlanmıştır. Yazar Kur'an ayetleri ve sureleri arasında mükemmel bir ilişki vardır ya da yoktur şeklinde bir genelleme yapılmasının uygun olmadığı kanaatini taşımaktadır. (s. 46-63)

İkinci bölümde ise çalışmanın asıl amacını kapsayan Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından iç bağlam ve dış bağlam iki ana başlık altında konular derinlemesine incelenerek ele alınmıştır. Ayetler arası münasebetin önemini ortaya koymak için bağlamından koparılan ve Kur'an bütünlüğüne aykırı yorumlanan ayetlerden örnekler verilmiştir. "Kur'an'ın Doğru Anlaşılması Açısından İç Bağlam" başlığının altında Sure ve Pasajlarda İşlenen Konuların Tespiti, Ayet Bütünlüğü Gözetilmeden Yapılan Yorumlar, Pasaj Bütünlüğü Gözetilmeden Yapılan Yorumlar, Sure Bütünlüğü Gözetilmeksizin Yapılan Yorumlar, Kur'an Bütünlüğü Gözetilmeksizin Yapılan Yorumlar şeklinde beş başlık altında değerlendirilmiştir.

Sure ve pasajlarda konuların tespitinde ayet bütünlüğü gözetilmeden yapılan yorumların ayetlere parçacı yaklaşımın sonucu olarak gören yazar verdiği örneklerle bu yaklaşımın yanlışlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu duruma sebep olarak ayetleri sırf literal anlamıyla değerlendirme, istediği manayı oradan çıkarma ya da her konuya bir ayet bulma arzusu gösterilmektedir. Özellikle bazı ayetlerin siyasi amaç için kullanıldığına dikkat çekilmektedir. İç bütünlük gözetilmeksizin bazı kimselerin kendi görüşlerini ispat sadedinde farklı yorumladıkları ayetlerden ikisi Haşr suresinin yedinci ayeti ve Necm suresinin üçüncü ve dördüncü ayetleridir. Birincisi fey ve ganimet dağıtımı hakkında bilgi içerirken, ikincisi

Kur'an'ın bir vahiy olduğu, onun bir insan sözü olmadığı mesajını taşımaktadır. Ayetlerde geçen kelimelerin sırf literal anlamı esas alınarak, bağlamına bakılmadan ondan hüküm çıkarmanın, murad-ı ilahiye uygun düşmediği sonucuna varılmıştır. (s. 66-74)

“Pasaj Bütünlüğü Gözetilmeden Yapılan Yorumlar” başlığı altında Kur'an ayetlerini bulundukları pasaj içinde değerlendirme ve bağlamı göz önünde bulundurma gerekliliği çarpıcı örneklerle açıklanmıştır. Birinci örnek mushafa abdestsiz dokunulup dokunulmayacağı ile ilgilidir. Fıkıh âlimlerinin mushafa abdestsiz dokunulmayacağı ile ilgili delil gösterdikleri ayet Vakıa suresinin yetmiş dokuzuncu ayetidir. Yazar bu ayetin içinde bulunduğu pasaj bütünlüğünden kopararak değerlendirildiğini, 75-80. ayet mealleri birlikte incelendiğinde mezkûr ayetin öne sürülen konuyla alakalı olmadığını ifade etmektedir. (s. 76-86)

Ele alınan ikinci örnek “Herkes Cehenneme Girecek mi?” başlığı altında Meryem suresinin 71. ayetidir. Bazı müfessirlerin tüm insanların cehenneme gireceğine delil gösterdikleri ayettir. Yazar bu duruma ayetin içinde geçen “variduha” ifadesine “cehenneme girmek” anlamının verilmesinin sebep olduğunu belirtmektedir. Yazar “variduha” ifadesine “cehenneme uğramak” manasının verilmesinin uygun olduğunu delillerle ortaya koymuştur. (s. 86-92)

