



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 3, Sayı: 2, Güz 2012**

---



**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 3, Issue: 2, Autumn 2012**



## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 3, Sayı 2, Güz 2012  
(Volume 3, Issue 2, Autumn 2012)

### İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, Dekan/Dean

### Editör/Editor in-Chief

Doç. Dr. Mehmet KUBAT

### Editör Yardımcıları/Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ

### Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	Yrd. Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN
Doç. Doç. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN	Arş. Gör. Serkan DEMİR

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

### Mizanpaj / Layout

Serkan DEMİR

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2012

### Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-  
Kampus - MALATYA  
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97-0422 341 00 61

E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr  
ifd@inonu.edu.tr



## GÜZ 2012 SAYISI HAKEM KURULU /REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Adem APAK, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. H. Suphi ERDEM, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İsa YÜCEER, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Adem KORUKÇU, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet KUBAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Resul ÖZTÜRK, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Atik AYDIN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## İÇİNDEKİLER

<b>Editörden</b>	
Doç. Dr. Mehmet KUBAT .....	7-8
<b>“73 Fırka Hadisi”ni Yeniden Düşünmek</b>	
Mehmet KUBAT.....	9-45
<b>Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Din Eğitimi Alan Yorumu)</b>	
Recep UÇAR .....	47-83
<b>Kur’ân-ı Kerîm’de “Lealle” (لعل) Sözcüğünün Anlamlandırılması</b>	
Mehmet YOLCU .....	85-112
<b>Kur’an-ı Kerim’de İhsan Kavramına Filolojik Bir Yaklaşım</b>	
Hüseyin POLAT .....	113-133
<b>Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri</b>	
Mehmet ULUKÜTÜK .....	135-162
<b>Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve “Risâle Fi’l- Âyâti’l-Müteşâbihât” İsimli Risâlesi</b>	
Kerim ÖZMEN .....	163-173
<b>Hz. Peygamber (sav)’in Devletleşme Çalışmalarına Ensar’ın Askerî Katkısı: Seriyeler</b>	
Fethullah ZENGİN .....	175-197
<b>Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar</b>	
Hacı ÇİÇEK.....	199-222
<b>Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi</b>	
Selahattin YAKUT .....	223-255
<b>Arap Literatüründe Metafor Değişimleri</b>	
Miklós Maróth/Çev. Ömer KARA .....	257-270
<b>Kur’an Nahvi – III</b>	
Ahmet Mekkî el-Ensârî/ Çev. Sabri TÜRKMEN .....	271-295
<b>Kitap Tanıtımı/ Doç. Dr. Mehmet Kubat, Hasan el-Basrî (Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri)</b>	
Fevzi ÇAKMAK.....	297-305
<b>Kitap Tanıtımı/ Doç. Dr. Metin Bozkuş, Mürûcu’z-Zeheb’te İslam Mezhepleri (Mes’ûdî’ye Göre İlk Dönem İslam Tarihi ve Mezhepleri)</b>	
Necdet BALKI .....	307-310

## CONTENTS

<b>Editorial</b>	
Doç. Dr. Mehmet KUBAT .....	7-8
<b>Rethinking on “73 Sects Hadith”</b>	
Mehmet KUBAT.....	9-45
<b>Perception of Social Research on Cutting on Circumcision Malatya (Religion Education Field Comment)</b>	
Recep UÇAR .....	47-83
<b>Giving Meaning to Word “Lealle” in The Qur’an</b>	
Mehmet YOLCU .....	85-112
<b>One of the Most Fundamental Concepts Used in the Qur’an is the Concept of İhsan</b>	
Hüseyin POLAT .....	113-133
<b>Grammar of Religion Versus Logic of Philosophy: Logical and Epistemological Tensions Between Religious and Philosophical In Islamic Thought</b>	
Mehmet ULUKÜTÜK .....	135-162
<b>Otoman Scholar Saçaklızâde and his work: “Risâle fi’l-Âyâtî’l-Müteşâbihât”</b>	
Kerim ÖZMEN .....	163-173
<b>Ansar’s Military Contribution to the Prophet’s State-Building Effort: Seriiyes</b>	
Fethullah ZENGİN .....	175-197
<b>Faith From of Hypocrites and Hypocrites in Time of the Prophet</b>	
Hacı ÇİÇEK.....	199-222
<b>The Examination of The Level of Religiousness Among High School Students</b>	
Selahattin YAKUT .....	223-255
<b>The Changes of Metaphor in Arabic Literature</b>	
Miklós Maróth/Çev. Ömer KARA .....	257-270
<b>The Qur’an’s Grammar- III</b>	
Ahmet Mekkî el-Ensârî/ Çev. Sabri TÜRKMEN .....	271-295
<b>Book Review/Assoc. Dr. Mehmet KUBAT, Hasan al-Basri Life, Scientific Personality and its Place in Islamic Theology (Kalam)</b>	
Fevzi ÇAKMAK.....	297-305
<b>Book Review/ Assoc. Dr. Metin BOZKUŞ, Islamic Sects in Muruj al-Zeheb (Early Islamic History and Sects According to Mas’udi)</b>	
Necdet BALKI .....	307-310

## Editörden

### Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla...

İslâm, inançtan ahlâka, hukuktan felsefeye kadar insanlığa birçok şey kazandırmış yüce bir medeniyete, güçlü bir ilmî disipline ve sağlam bir geleneğe sahip son ilâhî dindir. İslâm'ın ilk döneminden itibaren Müslüman bilginler, kuvvetli ve sarsılmaz bir temele dayalı olarak oluşturdukları ilim disiplinine bağlı kalmış, gerek teorik gerek pratik düzlemde kılı kırk yaran bir anlayışla oldukça başarılı ilmî/bilimsel faaliyetlerde bulunmuşlardır. Üzerinden 15 asır geçtikten sonra bile tazeliğini koruyan bu özgün çalışmalar, bugün dahi insana ve hayata çok şey katan, Müslümanlar ve tüm insanlık için ufuk açıcı niteliktedir. Dergimizin elinizde tuttuğunuz bu sayısı da, söz konusu güçlü geleneğin nasıl kararlılıkla devam edip ısrarla sürdürüldüğünün açık bir göstergesidir.

Değerli akademisyen, ilim ve fikir adamlarının çok kıymetli ilgi, alaka, destek ve katkılarıyla yürüyüşüne devam eden *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin*, yepyeni ve dopdolu bir sayısıyla daha karşınızda olmaktan onur ve mutluluk duyuyoruz.

Dergimizin bu nadide sayısı 9 telif, 2 tercüme ve iki kitap tanıtımı olmak üzere toplam 13 özgün çalışmadan oluşuyor. Derginin ilk makalesi Doç. Dr. Mehmet KUBAT tarafından kaleme alınmış. Makalenin adı "73 Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek." Yazar, bu çalışmada İslâm Mezhepleri Tarihi müellifleri ve Kelâm âlimlerinin mezhepleri taksim ederken dayandıkları "73 fırka hadisi"ni yeniden anlamının ve anlamlandırmanın yollarını deniyor. İkinci makale Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR'A ait. "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Din Eğitimi Alan Yorumu)" adını taşıyan makalede yazar, toplumun Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sünnet algısının oluşumunda hangi eğitim kanallarının ne derecede etkili olduğunu ve bu algının çeşitli demografik değişkenlere bağlı olarak değişip değişmediğini tespit etme amacını güdüyor. "Kur'an-ı Kerim'de 'Lealle' Sözcüğünün Adlandırılması" isimli üçüncü makalenin müellifi Yrd. Doç. Dr. Mehmet YOLCU. Yazar, dilbilimciler, fıkıhçılar ve tefsir ulemasının Kur'an'da 129 defa kullanılan 'lealle' sözcüğüne verdikleri anlamlardan hareketle bu sözcüğe en uygun anlamı vermenin yollarını araştırıyor. Dördüncü makale Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT tarafından yazılmış ve "Kur'an'da İhsân Kavramı" adını taşıyor. Polat, Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanmasında büyük öneme sahip olan 'ihsân' sözcüğünün sonraları nasıl anlam daralmasına uğratıldığını ve bu kelimeyi özgün anlamında kullanmanın ehemmiyetini araştırma konusu yapmış. Beşinci Makale Öğretim Görevlisi Dr. Mehmet ULUKÜTÜK tarafından yazılmış ve "Dinin Grameri *versus* Felsefenin Mantiği: İslâm Düşüncesinde Dinî ve Felsefî *Epistemeler* Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri" adını taşıyor. Yazar, bu makalede,

İslâm düşünce geleneğinde Gramer ve Mantık Tarihi açısından önemli bir muhtevaya sahip olan mantıkçılar ve gramerciler arasındaki tartışmaları, dinî ve felsefî *epistemeler* arasındaki gerilimin önemli bir halkası olarak ele almayı deniyor. Öğretim Görevlisi Kerim ÖZMEN'in "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve "Risâle fi'l-Âyâtî'l-Müteşâbihât" İsimli Risâlesi" adlı çalışması altıncı sırada yayınlandı. Yazar bu makalede, Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin hayatı, eserleri hakkında bilgi vermekte, daha sonra da onun müteşâbih konusuna dair yazmış olduğu "Risâle fi'l-Âyâtî'l-Müteşâbihât" adlı elyazması risâlenin neşrini ve tercümesini sunmaktadır. Yedinci makale Araştırma Görevlisi Fethullah Zengin'e ait. Makale "Hz. Peygamber (Sav)'in Devletleşme Çalışmalarına Ensar'ın Askerî Katkısı: Seriyeler" adını taşıyor. Bu makalede yazar, Ensar'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde önemli rol aldığı seriyeleri ele almış, söz konusu seriyelerin Medine ve çevresinde İslâm'ın varlığının korunmasındaki etkisi üzerinde odaklanmıştır. Sekizinci makale Doktora öğrencisi Hacı ÇİÇEK tarafından yazılmış. "Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar" adlı çalışmada yazar, inananların, İslâm'ı içten yıkmaya yönelik faaliyetler tertipleyen münâfıkların tuzakları karşısında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetiyle örtülecek ne tür önlemler alabileceklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dokuzuncu sırada yer alan makale Selahattin YAKUT tarafından kaleme alınmış. "Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" adlı çalışmasında yazar, ergenlik döneminde bulunan lise öğrencilerinin dindarlık düzeyleri üzerinde hangi değişkenlerin ne ölçüde etkili olduğunu tespit etmeye çalışmış. Onuncu makale "Arap Literatüründe Metafor Değişimleri" adını taşıyor ve Miklós Maróth tarafından kaleme alınmış. Prof. Dr. Ömer Kara'nın çevirisiyle yayınladığımız çalışmada yazar, *Stilistik (Bedî')* ve onun farklı araçları olan *Metafor*, *Kinâye* ve genel olarak *Sanatsal/Mecâzî Hitab* arasında herhangi bir çelişki olmadığı, söz konusu kelimelerin iletişim sırasında kurulan kendi orijinal (*hakîkî*) anlamlarında veya kullanıcının tercihinine bağlı olarak, transfer edilen manalarında kullanılabileceği, tüm transfer kullanımlarının ise *Bedî'* yani stilistik alanına ait olduğu tezini savunmaktadır. Son makale Ahmed Mekkî el-Ensârî'nin "Kur'an Nahvi III" adını taşıyor. Yrd. Dr. Sabri TÜRKMEN tarafından Türkçe'ye çevrilen makale, nahiv kurallarının kıraatlere göre yeniden gözden geçirilmesi ana fikrini işliyor. Dergimizin sonunda ise Doktora Öğrencisi Fevzi ÇAKMAK ve Doktora Öğrencisi Necdet BALKI'nın kaleme aldıkları iki kitap tanıtımı yer alıyor. İlk kitap Doç. Dr. Mehmet KUBAT'ın *Hasan el-Basrî –Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri-*, ikinci kitap ise Doç. Dr. Metin Bozkuş'un *Mürûcu'z-Zehab'te İslam Mezhepleri (Mes'ûdî'ye Göre İlk Dönem İslam Tarihi ve Mezhepleri)* adını taşıyor.

Sizleri bilimsel birikimize yeni katkılar sağladığına canı gönülden inandığımız dergimizle baş başa bırakırken, çok kısa bir zaman sonra yine dopdolu bir içerikle çıkacak bir sonraki Bahar 2013 sayımızda buluşmak ümidiyle selam, saygı, sevgi ve muhabbetlerimizi sunuyoruz.

**Doç. Dr. Mehmet KUBAT**



## “73 Fırka Hadisi”ni Yeniden Düşünmek

Mehmet KUBAT \*

**Özet:** Hadis kitaplarında farklı varyantlarla rivayet edilip şöhret bulan 73 fırka hadisi, İslâm düşünce tarihinde müelliflerin itikadî mezhepleri tasnif edişlerinde belirleyici rol oynamıştır. Bu hadis aynı zamanda Müslüman gruplar arasında bir mezhep müntesibinin diğer mezheplere bakışımı belirleyip onlarla gireceği ilişkiyi şekillendiren bir etkiye de sahip olmuştur. Tarihsel süreçte 73 fırka hadisi, bazen ümmetin fırkalara ayrılmasının doğal ve kaçınılmaz olduğu ve bunun da Müslüman toplum açısından bir zenginlik olarak görülmesi gerektiği şeklinde anlaşıldığında olumlu bir etki sağlarken, bazen sadece kendi mensup olduğu grubu kurtuluşa erecek fırka (fırka-i nâciye) olarak görenler tarafından diğer mezheplerin dışlanıp tekfir edilmesine dayanak oluşturması ve bunun doğal sonucu olarak ümmet arasında tefrikaya sebebiyet vermesi gibi olumsuz bir etkiye de sahip olmuştur. Bu makalede öncelikle 73 fırka hadisleri kategorize edilerek bu rivayetlerin sıhhat durumları irdelenecek ve müelliflerin mezhepleri tasniflerinde bu rivayetlerin etkisi ele alınacak, daha sonra da bu hadisi doğru anlamının yolları denenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Fırka, 73 fırka, fırka-i nâciye, cemaat, kesretten kinâye.

**Abstract:** -Rethinking on “73 sects hadith” -73 sects hadith which narrated in the Hadith books with the different variants and found fame, it has a key role in the Islamic intellectual history when the faith denominations are classified by the İslâmîc sect historians as sects, also it has an effect which identifying a member’s perspective of any sect for the other sects and shaping the relationship with others. Sometimes the 73 sects hadith provides a positive impression in the historical process when the separation of the Ummah is natural and inevitable and also it should be seen as a form of wealth in terms of the Muslim community, and also sometimes it has a negative effect when declare the other sects are unbeliever based on the hadith by the members who consider the only saved sect is theirs and as a natural result of this, it causes conflict and division. In this article, firstly 73 sects hadiths will be categorized and their accuracy will be examined, and the effect of the authors’ communion will deal when sorting, and then the ways for the understanding correctly of this hadith will be investigated.

**Keywords:** Sect, 73 sects, saved sect, community, multiplicity (pluralistic) allusion.

\* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı, e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr.

## GİRİŞ

Başta Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere şöhret bulmuş ilk dönem muhaddisleri tarafından rivayet edilen 73 fırka hadisi, tarihte çeşitli şekillerde yorumlamalara tabi tutulduğu gibi, günümüzde de değişik tarzlarda anlaşılıp yorumlanmıştır.<sup>1</sup> Yapılan bu yorumlamaların bir kısmı farklılığı bir zenginlik sayıp fırkalaşmayı doğal saydığı için olumlu neticeler vermiştir. Ancak bu yorumların diğer kısmı ise, bu hadisin bazı varyantlarından hareketle kişiyi, yalnızca mensubu bulunduğu mezhebinin kurtulan topluluk (fırka-i nâciye), kendi mezhebi dışında kalan diğer fırkaların tümünün ise sapıklıkta (dalâlet) olduğu yargısına ulaştırdığı için yanlış ve tehlikeli sonuçlara kapı aralamıştır. Bu yargı, fırka-i nâciyeden olduğunu varsayan mezhep müntesibinin diğer mezhep mensuplarını dışlayıp ötekileştirmesine, dolayısıyla da dalâlete düşen fırka olarak görmesine sebep olmuş, hatta bazen işi diğer bütün mezhep mensuplarını toptan tekfir etmeye kadar vardirmiştir.

73 fırka hadisini, câhil, kültürsüz ve bedevî bir topluluktan ilimle mücehhez medenî bir ümmet oluşturmayı başaran Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, ortaya çıkardığı topluluğun selameti ve devamı için, tefrikadan ayrıştırılması gereken ihtilâfın tabii bir sonucu olarak, istikbalde fırkalaşma hâdisesinin çok olacağına dair vuku bulacak olan realiteyi haber vermesi, bu açıdan fırkalaşma hâdisesinin tefrikayla neticelenmemesi konusunda dikkatli ve uyanık olmaları için bağlılarına yaptığı bir uyarı olarak anladığımızda, hadisin anlamı gayet yerinde Nebevî bir mesaj olmaktadır. Fakat onu gelecekte ümmetin kaç gruba ayrılacağı ve bir fırka dışındaki mezhep, meşrep ve grupların tümünün sapıklar kategorisinde mütalaa edilerek Cehennem'e gireceklerinin haber verildiği salt gaybî bir mucize olarak anlamak, hem rivayeti, hem de rivayetin vermek istediği mesajı sorunlu hale getirmektedir. Bu nedenle anlaşılması, yorumlanması ve kendisinden hüküm çıkarılması açısından İslâm tefekkür geleneğinde oldukça önemli bir yeri olan 73 fırka hadisinin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aidiyetinin tespit edilmesi,<sup>2</sup> daha sonra da hadisin verdiği nebevî mesajın doğru bir şekilde yorumlanması son derece önem arz etmektedir.

İslâm düşünce tarihinde çok tartışılan ve üzerinde çokça fikir beyan edilen 73 fırka hadisi, farklı rivayet yolları ile bizlere aktarıldığı için, doğal olarak söz konusu rivayetler arasında ciddi anlam farklılıkları bulunmaktadır. Bu hadis grubunda yer alan rivayetlere eserlerinde yer veren âlimler, kendi dönemle-

<sup>1</sup> Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 1, Sayı: 1, Erzurum, 1997, s. 97.

<sup>2</sup> Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, Yıl: 5, Sayı: 3, Kış, 2005, s. 25.

rinin koşulları içinde ve bir hadisin sıhhati için gereken temel hususiyetleri de göz önünde bulundurarak 73 fırka hadisleri hakkında bir yargıya varmaya çalışmıştır. Bu çalışmamızın ilerleyen kısmında aktaracağımız gibi, tarihsel süreçte söz konusu hadislerin senet ve metin açısından sıhhati, konunun uzmanı otoriteler tarafından tartışılmış, kimi âlimler kendi ilmî birikimleri, dünya görüşleri ve özellikle de *fırkalaşma olgusuna* bakışları doğrultusunda bu hadislerin sahih, kimileri ise aynı gerekçelerle zayıf veya mevzû (uydurma) olduğunu belirtmişlerdir.

İslâm âlimleri 73 fırka hadislerinin sıhhati konusunda nasıl bir yargıya varırlarsa varsınlar, bu rivayetlerde beyan edilen fırkalaşma hadisesinin, Müslümanlar için tarihsel süreçte pratikle de kanıtlanmış olan geleceğe dair nebevî bir ihbar vazifesi gördüğü tartışma götürmez bir gerçektir. Nitekim İslâm dünyasında Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatını müteakip fırkalaşma hâdisesi baş göstermiş ve bu olay mütemadiyen devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu nebevî ihbarın aynen vuku bulduğu söylenebilir. Yine bu çalışmanın ilerleyen kısmında vurgulanacağı gibi, çeşitli varyantlarıyla 73 fırka hadisinin, “ümmetimin ihtilâfı rahmettir”<sup>3</sup> hadisi ile birlikte düşünülerek, ümmetin birliğini tehlikeye sokan *tefrikaya* vurdurulmadığı sürece, fırkalaşmanın doğal, kaçınılmaz, hatta bazı durumlarda gerekli olduğu gerçeğine işaret ettiği söylenebilir.<sup>4</sup>

Bu makalemizde, tarihten günümüze insanın olduğu her yerde fırkalaşmanın mütemadiyen devam eden bir hâdise olduğu gerçeğini akılda bulundurarak, öncelikle İslâm tefekkür tarihinde son derece önemli bir konuma sahip olan “73 fırka hadisi” ve bu hadisin kapsamına giren belli başlı rivayetleri detaylı ve ayrıntılı bir araştırmaya tâbi tutacağız. Böylece söz konusu rivayetlerin sıhhat durumlarını belirlemeye, bu bağlamda 73 fırka hadislerinin hangi varyantlarının sahih, hangilerinin zayıf ve hangilerinin ise uydurma olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Ardından bu rivayetlerin İslâm Mezhepleri tarihçilerinin fırkaları tasnifi üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak hadiste geçen 73 sayısıyla hakikat veya mecaz anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespit edecek ve bilhassa bu rivayetlerin doğru anlaşılma yöntemi üzerinde odaklanacağız. En nihayetinde konu üzerinde daha kapsamlı bir araştırmaya girilerek 73 fırka hadislerine dair hangi tür okumanın Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ma-

<sup>3</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1983, I/64 vd.; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ehbâri'l-Mevdûa*, Beyrut, 1986, s. 108 vd.; Muhammed Nasruddin el-Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa*, Beyrut, 1985, I/76.

<sup>4</sup> Bkz. Mehmet Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1997, s. 79-91.

sajına ve misyonuna uygun düştüğünü tespit etmeye, bu bağlamda hadisi günümüz şartlarında yeniden anlamının imkânını bulmaya çalışacağız.

### A. 73 Fırka Hadisleri

Müslümanların 73 fırkaya ayrılacağına dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen hadislerin metinlerinde yer alan ifadeler muhtevaları itibariyle farklılık arz etmektedir.<sup>5</sup> Nitekim hadis kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin bir kısmında, tıpkı daha önceleri Yahudi ve Hıristiyanlarda olduğu gibi, İslâm ümmetinin de fırkalara ayrılacağı haber verilmekte ve Müslümanların sadece kaç fırkaya ayrılacağı belirtilmekle yetinilip ilave başka bir şeyden bahsedilmemektedir.<sup>6</sup>

73 fırkaya dair diğer bir kısım rivayetlerde ise, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında olduğu gibi, Müslümanlar arasında da fırkalaşmaların olacağı haber verildikten sonra, bu fırkalardan yalnızca birisinin cennette, diğerlerinin cehennemde olacağını bildirilmektedir.<sup>7</sup> Yine 73 fırkaya dair rivayet edilen hadislerde cehenneme gireceklerden istisna edilen tek fırkanın “cemaat”, bu cemaatin en belirgin vasfının da “Rasûlullah'ın ve O'nun ashâbının üzerinde buldukları yol üzere bulunmak” olduğu da söylenmektedir.<sup>8</sup>

73 fırkaya dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan bir diğer hadis grubunda ise, ikinci kısımda yer alan rivayetlerin aksine, tüm fırkaların cennette, sadece birisinin cehennemde olacağı haber verilmektedir.<sup>9</sup>

Bu konuya dair Rasûlullah (s.a.v.)'a nispet edilen bir başka rivayette de İslâm ümmetinin 72 fırkaya ayrılacağı, ümmet içerisinde en zararlı olan fırkanın “Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılan ve dini re'ye (kendi istek ve arzularına) göre yorumlayan kesim olduğu<sup>10</sup>” haber verilmektedir.

<sup>5</sup> Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996, s. 21; Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, s. 79 vd.

<sup>6</sup> Krş. İbn Mâce, Fiten, 17; Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Dârimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/501.

<sup>7</sup> Krş. Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Darimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/332, III/120, 145.

<sup>8</sup> Krş. Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Tirmizî, İman, 18; İbn Mâce, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/145, IV/102.

<sup>9</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafû*, I/150; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 173-174.

<sup>10</sup> Ebu Abdillah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ', Beyrut, 1990, IV/477; Alaüddîn Ali el-Muttakî b. Husamuddîn el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Ekvâli ve'l-Ef'âl*, Beyrut, 1985, I/209.

Biz, yukarıda sözünü ettiğimiz 73 fırka hadislerindeki farklı muhtevaları göz önüne alarak, bu hadisleri beş ayrı grup<sup>11</sup> halinde ele alacak ve bu rivayetlerin sıhhat durumlarını inceleyeceğiz.

### 1) Sadece Müslümanların Fırkalara Ayrılacaklarını Haber Veren Rivayetler

Bu grupta mütalaa edeceğimiz 73 fırka hadisleri *Kütüb-i Sitte* içerisinde Buharî ve Müslim’de yer almamış, sadece Sünenler tarafından rivayet edilmiştir. Ayrıca bu hadisler *Kütüb-i Sitte* dışında diğer bazı hadis kaynaklarında da yer almıştır. Bu hadislerde önceleri yahudî ve hıristiyanlar arasında fırkalaşma olduğu gibi, İslâm ümmetinin de gelecekte fırkalara ayrılacağı haber verilmiş, bunun dışında ilave bir bilgi verilmemiştir.

Ebû Hureyre (r.a.)’den rivayet edilen bir hadiste Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَيَّ إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَيَّ إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفَرَّقَتِ أُمَّتِي عَلَيَّ ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً». *Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar da 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.*<sup>12</sup>

Yine Ebû Hureyre (r.a.)’den küçük lafız farklarıyla rivayet edilen bir diğer rivayette Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَيَّ إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ وَتَفَرَّقَتِ أُمَّتِي عَلَيَّ ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً». *Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar da aynı şekilde (71 veya 72 fırkaya ayrıldılar). Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.*<sup>13</sup>

Enes b. Mâlik (r.a.)’ten rivayet edilen bir hadiste Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

<sup>11</sup> Davut Gazi Benli bu rivâyetleri üç ayrı kategoride (Bkz. Davut Gazi Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2010, s. 52-69), Mevlüt Özler ve Ahmet Keleş ise dört ayrı grupta (Bkz. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 21-39; Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 26-27) mütalaa ederek rivâyetlerin sıhhat durumlarını kritize etmişlerdir. Biz de konuya dair rivâyetlerdeki farklı muhtevaları göz önüne alarak bu hadisleri beş ayrı grupta ele almak ve söz konusu rivâyetlerin sıhhat durumlarını ayrı ayrı incelemek istiyoruz.

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Krş. Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I/217.

<sup>13</sup> Tirmizî, *İman*, 18.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى ”  
 İsrailoğulları 71 fırkaya ayrıldılar. وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً».  
 Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.”<sup>14</sup>

## 2) Hangi Fırkanın Cennetlik veya Cehennemlik Olacağını Haber Veren Rivayetler

a) Bu grupta ele alacağımız rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber (s.a.v.), 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiği ümmetinin, bir fırkasının hariç, diğer fırkaların hepsinin cehennemde olacağını haber vermektedir:

Ebû Âmir el-Hevzenî’den rivayet edildiğine göre, o, günün birinde Mua-viye b. Ebî Süfyân’ın aralarında (ayağa) kalkarak şöyle dediğini aktarmıştır:

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّهُ قَامَ فِينَا فَقَالَ أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا فَقَالَ “  
 «أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثَلَاثِ  
 شُورٍ فِي النَّارِ...».  
 Şunu iyi bilin ki Rasûlullah (s.a.v.) (bir gün) bize bir hutbe okumak üzere aramızda (ayağa) kalkıp (şöyle) buyurdu: Dikkatli olunuz; sizden önce Ehl-i Kitap’tan olanlar 72 millete bölündüler. Bu millet de 73 fırkaya bölünecektir. Bunlardan 72’si cehennemde olacaktır...”<sup>15</sup>

Bu konuyla ilgili Avf b. Mâlik’ten rivayet edilen bir hadiste göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ ”  
 فِرْقَةً فَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَاِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي  
 النَّارِ وَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرُقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ  
 «...».  
 Yahudiler 71 fırkaya bölündüler. Birisi Cennet’te, 70’i Cehennem’dedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71’i Cehennem’de, birisi Cennet’tedir. Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. 72’si cehennem’de, birisi Cennet’te olacaktır...”<sup>16</sup>

Enes b. Mâlik (r.a.)’ten rivayet edilen bir başka hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى ”  
 İsrailoğulları 71 fırkaya وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ...»

<sup>14</sup> İbn Mâce, Fiten, 17; Krş. Dârimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/332, III/120, 145, 501.

<sup>15</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Krş. Darimî, Siyer, 75.

<sup>16</sup> İbn Mâce, Fiten, 17.

ayrılmıştır. Benim ümmetim de 72 fırkaya ayrılacaktır. Bir fırka hariç, hepsi cehennemde olacaktır...<sup>17</sup>

b) Bu grupta aktaracağımız rivayetlerin bir kısmında ise Hz. Peygamber (s.a.v.), 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiği ümmetinin, bir fırkasının hariç, diğer fırkaların hepsinin cennette olacağını haber vermektedir:

Enes (r.a.)’ten rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

«عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلَفَظَ «تَفْتَرُقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي الْجَنَّةِ...»<sup>18</sup>

Bu konuya dair aktarılan bir diğer rivayette ise Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Ümmetim 70 veya 71 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yalnızca birisi müstesna hepsi cennettedir...”<sup>19</sup>

### 3) Cennet’e Girecek Fırkanın Belirleyici Kimliğini Açıklayan Rivayetler

Bu grupta mütalaa edeceğimiz hadisler, genellikle 2. grupta aktardığımız rivayetlerle aynıdır. Bu hadislerin sonunda yer alan ifadelerde cennete girecek fırkanın “cemaat”, bu cemaatin en belirgin vasfının da “Rasûlullah (s.a.v.)’ın ve ashâbının üzerinde buldukları yol üzere olmak” olduğu haber verilmektedir:

Ebû Âmir el-Hevzenî’den rivayet edildiğine göre, o, günün birinde Muaviye b. Ebî Süfyân’ın aralarında (ayağa) kalkarak şöyle dediğini aktarmıştır:

«عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّهُ قَامَ فِينَا فَقَالَ أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا فَقَالَ «أَلَا إِنَّ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً...»<sup>20</sup> Şunu iyi bilin ki Rasûlullah (s.a.v.) (bir gün) bize bir hutbe okumak üzere aramızda (ayağa) kalkıp (şöyle) buyurdu: Dikkatli olunuz; sizden önce Ehl-i Kitap’tan olanlar 72 millete bölündüler. Bu millet de 73 fırkaya bölünecektir. Bunlardan 72’si cehennemde, birisi cennette olacaktır. Cennette olacak fırka «cemaat»tir.<sup>20</sup>

Enes b. Mâlik’den rivayet edilen bir diğer hadiste de Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

<sup>17</sup> İbn Mâce Fiten, 17; Krş. Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/332, III/120, 145, 501.

<sup>18</sup> Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, I/150; Krş. Ali el-Kârî, el-Esrâru’l-Merfûa, s. 173-174.

<sup>19</sup> Ali el-Kârî, el-Esrâru’l-Merfûa, s. 173-174.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Krş. Darimî, Siyer, 75.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى ”  
İsrailoğulları: وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ «  
loğulları 71 fırkaya bölündüler. Şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya bölünecektir.  
Onlardan bir fırka hariç, hepsi cehennemdedir. O hariç olan (cennet'e girecek) fırka ise  
«cemaat»tir.”<sup>21</sup>

Bu konuya dair Avf b. Mâlik (r.a.)’ten rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ ”  
فِرْقَةً فَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَأَحَدَى وَسَبْعُونَ فِي  
النَّارِ وَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ  
: وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ «. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ «الْجَمَاعَةُ».  
düler. Birisi Cennet’te, 70’i Cehennem’dedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71’i  
Cehennem’de, birisi Cennet’tedir. Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a yemin  
ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. 72’si cehennem’de, birisi  
Cennet’te olacaktır. “Ya Rasûlallah, cennette olacak fırka kimlerdir?” diye sorulduğun-  
da, o (s.a.v.) “cemaattir” diye cevap verdi.”<sup>22</sup>

Abdullah b. Amr (r.a.)’dan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «الْبَيَاتِينَ عَلَى أُمَّتِي مَا آتَى عَلَى بَنِي ”  
إِسْرَائِيلَ خَذُوا النَّعْلَ بِالنَّعْلِ حَتَّىٰ إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ آتَى أُمَّهُ عِلَابِيَّةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَضَعُ ذَلِكَ وَإِنَّ بَنِي  
إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَوَاحِدَةً  
: قَالُوا وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».  
aynısı benim ümmetimin de başına gelecektir. Öyle ki benim ümmetim onların ayak  
izlerini aynen takip edecek, hatta onlardan birisi açıkça annesine gelmek istese, benim  
ümmetimden de bunu yapan olacaktır. Muhakkak ki İsrailoğulları 72 millete bölündü-  
ler. Benim ümmetim de 73 millete bölünecektir. Onlardan bir fırka hariç, hepsi cehen-  
nemdedir. «Ey Allah’ın Rasûlü, o tek (cennete girecek) fırka kimdir?» diye sorulduğun-  
da «ben ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlardır» buyurdular.”<sup>23</sup>

#### 4) Cehenneme Girecek Fırkanın Belirleyici Kimliğini Açıklayan Rivayetler

Bu grupta zikredeceğimiz hadislerde bütün fırkaların cennete, yalnız bir fırkanın ise cehenneme gireceği bildirilmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmında

<sup>21</sup> İbn Mâce, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/145, IV/102.

