



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

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

YIL / YEAR: 5 SAYI / NUMBER: 9
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2007

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN - Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ - Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fakültesi, Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2007

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Celal KIRCA
Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Yunus Vehbi YAVUZ
Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM
Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nevzat H. YANIK
Atatürk Ü. Fen Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr. Mustafa UZUN
Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Erhan YETİK
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Kemal ATİK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Ahmet YÜKSEL
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Halil APAYDIN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Harran Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ◆ Doç.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Bookman Old Style yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "*Makalenin Adı*", Makalenin Yayımlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "*Madde Adı*", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
AŞIK MAHZÛNİ DÜŞÜNÇESİNDE TANRI VE İNSAN SEVGİSİ.....	1
Prof.Dr. M. Kemal ATİK	1
İSLAM HUKUK FELSEFESİ: USUL'ÛL-FIKH İLMİ	13
Prof. Dr. Hüseyin ATAY.....	13
İNSANIN YERYÜZÜNDEKİ VARLIĞINA MELEKLERİN İLK TEPKİSİ	53
(Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi).....	53
Doç.Dr. Zekeriya PAK	53
İSLAM HUKUKU AÇISINDAN KONUT KİRACISININ SORUMLULUKLARI	77
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ.....	77
ARAPÇADA ŞİBH CÜMLE VE FONKSİYONLARI.....	97
Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN	97
İBADETTE ŞEKİLCİLİK.....	123
-Münâfikların Namazları Hakkında Psikolojik Bir Tahlil-.....	123
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU.....	123
MEVLÂNÂ'NİN ŞİİR ANLAYIŞINDA TAHKİYENİN YERİ.....	151
Yrd.Doç.Dr. Lütfi ALICI	151
DİLİN İŞLEVLERİ AÇISINDAN KUR'AN'IN ÜSLÛBU	173
Arş. Gör. Mustafa KARAGÖZ	173
KİTAP TANITIMI	209
Fatih KARATAŞ	209

AŞIK MAHZÛNİ DÜŞÜNÇESİNDE TANRI VE İNSAN SEVGİSİ*

Prof.Dr. M. Kemal ATİK**

Özet

Aşık Mahzûni'nin yaşamı, kişiliği, şiirleri ve düşünceleri gerek ülkemizde, gerekse yurtdışında çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Ancak Tanrı ve insan sevgisine dair yönünü bir ilahiyatçı olarak sanırım ilk kez burada değerlendiriyoruz. Mahzûni'nin şiirlerinde Hakikat (Tanrı), hikmet ve sevgi aradık. Amacımız şairin bu yönlerini halkımıza taşımak, Tanrı ile insan, insanla insan arasındaki kurduğu bağın mevcudiyetini ortaya koymaktır. Türk ulusunun bugünü ve yarını üzerinde kafa yoran bir ozanın düşüncelerine yansıyan Allah ve insan sevgisini bu yazımızda sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Aşık Mahzûni, hikmet, sevgi, şiir

The Love of Human and God in the Thought of Bard Mahzuni

Absract

Bard Mahzuni's life, personality, poems and thoughts are mentioned for various reasons both in our country and abroad. However, I think it is the first time to assess him as a theologian in terms of his human and God love. I searched for God, wisdom and love in his poems. My aim is to show these aspects of poet to our people and point out the exis-

* Bu makale 20-22 Nisan 2007 tarihinde Kahramanmaraş'ta yapılan "İnsan Sevgisi Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

tence of the link he established between God and Human and between human and human. I tried to demonstrate his God and human love reflected in his thoughts and he was a bard who thought about today and the future of Turkish nation.

Keywords: Bard Mahzuni, wisdom, love, poem

Giriş

Aşık Mahzûni'nin yaşamı, kişiliği, şiirleri ve düşünceleri gerek ülkemizde, gerekse yurtdışında çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Ancak Tanrı ve insan sevgisine dair yönünü bir ilahiyatçı olarak sanırım ilk kez burada değerlendiriyoruz. Mahzûni'nin şiirlerinde Hakikat (Tanrı), hikmet ve sevgi aradık. Amacımız şairin bu yönlerini halkımıza taşımak, Tanrı ile insan, insanla insan arasındaki kurduğu bağın mevcudiyetini ortaya koymaktır. Türk ulusunun bugünü ve yarını üzerinde kafa yoran bir ozanın düşüncelerine yansıyan Allah ve insan sevgisini bu yazımızda sunmaya çalıştık.

Mahzûni 17 Kasım 1939 yılında Kahramanmaraş'ın Afşın'a bağlı Berçenek Köyünde dünyaya geldi. Daha küçük yaşta babası onu Lütfü Efendi adında bir zata Kur'an eğitimi almak için gurbete gönderdi. Burada Kur'an öğrendi. Dini havayı teneffüs etti. Bir gün sabah dersinde, hocasından Hz. Ali'nin şu sözlerini dinledi: **"Nefsin için razı olduğun şeyi bırak. Gafletten uyan, acele etmekten vazgeç, ölümü hatırla; övünmeyi ve kibri bırak. Varacağın yer Yüce Yaratıcının huzurudur, ne ekersen onu biçersen, ne yaparsan onu bulursun. Bugün ne hazırladınsa yarın sana o sunulur. Ey oğul! Dinleyip işitenden ol. Sakın tembel olma çalış. Öfkene sahip ol; başkasının ayıbını gizle. İnsanlara iki yüzlü görünme; onlar arasında iki**

yüzlü davranma. Kendine gel de bunları iyi düşün. Gerçek mümin kanaatkar, hassas ve şefkatli davranandır¹. Mahzuni, Hocasından daha sonra Şeyh Galip'in şu sözünü dinledi: **“Hoşça bak zatına sen. Sen alemin özetisin; dünyalara değersin sen. Ama kendi değerinden kendinin haberi yoksa elden ne gelir”**. Mahzûni, hocasının sunduğu bugünkü armağanından içini dolduran sevinçli sözcüklerle parçalamaktan korkuyormuş gibi, hiçbir şey söylemeden eğilip bir selam verdi ve geri geri yürüyerek huzurdan ayrıldı. Hava serinlemişti. Bir an üşüyen ellerini, üzerinde eski püskü bir elbisenin yırtık pırtık cebine sokmuş düşünüyordu: **“Kur'an'ı okuyabiliyorum, ama kendime dair hiç bir şey bilmiyorum.”**dedi. Evet o daha çok küçüktü ama yüreğinde dünyanın yüreğinin atacağı bir zamanın geleceğini ve bu ateşin kıvılcıklarının da, hakikate susamış yüreğini alevlendireceğini seziyordu. Çünkü içinde başkalarının hüznü vardı. Onları kendi hüznü gibi görüyordu. Tam o sırada köyünden, babasından: “Oğlum, köyümüzde ilkokul açıldı, durma gel; eğitimini burada sürdür ,” diye bir haber geldi. Hemen hazırlanıp köyüne gitti heyecanla. İlkokulunu burada bitirdi. Daha sonra Mersin Astsubay Okulunu, ardından da Ankara Ordu Donatım Teknik Okulu'nu bitirdi Bu süreçte düşünce özgürlüğü çilesi çekti. Horlandı, atıldı, kovuldu²...O, bu süreci şöyle özetler:

Namaz kıldım hafız oldum

Rütbe taktım asker kaldım

Siz gibi dünyaya geldim

Beni yanlış anladınız

¹ Bkz., Nehcû'l Belâğâ, çevirenler, B.İşık ve diğerleri, Ankara 1990, s.,187-188.

² A. İ.Aktaş, Anadolu'yu kucaklayan Ozan , Ank.,2002, s. 7, S. Zaman, Mahzuni Felsefesi, Ankara 2005, s.,1-3.

4 ▪ Aşık Mahzûni Düşüncesinde Tanrı ve İnsan Sevgisi

*Mahzûni haklı yanayım
Bir de ben sizi tanıyım
Ben bir dünya ozanıyım
Beni yanlış anladınız³*

Evet gerçekten de o, bir dünya ozanıydı. Çünkü, o, çevresinde sürüp giden haksızlıkları önleyecek, gerçeği, adalete uygun bir biçimde değiştirecek bir güç olmak istiyordu. Çünkü, Anadolu'da çileli, yoksul ve ıstıraplı yaşamın oluşturduğu hoşnutsuzluklar içindeki halkın zıtlıklar dünyasında yaşadığını görüyordu. Yaşam ve ölüm, ruh ve madde, insan ve insanlık...gibi tarih boyunca insanlığın önünde duran ve çok değişik biçimlerde değerlendirilen sorunlar üzerinde düşünüyordu. Bunun için çok düşündü; inzivaya çekildi ve doğa, insan, Tanrı üzerine düşünmeye başladı. Sonunda her şeyden vazgeçip şiire ve saza sığındı. Şiir yazmanın, şiir ve müziğin, ifade edebileceği bir güç olduğunu düşündü. Çünkü onda gizli olan ve ona özgü ruh dünyasını açmak için sazın çok büyük bir yeri vardı. Ona göre hiçbir şey saz ve söz gibi insanların birliğini sağlayamazdı. O yolunu çizmişti. Halkın gözü, kulağı ve sesi olmak için yola koyulmuştu. O artık bir halk aşığı idi, O bir Halk ozanıydı.

Bilindiği üzere halk ozanları, Anadolu'nun uygarlık tarihinde, edebiyatında, musikisinde, sanatında, felsefesinde çok önemli bir yer tutar. Aşık Mahzûni de, Anadolu kültürünün bir ürünüdür. Onu bir ozan, bir şair ve bir düşünür olarak kendi dünyasının koşullarında değerlendirmek gerekir ki biz de öyle yaptık. Ve gördük ki Aşık Mahzûni, Ahmet Yesevi gibi, Yunus gibi, Mevlana gibi, Hacı Bektaşî Veli gibi, Pir Sultan Abdal gibi Aşık Veysel gibi aşk felsefesini ulusumuzun her karış toprağına nakşeden büyük değerlerden geliyor. Bilindiği üzere İslam, Anadolu'ya eski Türk inançlarıyla, töreleriyle, kültürüyle harmanlanmış

³ A.İ.Aktaş, a.g.e., s., 211.

olarak yayıldı ve kendine özgü bir değer kazandı. Türk milleti, bu değerlerini koruyarak inanç dokusunu Allah sevgisi ile bütünleştirdi. Böylece, Anadolu'nun her karış toprağına Allah aşkı sindi. Bu görevi de milletimizin gönlünde taht kuran şairlerimiz, ozanlarımız, velilerimiz, bilginlerimiz ifa ettiler. Çünkü bunların yaşam felsefesinde, inançlarında hep Yüce Yaratıcı var idi. Dillerinde, dimağlarında, gönüllerinde, hep O terennüm edilirdi. İlhamı hep O'ndan alırlardı⁴. İşte Aşık Mahzuni de yaşamın güç sorunları ve çaresizlikleri içinde tüm gerilimlerden kurtularak Yüce Yaratıcının lütfü ve keremine sığındı. Bütün varlığını kuşatacak biçimde, O'na kavuşmak, O'nda bütünleşmek istedi. İçinde, Allah sevgisini sürekli canlı tutarak sonunda tüm gerilimlerden kurtulmayı başardı. İşte Onun son geldiği noktayı ifade eden mısraları:

*İster cennet olsun ister olmasın
Ben Yaratana kavuşacağım
O verdi o alır tatlı canımı
Ben Yaratana kavuşacağım
Cehennemi hakır, ateşi hakır
Kula düşen tatlı tatlı bakmaktır
Cennetin kiskancı aşka yakmaktır
Ben yaratana kavuşacağım
Dört kitaplar dört bin olsa hoş bana
Yaratansız iki cihan boş bana
Her yanımdan değer taş bana
Ben Yaratana kavuşacağım*

⁴ Bkz., A.Y.Ocak, Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İstanbul, 1983,s., 25-36, Irene Melikoff, Uyur idik Uyardılar, İstanbul, 1994, s., 151-162, 167-174, İ.Z.Eyuboğlu, Bütün Yönleriyle Tasavvuf, İstanbul, 1993, s.,176-182.

192-193. S.Zaman, Mahzuni Felsefesi, Ankara,2005,s.14.

6 ▪ Aşık Mahzûni Düşüncesinde Tanrı ve İnsan Sevgisi

*Sevmeyenler cenazemi kılmasın
Yalan yanlış abdestini almasın
Yeter ki Hak benden ayrı kalmasın
Ben Yaratana kavuşacağım
Gel şu dağlara bak düşün ki nedir
Yüceden seyreden Hazreti Kadir
Mahzûni ebedi olan Mevla'dır
Ben Yaratana kavuşacağım.⁵*

Mahzûni'nin düşünce ve duyularına esas olan insani değerlerdir. Ona göre insanî değerlerden kopuk bir insanı Hakka götürürken beyaz kefenlere sararak aklayamazsınız. Hakikat mertebesine ulaşabilmek, yetkin insan olabilmek için insani değerlerle mücehhez olmak, kefen yerine bu değerlerle sarılıp İlahi huzura varmak gerekir. İnsani değerlerle kefenlenerek Yüce Yaratıcıya vasıl olmayı O şöyle ifade eder:

*Küçük vücuduma kefen istemem
Varsa insanlıkla sarsınlar beni⁶*

Aşık Mahzûni, yaşamı boyunca, insan ruhunun özgürlüğünü, din, dil, renk ayırımı gözetmeksizin bütün insanların eşit olduğunu, insan denen varlığın yüceliğini savunur. Onun için de, aynı kökten, aynı hücrelerden gelen insanların savaşmalarına, birbirlerini öldürmelerine, kin ve nefret gütmelerine bir anlam veremez:

*Dinli dinsiz insandır
Boş yere akan kandır
Bu kök bu ağaçtandır
Dallar birleşin⁷*

⁵ A.İ.Aktaş, a.g.e., s., 192-193. S.Zaman, Mahzuni Felsefesi, Ankara, 2005, s. 14.

⁶ S. Zaman, Mahzuni felsefesi, s.,14.

⁷ A.g.e.,s.,96.

Bunun anlamı şudur: İçimizde yanan birlik alevi ne kadar parlak olursa, o kadar uzun süre yanar ve biz ağacın dallarına yürüyen özsü gibi dünyaya yayılmış olan hakikate o kadar yakın oluruz.

Aşık Mahzûni, kendini tanımayan, kendi özünün farkında olmayan, evreni, doğayı tanımayan bir insanın ikilikten yana, öldürmeden yana, zulümden yana olacağını söylüyordu:

*Şu ikilik canımıza okudu
Tüm insanın bir olması ne güzel
Der Mahzûni yanlışı yola yürürsem
Nefsim için toprak olup, çürürsem
İnsanları ayrı ayrı görürsem
Gözlerimin kör olması ne güzel.⁸*

Aşık Mahzuni, ülkemizi alevi Sünni kavgasına sürüklemeye çalışan güçlerin birliğimizi, dirliğimizi bozarak insanları birbirine düşman yapmak istediklerini, buna karşı dikkatli olunması gerektiğini şöyle dile getirir:

*Bilmem ne imiş şu Alevi-Sünni
Bana vız geliyor , perili cinli
Madem ki, kardeşiz gel, gelme kinli
Yumuşacağın sonunda sert var değil mi?⁹*

Mahzûni'ye göre insan, sevgisi ve olgunluğu derecesinde Tanrı gücünden payını alır. Bir gönüle giren kişinin Tanrı'yla bütünleşeceğine inanır. Ona göre insan, gönlünü yapan erenlere karışır:

*Beytullahı görmek isteyen aşık
Gönül şadedenler, hacıdır hacı
Yük ağır, ben ağır kollar dolaşık
Ermeden yıkılmak acıdır acı¹⁰*

⁸ A.g.e., s., 93.

⁹ A.g.e., s., 94.

8 ▪ Aşık Mahzûni Düşüncesinde Tanrı ve İnsan Sevgisi

Mahzûni gerçeği söylemektedir.Çünkü seven insan, inanan, hisseden, düşünen, isteyen, arzulayan ve kişiliğin tüm ifadelerine sahip olan kişidir. Seven kişi, düşünür, sever, bağışlar, karşılaştığı sınırları ve üzüntüleri anlar ve bertaraf etmeye çalışır. Seven insan, hata ve zayıflıkları her yerde görmez. Çünkü Tanrı'ya ulaşmanın yollarından biri, belki de en birincisi sevgidir. Mahzuni'ye göre yürekte insanlara karşı sevgi yoksa, bilinç ne denli gelişmiş, bilgi ne denli engin olursa olsun, bunların yararı yoktur. Eğer insan dostluğun, barışın, sevginin üstünlüğüne gerçekten inanmışsa işte o zaman güçlüdür, dengelidir, sağlamdır,Ona göre Ahmet Yesevi'de, Yunus da, Mevlana'da, Hacı Bektaş Veli'de ve Nesimi'de olduğu gibi, insanı Tanrısal erdemlerle bezeyen, hem erkeğe hem de kadına daha onurlu bir yer arayan inanç, sevgidir. Çünkü Tanrı'nın sevgisi, merhameti de gücü gibi sınır tanımaz. Bakınız o bunu nasıl ifade ediyor:

*Ey erenler şu dünyada
Erkek yolcu kadın yoldur
Nazenin bir bahçe imiş
Erkek bülbül kadın güldür.
Güneş doğar sanma şaşmaz
Gerçekler yurdundan sapmaz
Erkek boşuna çalışmaz
Erkek arı kadın baldır
Mahzeniyim halim harap
Şu aleme olmuş türap
Gel bizleri koru Yarap
Bilmem ki bu nasıl haldı¹¹.*

Mahzûni, tüm insanlık adına güzel günlerin doğma-

¹⁰ A.g.e., s.,148.

¹¹ A.İ.Aktaş, a.g.e., 124-125.

sını arzulayan bir ozandır. O, insan sevgisini her şeyin üstünde tutar. O, insanın yaşam hakkının dokunulmazlığını savunur. Bunun için de, savaflara, silahlara, zulme, öldürmelere karşı çıkar ve bu anlamda insana ve hatta tüm evrene değer verir:

*Birbirinden farkı yoktur
Tanrım dünyayı korusun
İnsanođlu mübarektir
Tanrım dünyayı korusun
Kökü gelmiştir derinden
Adaletin bol yerinden
Atom şeytanın şerrinden
Tanrım dünyayı korusun
Dinler benim için iyi
Dilim varmaz kötü deyi
İsevi'yi Musevi'yi
Tanrım dünyayı korusun
İster ayrı olsun dili
İster sürsün baka yolu
Bütün kullar Hakkın kulu
Tanrım Dünyayı korusun¹²*

Ozanın şiirlerinde ve eylemlerinde, korunan, kollanan ve kutsanan zorbalara karşı ezilen insanların, duygu, düşünce ve protestolarının dile geldiğini görürüz.

*Yoksulun sırtından doyan doyana
Bunu gören yürek nasıl dayana
Yiğit muhtaç olmuş kuru soğana
Bilmem söylesem mi, Söylemesem mi?¹³*

Mahzûni, mazlumun gasp edilen haklarını dile getirerek örnek bir sorumluluk sergiler:

¹² A.İ.Aktaş, a.g.e., s., 186-187.

¹³ S. Zaman, Mahzuni felsefesi, s., 16.

*Mahzuni şerifim kime darılır
Sazı koyar başka şeye sarılır
Bir gün her zalimden hesap sorulur
Çünkü Hakkın yolu haktr efendim¹⁴.
İnsan olduğu yön, kıbledir bana
Ben böyle inandım, çünkü insana
Çok sebeptir diye, kavgaya kana
Bütün hudutları söker giderim.¹⁵*

Mahzûni'nin düşüncesinde yoksulluk bir felakettir. Ona göre kimse çok büyük, kimse çok küçük değildir. O çok müşfik, çok insaflıdır. O, mutlulukla, felaketi ayıran sınırı çizer:

*Bizim memleketten haber sorarsan
Kimi açtır kimi toktur efendim
Koltuğu bulanlar bizi unuttu
Arada sürünen çoktur efendim.
Seneler geçse de onmaz bu yara
Fakir fukaraya güneş kapkara
Devrin peygamberi kesildi para
Hastaları çiğ yer doktor efendim¹⁶*

Mahzûni, etik normlara karşı gelmenin bir cezası olacağını, bu suçun bedelinin ise, insanların içinde kin ve nefret tohumlarının yeşereceğini, ülkenin, vatanın zayıf düşeceğini söyler:

*Mahzuni şerifim emi
Düşün kim yaratmış beni
İçi sıra Türkiye mi
Tanrım dünyayı korusun¹⁷*

Uluslar kalkmalı derin uykudan

¹⁴ A.İ.Aktaş,a.g.e., s., 122.

¹⁵ S. Zaman, a.g.e.,s.,96.

¹⁶ A.İ.Aktaş,a.g.e., s., 121-122.

¹⁷ A.g.e.,s.,187.

*İçilmeli birlik denen sudan
Alevler yel olsun, tüfekler fidan
Sınırsız davasız dünya dilerim¹⁸*

Sonuç olarak, Aşık Mahzûni üzerine yaptığımız bu kısa ve öz araştırmada gördük ki, Mahzûni, evrenin ve evrende var olan her şeyin yaratıcısı olan Yüce Varlığa, ilahi kudrete yürekten inanmakta, aşk ve sevgi vasıtasıyla kendini aşarak, bütün insanlığın mutluluğunu istemektedir.

*Dinsiz diye çok tuttular yakamı
O dost ile ben kendimi bilirken
Mezhebime çok sövdüler arkamdan
Gönlümdeki Medine'den gelirken¹⁹*

Ülkemizin bir gerçeği olarak var olan Alevi-Sünni birlikteliğini, kavgaya, kine, nefrete, fitneye ve ayrılığa sürüklemek isteyenlere karşı da birlik olmayı, akıllı olmayı, uyanık olmayı Aşık Mahzuni ısrarla vurgulamaktadır:

*Aktı kanım ılık ılık
Biz yalancı kör değilik
Aradan kalksa ikilik
Bayram olur, seyran olur²⁰*

¹⁸ S. Zaman, a.g.e.,s., 15.

¹⁹ A.g.e.,s., 152.

²⁰ A.g.e.,s., 95

İSLAM HUKUK FELSEFESİ: USUL'ÜL-FIKH İLMİ*

Prof. Dr. Hüseyin ATAY*

Özet

Bu çalışma, İslam hukuk felsefesi olarak isimlendirilebileceğini düşündüğümüz fıkıh usûlüne dair yazılmış ilk eserlerin kaynaklık değerleri ve meseleleri işleyişleriyle ihtiva ettiği konuları ortaya koyma gayretidir. Bu bağlamda fıkıh usûlüne dair yazılmış klasik eserlerin muhteviyatları genel hatlarıyla verilerek okuyucuya karşılaştırma imkanı sunmaktadır. Çalışmada Hz. Peygamber'e vahiy gelmeden önce onun kullandığı bilginin kaynağı ile vahiyden sonraki bilgisinin kaynağı üzerinde durulmuş, bu bağlamda aklın önemine vurgu yapılmıştır. Klasik fıkıh usûlü eserleri değerlendirilken sünnetin işlevine de genel hatlarıyla değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuk Felsefesi, Fıkıh Usûlü Eserleri, Sünnetin İşlevi*

Giriş

Yüce Allah insanı yarattı ve ona akıl verdi. Aklını kullanması için irade verdi. İradesini kullanması için güç verdi. Böylece akıllı, iradeli ve kudretli bir varlık yarattı. İnsan bu üç yeteneğini kullanarak Allah adına iyi olanı yapacak.

İnsan doğuşundan ölümüne kadar süre giden iki eği-

* Bu makale Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından 20-22 Haziran 2008 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen XIII. Kelam Koordinasyon Toplantısında tebliğ olarak sunulmuştur.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

limli yaratıldı. Biri güven arama, öbürü ise öğrenme merakıdır. Güven arama ile varlığının sağlıklı devam etmesini sağlama ve koruma altına almaktır. Öğrenme merakı ile bilgisinin çoğaltma, artırma ve iş görmesini ilerletme ve doğru, yararlı davranmadır. Güven arama ile bilgi öğrenme birbirine sebep sonuç ilişkisiyle bağlıdır. Güven arama ancak bilgi ve öğrenme ile olur.

Bu üç yeti insanın en üst nitelik yetileridir. Bunun dışında insanın yemesi, içmesi, üremesi, çoğalması, korkması, kaçması, saldırması, nefsi, ruhu, üstünlük çabası, dostluk ve düşmanlık yapması anlayışı zekası gibi karmaşık yetileri, eğilimleri bulunmaktadır. Bunların her birinin ulaşmak istediği, elde etmek istediği amaçlarına göre insanın cevap verme gereği ve ona göre tavır alma ve davranış sergileme eylemleri etkisinde kalmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, iki tür insan özelliğinin düzeyini bize anlatmaktadır:

“Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen ve¹ başkasının malı bir köle ile kendisine katımızdan verdiğimiz rızktan gizlice ve açıkça veren kimseyi örnek veriyor. Bunlar hiç eşit olur mu?”

“Allah iki adamı örnek veriyor. Hiçbir şeye gücü yetmeyen, efendisine yük olan, bir yere gönderse bir iyilik getirmeyen, dili tutuk biri ile doğru yolda olarak adaletle buyuran kimse bir olur mu?”²

Yüce Allah burada iki tip insanı örnek veriyor. Biri, tembelin teki, Allah'ın kendisine verdiği yetenekleri kullanmayıp aciz, beceriksiz bir işe yaramaz biri, öbürü de Allah'ın verdiği yetenekleri kullanıp herkese yardım elini uzatan biri oluyor.

İnsan değişik ve çeşitli güçle ve yeteneklerle donatıl-

¹ Arı, 16/75

² Arı, 16/76

mıştır. Bunların her birinin işleri, amacı bulunmaktadır. Bunlar insanın yönlenmesini yönetir ve sağlar ve bundan dolayı aralarında da çatışma ve yardımlaşma meydana gelir. Bu yardımlaşmalar ve çatışmalar başkalarına etki edecek derece insanı harekete geçirir ve insanın kişiliğini, bilincini, bilimini geliştirir, artırır. Doğru ve yanlış yapabilir. Hangi işi ve tutumu olumlu olarak artık ise ona göre nitelenir ve doğru kişi olur veya olumsuzlukla nitelenir, kötü kişi olur.

Adem'in iki oğlu Habil ile Kabil iki kardeş Habil aklını kullandı, Kabil zekasını kullandı ve çabuk acele iş yapmak suretiyle Habil'i öldürdü. Habil aklını kullandığı için, kardeşini öldürmeyi haklı bulmadı. İki kardeş arasında bu kadar ayrıcalığın olmasını ortaya koyan her birinin kişilik amacı idi. İşte insan aynı özden yaratılan iki kardeşte böyle ortaya çıkması insanlık tarihinde benzerlerinin meydana gelmesinin başlangıç örnekleridir.

Kabil kardeşinin ölüsünü ne yapacağını bilemedi. Allah, bir karga göndererek Kabil'e kardeşinin ölüsünü ne yapacağını dolaylı yoldan göstererek öğretti. Kabil kardeşini öldürmeyi düşünebildiği halde, ölüyü ne yapacağını düşünemedi.

Akıl doğruyu söyler, yanılmaz, ancak insanı iş yapmaya götüren, ona iş yaptırtan iradesidir. İrade insanın bir işi yapıp yapmama nedenidir. Bütün sorumluluk iradeye aittir. Ancak, insan aklını kullanırsa, iradesini aklına teslim ederse, o zaman irade istediğini yapamaz. İrade de insanı amacına götürür. Amaç insanın ulaşmak istediği hedefidir. İnsan aklını kullanıp düşünürse, faydalı, yararlı ve güzel olanı ve bunların iyi ve sürekli olduklarını daha iyi ve sağlıklı yapar. Her insanın aklı vardır. Ne var ki kimi insanlar akıllarını kullanmazlar. Akıl insanı düşündürür, aceleci insan düşünmeye vakit ayırmadan amacına acele ulaşmak

ister ve tökezler. Yalnız bireysel insan değil, toplumsal kuruluşlar ve devletler, hükümetler de düşünmeden, akıllarını kullanmadan, akıllarının dediğini yapmayarak yanlış yapıyorlar.

Yüce Allah insana akıl verdi ve ona göre hareket etmesini ve işlerini ona göre yürütmesini emretti ve insanı sorumlu tutarak başını derde soktu. İnsanın bir sürü kendi başına iş yapacak ve yaptıracak yeteneği ve değişik eğilimleri ve gereksinimleri içinde bazıları akli dinlemiyor, insanı yanlış yapmaya sürüklüyor.

Yüce Allah insanı yanlış yapmaktan kurtarmak için akli desteklemek, insanı aklını kullanmaya özendirmek ve zorlamak için ayrıca bazı insanlar aracılığıyla insana sözlü bilgi gönderdi. Kabil'e kargayı gönderdiği gibi, bu sefer insana kendisini insan aracılığı ile vahiy bilgisi göndererek insana iki doğruluk rehberi sağladı. Gönderilen vahiy bilgisi akla yardımcı olacak ve daha güçlü olarak insana doğruyu yapmasına zorlayacak.

Kuranı Kerim Yüce Allah'ın son sözlü bildirgesidir. Akıllı insanların yani akıllarını kullananların bu vahiy bilgisine muhtaç olmadıklarını açıkça söyleyerek, akıllıları yine de överek insanları akıllarını kullanmaya özendiriyor ama bunu anlayan da ne kadar azdır.

“Allahın size artığı ve acıması olmasaydı, ant olsun, azın dışında şeytana uyardınız”.³

Yani, Allah acıyarak artık bilgi (vahiy) göndermemiş olsaydı, içinizde yanlış yönlendiren güçlere uyardınız. Bu ayetin anlamını düşünmeden önce, şöyle düşünmüştüm. Vahiy gönderilmeyen milletler içinde ve sonunda Kuran gelmeden de önce ve geldikten sonra da Kuran'dan haberi olmayan milletler içinde akılları ile doğruyu bulan, doğruyu uygulayan insanlar vardır. Akıl onlara yetmektedir. Vahye

³ Kadınlar, 4/83

ihtiyaçları olmuyor. Sonra bu ayetin üzerinde düşününce, bu ayet bazı insanların artık bilgi olan vahye sahip olmadan doğruyu bulup ona uyabildiklerini ifade ediyor. Mutezile'nin bu ayeti kanıt olarak kullanıp kullanmadığına rastladığımı hatırlamıyorum. Onlar ve Maturidi İsrâ (15) suresindeki “elçi (resul) göndermedikçe azap etmeyiz” deki elçiyi akıl olarak anlamalarında isabet ettiklerini Kuran'ının felsefesini ve bütün insanları kapsadığını görmek mümkündür.

Hz. Peygamber kırk yaşına kadar aklına göre hareket etti, yaşamını aklına göre düzenledi ve yönetti. Kırk yaşında kendisine vahiy gelmeye başladı, kendisinin vahye ihtiyacı yoktu. Vahiy başkalarına anlatmak için, kendisine geldi. Bu dürüstlükte de tek değildi. Onun gibi dürüst olanlar da kendilerine vahyin gelmesine yetkin ve layık olduklarına inanıyorlardı. Yüce Allah Hz. Muhammed'i seçmede isabet etmesini de böylece kolay anlamak gerekir.

Bazı kimselerin Kuranı Kerim'in getirdiği yasaklara itiraz etmelerine hiçbir gereçleri bulunmamaktadır. Daha önce milletlerde olan yasakları düzenli ve vurgulu bir biçimde ortaya koydu. Eski milletlerde olan kimi yasakları kaldırdı. Adam öldürmek, zina etmek, hırsızlık yapmak, faizle kazanç sağlamak, yalan söylemek, çapulculuk yapmak gibi yasaklar geçmiş milletlerde vardı. Kuran'ı Kerim disiplinli, nezaketli, huzurlu ve mutlu bir toplum düzeni kurmanın temel ilke ve hükümlerini getirdi.

Kuran'ı Kerim, geçmiş ilah ve ilahsız dinlerin yanlışlarını düzeltmek ve onların iyilik ve doğru ilke ve hükümlerine gereken iyilik ve doğruluk ilke ve hükümleri ekleyerek, insanoğluna her zaman ve her yerde düzenli, mutlu, neşeli, sevinçli ve sevimli bir yaşam sürmesini sağlamak için gelmiştir ve aramızda bulunmaya devam etmektedir.

Hz. Peygambere vahiy gelmezden önce bilgi ve hüküm kaynağı aklı ve düşüncesi idi. Vahiy gelmeye başladık-

tan sonra Hz. Peygamberin hüküm kaynağı akıllı ve Kuran oldu. Ancak Hz. Peygamberin vahiyden sonraki hayatı boyunca hüküm kaynağı iki oldu.

1-Akıl

2-Kuran

Akıl Kuran'dan ayrı bir hüküm kaynağı olmasına olan ihtiyaç Kuran'da açık olmayan hükümleri kendi içtihat ederek ortaya koymasındır. Aslında Kuran'ı ilk akıl kitabı olarak görmemiz lazımdır. Kuran'daki hüküm bildiren ayetler hem hüküm, hem de yöntem ifade ederler. Bunu önceleleri felsefe ve kelam yani Klasik Kelam (Tanrıbilimi-Theology) kitabı olduğunu da söylüyordum. Şimdi de Fıkıh Usulu Kitabı olduğunu da ekliyorum. Çünkü Kuran'da hem felsefenin, hem kelamın, hem de fıkıh usulünün temel kuralları bulunmaktadır. 1965 yılında Chicago'da Theology of Old and New Testaments adlı kitapları görünce, Theology of the Kur'an da olmalıdır, diye düşündüm.

Hz. Peygamberlerden sonra Sahabenin hüküm verme kaynağı Kuran ve akıl (ictihat) idi. Müslümanlık dört halife dönemi olan 30 yıllık bir süre içinde hızlı yayıldı. Mısır, Suriye Kafkaslara kadar Irak ve Afganistan'a kadar İran fethedilmişti. Hz. Peygamber İslamiyeti kendi zamanında Müslüman olan Arapların ihtiyaçları kadar anlatmıştı. Arapların hepsi kendi zamanında Müslüman olmamıştı. Çok kısa bir süre içinde tarihi gelenek, kültür ve medeniyetleri bulunan milyonlarca insanın yönetimi için Hz. Peygamberin açıklamaları yeterli değildi. İlk Müslümanların içlerinde büyük çapta Hıristiyan, Mecusi, Yahudi ve Sabii bulunan yepyeni büyük bir devleti yönetmek kolay değildi. Siyasi, iktisadi, sosyal, kültürel, ilmi ve dini, hukuki olayların okyanus dalgaları gibi birbiriyle karşı karşıya gelmeleri, çatışmaları düşünülecek olursa, onları yönetmek hem alimlerin, hem yöneticilerin ne kadar büyük bir güç ve geniş an-

layışa muhtaç oldukları anlaşılır. Dört halife döneminde bunu oldukça iyi bir başarı ile İslam'ın zamana göre temellerini atmış ve yerleştirmişlerdi. Fethettikleri yerlerde tam yönetim egemenliğini yerleştirmiş ve bu memleketlerin tarihi varislerinin ayaklanıp memleketlerini geri alma teşebbüsleri, düşünceler ve güçleri İslam potası içinde erimiş ve Müslüman olarak İslam ilmine, kültürüne ve inancına katkıda bulunmuş ve İslam'ın dünya medeniyeti kurmasına en büyük hizmeti vermişlerdir.

İlk Müslümanları çok beğeniyorum. İslam'ı yaymalarını üç sebebe dayandırıyorum.

Birincisi, dürüst idiler, disiplinli ve adil idiler. İkincisi, İslam'ın hoş görüşüne ve din özgürlüğüne sahip idiler, bağnaz, dar kafalı, militan değillerdi. Üçüncü olarak, Kuran'ın ilme verdiği önemi iyi kavramış ve onu öğrenmekte yarış halinde idiler.

Devlet millete tabi idi ve millete hizmet etmek peşinde idi. Bu durum üçüncü (9.M.) asra kadar devam etti. Kumandan Irak'tan Medine'ye geliyor ve halife Ömer'e diyor ki, bu ganimet kervanının başı buraya geldi, sonu henüz Irak'tan hareket etmedi deyince, Hz. Ömer Allah'a şükret diyor, hiçbir çapula ve talana uğramadan güven içinde geldiği için Allah'a şükreder ve kumandan Hz. Ömer'e, bu senin dürüstlüğü'nün sonucudur, der.

İşte üçüncü (9.M.) asırdan sonra millet devlete tabi olmaya başladı ve milleti yoldan çıkardı ve bozdu. Toplumda, bunca kitlesel amansız, zararlı ve çapul, talan olayları oluyor, devletin başındakilerinin kılı kıpırdamıyor. İşte buna devletin milleti denir, milletin devleti değil. Millette andığımız üç şartın hiçbirisi kalmamış, devlet adaleti, özgürlüğün her çeşidini kısıtladı ve kaldırdı, ilim adamını da kendine düşman yetiştiriyor gibi görmeye devam ediyor. İşte ilk Müslümanlar-devlet ve millet olarak- öyle idi ve dünyaya

medeniyet ihraç ediyorlardı. Bu, devlet millet meselesidir. Şimdi, İslam'dan sırf Kuran'ı alıp zamanımıza getirmek tek çıkış yolu olabilir.

İlk Müslümanların elinde başı, ortası ve sonu belli bir Kuran vardı. Birkaç tane de hadis ve sünnet (uygulama) yanında herkes düşün üretmeye koyuldu ve çok değişik, çelişkili fikirler ortaya atıldı, yazıldı, çizildi, uygulandı. Fethedilen milletlerin ilimlerinden, Müslüman olan ve olmayan insanların olumlu ve olumsuz katkıları İslam toplumunda bir yarış meydana getirdi. Kuran'ın dürüstlük, özgürlük ve ilim teşviki insanları etkiledi. Böylece milletin muhtaç olduğu hukuki, sosyal, ahlaki, siyasi, kültürel, iktisadi kanunlara olan ihtiyacına dair bir sürü hükümlerin hepsi ne Kuran'da ne de Hz. Peygamberin sözlerinde vardı. Hz. Peygamber de hayatında içtihat etmeye teşvik etmişti. Aslında hüküm çıkarmak, bir duruma ve olaya çözüm getirecek bir fikir ileri sürmek Kuran'ın önerileri içinde de vardır. İlk Müslümanlar bu ilkeyi ve teşviki çok iyi değerlendirdiler. Herkes fikir üretme yarışına girdi. Bu, aynı zamanda insana toplum içinde de bir kişilik ve şeref kazanma sebebi oluyordu. Herkesin fikri bir dağınıklık içinde olması da alimleri düşünmeye sevk ettiği söylenen fikirleri sınıflamak, düzenlemek için eserler verilmeye başladı. Bu hususta yazılanlar içinde bize kadar ulaşan 204 H. (819 M.) yılında ölen Ebu Abdullah Muhammed b./ İdris Şafii'nin yazdığı er-Risale adlı eseridir.

Fahreddin Razi İmamı Şafii hakkında şöyle diyor:

Şafii'nin usul ilmine nispeti Aristo'nun mantık ilmine ve Halil b. Ahmet'in aruz ilmine nispeti gibidir. İnsanlar Aristo'dan önce sırf salim tabiatlarına göre delil getirir ve itiraz ederlerdi, tarifleri ve delilleri sıralayacak durumu bildiren bir kuralları yoktu. Sözleri karşılık ve çapraşık idi. Aristo insanlara mantık ilmini çıkardı, tarif ve delilleri ken-

dileriyle bilecekleri külli bir kanun koydu.⁴

Bunun gibi İmam Şafii'den önce insanlar da Usul-u-ül-Fıkh meseleleri hakkında konuşuyorlardı, delil getiriyor ve itiraz ediyorlardı. Şeriatın delilleri, onların taaruz ve tercih keyfiyetlerini bilmeleri hususunda başvuracakları bir kanunları yoktu. İmamı Şafii Usul-ül Fıkh ilmini çıkarmış ve şeriatın delillerinin sırasını bilecekleri bir külli kanun ortaya koymuştur.⁵

A- İmamı Şafii'nin Risalesinin konu başlıkları şöyledir:

Kuran'ın beyanı ve sünnetin beyanı ile başlar, sonra, içtihat ve kıyası anlatır. Kuran'daki umum ve hususu örnekleyerek açıklar. Umum ve husus'un birbirine tedahülünü anlatır. Bunları anlatırken ayet ve hadisi kullanır, uzun tartışmaya girmez. Sonra bu konular başka bir münasebetle başka yerde de zikredilir. Tam bir konu birliği bulunmaz. Nasih ve mensuhten, hadislerin illetlerin, haberi vahidin delil sayılacağından, icma ve kıyastan bahseder. Habere muhalif olan istihsanı anmanın haram olduğunu söyler.

İmamı Şafii'nin bizim tespitimize göre şöyle bir temel kuralı her zaman uyguluyor. Aslında Usul-ül-Fıkh'ın ilk ve temel kuralı budur:

a) Önce Kuran'ın koyduğu ve açıkladığı hükümleri zikreder.

b) Sonra sünnetin açıkladığı hükümleri beyan eder.

c) Kuran'ın koyduğu bu hükümlerin içtihat ile açık-

⁴ Fahreddin Razi'nın, Aristo'nun mantığı ortaya koymasını bu kadar güzel bilmesi, İslam alimlerinin Yunan felsefesine ne derece vakıf olduklarını gösterir. Ayrıca Aristo da mantığı ortaya koyarken insanın doğasına ve aklına uygun olan kuralları ifade etmesinden ibaret olduğu bilindiği halde Aristo mantığına düşman olmanın ne kadar saçma olduğu görülüyor.

⁵ Mustafa Abdurrazık, Temhid el-Felsefe el-İslamiye 233, Ahmet Emin, Duhal-İslam 2/228

landığını ve Kuran'a dayanarak içtihadın meşruluğunu ve bir delil olduğunu anlatır.

İçtihadın yalnız din hükümlerinde olmayıp dünya işlerinde de gerekli olduğu ve bunun da akli kullanmak olduğu yaptığı istidlallerden anlaşılıyor.

İmamı Şafii'nin fikir ve hareketinden içtihadın iki işlevi olduğu anlaşılıyor.

1-Birincisi, Kuran ve hadisi açıklamak

2-İkincisi ise, Kuran ve hadiste hüküm bulunmayan meselenin hükmünü bulmaktır.

İçtihat birinci durumda açıklama ilkesi, ikinci durumda yeni hüküm verme kaynağıdır.

Sünnetin üç türlü işlevi vardır. a) Kuran'ı aynen desteklemek, b) Kuran'ı açıklamak, c) Müstakillen hüküm vermek.

Şafii, Razi'nın dediği gibi salim fitrata dayanır, akli istidlalleri kullanır. Buna semantik bir yöntem diyebiliriz. Çünkü dil anlayışını izliyor.

Burada ilk dönem alimlerin akli kullanım yöntemlerine dikkat edilmesi gerekir. Kimine göre akıl bir anlama aletidir. Söylenilen sözleri ve rivayet edilen lafızları ancak basit halkın anlayışı kadar anlar. Diğer bir deyimle aklın söz ve lafız "ne dedi?" yi anlamak kadar, bir anlayışa hakkı olduğu kabul edilir. Kimi alimler de akıl, hem anlama aracı, hem de ne demek istendiği yani söylenenden söylenmeyeni anlama yetkisi olduğunu kabul ederler. Birincilere lafızcılar, ikincilere akılcılar denmiştir. Bu, aklın kullanımının ilk sınıflanmasıdır.

İmamı Şafii Risale'sinde akli anlama aracı olarak kullanıp onu ikinci sıraya koymaktadır. İmamı Şafii'den sonra Risale'sini dört kişi şerh etmiştir. Sayrafi (330), Ebul Velid Nisaburi (349), Kaffal eş-Şaşî (336 veya 365), Abdul-

lah b. Yusuf Ebu Muhammed Cuveyni (438).

İmamı Şafii'nin Risale'sine fukahenin yöntemi denmeyeceği gibi kelamcılarının yöntemi de denemez. Çünkü kendisi Kelam karşıtı olduğu için Kelamcılarının akli esas almalarına da asla yanaşmaz. Bana göre onun "Usulül-Fıkh" yöntemine "Hadisci Usul-ül Fıkh" denmelidir.

İslam'da insanın bütün hayatını içine alanı fıkıh bilimi olduğunu ifade eden İmamı Azam'ın (150 H. 767 M.) fıkıh ilmine yapmış olduğu tanımdır. O, "fıkıhı, insanın lehine ve aleyhine olan hükümleri bilmek" yani insanın yapması ve yapmaması gereken işlerden bahseden bir ilim olduğu olarak tanımlar. Toplumda yöneten de yönetilen de bu tanımın kapsamı içine girmektedir. Bu tanım ilk Müslümanların durumlarını çok kapsamlı ve kaplamalı bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü İslam'ın doğduğu Arap yarımadasında devlet geleneği olmadığı gibi toplumun yazılı bir hukuk kanunu, bir ahlak düzeni, bir ticaret kanunu ve benzeri yoktu. İmamı Azam'ın bu tanımı Kuran'ın insanın yaşamasına ait kapsamlı hükümlerinin bir fakih tarafından çok kısa bir tanımı idi.

İslam'ın ilk iki yüz yılında Müslümanlar çok rahat, çok serbest, tam bir özgürlük içinde kendilerini görüyorlardı. Elleri başı sonu belli çok geniş anlayışa uygun Kuran'dan başka bir miktar da Hz. Peygamberin sözleri vardı. Herkes anladığını ve bildiğini söylüyor, öğrendiğini, duyduğunu anlatıyordu ve toplum karmakarışık idi. Abdullah b. Mukaffa, bu durumu Ebu Cafer Mansur'a bir raporla "Risaletus-Sahabe" ile bildirmiş ise de, bir sonuç elde edilememişti. Durumu toplum kendi kendine çözdü ve karışıklık ortadan kalktı. Hodayı nabit gibi yani başlangıçta bir amaç ve plan dahilinde olmadan yetişen büyük bilginlerin etrafında insanlar kümeleşip toplanarak toplum kendiliğinden uyacakları imamları, önderleri seçip onlara bağlandı.

Böylece mezhepler kendiliğinden teşekkül etti. Siyasilerin yapamadığını veya yapmak istemediğini ilim adamları yaptılar. Burada toplumsal iki olayın olduğu görülmektedir. Biri, hiçbir maddi çıkar peşinde olmayan ilim adamlarının ilim yapmaları, diğeri de halkın ilme önem vermesi ve ilim adamlarının peşinden gitmesi ile sağlam ve düzenli bir toplum oluştu. İmamı Azam'ın, İmamı Malik'in, İmamı Şafii'nin ve sonunda Ahmed b. Hanbel'in ve Caferi Sadığın yetişmesi böyle olmuştur.

Fıkıh çalışmaları konusunda iki eğilim ortaya çıktı. İkisini de Aristo mantığı terimiyle adlandırdılar. Biri, tüme varım, diğeri tümünden gelim. Tüme varımı Hanefiler, tümünden gelimi kelamcı Şafii'ler kullandı. Birinciye Hanefilerin, ikinciye Kelamcılarının yöntemi demek tam dengeli ve karşıt bir deyimleme olmaz. İkisi de akla önem verir ve akılcı yöntemdir. Ancak, tüme varım yöntemi deneye ve gözleme dayanıldığı için, buna ilmi yöntem, tümünden gelim ise önce düşünüp sonra uygulamaya geçtiği için ona ise felsefi yöntem demek doğru olur.

Benim dikkatimi çeken, belki başkalarının da dikkatinden kaçmayan, İmamı Şafii'nin Kelam düşmanı ve akla öncelik vermeye karşı tutumuna göre Usul-ül Fıkıh ilminde Şafii kadıların (fakihlerin) felsefi yöntemi tutmalarındır ve ilk başları aynı zamanda Mutezili olmalarındır. Böyle olmaları çok yerinde olması çok güzel felsefi ve ilmi çalışmayı seleflerinin tersine ilerletmeye ve geliştirmeye yardım etmişlerdir.

Tüme varım yönteminde, sorunlar, olgular ve olaylar tek tek alınır, incelenir, tecrübe edilir, denenir, gözlenir, her birine verilen hükümlerin ortak niteliği ve nedeni tespit edilerek bir ortak kural konur. İşte tikelden tümele gitmek böyle olur. Hanefiler bunu kullanmışlardır. Böyle ulaşılan bir kural, fertlere, cüzi olaylara, bireysel eylemlere daha isabetli uygulama imkanı olur.

Yöneticilerimiz bu yöntemi kullanmadıkları için yaptıkları kanunları, tüzükleri ilk önce kendileri bozmaktadır. Binanın içinde yaptıkları kanunlar topluma uymamaktadır. Dışarı çıkınca önce kendi kanuna aykırı hareket ediyor. Yapılacak bir kanun o konuda toplum iyi incelenmeli, sebepleri araştırılmalı nasıl düzeltilecekse ona göre kanun çıkarılmalıdır. İslam dünyasının ve Türkiye'nin asla ıslah edilememesinin nedeni tüme varım ilmi yöntemi kanunlarda kullanmamalarıdır. Doğrusu, tüme varım yönteminde, tümünden gelim de vardır ve uygulanıyor. Yoksa tüme varmanın bir anlamı olmaz.

İslam dünyasında ilk asırdan beri uygulaması kimsenin de değindiğine rastlamadığım başka bir yöntem vardır. Buna hadisçiler, rivayetçiler ilk andan beri kullandıkları gibi üçüncü asırda akla karşı ortaya çıkan üç rivayetçiler (hadisçiler, tasavvufçular, mukallit fıkıhçılar) bu yöntemi kullanıyorlar. İslam'ı yaşanmaz hale sokan bunlardır. Bir hadisi, bir ayeti, bir olay hakkındaki rivayeti alıp genel bir kural olarak her şeye uygulamalarıdır. İşte bu yöntem ve yol tümünden gelimin yanlış bir uygulaması olarak görünüyor.

Tümünden gelim yöntemi şudur.

Bu yöntemde önce kural ve genel bir hüküm konup tespit edilir, sonra o kuralın veya kanunun altına giren fertlere ve tikel nesnelere ve olaylara uygulanır. Ancak bunu yaparken fertleri ayrı ayrı inceleyip kuralın altına hangi yönden ve nasıl gireceklerini tespit etmek gerekir. Ne var ki, uygulanacak ferdi ve cüzi olaylar görgüye, deneye dayanarak değil düşünerek, tasarlanarak yapılır. Bu, fiilen vuku bulan tikel ve bireysel olaylara tıpatıp uymayabilir. Bu, üstten yönetmeye, ben yaptım oldu veya olur gibi bir baskıya sebep olur. Uygulanması zor olan kanunlar bu tip tümünden gelim yoluyla yapılan kanunlardır. Eşarilikte kader inancı

kanunu buna göre çalışır, Maturidilikte ise cüzi irade kanunu tümevarım yöntemine uygun düşer. Üçüncü h. (9.m.) asırdan sonra bütün mezhepler bin yıl önce yazılan fıkıh kitaplarına uyarak toplumları yönetmeleri tam bir aymazlık içinde tümdengelim yöntemine göre Müslümanlık yapıyor ve yaptırdıkları için, gerçek Kuran Müslümanlığı olmuyor. Çünkü Kuran Müslümanlığı ilme ve akla dayanır, taklide dayanmaz. Zira taklit ilim sayılmaz.

İbn Haldun (808h. 1405m.) bu konuda şöyle der:

'Hanefi fakihleri Usul'e dair eser yazıp kaidelerini tetkik etmekte uzun uzadıya sözler söylediler. Kelamcılar da yazdı. Ne var ki fakihlerin yazıları fıkha daha çok yakındı, verdikleri misaller, getirdikleri deliller ve meseleleri fıkha'nın ince ve felsefi manaları üzerine kurmalarından ötürü ferî meselelere daha layıktı. Kelamcılar fıkıhtan mesele şekillerini tecrid edip mümkün olduğu kadar akli istidlale yönelmişlerdi. Zira mesleklerine hakim olan ve metotlarının gereği de bu yöntemdi. Hanefi fakihlerinin fıkha'nın derin manalarına inmekte, mümkün olduğu kadar Usul'ün konularını fıkha'nın meselelerinden çıkarıp almakta maharetleri vardı.'⁶

Muhammed Hudari, kelamcılarının yöntemini şöyle açıkladı: Usulcü kelamcılar, kelam ilminin yöntemini takip ettiler. Mezheplerin ferî meselelerine uygun olup olmadığına bakmadan kurallarını anlattılar. Aklın ve kuralların delillerini teyit ettiğini tespit edip muhalif olanları reddettiler. Mezheplerin ferî meseleleriyle rasgele pek az meşgul oldular.

Hanefi usulcülere gelince, mezheplerin ferîlerini kurallara uygulamaya riayet ettiler. Öyle ki, imamlarından nakledilen ferî meselelere göre kuralları uyarladılar.⁷ Eğer

⁶ İbn Haldun, Mukaddime 248.

⁷ Kurala göre meseleyi çözmediler de, meseleyi esas alıp kuralı ona göre

kurala fıkhi mesele uymuyorsa, kuralı meseleye uyacak şekilde ayarlıyorlar. Bunun için bazen tuhaf kurallar ortaya koymaya mecbur oldular.⁸

İslam fıkhında ilk usul eseri verenin Ebu Yusuf olduğu ancak eserinin bize intikal etmediği söyleniyorsa da bu bir rivayetten ibaret gibi kalıyor. Ebu Yusuf ünlü ve devletin en yüksek görevinde bulunan ve yazdığı eser 'Harac' kitabı ellerde dolaştığı gibi dolaşması gerekirdi, diye düşünüyorum. Sonra yazdığı usul'un eserini özel bir adı da anılmıyor. İslam hukukunda, elimize ulaşan ilk eser İmam Şafi'nin Risalesi olduğu kesinlik kazanıyor. Tarih sırasına göre yazılmış Usul-ül Fıkh eserlerinin orijinallerini saymak faydalı olur.

B- El-Cedel -MeahızuşŞeria

Şafi'nin risalesinden sonra orijinal olarak yapılan Usul-ül-Fıkh eseri 'el-cedel' ve 'Meahızuş Şeria' adında İmamı Maturidi'nin (333 h. 944m.) yazdığı iki eserdir. İmamı Maturidi'nin hal tercümelerinde bu iki eser zikredilmekte ise de henüz bize kadar ulaşmadı.⁹ Maturidi'nin, Kelamda et-Tevhid ve Tefsirde et-Tevilat basılmıştır. Yalnız, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkand(H. 539/M. 1144) Mizanu'l- Usul fi Necati'l- Ukul adlı eserinde İmam Maturidi'den "Emr" konusunda alıntı yapıyor.¹⁰ Bu da müellifin zamanında kitabın mevcut olduğunu gösteriyor.

ifade ettiler. Onun için bazı meseleleri kurala uydurmak veya kuralı anlamak ve anlatmakta sıkıntı yaşandığını müşahede ettim.

⁸ Muhammed Hudari, Usul-ül-Fıkh, 8-9, 1969, Mısır.

⁹ Ali Abdulfetteh Magribi, İmamı Elis-Sunne vel Cemaa (Ebu Mansur Maturudi) 22, Mısır, 1985.

¹⁰ Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkand, Mizanu'l- Usul fi Necati'l- Ukul, s. 4, 85, 145,157, Dr. Zeki Abdülber tarafından incelenmiş 1981 yılında Kahire'de basılmıştır.

C- El-Usûl

Ebul Hasan ubeydullah b. Hasan Kerhi (260-340h., 873-951m.)¹¹ 'el-Usul' adında bir eser yazmıştır. Ebu Zeyd Bebbusi'nin Mısır'da Matbaatul-Edebiyye'de tarihsiz basılmış 'Tesisul-Nazar' adlı eserin sonunda ki (80- 87) sayfalarında bulunur ve Ebu Hafs Ömer Neseft (537) misaller ve şevahid ile onu açıkladı. Koca bu "Usul" eserini Şam'da tarihsiz basılan Kabbani'nin tahkikini de esas alarak, Türkiye'de üzerinde yapılan çalışmaları da göz önünde bulundurarak Tesisi'n- Nazar isimli eserin tercümesinin sonuna bu eseri de eklemiştir.¹²

D- El-Fusûl Fi'l-Usûl

Irak'ta Hanefilerin reisi ve müçtehit olan Ebul Hasan Kerhi'nin öğrencisi olan Ebu Bekir Cessas'ın İstanbul'da 1335h. 1916m. Yılında 'Ahkamul Kur'an' adlı üç ciltlik eseri basılmıştır. Bize kadar ulaşan usul eserleri içinde en hacimli olan usul eseri ve usul'ün bütün konularını içeren Ebu Bekir Ahmet b. Ali Razi Cessas (305-370h. 917-980m.) 'el-Fusul fil-Usul' adında yazmış olduğu eserdir.¹³ Kitap bab'lara ve bab'lar fasıllara ve bazen konulara ayrılmış, kitap düzenine göre yazılmıştır.