“Sure Bütünlüğü Gözetilmeksizin Yapılan Yorumlar” başlığı altında kısa surelerden Kıyame, Fecr ve Maun sureleri ele alınmıştır. Surenin genel muhtevasından ayırıp, herhangi bir ayeti ya da ayet grubunu alıp tek başına farklı değerlendirmenin yanlışlığı ortaya konmuştur. Genel kabul gören anlayış Kıyame suresinin 16-19. ayetlerinin vahyin indiriliş esnasında peygamberimizin durumunu ifade etmek için kullanıldığı yönündedir. Yazar bilinenin aksine öne sürülen delillerin, kelimelere verilen anlam, metinsel insicam ve makullük açısından problemli olduğunu kendi görüşünü destekleyen müfessirlerin yorumlarına ve rivayetlere yer vererek geniş bir şekilde ele almıştır. Sure baştan sona kıyamet ahvalinden bahsetmektedir. (s. 103-128)

“Kur'an Bütünlüğü Gözetilmeden Yapılan Yorumlar” başlığı altında Bakara suresi 191 ve 217. ayetlerinde geçen “fitne” kelimesi, Nahl suresi 93. ayette hidayet ve delalet dileminin Allah'a mı yoksa insana mı izafe edilmesi meselesi, İsra suresinin 16. ayetinde geçen “emerna” kelimesinin içine kötülüğün girip girmeyeceği meselesi detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Kur'an'ın tamamı göz ardı edilerek yapılan yorumların nasıl sıkıntılı sonuçlar doğuracağı açık bir şekilde gösterilmiştir.

İkinci bölümde ikinci ana başlık olan “Kur'an'ın Doğru Anlaşılması Açısından Dış Bağlam” altında Sebeb-i Nüzul Gözardı Edilerek Yapılan Yorumlar, Hurufi Yorumlar, Kelime veya Terimsel Anlamı Dikkate Almayan Yorumlar olmak üzere üç başlıkta incelenmiştir. Yazara göre dış bağlamdan kastedilen sadece nüzul sebepleri, nüzul ortamının sosyal, siyasal, psikolojik, kültürel, edebi, dini yapısı değil aynı zamanda nüzul sonrasında ortaya çıkan ve ayetlerin yorumuna etki eden bazı etmenlerdir. Dış bağlam göz ardı edilerek sırf literal anlamı esas alınarak yapılan yorumlara herkes tarafından yanlış olarak bilindiği iddia edilen Maide suresi 93. ayet, A'raf suresi 31. ayet, Bakara suresi 195. ayet tercih edilmiştir. Nüzul sebebi bilinmeden anlaşılması güç olan ayetler, Nur suresi 11. ayet ve Enfal suresi 7. ayet üzerinden değerlendirilmiştir. Bu anlamda sebeb-i nüzul göz ardı edilerek yapılan yorumlar ve nüzul sonrasında ortaya çıkan hurufi yorumlar altında ebced hesabı, Kur'an şifresi iddiası adlı konular ele alınmıştır. Ebced hesabının tarihi süreci hakkında verilerek hangi amaçla kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Özellikle Said Nursi'nin yazdığı eserlerden alıntılar yapılarak konu örneklendirilmiştir. Kur'an'ın şifresi iddiasında Ömer Çelakıl'ın kitabından alıntılama yapılmıştır. Görüşlerinin Kur'an'ın gönderiliş amacından uzak olduğu belirtilmiştir. (s. 135-151)

“Kelime ve Terimsel Anlamı Dikkate Almayan Yorumlar” başlığı altında Kur'an'da geçen kelimelerin sonradan kazandıkları terim anlamları çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kur'an çevirilerinde semantik sorunların yaşandığına dikkat çekilmiştir. “Musallin” ke-

limesinin her geçtiği ayette “namaz kılanlar”, “hadis” ve “zekât” kelimelerinin her geçtiği yerde terim anlamlarının verilmesinin ayetin yanlış anlaşılmasına sebep olduğu açığa çıkarılmıştır. (s. 151-158)