<sup>22</sup> İbn Mâce, Fiten, 17.

<sup>23</sup> Tirmizî, İman, 18.



cennete gireceklerden istisna edilen fırka “Zındıklar” iken, öteki rivayetlerde “Kaderiyye” olduğu haber verilmektedir:

Enes (r.a.)’ten rivayet edildiğine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

«عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلَفَظَ «تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي» قَالَ «الجنة إلا الزنادقة Ümmetim 70 fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar hariç, hepsi cennettedir (cennete giremeyecek fırka zındıklardır).»<sup>24</sup>

Bu konuya dair aktarılan bir diğer rivayette Rasûlullah şöyle buyurmuştur:

«تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى سَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي الْجَنَّةِ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً» قَالُوا «يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَنْ هُمْ؟» قَالَ «الجنة إلا الزنادقة و هم القدرية». Bunlardan yalnızca bir fırka müstesna hepsi cennettedir. (Orada bulunanlar) «ey Allah’ın Rasûlü, onlar (cennete girmeyecek olanlar) kimlerdir?» deyince, (Rasûlullah), «Zındıklardır ki onlar Kaderîlerdir» buyurdu.<sup>25</sup>

Enes b. Mâlik (r.a.)’ten şöyle dediği rivayet edilmiştir:

«سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: تفترق أمتي على بضع و سبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة». قال انس: «كنا نراهم القدرية». Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan birisi hariç hepsi cennettedir. Cennete giremeyecek fırka Zındıklardır.» Enes b. Mâlik, «biz Zındıkları, Kaderiyye olarak görüyorduk» demiştir.<sup>26</sup>

### 5) 73 Fırkaya Ayrılanlar İçinde En Zararlı Fırkanın Dini Re’ye Göre Değerlendiren Fırka Olduğunu Haber Veren Rivayetler

el-Bezzâr’ın el-Müsned ve el-Hâkim’in el-Müstedrek adlı eserlerinde Avf b. Mâlik’ten naklettikleri bir hadiste Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

«عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً أَكْثَرُهَا فِتْنَةٌ عَلَى أُمَّتِي قَوْمٌ يَقْسِمُونَ الْأُمُورَ بَرَأْيِهِمْ يَحْرَمُونَ الْحَلَالَ وَيُحِلُّونَ الْحَرَامَ». Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Fitnesi en tehlikeli olanlar dinde kendi re’yelerine göre kıyâs yapanlardır. Onlar bu re’y ile Allah’ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını da haram kılarlar» buyurmuştur.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/150.

<sup>25</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 173-174.

<sup>26</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Beyrut, 1983, I/267.

<sup>27</sup> Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, Thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah, Beyrut, Trs., VII/186-187; Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, IV/477.

Bu konuya dair aktarılan bir başka rivayette ise Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“افتترقت بنو إسرائيل على إحدى و سبعين فرقة و تزید أمتی علیها فرقة لیس فیها فرقة أضر علی أمتی من قوم یقیسون الذین برأیهم فیحلون ما حرم الله و یحرمون ما أحل الله. *İsrâil oğulları 71 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim bunu geçecektir. Bunlar arasında dinde re'yleleriyle kıyas yapanlardan daha zararlısı yoktur. Onlar, haramı helâl, helâli de haram yaparlar*” buyurmuştur.<sup>28</sup>

## B. 73 Fırka Hadislerinin Sıhhat Durumları

### 1) Birinci Gruptaki Rivayetlerin Sıhhat Durumları

Hepsi Ebû Hureyre (r.a.) tarafından rivayet edilen bu gruptaki hadislerde ümmetin sadece kaç fırkaya ayrılacağından bahsedilmiş, bunun dışında ilave bir bilgi verilmemiştir. Bu grupta yer alan hadislerin sahîh oldukları hususu hem hadis âlimleri ve hem de başta fırak yazarları olmak üzere diğer İslâm bilginleri tarafından açıkça ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Meselâ Hâkim en-Nisabûrî, ilk olarak aktardığımız Ebû Dâvûd hadisi<sup>30</sup> için, her ne kadar Buharî ve Müslim'de rivayet edilmemiş olsa da, Buharî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını, dolayısıyla sahîh olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup> Müstedrek şârihi ez-Zehebî de (748/1347) onu te'yid etmiştir.<sup>32</sup>

Yine bu grupta yer alan ve et-Tirmizî'nin rivayet ettiği hadis<sup>33</sup> için müellif, “hasen-sahîhtir” demiştir.<sup>34</sup>

İbn Mâce'nin es-Sünen'inden aktardığımız ve Hıristiyanlardan söz edilmeksizin, Yahudilerin 71 fırkaya, Peygamber (s.a.v) ümmetinin de 73 fırkaya

<sup>28</sup> Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, I/209; Benzer rivayetler için bkz. a.m., a.e., I/210-211.

<sup>29</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 174; Krş. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 30 vd; Krş. Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, s. 81 vd.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Krş. Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I/217.

<sup>31</sup> Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I/217.

<sup>32</sup> Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I/217; Krş. Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, s. 54.

<sup>33</sup> Tirmizî, *İman*, 18.

<sup>34</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr (es-Sünenu't-Tirmizî)*, Thk. Şuayb el-Arnaûd-Heysem Abdulğafûr, Dimeşk, 2009, IV/586; Krş. İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 18.

ayrılacağını haber veren hadis<sup>35</sup> için Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî “sahîhtir” demiştir.<sup>36</sup>

İslâm âlimleri, bu grupta yer alan ve yalnızca “İslâm ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını” haber verip başka ilave hiçbir bilgi içermeyen hadislerin birçok farklı varyantı olduğunu, bu rivayetlerin hepsinin birbirine destek olduklarını, dolayısıyla hadisin sahîh olup ifade ettiği fırkalara ayrılma hâdisesinin vuku bulunduğu hiçbir şüphe olmadığını belirtmişlerdir.<sup>37</sup>

Ümmetin gelecekte fırkalara ayrılacağını bildiren rivayetlerin sahîh oldukları, hem aklen hem de naklen sabittir. Nitekim İslâm dünyasında Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatını müteakip fırkalaşma hâdisesinin baş gösterdiği ve bu olayın mütemadiyen devam ettiği bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu nebevî ihbarın aynen vuku bulunduğu söylenebilir. Bu da bu grupta yer alan hadislerin aklen sahîh olduklarını gösterir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelecekte haber verme<sup>38</sup> ve ümmetin muhtelif fırkalara ayrılacağına<sup>39</sup> dair aktarılan diğer birçok hadisten de bu grupta yer alan hadislerin naklen de sahîh oldukları anlaşılmaktadır.

## 2) İkinci Gruptaki Rivayetlerin Sıhhat Durumları

a) Yalnızca bir fırkanın cennette, diğer bütün fırkaların ise cehennemde olacağını haber veren ikinci gruptaki rivayetlerin<sup>40</sup> sıhhat durumları hakkında âlimler birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hadis âlimlerinin çoğunluğu bu grupta yer alan hadislerin sahîh oldukları yönünde görüş belirtmiş olsalar da,<sup>41</sup> Zâhirî âlimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064), “ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını, bu fırkalardan birinin dışında hepsinin cehennemde olacağını” haber veren hadislerin isnâd yönünden sahîh olmadıkları kanaatindedir. Ona göre, sahîh olmadıkları için, bu hadisler delil olarak da kullanılamazlar.<sup>42</sup>

---

<sup>35</sup> İbn Mâce, Fiten, 17.

<sup>36</sup> Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce*, Riyad, 1997, III/307.

<sup>37</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, B.y.y., 1989, I/11.

<sup>38</sup> Krş. İbn Mâce, Sünnet, 12.

<sup>39</sup> Krş. Müslim, Zekât, 151, 153.

<sup>40</sup> Krş. Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Darimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/120.

<sup>41</sup> Bkz. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Riyad, 1998, III/116; Elbânî, *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, III/307.

<sup>42</sup> Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* ile beraber), Beyrut, 1317, III/248.

Aynı şekilde İbn Hazm'ın etkisinde kaldığı açıkça belli olan İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436)<sup>43</sup> de bu grupta yer alan hadislerin sahîh olmadıklarını, metinde yer alan "bir fırka hariç hepsi cehennemdedir" ifadesinin fâsid ve sahîh olmayan bir ilave olduğunu söyler. O, bu rivayetlerin hadis ilminde otorite sayılan Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmemiş olmasını da, bu gruptaki hadislerin sağlam olmadıkları yönündeki düşüncesine destek gösterir.<sup>44</sup>

Bu hadislerin devamında cennete gireceklerin belirleyici kimliğinin "cemaat" ve "benim ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlar" şeklinde açıklamaların yer aldığı hadisler hakkında ayrıntılı bilgi, üçüncü gruptaki rivayetlerin sıhhat durumu aktarılırken verilecektir.

b) Yalnızca bir fırkanın cehennemde, diğerler bütün fırkaların ise cennete olacağını haber veren<sup>45</sup> ikinci gruptaki rivayetler İslâm âlimlerinin büyük ekseriyeti tarafından mevzû kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Üçüncü gruptaki rivayetlerin sıhhat durumları irdelenirken bu hadislerin sıhhat durumlarına dair ayrıntılı bilgi verileceği için, burada bu kadarı ile yetiniyoruz.

### 3) Üçüncü Gruptaki Rivayetlerin Sıhhat Durumları

Âlimler, Müslümanlardan cennete girecek tek fırkanın belirleyici kimliğini açıklayan üçüncü gruptaki hadislerin<sup>47</sup> sıhhat durumları hakkında da birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Şöyle ki:

a) Ümmetin 73 fırkaya bölüneceğini, hepsinin cehennemde olacağını, tek fırkanın ise kurtuluşa ereceğini, kurtuluşa erip cennete girecek tek fırkanın belirleyici kimliğinin de "cemaat" olduğunu haber veren Muaviye b. Ebî Süfyân hadisi<sup>48</sup> hakkında İbn Mâce isnâdının sahîh, râvilerinin de sikâ olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca bu hadisin Ebû Dâvud ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis otorite-

<sup>43</sup> İbnu'l-Vezîr'in, İbn Hazm'ın etkisinde kaldığı, sık sık onun görüşlerine atıfta bulunmasından anlaşılmaktadır. Bkz. İbnu'l-Vezîr, *el-Yemanî, el-Avasım mine'l-Kavâsim*, Beyrut, 1992, I/186-187, III/172. Krş. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 33.

<sup>44</sup> İbnu'l-Vezîr, *el-Avasım mine'l-Kavâsim*, I/186, III/171-172.

<sup>45</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/150; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 173-174.

<sup>46</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Mesnûa' fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa'*, I/248; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 174; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/309.

<sup>47</sup> Krş. Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Tirmizî, *İman*, 18; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/145, IV/102.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/145, IV/102.

<sup>49</sup> İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, II/1322.

teleri tarafından da rivayet edilmiş olması, rivayetin senet bakımından sağlam olduğunu güçlendirmektedir.<sup>50</sup>

Ancak bu hadisin isnadında yer alan Râşid b. Sa’d adlı şahsı cerh edenler olmuştur. Meselâ İbn Hazm söz konusu râviye “zayıftır” demiştir.<sup>51</sup> Ebû’l-Hüseyn el-Hanefî ise *Hâşiye*’sinde *Zevâid*’e atfen “Avf b. Mâlik’ten bu hadisin isnadının tartışma götür olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup> Ayrıca hadis âlimleri bu rivayetin isnadında yer alan Abbâd b. Yusuf’tan İbn Mâce dışında hiç kimsenin tahrihte bulunmadığını ve İbn Mâce’nin Sünen’inde söz konusu şahsın bu hadisinden başka bir rivayetin yer almadığını belirtmişlerdir.<sup>53</sup> İbn Adıyy de aynı şahıs için, “yalnız kaldığı (teferrüd ettiği) hadisler rivayet eden biridir» demiştir.”<sup>54</sup>

İleride vurgulayacağımız gibi, 73 fırka hadislerinin bazı varyantlarında kurtuluşa erecek fırka olarak belirtilen *cemaat* sözcüğü, fırka teriminin karşılığı olarak kullanılmakta ve bölünüp tefrikaya uğramamış topluluğu ifade etmektedir ki,<sup>55</sup> bu topluluk, vahyin ilk muhatapları olup inanç, ibâdet, ahlâk ve hukuk cepheleriyle İslâm’ı bir bütün olarak sonraki nesillere aktaran ve henüz gruplara ayrılarak birbirlerine karşı saflarda yer almayan ashâb cemaatidir. Hadis bu çerçevede anlaşıldığında, henüz fırkalara ayrılmamış, bölünüp parçalanmamış ve en önemlisi de muhalif cephelerde yer alarak birbirlerine silah çekmemiş, birbirlerinin kanını dökmemiş oldukları dönemde ashâbın yolunu sürdürmek elbette en doğru olandır.

b) Ümmetin 73 fırkaya bölüneceğini, hepsinin cehennemde olacağını, tek fırkanın ise kurtuluşa ereceğini, kurtuluşa erip cennete girecek tek fırkanın “*benim ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlar*”<sup>56</sup> şeklinde bir açıklama ihtiva eden rivayet ise Abdullah b. Amr (r.a.)’dan nakledilmiştir. Tirmizî bu rivayet için, “*Bu hadis Hasen-Garîb-Müfesser*<sup>57</sup> bir hadistir; hadisi bu tarihin dışında

<sup>50</sup> Krş. Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/145, IV/102.

<sup>51</sup> Abdullah Muhammed ez-Zehabî, *Mizânu’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, Trs., II/35.

<sup>52</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Abdulhadî el-Hanefî, *Hâşiye li İbn Mâce*, Beyrut, Trs., I/249-250; Krş. Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, s. 45.

<sup>53</sup> Zehabî, *Mizânu’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, II/380.

<sup>54</sup> Beşşâr Avvâd Ma’rûf-Şuayb el-Arnaûd, *Tahrîru Takrîbi’t-Tehzîb*, Beyrut, 1997, II/182.

<sup>55</sup> Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet, Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara, 2009, s. 71.

<sup>56</sup> Tirmizî, *İman*, 18.

<sup>57</sup> Hadis literatüründe *Müfesser Hadis*, “kısaltılmaksızın tam/ayrıntılı olarak rivâyet edilmiş olan, böylece ihtiva ettiği hükmü, o konudaki bazı ihtimalleri bertaraf edecek şekilde iyice

*başka bir yolla bilmiyoruz*”<sup>58</sup> değerlendirmesini yapmıştır. Bizce onun bu değerlendirmeyi yapmasının nedeni, söz konusu hadisin senesinde Abdurrahmân b. Ziyâd el-İfrîkî adlı şahsın varlığı olsa gerektir. Zira el-İfrîkî’nin, münker hadisleri çokça rivayet eden zayıf bir râvi olduğu kayıtlıdır.<sup>59</sup> Nitekim *Sünen-i Tirmizî* şarihlerinden Mübârekfurî de Tirmizî’nin bu hadis için “*Hasen-Garîb-Müfesser*” tabirini kullanmasını, rivayetin senesinde yer alan Abdurrahman b. Ziyad el-İfrîkî adlı zayıf râvinin bulunmasına bağlar. O, hadisin bu yönüyle *garîb* olduğunu, fakat aynı konuda diğer sahîh ve hasen rivayetlerin desteklemesinden dolayı da *hasen* sayıldığını söylemektedir.<sup>60</sup> Ancak, İbn Arrâk (963/1555), İbn Hibbân’dan (354/965) naklen, râvi el-İfrîkî’nin sikâ râviler adına uydurma hadisler naklettiğini kaydetmektedir.<sup>61</sup> Aynı rivayet hakkında ne Hâkim’in, ne de Zehebî’nin bir yorum yapmamaları da şüpheleri arttırmaktadır.

Görüldüğü üzere hadisin, kurtuluşa erecek tek fırkayı “*benim ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlar*” şeklinde tasvir eden varyantı da sıhhat açısından bazı kuşkular taşımaktadır. Zaten 73 fırka hadisini, bu rivâyette aktarıldığı şekilde, 73’ten 72’sinin toptan cehenneme gideceği, cennete girecek tek fırkanın ise mutlak anlamda “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun ashâbının üzerinde buldukları yolu izleyen grup” olacağını iddia etmek anlamca da ciddi sorunları beraberinde getirir. Kurtuluşa erecek olan fırkanın, “Hz. Peygamber’in yolu üzere olanlar” olduğunda kuşku yoktur. Ancak mutlak anlamda sahabenin yolu üzere bulunmanın her şart ve her dönemde kurtuluş için gerekli ve yeterli olacağı iddiası kuşku götürür bir husustur. Çünkü sahabe, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatının hemen ardından, çoğunlukla imâmet/hilâfet meselesi etrafında baş gösteren sorunlardan kaynaklanan nedenlerle karşı karşıya gelmiş, birbirlerine düşman kamplarda yer almış, hatta birbirleriyle savaşmışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dâr-ı bekaya irtihalinden sonra ashâb arasında başlayan siyasî mücadele, Hz Osman (r.a.)’ın Müslümanlarca şehid edilmesiyle kanlı ihtilâle, Şam vâlisi Muaviye’nin Hz. Ali (r.a.)’ye isyanı ile

---

açık olan hadis” demektir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2009, s. 200.

<sup>58</sup> Tirmizî, *el-Câmiu’l-Kebîr (Sünenü’t-Tirmizî)*, IV/586-587.

<sup>59</sup> Krş. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1994, VI/158-161.

<sup>60</sup> Ebu’l-Âlâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî bi Şerhi Câmi’i-Tirmizî*, Kahire, 1993, VII, 400; Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 35.

<sup>61</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu’s-Şerîati’l-Merfûa ani’l-Ehbâri’s-Şeniâti’l-Mevdûa*, Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, 1981, I/310; Krş. Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 35.

siyasî anarşiye ve politik grupların teşekkülüne, neticede Müslümanlar arasında iç savaflara sebep olmuştur.<sup>62</sup> Kaynaklarımızda aktarılan bilgilere göre, bir tarafta Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hanımı Hz. Âişe (r.a.)’nin, yanında Hz. Peygamber (s.a.v.)’in en yakın arkadaşlarından ve Aşere-i Mübeşşere’den Hz. Talha (r.a.) ve Hz. Zübeyr (r.a.)’in, diğer tarafta Hz. Peygamber (s.a.v.)’in amcasının oğlu ve damadı Halife Ali b. Ebî Talib (r.a.)’in ve Rıdvân Biatı’nda bulunmuş seçkin ashâbın yer aldığı Cemel; yine bir tarafın komutanlığını Hz. Ali (r.a.)’nin öbür tarafın kumandanlığını ise Muaviye b. Ebî Süfyân’ın yaptığı Sıffîn ve bir tarafta Hz. Ali (r.a.), diğer tarafta Hâricîlerin yer aldığı Nehrevân savaşlarında yaklaşık 100 binden fazla Müslüman ölmüştür.<sup>63</sup> Bu savaşlarda taraflar Kur’ân-ı Kerîm’in “*Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır*”<sup>64</sup> buyruğuna rağmen, kardeşkanı dökmekten çekinmemişlerdir.

Adeta bir Müslüman kıyımının yaşandığı Cemel, Sıffîn ve Nehrevân savaşlarında en trajik hâdise, her iki tarafta yer alanların da Müslüman olmasıydı. Bu savaşlarda birbirine silâh çekmiş ve birbirlerinin kanını dökmekte bir beis görmeyen, daha da önemlisi düşmanlığı bu derece ilerletmiş kimselerin koşulsuz olarak yolunu takip etmenin kurtuluş için tek çıkar yolu olduğu savunulamaz. O halde mutlak olarak sahabenin yolunun her zaman ve zeminde en doğru ve kurtuluşa erdirecek yegâne yol olduğu da iddia edilemez.

73 fırka hadisinde kurtuluşa erecek tek fırkanın “*benim ve ashâbımın üzerinde buldukları yol üzere olanlar*” rivâyetini eserlerine alan “*Mevzûât*” müellifleri, hadisin anlamca sahîh olduğunu belirtmişlerdir.<sup>65</sup> Bize göre şayet hadisin bu varyantında “kurtuluşa erecek fırka” ile “Rasûlullah (s.a.v.)’ın zamanında, yani sağlığında, onun ve ashâbının yolunu takip edenler” kastediliyorsa, bunun doğru olduğunda şüphe yoktur. Çünkü, Gırnatalı ünlü İslâm bilgini eş-Şâtıbî (ö. 790/1388)’nin de vurguladığı gibi, hadisin dile getirildiği zamanda ashâbın

<sup>62</sup> Krş. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, s. 253.

<sup>63</sup> Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1987, V/575; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk. Ali Şîrî, Kum, 1413, I/169 vd.; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, Beyrut, 1989, II/361; Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, Çev. Ali Genceli, İstanbul, 1980, s. 165-166; Neşet Çağatay-İ. Âgâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1985, s. 12; Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983, s. 52; Krş. Hakkı Durun Yıldız (başkanlığında bir heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1986, II/246, 254 vd.

<sup>64</sup> Nisa, 4/93.

<sup>65</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/149-151, I/309-310; Krş. Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 35.

yolu elbette kurtuluşa ulaştıracak vasıfları taşıyordu.<sup>66</sup> Zira bu hadisin et-Taberânî (ö. 360/970) ve İbn Arrâk (ö. 963/1555) tarafından aktarılan bir varyantında kurtuluşa erecek fırkanın hangisi olduğu sorulduğunda Rasûlullah (s.a.v.), “ما أنا عليه اليوم وأصحابي: Benim ve ashabımın bugün üzerinde oldukları yol üzere olanlardır” buyururken,<sup>67</sup> el-Malaî (ö. 377/987)’nin aktardığı varyantında ise, küçük bir takdim te’hir ile, Rasûlullah (s.a.v.), “ما أنا وأصحابي عليه اليوم: (kurtuluşa erecek fırka), benim ve ashâbımın bugün üzerinde buldukları yol üzere olanlardır» buyurmuştur.<sup>68</sup> Nitekim İbn Arrâk da, bu hadisin diğer varyantlarının değil, içinde “bugün” lafzının zikredildiği, yani bütün fırkaların cehenneme gireceğini, kurtuluşa erecek tek fırkanın “benim ve ashabımın bugün üzerinde buldukları yol üzere olanlar” olduğunu bildiren varyantın sağlam ve mahfûz bir rivâyet olduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> O halde denebilir ki, hadisin bu versiyonunda geçen “bugün” kaydıyla açıkça Rasûlullah (s.a.v)’ın hayatta olduğu dönemde, onun ve ashabının üzerinde bulunduğu yol üzere olanların kurtuluşa erecekleri kastetmektedir ki, kuşkusuz bu en doğru yoldur ve o dönemde bu yol, zaten İslâm’a uymakla eşdeğerdi. Buradan hareketle hadisin bu varyantının, daha sonraki zamanlarda da Rasûlullah (s.a.v)’ın hayatta olduğu dönemde, onun ve henüz parçalanıp bölünmemiş olan ashabının yolunu sahiplenen, aynı mantaliteyi sürdüren, beraberlik içerisinde hareket ederek ümmetin birliğini bozacak ayrılıklara pirim vermeyen, kısacası Asr-ı Saadet’teki ruhu taşıyan kimselerin kurtuluşa ereceklerini ifade ettiği söylenebilir.

#### 4) Dördüncü Gruptaki Rivayetlerin Sıhhat Durumları

Bu grupta zikrettiğimiz ve İslâm ümmetinin fırkalara ayrılacağını, bir fırka hariç, hepsinin cennete olacağını, cennete gireceklerden istisna edilen tek fırkanın ise Zındıklar veya Kaderiye olduğunu haber veren hadisler<sup>70</sup> İslâm âlimlerinin büyük ekseriyeti tarafından mevzû kabul edilmiştir. Meselâ Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) “bu hadislerin aslı yoktur” demiş,<sup>71</sup> Ali el-Karî (ö. 1014/1605) ve el-Aclunî (ö. 1162/1748) de bu görüşe katılmışlardır.<sup>72</sup> İbn

<sup>66</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İtisâm*, Beyrut, 1988, II/443.

<sup>67</sup> Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Sağîr*, Beyrut, 1986, I/256; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire, 1995, V/137; İbn Arrâk, *Tenzîhu’s-Şerâti’l-Merfûa*, I/310.

<sup>68</sup> Ebû’l-Hüseyn el-Malaî, *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1968 (II. Baskı, Kahire, 1977), s. 12-13.

<sup>69</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu’s-Şerâti’l-Merfûa*, I/310.

<sup>70</sup> Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, I/150, I/309; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, s. 173-174.

<sup>71</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Leâli’l-Mesnûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa*, I/248.

<sup>72</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, s. 174; Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, I/309.



Arrâk da aynı görüşü paylaşarak, 73 fırka hadisleri içinde cennete gireceklerden istisna edilen tek fırkanın “Zındıklar” veya “Kaderiyye” olduğunu haber veren rivâyetlerin mevzû (uydurma) olduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup>

Bu grupta zikrettiğimiz hadislerin sahîh hadis kaynaklarında yer alması da, bu rivayetlerin sıhhatli olmayıp, uydurma olduklarını iyice netleştirmektedir. Bu sebepten olacak ki, diğer rivayetlerin aksine, tüm fırkaların cennette, sadece birisinin cehennemde olacağını haber veren rivayetlere Kelâm ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında da yer verilmemiş ve bu tür haberler kelâmcı ve firak yazarları tarafından itibar görmemiştir.<sup>74</sup>

Yine elimizde tüm fırkaların cennette, yalnızca birisinin cehennemde olacağına ilişkin rivayetlerin asılsız olduğunu gösteren bir diğer referans da, hadis bilginlerinin içerisinde Mürcie, Kaderiyye,<sup>75</sup> Cehmiyye, Eş'ariyye gibi fırka veya mezhep isimlerinin geçtiği hadislerin mevzû olduklarını önemle vurgulamış olmalarıdır.<sup>76</sup> Nitekim bu grupta yer alan rivayetlerde Kaderiye<sup>77</sup> ve Zenâdıkâ (Zındıklar) fırkaları<sup>78</sup> ismen zikredilmektedir.

Ayrıca mevzûât müelliflerinin, zaman, mekân ve tarih veren rivayetlerin mevzû olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünmeleri<sup>79</sup> de bu grupta yer alan haberleri sorunlu hale getirmektedir.

##### 5) Beşinci Gruptaki Rivayetlerin Sıhhat Durumları

Müslümanların yetmiş küsur şu'bye ayrılacaklarını, bunlardan en tehlikeli olanlarının, dinde kendi re'yelerine göre kıyâs yapanlar olduğu ve onların bu re'y ile Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını da haram kıldıklarını bildiren rivayet<sup>80</sup> için en-Nisâbü'rî, bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğunu, fakat onlar tarafından rivayet edilmediğini söylese de,<sup>81</sup> konuya dair bilgi veren diğer âlimlerin görüşlerinden hareketle hadisin sıhhatinde ciddi kuşkuların olduğunu anlıyoruz. Nitekim el-Bezzâr'ın *el-*

<sup>73</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa*, I/310.

<sup>74</sup> Bkz. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 38 vd.

<sup>75</sup> Krş. İbn Mâce, *Sünnet*, 9.

<sup>76</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara, 1975, s. 170.

<sup>77</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 174.

<sup>78</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/150; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 173-174.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 438; Krş. Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 36.

<sup>80</sup> Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, IV/477; Bezzâr, *el-Müsned*, VII/186-187.

<sup>81</sup> Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, IV/477.

*Müsned'*inde şu bilgiler yer almaktadır: “Bu hadisi Nuaym b. Hammâd’ın dışında İsâ b. Yûnus’tan rivayet edip de onu Nuaym b. Hammâd’dan almayan kimse yoktur. Ancak bu hadisten dolayı Nuaym b. Hammâd birçok hadis otoritesi tarafından cerh edilmiş, bu yüzden o sâkıt râvi konumuna düşmüştür. Buna rağmen Yahyâ b. Maîn, Nuaym b. Hammâd’ı yalancıkla değil, vehim ile itham etmiştir.”<sup>82</sup>

Ayrıca Allâme el-Hindî *Kenzu'l-Ummâl* adlı eserinde 73 fırkaya ayrılanlar içinde en zararlı fırkanın dini re'ye göre değerlendiren fırka olduğunu haber veren bir rivâyeti aktardıktan sonra, bu hadisin zayıf olduğunu kaydetmekte,<sup>83</sup> Mehmed S. Hatiboğlu ise, bu tür hadislerin uydurma olduğunu, sırf rey ehlini küçük düşürmek için Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ifade ettirildiğini söylemektedir.<sup>84</sup>

### C. 73 Fırka Hadisinde Geçen Kavramların Analizi

Hadis kaynaklarında farklı rivâyet biçimleriyle geçen 73 fırka hadislerinin sıhhat durumlarına dair verdiğimiz bu bilgilerden sonra söz konusu rivayetleri muhteva açısından da incelemenin gerekliliği izahtan varestedir. Bu nedenle biz bu haberlerde yer alan kavramları, kavramların bağlamlarını ve bu terimlerin nasıl yorumladıklarını kısaca ele almak istiyoruz. 73 fırka hadislerinde fırkalara ayrılacağı söylenen unsur “ümme” ve “millet” olduğuna göre öncelikle bu iki kavramı analiz edeceğiz.

#### 1) Ümme ve Millet Kavramları

##### a) Ümme

73 fırka hadisinde geçen “benim ümme”<sup>85</sup> ifadesinde söz konusu edilen “ümme” ifadesinin anlam alanını tespit etmek için öncelikle “ümme” kelimesinin sözlük ve terim anlamları üzerinde durmak, daha sonra da İslâm âlimlerinin bu kavramı hangi anlamlarda kullandığını aktarmak istiyoruz.

Sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imâm olmak” manâlarındaki “emm (م) kökünden türeyen ve tekil olmakla birlikte tıpkı “ümme (أمة)” gibi çoğul mâna taşıyan ümme sözcüğü en genel anlamda “kendilerine peygamber gönderilmiş kavim; her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün

<sup>82</sup> Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehâr)*, VII/188.

<sup>83</sup> Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Ekâl ve'l-Efâl*, I/209.

<sup>84</sup> Mehmed S. Hatiboğlu, *Hazreti Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1967, s. 64-65.

<sup>85</sup> Krş. Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Tirmizî, *İman*, 18; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Dârimî, *Siyer*, 75.

iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder; amaçları bir olan veya herhangi bir şey dolayısıyla bir araya gelmiş bulunan topluluk ve din”<sup>86</sup> gibi anlamlara gelir. Bir araya getiren unsur bir din olabileceği gibi, bir zaman veya mekân da olabilir. Bir araya getiren etken, doğal şartlar veya tercih de olabilir.<sup>87</sup>

İslâm âlimleri Kur’ân ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate alarak ümmet kavramını iki mânada kullanmışlardır:<sup>88</sup>

1) Ümmet, son peygamberin gelişi ve İslâmiyet’in doğup Arabistan yarımadasının dışında duyulmasından itibaren bu olaydan haberdar olan bütün insanları ifade eder. Bu insan kitlelerine “ümmet-i da’vet, ümmet-i belâğ” denilmiştir. Bu anlayış Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, “*Rasûlullah’ın bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı*”,<sup>89</sup> “*âlemlere rahmet vesilesi*”<sup>90</sup> bir elçi olarak gönderildiği şeklindeki beyanlara dayandırılmıştır.

2) Ümmet, Hz. Muhammed (s.a.v.)’e iman edip tâbi olan kitleler (ümmet-i Muhammed) demektir ve kelimenin en yaygın kullanılışı da bu yöndedir. Bu kitlelere “*ümmet-i icâbet*” denilmiştir. Kur’ân’da yer alan “*mûtedil ümmet*”<sup>91</sup> ve “*en hayırlı ümmet*”<sup>92</sup> ifadeleri, ayrıca çok sayıdaki hadis rivâyetinde tekrarlanan ümmet kelimesi “Muhammed Ümmeti”ni belirtmektedir.