El-Fusûl fi'l-Usûl'ün düzeni

Birinci cilt:

1.bölüm. Umum konusu, 40- 53

2.bölüm. Nass konusu 59- 61

¹¹ Ebul Hasan Kerhi Irak'ta Hanefilerin reisi idi. Hayatının sonunda felç oldu. Arkadaşları Suriye'nin Meliki, Seyfuddevle Hemdani'ye (Ali b. Abdullah 303-356h. 915-965m.) geçimine yardımda bulunmasını istedikleri bir mektup yazdılar. Kerhi bunu öğrenince ağladı ve 'Allah'ım rızkımı bana verdiğin yönden ver' diye dua etti. Yardım gelmeden öldü. (Zuhrul İslam 1/123, A.Emine, Mısır, 1945.

¹² Ebu Zeyd ed-Debusi, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, ter., Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 257-275

¹³ 1994 yılında, Uceyl Casım Neşemi tarafından incelenmiş dört cilt halinde Kuveyt devletinde basılmıştır.

- 3.bölüm. Mücmel konusu 63- 79
- 4.bölüm. Atıf harflerinin anlamları 83- 96
- 5.bölüm Umum'daki ihtilaf 99- 133
- 6.bölüm. Umum husus 135- 141
- 7.bölüm. Tahsisin yönleri 142- 152
- 8.bölüm. Tek haberle umumun tahsisi 155- 207
- 9.bölüm. Kıyasla umumun tahsisi 211- 242
- 10.bölüm. Umumun tahsisinden geri kalan 245- 254
- 11.bölüm. Haram ve helalin çözümü 257- 261
- 12.bölüm. İstisna 265- 279
- 13.bölüm. İcma ve sünnet 283- 285
- 14.bölüm. Delil ve Hitab 289- 323
- 15.bölüm. Mücmelin hükmü 327- 334
- 16.bölüm. Sebepsiz söz 337- 347
- 17.bölüm. Olumsuzluk (nefy) edatı 351- 355
- 18.bölüm. Hakikat ve mecaz 359- 370
- 19.bölüm. Muhkem ve Muteşabih 370- 377
- 20.bölüm. Umum, husus, mücmel, müfesser 381- 420
- 21.bölüm. Umum olan iki haber 423- 425

İkinci cilt:

- 22.bölüm. Beyanın niteliği. 6- 14
- 23.bölüm. Beyanın çeşitleri. 22- 23
- 24.bölüm. Beyana muhtaç olan ve olmayan 27- 27
- 25.bölüm. Beyan kendisiyle olan. Kitap, sünnet, icma ve kıyas. 31- 31
- 26.bölüm. Beyanın ertelenmesi. 47- 73
- 27.bölüm. Emrin ne olduğu. 79- 82
- 28.bölüm. Emir sözü. 87- 89

30 ▪ İslam Hukuk Felsefesi: Usûlü'l-Fıkıh İlmi

- 29.bölüm. Zamanla kayıtsız emir. 105- 107
30.bölüm. Vakitli emir. 123- 127
31.bölüm. Mutlak emir. 135- 144
32.bölüm. Emirde seçmelik (beş fasıl). 149- 168
33.bölüm. Nehiy fesadı gerektirir mi? 171- 191
34.bölüm. Nasih ve Mensuh. 197- 199
35.bölüm. Neshi caiz olan ve olmayan. 203- 209
36.bölüm. Neshi caiz olan. 215- 217
37.bölüm. Daha ağır ile neshetme konusu. 223- 223
38.bölüm. Zamanından önce nesh. 229- 244
39.bölüm. Hükmü baki okunmasının neshi. 253- 268.
40.bölüm. Neshin birbirine yönleri (üç fasıl) 273- 316
41.bölüm. Birbirini nesheden ve etmeyen. 323- 326
42.bölüm. Sünnetle Kuran'ın neshi. 345- 367

Üçüncü cilt:

- 43.bölüm. Mensuh hükümler 5- 7
44.bölüm. Nesihte bir konu. 11- 13
45.bölüm. Önceki şariatların gereği. 17- 22
46.bölüm. Haberlerde ihtilaf. 31- 32
47.bölüm. Haberlerin dereceleri. 33- 58
48.bölüm. Teklik haberler. 61- 70
49.bölüm. Teklik haberlerin kabulü 73- 105
50.bölüm. Teklik haberlerin kabul şartları. 111- 122
51.bölüm. Teklik haber ravilerin durumu. 125- 141
52.bölüm. Mursel haber. 143- 158
53.bölüm. İki zıt haber. 159- 173
54.bölüm. Hadislerdeki artık sözler. 175- 179
55.bölüm. Hadisini inkar eden. 181- 185
56.bölüm. Mudellislerin rivayeti. 187- 192

- 57.bölüm. Sahabenin sözleri. 195- 199
- 58.bölüm. Sahabenin sözüne aykırı işi. 203- 211
- 59.bölüm. Hz. Peygamberin sözleri. 213- 228
- 60.bölüm. Hz. Peygamberin işlerinin hükmü. 231- 232
- 61.bölüm. Hz. Peygamberin sünnetleri. 235- 236
- 62.bölüm. Hz. Peygamberin içtihadı 239- 244
- 63.bölüm. Vahiyden önce nesnelere hükmü. 247- 248
- 64.bölüm. İcma. 255- 266
- 65.bölüm. Çağların icması. 271- 273
- 66.bölüm. İcmanın oluşumu. 277- 282
- 67.bölüm. İcmanın niteliği. 285- 289.
- 68.bölüm. İcmanın kiminle oluşacağı. 293- 303
- 69.bölüm. İcmanın oluştuğu vakit. 307- 311
- 70.bölüm. Azlık çokluk ihtilafı. 315 - 315
- 71.bölüm. Medinen icması. 321 - 326
- 72.bölüm. Selefın ihtilafından çıkış. 329 - 330
- 73.bölüm. Tabiiler konusu. 333 - 335
- 74.bölüm. İhtilaftan sonra icma. 339 - 341
- 75.bölüm. İki şey arasındaki hükümde eşitlik. 349 - 350
- 76.bölüm. İhtilafta icmanın değeri. 353 - 357
- 77.bölüm. Sahabeyi taklit. 361 - 365
- 78.bölüm. Düşünme gerekliliği, taklitin öğrenilmesi. 369 - 382
- 79.bölüm. Olumsuzluğun kanıtı. 385 - 395
- Dördüncü cilt:
- 80.bölüm. Kıyas ve içtihat. 7 - 13
- 81.bölüm. Olayların hüküm yönleri 17- 20
- 82.bölüm Olayların hükümlerinde içtihat ve kıyas 23- 95

(İçtihatın tarihçesi, Kıyasın ispatı, üç türlü ibadet, içtihada akli delil, Kıyası reddedenlere reddiye, Şeri hükümlerin aklın değerlendirmesini kabul etmeyenlere reddiye.)

- 83.bölüm. Kıyasın çeşitleri. 99- 100
- 84.bölüm. Kıyasın olmayacağı yerler. 103- 122
- 85.bölüm. Kıyasın esasları. 127- 133
- 86.bölüm. Şer'i delillerin nitelikleri. 138- 144
- 87.bölüm. Aklın nedenli olduğu. 151- 152
- 88.bölüm. Nedenin sağlamlığı. 156- 171
- 89.bölüm. Hükümlerdeki ihtilaf. 175- 176
- 90.bölüm. Nedenin hüküm şartları. 179- 180
- 91.bölüm. Hükmün çeşitli nedenleri 183- 184
- 92.bölüm. Fer'in nedeni aslın nedenine zıt. 187- 189
- 93.bölüm. İki şeyin toplam hükmün nedeni oluşu. 193- 199
- 94.bölüm. Nedenlerin tearuzu. 204- 212
- 95.bölüm. Olayların hükümlerin akılların delil oluşu. 217- 218
- 96.bölüm. İstihsan. 224- 228
- 97.bölüm. İstihsanın mahiyeti. 231- 249
- 98.bölüm. Şer'i neden hükümlerin tahsisi. 255- 256
- 99.bölüm. Adı geçenlerle delil getirme. 259- 269
- 100.bölüm. Müçtehitlerin niteliği. 274- 275
- 101.bölüm. Müçtehid taklit. 281- 285
- 102.bölüm. Hz. Peygamberin yanında içtihat 289- 291
- 103.bölüm. Müçtehitlerin hükümlerinde ihtilaf. 295- 360
- 104.bölüm. İçtihadı gerektiren hüküm. 365- 372
- 105.bölüm. Ubeydullah b. Hasan Anberi konusu 373- 376

E- Mukaddime Fî Nuket Min Usûli'l-Fıkh

Ebu Bekir Muhammed b. Hasan Furek (406h. 1015m.)'in Mukaddime fi Nuket min Usul-il-Fıkh adlı eseri. Beyrut'ta, 1324h. 1906m. küçük boyda 14 sayfa olarak basılmıştır.¹⁴ Bu baskıda Hüseyin oğlu olarak geçmektedir. Kelamcıların yöntemine göre yazılmış ilk eser olduğu görülmektedir. İmamı Şafii'nin Risalesi hadisçilerin yönteminden sonra kelamcıların yöntemine bundan sonra geçilmiştir.

F- El-Umed el-Nihaye

Ebul Hasan Abdulcabbar b. Ahmed Esterabadi (415h. 1024m.) itikatta Mutezili olan Abdulcabbar Fıkıhta Şafii idi.

İmamı Şafii'den iki asır sonra (415 H. 1024 M.) gelen Abdulcebbar Şafii kadısı, ilk defa Kelam yöntemine göre Usul-ül Fıkh eseri vermiştir. Biri, el-Umed, öbürü el-Nihaye (eş-Şerriyyat)tır.

a) "el-Umed" eseri kaybolmuş, onun şerhi öğrencisi olan Ebul-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib Basri (436 H. 1044 M.) tarafından yapılmıştır ve 1410 h. 1998m. yılında Dr. Abdulhamid b. Ali Ebu Cüneyd tarafından Medine –i Münevvere'de basılmıştır.

b) Eş-Şerriyyat, Kadı Abdulcebbar'ın "el-Muğni" adı altında yazdığı "el-Külliyyat" serisi içinde Usul-ül Fıkh'a dair bir cilttir. Mısır'da 1963'te basılmıştır.

Karafi (684 H. 1285 M.) Nefais'te (2.b. Topkapı 1353) Fahraddin Razi'nin el-Mahsul adlı eserinin çok faydalı olmasının sebebi, onu Ehli Sünnetin ve Mutezile'nin en iyi ve faziletli kitaplarından telif etmiş olduğuna dayandırır. Bunlar, İmamı Haremeynin el-Burhani, Gazali'nin Mustesfa'sı

¹⁴ Beyrut'ta Mecmuur Resail fi Usul-il-Fıkh adı altındaki mecmuada basıldı.

ile Mutezili Ebul-Hüseyin Muhammed b. Ali Basrı'nın el-Mutemed'i ve Şerhul-Umed'i'dir.

Eş-Şeriyat'ın düzeni:

Umum ve husus 12- 24

Umum ve hususun çeşitleri 25- 38

Allah'ın hitabının çeşitleri, açıklanması 39- 58

Muhatapların durumları 59- 64

Hitabın anlamı ve ertelenmesi 65- 70

Hitabın tahsisi, istisnası 71- 80

Hitabın tespiti, dizisi 81- 86

Umumu tahsis eden deliller 87- 92

Nakli delil hükümleri 93- 103

Şer'i delillerin çeşitleri 104- 106

Emirler ve hükümleri 107- 129

Yasaklanmış işlerin çirkinliği 130- 137

Helal ve haram işi ve kişiyle ilişkisi 138- 143

Mubahın sebep ve şartları 144- 152

İcma'nın delil oluşu, çeşitleri 153- 223

İcma'nın dayanakları, delilsiz oluşu 224- 235

Ummetin ihtilafı 236- 245

Hz. Peygamberin işleri, sözleri, ikrarı 246- 275

Kıyas, içtihat, kıyasla ibadet edilip edilmeyeceği, kıyasın dayanağı ve nedeni, çeşitleri 276- 348

İlletlerin tercih sorunları 349- 354

İçtihat ve isabet edip etmemesi 355- 379

Teklik haber ve onunla ibadet 380- 386

G- Takvîmu'l-Edille

Ebu Zeyd Ubeydullah¹⁵ b. Ömer Debbusi (430h.

¹⁵ Yakut Hamevi, Mucemul-Buldanda 2/437, Tesisun Nazar adlı eserinin-

1038m.) Debbusiyede (Buhara ile Semerkant arasında) doğmuş, Hanefi kadılığı yapmıştır. İmamı Muhammed b. Hasan Şeybani, İmamı Azamın öğrencisine reddiye yazmış, cesareti ilmiyesi vardı, durumunu akli delillerle destekledi. Dinin aslının ibadetler, kefaretlar ve cezalar, işler ve eylemler olsun hepsinin meşru olması sebeplerine dayanır, yoksa onlara dair emre değil. Çünkü emir, sebebinden dolayı onu yapma emri geliyor. Halil Muhyiddin Meys tarafından tetkik edilmiştir. (Beyrut 2001, Takvimul-Edille)¹⁶

Takvimul-Edilenin konu başlıkları: el-Kavi fi diye 57 başlıktan sonra “Bab el-Kavl” olarak sonuna kadar sürer:

1. Kanıtların türleri: 13- 34
2. Konuşma türleri: 34- 36
3. Emirler:36 -48
4. Nehy -Yasak: 49- 54
5. Şeriatların sebepleri: 61- 67
6. İbadetler: 67- 93
7. Lafızların adları:94- 128
8. Hükümlerin kısımları: 130- 149
9. Mutak kelimeler: 160- 168
10. Şer’i hüccetler: 168- 169
11. Tekli haber ve ravi: 170- 217
12. Beyan konusu: 221- 227
13. Nesh babı: 228- 246

de, Katip Çelebi Keşfezzununda 1/467, adı Ubeydullah geçer, Laleli nüshasında M.Hudarinin Tarihi teşricinde 298. İbn İmad, Şezeratta 3/246 de Abdullah geçer.

¹⁶ Bu baskıda tetkik edilmiş yazmalar zikredilmediği gibi İstanbul Kütüphanelerindeki yazmaların da görülmediğini tahmin ediyorum. Takvimul-Edille tek cilt olarak 470 sayfa normal kitap boyutunda basılmıştır.

14. Hz. Peygamberin işleri: 247- 249
15. Öncekilerin şeriatı: 253- 256
16. Sahabeyi taklit: 256- 258
17. Kıyas konusu: 260- 334
18. Engeller-Nevahi: 334- 356
19. Karşıtlıklar: 356- 370
20. Neden ve sebep: 371- 382
21. Şartların türleri: 384- 388
22. Taklit ve çeşitleri: 389- 391
23. İlham: 392- 400
24. İstishab: 400- 402
25. Tard'ın çeşitleri: 402- 404
26. İstihsan: 404- 407
27. Müctehidin niteliği: 407- 415
28. Ehliyet: 417- 420
29. Özürlü düşen görevler: 421- 433
30. Akli kanıtlar: 442- 462
31. İnsanın bilmeden önce ve bildikten sonraki kabl durumu: 465-

Ğ-Şerhul-Umed

Ebul Hüseyin b. Ali Muhammed b. Tayyib Basri (436h. 1044m.) üç usul eseri vardır. Hocası Kadı Abdulcabbar gibi Mutezili ve Şafi'i idi. Karafının (684h. 1285m.) Nefais'de bildirdiğine göre, el-Mutemed eserinden başka, el-Umed şerhi ve el-Kıyasül Kebir ve el-Kıyasus-sağır adlı usul eserleri vardır. Bazı yerlerde müellifin künyesi yanlış olarak Ebul-Hasan diye geçer.

a) 'Umed şerhi'

Ebul Hüseyin Basri önce hocası Kadı Abdulcabbar'ın 'el-Umed' adlı eserini şerh etti. Bu şerh Dr.Abdulhamid b.

Ali Ebu Cüneyd tarafından incelenip, Medinei Münevvere'de 1410h. 1998m. yılında basıldı.

H- b) el-Mutemed¹⁷

Mutemedin önsözünde şöyle der:

Bu kitabı beni yazmaya sürükleyen sebep Kadı Abdulcabbar'ın 'el-Umed' eserini şerh edince, kitabın tertibinde bir meselenin tekrarında, Usul ül-Fıkha yaraşmayan ince kelami meselelerde, ilim kısımlarında zaruri olan ve istidlali olan, istidlalin ilmi gerektirip gerektirmemesinde vesaire, kitabın yolunu tuttum, kitap uzadıkça uzadı. Bunun üzerine babları tekrar etmeyen tertipli ve Usul ül-Fıkha yaraşmayan kelami meseleleri atarak bu kitabı yazmak istedim. O meselelerin başka bir ilme ait oldukları için bu ilimle uzaktan alakası varsa da, buna karıştırılması doğru değildir. Usul ül-Fıkh okuyan kelim biliyorsa, onları tekrar etmesi ona bıkkınlık verir, bilmiyorsa ona anlatmak zor olur. Her ne kadar şerh edilmiş olsa da, bütün emeğini ve zamanını onları öğrenmeye verir, bu ilimden gayesine erişemez. Bunun için bu babları Usul ül-Fıkh'tan kaldırmak gerekti. Şerhte olmayan bazı şeyleri burada zikrettim.

Usul-ül-Fıkh terimine ve onun tafsilatlı tanımına ilk defa 'el-Mutemed' de rastlıyoruz. Yazar eserinin hangi konuları içine alacağını anlatır ve genel başlıkları zikreder.

El-Mutemed'in Düzeni

Kitaba bir giriş yaptı ve Usulde kullanılan bazı kavramaları açıkladı: 3- 36

Usulun, fıkhın, hakikat, mecaz, şeri hakikat, urfi hakikat, Allah'ın kitabında mecazın olduğu, edatlardan bahsediyor.

Bundan sonra kitabı 8 bölüme ayırıyor ve her bir bö-

¹⁷ Birinci baskısı 1964, Şam, M.Hamidullah inceledi. İkinci baskısı, Halil Meys, Beyrut, 1983.

lümü 'el-Kelam fi....' olarak ünvanlandırıyor. Diğer başlıkları bölüm (bab) olarak ayırıyor.

Birinci cilt:

1- el-Kelam fil evamir- Emirlere dair konuşma. Bütün emir konularını içerir. 37- 186

Birkaç başlık: Yap emri gerekliliği bildirir, yasaktan sonra emir sigası, mutlak emir bir defa mı, çok mu, emirlerin şartlı olması, yasak (nehiy) fesadı (bozukluğu) bildirir mi? Gibi.

2- Umum ve husus konuları. Anlam bakımından umumi, lafız bakımından hususu tahsis ve şartları, mutlak, mukayyed tebliğin ertelenmesinin cevazı 189- 332

3- Fiiller konusu. Hz. Peygamberin fiillerinin kısımları, Hz. Peygamberin fiilleri ve sözleri çatışırsa 334- 359

4- Nasih ve mensuh konusu 363- 422

İkinci cilt:

5- İcma konusu. Çağların icmaı, icmada aynı çağın müçtehitleri olmalı, deliller ile icma çatışırsa, icma bilme yolu 3- 71

6- Haberler konusu. Teklik haber ilmi getirmediği, teklik haberler ibadetin cevazı, ravilerin durumları, ravinin görüşü rivayetine ters olursa 73- 187

7- Kıyas ve içtihat konusu. Akıl şeri kıyasa göre ibadeti çirkin görmez. Hz. Peygamber içtihatla ibadet eder miydi? İstihsan konusu, delillerin çatışması, istihsan hükümde bir yöntemden, daha kuvvetli bir yönleme dönmendir. İlim ehline yakışan budur. 189- 313

8- Haram ve mubah konusu. Akli delille bilinen, şer'i delille bilinen 315- 355

9- Müftü ve fetva isteme konusu 355- 398

Ekler 403- 459

I- El-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm

Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (384-456h. 994-1063m.) Zahiri, kendine has bir üslup ve yöntemle bu eserini kaleme almıştır. Kendisi bir filozof olmasına göre ehlisünnet ve diğer mezheplere karşı mücadelesinde bazı aşırılıkları bir yana, başarılı sayılır. Mantığı ve muhakemesi kuvvetlidir. Zahiri yani lafızcı ve nass'cı olmasından dolayı Kuran'ın ve sünnetin anlaşılmasına çalışır.

Zahiri mezhebinin kurucusu, Ebu Süleyman Davud b. Ali Isfehani (200-270h. 815-883m.) Kuran ve sünnetin sözlerinin zahiri (sözlük) anlamlarına dayanır. Üç usul dayanağı vardır. Kuran, sünnet ve icma. Ancak zorlama görüşe (re'y) başvurur ve buna kanıt (delil) ve istidlal (kanıtla sonuç çıkarma) der.

İbn Hazm, düşünme ile ilimle ilgili bir girişten sonra kitabının bölümlerini kendisi verir. Bunları zikreder kitabın içeriği konusunda bir fikir verip konuların neler olduğu da öğrenilmiş olarak kitabı tanıtılmış olur. İbn Hazm, Kuran, sünnet, içtihadı dayanarak tartışmalarını yapar. Biz, icmaı toplu içtihat kabul ettiğimizden onu zikretmeye gerek görmüyoruz.

El-İhkâm fi Usûl'il-Ahkâm'ın Düzeni

8 cüz (kitap) olarak yazılmış iki cilt halinde 1985 yılında Beyrut'ta yeni baskısı aynen yapılmıştır. 40 baba bölünmüş. Birinci cüzün babları birer satırdan ibaret sadece başlıkları bildirir. On üçüncü babdan sonra babların altında değişik sayıda bölüm (fasıl) halinde başlıklar vardır.

1.cüz: 11.bab, Haber (iki bölüm, fasıl) 95- 133

2.cüz: 19 bölüm haberlere devam 145- 275

3.cüz: 12.bab, emirler ve nehiyeler 15 bölüm (fasıl) 275- 358

13.bab umum, husus (6 bölüm) 361- 420

40 ▪ İslam Hukuk Felsefesi: Usûlü'l-Fıkıh İlmi

- 4.cüz: 14.bab, cemi (çoğul) 421- 426
15.bab, istisna (iki bölüm) 429- 440
16.bab, kınaye 445
17.bab, işaret 446
18.bab, mecaz ve teşbih 447- 456
19.bab, Hz. Peygamberin fiilleri 458- 475
20.bab, nesih konusu 475- 531
21.bab, muteşabihler 532
22.bab, icma 15 bölüm 538- 629
5.cüz: 23.bab, istishab 3- 46
24.bab, hüküm konusu 47- 60
25.bab, ihtilafın yerilmesi 61- 67
26.bab, hak tektir 68- 82
27.bab, kural dışı (şaz) 83- 85
28.bab, ravi sahabe 86- 99
29.bab, delil 100- 102
30.bab, İslam şeriatının mumin ve kafire gerekliliği 103- 114
31.bab, dini öğrenme 115- 133
32.bab, eylemlerde niyetin gereği 134- 152
33.bab, önceki peygamberlerin şeriatı 153- 179
6.cüz: 34.bab, Katu'z zeraı 180- 194
35.bab, istihsan 195- 232
36.bab, taklidin iptali 233- 333
7.cüz: 37.bab, hitap delili 335- 383 (5 bölüm)
8.cüz: 38.bab, dinde kıyasın iptali 384- 582
39.bab, dinde delillerin iptali 583- 628
40.bab, ictihad 629- 643

İ- El-Burhan fi Usul'il-Fıkh

Abdumelik b. Ebi Abdullah b. Yusuf Cüveni'nin (419-478h. 1028-1085m.) 'el-Burhan' adlı eserini Katar devleti Emiri Şeyh Halife b. Hamed Al'Sani tarafından (1399h. 1978m.) yılında iki cilt olarak basılmıştır. Fıkıhta Şafii olan Kelam alimlerinden biridir.

İmamı Cüneyni 'el-Burhan'ı tespit ettiği bir düzene göre yazmamıştır. Burada önemli husus Usul ül-Fıkh'ın üç temel kaynağını zikretmiş olmasıdır. a)Kelam ilmi, b)Arapça ve c)Fıkh'tır. Konular: fasıl, mesele ve el-Kavl olarak ayrılmıştır.

El-Burhan'ın konuları:

Birinci kitap:

1. Bölüm: Şer'i hükümlerin kaynağı 9- 23
1. Bölüm: Yükümlülük (teklif) 25- 33
2. Bölüm: Bilgi nazariyesi, akıl ve ilim 36- 67
3. Bölüm: Beyan ve yorumlama 70- 86
4. Bölüm: Lügat çalışması ve edatlar 86- 103
5. Bölüm: Emir sigası 115- 128
6. Bölüm: Emrin mutlak oluşu 139- 169
7. Bölüm: Kayıtlı, şartlı emir 171- 178
8. Bölüm: 'Yok'a emir olur mu? 180- 188
9. Bölüm: Yasaklama (nehiy) 190- 214
10. Bölüm: Şer'i hükümler 217- 220
11. Bölüm: Umum ve husus deyimleri 225- 232
12. Bölüm: Nas, zahir, mücmel 236- 251
13. Bölüm: Mutlak, şartsız sigalar 259- 271
14. Bölüm: Dilin özellikleri ve farkları 273- 298
15. Bölüm: Dilin zamanla ilişkisi 298- 312

- 16.Bölüm: Nas, zahir, mücmel, müteşabih 314- 323
17.Bölüm: Kur'an ve sünnetin tahsisi 327- 351
18.Bölüm: Kavram sorunu 353- 382
19.Bölüm: Hz. Peygamberin ismeti, sözleri, fiilleri 386-394
20.Bölüm: Hz. Peygamberin fiillerinin hükmü 403- 408
21.Bölüm: Geçmiş şeriatla ilgili meseleler 411- 417
22.Bölüm: Yorumla ilgili sorunlar 424- 486
23.Bölüm: Haberlerin değerlendirilmesi 488- 491
24.Bölüm: Raviler, değerlendirilmeleri, senetler 516-612

İkinci kitap:

- 26.Bölüm: İcma, icma edecekler ve hükmü 618- 673

Önemli bir kural:

'Fakihlerin dillerinde icmanın dışına çıkan, inkar eden kafir olur, sözü yaygınlaştı. Bu kesinlikle batıldır. İcman aslını inkar eden kafir olmaz. Kafir olur demek ve İslam'dan uzaklaştı demek, kolay ağza alınacak bir söz değildir.' El-Burhan 724.

İkinci cilt:

Üçüncü kitap: Kıyas

- Bölüm: 1, 2- Kıyasın delil oluşu, mahiyeti, kısımları 676-753
Bölüm: 1, 2, 3, 4, 5- Kıyasta illet çeşitleri, kıyasta tard¹⁸, aks¹⁹, benzerlik, kıyasın dereceleri 756- 864
6. Bölüm: İletli ve illetsiz hükümler 865- 897
7. Bölüm: İletlerin kısım ve çeşitleri 901- 945

¹⁸ Tard: İletin bulunmasıyla hükmün bulunması, illet varsa hüküm vardır.

¹⁹ Aks: İletin bulunmamasından hükmün bulunmaması, illet yoksa, hüküm de yoktur.

8. Bölüm: İtirazlar 954- 997
9. Bölüm: Neshin gerekleri 1001- 1085
10. Bölüm: Yanlış itirazlar 1086- 1108
11. Bölüm: Asıl ve vasıf sorunu 1110- 1119
12. Bölüm: İstidlal konusu 1127- 1158
13. Bölüm: Yönlendirme (tercih) konusu 1176- 1251
14. Bölüm: Kıyaslarda tercih 1252- 1409
15. Bölüm: Nesih konusu 1412- 1454
16. Bölüm: İçtihat konusu 1455- 1480
17. Bölüm: Fetva konusu 1483- 1545

J- Pezdevi'nin Usulü

Ebul-Hasan Ali b. Muhammed Pezdevi²⁰ Hanefi mezhebi alimlerindedir. 482h. (1089m.) yılında ölmüştür. Usule dair bu eserini fukaha (tümevarım) metodu üzerine yazmıştır. Bu eserin bir çok şerhi yapılmıştır. Abdulaziz Buhari (730h. 1329m.) tarafından yapılan şerhi dört cilt olarak İstanbul'da basıldı (1308h. 1890m.). 'Keşful Pezdevi' adıyla basılan bu şerhin kenarında metin ayrıca basılmıştır. İçindeki konuların ana başlıklarını vermek, Usulül-Fıkhın gelenekleşen konularını bildirmek için önemlidir. Asıl metnin konularını vereceğimizden ötürü, şerhin de sayfaları verilmiş olacak. Düzenli bölünmemiştir.

Birinci cilt:*

- 1- İlim, fıkıh, hikmet açıklaması 7- 18
- 2- Şeriat kaynağı: Kitap, sünnet, icma 19- 20
- 3- Kuran'ın tanımı, Farsça Kur'an okuması 21- 25
- 4- Kuran'ın mana ve lafız bakımından kısımları 26- 30
- 5- Husus, umum, müşterek, mücemel, muhkem 30- 55

²⁰ Maveroun-Nehir de Nesefe yakın bir şehir.

* Sıra numaralarını biz koyuyoruz.

44 ▪ İslam Hukuk Felsefesi: Usûlü'l-Fıkıh İlmi

- 6- Müteşabih ve hikmeti 55- 60
- 7- Hakikat, mecaz, kinaye, delalet 61- 84
- 8- Nakli deliller ve dereceleri 84- 101
- 9- Emir ve kısımları 101- 132
- 10- Eda ve kaza emrinin hükmü 133- 154
- 11- Mutlak emir ve tehiri 254- 291
- 12- Umumun hükmü ve tahsisi 291- 315

İkinci cilt:

- 1- Umumi lafızlar ve sözler 2- 34
- 2- Zahir, nas, müfesser ve muhkem 34- 109
- 3- Dil ve edatların manaları 109- 210
- 4- Nazmin dört çeşit anlamı 210- 253
- 5- Muvafık ve muhalif kavramı 253- 298
- 6- Azimet, ruhsat ve kısımları 300- 354
- 7- Sünnet ve rivayet çeşitleri 359- 392
- 8- Ravide dört şart: akıl, kayıt, İslam, adalet 392- 404

Üçüncü cilt:

- 1- Hadislerin tearuzu ve hükümleri 3- 97
- 2- Beş meselede Hanefi ve Şafi ihtilafı 97- 102
- 3- Ravilerin çokluğunun tercih sebebi olmadığı 102- 110
- 4- İstisnarların ve açıklamalarının hükmü 110- 154
- 5- Neshin tanımı, çeşitleri, şartları 154- 209
- 6- Hz. Peygambere uymanın meşruluğu 209- 226
- 7- İcma ve çeşitleri, şartları 226- 267
- 8- Kıyasın delil olması, şartları 267- 402

Dördüncü cilt:

- 1- Kıyas ve istihsan 2- 14
- 2- İçtihat şartları 14- 32
- 3- İletin tahsisi, hükmün tahlili, illetin hükmü gerektirme-

- si, birden çok illetin bulunması 33- 132
- 4- Şer'i hükmün çeşitleri: Allah'ın sekiz hakkı 134- 155
- 5- İnsanların hakları ve hükümleri 157- 187
- 6- İletin yedi çeşit olduğu 187- 229
- 7- Aklın hükmü gerektiren illet olduğu 229- 237
- 8- Ehliyetin çeşitleri 237- 262
- 9- Ehliyete engel tabi'in sebepleri 262- 329
- 10- Ehliyete engel suni (arizi) sebepler 329- 401

Abdülaziz Buhari 4. sayfada şöyle diyor: Amcam ve hocam Muhammed b. Muhammed al-Maymurgi'den bu kitabı Serahs'da Melekiyye Abbasiye medresesinde okudum. O da Muhammed Kerderi'den Esbatuş Şeria'ya kadar, geri kalanını Haherzade Muhammed Abdulkerim Kerderi'den, o da Burhanuddin Ali b. Ebu Bekir Reşdam'den, o da Necmeddin Ebu Hafs Ömer Nesefi'den, o da müellifin kendisinden okudu.

K- Serahsi'nin Usulü

Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsi (490h. 1096m.)²¹ bu eserini Özgen'de (479h. 1086m.) yazdı. Hanefi büyük alimlerinden biri olan Ebu Bekir Serahsi'nin bu 'usul' eseri fıkıhçıların yönteminde yazılmış en iyi eserlerden biridir.

Ön sözünde kitabın yazılmasının sebebini şöyle anlattı: 'Muhammed b. Hasan'ın²² kitaplarını şerh edince onlardan alıntı yapacaklara, şerhlerin hangi esaslara göre yapıldığını anlatmak istedim. Esasları öğrenirken ferî meseleleri daha iyi anlasınlar ve ferî meseleleri anlatırken yapılacak yanlışları bulmakta kendilerine bir rehber bulunsun.'

Düzeni şöyledir. Bölüm sayıları bizdendir.

²¹ Bazıları 483 yılında öldüğünü yazıyorsa da, eserin yayıncısı Ebul-Vefa Afgani 490 yılını yeğlemiştir

²² İmamı Azam'ın öğrencisi, Hasan Şeybani.

- 1- Bölüm: Emir, tanımı, kısımları, anlamları, zamanla ilişkisi, neyi gerektirdiği
- 2- Bölüm: Nehiy, tarifi, neyi gerektirdiği, türleri ve hükümlerin sebepleri
- 3- Bölüm: Hitap sigaları, umum, husus, müşterek, mücmel ve hükümleri
- 4- Bölüm: Zahir, nass, mufesser, muhkem, müşkil, hafi (gizli), hakikat, mecaz, kinaye, tarifleri, çeşitleri, manaları
- 5- Bölüm: Arapçada edatların fakihlere göre anlamları
- 6- Bölüm: Nass ile sabit hükümler
- 7- Bölüm: Şer'i delil: Kitap, sünnet, icma, kıyas
- 8- Bölüm: Teklik haber konusunda ihtilaflar
- 9- Bölüm: Nesih, çeşitleri, kıyas ve icma ile nesih yapıp yapılamayacağı
- 10- Bölüm: Hz. Peygamberin fiilleri, şer'i hükmü açıklamadaki içtihadı, öncekilerin şeriatı, sahabeyi taklit
- 11- Bölüm: Kıyas, cevazı, şartları, ihtilafları, rükünleri, istihsan, istishap, şartları
- 12- Bölüm: Tercih, hükümler, deliller arasında çatışma ve çözümleme
13. Bölüm: Hükümlerin kısımları, sebep, illet, şart ve çeşitleri
- 14-Bölüm: İnsanın lehine ve aleyhine sabit hükümlere göre ehliyeti, sorumluluk sebepleri ve şartları

L- El-Mustasfa

Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazali (450-505h. 1058-1111m.) Usul-ül-Fıkh ilmine dair üç eseri vardır.

- a) 'el-Menhul min Talikatul-usul' adlı eseri önce

yazmış çok kısa olduğu için daha genişini yazmasını istemişler. Onun peşinden Şifaul-Galil'i yazmıştır. El-Menhul, Muhammed Hasan Heyto tarafından tetkik edilip Beyrut'ta 1990'da basılmıştır.

b) Şifaul-Galil eseri. 1971 yılında Dr.Hamd Kubeysi tarafından 4 yazma nüshayı tetkik edilerek basılmıştır. Nüzhalının farkları ile 600 sayfadır.

c) el-Mustasfa eseri, Mısır'da 1322h. 1904m. yılında iki cilt halinde basılmıştır. Bunda mantıki bir düzen izlemiştir. Kitabı dört kutuba ayırmış ve diğer konuları bu kutuplara yerleştirdiğini mantıklı bir biçimde anlatır.

1- Birinci kutup: Hükümler hakkında olup hükümle ilgili bütün konular bunun içinde anlatılır.

2- İkinci kutup deliller konusunda olup onların esasının kitap, sünnet, icma olduğu ve diğerleri de bu bölümde ele alınır.

3- Üçüncü kutup, delillerden hüküm çıkarma keyfiyetine dairdir.

4- Dördüncü kutup, hüküm çıkaran müctehitler ve şartlara aittir.

İmamı Gazali, el-Mustasfa'nın başına elli küsür sayfalık felsefe ve mantık ilkeleriyle ilgili bir önsöz koymuştur. Ancak Abdulcabbar'ın 'el-Umed'inin çok felefi olduğunu Ebul-Huseyin Basri'nin ona yaptığı eleştirinin Gazali'yi etkilediği anlaşılıyor. Zira Gazali Ebu Zeyd Debbusi'yi fıkıh meselelerini misal olarak çok zikretmekten, kelamcıları mahir oldukları Kelamı bir ilme karıştırmaktan, bazı nahiv ve lügatçıları da fazla dil meselelerine yer vermekten dolayı eleştirdiği halde, usulü'nün baş tarafına oldukça hacimli bir mantık kısmı ve felsefeye ayırması dikkat çekicidir. Bu meseleleri her konuda dile getirmektense, onları baş tarafa koymayı yeğlemiş olabilir. Burada şu husus önemli oluyor.

Usul-ül-Fıkıh Kelami konulardan ayrılamaz. Aslında her zaman demekten çekinmediğim sözüm şudur: İslam alimleri iki ilim icat ettiler. Biri kelam ilmi (theology) öbürü de Fıkıh usulü ilmi. Fıkıh usulunde her iki yöntemi: Kelam yöntemi ve fakihlerin yöntemini de kastediyorum.²³

İmamı Gazali'den sonra Usul-ül-Fıkıh ilminin baş tarafına Kelam ve Mantık ilkeleri en çok koyan 'Fusul ül-Bedayi fi Usuliş-Şeriayı' adlı eserin sahibi Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fenari (751-834h. 1350-1430h.) olduğunu görüyoruz.

M- Bediun-Nizam

Muzafferrddin Ahmed b. Ali İbn Saati (694h. 1294m.) ilk olarak Kelamcılarının yöntemi ile fakihlerin yöntemini birleştirendir. Ön sözünde Pezdevi'nin Usulü ile Amidi'nin 'el-İhkam'ını bir araya getirmiştir. Her ikisini hülasa ederek eserini kıymetli cevherlerle süslediğini ifade eder. Fakihlerin ve Kelamcılarının yöntemlerini birleştirmiş olduğundan her iki tip alimler tarafından şerh edilmiştir. Müellif eserini dört kaide üzerine düzenlediğini ifade eder.

- 1- Mebadi ilkeler
- 2- Nakli deliller
- 3- İçtihat, müftü ve fetva isteyen
- 4- Tercih etme ve yöntemleri

N- Tenkîh'ul-Usul

Sadruş-Şeria Ubeydullah b. Mesud Mahbubi Buhari (747h. 1346m.) bu eseri yazmasının sebebini şöyle anlatıyor:

'Büyük alimlerin Pezdevi'nin Usulüne her vakit ve zamanda değindiklerini gördüm. Aslında Pezdevi'nin usulü,

²³ Kelam ilmini Müslümanların kurduğunu 1985 yılında Paris'te Unesco'da Musa b. Meymun'un Yuvarlak Masa sempozyumunda ortaya attım ve savundum.

delilleri açık olmakla beraber manaları taştan ibarelerin içine yerleştirmiş, ince nüktelerine uzaktan işaretlerle iktifa edilmiş olduğundan, bazılarının manalarını iyi anlamaktan eksik oldukları için zahiri lafizlerine dil uzattıklarını gördüm de onun tertibini ve arıklanmasını arzu ederek, kastettiği manayı açıklamaya ve anlatmaya, akli kaideler üzerine onu inşaaya koyuldum. Bunun yanında Fahreddin Razi'nin el-Mahsül'ündeki ve İbn Hacib'in Usul'ündeki bahislerin hulasının yanında ince ve güzel tetkik araştırmalar ekledim. Bu 'Tenkîh' kitabını yazınca bazı arkadaşlar onu istinsah etmeye ve münakaşaya koyuldular, nüshalar etrafa yayıldı ve metinde biraz değişiklik, silinmeler ve ilaveler oldu. Bu şerhi yazarken metni eskisi gibi korumaya dikkat ettim. Bu kitabın derin tetkiklerine benzerini yapan benden önce geçmemiştir.'

Sadruş-Şeria'nın bu ifadesinden Usulün tarihin bir dönemine bazı ışık huzmeleri aksedebilir. Bazı alimlerin usul Pezdevi'yi iyi anlamadıklarını, usul Pezdevi gibi pek uzun ve hacimli olmayan, orta boyda bir eserden usanç getirmiş oldukları ve bunun için kendisinin Usul'a dair özet bir eseri çıkınca onu kapıştıkları, hem özet küçük bir esere ihtiyaç duyulduğu, hem de onun da anlaşılması için tekrar şerh edilmeye lüzum görüldüğü anlaşılıyor.

Sadruşşerianın kendisinin önce yazıp sonra şerh ettiği 'Tevzih' eserinin düzenini görelim. Bir kitabın düzeni en iyi nelerden bahsettiği içindekiler listesindeki konularla anlaşılır. Kitabı dört temel köşeye ayırıyor. Bunlar Usul-ül-Fıkhın kaynakları sayılan kitap, sünnet, icma, kıyas:

a) Kitabın birinci kısmı:

1- Kuran – Burada Kuran'ın tanımı ve burayı iki baba ayırır. Birinci bab – lafzın manaya delalet etmesi. Kitabın (yani lafzın) manayı ifade etmesi haberdır. Haber sabit olmazsa yalan olur. Haber cümlelerinin hüküm (emir ve ne-

hiy) ifade etmesi mecazidir. Kuran'ın (lafız) nazımının bölümleri dörde ve her biri de dörde ayrılarak 16 kısım olur. İkinci bab, lafzın şer'i hükmü ifade etmesidir. İkinci bab şer'i hükmü ifade etmesi inşa cümlesidir. Emirler ve nehiyeler inşa cümlesidir. Onlarda sabit olmayan yanlış olur. 49-282

283 – (Arada kader ve cebir konusu hüsnu kulh meselesi dört mukaddimedede anlatılır 327- 373) 427

2- İkinci temel konu, sünnettir 428- 496

3- Üçüncü temel konu, icma 498- 516

4- Dördüncü temel kaynak, kıyas 517- 640

b) İkinci kısım:

Hüküm haram biaynihi

Haram bigayrihi 647- 716

Aklın tanımını 716- 722

Ehliyet 726

Fıkıh meseleleri 736- 798

Taftazanının mezhebi- Kadı Ebu Zeyd, Şemsul-Eimme, Fahrul İslam gibi adamlarımızın çoğunluğu, demesiyle Hanefi sayılmaz mı? 1/308, Telvih, İstanbul, 1/304 Beyrut baskısı.

O- Fusulül-Bedayı' Fi Usulüşşerayi

Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fenari (751-834h. 1350-1430m.) kitabı önce bir giriş ve matlab olmak üzere ikiye ayrılır. Sonra giriş dört maksadan ve matlabın da iki mukaddime ve iki ana konu (maksat) ve sonuç olarak düzenlendiğini görüyoruz. Kitap iki cilt olmak üzere İstanbul'da 1289h. 1872m. yılında basılmıştır.

Birinci cilt:

1- Giriş dört maksattır 4

a) Mahiyet 5

- b) Usul ilminin faydası 10
 - c) Konuyu tespit 11
 - d) Kelam ilminden, Arapçadan, mantıktan istifade etme 15
- 2- Matlab (esas) konu
- a) Birinci mukaddime, konunun çeşitliliği 16
 - b) İkinci mukaddime, üç maksat 18
- A) Kelam ve mantık ilkeleri 18- 69
- B) Dil bilgisi kuralları 69- 159
- C) Hükümle ilgili hükümler 159- 232

İkinci cilt:

- a) Birinci maksat şer'i deliller 2
- 1- Kuran'ı Kerim'le ilgili bütün konular 2- 198
- 2- Hz. Peygamberin sözleri, işleri, takriri 198- 254
- 3- İcma, çeşitleri hükümleri 254- 274
- 4- Kıyas, hükmü, şartları, delilleri 274- 367
- 5- Esbabuşşeria (kanunların gerekçeleri) 376- 382
- b) İkinci maksat iki kısımdır.
- 1- Delillerin çatışması (tearuz) 392- 400
- 2- Deliller arasındaki tercih sorunu 400- 412

Sonuç: İctihat, şartları, hüküm, taklit, fetva 415-436 Muhammed Fenari, Gazali gibi usulünün baş tarafına mantık ve kelam ilke ve kurallarını koymuştur. Tümevarım ile tündengelim yöntemlerini kullanmıştır.

İNSANIN YERYÜZÜNDEKİ VARLIĞINA MELEKLERİN İLK TEPKİSİ

(Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir
Yorum Denemesi)

Doç.Dr. Zekeriya PAK*

Özet

Kur'an kıssalarının temel amacı muhataplara mesaj vermek olduğundan, tarihi sahneler vahiy döneminin güncel olay ve olgularıyla ilişkilendirilerek sunulur. Diğer bir ifadeyle, kıssalar tarihin statik bir fotoğrafını yansıtmayı hedeflemez, aksine, tarihi güncelle taşıyarak onu mesaj yüklü bir sahneye dönüştürür. Bu nedenle, ilgili ayetler sadece gramatikal sınırlılık içinde değil, aynı zamanda, kıssaların bu yönünü yansıtan edebî üslup da dikkate alınarak okunmalıdır. İşte bu makalede, kıssaların söz konusu özelliğine vurgu yapılarak, Bakara suresi 30. ayetine bu çerçevede farklı bir yaklaşım ve yorum denemesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kur'an Kıssaları, Âdem, Melekler, İnsanın Yaratılışı.

The Initial Reaction of Angels to the Existence of Man on Earth

Abstract

Since the main aim of Qur'anic narratives is to give message to its interlocutors, the historical stage are pre-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. zpak@ksu.edu.tr

sented by making relation with the daily events and facts of the revelation period. In other words, the narratives does not aim to reflect the static photograph of history, on the contrary, it transforms it a stage with a full of message by passing history to the daily. For this reason, the related verses should be read not only in the grammatical limitation but by paying attention to the literary style which reflecting this aspect of narratives. Therefore in this article, by emphasizing this peculiarity of narratives, it will be attempted to make a essay of interpretation and a different approach in this framework to the 30th. verse of al-Baqarah (2) surah.

Keywords: *Qur'an, Qur'anic Narratives, Adam, Angels, Creation of Human Being.*

Giriş

Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, ondaki edebî üsluba dair inceliklerin bilinmesi önem taşımaktadır. Bu husus birçok boyutuyla ele alınabilirse de, burada, irdeleyeceğimiz konu çerçevesinde sadece şu hususun altını çizmek istiyoruz: Kur'an'daki ifadeleri her zaman salt gramatikal mantıkla analiz etmek, doğru anlamı yakalamada bizi isabetli sonuçlara götürmeyebilir. Ayetleri, bazen daha geniş bir açıdan değerlendirmek ve bu bağlamda, kullanılan edebî üslubun anlam üzerindeki etki boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Ele alacağımız konu açısından vurgulamak gerekirse, Kur'an kıssaları, edebî üslubun dikkate alınmasındaki gerekliliğin en belirgin biçimde ortaya çıktığı alandır, diyebiliriz.

Kıssaların Kur'an'daki mevcudiyet sebebi açısından en önemli özelliği, güncel durumlara ilişkin mesajlar sunmasıdır. Bu nedenle kıssalar, nüzul dönemi itibariyle, sadece “dün”ü değil “bugün”ü de yansıtmaktadır. Diğer bir

ifadeyle, kıssalar sadece tarihi sahnelerin sunulduğu pasajlardan oluşmamakta, aynı zamanda, bu sahnelerin içinde güncel dair olguları yansıtan ifadeleri de görmek mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla kıssalar, tarihsel ve güncel boyutu olan ve bu iki boyutun iç içe yer aldığı edebî pasajlardır. Bu durum dikkate alınmadığında, okunan bir kıssa bütünüyle tarihe ait bir sahne olarak değerlendirilecek ve onun yaşanmakta olan hayata dönük yüzü görülemeyecektir.

İşte bu makalenin konusu, işaret ettiğimiz bu husus çerçevesinde, Âdem kıssasının Bakara 2/30'da yer alan kısmında gündeme gelen ve insanın “bozguncu” ve “kan dökücü” oluşunun meleklerin ağzından dile getirilişi sahnesini irdelemek olacaktır. İnsanın henüz varlık sahnesine çıkmadığı ve onunla ilgili hiçbir fiili durum söz konusu olmadığı bir zaman diliminde Allah ile melekler arasında gerçekleştiği anlaşılan bir diyalogda onun bu şekilde nitelenişi, tarihte gerçekleşmiş bir durum mudur? Yoksa burada, tarihe ait bir sahnenin muhataplara aktarılışı sırasında bugüne ait insanî bir gerçekliğin dile getirilişi şeklinde bir edebî üslubun kullanılmış olması söz konusu olabilir mi? Yani, kıssada tarihsel bir sahnenin güncel bir gerçekle kaynaştırılarak sunumundan bahsedebilir miyiz?

Önce, ele alacağımız ayet hakkında yapılan klasik yorumlara genel hatlarıyla göz atıp, ardından bu ayette de var olduğunu düşündüğümüz edebî üslubun daha açık bir şekilde görüldüğü bazı örnekler üzerinde duracağız. Sonra da ayete, bu örnekler ışığında ve yukarıdaki sorular çerçevesinde farklı bir yorum getirmeye çalışacağız.

Ayetle İlgili Klasik Yorumlara Genel Bir Bakış

İnsanın yaratılışı ve yeryüzündeki serüveninin başlangıcı ile ilgili olarak Bakara suresinin 30. ayetine baktığımızda, önemli bir nokta dikkatimizi çekmektedir. Söz ko-

nusu ayete göre, yeryüzünde “insan” denen varlık türü henüz yokken ve onunla ilgili olumlu veya olumsuz hiçbir fiili durum söz konusu değilken, onun yeryüzünde egemen bir varlık olmasını öngören ilahî irade karşısında, melekler yeryüzünün bu müstakbel varlığını “bozguncu” ve “kan dökücü” olarak nitelemiştir. Söz konusu ayet gramatikal yapısına uygun olarak okunduğunda, Allah ile melekler arasında geçen diyalogdan böyle bir sonucun çıkması gayet doğal gözükmektedir:

“Rabbin meleklere, ‘Ben, yeryüzüne, orada egemen olacak ve birbirini izleyen nesiller halinde yaşayacak bir varlık¹ yerleştireceğim.’ dediğinde, melekler şöyle cevap vermişlerdi: ‘Biz seni hep övgüyle anarak, zatına yakışmayan niteliklerden uzak olduğunu kabul ediyor ve kusursuzluğunu dile getiriyorken, şimdi sen, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökcek kimseleri mi oraya yerleştireceksin?’ Allah da ‘Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim!’ demişti.”²

İnsanın yeryüzündeki varlığı söz konusu olduğunda, meleklerce gösterilen ilk tepkinin bu şekilde olmuş olması, müfessirler tarafından bir sorun olarak görülmüş ve bu durumun izahı için çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Gerçekten de ortada ciddi bir problem bulunmaktadır. Melekler henüz hiç tanımadıkları bir varlık hakkında nasıl bir bilgiye ve gerekçeye dayanarak “bozguncu” ve “kan dökücü” hükümünü vermiş olabilirler? Tefsir kaynaklarına baktığımızda bu soruya farklı şekillerde cevap verilerek sorunun bir şekilde çözülmeye çalışıldığını görmekteyiz. Bu konuda yapılan yorumları, Taberî’nin kaydettiği rivayetleri esas alarak birkaç maddede toplamamız mümkündür:

¹ Ayette geçen “halife” kelimesinin Kur’an’ın nüzulü sonrası dönemde “yönetici” anlamında siyasî bir içerik kazanarak anlam değişimine uğramış olması nedeniyle, bu kelimeyi olduğu gibi meale yansıtmayı uygun bulmadık. Bunun yerine, kelimenin ayet içerisinde ifade ettiği esas anlamı vermeye çalıştık.

² el-Bakara 2/30.

1. İnsan yaratılmadan önce yeryüzünde cinler yaşamaktaydı. Orada bozgunculuk yaptılar ve birbirlerini öldürmeye başladılar. Allah, İblis'in komutasında ve meleklerden oluşan bir orduyu yeryüzüne gönderdi. Bu ordu, söz konusu cinlerle savaştı; onların çoğunu öldürdü ve bir kısmını da adalara ve dağlara sürdü. Elde edilen bu zaferden dolayı oldukça gururlanan İblis'e bir şekilde haddini bildirmek üzere, Allah insanı yaratmaya karar verdi. İşte melekler, yaşadıkları bu tecrübeden yola çıkarak, yeryüzünde yaratılacak yeni bir canlı türünün de, öncekiler gibi orada bozgunculuk yapıp birbirlerinin kanını dökeceği sonucunu çıkardılar. İbn Abbas'tan nakledilen bu yoruma göre, meleklerin insan hakkındaki bu tespiti "zan"dan öte bir anlam ifade etmemektedir³.

2. Yine İbn Abbas'tan nakledilen diğer bir yoruma göre, Allah arzu ettiği şeyleri yaratıp Egemenlik Tahtı'na kuruldu ve İblis'e dünya semasının yönetimi görevini verdi. İblis, üstün bir niteliğe sahip oluşundan dolayı kendisine bu görevin verildiğini düşünerek gururlandı. Bunun üzerine Allah meleklerle "*Ben, yeryüzüne, orada egemen olacak ve birbirini izleyen nesiller halinde yaşayacak bir varlık yerleştireceğim.*" dedi. Melekler ise, "*Ey Rabbimiz! Bu varlık nasıl biri olacak?*" diye sordular. Allah da şu cevabı verdi: "*Onun kendinden türeyen nesli olacak; onlar yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve birbirlerini kıskanarak öldürecekler.*" Bunun üzerine melekler, ayette geçtiği üzere, "*Şimdi sen, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseleri mi oraya yerleştireceksin?*" diye karşılık verdiler. Buna göre melekler, yaratılacak yeni varlık türünün keyfiyetiyle ilgili olarak Allah'tan aldıkları kesin bir "bilgi"den hareketle böy-

³ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000 I, 455-458.

le bir tespitte bulunmuşlardır⁴.

3. Katâde'den nakledilen yoruma göre, Allah, Âdem'in yaratılışı konusunu meleklerle açtığında, Allah katında "kan dökme ve bozgunculuk çıkarma"dan daha kötü bir şey olmadığını bilen melekler söz konusu çekincelerini dile getirdiler. Allah da, insanlar arasında peygamberler, iyi ve güzel davranışta bulunacak olanlar ve cennet ehli olacağını bildiğinden, "*Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim!*" şeklinde cevap verdi. Bu yoruma göre melekler herhangi bir bilgiye dayanmaksızın sadece zan ile konuşmuşlardır. Yine Katâde'den nakledilen bir başka yoruma göre ise, onların bu itirazı, yeni yaratılacak varlık türünün kan döküp yeryüzünde bozgunculuk yapacağına dair Allah'ın kendilerine verdiği bilgiye dayanmaktadır⁵.

4. İbn Zeyd'in yorumuna göre, Allah cehennemi yarattığında melekler müthiş derecede korktular. Henüz meleklerden başka bir varlık türü olmadığına göre cehennem kimler için yaratılmıştı? Melekler cehennemin varlık sebebinin anlamak için Allah'a, "*Ey Rabbimiz! İleriki zamanlarda biz sana isyan mı edeceğiz?*" diye sordular. Allah da, "*Hayır! Ben yeryüzünde kan dökcek ve bozgunculuk yapacak bir varlık yaratacağım.*" cevabını verdi⁶.