Eserin üçüncü ve son bölümünün başlığı ise “Bağlamın Göz Ardı Edilmesine Sebep Olan Etkenler” dir. Bu etkenler dokuz başlık altında fazla ayrıntıya girilmeden birkaç örnekle açıklanmıştır. Birinci etken konulu tefsir çalışmalarıdır. (s. 159-162) İkinci etken Kur’an’da eş anlamlı ve çok anlamlı kelimelerin yer almasıdır. Yazar kelimelerin tarihi süreçte yeni anlamlar kazanabileceği, bazen de anlam daralması yaşayabileceği “el- Kitap” ve “ayet” kelimeleri üzerinden açıklamıştır. (s. 162-165) Üçüncü etken her konuyu bir ayetle destekleme arzusudur.(s. 165-168)

Dördüncü etken Kur’an’da her şeyin var olduğu iddiasıdır. Yazar, İslam âlimlerinin Enam 38 ve 59. ayetleri ile Nahl suresinin 89. ayetini delil olarak öne sürerek Kur’an’da aranılan her şeyin var olduğuna inanmaları, ayetlerin kendi iç bağlamından kopuk olarak değerlendirmesine bağlamıştır. Razi, Gazali, Zerkeşi, Suyuti gibi birçok müfessirlerin görüşlerine yer verilmiştir. Özellikle de işari tefsirlerinde Kur’an’da her şeyi bulma mantığının olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu tür yorumların Kur’an’ın gönderiliş amacına uygun olmadığı belirtilerek, zorlama tevellere gidilmemesi noktasında uyarı yapılmaktadır. (s. 168-175)

Beşinci etken Kur’an’ın siyasi ve ideolojik emeller için kullanılmasıdır. Yazar, konuyu Emevilerin iktidarını kötülemek için kullanılan Kadir suresi 4. ayet ile İsra suresi 33. ayeti, Abbasilerin iktidarını meşru göstermek için kullanılan Muhammed suresi 38. ayeti ele alarak değerlendirmiştir. (s. 176-179)

Altıncı etken mezhep taassubudur. (s. 179-185) Yedinci etken yeniliklere kapalı gelenekçi anlayıştan kaynaklanan sebeplerdir. Bir örnekten hareketle özet bilgiler verilmiştir. (s. 185-187) Sekizinci etken modernist anlayıştan kaynaklanan yorumlardır. Batıda ilim ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak çağa ayak uydurma adına ayetlerden bir takım çıkarımlarda bulunulduğu dile getirilmiştir.

Kur'an tek eşliliği mi emretti yoksa dört eşliliğe ruhsat var mı? Hz. İbrahim ateşe atıldı mı yoksa şehri mi terk etti? Hz. İsa bebekken mi konuştu yoksa otuz yaşında (yetişkin) mı konuştu? Bu üç örnek üzerinden konu değerlendirilmiştir. (s.187-194)

Dokuzuncu ve son etken bilimsel gelişmelere Kur'an'dan referans aramadır. Kur'an'da her şeyin var olduğu iddiasıyla benzerlik taşımaktadır. Mevcut bilimsel verilerin Kur'an'a onaylatılmasının yanlışlığı ortaya konmuştur. Bu bilimsel iddiaların ayetin maksadını ikinci plana attığı belirtilmiş ve Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığı vurgulanmıştır. (s. 194-199)

Sonuç olarak bu çalışmada Kur'an'a bir bütün olarak yaklaşılması gerektiği ve Kur'an'ı anlamada bağlamın önemli bir fonksiyon olduğu akıcı ve anlaşılır bir dille ortaya konulmuştur. Başlık ile içerik bire bir örtüşmektedir. Bağlamın sadece bir yönüyle değil, bütün yönleriyle ele alınması çalışmayı diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır. Çalışma birçok kaynaktan istifade edilerek kaleme alınmıştır. Okuyucunun bağlama dair her şeyi bulabileceği bir çalışmadır. Gereken yerlerde tanımlamalar yapıp, yoğun bir şekilde teknik bilgilere yer verilmemesi okuyucu tarafından konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Çalışma bazı konuların daha detaylı incelenmesi ve verilen örneklerin artırılması ile daha hacimli bir kitap haline getirilebilir.