#### **b) Millet**

73 fırka hadisinde gruplara ayrılacağı söylenen kesim “benim ümmetim” tabiriyle ifade edildiği gibi, “bu millet”<sup>93</sup> olarak da ifade edilmiştir. *Millet*, Arapça’da “ezberden yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki imlâl (imlâ) kökünden türemiş bir kelimedir. Millet, “iştirilen ve okunan bir şeye dayanması veya dikte edilmesi ve yazılması bakımından “din” karşılığında kullanılmış-

---

<sup>86</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997, s. 86; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kum, 1405, XII/23-24.

<sup>87</sup> İsfhânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, s. 86.

<sup>88</sup> Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/308.

<sup>89</sup> Sebe', 34/28; Krş. A'râf, 7/158.

<sup>90</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>91</sup> Bakara, 2/143.

<sup>92</sup> Âl-i İmrân, 3/110.

<sup>93</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Tirmizî, İman, 18.

tır.<sup>94</sup> Millet, Kur'ân-ı Kerîm<sup>95</sup> ve hadislerde de genellikle bu anlamda kullanılmış, ayrıca kelimeye “izlenen, gidilen yol” mânası da verilmiştir.<sup>96</sup>

İslâmî literatürde çoğunlukla “din” ve “şerîat” kelimeleri ile eş anlamlı kullanılan *millet* sözcüğü,<sup>97</sup> bazı hadislerde “doğuştan getirilen özellikler, fıtrat” manasında da kullanılmıştır.<sup>98</sup> Millet sözcüğünün geçtiği hadislerde İbrahim (a.s.) milletinden ve onun hanîf ve Müslim olduğundan bahsedilmiş,<sup>99</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ashabının İbrahim (a.s.)’in milletini takip ettiği belirtilmiştir.<sup>100</sup> Bazı hadislerde ise doğrudan “Rasûlullah (s.a.v.)’ın milleti”<sup>101</sup> tabiriyle Hz. Peygamber’in ümmeti anlamında kullanılmıştır. 73 fırka hadislerinde de millet kelimesi bu mânada, yani “el-Milletu’l-Muhammediyye” veya “el-Milletu’l-İslâmiyye” anlamında kullanılmıştır.

O halde 73 fırka hadislerinde geçen “benim ümmetim”,<sup>102</sup> “bu ümmet”<sup>103</sup> veya “bu millet”<sup>104</sup> tabirleriyle “Hz. Muhammed (s.a.v.)’e tâbi olanların”, yani “İslâm ümmeti”nin kastedildiği rahatlıkla söylenebilir.

## 2) Fırka Kavramı

*Fırka* kelimesi, sözlükte “ayırarak ve bölmek” gibi anlamlara gelen *fark* kökünden isim olup, insanlar arasından ayrılmış belli bir grup ve topluluğu ifade eder.<sup>105</sup> İslâm fikir tarihinde kendilerine has siyasî düşünce veya itikadî telakkilere sahip bulunan gruplar için «siyasî akım» ve «itikadî mezhep» anlamında kullanılan fırka kavramı<sup>106</sup> terim olarak, “itikadî ve siyasî gayelerle vü-

<sup>94</sup> İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, s. 773-774; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 216; Recep Şentürk, “Millet”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/64.

<sup>95</sup> Krş. Bakara, 2/120; Âl-i İmrân, 3/95; A'râf, 7/88-89; Yûsuf, 12/37; İbrahim, 14/13; Nahl, 16/123; Kehf, 18/20.

<sup>96</sup> Şentürk, “Millet”, *DİA*, XXX/64.

<sup>97</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 216; Şentürk, “Millet”, *DİA*, XXX/64.

<sup>98</sup> Krş. Müslim, Kader, 23; Tirmizî, Kader, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/253, 381.

<sup>99</sup> Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/442.

<sup>100</sup> Krş. Ebû Dâvûd, Edâhî, 4; Dârimî, İsti'zân, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/5, 123, 406, 407, 442.

<sup>101</sup> Krş. Ebû Dâvûd, Cihad, 82; Tirmizî, Cenâiz, 54.

<sup>102</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Tirmizî, İman, 18; İbn Mâce, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/145.

<sup>103</sup> Dârimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/102.

<sup>104</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Tirmizî, İman, 18.

<sup>105</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X/299 vd.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 94.

<sup>106</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2008, s. 41; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 94.

cut bulmuş fikirler ve şahıslar etrafındaki zümreleşmeler” olarak tanımlanmıştır.<sup>107</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli anlamlarda yer alan “fark (فِرْق) kökenli kelimeler içinde “gruplara ve parçalara ayırmak, bölmek” anlamındaki *tefrîk* (تَفْرِيق) ve “ayrılmak, bölünmek” anlamındaki *teferruk* (تَفَرُّق) kavramları genellikle “dinde ve sosyal hayattaki bölünme”yi ifade etmekte ve bunun çok zararlı olduğu belirtilmektedir.<sup>108</sup>

Kur’an’da “grup ve topluluk” mânasına gelen *ferîk* (فَرِيق) kelimesi 29 yerde geçmekte<sup>109</sup> ve genellikle “tasvip edilmeyen bölünmeler”e işaret etmektedir.<sup>110</sup>

Yine aynı kökten gelen *feraka* (فَرَقَ) fiili “yarılma, ayrılma” anlamında olup,<sup>111</sup> “iyilik için ayrılma”yı, *ferraka* (فَرَّقَ) (ر harfi şeddeli) ise “ifsâd için ayrılma”yı ifâde eder.<sup>112</sup> “f-r-k (فِرْق) kökenli *firk* (فِرْق) ise, “ayrışan taraf, kıta” anlamına gelir.<sup>113</sup>

Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi âlimleri, “ayrılık, farklılık, değişme, bölünme, kopma, muhalif olma, müstakil bir cemaat olma ve grup veya kâmp-lara ayrılma” gibi anlam içeriğine sahip olan “f-r-k” kökenli kelimelerin bu boyutundan hareketle “insanlardan ayrılan topluluğa, gruba, bölüğe,<sup>114</sup> bilhassa müstakil itikadî ve siyasî bir mezhebin bağlılarına” *fırka* (فِرْقَة) demişlerdir.<sup>115</sup>

Bilhassa Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımları dikkate alınarak iki tür fırka-laşmadan söz edilebilir:

---

<sup>107</sup> Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/35; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul, 2010, s. 30.

<sup>108</sup> Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

<sup>109</sup> M. Fuâd Abdalbâki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Kahire, 1991, s. 606-607.

<sup>110</sup> Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

<sup>111</sup> İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’an*, s. 632.

<sup>112</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X/300; Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîruzâbâdî, *Kâmusu’l-Muhît*, Beyrut, 1993, s. 1185; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihhah Tâcu’l-Luğa ve Sihahu’l-Arabiyye*, Beyrut, 1984, IV/1540; Krş. Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986, s. 406 vd.

<sup>113</sup> Krş. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X/300.

<sup>114</sup> İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’an*, s. 632.

<sup>115</sup> Krş. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/15.

### a) Müspet Fırkalaşma

Bu anlamda *fırka* (فِرْقَةٌ) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca bir defa, “ وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ: Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Öyle ise onların her kesiminden bir fırka (grup) da çekinip sakıncalarını sağlamak için, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve (savaştan) döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalmalıdır”<sup>116</sup> âyetinde geçer ve Müslüman toplumlarda köylü-şehirli, sivil-asker gibi tabii olarak oluşan kesimleri ifade eder.<sup>117</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, “ اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ: Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisinde<sup>118</sup> vurgulandığı üzere, Kur'ân ve Sünnet'te fırkalaşma yani mezheplere yahut gruplara ayrılma; ihtilâf ederek farklı düşünme her zaman olumsuz karşılanmamıştır. Eğer fırkalaşma insan fıtratından, doğayı algılayış tarzından, hayatın doğasından ve bilhassa dilin tabiatından ötürü çeşitli şekillerde anlaşılmaya müsait olan nassları farklı anlama biçiminden kaynaklanıyorsa, bu tür farklılaşmalar tabii olarak karşılanmış, hatta bazı durumlarda gerekli görülmüştür.<sup>119</sup>

### b) Menfi Fırkalaşma

Bu anlamdaki fırkalaşma, Kur'ân ve hadislerde olumsuz bir anlam içeriğine sahip bulunan *et-Tefrika* (التفرقة) sözcüğü ile karşılanmıştır. Tefrika, “topluluk, birlik veya cemaat olmanın zıddı”dır.<sup>120</sup>

“ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا: Hep birlikte Allah'ın dinine sarılın, fırka fırka olmayın (parçalanıp bölünmeyin)”<sup>121</sup> âyetinde “ وَلَا تَفَرَّقُوا: fırka fırka olmayın (parçalanıp bölünmeyin)” ifadesiyle yasaklanan tefrika, “kendine çekerek ayrılmak, fırka kurmak ve ayrıcalık yapmak, bölünmek ve bölüklere ayrılmak” demektir. Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların, böyle bölüklere, fırkalara ayrılarak birbirlerinden sıyrılmalarını ve ayrı düşmelerini kesin bir dille yasaklamış, Müslümanları ayrılığa düşüren inançları ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirle-

<sup>116</sup> Tevbe, 9/122.

<sup>117</sup> Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

<sup>118</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/64 vd.; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 108 vd.; Hadisin sıhhatine dair yapılan değerlendirmeler için ayrıca bkz. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Dâife ve'l-Mevdûa*, I/76; Halil İbrahim Kutlay, “Keşfi'l-Çummeh bi Tahrîci Hadîsi «İhtilâfu Ummeti Rahmetun»”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/1, İstanbul, 2004, s. 81-104.

<sup>119</sup> Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, s. 68-79.

<sup>120</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X/300; Fîruzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, s. 1185; Cevherî, *es-Sıhha*, IV/1540.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân, 3/103.

ri yermiş ve kötölemiştir. Bu nedenle bu anlamdaki “fırka” yani “tefrika” İslâm kültüründe pek sevilmeyen bir ad olmuş,<sup>122</sup> Kur’ân’da her zaman olumsuz manâda kullanılarak yerilmiş ve yasaklanmıştır.<sup>123</sup>

Hadislerde de aynı şekilde tefrika şiddetle yerilmiştir. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) “الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفِرْقَةُ عَذَابٌ: *Cemaat rahmet, tefrika azaptır*”<sup>124</sup> buyruğuyla Müslümanların birlik ve beraberlik içerisinde olmalarını istemiş, onların tefrikaya düşerek cemaatten kopmalarını yasaklamıştır.

İslâm dininin iki ana kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’te, tefrikaya yönelik eylemleri şiddetle yasaklayan, dinsel ayrılık ve bölünmeleri de kınayan birçok nass bulunmaktadır.<sup>125</sup> Söz konusu bu yasaklama ve kınamaların bağlamı, çoğunlukla Ehl-i Kitab’a mensup kimselerin içine düşmüş oldukları tefrika neticesinde bölünüp parçalanmış olmaları ve dolayısıyla da dinlerini saptırmuş olmalarına dair yapılan vurgu üstünedir.

Nasslardaki kullanımları dikkate alındığı zaman *tefrika*, Kur’ân ve Sünnet’i anlama girişimini “*sahte bir bilgi*” üzerine temellendirerek Allah ve Rasûlü (s.a.v.) tarafından belirlenen emir ve yasaklara kulak asmayarak İslâm’dan yüz çevirmek, fitrî İslâm’a aykırı düşmek; nefse, şehvete, hevâ ve hevese uyarak ayrılığa düşmek ve neticede bölünüp parçalanmaktır. Bir başka ifâdeyle tefrika, vahiy ve sahîh Sünnet’le belirlenen itikad, ibâdet ve ahlâkî konularda düşülmesi yasaklanan görüş ve amelî ayrılıklardır.<sup>126</sup>

O halde Ebû Dâvut, Tirmizî, İbn Mâce, Dârimî, Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerce rivayet edilen ve ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını haber veren, sıhhati ve farklı muhtevaları üzerinde eski ve yeni âlimlerce çeşitli tartışmalar yapılan hadisin,<sup>127</sup> *fırka* kelimesinin İslâm literatürüne girmesine zemin hazırladığı rahatlıkla ifade edilebilir.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Krş. Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara, 1983, s. 2.

<sup>123</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/103, 105; Enfâl, 8/46; Rûm, 30/30-32; Beyyine, 98/4; Tirmizî, Fiten, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/412, 456; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, V/85 (H. No: 2410).

<sup>124</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/278, 375.

<sup>125</sup> Bkz. Bakara, 2/213; Âl-i İmrân, 3/105; En’âm, 6/159; Şûrâ, 42/13-14; Beyine, 98/4.

<sup>126</sup> Bkz. Kubat, *İslâm’ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, s. 34.

<sup>127</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; Tirmizî, İman, 18; İbn Mâce, Fiten, 17; Dârimî, Siyer, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/332, III/145.

<sup>128</sup> Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

### 3) Fırka-i Nâciye

*Fırka-i nâciye*, kısa ve öz bir ifadeyle, “kurtuluşa erecek fırka (الفرقة الناجية)” demektir.<sup>129</sup> 73 fırka hadisine ait rivayetlerin çoğunda 72 fırkanın cehennemde, birinin cennette olacağı belirtilirken, diğer bir kısmında “necatta olma” ifadesi veya “necâta ulaşan fırka (فرقة ناجية)” tabiri kullanılmıştır.<sup>130</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Ey kavimim, ne oluyor size ki ben sizi kurtuluşa (cennete) çağırıyorken, siz beni ateşe (cehenneme) çağırıyorsunuz*”<sup>131</sup> âyetinde cehennem (nâr) mukabilinde “cennet” anlamında “necât” kelimesi geçtiği gibi, bu kökten türeyen birçok kelime de aynı anlamda veya buna yakın mânalarda yer almaktadır.<sup>132</sup>

Bundan dolayı olacaktır ki, erken dönemlerden itibaren “ebedî kurtuluşa eren grup” anlamında *fırka-i nâciye* tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ IV. (X.) yüzyılda yaşayan Hanbelî fakih ve muhaddis İbn Battâ, muhafazakâr selef akîdesini savunmak amacıyla kaleme aldığı eserinin adında bile “*el-Fıraku’n-Nâciye*” tabirine yer vermiştir.<sup>133</sup>

### 4) Cemaat Kavramı

Arapça “bir şeyin bazısını bazısına yaklaştırarak onları birleştirmek” anlamına gelen “c-m-a (جمع)” kökünden türeyen ve toplanan varlıkları ifade etmek için kullanılan *cemaat* (جَمَاعَة) kelimesi,<sup>134</sup> “belli bir fikir etrafında bir araya gelmiş topluluk” demektir. Bu kavram *fırka* teriminin karşıtı olarak kullanılmakta ve bölünüp tefrikaya uğramamış topluluğu ifade etmektedir.<sup>135</sup>

*Cemaat* sözcüğü bazen “her devirdeki Müslümanların büyük çoğunluğu (sevâd-ı a’zâm)” ve “müctehid imamlar (dört mezhep imamı)” gibi genel anlamda kullanılmışsa da, gerçekte vahyin ilk muhatapları olup inanç, ibâdet, ahlâk ve hukuk cepheleriyle İslâm’ı bir bütün olarak sonraki nesillere aktaran

<sup>129</sup> Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 30.

<sup>130</sup> Malatî, *et-Tenbih ve’r-Red*, s. 12-13; İbn Batta el-Ukberî, *el-İbâne an Şerâti’l-Fıraki’n-Nâciye*, Nşr. Rızâ b. Na’sân Mu’tî, Riyad, 1988, I/377; Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

<sup>131</sup> Mü’min, 40/41.

<sup>132</sup> Krş. Abdalbâki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, s. 861-862.

<sup>133</sup> Bkz. İbn Batta el-Ukberî, *el-İbâne an Şerâti’l-Fıraki’n-Nâciye*, Nşr. Rızâ b. Na’sân Mu’tî, Riyad, 1988; Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII/35.

<sup>134</sup> İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’an*, s. 201.

<sup>135</sup> Esen, *Ehl-i Sünnet, Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, s. 71.



ashâb cemaati” anlamına geldiği yolundaki görüş âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından tercih edilmiştir.<sup>136</sup>

Müslümanların din kardeşliği esasına dayalı olarak gerçekleştirdikleri ve katılmak zorunda oldukları birlik, beraberlik anlamını da hâvi olan cemaat kelimesi, İslâm’ın erken dönemlerinden itibaren genellikle Ehl-i Sünnet tabiriyle birlikte kullanılan bir kavram olmuştur. Buna göre Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, “Hz. Peygamber ile ashâb cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>137</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.v.) “Allah’ın yardımı cemaatle beraberdir”<sup>138</sup> ve “size cemaat olmanızı tavsiye eder, ayrılıktan kaçınmanızı isterim. Çünkü şeytan tek başına yaşayan insana yakın, birlik beraberlik içerisinde bulunan iki kişiden uzak olur. Kim cennetin ortasında yaşamayı istiyorsa, cemaatle beraber olsun”<sup>139</sup> buyurarak tefrikayı yermiş, cemaat olmayı ise övmüştür.

İslâm’da, ferдин tek başına dinini ve imanını muhafaza edemeyeceği gerçeğinden hareketle, bireyselliğin insan şahsiyetinden çok şeyler kaybettiren tehlikeli bir duruş olduğuna kuvvetli vurgu yapılmıştır. Dünyevî yönünün en büyük özelliği cemaatin tesisi olan İslâm,<sup>140</sup> Müslümanlardan toptan hak din üzerinde ittifak ederek kuvvetli bir cemaat olmalarını istemiş, kendilerinden önce geçen milletleri helâk eden tefrika illetine düşmemelerini emretmiştir.

O halde 73 fırka hadisinde cehennemden gireceklerden istisna edilerek kurtuluşa erecek fırka olarak belirtilen “cemaat” ten kastın, vahyin ilk muhatapları olup, henüz bölünüp tefrikaya uğramamış bulunan ashâb-ı kirâm topluluğu olduğu söylenebilir.

### 5. 73 sayısı

73 fırka hadisi üzerinde fikir beyan eden Mezhepler Tarihi âlimleri, Hiz. Peygamber (s.a.v.)’in bu sayı ile neyi kastettiği hususunda temelde iki farklı fikre sahip olmuşlardır:

---

<sup>136</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 78.

<sup>137</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 78.

<sup>138</sup> Tirmizî, *Fiten*, 7.

<sup>139</sup> Tirmizî, *Fiten*, 7.

<sup>140</sup> Elmahlı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Trs., II/1153.

### 1) 73 sayısını hakikat anlamında kabul edenler

Müelliflerden bir kısmı, 73 fırka hadisinde geçen sayıyı hakikat anlamında kabul etmiştir. Hadisin gösterdiği sayıya bağlı kalan müellifler genellikle eserlerinin baş tarafında sözünü ettiğimiz haberleri bazen rivayet edildiği şekliyle, bazen de mefhum olarak, yani mânen zikrederek, ehl-i bid'at kollarının 72 fırkadan ibaret olduğunu kabul etmiş, fakat bu fırkaları gruplandırıp ana itikadî mezhepleri tespit etmekte ihtilâfa düşmüşlerdir. Ünlü Eş'arî âlim eş-Şehristanî (ö. 548/1153)'nin de vurguladığı gibi, fırkaların sayısını tespit konusunda ittifakla aynı metodu benimsemiş iki müellif bulmak mümkün değildir.<sup>141</sup>

İslâm Mezhepleri Tarihi müellifleri, Akâid âlimleri ve kelâmcılar, ana İslâmî fırkaların sayısı konusunda 4'ten 10'a kadar değişik kemiyetler benimsemişlerdir.<sup>142</sup> Meselâ ana İslâmî fırkalar İbn Mübârek (ö. 181/797),<sup>143</sup> eş-Şehristanî'nin birinci derecedeki tasnifine<sup>144</sup> ve el-Makrizî (ö. 845/1442)'ye<sup>145</sup> göre 4; İbn Hazm'a<sup>146</sup> göre 5; el-Malatî (ö. 377/987),<sup>147</sup> İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201),<sup>148</sup> el-Bâbertî (ö. 786/1384)<sup>149</sup> ve eş-Şehristanî (ö. 548/1153)'nin ikinci derecedeki tasnifine göre<sup>150</sup> 6; el-Makdisî (ö. 355/966)'ye<sup>151</sup> göre 7; el-İcî (ö. 756/1355),<sup>152</sup> eş-Şâtıbî (ö. 790/1388)<sup>153</sup> ve el-Cürcânî (ö. 816/1413)'ye<sup>154</sup> göre 8;

<sup>141</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/14.

<sup>142</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, İstanbul, 2010, s. 152.

<sup>143</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehlî'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. S. Dederling, İstanbul, 1936, s. 143-144; Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2010, s. 219 vd.

<sup>144</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/15.

<sup>145</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Hitât*, Beyrut, Trs., II/345.

<sup>146</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, II/111 vd.

<sup>147</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 72.

<sup>148</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire, 1368, s. 18-23.

<sup>149</sup> Bâbertî'ye nisbet edilen risâlelerde onun 73 rakamına, ana fırkaları 6'ya, bu 6 fırkanın her birini de kendi içinde 12'ye bölerek ve buna da "kurtuluşa eren fırka"yı (fırka-i nâciye) ekleyerek (6x12=72+1=73) şeklinde bir formülle ulaştığı görülmektedir. Kadir Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, V/1 (Bahar 2012), s. 9, 31.

<sup>150</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/40 vd.

<sup>151</sup> Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat, Trs., V/124 vd.

<sup>152</sup> Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, Trs., s. 414 vd.

el-Eş’arî (324/936),<sup>155</sup> el-Bağdadî (ö. 429/1037)<sup>156</sup> ve el-İsferayînî (ö. 471/1078)’ye göre<sup>157</sup> ise 10’dur.

Ayrıca İslâm Mezhepleri Tarihi müellifleri, ana İslâmî fırkaların sayısı konusunda benimsedikleri sayıyla doğru orantılı olarak, bu fırkalardan neşet eden tâli kolların sayısı konusunda da 63’ten 67’ye kadar değişik kemiyetler benimsenmişlerdir. Meselâ el-Bağdadî<sup>158</sup> ve el-İsferayînî<sup>159</sup> fırkalardan neşet eden tâli kolları 63, el-İcî 65<sup>160</sup> ve el-Malatî ise 67;<sup>161</sup> olarak belirlemiş ve böylece fırkaların sayısını toplamda 73’e tamamlama gayreti içinde olmuşlardır. eş-Şehristanî ise hadislerde geçen sayıyı hakikat anlamında kabul ettiği halde, bu ana fırkalardan neşet eden tâli kolları tek tek zikretmiş, fakat, diğer âlimlerin yaptığı gibi, sayının nasıl tamamlandığını açıkça ifade etmemiştir. O, sadece ilk ana taksimi yaptığı yerde, bu fırkaların bir kısmının diğerlerinin içinde yer aldığını ve ana İslâmî fırkaların birçok fırkaya ayrılarak netice itibariyle 73 sayısına ulaştıklarını belirtmekle yetinmiştir.<sup>162</sup>

Görüldüğü üzere 73 sayısına ulaşmak isteyen müellifler ne ana fırkaların tespitinde, ne de bu ana fırkalardan neşet eden tâli kolların sayısında tam bir ittifak sağlayabilmişlerdir.<sup>163</sup> Müelliflerin üzerinde ittifak ettikleri tek husus, belki de, her âlimin sadece 72 fırkayı cehennemde, mensubu bulunduğu mezhebi ise “kurtuluşa erecek olan fırka (fırka-i nâciye)” olarak değerlendirmiş olmasıdır.

73 fırka hadisinde geçen sayının hakikat ifade ettiğini iddia eden müellifler, fırkaların sayısını 73’te tutabilmek için bir hayli zorlanmışlardır. Bu bağlamda hemen her müellif, diğer âlimler tarafından ayrı ayrı sayılan bazı fırkaları 73 sayısını aşmamak için tek mezhep sayarken, bazen de tersi bir tutumla

<sup>153</sup> Şâtibî, *el-İ’tisâm*, II/419.

<sup>154</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul, 1321, III/282.

<sup>155</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Makalâtu’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, 1995, I/65 vd.

<sup>156</sup> Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, Thk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamid, Beyrut, Trs., s. 23-25.

<sup>157</sup> Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn ve Temyizu’l-Fırkati’n-Nâciyeti ani’l-Firaki’l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsûf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 23 vd.

<sup>158</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 23-25.

<sup>159</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn*, s. 23 vd.

<sup>160</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 414 vd.

<sup>161</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Red*, s. 72.

<sup>162</sup> Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/15, 40 vd.

<sup>163</sup> Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/45 vd.

bazı müellifler tarafından tek sayılan bazı fırkaları iki ayrı mezhep olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır.<sup>164</sup> Meselâ el-Bağdadî, Neccâriye'nin 10 fırkadan fazla olduğunu söylediği halde, 73 sayısını aşmamak için, onları 3 fırka olarak saymak zorunda kalmıştır.<sup>165</sup> Yine el-İsferayînî, başlangıçta üç fırka olarak kabul ettiği Mürcie'yi, sonra, onun bir kolunun beş gruba ayrıldığını söyleyerek, sayıya 7 fırka olarak katmıştır. Yoksa sayı 69'da kalacak, dolaysıyla 73'e ulaşmamış olacaktır. Öbür taraftan o, Neccâriyye'nin 10 fırkadan çok kola ayrıldığını söylemiş, ama sayıya tek rakam olarak katmış; aynı şekilde Kerrâmiyye'yi 3 kola ayırmış, fakat sayının 73'ü aşmaması için, bu fırkayı tek olarak saymıştır.<sup>166</sup>

73 fırka hadisinde geçen sayının hakikat ifade ettiğini iddia eden müellifler, fırkalaşma olgusunu kendi dönemlerine kadar söz konusu ettikleri için, gerçekte kendilerinden sonra muhtemel fırkalaşma olayını da göz ardı etmişlerdir. Oysa sözünü ettiğimiz âlimlerin taksiminden sonra da fırkalaşmanın devam ettiği tarihî bir gerçektir. Bu anlayış doğru kabul edildiğinde, sonradan meydana gelebilecek muhtemel fırkalar görmezlikten gelinmiş olmaktadır.

Aynı şekilde 73 sayısının hakiki anlam ifade ettiği doğru varsayıldığında, bu durum, hadislerde geçen diğer sayıların da hakiki anlamda kabul edilmesini zorunlu hale getirir. Yani aynı rivayetlerde sözü edilen Yahudilerin 71, Hıristiyanların da 72 fırkaya ayrılmış olduğunun ispat edilmesi gerekir. Oysa hem Yahudilerin ve hem de Hıristiyanların tarih boyunca hadislerde belirtilen sayıdan daha çok fırkaya ayrıldıkları bilinen bir husustur.<sup>167</sup>

Bütün bu açmazlar, bizi, gerek tarihte gerekse de günümüzde fırkaların sayısını 73 sayısı ile sınırlandırma girişiminin tutarlı olmadığı fikrine ulaştırmaktadır.

#### 11) 73 sayısını çokluktan (kesret) kinâye kabul edenler

73 fırka hadisinde her ne kadar sayı tam olarak 70 değil, 70 küsur olarak zikredilmiş olsa da, bu, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasında bir mukayesede bulunmak ve nisbet tesis etmiş olmak için kullanılmış olabileceğinden,<sup>168</sup> Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi âlimlerinden bir kısmı söz konusu

<sup>164</sup> Krş. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 90 vd.;

<sup>165</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 25.

<sup>166</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 31; Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 69.

<sup>167</sup> Ethem Ruhi Fıglalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Ankara, 1980, s. 117.

<sup>168</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, s. 151.

hadislerinde ifade olunan sayıyı çokluktan (kesret) kinâye anlamında kabul etmişlerdir. Bilindiği gibi bu sayı gerçek bir rakamı ifade edebileceği gibi, Kur’ân-ı Kerîm ve diğer bazı hadislerde görüldüğü üzere, Arap lisanına uygun olarak, aynı zamanda, kesretten, yani çokluktan kinâye anlamında da kullanılmış olabilir.<sup>169</sup>

Hadislerde geçen 73 sayısını kesretten kinâye kabul eden âlimler, Müslümanlar arasındaki fırkalaşmanın sürekli devam ettiğini, bu hâdisenin gelecekte de devam etmesinin doğal olduğunu, dolayısıyla fırkaların sayısını bu sayı ile sınırlandırmanın zorluğunu, hatta imkânsızlığını fark ettikleri için fırkaların sayısını 73’e tamamlama ya da bu sayıda dondurma gibi bir gayret içerisinde olmamışlardır. Söz gelimi fırkalar üzerine objektif kriterlere bağlı kalarak önemli ve bir hayli düzeyli çalışmalar yapan Sünnî âlim Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (ö. 324/936), *Makalatu’l-İslâmiyyin*<sup>170</sup> adlı meşhur eserinde 73 fırka hadisinden hiç söz etmemiştir.<sup>171</sup> Eş’arî, hem ana İslâmî fırkalar ve hem de bu fırkalardan neşet etmiş bulunan tâli kolların tespiti hususunda kendini her hangi bir sayı ile sınırlandırma zorunda hissetmemiş, dolayısıyla İslâm toplumunda ortaya çıkan fırkaların sayısını 73 rakamına tamamlama veya fırkaları bu sayıda dondurma gibi bir çabanın içine de girmemiştir. Bu bakış açısının tabii sonucu olarak Eş’arî, yalnızca kendi dönemine kadar geçen süreç içerisinde İslâm dünyasında ortaya çıkan fırkaları ve onların görüşlerini aktarmakla yetinmiştir.<sup>172</sup>

Hadislerde geçen 73 sayısını çokluktan kinâye kabul eden bir diğer âlim Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210)’dir. Ona göre 73 sayısı asgari düzeyde kesinlik ifade ettiğinden, fırkaların sayısı en az 73’tür. Fakat fırkalar bu sayıdan çok da olabilir.<sup>173</sup> Tarih boyunca İslâm toplumunda ortaya çıkan fırkaların çokluğu ve 73 sayısını çok aşmış olmaları gerçeği, Fahreddin er-Razî’yi fırkaların sayısını bu sayı ile sınırlandırmanın imkânsızlığı fikrine götürmüştür. Nitekim o, İslâm toplumunda ortaya çıkan Râfızîlik gibi bazı fırkalardan neşet eden tâli kolların bile tek başına 73 sayısını çok aştığını örnek göstererek,<sup>174</sup> fırkaların sayısını 73 ile dondurma çabasının yanlışlığına dikkat çekmiştir.

---

<sup>169</sup> Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 65.

<sup>170</sup> Krş. Eş’arî, *Makalâtu’l-İslâmiyyîn*, I-II.

<sup>171</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 48.

<sup>172</sup> Eş’arî, *Makalâtu’l-İslâmiyyîn*, I/33 vd., II/3 vd.

<sup>173</sup> Fahreddin er-Râzî, *İ’tikadâtu Fıraki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, Tlk., Muhammed el-Mu’tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1986, s. 74 vd.

<sup>174</sup> Râzî, *İ’tikadâtu Fıraki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, s. 75.

Bizce, 73 fırka hadisinde geçen sayıyı hakikat anlamında kabul edip eserlerini bu esasa göre tertip eden âlimlerin aksine, 73 sayısını çokluktan kinâye kabul ederek eserlerinde fırka taksimi yaparken kendilerini herhangi bir sayıyla sınırlandırmayan el-Eş'arî ve er-Râzî gibi âlimlerin bakış açısı daha doğru ve daha tutarlıdır. Çünkü İslâm tarihi boyunca Müslümanlar arasında hem itikadî-siyasî ve hem de fikhî-amelî alanda ortaya çıkmış olan fırkalar 73 sayısını çok aşmaktadır. er-Râzî'nin de işaret ettiği gibi, bazen sadece bir tek fırkadan neşet eden tâli kolların sayısı bile 73'ü çok geçmektedir. Bu tarihî realite fırkaların sayısını 73 ile sınırlandırmanın mümkün olmadığını gösterir.

Ayrıca tarihte olduğu gibi bugün de fırkalara ayrılma hâdisesi devam etmektedir. Bu gerçekten hareketle gelecekte de fırkalaşmanın devam edeceğini söylemek kehânet olmasa gerektir. O halde beşer tarihi devam ettikçe doğal olarak fırkalaşmanın da devam edeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre söz konusu hadislerde ifade edilen sayıyı 73 ile sınırlandırma veya tamamlama gayreti, bu sabit tarihî gerçeğe ters düşmektedir.

Bütün bu veriler dikkate alındığında hadislerde ifade edilen 73 sayısının hakiki anlamda alınamayacağını kuvvet kazandığı bir gerçektir. Bu kanı bizi, doğal olarak hadislerde ifade olunan sayının kesretten kinâye anlamında kullanıldığı sonucuna ulaştırmaktadır. Zira 73 sayısının çokluk ifade ettiği varsayıldığında, fırkaları 73 sayısı ile sınırlandırma, sayıyı bu rakama çıkarma veya fırkaların hangi aşırda bu sayıya ulaştıklarını araştırma gibi problemler ortadan kalkmakta ve bu hususta baş gösteren açmaz ve tutarsızlıklara da düşülmemiş olmaktadır.