Bu yorumların yanında benzer ifade ve tasvirlerin yer aldığı diğer rivayetleri⁷ de değerlendirdiğimizde, konu ile ilgili temelde iki yorumun hâkim olduğunu görmekteyiz:

Birincisi; daha önce yaşamış ve yeryüzünde kan dökerek bozgunculuk yapmış cinlere tanık olan melekler, bu tecrübeden yola çıkarak yeni yaratılacak varlık hakkında kıyas yoluyla tahminde bulunmuşlardır.

İkincisi; Allah ile melekler arasında geçen diyalogun

⁴ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 458-462.

⁵ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 462-463.

⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 466-467.

⁷ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 467-469.

Kur'an'da nakledilen sahnede yer almayan bir arka planı bulunmaktadır. Buna göre Allah, meleklerle yeni yaratacağı varlık türünün bazı özellikleri hakkında bilgi vermiş ve onlar da buna dayanarak söz konusu değerlendirmelerini yapmışlardır.

Taberî, yukarıda özetlediğimiz rivayetleri naklettikten sonra, ayetin açıkça delalet etmediği birinci yorumu uygun bulmaz ve ikinci yorumun sözün akışına ve mefhumuna daha uygun olduğunu belirtir. Ona göre Allah, yeryüzünde egemen olacak ve birbirini izleyen nesiller halinde yaşayacak bir varlık yaratacağını meleklerle haber verdiğinde, bu varlığın soyundan gelecekler arasında bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimselerin de olacağını onlara bildirmiş olmalıdır. Meleklerden nakledilen cevap, onların bu şekilde cevap vermelerine zemin hazırlayacak bir ön bilginin Allah tarafından kendilerine verilmiş olacağına mefhum olarak delalet etmektedir. Bu nedenle, diyalogun o kısmı Kur'an'da zikredilmemiştir⁸. Tefsir metinlerinde yer alan çoğu yorumlar da Taberî'nin tercihi doğrultusundadır. Müfessirler bunu, bazen tercihlerini açık bir şekilde belirterek⁹, bazen de Taberî'nin yorumunu ilk görüş olarak zikredip diğerlerini tali görüşler şeklinde sıralayarak¹⁰ yapmışlardır.

İbn Âşûr ise, Allah ile melekler arasındaki bu diyalogun, Âdem'in yaratılıp ona ruh üflenmesinin ardından gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre melekler, yeryüzüne

⁸ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 471-472.

⁹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/1999, I, 300.

¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 126; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, I, 117; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, I, 60-61; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 50; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1416/1996, I, 79; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 228; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1402/1982, I, 69; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, I, 111.

yerleştirilmek ve orada egemen olmak üzere yaratılmış bu yeni varlık türünün donanım olarak Allah'ın emirlerine itaat kadar isyana da kabiliyetli olduğunu görmüşler, bu nedenle de söz konusu endişelerini dile getirmişlerdir¹¹.

Sonuçta bütün bu yorumlar, insanın bozgunculuk yapacak ve kan dökecek bir özellikte olacağını, henüz onunla ilgili böyle bir fiili durum söz konusu değilken, bizzat melekler tarafından dile getirildiğinin kabulü esasına dayanmaktadır. Buna göre, “*Sen, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseleri mi oraya yerleştireceksin?*” cümlesi, öznesi “melekler” olan “kâlu/dediler” fiilinin “mef’ülü/tümleci” konumundadır ve bu cümle bütün unsurlarıyla onların ağzından çıkan sözü yansıtmaktadır. Şu halde, melekler bu şekilde konuşmuşlardır ve Allah da onların sözünü, ne söylemişlerse, olduğu biçimiyle bize aktarmıştır. İlgili cümlenin gramatikal yapısını esas aldığımızda, ilk bakışta farklı bir ihtimal de akla gelmemektedir. Dolayısıyla yukarıdaki yorumların tamamen isabetsiz olduğu söylenemez. Ancak biz, konuya farklı bir pencereden bakış denemesi yapmak üzere şu soruların cevabını aramaya çalışacağız:

Ayetteki ifade üslubu, insan hakkındaki bu nitelenmenin bizzat meleklerce yapılmış olduğu sonucunu çıkarmamızı zorunlu kılmakta mıdır? İnsanı bu şekilde nitelendiren “özne”, melekler değil de Allah olabilir mi? Buna göre Allah, melekler ile kendisi arasında “geçmiş”te gerçekleşmiş bir diyalogu “şimdi” gündeme getirirken, insanın “geçmiş” ile “şimdi” arasındaki zaman diliminde fiilen sabit olmuş ve olmaya da devam etmekte olan iki olumsuz özelliğine işaret etmek amacıyla, meleklerden naklettiği sözün içerisine kendi değerlendirmesini katmış olabilir mi? Yani söz konu-

¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, I, 389.

su ayette, başkasından nakledilen bir sözün içerisine, nakledenin kendi tespit ve düşüncelerini de katması şeklinde bir ifade üslubu kullanılmış olabilir mi?

Bu soruların cevabını çalışmamızın sonuna bırakarak, yapacağımız yoruma esas ve örnek teşkil etmek üzere, dikkatimizi çeken bazı ayetlerden hareketle Kur'an'da yer alan iki ifade üslubuna kısaca göz atmak istiyoruz. Bunlardan birincisi, tarihî bir olay aktarılırken, "geçmiş" ve "şimdi"nin iç içe girdirilmesi ve kıssa kahramanlarının bu günün gerçeklerine de işaret edecek tarzda konuşturulması, yani kıssalarda "zamanların kaynaştırılması". İkincisi ise, yine benzer şekilde, Kur'an'ın nüzulü döneminde dinî hakikatlere karşı çıkanlara ait bazı sözler aktarılırken, esasında onlara ait olmayan fikirlerin onların sözlerine eklenmesi. Bu iki üsluba dair bazı örnekler üzerinde kısaca durduktan sonra tekrar konumuz olan ayete döneceğiz.

Kur'an Kıssalarında Zamanların Kaynaştırılması

Kur'an kıssalarını dikkatli bir gözle incelediğimizde, tarihe ait sahnelerin salt geçmişte olmuş bitmiş birer hadise olarak tasvir edilmediğini, muhataba verilmek istenen güncel mesajların kıssanın içerisine ustalıkla yerleştirildiğini görürüz. Çeşitli şekillerde tezahür eden bu üslubun konumuzu ilgilendiren yönü, verilmek istenen mesajın bizzat kıssa kahramanının ağzından çıkan sözlerin içerisine yerleştirilmesidir. Bu durumda kıssanın kahramanı sanki geçmişte yaşamış biri değil de, sanki bugün ve burada yaşamakta olan biri gibi, güncel durumlarla ilgili mesajları içeren sözleriyle Kur'an okuyucusunun karşısına çıkar. Yani Allah, söylemek istediği şeyleri onların ağzından söyler ve böylece, nüzul dönemine ait fiili durum ve olgular da kıssanın anlatım üslubuna hâkim birer unsur olarak devreye girer ve kıssa güncel bir boyut kazanır. Bunun bir sonucu olarak da, kıssayı dinleyen muhatap, sadece geçmiş bir ha-

diseye kulak vermiş olmaz, aynı zamanda sahnenin içerisinde bizzat kendini görür ve kendine yönelik mesajları bizzat kıssa kahramanının ağzından işitir. Kıssayı okuyan ya da dinleyen, “kendisini bu tarihi şahsiyetlerden ayıran zamanın hükmü kalkmışçasına onların yanına gittiğini veya onların kendisinin karşısına geldiklerini görür; okuyucu değil de seyirci durumuna girer. Kur’an’ın bütün kıssaları, bu özelliği az çok gösterir.”¹²

Kur’an kıssalarındaki bu üsluba dair verilebilecek örneklerden sunacağımız iki tanesi, ele aldığımız ayete getireceğimiz yoruma ışık tutacak niteliktedir:

1. Örnek: Nuh suresinde, Hz. Nuh’un, kavmini doğru yola çağırmadaki olağanüstü çabası ve bu çabadan ciddi bir netice alamamasından dolayı yakınması kendi dilinden aktarılır¹³. Bu arada o, kavminin, tapmakta olduğu putlardan vazgeçmeme konusundaki direncini şu ifadelerle belirtir:

*“Dediler ki, tanrılarınızdan asla vazgeçmeyiniz! Ne Vedd’i ne Suvâ’yı ne Yegûs’u ne Yeûk’u ne de Nesr’i, asla bırakmayınız!”*¹⁴

Ayet gramatikal olarak ele alındığında ilk anlaşılan şudur: Nuh kavmi adı geçen putlara fiilen tapmıştır ve bu put isimleri onların taptığı tanrılara aittir. Ancak, şu da tarihi bir gerçek ki, Kur’an’ın nâzil olduğu dönemdeki Arap kabilelerinin tapmakta olduğu bazı putlar da aynı isimleri taşımaktadır¹⁵. Yani, Nuh kavminin tapınmada ısrar ettiği belirtilen tanrıların isimleri, Kur’an’ın nâzil olmakta olduğu

¹² Suat Yıldırım, “Kur’an-ı Kerimde Kıssalar”, A.Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1979, 3. Sayı, s. 62.

¹³ Nüh, 71/5-28.

¹⁴ Nüh, 71/23

¹⁵ Bkz.: İbn Kelbî, *Putlar Kitabı (Kitâbu'l-Asnâm)*, Çev.: Beyza Düşüngen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 28, 29, 50; et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 639-640; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, X, 285; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 426; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXIX, 122-123.

dönemde bizzat Arapların tapmakta olduğu putların isimleriyle örtüşmektedir. Bu durum nasıl izah edilebilir? Acaba Hz. Nuh'un kavmi ile Hz. Peygamberin çağdaşı Araplar aynı ismi taşıyan putlara tapmış olabilirler mi? Müfessirlerin bu soruya cevabı çoğunlukla "evet" şeklindedir¹⁶. Bir yoruma göre, tufan suları söz konusu putları beşi bir arada Hicaz bölgesine ulaştırmış ve bunlar Araplar tarafından bulunarak kendilerine tapılmıştır¹⁷. Râzî, bu putların cismen Araplara intikal ettiği yorumunu problemli görür ve şöyle der: "Çünkü tufan zamanında dünya harap olurken bu putlar nasıl kurtuldu? Araplara nasıl intikal etti? Hz. Nuh onları gemiye aldı da denemez. Görevi onları ortadan kaldırmak ve yok etmek iken, gemiye alarak koruması nasıl mümkün olur?"¹⁸ Râzî, durumu bir problem olarak ortaya atar ama bu soruları da cevapsız bırakır. Diğer bir yoruma göre ise, nesilden nesile intikal etmiş olan sadece bu putların isimleridir ve Araplar da bizzat kendilerine ait putlara o isimleri vermişlerdir¹⁹.

Burada, Maverdî'nin naklettiği farklı bir yorumla karşılaşmaktayız. Bu yoruma göre, söz konusu putlar sadece Araplara aittir ve onlardan başkası da bu putlara tapmamıştır. Dolayısıyla ayet şöyle anlaşılmalıdır: "Nuh kavmi, kendi taraftarlarına 'Sakın tanrılarınızdan vazgeçmeyiniz.' demişti. Aynen onlar gibi Araplar da kendi çocuklarına ve toplumuna 'Ne Vedd'i ne Suvâ'yı ne Yegûs'u ne Yeûk'u ne de Nesr'i asla bırakmayınız.' demektedirler"²⁰.

¹⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 639-640; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 607; el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 531; en-Nesefî, *a.g.e.*, IV, 435; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 426; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXIX, 122; Ebu's-Su'ûd, *a.g.e.*, VI, 310; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 193.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 374; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, X, 285.

¹⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire 2003, XXX, 133.

¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 285-286; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXIX, 123; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 194.

²⁰ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., VI, 104.

Bu son yorum da dikkate değer olmakla birlikte, burada “zamanların kaynaştırılması” şeklinde bir anlatım üslubunun hâkim olduğunu düşünüyoruz. Yani, Nuh kavmi ile cahiliye Arap toplumu arasında, putlara tapma ve bunda ısrarcı olma yönüyle keyfiyet benzerliği bulunduğundan, her iki toplum aynı zaman diliminde ve aynı sahnede birleştirilmektedir. Böylece Allah, Nuh kavminin sözde tanrılardan vazgeçmeme ısrarını ve bu nedenle de tufan olayı ile karşı karşıya kalışlarını anlatırken, onların durumunu müşrik Araplardaki put isimleriyle örneklendirmekte ve iki toplum arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ayette, “geçmiş” ile “şimdi”nin kaynaştırılarak, geçmişin daha canlı ve dinamik bir anlatımı için güncel olgularla örneklendirilmesi şeklinde bir üslup kullanılmaktadır. Buna göre ayet şu şekilde anlaşılmalıdır: “Sizin tapmakta olduğunuz Vedd, Suvâ, Yegûs, Yeûk, Nesr adlı putlarınızın benzeri putlar, helak olan Nuh kavminde de var idi ve onlar da sizin gibi tanrılarından asla vazgeçmek istemiyorlardı.” Buna göre, tarihsel bir konuşma güncel olgularla daha dinamik ve güncel bir formata büründürülerek aktarılmaktadır²¹.

Meseleye katkı sağlaması açısından, Türkçede de karşılaşılabileceğimiz bu ifade üslubuna bir örnek vermek istiyoruz. Mesela, farklı bir kültüre sahip, kullandıkları isimler itibariyle bize tamamen yabancı bir ülkenin bağımsızlık mücadelesinden bahsederken, şöyle bir ifadeyi rahatlıkla kullanmamız mümkündür: “Onların da Ahmetleri, Mehmetleri, Alileri var idi. Vatanları uğruna hepsini feda ettiler!” Bu sözden, onların bu isimleri kullandıkları sonucu çıkmaz. Anlaşılacak olan sadece şudur: “Biz nasıl kendi

²¹ Ayetteki üsluba dair benzer bir değerlendirme için bk. Hikmet Zeyveli, “Kur’an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler”, 2. Kur’an Sempozyumu 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 102.

vatan evlatlarımızı şehit vermiş isek onlar da kendileri için değerli olan evlatlarını vatanları için feda etmişlerdir.” Kanaatimizce ayetteki ifade üslubu da buna benzemektedir.

2. Örnek: Âl-i İmrân suresi 45. ayette, melekler tarafından Hz. Meryem’e bir çocuğunun olacağı müjdesinin verilişi söz konusu edilir:

*“Melekler şöyle demişlerdi: ‘Ey Meryem! Allah sana kendi tarafından bir ‘Söz’ün müjdesini veriyor. Onun adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir...”*²²

Bu müjdeyle başlayan sahne, Hz. İsa’ya dair bazı önemli niteliklerin ve onun peygamberlik dönemine ait bazı tarihî kesitlerin zikredilmesiyle 51. ayetin sonuna kadar bir bütünlük içerisinde sürer. Meryem’in bu haber karşısında dile getirdiği, *“Rabbim! Bana bir insan dokunmamışken, nasıl olur da benim bir çocuğum olur!”* şeklindeki şaşkınlığını ve ona verilen *“Öyledir, ama Allah dilediği biçimde yaratır!”* anlamındaki karşı cevabı içeren ara cümle niteliğindeki 47. ayet hariç, 45. ayetle başlayan ve 51. ayetin sonuna kadar süren kısım, gramatikal açıdan tek cümledir. Buna göre, kıssadaki sahnenin başlangıcı olan 45. ayetteki *“Melekler şöyle demişlerdi.”* ifadesinden sonraki kısım, teknik ifadeyle, öznesi melekler olan “kâlet/dediler” fiilinin “mef’ülü/tümleci” konumundadır. Dolayısıyla, söz konusu ayetler grubu bu gramatikal yapıya uygun olarak okunduğunda, meleklerin, Meryem’e sadece bir çocuk müjdesi vermekle kalmadıkları, aynı zamanda Hz. İsa’ya dair aşağıdaki bilgileri de ona aktardıkları sonucu ortaya çıkmaktadır:

- *Doğacak çocuğun en önemli niteliği, onun Allah’a ait bir ‘Söz’ oluşudur.*

- *Onun adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir.*

²² Âl-i İmrân 3/45.

- *Dünyada ve ahirette şerefli ve Allah'a yakın biri olacaktır.*

- *Hem beşikte hem de yetişkin iken insanlarla konuşacak ve iyi biri olacaktır.*

- *Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecektir.*

- *İsrail Oğullarına peygamber olacak ve size Rabbinizden şu mucizeleri sunuyorum diyecektir: "Çamura kuş şekli verip ona üflediğimde Allah'ın izniyle canlanacak. Körü ve cüzzamlıyı iyileştireceğim ve Allah'ın izniyle ölüyü dirilteceğim. Yediğiniz ve evlerinizde sakladığınız şeyleri size bildireceğim. Eğer inanırsanız bütün bunlarda bir işaret vardır."*

- *İsrail Oğullarına, "Ben, Tevrat'ı tasdik eden, size haram kılınmış bazı şeyleri helal kılan, size mucize sunan bir peygamberim; Allah'tan sakının ve bana itaat edin!" diyecektir.*

- *"Allah benim de Rabbinim, sizinde Rabbinizdir. Öyleyse O'na kulluk ediniz. İşte doğru yol budur." diyecektir.*

Tefsir kaynaklarında²³ yer alan yoruma göre, "Melekler şöyle demişlerdi." ifadesini takip eden ve Hz. İsa ile ilgili söz konusu bilgileri içeren ifadeler, olduğu gibi meleklerin ağzından çıkan sözlerdir ve bunlar meleklerin Meryem'e haber verdiği şekliyle aynen gerçekleşmiştir. Söz konusu ayetler bu şekilde ele alınmalı ve buna göre anlaşılmalıdır.

Ancak, ilgili ayetleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde, burada da birinci örnekte işaret ettiğimiz ifade üslubunun hâkim olduğunu görmekteyiz. Yani Meryem'e bir çocuk müjdesinin verildiği "geçmiş" tarihli bir sahne, Hz. İsa ile ilgili gerçekleri dile getiren ve Kur'an'ın vahyi esnasındaki muhatapların onun hakkındaki yanlış kanaatlerini

²³ et-Taberî, *a.g.e.*, VI, 410-442; İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 434-442; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 363-364; Ebu's-Su'ûd, *a.g.e.*, I, 368-373; el-Âlûsî, *a.g.e.*, III, 212-231; İbn Aşûr, *a.g.e.*, III, 96-104.

düzeltelemeye yönelik mesajları içeren ifadeler eşliğinde sunulmaktadır. Buna göre melekler, Meryem'e sadece bir çocuk müjdesi vermişlerdir, o da, kendisine hiçbir insan dokunmamışken böyle bir şeyin nasıl mümkün olacağını dile getirmiştir. Meleklerle Meryem arasındaki diyalog bu hususlardan ibaret olmalıdır. Doğacak çocuk ile ilgili tanımlama ve tasvirleri içeren diğer hususlar ise, bu olayın Kur'an'da nakledilişi esnasında, kamuoyuna yönelik güncel mesajlar niteliğinde Allah tarafından dile getirilmiştir.

Burada şunu belirtelim ki, tefsir kaynaklarında yer alan yorumlara uygun olarak, Hz. İsa hakkındaki bütün bu sözlerin, o henüz ana rahminde oluşum aşamasında iken, melekler tarafından Meryem'e ifade edilmiş olması imkânsız değildir. Geçmiş ve geleceği bilen Allah tarafından görevlendirilen melekler bütün bu gerçekleri Meryem'e anlatmış olabilirler. Ancak ilgili ayetlere hâkim olan ifadelere dikkatli bir şekilde baktığımızda, Hz. İsa ile ilgili bütün bu tespitlerin, onun hakkında yanlış kanaate sahip olan Hıristiyanlara yönelik mesajlar taşıdığını görürüz. Burada, Hz. İsa ile ilgili söz konusu tanımlama ve tasvirlerin geçmişte Meryem'e ifade edilmesinden çok, bugün Hıristiyanlara söyleniyor olması önem taşımaktadır. Çünkü bu mesajlar Meryem'e değil, Hz. İsa'yı ve Meryem'i ulûhiyet makamında gören Hıristiyanlara yöneltildiğinde bir anlam kazanmaktadır. Örneğin, Hz. İsa'dan "Meryem Oğlu" olarak bahsedilmesi, onu Allah'ın oğlu olarak nitelendiren Hıristiyanlara bir reddiyeden ibarettir. Meryem'e henüz bir çocuk müjdesinin verildiği anda, yani Hz. İsa hakkında böyle bir yanlış inanç yokken, onun "Meryem Oğlu" olarak adlandırılması pek anlamlı gözükmemektedir. Kur'an'da Hz. İsa'nın adı 25 yerde geçer ve bunların 16'sında "Meryem oğlu İsa"²⁴ ifadesi

²⁴ el-Bakara 2/87, 253; Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157,171; el-Mâide 5/46, 78, 110, 112, 114, 116; Meryem 19/34; el-Ahzâb 33/7; el-Hadid

kullanılır. Hz. İsa, dört ayette “Meryem oğlu Mesih”²⁵ ve iki yerde de “Meryem oğlu”²⁶ olarak adlandırılır. Kur’an hiçbir peygamberin adını babasına veya anasına nispet ederek kullanmazken Hz. İsa için bu ifadenin tercih edilmiş olması tamamen onu sonradan tanrılık makamında görenlere bir cevap niteliğindedir. Dolayısıyla onun hakkındaki bu nitelenin henüz o yokken gündeme gelmiş olmasının herhangi bir amaca hizmet edeceği düşünülemez. Yine, henüz ortada İncil adında bir kutsal kitap yokken, “Allah ona İncil’i öğretecektir” şeklindeki bir cümle Meryem açısından pek anlamlı ve işlevsel değildir. Sahnenin sonundaki, “Allah benim de Rabbim, sizinde Rabbinizdir. Öyleyse O’na kulluk ediniz. İşte doğru yol budur.” mealindeki ifadenin, Hz. İsa’yı “rab” kabul eden mevcut Hıristiyanlara onun ağzından bir cevap olduğu da gayet açıktır.

Taberî, Hz. İsa ile ilgili söz konusu nitelermeleri içeren ifadelerin melekler tarafından bizzat Meryem’e söylendiğini kabul etmekle birlikte de, Hz. İsa’nın “Meryem oğlu İsa Mesih” olarak nitelenişini yukarıdaki değerlendirmemize yakın bir çerçevede yorumlar. Ona göre, “Allah kullarına, İsa’nın nesebi hakkında bilgi vermekte ve onun ‘Meryem’in oğlu’ olduğunu bildirmektedir. Bu ifadeyle Allah, kendisi hakkında yanlış inanca sapmış olan Hıristiyanların Hz. İsa’yı ‘Allah’ın oğlu’ olarak telakki edişlerini ve Yahudilerin Meryem’e yönelik iftiralarını reddetmektedir.”²⁷

Tekrar ifade edelim ki, bu ayetlerde de, birinci örnekte ifade ettiğimiz gibi, geçmişte gerçekleşmiş bir diyalogun, sonraki dönemlere ait durumlara yönelik mesajlarla zenginleştirilerek aktarılması ve bir şekilde zamanların kaynaştı-

57/27; es-Saff 61/6, 14.

²⁵ el-Mâide 5/17, 72, 75; et-Tevbe 9/31.

²⁶ el-Mü’minün 23/50; ez-Zuhruf 43/57.

²⁷ et-Taberî, *a.g.e.*, VI, 413.

rılması üslubu hâkimdir.

Böyle bir üslup dil mantığı açısından imkânsız değildir ve dilin pratik kullanımında sıklıkla karşılaşılabileceğimiz örnekleri vardır. Mesela, hamile kaldığını düşünen bir bayan eşiyile birlikte kontrol için doktora gitmiş ve doktor kendilerine bir çocuklarının olacağı müjdesini vermiştir. Aradan yıllar geçmiş ve büyüyen çocuk ülke için önemli icraatlarda bulunan değerli bir insan olmuştur. Evladının durumunu izleyip oldukça duygulanan baba, o günü hatırlatarak eşine şöyle demektedir: “Kontrol için doktora gittiğimiz günü hatırlıyor musun? Doktor sana, ileride büyüüp adam olacak, nice güzel işler yapacak ve yaptığı işlerle gurur kaynağımız olacak böyle bir çocuğa hamile kaldığını söylediğinde ne kadar sevinmiştik!” Çocuğa ait bu özellikler doktorun ağzından çıkmamıştır. Ancak baba, onun “hamilesiniz” şeklindeki ifadesini aktarırken, bu hamilelik neticesinde doğan çocuğun bu günkü özelliklerini de zikretmek suretiyle kendi duygu ve düşüncelerini naklettiği sözün içine katmıştır.

İşte, söz konusu ayetlerde de böyle bir konuşma üslubunun olduğu anlaşılmaktadır. Yani melekler Meryem’e bir çocuğunun olacağı müjdesini vermiştir; Allah da bu olayı miladî 7. yüzyılda haber verirken, o ana kadar Hz. İsa hakkında oluşmuş yanlış telakkilere cevap vermek ve onu gerçek şekliyle tasvir etmek amacıyla, ona ait sıfat ve durumları da zikretmiştir.

Kur’an kıssalarında yer alan “zamanların kaynaştırılması” şeklindeki üslup ile ilgili bu iki örnekle yetinerek, yine konumuz olan ayete getireceğimiz yoruma esas teşkil edebilecek benzer bir üslubun kullanıldığını gördüğümüz iki örnek daha sunmak istiyoruz.

Muhataplardan Nakledilen Sözlere Onlara Ait Olmayan İfadelerin Katılması

Kur'an'da karşılaştığımız, zamanların kaynaştırılması üslubuna benzer bir üslup da, özellikle dinî gerçekleri inkâr edenlerin düşüncelerini yansıtmak üzere onların ağzından nakledilen sözlerin içerisine, esasında onlardan sadır olmayan bazı olumlu ifadelerin Allah tarafından eklenmesidir. Bu üsluba dair vereceğimiz aşağıdaki iki örneğin konumuza ışık tutacağı kanaatindeyiz.

1. Örnek: Nisâ suresinde Yahudilerin başına gelen ve gelecek olan felaketlerin sebepleri sıralanırken, bunların arasında, onların “İsa’yı biz öldürdük!” şeklindeki sözlerine de yer verilir. Bunun 157. ayetteki ifadesi şu şekildedir: “Allah’ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih’i kesinlikle biz öldürdük, demeleri sebebiyle...”²⁸ Ayete gramatikal açıdan baktığımızda, Yahudilerin söylediği söz şudur: “Allah’ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih’i kesinlikle biz öldürdük.” Ancak bu söz bütünüyle onlara ait ise, burada, Hz. İsa’yı Allah’ın elçisi olarak kabul etmeyen Yahudilerin onu “Allah’ın elçisi” olarak nitelermeleri şeklinde mantıkî bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Oysa böyle bir çelişkinin olmaması gerekir. Bu duruma açıklık getirmeye çalışan müfessirler şu iki izahı yaparlar²⁹: Birincisi, Yahudilerin Hz. İsa’yı “Allah’ın elçisi” olarak nitelermeleri, buna inanmalarının bir sonucu değil, tamamen istihza amaçlıdır. İkincisi, Allah onların “İsa’yı biz öldürdük!” şeklindeki iddialarını naklederken, onu “Allah’ın elçisi” olarak bizzat kendisi nitelermekte ve onu anılması gereken şekliyle anarak yüceltmektedir. Birinci yorum, “Allah’ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih’i kesinlikle biz öldürdük.” sözünün olduğu gibi Yahudilerin ağzından çıktığı kabulüne

²⁸ en-Nisâ 4/157.

²⁹ ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 574; er-Râzî, *a.g.e.*, XI, 84; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 247; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 380; Ebu Hayyân, *a.g.e.*, IV, 125; Ebu’s-Su’ûd, *a.g.e.*, II, 217.

dayanırken, ikinci yorum, bizim üzerinde durduğumuz üslup çerçevesinde yapılmaktadır. Buna göre Allah, onlardan naklettiği sözü onların ağzından çıktığı şekliyle değil de, vermek istediği mesaja uygun ifadeleri kullanarak aktarmaktadır. Yani onlar “İsa’yı biz öldürdük” iddiasında bulunmuşlar; Allah da onların iddialarını aktarırken, Hz. İsa’nın adını yalın isim şeklinde anmamış, onu olması gereken şekliyle nitelendirmiştir.

2. Örnek: Aynı üslubu, müşriklerin yanlış inançlarının sorgulandığı Zuhruf suresi 9. ayette görmekteyiz: “*Eğer onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, kesinlikle, onları çok güçlü olanın, çok iyi bilenin yarattığını söyleyeceklerdir.*”³⁰ Ayete gramatikal açıdan baktığımızda, “*Onları çok güçlü olan ve çok iyi bilen yaratmıştır.*” sözünün bir bütün olarak müşriklere ait olması gerekmektedir. Buna göre müşrikleri, Allah’ı “aziz/çok güçlü olan” ve “alim/çok iyi bilen” şeklinde nitelendirecek bir inanç düzeyine sahip kimseler olarak kabul etmemiz gerekecektir. Ancak bu durum, Hz. Peygamberin davet ettiği Allah inancına karşı müşrikler tarafından gösterilen muhalefet stratejisine ters düşmektedir³¹. Müfessirlerin bir kısmı bu çelişkiyi çözmeye çalışırken, ayeti bizim ele aldığımız ifade üslubu çerçevesinde yorumlamışlardır. Buna göre Allah, gökleri ve yeri yaratanın Allah olduğuna dair müşriklerde var olan yerleşik bir düşünceyi ya da böyle bir soru karşısında vermek zorunda kalacakları “Allah yaratmıştır” şeklindeki bir cevabı aktarırken, kendi zatını bizzat kendisi nitelemektedir³². Âlûsî, böyle bir ifade üslubunun dilin pratik kullanımında var olduğuna dikkat çekerek şu örneği verir: “Üstat bana

³⁰ ez-Zuhruf 43/9.

³¹ Müşriklerdeki Allah inancı ile ilgili bu tespitimiz hakkında daha geniş bilgi için bk. Zekeriya Pak, “*Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının, Kur’an’dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 1, s. 316-322, Sivas 2001.

³² ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 231-232; Ebu’s-Su’üd, VI, 27.

şöyle dedi...” diyen birinin “üstat” kelimesiyle “Şemsü’l-Eimme”yi kastettiğini bilmektesin. Daha sonra onun sözünü bir başkasına aktarırken, “Falan kişi bana Şemsü’l-Eimme’nin şöyle dediğini söyledi” dersin. Oysa o kişinin ağzından sadece “üstat” kelimesi çıkmıştır. Sen ise onun sözünü aktarırken, “üstat” ile kastettiği kişinin bir sıfatını kullanmaktasın. Ayette de bu durum söz konusudur. Müşrikler, kendilerine yöneltilen soru karşısında “Allah yarattı” cevabını vermişlerdir. Allah ise, onların bu sözünü naklederken, “Allah” kelimesinin yerine, kendi zatını niteleyen “azîz” ve “alîm” sıfatlarını yerleştirmiştir³³.

Bu örneklerden yola çıkarak, bazı ayetlerin doğru anlaşılmasında, cümlelerin gramatikal yapısının tek başına yol gösterici olmadığı, bunun yanında edebî üslubun da dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Şimdi de, tekrar asıl konumuz olan Bakara 2/30 ayetine dönerek, bu çerçevede farklı bir yorum denemesi yapabiliriz.

Bakara 2/30’la İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi

Yukarıda örneklerini gördüğümüz edebî üslup ışığında konumuz olan ayete yeniden baktığımızda, “*Melekler henüz hiç tanımadıkları bir varlık hakkında nasıl bir bilgiye ve gerekçeye dayanarak ‘bozguncu’ ve ‘kan dökücü’ hükmünü vermiş olabilirler?’*” şeklinde bir soru sormanın, artık ayete yaklaşımımızda tek ve zorunlu bir seçenek olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanı bu şekilde nitelendiren “özne”nin melekler değil de bizzat Allah olduğu sonucuna ulaşmamız, yine yukarıda örneklerini gördüğümüz üslup çerçevesinde mümkün olacaktır. Buna göre, Allah ile melekler arasında gerçekleşmiş olan diyalog esnasında, henüz varlık sahnesinde olmayan insanın, melekler tarafından “bozguncu” ve “kan dökücü” olarak nitelendirilmesi söz konusu olmamıştır. Bu diyalogda sadece, “yeryüzünde ege-

³³ el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXV, 92.

men olacak ve birbirini izleyen nesiller halinde yaşayacak” özelliğe sahip yeni bir varlık türünün yaratılıp yeryüzüne yerleştirilecek olması gerçeğinin, keyfiyetini tam idrak edemeyeceğimiz bir şekilde, Allah tarafından meleklerle paylaşılması söz konusudur. Bu durum karşısında melekler, Allah’ı saygıyla anma ve O’nu yüceltme görevini gereği gibi yerine getirdiklerini beyan ederek, “Biz varken ve görevimizi hakkıyla yerine getirirken, bu yeni varlık türüne ne gerek var?” anlamına gelebilecek bir soruyla, bu yeni varlığın varoluş hikmetini anlamak istemişlerdir. Allah da, onların, saygı sınırlarını aşmayacak biçimde gösterdikleri bu tavırlarına, “*Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim!*” şeklinde cevap vermiştir. İşte, kıssanın ilgili sahnesinin tarihî boyutu, ana hatlarıyla bu şekilde cereyan etmiş olmalıdır³⁴. İnsan, söz konusu diyalog sahnesinin yaşandığı “geçmiş” ile söz konusu ayetlerin vahyedildiği “şimdi” arasındaki zaman diliminde bozgunculuk yapmış ve kan dökmüştür. Ayrıca onun bu iki özelliği, Kur’an’ın vahyedildiği sırada da fiilen devam etmektedir. Allah, melekler ile kendisi arasında “geçmiş”te gerçekleşmiş olan söz konusu diyalog sahnesini “şimdi” gündeme getirirken, güncel bir duruma tarihi bir sahne içerisinde işaret etmektedir.

Şu halde kıssanın bu sahnesi, tek boyutlu bir zaman diliminde gerçekleşmiş bir durumun tasvirinden ibaret olmayıp geçmişin ve şimdinin kaynaştığı, zamanların iç içe girdiği, dünü ve bu günü bir arada yansıtan bir sahne özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla, ayetin asıl mesajı, yeryüzünde fiilen bozgunculuk yapıp kan dökmekte olan muhataplara yönelik güncel bir uyarıdır.

Burada akla şu soru gelmektedir: Acaba yaptığımız

³⁴ Bir başka yoruma göre, “Âdem kıssası, Kur’an’daki şekliyle, beşerî varlığın kozmik kaderine ilişkin dramatik bir anlatı olup herhangi bir zamansal ve mekânsal duruma tetabuk etmemektedir.” Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 118.

bu yoruma uygun olarak ayeti Türkçeye çevirmek mümkün mü? Hemen belirtelim ki, ayetin gramatikal yapısı, klasik yorumları devre dışı bırakacak ve bizim yaptığımız yorumu açıkça yansıtacak şekilde bir çeviriye pek imkân tanımamaktadır. Ancak, çeviri olarak nitelendirilemezse de, yaptığımız yorumu kısmen yansıtacak göre şöyle bir metin oluşturmak mümkündür:

“Rabbin meleklere, ‘Yeryüzüne, orada egemen olacak ve birbirini izleyen nesiller halinde yaşayacak bir varlık yerleştireceğim.’ demişti. Melekler ise, ‘Biz seni övgüyle anarak, zatına yakışmayan niteliklerden uzak olduğunu kabul ediyor ve kusursuzluğunu dile getiriyoruz.’ diyerek, yeryüzünde bozgunculuk yapmakta ve kan dökmekte olan sizlerin egemen bir varlık olarak oraya niçin yerleştirileceğinizi sormuşlardı. Allah da, ‘Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim!’ demişti.”

Bizi böyle bir yoruma sevk eden en önemli neden, insan türünün henüz yeryüzü sahnesine çıkmadan önce melekler tarafından potansiyel bir suçlu olarak algılanmış olmasının doğru olmayacağı düşüncesidir. Zira bu sahnenin gerçekleştiği tarih kesitinde insan henüz bir suç işlememiştir ve bu nedenle de “bozguncu” ve “kan dökücü” olarak anılmayı henüz hak etmemiştir. Tarafımızdan algılanabilen boyutuyla, evrendeki canlı türler arasında merkezî konumda bulunan tek varlık insandır. Kur’an’ın beyanıyla, göklerde ve yerde ne varsa insan için yaratılmış ve onun hizmetine sunulmuştur³⁵. Böyle değerli bir varlığın, henüz kendisi varlık sahnesinde yok iken ve hiçbir olumsuz yönüne de tanık olunmamışken, melekler tarafından “bozguncu” ve “kan dökücü” olarak nitelendirilmesi, onun hakkında yapılabilecek ilk ve tek değerlendirme olmamalıdır. Eğer melekler, daha önce cinler vasıtasıyla yaşandığı farz edilen bir

³⁵ Bk. Lukmân 31/20; el-Câsiye 45/13.

tecrübeden yola çıkarak böyle bir tahminde bulunmuşlarsa, bu birçok güzelliği de potansiyel olarak kendinde barındıran insan türü için haksız bir yargılama anlamına gelir. Taberî'nin yorumunu esas alarak, bize nakledilen diyalogun zikredilmeyen bir arka planının olduğunu ve Allah'ın bu yeni varlık türü hakkında melekleri bilgilendirdiğini ve onların da bu bilgiye dayanarak insan hakkında bu şekilde konuştuklarını kabul ettiğimizde de yine aynı durum söz konusudur. Buna göre de melekler objektif davranmamışlar, Allah'ın kendilerine verdiği bilgilerden birçoğunu göz ardı ederek sadece insanın olumsuz iki özelliğini ön plana çıkarmışlardır. Bu da, hem insan türüne karşı sübjektif bir önyargıyı hem de olumsuz özelliklere sahip bir varlık yaratma projesinden dolayı Allah'ı bir şekilde sorgulamayı çağrıştırmaktadır. Oysa melekler bu şekilde davranmaktan uzaktır.

Kur'an'da, temel değerleri yok etme ve toplumsal barış ve huzuru ortadan kaldırmaya yönelik her tür faaliyet "bozgunculuk" olarak nitelendirilir. Ahlakî bir çöküntünün sonucu olarak ortaya çıkan "bozgunculuk" tavrı, Kur'an tarafından sıklıkla dile getirilir ve bu olumsuzluğu kendilerinin vazgeçilmez niteliği haline getirenler şiddetle uyarılır³⁶. Bozgunculuğun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan, haksız yere kan dökme³⁷ ve cana kıyma eylemleri de ısrarla kınanır. İnsana dair bu iki olumsuz eylem türünün ele aldığımız ayette gündeme gelişini de, melekler tarafından gündeme getirilmiş tarih öncesi bir öngörü değil, Allah tarafından yapılmış, güncele yönelik bir tespit ve uyarı olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Yani Allah, fiili olarak yeryüzünde bozgunculuk yapmakta ve kan dökmekte

³⁶ "Bozgunculuk" anlamındaki "fesat" kavramının yer aldığı ayetler için bk. M. Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982, s. 518-519.

³⁷ el-Bakara 2/30, 84.

olan insanı bu ayette de uyarmakta ve onun söz konusu olumsuz eylemlerine dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, “*Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseleri mi oraya yerleştireceksin?*” ifadesini meleklerin ağzından çıkmış bir söz olarak değerlendirerek, “Melekler bu kaniya nerden ulaşmışlardı?” sorusunu sormak ve ardından da birtakım muhayyel sahneler üretmek yerine, ilgili ayeti, örneklerini Kur’an’da gördüğümüz üslup özelliği çerçevesinde yorumlamanın daha gerçekçi olacağı kanaatindeyiz. Bu yorum, Kur’an kıssalarının güncel durumlara yönelik mesaj içeriği taşıyor oluşu gerçeğiyle de bağdaşır bir açılım olacaktır.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN KONUT KİRACISININ SORUMLULUKLARI

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ*

Özet

Bu incelemede kısaca kira sözleşmesi ile ilgili genel bilgiler verilmiş, İslam hukuku açısından konut kiracısının sorumlulukları üzerinde durulmuş ve bunlar, kira bedelini ödeme, kiralananı koruma, etrafa zarar vermeme, ortak giderlere katılma ve sürenin sonunda kiralananı iade etme şeklinde başlıklar altında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kira Sözleşmesi, Kiracı, Kiralanan, Kira Bedeli.*

The Responsibilities of Tenants According to Islamic Law

Abstract

In this paper general information about lease was given and then focused on the responsibilities of tenants in terms of Islamic law. These responsibilities are classified as paying the rental, protecting the tenancy, not destroying the environment, paying the common costs and after the time giving back the tenancy. The subjects in this paper were studied under general titles.

Key Words: *Lease, Tenant, Tenancy, Rental Price*

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
nurikahveci@ksu.edu.tr

1. Giriş

Günümüzde sıkça karşılaşılan sorunlardan biri konut kiralalarıyla ilgili olduğu için çalışma sadece konut kiralanın sorumluluklarına hasredilmiştir. Bundan dolayı İslam hukukunda çok geniş bir kapsama sahip olan kira sözleşmesinin diğer alanları üzerinde durulmayacaktır. Konut kiracısının sorumluluklarına temel oluşturması açısından genel anlamda kira sözleşmesiyle ilgili bilgi verildikten sonra konu birkaç başlık altında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Gayeleri bakımından sözleşmeler tasnif edildiğinde ariyet gibi kira da faydalandırma gayesi taşıyan sözleşmeler grubuna girer. Menfaatin bir bedel karşılığı devredilmesi esası üzerine yapılan sözleşmelerin en önemli ve kapsamlılarının başında gelen kira sözleşmesi aynı zamanda toplumsal hayatta çokça ihtiyaç duyulduğu için uygulama alanı bulan ve insanların hayatlarını kolaylaştırmaya dönük bir fonksiyona da sahip olarak değerlendirilebilir. Genel anlamıyla kira sözleşmesiyle bir kimse (kiralayan) belli bir bedel (ücret) karşılığında sahip olduğu bir şeyden faydalanılmayı veya onun kullanılmasını belli bir müddet için başka bir kimseye (kiracı) devretmeyi taahhüt etmiş olmaktadır¹.

Klasik fıkıh kitaplarında kira, menfaatin satımı² ola-

¹ Akıntürk, Turgut, *Türk Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991, 185.

² es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001, XV, 82; Semerkandî, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut, 1984, I, 347; el-Kâsânî, Alâuddin Ebi Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbü Bedâi's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986, IV, 173; el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1980, II, 50; el-Merğînânî, Burhanuddin, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986, III, 231; el-Ğamravî, Muhammed, *Sirâcü'l-Vehhâc Şerhu Alâ Metni'l-Minhâc*, İstanbul, tsz., 287; Mollo Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Kaynaklarıyla Büyük İslâm Fıkhı* (Çev.: Arif Erkan), İstanbul, tsz., III, 380; ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1990, VI, 19; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul, 2006, 188.

rak özlü bir biçimde tanımlanmıştır. Diğer pek çok sözleşmede olduğu gibi kira sözleşmesi de satım sözleşmesine benzetilerek ilke ve unsurları belirlenmeye çalışılmıştır³.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi kira ivazlı bir faydalandırma sözleşmesidir. Bu sözleşmeyle taraflardan biri malik olduğu menkul veya gayri menkul bir mal üzerindeki yararlanma ve kullanma hakkını geçici olarak diğer tarafa devretmektedir. Bu devir karşılığında yararlanma ve kullanma hakkını devralan taraf da diğerine, literatürde genelde ücret olarak isimlendirilen bedeli ödemeyi taahhüt etmektedir. Kira sözleşmesinde malını kiraya veren ve bu maldan yararlanma hakkını elde eden taraf için bir sorumluluk doğduğundan kira, “iki tarafa borç yükleyen sözleşme”lerden sayılırlar⁴. Bu sözleşme, ikaleye açık olup iki taraf için de bağlayıcı olduğundan özürsüz olarak tek taraflı feshedilemez⁵.

İslam hukukçuları kira sözleşmesinin kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğu tespitinde bulunmuşlardır⁶. Buna göre Kur'an-ı Kerim'deki, “Çocuklarınızı emzirtmek (süt anneye vermek) isterseniz meşru surette verdiğiniz (emzirme ücretini) teslim etmek şartıyla size bir günah yoktur”⁷, “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır”⁸, “(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık

³ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 183.

⁴ Akıntürk, *Borçlar*, 185.

⁵ Serahsi, XV, 88; Semerkandi, I, 360; Mevsili, II, 51; Kasani, IV, 173; İbn Rüşd, II, 191; Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, İstanbul, 1985, mad., 406; es-Senhûri, Abdurrezzâk, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır, 1968, VI, 238.

⁶ Zuhayli, VI, 20.

⁷ Bakara 2/233.

⁸ Zuhuf 43/32.

şu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden (işverenlerden) bulacaksın”⁹ mealindeki ayetler icare akdine delalet etmektedir.

Yukarıdaki ayetlerin yanı sıra kira sözleşmesinin meşruluğunu ifade eden hadisler de mevcuttur. Bir hadiste, “...Allah’ın ücretle bir kişiyi kiralayarak (emeğini) ondan alıp sonra ücretini vermeyen kişinin kıyamette hasmı olacağı”¹⁰ ifade edilmiş, bir diğerinde ise, “Ücretliye alın teri kurumadan ücretini veriniz”¹¹ buyurulmuştur.

Ayrıca tarihi süreçte meşruiyetini farklı kaynaklara dayandırmış olmalarına rağmen İslam hukukçuları arasında kira sözleşmesinin caiz olmadığı hususunda görüş beyan eden hiçbir hukukçunun bulunmayışı da bu akdin hukuken geçerli kabul edilen akitlerden olduğuna dair icma delili olarak gösterilebilir.

Hanefilere göre kira sözleşmesi genel hüküm anlamındaki kıyasa muhalif olarak meşru kabul edilmiştir. Bu anlayış, kira sözleşmesinde henüz mevcut olmayan bir menfaatin satışının söz konusu olmasına dayanır¹². Çünkü menfaat zamanla ortaya çıkabilecek özellik arz eder. İslam hukukundaki genel hüküm; henüz ortaya çıkmamış, yani mevcut olmayan bir şeyin satışını yasaklamaktadır. Bunun için kira sözleşmesinin meşru kabul edilmesi, henüz ortaya çıkmamış olan menfaatin sözleşmenin yapıldığı anda var

⁹ Kasas 28/27.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Beyrut, tsz., II, 475; el-Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîre, *es-Sahih*, İstanbul, tsz., Buyu’ 5; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975, Zühd 2; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül’-Evtâr*, Beyrut, 2002, II, 1180.

¹¹ İbn Mâce, Duhûn 2.

¹² Kâdizâde, Şemsuddin Ahmed, *Netâicü’l-Efkâr*, Beyrut, tsz., IX, 60; ez-Zebîdî, Muhammed Murteza, *Kitabu ‘Ukûdi’l-Cevâhiri’l-Münîfe*, Beyrut, 1985, II, 83

olduğunun hükmen kabul edilmesi düşüncesine dayandırılmaktadır¹³.

Kira sözleşmesine konu olan menfaati tam olarak maddi mallardan ayırmak mümkün değildir. Bu da onun ayna bağlı araz olmasından kaynaklanmaktadır¹⁴. Ancak akde mahal olması açısından mallardan ayrı değerlendirilerek hareket edilmektedir.

Pozitif hukukta kira sözleşmesi, adi kira ve hasılat kirası olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Adi kira, kiracıya kiraladığı şeyi sadece kullanarak ondan yararlanma hakkını verir. Bu şekildeki kira sözleşmesinin konusu menkul veya gayri menkul cinsinden mutlaka maddi bir varlıktır. Örneğin, ev, dükkan, araba, bisiklet, elbise gibi malların kiralanması adi kira sözleşmesi olarak nitelendirilir. Hasılat kirası ise, adından da anlaşılacağı gibi kiracıya, kiraladığı şeyi kullanmanın yanında onun semerelerini toplama hakkını da vermektedir. Bundan dolayı hasılat kirasının konusu sadece ürün veren, hasılat getiren mallar ile haklardan oluşur. Örneğin bir fındık bahçesinin veya ticari bir işletmenin kiralanması hasılat kirası olarak kabul edilir¹⁵.

İslam hukukuna göre kira sözleşmesi herhangi bir şekil şartına bağlı olarak yapılan sözleşme çeşitlerinden değildir. Sadece sözleşmelerle ilgili genel hükümler çerçevesinde yapılması yeterlidir. Uygulamada gördüğümüz, özellikle ev ve iş yeri kiralamalarında karşımıza çıkan yazılı kira sözleşmeleri geçerlilik açısından hukuki bir zorunluluk olmayıp, sözleşme ile ilgili anlaşmazlık söz konusu olduğunda bunun giderilmesine yöneliktir. Kısaca kira sözleşmesinin yazılı olarak yapılması geçerlilik bakımından değil ispat

¹³ Serahsî, XV, 82; Mevsilî, II, 50; Kâsânî, IV, 173.

¹⁴ Kahveci, Nuri, "İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kahramanmaraş, 2006, Yıl: 4, Sayı: 8, 49.

¹⁵ Akıntürk, *Borçlar*, 186.

açısından önem taşımaktadır.

Kira sözleşmesi tarafların her ikisine de borç yükleyen ve bağlayıcı nitelikte olduğu için bu sözleşmeyle birlikte hem kiralayan hem de kiracı bir takım borçlar altına girmektedir. Kiralayanın en önemli borcu sözleşmenin gayesine uygun bir şekilde kiraya verdiği şeyi kiracıya teslim etmek ve kira süresince bu durumun devamını sağlamaktır¹⁶. Bunun yanında kiralayanın ayıba karşı ve zabta karşı tekeffül borçları da bulunmaktadır. Ancak bu inceleme kiracının borçlarıyla ilgili olduğu için kiralayanın borçlarının detaylarına girilmeyecektir.

2. Konut Kiracısının Sorumlulukları

Genel anlamıyla konut kiracısı, tek başına veya ailesiyle ya da başkalarıyla birlikte içinde iskan etmek amacıyla iskana uygun bir binayı hukuka uygun bir sözleşme ile kiralayan kişi olarak tanımlanabilir. Burada konutun apartman dairesi veya müstakil ev olması hatta bahçe gibi diğer müstemilatıyla birlikte olması arasında fark yoktur.

İvazlı sözleşmelerden olması dolayısıyla kira sözleşmesi her iki tarafa bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Burada konut kiralayarak bir kira sözleşmesi yapan taraflardan biri konumundaki kiracının sözleşmenin gereği olarak yerine getirmesi gereken borç ve sorumlulukları üzerinde durulacaktır. Kiracı kavramının geniş bir anlam alanı olması dolayısıyla konuyu daraltmak ve güncel bir soruna da dikkat çekmek amacıyla burada sadece konut kiracılarına dönük bir değerlendirilme yapılacaktır. Konunun sistematize edilebilmesi için belirli başlıklar altında ele alınması uygun olacaktır.

2.1. Kira Bedelini (Ücret) Ödeme Sorumluluğu

Gayri menkul kiralamalarında genel anlamıyla ücret,

¹⁶ Kāsānī, IV, 179.

kiralanan şeyin kira bedeli olarak ödenmesi gereken karşılığa verilen isimdir. Bu da satım sözleşmesindeki satılan malın karşılığı olarak ödenen semenle aynı kategoride değerlendirilir. Bunun için satım sözleşmesinde semen olmaya elverişli olan her şeyin kira sözleşmesinde ücret olmaya elverişli olacağı kabul edilir¹⁷.

İskan maksatlı bir konut kiralayan kişinin en başta gelen sorumluluğu ve yerine getirmesi gereken borcu kira sözleşmesinde belirtilen ücreti ödemesidir. Belirlenmiş ücret borcunun doğabilmesi için kira sözleşmesinin mutlaka sahih yani hukuken geçerli olması şarttır. Kiracının kiraladığı konutun kira bedeli olan ücreti sözleşmede belirtilen zaman ve şartlarda ödemesi esastır¹⁸. Sözleşmede ücretin ödenme zamanının belirtilmemiş olması sözleşmeye hukuken bir eksiklik getirmez. Bu durumda ücret özellikle kısa süreli kiralamalarda sürenin sonunda ödenirken, uzun süreli kiralamalarda ise örfteki uygulamaya göre hareket edilmesi en doğru olanıdır. Sözleşmede ücretin ödeme yeri belirtilmemiş ise kural olarak ödeme kiraya verenin ikametgahında yapılır. Özellikle ödemenin bir maliyet ve külfet gerektirmesi durumunda sözleşmede farklı bir düzenleme söz konusu değilse bunların tamamı kiracıya aittir. Örneğin, bir ev kiralayan kişi kira bedelini banka gibi bir aracı kurum vasıtasıyla yapacaksa sözleşmede belirtilmediği sürece aracı kuruma ödenecek bedeli kiracı karşılamak zorundadır.

Kira sözleşmesinde ücretin hangi para ile ödeneceği belirtilmeyip sadece ödenecek rakam belirtilmiş olursa ödeme o ülke parası üzerinden yapılır. Ancak bir ülkede

¹⁷ Serahsî, XV,153. Merğînânî, III, 231; el-Meydânî, Abdulğani, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, tsz., II, 88; Kâdizâde, IX, 62; Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, *Mecmâu'l-Enhur Fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, İstanbul, tsz., II, 369; Mecelle, mad., 463.

¹⁸ Bardakoğlu, Ali, "İcare", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 382.

yapılan kira sözleşmesinde belirlenen ücretin, kanuni zorunluluklar haricinde, o ülke parasıyla yapılması zorunluluğu yoktur.

Bir kira sözleşmesiyle kiralanan malın menfaatinden yararlanmanın karşılığında ödenmesi gereken ücreti taraflar kendi iradeleriyle serbestçe belirleyebilecekleri gibi bilirkişi konumunda olan üçüncü şahıslar aracılığıyla da belirleyebilirler.

Kira sözleşmesinin hukuken geçerli olabilmesi için hem menfaatin hem de ücretin taraflar arasında münazaaya sebebiyet vermeyecek derecede açık bir şekilde belirtilmesi gerekir¹⁹. İslam hukukçuları bu hususu Hz. Peygamber'in "Kim ücretle bir kişiyi kiralarsa ona ücretini bildirsin" şeklindeki hadisiyle de delillendirmektedirler²⁰.

İslam hukukuna göre mutlak bir kira sözleşmesiyle kiracı ücret ödeme borcu altına girmiş olmaz²¹. Ücret borcunun doğabilmesi için kiraladığı şeyden yararlanmaya başlaması veya faydalanabilme imkanına sahip olması şarttır. Ancak kiralananın menfaatinden yararlanma gerçekleşmeden akdin yapılmasıyla ücret ödeneceği şart koşulsay kiracı için ücret borcu doğmuş olur. Bu durum Mecelle'de şöyle ifade edilmiştir: "*Şart-ı ta'cîl ile ücret lazım olur*"²². Bunun sebebi Hanefiler ve Malikilere göre kira sözleşmesinin hüküm ifade edebilmesi için menfaatlenmenin şart olmasıdır²³. Buna göre kural olarak önce kiralanan şeyin menfaatinden istifade etme sonra ücret gelmesi gerekir. Konuyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında verilen örneklerden birinde, bir kişi konutu kiraya verip anahtarlarını teslim etmediği halde kiracısının herhangi bir şekilde konutun

¹⁹ Konu ile ilgili hadisler için bkz., Şevkânî, II, 1174 vd.

²⁰ Serahsî, XV, 83; Mevsilî, IV, 51

²¹ Merğînânî, III, 232; Kâdizâde, IX, 66; Mecelle, mad., 466.

²² Mecelle, mad., 468.

²³ Serahsî, XV, 92; Semerkandî, I, 348; Kâsânî, IV, 179; Mevsilî, IV, 51; İbn Rüşd, II, 190; Bardakoğlu, "İcare", 382.

kapısını açmasına izin vermiş olması ve kiracının da buna güç yetirebilir konumda bulunması halinde kiracı için ücret ödeme borcunun doğacağı, ancak kiracı kapıyı açmaya güç yetiremeyecek durumda ise ücret borcunun doğmayacağı, çünkü bu durumda konutun kiracıya teslimi gerçekleşmemiş kabul edileceği şeklindeki değerlendirmedir²⁴. Benzer şekilde örneğin aylık olarak kiralanan bir konutta bir müddet oturulduktan sonra, kiracıdan kaynaklanmayan bir sebepten dolayı konut oturulamaz hale gelirse yararlanılan müddet için ücret gerekmez. Çünkü menfaatin belirlenmesi ancak sürenin belirlenmesiyle mümkündür. Bu süre de bir ay olduğuna göre menfaatlenme tam olarak gerçekleşmemiş ve üzerine akit yapılan şey (ma'kûdun aleyh) kiracıya teslim edilmemiş gibi kabul edilir²⁵. Bu durumda kiracı kira sözleşmesini mazeretli olarak tek taraflı feshetmiş olur. Bu fesih irade dışı bir sebebe dayandığı için kiralayanın fesihle hazır bulunma şartı da aranmaz²⁶.

Ücretle ilgili hususlardan biri de yapılan kira sözleşmesinin herhangi bir sebepten dolayı fasit olduğunun anlaşılması üzerine devreye girecek olan ecr-i misil olgusudur. İslam hukukuna göre sözleşme hangi sebepten fasit olursa olsun sözleşme sırasında belirlenmiş olan ücret devre dışı kalır ve kiracı kiralanan evin emsal kira bedeli anlamına gelen ecr-i misil ödemekle sorumlu olur²⁷. Ancak bu ecr-i misil sözleşmede belirtilen ücretten (ecr-i müsemma) fazla olamaz. Akdin fasit olması durumunda taraflar sözleşmede belirledikleri ücretin ödenmesi konusunda anlaşılırlarsa bu da İslam hukukuna göre geçerlidir²⁸.

Klasik fıkıh kitaplarında ücretle ilgili olarak bir kişi-

²⁴ Kâsânî, IV, 179.

²⁵ Kâsânî, IV, 179.

²⁶ Serahsî, XV, 152.

²⁷ Kâsânî, IV, 179, 195; Ğamravî, 297; eş-Şirbinî, Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc*, Mısır, 1958, II, 353.

²⁸ Serahsî, XV, 100; Merġinânî, III, 238; Molla Hüsrev, III, 391.

nin kiralamış olduğu evde ücret karşılığı veya ücretsiz olarak başkalarını misafir etme hakkının bulunduğu ifade edilmiştir²⁹. Ancak burada sınırlayıcı olarak binaya zarar vermeme şartı aranmıştır. Böyle bir durumda alınan ücretin kira ücretinden fazla olması halinde fazla kısım hukuken kiracıya ait olsa bile diyaneten bunu tasadduk etmesi gerekir. Ancak kiracı içinde oturduğu konuta ilaveler yaparak başkalarını ücret karşılığı burada iskan ettirmiş ise kira bedelinden fazla olan kısım hem hukuken hem de diyaneten kendisinin olur. Bu yaklaşım Hanefilere göredir³⁰. Şafiilere göre ise, her iki halde de fazla ücret kiracının hakkı olur. Çünkü menfaatler hüküm açısından mevcut aylar gibidir. Kiraladığı konut kendisine teslim edilince kiracı akitle onun menfaatine malik olmuş kabul edilir. Bu durum bir şeyi satın alıp kabz ettikten sonra kârlı bir şekilde satması menzilesindedir. Buradaki kâr kendisine ait olduğu gibi fazla ücret de kendisine ait olur³¹.

Bir konut kiralanırken ücret olarak belirlenen aynı mal, evde oturulduktan sonra, henüz kiralayana teslim edilmeden telef olursa kiracının ücret borcu o malın bedeli değil ecr-i misil olur³².

Kiralanın konut başkası tarafından gasb edilerek kiracının bir müddet o evden yararlanması engellenmiş olursa bu süre için kiracının ücret ödemesi gerekmez. Çünkü kiracının üzerine akit yapılan şeyden yararlanma imkanı ortadan kalkmıştır³³.

İslam hukukuna göre bir konut kiralayan kişi, ödeme zamanında akit esnasında kararlaştırılan ücretten fazla

²⁹ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, VI, 28.

³⁰ İbn Rüşd, II, 190-191; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz., VI, 226.

³¹ Serahsî, XV, 145; Bilmen, VI, 227.

³² Serahsî, XV, 154.

³³ Serahsî, XV, 154, 157; Damad Efendi, II, 371.

ödeme yapabilir³⁴.

Türk Borçlar Hukukuna göre de kira bedeli taraflarca serbestçe belirlenebilir. Ayrıca kiralayan kira bedelinin tespitini mahkemeden de isteyebilir. Mahkeme de bilirkişiler aracılığıyla kira bedelini tespit eder³⁵. Kira sözleşmesinin bir diğer unsuru da kiralanan şeye karşılık ödenecek kira bedelidir. Kira akdinde karşılık prensip olarak para ile ödenir ancak bu karşılığın paradan başka bir şeyle, örneğin bir mal ya da hizmetle ödenmesi de mümkündür³⁶.

2.2. Kiralananı Muhafaza Sorumluluğu

Her türlü kira sözleşmelerinde olduğu gibi iskan edilmek üzere kiralanan konutlarda da kiracının önemli sorumluluklarından biri kiraladığı konutu kendi istifade edebileceği şekilde fakat özenle kullanmaktır. Kiralananın akdin gerektirdiği şekilde kullanılması esastır. Bu yüzden kullanma tarzı ve sınırları öncelikle sözleşmeyle belirlenmelidir. Sözleşmede belirlenmeyen hususlarda o konudaki mevcut örf esas alınır³⁷. Bu konuyla ilgili bir hadiste Hz. Peygamber, “*Kişi aldığı geri verinceye kadar ondan sorumludur*”³⁸ buyurmuştur. Genel bir anlama sahip olan bu hadis kiralananın itina ile muhafaza edilmesi gerektiği hususunda da delil olarak kullanılabilir niteliktedir.

İslam hukukuna göre kiralananın kiracının elinde emanet hükmünde olduğu genel prensiptir³⁹. Buna göre oturmak için bir konut kiralayan kişi ile içinde iskan ettiği konut arasında emanetle ilgili hükümler cari olur. Konutu

³⁴ Serahsi, XV, 87.

³⁵ TBK, mad., 19.

³⁶ Akıntürk, 188.

³⁷ el-Cezîrî, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı* (Çev.: Hasan Ege), İstanbul, tsz., IV, 133; Bardakoğlu, “İcare”, 382.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 8, 12; et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Beyrut, tsz., Buyu’ 39; İbn Mâce, Sadakât 5.

³⁹ Kâsânî, IV, 209; Merğînânî, III, 244; el-Erdebelî, Yusûf, *el-Envâr li’l-A’mâlî’l-Ebrâr*, Mısır, tsz., I, 407.

kiralayan kişinin bu konudaki sorumlulukları emanetle ilgili genel hükümler çerçevesinde belirlenir. Bu bağlamda konut kiralayan kişi orada çamaşır yıkama gibi örfen yapılabilecek fiilleri yapabilir. Çünkü bunlar mutad olan şeylerdir⁴⁰.

İslam hukukuna göre bir kişi konutu tek başına kiralamış olsa bile kiralama gayesine ters düşmeyecek şekilde orada akrabalarıyla birlikte oturma hakkına sahiptir. Ancak oturmak üzere kiralanan konutta kiralayanın izni olmaksızın oturma dışında başka faaliyetlerde bulunamaz⁴¹. Böyle bir fiil, kiralananı muhafaza etme sorumluluğu dışına çıkmak anlamına gelir.

Oturmak için konut kiralayan kişi kendisinin ihtiyacı olan eşyaları oraya koyma hakkına da sahiptir. Kiracının bu davranışı onun konutu maksadına uygun kullanma sorumluluğunun dışına çıkarmış olmaz. Bu bağlamda kiracı binaya zarar vermeyecek, etrafı rahatsız etmeyecek mahiyetteki şeyleri orada yapabilir. Ancak bunların adeten konutta iskan etmeye tabi kılınan unsurlardan olması gerekir. Etrafı rahatsız etmeyecek mahiyette olmakla birlikte binaya zarar verecek nitelikteki fiiller ise kiracı tarafından kiralayanın özel izni olmaksızın yapılamaz⁴². Bu, onun kiralandığı konutu özenle kullanma sorumluluğunun dışına çıkmasına neden olur. Bu da hukuken sözleşmeye aykırılık sonucunu doğurur.

Mutlak kira sözleşmesiyle bir konut kiralayan kişi, eskimeye sebebiyet vermiş olsa bile, konutun binasına zarar vermeyecek ve yapısını zayıflatmayacak mahiyetteki fiilleri evde yapması kendisine bir sorumluluk yüklemeyiz. Çünkü bu husus satım sözleşmesinde satılan şeyin selamet

⁴⁰ Serahsî, XV, 145; Kâsânî, IV, 209

⁴¹ Serahsî, XV, 145.

⁴² Serahsî, XV, 145; Merğînânî, III, 235; Mecelle, mad., 528.

sıfatıyla eş değerde kabul edilmiştir⁴³.

Kira sözleşmelerinde kiralananın muhafaza edilmesi gerektiği açıktır. Zira İslam hukukuna göre ivazlı sözleşmelerde selamet sıfatına itibar edilir. Dolayısıyla kiracı kiraladığı konutu gerektiği gibi korumadığında verilen zararları tazminle yükümlü olacaktır. Ancak korumanın imkansız olduğu durumlar bundan istisnadır. Çünkü kiracının bundan kaçınmaya gücü yetmemektedir⁴⁴. Zira İnsanların güçlerini aşan hususlarda onların sorumlu tutulmayacağı ilkesi İslam hukukunun temel prensiplerindedir⁴⁵.

Pozitif hukuk açısından da kiracı kiralananı tahsis gayesine uygun biçimde kullanmakla yükümlü kabul edilmektedir. Örneğin, konut olarak kiralanan bir yerin işyeri olarak kullanılması kiralananın tahsis gayesine aykırı kullanımıdır. Böyle bir uygulamada yapılan değişikliğin kiracının yararına ya da zararına olması, tahsis gayesine aykırılığı ortadan kaldırmaz.⁴⁶

2.3. Etrafa Karşı Sorumluluk

Gayri menkul kiralarında özellikle apartman dairelerinin kiralınmaları durumunda komşularla iyi geçinme, hukukun ve örfün gerektirdiği komşuluk ilişkilerine uyma sorumluluğu daha da önemlidir. Kiracı bu sorumluluğunu yerine getirmez ve kira sözleşmesine aykırı davranarak kiraladığı dairedeki davranışlarıyla etrafına zarar verirse uyarılması gerekir. Kiraya veren tarafından uyarıldığı halde bu tutum ve davranışlarına devam eden kiracı kira sözleşmesinin yüklediği sorumlulukları açıktan ihlal ettiği için kiralayana sözleşmeyi tek tarafı olarak feshetme hakkına sahip olur.

Kişinin sahip olduğu hakların elinde birer emanet

⁴³ Serahsî, XV, 145.

⁴⁴ Serahsî, XV, 115; Erdebeli, I, 407.

⁴⁵ Bakara 2/286.

⁴⁶ Akıntürk, 188.

olduğu ve hiçbir hakkın sınırsız olmadığı⁴⁷ şeklindeki İslam hukukunun genel prensibine göre, başkalarına zarar vermemek şartıyla kişinin kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkı vardır⁴⁸. Bir konut kiralandığında da kiracı onun menfaatini mülk edinmiş kabul edildiği için evin menfaattinden yararlanırken dilediği gibi hareket etme hakkına sahiptir⁴⁹. Ancak genel kuralda da belirtildiği gibi bu tasarruflarında asla başkalarına zarar veremez. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in, "Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mü'min de, halkın, can ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kimsedir"⁵⁰, "Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur"⁵¹ ve benzeri manadaki hadisleriyle⁵² de delillendirilebilir. Ayrıca İslam hukukundaki hak nazariyesi çerçevesinde konu ele alındığında başkalarının hakkına bir saldırı olduğu da açıkça anlaşılmaktadır⁵³.

Kur'an başkalarını incitme ve onlara eza vermeyi zarar olarak⁵⁴ nitelendirdiğine göre kiracının kiraladığı konutu kullanırken komşularına eziyet vermeyecek şekilde hareket etme zorunluluğu vardır. Kiracının hukuken komşularına zarar vermemesi esas olmakla birlikte, bir kısmında hukuki zorunluluk olmasa bile, İslam'ın komşulukla ilgili vecibelerini yerine getirmesi gerekir.

İslam hukukuna göre kiralanan konut kiralama maksadına uygun olarak kullanılmalıdır. Bu bağlamda kla-

⁴⁷ Bardakoğlu, Ali, "Hak", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 146; Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997, 43-45.

⁴⁸ ez-Zerka, Ahmed, *Şerhu Kavaidil Fıkhiyye*, Beyrut, 1989, 165-179; Bardakoğlu, "Hak", 146.

⁴⁹ Serahsi, XV, 149.

⁵⁰ Tirmizî, İman 12; Nesâî, İman 8.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, I, 313; İbn Mâce, Ahkâm 17.

⁵² Konu ile ilgili diğer hadisler için bkz. Buharî, İman 4, Edeb 29; Müslim, İman 64, İman 73; Tirmizî, Birr 27; Ebû Davûd, Süleyman İbnu'l-Eş'asi's-Sicistani, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, Cihad 2; Nesâî, İman 9.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997 adlı eseri.

⁵⁴ Al-i İmran 3/111

sik fıkıh kitaplarında verilen örneklerden birinde, bir zimminin Müslümandan kiralamış olduğu evde kendisi ve aile fertlerinin kendi dinlerine göre ibadet yapmaları konutun gayesi dışında kullanılmadığı anlamına gelmekle birlikte bu konutu diğer dindaşları için umuma açık bir ibadet hane haline getiremeyeceği ifade edilmiştir⁵⁵.

Pozitif hukuka göre de insanlar, taşınmaz mülkiyetinden doğan yetkileri kullanırken, komşularını olumsuz şekilde etkileyecek taşkınlıktan kaçınmakla yükümlüdür. Özellikle, taşınmazın durumuna, niteliğine ve yerel âdete göre komşular arasında hoş görülebilecek dereceyi aşan duman, buğu, kurum, toz, koku çıkartarak, gürültü veya sarsıntı yaparak rahatsızlık vermek yasaklanmış fiillerdendir⁵⁶.

2.4. Ortak Giderlere Katılma Sorumluluğu

Kiralanan konutun bulunduğu konum gereği birden çok malik tarafından kullanılan ortak kullanım alanlarına sahip olması halinde bir takım maddi yükümlülükler söz konusu olmaktadır. Bu durum özellikle apartman dairesi kiralanması halinde belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Apartman dairesinde zorunlu ortak kullanım alanları mevcuttur. Bunlar, merdiven aydınlatması, asansör, apartman görevlisi, merdiven ve kapı önü temizliği gibi hususlar için ödenen giderler olarak sıralanabilir. Prensip olarak bu tür giderlere apartmandaki kiracı veya ev sahipleri katılmak zorundadır. Ortak zorunlu giderler için daire başına ödenmesi gereken ücreti aksatan kişiler hukuken bir sorumluluk yüklenmiş olacakları gibi diyaneten de sorumludurlar. Ancak apartmanlardaki konumları gereği bazı daire sakinlerinin kullanmaya ihtiyaç hissetmeyecekleri diğer sakinlerin kullandıkları ortak alanların giderlerinden

⁵⁵ Serahsî, XV, 150; Kâsânî, IV, 176.

⁵⁶ TMK, mad., 737.

onları istisna etmek hakkaniyete daha uygundur. Örneğin, bodrum veya zemin katta oturanların hiç kullanmayacakları asansör masraflarından istisna edilmesi gibi.

Apartman dairesi kiralayan kişi buna bağlı olarak doğan ortak kullanım alanlarını kullanmamış olsa bile bunların maddi sorumluluklarına katlanmak zorundadır. Örneğin asansörlü bir apartmandan daire kiralayan kiracı bir ay konutunda olmadığı ve asansörü kullanmadığı için bununla ilgili olarak ödenmesi gereken aylık ücreti ödemesi gerekmediğini ileri süremez.

Kiracının bu sorumluluğu ile ilgili olarak İslam hukukunda özel nitelikli doğrudan bir hüküm bulunmamakla birlikte sorumlulukla ilgili genel prensipler doğrultusunda hareket edilerek ortaya çıkan sorunlar çözülebilir. Bu bağlamda irtifak hakları gibi hakların kullanımındaki sorumluluklar örnek olarak verilebilir⁵⁷.

2.5. Süre Sonunda Kiralananı Geri Verme Sorumluluğu

Kira sözleşmesinin doğası gereği mutlaka belirli bir süre içermektedir. Kira süresi çok uzun vadeli olsa bile sona ereceği muhakkaktır. Sürenin sona ermesiyle birlikte ise kiracının kiraladığı şeyi kiraladığı gibi kiralayana teslim etmesi zorunludur⁵⁸. Sürenin bitmesiyle kiracının kiralanan üzerindeki kullanma hakkı da sona ermiş olur. Kira müddetinin bitiminden sonra, kiralayanın izni olmadan, kiralananı kullanmaya devam eden kişi gasıb konumuna geçer⁵⁹. Kiracı sözleşmeye uygun bir şekilde kullandığı kiralananındaki eksilmelerden tazminle sorumlu tutulmaz. Ancak mutad kullanmanın dışında vermiş olduğu za-

⁵⁷ Bardakoğlu, "Hak", 146.

⁵⁸ Meydâni, II, 90.

⁵⁹ Bilmen, VI, 228; Zuhayli, VI, 51.

rarları kiracı tazmin etmek zorundadır⁶⁰.

Kiralananın sözleşmede belirtildiği gibi kullanılmasının kira bedelini ödeme borcu doğurması gibi tarafların üzerinde anlaştıkları veya bu konudaki mevcut örf bırakılmaları hususlara aykırı davranılması da tazminat borcu doğurur. Bu bağlamda kiralananın kiracının fiil ve kullanımını sonucu ortaya çıkan eksiklik ve bozuklukların giderilmesi ve bunun için gerekli harcamaların⁶¹ yapıldıktan sonra kiralananın kiralayana teslim edilmesi gerekir.

Daha önce de ifade edildiği gibi kira sözleşmelerinin sahih olabilmesi için taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet vermeyecek derecede kira müddetinin belirlenmesi gerekir. Bu da kira sözleşmesinin bu müddet sonunda bitmesi gerektiğini ve kiralanan şeyin kiralayana teslimi sorumluluğunu doğurur.

Kiracı müddetin bitiminde konutu boşaltarak kiralayana, normal kullanımdan kaynaklanan eskimeler veya eksilmeler dışında, kiraladığı zamanki haliyle teslim etmek zorundadır. Kiracı kullandığı eşyalarını alarak evi boşalttığını belirtip kiralayana teslim etse, ancak evin içinde çöp mahiyetinde bir takım atıklar bulursa bunları yine kiracının temizlemesi gerekir. Çünkü bu atıklar kiracının fiili sonucu oluşmuştur. Burada İslam hukukçuları, her ne kadar kiracının fiili sonucu dolmuş ise de fosseptik çukurunu istihsanen istisna etmişlerdir. Buradaki istihsanın dayanağı örfdür. Örfler de kira sözleşmelerinde muteber kabul edilirler. Ancak üstü açık atık su kanalının kira müddeti sonunda konut teslim edilmeden kiracı tarafından temizlenmesi gerekir⁶². Bunun dayanağı da yine örf olarak gösteril-

⁶⁰ Serahsi, XV, 115, 155; Kâsânî, IV, 209; İbn Rüşd, II, 193; Damad Efendi, II, 377; Bardakoğlu, "İcare", 382.

⁶¹ Bardakoğlu, "İcare", 382.

⁶² Kâsânî, IV, 208-209.

miştir⁶³.

Kiralanan konutun kira süresinin sonunda teslimi sırasında kiracı evde otururken yapmış olduğu ilaveleri, eve bitişik olsalar bile, sökmesi gerekir. Ancak bu ilavelerin sökülmesi esnasında binaya zarar vermemesi esastır. Şayet zarar vermeden sökemecekse o zaman, ev sahibinin rızasına matuf, ilaveler sökülmeyip kıymetleri ev sahibine ödetirilerek evde bırakılırlar⁶⁴.

Sonuç

Kullandırma gayesi güden kira sözleşmeleri taraflar için bağlayıcı nitelikte olup her iki tarafa da bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Bu genel kurala bağlı olarak kira sözleşmelerinin özel türlerinden konut kirasının taraflarından biri olan kiracı sözleşmeyle birlikte yerine getirmesi gereken sorumluluklar da üstlenmiş olur.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslam hukuku açısından konut kiralayan kişinin genel olarak yerine getirmesi gereken, kiraladığı konutun kira bedelini ödeme, kiralayarak içinde iskan ettiği konutu gayesine uygun bir şekilde özenle kullanma ve koruma, etrafa zarar vermemesi, komşuluk ilişkilerinin gereklerine uyma, ortak giderler söz konusu olduğunda kendi hissesine düşen miktar kadar bunlara katılma, konutu kullanırken vermiş olduğu iradi zararları tazmin etme ve sözleşmede belirtilen sürenin sonunda konutu kiralayana teslim aldığı gibi geri verme şeklinde sıralanabilecek sorumlulukları söz konusudur.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Beyrut, tsz.
Akıntürk, Turgut, *Türk Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991.
Bardakoğlu, Ali, "Hak", *DİA*, İstanbul, 1997.

⁶³ Serahsî, XV, 159.

⁶⁴ Serahsî, XV, 161.

- , "İcare", *DİA*, İstanbul, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz.
- el-Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Muğire, *es-Sahih*, İstanbul, tsz.
- el-Cezîrî, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı* (Çev.: Hasan Ege), İstanbul, tsz.
- Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul, 2006.
- Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, *Mecmâu'l-Enhur Fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, İstanbul, tsz.
- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'asi's-Sicistanî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988.
- el-Erdebeli, Yusûf, el-Envâr li'l-A'mâli'l-Ebrâr, Mısır, tsz.
- el-Ğamravî, Muhammed, *Sirâcü'l-Vehhâc Şerhu Alâ Metni'l-Minhâc*, İstanbul, tsz.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985.
- Kâdizâde, Şemsuddin Ahmed, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut, tsz.
- Kahveci, Nuri, "İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş, 2006, Yıl: 4, Sayı: 8.
- el-Kâsânî, Alauddin Ebi Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbü Bedâi's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, İstanbul, 1985.
- el-Merğînânî, Burhanuddîn, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul, 1986.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li*

- Ta'li'l-Muhtâr*, İstanbul, 1980.
- el-Meydâni, Abdulğani, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, tsz.
- Mollo Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Kaynaklarıyla Büyük İslâm Fıkhı* (Çev.: Arif Erkan), İstanbul, tsz.
- el-Müslim, Ebu Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, Beyrut, 1955.
- en-Nesâi, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, Beyrut, tsz.
- es-Semerkandî, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984.
- es-Senhûrî, Abdurrezzâk, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Mısır, 1968.
- es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut, 2002.
- eş-Şirbinî, Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc*, Mısır, 1958.
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Beyrut, tsz.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murteza, *Kitabu 'Ukûdi'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut, 1985.
- ez-Zerka, Ahmed, *Şerhu Kavaidil Fıkhıyye*, Beyrut, 1989.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1990.

ARAPÇADA ŞİBH CÜMLE VE FONKSİYONLARI

Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN*

Özet

Arapçada ifadede kolaylık sağlanması ve amacın daha kısa olarak ifade edilmesi için kullanılan üsluplardan biri de şibh cümledir. Şibh cümle, harf-i cer ve zarflarla yapılır. Genellikle harf-i cer ve zarfın bağlı olduğu fiil veya fiilimsiler öğenin durumuna göre düşürülür (hazf). Şibh cümlelerin kolaylık ve kısa olma özelliği daha ziyade şibh cümlelerin fiilinin hazfedilmesi durumunda ortaya çıkar. Fiili açıktan geldiğinde ise, ana fiile yan cümle olarak katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler: *Şibh cümle, Harfi cer, Zarf, Arapça grameri.*

Phrase (Sibh Sentence) In Arabic And Its Functions

Abstract

One of the methods used in Arabic to facilitate the expression and to express the goal briefly is sibh sentence (phrase). Sibh sentence is formed by prepositions and adverbs. Usually the verbs which the preposition and the adverb are dependent upon are omitted due to the position of the element. The feature of easiness and briefness of the sibh sentence generally appears when the verb of the sibh sentence is omitted. When the verb is not omitted, it contributes to the main verb as a subordinate clause.

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. makif@ksu.edu.tr

Key Words: *Phrase (Sibh sentence), Preposition, Adverb, Arabic grammar.*

Giriş

Arapçada aslı harf-i cer¹ ve mecrûru ile zarflarla şibh cümle/yan cümle yapma üslûbu, İslâm öncesi dönemden günümüze kadar oldukça sık kullanılan ve cümleye ayrı bir güzellik katan, amacı öz ve veciz bir şekilde ifade eden² güzel bir tarzdır. Şibh cümle, Arapçada büyük kolaylık sağlmasına rağmen, klasik dönemde teorisinin oluşturulması esnasında çok fazla detaya girilmiş, felsefe, mantık ve usûl konuları ile izah edilmeye çalışılmıştır.

Klasik dönemde bazı dilcilerin konunun anlaşılma ve tahlil edilmesi hususunda kolaylaştırma çabası olsa da, felsefî ve mantıksal yönelişlerin projektörü altında konuları inceleme anlayışı çoğu zaman etkili olmuştur. Günümüzde ise birçok dilci, felsefe ve mantık perspektifinden sıyrılarak konuya sadece bir dil meselesi olarak bakmaya çalışsa da; yoğun bilgi ve yorumları aktarmaktan geri durmamışlardır. Bununla birlikte bazı dilciler ileri konularda ele alacağımız gibi klasik dönemdeki bazı dilcilerin görüşlerinden de cesaret alarak, dil öğretiminde kolaylık olması açısından detaydan kaçınarak şibh cümleyi direkt öge olarak kabul etmektedirler.

Çalışmamızda şibh cümlelerin kavramsal alanını, ifade ettikleri anlamı, fiil ve fiilimsi köküne bağlanmasını, yapılan farklı tahlilleri/irab, değişik öge olarak kullanım biçimlerini ve dil öğretimindeki pratik uygulamalarını irdeleyeceğiz.

¹Aslı harfî cer, fiil veya şibh fiile teallük eden (bağlı) ön ekler olup; ana cümlede yan cümle oluşturarak kısmî anlam ortaya koyarlar. Bkz. 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1988, s.367.

² Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, I, Dâru'l-'Ulûm, Riyad, 1982, s. 161.

A. Şibh Cümlelerin Kavramsal Alanı

Arapçada cümleler, genellikle isim ve fiil cümlesi olarak iki kısımda incelenir. Bazı klasik kaynaklarda cümleler isim, fiil, zarfıyye ve şart cümleleri şeklinde de ele alınmıştır³. Zarfıyye cümlesi ile şibh cümle kastedilmiştir. Şart cümlesi ise fiil cümlesi içerisinde değerlendirilmiş, bağımsız cümle olarak ele alınması sürdürülmemiştir. Şibh cümle ise isim ve fiil cümlesinden sonra önemli bir konumda önemini sürdürmüştür.

Şibh cümle kavramı, zarf ve harf-i cer konuları içerisinde de geniş olarak yer bulmuştur. Bazı kaynaklarda ise şibh cümle müstakil bir konu olarak ele alınmıştır⁴. Şibh cümle, genellikle farklı konular içerisinde ele alınmış olsa da tanımında birliktelik görmek mümkündür. Şibh cümle, "harf-i cer ve mecrûru ile zarfa" denilmektedir⁵. Bu tanıma göre şibh cümle iki kısma ayrılır:

1. Harf-i cerli şibh cümle:

Kurtuluş doğruluktadır.	التَّحَاةُ فِي الصَّدَقِ
-------------------------	--------------------------

Cümlesinde *الصدق* harf-i cer ve mecrûru, hafzedilmiş

³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I, nşr. Seyyid Ahmed-'Abdulcevâd 'Abdulganî, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, tsz., s.171; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, byy., Dersâadet, tsz., s.566.

el-Mufassal'ın şârihi, İbn Ya'îş (643/1245), ez-Zemahşerî'nin cümleyi dört kısımda incelenmesini lafzî olarak görür ve gerçekte isim ve fiil cümlesi olduğunu; şart cümlesinin iki fiil cümlesinden meydana geldiğini, şibh cümlelerinin de müteallakının genel olarak fiil olacağını, fiil olunca fail de alacağını dolayısıyla şibh cümlelerinin fiil müteallakı ile birlikte fiil cümlesi kabul edileceğini belirtir. Bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I, s. 171.

⁴Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Matba'atu Muhammed 'Alî, Kahire, tsz., s. 566 ; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, 1966, s. 229; 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, s.367.

⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 392; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, I, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâud-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, tsz., s. 155; Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktezab*, Marifet yay., İstanbul, tsz., s.18; 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, s. 361.

habere müteallaktır. Takdiri: كَاتِبٌ 'dir⁶.

2.Zarfı şibh cümle:

Saat yastığın altındadır.	السَّاعَةُ تَحْتَ الْوَسَادَةِ
---------------------------	--------------------------------

Cümlesinde ise تَحْتَ مکان zarfıdır, mansuptur, hazfedilmiş habere müteallaktır. Takdiri: كَاتِبٌ 'dir⁷.

Arapçada şibh cümle denildiğinde ilk akla gelen müteallakının (bağlı olduğu fiil veya fiilimsi) vacip olarak hazfedilmesidir. Kaynaklarda haber, sıfat gibi öğelerin geliş şekilleri ele alınırken; şibh cümle olarak geldiği ifade edilir ve bu şibh cümleler de müteallakı hazfedilen harf-i cer ve zarflardır. Zarf-ı lağv'ın şibh cümle kapsamında olup olmadığı hususunda netlik görülmemektedir. Fakat şibh cümle- nin tanımında da görüleceği gibi harf-i cer ve mecrur ile zarfa şibh cümle denilmektedir. Bu tanıma göre her iki kısım da şibh cümlelerin kapsamına girmektedir.

Bununla birlikte klasik kaynaklardan müteallakı hazfedilmeyen harf-i cer ve zarfların şibh cümle kapsamına girip girmediği tam olarak anlaşılammaktadır. Günümüz dilcilerinden 'Abbâs Hasan, "Zarf-ı lağv ve müstekarr çeşitleriyle şibh cümle" ifadesiyle şibh cümlelerin zarf-ı lağv ve müstakardan meydana geldiğini izah etmesi⁸ şibh cümlelerin tarifini açıkça netleştirmektedir. Yine 'Abbâs Hasan, mef'ül-ü fih'in şibh cümle olduğunu ifade eder⁹. Günümüz dilcilerinden 'Abduh er-Râcihi de şibh cümleye geniş yer ayırarak; harf-i cer ve zarfların fiile bağlı şibh cümle olduğunu

⁶ Tâcuddîn el-İsferâyîni, *Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb*, nşr. Rabiha Çelebi, Anadolu matb., İzmir, 1994, s. 25 ; Muhammed el-Antâkî, *el-Mihâc fî Kavâ'idil-İ'râb*, Tebliğ yay., İstanbul, tsz., 15; Rabiha Çelebi, *el-İ'râbu's-Sahîh*, İzmir, 1997, s.33. Ayrıca bak: Muhyiddin Derviş, *İrâbu'l-Kurâni'l-Kerîm*, I, Dâru İbn Kesîr, Humus, 1992, s.14.

⁷ Tâcuddîn el-İsferâyîni, *Lubbu'l-Elbâb*, 25; Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fî Kavâ'idil-İ'râb*, s.15.

⁸ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 414.

⁹ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 230.

ifade etmesi¹⁰ ve ileriki konularda geniş olarak ele alacağımız açıklamaları şibh cümlelerin tarifini önemli ölçüde açıklamaktadır.

Harf-i cer ve mecrûru ile zarfa şibh cümle denilmekle birlikte, bu cümlelerin oluşması için harf-i cer ve mecrûru ile zarfın bir fiil ya da şibh fiille (fiil gibi amel eden kelimeler) irtibatının /müteallak olması gerekmektedir¹¹.

Şibh cümlelerin müteallakları duruma göre açıktan ve gizli olarak gelebilir. Bu açıdan şibh cümle iki kısma ayrılır.

Zarf-ı lağv¹²: Müteallakı hazfedilmeyip, cümlede görülen fiil veya şibh fiil olarak karşımıza çıkan harf-i cer ve mecrûru ile zarflara denilir¹³.

Meyve yere düşüyor.	يَسَاقُطُ الثَّمَرُ عَلَى الْأَرْضِ
---------------------	-------------------------------------

Cümlesinde على الارض harf-i cer ve mecrûru zarf-ı lağv'dir يتساقط fiiline müteallaktır.

Ağacın altında oturdum	جَلَسْتُ تَحْتَ الشَّجَرِ
------------------------	---------------------------

Yukarıdaki örnekte تَحْتَ kelimesi, mekân zarfıdır, جَلَسَ fiiline müteallaktır.

Zarf-ı müstekarr ise, müteallakı vacip olarak (kesin) hazfedilmiş harf-i cer ve mecrûru ile zarflara denilir¹⁴.

Rahatlık, yorgunluktan sonradır.	الرَّاحَةُ بَعْدَ التَّعَبِ
----------------------------------	-----------------------------

Cümlesinde, بعد zaman zarfı olup; mansuptur, hazfe-

¹⁰ 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, s. 367-370.

¹¹ İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, I, s.155.

¹² Sîbeveyh (180/796), zarf-ı lağv ve zarf-ı müstekarr kavramlarını kullanır, örnekler verir ancak tanımını yapmaz. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1968, s. 55.

¹³ es-Sabbân, *Haşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, I, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut, tsz., s.200.

¹⁴ es-Sabbân, *Haşiyetu's-Sabbân*, I, s. 200.

dilmiş bir habere müteallaktır. Ya da بعد zarfı mahallen merfu haberdir.

Zarf-ı lağv'ın lağv adıyla anılmasının nedenlerinden biri de, müteallaka dönen bir zamirin olmaması, zarf-ı müstekarr'a müstekarr denilmesi ise müteallaka dönen bir zamirin olmasından kaynaklanmaktadır¹⁵.

Bazı dilciler zarf kavramını asl-i harfi cerlerin kapsamı içerisinde değerlendirmişlerdir. Buna göre şibh cümlede zarf, zaman ve mekana delalet eden ve في harfi cerrinin anlamını içeren mansup isimdir¹⁶. Eğer zarf nasb edilmiş ve في anlamını içeriyorsa mutlaka kendisini nasb eden gizli ya da açık bir âmîle/fiil veya şibh fiil müteallak (bağlı) olması gerekmektedir¹⁷.

Bazı dilciler ise, zarf kavramını ön plana çıkararak harf-i cerri, zarf kapsamında değerlendirmiştir¹⁸.

Bu iki değerlendirmenin isabetli yönleri vardır. Farklı değerlendirmeler kavramlara yüklenen anlamlarla ilgilidir.

Zarfin, şibh cümle olması için في harf-i cerrinin ortaya koyduğu anlamı ifade etmesi dışında ayrıca gayr-i mutasarrıf zarf olması gerekir. Bu bağlamda zarfların, mutasarrıf ve gayr-ı mutasarrıf olarak iki kısma ayrıldığını ifade etmeliyiz. Mutasarrıf zarf, normal bir isim gibi cümlede mübteda, haber v.s değişik öge olabilir¹⁹.

Sabah aydınlanmaktadır.	الصَّبَاحُ مُشْرِقٌ
-------------------------	---------------------

Yukarıdaki cümlede, الصَّبَاحُ zarfı isim yerine kullanıl-

¹⁵ es-Sabbân, *Haşiyetu's-Sabbân*, I, s. 200.

¹⁶ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, nşr. el-Huseyn el-Fetli, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999, s. 230.

¹⁷ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 63; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 230.

¹⁸ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 55; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 566.

¹⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 85.

mış ve mübteda olmuştur. Bu cümlede في harfi cerrini takdir etmemiz mümkün değildir. Gayr-ı mutasarrıf zarf ise zaman ve mekan zarfı olur²⁰.

Kitap, masanın altındadır.	الكتابُ تحتَ المكتبِ
----------------------------	----------------------

Yukarıdaki cümlede تحت مکان zarfı hafzedilmiş habere bağlıdır. Diğer bir deyişle hafzedilen haberin yerine geçmiştir. Zarfa "fi" harfi cerrini takdir etmek mümkündür.

B. Şibh Cümle'nin Anlamı

Arapçada şibh cümle, masdar-ı müevvel (cümlecik halinde gelen masdar), şart cümlesinin cevabı, muzarî fiilin nasb edilmesi, şibh fiillerle kurulan yapılar gibi bir çok unsur, yan cümle olarak değerlendirilmektedir²¹.

Bilindiği gibi yan cümleler, temel cümlenin oluşmasına değişik yönlerden yardımcı olurlar²². Türkçede olduğu gibi Arapçada da yan cümleler vardır. Ancak birbirinden farklı olanlar da vardır.

Yan cümleler tam bir cümle olmayıp, ana cümleye yardımcı olan unsurlardır. Yan cümleler Türkçede olduğu gibi Arapçada da ana cümlenin değişik öğeleri olurlar. Bu bağlamda harf-i cer ve mecrûru ile zarfa şibh cümle denilmesinin nedeni, onun ana cümleye yardımcı olan yan cümle olmasından kaynaklanmaktadır. Normal cümlede bir yargı /ihbâr veya istek/inşâ' anlamı tam olarak bulunur. Ama harf-i cer ve mecrûru ile zarfta anlam tamam olmayıp; kısmî/ferî olarak ortaya çıkar.

Müstekarr zarf, cümlenin yerine geçer ve şibh cümledeki bir zamir, harfi cerri fiile veya fiilimsiye bağlar.

²⁰ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 229.

²¹Nizamettin İbrahimoğlu, "Arap Dilinde Cümleler ve Kuruluş Yolları", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1999, s. 69-81; Meral Çörtü, *Arapçada Cümle Kuruluşu ve Tercüme Teknikleri*, İFAV, İstanbul, 1997, s.75.

²²Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, TDKY., İstanbul, 1971; s. 116-120

Ali fakülte dedir.	علي في الكلية
--------------------	---------------

Cümlesinde, علي في الكلية şibh cümlesi gizli bir fiile/şibh fiil bağlıdır. Yan cümle konumundaki şibh cümlelerin anlamı bağlı olduğu fiille ortaya çıkmaktadır. Şihh cümledeki fail gizli olup fiile döner. Harfi cer ve mecrûr ile zarf olarak gelen şibh cümlelerin bir fiille ilişkilendirilmesinin nedeni, kendi başına tam anlam ifade edemeyişindedir²³.

Müteallakı hazfedilmeyen zarf-ı lağvda, harf-i cer ve mecrûru ile zarf da bir fiille irtibatlandırması gerekmektedir. Ancak bunda zamir durumu söz konusu değildir.

Öğrenci fakülteye gitti.	ذهب الطالب إلى الكلية
--------------------------	-----------------------

Cümlede harf-i cer ve mecrûru ذهب fiiline müteallaktır. Diğer bir deyişle şibh cümle, fiilin gösterdiği olayla irtibatlıdır. " ذهب الطالب Öğrenci gitti" cümlesi zamanı ve eylemi ile tam bir anlam ifade etmektedir. Fakat mefulun bih gayri sarîh konumundaki ذهب إلى şibh cümlesi (zarf-ı lağv), ana cümleye öğrencinin gittiği mekanı göstermek ve eylemi belirli bir mekanla sınırlamak suretiyle yan anlam katmaktadır.

Zarf-ı müstekarr şeklinde gelen şibh cümlelerin, yan cümle anlamı bağlı olduğu gizli bir fiille ortaya çıkmakta ve yan cümle olarak cümle içerisinde değişik görev almaktadır. Zarf-ı lağv şeklinde gelen şibh cümle ise fiille irtibatlı olmakla birlikte sadece fiilin mekan, zaman ve oluş nedenini belirtmekle bildirmektedir.

Türkçe yan cümlelerde, şibh cümle türüne benzer yan cümleler kısmen mevcuttur. Arapçada harf-i cer ve mecrûru ile zarfların bir fiille irtibatlı olması gerekliliği ve

²³ 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvi*, s. 361.

bu irtibattan öge yapma gelenek ve uzlaşısı vardır. Örneğin,

عليُّ في الكُليَّة cümlesinin anlamı "Ali okulda" şeklindedir.

"Okulda" kelimesine "dur" kelimesi eklese de eklemesek de öznenin yüklemidir ve yan cümlecik değildir. Ama Arapça klasik teoriye göre عليُّ في الكُليَّة şibh cümle "okulda" anlamındadır ve yüklem belirtmek için yeterli olmayıp, bir fiil ya da şibh fiille bağlantısının olması gerekmekte ve gerçek yüklem gizli bir fiil veya fiilimsi gerekmektedir. Bu açıdan bakarsak Türkçede böyle bir durum söz konusu değildir. Ancak geçmişte ve günümüzdeki bazı dilcilerin yaklaşımlarına göre harf-i cer ve mecrûru ile zarf hangi öge pozisyonunda ise herhangi bir irtibat kurmadan ya da mahalli iraba başvurmadan direkt öge olurlar. Bu durum kabul edildiğinde, Türkçe ile Arapçada bu yönde bir benzerlik vardır.

Şibh cümledeki harf-i cer ve mecrûru ile zarf normalde müfred bir kelimedir. Şibh cümle anlamını kazandıran şey, müteallak olduğu fiil veya şibh fiille olan bağıdır. Bu bağ sayesinde ana cümleye zaman, mekan ve sebep gibi kısmi anlamlar katar ve *cümleye benzer* anlamındaki şibh cümle adını kazandırır²⁴. O halde, müteallakı hafzedilsin edilmesin tek başına harf-i cer ve zarf bağlı olduğu fiile yan anlam katmakta ve fiilin yerini, zamanını v.s. tespit etmektedir. Bu unsurların fonksiyonu bağlı oldukları fiil veya şibh fiille ortaya çıkar ve asla tek başlarına bir cümle olmaz ve anlam ifade edemezler.

Şibh cümle kısmî anlam ifade etmesi açısından tam ve nakıs olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tam şibh cümle, şibh cümlelerin anlaşılır olması, nakıs şibh cümle ise anlamda kapalılık ve anlamsızlık ortaya çıkmasıdır. Bu tür

²⁴ 'Abdulvehhâb Hasan Hamd, *el-Hidâye fi'n-Nahv*, <http://vb.arabsgate.com/archive/index.php/t-465513.html> (06.01.2007)

cümleler şeklen şibh olsa da anlamca uygun değildir²⁵. عليّ عندك dediğimizde, bu şibh cümlenin anlamı ortaya çıkmaktadır.

C. Şibh Cümlenin Öge Olarak Kullanımı

Müteallakı hazfedilen şibh cümle, müteallakı hazfedilmeyen şibh cümleye göre daha işlevseldir. Zira müteallakı hazfedilen şibh cümle pek çok öge veya ögenin yerine geçen unsurdur.

Zarf-ı Müstekarr'ın Öge Oluşu

Müteallakı umumi fiil veya sıfat/şibh fiil olan harf-i cer ve mecrûru ile zarflar cümlede "haber, sıfat, hal ve sila cümlesi" olurlar. Kaynaklarda zarf-ı müstekarr denilince bu dört öge ele alınmaktadır²⁶.

1.Haber Oluşu²⁷ : Zarf-ı müstekarr (şibh cümle) isim cümlesinin haberi olabilir. Kaynaklarda isim cümlesinde mübtedanın haberi müfret, fiil ve isim cümlesi ile şibh cümle olarak gelebileceği ifade edilir²⁸. Ayrıca إن ve benzerleri ile كان ve benzerlerinin de haberleri şibh cümle olarak gelebilir.

Öğrenciler sınıftadır.	الطلابُ في الصفِّ
------------------------	-------------------

Cümlesinde, في الصفِّ harf-i cer ve mecrûru haberdir ve-

²⁵ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 230.

²⁶ Ahmed el-Haşimî, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, h. 1354; s. 136.

²⁷ Bazı dilciler şibh cümle yerine zarfiyye adını kullanır. ez-Zemahşerî, "haber, zarfiyye olarak da gelir", diyerek harf-i cer ve mecruru ile zarfla yapılan şibh cümleyi kastetmiştir. Bkz: Abdülğanî el-Erdebîlî, *Şerhu'l-Unmuzec li'z-Zemahşerî*, nşr. Alparslan Sarı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2002, s. 26.

²⁸ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s. 63; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, I, s. 172; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 575; Ahmed el-Haşimî, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye*, nşr. Ahmed el-Kâsim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1988, s.136; Mustafâ el-Galâyîni, *Camiud-Durûsi'l-'Arabiyye*, II, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983, s.269; 'Abdulğanî ed-Dakr, *Mu'cemu'n-Nahv*, byy., Şam, 1975, s. 182.

ya mahallen merfu haberdir. Ayrıntılı olarak tahlili ise: Harf-i cer ve mecrûru hazfedilmiş habere müteallaktır. Takdiri: كائن دür.

Cennet, annelerin ayakları altındadır.	الجنةُ تَحْتَ أَقْدَامِ الْأُمَّهَاتِ ²⁹
----------------------------------------	-----------------------------------------------------

Hadisinde, تَحْتَ mekan zarfı haberdir veya mahallen merfu haberdir. Ya da zaman zarfı³⁰ hazfedilmiş habere müteallaktır. Takdiri: كائن دür.

Yaklaşma, ümit ve başlama bildiren fiillerin haberleri fiil cümlesi ya da masdar-ı müevvel şeklinde gelmesi gerektiğinden; haberleri şibh cümle olarak gelmediği görülür.

Güneş neredeyse batacak.	كَادَتْ الشَّمْسُ نَعِيبُ
Avcı belki isabet ettirebilir.	عَسَى الصَّائِدُ أَنْ يُصِيبَ

Cümlelerinde, yaklaşma fiilinin haberi نَعِيبُ fiil cümlesi; ümit fiilinin haberi أَنْ يُصِيبَ masdar cümlecığı olarak gelmiştir. Bunların yerine şibh cümle gelemez³¹.

2.Sıfat Oluşu : Bir ismin sıfatı, fiil ve isim cümlesi olabileceği gibi zarf-ı müstekarr da olabilir³². Bu bağlamda nekra kelimedenden sonra gelen şibh cümleler sıfat olur³³.

Bu, ağacın üzerinde bulunan bir kuştur.	هَذَا طَائِرٌ عَلَى الشَّجَرَةِ
-----------------------------------------	---------------------------------

Cümlesinde, عَلَى الشَّجَرَةِ sıfattır veya mahallen merfu sıfattır. Ya da hazfedilmiş habere müteallaktır. Takdiri: كائن

²⁹ el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 198, 335.

³⁰ Harf-i cer, mecruru ile müteallak olurken; zarflar sadece kendileri müteallak olur.

el-Antâkî, el-Minhâc fi Kavâ'id-i'l-İ'râb, s.15.

³¹ Bkz .Alî Cârîm-Mustafâ Emîn, *en-Nahvu'l-Vâzih* (li'l-Medârisi's-sâneviyye), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1965, s.103.

³² el-Galâyînî, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s. 269.

³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, s. 575;

dür.

3. Hâl Oluşu : Fâil, mefûl gibi öğelerinin durumlarını belirten hâl (durum zarfı) fiil ve isim cümlesi olarak gelebildiği gibi şibh cümle olarak da gelir³⁴. Bu çerçevede marife kelimedenden sonra gelen şibh cümle hal olur³⁵.

<i>Kuş, kafeste acı çekti.</i>	تَأَلَّمَ الطَّائِرُ فِي الْقَفَصِ
--------------------------------	------------------------------------

Cümlesinde, *في القفص* harf-i cer ve mecrûru haldir veya mahallen mansub haldir. Ya da hazfedilmiş habere müteallaktır.

4. Sıla cümlesi Oluşu: İsm-i mevsulün (ilgi zamiri) anlam kazanması için ism-i mevsulden sonra bir cümle gelmesi gerekmektedir. Bu cümle fiil veya isim cümlesi olduğu gibi şibh cümle de olabilir³⁶.

<i>Bürodaki memuru gördüm.</i>	رَأَيْتَ الْمُوظَّفَ الَّذِي فِي الْمَكْتَبِ
--------------------------------	----------------------------------------------

Cümlesinde *في المكتب* harf-i cer ve mecrûru sıla cümlesidir. İrabta mahalli yoktur.

Sıla cümlesinde şibh cümle, harf-i cer ve mecrûru dışında sarıh sıfat (ism-i fail ve ism-i mefûl v.s) olarak da gelir. Bu durumda ism-i fâil ve benzerleri elif-lâm takısı alır. Elif lam takısı ism-i mevsul yerine geçer, sonrası ise şibh cümle olarak kabul edilir. İsmi fâil gibi sıfatlar merfuları ile birlikte başka yerde cümle kabul edilirken, ism-i mevsul konusunda şibh cümle olarak ele alınır³⁷.

³⁴ el-Galâyîni, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s.269,

³⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, s. 575.

³⁶İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, s.575; Meral Çörtü, Arapçada Cümle Kuruluşu ve Tercüme Teknikleri, s.36.

³⁷ İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, I, s.156; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhyiddin 'Abdulhamid, b.y.y., Dersaadet, tsz., s.111; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, s.347; 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvî*, s. 361.

Çalışanı severim.	أحبُّ المجتهدَ
-------------------	----------------

Cümlesinde المجتهدَ kelimesi ألب الذي يجتهدُ ile aynıdır.

Arapçada bu dört öge harf-i cer ve zarf ile kısa ve etkileyici bir tarzda kullanılır. Ancak bazen iyice tetkik edilmeden bu ögeler anlaşılabilir. Bu nedenle özellikle sıfat ve hal konusunda dikkat edilmesi gerekmektedir.

Zarf-ı Lağv'ın Öge Oluşu

Harf-i cer ve mecrûru ile zarfın müteallakı, cümlede açık olarak var ise zarf-ı lağv olduğunu ifade etmiştik³⁸.

³⁹ أنعمتَ عليهم غيرِ المغضوب عليهم “Nimet verdiğin kişilerin yoluna (ilet)... gazaba uğrayanların yoluna değil...” ayetinde⁴⁰, عليهم harf-i cer ve mecrûru أنعم fiiline; ikinci عليهم harf-i cer ve mecrûru المغضوب şibh fiiline (ism-i mefûl) müteallaktır⁴¹.

Zarfı lağvlar cümle içerisinde aşağıdaki görevleri üstlenir:

1. Mefûlün bih gayr-i sarîh : Harf-i cer alan mefûller zarf-ı lağv olarak mefûlün bih gayr-i sarîh olurlar.

Ankara'ya yolculuk ettim.	سافرتُ إلى انقرّة
---------------------------	-------------------

Cümlesinde, إلى انقرّة harf-i cer ve mecrûru mefûlün bih gayri sarîhtir. سافر fiiline müteallaktır. İrab uygulamalarına göre, mefûlün bih gayr-i sarîh yerine "harf-i cer ve mecruru سافر fiiline müteallaktır" denilir⁴².

2. Mefûlün fih: Yer belirten harf-i cer ile zaman ve

³⁸ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 347.

³⁹ Fatîha, 1/6

⁴⁰ Fatîha, 1/6

⁴¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s.566.

⁴² Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fî Kavâidi'l-İrâb*, s.15.

mekan ifade eden zarflar mefûlün fih olurlar⁴³.

Ankara'ya sabahleyin yolculuk ettim.	سافرت إلى انقرة صباحاً
-----------------------------------------	------------------------

Cümlesinde, صباح zaman zarfı, mefûlün fihtir. İrab uygulamalarında bu ifadeye mefulün fih yerine "zaman zarfı, mansubtur" denilir.

3. **Mefûlün leh:** Mefûlun leh (sebeup belirten mefûller), harf-i cerle kurulabilir.

Amcamı ziyaret için Ankara'ya gittim.	سافرت إلى انقرة لزيارة عمي
------------------------------------------	----------------------------

Cümlesinde, لزيارة harf-i cer ve mecrûru mefûlün lehtir. سافر fiiline müteallaktır.

4. **Nâibü'l-Fail** (Sözde özne): Fiilden sonra mefûl yoksa, harf-i cer ve mecruru naibu'l-fâil olur.

Evine gidildi.	ذُهِبَ إلى مَنْزِلِكَ
----------------	-----------------------

Cümlesinde, إلى منزل harf-i cer ve mecrûru, naibü'l-fâildir.

D. Şibh Cümlelerin Müteallakı

Harf-i cer ve mecrûru ile mekan ve zaman zarflarının bir fiil veya şibh fiile bağlanması/irtibat halinde olması gerekmektedir⁴⁴.

Şibh cümle kısmî anlam ifade ettiğinden bu anlam aslında ana fiilin cümledeki anlamını daha açık olarak ifade edilmesini sağlar. Bu nedenle şibh cümle ana cümlelerin en önemli yan cümlesidir. Şibh cümle yan cümle olduğu için

⁴³ 'Abdulkâhir el-Curcânî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, http://www.islammessage.com/booksww/books_list.php?cat=22229. Erişim tarihi: 01.07.2007; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 347.

⁴⁴ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 229.

harf-i cer ve mecrûru⁴⁵ ile zarfın ana fiile bağlı olması öngörülümüş; hem harf-i cerrin hem de zarfın fiille irtibatı sağlanmışır⁴⁶.

Zarf-ı müstekarr'ın müteallakı, umumi anlam ifade eden *كَانَ - كَانٌ ; مُسْتَقَرًّا - اسْتَقَرَّ* gibi gizli bir fiil ya da ism-i fail gibi sıfatlardır. Bu bağlamda fiil veya sıfatın takdir edilmesi mümkündür⁴⁷.

İbn Hişâm, vucûben hazfedilen müteallak hakkında bazı bilginlerin fiil, bazılarının da sıfat olduğunu belirttiklerini; kendisine göre, ikisinin de olabileceğini ancak sıla cümlesinde müteallakın fiil olduğunu belirtir⁴⁸.

Müteallak, genel anlamlı (âm/mutlak) fiil veya sıfata delalet ediyorsa onun zikredilmesine gerek kalmadığından ve kolaylık olması açısından hazfedilmesi vaciptir. Özel bir vasfa (hâs/mukayyed) delalet ediyorsa zikredilir⁴⁹.

Güvercin ağacın üzerinde ötüyor.	الورقاء مُعَرَّدَةٌ فَوْقَ الشَّجَرَةِ
----------------------------------	----------------------------------------

Cümlesinde *فَوْقَ* mekan zarfı/şibh cümlesi *مُعَرَّدَةٌ* ism-i fâiline müteallaktır.

Müteallakın genel anlam ifade etmesi için şibh cümlelerin haber, sıfat, hal ve sıla olması gerekmektedir⁵⁰. Diğer

⁴⁵ Şu harf-i cerlerin müteallakları yoktur: *لَعَلَّ - لَوْلَا - رَبِّ - حَاشَا - كَافٍ - رُبَّ - لَوْلَا - لَعَلَّ*. Ayrıca zaid harfi cer (fiil ya da şibh fiille anlam bağlantısı olmayan ve cümlede pekiştirme gibi nedenlerle getirilen harfler). Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 575. Zâid edatlar için bkz: Ahmet Yüksel, *Biçim, Anlam ve İmlâ Yönünden Arapçada Zâidlik*, Samsun, 2005

⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, I, nşr. Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdi, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, tsz, s.92; el-Galâyîni, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s. 49.

⁴⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, I, 171, 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 229.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 583.

⁴⁹ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s.63; es-Sabbân, *Şerhu Sabbân*, I, 200; Reşid eş-Şertûni, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, Dâru'l-Meşrik, 1965, Beyrut, s.328; Ahmed el-Haşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, s.136.