Ayrıca hadislerde ifade edilen 73 sayısının kesretten kinâye anlamında alınması, Arap lisanının mantığına da uygun düşmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen 7 ve 70 sayılarının bazen kesret ifade ettikleri bilinmektedir.<sup>175</sup> Meselâ, *"mallarını Allah yolunda sarf edenlerin durumu her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah'ın lütfu geniştir. O her şeyi bilendir"* 176 ve *"eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedek bulunup yazılsa yine de Allah'ın sözleri bitmezdi. Doğrusu Allah güçlüdür, hakîmdir"*<sup>177</sup> âyetlerindeki 7

<sup>175</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/156.

<sup>176</sup> Bakara, 2/261.

<sup>177</sup> Lokmân, 31/27.

sayısı çokluk ifade etmektedir. Görüldüğü gibi bu âyetlerde 7 sayısı, hakiki anlamda “7” rakamını değil, çokluk/kesret anlamında kullanılmıştır.<sup>178</sup>

Yine Kur’ân-ı Kerîm’de 70 sayısının da çokluk ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Rivayete göre münâfıkların önde gelenlerinden Abdullah b. Übey ölüm döşeğinde iken, samimi bir Müslüman olan oğlu Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelerek babası için dua etmesini ister. Rasûlullah (s.a.v.) da onu kırmamak için Abdullah b. Übey için dua eder. Bunun üzerine “(Ey Muhammed!) onların ister bağışlanmasını dile, ister dileme, birdir. Onlara yetmiş defa bağışlanma dileyen de Allah onları asla bağışlamayacaktır. Bu, Allah ve Rasûlü’nü inkâr etmelerinden dolaydır. Allah fâsık topluluğu doğru yola erdirmez”<sup>179</sup> âyeti nâzil olmuştur.<sup>180</sup>

Aynı şekilde müfessirler “ilgililere şöyle buyrulur: Onu alın, bağlayın. Sonra cehenneме yaslayın. Sonra onu boyu yetmiş arşın olan zincire vurun”<sup>181</sup> âyetinde de 70 sayısının çokluk (kesret) ifade ettiğini söylemişlerdir.<sup>182</sup>

Hadislerde de 70 sayısı kesret anlamında kullanılmıştır. Söz gelimi Ebû Hureyre (r.a.)’den rivayet edilen bir hadiste Rasûlullah (s.a.v.) “Allah’a yemin ederim ki ben günde yetmiş defadan fazla Allah’tan mağfiret dilerim”<sup>183</sup> buyurmuştur. Bu hadiste yer alan “yetmiş defadan fazla” ifadesi kesret anlamında, çokluktan kinâye için kullanılmıştır. Çünkü başka birtakım hadislerden Hz. Peygamber (s.a.v.)’in günde yüz kere Allah’a tövbe ettiğini de öğreniyoruz.<sup>184</sup>

Kur’ân ve hadisten gösterdiğimiz bu referanslar, sözünü ettiğimiz 73 fırka hadislerinde geçen 70 ifadesinin de kesret ifade ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı diyebiliriz ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hadislerde “İslâm ümmetinin 73 fırkaya bölüneceği” ifadesiyle, fırkaların sayısını sınırlandırmayı değil, İslâm dünyasında Müslümanlar arasındaki fırkalaşmanın çok olacağını bildirmiş olmalıdır. Zira tarihten günümüze Müslümanlar arasında fırkalaşmanın çokluğu bir vakıadır.

<sup>178</sup> Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûmi’l-Ekavîl fi Vücuhi’t-Te’vîl*, Kum, 1315I/310; III/500 vd.; Krş. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI/156.

<sup>179</sup> Tevbe, 9/80.

<sup>180</sup> Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV/2595.

<sup>181</sup> Hâkka, 69/30-32.

<sup>182</sup> Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII/5334.

<sup>183</sup> Buharî, Daavât, 3.

<sup>184</sup> Bkz. Müslim, Zikr, 41; Ebû Dâvûd, Vitir, 26, 55; Tirmizî, Tefsîru Sûre, 47; İbn Mâce, Edeb, 57; Dârimî, Rikâk, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/45, IV/26, V/394, 396, 397, 402.

## SONUÇ

73 fırka hadisi, tarihsel süreç içerisinde hem Mezhepler Tarihi eserlerinin şekil, biçim ve muhtevası, hem de firak yazarları ve kelâmcıların bakış açıları üzerinde bazen belirleyici, zaman zaman da etkileyici bir role sahip olmuştur.

Hepsi Ebû Hureyre (r.a.) tarafından rivayet edilen ve yalnızca ümmetin kaç fırkaya ayrılacağını bildiren, bunun dışında ilave hiçbir bilgi vermeyen hadislerin sahîh olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında hiçbir ihtilâf yoktur; bilakis bu konuda tam bir ittifak vardır. Bu durumda 73 fırka hadislerinde beyan edilen en temel husus, İslâm tarihi boyunca tarihsel gerçekliklerle de kanıtlanmış olan geleceğe ilişkin nebevî bir ihbâr ve peygamberî bir öngörü söz konusudur. Hz. Peygamber (s.a.v.), 73 fırka hadisleri yoluyla tıpkı daha önce Yahudi ve Hıristiyanlar arasında olduğu gibi, gelecekte Müslümanlar arasında da fırkalaşmanın vuku bulacağı gerçeğine işaret etmiştir. Rasûlullah (s.a.v.), “*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir*” (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/64) buyruğuyla da tefrikaya varmadığı, kavga ve kargaşaya kapı aralamadığı, bu bağlamda ümmetin birlik ve beraberliğini bozmaya yönelmediği müddetçe, fırkalara ayrılmanın fitrî ve tabîî, dolayısıyla da meşrû ve hatta bazı durumlarda gerekli bir hâdis olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu önceden haber vermeyle aynı zamanda gelecekte ilâhî sünnetin insanlar üzerindeki tezahürünü de öngörmüş ve bu haber tarihî süreç içerisinde fiilen doğrulanmıştır.

Ne var ki kaynaklarımızda 73 fırka hadisinin sözünü ettiğimiz yalnızca “ümmetin kaç fırkaya ayrılacağı”nı haber veren sahîh şekline çeşitli ilaveler barındıran çok sayıda farklı rivâyet şekilleri de bulunmaktadır. Bu ilavelerden “cemaat” ve “benim ve ashâbımın bugün üzerinde buldukları yolu sürdürülenler” şeklindeki varyantları hariç, hemen tümünün sıhhatine yönelik İslâm bilginleri tarafından yapılmış ciddî eleştiriler ve bilhassa hadis otoriteleri tarafından yapılmış cerhler bulunmaktadır. Rivâyetlerin hariç tuttuğumuz iki varyantının ilkinde “cemaat” sözcüğünün, “fırkalaşmanın zıddı” olarak kullanılması, ikinci varyantta ise “bugün” kaydının açıkça yer alması, “Rasûlullah (s.a.v)’ın hayatta olduğu dönemde, onun ve ashâbının üzerinde bulunduğu yol üzere olanlar”ın kurtuluşa erecekleri anlamında olduğunu açık bir şekilde gösterir. Hadisin bu rivâyet şekilleri dışında yapılan diğer bütün ilaveler, bir şekilde hadisin, onu sahîh ve anlamlı kılan bağlamından koparıldığının göstergesidir. Bu durum, hadisin, bir realite olarak fırkalara ayrılma hâdisesinin olacağına ilişkin nebevî bir ihbar olmaktan ziyade, tefrika dâhil, ümmet arasında vuku bulacak her tür parçalanma ve bölünmeyi meşrulaştırma aracı olarak görülmesine sebebiyet vermiştir.



Ümmetin fırkalara ayrılacağına dair rivayet edilen hadislerde ifade edilen sayının kesret ifade ettiğini söyleyen âlimler olduğu gibi, bu sayıyı hakikat anlamında kabul eden âlimler de olmuştur. Gerçekte bu sayının hakikat ifade ettiğini varsaymak hiçbir şekilde makul, doğru ve tutarlı değildir. Çünkü 73 sayısının hakikat ifade ettiğini kabul eden müellifler, fırkalaşma olgusunu kendi dönemlerine kadar söz konusu ettikleri için, gerçekte kendilerinden sonra muhtemel fırkalaşma olayını göz ardı etmiş olmak, 73 sayısını aşmamak için çoğunlukla ayrı sayılan bazı fırkaları tek mezhep saymak ya da tersi bir tutumla genellikle tek sayılan bazı fırkaları iki ayrı mezhep kabul etmek gibi birçok zorlama faaliyetle karşı karşıya kalmışlardır. Bu durum söz konusu rivayetlerde ifade edilen 70 küsur, 71, 72 ve 73 sayılarının hakikat değil, kesret/çokluk ifade ettiğini kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu sayının çokluktan kinâye ifade ettiği gerçeği, Arap lisanı, Kurân-ı Kerîm ve hadislerdeki kullanımına da uygun düşmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, Yahudilerin 71, Hıristiyanların 72 ve Müslümanların da 73 fırkaya ayrılacaklarını haber verirken, bununla gerçek bir sayıyı bildirmeyi değil, fırkalaşmanın çok olacağını ifade etmek istediği bellidir. Çünkü tarih Yahudilerin 71’den, Hıristiyanların 72’den, Müslümanların ise 73’ten daha fazla fırkaya ayrıldıklarının şahididir.

İnsanlık tarihi boyunca devam eden fırkalara ayrılma hâdisesi tarihî bir realite olarak önümüzde durduğuna göre, 73 fırka hadisini genel anlamda bütün insanlığın, özel anlamda da Müslümanların fırkalara ayrılacakları realitesine işaret eden peygamberî bir öngörü olarak görmek gerekir. Bu nedenle söz konusu hadisi, Müslüman bireyin salt mensubu bulunduğu grubu “kurtuluşa erecek tek fırka (fırka-i nâciye)”, diğer bütün fırkaları ise “sapık” görmesine dayanak oluşturacak Sünnet’ten bir delil değil; bilakis tefrikaya yol açmadığı müddetçe fırkalara ayrılmanın doğal ve kaçınılmaz olduğunu dile getiren nebevî bir ihbâr şeklinde anlamak en gerçekçi tutum olsa gerektir. “*Bütün müminler kardeştir. O halde, (her ne zaman araları açılırsa) kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ki O’nun rahmetine nail olasınız*” (Hucurât, 49/10) buyruğu, Müslümanlar için farklılığı ayrılık sebebi değil, tersine zenginlik olarak görmeyi gerektirir. Bu anlayış, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberlik misyonu ve söz konusu hadisle vermek istediği mesaja daha uygundur.

## KAYNAKÇA

### KUR’ÂN-I KERÎM

ABDULBÂKÎ, M. Fuâd, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire, 1991.

AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*, Thk. Şuayb Arnaûd vdğ., Beyrut, 1999.

- ACLÛNÎ**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, 1988.
- AKBULUT**, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.
- ARNAÛD**, Şuayb, (Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile birlikte), *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*, Beyrut, 1997.
- ASKALÂNÎ**, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1994.
- ATAY**, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara, 1983.
- AYDINLI**, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2009.
- BAGDADÎ**, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut, Trs.
- BENLÎ**, Davut Gazi, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2010.
- BEZZÂR**, Ahmed b. Amr, *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, Thk. Mahfuzurrahmân Zeynulah, Beyrut, Trs.
- BUHARÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's Sahîh*, İstanbul, 1992.
- BULUT**, Halil İbrahim, "Ümmet", *DİA*, (XXXXII/308-309), İstanbul, 2012.
- CEVHERÎ**, İsmail b. Hammad, *es-Sıhhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1984.
- CÛRCÂNÎ**, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1321.
- ÇAĞATAY**, Neşet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İ. Ağâh Çubukçu ile birlikte), Ankara, 1985.
- ÇELEBÎ**, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Bekir Topaloğlu ile birlikte), İstanbul, 2010.
- ÇUBUKÇU**, İ. Ağâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Neşet Çağatay ile birlikte), Ankara, 1985.
- DALKIRAN**, Sayın, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 1, Sayı: 1, (ss. 97-115), Erzurum, 1997.
- DÂRİMÎ**, Ebû Muhammed b. Abdîrrahman, *es-Sünen*, Thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Âlemî, Beyrut, 1987.
- EBÛ DÂVUD**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, İstanbul, Trs.
- EBÛ ZEHRA**, Muhammed, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, B.y.y., 1989.
- ELBÂNÎ**, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Dâife ve'l-Mevdûa'*, Beyrut, 1985.
- , *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Riyad, 1998.
- , *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce*, Riyad, 1997.
- ESEN**, Muammer, *Ehl-i Sünnet, Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara, 2009.
- EŞ'ARÎ**, Ebû'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, 1995.
- FIĞLALI**, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983.

- , “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Ankara, 1980
- FİRUZÂBÂDÎ**, Mecduğın Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kamusu’l-Muhît*, Beyrut, 1993.
- GÖMBEYAZ**, Kadir, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *UÜİFD*, C. 14, Sayı: 2, (ss. 147-160), Bursa, 2005.
- , “Bâbertî’ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, V/1, (ss. 7-33), Bahar, 2012.
- HANEFÎ**, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Abdulhadî, *Hâşiye li İbn Mâce*, Beyrut, Trs.
- HATİBOĞLU**, Mehmed S., *Hazreti Peygamber’in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1967.
- HATTÂBÎ**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlmü’s-Sunen Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Beyrut, 1991.
- İBN ARRÂK**, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihu’s-Şerîati’l-Merfûa ani’l-Ehbâri’s-Şenîati’l-Mevdûa*, Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, 1981.
- İBN BATTÂ**, el-Ukberî, *el-İbâne an Şerîati’l-Fıraki’n-Nâciye*, Nşr. Rızâ b. Na’sânMu’î, Riyad, 1988.
- İBN HAZM**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed; *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Beyrut, 1317.
- İBN KUTEYBE**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâmme ve’s-Siyâse*, Thk. Ali Şîrî, Kum, 1413.
- İBN MÂCE**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fûâd Abdalbâkî, Kahire, 1994.
- İBN MANZÛR**, Ebû’l-Fadl Cemaluddîn b. Muhammed b. Mukerram, *Lisanu’l-Arab*, Kum, 1405.
- İBNU’L-CEVZÎ**, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Telbîsu İblîs (Nakdu’l-İlmi ve’l-Ulemâ)*, Kahire, 1368.
- , *el-Mevdûât*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Beyrut, 1983.
- İCÎ**, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkîf fi İlmi’l-Kelâm*, Beyrut, Trs.
- İSFEHÂNÎ**, Râğîb Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997.
- İSFERAYÎNÎ**, Ebû’l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi’d-Dîn ve Temyizu’l-Fırkati’n-Nâciyeti ani’l-Fraki’l-Hâlikîn*, Tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- KANDEMİR**, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara, 1975.
- KÂRÎ**, Ali, Nureddin b. Ali b. Muhammed b. Sultân, *el-Esrârü’l-Merfûa fi’l-Ehbâri’l-Mevdûa*, Beyrut, 1986.
- KELEŞ**, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife Dergisi*, (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), Yıl: 5, Sayı: 3, (s. 25-45), Konya, 2005.
- KUBAT**, Mehmet, *İslâm’ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1997.

- , *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2010.
- KUTLAY**, Halil İbrahim, “Keşfi'l-Gummeh bi Tahrîci Hadisi «İhtilâfu Ummeti Rahmetun»” (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/1, (s. 81-104), İstanbul, 2004.
- KUTLU**, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul, 2010.
- MAKDİSÎ**, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat, Trs.
- MAKRİZÎ**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *el-Hitat*, Beyrut, Trs.
- MALATÎ**, Ebû'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1968 (II. Baskı, Kahire, 1977).
- , *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. S. Dederling, İstanbul, 1936.
- MA'RÛF**, Beşşâr Avvâd, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*, (Şuayb el-Arnaûd ile birlikte), Beyrut, 1997.
- MES'ÛDÎ**, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, Beyrut, 1989.
- MEVDÛDÎ**, Ebu'l-A'lâ, *Hilâfet ve Saltanat*, Çev. Ali Genceli, İstanbul, 1980.
- MÛBÂREKFÛRÎ**, Ebu'l-Â'lâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i-Tirmizî*, Kahire, 1993.
- MÛSLİM**, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- NESAÎ**, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- NİSÂBÛRÎ**, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ', Beyrut, Trs.
- ÖZ**, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2008.
- ÖZLER**, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996.
- RÂZÎ**, Fahreddîn, *İtikadâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Tlk., Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1986.
- SUYÛTÎ**, Celâluddîn, *el-Leâli'l-Mesnûa' fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa'*, Kahire, Trs.
- ŞÂTİBÎ**, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1988.
- ŞEHRİSTANÎ**, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- ŞENTÛRK**, Recep, “Millet”, *DİA*, (XXX/64-66), İstanbul, 2005.
- TABERÂNÎ**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Beyrut, 1986.
- , *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire, 1995.
- TABERÎ**, İbn Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1987.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr (es-Sünenü't-Tirmizî)*, Thk. Şuayb el-Arnaûd-Heysen Abdulğafûr, Dimeşk, 2009.
- TOPALOĞLU**, Bekir, *Kelâm İlmi, Giriş*, İstanbul, 2010.
- , *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İlyas Çelebi ile birlikte), İstanbul, 2010.
- , “Fırka”, *DİA*, (XIII/35), İstanbul, 1996.

**ÜNAL**, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986.

**YAZIR**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Trs.

**YILDIZ**, Hakkı Dursun (başkanlığında bir heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1986.

**ZEHEBÎ**, Abdullah Muhammed, *Mîzânu’l-İ’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, Trs.

**ZEMAŞSERÎ**, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekavîl fi Vücuhi’t-Te’vîl*, Kum, 1315.



## **Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Din Eğitimi Alan Yorumu)**

**Recep UÇAR\***

**Özet:** Bu çalışmanın amacı, toplumun Hz. Peygamber ve sünnet algısının oluşumunda hangi eğitim kanallarının ne derecede etkili olduğunu ve bu algının çeşitli demografik değişkenlere bağlı olarak değişip değişmediğini tespit etmektir. Çalışma, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından desteklenen ve Malatya kent merkezinde 600 denek üzerinde gerçekleştirilen bir alan taramasının bazı sonuçlarını içermektedir. Veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ve Hz. Peygamber ve sünnete dair düşünce ve algıları içeren bir anket formu geliştirilmiştir. Araştırma sonunda, Hz. Peygamber ve sünnete dair bilgilenmenin en fazla informal olarak ve yaygın eğitim kurumlarından elde edildiği, Hz. Peygamber ve sünnet algısının demografik değişkenlere göre farklılaştığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Peygamber Algısı, İmaj, Sünnet.

**Abstract:** -Perception of Social Research on Cutting on Circumcision Malatya (ReligionEducation Field Comment)- This study aims to know education affecting people's perceptions of prophet and sunnah and determine whether or not people's perceptions of prophet and sunnah has changed as regards various demographic variables. The study involves consequences of survey supported by University Scientific Research Projects (BAP) and done by asking 600 people in Malatya. The data was collected by personal information form and a questionnaire form which includes thoughts and perceptions of Prophet and sunnah was developed. As consequence of study, people are learning mostly about Prophet and sunnah by informal education and common-public education and people's perceptions of prophet and sunnah has changed as regards demographic variables.

**Keywords:** Religious Education, Perception of Prophet, Image, Sunnah

### **GİRİŞ**

Eğitimin planlı, kasıtlı, programlı boyutu formel; plansız, kasıtsız, kendiliğinden gerçekleşen boyutu ise informal diye adlandırılmaktadır. Formel eğitim, kasıtlı, amaçlı, planlı olarak yapılan eğitimidir. Formel eğitim, örgün ve yaygın diye ikiye ayrılmaktadır. Yaygın eğitim ise, örgün eğitim sistemine hiç girmemiş, veya bu sistemin herhangi bir kademesinde bulunan ya da bu kade-

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fak.

melerin birinden ayrılmış olan bireylere ilgi ve ihtiyaç duydukları alanlarda yapılan eğitimidir. İnfornel eğitim ise, hayat içinde kendiliğinden oluşan bir süreçtir. Bu tür eğitim, amaçlı ve planlı değil gelişigüze'dir. Bu yüzden, infornel eğitimle kazanılan davranışlar, olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. İnfornel eğitim, belli bir mekânla sınırlandırılmamakta; oldukça geniş bir alanı kapsamakta; hatta formel eğitim alanında da kendine yer bulmaktadır.<sup>1</sup> Bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik davranış değiştirme denemeleri süreci<sup>2</sup> olarak tanımlanabilecek din eğitimiyle, insanda oluşan dine ait tasavvurlar formel öğrenmeler yoluyla oluşurken, bir çok tasavvur ve algılarda infornel; plansız, amaçsız ve gelişigüze öğrenmeler sonucunda oluşmaktadır. Din eğitimi, tanımlanan eğitimin temel kavramlarının hemen hepsinde karşılığını bulmaktadır.

İslam ilahiyatının iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnettir, ülkemizde din eğitimi faaliyetleri bu iki referans ekseninde yürütülmektedir. Dolayısıyla ağırlıklı olarak Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi ve anlamının öğretilmesi; Hz. Peygamber (as)'ın hayatı, söz ve davranışları bağlamında iman, ibadet ve ahlak konularında hedeflenen davranışların kazandırılması, din eğitiminin ana karakterini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an ve Sünnetin; Hz. Peygamberin sîretinin, söz ve davranışlarının eğitimin konusu olarak ne kadar ve nasıl ele alındığı, insanların zihinlerinde ne şekilde karşılık bulduğu, peygamber imajının ya da tasavvurunun oluşumu açısından önemlidir.

Dînî kavramların (Allah, peygamber, âhiret, cennet-cehennem, melek, şeytan), dini olayların ve nesnelere zihinde canlandırılması, şekillendirilmesi olan bireyin dine dair tasavvurları<sup>3</sup>; çocukluk çağlarından itibaren anne-baba ile ilişkileri, diğer sosyal etkileşimde bulunduğu önemli kişi ve gruplarla ilişkileri, zamanla oluşan kendilik algısı ve kendisi ile olan ilişkileri, formel-infornel öğrenme biçimleri ve dini uygulama, dua, ibadet, kutsal metin okuma, dini tartışmalar ve kişinin kendi düşünceleri tarafından oluşturulmaktadır.<sup>4</sup> Psikolojik bir inşaa olarak dini tasavvurların şekillenmesinde, din kadar, bireyin mensup olduğu toplumun ve kültürün de etkisi ve işlevleri göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü birey, hayatını sosyo-kültürel bir çevrede sürdürür. Bu çevre,

<sup>1</sup> M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.21; bk. Ahmet Çoban, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ed. Gürbüz Ocak, Pegem Akademi Yay., 2011, ss.3-12

<sup>2</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2002, s.23

<sup>3</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010, s.97

<sup>4</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, Tanrı Tasavvurları, *Din Psikolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 205, Eskişehir 2010, s.172



bireyin tutum ve davranışlarının anlaşılıp açıklanmasına yardım eden önemli ve etkili bir bağlamdır. Bireyin kişisel dini tasavvuru ne olursa olsun, bu tasavvur onun sosyo-kültürel bağlamında anlaşılacak durumundadır.

Birey, hayatının ilk yıllarında ailesi ile olan etkileşiminde din ile ilk defa karşılaşır. Bu karşılaşmanın kalitesi ve işe yararlılığı, ailenin dine bakış açısına göre değişir. Çevre ile ilişkilerinin başladığı andan itibaren birey, toplum ve kültürdeki dinî çeşitlilik ve zenginliğin farkına varır. Bu farkındalık, onu hem toplumun dinî uygulamalarına, hem de kültürün dinî muhtevalarına ortak kılar. Zamanla toplumsallaşmadan edindiği dinî birikimi, karakterinin temel çizgisini belirler ve böylece dindar bir kimlikle hayata katılır, öteden beri etkilendiği çevreyi bizzat etkilemeye başlar.<sup>5</sup> Gönüllülük esasına dayalı, spontane ve sürekli olan aile atmosferi, çocuğun dini eğitiminin sadece içeriğini değil, aynı zamanda şeklini de belirlemektedir.<sup>6</sup> Dine karşı müspet ya da menfi algı ve tutumların temelini ailede atıldığı gerçeği genel bir kabuldür.

Her tür eğitimin başladığı yer olan aile, doğal olarak din eğitiminin de ilk olarak verilmeye başlandığı yerdir. İlk çocukluk çağlarında elde edilen kazanımların yaşamın diğer gelişim basamaklarını etkilediği göz önüne alındığında, bu dönemde çocuklara verilecek din eğitiminin kişiliğin oluşumu ve dini eğilimler konusunda ileriye dönük etkiler oluşturduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Çevresinde dini uyarılarla ve dini yaşayış örnekleriyle karşılaşan çocuklarda dini gelişimin daha canlı olacağına şüphe yoktur. Araştırmalar, bilhassa aile bünyesindeki din eğitiminin, çocukları derin bir şekilde etkilediğini göstermektedir. Bu, ailenin dini değerlerin ve dini ilişkilerin modeli olmasından ileri gelmektedir. Aile içindeki dini davranışlar ve kullanılan dini tabirler, onları sembolize eden deruni bir yaşantı içinde yer alır ve bu yaşantıların aile üyeleriyle birlikte olması çocuğun aileye bağlanmasını sağlar.<sup>8</sup>

Aileden sonra çocuğun kişiliğinin şekillendiği en önemli kurum okuldur. Okul çağı çocuklarının Allah'tan sonra en çok merak ettikleri dini konuların başında Hz.Muhammed ve diğer peygamberlerin hayatları gelmektedir.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Abdülkerim Bahadır, Dindarlığın Kaynakları, *Din Psikolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 205, Eskişehir 2010, s.64

<sup>6</sup> Mustafa Köylü, Ailede Din Eğitimi, *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ed.Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, s.300

<sup>7</sup> Recai Doğan, Yaygın Eğitim, *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.275

<sup>8</sup> Ahmet Koç, *Okul Çağı Çocukların Ailede Din Eğitimi*, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 17, 2008, s.152

<sup>9</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983, s.86

Çocuklar ve gençler özdeşim kuracakları modeller arar ve bunları sevdikleri kişilerden seçerler. Bu dönemde çocukların en çok merak ettikleri dini konular arasında yer alan peygamberlerin ve özellikle hayatının her safhası bütün ayrıntılarıyla bilinen Hz.Muhammed'in hayatı ve model davranışları çocuklara anlatılmalıdır. Bilhassa Peygamberimizin çocukluk yılları ve peygamber olarak görevlendirildikten sonra çocuklarla ilişkileri, onlara gösterdiği ilgi, sevgi ve şefkat örnekleri ve insanlara gösterdiği ve onlardan istediği güzel ahlakla ilgili örnekler somut olarak sunulmalıdır. Bu, çocuklarda peygamber inancını pekiştireceği gibi, bütün peygamberlere ve daha derinde Allah'a karşı sevgi ve minnet duygularının gelişmesine de imkan vermiş olacaktır.<sup>10</sup>

Ailede başlayan bireyin sosyalleşmesi, daha sonra okul, kurs, ibadethane, vakıf, kitle iletişim gibi örgün ve yaygın eğitim kurumları aracılığıyla geliştirildiği söylenebilir. Bu süreçte birey, duruma ve koşullara göre sözü edilen kurumlardan değişik oranlarda yararlanabilir. Yeni tanıştığı bu sosyo-kültürel çevre, çocuğun duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını belirler, değiştirir ve zenginleştirir. Bu çerçevede çocuk içerisinde yaşadığı toplumun diniyle de doğal olarak karşılaşır ve dinî olgularla ilişki kurar. Böylece din, değişik biçimlerde kendini çocuğa duyurur. Çocuk da çevresinin ve doğuştan gelen içsel eğilimlerin yardımıyla gelecekte yaşayacağı dinî inançları bu aşamada sistemleştirmeye başlar.

Ailede başlayan eğitim süreci yaygın ve örgün eğitim kurumları aracılığıyla bir ömür boyu devam etmektedir. Yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, (her yaştan din eğitimi ihtiyacı duyanların ve özellikle de) yetişkinlerin dini bilgilerini artırmak, din anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimi<sup>11</sup> olan yaygın din eğitimi faaliyetleri; aile, cami ve mescitler, Kur'an Kursları, cezaevleri, çocuk ıslah evleri, huzur evleri ve yetiştirme yurtları, hastanelerde gerçekleştirilmektedir.<sup>12</sup> Bunun yanında örgün eğitim kapsamında öğretim veren İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde okutulan meslek ve din bilimleri dersleri ile diğer orta öğretim kurumlarında verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, bireyin dini tasavvurlarının oluşmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Gerek yaygın ve gerekse örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin, dindarlık adına temelde iki önemli işlevinden bahsedilebilir: Her şeyden önce bu kurumlarda verilen din eğitimi,

---

<sup>10</sup> Koç, s.164

<sup>11</sup> Tosun, s.156

<sup>12</sup> Recai Doğan, *Yaygın Eğitim*, s.275

aile çevresi ve diğer dinî kurumlardan aktarılan önceki dinî birikimin doğruluğunu ve yeterliliğini test etme imkânı verir. Diğer taraftan ise, daha yeni, güncel dinî bilgi ve deneyimlerin kazanılması noktasında önemli imkân ve fırsatlar sağlar. Eğitim süreci; çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde yoğunluğu değişmekle birlikte, kesintiye uğramayan bir süreçtir. Dolayısıyla birey, ihtiyaç duyduğu her dönemde dinî öğretim ve eğitim alma imkânına sahiptir.<sup>13</sup> Tasavvurların oluşması geniş anlamda bir eğitim faaliyetinin sonucudur. Ne var ki, bireyin dini algı ve tasavvurları, tutum ve davranışları isten- dik yönde gelişmeyebilir.

Dini tasavvurlar ile eğitim kavramını birlikte değerlendirdiğimiz bu noktada cevabı aranacak sorular şunlardır: Dinin daha somut anlatımı olan özellik- le peygamber algısının oluşmasında formel ya da informel eğitim süreçlerinin etkisi var mıdır? Varsa bu süreçler algı ve tasavvurların oluşmasında bir farklı- lık yaratacak nitelikte midir? Algı farklılıklarının oluşmasında hangi kurum ve öğeler rol oynamaktadır? Demografik özellikler peygamber algısının oluşma- sında ne kadar etkilidir?

Bu çalışmada, Hz. Peygamber ve sünnet hakkında kitlelere verilen eğiti- min ağırlıklı olarak hangi alanlarda gerçekleştiği; cinsiyet, yaş, öğrenim, mes- lekler ve gelir düzeyi gibi demografik özelliklerdeki farklılaşmanın peygamber, daha özelde ise sünnet algısı üzerinde bir etkisi olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ

1. Denekler, Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgileri, en çok informel olarak ve çoğunlukla yaygın eğitim kurumları ve araçlarıyla edinmek- tedirler.
2. Hz. Peygamber'e ve sünnete dair bilgilerini edinme durumu ve demog- rafik değişkenlerle ilgili hipotezler,
  - a. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin aileden edinilmesin- de cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.
  - b. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin Kur'an Kursu ve ca- miden öğrenilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
  - c. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgileri sivil toplum kuruluş- ları (STK), dernek, vakıf ve dini içerikli cemaat yapılanmaları ve

---

<sup>13</sup> Bahadır, s.65

sohbet gruplarından edinilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

- d. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin medyadan edinilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
  - e. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin üniversiteden edinilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
  - f. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin kişisel okuma ve kaptaplardan edinilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
3. Hz. Peygamber toplumda daha çok aile bireyi baba, öğretmen, imam gibi sosyal roller çerçevesinde algılanmaktadır.
  4. Daha çok sosyal değerleri ifade eden davranışlar sünnet olarak algılanmakta, şekle yönelik algılamalar ikinci planda kalmaktadır.
  5. Hz. Peygamber ve sünnet algısı ile cinsiyet, yaş, öğrenim, gelir düzeyi ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

#### **ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI**

1. Araştırma Malatya kent merkezinde uygulandığından, sonuçlar Malatya'da ankete katılan kişiler ile sınırlıdır.
2. Araştırmanın sonuçları veri toplama araçlarıyla sınırlıdır,
3. Konu, araştırmacının ulaşabildiği kaynaklardan elde ettiği verilerle sınırlıdır.

#### **ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ**

Araştırmamız nitel destekli nicel ampirik bir çalışmadır. Peygamber tasavvurunun nerelerde olduğu ve tasavvuru etkileyen değişkenleri tespit etmeye yönelik bir anket geliştirilmiştir.

Hipotezlerin geçerliliğini denemek için 2012 yılı Mayıs ayında bir ön uygulama yapılmış, ardından üç hafta yürütülen bir görüşme programıyla anket uygulamaları deneklerle yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Anket kapsamında katılımcılara öncelikle demografik bilgiler; yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, iş durumu, aylık gelir düzeyi, akabinde peygamber ve sünnet bilgi kaynaklarını belirlemeye yönelik sorular yöneltilmiştir.

Araştırmada elde edilen verilerin analizinde yüzde ve frekans dağılımı, aritmetik ortalama, Ki-kare testi, varyans analizi (Anova), aritmetik ortalama ve Lsd Post-hoc çoklu karşılaştırma analizi kullanılmıştır.

Araştırmamızda kullandığımız anket sorularına örneklemin verdikleri cevapların tutarlılığını ortaya koymak amacıyla güvenilirlik analizi yapılmıştır. Peygamber tasavvuruna ilişkin anketin güvenilirliğine yönelik tarafımızca yapılan güvenilirlik testi sonucu da anketin Cronbach's Alpha değeri 0.86 olarak ölçülmüştür.

### ARAŞTIRMANIN EVREN VE ÖRNEKLEMİ

Proje, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiş ve üç aylık süre içinde (Mart-Mayıs 2012) uygulanmıştır. Araştırma projesinin hadis bilimi alanıyla ilgili sonuçları Sayın Yrd. Doç. Dr. Ahmed Ürkmez tarafından ayrıca değerlendirilmiştir.<sup>14</sup> Araştırma, Malatya kent merkezinde yaşayan toplam 600 bireyle yüz yüze random anket yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Malatya Türkiye'nin bölgeler arası geçişte kavşak noktasını oluşturan ve kültürler arası etkileşimde adından sıkça söz ettiren bir kentidir. Bünyesinde barındırdığı demografik farklılaşmaların yanı sıra içerdiği dini ve fikri çeşitlilikle de bilimsel gözle incelenmeye değer bir nitelik taşımaktadır. Bireylerin ve kesimlerin Hz. Peygamber ve sünnet anlayışları, Kur'an-Hadis ilişkisine yaklaşımları, bilhassa Hz. Peygamberin (sav) kimliği ve konumuna dair söylemleri bakımından da şehir özel olarak araştırılmaya değerdir. "Sosyal kesimler ve sünnet algıları araştırması" başlığı altında gerçekleştirilen bu anket çalışması, günümüz Türkiye'sinin peygamber algısını ve buna bağlı olarak şekillenen sünnet kültürü ve bilincini Malatya örneği özelinde saptamayı ve değerlendirmeyi amaçlayan akademik bir alan taramasıdır. Pek çok kentte görülen olumlu veya olumsuz, yeterli veya yetersiz ama oldukça homojen ve yerleşik sünnet algılamalarına mukabil, Malatya'da birbirinden çok farklı hadis ve sünnet yaklaşımlarının güçlü sayılabilecek seviyelerde temsil edildiği görülmüş, bu anlamda şehrin tanınmasına ve anlaşılmasına katkı sağlamak istenmiştir.

Hedef kitlenin çalışma evreninin genelini temsil eden bir örneklem olabilmesi için farklı sosyal kesimlerden belirli sayılarda katılım sağlanmıştır. Söz konusu sayıların tespitinde Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) verileri esas

---

<sup>14</sup> Ahmed Ürkmez, "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya(Hadis Alan Yorumu)", *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, Sayı 8, ss. 97-128

alınmıştır.<sup>15</sup> Ayrıca ilgili diğer kurumların resmi verilerine de dayanılarak oluşturulan dağılım şöyledir:

Öğrenciler (100 kişi: 15 liseli/9 kız-6 erkek; 85 üniversiteli/37 kız-48 erkek)<sup>16</sup>

Çalışmayan Kesim (200 kişi: 150 ev hanımı, 50 işsiz erkek)

Esnaf (100 kişi: 90 erkek, 10 kadın)<sup>17</sup>

Memur (100 kişi: 60 erkek, 40 kadın)<sup>18</sup>

Emekli (100 kişi: 80 erkek, 20 kadın)

Örneklem üzerinde, ortalama kırkar kişilik gruplar halinde 15 anketör tarafından çalışılmıştır. Uygulama öncesinde anketörlere yapacakları mülakatların öncesi, sırası ve sonrasına dair bilgiler içeren 22 maddelik bir form bağlamında uygulamaya dair teknik bilgiler içeren bir eğitim verilmiştir. Ayrıca anketin içerdiği farklı soru türlerine (çoktan seçme, sıralama, likert vb.) ait pratik yöntemler anketörlerle bu aşamada paylaşılmıştır.

#### VERİLER VE ANALİZİ

Bu amaca uygun olarak anketimiz sonucunda elde ettiğimiz bulgularla, hadis ve sünnet bilgisinin nereden alındığı durumu arasındaki ilişkiye dair çeşitli değişkenler açısından değerlendirmesi yapılacaktır.

---

<sup>15</sup> TÜİK Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, Malatya 2010, ss. 9-70.

<sup>16</sup> Krş: Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM)2010-2011 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri (<http://osym.gov.tr/dosya/1-58207/h/1ogrencisayozettablosu.pdf>); TÜİK Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, ss. 46-50.

<sup>17</sup> Krş: Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu (TESK), "Mesleklere Göre Esnaf ve Sanatkar Sayıları (02.04.2012)" listesi (<http://www.tesk.org.tr/tr/calisma/sicil/7.pdf>). Buradaki bilgilere göre Türkiye genelindeki toplam esnaf üyeler arasında kadınların sayısı 205.711 (%10), erkeklerin sayısı ise 1.809.770 (%90) düzeyindedir.

<sup>18</sup> Krş: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *Çalışma Hayatı İstatistikleri 2010*, ss. 130. ([http://www.csgb.gov.tr/csgbPortal/ShowDoc/WLP+Repository/csgb/dosyalar/istatistikler/calisma\\_hayati\\_2010](http://www.csgb.gov.tr/csgbPortal/ShowDoc/WLP+Repository/csgb/dosyalar/istatistikler/calisma_hayati_2010)). Bu kaynaktaki bilgilere göre Türkiye'de görev yapan toplam 1.767.737 memurun 700.970'i (%39.65) kadın, 1.066.767'si (%60.35) ise erkektir.

## 1. Demografik Özellikler

Tablo-1. Demografik Bilgiler

Yaş	Sayı	Yüzde %	Cinsiyet	Sayı	Yüzde %	Öğrenim	Sayı	Yüzde %
18-25	150	25,0	Kadın	265	44,2	Okur-yazar	26	4,3
26-35	141	23,5	Erkek	335	55,8	İlköğretim	169	28,2
36-45	123	20,5	Toplam	600	100,0	Lise	150	25,0
46-55	86	14,3				Lisans	224	37,3
56-65	63	10,5				Lisansüstü	31	5,2
66-...	37	6,2				Toplam	600	100,0
Toplam	600	100,0						
İş Durumu	Sayı	Yüzde %	Aylık Gelir	Sayı	Yüzde %			
Ev hanımı	153	25,5	0-1000	222	37,0			
Memur	99	16,5	1000-2000	229	38,2			
Esnaf	100	16,7	2000-3000	90	15,0			
İşsiz	49	8,2	3000-5000	49	8,2			
Emekli	99	16,5	5000-10000	8	1,3			
Öğrenci/lise	15	2,5	10000 ve üzeri	2	,3			
Öğrenci/üniversite	85	14,2	Toplam	600	100,0			
Toplam	600	100,0						

Deneklerin yaşı konusunda herhangi bir ön tespit yapılmamış olmasına rağmen, oluşan dağılımın dengeli ve ölçüme elverişli olduğu ifade edilebilir.

Cinsiyet açısından 265 kadın (%44,2) ve 335 erkeğe (%55,8) ulaşılmıştır. Nüfusa dair istatistikler ışığında önceden sayı tespiti yapıldığı için, kadın erkek dağılımının il ve ülke ortalamalarına yakın bir sonuç arz etmesi doğal karşılanmalıdır.

Öğrenim durumunu belirten beş seçenek sunulmuştur. Buradan çıkan sonuç, 26 deneğin (%4,3) sadece okur-yazar düzeyinde, 169 deneğin (%28,2) ilköğretim düzeyinde, 150 deneğin (%25) lise düzeyinde, 224 deneğin (%37,3) lisans düzeyinde, 31 deneğin (%5,2) ise lisansüstü düzeyde tahsilli olduğu şeklindedir. %4,3'lük 'okur-yazar' dilimine dâhil edilen yaklaşık 10 kişilik bir denek grubunun hiçbir şekilde okuyup yazamadığı görülmüş, çoğunluğunu ev hanımlarının oluşturduğu bu bireylerin bazılarıyla anketörler tarafından soru ve cevapların Kürtçeye çevirisi yoluyla iletişim kurulabilmiştir.

Deneklerin iş durumu konu edilmiş ve altı seçenek sunulmuştur. Bu seçeneklerin (Ev Hanımı-Memur-İşsiz-Emekli-Öğrenci/Lise-Öğrenci/Üniversite) her biri, seçilen örneklem sayılarıyla uyusmaktadır.

Ailenin aylık gelir durumu ile ilgili oluşan tabloda her ne kadar ilk iki maddenin toplamı %75'e tekabül ediyor ve 0-2000 TL aralığında ciddi bir yoğunlaşma yaşanıyor ise de, Türkiye genelinde gelir dağılımının bu tablodan çok

da farklı olmadığı düşünüldüğünde, söz konusu veriler makul karşılanabilecektir. Yapılan analizlerde deneklerin gelir düzeyleri ile Hz. Peygamber ve sünnet bilgisinin edinildiği kaynaklar, peygamber imajı ve sünnet algısı arasında anlamlı ilişki bulunamadığından söz konusu bulgular değerlendirmeye alınmamıştır.

## 2.Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisinin Nereden Alındığı İle İlgili Bulgular

Tablo-2. Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisinin Alındığı Kaynaklar

Aile	Sayı	Yüzde %	Cami dışı, dernek vakıf, cemaat Sohbetleri/dersleri	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	119	19,8	Cevapsız	345	57,5
1. derece	339	56,5	1. derece	58	9,7
2.derece	78	13,0	2.derece	98	16,3
3.derece	64	10,7	3.derece	99	16,5
Toplam	600	100,0	Toplam	600	100,0
Kur'an Kursu	Sayı	Yüzde %	Tv-İnternet/Sosyal Ağlar	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	415	69,2	Cevapsız	500	83,3
1. derece	42	7,0	1. derece	8	1,3
2.derece	98	16,3	2.derece	28	4,7
3.derece	45	7,5	3.derece	64	10,7
Toplam	600	100,0	Toplam	600	100,0
Okul/DKAB Dersleri	Sayı	Yüzde %	Üniversite	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	419	69,8	Cevapsız	586	97,7
1. derece	37	6,2	1. derece	3	,5
2.derece	71	11,8	2.derece	4	,7
3.derece	73	12,2	3.derece	7	1,2
Toplam	600	100,0	Toplam	600	100,0
Cami	Sayı	Yüzde %	Kişisel Okuma/Kitaplar	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	372	62,0	Cevapsız	308	51,3
1. derece	38	6,3	1. derece	54	9,0
2.derece	107	17,8	2.derece	91	15,2
3.derece	83	13,8	3.derece	147	24,5
Toplam	600	100,0	Toplam	600	100,0

Deneklere “Hz. Peygamber’in (sav) sünnet ve hadislerine ait bilgilerin bugün daha çok hangi kaynaklardan öğrenildiği” sorulmuştur. Tabloya göre, ilk dini bilgilerde olduğu gibi Hz.Peygamber ve sünnet bilgileri de çoğunlukla aileden alınmaktadır (%80,2). İkinci sırayı kişisel okumalar (%48,7), üçüncüyü



ise cami dışı dernek, vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri ve sohbet halkaları oluşturmaktadır (%42,5). Düşünülenin aksine yaygın din eğitimi kurumu olan cami (37,9) ve Kur'an Kursu (%30,8), bunlar yanında din eğitiminin örgün şekli olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin (%30,2) ilk üçe giremedikleri görülmektedir.

Medyadan kayda değer bir etkilenenin olmadığı kanaati taşınmaktadır (%16,7). Her ne kadar medya organları anketin toplumun bilgi kaynaklarını ölçen sorularında ön plana çıkmamış ise de, "Hadis ve Sünnet alanında otorite bir isim tanıyor musunuz?" sorusuna cevaben, dini içerikli televizyon programı hazırlayan pek çok isim burada otorite örneği sayılmıştır. Toplamda 58 kişi tarafından (%21); Nihat Hatipoğlu 24, Mustafa Karataş 14, Mustafa İslamoğlu 7, Ömer Döngeloğlu 4, Yaşar Nuri Öztürk 4, Necmettin Nursaçan 3 ve Cevat Akşit 2 kez zikredilmiştir. Yine mezhep imamları (İmam-ı Azam/EbûHanîfe 8, İmam Şafî 4, Süfyân-ıSevrî 1 kişi) ve cemaat liderleri de (Said Nursi 16, Cübbeli Ahmet Hoca 3, M. Zahid Kotku ve Osman Nuri Topbaş 1 kişi) bu bağlamda dile getirilmiştir. Malatya'da görev yapan İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri ve medyada ismi geçen akademisyenler dışında Hayri Kırbasoğlu (1 kişi) ve Zeke-riya Beyaz'dan (1 kişi) başka Türkiye çapında hiçbir akademisyene ve bilhassa hadis bilim dalı öğretim üyesine atıf yapılmamış olması düşündürücüdür.

Temel dini bilgi yanında Hz. Peygamber'i (sav) ve sünnetini tanıma konusunda aileyi vurgulayan denekler, onun hemen ardından ise cami dışı dernek, vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri ve sohbet halkalarının etkisini ön plana çıkarmışlardır. Buradan ailede ve cami dışı sohbetlerde hadis ve sünnetin bir şekilde gündem konusu olduğu düşünülebilir, ancak bunların temel kaynaklara dayalı veya Hz. Peygamberle (sav) ilgili sağlıklı ve doyurucu bilgiyi içerdiği kanaatine varmak isabetli olmayabilir. Bu durum, ilerleyen yaşlarda 'aile sonrası' dönemde periyodik dini bilgilenme ve bu bağlamda Resûlullâh'ı (sav) tanıma noktasında etkinliğin dini sohbetlere ve oturmalara intikal ettiği şeklinde de yorumlanabilir.

Cumhuriyet tarihinin çeşitli dönemlerinde din eğitiminin daha çok ideolojik temelde ele alınması, zaman zaman gerçekleşen sınırlayıcı uygulamalar, halkın din eğitimi konusunda devlet kurumları dışında alternatif din eğitimi arayışlarına girmesine neden olmuştur.<sup>19</sup> Özellikle Kur'an Kursları için getirilen yaş sınırlaması, İmam Hatipler için getirilen katsayı farkı ve İlahiyat Fakültesi kontenjanlarının sınırlandırılması, din eğitimi konusunda sivil bir inisiyatifin

---

<sup>19</sup> M. Saffet Sarıkaya, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 3, s. 96

oluşmasını sağlamıştır. Bu yöneliş din eğitiminin sivilleşmesi açısından bir dönüm noktası olarak nitelendirilebilir.<sup>20</sup> Sivil toplum kuruluşları; vakıflar, dernekler, dershaneler, ev sohbetleri vb. oluşumlar kanalıyla din eğitimi faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Devlet memurluğu düşüncesinin aksine, gönüllü iş birliği esasına dayanan din eğitimi faaliyetleri, vatandaşın sivil din eğitimi faaliyetlerine katılımını arttırmıştır. Ne var ki, buralarda yürütülen faaliyetlerin niteliği, nasıl ve ne derecede doğru, hangi sünnet ve hadis anlayışı ekseninde oluştuğu veya oluşacağı sorgulanması gereken bir durumdur.

Yaygın din eğitimi çalışmalarının gerçekleşme alanlarının en merkezi noktası olan camilerden Hz. Peygamber ve sünnete dair bilgilenmenin %37,9 düzeyinde olduğu görülmektedir. Bu yerler, Müslümanların toplanıp ibadetlerini yaptıkları mekanlar olmalarının yanı sıra İslamiyet'in ilk zamanlarından beri birer ilim ve irfan yuvası olarak kullanılmaya gelmişlerdir. Camiler din eğitiminin temel konuları olan iman, ibadet ve ahlak açısından insanın ruhen ve bedenen işlendiği mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Cami ve mescitler bugünde binlerce üyesi olan bir halk eğitimi kurumu ve merkezleridir. Vaaz ve hutbeleriyle yaygın din eğitimi faaliyetlerinin en etkin sürdürüldüğü mekânlardır.<sup>21</sup> Bu yerlerin Hz.Peygamber'e dair bilgilerin öğrenildiği yerler olarak % 37,9'larda kalmasında, camilere toplumun her kesiminin (kadınlar, çocuklar, gençler gibi) devamlılığının yeterince sağlanamaması, buraların eğitim merkezleri olarak görülmelerinden ziyade sadece ibadet yapılan yerler olarak algılanması gibi hususların da etkisi olabilir.

Hz. Peygamber ve Sünnete dair bilgilerin Kur'an kurslarından edinilmesi oranının toplamda %30,8 olduğu, derecelendirmede ise önemli bir yeri olmadığı, buna göre, Kur'an kurslarının özellikle Hz. Peygamberi tanıtmaya misyonunu yeterince yerine getirmede olduğu görülmektedir. Yaygın din eğitiminin gerçekleşme alanlarından biri olan ve Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluş ve görevleri hakkındaki 633 sayılı kanunun 7/d fıkrası gereğince açılan ve ilgili yönetmelik hükümlerine göre yürütülen<sup>22</sup> Kur'an kurslarında sadece "Kur'an öğretimi" işi değil bunun yanında Hz peygamberin sîreti, hadis ve sünnetinin öğretimi de eğitimin konusu edinilmektedir. Nitekim ilgili Yönetmelikte Kur'an kurslarının amaçları şöyle belirtilmektedir: Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun, doğru bir şekilde uygulamalı olarak yüzünden okumayı öğretmek ve ibadetler için gerekli sure, ayet ve duaları doğru olarak ezberletmek ve bunların meallerini öğret-

<sup>20</sup> Mehmet Bahçekapılı, "Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Araştırma Raporu", *İlke İlim Kültür Eğitim Derneği*, İstanbul 2012, s. 233

<sup>21</sup> Recai Doğan, *Yaygın Eğitim*, s.275

<sup>22</sup> Recai Doğan, s.275

mek, hafızlık yaptırmak yanında İslam dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile Hz.Peygamberimiz'in hayatı ve örnek ahlakı (sîreti) hakkında bilgiler vermektir.<sup>23</sup>Kur'an kurslarında ister program çerçevesinde ister diğer dini konularla bağlantılı olarak Hz. Peygamber'e dair bilgilerin aktarıldığında şüphe yoktur. Ancak bu bilgilenmenin mahiyeti, metotları ve yeterliliği ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Dikkat çekici bir başka husus, formel öğretimin hadis ve sünnet eğitimi konusunda yeterli etkinliği sağlayamamış olması; 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri' seçeneğini (%69,8) oranında denek hiçbir şekilde tercihleri arasında yer almazken, sadece (%6,2) oranında denek 1. derecede işaretlemiştir. 1982 Ortaöğretim DKAB programlarını karşılaştırdığımızda, 2005 ortaöğretim DKAB programının daha ayrıntılı ve kapsamlı, daha düzenli, somuttan soyuta doğru giden, aşamalı, öğrenciyi daha aktif kılan bir yapıya sahip olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. 2000-2006 yıllarında okutulan DKAB öğretim programlarında genel ve özel amaçlı program felsefesi çerçevesinde Hz. Peygamberle ilgili konulara yer verilmiştir. Söz konusu programın program tekniği açısından bazı eksiklikleri olsa da sağlıklı ve doğru bilgiye dayalı Peygamber imajının oluşmasına katkı sağladığı da söylenebilir. 2010 yılında yapılan program değişikliği, 2006 yılında uygulamaya konulan program felsefesine sadık kalınarak yapılmış ve "Hz. Muhammed" öğrenme alanındaki değişiklikler, bazı ünitelerdeki alt başlıkların kaldırılmasını ve bazı kazanımların farklı şekilde ifade edilmesini içermektedir. Dolayısıyla 2006 ve 2010 yılında kabul edilen programlarda, Hz. Peygamberle ilgili konuların içerik bakımından aynı olduğu görülmektedir.<sup>24</sup> Zaman içerisinde DKAB derslerinin programlarında sağlıklı bir peygamber imajının ortaya konulması gerekliliği endişeleri fark edilen bir durumdur. Ne var ki, bu derslerden faydalanma oranlarının düşüklüğü, bu derslerden bir şekilde faydalananların sayısal sınırlılığı yanında, derslerin etkililiğinin diğer etkenlerinin ne derecede etkili olduğu; pratikte Hz. Peygamberin nasıl ele alındığı gibi konular sorgulanması gereken hususlardır.

Üniversiteden öğrenme düzeyi ise çok düşüktür (%2,4).

---

<sup>23</sup> Kur'an Kursları Yönetmeliği, *Resmi Gazete*, Tarihi: 07.04.2012 Resmi Gazete Sayısı: 28257, Madde 13.

<sup>24</sup> İlyas Canikli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: V, Nisan 2011, s.68

### 3. Demografik Özellikler ve Hadis ve Sünnet Bilgisinin Nereden Alındığı İle İlgili Bulgular

#### 3.1. Cinsiyet ve Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı

Tablo-3. Cinsiyet Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı Ortalaması ile T-Testi Sonuçları

	Sayı	Art.Ort.	Sig.			Sayı	Art.Ort.	Sig.	
Aile	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	1,1321 1,1552 1,1450	,743	Cami dışı, dernek, vakıf, cemaat Sohbet-leri/dersleri	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,93962 ,90149 ,91833	,695
Kur'a	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,8302 ,4567 ,6217	,000	Tv, İnternet/Sosyal Ağlar	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,5849 ,3015 ,4267	,000
Okul- DKA B Ders- leri	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,6604 ,6657 ,6633	,953	Üniversite	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,0302 ,0716 ,0533	,169
Cami	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	,4189 1,1642 ,8350	,000	Kitaplar-Kişisel Okumalar	Kadın Erkek Toplam	265 335 600	1,2491 1,0328 1,1283	,039

p> 0.05

Tablo-3 incelendiğinde, Hz Peygamber ve sünnet bilgisinin cinsiyet değişkenine göre aile, okul-DKAB dersleri, cami dışı dernek, vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri ve üniversiteden edinilmesi durumunda anlamlı bir ilişki kurulmadığı görülmektedir. Erkek ve kadın, peygambere dair bilgileri öncelikle aileden almaktadırlar, bu konuda herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

'Hz. Peygamber ve sünnet algısı hakkında bilgilenmenin oluşumunda cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık vardır' hipotezi, Kur'an Kursu, Cami, Tv-İnternet/Sosyal Ağlar ve Kitaplar-Kişisel Okumalar ekseninde doğrulanmıştır.

Hız. Peygamber ve sünnet konusunda Kur'an kurslarından faydalandıklarını ifade edenler arasında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gözlenmektedir. Kadınların aritmetik ortalamalarının yüksek olmasının nedeni, kadınların erkeklerden daha fazla Kur'an kurslarına gitmekte oldukları şeklinde yorumlanabilir.<sup>25</sup>

Hız. Peygamber ve sünnet bilgisini camilerden öğrendiğini ifade edenlerde cinsiyete göre anlamlı bir farklılığın olduğu, kadınların cami ile olan ilişkisinin erkeklerden daha az olduğu görülmektedir. Cami eğitimi, yaygın din eğitimi içerisinde değerlendirilen bir etkinliktir. Yaygın din eğitimi; örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı din konusunda aydınlatmak üzere çeşitli mekânlarda değişik kişilerce yapılan etkinliklerin tümüdür. Daha geniş bir ifadeyle yaygın din eğitimi, toplumun her kesiminden istekli insanlara dini bilgi veren, bireylere hayatı yorumlama becerisi kazandıran, ortak dini ve milli değerleri aşlayan, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi meziyetlerini tanıtan, dini pratiklerin usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesine yardımcı olan bir etkinliktir. Hız. Peygamber döneminde cami eğitiminin hedef kitleleri, çocuk-geç, yetişkin-yaşlı, kadın-erkek bütün Müslümanlardan oluşuyordu. Ancak günümüzde erkek cemaatin ibadet ve eğitim amaçlı olarak camiyle ilgisi bir şekilde devam etmekle birlikte, kadınların genellikle camiye devam etmedikleri ve cami eğitiminden yeterince yararlanamadıkları şeklindeki kanaat<sup>26</sup> burada bir kez daha görülmektedir.

Hız. Peygamber ve sünnet bilgisini Televizyon, İnternet/Sosyal Ağlar gibi medya araçlarından alma konusunda cinsiyete göre anlamlı bir farklılık vardır. Aritmetik ortalamaların yüksek olması kadınların medyadan daha fazla etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Bu durum onların çoğunluğunun ev kadını olması ya da erkeklerden daha çok ev hayatını yaşamalarından kaynaklanabilir. Deneklerle birebir görüşmelerde kitle iletişim araçları arasında en çok televizyonun anlaşıldığı, internet, sosyal paylaşım siteleri, gazete ve dergi gibi diğer araçların ikinci planda kaldığı görülmüştür. Televizyonda yayınlanan dini içerikli programlar, yaygın din eğitimine müspet ya da menfi bir şekilde katkı sağlamaktadır. Türkiye'de dini içerikli yayınların hızla çoğaldığına şahit olmak-

---

<sup>25</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının 2011 yılı istatistiklerine göre, Kur'an Kurslarına devam eden bayan kursiyer sayısı 190,727, buna karşılık erkek kursiyer sayısı ise 14,826'dır. <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-istatistikler-561.aspx>

<sup>26</sup> Hüseyin Yılmaz, "Hız. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı 5/14, s.108

tayız. Ancak bu yayınların içeriğinin ne kadarının, ne düzeyde doğru ve kitleye uygun olduğu tartışma konusudur.

### 3.2.Yaş Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı

Tablo-4.1. Yaş Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

		Sayı	Art.Ort.	Sig.		Sayı	Art.Ort.	Sig.	
Aile	18-25	150	1,1533	,610	Cami dışı, dernek vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri	18-25	150	,68667	,000
	26-35	141	1,1206			26-35	141	,83688	
	36-45	123	1,0488			36-45	123	,82114	
	46-55	86	1,1744			46-55	86	1,11628	
	56-65	63	1,2698			56-65	63	1,20635	
	66-...	37	1,2432			66-...	37	1,54054	
	Toplam	600	1,1450			Toplam	600	,91833	
	Kur'an Kursu	18-25	150			,7067	,009	Tv,İnternet/Sosyal Ağlar	
26-35		141	,6950	26-35	141	,3404			
36-45		123	,7480	36-45	123	,6098			
46-55		86	,3488	46-55	86	,4884			
56-65		63	,6032	56-65	63	,5714			
66-...		37	,2432	66-...	37	,2432			
Toplam		600	,6217	Toplam	600	,4267			
Okul-DKAB Dersleri		18-25	150	1,0400	,000	Üniversite			18-25
	26-35	141	,7021	26-35			141	,1277	
	36-45	123	,6260	36-45			123	,0407	
	46-55	86	,5116	46-55			86	,0349	
	56-65	63	,3175	56-65			63	,0476	
	66-...	37	,0541	66-...			37	,0000	
	Toplam	600	,6633	Toplam			600	,0533	
	Cami	18-25	150	,7533			,000	Kitaplar-Kişisel Okumalar	18-25
26-35		141	,5248	26-35	141	1,2411			
36-45		123	,7967	36-45	123	1,1545			
46-55		86	1,0349	46-55	86	1,1744			
56-65		63	1,0317	56-65	63	,8095			
66-...		37	1,6757	66-...	37	,8649			
Toplam		600	,8350	Toplam	600	1,1283			

p> 0.05

Tablo-4.1. incelendiğinde, yine Hz. Peygamber ve sünnet bilgilerinin aileden (sig.0,610), Tv,İnternet/sosyal ağlardan (sig.0,063), üniversiteden (sig.0,144) ve kitaplar-kişisel okumalardan (sig.0,224) alınması konusunda yaş düzeylerine göre de anlamlı bir farklılık bulunmadığı, bu kategorilerde Hz. Peygamber ve sünnet bilgisi kaynaklarının yaşlara göre değişeceği hipotezinin reddedildiği, diğer kategoriler için onaylandığı görülmektedir.

Kur'an kursundan bilgilendiğini ifade edenler arasında yaşa göre anlamlı ilişki olduğunu (sig.0,009) ve 18 yaş sonrası gençlik dönemi ve orta yaşlarda yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu durum Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye genelinde Kur'an kurslarına gidenlerin yaş istatistikleri ile uyuşmaktadır.<sup>27</sup> Bunun yanında 46 yaşından sonra bu kurumlara gidenlerin oranında bir düşüş gözlemlenmektedir.

Tablo-4.2. Post HocTests LSD

MultipleComparisons							
Dependent Variable	(I) yaş	(J) yaş	MeanDifferen- ce (I-J)	Std. Error	Sig.	95% Confiden- ceInterval	
						Lower- Bound	Upper per- Bound
Kur'an Kursu	46-55	18-25	-,35783*	,13498	,008	-,6229	-,0927
		26-35	-,34620*	,13654	,011	-,6144	-,0780
		36-45	-,39913*	,14028	,005	-,6746	-,1236
	66...	18-25	-,46342*	,18319	,012	-,8232	-,1037
		26-35	-,45179*	,18434	,015	-,8138	-,0898
		36-45	-,50472*	,18712	,007	-,8722	-,1372
Okul-DKAB Dersleri	18-25	26-35	,33787*	,12449	,007	,0934	,5824
		36-45	,41398*	,12910	,001	,1604	,6675
		46-55	,52837*	,14355	,000	,2464	,8103
		56-65	,72254*	,15934	,000	,4096	1,0355
		66...	,98595*	,19481	,000	,6033	1,3686
	26-35	56-65	,38467*	,16083	,017	,0688	,7005
	66...	26-35	-,64807*	,19604	,001	-1,0331	-,2631
		36-45	-,57196*	,19900	,004	-,9628	-,1811
		46-55	-,45757*	,20866	,029	-,8674	-,0478
	Cami	26-35	36-45	-,27193*	,13844	,050	-,5438
46-55			-,51006*	,15353	,001	-,8116	-,2085
56-65			-,50692*	,17004	,003	-,8409	-,1730

<sup>27</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının 2011 yılı istatistikleri  
<http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-istatistikler-561.aspx>

	66-...	18-25	,92234*	,20597	,000	,5178	1,3269
		26-35	1,15085*	,20727	,000	,7438	1,5579
		36-45	,87893*	,21039	,000	,4657	1,2921
		46-55	,64079*	,22061	,004	,2075	1,0741
		56-65	,64393*	,23241	,006	,1875	1,1004
Cami dışı, dernek vakıf, cemaat sohbet-leri/dersleri	18-25	46-55	-,429612*	,157158	,006	-,73827	-,12096
		56-65	-,519683*	,174441	,003	-,86228	-,17709
	26-35	56-65	-,369470*	,176080	,036	-,71529	-,02365
	56-65	36-45	,385211*	,180015	,033	,03167	,73875
	66...	18-25	,853874*	,213280	,000	,43500	1,2727
		26-35	,703661*	,214622	,001		5
Tv, İnternet/Sosyal Ağlar	26-35	36-45	-,26933*	,12155	,027	-,5081	-,0306
		18-25	,30309*	,11984	,012	,0677	,5385
		26-35	,26933*	,12155	,027	,0306	,5081
		66-...	,36651*	,18473	,048	,0037	,7293

Yaş düzeyi azaldıkça DKAB derslerinden öğrendiklerini belirtenlerin oranında belirgin bir farklılık olduğu görülmektedir (sig.0,000). Özellikle 18-25 yaş grubu DKAB derslerinden öğrenmelerin daha fazla olduğu kanaatindeler ve bu durum örgün eğitim kurumlarından almış oldukları eğitimin hafızalarında taze olmasına bağlanabileceği gibi, zorunlu DKAB derslerinin 1982 den bu yana programlarında çeşitli değişiklikler olması, zaman içinde program geliştirme çabaları doğrultusunda daha etkili bir programın ortaya konulması endişelerinin olumlu bir sonucu olabilir.