⁵⁰ İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s. 63; er-Reşid eş-Şertûni, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, s. 328.

bir tabirle haber, sıfat, hal ve sıla cümlesi şibh cümle olarak gelirse, müteallakları vucuben hazfedilir. Müteallak hususi ise bu durumda hazfedilmez veya cümlede karine varsa caiz olarak hazfedilebilir⁵¹.

İbn Ya'îş (ö.643/1245), İbn Cinnî'nin (ö.392/1081) şibh cümlelerin müteallakı umumî fiil de olsa hazfedilmeyip, söylenilmesinin caiz olduğunu ve عَلِيٌّ اسْتَفَرَّ عِنْدَكَ "Ali senin yanındadır" şeklinde söylemenin uygun olmadığını belirtir⁵².

ez-Zemahşerî (ö.512/1118) ve şârihi İbn Ya'îş de müteallakın fiil olduğunu belirtirmişler ayrıca bu fiillerin şibh cümledeki unsurları açıktan olsun olmasın nasb konumuna getirdiklerini savunmuşlardır⁵³.

İbn Ya'îş bu konuda orta bir yolun bulunduğunu şöyle ifade eder: "Müteallak fiilimsi olarak takdir edilirse, şibh cümle müfret; fiil takdir edilirse cümle kabul edilir. Bu durum, sözü algılamaya bağlıdır⁵⁴".

İbn 'Akîl, bazı bilginlerin şibh cümlelerin müteallakını fiilimsi, bazılarının ise fiil kabul ettiğini belirterek bazı dilcilerden şu nakilleri yapar: "Kûfe dilcilerden el-Ahfeş'e (ö.315/927) göre müteallak fiilimsidir. Bazı Basralı bilginlere ve özellikle Sibeveyh'e göre de müteallak fiildir. İbnu's-Serrâc ise bu tarzın isim ve fiil cümlesinden farklı bir durum olduğunu, böyle adlandırmanın doğru olmadığını belirtmiştir⁵⁵".

Klasik gramer eserlerinde şibh cümlelerin müteallakı ile ilgili yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Genellikle bu tartışmalar şibh cümle başlığı altında değil, haber, sıla gibi konular içerisinde ele alınmıştır. Mesela dilciler haberin şibh cümle olarak gelişini ele alırken, şibh cümlede hangi

⁵¹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, I, s. 210.

⁵² Bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s.174.

⁵³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s. 172.

⁵⁴ Reşid eş-Şertûni, *el-Mebâdiu'l-Arabiyye*, IV, s. 201; el-Galâyini, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s. 269.

⁵⁵ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, s. 211.

unsurun haber olduğunu tartışmışlardır. İbn 'Akîl, bu konuda sadece Basra ekolünün görüşlerine kısaca yer verir: Basralı bilginler *hem "şibh cümleye de müteallaka da haber demişlerdir"* demişlerdir. Ancak tercih edilen görüşe göre, müteallak haberdir. Bu durumda şibh cümle kayd'dır/ikincil unsurdur. Müteallak hususi fiilerden ise öge şibh cümle olur⁵⁶.

İbn Ya'îş, bazı Kufeli bilginlerin, زيدٌ عندك örneğinde عند zarfının takdire ihtiyacı olmadığını, mübtedanın onu nasb ettiğini belirtir⁵⁷. Bu görüşe göre, عند zarfı mansup olarak haber konumundadır. Ayrıca mahallen merfu demeye veya teallük ettirmeye gerek yoktur.

Endülüslü İbn Madâ el-Kurtûbî (ö.592/1195) de müteallak konusuyla ilgili farklı görüşler ortaya koymuştur. Amil teorisine karşı çıkan İbn Madâ, mahzûf âmillerin takdir edilmesini de kabul etmez. Bu bağlamda harf-i cer ve mecrurunun mahzûf bir müteallakının bulunmasını reddeder. Ona göre şibh cümle olarak gelen haber vs.'de anlam tamdır ve takdire ihtiyaç yoktur⁵⁸.

Şibh cümlelerin tahlili hususunda Kufeli dilcilerin doğal ve pratik bir yaklaşım sergilediği ortadadır. Basra ekolüne mensup bilginlerin ise doğallık ile dil felsefesi arasında oldukları görülür. Sonraki dönemlerde şibh cümlelerin tahlilinde doğallık kaybolmuş bunun yerini bilimsel, metodolojik ve felsefe-mantık verileri almıştır. İbn Madâ'nın yukarıda yer verdiğimiz kolaylık görüşleri o dönemde etkisini göstermemişse de günümüzde önemli etkisi olmuştur.

⁵⁶ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, s. 211.

⁵⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s. 172.

⁵⁸ İbn Madâ, *er-Raddü ale'n-Nuhâh*, nşr. Şevki Dayf, Dâru'l-Mearif, Kahire, 1982, 87. İbn Madâ'nın reform niteliğindeki bu eseri, bazı çağdaş dilciler tarafından benimsenmiş ve gramer öğretiminin açık, anlaşılır ve kolay bir metod izlenerek yapılmasını öngörmüşlerdir. Bkz. M.Faruk Toprak, *Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Madâ*, A.Ü.D.T.C.Fakültesi Dergisi, cilt:XXXVII, sayı:1-2; Ankara, 1995, s. 212.

Zarfı- Lağv'ın Müteallakları

Zarf-ı lağv olan harf-i cer ve zarfların müteallakları fiil ve fiilimsilerdir. Bunlar⁵⁹:

1.Fiiller: Tam fiiller, müteallak olma özelliğine sahiptir. Nakıs fiillerin müteallak olma özelliği olmakla birlikte her zaman böyle olmayabilir.

<i>Karınca azığınu yazın toplar.</i>	تجمعُ النملةُ قوتها صيفا
--------------------------------------	--------------------------

Cümlesinde, صيفا zaman zarfı, جمعُ fiiline müteallaktır.

إن ve benzerleri fiile benzese de harf olduklarından müteallak olamazlar⁶⁰.

İbn Hişâm, şibh cümlelerin ليس dışındaki nakıs fiillere de teallük edeceğini belirtir⁶¹.

2. İsm-i fâil ve Mübalağa Sigası: İsm-i fâil ve mübalağa formu fiil gibi müteallak görevini yapar.

<i>Ben İstanbul'a gidiyorum.</i>	أنا مُسافرٌ إلى اسطنبولَ
----------------------------------	--------------------------

Cümlesinde إلى اسطنبول harf-i cer ve mecrûru مُسافرٌ ism-i failine müteallaktır.

3. İsm-i Mefûl : İsm-i mefûl de sıfat fiil olarak müteallak görevini yerine getirir.

العُدُوُّ مُرَاقَبٌ مِنْ جُنُودِنَا كُلِّ لِحْظَةٍ *Düşman, ordumuz tarafından her an gözetlenmektedir.*

Cümlesinde مِنْ جُنُودِنَا harf-i cer ve mecrûru ve كُلِّ zarfı مُرَاقَبٌ ism-i mefûlüne müteallaktır.

4.Masdar : Masdar da şibh fiil/fiilimsi olarak

⁵⁹ 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvi*, s. 361.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 575; el-Galâyîni, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s. 269.

⁶¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 575.

müteallak olur.

أحبُّ السفرَ في القطارِ ليلاً *Trende geceleyin yolculuk yapmayı seviyorum.*

Cümlesinde السفر في القطار harf-i cer ve mecrûru masdarına müteallaktır.

5. Sıfat-ı müşebbehe: İsm-i fâile benzeyen ancak dâimi sıfatları içeren sıfatı müşebbehe de müteallak olur.

علي شجاعٌ في قوله *Ali sözünde cesurdur.*

Cümlesinde شجاعٌ في قوله harf-i cer ve mecrûru sıfat-ı müşebbehe'sine müteallaktır.

6.İsm-i tafdil : İsm-i tafdil aldığı harf-i cerr'e müteallak olur.

الركبُ أسفلَ مِنْكُمْ *Onların süvarileri sizden daha aşağıdaydı.*

Ayetinde أسفلَ مِنْكُمْ harf-i cer ve mecrûru, ism-i tafdiline müteallaktır.

7. Fiil İsimleri: İsim formatında, sadece bir zaman kipinde gelen fiil isimleri aldıkları harf-i cerr'e müteallak olur.

أفٍّ مِنَ الْكُسْلَانِ *Tembele kızıyorum.*

Cümlesinde أفٍّ مِنَ الْكُسْلَانِ harf-i cer ve mecrûru muzari anlamında gelen fiil ismine müteallaktır.

8. Müştaktan Tevil Edilmiş Câmid İsim:

İsm-i fâil gibi sıfat özelliğine sahip bir kelimenin özelliğini almış isimler de müteallak olur.

أنتَ كالأسدِ في الشجاعةِ *Sen, cesaretle aslan gibisin.*

Cümlesinde الأسد في الشجاعة harf-i cer ve mecrûru müş-

⁶² Enfal, 8/42.

taktan tevil edilmiş camid isme müteallaktır. "Cesaretli olma" türemiş bir sıfat, esed (aslan) kelimesine dönüşmüştür.

E. Şibh Cümlelerin Tahlili

Şibh cümlelerin cümle içerisindeki tahlilini yine zarfı lağv ve zarf-ı müstekarr çeşitlerine göre ele alalım.

Zarf-ı Lağv'ın Tahlili: Zarf-ı lağv'da harf-i cer ve mecrûru ile zarfın müteallakları genellikle fiil veya şibh fiil olarak gelir. Tahlilinde bu unsurların "adları söylenir, daha sonra falan fiile/fiilimsiye müteallaktır" denilir⁶³.

<i>Biz onu Kadir gecesinde indirdik</i>	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
-----------------------------------------	---------------------------------------------

Ayette⁶⁴ harf-i cer ve mecrûru أنزل fiiline müteallaktır.

<i>İyiliklere aracı olan onun yapmış gibidir.</i>	الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ ⁶⁵
---------------------------------------------------	-----------------------------------------------------

Hadisinde ise harf-i cer ve mecrûru الدال ism-i fâiline (sıfat fiil) müteallaktır.

<i>Ahmed, tavanın üzerinde uyudu.</i>	نَامَ أَحْمَدُ فَوْقَ السَّقْفِ
---------------------------------------	---------------------------------

Cümlesinde فوق kelimesi zarf-ı lağvdır, mekân zarfidir, نام fiiline müteallaktır.

Müteallak hususi fiillerden olduğunda, hazfedilmesi caiz olur. Müteallak hususi fiillerden olduğu için zarf-ı lağv özelliğini taşır⁶⁶.

⁶³ Muhammed et-Tünci, *el-Mu'în fi'l-İrâb ve'l-'Arûz ve'l-'İmlâ*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1982, s. 133; Meral Çörtü, *Arapça Dübügisi Nahiv*, İFAV, İstanbul, 1988, s.362.

⁶⁴ Kadir, 97/1

⁶⁵ Tirmizi, İlim 14, 5/41.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, s. 575; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 229; Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi Kavâidi'l-İrâb*, s. 15.

مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ *Allaha yönelirken yardımcılarım kimlerdir?*

Ayetinde⁶⁷ إِلَى اللَّهِ harf-i cer ve mecrûru caiz olarak hazfedilen مَنْصُورٌ ism-i fâiline müteallaktır⁶⁸.

Bunun dışında aşağıdaki durumlarda da müteallak cevazen (hazf olmaması mümkün) hazfolabilir⁶⁹.

1. Cümle müteallak olmadan da anlaşılırsa:

<i>Hayatımı bu vatana feda ederim.</i>	بِحَيَاتِي هَذَا الْوَطَنَ
----------------------------------------	----------------------------

Cümlesinde أَدَى harf-i cer ve mecrûru hazfedilmiş بِحَيَاتِي fiiline müteallaktır.

2. Cümlede karine (ipucu) varsa:

أَسَافِرُ الْيَوْمَ إِلَى الْقَاهِرَةِ أَمَّا الشَّهْرَ الْقَادِمَ فإِلَى الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ
<i>Bugün Kahire'ye gideceğim; gelecek ay ise İskenderiyeye.</i>

Cümlesinde, الشَّهْرَ zaman zarfı ve إِلَى الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ harf-i cer ve mecrûru hazfedilmiş أَسَافِرُ fiiline müteallaktır.

3. Yayıgın olarak kullanılan ifadelerde:

بالشفاء: şifalar olsun gibi harf-i cer ve mecrûrdan meydana gelen zarf-ı lağv, gizli bir fiile müteallaktır.

Zarf-ı Müstekarr'ın Tahlili: Müteallakları hazfedilmiş olan harf-i cer ve mecrûrunun tahlilini üç şekilde yapmak mümkündür.

1.Öge müteallaktır. Klasik dönem dilcilerinin çoğunun benimsediği ve günümüz dilcilerinin birçoğunun da devam ettirdiği tarz: Şibh cümle olan unsur hangi öge konumunda ise harf-i cer ve mecrûru hazfedilmiş ögeye

⁶⁷ Saf, 60/14.

⁶⁸ مَنْصُورٌ takdiri için bkz:Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu, *Arapça Dilbilgisi*, Elif Ofset, İstanbul, 1983, s.218.

⁶⁹ 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, s. 368.

müteallaktır. Takdiri umumi fiil veya sıfatlardan biridir⁷⁰.

<i>Ali fakülte dedir.</i>	علي في الكلية
---------------------------	---------------

Cümlesinde, *علي في الكلية* harf-i cer ve mecrûru hazfedilmiş habere müteallaktır. Takdiri sıfat (şibh fiiller) ya da fiil olarak belirtilir. Ancak pratikte genellikle *كان* sıfatı takdir edildiği görülmektedir. İstenirse fiil de takdir edilir⁷¹.

2. Şibh cümleyi öge kabul edip, ögenin durumuna göre mahalli irab yapılması. Yukarıdaki örnekte *علي في الكلية* harf-i cer ve mecrûru mahallen merfu haberdur", şeklinde tahlil edilir⁷².

3. Şibh cümlelerin direkt öge olması. Genelde günümüz dilcilerinin dil öğretimine kolaylık sağlaması amacıyla ortaya koydukları bir yaklaşım tarzıdır⁷³. Bazı Kûfe dilcilerinin de katıldığı bu tarz⁷⁴, gittikçe yaygınlaşmaktadır. Buna göre, şibh cümle hangi öge konumunda ise direkt o ögenin adı söylenir. Yukarıdaki örneği bu yaklaşıma göre tahlil edecek olursak: *علي في الكلية* harf-i cer ve mecrûru, haberdur⁷⁵.

Harf-i cerli şibh cümlelerin üç değişik tahlilini yaptıktan sonra şimdi de zarflı şibh cümlelerin üç değişik tahlilini yapalım:

<i>Kuş, dalın üzerindedir.</i>	الطائر فوق العُصن
--------------------------------	-------------------

1.Mekan zarfı mansuptur, hazfedilmiş habere

⁷⁰ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 229.

⁷¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 173; el-Galâyîni, *Câmi'ud-Durûsi'l-Arabiyye*, II, s. 269.

⁷² 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvî*, s. 361; Rabiha Çelebi, *el-İrâbu's-Sahîh*, s. 33.

⁷³ 'Alî Cârîm-Mustafâ Emin, *en-Nahvu'l-Vâzih*, I (III. Bölüm), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1964, s. 12,

<http://www.ruowaa.com/vb3/showthread.php?t=481> Erişim tarihi: 01.07.2007.

⁷⁴ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s.172.

⁷⁵ 'Alî Cârîm-Mustafâ Emin, *en-Nahvu'l-Vâzih*, I (III. Bölüm),

müteallaktır.

2. Mekan zarfı mansuptur, mahallen merfu haberdir

3. Mekan zarfı haberdir.

Daha öncede belirttiğimiz gibi, şibh cümlelerin irabında Kufe dilcileri kolay ve doğal olan üçüncü tarzı tercih ederler: زَيْدٌ فِي الدَّارِ cümlesinde فِي الدَّارِ şibh cümlesinin haber olduğunu belirtmişlerdir. Basralı dilciler ise şibh cümle hazfedilmiş bir habere müteallaktır, takdiri مستقرٌ dır, şeklinde tahlilî irabı tercih ettikleri gibi, şibh cümlelerin de öge olduğunu söylemekten geri durmamışlardır⁷⁶.

Zarf-ı müstekarr'ın tahlilinde, tealluk edilen kelimeye öge denilmesi zor olduğu gibi, mahallen merfu demek de zordur. Ancak teorik olarak her ikisi doğrudur. Öğeler şibh cümle olarak geldiğinde aldıkları hareke üzerine öge olduklarını kabul etmek daha kolaydır. Üstelik kolay olan bu yöntemde dil mantığı açısından da terslik yoktur. Mesela haber merfûdur, ama harf-i cer ve mecrûrû veya zarf olarak geldiğinde merfu aramak yerine buldukları hali kabul etmek de doğru bir yöntemdir.

Şibh cümle aslında uzun ifadeleri kısaca ifade etme ve zarf öğelerinin dilde etkisini ortaya koyma açısından güzel bir üsluptur. Arapçayı ana dili olarak kullananların bile, şibh cümlelerin tahlilinde sıkıntı çektikleri göz önünde bulundurulduğunda, tahlillerde pratik olanın seçilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Konuya dil felsefesi açısından baktığımızda birinci tahlilin daha metodolojik olduğu da bir vakiadır.

Şibh cümle, yapısal olarak aslında kolay, pratik ve etkili bir üsluptur. Bu üslubun güzellik ve pratikliği karmaşık bilgi ve yöntemlerle örtülmemeli bilakis üzerindeki ağır

⁷⁶ Sa 'id el-Efgâni, *el-Mûcez fî Kavâidi'l-'Arabiyye*, <http://www.islamguiden.com/arabi/mar45.htm> Erişim Tarihi: 01.07.2007

perdeler açılarak, zevk ve estetik unsurları ön plana çıkarılmalıdır.

Sonuç

Harf-i cer ve mecrûru ile zaman ve mekan zarfları şibh cümleyi oluştururlar. Şibh cümle Arapçada pek çok yönden kolaylık sağlayan, kısa ve öz cümle kullanımını ortaya koyan ve harf-i cer ve zarfların etkinliğini gösteren bir üsluptur. Bunlar, bir fiil veya sığata bağlı/ müteallak olmak durumundadırlar. Bağlı oldukları müteallaklar, umumi fiilleri kapsıyorsa, gizli gelirler. Diğer bir deyişle şibh cümle haber, sıfat, hâl, sıla cümlesi olarak geldiğinde müteallakları gizli gelir. Bunlara zarf-ı müstekarr da denilir. Özel anlamlı fiil ve sıfatlara müteallak ise hafzedilmesi şart değildir, ancak karine (ipucu) varsa bazen hafzolur. Bunlara da zarf-ı lağv denilir.

Zarf-ı müstekarr'ın tahlilinde üç türlü irap bulunmaktadır: Bunları karmaşıktan kolaya doğru şöyle sıralamak mümkündür: 1.Öęe, müteallaktır. Şibh cümle bunlarla irtibat sağlar.2. Öęe şibh cümledir, öğenin durumuna göre mahallen merfu, mansub gibi ifadeler kullanılır. 3. Şibh cümle bizzat öğe olur ve olması gereken öğe ile hareke yönünden uyum aranmaz.

Zarf-ı lağv olan harf-i cer ve mecrûru cümlede mevcut olan fiil veya fiilden türemiş kelimelere müteallaktır. Ayrıca harf-i cer ve mecrûru, mefûlün bih sarih dışındaki mefûllerden biri olarak gelebilir. Zarflar ise cümlede zarf şeklinde tahlil edilir, mevcut fiil ve fiilden türemiş kelimelere müteallak olur.

Kaynakça

'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-'Vâfi*, IV, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, 1966.

'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvi*, Dâru'n-Nehdati'l-

- 'Arabiyye, Beyrut, 1988.
- 'Abdulğani ed-Dakr, *Mu'cemu'n-Nahv, byy.*, Şam, 1975.
- Abdulğani el-Erdebili, *Şerhu'l-Unmuzec li'z-Zemahşeri*, nşr. Alparslan Sarı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2002.
- el-'Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut.
- 'Abdulvehhâb Hasan Hamd, *el-Hidâye fi'n-Nahv*, <http://vb.arabsgate.com/archive/index.php/t-465513.html> (06.01.2007)
- Ahmed el-Haşimî, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, h. 1354.
- Ali Cârîm-Mustafâ Emîn, *en-Nahvu'l-Vâzih* (li'l-Medârisi's-Sâneviyye), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1965
- Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, II, Dâru'l-'Ulûm, Riyad, 1982.
- Çelebi, Rabiha, *el-Îrâbu's-Sahîh*, Anadolu Matbası, İzmir, 1997.
- Çörtü, Meral, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, İFAV, İstanbul, 1988.
- Çörtü, Meral, *Arapçada Cümle Kuruluşu ve Tercüme Teknikleri*, İFAV, İstanbul, 1997.
- Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, TDKY., İstanbul, 1971.
- <http://www.islamguiden.com/arabi/mar45.htm>(01.07.2007)
- İbn 'Akîl (ö.769/1367), *Şerhu İbn 'Akîl*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâud-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz.
- İbn Hişâm el-Ensârî (ö.761/1360), *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, byy., Dersââdet, tsz.
- İbn Hişâm el-Ensârî(ö.761/1360), *Muğni'l-Lebîb*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Matba'atu Muhammed 'Alî, Kahire, tsz.
- İbn Madâ el-Endelûsî(ö.592/1195), *er-Raddu ale'n-Nuhâh*, nşr. Şevkî Dayf, Dâru'l-Mearif, Kahire, 1982.
- İbn Ya'îş (ö.643/1245), *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri*, IV, nşr. Seyyid Ahmed- 'Abdulcevâd 'Abdulğani, el-

- Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, tsz.
- İbnu'l-Hâcib (ö.646/1249), *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, nşr. Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, tsz.
- İbnu's-Serrâc (ö.316/928), *el-Usûl fi'n-Nahv*, III, nşr. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- İbrahimoğlu, Nizamettin, "Arap Dilinde Cümleler ve Kuruluş Yolları", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1999.
- Mehmet Zihnî Efendî (ö.1332/1913), *el-Muktezab*, Marifet yay., İstanbul, tsz.
- Muhammed el-Antâkî, *el-Mihâc fi Kavâidi'l-Îrâb*, Tebliğ yay., İstanbul, tsz.
- Muhammed et-Tüncî, *el-Mu'in fi'l-Îrâb ve'l-Arûz ve'l-İmlâ*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1982.
- Muhyiddîn Dervîş, *Îrâbu'l-Kurânî'l-Kerîm*, X, Dâru İbn Kesîr, Humus, 1992.
- Mustafâ el-Galâyînî, *Cami'ud-Durûsi'l-'Arabiyye*, III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983.
- er-Reşîd eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, Dâru'l-Meşrik, 1965, Beyrut.
- Sa'id el-Efgânî, el-Mûcez fi Kavâidi'l-'Arabiyye. <http://www.islamguiden.com/arabi/mar45.htm> Erişim Tarihi: 01.07.2007
- es-Sabbân (ö.1206/1792), *Haşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, II, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut, tsz.
- Tâcuddîn el-İsferâyînî (ö.684/1280), *Lubbu'l-Elbâb fi 'İlmi'l-Îrâb*, nşr. Rabiha Çelebi, Anadolu matb., İzmir, 1994.
- Toprak, M. Faruk, Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Madâ, A.Ü.D.T.C.Fakültesi Dergisi, cilt: XXXVII, sayı:1-2; Ankara, 1995.
- Yüksel, Ahmet, Biçim, Anlam ve İmlâ Yönünden Arapçada Zâidlik, Samsun, 2005.

İBADETTE ŞEKİLCİLİK

-Münâfıkların Namazları Hakkında Psikolojik Bir Tahlil-

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU*

Özet

Namaz ibadeti derûnî ve zahirî boyutları olan bir ibadettir. Bu iki boyutu birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bazı insanların namazlarında zahirî boyut ile derûnî boyut arasındaki bağın koptuğu görülür. Kur'an, bu duruma münâfıkların kıldıkları namazları örnek gösterir. Münâfıklar gerçekte mü'min olmadıkları halde, kendilerini Müslümanlardan gösterebilmek için namaz kılarlar. Onlar farzîyetine inanmadıkları namazı kılarlarken farkında olmadan kendi iç dünyalarına ilişkin bazı ipuçlarını beden dilleriyle dışarıya yansıtmaktan kendilerini kurtaramazlar. Münâfıkların namaz kılarlarken ruh dünyalarını dışarıya yansıtan davranışları Kur'an'da "kâmû kûsâlâ" ifadesiyle dile getirilir.

Anahtar Kelimeler: İbadet, namaz, beden dili, münâfık.

Formalism In The Worship Of Prayer

-A psychological analysis of the Insinceres' (Munafiqs) Performing the Prayer-

Abstract

The worship of Prayer- namaz- has an external and an internal dimension. To consider these two dimensions

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

independent of each other is impossible. However, we might see some people in the prayers of whose the external and the internal dimension of the prayer is broken off. To exemplify this, Koran makes reference to the Insinceres' (Munafiq) prayers. The Insinceres do prayers although they are not internally devoted to Islam with the aim of presenting themselves as real believers for some worldly benefits. However, when they are externally performing the Prayer (namaz) to the necessity of which they don't believe, they can not help revealing the real aspects of their internal personalities. The internal personal characteristic of Insinceres which is to be revealed when they are performing the Prayer is expressed by the term 'Kamu Kusala' in Koran.

Key words: *worship, namaz, body language, sower of discord.*

Giriş

Namaz ibadeti derûnî ve zahirî boyutları olan bir ibadettir. Bu iki boyutu birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Namazın zahirî boyutu olan bedensel hareketler ve okunan dualar, namazı emreden Allah tarafından belirlenmiştir. Namazda okunması gereken dualar ve yerine getirilmesi gereken bedensel davranışlar, Allah'a yönelme duygu ve düşüncesiyle yüklüdür. Dinî duygu ve düşünce unsuru taşımayan, sadece şekilsel olarak yerine getirilen namaz rükûnları, gerçek manada kılınması gereken namazın karşılığı olamazlar. Namazda Allah ile iletişim kurmak durumunda olan bir mü'min, beden dili ve sözlü dile duygu ve düşünce boyutunu da ekleyerek namazı kılmak durumundadır. Mü'min kimse, namazda, bir insanın iletişim sırasında aktif hale getirebileceği bütün kabiliyet ve meka-

nizmalarını harekete geçirmek zorundadır. Çünkü namaz, insanın kendisini her şeyiyle Allah ile iletişime açtığı bir etkinliktir.

Bazı insanların namazlarında zahiri boyut ile derüni boyut arasındaki bağın koptuğu görülmüştür. Kur'an, buna münâfıkların kıldıkları namazları örnek gösterir. Münâfıklar gerçekte Allah'a ve namazın farziyetine inanmadıkları için, kıldıkları namaz derüni boyuttan yoksundur. Onlar sırf bedensel davranışlarıyla ve dillerinin telaffuzuyla namaz kılarlar. Bu tutum ve davranışların Allah'a duygusal ve düşünsel olarak yönelme boyutu mevcut değildir.

Bireyi dinî davranışa yönelten faktörlerden biri de, iç ve dış algılama biçimine dayalı olarak gelişen çevreye uyum kaygısıdır. Bu kaygıdan kaynaklanan dinsel davranışlarda, inancın etkisi olabileceği gibi; inanca dayalı olmayan diğer çevresel faktörler de etkili olabilmektedir.¹ Münâfıkların dinî davranışlarında, namazlarında olduğu gibi, dinî inancın etkisi değil, çeşitli sosyo-kültürel, ekonomik ve benzer dış faktörlerin etkili olduğu söylenebilir.

İnsan, gerçekte inanmadığı bir şeyi dışarıya karşı inanmış gibi gösterirken, beden diliyle bazı açıklar verir. Gereğine inanmadığı bir davranışı, sırf ortama uymak amacıyla gerçekleştirdiğinde, hareketlerinde gerçeğin bazı sızıntıları ortaya çıkar. Aynı durum münâfıkların namazlarında da kendini gösterir. Münâfıklar, istemeden ve gereğine inanmadan şeklen namaz kılarken, bedensel duruşlarından dışarıya sızan bazı ipuçları onların içyüzleri hakkında bazı mesajlar verebilir. Kur'an münâfıkların namaz kılarken bedensel davranışlarından ortaya çıkan sızıntıyı "kâmû kūsâlâ" ifadesiyle anlatır.

¹ Halil Apaydın, "İbadet Psikolojisi", Tabula Rasa-Felsefe Teoloji, sayı: 9, 2003, s. 188.

Namaz her şeyden önce bir dinî tecrübedir. Bu yönüyle araştırmamızda, dinî tecrübe konusuna, dinî tecrübenin duygu ve düşünce boyutuna, dinî semboller ile bu sembollerin derûnî boyutu arasındaki ayrılmaz ilişkiye yer vereceğiz. Münâfıkların, gereğine inanmadıkları halde şeklen kıldıkları namazda, beden dili sızıntılarına rastlandığını belirtmiştik. İşte bu konuya açıklık getirmek için, iletişim biliminde, yalan söyleyen kimselerin beden dillerinde onların gerçek yüzlerini ortaya çıkaran belirtilerin anlatıldığı verilere değineceğiz. Bedenin, duruş şekline göre dışarıya ne tür mesajlar verebileceği üzerinde duracağız.

Duygu Düşünce ve Pratik Olarak Dinî Tecrübe

Dinî tecrübe, kutsal bir şeye başvurma yani en mükemmel bir değere ve değerlerin kaynağına objektif yönelmedir. Dinî duygu sürekli olarak ilâhî âleme yönelik ve oraya doğru yükselme çabası içerisinde olan bir duygudur. Bu duygu, sonlunun sonsuz yüce kuvvete yönelmesi, güvenmesi, sığınması ve teslim olması ve bağlanması ile sonuçlanır. Hisseden ve isteyen bireyin ilâhî kuvvete yönelmesi, bu yolda gayret göstermesi, onun dindarlığını ortaya koyar.²

Dinî tecrübeler değişik şekillerde ifade edilebilmektedir. Bu konuda, ilgi/ihtiyaç, kavrayış/idrak, iman veya güven ve korku kavramlarıyla nitelenebilecek dördü bir dizi önerilmiştir. Bunlardan ilki, inanca istekli olma ve inanma arzusu şeklinde kendini gösterir. Bireyin kutsalla ilgili şuuru, ikinci unsuru oluşturur. Üçüncü unsur yani güven, bireyin hayatının, güvenilen ilâhî gücün elinde olduğu bi-

² Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s. 35; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s. 139; Paul E. Johnson, "Dini Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: III, 1986, s. 200; Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, I/115; Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004, s. 60.

lincini yansıtır.³

Dinî tecrübe, yeni bilgilere idraklere yol açar. Bu nedenle dinî tecrübeler insanın bütün yeteneklerini yani öğrenme ve algı süreçlerini, duygusal alanları harekete geçirir. Dinî tecrübe algılanışı itibariyle kognitif bir süreçtir. Kognitif içerikten yoksun olmamakla birlikte duygu yanı ağır basan bir tecrübedir.⁴

Dinî tecrübe kavramı, çok sayıda tecrübeyi içerir. Bu ifadeyi dar ve geniş anlamda kullanmak mümkündür. Dinî tecrübe tabiri, taklit derecesindeki dinî hayattan başlayarak her türlü dinî duygu, düşünce ve tutumu içine alabilecek şekilde, anlam bakımından geniş kapsamlı kullanılabilir. ⁵

Joachim Wach'ın ifade ettiği şekliyle dinî tecrübe, nihai gerçeklik olarak algıladığımız şey karşısındaki tepki verme tarzımızdır. Dinî tecrübe, pratik teslimiyetlere ve fiillere götürür. Kutsalın tecrübesi olarak tanımlanan dinî tecrübe, belli tutumlara ve farklı ifade şekillerine bürünür. J. Wach'ın, dinî tecrübenin objektifleşme yönlerini sınıflaması üç türdür. Birincisi, dinî tecrübenin teorik anlatımı olan akide, ikincisi pratik anlatım olan ibadet, üçüncüsü ise, sosyolojik anlatım olan dinî cemaattir.⁶

³ Charles Y. Glock, "Dini Teslimiyetin Tetkiki Üzerine (Dindarlığın Boyutları)", Çev. Faruk Karaca, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, 2004, s. 50; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004, s. 28-29.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1994, s. 86-87; Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. Abdülkerim Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 44; Ahmet Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", *Milel ve Nihal*, sayı: 2, 2005, s. 70.

⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 193; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004, s. 89.

⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 44; Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004, s. 11; Charles, H. Long, "Eliade'in Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı", (Din ve Fenomenoloji, Haz. Constantin Tacou) Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 93; Ünver

Dinî tecrübenin pratik anlatımı ritüeller olarak karşımıza çıkar. Ritüel, simgesel olan tüm biçimsel eylemlerdir. Daha dar anlamıyla ise, dinle ilgili simgesel eylemlerdir. Ritüel, kendine eşlik eden duygular adına tekrarlanır. Ritüel, insanların duygularını harekete geçirdikleri, uyandırdıkları önemli bir buluştur. Hareketlerin anlamlandırıcı yinelenmesi, ritüel sembollerin sınıfını oluşturur. Çeşitli şekillerde ritüelleri sergileyen kimseler, hareketleri aracılığıyla bedenlerine veya dokundukları eşyaya anlamlı bir duruş verirler. Hareket ve tavır dili, tarihin ilk çağlarından bu güne kadar dinde önemli bir vasıta olarak kullanılmıştır. Ritüelin tarihi ilk çağlara kadar uzanır.⁷

Ayinler belli noktalarda diğer davranış biçimlerinden ayrılırlar, tekrar edilen, klişeleşmiş, biçimsel etkinliklerdir. Litürjik düzenleri yani birtakım sözcük ve eylem dizinlerini içerirler. El bağlamak, eğilmek gibi bazı hareketler de itikat sembolleridir. Çağlar ve nesiller boyu tekrarlanan ayinler, kalıcı mesajları, değerleri ve duyguları eyleme çevirirler. Dinsel ayinler, çoğunlukla yalnız başına gerçekleştirilirler, ortaklaşa gerçekleştirilenler de vardır.⁸

Ayin, biçimsel ve ritmik bir tarzıdır. Aynı amaçlara yönelmiş ve yeri geldiğinde hiçbir değişiklik olmadan tekrarlanan eylemdir. Ayinler, inançları ortaya koyma fonksi-

Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 217; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 177; Albayrak, *a.g.m.*, s. 75.

⁷ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11-12; Alfred N. Whitehead, *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 55-56; Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 126; Seyit N. Erkal, *Alternatif Düşünceler Sözlüğü*, Çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s.52.

⁸ Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji*, Çev. Komisyon, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, s. 472; Yümnü Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 143-144; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 464,471.

yonunu yerine getirirler. İnançları sürekli olarak diri ve güçlü tutarlar. Ayinlerin ritmi, bunlarla birlikte bulunması gereken duyguları hatırlatır. Sürekli tekrar edilen hareketler duyguları tazeler. Ayini oluşturan formalizm aracılığı ile insan kutsala ve kutsalla ilgili değerlere itaat duygularını hatırlar.⁹

Ayin esasen simgesel ve anlatımsaldır, çoğu kez araçsal olarak tasarlanmıştır. Fakat ayinde önemli olan husus ritmik ve biçimsel hareketlerin çağrıştırdığı duygudur. Dini amaçlı eylem ve davranışların fonksiyonu, dindar kimselerde uygun heyecan ve duyguları yaratmaktır. Dinsel davranışların hemen hepsinde, kutsal karşısında hissedilen coşku ve heyecan yer alır. Bazen dinsel davranışlara korku hakim olurken, bazen de sevgi, saygı ve beklentiler ağır basar. Dinî davranışlar, belirli bir dinden olmanın temel göstergelerinden birisi kabul edilir.¹⁰

Ritüelin, biri zahiri, diğeri derüni şeklinde iki temel boyutu olmakla birlikte, bunlardan ilkinin ikincisine hakim olması, baskın gelmesi durumuna sıklıkla rastlanır. Eğer bir ritüel, kendisine anlam yükleyen duygu, niyet ve düşünce gibi derüni boyutlar dikkate alınmayarak, sadece görüntüsel davranışlardan ibaret duruma gelirse, böyle bir ritüel dinî açıdan anlamını yitirir. Dinî tecrübenin teorik ifadesiyle pratik anlatımı birbirine sıkıca bağlıdır. Bir din hem tasavvurlar, fikirler toplamı, hem de dışa yansıyan davranış ve içten yöneliş şeklindeki tavırlar toplamıdır.¹¹

⁹ Eyyüp Sanay, *Genel Sosyoloji Dersleri*, G. Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları, Ankara, 1985, s. 132; Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1994, s. 246-247.

¹⁰ Ekber S. Ahmed, *İslâm ve Antropoloji*, Çev. Bedri Gencer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 76; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1995, s. 96-97; Metin İşçi, *Davranış Bilimleri*, Der Yayınları, İstanbul, 1996, s. 32.

¹¹ Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", Çev. Ali İhsan Yitik, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992, Sayı: 7, s. 427; Niyazi Akyüz, "Dinin Nesnelleşmesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1997, sayı: 37, s. 299.

Bütün dinlerde kutsalın tecrübesi, varlığı zihnen belirlenmiş olan Tanrı ya da tanrısal güçler karşısında saygı fiilleriyle ifade edilmiştir. İnsan kutsal/Tanrı ile ilişki kurma ihtiyacını ibadet gibi formlar aracılığıyla karşılar. Bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dinî pratikler, dinin ibadet boyutunu oluşturur. Dinin bir duygu ve davranış meselesi olarak ortaya çıkması, dinî tecrübenin pratik anlatımıdır. Dinî tecrübenin ifade şekillerinden ve dinî hayatın en temel tezahürü olan dinî pratikler, imanla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bireyin dindarlığının ölçüsü ibadetleri yerine getirip getirmemesiyle değerlendirilebilir. Dinin teorik bildirisinde açıklanan iman konuları ibadetler aracılığıyla pratik anlamda uygulanır ve gerçekleştirilir.¹²

İlâhî olanın kelimelerdeki yansıması, iman sembollerindedir. Bunlar kutsal ile kurulan iletişimde kullanılan sözler, Tanrı'nın işaretleri olabilirler. Bu tür etkinliklerde dil vasıta olarak olayın içerisine girer, muhtevayı ise düşünce oluşturur. Örneğin, İslâm'da kutsal söz Allah'ın gönderdiği bir elçi tarafından insanlara iletilir. Bu sözlerde günlük hayatta kullanılan seslere yer verilir. Kutsal karakterinden dolayı kıraat edilerek dile getirilirler. Kutsal Kelâm'ın, kutsal özelliğini vurgulayan özel bir okuma tarzı vardır.¹³

Beden Yalan Söylemez

Münafıklar namazlarda beden dilini ve sözlü dili kul-

¹² Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 183-185; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 99; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s. 53; Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998, s. 94; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 222; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 51-52.

¹³ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 50; Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 152; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını, Isparta, 2002, s. 133.

lanırlar. Onların namazdayken gerçekte oluşturdukları iç dünyaları, ister istemez namaz kılış ve namaza yönelik şekillerine yansır. İşte bu yüzden gerçek duygu ve düşüncelerini saklamak isteyen insanların, duygu ve düşüncelerinin onların duruş ve hareketlerine nasıl yansıdığı üzerinde duracağız. İletişim biliminin konuyla ilgili verilerini aktaracağız.

İnsanlar genellikle sözcüklere hakim olurlarken, beden dillerine söz geçirmekte zorlanırlar; dilleriyle kolay, bedenleriyle ise zor yalan söylerler. Yalancının yüz ifadesi genelde normaldir. Çünkü mimikleri kontrol etmek zor olmaz, ama el, kol, ayak ve bacaklara hakim olmak çok güçtür. Açık vermeden yalan söylemek zordur. Yalan söyleyen kişide oluşan gerilim, bedende aşırı bir hareketlenmeye neden olabilir. İnsanlar yalan söylerken bedenlerinde belirli değişiklikler olur. Bir kimse konuşurken bazı gerçekleri gizliyorsa, ellerini içgüdüsel olarak gizleme ihtiyacı hisseder. Tavır ve hareketlerin anlattıkları, sözle anlatılanlarla uyum göstermiyorsa, jestler maskeleri düşürmüş olur. Karşımızdaki kişinin bize gönderdiği sözlü ve sözsüz mesajlar birbiriyle çeliştiğinde, her zaman sözsüz olanı gerçek mesaj olarak algılarız.¹⁴

Bazen kişi, bildiklerini saklamak, inanmadığı şeyleri ifade etmek durumunda olduğunu düşünebilir. Böyle bir halde iken kullanılan kelimelerle beden dilinin farklı şeyler anlattığı görülür. Bir kimsenin doğruyu söyleyip söylemediğini anlamak için, sözleriyle beden dili arasındaki tutarsızlığı izlemek yeterli olur. İnsan yalan söylediğinde en çok yüz

¹⁴ Wolfgang Zielke, *Sözsüz Konuşma*, Çev. Esat Mermi, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 22; Ahmet Şerif İzgören, *Dikkat Vücudunuz Konuşuyor*, Academyplus Yayınevi, Ankara, 1998, s. 103-105; Akif Ergin, Cem Birol, *Eğitimde İletişim*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s. 131; Akif Ergin, *Öğretim Teknolojisi: İletişim*, Anı Yayıncılık, Ankara, 1998, s. 179; Oğuz Saygın, Şafak Layıç, *Resimli Beden Dili*, 4x4 Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 31, 204, 211.

ve göz mimiklerine hakim olmaya çalışır. Yalan söyleyen kişinin konuşurken beden hareketlerinde bir artış olduğu söylenir. Söylediği yalanın anlaşılmasından korkan kişi şüphe uyandırmamak ve doğal görünmek için çaba harcar-ken dışardan fark edilip gözlemlenen ipuçları verir.¹⁵

Yalan söyleyen beyin, kişiyi, bir süre sonra suçluluk duygusu altında ruhsal ve bedensel bir gerilime iter. Beynin yarısı muhatabı kandırmak için dil dökerken, diğer yarısı bu baskıyı azaltmak için beden dilinde çelişkili mesajları tetikler. Beden diliyle yalan söylemenin zor oluşunun sebebi bilinçaltının otomatik olarak, sözlü yalan beyanından bağımsız hareket etmesidir. Bilinçaltı, yalan söyleyen kişiyi beden diliyle ele verir. Yalan sırasında bilinçaltı, kişinin söyledikleriyle çelişebilen bir hareket gibi görülen sinirsel bir enerji yayar.¹⁶

Beden dilinin sinyalleri “sızıntı” olarak adlandırılır. Çünkü kişi başka bir şey anlatmaya çalışırken, gerçek, görsel olarak bedeninden sızar. Bu tür kimseler, ellerini ve ayaklarını irade dışı hareket etmeleri durumunda, ilgisizlik-ten endişe duymaya kadar bir dizi duygu sızıntısına yol açı-labilirler.¹⁷

“Yorgun değilim”, “çok alçak gönüllüyüm”, gibi ifade-leri kullanan bazı insanlar, dinleyende söylenen tersi bir izlenim bırakabilir. Bu tür çelişkilerde, beden sözü doğru-lamaz ve negatif elektrik verir. Bir kimseye “sorun ne?” diye sorduğunuzda, omuz silker, kaşlarını çatar, yüzünü çevirip

¹⁵ Peter Thomson, *İletişimin Sırları*, Çev. Metin Yurtbaşı, Arion Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 141; O. Suat Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma*, Sita Yayınları, İstanbul, 1998, s. 80-81; Zuhâl Batlaş, Acar Batlaş, *Bedenin Dili*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 145; Ercan Kaşıkçı, *İmaj: İletişim Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 222.

¹⁶ Allan Pease, *Beden Dili*, Çev. Yeşim Özben, Rota Yayınları, İstanbul, 1997, s. 23; Zülfikar Özkan, *Kazandıran Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 101; Saygın, Layıç, *a.g.e.*, s. 204.

¹⁷ Judi James, *Beden Dili*, Çev. Murat Sağlam, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1999, s. 50; Kate Kenan, *İletişim Kurma*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 1997, s. 38.

“hiç, iyiyim” diye mırıldanırsa onun sözlerine inanmazsınız. Aksine onun bastırılmış beden diline inanır ve canının neye sıkıldığını öğrenmek istersiniz. Örneğin, bulunduğunuz bir ortamda insanların moralini yükseltmek için bir fikriniz vardır. Ancak o anda isteksiz görünmekte ve hatta bulunduğunuz yerde gevşek gevşek oturmaktasınız. Çevrenizdekilere, sözlü olarak çok iyi bir fikrim var deseniz bile, bedeniniz, “lütfen beni yok sayın” demektedir.¹⁸

Müşterilerini sık sık aynı şekilde karşılamak zorunda olan insanlar, bir süre sonra samimiyet eksikliği yaşamaya başlayabilirler. Muhataplarını selamlarken hep aynı sözcüğü kullansalar da, bir süre sonra gülümsemeleri zorlama ve belirsiz, bakışları ise donuk bir hal alır. Böylece olumlu imaj, yapmacıklık yüzünden erozyona uğramış olur. Bir kimse sözleriyle, “dayanışma içerisinde olmak ve sorunları birlikte çözümlenmek gerektiğini” belirtirken, geriye doğru bir hareket yapar yani karşısındakinden uzaklaşırsa, sözünde ifade ettiği düşüncesinde ciddi olmadığını ortaya koymuş olur.¹⁹

Belli bir ortamdaki genel havaya uyma zorunluluğu hisseden bazı kimseler, farklı bir kanaate sahip olsalar da “hayır” demede güçlük çekerler. Fakat onların bu ruh halleri beden diline yansır. Örneğin, bir toplantıda bir konuda karar alma aşamasına gelindiğinde katılımcılardan birisi sol elini ağzına götürmüştür. Bu davranışı fark eden birisi, alınan kararlar ilgi ne düşündüğünü o şahsa sorduğunda “hiç” cevabını almıştır. Düşüncesini açıkça söylemek istemeyen şahıs genel havaya uyma zorunluluğu hissetmiş, “hayır” diyememiş, ama beden diliyle bazı sinyaller vermiş-

¹⁸ Matthew McKay ve diğerleri, *İletişim Becerileri*, Çev. Özgür Gelbal, He- kimler Yayın Birliği, Ankara, 2006, Adil Maviş, *Söz Söyleme İnsanları Etkileme Sanatı*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2004, s. 57-58; s. 89-90; Pease, *a.g.e.*, 18.

¹⁹ Zielke, *a.g.e.*, s. 22; James, *a.g.e.*, s. 50.

tir.²⁰

Bazı insanlar, olduklarından değişik görünmeye çalışarak bazı yüz ifadelerine ve jestlere öykünürler. Fakat genellikle bu tür öykünmeler gerçek toplumsal kimliği gizlemede yetersiz kalır.²¹

Hareketler, kaçınılmaz olarak bir kişinin davranış veya duyguları hakkında doğruyu söyler. Bedenin duruş biçimi, insanın duygularını açığa vurması bakımından sözsüz iletişimin en çok bilinen etkenidir. Duruş ve hareket şekli pek çok durumda kişinin iç dünyasını, ruh halini yansıtır; isteksizlik, dinginlik gibi tutumları ifade ederler. Kişinin oturuşu, ayakta duruşu, yürüyüşü onun atılgan, çekingen ya da baskı altında olduğu konusunda fikir verebilir. Örneğin, boynu bükük, sırtı kambur, kaşları çatık ve esner durumdaki kişinin uyanık ve dinç bir ruh haline sahip olduğunu söyleyemeyiz. Dik bir duruş, kendine güven, canlılık ve hayat enerjisi ifadesidir. Buna karşılık çökük bir oturuş, azalmış bir hayat enerjisini, çekingenliği dile getirir. Karın ilerde, baş, omuz ve ayakların geride olduğu bir duruş açık bir tereddütün belirtisidir. Göğüs geri çekilmiş, baş öne eğik ve karın ilerde şeklindeki duruş uyuşukluk ve ilgisizlik ifadesi olabilir. Psikoterapide özellikle bu tür mesajlar üzerinde önemle durulur. Terapist, kendinden yardım istemeye gelen hastanın sözlerinden çok, bedeninin ilettiği mesajlara ağırlık verir.²²

Bedenin duruşu yüz ifadesinden daha zor kontrol

²⁰ M. İzzet Necip, *Sözsüz İletişim*, Çev. Ramazan Önal, Bilge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 68-69.

²¹ Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 193.

²² Stuart Sillars, *İletişim*, Çev. Nüzhet Akın, M.E.B., İstanbul, 1995, s. 76; Eleri Sampson, *Doğru İzlenim Brakma*, Çev. E. Sabri Yarmalı, Damla Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 46; Ersin Altıntaş, *Devrim Çamur*, Aktüel Basım Yayım, İstanbul, 2004, s. 139; Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 41; Ruhi Selçuk Tabak, *Sağlık İletişimi*, Literatür Yayınları, İstanbul, 1999, s. 52; M. Emin Yıldırım, *İnsanî İlişkilerde İlahî Ölçü*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 108; Pease, *a.g.e.*, s. 17; Özkan, *a.g.e.*, s. 168.

edilebilmektedir. Örneğin, endişeyi yüz ele vermese de duruş ele verebilir.²³ İnsanın, tembellik anlamına gelebilecek bazı duruş şekilleri vardır.²⁴

Kur'an'a Göre İçerikten/Özden Yoksun Şekilci İbâdet

Kur'an, münâfıkların kıldıkları namazları, “an salâtihim sâhûn” ifadesiyle tasvir etmiştir. Kur'an'da bu ifade, münâfıkların namazda, sergiledikleri bedensel fiillerle sözlü ifadelerin duygusal ve düşünsel içerikten yoksun olduğunu anlatmak için kullanılmıştır. Münâfıkların bu namazları, şeklen yerine getirilen, fakat içsel/derûnî boyutu bulunmayan ibadetlere örnek gösterilmiştir:

“Şu namaz kılanların vay hâline ki, onlar namazlarından gaflet ederler. Onlar gösteriş için ibadet yaparlar.”²⁵

Âyette, “fi salâtihim” değil, “an salâtihim” ifadesi kullanılmıştır. Bir başka deyişle, salât kelimesinin başına “an” edatı konulmuş, “fi” edatı konulmamıştır. Eğer “fi” edatı getirilmiş olsaydı, âyette, namazlarında yanılan mü'minlerden bahsedilmiş olurdu. Böylece namazında yanılan mü'min kimse âhiret azabıyla tehdit edilmiş sayılırdı. Oysa her mü'minin namazında yanılabilmesi olağan bir durumdur. Şeytanın vesvesesiyle ya da o anki ruh haline bağlı olarak mü'min namazda hata yapabilir. Dolayısıyla Yüce Allah bu âyette, namazda yanılan mü'minlerden bahsetmemiş, namazını vaktinde kılmayan, kılariken de lâubâli davranan, aynı zamanda gösteriş niyetiyle namaz kılan kişilerin düşünce ve tutumlarını kastetmiştir. Bu âyette geçerli olan hükmün, namazlarında yanılan mü'minlerle bir ilgisi yoktur. Mü'minin namazdaki “sehv”i ile münâfiğın

²³ John Fiske, *İletişim Çalışmalarına Giriş*, Çev. Süleyman İrvan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 97.

²⁴ François Caradec, *Beden Dili Sözlüğü*, Çev. Ceyda Aktaş, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 143, 224.

²⁵ Mâ'un, 107/4-6.

namazdan “sehv”i birbirinden ayrı tutulmalıdır. Mü’min namazda “sehv”eden, münâfık ise, namazdan “sehv”edendir. Namazında yanılan mü’min sehv secdesiyle hatasını telâfi etmeye çalışır. Mü’minin yanılması kasıtlı olmayıp, Allah tarafından bağışlanabilir niteliktedir. Münâfığın namazında ise namaza karşı tamamen bir ilgisizlik söz konusudur.²⁶

Müfessirler bu âyete konu olan kimselerin münâfıklar olduğunu belirtmişlerdir. Âyette, namazlarında gaflet ettiği söylenen kimseler hakkında şu yorumları yapmışlardır:²⁷

1. Onlar namazı ihmal eden, farzları vaktinde kılmayıp onu vaktin dışına çıkaranlardır veya namazı ilk vaktinde edâ etmeyip sürekli son vaktine bırakanlardır.

²⁶ Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/799-800; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1997, XI/304; Ebû Hayyân Esiruddîn Ebû Abdullah Muhammed İbn Yusuf İbn Ali İbn Yusuf İbn Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1990, VIII/517; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru Suhûn li’n-Neşr ve’t-Tenvîr, Tunus, 1990, XV/567; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991, XXX/423; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., III/609; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., XIII/7023.

²⁷ et-Taberî, XXX/201-202; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XX/144; Ebû Hayyan, VIII/517; Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes’ûd el-Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, 1995, VI/506; Alâuddin Ali ibn Muhammed İbn İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu’t-Te’vîl fi Maâni’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, 1995, VI/506; İmâduddin Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, IV/593; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu’l-akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1994, IX/204; İbn Âşûr, XV/568; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, X/500; Said Havva, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990, XVI/400; ez-Zuhaylî, a.g.e., XXX/423; es-Sâbûnî, a.g.e., III/609; Ebu’l-A’lâ el-Mevdüdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, VII/107; Elmahlî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., IX/6168-6169; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII/4101-4102; Yıldırım, a.g.e., XIII/7023-7024.

2. Kılmadıkları namaz dolayısıyla müteessir olmayan, pişmanlık duymayanlardır.

3. Açıkta namaz kılıp gizlide namaz kılmayan kimse-lerdir. Namazı gösteriş için kılıp, kendi başlarına kaldıklarında onu terk edenlerdir.

4. Mü'minlerin yanında, cemaat arasında namaza özen gösterip yalnız başlarına kalınca kılmayan veya lâubâli davranış içerisinde kılanlardır. Namazlarına önem vermeyip onu bir tür oyun, eğlence yerine koyanlar ve ciddi bir vazife olarak yapmayanlardır.

5. Kılıp-kılmamayı eşit sayıp namaza ciddi ilgi göstermeyenlerdir.

6. Namazı emredildiği gibi, rükûnlarını ve şartlarını gözeterek, rükû ve secdesini tam yaparak kılmayanlardır.

7. Namazı huşû içerisinde kılmayan ve onun anlamını düşünmeye önem vermeyenlerdir.

8. Bedeniyle secde eden, fakat zihniyle başka şeylere yönelen, namazda okuduklarının ne ifade ettiğini düşünmeyenlerdir. Diliyle namaz kıldığı halde ruhuyla namazdan faydalanmayanlardır. Şeklen namaz kılan, fakat namazın asıl muhtevasını benliklerinde ortaya koymayanlardır.

9. Namazlarında bilinçli ve kararlı olmayan, Allah'ı gerçek manada anmayanlardır. Namazın bütün aşamalarında Allah'ı zikretmeyi akıllarına getirmeyenlerdir. Namazın, bedensel rükûnlarını birtakım mutad hareketler, kıraatını ise ezberlenmiş sözler yerine koyanlardır.

10. Namazın farz olduğuna inanarak ve Allah'a yaklaşma amacı güderek namazı edâ eden Müslümanlar gibi namaz kılmayanlardır.

11. Namazı içtenlik ve niyetten uzak bir şekilde, yaptığı şeyin bilincinde olmayan kimse gibi kılanlardır. Dünyevî çıkar amacıyla namaza duranlardır.

12. Kıldıkları namazdan sevap beklemeyen, namazı terk ettiklerinde ise ilâhî azap korkusu yaşamayanlardır. Kıldıkları namazın yararına inanmayanlardır.

13. Bu kimseler namazı formalite gereği, isteksizce ve çabucak yerine getirirler. Namaz kılmaları bir musibeti bir an önce başlarından savmak gibidir.

Yukarıda sayılan özelliklerden kendisinde bulunan kişilerin de bu âyetten payı olduğu söylenmiştir.²⁸

Âyette sözü edilen kimseler, amellerini insanlara gösteriş için yaparlar, onlar tarafından övülmeyi ve beğenilmeyi beklerler. Gerçekte iyi kimseler olmadıkları halde kendilerini insanlara öyleymiş gibi göstermeye çalışırlar. İnsanlar arasında, sahip olmadıkları özelliklerle tanınmak isterler. Sevap kazanma ve ilâhî azap korkusuyla değil, mü'minler onları kendilerinden zannetsinler, iyi kimseler olduklarını söylesinler diye, sırf gösteriş için namaz kılarlar. Mü'minlere kendilerini takvâ sahibi insanlar olarak gösterebilmek için yapmacık bir huşû içerisinde namaz kılarlar. Namazlarıyla, Allah'ın rızasını kazanmayı amaçlamazlar. Kalplerinde gerçek namaz kılma bilinci taşımazlar, namazın hikmet ve sırlarına ulaşmayı hedeflemezler.²⁹

Dinî tecrübenin önemli unsurlarından birisi imandır. Oysa münâfıkların dinî tecrübe adına gerçekleştirdikleri ibadette inanca istekli olma ve inanma arzusu söz konusu değildir. Münâfıkların sergiledikleri dinî tecrübe gösterisinde, dinî tecrübenin teorik anlatımı olan akîde eksiktir. Münâfıkların namaz sırasında el bağlamaları, eğilmeleri, okudukları metinler, onların gerçek inançlarını ortaya koyan semboller değildir. Münâfıklar namazları, Allah'a ve

²⁸ Havva, *a.g.e.*, XVI/400.

²⁹ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980, XXX/202; *a.g.e.*, ez-Zemahşerî, IV/800; Ebussuûd, *a.g.e.*, IX/204; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XV/568, el-Merâğî, *a.g.e.*, X/500; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XXX/423; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, III/609; Yazır, *a.g.e.*, IX/6169; Bilmen, *a.g.e.*, VIII/4102.

O'nun dinine olan imanlarını ortaya koymak amacıyla kılmazlar. Halbuki bir mü'min için namazdaki sembolizm onun dinî inancının ifade şekilleridir. Mü'minin namazda ortaya koyduğu sözlü dinî pratikler, iman sembolleridir. Münâfıklar ise, Allah'a inanmadıkları gibi, namazı da farz olduğuna inanarak, Allah'a yaklaşma niyeti taşıyarak kılmazlar, kıldıkları namazın yararına da inanmazlar.

Münâfıklar kıldıkları namazlarda, dinî tecrübe sırasında hissedilen duygulara yer vermezler. Münâfıkların namazı, Allah'a yönelme, güvenme, sığınma, teslim olma, bağlanma gibi duyguları içermediği için, onların gerçek dindar olmadıklarını gösterir. Münâfığın namazda sergilediği simgesel eylemlere eşlik eden dinî duygular mevcut değildir. Namaz gerçekte dinî amaçlı bir eylem olmakla birlikte, münâfıklar, kıldıkları namazlarda, gerçek dindarların yaşadıkları duygu ve heyecanları hissetmezler. Münâfıklar namazdaki dinî sembollerini şeklen kullansalar bile, bu durum onlarda Allah'a karşı saygı ve sevgi gibi duygular uyandırmaz, O'na olan bağlılığı çağırıştırılmaz. Gerçekte duyguyla yüklü olması gereken namaz sembollerini münâfıkların namazlarında bu özelliği taşımaktan uzaktır. Münâfıkların namazları duygu boyutunu dikkate almadığı ve sadece görüntüsel davranışlardan ibaret olduğu için gerçek manada bir ibadet olma özelliğini yitirmiştir. Münâfıkların namazlarında huşû, samimiyet gibi duygulara yer yoktur, kılmadıkları namaz için müteessir oldukları görülmemiştir.

Münâfıkların namazında, dinî tecrübe sırasında ortaya çıkan idrak ve kavrayış mevcut değildir. Münâfıklar, namazlarında kognitif yani öğrenme ve algı süreçlerine yer vermezler. Münâfıkların namazda sergiledikleri dinî sembollerin düşünsel yanları yoktur. Örneğin, münâfıklar namazlarında dinî metinleri okurlarken bunları tefekkür etmezler. Sadece dillerini hareket ettirirler, zihinleri ise oku-

duklarına duyarsızdır. Dillerinin söyledikleriyle zihinlerinin düşündükleri birbirinden farklıdır. Münâfıklar bedenleriyle namaz kılarken, zihinleriyle başka şeylere yönelirler. Namaz süresince Allah'ı akıllarına getirmeyen bu kimseler, Allah'ı anma konusunda bilinçli ve kararlı bir tavır ortaya koymazlar.

Namazın edâ edilip edilmemesi, bireyin dindarlığının göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Nitekim dinî davranışlar belli bir dinden olmanın göstergeleri arasında yer alır. Münâfıklar bunu bildikleri için görünüşte namaz kılmışlardır. Kendilerini halkı Müslüman olan toplumunun üyeleri olarak göstermişlerdir. Fakat onlar gerçekte halkı Müslüman olan toplumunun üyeleri değillerdir, sırf çıkar amacıyla böyle davranmışlardır. Namaz, bir mü'min için gerçek anlamda İslâm'a mensubiyeti ifade ederken, münâfık için sahte/görünüşte bir aidiyet söz konusudur. Nitekim münâfıklar, mü'minlerin yanında namaz kılıp, yalnız kaldıklarında, namazı akıllarına bile getirmeyen kimselerdir.

Namaz, duygusal, zihinsel ve bedensel olarak çaba isteyen, ciddiyet gerektiren bir ibadettir. Münâfıklarda ise, namaza karşı tam bir ilgisizlik söz konusudur. Münâfıklar namaza önem vermeyen, onu bir oyun ve eğlence yerine koyan; namazı formalite gereği, isteksizce, yapmacık bir tavırla kılan kimselerdir.

Münâfıklar, gereğine inanmadıkları halde, namaz kılmaları gerektiğini düşünürler. Bu tür bir düşünceyle kılınan namaz, bir mü'minin şevkle ve inanarak kıldığı namazla farklılık gösterir. Her şeyden önce münâfığın namazı dinî duygu ve düşünceden yoksun olup sadece şekli bir gösteriden ibarettir. Bununla birlikte münâfıkların kıldıkları namazın şekilsel yanı bile, onların samimiyetlerine, inançsızlıklarına dair ipuçları verir. Kur'an iki âyette

(4/142; 9/54) “küsalâ” ifadesini kullanarak, namaz kılan münâfıkların tavır ve hareketlerinden dışarıya sızan samimiyetsizlik belirtilerine vurgu yapar:

“İkiyüzlüler, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Oysa O, onları aldatır. Namaza kalktıkları zaman üşene üşene kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah’ı pek az anarlar.”³⁰

“Sadakalarının kabul edilmesine engel olan sadece şudur: Onlar Allah’a ve elçisine karşı nankörlük ettiler; namaza üşene üşene gelirler ve istemeye istemeye sadaka verirler.”³¹

Münâfıklar, kendi zanlarınca Allah’ı aldatmak isterler, dışarıya karşı, gizledikleri asıl kanaatlerinin aksine bir görüntü vermek isterler. Kalplerindeki inkârı saklayıp, görünürde mü’min gibi davranmaya çalışırlar. Böylece Allah’ı aldattıklarını sanırlar.³²

Münâfıkların verdikleri sadakalar, Allah’ı ve peygamberini inkâr etmeleri yüzünden kabul edilmez. Allah’a ve peygambere inanmadıkları halde inanmış gibi göründükleri için yapmış oldukları infakın Allah katında bir değeri yoktur. İbadetlerin kabulünün şartı imandır, ameller ancak iman sayesinde geçerli olur.³³

Münâfıklar, mü’minlerle birlikte namaza kalktıkları zaman, tembelcesine, ağırlanarak,³⁴ istemeye istemeye,

³⁰ Nisâ, 4/142.

³¹ Tevbe, 9/54.

³² er-Râzî, *a.g.e.*, IV/248; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1995, I/666; es-Sâbüni, *a.g.e.*, I/312; Yazır, *a.g.e.*, III/1502; Bilmen, *a.g.e.*, II/691.

³³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, II/377; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/408; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru’l-Vâzih*, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1991, I/894; Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa’dî, *Tefsîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*, Müessetü’r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 300; Mahmut Toptaş, *Kur’an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, III/351.

³⁴ Namaz, Allah’a asi olan, âhirete inanmayan kimseler için “zor” bir iştir. Namazla ülfet etmeyenlere bu ibadet çetin bir iş gibi görünür: (el-

üşene üşene, yaptıkları şeyden hoşlanmayarak kalkarlar. Namazı mümkün olduğunda kısa tutarlar. “Nerdeyse onu kılmayacaklar!” Kıldıkları namazlardan sevap beklemezler, kılmadıkları yüzünden de Allah’ın azabından korkmazlar. Onları gerçek manada ibadete teşvik edecek bir motivasyon söz konusu değildir. Onların (sözde) namaz kılmalarına sebep olan şey vicdanlarının derinliklerinden kaynaklanmaz. İbadet yaparken, imandan, huşûdan, tefekkürden yoksundurlar, sağlam bir niyet, ciddî bir çaba ve gayret içerisinde olmazlar. Gerçekte değil, görünürde namaz kılarlar, onu her yönüyle eda etmeyi düşünmezler. Bundan da anlaşılıyor ki namaza yüksünmek münâfıkların belirgin özelliklerindendir. Münâfıklık, zorunlu olarak ibadette tembelliği beraberinde getirir.³⁵ Münâfıkların ayağa kalkışı, namaza

Mevdudî, *a.g.e.*, I/58; Bilmen, *a.g.e.*, I/, 47) “Sabırla namazla Allah’tan yardım dileyin, şüphesiz bu, Allah’a saygı gösterenlerden başkasına ağır gelir.” (Bakara, 2/45) Gönülden gelerek Allah’a itaat eden, O’ndan korkan ve bir gün Allah’ın huzuruna döndürüleceğine, dünyada yapmış olduğu davranışların karşılığını göreceğine inanan kimse için ise, namaz zevklî, ruha iyi gelen bir ibadettir. Namaz ancak “huşû” sahibi olan, Allah’ın indirdiklerini tasdik eden, kalbi imanla dolu olan, Allah’ın azabından korkan, itaat ederek boyun eğen, bütün benliğiyle O’na yalvaran kimselere ağır gelmez. Onlar bu gibi ibadetleri büyük bir şevk ve gayretle eda ederler. Ruhlarını huzura kavuşturmak, gönüllerini doyurmak, durumlarını iyileştirmek, kalplerindeki çalkantıyı dindirmek için kendilerini namaza verirler. (İbn Kesir, *a.g.e.*, I/91; el-Merâğî, *a.g.e.*, I/94-95; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, I/156; el-Mevdudî, *a.g.e.*, I/58; Bilmen, *a.g.e.*, I/48; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, I/388)

³⁵ ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II/271; er-Râzî, *a.g.e.*, IV/248; Ebu’l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz, I/538; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, I/666; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VIII/104; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Veciz fî Tefsiri’l-Kitâbi’l-Aziz*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II/127; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1996, I/375; İbn Kesir, *a.g.e.*, II/377; el-Beyzâvî, *a.g.e.*, I/408; Muhammed Cemâluddin el-Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsimî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1994, II/522-523; el-Merâğî, *a.g.e.*, II/340; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru’t-Tefâsir*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I/560; es-Sa’dî, s. *a.g.e.*, 300; Seyyid Kutub, *Fî Zülâli’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1997, III/1665; es-Sâbüni, *a.g.e.*, I/312; Yazır, *a.g.e.*, III/1502;

karşı ilgi ve sıcak duygu taşımayan, dolayısıyla da tıpkı ağır bir yük altında ezilen insanlar gibi isteksiz ve tembel bir şekilde kalkıştır.³⁶

Münâfıkların namaza karşı üşenmeleri, yüksünmeleri, zaman zaman mü'minlerin de yaşayabileceği bir durumdur. Yorgunluk, uykusuzluk, aşırı meşguliyet, dinî hassasiyetin zayıflaması gibi durumlar, mü'minlerin namazlarında da üşenmeye benzer durumlara sebebiyet verebilir. Fakat münâfıkların kıldıkları bütün namazlarda üşenme ve isteksizlik hakim iken, mü'minlerde bu durum geçici olarak ortaya çıkabilir. Mü'min üşenerek namaz kılsa bile, bu onun imanından, ilâhî varlık karşısında yaşamak istediği dinî tecrübeden kaynaklanır. Münâfığın namaz kılmasını motive eden güç, iman ve ilâhî varlık karşısında duyulan haşyet ve bağlılık gibi duygular değildir. Onlar, namazı emreden Allah'a, namazı insanlara öğreten peygambere ve onun getirdiği Kitab'a inanmazlar. Dolayısıyla onları namaz yöneltene sâik, inançları değildir. Oysa mü'min zaman zaman ibadetine üşengeçlik gösterse bile, namazını Allah'a imanının bir gereği olarak, Allah'a itaat ve bağlılık amacıyla kılar.

Özellikle camaatle kılınan namaz, Müslümanlar için bir tür sayım yani ictima gibidir. Günde beş defa her Müslüman, ezanla bu toplantıya çağırılmakta ve sayımda hazır bulunmaktadır. Münâfıklar bu toplantıya katılmadıklarında, kâfirlikleri ortaya çıkacağı için istemeye istemeye ve gönülsüz bir şekilde namaza gelmektedirler. Hz. Peygamber döneminde bir kişi düzenli ve vaktinde namaz kılmadıkça İslâm toplumunun bir üyesi sayılmazdı. Bir mü'minin camaatle namaz kılmaması, sürekli cemaatten uzak dur-

Bilmen, *a.g.e.*, II/691; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, II/385-386.

³⁶ Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 429.

ması onun İslâm'a ilgisinin azlığına işaret ederdi. İşte bu yüzden o dönemde münâfıklar sürekli cemaate katılmak zorundaydılar. Tam bu noktada gerçek mü'minlerle münâfıkları birbirinden ayıran özellik, mü'minlerin büyük bir şevkle mescide gitmeleriydi. Münâfıklar ise cemaate isteksizce katılıyor, tüm davranışlarıyla namaza isteksizce katıldıklarını gözlerden saklayamıyorlardı. Onların bu davranışları Allah'ı zikretmeye ilgi duymadıklarını gösteriyordu.³⁷

Bir kimseden fazla söz etmemek, onu nadiren anmak hoşnutsuzluğun ve zorakiliğin ifadesidir. Çünkü insan sevmediği bir kimseden pek söz etmek istemez.³⁸ Kıldıkları namazda şekilciliğin hakim olduğu münâfıkların, Allah'ı az andıkları (4/142) da açıklanır. Allah'a inanmayan, O'nu sevmeyen münâfıkların Allah'ı az andıkları görülür. Gereğine inanmadıkları zikir /anma eylemini, sırf Müslüman görünüyorum için yaparlar. İçlerinde Allah'a karşı sevgi, haşyet, hayranlık, bağlılık gibi duygular taşımadıklarından, Allah'ı sık sık anmak akıllarından geçmez.

Münâfıklar, kıldıkları namazlarıyla insanlara gösterişte bulunurlar. Böylece kendilerinin de mü'minlerden sayılmalarını, kâfirlikle itham edilmemelerini isterler, mü'minler arasında itibar ve saygınlık kazanmayı hedefler. Belli bir ibadet eylemine katılırken, bunu samimi ve yürekten bir yönelmeyle ve inanarak değil, sadece gösteriş için, zevahiri kurtarmak niyetiyle yaparlar. Yaptıkları her iyi davranışta Allah'ın rızasını değil, insanların kendilerini bu davranışı yaparken görmelerini esas alırlar.³⁹

³⁷ el-Mevdudî, *a.g.e.*, I/341; Toptaş, *a.g.e.*, III/351;

³⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 429.

³⁹ el-Mâverdî, *a.g.e.*, I/538; el-Endelûsî, *a.g.e.*, II/127; en-Nesefî, *a.g.e.*, I/375; el-Kâsimî, *a.g.e.*, II/523; el-Merâğî, *a.g.e.*, II/340; el-Cezâirî, *a.g.e.*, I/560; es-Sâbüni, *a.g.e.*, I/312; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 364; Bilmen, *a.g.e.*, II/691.

Allah'ı hatırlarına getirmek istemezler, ansalar bile çok az anarlar, bunu kalpleriyle değil, sadece ağızlarıyla yaparlar. İnsanları görünce Allah'ı anarlar, görmeyince anmazlar. Az namaz kılarlar, başkalarının olmadığı yerlerde namaza durmazlar. İster namazda olsun isterse namaz dışında, Allah'ı çok az anarlar. Münâfıkların, Allah'ı zikretmelerinin “az” olarak ifade edilmesi; onların zikirlerinde ihlâsın bulunmaması, zikrin Allah'tan başkası için yapılması, Allah katında makbul olmaması, zikir sırasında bâtil şeylerle meşgul olunması ya da kalben anmanın azlığı manasına gelir.⁴⁰

Münâfıklar Allah'a inanmadıkları, namazın arziyetini kabul etmedikleri halde namaz kılmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Gerçek niyet ve düşüncelerini saklamak, inanmadıkları şeyleri ifade etmek durumunda olduklarını düşünmüşlerdir. Olduklarından daha farklı görünmeye çalışmışlardır. Müslümanlarla birlikte yaşarken ortamdaki genel havaya uyma zorunluluğu hissetmişlerdir. Mü'minlerden farklı bir kanaate sahip oldukları halde, onlar gibi görünmeye, davranmaya çalışmışlardır.

Kur'an, münâfıkların yalancılıklarının sözlerinden ya da yüz ifadelerinden değil, bedenlerinin durumundan kendini ele verdiği dikkat çekmiştir. (4/142; 9/54) Çünkü yalancılar yüz ifadelerini kolay kontrol edebilirler, ama el, kol, ayak ve bacaklarına hakim olmadıkça zorlanırlar. Yalandan namaza kalkan münâfıkların ellerinin ve ayaklarının irade dışı ortaya koyduğu hareketler, onların hissettiği ilgisizlik, endişe gibi pek çok duyguyu dışarıya sızdırır.

Gereğine inanmadan, yalandan namaz kılan münâfıkların içyüzünü, gerçek niteliklerini beden dilleri ele ver-

⁴⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, IV/248; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, I/666; en-Nesefî, *a.g.e.*, I/375; el-Kâsimî, *a.g.e.*, II/523; el-Merâğî, *a.g.e.*, II/340; el-Cezâirî, *a.g.e.*, I/560; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, I/312; Yazır, *a.g.e.*, III/1502; Bilmen, *a.g.e.*, II/691-692; Toptaş, *a.g.e.*, II/351.

miştir. Namaz kılarlarken beden dillerine söz geçirmekte zorlanmışlardır. Namaz kılarlarken takındıkları tavır ve hareketler, sergiledikleri jestler onların maskelerini düşürmüştür. Yalandan kıldıkları namazın anlaşılmasından endişe eden ve doğal görünmeye çaba harcayan münâfıklar, dışarıdan fark edilip gözlemlenebilen ipuçları vermişlerdir. Münâfıklar namazlarıyla başka bir şey anlatmaya çalışırken asıl inanç ve kanaatleri görsel olarak bedenlerinden dışarıya “sızıntı” olarak yansımıştır. Münâfıkların namaz kılarlarken takındıkları jestler onların gerçek durumlarını gizlemede yeterli olmamıştır.

Bulunulan yerde gevşek bir duruş ya da çökük bir oturuş, boynu bükme, sırtı kamburlaştırma, karın içeride, baş, omuz ve ayakların geride olduğu bir duruş, esner bir vaziyet, uyanık ve dinç bir ruh halini değil, isteksizliği, uyuşukluğu ve ilgisizliği anlatır. Kur’an’da münâfıkların namaza kalkışını ifade eden “kâmû kûsâlâ” ifadesi de işte böyle bir duruşu dile getirmektedir. Çünkü münâfıklar, gereğine inanmadıkları namazı isteksizce kılmaktadırlar. Namaza kalktıkları zaman, üşene üşene, ağırılarak, tembelcesine kalkarlar. Onların bedenlerine yansıyan bu görüntüler, imanın gereği olan ibadeti yapmadıklarını, gerçek manada ibadete teşvik eden bir motivasyona sahip olmadıklarını, namazda niyet, dinî duygu ve tefekkürden yoksun olduklarını, namaza karşı isteksiz ve gönülsüz olduklarını, sıcak ve samimi bir ilgi göstermediklerini ifade eder.

Münâfıkların namaz kılarlarken tam bir samimiyet eksikliği yaşadıkları, sırf zevahiri kurtarmak için namaz kıldıkları ortadadır. Onlar şeklen namazın bedensel fiillerini yerine getirseler, duâ ve âyetleri okusalar bile, tavırlarındaki yapmacıklık gözlerden kaçmaz.

Sonuç

Namaz ibadeti hem beden dili ve sözlü dil sembolle-

riyle hem de bunların eşlik ettiği düşünsel ve duygusal unsurlarla birlikte yerine getirilir. Münâfıkların sadece şeklen yerine getirdikleri namazı doğal bulmayan Kur'an, aynı zamanda zahiri unsurlarla bâtinî unsurlar arasındaki ayrılmaz ilişkiye vurgu yapar. Bu iki temel unsurdan birini taşımayan namazın, Kur'an'ın yerine getirilmesini istediği ibadetin karşılığı olamayacağına dikkat çeker.

Münâfıklar gerçekte mü'min olmadıkları halde, kendilerini Müslümanlardan gösterebilmek için namaz kılarlar. Onlar farziyetine inanmadıkları namazı kılarlarken farkında olmadan kendi iç dünyalarına ilişkin bazı ipuçlarını beden dilleriyle dışarıya yansıtmaktan kendilerini kurtaramazlar. Münâfıkların namaz kılarlarken ruh dünyalarını dışarıya yansıtan davranışları Kur'an'da "kâmû kûsâlâ" ifadesiyle dile getirilir. Kur'an, böylece aynı zamanda beden diliyle iletişimin temel özelliklerinden birisine atıfta bulunmuş olur. İnsanın, diliyle yalan söylese bile beden dilinin onun ele vereceği kuralına dikkat çeker. Yalan söyleyen kişiyi ele veren beden dili unsurları, genellikle insanın duruşu, el, kol, ayak ve bedeninin tamamının yaptığı hareketlerdir. Kur'an da, namazda münâfıkların maskesini düşüren beden dili unsurunun, onların duruşları olduğunu belirtir.

Münâfıkların ibadetlerindeki şekilciliği ve ruh yoksunluğunu anlatan âyetlerin (107/4-6; 4/142; 9/54) mü'minleri bağlamadığını söyleyemeyiz. Münâfıkların ibadetlerinde bariz bir şekilde kendini belli eden şekilcilik ve derûnî yoksunluğun mü'minlerin ibadetlerine de sirayet etmesi muhtemeldir. İbadetin zevkini ve şevkini her zaman içinde duyamayan ve bu yüzden ibadeti düşünsel ve duygusal yönü eksik olarak sadece bedensel ve sözlü sembollerle edâ eden mü'minler olabilir. İşte gerçekte münâfıklarla ilgili olan söz konusu âyetler bu yönüyle mü'minleri de ilgilendirmektedir. Bu âyetler aynı zamanda, münâfıkların

ibadetlerinde içine düştükleri duruma, mü'minlerin de düşmemeleri için bir uyarı kabul edilebilir.

İbadette –şekil-öz ilişkisini konu edinen âyetlerin amaçlarından birisi, mü'minleri bu konuda bilinçlendirmek ve eğitmektir. Kur'an, ibadet eğitiminde, şekil-öz ilişkisini kaybeden, ibadeti şekilciliğe mahkum eden kimselere münâfıkların örnek vermektedir. Kur'an'da tasvir edilen münâfık tiplmesi, uzak durulması gereken, olumsuz bir model olarak mü'minlerin önüne konmaktadır. Kur'an'da, ibadeti şekilciliğe hasredenlerin tasvirlerinin yapıldığı âyetlerden hareketle, mü'minlerin de zaman zaman kendi ibadetlerini gözden geçirmeleri gerektiği mesajı çıkartabilir. Çoğu kere mü'minler, ibadetlerinde şekli boyutu muhafaza etseler de, zihinsel, duygusal boyutu kaybedebilmektedirler. İşte ibadette şekilciliği eleştiren âyetler, mü'minler için ibadetler konusunda birer uyarıcı ve nefis muhasebesi yapma aracı kabul edilebilir. Söz konusu âyetler ve içerdiği mesajlar, yaygın din eğitiminin verildiği hutbeler ve vaazlarda, her türlü dinî iletişim ortamında gündemde tutularak, ibadette şekil-öz ilişkisinin sürekli bir eğitimi sağlanabilir.

İbadetlerde özden yoksunluğu şekilciliği eleştiren âyetlerden hareketle günümüz din eğitimi için şu öneride bulunulabilir: Din eğitiminin verildiği örgün kurumlarda, ibadetlerin şekli koşullarının yanında derûnî boyutlarının da yeterince öğretilmesine özen gösterilmelidir.

Kur'an'da tasvirleri yapılan münâfıkların, ibadetleri bir yük olarak gördüklerine işaret edilmektedir. Çünkü onların ibadetlerinin dinî tecrübe boyutu yoktur, sadece şekilden ibarettir. Derûnî boyutu muhafaza edilebilen bir ibadet hiçbir zaman yük olarak görülmez, aşkla, şevkle, isteyerek yapılan bir eylem halini alır. Bu yüzden ibadet eğitiminde, ibadetin şekli koşullarının yanında, derûnî manası-

nın öğretilmesine önem verilmelidir.

MEVLÂNÂ'NIN ŞİİR ANLAYIŞINDA TAHKIYENİN YERİ*

Yrd.Doç.Dr. Lütü ALICI*

Özet

Sevgi ve hoşgörü güneşi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 30 Eylül 1207'de Belh'te doğmuştur. Henüz çocuk yaşta iken ailesiyle birlikte 1212/1213'te Belh'ten Anadolu'ya göç eden Mevlânâ, 17 Aralık 1273'te Konya'da vefat etmiştir.

Binlerce beyit tutarında eserleri olmasına rağmen kendisini hiçbir zaman şair olarak görmeyen Mevlânâ, şiiri şöhret kazanmak ve sanat amacıyla değil, insanlara rehberlik etmek gayesiyle yazmıştır. Mevlânâ, şiiri insanı kemale ulaştırma sürecinde bir vasıta olarak kullanır. Mesnevî'de ayrılıktan şikâyet eden insanın nasıl olgunlaşacağı tahkiye üslubuyla manzum olarak hikâye edilir.

Dünyanın ilgisine her geçen gün daha fazla mazhar olan Mevlânâ, eserleri ve fikirleriyle insanlığa hizmet etmeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, şiir anlayışı, Mesnevî, tahkiye.

The Importance of Story telling in Mawlana's Poetry

Abstract

Mawlana who is regarded as the sun of love and tolerance was born in Belh on 30th September 1207. He migrated with his family from Belh to Anatolia in 1212/1213

* KSÜ'de 12.12.2007 tarihinde yapılan Mevlânâ Paneli'nde bir bölümü sunulmuştur.

* KSÜ, Fen-Edb. Fak., Öğretim Üyesi. e-mail: lutfialici@mynet.com.

when he was a child and he died in Konya on 17th December 1273.

Although Mawlana had thousands of couplets, he did not consider himself as a poet. He wrote poems not to become famous or for the sake of art but to guide people to find the right way. He uses poetry as a tool with which human being become a mature person. In Mathnawi, the way to become a mature person is shown by using story telling in prose style.

Mawlana who attracts the attention of people increasingly continues serving human being with his ideas and distinguished works.

Keywords: *Mawlana, Mawlana's poetry, Mathnawi, story telling.*

Giriş

Mevleviliğin temellerini atan ve asıl adı Muhammed Celâleddin olan Mevlânâ, 30 Eylül 1207 yılında Afganistan'ın kuzeyindeki Belh şehrinde doğmuştur. Babası, devrinde Sultânü'l-Ulemâ unvanıyla anılan Türkistan'ın büyük mutasavvıflarından Necmeddin Kübrâ'nın talebesi Bahâeddin Veled'dir (1148-1231). Bahâeddin Veled, Belh'in diğer bir tanınmış âlimi olan ve Harezmsah sarayına yakınlığı ile bilinen Fahreddin Râzî (1149-1209) ile düştüğü fikir ayrılığı ve yaklaşan Moğol tehlikesi sebebiyle Mevlânâ henüz 5-6 yaşlarında iken (bazı kaynaklara göre 12 yaşında) ailesiyle birlikte Anadolu'ya göç etmiştir. Belh'ten 1212/1213'te başlayan yolculuk Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad'ın davetiyle 1228'de Konya'da sona ermiştir.

Mevlânâ'nın ilk hocası babası olmuş, onun vefatından sonra eğitimini babasının talebelerinden Seyyid

Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî (1165-1246) üstlenmiştir. Seyyid Burhaneddin ile birlikte 1233'te Şam'a giden Mevlânâ, İbni Arabî (1165-1240) ve Sadrüddin-i Konevî (1204-1274) gibi büyük mutasavvıfların sohbetlerinde bulunmuştur. Mevlânâ, bu ilim ve maneviyat yolculuğunda, kendi ifadesiyle, hamlık devresini geçmiş, hatta pişmiştir. Mevlâna artık Konya'da dört medresede birden ders veren meşhur bir âlimdir. Bu meşhur âlim, 29 Kasım 1244'te Konya'ya gelen Şems-i Tebrizî vasıtasıyla aşk ateşi içinde yanarak bildiğimiz Mevlânâ mertebesine ulaşmıştır. Hayatının bundan sonrasını kendisine gönül verenleri eğitmekle geçiren Mevlânâ, 17 Aralık 1273'te Konya'da vefat etmiştir.

“Kâmil odur ki, bıraka dünyada bir eser, eseri olmayanın yerinde yeller eser”* (<http://www.merhabagazetesi.com.tr>) kavlince Mevlânâ, Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr, Rubâiyyât, Fihi Mâfih, Mecâlis-i Seb'a ve Mektûbât olmak üzere altı büyük eser bırakmıştır (Yeniterzi, 1995:1-17; Gölpinarlı, 1985; Horata, turkoloji.cu.edu.tr).

Bugün eserleri ve fikirleriyle dünyanın ilgisine mazhar olan Mevlânâ, hiç şüphesiz büyük bir mutasavvıf şairdir. O düşüncelerini zamanında rağbet gören anlatım yollarından şiir vasıtasıyla ortaya koymuştur. Binlerce beyit tutarında eserleri olmasına rağmen Mevlânâ, hiçbir zaman kendisini şair olarak görmez. Dostlarını kırmamak için şiiri adeta zoraki söylediğini belirtir: “Yanıma gelen yaranın sıkılmaması, üzülmemesi için gönül almaya çalışıyorum ve onları meşgul etmek, oyalamak için şiir söylüyorum. Yoksa ben nerede, şiir söylemek nerde! Vallahi ben şiirden bıktım, usandım ve benim için bundan daha kötü bir şey yoktur. Meselâ bir adam, misafirin canı işkembe çorbası istediği ve bu onun iştahını açacağı için, eline pislikli bir işkembeyi

* Bu veciz söz, Konyalı Mevlânâ Ebû Sâid Muhammed Hâdimî'ye isnat edilmektedir.

154 ▪ Mevlana'nun Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri

almış, karıştırıp duruyor. Benim de başkaları arzu ettiğinden dolayı onunla (şiirle) alâkadar olmam lazım geldi (Tarıkâhya, 1985: 116; Yeniterzi, 1995: 31) diyen Mevlânâ, şiiri bir gaye değil, bir eğitim vasıtası sayar. Mevlânâ, şiiri şöhret kazanmak ve sanat amacıyla değil, insanlara rehberlik etmek amacıyla yazmıştır. Bu sebeple onun her şiirinde bir öğretim kaygısı, bir telkin çabası vardır. Genellikle bir münasebetle irticalen söylediği şiirleri, sır kâtipleri tarafından kaydedilen Mevlânâ; kendisine rağmen şiirde ulaştığı lirizm ile dünyanın en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilir (Kadir, 2002: 9; Horata, <http://turkoloji.cu.edu.tr>).

Sana dilsiz, dudaksız sözler söyleyeceğim.

Bütün kulaklardan gizli olan şeylerden söz edeceğim.

Sana anlatacağım bütün bu sözleri herkesin içinde söyleyeceğim;

fakat, senin kulağından başka hiç bir kulak, bu sözlerini duymayacak, anlamayacak (Can, 2001: 439*).

Biz senin gözlerinde gördük
arslanlara meydan okuyan o ceylanı,
Başka bir ovası var o ceylanın bugün
iki cihandan da dışarı (www.semazen.net).

Bu bucağa sığınan senin bakışıdır.

O büyük sağrağı* sunan senin nergis gözlerin.

Sarhoşça gelen de onlar, gönüller çalan da onlar,

adamı can evinden vuran da onlar
(www.semazen.net).

Aya öfkelenmişim ben, işte böyle kapkara bir gece

* Eserde sayfa numarası kullanılmadığından rubai numarası verilmiştir.

* Sagrak: Kadeh, bardak, sürahi, maşraba, tas (TDK, 1983: 177).

olmuşum.

Padişaha kızmışım, çırılçıplak bir yoksul olmuşum.

Güzeller sultanı gel demiş, evine çağırmış beni.

Ben bir yolunu bulmuşum, yola baş kaldırmışım.

Sevgilim baş çeker, naz ederse,

gamlara atar, kararsız korsa beni,

bir kez olsun ah demem, inat için.

Aha da kızmışım ben (www.semazen.net).

Mevlânâ'nın şiirlerinden yapılan bu manzum tercüme-ler, onun sanatkârlığını, şiirde ulaştığı seviyeyi hissetti-recek mahiyette örneklerdir. Bu açıdan bakıldığı zaman Mevlânâ'nın şiir sanatıyla ilgili sözlerini onun engin tevazu-sunun ifadeleri olarak görmek de mümkündür.

Tahkiye, kelime olarak; hikâye etmek, hikâye anlat-mak demektir (Develioğlu,1993:1020). Bir eğitim ve öğre-tim metodu olarak bugün de kullanılmaktadır. Hikâyelerle öğretim en etkili anlatım biçimlerinden birisidir. Hikâye tekniği sayesinde en zor konular kolayca anlatılır, hatırda kalacak bir etkiye kavuşur (Akıncı, 2001: 49). İnsanlık tari-hi kadar eski olan bu üslubun en güzel örnekleri Kur'an-ı Kerim'de verilmiştir. Geçmiş kavimlerin başından geçenler, peygamber kıssaları ve bazı özel şahıslarla ilgili hadiseler hikâye etmek suretiyle anlatılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bir ifade vasıtası olarak kullanılan bu üslubu İranlı mutasavvıf şairler modelleyip kendi eserlerinde kullanmışlardır. Bu üsluplarıyla tanınıp edebî bir ekol meydana getiren muta-savvıf şairlerin başında, Hakîm Senâî (1071-1140), Feridüddîn Attâr* (1142/1145-1221) ve Sa'dî-i Şirâzî

* Bahâeddîn Veled, Belh'ten Anadolu'ya göç sırasında, Nişabur'da Feridüddîn Attâr'ın evinde misafir olur. Mevlânâ bu evde iken rüyasında

(1193/1213-1292) gelmektedir (Ayan, 1991).

Bu üslupla asıl başarıyı Mesnevi'siyle mutasavvif şairimiz Mevlânâ göstermiştir (Ayan, 1991: 8). Altı ciltlik manzum bir eser olan Mesnevi'de, hâkim üslup tahkiyedir. Eserdeki hâkim üslubun tahkiye olduğu hemen ilk beytinden anlaşılmaktadır.

Bişnev in ney çün şikâyet mi küned

Ez cüdâyihâ hikâyet mi küned

“Bu neyi dinle, nasıl şikâyet ediyor; ayrılıklardan hikâyet ediyor.” (Eraydın, 2001: 495; Türkmen, 2002: 67)

Mevlânâ, Mesnevi'de bahsettiği konuyla alakalı olarak vermek istediği mesajı pekiştirmek gayesiyle tasavvufi ve ahlaki manalarla yüklü yüzlerce manzum küçük hikâye anlatır. Onun asıl gayesi, insanı eğitmek ve daha olgun hale getirmektir. Bu sebeple başta Mesnevi olmak üzere diğer eserlerinde lirizmle yoğurduğu didaktik unsurları şiir vasıtasıyla muhataplarına sunar (Kadir, 2002: 9). Bu üslubu ile Mevlânâ, insanları incitmeden onların hem akıllarına hem de gönüllerine hitap eder (Celkan, 1997: 81).

Mevlânâ'nın eserlerinde işlediği temel konu hakiki aşktır. Ona göre aşk, devasız derttir ve tek devası tekrar daha şiddetli âşık olmaktır (Gölpınarlı, 1995: C. I. 32; Okuyucu, 2006: 27). Âşıklık ise, kendi varlığından, benliğinden söz etmemektir (Yeniterzi, 1995: 151). Bu bağlamda Mevlânâ, Mesnevi'de aşkın ve âşıklığın hallerini anlatırken

bir pirin kendisine altı dallı bir gül fidanı verdiğini görür. Rüyasını anlatmıştı babası; altı dallı gül, senin altı ciltlik bir kitap yazacağına işarettir, der. O anda orada bulunan Feridüddin Attâr da; altı dallı güle kavuşuncaya kadar bu kitap ile meşgul olursunuz, diyerek Mevlânâ Celâleddin'e *Mantıkut't-Tayr*'ı hediye eder. Bazı kaynaklarda, Attâr'ın Mevlânâ'ya *Mantıkut't-Tayr*'ı değil, *Esrar-nâme*'yi hediye ettiği belirtilir. Böylece Mevlânâ, ilk tesiri Feridüddin Attâr'dan ve onun eserlerinden almış olur (Çıkla, Üst, 2007: 92).

bu soyut unsurların daha iyi anlaşılmasını sağlamak gayesiyle sembolik hikâyelerden yararlanır:

“Bir gün bir âşık sevgilisinin kapısını çaldı. Sevgili içerden seslendi:

Kapıyı kim çalıyor, kim o!

Âşık: Benim, ben deyince,

Sevgilisi ona: Git buradan! Sen henüz olgunlaşmış değilsin, diyerek kapıyı açmadı.

O zavallı âşık kapıdan çekti gitti. Yollara düştü, ayrılık acısıyla yandı yakıldı. Tam bir yıl sonra geri döndü ve sevgilisinin kapısını tekrar çaldı.

Sevgili içerden yine seslendi:

Kapıyı kim çalıyor, kim o!

Âşık: Sensin, sen dedi.

Sevgili kapıyı açarak; mademki sen ben oldun, ey ben gel içeriye, gönül evi dardır oraya iki kişi sığmaz, dedi” (Mevlânâ, 1988: C. I. 245-247; Zeren, 2002: 49).

Bu hikâyede anlatılan âşık ve sevgilisi arasında geçen hadiseye çeşitli boyutlarla günlük hayatta da rastlamak mümkündür. İlk manası itibarıyla günlük hayata hitap eder gibi görülen bu hikâyede Mevlânâ, hakiki âşıklara seslenerek; yâr seni kovsa da ümitsiz olmayasın. Bugün seni kovarsa bile yarın ister. Sana eğer kapıyı kaparsa, gitme, orada bekle. O bekleme yüzünden seni alır, en üst sedirin üstüne oturtur. Şayet bütün kapıları ve geçitleri sana kaparsa, kimsenin bilmediği gizli bir yol açar, demektedir (Beytur, 1990: C. II. 120). Diğer bir ifadeyle, hikâyede; hakiki âşık, sadık ve sabırlı olmalı, yalvarmalı, sevdiğinin rengine boyanmalı, benlikten kurtularak kendi varlığını sevdiğinin varlığında yok etmelidir, denilmektedir.

Mevlâna aşkı anlatırken efsanevi aşk kahramanları Leylâ ile Mecnûn ile ilgili küçük hikâyeler anlatır. Leylâ ile

158 ▪ Mevlana'nun Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri

Mecnûn'un birer sembol olarak kullanıldığı hikâyelerden ikisi şöyledir:

“Mecnûn, Leylâ'nın köyüne gitmek için yeni yavru-lamış bir deveye binip yol almaya başladı. Mecnûn'un tek derdi bir an önce Leylâ'ya kavuşmaktı. Geride bıraktığı yavrusunu düşünen devenin ise tek derdi geriye dönmekti. Mecnûn kendisindeyken deveyi Leylâ'nın köyüne doğru sürüyordu. Bir an dalıp gitse, elinden yuları gevşetse, deve bunu hissediyor, hemen geri dönüp yavrusuna doğru koşuyordu. Mecnûn kendine gelip baktığında ulaştıkları yerden çok daha geride olduklarını fark ediyordu. Bu yolculuk iki üç gün bu şekilde sürdü. Bu hâle şaşırان Mecnûn, bu yol böyle bitmeyecek diyerek, deveden indi. Deveye: Ey deve, ikimiz de âşığız fakat aşklarımız birbirine zıt! Bende Leylâ'nın aşkı, sende de yavruların sevgisi oldukça seninle arkadaşlık edemeyiz. Eğer bu beraberliği sürdürecektir olursak, vuslata erişmek için iki adımdan ibaret olan bu yolu hiçbir zaman bitiremeyiz. Gerekirse sevgiliye yuvarlanarak giderim, deyip deveyi serbest bıraktı” (Mevlânâ, 1988: C.IV. 126-128; Zeren, 2002: 187-188).

Bu hikâye ilk bakışta Leylâ ile Mecnûn'un efsanevi aşklarından bir sahne gibi görünmektedir. Elbette ki maksat Leylâ ile Mecnûn'un aşklarını anlatmak değildir. Hikâyede Mecnûn, ezeli sevgiliye (Leylâ) âşık ruhu, deve ise yavruları heva ve heves olan nefsi temsil etmektedir. Soyut unsurların somutlaştırılarak anlatıldığı bu hikâyede Mevlânâ, Nasreddin Hoca (1208-1284)'nın bir fıkrasında* anlatıldığı gibi dizginleri bırakıp katırın (Okuyucu, 2002: 116) / nefsin götürdüğü yere gitmeyin demektir.

* “Nasreddin Hoca, katırın üzerinde gidiyormuş. İnatçı hayvan, emre itaat etmiyor, kendi bildiği gibi davranıyormuş. Hoca bakmış ki söz geçirmek mümkün değil, bırakıvermiş dizginini. Görenler:

- Hoca, nereye gidiyorsun, demişler.
- Hoca, katırının gittiği yere demiş.” (Okuyucu, 2002: 116)

“Mecnûn, Leylâ'nın aşkıyla yanıp dururken bir gün bir köpeği yakaladı. Onu öpüp koklamaya başladı. Bunu görenler başına toplandılar onu kınamaya, ayıplamaya başladılar:

A akılsız Mecnûn, sen iyice azıttın. Bu yaptığın deliliğin de azgınlığın da sınırını aştı. Hiç köpek öpülüp sevilir mi? Köpek daima pis şeyler yer ve kendini diliyle temizler.

Bunları duyan Mecnûn gülererek onlara: Siz ne cahil kimselersiniz! Gördüğünüz bu köpek sıradan bir köpek değil, o Leylâ'nın mahallesinin köpeğidir. Birçok yer varken o Leylâ'nın mahallesini mekân tutmuştur. Onun gözleri Leylâ'yı gören gözlerdir. Onun ayakları Leylâ'nın bastığı topraklarda dolaşan ayaklardır. Ben bu gözleri nasıl öpmeyeyim, bu ayaklara nasıl yüz sürmeyeyim, dedi” (Mevlânâ, 1988: C. III. 45-46; Zeren, 2002: 120-121).

Hikâyede, Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkıdaki samimiyetinden bahisle, gerçek âşığın sevdiğinin hatırı için onun sevdiğini de seveceği anlatılmaktadır. Bu bağlamda hakiki âşıklara, suretten geçerek, yaratılmışı yaratandan ötürü sevmek gerektiği mesajı verilmektedir.

Mevlânâ, eserlerinde elbette ki sadece aşka değil, insanla ilgili hemen her konuya yer vermiştir. Şimdi de bunlardan sosyal hayata dönük mesajlar veren hikâyelerinden örnekler verelim:

“Kendini beğenmiş bir nahiv/gramer âlimi gemiye binmiş gidiyordu. Gemiciye sordu:

Ey gemici, gramer bilir misin?

Gemici: Hayır bilmiyorum, dedi.

Âlim gülererek; desene ömrünün yarısı boşa gitti, dedi.

Gemici bu söze kızdı fakat sesini çıkarmadı. Aradan zaman geçince fırtına başladı, gemi bir girdabın ortasında kaldı. Bu kez gemici, âlime: Muhterem efendim, yüzme bilir

misin? diye sordu.

Âlim: Hayır, yüzme bilmem deyince,

Gemici: Yazık! Desene ömrünün tamamı hiçe gitti. Çünkü biraz sonra gemi bu girdapta batacak... Şimdi burada nahiv (gramer) bilgisi lazım değil, mahiv (Allah'ta yok olmak) bilgisi lazım, dedi" (Mevlânâ, 1988: C.I. 228-229; Zeren, 2002: 120-121).

Engin hoşgörüsüyle insanlara hakaretle bile bakılmasına razı olmayan Mevlânâ, bu hikâye ile ilmiyle gururlanıp başkalarını hakir gören ilim adamlarını tenkit ederek, ilim adamının aynı zamanda irfanî bilgiye de sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Aynı hikâyenin sonunda Mevlânâ, "İstersen dünyada zamanın allâmesi ol, hele şimdilik dünyanın yokluğunu da gör, zamanın yokluğunu da! Gramerciyi size, yok olma gramerini öğretmek için hikâye arasında hikâye ettik," demektedir (Mevlânâ, 1988: C.I. 228-229).

Mevlânâ, ilmine rağmen nefsinin bilmeyen, her metan kıymetini bilip de kendi kıymetini bilmeyen insanın halini Sebe kavmiyle ilgili şu hikâyeyle dile getirir:

"Sebe kavmi içinde üç kişi vardı. Biri çok uzakları görürdü ama kördü. Karıncayı görürdü ama Süleyman'ı görmezdi. Diğeri gayet iyi duyardı ama sağırdı. Hazineydi ama altınsızdı. Öbürü çıplaktı ama eteği pek uzundu" (Mevlânâ, 1988: C. III. 212; Okuyucu, 2006: 84).

Mevlânâ, benzetme ve tezatlarla ortaya koyduğu bu ilginç ve çarpıcı ifadelerden maksadını şöyle açıklar:

"Uzun emel sahibi sağırdır. Bizim ölümümüzü duyar da kendi ölümüne karşı sağırdır. Hırs da kördür. Halkın ayıplarını inceden inceye söyler durur. Kendi ayıbını görmeye gelince gözü kördür. Çıplak da eteğinin kesilmesinden korkuyor! Hayret, hiç çıplağın eteği kesilebilir mi? Dünya

halkı müflistir ama yine de soyulmaktan korkuda. Meteliksiz müflisin hırsızdan korkmasına ne hacet! İnsan dünyaya çıplak geldi, çıplak gidiyor. Öyleyse hırsız kaygısıyla niçin dertlenir? Böylesi sanki rüyada mal sahibi olup da hırsız korkusuyla titreyene benzer. Biri onu uyandırınca kendi haline katıla katıla güler. Ey, bu halk zamanımı çalıyor, diyen! Mademki o vaktin sana hayrı yok, o halde sen zaten işsiz güçsüzsün de farkında değilsin” (Mevlânâ, 1988: CIII. 213-215; Okuyucu, 2006: 84).

Bu anlatılanlardan şu çıkıyor ki bütün bilgilerin başı insanın bizzat kendisini bilmesidir. Her şey kendini bilmekle başlar ama insanın en az bildiği yine bizzat kendisidir (Okuyucu, 2006: 84).

“Kusursuz dost arayan dostsuz kalır” diyen Mevlânâ, hakiki dostluğu Zünnûn-ı Mısri’ye (772-859) ait şu küçük hikâyeye vasıtasıyla şöyle anlatır:

“Zünnûn-ı Mısri’nin başına garip bir hâl geldi. Bu halini anlamayanlar onu delirdi, diyerek tımarhaneye yatırdılar. Bunu duyan dostları onu ziyarete gittiler. Zünnûn, gelenlere kim olduklarını sordu. Onlar da biz seni sevenleriz, buraya halini hatırını sormak için geldik, dediler. Bunun üzerine Zünnûn, onlara taşlarla saldırdı. Ziyarete gelenlerin her biri korkusundan bir yana kaçtı. Bu hale gülen Zünnûn: Ey dostluk iddiasında bulunanlar, geri dönün! Hakiki dostlar dostun cefa taşından sakınmazlar, dedi”(Mevlânâ, 1988: C. II. 106-112; Zeren, 2002: 74; Camî, 1989: 23).

Molla Abdurrahman Camî, bu hikâyenin* yorumu mahiyetinde olan bir kıtasında; “seven o kimsedir ki, sevdiğinden ne kadar düşmanlık görse yine de dostluğunu artırır. Sevdiğinden başına binlerce sitem taşı gelse, onlarla

* Bu hikâyeyi Molla Abdurrahman Camî (1414-1492), Baharistan’da Ebubekir Şibli (861-945)’ye atfederek nakletmiştir (Camî,1989: 23).

ancak aşk binasını sağlamlaştırır,” demektedir (Camî, 1989: 23).

Doğu edebiyatlarında fabl türü hikâye önemli bir yere sahiptir. Bu türün dünya edebiyatında en mükemmel örneğini Beydaba, Kelile ve Dimne adlı eseriyle vermiştir. Fabl, kahramanları genellikle hayvanlar âleminden seçilen, teşhiş ve intak yoluyla çoğunlukla manzum yazılan, sonuçta ahlaki bir ders çıkarılan alegorik hikâyelerdir (TDK, 1988: 485). Bu edebî tür ile insanı eğlendirerek eğitmek hedeflenir. Mevlânâ da bir eğitimci olarak insanlara ahlaki dersler vermek gayesiyle eserlerinde bu türden istifade etmiştir. Eserlerinde tespit edemediğimiz fakat sözlü kültürde Mevlânâ'ya isnat edilerek anlatılan şu fabl verdiği mesaj açısından dikkat çekicidir:

“Koyun ile keçi aynı sürüde otluyorken koyun biraz ileride, keçi ise biraz geride imiş. Bu sırada bir dereden atlayan koyunun hafif kuyruğu kalkmış. Bunu gören keçi arkadan koyuna, şeyin gözüktü, demiş. Koyun ise hiç istifini bozmadan hafif geri dönüp, keçinin yüzüne: Bre utanmaz! Seninki hep açıkta ya, demiş.”

Hikâyede kendi kusurlarına bakmayıp, insanlara eksiklik nazarıyla bakan ve başkalarının ardından konuşan insan tipi tenkit edilerek, akıllı insan kendi noksanlarına bakar, başkalarının ardından konuşarak onlara kendi yüzüne karşı kusurlarını söyleme fırsatı vermez, denilmektedir.

Diğer bir alegorik hikâyesinde Mevlânâ, menfaate dayalı arkadaşlığı ve sonunu şöyle canlandırır:

“Bir aslan bir kurt ve bir tilki birlikte ava çıkmaya karar verdiler. Beraberce bir yaban öküzü, bir keçi ve bir de tavşan avladılar. Aslan: Ey kurt, bu avları aramızda bir pay et de, adaletini göster bakalım, dedi. Kurt, aslana; yaban öküzü senin, keçi benim, tavşan ise tilkinin olsun diyerek

kendince pay etti. Bu taksimden hoşlanmayan aslan, kükreyerek; ey kurt, sen benim olduğum yerde nasıl olur da o senin, bu benim diyerek konuşursun! Ey kendini bir şey sanan, şöyle yanıma bir yaklaş bakalım, dedi. Kurt yaklaştığında aslan bir pençe darbesiyle kurdu yere serdi. Sonra tilkiye dönerek, hadi bakalım şimdi sen adaletli bir şekilde paylaşır, dedi.

Tilki: Ey yüce aslan; şu yaban öküzü sabah yemeğiniz, keçi öğle yemeğiniz ve tavşan ise akşam vakti çereziniz olsun, dedi.

Bu taksimattan çok memnun kalan aslan sordu: Ey tilki, böyle adaletli pay etmeyi kimden öğrendin?

Tilki: Yerde yatan kurdun halinden öğrendim, dedi” (Mevlânâ, 1988: C. I. 242-251; Zeren, 2002: 47-48).

Hikâyenin sosyal hayata bakan cephesiyle, denk olmayanlar arasındaki dostlukta, aslan payını daima güçlü olanın alacağı, bu sebeple menfaate dayalı dostlukların er geç bozulacağı ve nihayetinde dostların birbirlerine düşman olabilecekleri anlatılmaktadır. Diğer taraftan hikâye ile menfaat için güçlü olanın peşinde dolaşmanın insanda şahsiyet erozyonuna sebep olacağı nazarlara verilmektedir.

Diğer boyutuyla hikâyede, dünyalık peşinde koşarken hiç ummadıkları bir anda, aniden ecel pençesine düşenlerin hali nazarlara verilerek, akıllı insanın eş dost ve yakınlarının başına gelenlerden ibret alacağı hususu vurgulanmaktadır. Nitekim Mevlânâ da hikâyenin sonunda; “Akıllı, o kişidir ki çekinilen belada dostların ölümünden ibret alır. Eğer ululanmayı bırakmaz, ibret almazsa onun azgınlığından başkaları ibret alır”, demektedir (Mevlânâ, 1988: C. I. 250-251).

Yine Mevlânâ, şu küçük hikâye ile dost ve dostluklarımız üzerine bir ayna tutarak bizleri inceden inceye şöyle düşündürür:

“İki çocuk aralarında istikbale yönelik şöyle anlaşmışlar: Birimiz ileride yükselir mevki sahibi olursa diğerini himaye etsin. Geçen zaman dolayısıyla tanımama söz konusu olursa hatırlanma parolamız da “ben oyum” olsun.

Bu anlaşmadan yıllar sonra çocuklardan birisi vezir olmuş. Diğer vezir olan çocukluk arkadaşıyla yaptıkları sözleşmeyi hatırlayarak bir iltifat ve himaye ümidiyle kalkıp onun kapısına varmış. Bakmış ki vezirde hiçbir ilgi ve tanıma emaresi yok. Bunun üzerine kendini hatırlatmak için; “Sen beni hatırlamadın galiba! Ben oyum, ben oyum”, demiş. Vezir: “Tamam anladık! Sen hâlâ osun ama ben artık o değilim”, demiş” (www.semazen.net; Okuyucu, 2006: 193-194).

Mevlânâ'nın Mesnevî'si sıradan bir şiir ve hikâye kitabı değildir. Eserde anlatılan manzum hikâyelerde engin tasavvufî manalar vardır. Mevlânâ bu tasavvufî manalara ve sembollerin gerçek mahiyetini hikâyelerin sonunda açıklar. O tahkiye üslubuyla, anlaşılması güç ve soyut kavramları, temsili anlatımlarla somutlaştırmakta, anlaşılması zor görülen birçok konuyu daha kolay anlaşılır hâle getirmektedir. Buna rağmen, Mesnevî'deki söz konusu üslubuyla ilgili olarak; maksadının masal anlatmak olmadığı hususunda, bizleri şöyle uyarır (Yeniterzi, 1995: 32-33; Arpaguş, 2004: 10):

Allah saklasın bunu masal sanma

Bizim hâlimizdir, insanların hikâyesidir (Çelebioğlu, 2007: C.I, 125/3008)

Maksat kıssadan hisse almaktır

Yoksa sana hikâye anlatmak değil (Çelebioğlu, 2007: C.II, 125/3000)

Ey kardeş, hikâye bir ölçektir
Ondaki her mana bir tane gibidir

Akıllı kimse mana tanesini alır
Asla ölçeğe aldırılmaz (Çelebioğlu, 2007: C.II,
259/3660, 3661)

Mevlânâ'nın kendi yaşadıkları eserlerine yansıdığı gibi hakkında anlatılanlar da dönemine ışık tutacak bilgileri günümüze taşımıştır. O, ilmiyle olduğu kadar yaşayışı, davranışı ve hoşgörüsüyle de insanlara örnek olmuştur. Bu özellikleriyle devrin bütün ileri gelenlerinden saygı gören Mevlânâ'nın hiç biri ile münasebeti Selçuklu veziri Muinüddin Süleyman Pervâne ile olduğu kadar dostça ve samimi olmamıştır (Tarıkâyhâ, 1985: XXXV).