Yaş düzeyi arttıkça cami merkezli bilgilenmenin arttığı (sig. 0,000) ve aynı şekilde cami dışı, dernek vakıf, cemaat sohbetleri/derslerine dayalı bilgilenmenin arttığı gözlenmektedir (sig. 0,000).

Televizyondan bilgilenme konusunda varyans analizinde anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte aritmetik ortalamalara baktığımızda 18-35 yaş arası genç denebilecek kesimde televizyondan bilgilenme oranının, orta ve üstü yaşlara oranla daha az olduğu göze çarpmaktadır.



### 3.3.Öğrenim Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı

Tablo-5.1. Öğrenim Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

		Sayı	Art.Ort.	Sig.			Sayı	Art.Ort.	Sig.
Aile	Okur-Yazar	26	1,3077	,372	Cami dışı, dernek vakıf, cemaat Sohbetle-ri/dersleri	Okur-Yazar	26	1,65385	,000
	İlköğretim	169	1,2189			İlköğretim	169	1,03550	
	Lise	150	1,0467			Lise	150	1,10000	
	Lisans	224	1,1429			Lisans	224	,64286	
	Lisansüstü	31	1,0968			Lisansüstü	31	,77419	
	Toplam	600	1,1450			Toplam	600	,91833	
Kur'an Kursu	Okur-Yazar	26	,3462	,561	Tv,İnternet /Sosyal Ağlar	Okur-Yazar	26	,9231	,000
	İlköğretim	169	,6509			İlköğretim	169	,6331	
	Lise	150	,6800			Lise	150	,2600	
	Lisans	224	,5848			Lisans	224	,3482	
	Lisansüstü	31	,6774			Lisansüstü	31	,2581	
	Toplam	600	,6217			Toplam	600	,4267	
Okul-DKAB Dersleri	Okur-Yazar	26	,0000	,000	Üniversite	Okur-Yazar	26	,0000	,000
	İlköğretim	169	,4793			İlköğretim	169	,0000	
	Lise	150	,7533			Lise	150	,0000	
	Lisans	224	,8170			Lisans	224	,0848	
	Lisansüstü	31	,6774			Lisansüstü	31	,3226	
	Toplam	600	,6633			Toplam	600	,0533	
Cami	Okur-Yazar	26	1,2308	,014	Kitaplar-Kişisel Okumalar	Okur-Yazar	26	,5385	,001
	İlköğretim	169	,9231			İlköğretim	169	,5435	
	Lise	150	,8933			Lise	150	,9600	
	Lisans	224	,7589			Lisans	224	1,3616	
	Lisansüstü	31	,2903			Lisansüstü	31	1,4516	
	Toplam	600	,8350			Toplam	600	1,1283	

p> 0.05

Tablo-5.2. Post Hoc Tests LSD

Multiple Comparisons								
Dependent Variable	(I) Öğretim	(J) Öğretim	Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.	95% Confidence Interval		
						Lower Bound	Upper Bound	
Okul-DKAB Dersleri	Okur-Yazar	İlköğretim	-,47929*	,22691	,035	-,9249	-,0336	
		Lise	-,75333*	,22882	,001	-1,2027	-,3039	
		Lisans	-,81696*	,22317	,000	-1,2553	-,3787	
		Lisansüstü	-,67742*	,28644	,018	-1,2400	-,1149	
	İlköğretim	Lise	-,27404*	,12083	,024	-,5113	-,0367	
		Lisans	-,33767*	,10975	,002	-,5532	-,1221	
Cami	Okur-Yazar	Lisans	,47184*	,23696	,047	,0065	,9372	
		Lisansüstü	,94045*	,30414	,002	,3431	1,5378	
	Lisansüstü	Okur-Yazar	-,94045*	,30414	,002	-1,5378	-,3431	
		İlköğretim	-,63275*	,22346	,005	-1,0716	-,1939	
		Lise	-,60301*	,22564	,008	-1,0462	-,1599	
		Lisans	-,46861*	,21917	,033	-,8990	-,0382	
Cami dışı, dernek vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri	Okur-Yazar	İlköğretim	,618343*	,243664	,011	,13980	1,09689	
		Lise	,553846*	,245713	,025	,07128	1,03642	
		Lisans	1,010989*	,239642	,000	,54034	1,48164	
		Lisansüstü	,879653*	,307591	,004	,27556	1,48375	
	İlköğretim	Lisans	,392646*	,117851	,001	,16119	,62410	
		Lise	,457143*	,122031	,000	,21748	,69681	
Tv, İnternet /Sosyal Ağlar	Okur-Yazar	Lise	,66308*	,20733	,001	,2559	1,0703	
		Lisans	,57486*	,20220	,005	,1777	,9720	
		Lisansüstü	,66501*	,25954	,011	,1553	1,1747	
	İlköğretim	Lise	,37314*	,10948	,001	,1581	,5882	
		Lisans	,28492*	,09944	,004	,0896	,4802	
		Lisansüstü	,37507*	,19069	,050	,0006	,7496	
Üniversite	Okur-Yazar	Lisansüstü	-,32258*	,09573	,001	-,5106	-,1346	
		İlköğretim	-,30483*	,07034	,000	-,4430	-,1667	
		Lise	-,08482*	,03798	,026	-,1594	-,0102	
	Lisansüstü	Lisansüstü	-,32258*	,07102	,000	-,4621	-,1831	
		Lise	,32258*	,07102	,000	,1831	,4621	
		Lisans	,23776*	,06899	,001	,1023	,3732	
Kitaplar-Kişisel Okumalar	Okur-Yazar	Lisans	-,82315*	,26119	,002	-1,3361	-,3102	
		Lisansüstü	-,91315*	,33525	,007	-1,5716	-,2547	
	İlköğretim	Lisans	-,36161*	,12845	,005	-,6139	-,1093	
		Lise	Lisans	-,40161*	,13300	,003	-,6628	-,1404
			Lisansüstü	-,49161*	,24872	,049	-,9801	-,0031

Sonuçlar, öğrenim düzeyi değişkenine göre aile ve Kur'an kursu kategorileri dışındaki tüm kategorilerde istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğunu göstermektedir.

Buna göre araştırmaya katılanların DKAB derslerinden hadis ve sünnet bilgilerini öğrenme durumları açısından anlamlı bir farklılık olduğu (sig. 0,000) görülmektedir. Özellikle ilköğretim mezunu olanların lise mezunu olanlara oranla DKAB derslerinden daha az öğrendiklerini ifade etmeleri dikkat çekicidir.

Camiden öğrenme, öğrenim düzeyi yükseldikçe azalmaktadır (sig.0,014). Yine aynı şekilde cami dışı, dernek-vakıf, cemaat sohbetleri/derslerine katılım düzeyi öğrenim düzeyi ile ters orantılı bir görünüm arz etmektedir (sig.0,000).

Tv,internet/sosyal ağlardan öğrenme durumu öğrenim düzeyi düştükçe artmaktadır (sig.0,000). Beklendiği gibi öğrenim düzeyi arttıkça kişisel okumalar ve doğrudan kitaplardan öğrenme şekli de artmaktadır (sig.0,001).

### 3.4.Meslek Türü Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı

Tablo-6. Meslek Türü Değişkenine Göre Hz. Peygamber ve Sünnet Bilgisi Kaynağı Ortalaması İle İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

		Sayı	Art.Ort.	Sig.			Sayı	Art.Ort.	Sig.
Aile	Ev hanımı	153	1,0915	,604	Cami dışı, dernek vakıf, cemaat	Ev hanımı	153	1,07843	,000
	Memur	99	1,0707			Memur	99	,54545	
	Esnaf	100	1,1900			Esnaf	100	1,04000	
	İşsiz	49	1,3061			İşsiz	49	,69388	
	Emekli	99	1,1818			Emekli	99	1,29293	
	Öğrenci/lise	15	,9333			Öğrenci/lise	15	,60000	
	Öğrenci/üniversite	85	1,1765			Öğrenci/üniversite	85	,67059	
	Toplam	600	1,1450			Toplam	600	,91833	
Kur'an Kursu	Ev hanımı	153	,8954	,000	Tv, İnternet/Sosyal Ağlar	Ev hanımı	153	,8105	,000
	Memur	99	,5556			Memur	99	,2828	
	Esnaf	100	,5200			Esnaf	100	,2200	
	İşsiz	49	,1429			İşsiz	49	,4082	
	Emekli	99	,5444			Emekli	99	,3333	
	Öğrenci/lise	15	,4667			Öğrenci/lise	15	,0000	
	Öğrenci/üniversite	85	,4294			Öğrenci/üniversite	85	,3412	
	Toplam	600	,6217			Toplam	600	,4267	

Okul-DKAB Ders-leri	Ev hanımı	153	,5229	,000	Üni- versite	Ev hanımı	153	,0131	,073
	Memur	99	,7071			Memur	99	,1212	
	Esnaf	100	,7200			Esnaf	100	,0600	
	İşsiz	49	,9184			İşsiz	49	,1633	
	Emekli	99	,3232			Emekli	99	,0303	
	Öğrenci/lise	15	,8667			Öğrenci/lise	15	,0000	
	Öğrenci/üniversite	85	1,0118			Öğrenci/üniversite	85	,0118	
Toplam	600	,6633		Toplam	600	,0533			
Cami	Ev hanımı	153	,4510	,000	Kitap- lar- Kişisel Oku- malar	Ev hanımı	153	1,0719	,060
	Memur	99	,8182			Memur	99	1,4040	
	Esnaf	100	,8700			Esnaf	100	1,1500	
	İşsiz	49	1,5102			İşsiz	49	,7347	
	Emekli	99	1,2828			Emekli	99	,9899	
	Öğrenci/lise	15	,4000			Öğrenci/lise	15	1,0667	
	Öğrenci/üniversite	85	,6706			Öğrenci/üniversite	85	1,2824	
Toplam	600	,8350		Toplam	600	1,1283			

p&gt; 0.05

Meslek türüne göre aileden öğrenme konusunda anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir. Diğer bir değişle, insanların yaptıkları işin aileden öğrenme düzeylerine bir etkisi olmamaktadır. Bununla birlikte önceki demografik tabloları da göz önüne aldığımızda, istatistiksel farklılığın anlamsız olmasının anlamı şudur; aile, kadın-erkek, genç-yaşlı, tahsilli-tahsilsiz, çeşitli meslek ve konum sahibi insanların dini bilgilenmelerinin ilk kaynağıdır. Dolayısıyla Hz.Peygamber'e ilişkin algılamaların temelini ilk olarak aile olduğu düşüncesi tescillenmiş olmaktadır. Aynı şekilde üniversiteden ve kişisel okumalardan meslek türüne göre öğrenmelerde anlamlı bir ilişki kurulamamıştır.

Kur'an kursundan en fazla ev hanımlarının faydalandıkları bariz bir şekilde görülmektedir. Ve onların akabinde memur, emekli ve esnaf gelmektedir. Kur'an kursu faaliyetlerinin muhatabının en çok ev hanımlarından oluşması, diğer kesimlerin iş yoğunluğu yanında yeterince vakit ayıramayacağı veya onlara yönelik yeterli imkânın sağlanamamasının bir sonucu olabilir.

DKAB derslerinin etkisinin üniversite ve lise öğrencilerinde diğer konumlarda olanlara oranlara daha fazla olması beklenen bir durumdur.

Camilere en çok müdavim olanların işsiz ve emekliler, onlardan sonra da esnaf ve memurların oldukları görülmektedir.

Cami dışı, dernek vakıf, cemaat sohbetleri/derslerinden bilgilenme düzeylerinde anlamlı farklılıklar görülmektedir. Buna göre, emekli, ev hanımı ve esnaflar buralardan en çok bilgilenenleri oluşturmaktadır.

Televizyon, internet/sosyal ağlardan bilgilenmede anlamlı bir farklılık gözlemlenmekte ve bu farklılığı daha çok ev hanımlarının oluşturdukları görülmektedir.

#### 4. Peygamber Algısı

Söylem olarak hadislere ve eylem olarak sünnete yönelik düşünce ve yaklaşımlar, büyük ölçüde Hz. Peygamber'in (sav) zatı hakkındaki algıyla ilişkilidir. Bireylerin sahip oldukları dini gelenek<sup>28</sup> veya temasta buldukları inanç grupları<sup>29</sup> gibi faktörler, peygamber algısının oluşumunda belirleyici olabilir. Sonuçta inansın veya inanmasın her insanın zihninde yaratıcıya dair bir imajın olduğu gerçeğine<sup>30</sup> paralel olarak, sünnetine uyma ihtiyacı duysun veya duymasın her bireyin zihninde de bir peygamber algısı vardır. Aynı dini inanca, geleneğe ve mezhebe uyanlar arasında dahi demografik değişkenler olan yaş, cinsiyet, öğrenim durumu ve benzeri farklılaşmalar nedeniyle çeşitli algılamaların gelişmesi normaldir. Dolayısıyla öncelikli olarak, Malatya özetinde sosyal kesimlerin peygamber algılarını ve bu algılar arasındaki farklılaşmaları tespit etmek gerekmektedir.

Sünnet algısına pek çok yönden temel oluşturan peygamber imajını tespit etmeye yönelik, Hz. Peygamber (sav) ile ilgili algıyı etkilediği varsayılan dokuz alan-faktör belirlenmiştir: Aile-Bilimsel Yön (Hadis İlmi)-Eğitim-İbadet-İş Ahlâkı-Siyasal-Sosyal-Şekil-Zihniyet.

Yukarıdaki ana yaklaşım doğrultusunda, "Hz. Peygamber'den (sav) bahsedildiğinde zihninizde şu imajlardan en çok hangisi canlanıyor? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3 şeklinde sıralayınız.)" sorusuna verilen cevapların dağılımı Tablo-7'de yansıtılmıştır.

---

<sup>28</sup> Benimsenen dini geleneğin peygamber algısına etkisi hakkında iki örnek için bk. Mahmut Ay, "Süfi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD*, XLIX (2008), Sayı: 1, s. 17-47; M. Emin Özafşar, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-*, Ankara 2003, s. 307-330

<sup>29</sup> Farklı din mensubu bir akademisyenin peygamber algısına dair tespitler için bk. Sarıçam, İbrahim, "Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Schimmel Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 101-108

<sup>30</sup> Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *AÜİFD*, XLVIII (2007), Sayı: 1, s. 123

Tablo-7. Hz. Peygamber İmajı İle İlgili Yüzdeler ve Varyans Analizi (Anova) Sonuçları;

	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme	İlk Üçte Listelenme	Cinsiyete göre t-testi	Yaşa göre anova	Öğrenime göre anova	Mesleğe göre anova
1	Camide insanlara namaz kıldırın bir imam	İbadet	106 (%17,7)	271 (%45,2)	,663	,731	,001	,436
2	Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba	Aile	113 (%18,8)	442 (%73,7)	,234	,256	,041	,004
3	Harp meydanında Allah için çarpışan bir savaşçı	Zihniyet	125 (%20,8)	353 (%58,8)	,728	,907	,457	,342
4	Çevresindeki- lere öğüt ve ders veren bir öğretmen	Eğitim	198 (%33,0)	411 (%68,5)	,896	,288	,042	,583
5	Çarşıda alışveriş yapan güvenilir bir tüccar	İş Ahlakı	9 (%1,5)	61 (%10,2)	,156	,053	,202	,123
6	Dünyayı umursamayan ve iyi giyinmeyi önemsemeyen bir insan	Hadis İlmi <sup>31</sup>	3 (%0,5)	22 (%3,7)	,057	,880	,240	,391
7	Toplum hakkında karar alan üst düzey bir yönetici	Siyasal	31 (%5,2)	158 (%26,3)	,002	,182	,204	,124
8	Varlıklı olan ve cömertçe hayır yapan bir zengin	Sosyal	13 (%2,2)	66 (%11,0)	,204	,072	,000	,030
9	Geleneksel Arap giysileri giymiş bir birey	Şekil	3 (%0,5)	16 (%2,7)	,513	,324	,067	,032

p&gt; 0.05

<sup>31</sup> Konunun hadis ilmi ile ilgili yönü ölçülürken tabloya sistematik olarak 'ilmi açıdan asılsız ama toplum içinde yaygın olabilecek bir algı unsuru' yerleştirme yoluna gidilmiştir. Tablolar yorumlanırken bu bağlantının gözlemlenmesi yararlı olacaktır.

Görüldüğü gibi, 'aile babası' algısı genel tercih edilme oranında ilk sırada iken eğitimle ilişkili bir algı her üç kişiden biri tarafından ilk sırada listelenmiştir (%33). Tablonun sağ sütunlarının ikisinde de oransal olarak üçüncü sırada yer alan 'Allah için çarpışan savaşçı' algısı ise yine değerlendirme gerektiren bir veridir.

Eğitim perspektifinin öne çıkması, deneklerin belli bir bölümünün (100 öğrenci) eğitimle doğrudan ilişkili olmasıyla açıklanabilirse de oluşan nihâî rakam 1/6'lık öğrenci katılım oranının oldukça üzerindedir. Bu durum Peygamberimizin (sav) eğitimci yönünün Malatya ölçeğinde halkın önemli bir kısmınca fark edildiği anlamına gelmektedir.

Aileyle ilgili seçeneğin tercih edilmesinde ise iki ana faktörün etkili olmuş olabileceğini düşünüyoruz: Gerek cami/okul müfredatları ve gerek sohbet ortamlarında Allah Resûlü'nün (sav) aile hayatından ve ev içi iletişiminden sıklıkla bahsediliyor olması bunlardan birisidir. Diğer muhtemel faktör ise güler yüzlü ve ailesiyle ilgili ideal baba profiline hâlihazırda toplumumuzda duyulan büyük özlem olabilir.

Zihniyet konulu verinin üçüncü sırayı alması ilk bakışta beklenmeyen bir sonuçtur. Fakat Malatya'nın özellikle okuyan kesiminin ideolojik kültürlenmeye oldukça açık oluşu, pek çok düşünsel akımın –dini eğilimler de dâhil olmak üzere– şehirde ciddi karşılık buluşu, klasik İslâm Tarihi ve Siyer-i Nebî anlatımlarının büyük ölçüde Hz. Peygamber'in (sav) savaşlarına hasredilmesi gibi pek çok faktör eldeki sonucu beslemiş olabilir. Ankete katılan bireylerden 291 tanesinin (%48,5) 35 yaş altı genç bir kitleyi oluşturması ve 'Allah için savaşma' gibi yerleşik bir sünnetin şu anda 'uygulama alanından uzaklaştırılmış temel bir ideal' olarak algılanması da yine artı birer faktör sayılabilecektir.

Toplum hakkında karar alan üst düzey bir yönetici şeklinde ifade edilen siyasal imajın cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaştığı gözlemlenmektedir (sig.0,002). Cinsiyete göre aritmetik ortalamalara bakıldığında erkekler (0,7343) bayanlara (0,4566) göre daha fazla Hz. Peygamber'i yönetici olarak algılamaktadırlar.

Camide insanlara namaz kıldırان bir imam imajının öğrenim düzeyine göre farklılaştığı görülmektedir (sig.0,001). Bu farklılığın lisansüstü eğitim yapanlarda diğerlerin ortalama yarısı (0,6688) olarak azaldığı dikkati çekmektedir.

Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba şeklindeki aile bireyi imajının öğrenim düzeyine göre anlamlı farklılığın olduğunu görmekteyiz. Öğrenim düzeyi arttıkça baba imajı da artmaktadır (sig.0,042, Aritmetik ort.; Okur-Yazar - 1,1538, İlköğretim -1,3550, Lise 1,5667, Lisans 1,6250, Lisansüstü 1,7419).

Çevresindekilere öğüt ve ders veren bir öğretmen imajı yine öğrenim düzeyine göre farklılaşmakta (sig.0,042) ve düzey arttıkça imaj da artmaktadır (Aritmetik ort.;Okur-Yazar-1,0385, İlköğretim-1,0710, Lise-1,1067, Lisans - 1,3259, Lisansüstü -1,4839).

Varlıklı olan ve cömertçe hayır yapan bir zengin şeklindeki sosyal imajın öğrenim düzeyine göre farklılaştığı ve öncekilerin aksine öğrenim düzeyi azaldıkça zengin imajının arttığı dikkat çekmektedir(sig.0,000, Aritmetik ort.;Okur-Yazar-0,4231, İlköğretim -0,4793 , Lise-0,1933 , Lisans-0,1473,Lisansüstü -0,0000).

Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba imajı mesleklere göre farklılık arz etmektedir. Bu imajın öğrencilerde oldukça yüksek, emeklilerde ise düşük olduğu görülmektedir (sig.0,004, Aritmetik ort.;Ev Hanımı-1,4248, Memur-1,6162, Esnaf-1,6300,İşsiz-1,4490, Emekli-1,1919, Öğrenci/Lise-2,0000, Öğrenci/Üniversite-1,7882).

Varlıklı ve cömertçe hayır yapan bir zengin imajı mesleklere göre farklılaşmaktadır (sig.0,030, Aritmetik ort.;Ev Hanımı 0,3595, Memur- 0,1010, Esnaf-0,2800, İşsiz-0,1633, Emekli-0,4040, Öğrenci/Lise-0,2000, Öğrenci/Üniversite-0,1176).

Geleneksel Arap giysileri giymiş bir birey imajı öğrenciler arasında yer bulmazken işsizlerde en fazla yer almaktadır (sig.0,032, Aritmetik ort.; Ev Hanımı- 0,0850, Memur-0,0505, Esnaf-0,0300, İşsiz- 0,2449, Emekli-0,0505, Öğrenci/Lise- 0,0000, Öğrenci/Üniversite- 0,0000).

Tablo-8. Özdeşim Alanları

Sıra No	Madde İçeriği	1. Sırada Tercih Edilme	İlk Üçte Listelenme
1	Görünüm ve Kıyafet	12 (%2,0)	75 (%12,5)
2	Düşünce ve Zihniyet	175 (%29,2)	482 (%80,3)
3	Devlet Yönetimi	7 (%1,2)	89 (%14,8)
4	Sosyal İlişkiler	18 (%3,0)	220 (%36,7)
5	Her Türlü Davranış	171 (%28,5)	417 (%69,5)
6	Dini İnanç ve İbadetler	235 (%35,8)	516 (%86)

Sünnet algısının daha çok hangi kategoride yoğunlaştığını tespit etmek için deneklere “Hz. Peygamber’i (sav) örnek almak isteyen bir insan sizce ona en çok hangi yönden benzemeye çalışmalı? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)” ifadeleri yöneltmiş ve şu sonuçlar oluşmuştur:



Tablonun içerdiği en yüksek yüzde (%86) 'Hz. Peygamber'in (sav) öncelikle örnek alınması gereken yönünün dini inanç ve ibadetler olduğunu' belirtmekte; en düşük oran olan %1,2 ise son sıraya 'devlet yönetimini' koymaktadır.

Diğer taraftan temel özdeşim alanını lisans mezunu deneklerin 79 tanesi (%35) birinci sırada "Düşünce ve Zihniyet" olarak belirlerken, ilgili oran okuryazar düzeyindeki bireylerde %8, ilköğretim mezunlarında ise %27'dir. Bu sonuç, çalışmanın birinci hipotezinde yer alan "Sünnet algısı, sosyal kesimlere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir." hükmünü desteklemektedir.

Normalde içerdiği genelleme nedeniyle ilk sırada yer alması beklenebilecek 'her türlü davranış' şıkkı her iki sütunda da üçüncü sırada tercih edilmiştir. Bunda deneklerin öncelikle benimsedikleri detayları vurgulamaları ve ilgili seçeneği çoğu zaman üçüncü ve son tercih olarak kullanmaları etkili olmuştur. Benzer bir biçimde 'sosyal ilişkilerde nebevî sünneti model alabilme' konusu birinci tercih olarak neredeyse hiç değerlendirilmemiştir.

Tablodan yansıyan bir diğer önemli veri, giyim kuşam konusundaki toplumsal dönüşümün algı ve anlayışa da sirayet ettiğini göstermesi bakımından, 'görünüm ve kıyafet olarak Resûlullâh'a (sav) benzeme' ölçüsünün çok düşük değerlerle temsil edilmesidir. Benzer bir durum katılımcılara sorulan bu bölümün beşinci ve son sorusundaki 'Açık saçık giyinmek' seçeneğinde de ortaya çıkacaktır. "Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı?" şeklindeki soruda yer alan 'Açık saçık giyinmek' şıkkını üniversite öğrencilerinden %81'i ilk üç sırada zikretmemiştir. Bu oran bir önceki nesli temsil eden emeklilerde %40 düzeyindedir. Erkeklerde sakal bırakma, kadınlarda baş örtme gibi tutumlara verilen değer Türkiye'de önceki nesillere nazaran paradigmatik anlamda ciddi bir değişim içine girdiği, artık sünnet veya farz olan giyim-kuşam örneklerinin pratiğin ötesinde teorik zeminini de kısmen kaybetmeye başladığı şeklinde de yorumlanabilir.<sup>32</sup>

Sünnet kavramını bireylerin daha çok nasıl algıladıklarını saptayabilmek amacıyla yöneltilen "Sizce aşağıdaki tutum ve durumlardan en çok hangileri sünnet sayılır? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)" sorusuna ait şıklar ve bu şıklara verilen cevapların dağılımı aşağıdaki şekildedir:

---

<sup>32</sup> Ürkmez, ss. 97-128.

### Sünnetin Mahiyeti

Tablo-9.1. Sünnetin Mahiyeti İle İlgili Yüzdeler ve Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme	İlk Üçte Listelenme	Cinsiyete göre t-testi	Yaşa göre anova	Öğrenime göre anova	Mesleğe göre anova
1	Selam vermek ve yemek yedirmek	Sosyal	193 (%32,2)	350 (%58,3)	,298	,056	,208	,333
2	Haksızlığa karşı çıkmak ve danışarak iş yapmak	Siyasal	71 (%11,8)	289 (%48,2)	,282	,125	,000	,059
3	Misvak kullanmak ve (erkekler için) sakal bırakmak	Şekil	37 (%6,2)	146 (%24,3)	,404	,220	,000	,386
4	Düzenli olarak tesbih çekmek, dua etmek ve nafile namaz kılmak	İbadet	66 (%11,0)	216 (%36,0)	,007	,363	,015	,082
5	Eşine kibar davranmak ve eşinin tercihlerini önemsemek	Aile	17 (%2,8)	158 (%26,3)	,578	,076	,067	,511
6	Borcunu geciktirmemek ve iş yapan kişiye hakkını vermek	İş Ahlakı	15 (%2,5)	160 (%26,7)	,205	,051	,372	,242
7	Mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak	Hadis İlmi	2 (%0,3)	40 (%6,7)	,039	,000	,000	,000
8	İslam kardeşliğini vurgulamak	Zihniyet	160 (%26,7)	287 (%47,8)	,738	,072	,000	,020
9	Çocuğa güzel bir isim vermek ve ona dini bilgileri öğretmek	Eğitim	40 (%6,7)	156 (%26,0)	,586	,906	,059	,096

p> 0.05

Düzenli dua etmek ve düzgün abdest almak gibi iki örnek seçenek, Allah Resûlü'nün (sav) büyük titizlikle uyguladığı sünnetleri olmalarına rağmen<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Dua konusunda örnekler için bk. Yahyâ b. Şeref Nevevî (676/1278), *el-Ezkâr*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1995. Abdestin düzgün alınması hakkındaki nebevî hassasiyetin bazı örnekleri için bk. Buhârî, *İlim*, 3 (60); Müslim, *Tahâre*, 41 (587).

temsil ettikleri 'ibadet' boyutu son iki soruda her iki değerlendirme sütununda da yüzdelik oranlarda ilk üç sırada yer almamıştır. Bu durum diğer alanların (sosyal, siyasal, ahlâkî vb. seçeneklerin) deneklerce daha çok önemsenmesi kadar, ibadet bilinci ve kültürü ile toplumun arasına belli bir mesafenin girmiş olduğu yönünde uyarıcı bir sinyal olarak da değerlendirilebilir.

Genel anlamda tablolar incelendiğinde, halkın sünnet algısının ağırlıkla sosyal ahlâk figürleri üzerinden şekillendiği gözlemlenmektedir. Zira Tablo-9.1'de 'selam vermek ve yemek yedirmek', Tablo-9.2'de ise 'küfürlü konuşmak' seçenekleri, hem birinci sırada tercih edilme hem de ilk üçte listelenme bakımından en yüksek oranları elde etmiştir.

Yine ele alınan üç soruda siyasal boyut ile iş ahlâkî boyutunu ölçen verilerin çok düşük oranlarda tercih edilmesi düşündürücüdür. Buna paralel olarak "Hz. Peygamberi (sav) örnek almak isteyen bir insan sizce ona en çok hangi yönden benzemeye çalışmalı?" şeklindeki sorusunda 'Devlet Yönetimi' şikkını birinci sırada işaretleyen kişi sayısı sadece 7 olup oran %1,2 düzeyinde kalmıştır. Bütün bu veriler, kitleleri yöneten ve sosyal işlemlere zemin oluşturan bir kurum/kavram niteliği taşımadığı düşünülen sünnetin etkinlik alanının toplum genelinde öncelikle dini ve bireysel olarak algılandığına delalet edebilir.

Hadis ilmi açısından asılsız olmakla birlikte halk nezdindeki geçerliliği test edilmek üzere ölçeğe dâhil edilen veriler her üç soruda da 'birinci sırada tercih edilme' bağlamında son sırada yer almıştır (Dünyayı umursamamak ve iyi giyinmemek %0,5; mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak %0,3; üç ayları oruçlu geçirmemek %1,8). Bu, söz konusu uygulamaların halk arasında yaygınlaşma oranının en azından örneklem kapsamında oldukça düşük olduğu anlamına gelebileceği gibi, bireyler tarafından dokuz maddelik bir listede ilk üç sıraya alınacak önemde algılanmadığını veya pratikte uygulansa bile teorik düzeyde sağlıklı ve geçerli sayılmadığının farkında olduğunu da gösterebilir.

Haksızlığa karşı çıkmak ve danışarak iş yapmak şeklindeki siyasal imajda öğrenim düzeyi değişkeninde anlamlı farklılık gözlemlenmektedir (sig.0,000). Öğrenim düzeyi arttıkça bu imajın da arttığı bariz bir şekilde görülmektedir (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-0,2308, İlköğretim-0,8284, Lise-0,9600, Lisans-1,0670, Lisansüstü-1,7742).

Misvak kullanmak ve (erkekler için) sakal bırakmak şeklinde sünnetin daha çok şekil boyutunda anlamlı farklılık bulunmakta (sig.0,000)ve öğrenim düzeyi yüksek deneklerde daha az sünnet olarak algılanmaktadır (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-0,5769, İlköğretim-0,7456, Lise-0,5400, Lisans-0,3348, Lisansüstü-0,1935).

Düzenli olarak tesbih çekmek, dua etmek ve nafile namaz kılmak şeklinde sünnetin ibadetlere taalluk eden yönü cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır (0,007). Kadınlarda bu türden sünnet imajının daha çok ön plana çıktığı görülmektedir (Aritmetik ort.; Kadın-0,8792, Erkek-0,6328). Aynı faktörde öğrenim düzeyinin de etkili olduğunu görüyoruz (0,015). Öğrenim düzeyi arttıkça sünnetin ibadet algısının azalması dikkati mucib bir durumdur (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-0,9615, İlköğretim-0,9645, Lise-0,6733, Lisans-0,6250, Lisansüstü-0,5161).

Sünnet olmadığı halde sünnet olarak düşünülen mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak gibi geleneklerin sünnet olarak algılanmasında cinsiyete dayalı farklılığın (0,039) düşünülenin aksine erkeklerde daha fazla olduğu görülmektedir (Aritmetik ort.; Kadın-0,1057, Erkek-0,2149). Aynı algı yaş düzeyine göre de anlamlılık arz etmekte (0,000) ve özellikle 46 ve sonrası yaşlarda kademeli olarak artmaktadır (Aritmetik ort.;18-25 Yaş-0,1533, 26-35 Yaş -0,0567, 36-45 Yaş- 0,0569,46-55Yaş-0,1977,56-65 Yaş-0,2540,66-...0,7838). Öğrenim düzeyi ile geleneklerin sünnet olarak algılanması arasındaki anlamlılık 0,000'dır. Öğrenim düzeyi düştükçe geleneklerin sünnet olarak algılanması oranı artmaktadır (Aritmetik ort.;Okur-Yazar-0,6154, İlköğretim-0,2604, Lise-0,1667, Lisans-0,0670, Lisansüstü-0,0000). Deneklerin yapmış oldukları iş türünde de konuyla anlamlı ilişki olduğu görülmektedir (0,000). En çok sırasıyla işsizler, emekliler ve ev hanımları mevlüt okutma ve aşure dağıtmayı sünnet olarak algılamaktadırlar (Aritmetik ort.;Ev Hanımı-0,1699, Memur-0,0505, Esnaf-0,0200, İşsiz-0,4286, Emekli-0,4141, Öğrenci/lise-0,0000, Öğrenci/üniversite-0,0588).