Hakkında bazı uygulamaları sebebiyle halktan çeşitli şikâyetler duyduğu yakın dostu Muinüddin Süleyman Pervâne'ye, Mevlânâ duyduklarından rahatsızlığını davranışıyla şöyle anlatır:

Selçuklu Veziri Muinüddin Süleyman Pervâne bir gün sohbet için Mevlânâ'nın yanına gelir. Mevlânâ; Pervâne'nin geldiğinden haberi olmasına rağmen her zamanki gibi hemen kabul etmez, bir müddet bekletir. Kabul edilen vezir, sohbet sırasında: Geç kabul edilmekten, bana bir iş için müracaat edenleri bekletmekle eziyet ettiğimi anladım, der. Davranışıyla vezire isteği mesajı veren Mevlânâ, Vezire: Bir şey istemeye gelen çirkinse işini hemen görüp savarlar, ama gelen güzelse bir bahane ile oyalarlar, diyerek gönlünü alır (Okuyucu, 2002: 135).

Mevlânâ'nın şiirlerinde en çok anılan tarihi şahsiyetlerden birisi hiç şüphesiz Şems-i Tebrizi'dir. O, Mevlânâ'yı aşk denizine atmış, adını unutturmuş, ayrılık ateşinde ya-

166 ▪ Mevlana'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri

karak olgunlaştırmıştır. Şems, Mevlânâ'nın bugünkü bildiğimiz Mevlânâ olması sürecinde en müessir şahsiyetlerin başında gelir. Bu sebeple Şems ile ilgili hemen her şey Mevlânâ'nın şiirlerine yansımıştır. Bu tarihî hadiselerden birisi şöyle gerçekleşmiştir:

İlahî aşkın bu iki mesti bir gece sohbet ederlerken, buldukları evin kapısı Konyalı bir grup tarafından çalınarak Şems dışarı çağrılır. Hadiselerin seyrinden Mevlânâ da Şems de bu gidişin dönüşü olmadığını hissederler. Bunun için Mevlânâ, Şems'in gitmesini istemez. Şems ise dönüşü olmadığını bile bile gider... Mevlânâ, bu hadiseyi bir gazelinde şöyle hikâye eder:

Oraya gitme demedim mi sana,
Seni yalnız ben tanırım demedim mi?
Demedim mi bu yokluk yurdunda hayat çeşmesi benim!
nim!

Bir gün kızsan bana,
Alsan başını yüz bin yıllık yere gitsen
Dönüp kavuşacağın yer benim demedim mi?

Demedim mi şu görünene razı olma,
Demedim mi sana yaraşır otağı kuran benim,
Asıl onu süsleyen, bezeyen benim demedim mi?

Ben bir denizim demedim mi sana?
Sen bir balıksın demedim mi?
Demedim mi o kuru yerlere gitme sakın,
Senin duru denizin benim demedim mi?

Kuşlar gibi tuzağa gitme demedim mi?
Demedim mi senin uçmanı sağlayan benim,
Senin kolun kanadın benim demedim mi?

Demedim mi yolunu vururlar senin,
Demedim mi tövbeni bozarlar senin,
Oysa senin ateşin, sıcaklığın benim demedim mi?

Türlü şeyler derler sana demedim mi?
Kötü huylar edinirsin demedim mi?
Ölmezlik kaynağını kaybedersin demedim mi?
Söyle, bunları sana hep demedim mi? ([www. sema-
zen.net](http://www.semazen.net))

Mevlânâ, fikir ve düşüncelerini dile getirirken küçük hikâyelerin yanı sıra veciz söz ve nasihatlerden de yararlanır. Bu bağlamda Mevlânâ'nın eserlerine baktığımız zaman hiç şüphesiz pek çok örnek mevcuttur. Bunlardan Mevlânâ'nın siretini yansıtan veciz bir nasihati şöyledir:

Cömertlik ve yardım etmede akarsu gibi ol.
Şefkat ve merhamette güneş gibi ol.
Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol.
Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol.
Tevazu ve alçakgönüllülükte toprak gibi ol.
Hoşgörülülükte deniz gibi ol.
Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol
(www.semazen.net).

168 ■ Mevlana'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri

Gönül, Allah'ın nazar ve tecelli ettiği mahaldir. Kâbe ise Hz. İbrahim tarafından bina edilmiştir. Bu sebeple gönüller sultanı Mevlânâ'ya göre gönül, Kâbe'den üstündür ve bir gönül elde etmek en büyük hacdır.

Dil be-dest âver ki hacc-ı ekberest
Ez-hezârân Kâbe yek dil bihterest
Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Âzerest
Dil nazargâh-ı Celîl-i Ekberest

Bir gönül almak en büyük hacdır. Bir gönül binlerce Kâbe'den üstündür. Kâbe Âzer oğlu Halil (İbrahim)'in yapısıdır. Oysa gönül, Allah'ın nazar ettiği yerdir. (Tâhirü'l-Mevlevî: 1966; www.semazen.net)

Bir ömür boyunca, sonsuz gerçeği nihayetsiz zamanlara anlatan Mevlânâ'yı bilmek ve anlamak kadar duymak da gerekir. Nasıl ki aşk sözüyle aşka, muhabbet sözüyle muhabbete varılmazsa, şiirden yoksun bir sevgiyle de Mevlânâ'ya tam manasıyla yakın olunamaz (Diriöz, 1997: 128; Akengin, 1997: 13). Yüceliğini sevdiğinin yüceliğinden, gücünü aşktan ve şiirden alan Mevlânâ'yı duymanın ve ona yakın olmanın yolu onun şiirlerinden geçer.

Her gün bir yerden göçmek ne iyi!
Her gün bir yere konmak ne güzel!
Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş!
Dünle beraber gitti, cancağızım,
Ne kadar söz varsa düne ait.
Şimdi yeni şeyler söylemek lâzım!
(www.semazen.net/akademik).

“Ölümümüzden sonra mezarımızı yerde aramayınız, bizim mezarımız ariflerin gönülleridir”*, (Gölpınarlı, 1985: 130) diyen Mevlânâ; bu rubaisinde ifade ettiği gibi günümüzde de sevenlerinin diliyle yeni şeyler söylemeye devam etmektedir.

Her ne kadar Farsça söylesem de aslım Türk’tür (Küçük, 2006: www.semazen.net) diyen bu büyük Türk evladını, 2007 Mevlânâ yılı münasebetiyle rahmetle anıyorum.

Kaynaklar

Akengin, Yahya. (1997). “Şiirlerde Mevlânâ”. *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*. (hızl.: Vedat Genç) MEB Yay. İstanbul.

Akıncı, Adem. (2001). *Din Eğitiminde Etkili Bir Yöntem: Hikâye*. Zaman Gazetesi Yay. İstanbul.

Ayan, Gönül. (1991). *Mesnevi ve Kısa Hikâyecilik*. 5. Milli Mevlânâ Kongresi. Bildiriler. 3-4 Mayıs. SÜ Yay. Konya. ; <http://turkoloji.cu.edu.tr> (19.11.2007).

Arpaguş, Sâfi. (2004). *Bir Mürşid-i Kâmil Potresi.: Mevlânâ Celâleddin Rumî*. Keşkül Dergisi. S. 1. İstanbul.

Beydeba. (1985). *Kelile ve Dimne*. (çev.: Ömer Rıza Doğrul). KTB Yay. Ankara.

Beytur, Mithat Baharî. (1995). *Divan-ı Kebir’den Seçme Şiirler I-II Mevlânâ*. MEB Yay. İstanbul.

Camî, (1989). *Baharistan*. (Çev.: M. Nuri Gençosman). MEB Yay. İstanbul.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, (2007). *Mesnevi-i Şerif Tam Metin*. (Mütercim:Süleyman Nahîfi, Sadeleştiren: □mil Çelebioğlu). Timaş Yay. İstanbul.

Küçük, Sezai. (2006). “Son Mesnevihan Şefik Can ile Ya-

* Bu beyit, Mevlânâ'nındır diye rivayet edilir (www.semazen.net).

170 ■ Mevlana'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri

- pılmış Bir Röportaj.” www.semazen.net (17.12.2007).
- Can, Şefik. (2001). *Hız. Mevlânâ'nın Rubailerini*. II. Baskı. KB Yay., Ankara.
- Celkan, Hikmet. (1997). “Mevlânâ'nın Eğitimci Yönü”. *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*. (hız.: Vedat Genç) MEB Yay. İstanbul.
- Çıkla, Selçuk. Üst, Sibel. (2007). “Mesnevi'deki Hikâyelerin Kaynakları ve Mevlânâ'nın Hikâyeler Üzerindeki Tasarrufları” *Yedi İklim Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı*. S. 211. C. 21. Ekim. İstanbul.
- Devellioğlu, Ferit. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi Yay. Ankara.
- Diriöz, Meserret. (1997). “Hazret-i Mevlânâ”. *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*. (hız.: Vedat Genç) MEB Yay. İstanbul.
- Eraydın, Selçuk. (2001). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. MÜİFV Yay. İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1985). *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Felsefesi, Eserleri ve Eserlerinden Seçmeler*. İnkılâp Kitabevi. 4. Basım. İstanbul.
- Horata, Osman. <http://turkoloji.cu.edu.tr> (19.11.2007)
<http://www.merhabagazetesi.com.tr> (30. 11. 2007).
- Kadir, A. (2002). *Bugünün Diliyle Mevlânâ*. Say Yay. İstanbul.
- Mevlânâ, (1985). *Fihri Mâfih*. (Çev.: Meliha Ülker Tarıkâhya (Anbarcıoğlu). MEGSB Yay. İstanbul.
- Mevlânâ, (1988). *Mesnevî*. C. I. II. III. IV. (Çev: Veled İzbudak. Gözden Geçiren: Abdülbakî Gölpınarlı). MEGSB Yay. İstanbul.
- Okuyucu, Cihan. (2002). *İçimizdeki Mevlânâ*. Bilge Yay. İstanbul.

- Okuyucu, Cihan. (2006). *Mesnevî'den Hikmet ve Hikâyelerle Mevlânâ Konuşuyor*. Bilge Yay. İstanbul.
- Tâhirü'l-Mevlevî, (1966). *Mesnevî Şerhi*. Selâm Yay. Konya.; Semazen- Mutriban Forum. [www. semazen.net](http://www.semazen.net) (18.12.2007).
- TDK, (1988). *Türkçe Sözlük*. C.1. Ankara.
- TDK, (2005). *Yazım Kılavuzu*. Ankara.
- TDK, (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara.
- Türkmen, Erkan. (2002). *The Essence of Rumi's Masnevi Including His Life And Works*. KB Yay. Ankara
www.antoloji.com (19.11.2007).; [www. semazen.net](http://www.semazen.net) (19.11.2007).
- Yeniterzi, Emine. (1995). *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. TDV Yay. Ankara.
- Zeren; Mehmet. (2002). *Mesnevi'de Geçen Bütün Hikâyeler*. Semerkand Yay. İstanbul.

DİLİN İŞLEVLERİ AÇISINDAN KUR'AN'IN ÜSLÛBU

Arş. Gör. Mustafa KARAGÖZ*

Özet

Bu çalışmada, dilin işlevleriyle ilişkisi bakımından Kur'an'ın bazı üslûp özellikleri incelenecektir. Farklı sınıflandırmalar olmakla birlikte, dilin işlevleri; gönderge (tasvir) işlevi, duygusal işlev, çağrı işlevi, ilişki işlevi, üstdil işlevi ve sanatsal işlev olmak üzere altı kategoride ele alınabilir. Kur'an'ın tamamı, dilin işlevlerinden bilgi vermeyi amaçlayan tasvir işleviyle örtüşmektedir. Duygusal işlevle, Kur'an kıssalarının duygusal yönü, Kur'an'da yan anlamların kullanılması gibi durumlar; dilin çağrı işleviyle Kur'an'daki emir ve yasaklar; ilişki işleviyle, tekrarlar, huruf-i mukatta'a, tenbih edatları gibi durumlar örtüşmektedir. Kur'an'da bazı kelime ve kavramların değişik üslûplarla açıklanması dilin üst-dil işleviyle; Kur'an'da kullanılan mübalağa ve iltifat gibi sanatlar ise sanatsal işlevle örtüşmektedir. Şüphesiz, Kur'an'ın üslubuyla dilin işlevleri arasındaki ilişki bu kadarla sınırlı değildir. Ancak bir yaklaşım denemesi olan bu çalışmada az sayıda örnekle yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dilin İşlevi, Edebi Sanatlar, Üslûp

The Style of the Qur'an in Point of Functions of Language

Abstract

In this study, we will focus on the style of the

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Qur'an in point of Language Functions. According to Roman Jakobson, language has six functions: referential function, emotive function, conative function, phatic function, metalinguistic function, poetic function. All of the Qur'an overlaps with the referential function of language. The emotional side of the Qur'anic narratives and connotations that are used in the Qur'an, overlap with the emotive function. Imperative and forbid modes are in touch with conative function. The repetitions in the Qur'an and the warning prepositions overlap with the phatic function. Using different styles, the explanation of some words and concepts overlaps with metalinguistic function. And the literary utilizations, like the exaggeration, overlap with the poetic function.

Keywords: *Qur'an, language function, literary art, wording.*

I. Giriş

Üslûp, bir yazarın metnini ya da konuşan bir bireyin sözünü oluştururken dilin vasıta ve imkânlarını kendine ait ölçütlerle seçip kullanması sonucu ortaya çıkan özellikler olarak tanımlanabilir.¹ İlahî ya da beşerî olsun, her sözün kendine ait bir üslûbunun olması doğal bir durumdur. *Kur'an'ın üslûbu* Kur'an nazımının oluşumunda ve lafızlarının seçiminde izlenen yol olarak tanımlanmıştır.² Kur'an'ın üslûbunun bilinmesi onun anlaşılması açısından son derece önemlidir.³

¹ Bkz. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul, 2002, s. 40; krş. Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhîlül-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/325. Üslûp Türkçemizde *biçem* olarak da bilinmektedir. Biçemi (üslûbü), dilin ya da bireyin anlatım araç ve olanaklarını dilbilimsel ilkelerle inceleyen bilim dalına *biçembilim* denmektedir. Bkz. Vardar, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 40.

² Bkz. Zerkânî, II/325.

³ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 115, 125; Muhammed Aydın, "Kur'an'da Teşbihli Anlatım Üslûbu", *Sakarya Ü.İ.F. Dergisi*, Sakarya, 2001, sayı: 4, s. 85-86.

Kur'an'ın ilk muhataplarının, sözlü anlatımın egemen olduğu bir kültür ortamına sahip oldukları bilinmektedir.⁴ Muhatapların bu durumu gözetilerek Kur'an yazılı bir metin olarak değil,⁵ sözlü bir hitap şeklinde 23 yıllık bir sürede indirilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın üslûbunun, sözlü kültürün üslûp ve anlatım özelliklerini⁶ taşıdığını söyleyebiliriz.⁷ Kur'an'ın üslûbunun sözlü kültürün özelliklerini taşıması ilk muhatapları açısından herhangi bir sorun teşkil etmediği halde, sonraki muhataplar açısından bir takım anlama problemlerini beraberinde getirmiştir.⁸ Bu problemlerin aşılmasına yönelik olarak, çeşitli ilim dalları ortaya çıkmış, fıkıh usûlü, tefsir usulü, Kur'an ilimleri ve belâgat ile bu alandaki boşlukların doldurulması amaçlanmıştır.⁹ Kur'an'ın üslûbunun dilin işlevleri açısından ele alınıp ince-

⁴ Sözlü anlatımın egemen olmasından maksat, okuma-yazmanın bilinmemesi değil, toplumun okuma-yazmanın gerektirdiği alışkanlık ve kavramlara sahip olmamasıdır. Bkz. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 117-118; *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi, Tibyan*, İstanbul, 1997, s. 107.

⁵ Kur'an'ın "sözlü hitap" oluşundan kastımız üslûbunda sözlü iletişimin özelliklerinin hâkim olmasıdır. Bu anlamda Kur'an'ın "sözlü hitap" oluşuyla, Levh-i Mahfuz'daki, keyfiyeti Allah tarafından bilinen varlığı ve bugün Mushaflardaki yazılı hali arasında bir çelişki olmadığını düşünüyoruz. Kur'an'ın sözlü hitap oluşunun bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Krş. Necdet Çağıl, "Kur'an Dili ve Retoriği Adlı Kitap Üzerine", *Marîfe*, yıl:4, sayı:2, Konya, 2004, s. 91.

⁶ Sözlü ve Yazılı Kültür karşılaştırması için bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 1995; 20-21, 46-75, 122-123; Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 119-121; Ömer Özsoy, *Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara, 2004, 57-58; Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?* Ağaç Yayınları, İstanbul, 2003, s. 93-109; Öztürk, s. 15-17; Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 62-67.

⁷ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 107-114; *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 117-119; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü" *İslâmiyât*, Ankara, 2003, cilt: 6, sayı: 1, s. 151-152; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 11-16, 28; Alpyağıl, s. 99, 111-112.

⁸ Sözlü kültürün egemen olduğu Kur'an'ın ilk muhatapları açısından sorun olmayan hususların, yazılı kültürün yaygın olduğu sonraki muhataplar için sorun olmasıyla ilgili bkz. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 122-124; *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, s. 121-122; Alpyağıl, 105-107.

⁹ Ünver, s. 150, 154-155; Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 122.

lenmesi de, Kur'an'ın sonraki muhataplarıyla ilgili ortaya çıkan bir takım anlama problemlerinin çözümüne katkı sağlayabilecek ya da daha önceki çözüm önerileriyle karşılaştırılabilecek niteliktedir.

Bu çalışmada, dilin işlevleriyle ilişkisi bakımından Kur'an'ın bazı üslup özelliklerinin karşılaştırılması amaçlanmaktadır. Dilin işlevleri ve Kur'an'ın üslubu ilişkisi üzerinde dururken vereceğimiz örneklerin birçoğu Kur'an'ın sözlü hitap olmasından kaynaklanan üslup özelliğinin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, Kur'an'ın kendine ait üslubunu salt sözlü kültürün özelliklerini taşımasına indirgemek doğru değildir. Zira Kur'an'ın bu özelliğinin dışında kalan üslup özellikleri de vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın üslup özelliklerini dilin işlevleri açısından incelerken kullanacağımız örneklerin hepsi, onun sözlü hitap olmasının bir sonucu değildir. Kur'an'ın, genel üslup özelliklerini yansıtan örneklerle de yer verilecektir.

II. Dilin İşlevleri

*“Dilin, dil birimlerinin dış dünya, konuşan birey ve muhatap açısından yerine getirdiği, üstlendiği iş veya dil birimlerinin belli bir amaçla kullanılışı”*¹⁰ olarak tanımlanabilecek, dilin işlevleri, farklı ilim adamları tarafından değişik şekillerde sınıflandırmıştır.¹¹ Bu sınıflandırmalardan en yaygın olanı Roman Jakobson'un yaptığı altılı tasniftir.¹²

¹⁰ Bkz. Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 122.

¹¹ Bu sınıflandırmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, İstanbul 2002, 31-32; Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, YKY, İstanbul, 1994, s. 23-25; Berke Vardar, *Dilbiliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 63-66.

¹² Indiana Üniversitesi'nde üslup/biçem konusunun tartışıldığı uluslararası bir konferansın kapanış konuşmasında Roman Jakobson dilin altı işlevi üzerinde durmuş ve bu işlevleri tanımlamıştır. Sözkonusu konuşma daha sonra *Style in Language* adlı kitapta “Closing Statement: Linguistics and Poetics” başlığıyla yayınlanmıştır. Bkz. Thomas A. Sebeok (editör), *Style in Language*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, s. 350-377. Aynı konuşma Roman Jakobson'un *Essais de Linguistique* adlı kitabında “Linguistique et Poétique” başlığıyla

Jakobson iletişim faaliyetinin unsurlarından hareketle, diğer bir deyişle, iletişimin unsurlarından herhangi birinin öne çıkmasına göre, dilin altı işlevi olduğunu öne sürmüştür.¹³

İletişim bir konuşan ile bir dinleyen arasında herhangi bir kanal/vasıta ile gerçekleşen faaliyettir. Bu üçü, yani konuşan, dinleyen ve kanal, iletişimin en temel unsurları olarak kabul edilebilir. Bu üç temel unsurun yanı sıra, iletişim faaliyetinin tam olarak gerçekleşmesi için, bir ileti/mesaj, bu iletinin bir bağlamı/göndergesi ve iletişime girenlerin ortak olarak kullandığı bir kod, (yani simgeler bütünü) olması gerekir. Konuşan, muhatap, mesaj, bağlam/gönderge, kanal ve koddan oluşan, iletişimin *unsurlarını aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:*

BAĞLAM/GÖNDERGE

KONUŞAN/KAYNAK → İLETİ/MESAJ → ALICI/MUHATAP

KANAL/VASITA

KOD

Konuşan, mesajı sözle ifade eden ya da yazıp kaleme alan kişi, yani mesajın kaynağıdır. **Alıcı/muhatap**, konuşanın ya da yazarın kodladığı iletiyi alıp, bu iletinin kodunu çözen ve anlamaya çalışan kişidir. İletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi açısından, konuşan kişi alıcıların durumunu gözetmelidir. Ayrıca sözlü iletişim canlı bir etkinlik olduğu ve konuşan kişi aktif bir durumda bulunduğu için, sözlü iletişimde dinleyenlerin yanlış anlamalarını

Fransızca olarak yayınlanmıştır. Bkz. Roman Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, 1963, s. 209-248. krş. Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, YKY, İstanbul 1998, II/81-86.

¹³ Roman Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", *Style in Language*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, s. 353; *Essais de Linguistique Générale*, Paris, 1963, s. 213-214.

düzeltilme imkânı vardır. Fakat yazılı iletişimde bu durum sözkonusu değildir. Zira konuşan kimse, metin oluştuktan sonra devre dışı kalır ve alıcı/muhatap aktif konuma geçer. Yazılı iletişimde okurun yazara soru sorma imkânı olmadığı için, maksadın anlaşılıp anlaşılmadığını test etme imkânı olmaz. Dolayısıyla, yazılı iletişimde muhatabın daha yoğun bir çaba içerisine girmesi gerekmektedir. Ayrıca yazılı iletişimde bağlam bilgisinin önemi de artmaktadır.¹⁴ **Gönderge**, iletişimin gerçekleştiği bağlam ya da iletişim sırasında kendisinden söz edilen kişi veya kavramdır.¹⁵ Göndergesi olmayan bir ileti düşünülemez. **Mesaj** “kaynak tarafından alıcıya belli bir amaçla iletilen duygu, düşünce, niyet ve bilgiyi yansıtan anlamlardır.”¹⁶ Edebi ve dini ağırlıklı metinlerde mesajın tümünü her okurun aynı şekilde ve aynı oranda anladığını söylememiz zordur. Bu yüzden bu tür metinleri okuyanlar farklı sonuçlara ulaşabilir. Yorum farklılıklarının en temel nedenlerinden birisi budur. **Kanal**, iletinin kendisiyle ulaştırıldığı araç ya da yoldur. Diğer bir ifadeyle konuşan ile dinleyenin ilişki kurduğu düzlemdir. Bu bir kitap sayfası olabileceği gibi, bir gazete sayfası ya da bilgisayar ekranı

¹⁴ Özsoy, 57-58. Anlamın tayini açısından bağlamın rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 237-297.

¹⁵ Jakobson'un iletişimin unsurlarını sayarken zikrettiği “context” terimi karşılığında kullanacağımız terim konusunda ve bu terimin içeriğini ifade etmekte güçlük çektiğimizi itiraf etmeliyiz. Bu yüzden, Jakobson'un, “gönderge” ile ilgili ifadelerini olduğu gibi aktarmakta fayda görüyoruz: “To be operative the message requires a **context** referred to (**referent**) in another, somewhat ambiguous, nomenclature), seizable by the addressee, and either verbal or capable of being verbalized.” Jakobson *context/bağlamı* biraz muğlak bir terim olduğunu göz önünde bulundurmak suretiyle “referent” yani gönderge terimiyle açıklamaktadır. Bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 353; *Essais de Linguistique Générale*, s. 213. Sorun, muhtemelen “referent” teriminin “anlam”ın karşılığında da kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Belki de bu yüzden, Jakobson *bağlamı* “referent” terimi ile açıklarken muğlak ve bulanık nitelermelerini getirerek ihtiraz kaydıyla birlikte kullanmıştır.

¹⁶ Bkz. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açısından Dinî İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 31; krş. Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, s. 14.

olabilir. Sözlü iletişimde kanal ses dalgalarıdır. **Kod/simge** ise, iletinin üretildiği dildir. Anlaşmanın sağlanabilmesi için konuşucuyla alıcının ortak bir dil üzerinde birleşmesi gerekir. Ancak burada kastedilen, sadece dar anlamda (belli bir millete ait dil anlamında) dil değildir.¹⁷ Kod/simge sadece dilsel olmayıp; aynı zamanda kültürel ve estetikdir. Bundan dolayı, konuşan/yazar muhatapın sahip olduğu dilsel, kültürel ve estetik kodların bilincinde olarak sözü/metni oluşturmalıdır. Aynı şekilde, alıcı/muhatap konuşanın kullandığı kültürel ve estetik kodlar hakkında bilgi sahibi olduğu oranda konuşucuyu ya da metni anlar.¹⁸

Yukarıdaki şemada, insanlar arası iletişimin gerçekleşmesi için gerekli unsurlar gösterilmiştir. Bununla birlikte, iletişimi sadece insanlar arası bir etkinlik olarak sınırlayamayız. Allah ile insanlar arasında da bir iletişim söz konusudur. Ancak, Allah'ın insanlarla iletişimi insanların kendi aralarındaki iletişimden hem ontolojik olarak hem de gerçekleşme şekli bakımından farklıdır.¹⁹ Dolayısıyla, Allah'ın insanlarla iletişiminde ortaya çıkan unsurlar, insanlar arası iletişimde tezahür eden unsurlardan biraz farklıdır. Allah seçtiği özel elçiler aracılığıyla insanlara ilettiler (vahiy) göndermiştir. Allah'ın insanlara hitap ettiği bu

¹⁷ Bkz. Görener, s. 234.

¹⁸ İletişimin unsurları hakkında geniş bilgi için bkz. Zeynel Kiran-Ayşe Kiran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 75-84; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 208-209; *Dilbiliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 63; Rifat, I/37, II/82-83; İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil*, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 108-109; Hüseyin İlter Taşkıran, *Yazı ve Mimari*, YKY, İstanbul 1997, s. 13, 16; Zekeriyâ Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, s. 12-17; İbrahim Görener, "İletişimin Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", *E.Ü.S.B. Enstitüsü Dergisi*, sayı 11, Kayseri 2001, s. 232-234; Kılıç, s. 16-17.

¹⁹ Pak, s. 17, 51-53. Allah-insan iletişiminin, sözlü (kavli) boyutu çalışmamızla ilgilidir. Sözsüz iletişim çalışmamızın kapsamına girmediği gibi, insanın kaynak durumunda olduğu iletişim türü de (dua) konumuz dışıdır. Allah-insan iletişiminin tüm bu boyutları hakkında geniş bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y., s. 168-250; Pak, s. 21-230.

süreçte **kaynak** Allah'tır.²⁰ Allah mesajını Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygambere vahyetmiştir. Bu durumda **kaynak** (*konuşan*) Allah, **muhatap** (*alıcı*) ise ilk boyutta Hz. Peygamber'dir.²¹ Vahye mazhar olan Hz. Peygamber kendisine vahyedilene insanlara tebliğ etmekle yükümlü kılınmıştır.²² Böylece Allah-insan iletişiminin ikinci boyutunda Hz. Peygamber **kaynak** konumuna geçmiştir. Ancak, Kur'an Allah kelamı olduğu için, Allah-insan iletişiminde Hz. Peygamber hiçbir zaman iletinin asıl ve gerçek kaynağı değildir. Sadece iletişimin birinci boyutunda iletiyi alan ve anlayan, ikinci boyutunda ise tebliğ edip aktarandır.²³ Vahyin yazıya geçirilmesinden sonra ise **kaynak** bizzat metnin kendisi olmuştur.²⁴ Kur'an'ın ilk muhataplarıyla, tenzil sonrası dönemde yaşayan sonraki muhatapları Allah-insan iletişiminin, **alıcısı** konumundadır.²⁵ Allah-insan iletişiminde **ileti**, bilgilendirme, uyarma, müjdeleme vb. amaçlarla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ifade ve anlamlar,²⁶ bu iletişimde **gönderge/bağlam** ise, en geniş anlamıyla nüzul ortamı ve bu ortamda yaşananlardır.²⁷ İletinin **kodu** Arapçadır.²⁸ Al-

²⁰ Pak, s. 14, 55-60.

²¹ Pak, s. 53; 89-93. Allah-insan iletişimini insanlar arası iletişimden farklı kılan husus da bu aşamadır. Bu aşama hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pak, s. 52-98; Izutsu, s. 194-195; Görener, s. 225.

²² Mâide, 5/67.

²³ Pak, s. 99; Allah-insan iletişiminde Hz. Peygamber'in konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pak, s. 99-102; Görener, s. 223-235.

²⁴ Pak, s. 14, 49, 147-150

²⁵ Pak, s. 14, 102-110, 225.

²⁶ Pak, s. 15.

²⁷ Allah-insan iletişiminde *gönderge/bağlamın* nüzul ortamı olması, Kur'an'ın günümüz insanı için bir şey söylemediği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine, *bağlamın*, nüzul ortamı olması, Kur'an mesajlarının günümüzde daha iyi anlaşılabilmesine olanak tanır. Zira Kur'an'ın günümüz insanı tarafından anlaşılması nüzul ortamının iyi bilinmesine ve günümüzdeki şartların göz önünde bulundurularak arada bağlantı kurulmasıyla doğru orantılıdır. Krş. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 73-74.

²⁸ İbrahim, 14/4; Zuhuruf, 43/3. Bu konu esasen Kur'an'ın nüzul keyfiyeti, nüzul aşamaları ve bu konuda ortaya konan görüşlerle doğrudan ilgilidir. Zekeriya Pak'ın da belirttiği gibi, Kur'an'ın nüzulünün Allah-Cebrail-Peygamber süreci gizli ve gizemli olup, insanlar tarafından göz-

lah-insan iletişimde **kanal**, iletişimin safhalarına göre değişik şekillerde tezahür eder. Allah ile Hz. Peygamber arasında gizli ve gizemli bir keyfiyette iken,²⁹ Hz. Peygamber ile insanlar arasındaki kanal, gelen vahiyleri aktarma esnasında Peygamber'in ağızından çıkan sözler, vahyin yazılmasından sonra ise vahyin iletildiği ya da yazıldığı her türlü araçtır. Allah-insan iletişiminin kendine özgü bu safhaları iletişimin unsurlarıyla ilgili yukarıda geçen şemaya şu şekilde uyarlanabilir:

BAĞLAM/GÖNDERGE

(Nüzul Ortamı/Tenzil Dönemi =>Kur'an'ın Tamamı)

KONUŞAN/KAYNAK → *İLETİ/MESAJ* → *ALICI/MUHATAP*

(Allah => Peygamber => Metin) (emir nehiy vb. anlamlar) (Peygamber =>İnsanlar)

KANAL

(Levh-i Mahfuz => Vahiy => Mushaf)

KOD

(Arapça)

İnsanlar iletişimde, her zaman birbirlerini kolayca anlayabilecek ipuçlarını bulamazlar. Özellikle, kullanılan cümleden lâfzî anlamının ötesinde bir anlam kastedilmesi mümkün ise, anlama daha da güçleşir. Bu aşamada, "sözü söyleyenin ya da metni üretenin niyetini ve kullandığı dilsel birimlerle ne yapmak istediğini, daha doğrusu kullanılan dilsel birimlerin işlevini anlamaya çalışmak",³⁰ sözü ya da metni anlamaya yardımcı olur. İletişimin tam olarak kurulabilmesi için, kullanılan kelime, cümle, pasaj ve metnin ne

lemlenebilir değildir. Ancak, İlahi mesajın Hz. Peygamber'in ağızından Arapça olarak "kelam"a dönüşmesi gözlemlenebilir bir olgu olup, iletinin dilinin Arapça oluşundan maksat da budur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pak, 49, 95-99, 111-117; Görener, s. 224-226.

²⁹ Pak, s. 16.

³⁰ Kılıç, s. 16.

gibi bir işleve sahip olduğunu bilmek önemlidir. Yazılı metinlerde, dilin işlevlerinin önemi daha da artar; çünkü konuşan/yazar bizzat karşımızda değildir. Kullanılan kelimenin ya da cümlelerin işlevinin bilinmesi, yazılı metnin göndergesinin tespit edilmesine yardımcı olur. Bu bakımdan, yazılı bir metnin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için metinde kullanılan kelime ve cümlelerin işlevlerini belirlemek gerekir. Bir iletinin her zaman sadece bir işlevi olmaz; o aynı zamanda birden çok işlev içerebilir. Daha doğrusu, yalnızca bir tek işlevi olan bildiriler bulmak zordur.³¹ Bu durumda iletinin anlamı bu işlevlerin tamamı göz önünde bulundurulurken anlaşılmalıdır.

İletişimin altı unsurundan herhangi birinin ön plana çıkmasına göre dilin işlevleri belirlenir. Dilin işlevleri iletişimin bu altı unsuruyla bağlantılı olarak şöyle gösterilebilir:³² *BAĞLAMSAL/GÖNDERGESEL İŞLEV*³³

(Bağlam/Gönderge)

DUYGUSAL İŞLEV → *SANATSAL İŞLEV* → *ÇAĞRI İŞLEVİ*

(Konuşan/Kaynak) → (İleti/Mesaj) → (Dinleyen/Muhatap)

İLİŞKİ İŞLEVİ

(Kanal)

ÜST-DİL İŞLEVİ

(Kod)

³¹ Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", s. 353; *Essais de Linguistique Générale*, s. 214; krş. Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 209; Kıran, 86; Kılıç, 33.

³² Dilin işlevleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", s. 353-358; *Essais de Linguistique Générale*, s. 213-220; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202; 209- 216; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 122; *Dilbiliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 63-66; Rifat, I/37-38, II/81-86; Kıran, s. 87-103; Kılıç, s. 31-40; Tahsin Görgün, *İlahî Sözün Gücü*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 89-90.

³³ Çalışmamızın bundan sonraki kısmında bu şemada gösterilen işlevleri Kur'an'ın üslup özellikleri açısından ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için, dilin işlevlerinin Kur'an'ın hangi üslup özelliklerine tekabül ettiğini göstermedik. Kaldı ki, dilin işlevleriyle Kur'an'ın üslupları arasındaki ilişkinin şemayla gösterilmesinin bir tür sınırlandırma anlamına geleceğini düşünüyoruz. Oysa, burada ele alınacak üslup özellikleri sadece birer örnek kabilinden olup, genişletilmeye ve geliştirilmeye müsaittir.

1. Bağlamsal İşlev (Göndergesel İşlev)

Bağlamsal işlev, bağlama yönelerek dilsel iletişimde üzerinde durulan konu hakkında bilgi vermeyi, olguların dil yoluyla aktarılmasını, amaçlayan işlevdir. Dil iletiyi olduğu gibi ifade etmek amacıyla düzenlenmiş, kelimeler temel anlamda kullanılmış ise göndericilik işlevi sözkonusudur. Bu işlev, düz anlama yönelik olup muhataba bilgi vermeyi, bir düşünce iletmeyi amaçlar. Bu yüzden, neredeyse hemen her bildirinin göndergesel işlevi vardır.³⁴ Bu yönüyle Kur'an'ın tamamı Yaratıcı'nın insanlara mesajı olduğu ve "nüzul ortamı" olarak ifade edilebilecek belli bir bağlama yöneldiği için göndergesel işleve sahiptir, diyebiliriz. Bununla birlikte, ileride göreceğimiz üzere, göndergesel işleve ek olarak, farklı ayetlerde yerine göre diğer işlevler de devreye girmektedir.

2. Duygusal İşlev

Bildirinin, konuşucuya yönelik olduğu bu işleve göre, sözün üzerinde konuşucu/söz söyleyenin damgası vardır. Söz söyleyenin izini, sözde bulmamız mümkündür. Burada, konuşucu, göndergenin, yani söylemek istediği şeyin niteliğini belirtmenin yanı sıra, gönderge ile ilgili olarak iyi kötü, güzel, çirkin, estetik, etik gibi değer yargılarını belirterek kendi düşüncesine yer verir. Konuşucunun konuyla ilgili kendi duygularını yansıtması muhatapta belli bir duygu oluşturmak amacıylaadır. Dolayısıyla, duygusal işlevde söz üzerinde konuşucunun damgasının olması ve sözün, konuşucunun duygularını yansıtması, aynı zamanda mu-

³⁴ Dolayısıyla göndergesel işlev, bildirinin düz ya da bilişsel anlamı olarak da anlaşılabilir. André Martinet, dilin en temel işlevinin bildirişim olduğunu belirtirken, muhtemelen dilin göndergesel işlevine dikkat çekmek istemiştir. Bkz. André Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 17. Göndergesel işlev hakkında geniş bilgi için bkz. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", s. 353; *Essais de Linguistique Générale*, s. 214; Vardar, *Yüzmüncü Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202, 209; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 105, Kıran, s. 87-88; Rifat, I/37-38, II/83; Kılıç, 32-34.

hatap üzerinde bir etki oluşturmaya yöneliktir. Diğer bir deyişle, sözün konuşan kimsenin duygularını taşıması, muhatapta oluşturulması amaçlanan etkilere engel değildir.³⁵ Gönderge işlevine oranla, duygusal işlev öznel ve duygusal yönü ağır basan bir işlevdir. Duyguların, heyecanların, korkuların, sevinçlerin, üzüntülerin, coşkuların anlatılması bu yolla gerçekleşir.³⁶ Yazar ya da konuşucu “*bu yolla kendi düşüncelerini, duygularını, dünya görüşünü, evreni algılayışını, nesnelere ve olgular karşısındaki tutumunu okuyucuya ya da karşısındakine*”³⁷ iletir. Dolayısıyla, sözcüklerin yan anlam ve biçimsel özelliklerinden yararlanır. Dil insanların maksat ve iradelerini ifade etme aracı olmasının yanı sıra, duyguların dile getirilme aracıdır.³⁸ Edebiyat kuramlarından *Duygusal Etki Kuramına* göre, dil bilgi verme ve tasvir etme işlevinden çok, duyguları dile getirmek ya da muhatapta duygular oluşturmak amacıyla kullanılır.³⁹

Dilin duygusal işlevi Kur'an'da önemli ölçüde kulla-

³⁵ Duygusal işlevin konuşucuya yönelik olması ve söz üzerinde konuşucunun damgası olmasından maksat, dilin bu işlevinde iletişimin unsurlarından *konuşucunun* ağır basması, diğer bir deyişle bu işlevin oluşmasında *konuşucunun* etkin olmasıdır. Yoksa, duygusal işlevin ağır bastığı söz ya da metinlerde, ortaya konan duygu vs'den etkilenmesi beklenenler, vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere, doğal olarak muhataplar ya da okurlardır. Nitekim, Jakobson duygusal işlevin, *gönderici/konuşucu* üzerinde odaklandığını, *konuşucunun* konuyla ilgili duygularını yansıttığını belirttikten sonra şu ifadelerle yer vermektedir: “*Duygusal işlev, gerçek ya da yapmacık, belli bir duygu izlenimi oluşturmayı amaçlar.*” (*It tends to produce an impression of a certain emotion whether true or feigned*). Bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 354; *Essais de Linguistique Générale*, s. 214. krş. Rifat, II/83; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 209.

³⁶ Duygusal işlev hakkında geniş bilgi için bkz. Bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 354-355; *Essais de Linguistique Générale*, s. 214-216; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202, 209-210; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 23; Rifat, II/83; Kılıç, 35-36.

³⁷ Kılıç, s. 36.

³⁸ Görgün, s. 89.

³⁹ “Duygusal Etki Kuramı” hakkında daha geniş bilgi için bkz. Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 229-232.

nılmıştır. Duygusal işlevin ağır bastığı üslûplara Kur'an ayetlerinden birçok örnek verilebilir. Ancak burada Kur'an kıssalarının duygusal amaçlı kullanılması, kelimelerin anlamlarının kullanılması ve değer yargılarına yer verilmesiyle ilgili örnekler sunulacaktır.

Kur'an'da yer alan kıssalar duygusal yönün göze çarptığı en önemli üslûplardan biridir. Zira, Kur'an kıssalarıyla kastedilen hedef, sadece kıssalarda geçen olaylar hakkında bilgi vermek değil, Kur'an'ın en temel amacı olan insanın hidayetini gerçekleştirme yolunda duyguları harekete geçirmek, itikâdî, ahlâki, sosyal vb. konularda muhatapların geçmiş toplumların tecrübelerinden ibret almalarını sağlamaktır.⁴⁰ Başka bir deyişle, Kur'an'da insanlara doğru ve iyi gösterilirken kullanılan üslûplardan birisi kıssalardır. Kur'an kıssaları bir yandan bilgi verirken (dilin göndergesel işlevi) bir yandan da duygulara hitap etmektedir (dilin duygusal işlevi). Dolayısıyla maksat doğrudan değil de, duygusal bir renk katmak suretiyle ifade edilmek istendiğinde kıssalara başvurulmuştur, denilebilir. Kur'an'da zikredilen kıssalar, bu açıdan incelendiğinde Hz. Peygamber ve ashabına güven ya da teselli verme, müjdeleme, uyarma, özendirme, sakındırma, öğüt verme gibi psikolojik amaçlar tespit edilebilir.⁴¹ Gerçekten, Kur'an'da kıssalar edebi bir tarzda ve duygusal bir biçimde işlenerek insanlar üzerinde etki

⁴⁰ Bkz. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 356; Kıssaların hidayet rehberi olmalarının mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Görgün, s. 73, 81-100; Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 144, 147-148. Kıssaların duygulara hitap ettiği ve ibret amaçlı anlatıldıklarından, onların tarihsel gerçekliklerinin olmadığı sonucuna varılmamalı, Kur'an'ın bu tür bir amaç gütmemesi, anlattığı konuların tarihsel açıdan gerçek olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. Yavuz, s. 361-362; Görgün, 77-79; Demir, s. 130-132.

⁴¹ Bkz: Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 36, 38; Yavuz, s. 372-373; Demir, 145-150.

uyandırmak,⁴² çekilen sıkıntılarının hafifletilmesine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Müfessirler Kur'an kıssalarının bu özelliğine dikkat çekmişlerdir. Örneğin, “*Tâ hâ. Biz bu Kur'an'ı sana sıkıntı çekesin diye indirmedik*”⁴³ ve devamındaki ayetlerin peşinden, Hz. Peygamber'in nübüvvetin yük ve sıkıntılarına tahammül etme, başarıya ulaşıncaya kadar zorluklara sabretme konusunda Hz. Musa'yı örnek alması istendiği için, Musa kıssası zikredildiği müfessirlerce ifade edilmiştir.⁴⁴ Peygamberliğin sıkıntı vermek amacıyla lütfedilmediği açıkça zikredildikten sonra, aynı maksat kıssa üslubu kullanılma suretiyle duygusal bir renk katılarak dile getirilmiştir.

Yünus Sûresi'nde Âd kıssası anlatılırken muhatapların duyguları dikkate alınmıştır: Bu ayetlerde olayın geçmişi ile ilgili ayrıntılar, Hûd Peygamberin ve Âd toplumunun özellikleri anlatılmamış, bunun yerine “Hûd ve onun kavmi arasında cereyan eden tartışma ve diyaloga ve hemen azabın anlatımına geçilmiştir. Burada “duyguları sarsan, infial uyandıran; yürekleri ve akılları etkileyen eşsiz bir üslup ile Kur'an, azabı tasvir etmiştir. Bu tabloda kasırğa, uğultu, ardı arkası kesilmeyen felaketler, insanları sökülmüş hurma kütükleri gibi savuran kasırganın gücü anlatılmaktadır.”⁴⁵ Âd kıssası anlatılırken yapılan bu tasvirle muhatapların duyguları harekete geçirilerek daha çok etkilenmeleri amaçlanmıştır.

Halefullah kıssaların amaçlarını dört alt başlıkta toplamaktadır. Bu amaçların ilk üçü yine kıssaların duygusal yönüne vurgu yapmaktadır:

⁴² Halefullah, s. 159-160.

⁴³ Tâ Hâ, 20/1-2.

⁴⁴ Halefullah, s. 135; krş. Abdullah b. Ömer Nasiruddin el-Beydâvi, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl*, Hakikat Yaynevi, İstanbul, 1990, III/308.

⁴⁵ Halefullah, s. 158.

1. Hz. Peygamber ve müminlerin üzerindeki psikolojik baskının hafifletilmesi;
2. Bu psikolojik baskının hafifletilmesinin yanı sıra güçlü-pozitif duyguların, İslam inanç ve ilkelerine yöneltilecek; can ve malı; hak, hayır ve iyilik uğruna feda etmeye kanalize edilmesi;
3. Bu iki hedefin bir sonucu olarak, inananların yüreklerine güven ve huzur, inanmayanların yüreklerine ise korku, endişe ve psikolojik ıstırap tohumlarının ekilmesi;
4. Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğu, ona vahiy indirildiği ve onun vahiy bilgilerini tebliğ ettiğine işaret edilmesi.⁴⁶

Kur'an'da anlatılan kıssaların değişik yerlerde ve bazen değişik yönere vurgu yapılarak anlatılmasının en önemli nedeni, verilmek istenen mesajın farklı olmasıdır, diyebiliriz.⁴⁷ Bu durum nass-olgu ilişkisiyle irtibatlandırılabilir. Bilindiği gibi, Kur'an vuku bulan olaylara binaen 23 senelik bir süre içerisinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber'in ve sahabenin karşılaştığı farklı durumlara göre teselli, nasihat, ibret, örnek, teşvik ve terhib gibi amaçlara yönelik olarak bir kıssa Kur'an'ın değişik yerlerinde çeşitli üslûplarla geçmektedir. Bu da, bize kıssaların amaçları, işlevleri ve bu işlevlere göre kullanılan üslûplar hakkında ipuçları vermektedir.

Kur'an'da sözcüklerin yananlamalarının kullanılması onun diğer bir üslûp özelliğidir. *Yananlamı*, bir sözcüğün aslı anlamının yanı sıra, herkes tarafından idrak edilemeyen, kişisel gözlem, izlenim, anı ve duygulara ilişkin çağrı-

⁴⁶ Kıssaların bu amaçlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halefullah, s. 239-257. Kıssaların duygusal işlevi ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Halefullah, 158-188.

⁴⁷ Kur'an'da tekrar eden kıssalar ve bunların tekrar edilme nedenleri ile ilgili bkz. Halefullah, s. 223-235; Öztürk, 41-49; Demir, s. 133-141.

şımsal anlam olarak tanımlamak mümkündür.⁴⁸ Yananlamlar konusu değişik başlıklar halinde incelenebilir.⁴⁹ Fakat burada, mecaz, kinaye ve tevriyeden oluşan yan anlamlar üzerinde durulacaktır.

Mecaz, lügavî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Mecaz-ı aklî bir eylemin kendi öznesine değil de onunla ilgili olan bir başka şeye ait kılınmasıdır. Kelimenin anlamında bir değişiklik sözkonusu olmadığı için birçok belagat âlimi tarafından hakikat kategorisinde değerlendirilmekle birlikte,⁵⁰ mecaz-ı aklînin yan anlam taşıdığı söylenebilir. Mecaz-ı aklîdeki yan anlam kelimedeki değil, isnatta tezahür eder. Mecaz-ı lügavî, “*bir kelimenin gerçek anlamının kastedilmesini engelleyen bir engelden dolayı, bir karineye dayanarak başka bir anlamda kullanılması*”⁵¹ şeklinde tanımlanabilir. Mecaz-ı lügavîde kelimenin asıl anlamının dışında bir anlamda kullanılması sözkonusu olduğu için, yan anlam biza-tihi kelimedeki tezahür eder. Mecaz-ı lügavî kendi içinde mecaz-ı mürsel ve istiare olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayırım, kelimenin gerçek anlamıyla yan anlam arasındaki alanın türünden kaynaklanmaktadır. Eğer aradaki ilişki benzerlik/müşabehet ise bu tür mecaza istiare denir. Benzerliğin dışında; sebep-müsebbep, parça-bütün gibi bir iliş-

⁴⁸ Göktürk, *Okuma Uğraşı*, YKY İstanbul 2001, s. 156; Yananlam hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Kıran, 255-256; Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, İstanbul 1987, s. 73-80; Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Kaf Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 105-109; F.R. Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara 2001, 80-82; Güven, s. 72-77.

⁴⁹ Yananlam çeşitleri ve bunların Kur'an'daki örnekleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yavuz, s. 40-57.

⁵⁰ Mecazı Aklîye örnek olarak, “*Onların ticareti kâr sağlamadı*”(Bakara, II/16) ayeti örnek gösterilebilir. Zira kâr sağlama fiilinin öznesi, ticaret olamaz. Aksine, insanlar ticaretlerinde kârlı çıkarlar ya da zarar ederler. Mecazı aklînin çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Celaleddin M. b. Ahmed Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 18-22.

⁵¹ Kazvîni, s. 120; Sadeddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Muhtasarul-Maâni fi Telhîsi'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1977, s. 322-323.

ki söz konusu ise, buna mecaz-ı mürsel denir.⁵²

Kur'an'ı Kerim'de kelimelerin hakiki/düz anlamlarının yanı sıra mecazi anlamlarının da kullanıldığı bilinmektedir. Bu durum Kur'an'ın üslup özelliklerindedir.⁵³ Mecaz-ı mürsel için şu ayeti örnek verebiliriz: “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ” “Ölüm korkusuyla yıldırma karşı parmak uçlarını kulaklarına tıkarlar.”⁵⁴ ayetinde parmaklar/أصابعهم zikredilmiştir. Ancak normalde kulağa parmaklar değil, parmak uçları tıkanacağı için burada أصابعهم/parmaklar kelimesinden parmak uçları/أنامل kastedilmiştir. Böylece parmak uçları/أنامل kelimesi yerine, mübalağa amacıyla parmaklar/أصابعهم kelimesi zikredilerek, muhatapların duygusuna hitap etmek suretiyle olay daha etkili bir şekilde anlatılmıştır. Mübalağa amacıyla sanki şöyle söylenmek istenmiştir: Yıldırım seslerinin çıkardığı gürültü o kadar rahatsız edici boyuttadır ki, sadece parmak uçlarını kulaklarına tıkamaları yeterli olmayacağı için parmaklarının tamamıyla kulaklarını kapatırlar.⁵⁵

⁵² Mecaz ve mecaz çeşitleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kazvîni, s. 120-121; İstiare ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kazvîni, s. 121-127; Taftazânî, s. 327-376. İstiarede kelimenin gerçek anlamı ile mecazi anlamı arasında benzerlik alakası olmakla birlikte, istiare ile teşbih bir birinden farklıdır. Teşbihte hem benzetilen (müşebbeh) hem de kendisine benzetilen (Müşebbehün bih) açıkça ifade edildiği için, teşbihin hakikat/düzanlam olduğunu kabul edenler çoğunluktadır. Çünkü her iki kelime gerçek anlamında kullanılmıştır. Oysa istiarede bu iki unsurdan biri benzerlik ilişkisi nedeniyle zikredilmemektedir. Bu yüzden istiare mecazın bir türü olarak kabul edilir. Teşbih-istiare farkı için bkz. Kazvîni, s. 103; Aydın, s. 87. Ayrıca, Kur'an'da teşbihli anlatım üslubu hakkında bilgi ve örnek için bkz. Aydın, s. 85-110.

⁵³ Kur'an'da mecaz tartışmaları ve örnekleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1957, II/254-298; Celaleddin Suyûti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Dimaşk, 2002, II/753-772; Öztürk, s. 125-150; Yavuz, s. 44-48. Kur'an'ın üslubu-mecaz ilişkisi için bkz. M. Tayyib Okıç, *Kur'an-ı Kerim'in Üslûb ve Kirâati*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1963, s. 10-11.

⁵⁴ Bakara, 2/19.

⁵⁵ Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve*

İstiareye “Gece de onlar için bir delildir. Biz ondan gündüzü soyup aldığımızda, bir de bakmışsın ki onlar karanlıkta kalvermişler.”⁵⁶ ayeti örnek gösterilebilir. Ayette “نَسْلَخُ مِنْهُ” ifadesi geçmektedir. نَسْلَخُ kelimesi hayvanın derisini sıyrarak yüzmek anlamına gelen bir kelimedir. Ancak burada bu anlamından emaneten (istiare olarak) alınmış ve gündüzün çekip alınması anlamı kastedilmiştir. Her iki olgu arasında benzerlik vardır. Çünkü geceyle gündüzün yer değiştirmesi ve hayvanın derisinin bedeninden ayrılması birden bire değil, belli bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir.⁵⁷ Bu durumda geceden gündüzün çekip alınması, hayvandan derisinin çekip alınmasına benzetilmiştir. نَسْلَخُ kelimesi geceyle gündüzün yer değiştirmesini, insanların gözleriyle gördüğüne daha uygun bir şekilde anlattığı için bu tür bir kullanıma gidilmiş olabilir.

Kelimelerin yan anlamının kastedilme yollarından birisi de kinayedir. Kinaye, bir kelimenin gerçek anlamının kastedilmesine engel olmayacak şekilde, gerçek anlamın gerektirdiği başka bir anlamın kastedilmesidir.⁵⁸ Bu tanımdan anlaşılacağı üzere kinayeyi mecazdan ayıran özellik, kinayede düzanlamın/gerçek anlamın kaybolmamasıdır. Mecaza ilişkin verdiğimiz “parmakların kulaklara tıkanması” örneğinde, âdeten mümkün olmayan ve düzanlamı kasetmeyi engelleyen bir faktör bulunduğu için, sadece mecazî anlamın kastedilmesi mümkündür. Kinayede ise gerçek

Hakâiku't-Tevîl, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I/26-27; Beydâvî, I/167; Kazvîni, s. 121.

⁵⁶ Yasin, 36/37.

⁵⁷ Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfi el-Bağdâdi, *el-İksir fi İlmî't-Tefsir*, Kahire, t.y., s. 113; Beydâvî, IV/35; Kazvîni, s. 125; Kur'an'daki istiare örnekleri için bkz. Tûfi, s. 109-117; Suyûtî, II/780-788; Öztürk, s. 130-131; Yavuz, s. 48-52.

⁵⁸ Kinaye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kazvîni, s. 136; Taftazânî, s. 376-384; Tûfi, s. 118-129.

anlamın kastedilmesini engelleyen bir karine yoktur.

Kur'an-ı Kerim'de bu tür kinayeli ifadelere sık olarak rastlamak mümkündür. Sözelimi, birebir tercümesi “*Elini boynuna asma ve onu tamamen de açma*”⁵⁹ şeklinde olan “يَدٌ مَغْلُولَةٌ” ifadesi “cimrilik yapmamak”tan kinaye olarak kabul edilir. Cimrilik yapan kişinin elleri cebine gitme alışkanlığı kazanmadığı için, zikredilen ayetteki ifadenin gerçek anlamının şöyle olduğunu söyleyebiliriz: “Ellerin boynunda asılı kalmasın, ceplerine gitsin, insanlara karşı cömert davran” Bununla birlikte, ellerin boynunda asılı kalmasının doğal bir sonucu olan “cimrilik yapma” anlamı da kastedilmiş olabilir. Ayette kinaye yoluyla kelimenin yan anlamının kastedilmesinin duygusal işlevle ilgisini şöyle açıklayabiliriz: Bu tür bir kullanımın nedeni, ayetteki ‘مَغْلُولَةٌ’ kelimesinin anlamının yaptığı çağrışım olabilir. Nitekim bu kelime “bukağı ya da kelepçeye vurulmuş insan” anlamına gelmektedir. Ayette doğrudan “cimrilik yapmayın” ifadesi yerine bu ifade kullanılarak kelepçelenmiş ya da bukağılanmış bir insan gözler önüne getirilerek, böyle bir insan nasıl eziyet çekiyorsa, aslında cimriliğin de insanın kalbini daraltan rahatsız edici bir durum olduğu vurgulanmak istenmiştir.⁶⁰

Tevriye kelimelerin yan anlamının kastedilmesinin bir diğer şeklidir. Kısaca, “*yakın ve uzak olmak üzere iki anlamı bulunan bir kelimenin uzak anlamının kastedilmesi*”⁶¹ şeklinde tanımlanabilecek tevriyeye Kur'an'dan şu ayeti örnek verebiliriz: “*Sizi geceleyin ölü gibi kendinizden geçirip uyutan, gündüzün ne işlediğinizi (ما جرحتم) bilen, sonra belir-*

⁵⁹ İsrâ, 17/29.

⁶⁰ Tüfi, s. 131; Kur'an-ı Kerim'de geçen kinaye örnekleri için bkz. Zerkeşi, II/300-311; Suyûti, II/789-792; Öztürk, s. 131-133; Yavuz, s. 52-55.

⁶¹ Kazvîni, s. 140; Taftâzanî, s. 395-396; Yavuz, s. 55.

lenmiş ecel tamamlanıncaya kadar sizi tekrar diriltlen O'dur.”⁶² Ayette geçen حرح kelimesinin yakın anlamı “yaralamak”, uzak anlamı ise “günah işlemek”tir. Ama, ayette sözcüğün uzak anlamı olan “günah işlemek” kastedilmiştir.⁶³ Bununla birlikte, “günah işlemek” anlamına gelen bir kelime yerine; yakın anlamı yaralamak, uzak anlamı günah işlemek olan bir kelimenin seçilmesi, günah işlemenin insanı manen yaralamasına dikkat çekmek amacıyla olabilir. Bu bakımdan, Kur'an'da geçen bu tür kullanımları duygusal işlev açısından değerlendirmek mümkündür.

Bir metin ya da konuşmada konuşanın kendi değer yargılarına yer vermesinin, duygusal işlevin özelliğiyle ilgili olduğunu söylemiştik. Kur'an'da farklı yerlerde olumlu insan özelliklerinden bahsedilirken, bu insanları öven; olumsuz insan tiplerinden bahsedilirken de, bu insanları yeren ifadeler kullanılmıştır.⁶⁴ Kur'an'da olumlu insan tipleri zikredildikten sonra kendi değer yargısını ortaya koyarak; “İşte, kurtulacak olanlar bunlardır”,⁶⁵ “İşte, doğru söyleyenler bunlardır”,⁶⁶ “İşte, gerçek müminler bunlardır”⁶⁷ şeklindeki ifadeler yer verildiği görülmektedir. Aynı şekilde, olumsuz insan tipleri anlatıldıktan sonra “Onlar fasıkların ta kendileridir”⁶⁸ gibi ifadeler geçmektedir.⁶⁹ Aslında bu tür ifadeler kullanılmaksızın, olumlu ya da olumsuz insan tiplerinin özelliklerinin sayılmasıyla, bu insanlar hakkında muhatap-

⁶² En'âm, 6/60.

⁶³ Yavuz, s. 55-56.

⁶⁴ “Kur'an'ın kendi değer yargılarına yer vermesi” sözünden, olumsuz insan tiplerinin sadece Kur'an'ın değer yargısına göre olumsuz oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Burada kastettiğimiz, Kur'an'ın bu tip olumlu ya da olumsuz davranış ya da insanlarla ilgili olarak açıkça kendi görüşünü ortaya koyarak, anlatmak istediğini duygusal bir zeminde anlatmaya çalışmasıdır.

⁶⁵ Tevbe, 9/20; Nûr, 24/52; Haşr, 59/20.

⁶⁶ Hucurât, 49/15; Haşr, 59/8

⁶⁷ Enfâl, 8/4.

⁶⁸ Nûr, 24/4.

⁶⁹ Bu tür ifadeler hakkında geniş bilgi için bkz. Ünver, 161.

lara bir bilgi sunulmuş olur. Ancak, iyi ya da kötü özellikler sıralandıktan sonra, olumlu özelliklere sahip olan insanlar hakkında övücü ifadelerle, olumsuz insanlar hakkında da yericî ifadelerle yer verilmesi, verilen bilgiye ek olarak Kur'an'ın bu insanlara bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bu tür değer yargısı bildiren ifadeleri barındıran pek çok ayet akla gelmektedir. Sözgelimi olumlu insan tipi ve onun davranışlarıyla ilgili olarak Kur'an'da şu ayetleri zikredebiliriz:

*“Kim Allah'a ve Resûlüne itaat eder, Allah'a gönülden saygı duyar, O'na karşı gelmekten sakınursa, işte kurtuluşa erenler onlardır.”*⁷⁰

*“... Bu mallar, özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte, doğru söyleyenler bunlardır.”*⁷¹

*“... Kim nefsinin hürs ve cimriliğinden korunursa, kurtuluşa erenler işte onlardır.”*⁷²

*“... Kim Allah'a inanır ve salih amel işlerse, Allah onun günahlarını örter ve onu altından ırmaklar akan, ebedi kalacakları cennetlere sokar. İşte büyük kurtuluş budur.”*⁷³

*“O halde, gücünüz yettiğince Allah'a karşı gelmekten sakının. O'na kulak verin, itaat edin ve kendi iyiliğiniz için mal harcayın. Kim nefsinin ihtirasından ve cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa ermişlerdir.”*⁷⁴

Olumsuz insan tipi ve onun davranışlarıyla ilgili olarak ise, şunları zikredebiliriz:

“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerini unuttuğu kimselerden olmayın. İşte onlar fasıkların ta

⁷⁰ Nûr, 24/52.

⁷¹ Haşr, 59/8.

⁷² Haşr, 59/9.

⁷³ Teğâbün, 64/9.

⁷⁴ Teğâbün, 64/16.

kendileridir."⁷⁵

*"Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı zikretmekten alıkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte, tamamen kaybedenler onlardır."*⁷⁶

Bu tür ifadeler Kur'an'da çok sık geçmektedir. Örnek olarak verdiğimiz ayetlerde de görüldüğü gibi, olumlu-olumsuz insan tipleri ya da davranışları anlatıldıktan sonra, bu tip ve davranışlarla ilgili Kur'an'ın kendi değer yargısı da belirtilmektedir. Bu tür ifadelerdeki duygusal boyutu; aslında bu ifadeler olmasa bile, yapılan davranışın olumlu-olumsuz bir davranış olduğu, ayetin kendisinden veya öncesinden ya da sonrasında, sarahaten ya da bağlam vasıtasıyla anlaşıldığı halde, daha sonra bu insan tipinin ya da davranış biçiminin ne tür bir sonuç doğurduğunun, genellikle de Arapça'nın söz dizimi açısından vurgulu bir ifadeyle belirtilmesinde arayabiliriz. Böylece davranış biçiminin sadece ne tür bir davranış olduğu ifade edilmekle kalmamakta, ayrıca insanların zihin ve duygularında o davranış karşısında olumlu ya da olumsuz bir tasavvur oluşturacak yargılar zikredilmektedir.

Kur'an'da çok sık geçen ifadelerden birisi de, genelde bazı ayetlerin sonunda geçen "إن كنتم مؤمنين"⁷⁷ gibi ifadelerdir. "إن كنتم مؤمنين" ifadesi müfessirler tarafından geçtiği ayetin bağlamına göre değişik şekillerde tefsir edilmiştir. Bu tefsir tarzlarından ikisi duygusal işlevle irtibatlandırılabilir. Bu üslûbun kullanıldığı ayetler eğer iman etmemiş kimseler hakkında ise, müfessirler tarafından "Bu ifade onların 'iman ettik' iddialarına itirazdır"⁷⁸ ya da, "Bu ifade onların iman-

⁷⁵ Haşr, 59/19.

⁷⁶ Münâfikûn, 63/9.

⁷⁷ Bu ifadenin geçtiği ayetlere örnek olarak bkz. Bakara, 2/91, 93; 248; 278; Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/23; Hüd, 11/86; Nûr, 24/17.

⁷⁸ Neseî, I/62; Beydâvî, I/353. Ayet için bkz. Bakara, 2/91.

larındaki şüpheyi ortaya koymak için kullanılmıştır”⁷⁹ şeklinde yapılan açıklamalara göre “إن كنتم مؤمنين” üslûbu duygusal işleve örnek olabilir. Bu ifadeler müminler hakkında ise, “Bu üslûpla öğüt almaları için müminlerin duygularının harekete geçirilmesi amaçlanmaktadır”⁸⁰ tarzında yapılan tefsirlere göre, yine bu üslûp duygusal işleve örnek kabul edilebilir.

3. Çağrı İşlevi

Bir iletide bulunurken, örtük ya da açık olarak alıcıda bir tepki ve alıcının davranışında bir değişiklik gerçekleşmesini amaçlayan çağrı işlevi kullanılır. Konuşan kişi ya da yazar çağrı işlevine başvurarak dinleyenleri veya okuyucuyu harekete geçirerek onu işin içine sokmak ister.⁸¹ Konuşucu, alıcıda belli bir tepkinin oluşmasını sağlamak amacıyla alıcının içinde bulunduğu durumun gereklerini (muktezay-ı hal) ya da bağlamı göz önünde bulundurarak buna uygun ifadeyi kullanır. Bu yüzden, çağrısız işlevde bildirinin muhataba yönelik olduğunu söyleyebiliriz.⁸²

Çağrısız işlev en belirgin olarak birine seslenme durumunda ve emir kipinde karşımıza çıkar. Kur’an’da bulunan inşâî ifadeleri⁸³ ve ihbarî formunda olduğu halde inşâî⁸⁴ anlam ifade eden cümleleri bu kategoride değerlendirebiliriz. Aslında, Kur’an metninin tamamının bir yönüyle

⁷⁹ Neseî, I/63; krş. Beydâvî, I/355. Ayet için bkz. Bakara, 2/93.

⁸⁰ Neseî, III/136; krş. Beydâvî, III/419. Ayet için bkz. Nûr, 24/17.

⁸¹ Kıran, 91.

⁸² Çağrı işlevi hakkında geniş bilgi için Bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 355; *Essais de Linguistique Générale*, s. 216-217; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202; 210-211; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 58; Rıfat, I/37; II/83-84; Kıran, s. 91; Kılıç, s. 39.

⁸³ İnşâî-haberî cümle ayrımı için bkz. Kazvîni, s. 13; Taftazânî, s. 31; Suyûtî, II/874-897; Zerkeşi, III/316-383; Görgün, s. 33-38; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 210-211; Rıfat, II/84.

⁸⁴ Örneğin soru cümlesi olduğu halde emir ya da nehiy anlamına gelen cümleler, haberî cümle formatında oldukları halde inşâî cümle kategorisine girerler.

inşai özellikte olduğu söylenebilir.⁸⁵ Sonuçta Kur'an insanlara çağrıda bulunan bir kitaptır. Bu yönüyle Kur'an'ın çağrısının en genel anlamda "hidayet/doğru yol" olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Kur'an'ın metninin bir bütün olarak inşâi özellikte olmasının ötesinde, özellikle bazı ayetlerde kullanılan üslubun dilin çağrısız işleviyle örtüştüğü göze çarpmaktadır. Dilin çağrısız işlevinin ön plana çıktığı durumlara şu ayetleri örnek olarak zikretmek mümkündür:

*"Ey İman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım dileyin. Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir."*⁸⁶

*"De ki: 'Ey Ehl-i Kitap! Gelin, aramızda ortak bir kelimele birleşelim: Allah'tan başkasına tapmayalım, Ona hiç bir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da birbirimizi rabler edinmeyelim!..."*⁸⁷

*"Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazı kılmaktan alıkoymak ister. Artık buna son verecek misiniz?"*⁸⁸

4. İlişki İşlevi

Bazı ifadelerin her şeyden önce temel amacı, iletişim kurmaya, var olan bir iletişimi devam ettirmeye ya da uzatmaya yöneliktir. Konuşanla muhatap arasındaki iletişimsel irtibatı güçlendirmeyi amaçlayan bu tür ifadeler dilin ilişki işlevinin ağır bastığı türden ifadelerdir. İlişki işlevi konuşan ile muhatap arasındaki iletişimsel bağlantıyı temin etmek, güçlü kılmak ya da sonlandırmak için, hangi araç, kelime ve üslubun kullanılması gerektiğini belirler. Dolayısıyla bu işlevin en temel amacı, iletişimin kurulması, var olan iletişimin etkinleştirilmesi, sürdürülmesi ya da

⁸⁵ Görgün, s. 23, 43-44.

⁸⁶ Bakara, 2/153.

⁸⁷ Âli İmrân, 3/64.

⁸⁸ Mâide, 5/91.

kesilmesidir.⁸⁹ Ayrıca dilin bu işlevi tüm iletişim biçimlerinde önemli bir yer tutmaktadır.⁹⁰ Çünkü hangi iletişim olursa olsun, konuşucu amacını gerçekleştirmek için ilişki işlevinden yararlanır. Sözgelimi, birisiyle konuşacağımız zaman iletişimi başlatmak, etkinleştirmek, sürdürmek ya da iletişime son vermek için, belli kelime ya da ifadeleri kullanırız.

Kur'an'da bulunan tekrarlar ile dilin ilişki işlevi arasında bir bağlantı kurulabilir. Çünkü dilin ilişki işlevinde olduğu gibi, özellikle sözlü iletişimde, tekrarların iletişimi kurmaya, sürdürmeye ve etkinleştirmeye yönelik olarak kullanıldığı söylenebilir. Böylece hem iletişimin devam etmesi sağlanmış olacak, muhatabın dikkatinin dağılma ihtimali ortadan kalkacak hem de mesaj muhataba daha etkili bir şekilde iletilmiş olacaktır.⁹¹ Özellikle sözlü iletişimde önem arz eden tekrarlar, sözlü bir hitap olan Kur'an açısından da önemlidir. Kur'an'ın bu özelliği dikkate alındığında, ihtivasında tekrarlar bulunması nedeniyle Kur'an'a yöneltilen bir takım eleştirilerin kendiliğinden ortadan kalktığı görülür. Zira tekrar sözlü iletişimden çok, yazılı iletişimde bir sorun teşkil eder.⁹²

Kur'an'daki tekrarların hikmetiyle ilgili olarak ifade edilen, mesajın etkin bir şekilde ifade edilmesi (tekid), dikkat çekme (tembih), daha önceden zikredilen şeyleri yineleyerek unutulmasını engelleme (tecdid), konuyu yüceltme ya da abartma (tazim ve tehvîl), korkutma ve tehdit etme (vaîd), hayret uyandırma (taaccub) gibi gerekçeler⁹³ dilin

⁸⁹ İlişki işlevi hakkında geniş bilgi için bkz. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", s. 355-356; *Essais de Linguistique Générale*, s. 217; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202, 211-212; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 121; Rıfat, I/37, II/84; Kıran, s. 93-94.

⁹⁰ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202; Kıran, s. 93.

⁹¹ Ünver, 161; krş. Alpyağıl, s. 94-95, 99.

⁹² Şifahi gelenekte tekrarların bir üslup olması ve ihtivasında tekrarlar olmasının Kur'an açısından bir eksiklik olmamasıyla ilgili olarak bkz. Öztürk, 28-30; Ünver, 162. krş. İbn Kuteybe, *Tevlû Müşkili'l-Kur'an*, tah. Ahmed Sakr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 235; Zerkeşi, III/9.

⁹³ Verilmek istenen mesajın niteliğiyle ilgili (dilin ilişki işleviyle örtüşen)

ilişki işleviyle amaçlanan hususlar örtüşmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'daki tekrarların varlığını sadece dilin ilişki işlevine indirgemek doğru bir yaklaşım olmaz. Nitekim, Kur'an'daki tekrarların varlığı, mesajın etkin bir şekilde ifade edilmesi olarak özetleyebileceğimiz bu gerekçelerden başka hususlarla da ilişkilendirilmiştir. Tekrarlar arasında nüans diyebileceğimiz bir takım farklılıkların olduğu durumlar başta olmak üzere, âlimler tekrarların varlığıyla ilgili başka gerekçeler de zikretmişlerdir.⁹⁴ Bu tür nüans içeren tekrarlar belagat literatüründe 'terdîd' diye isimlendirilmiştir.⁹⁵

"Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz surenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adı"⁹⁶ şeklinde tanımlanan hurûf-i mukatta'a da, dilin ilişki işlevi açısından değerlendirilebilir. Hurûf-i mukatta'anın anlamının ne olduğu konusunda temelde iki kabul vardır. Selefin de benimsediği birinci görüşe göre, bu harfler anlamını sadece Allah'ın bildiği müteşabihlerden olup üzerinde yorum yapmak mümkün değildir. Daha çok, sonraki âlimlerin benimsediği görüşe göre, bu harflerin anlamının araştırılması gerekmektedir. Zira Kur'an anlaşılacak için gönderilmiştir.

tekrarlar hakkında daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, Daru's-Surûr, Beyrut, t.y., III/287; Ebu Ubeyde, Mamer b. Müsenna, *Mecazu'l-Kur'an*, tah. Fuad Sezgin, Beyrut 1981, I/12, 19; İbn Kuteybe, s. 235-243; Mahmud b. Hamza el-Kirmâni, *Esrâru't-Tekrâr fi'l-Kur'an*, tah. Abdülkadir Ahmed Ata, Daru'l-İtisam, Kahire, t.y., s. 19, 45, 96; Zerkeşi, III/9, 11-18; Öztürk, 29, 37-39; Ünver, s. 162.

⁹⁴ Bu tür nüanslar içeren tekrarlar hakkında daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Zerkeşi, III/19-29; Suyûti, II/995-1000; Öztürk, 38; Ünver, s. 162. Kirmani'nin *Esrâru't-Tekrâr fi'l-Kur'an* adlı eserinde hemen hemen tamamıyla nüans farklarından hareketle tekrarların gerekçeleri ele alınmıştır.

⁹⁵ Bkz. Öztürk, s. 34-35; krş. İsmail Durmuş, "İtnâb", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/217.

⁹⁶ M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-i Mukattaa", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/401.

Bununla birlikte, ikinci görüşü savunan âlimlerin hurûf-i mukatta'anın anlamının ne olduğu konusunda uzlaşma içerisinde olmadıkları görülmektedir.⁹⁷

Hurûf-i mukatta'a ile ilgili görüşlerden biri de, bu harflerin dikkat çekmek üzere zikredildikleridir.⁹⁸ Bu görüşü destekleyen en önemli argüman, bu harflerle başlayan sûrelerin gerek bu harflerden hemen sonraki kısımlarının gerekse genel muhtevalarının bahsettiği konuların dikkat çekmeyi gerektiren konular olmasıdır. Nitekim bu harflerle başlayan 29 surenin 25'inden hemen sonra Kur'an'dan söz edilmekte geri kalan dördünün ise muhtevalarında nübüvvet ve kitabın ispat edilmesi yer almaktadır.⁹⁹ Hurûf-i mukatta'anın dikkat çekmek üzere zikredildikleri görüşü dikkate alındığında bu harflerle dilin ilişki işlevi arasında bağlantı kurmak mümkündür. Bu durumda bu harflerin Kur'an'ın ilk muhatapları açısından olduğu gibi, dolaylı muhatapların ve Kur'an'ı okuyan herkesin, konuya hazırlanmalarını sağladığını söyleyebiliriz. Ayrıca, bu harflerin dikkat çekme işlevini görmesi, onların her hangi bir anlama gelmesine de engel değildir.

Kur'an'ı Kerim'de bir konunun önemini vurgulamak için, zaman zaman tembih edatları kullanılmıştır. Bu edatların başında 'elâ/لا' edatı gelir.¹⁰⁰ 'Elâ' edatı tembih ve teşvik etmek olmak üzere iki anlamda kullanılır.¹⁰¹ Tembih

⁹⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Duman-Altundağ, XVIII/401-408. Konu hakkında geniş bilgi için ayrıca şu eserlere bakılabilir: Zerkeşi, I/165-178; Suyûti, I/658-668; Muhammed Cemaleddin el-Kasimî, *Mehâsinü't-Tevîl*, Kahire, t.y., II/32; Aîşe Abdurrahman bintü's-Şâtî, *el-İ'cazû'l-Beyaniyyü li'l-Kur'an ve Mesâilü ibni'l-Ezrak*, Kahire t.y., 139-180; Adnan Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1991, s. 151-162; Yavuz, s. 373-381.

⁹⁸ Hurûf-i Mukatta'anın dikkat çekme işlevi gördükleri konusunda alimlerin görüşü için bkz. Zerkeşi, I/175; Suyûti, I/664-665; Kasimî, II/32; Bintü's-Şâtî, s. 153-154; Zarzur, 157-162; Yavuz, s. 377.

⁹⁹ Duman-Altundağ, XVIII/403, 407.

¹⁰⁰ Bu ifadenin geçtiği ayetler için bkz. Bakara, 2/12; Yûnus, 10/62; Hûd, 11/18, 68; Ra'd, 13/28; Fussilet, 41/54.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, s. 247-248; Suyûti, I/480.

amacıyla kullanıldığında muhataba mesajın içeriğinin önemli olduğu uyarısı yapılmış olur. Aşağıdaki ayetlerde 'elâ' tembih amacıyla kullanılmıştır.

“Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”¹⁰² “Onlar, iman edip kalpleri Allah'ı zikir ile tatmin olan kimselerdir. Dikkat edin! Kalpler ancak Allah'ı zikirle tatmin olur.”¹⁰³ “...Bilesiniz ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.”¹⁰⁴

Bu ayetlerde “elâ/لا” edatı, muhatapların dikkatini edattan sonra gelen söze çekmektedir. İlişkinin işlevini tanıtırken de ifade ettiğimiz gibi, bu edat yoluyla, söylenen şeyin içeriğiyle ilgili bilgi vermekten ziyade, içeriğin önemine dikkat çekilmektedir.

Kur'an'ın üslûplarından birisi de, her hangi bir konu hakkında bilgi vermeden önce, konuya “Sana sorarlar... / ...يستلونك” ifadeleriyle başlanmasıdır. Bu ifadelerin muhatabın dikkatini çekerek, ayette bahsedilecek konuya bir tür giriş ve başlangıç yapma amacıyla kullanıldığını söyleyebiliriz. Örneğin, “Sana hilalleri soruyorlar...”¹⁰⁵, “Senden, neyi infak edeceklerini soruyorlar...”¹⁰⁶ ayetlerinde bu tür ifadeler vasıtasıyla, muhatapların konuya ilgisi çekilmektedir. “Sana sorarlar/يستلونك” tarzındaki ifadelerin bulunduğu ayetlerin, Kur'an indiği dönemde insanların belli konularla ilgili soruları karşısında indirildiği tefsir literatüründe kabul görmüş önemli bir görüştür. Bizim burada bu ifadelerin konuya başlangıç amaçlı kullanıldığını söylememiz, ayetlerin belli bir sebebe binaen gönderilmiş olmasıyla çelişmez. Bu ayetler her ne kadar belli sorular bağlamında indirilmiş olsa da, yine de ayetlerin başında kullanılan bu ifadeler, bir

¹⁰² Yûnus, 10/62.

¹⁰³ Ra'd, 13/28.

¹⁰⁴ Şûrâ, 42/53.

¹⁰⁵ Bakara, 2/189.

¹⁰⁶ Bakara, 2/215.

şekilde muhatabı konuya hazırlamaktadır. Nitekim belli bir sebebe bağlı olarak indirilen ayetlerin hepsinde iniş sebebi-ne işaret eden bu tür ifadeler kullanılmamıştır.

5. Üst Dil İşlevi

Dilin bu işlevini şu şekilde tanımlamak mümkündür: “*Konuşucunun, kullandığı dil üstüne bilgi verdiği, onun bir ögesini açıkladığı durumlarda gerçekleşen bir işlevdir.*”¹⁰⁷ Burada belli bir kavramı ya da terimi açıklamak amacıyla dilin bir üst dil olarak kullanılması sözkonusudur. Metindeki olguların açıklanması amaçlandığında başvuru¹⁰⁸ üst dil işlevi, özellikle muhatabın anlayamayacağı, anlaması için açıklamaya ihtiyaç duyduğu durumlarda, konuşucunun herhangi bir kavramı yeni/farklı/özel anlamda kullanmak istediğinde ya da kavramın anlamlarından birinin ön plana çıkartılması amacıyla kullanılır. Muhatabın anlamakta güçlük çekeceği ifadelerin konuşma sırasında ya da metin içerisinde açıklanması dilin üst dil işlevi kullanılarak yapılır. Bu tür açıklamalara bilimsel konuşma ya da metinlerde başvurulduğu gibi, günlük dilde de dilin üstdil işlevinden yararlanılarak yapılan izahlarla sık sık karşılaşılır. Örneğin “*Anlambirim, en küçük anlamlı birimlere verilen addır*”¹⁰⁹ cümlesi anlambirim ne olduğunu açıklamak için bilimsel amaçlı kullanılmış bir ifadedir. “Hepiniz, dersten çıktınız, yani kaldınız” cümlesinde “çakmak” kelimesinden “dersten kalma” anlamının kast edildiğinin belirtilmesi ise gündelik dilde dilin üst dil işlevinden yararlanılmasına örnektir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Kıran, 96; krş. “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 356; *Essais de Linguistique Générale*, s. 217-218.

¹⁰⁸ Rifat, s. 37.

¹⁰⁹ Kıran, 96.

¹¹⁰ Üst-dil işlevi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 356; *Essais de Linguistique Générale*, s. 217-218; Kıran, 96-97; Vardar, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 210; *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202, 212-213; Rifat, I/37, II/84.

Kur'an, bazı kavramları kendisi bizzat tanımlamakta, kavramın belirgin özelliğini belirtmekte ya da kavramla dile getirilen olgunun doğuracağı sonucu ifade etmektedir. Kur'an'daki bu tür kullanımlara şu ayetleri örnek verebiliriz:

Kur'an'da 'وما أدراك /sen nasıl bileceksin?' tarzındaki soruyla başlayan ayetler dilin üst dil işlevi kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü bu sorular sorularak bir yandan muhatabın cevaba ilgisi çekilmekte, bir yandan da bu tür sorular peşinden yapılan açıklamalarla soruya konu olan şeyin ne olduğu, sözkonusu kavramla ne kastedildiği ya da kavramın delalet ettiği olgunun keyfiyeti ve niteliği hakkında bilgi verilmektedir. Böylece kavramla ilgili olarak ilk önce soru sorulup muhatabın konuyla ilgilenmesi sağlanmakta, daha sonra soruya cevap verilerek soruya konu olan husus tanımlanmakta, kavramla kastedilen olgunun niteliği ya da önemli olan boyutu belirtilmektedir.

Beled Süresi'nde geçen şu ayetler Kur'an'ın üslubu ile dilin üst dil işlevi arasındaki bağlantı için güzel bir örnek olabilir: “*Ama o, sarp yokuşu tırmanmaya yanaşmadı bile. O sarp yokuşun ne demek olduğunu sen nasıl bileceksin? O, bir kölenin boynundan kölelik zincirini çözmek veya bir kıtlık döneminde akrabadan bir yetimi ya da açlıktan topraklara belenmiş bir yoksulu doyurmaktır...*”¹¹¹ Bu ayetlerde geçen ‘العقبة’ ifadesi sarp bir yokuş anlamındadır. Ancak, bu kelime kullanıldıktan sonra gelen “*Sarp yokuşun ne demek olduğunu sen nasıl bileceksin?*” ifadesi ve ardından bunun üç aşamalı olarak açıklanması,¹¹² bu kelimedenden somut anlamda yokuş değil, yapılması güç olan ameller kastedildiğini göstermektedir. Böylece bu kelimenin Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığı açıklanmıştır.

¹¹¹ Beled, 90/11-16.

¹¹² Bkz. Ferra, III/265.

Mutaffifin Sûresi 7-9 ve 18-21. ayetlerde geçen ‘siccîn’ ve ‘illiyyûn’ kelimeleriyle ilgili sorulan ‘وما أدراك’ sorularından sonra verilen cevaplarda ise bu kelimelerin delalet ettiği olgunun keyfiyeti hakkında bilgi verilmiştir. “كَلَّا إِنَّ كِتَابَ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عِلِّيِّينَ. وَمَا أَذْرَاكَ مَا سِجِّينَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ”¹¹³ ve “أَذْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُرْتَبُونَ”¹¹⁴ ayetlerinde kötülerle iyilerin yaptıkları işlerin kayıtlarının, ‘siccîn’¹¹⁵ ve ‘illiyyûn’¹¹⁶ olmak üzere iki farklı sicil defterinde kaydedildiği belirtilmektedir. Kötülerin ve iyilerin yaptıklarının kaydedileceği defter için kökleri ve delaletleri farklı olan iki kelime seçilmiş ve her iki kelimedenden sonra ‘وما أدراك’ sorusu sorulmuştur. Kelimeler köken ve anlam itibarıyla farklı olmasına rağmen, her iki soruya da “كِتَابٌ مَرْقُومٌ/İnceden inceye tutulmuş bir kayıt”¹¹⁷ ifadesiyle cevap verilmiştir. İki farklı olgunun aynı şekilde

¹¹³ Mutaffifin, 83/8-9. Ayet Türkçe’ye şöyle tercüme edilebilir: “Yanlış yapmayın! Yoldan çıkmışların kayıtları, ‘Cehennem Tutukluları Kütüğü’ndedir. Cehennem Tutukluları Kütüğü nedir, bilir misin? İnceden inceye tutulmuş bir kayıttır”. Ayete verilen bu meal için bkz. Pak, “30. Cüz’ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kahramanmaraş, 2006, s. 38-39, 49.

¹¹⁴ Mutaffifin, 83/18-21. Ayet Türkçe’ye şöyle tercüme edilebilir: “Düşündükleri gibi değil! İyilerin kayıtları ‘Yüce İnsanlar Kütüğü’ndedir. Yüce İnsanlar Kütüğü nedir, bilir misin? İnceden inceye tutulmuş bir kayıttır.” Ayete verilen bu meal için bkz. Pak, “30. Cüz’ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, s. 38-39, 49-50.

¹¹⁵ Kötülerin kayıtlarının tutulacağı defteri ifade etmek için kullanılan ‘siccîn’ kelimesi, ‘سجن’ kökünden türemiş olması açısından hapisaneyi çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla cehennemin bir nevi hapisane oluşuna işaret edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pak, “30. Cüz’ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, s. s. 38-39, 49.

¹¹⁶ İyilerin kayıtlarının tutulacağı defter için kullanılan ‘illiyyûn’ kelimesi ise, yüksek ve yüce anlamındaki ‘علو’ kökünden türemiş olması açısından cennetliklerin yüce insanlar olduğunu çağrıştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pak, “30. Cüz’ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, s. s. 38-39, 49-50.

¹¹⁷ Bu ifade bu şekilde tercüme edilebileceği gibi, rakamlarla sınırlandırılarak tahdid edilmiş, dolayısıyla ne eksik ne de fazla her şeyi tastamam içeren anlamında, ‘rakamlarla yazılmış bir kitap’ olarak da tercüme edilebilir. Bkz. M. Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak (Kur’ân-ı Kerim’in Nüzul Stratejisi Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2006, II/481-483.

açıklanmış olması, burada ‘وما أدراك’ sorusunun bu kavramlardan ne kastedildiğini ortaya koymak için sorulduğunu söylememizi engellemektedir. Dolayısıyla bu ayetlerde geçen ‘وما أدراك’ sorusu, bu kelimelerin ne anlama geldiğini değil, delalet ettikleri olgunun niteliğini ve keyfiyetini ortaya koymak amacıyla sorulmuştur. Verilen “كِتَابٌ مَّرْقُومٌ”/İnceden inceye tutulmuş bir kayıt” cevabıyla da hem kötülerin kayıtlarının tutulduğu ‘siccîn’in, hem de iyilerin kayıtlarının tutulduğu ‘illiyyûn’un sıradan bir kayıt defteri olmayıp, ‘ne eksik ne de fazla olan, aksine, herşeyin inceden inceye kaydedildiği bir sicil defteri’ olduğu vurgulanmıştır.

İtnâb¹¹⁸ şekillerinden olan “*kapalı bir ifadenin ardından onu açıklayan bir ifade getirilmesi*”¹¹⁹ de dilin üst dil işleviyle örtüşen bir kullanımdır. Bu tür itnâbla muhataba tam bir anlama ve kavrama imkânı tanınır, böylece kapalı olan manayı muhatabın anlayamama sıkıntısı giderilmiş olur. “*İnsan gerçekten pek huysuz (helû) yaratılmıştır*”¹²⁰ ayetindeki ‘helû’ kelimesinden sonra, müteakip iki ayette “*Ona bir kötülük dokunduğunda feryadı basar, bir iyiliğe konduğu zaman da pintileşir*”¹²¹ ifadeleri getirilerek ‘helû’ kelimesinden ne kastedildiği açıklanmıştır.¹²²

6. Sanatsal İşlev

İletinin kendisine yönelik olan bu işlev, her türlü dilsel faaliyette yer alabilir. Konuşucu dilin sanatsal işlevini kullanarak, iletisini muhataplara daha etkin bir biçimde iletmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan dilin sanatsal işlevinin tam olarak gerçekleşmesi bir yönüyle de muhatabın tepki-

¹¹⁸ Bir düşüncenin gereğinden fazla ifade edilmesi anlamında belâgat (Meânî) terimi. Bkz. Durmuş, “İtnâb”, XIX/215-219; krş. Kazvîni, 91, 96-101.

¹¹⁹ Durmuş, “İtnâb”, XIX/216.

¹²⁰ Meâric, 70/19.

¹²¹ Meâric, 70/20-21.

¹²² Bkz. Durmuş, “İtnâb”, XIX/216-217.

siyle bütünleşmesine bağlıdır. Dolayısıyla yazar ya da konuşucu alıcının hazır bulunuşluğunu, yani gereksinimlerini, deneyimlerini, ilgilerini, bilgi birikimini kısmen de olsa göz önünde bulundurmalıdır. Kısacası yazar/konuşucu sanatsal bir ifade tarzı seçecekse karşısındakinin anlayabileceği bir sanatsal kullanım seçmelidir.¹²³ Aksi halde bu tür bir işlevi seçmesindeki gaye gerçekleşmiş olmaz. Bu arada belirtelim ki sanatsal işlevle duygusal işlev birbirine benzemektedir. Aslında sanatsal işlevin bir yönüyle, duygulara hitap eden bir kullanım olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sanatsal kullanımda ifade edilmek istenen şey, duyguları da harekete geçirerek ifade edilmektedir. Bununla birlikte, duygusal işlev sanattan daha başka yollarla da ifade edildiği için, bu iki işlevi ayrı ele almayı uygun gördük.

Sanatsal işlev, bir şeyin nasıl söylendiğiyle alakalıdır. Söylenen sözün nasıl ifade edildiğinin bilinmesi mesajı anlama açısından oldukça önemlidir.¹²⁴ Kur'an'ın üslubu birçok sanatsal kullanım içermektedir. Bu tür sanatsal kullanımların hepsi bu çalışmanın amacını ve hacmini aşacağı için, burada Kur'an üslubunda yer alan iltifat ve mübalağa sanatlarına örnek vermekle yetinilecektir.¹²⁵

*“Bir ifadede sözün yönünü birden bire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme”*¹²⁶ olarak tanımlanan iltifat sanatı en yaygın olarak; üçüncü şahıstan ikinci şahsa, ikinci şahıstan üçüncü şahsa, geçmiş zaman kipinden emir kipine ya da geçmiş zaman kipinden gelecek zaman kipine

¹²³ Sanatsal işlev hakkında geniş bilgi için bkz. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, s. 356-358; *Essais de Linguistique Générale*, s. 218-220; Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 202, 213-214; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 222; Rıfat, I/37, II/84-85; Kıran, 97-99; Kılıç, 39-40.

¹²⁴ Bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 115-116.

¹²⁵ Aslında sanatsal işlevden kabul edilmeleri mümkün olmakla birlikte, mecaz ve kinaye gibi yan anlamları daha uygun olacağını düşünerek duygusal işlev altında ele aldık.

¹²⁶ Durmuş, “İltifat” *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/152.

geçiş yoluyla yapılır. İltifat sanatı ile muhatabın ilgisi canlı tutularak mesaja daha etkin bir şekilde kulak vermesi amaçlanır.¹²⁷ Bir kaç ayetle iltifat sanatını örneklendirecek olursak,

“Hamd, ... hesap gününün sahibi Allah’adır... Rab-bimiz! Biz yalnız Sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz”¹²⁸ ayetinde üçüncü şahıstan ikinci şahıs zamirine geçilerek iltifat yapılmıştır. Böyle bir geçişle insanın doğrudan Allah’a yönelerek sadece O’na ibadet ettiğini ve sadece O’ndan yardım dilediğini ifade etmesine imkân tanınmıştır.¹²⁹

“De ki: *Rabbim ölçülü davranmayı emretti. Her namazgâhta yüzlerinizi O’na döndürün...*”¹³⁰ ayetinde geçmiş zaman kipinden emir kipine geçilerek, iltifat sanatı yapılmıştır.

“*Sûr’a üfürüleceği (بنفخ) ve Allah’ın diledikleri hariç, göklerde ve yerdekilerin hepsinin dehşete kapılacağı (فرع) gününü hatırla.*”¹³¹ ayetinde ise gelecek zamandan geçmiş zaman kipine geçilerek, gelecekte yaşanacak olan bir olayın kesin bir şekilde gerçekleşeceği vurgulanmak istenmiştir. Nitekim Kur’an’da, gelecek zamanla ilgili bir olayın sanki daha önce gerçekleşmişçesine kesin olarak gerçekleşeceğini vurgulamak için, zaman zaman geçmiş zaman kipi kullanılmaktadır.¹³²

¹²⁷ İltifatın tanımı ve türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Taftazânî, s. 111-116; Durmuş, “İltifât”, XXII/152-153; Hasan Tabl, *Üslûbu’l-İltifât fi’l-Belagati’l-Kur’aniyye*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, 1988, Kahire; Kadir Kınar, “Belagatta İltifat”, *Bilimname*, yıl: 3, sayı: VIII (2005/2), Kayseri, 2006, s. 75-106.

¹²⁸ Fatiha, 2-5.

¹²⁹ Bkz. Taftazânî, s. 115.

¹³⁰ A’raf, 7/29.

¹³¹ Neml, 27/87.

¹³² Kur’an’da iltifat sanatıyla ilgili daha geniş bilgi ve örnek için bkz: Zerkeşi, Burhan, III, 314 ve devamı, İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâidü’l-Müşevvik ila Ulumi’l-Kur’an, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 98-103.

“Bir şey hakkındaki olumlu ya da olumsuz bir niteliğin sonsuz bir ölçüde olduğunu vurgulamak amacıyla, bu niteliğin, hayalî bir boyuta ulaştığını anımsatan bir ifade kullanmak”¹³³ olarak tanımlanan mübalağa sanatı da Kur’an’ın üslûp özelliklerindedir. Mübalağa ile ifade edilen söz, aslında mübalağa olmadan da anlam bakımından tam bir sözdür. Ancak mübalağa yapılarak, bu anlamın daha da güçlendirilmesi amaçlanmaktadır. Kur’an’da mübalağa sanatına şu ayeti örnek verebiliriz:

*“Onlar gerçekten tuzaklarını kurmuşlardı. Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile, onların tuzaklarını Allah bilmektedir.”*¹³⁴ Ayette söz konusu edilen kişiler aslında dağları yerinden oynatacak güçte olmamalarına rağmen, mübalağa yapılarak onların tuzak kurma kapasiteleri bu dereceye varsa bile, Allah haberdar olduğu için bir işe yaramaz denmek istenmiştir.

Sonuç Yerine

Kur’an-ı Kerim mesajlarını insanlara iletirken, birçok farklı üslûp kullanmıştır. Kıssalar vasıtasıyla muhatapların etkilenmesi, tekrarlara yer verilmesi, maksadın mecaz, istiare ve kinaye gibi yan anlamlara başvurulması ifade edilmesi, temsil ve teşbihlere başvurulması Kur’an’ın bazı üslûp özelliklerindedir. Kur’an’da yer alan çeşitli sanatsal ifade tarzları da aynı şekilde Kur’an’ın üslûplarındandır. Kur’an’ın üslûp özelliklerinin, onun anlaşılması açısından ifade ettiği önem hepimizin malumudur. Bu üslûp özelliklerinin dilin işlevleri açısından ele alınıp incelenmesi, Kur’an’ın sonraki muhatapları açısından ortaya çıkması muhtemel bir takım anlama problemlerinin çözümüne katkı sağlayabilecek, daha önceki çözüm önerileriyle karşılaştırılabilecek ve yeni bakış açıları getirebilecek niteliktedir.

¹³³ Kazvini, s. 144-145; Taftazâni, s. 405-408; ayrıca bkz. İbn Kayyim, 195-196.

¹³⁴ İbrâhim, 14/46.

Kur'an-ı Kerim'in üslup özelliklerinden bir kısmıyla dilin işlevleri arasında bağlantı kurulabilir. Bu bağlamda, Kur'an'ın tümü dilin göndergesel işleviyle irtibatlandırılabilir. Zira Kur'an'ın her ayetinde muhataplara bir bilgi ve mesaj verilmesi amaçlanmıştır. Dilin duygusal işleviyle, Kur'an'ın kıssalara, yananamlara ve değer ifade eden kullanımlara yer vermesi arasında bir benzerlik söz konusudur. Kur'an'da yer alan emir, nehiy kipleri ve inşâî formlar dilin çağrı işleviyle örtüşmektedir. Kur'an'da tekrarların yer alması, tenbih edatları ve bazı surelerin başındaki huruf-i mukatta'a dilin ilişki işlevi bağlamında, bazı kelime ve kavramların açıklanması üst dil işlevi bağlamında değerlendirilebilir. Kur'an'ın üslubunda önemli bir yer tutan edebi ve sanatsal kullanımlar ise dilin sanatsal işlevi açısından incelenebilir.

Kur'an'ın üslup özellikleri bunlarla sınırlı olmadığı gibi, dilin işlevleriyle Kur'an'ın üslubu arasında kurulabilecek irtibat da bu çalışmada ele alınan hususlardan ibaret değildir. Aksine, Kur'an'ın üslubunun, dilin işlevleri açısından daha geniş kapsamlı bir çalışmada ele alınmaya müsait olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışma, Kur'an'ın üslup özelliklerini dilin işlevleri açısından ele almaya, bu tür bir bağlantı kurmaya yönelik bir gayretin sonucu olup, genişletilmeye ve geliştirilmeye müsaittir.

KİTAP TANITIMI

Fatih KARATAŞ*

Mustafa YILDIRIM

İslam ve Medenî Yargılama Hukukunda Tahkim

İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002,
275 sayfa, ISBN 975-6666-61-7

Kur'an'da zikredilen, sünnette ve sahabe hayatında da geniş bir uygulama alanı bulan tahkim usûlü, özel bir yargılama usûlüdür. Tamamen güven esasına dayalı, hızlı ve pratik çözüm sağlayan, günümüzde çok daha fazla ihtiyaç duyulan bir müessesedir. Kamu düzenini (kamu haklarını) ilgilendirmeyen hemen hemen bütün hususlar tahkime konu olabilmektedir. Tahkimin değişik yönlerden farklı hukukî nitelikleri bulunmakla beraber, kazaî niteliği daha belirgindir.

Hakem kararları genel ahlak ve hukuk kurallarına uygun olmalıdır. Aksi durumlarda karar temyiz yoluyla bozulabilir. Pozitif hukuk açısından hakem kararları Yargıtay'ca onandıktan sonra ve tebliğ tarihinden itibaren onbeş günlük süre içinde temyiz edilmemesi halinde kesinleşir. Kesinleşen hakem kararları ise, sözleşmeye taraf olanları bağlar. Tahkimin öteden beri var olan iç ve dış tahkim ve çağımız şartlarından kaynaklanan kurumsal ve milletlerarası ticarî tahkim çeşitleri bulunmaktadır.

Konu olarak muhtevası özetlemeye çalıştığımız Mustafa YILDIRIM'ın "İslam ve Medenî Yargılama Hukukunda

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

Tahkim” adlı çalışmasının hazırlanış sebebi, genel yargı üzerindeki yükü hafifleterek ve sivil toplum bilincini güçlendirecek olan tahkim müessesini kamuoyunun bilgisine sunmak ve gündemde tutulmasını sağlamaktır.

Araştırma, hem İslam hukuku hem de modern hukuk çerçevesinde yürütülmüş özgün bir çalışma olarak değerlendirilir. Yazar, kendisinin belirttiğine göre konuyu, esasen İslam hukuku çerçevesinde inceleyip; gerektiğinde modern hukuktan örnekler vererek bir mukayese imkânı oluşturma yöntemiyle yürütmüştür. Ancak İslam hukuku tarihinde tahkim kurumu genel yargının gölgesinde kalmış ve sistemin uygulanmasında yasal düzenleme yapılmamıştır. Bu yüzden tahkim noktasında fıkıh alimlerinin doktriner anlamda ürettikleri fikirler sınırlı kalmıştır. Buna karşılık modern hukukta tahkim müessesesi yasal düzenlemeye tabi tutulmuş, yeteri kadar olmasa da uygulanıyor oluşu ve konuyla ilgili olan Yargıtay içtihatları bu noktada geniş bir mevzuat oluşturmuştur. Dolayısıyla çalışma şu yöntemle yapılmıştır: İslam hukukunda olmayıp da çağımızın şartlarının gereği olarak şekillenen bazı konular, modern hukuka göre müstakil olarak verilmiştir.

Tahkim konusu, eserin büyük bir kısmında modern hukuk çerçevesinde ele alınıp incelenmiştir. Böyle olunca, eser tahkim konusunun adeta modern hukuka göre müstakil olarak incelenmiş, yeri geldiğinde de İslam hukukunun konuya bakış açısı verilerek bir karşılaştırma yapılmış olduğu izlenimini vermektedir. Yazar eserin bu şekilde oluşumunu, tahkim müessesesinin İslam hukukunda gelişmemiş olması dolayısıyla da konu hakkında fikhî bilgilerin sınırlı kalmasına bağlamaktadır. Burada konunun esasen İslam hukuku çerçevesinde ele alınmasının mümkünlüğü akla gelmektedir. Konu hakkında İslam hukuku kaynaklarında elde edilen ilmî bulguların yeteri kadar olmamasına

rağmen yine de bu bulgular temel alınarak çalışma bu temel üzerine bina edilebilir miydi? sorusu sorulabilir. Bu bağlamda çalışmanın çerçevesi belirlenirken İslam hukuku kaynakları temel alınarak karşılaştırma yapılabilmesi için modern hukuktan da yeterli bilgi verilebilirdi diye akla gelmektedir.

Çalışmanın ana konusu tahkim türlerinden iç tahkim olup, iç tahkimin de ihtiyarî kısmıdır (Genel ihtiyarî tahkim). Şekli muhtevasına baktığımızda çalışmanın bir giriş, dört bölüm, sonuç ve ekler kısmından oluştuğunu görürüz.

Giriş kısmında tahkim kavramı ve tahkimin tarihçesi ele alınmış; kavramın İslam hukukçuları ve modern hukukçularca ifade edildiği tanımlar verilmiş, tanımların aynı mefhumu ifade ettikleri belirtilmiştir. Sonra tahkim konusunun İslam hukuku sistematığındeki yeri gösterilmiştir. Buna göre konu İslam hukuku kaynaklarında birinci olarak nikâh ve talak, ikinci olarak da kitabu'l-kada ve edebu'l-kâdi adlı ana başlıklar altında yerini almıştır. Bu ana başlıklar da bilindiği gibi fıkıh kitaplarının muamelat ve ukubat bölümlerinde yer alır. Giriş bölümünde tahkimin yarar ve sakıncaları da ortaya konularak kavramın tarih boyunca hangi hukuklarda ne şekilde yer aldığı açıklanmıştır.

Tahkim hakkında genel bilgi isimli birinci bölümde öncelikle tahkim sözleşmesinin meşruiyeti, İslam hukukunun kaynaklarından Kur'an, sünnet, icma ve akılla tespit edilmiştir. Bu belirlemeden sonra tahkimin türleri açıklanmıştır. Buna göre tahkim, iç ve dış tahkim şeklinde; iç tahkimde mecburî ve ihtiyarî olarak taksim edilmiştir. Daha sonra tahkimin konusu tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam hukukunda anlaşmazlığa taraf olan kişi ya da kişilerin tamamen kendilerini ilgilendiren hususların hepsi tahkime

konu olur. Ancak tarafların dışında başkalarını da etkileyen anlaşmazlıklar, yani konuyu ilgilendiren davalar (hukukullah) ise tahkime konu olamayacağı üzerinde durulmuştur. Modern hukukta, sadece kamu düzenini ilgilendiren konularda tahkim sözleşmesi olamaz; tahkim konusu kişisel mal anlaşmazlıklarıyla sınırlı tutulmuştur. Yazar bu noktada iki hukukun birbirine benzer olduğunu ifade etmiştir. Tahkimin kazaî, akdî, karma ve bağımsız olmak üzere hukukî nitelikleri sayılmıştır. Tahkim ile genel yargı arasındaki farklar açıklanmıştır. Bu bölümde son olarak tahkim sözleşmesinin yapılış türleri, kuruluş şartları, sözleşme taraflarının haiz olmaları gereken vasıflar açıklanmıştır.

İkinci bölümde tahkim sözleşmesinin en önemli unsurlarından olan hakemler ele alınmıştır. Hakem sözleşmesi konusuyla başlayan bu bölümde hakem sözleşmesinin tanımı yapılmış, hukukî niteliği hakkında da akdî ve kazaî olarak iki görüş olduğu belirtilmiştir. Hakem sözleşmesinde hakemlerin taraflar arasındaki ihtilafı karara bağlayarak yaptığı hizmete karşılık müstahak olduğu ücretin hukukî mahiyeti açıklanıp bu ücretin tayin ve tespiti yapılmıştır. Daha sonra hakemlerde olması gereken şartlar; İslam, eda ehliyetine sahip olmak, adalet, hukuku bilmek, karı-koca geçimsizliklerinde hakemlerin akrabadan olması şeklinde beyan edilmiştir. Hakemlerin seçimi her iki hukuka göre açıklanıp sayıları hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca hakemlerin hakim mi yoksa vekil mi konumunda olduğu tartışılmış, yetki ve sorumlulukları açıklanmıştır. Bu bölümde son olarak hakemliğin sona ermesinin değişik görünümleri üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölüm tahkim ve yargılama usûlü ve hakem kararlarına ayrılmıştır. Bu bölümde hakemler önünde dava açılması, yargılama sırasında esas ve usûl bakımından uy-

gulanacak hukuk kaideleri, yargılama süresi, hakem kararlarının verilmesi gibi tahkim ve yargılamanın usûl ve gerçekleşme aşamaları açıklanmıştır. Tahkim süresi, bu sürenin uzatılması, durması gibi konularda bilgi verilerek hakem kararlarının şekli, yetkili ve görevli mahkeme kalemine tevdi edilmesi, hakim tarafından tasdiki ve hakem kararlarının haiz olması gereken vasıflar bildirilmiştir. Ayrıca bu bölümde hakem kararlarının temyizi, temyiz ile ilgili işlemler, hakem kararlarına karşı yargılamanın iadesi sebepleri, hakem kararlarının kesinleşmesi ve bağlayıcılığı üzerinde de durulmuştur.

Dördüncü bölüm, esasen araştırmanın amacı içerisine girmeyen, genel bir fikir verme ve değerlendirme amacıyla, tahkimin diğer türlerine ayrılmıştır. Zaten bu bölüme kadar, gerek İslam hukuku gerek modern hukuk açısından, aynı yasalara bağlı vatandaşlar arasında uygulanan iç tahkim konusu işlenmiştir. Bu bölümde ise kurumsal tahkim ve uluslar arası tahkim hakkında özet bilgiler verilmiştir. Kurumsal tahkimin mahiyeti, konusu ve işleyişi açıklandıktan sonra tüketici sorunlarına ilişkin tahkim usûlü ve tüketicinin korunması hakkında konularla ilgili bilgi yer almıştır. Ayrıca milletlerarası ticarî tahkim hakkında genel bilgiler üzerinde durulmuştur. Bu bölümde milletlerarası ticareti ilgilendiren akitlerden doğan ihtilafların çözümlenmesine yönelik tahkimler için milletlerarası ticarî tahkim ve yabancı hakem kararı gibi iki kavramın kullanıldığı ve yabancı hakem kavramını belirleyen ilkelerin neler olduğu hususu açıklanmıştır. Yazar, Milletlerarası ticarî tahkimin konusunu ve işleyiş prosedürü ile yabancı hakem kararlarının tenfizi ve tanınması meselesini açıklanarak bölümü sona erdirmiştir.

Sonuç kısmında çalışmanın özeti ve sonucu ifade edilmiştir. Elde edilen sonuçlar şöyle sıralanabilir: 1. Mo-

dern hukuk ve İslam hukukundaki tahkim ile ilgili hükümler mukayese edildiğinde genel esasları itibariyle aralarında ciddi hiçbir fark olmadığı görülür. 2. Uygulanan ve yaşanan bir hukuk olduğu için modern hukuk doktrinde tahkim konusu daha sistemli ve geniş olarak ele almıştır. 3. Türk yargı sisteminde tahkim yolu gereği kadar kullanılmamaktadır. Bunun sebebi kamuoyunun bu konuda yeteri kadar bilgilendirilmemesi ve ahlakın zayıflaması sonucu insanların birbirine olan güvenlerinin azalmasıdır. 4. Tahkimle çözülebilecek problemleri bu yolla halletmek, toplum huzuruna ve adalet mekanizmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Çalışma üç ekten oluşan ekler kısmıyla sonlandırılmıştır. Birinci ekte, beşi İslam'ın ilk dönemlerinden, biri de günümüzden alınmak üzere toplam altı tahkim örneği mevcuttur. Bu kısmın, çalışmada açıklanan hususların okuyucunun zihninde canlanması ve daha rahat anlaması bakımından son derece önemli ve faydalı olduğunu düşünüyorum. İkinci ekte, mecellenin ve Türk Hukuk Usûlü Muhakemeleri Kanunu'nun tahkim ile ilgili maddeleri ile tüketici sorunları hakem heyetleri yönetmeliği verilmiştir. Bu kısım da tahkim noktasında ülkemizde uygulanan eski kanunlarla yeni kanunlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ve çalışmada ortaya konan bilgilerin doğruluğunu tespit etmeyi sağlamaktadır. Üçüncü ekte ise bir tahkim sözleşmesi örneği verilmiştir. Bu kısım da çalışmada çerçevesi çizilen tahkim sözleşmesinin nasıl yapılacağını somut olarak ortaya koyması bakımından son derece faydalı olmuştur.

Çalışmada yazarın ifade ettiği iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi tahkim sözleşmesinin yazılı olması şartıyla ilgili husustur. İslam hukukuna göre tahkim sözleşmesinin yazılı olarak yapılması gerekli bir şart değildir. İslam hukukçuları sadece yazılı olmasının güzel bir davranış

olacağını ifade etmişlerdir. Zira ilgili ayetteki “bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın” (Bakara/282) ifadesindeki “yazsın” emrini cumhur nedbe yormuştur. Modern hukukta ise sözleşmenin yazılı olması gerekli bir şarttır, akdin sıhhat şartıdır. Yazara göre günümüz ortamını göz önünde bulundurur isek ayetteki yazma emrini vücut (zorunluluk)a yormak gerekir. Dolayısıyla İslam’ın genel ilke ve amaçları dikkate alındığında, tahkim sözleşmesinin kuruluşu için yazılı şekil şartı İslam hukuku açısından da gereklidir.

İkinci husus ise, kurumsal tahkim ve milletlerarası ticarî tahkimin İslam hukukunda vaz’olunmayışı ile ilgili husustur. Yazara göre modern hukukta var olan ve uygulanan bu tahkim türlerinin İslam hukuku açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Bu iki hususun, İslam hukuku kaynaklarındaki esasların günümüz şartlarında uygulanabilecek şekilde yorumlanmasıyla ilgili yazarın yaklaşımının bilimsel çalışmalarda izlenecek yol ve yöntemler konusunda yeni çalışma yapacak olanlara bir ufuk açmış olması bakımından son derece önem arz ettiğinin vurgulanması yararlı olacaktır.