İslam kardeşliğini vurgulamak şeklindeki zihniyet içeren sünnet yaklaşımının öğrenim düzeylerine göre farklılaştığı (sig.0,000), öğrenim düzeyi arttıkça bu şekildeki sünnet algısının da arttığı görülmektedir (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-0,3462, İlköğretim-0,5680, Lise-0,8067, Lisans-0,9509, Lisansüstü-1,0323). Sahip olunan mesleklerin de söz konusu algıyı etkilediğini (sig.0,020) söyleyebiliriz (Aritmetik ort.;Ev Hanımı-0, 6863, Memur-0, 7778, Esnaf-0, 7800, İşsiz-0, 4490, Emekli-0, 8889, Öğrenci/lise-0, 7333, Öğrenci/üniversite-1,0588).

Neyin sünnet olmadığı düşüncesinden hareketle deneklerin sünnet algısını belirleyebilmek amacıyla deneklere "Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)" sorusu yöneltilmiştir. Soruya ait dökümler şöyledir:

Tablo-9.2. Sünnetin Mahiyeti İle İlgili Yüzdeler ve Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme	İlk Üçte Listelenme	Cinsiyete göre t-testi	Yaşa göre anova	Öğrenime göre anova	Mesleğe göre anova
1	Küfürü Konuşmak	Sosyal	173 (%28,8)	361 (%60,2)	,389	,005	,011	,027
2	Ailede Şiddet Uygulamak	Aile	109 (%18,2)	337 (%56,2)	,788	,008	,206	,083
3	Açık Saçık Giyinmek	Şekil	55 (%9,2)	177 (%29,5)	,022	,000	,000	,000
4	Yolsuzluk Yapmak	Siyasal	62 (%10,3)	275 (%45,8)	,599	,189	,002	,051
5	Abdesti Düzgün Almamak	İbadet	19 (%3,2)	80 (%13,3)	,208	,474	,305	,224
6	Fakiri Küçümsemek	Zihniyet	107 (%17,8)	317 (%52,8)	,034	,488	,789	,235
7	Kitap Okumamak	Eğitim	21 (%3,5)	56 (%9,3)	,440	,473	,282	,739
8	Üç Ayları Oruçlu Geçirmemek	Hadis İlmi	11 (%1,8)	35 (%5,8)	,154	,117	,574	,133
9	Malzemedden Çalmak	İş Ahlakı	43 (%7,2)	63 (%27,2)	,275	,006	,010	,256

p&gt; 0.05

İlk üç sırada küfürü konuşmak, ailede şiddet uygulamak ve fakiri küçümsemek gibi bireysel ve sosyal ahlaki zafiyetlerin yer aldığı görülmektedir.

Küfürü konuşmak gibi sosyal ve ahlaki zafiyeti, Hz. Peygamberin sünnetiyle ilişkilendirme açısından deneklerin yaş düzeylerine göre anlamlı bir ilişki ortaya çıkmaktadır (sig.0,005), yaş düzeyi arttıkça küfürü konuşmanın sünnete aykırı ahlaki bir durum olduğu düşüncesi de artmaktadır (Aritmetik ort.; 18-25 Yaş-0,9533, 26-35 Yaş -0,8369, 36-45 Yaş-1,0325, 46-55Yaş-1,1279, 56-65Yaş-1,2857,66-...1,4595). Aynı hususta öğrenim düzeyinde de dikkat çeken bir farklılaşma durumu söz konusu (sig.0,011), özellikle öğrenim düzeyi yüksek diyebileceğimiz lisans mezunu olanların konuyu sünnetle ilişkilendirmede en düşük düzey olmaları göze çarpmaktadır (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-1,0385, İlköğretim-1,2663, Lise-0,9867, Lisans-0,8929, Lisansüstü-1,0000). Meslekler açısından bakıldığında varyans analizi anlamlılık düzeyi (sig.0,027)'dir. Lise ve üniversite öğrencilerinin küfürü konuşmayı Hz. Peygamberin istemediği bir davranış olarak algılamalarının çok düşük düzeyde olduğu görülmektedir

(Aritmetik ort.;Ev Hanımı-0,9869, Memur-1,0505, Esnaf-1,0400, İşsiz-1,0612, Emekli-1,3232, Öğrenci/lise-0,7333, Öğrenci/üniversite-0,7882).

Ailede şiddet uygulamayı Hz. Peygamberin sünnetine aykırı görenler arasında yaş değişkenine göre bakıldığında (sig.0,008), 56 ve üstü yaşta olanların şiddet sünnet ilişkisi algı düzeyinin düşük olduğu görülmektedir. Diğer bir değişle, bu yaş düzeylerinde Hz. Peygamberin aile içi şiddet uygulama konusundaki men edici tutumu yeterince algılanmamıştır, denebilir (Aritmetik ort.; 18-25 Yaş-1,2467, 26-35 Yaş -1,0709, 36-45 Yaş- 1,0569, 46-55 Yaş-1,4186, 56-65 Yaş-0,8889, 66-...0,7027).

Açık saçık giyinmek ve sünnet ilişkisi konusunda (sig.0,022), erkeklerin bayanlardan daha fazla Hz. Peygamberin bu hususa karşı çıktığı şeklinde bir algıya sahip oldukları görülmektedir (Aritmetik ort.; Kadın-0,5019, Erkek-0,6985). Yaş düzeyi arttıkça (sig.0,000), Peygamberin açık saçık giyinmeye karşı olduğu algısı da artmaktadır (Aritmetik ort.; 18-25 Yaş-0,4867, 26-35 Yaş -0,4539, 36-45 Yaş- 0,5447, 46-55 Yaş-0,6512, 56-65 Yaş-0,8413, 66-...1,4595). Aynı faktör anlamlılık değeri (sig.0,000) olan öğrenim açısından değerlendirildiğinde, öğrenim düzeyi arttıkça bu konudaki sünnet ilişkisi algısının azaldığına şahit olmaktayız (Aritmetik ort.; Okur-Yazar- 0,9615, İlköğretim-0,8284, Lise-0,6600, Lisans-0,4330, Lisansüstü-0,1935). Mesleklere göre değerlendirildiğinde en az lise öğrencilerinin açık saçık giyinmeye karşı olma ile sünneti bağdaştırdıkları görülmektedir (sig.0,000, Aritmetik ort.; Ev Hanımı-0,5882, Memur-0,3636, Esnaf-0,5400, İşsiz-0,8776, Emekli-1,0606, Öğrenci/lise-0,3333, Öğrenci/üniversite-0,4000).

Peygamberimizin 'yolsuzluk yapmak' şeklinde siyasal ve sosyal ahlak sorununa karşı çıkmasının öğrenim bağımsız değişkeniyle anlamlı bir ilişkisi olduğu (sig.0,002) ve öğrenim düzeyi arttıkça bu yaklaşımın sünnet şeklinde algılanmasının da artmakta olduğu görülmektedir (Aritmetik ort.; Okur-Yazar-0,4615, İlköğretim-0,8580, Lise-0,9933, Lisans-1,1161, Lisansüstü-1,5806).

Malzemededen çalmak eylemine karşı olmak durumunu en çok 26-35 yaşındakilerin sünnet olarak algıladığı, yaş ilerledikçe bu algının zayıfladığı görülmektedir (sig.0,006, Aritmetik ort.; 18-25 Yaş-0,6200, 26-35 Yaş -0,8794, 36-45 Yaş- 0,5447, 46-55 Yaş-0,4302, 56-65 Yaş-0,4127, 66-...0,3243). Öğrenim düzeyi arttıkça da karşı olma durumunun sünnet kapsamında değerlendirilme düzeyi de artmaktadır (sig.0,010, Aritmetik ort.; Okur-Yazar- 0,6923, İlköğretim-0,4379, Lise-0,4800, Lisans-0,7321, Lisansüstü-1,0000).

Fakiri küçümsemeye karşı olmak gibi bir sosyo-ekonomik duyarlılığa erkeklerin bayanlardan daha fazla sahip oldukları, sünnet algıları içerisinde daha

fazla yer ettiği söylenebilir (sig. 0,034, Aritmetik ort.; Kadın-0,5019,Erkek-0,6985).

## SONUÇ

Malatya kent merkezinde 600 denek üzerinde gerçekleştirdiğimiz anket çalışması ile elde ettiğimiz sonuçlara göre;

1. Diğer dini bilgilerde olduğu gibi Hz. Peygamber, hadis ve sünnet bilgileri de çoğunlukla aileden alınmaktadır (%80,2). İkinci sırayı kişisel okumalar (%48,7), üçüncüyü ise cami dışı dernek, vakıf, cemaat sohbetleri/dersleri ve sohbet halkaları oluşturmaktadır (%42,5). Düşünülenin aksine yaygın din eğitimi kurumu olan cami (%37,9) ve Kur'an kursu (%30,8), bunlar yanında din eğitiminin örgün şekli olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin de (%30,2) ilk üçe giremedikleri görülmüştür. Deneklerin Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgileri, en çok informel olarak edindikleri şeklindeki hipotez doğrulanmıştır.
2. Hz. Peygamber ve sünnet bilgilerini edinme durumu ve demografik değişkenlerle ilgili hipotezlere ilişkin sonuçlar;
  - a. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgileri aileden edinilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı görülmüştür.
  - b. Hz. Peygamber ve sünnet ile ilgili bilgilerin Kur'an Kursu ve camiden öğrenilmesinde cinsiyet, yaş, öğrenim ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre, Kur'an kursunda kadınların, camide erkeklerin daha fazla bilgilenedikleri görülmüştür. Kur'an kursundan 46-55 ve 66 ve sonrası yaşlar en az faydalananlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Camiden ise 46 yaşından sonra bilgilenmenin arttığı, cami ile en az ilişkisi olanların 26-35 yaş aralığında yoğunlaştığı görülmüştür. Öğrenim düzeyi yükseldikçe cami ile olan bağlantı ve bilgilenme azalmaktadır. Kur'an kurslarından en fazla ev hanımları, en az da işsizler bilgilenmektedirler. Camilerden en fazla işsizler ve emeklilerin, en az da lise öğrencilerinin faydalandıkları görülmüştür.
  - c. Hz. Peygamber, hadis ve sünnet ile ilgili bilgileri STK, dernek, vakıf ve dini içerikli cemaat yapılanmaları ve sohbet gruplarından edinilmesinde cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Yaş, öğrenim ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre, 18-25 arasında olanlar en az bu faaliyetlerden faydalanırken, 46 yaşından sonra faydalanma oranı artmaktadır. Dolayısıyla söz konusu faaliyetlerin çoğunlukla yetişkinlere yönelik olduğu görülmektedir. Okur- yazar, ilköğretim ve li-

- se mezunu düzeyindekiler bu oluşumlardan daha fazla bilgilenmektedirler. En çok emekli, esnaf ve ev hanımları bu faaliyetlerden faydalanırken en az yoğunluğu memurların oluşturduğu görülmüştür.
- d. Hz. Peygamber, hadis ve sünnet ile ilgili bilgilerinin medyadan edinilmesinde yaş bağımsız değişkenine göre anlamlı bir ilişki yoktur. Cinsiyet, öğrenim ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre, medyadan en çok kadınlar bilgilenmektedir. Okur-yazarlar en fazla etkilenirken lisansüstü eğitime sahip olanların en az etkilendikleri görülmüştür. Medyadan hadis ve sünnet hakkında en fazla ev hanımları, en az lise öğrencileri bilgilenmektedir.
  - e. Hz. Peygamber, hadis ve sünnet ile ilgili bilgilerinin Üniversiteden edinilmesinde sadece öğrenim türü bağımsız değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Lisansüstü öğrenime sahip olanlar lisans düzeyindekilere göre dört kat daha fazla üniversiteden bilgilenmişlerdir.
  - f. Hz. Peygamber, hadis ve sünnet ile ilgili bilgilerinin kişisel okuma ve kitaplardan edinilmesi ile yaş ve meslek türü değişkenlerine arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Ancak cinsiyet ve öğrenim bağımsız değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Kadınların erkeklere göre daha fazla kişisel okumalar yaptıkları, öğrenim düzeyi arttıkça da kişisel okumaların da arttığı görülmüştür.
3. 'Sünnet' kavramı olarak öncelikle dini inanç ve ibadetler çerçevesinde algılanmaktadır (%86). Tali olarak sosyal değerler sünnet kapsamında değerlendirilirken, görünüm gibi şekle yönelik algılama düzeyi düşüktür (%12,5).
  4. Sosyal roller kapsamında Hz peygamber, toplumda daha çok aile bireyi baba (%73,7), öğretmen (%68,5), imam (%45,2) gibi roller ve meslekler çerçevesinde algılanmaktadır.
  5. Hz. Peygamber ve sünnet algısı ile cinsiyet, yaş, öğrenim ve meslek türü bağımsız değişkenleri arasında anlamlı ilişkiler görülmüştür. Buna göre,

#### **Peygamber imajı kapsamında,**

- a. Öğrenim düzeyi arttıkça baba imajı da artmaktadır,
- b. Çevresindekilere öğüt ve ders veren bir öğretmen imajı yine öğrenim düzeyine bağlı olarak artmaktadır,
- c. Varlıklı olan ve cömertçe hayır yapan bir zengin şeklindeki sosyal imajın öğrenim düzeyine göre farklılaştığı ve öncekilerin aksine öğrenim düzeyi azaldıkça zengin imajının arttığı dikkat çekmektedir,



- d. Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba imajı mesleklere göre farklılık arz etmektedir. Bu imajın öğrencilerde oldukça yüksek, emeklilerde ise düşük olduğu görülmektedir,
- e. Geleneksel Arap giysileri giymiş bir birey imajı öğrenciler arasında yer bulmazken işsizlerde en fazla yer almaktadır,

**Sünnet algısı kapsamında;**

- a. Haksızlığa karşı çıkmak ve danışarak iş yapmak şeklindeki imaj öğrenim düzeyine bağlı olarak artmaktadır,
- b. Misvak kullanmak ve (erkekler için) sakal bırakmak şeklinde sünnetin daha çok şekil boyutu öğrenim düzeyi yüksek deneklerde daha az sünnet olarak algılanmaktadır,
- c. Kadınlar imaj olarak 'düzenli olarak tesbih çekmek, dua etmek ve nafile namaz kılmak' şeklinde sünnetin ibadetlere taalluk eden yönü daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Öğrenim düzeyi arttıkça sünnetin ibadet şeklinde algılanması düzeyi azalmaktadır,
- d. Sünnet olmadığı halde sünnet olarak düşünülen mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak gibi geleneklerin sünnet olarak algılanması özellikle 46 ve sonrası yaşlarda kademeli olarak artmaktadır,
- e. Öğrenim düzeyi düştükçe geleneklerin sünnet olarak algılanması oranı artmaktadır,
- f. En çok sırasıyla işsizler, emekliler ve ev hanımları mevlüt okutma ve aşure dağıtmayı sünnet olarak algılamaktadırlar,
- g. İslam kardeşliğini vurgulamak şeklindeki zihniyet içeren sünnet yaklaşımı, öğrenim düzeyine göre artmaktadır,
- h. Yaş düzeyi arttıkça küfürlü konuşmanın sünnete aykırı ahlaki bir durum olduğu düşüncesi de artmaktadır. Lise ve üniversite öğrencilerinin küfürlü konuşmayı Hz. Peygamberin istemediği bir davranış olarak algılamalarının çok düşük düzeyde olduğu görülmüştür,
- i. 56 ve üstü yaşta olanların şiddet sünnet ilişkisi algı düzeyinin düşük olduğu görülmüştür,
- j. Açık saçık giyinmeye karşı çıkmak ve sünnet ilişkisini en çok erkekler kurmaktadır ve yaş düzeyi arttıkça Hz. Peygamberin açık saçık giyinmeye karşı olduğu algısı da artmaktadır. Öğrenim düzeyi arttıkça bu konudaki sünnet ilişkisi algısı da azalmaktadır,
- k. Öğrenim düzeyi arttıkça Hz. Peygamberin yolsuzluğa karşı oluşu yaklaşımının sünnet şeklinde algılanması artmaktadır.

## KAYNAKÇA

- AKDOĞAN**, Ali, "Değişim Sürecinde İslami Algılamalardaki Farklılaşmaların Sosyolojik Etüdü", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 13, Güz 2002, ss. 17-42.
- AY**, Mahmut, "Süfi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD*, XLIX (2008), Sayı: 1.
- AYDIN**, M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an kursu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- BAHADIR**, Abdülkerim, "Dindarlığın Kaynakları", *Din Psikolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 205, Eskişehir 2010.
- BAHÇEKAPILI**, Mehmet, "Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Araştırma Raporu", *İlke İlim Kültür Eğitim Derneği*, İstanbul 2012.
- CANİKLİ**, İlyas, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633, Sayı: V, Nisan 2011.
- (ÇSGB)** Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *Çalışma Hayatı İstatistikleri 2010*. ([http://www.cs.gb.gov.tr/cs.gbPortal/ShowDoc/WLP+Repository/cs.gb/dosyalar/istatistikler/calisma\\_hayati\\_2010](http://www.cs.gb.gov.tr/cs.gbPortal/ShowDoc/WLP+Repository/cs.gb/dosyalar/istatistikler/calisma_hayati_2010)).
- ÇOBAN**, Ahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ed. Gürbüz Ocak, Pegem Akademi Yay., 2011.
- (DİB)** Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011 Yılı İstatistikleri, (<http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-istatistikler-561.aspx>).
- DOĞAN**, Recai, Yaygın Eğitim, *Din Eğitimi El Kitabı*, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- GÜLER**, Özlem, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *AÜİFD*, XLVIII (2007), Sayı: 1.
- KOÇ**, Ahmet, "Okul Çağı Çocukların Ailede Din Eğitimi", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 17, 2008.
- KÖYLÜ**, Mustafa, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ankara 2012.
- Kur'an Kursları Yönetmeliği, Resmi Gazete Tarihi: 07.04.2012 Resmi Gazete Sayısı: 28257.
- MEHMEDOĞLU**, Ali Ulvi, Tanrı Tasavvurları, *Din Psikolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 205, Eskişehir 2010.
- NEVEVÎ**, Yahyâ b. Şeref (676/1278) *el-Ezkâr*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1995.
- BUHARÎ**, İlim, 3 (60).
- MÜSLİM**, *Tahâre*, 41 (587).
- (ÖSYM)** Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi 2010-2011 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri (<http://osym.gov.tr/dosya/1-58207/h/1ogrencisayozettablosu.pdf>).
- ÖZAFŞAR**, M. Emin, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-*, Ankara, 2003.
- PEKER**, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010.

- SARIÇAM**, İbrahim, "Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Schimmel Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007.
- SARIKAYA**, M. Saffet, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 3.
- TOSUN**, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2002.
- TÜİK** Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, Malatya 2010.
- (**TESK**)Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu, "Mesleklere Göre Esnaf ve Sanatkar Sayıları (02.04.2012)" (<http://www.tesk.org.tr/tr/calisma/sicil/7.pdf>).
- ÜRKMEZ**, Ahmed, "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya(Hadis Alan Yorumu)", *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, Sayı 8.
- YAVUZ**, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- YILMAZ**, Hüseyin, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Sayı 5/14, Yıl: 2007.



## Kur'ân-ı Kerîm'de "Lealle" (لعل) Sözcüğünün Anlamlandırılması

Mehmet YOLCU\*

**Özet:**Kur'ân-ı Kerim, "apaçık Arapça bir lisan ile gönderilmiş bir kitap" olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle Arapçada mevcut olan edat, harf, kelime, kavram, üslup ve sanatların hepsinin onda yer alması doğaldır. Kur'ân kelimelerinden biri olarak incelediğimiz "lealle" (لعل) lafzı, genelde bir fikri açıklamak için cümlenin iki yan cümlecığin arasında yer almaktadır ve değişik şekilleriyle Kur'ân'da 129 defa kullanılmıştır.

Dilbilimciler, fıkahçılar ve tefsir uleması bu sözcüğe en uygun anlamı vermek için hayli çaba göstermişlerdir. Onlar tarafından tespit edilmiş ve savunulmuş manaları tereccî (التَّرَجِّي), işfâk (الإشْفَاق), itmâ' (الإِطْمَاع), ta'lîl (التَّعْلِيل), istifhâm (الِاسْتِفْهَام), şek (الشَّك), tevakku' (التَّوَقُّع), leyte (لَيْت) veya asâ (عَسَى) şeklinde özetlenebilir. Malum olduğu üzere hayatı topyekûn kuşatan bir hayat tarzını tanımlamak ve onu her adımında yönlendirmek amacıyla olan Kur'ân'ın ortaya koyduğu her düşünce, prensip, hüküm ve ifade, "inanmışlar" için çok önem arz etmektedir. Meal ve tefsir müellifleri, Kur'ân'ın neredeyse her konusunda serpiştirilmiş bulunan "lealle" (لعل) sözcüğünü tutarlı biçimde anlamlandırmada hayli zorluklar çekmektedir.

Bu zorlukların aşılması için bu incelemede, Arapçanın temel kaynakları ve tefsirler taranarak "lealle" (لعل) lafzının Kur'ân'daki bütün kullanımları için geçerli sayılabilecek ve te'vil veya dolaylı anlamlandırmalardan müstağni kılacak bir anlamına ulaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Lealle (لعل), tereccî (التَّرَجِّي), işfak (الإشْفَاق), ta'lîl (التَّعْلِيل), tevakku' (التَّوَقُّع)

**Abstract:** -Giving meaning to word "Lealle" (لعل) in the Qur'an-ı Kerim- The Holy Qur'an, is defined as "a book which is sent with a bright arabic language". Therefore naturally Qur'an possesses all the prepositions, letters, words, concepts, rethoric and literature in arabic that already exist. The word "laalle", generally used for explaining an idea between two relative clauses of a sentence, is used 129 times with different forms in the Qur'an.

Linguists, islamic constitution scientists and ulema of commentary diligently tried to give the most suitable meaning to it. Such meanings are decided and defended by them, al-taraccî (التَّرَجِّي), al-ashfaq, al-itmaa (الإِطْمَاع), al-ta'leel (التَّعْلِيل), al-estefhaam (الِاسْتِفْهَام), al-shak (الشَّك), al-tavaqqu (التَّوَقُّع), layta (لَيْت), or asaa (عَسَى). Qur'an's every representation of idea, principle, expression and judgement, as known has the purpose of defining a life style that encircles the life and leading it within

\* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: mehmet.yolcu@inonu.edu.tr.

all phases and steps, is valuable for "believers" (المؤمنون). Translation and commentary composers struggle with giving a coherent meaning to word "laalle" that is sprinkled into all subjects of Qur'an.

In this article to cope with these struggles it is tried to be reached a meaning of the word "laalle" by the analysis of basic sources of arabic and commentaries that can be considered adequate for all uses in the Qur'an without being in the need of artificial and circuitious meanings.

**Key words:** Lealle (لَعَلَّ), terecchee (التَّرَجِيحِي), ishaq (الإشْهَاق), ta'leel (التعليل), tevaqqu' (التَوَقُّع)

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim, İslam Dininin en mevsuk dayanağıdır. İslam inanç ve düşüncesi, ibadet ve ahlak sistemi, hukuk ve nizamı ona dayanmak zorundadır. Ama Kur'ân Arapçadır ve her Arap Kur'ân Arapçasının tüm inceliklerine vakıf değildir. Bu durumda Arapça konusunda derin ilim sahipleri İslam ümmetinin önünü açmak zorundadır. İslam uleması ilk zamanlardan itibaren bu görevi hakkıyla ifa etmenin bilinç ve sorumluluğuna vakıf olarak bu alanda tüm imkânlarını kullanarak canla başla çalışmışlardır. Çünkü burada Din, dile dayanmış durumdadır. Öyle ise öncelikle dil meselesi halledilmeliydi.

Bir toplumsal bütünlüğü meydana getiren bütün pratikler dil içinde var olduğu için, dili, içtimai ferden inşa edildiği yer olarak düşünmek mümkündür. Buna göre insan, dil olarak, toplumsal, tarihi ve ferdi olanın kesişme noktası olarak görülebilir. Bu nedenle dil üzerine çalışmalar, insanın özne olarak, yani bir topluluğun dili kullanan ferdi, içtimai ve tarihi bir varlık olarak ele alınışına yol açmıştır.<sup>1</sup>

Dilin değişken olduğu da herkesçe bilinmektedir. Bir kuşaktan ve bir yöreden gelip de kesinlikle aynı lehçeyi konuşan ve aynı toplumsal çevrede dolaşan iki insanın dil alışkanlıkları hiçbir zaman tıptına bir olmaz. Buna göre her insan, ne kadar yakın olursa ve ne kadar bütünleşmiş olursa olsun, tıptına aynı dili değil de bir anlamda, bu dilin biraz değişik lehçelerini konuşmaktadır.<sup>2</sup>

Arapça, özellikle Arap Yarımadasının dilidir. Onda da zaman içinde değişimler meydana gelmiştir. Yarımadanın ortadan ikiye bölündüğü varsayılarak denebilir ki, Hicaz, Necd, Yemâme ve Bahreyn gibi bölgelerden oluşan kuzey yarısında yaşayan Arapların tamamı, kendilerini *Mudar* veya Yemen'e nispet etmelerine bakılmaksızın, tek bir dili konuşuyor ve şiirlerini bu dille yazıyorlardı. Cahiliye şairlerinin tamamı, nereli olurlarsa olsunlar, kasidelerini (şiir-

<sup>1</sup> Coward, Rosalind – Elles, John, *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım, İletişim Yay. İstanbul 1985, s. 10.

<sup>2</sup> Edward Sapir'in görüşü. Bkz. *Dilbilimi Kuramcılardan Seçmeler*, s. 57.

lerini) her zaman bu dilde tanzim ederlerdi. Sonra bu şiirlerini alır, Arap ülkelerinin her tarafında, Irak ve Suriye'de hatta Yemen'de onları inşad eder (okurlardı). Bu da Mudar (Kureyş) Lehçesinin cahiliye döneminde tüm Arapların genel lehçesi olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber diğer lehçeler de varlıklarını sürdürmüş, kimi zaman müteradif kelimeler az çok yaygınlık kazanmış ve tüm Arap ülkelerinde bilinen kelimeler arasına girdiklerinde cahiliye şairlerinin dillerine zenginlik kazandırmış ve her tarafta kullanılır hale gelmişlerdir. Bu müteradif kelimelerin çokluğu nedeniyle Arapça sözlüklerde kılıcın 1000 ismi kaydedilmiş ve "hâl" kelimesinin 40 anlamı olduğu tespit edilmiştir. Lehçelerin çokluğu beraberinde bir sıkıntı da getirmiştir; bu, dildeki yanlış kullanımlardır. Ebû Amr b. el-Alâ (v.154) der ki: "İki büyük şair de dolgu malzemesi<sup>3</sup> kullanmıştır; bunlar: en-Nâbiğa ve Bişr b. Ebû Hâzim'dir."<sup>4</sup>

Kabileler ya da yöreler arasında lehçe farkından doğan kimi kelimeler ve söyleyişler değişse de, her zaman değişmeyen bir husus vardı. Bu da "Arapçanın cümle yapısı, nahvi ve dil mantığıydı".<sup>5</sup>

*Cahiliye Arapları*, okuma-yazma anlamında yazıya düşkün bir kavim değillerdi. Bununla beraber, onlarda kimi çevrelerin özellikle vurguladıkları gibi yazı nadir rastlanan bir olgu değildi. Çünkü, Araplar, her sözleşme ve antlaşmayı yazmayı gelenek haline getirmişlerdi. Öte yandan bazı durumlarda mektuplarını da yazarlardı. Basit bir inceleme bile, cahiliye şairlerinin de şiirlerini yazdıklarını ve divan halinde topladıklarını ortaya koymak için yeterlidir.<sup>6</sup> Yani, cahiliye döneminde yazı bilinen bir şeydi ama yaygın biçimde kullanılmıyordu. Özellikle Bâdiye'de (Arabistan'ın kırsal kesimlerinde) bu durum daha açıktı.<sup>7</sup>

Cahiliye dönemi, Sadr-ı İslam ve Emeviler döneminde Arap Dili, kendi özel havzasında neşvünema bulmuş mahalli bir dil ve her biri belli bir ırk veya kabilenin dili olan diğer dünya dillerinden biri konumundaydı. Henüz diğer dünya dillerinden alıp vereceği, etkileyeceği ve etkileneceği, katkıda bulunacağı ve istifade edeceği bir dünya dili haline dönüşmüş değildi. Bununla beraber, kendi içinde yaygın bir edebiyatı, açık bir beyanı, bir fesahat ve belagati vardı.

<sup>3</sup> Bu, şiirde kafiye olarak kullanılan harfin (*reviy*) harekesinin tespitinde yanlış unsur kullanmadır.

<sup>4</sup> Ferrûh, Omer, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 7. baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997, I, 37.

<sup>5</sup> Ferrûh, *age*, I, 36.

<sup>6</sup> Bkz. Nasıruddîn el-Esed, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili*, Mısır 1956, s. 23 vd.

<sup>7</sup> Ferrûh, *age*, I, 38.

Yine de bu dil, adı geçen dönemde bir söz mahareti ve beyan sanatı olmaktan öte bir noktada gelişmiş değildi, denebilir.<sup>8</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in tarihteki tezahürü çok yönlü neticelere yol açmıştır. Dinleyenlerin Arapça konuştukları bir yerde Kur'an'ın doğrudan sunuluşu ile İslam'a dönüş gerçekleşmiştir. Bu, şekil ve muhtevadaki ulvîliğin, üstün bir sonuca yol açmasının mükemmel misalidir.

İslam'ın ortaya çıkışı bazı kelimelerin manalarını değiştirdi ve yeni kelimeleri yeni manalarla tanıştırdı. Bunun gibi, Kur'anî kelimeler hukuka, ibadete, din ve ahlaka, siyaset, ekonomi, sosyal hadiseler ve şeriata ait yeni çağrışımlarını ve izahları veya İslam'ın şahsi ve sosyal ahlakının icaplarını izleyerek kazandılar.<sup>9</sup>

Kur'an-ı Kerim, Arapların şiirlerini yazdıkları, hitabelerinde kullandıkları ve günlük konuşmada birbirlerine seslendikleri dille gönderilmiştir. Bunun en açık delili şu ayettir: *"Biz her Peygamberi, kavminin diliyle gönderdik ki, onlara açıklasın."*<sup>10</sup> Bundan başka, Mubîn sıfatı, Kur'an-ı Kerimde 12 kere Arap Dili, Kuran, Kitab (Kur'an) ve Rasûl için kullanılmıştır.<sup>11</sup> Bu da Arapçanın bir özelliğine işaret etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in gelişiyile, Müslümanların her ayetin gelişinden onu hemen yazmalarıyla, sonra onun her cümle, kelime ve harekesini ayrıca okunurken nerelerde durulacağını muhafaza etmeye yönelik sınırsız arzu ve çalışmaları Mudar Lehçesinin gerilemesini durdurmuş ve onun Rasulullah (sas) döneminde olduğu gibi bugüne kadar fasih, sahih, pürüzsüz bir dil olarak korunmasını sağlamıştır.<sup>12</sup>

İbn-i Haldûn (v.785) der ki: Kur'ân, Arap dili ve Arap Dilinin belagatiyle nazil olmuştur. O çağda Arapların her biri Kur'ân'ı ve onun ayrı ayrı bütün kelime ve terkiplerini anlıyordu. Zamanla bunlar zayıflayınca, artık önceleri meleke ve sevki tabiileri ile bildiklerini kitaplar ve kaide kitaplarıyla öğretme gereği hâsıl oldu. Bu konuda eserler kaleme alındı ve artık insanlar dili bu kaynaklardan öğrenmeye başladılar. Tüm bu çabaların maksadı, Kur'ân'ı doğru

<sup>8</sup> Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çevirenler Mahmud Fehmi Hicâzî ve diğerleri, Mısır 1993, I, 50.

<sup>9</sup> Fârûkî, İsmâîl Râcî-Fârûkî, Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İnkılâb Yay. İstanbul 1991, s. 266.

<sup>10</sup> 14/İbrâhîm 4.

<sup>11</sup> 16/Nahl 103; 26/Şuara 194-196.

<sup>12</sup> Ferrûh, *age*, I, 37.



anlamak ve doğru yorumlamaktır. Çünkü Onu doğru anlamamanın yolu, Arap dilini doğru anlamaktan geçiyordu.<sup>13</sup>

Bu bağlamda Arapçanın hem gramerine hem de edebiyatına bir ömür veren dilciler ortaya çıkmıştır. Dilin her meselesini enine boyuna incelemişlerdir. Kelime, üslup, şiir ve nesirlerini derlemişlerdir. Kabileler arası değişik şive, gramer ve anlam farklarını kaydetmişlerdir. Doğal olarak Kur'ân-ı Kerimi bu çerçevede anlamaya çalışıyorlardı. Bu çalışmalarla Kur'ân'ın kendisiyle geldiği Arapça tespit edilip adeta donduruldu. Her kelime ve fikir örgüsünün konsepti daima göz önünde bulunduruldu. Bunun Kur'ân'ın doğru anlaşılmasındaki payı büyüktür.

Biz bu makalede hem dilcilerin ve hem de tefsir ulemasının "lealle" (لعل) sözcüğü için tespit ettikleri manaları inceleyeceğiz. Onun tüm Kur'ân'daki kullanımlarına uygun düşecek bir anlamının mevcut olup olmadığını irdeleyeceğiz. Bu alanda müstakil bir incelemenin olmaması bizi bu konuda yüreklendirmişti. Eğer hedefimize ulaşacak olursak hem tefsir hem de Arapça konusunda zihinlerdeki kafa karışıklığını bir ölçüde çözecek bir formül elde etmiş olacağız. Bu da alanımıza önemli bir katkı sayılacaktır.

## A. "LEALLE" (لعل) KELİMESİNİN ASLI VE SÖZLÜK ANLAMLARI

### 1. "Lealle" (لعل) Kelimesinin Aslı

Sözlük ve ansiklopedi yazarları, dilbilimciler ve Arap edebiyatı uzmanları "lealle" (لعل) lafzının aslı ve kökeni konusunda ihtilaf ederler. Kimilerine göre bu kelimenin aslında birinci "lâm" harfi ilavedir. Yani sözcüğün aslı "alle"dir (عل).<sup>14</sup> Ebu'l-Kasim Abdurrahman es-Zeccâcî'nin (v.340) beyanına göre Nahivciler, "lealle" (لعل) sözcüğünün aslının "alle" (عل) olduğu konusunda icma etmiş-

<sup>13</sup> Bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime II*, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay. Ankara 1954, II, 503-505.

<sup>14</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed b. Abdulgafur, Attar, 3. Baskı, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, II, 142; İrbîlî, Alaaddin b. Ali, *Cevâhiru'l-Edeb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*, Beyrut 1991, s. 400, İbn İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Earîb*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, ts.; Ezherî, Ebu Mansur Muhammed Ahmed; *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdus-salam Harun, Kahire 1964-1967, I, 19.

lerdir. Bunun delili de Accâc'ın kendi kızının sözlerini aktarırken söylediği şu beyittir<sup>15</sup>:

تَقُولُ بِتِي قَدْ أَنَىٰ أَنَاكَ يَا أَبْتَا عَلِّكَ أَوْ عَسَاكَ

(Kızım der ki: Zamanın geldi Babacığım yola çık ki rızkını bulasın).

Diğer bir rivayette ise Nahivcilerin çoğunluğuna göre (لعل) lafzının ilk “lâm”ı aslî harflerindedir. Bu görüşte olanlar da ilk “lâm”ın ne “lâm”ı olduğunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu bağlamda kimisi ilk lâm’ını *ibtidâiye lâm’ı* sayar. Kimileri de, sırf tevkîd için geldiğinden onu *lam-ı zâide* olarak kabul ederler. Zira Araplar bazen böyle kullanırlar. Bu görüş, Ebu’l-Abbâs el-Müberred (v.286) ve Basralılardan bir topluluk tarafından savunulmuştur.<sup>16</sup>

Dilbilimcilerin geneli, “Lealle” (لعل) lafzını, “inne (إِنَّ) ve kardeşleri”ne benzettirler. Onlara göre bu kelime her ne kadar fiile benzese de fiil değildir ancak mana olarak fiile benzer. Bu nedenle onun isim cümlesinden önce geldiğini ve ismini nasb, haberini ise ref ettiğini kabul ederler. Ukayl gibi bazı lehçelerde bu lafzın cerr eden bir edat gibi kullanıldığına da rastlanmıştır. Ferrâ (v.207), Ebû Zeyd (v.215), Ebû’l-Hasan el-Ahfeş (v.316) ve başkaları da Arapların “lealle” (لعل) lafzıyla cerr yaptıklarını rivayet ederler.<sup>17</sup> Onun için زيد قائم لعل denebilmektedir.<sup>18</sup> Ebû Ubeyd (v.478), “lealle” (لعل) lafzıyla cerr edenlerin ilk lâm’ı fethalı okuduklarını duyduğunu zikreder. Cezûlî (v.606) de: *Bazen aslına dikkat çekmek için “lealle” (لعل) lafzıyla cerr ederler, demektedir. Ka’b b. Sa’d el-Ganevî’nin şu beyti burada misal gösterilmektedir:*<sup>19</sup>

فَقُلْتُ ادْعُ أُخْرَىٰ وَاذْفَعِ الصَّوْتِ ثَانِيَا ..... لَعَلَّ أَبِي الْمِعْوَارِ مِنْكَ قَرِيبٌ

(Dedim ki: Başkasını çağır ve sesini ikincisinde yükselt....Belki de Ebu’l-Miğvar -en hızlı süvari- sana yakındır.)

<sup>15</sup> Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk, *Kitâbu’l-Lâmât*, s.131 (26. Bölüm: لَعَلَّ de Zâid Olarak Kullanılan Lâm); İbn Kâsım, *Tavdîhu’l-Mekâsîd*, III, 1673.

<sup>16</sup> Müberred, Ebu’l-Abbas Mahmud b. Yezid, *el-Kâmil fi’l-Luğati ve’l-Edeb ve’n-Nahvi ve’t-Tasrîf*, tah. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1406/1986, s. 51.

<sup>17</sup> İbn Sîyde, *el-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-A’zam fi’l-Luğa*, Thk: Abdu’ssettâr Ahmed Ferrâc, Kâhîre, 1958, I, 30; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, hazırlayan Ali Şîrî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabi, Beyrut, 1412/1992, XI, 467.

Misal: لَعَلَّ اللهُ يُنَكِّنِي عَلَيْهَا ... جَهَاراً مِنْ زُهَيْرٍ أَوْ أَسِيدٍ

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 467.

<sup>19</sup> İbn Sîyde, *el-Muhkem*, I, 30.

Bu sözcüğün kabul edilen *hususiyet*lerinden biri de onun Kur'ân ve hadislerde çok geçen "asâ" (عسى) lafzı gibi ve gayri munsarif olduğudur.<sup>20</sup>

## 2. "Lealle" (لعل) Kelimesinin Sözlük Anlamları

Arapça çaplı sözlük yazarları ve Arapça ansiklopedi müellifleri, "لعل" lafzının anlamı konusunda birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Bazen birinin tespit edip savunduğu anlamı bir diğerrinin tenkit edip reddettiğine de rastlanmaktadır. Arapça imamları tarafından ileri sürülmüş veya bahsedilmiş bu anlamların burada kısaca gözden geçirilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir:

a) *Tereccî* (الترجي): Bu en meşhur ve en çok kullanıldığı anlamıdır.<sup>21</sup> Misal: *Umulur ki Allah bize rahmetiyle muamele eder*. Bu tereccî (*beklenti*) manası istenen, sevilen, hoşlanılan şeylerde kullanılır. Bu görüşün delili olarak Hüzeyl kabilesinden bir şairin şu beyti gösterilir:<sup>22</sup>

فأبْلُونِي بِلَيْتِكُمْ لَعْلِي أَصَالِحُكُمْ وَأَسْتَدْرَجُ نُؤْيَا

(Bana beliyemi<sup>23</sup> verin ki, ondan sonra sizinle barışırım ya da niyetimdeki yöne koyulurum).

Şunu da belirtmek gerekir ki, Sîbevehy (v.180) ve muhakkiklerin görüşüne göre, Kur'ân ayetlerinde geçen "لعل" kullar için tereccî (*beklenti*) manası taşır. Yüce Allah'ın Hz. Musa ve Harun'a verdiği direktifte şöyle buyurmuştur: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} "Ona yumuşak söz söyleyin ki öğüt alsın yahut da korksun." (20/Taha 44). Yani: Firavun'un iman edeceğini ümit ederek ona yumuşak söz söyleyin, manasındadır.<sup>24</sup>

Bununla beraber, "لعل" lafzının tamâ' (umut) anlamı da vardır. Zira tereccî (*beklenti*) ile tamâ' (*umut*) arasında gereklilik bağı mevcuttur. Her biri ötekisini gerektirir. Biri olmadan diğeri de olmaz. Firavun için verilen misalde aslında tamâ' söz konusudur. Eğer beklenti varsa umut da vardır.

<sup>20</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselam M. Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991, IV, 10.

<sup>21</sup> İbn Fâris, *es-Sahibî fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihi*, thk. Mustafa eş-Şüveymî, Beyrut 1963, s. 42; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467.

<sup>23</sup> "Beliyye": Ölen sahibinin kabri üzerine bağlanıp ölünceye kadar yiyecek ve su verilmeyen dişi devedir.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467.

**b) İşfâk (الإشفاق):** Bu da lealle'nin çokça kullanıldığı ikinci anlamıdır. Misal: *Eyvah! Herhalde düşman geliyor.* (لعل العَدُوَّ يَقْدُمُ) Bu işfâk (*endişe, tedirginlik, tasalanma*) manası istenmeyen, korkulan, hoşlanılmayan şeylerde kullanılır.<sup>25</sup>

**c) Ta'lîl (التعليل):** Bu manasını el-Kisâî (v.189) ve el-Ahfeş (v.316) tespit etmişlerdir. Onlar Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı ifadelere bu şekilde mana vermişlerdir.<sup>26</sup> Bunların birkaç tanesine bakalım: {لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} "Hidayete ermeniz için"; {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} "Şükretmeniz için"; {لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} "Hatırlamanız için"; {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} "Akıllanmanız için." Buradaki "lealle" lafızları illet bildiren "lâm" konumundadır. Tıpkı birinin arkadaşına: (افرح لعلنا نتغدى) "İşi bırak, belki öğlen yemeği yeriz" gibi. Burada: "yemek yememiz için" demek istenmiştir. Ayrıca Veya *Bana binek hayvanını ver, belki binerim* (ابعث إلي بداتك لعلني أركبها) sözünde de "lealle" ta'lîl içindir. Yani: "binmem için."<sup>27</sup>

"لعل" lafzının buna benzer bir manadaki bir kullanımı da şu ayette (16/Nahl 15) geçer: {وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} "Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi." Yani: Hidayete ermeniz için.

**d) İstifhâm (الاستفهام):** Bu Kûfeliler tarafından ileri sürülmüş bir manasıdır. Bu konuda İbn Mâlik (v.672) de onlara tabi olmuştur.<sup>28</sup> Buna misal olarak {وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَرْكَبُ} "(Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o armacak" ayetini (80/Abese 3) göstermişlerdir. Ayrıca Peygamberin (sas) Ensâr'dan birine söylediği لَعَلْنَا أَعْجَلْنَاكَ (Herhalde biz sana acele ettirdik) sözünü<sup>29</sup> de bu manada bir soru olarak değerlendirmişlerdir. Basralılar bu şekilde anlamayı yanlış sayarlar. Onlara göre bu ayet (80/Abese 3) tereccî (*beklenti*), hadis ise işfâk (*endişe, tedirginlik, tasalanma*) anlamındadır.<sup>30</sup>

**e) Şüphe, kuşku (الشك):** Bu mana, Nahhâs (v.339) tarafından Ferrâ'dan (v.207) alınmıştır.<sup>31</sup> Bu anlamıyla kelimedeki bir manada zayıflık söz konusudur. Zira o, tahkîk ve te'kîdin hilafına işaret eder.<sup>32</sup> Burada "لعل" lafzı, "عسى" söz-

<sup>25</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb an Kütübi'l-Earîb*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, ts., Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19.

<sup>27</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 79.

<sup>28</sup> İbn Fâris, *es-Sahîbî*, s.42; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19.

<sup>29</sup> Buhârî, Ebu Abdullah M. b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmi, İstanbul 1979, Vudu, el-Mâu'l-Lezî Yağsîlu bihi Şa're Re'sihi, HN: 180; Müslim, Ebul-Hüseyn M. b. Haccac, *Sahîhu Müslim*; Çağrı Yay., İstanbul 1992, *Hayd*, 26, (83).

<sup>30</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467.

<sup>31</sup> İbn Fâris, *es-Sahîbî*, s. 42; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, s. 7498-7499.

<sup>32</sup> İbn Fâris, *Mekayîsu'l-Luğa*, IV, 10.

cüğünün manasına yaklaşır, hatta onunla aynı manaya işaret eder ve onun gibi gayri munsarıftır. Ancak bu görüş de Basralılara göre hatalıdır.<sup>33</sup>

**f) Bekleme, beklenti** (التوَقُّع): Zemahşerî (v.528), لعل lafzı için sevilen veya korkulan bir şeyin meydana gelmesini beklemek manasını zikretmiştir.<sup>34</sup> Onda temennî manası da bulunmaktadır.

**g) Leyte Manası:** Îsâ b. Abdulazîz Cezûlî (v.606) der ki: Bazen uzak bir ihtimal için "lealle" sözcüğü, "leyte" (ليت) manasında kullanılır.<sup>35</sup> Bu durumda onun cevabı mansup halde gelir. { قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ } (Kaomi onu öldürdüğünde kendisine): "Cennete gir" denildi. O da, "Keşke kavmim, Rabbimin beni bağısladığını ve beni ikram edilenlerden kıldığını bilseydi!" ayetinde (36/Yâsîn 26) bunun delili vardır.

Böyle bir yoruma başvurulmasının nedeni Basralılara göre "terecî (beklenti) için mansup bir cevap olamaz" kuralıdır. Arapçada kullanılan her bir edatın kendine mahsus bir hususiyeti ve bir manası vardır. Sözgelimi: { ليت } Temennî ediyorum, { كأن } benzetiyorum, { لكن } ekleme yapıyorum, ilave ediyorum, { إن } tahkik ediyorum, pekiştiriyorum, { لعل } umuyorum, bekliyorum manalarına gelmektedir.<sup>36</sup>

Terecî'nin anlamına netlik kazanmak için bu kelime ile temenni arasındaki mana farkına dikkat çekmek gerekir. Bu bağlamda İbn Yeîş (v.643) şu tespitte bulunur: Terecî şüpheli, zannedilen bir işin meydana gelmesini beklemektir. Temennî ise, meydana gelebileceği sanılan, hatta meydana gelmesi imkânsız olan bir şeyin olmasını beklemektir. { يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ } "Keşke o (ölüm) her şeyi bitirseydi" ayeti (69/Hâkka 27) bu manayı en güzel anlatan ifadelerden biridir.<sup>37</sup>

**h) Ef'âl-i Kulûb Manası:** Ebû Hayyân (v.754), "لعل" lafzının, ef'âl-i kulûb'un muallakâtından olduğuna dair bir görüşün zihninde zuhur ettiğini ve daha sonra Ebû Alî el-Fârisî'nin (v.377) buna değindiğine rastladığını zikretmiştir.<sup>38</sup> Bu nedenle ona "zan etme" manası vermek yanlış olmaz.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> İbn Fâris, *es-Sahibî*, s. 42; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, II, 227.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 92-92; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467.

<sup>35</sup> Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, s. 1271.

<sup>36</sup> Bkz. Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, s. 1271.

<sup>37</sup> Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 99-100.

<sup>38</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467.

i) **Benzetme, benzerlik** (كَأَنَّ): Peygamberin (sas), iman etmeyenlere üzülmüşü ile ilgili ayetlerin yorumunda bu anlama işaret edilmiştir:

{ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا } “Demek ki, onlar, bu söze inanmazlarsa, onlara üzümlere kendini helak edeceksin!” (18/Kehf 6); { فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ } (Ey Resulüm!) Şimdi belki sen, sana gelmiş olan vahyin bir kısmını terk edecek olursun ve bundan dolayı da göğsün daralır...(11/Hud 12). Yani: Eğer onlar iman etmezlerse, sen sanki kendini helak edeceksin.<sup>40</sup>

### 3. Sözlük Anlamlarının Değerlendirilmesi

Bu saydığımız manalar, “lealle”nin (لعل), dilciler, tefsir (el-Ferrâ, en-Nahhâs, ez-Zemahşerî, Ebû Alî el-Fârisî) ve Kur’ân kavramları üzerinde eserleri bulunan ulema tarafından belirlenen manalarıdır. Bunların temel ve değişmez olanları tereccî ve işfâk’tır. Dilbilim imamları onun hakiki manasının bu ikisinde olduğunda karar kılmışlardır.<sup>41</sup> Şunu da belirtmek lazımdır ki, bu lafzın, mücerret manada istifham, illiyet ve farziyet gibi anlamlarda kullanılmayacağına ittifak vardır. Mesela – دخلت على المريض كي أعوده (Ben hastanın yanına girdim ki onu ziyaret edeyim); وأخذت الماء كي أشربه (Su aldım ki, içeyim) cümlelerinde kullanılan “key” (كي) yerine, “lealle” (لعل) sözcüğü kullanılamaz.<sup>42</sup>

Kur’ân-ı Kerim Araplara yöneltilmiş bir hitabe konumundadır.<sup>43</sup> Her sözünün ve kelimesinin mutlaka onların zihin, gönül, tasavvur ve muhayyilesinde bir karşılığı vardır. Elbet onların kültür ve dünyalarından kopuk bir şeyle onlara hitap edilemezdi. Eğer takvadan bahsetmişse, bunun onların edebiyatında mutlaka bir karşılığı olacaktır. Ama artık bu kelimenin yönü ve içeriği İslam kültür ve zihin dünyasına göre değişecektir. Mesela İslam’da: “Allah’a tüm ilginizi, dikkatinizi takva üzerinde yoğunlaştırarak ibadet ediniz” denmiştir.<sup>44</sup> Cahiliye döneminde ise takva, dikenli arazide yürürken paçasını, eteğini toplamak, ayağına diken batmasın, baldırı çalı çırpı tarafından çizilmesin diye dikkatli yürümek ve yürürken kendisini sakınmak manasında kullanılıyordu. Bugün de aynı anlam hala korunmaktadır ve ihtiyat, koruma ve muhafaza etme

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467. Ayrıca bkz. 26/Şuarâ 3.

<sup>41</sup> İrbîlî, *Cevâhiru'l-Edeb*, s. 400.

<sup>42</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 1271.

<sup>43</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.1271.

<sup>44</sup> İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 144 (2/Bakara 21. AY).

ile ilgili birçok kelime veya kavram bu kökten türetilmiş ve hala da kullanılmaktadır.<sup>45</sup>

Bu sözlük anlamları incelemesinden anlaşılmaktadır ki, "lealle" (لعل) sözcüğü, umut ve endişe manasına işaret eder. Asıl manası kuşku, şüphe ve tereddüt üzerinde yoğunlaşır. Mutlaka geleceğe ve henüz kesinlik kazanmamış, dolayısıyla değişkenlik ve farklılaşma ihtimali bulunan işler ve olaylarda kullanılır. Bu kelimenin anlamları konusundaki hususiyetlerinden biri de onun yalnız yenilenebilen, gelişebilen, çoğalabilen şeylerde kullanılmasıdır. Olup biten, geçip giden, kesinleşen, tartışma ve tereddüt götürmeyen şeyler hakkında kullanılması ise doğru değildir.<sup>46</sup> Yani bu sözcük geçmişe dair olmuş bitmiş şeylerde kullanılmayacağı gibi, değişmez biçimde sabitleşmiş ve farklılaşma ihtimali bulunmayan konularda da kullanılamaz.

Bu lafzın dikkat çeken anlamlandırmalarından biri de ta'lîl'dir. "Lealle" için ta'lîl anlamlandırması büyük dilci Kisâî (v.189) ve Ahfeş (v.316) tarafından tespit edilmiş ve güçlü delillerce ispat edilmiştir. Bu anlamlandırmanın bir özelliği de Kur'ân ve Hadiste geçen her kullanımına uygulanabilir olmasıdır. Diğer anlamlandırmalarda bu kadar geniş biçimde uygulanabilirlik özelliği mevcut değildir.<sup>47</sup>

## B. LEALLE'NİN BAŞLICA KULLANIMLARI

Özellikle cahiliye şiirinde bu kelimenin pek çok değişik kullanımına rastlanmıştır.<sup>48</sup> Arapçanın tedvin döneminde dili bedevilerden almaya onlarca yıl vermiş bulunan bazı dâimîler "لعل" ve anlamdaşlarını saymaya kalkmış ve epey kalabalık bir kullanım zenginliğine ulaşmışlardır.<sup>49</sup> Murâdî (v.749), *el-Cenâ'd-Dânî* adlı eserinde bu lafzın 12 (on iki) değişik kullanımını vermektedir.<sup>50</sup> *Tâcu'l-*

<sup>45</sup> Bu kullanımların bazıları şöylece sıralanabilir: 1. الوقاية - 2. مظلة واقية - 3. صفحة واقية - 4. درع واقية - 5. قناع واقية - 6. معطف واقية - 7. واقية من الريح - 8. وقاية البيئة - 9. الوقاية من الغارات الجوية - 10. مُعدّات الوقاية { *Sıra ile anlamları*: (1. Koruma, himaye, tedbir, önlem -tehlikeyi- savma, engelleme, 2- Paraşüt, 3- Koruyucu sayfa, 4- Koruyucu zırh, 5- Koruyucu maske, 6- Koruyucu elbise - yağmurluk-, 7- Rüzgârdan koruyucu, 8- Çevre korumacılığı, 9- Hava saldırılarından koruma, 10- Güvenlik/emniyet önlemleri/tedbirleri).

<sup>46</sup> Harîrî, *Durretu'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havas*, s. 9.

<sup>47</sup> *Meydânî, et-Tedebbürü'l-Emsel*, s. 628.

<sup>48</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I, 19; İbn Sîyde, *el-Muhassas*, III, 278.

<sup>49</sup> İbn Sîyde, *el-Muhkem*, I, 30; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, II, 81.

<sup>50</sup> Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 99-100.

*Arûs*'ta bu sayı 28 (yirmi sekiz) olarak kaydedilmiş ve hepsi zikredilmiş bulunmaktadır.<sup>51</sup>

Biz burada bir fikir vermesi için onların sadece neler olduğunu vermekle yetineceğiz. Zira onların hepsini incelemek ayrı bir araştırma konusudur. "لعل"nin dilciler tarafından tespit edilen, genelde aynı veya yaklaşık manaya işaret eden ve yine kimi dilciler tarafından abartılı diye mülâhaza edilen<sup>52</sup> bu değişik kullanımları şunlardır:

\*لعلني\*لعنني\*لغني\*لغني\*لونني\*لونني\*لأنني\*لأنني\*أنني\*رغني\*رغني\*لعلت\*عل\*  
علي\*لعلي\*رغن\*لغن\*لغن\*رعل\*لون\*لأن\*أن\*غن\*عن\*رعن\*لغن\*لعلني

### C. KUR'ÂN-I KERÎM'DE "LEALLE" (لعل) LAFZİNİN KULLANILMASI

Kur'ân-ı Kerîm'de "Lealle" (لعل) sözcüğü yüz yirmi dokuz yerde geçmektedir. Genelde sonuna eklenen birinci ve ikinci şahısları gösteren zamirlerle birlikte kullanılır. M. Fuâd Abdalbâkî (v.1967), *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'de bunların Kur'ân'da geçtiği yerlerdeki sure ve ayet numaralarını göstermiştir.<sup>53</sup> Bunların hepsini baştan sona incelemek araştırmamızın hacmini aşar. Onların başka bir inceleme konusu olması gerekir.

### D. "LEALLE" NİN TEFSİR VE EDEBİYAT UZMANLARINCA ANLAMLANDIRILMASI

Sözlük anlamlarının çeşitliliği hatta zenginliği nedeniyle edipler ve müfessirler Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "lealle" (لعل) sözcüğüne anlam verirken değişik manalarını tercih etmişlerdir. Buna bağlı olarak bu anlam çeşitliliği uzun asırlar boyunca devam etmiş ve hala da etmektedir. Bugün herhangi bir meal veya tefsire bakıldığında bu değişik anlamlandırmaların günümüzde de sürdüğü müşahede edilebilir. Biz önce asırlarca devam eden bu anlamlandırma çeşitliliğini gözler önüne serelim.

1. Âlimlerin geneli, "لعل"nin tereccî ve işfâk (endişe, tedirginlik, tasalanma) anlamında olduğu kanısındadır. Nitekim dil ifadeleri içinde şöyle denmektedir: لعل زيدا يُكرمني (Zeyd'in bana ikramda bulunması umulur, beklenir).<sup>54</sup> Bu, birinci anlamıdır.

<sup>51</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, s. 7498-7499; el-Behâu'l-Âmulî, *el-Keşkûl*, s. 159.

<sup>52</sup> Bkz. İbnu Cinnî, *Sirru Sanaati'l-İ'râb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 255.

<sup>53</sup> Bkz. Abdalbaki, *el-Mu'cem*, s. 648-649.

<sup>54</sup> Râzî, *Mefâtih*, I, 374 (2/Bakara 21 AY).



"Lealle"nin işaret ettiği beklenen şey hayır da olabilir şer de... "Lealle" özde beklenti ve umut ile tereddüt ve endişe manası taşır. Beklenen bu şey mahbup (sevilen, hoşlanılan, istenen, beklenen, arzu edilen) bir şey de olabilir, mekruh (tikinti veren, istenmeyen, korkulan, hoşlanılmayan) bir şey de...<sup>55</sup> Bu Sîbeveyh'in (v.180) görüşüdür. Ebû'l-Meâlî (v.478) de bunu tercih etmiştir.<sup>56</sup>

"lelle"nin taşıdığı "beklenti" (الترجي) ve "umutlandırma" (الإطماع), Yüce Allah'a değil, kullara râcî'dir. Mesela: { لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى } (Umulur öğüt alır ve içine haşyet girer) ayetinde (20/Tâhâ 44) Firavun'un imanında recâ ve tamâ' edecek olanlar, ona gönderilen iki elçidir. Şüphesiz Allah, Firavun'un nasıl davranacağını ve ne yapacağını daha önceden bilmektedir.<sup>57</sup>

Kullar için tereddüt, şüphe ve belirsizlik manası taşıyan şeyler Allah için apaçıktır ama Allah onları, zamanı gelene kadar müphem biçimde bırakır.<sup>58</sup> Allah için kullanılan bu türden ifadeleri daima kulların tutum ve davranışlarıyla iribatlı biçimde açıklamak gerekir. Sözelimi { لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } (şükretmeniz gerekir) Şükür konusunda böyle büyük nimetlere mazhar olanlara yakışan tutum ve davranış şükreden kulların haline uygun hareket etmeleridir. { لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } (sakinmanız gerekir) Takva konusunda bu kadar güzel mazhariyetlere erişenler için en uygun hareket mantığı takvalı kulların hallerine uygun hareket etmeleridir.<sup>59</sup>

Bu sözcükte (lealle) hem kazanma umudu hem de kaybetme endişe vardır. Bu kuşku hali kimi zaman muhatap kimi zaman da konuşan için söz konusudur. Rummânî (v.384), Yusuf suresinde 46. Ayette geçen şu ifade için { لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ } (umarım ben insanlara dönerim de, onlar da öğrenirler) bu tespitte bulunmuştur.<sup>60</sup>

Bikâî (v.885) ise "lelle" lafzının sebep bildirme manasında bir tereccî olduğunu belirtmiştir.<sup>61</sup> Yani buradaki umut, iş veya olayın sebebini bildiren bir umuttur.

Kur'ân-ı Kerîm'de de "lelle"nin sebep bildiren umut anlamındaki kullanımlarına rastlanmaktadır. Sözelimi { لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ } (Belki de kıyamet yakındır)

<sup>55</sup> İbn Durayd, *el-Muktadab*, I, 146.

<sup>56</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 227 (2/Bakara 21. AY); Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.1271.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtih*, IV, 328 (3/Âl-i İmrân 103. AY); İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 143 (2/Bakara 21. AY).

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, I, 93 (2/Bakara 56. AY).

<sup>59</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, I, 264; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 226 (2/Bakara 183. AY).

<sup>60</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, I, 96 (2/Bakara 56. AY).

<sup>61</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, IV, 218 (12/Yusuf 2. AY).

ayetinde<sup>62</sup> “لعل” bu anlamda kullanılmıştır. Râzî (v.606), bu anlama destek vermek amacıyla {والذين آمنوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا} (İman edenler, ona karşı bir endişe içindedirler) ayetini (42/Şûrâ18) delil olarak göstermektedir.<sup>63</sup>

Bu manaya işaret eden ifadelerden bazıları ise şu hadislerde geçmektedir:

1- Habbâb b. Eret'in Mekke'ye müşriklere gönderdiği mektubun deşifre olması üzerine onun cezalandırılmasını isteyen bazılarına karşı Peygamber onu savunmuş ve şöyle buyurmuştur: (وما يدريك؟ لعل هلاكه في ذلك المال!) “*Sen nereden bileceksin; belki de onun helaki bu maldadır.*”<sup>64</sup>

2- Resûlullah (sas) kimi zaman içtimai görevlerinden biri olarak yargıçlık yapardı. Bu esnada her iki tarafı dinler ve ona göre hangisinin haklı olduğuna kanaat ederse öyle hükmederdi. Bu konuda kimsenin kendisini yanlışa sürüklememesi gerektiği konusunda şöyle buyurmuştur: (لعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته) “*Sizin birinizin çenesi kuvvetli olur, kendisini haklı gösterir. Ben de bilmeden onun lehinde karar veririm. Böyle biri varsa unutmam ki, ben ona ateşten bir parça kesip vermişim.*”<sup>65</sup>

3- Bedir savaşına katılanlar hakkında şöyle buyurmuştur: (لعل الله أطلع علي) “*Belki de Allah, Bedir Ehli'nin durumunu bildiğinden: İstedığınızı yapın; ben sizi bağışladım.*”<sup>66</sup>

2. *İnbu'l-Enbârî ve pek çok âlimin görüşüne göre, “lealle” (لعل) mana açısından “key” (كي) gibidir.* Bazı tefsir âlimleri “لعل” lafzı için “key” (كي) manası vermişlerdir. Bu da, sebep bildirme anlamına gelir.<sup>67</sup> Zemahşerî (v.528) bu bağlamda, “لعل” nin “كي” manasında olması doğru değildir. Ancak, “لعل” lafzı “itmâ” manasındadır. Kerim ve rahîm olan itmâ' ettiğinde buna umudunu bağlayan için iş kesinleşmiş gibi olur. Artık bu, onun için O'ndan alınmış kesin

<sup>62</sup> Bkz. 42/Şûrâ 17.

<sup>63</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (2/Bakara 52. AY); Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 71-72 (2/Bakara 52. AY).

<sup>64</sup> Taberî, *Mecmeu'l-Beyân*, XXIII, 315 (60/Mümtehine 2. AY). İbnü'l-Esîr der ki: Bazıları hadiste geçen لعل lafzının zannetmek ve sanmak manasında olduğunu söylemişlerdir. Hâlbuki asıl mana bu değildir. Burada لعل aynı عسى manasındadır. Allah hakkındaki bu lafızlar, tahkîk (kesinlik, muhakkak) anlamındadır. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 607; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, s. 7498-7499.

<sup>65</sup> İbn Durayd, *Cemheretu'l-Luğa*, I, 296; *Emali'l-Kâlî*, s. 151.

<sup>66</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II, 47 (5/Mâide 18. AY).

<sup>67</sup> Bkz. Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 95 (2/Bakara 52. AY); Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 226; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (2/Bakara 21. AY).

söz yerine geçer. Bu mana nedeniyle Allah Teâlâ'nın Kelâmında "لعل" lafzı "كي" manasına gelir, denmiştir.<sup>68</sup>

Bu kullanımın misallerinden biri şu ayet olabilir: {فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} "Ey akıl sahipleri! Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz." (5/Mâide 100).

İbnu'l-Enbârî (v.577) ve ediplerden bir topluluk, bu anlamlandırmada o kadar ileri gitmişlerdir ki, tereccî anlamına gelmesi uygun olmayan her yerde, ona ta'lîl anlamı vermişlerdir. Bu meyanda Ebu Ali Kutrub (v.210) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'ye (v.368) göre Kelâmullah'ta geçen "لعل" lafzının anlamı ta'lîldir.<sup>69</sup> Onun için {وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} âyetinin anlamı, "felah bulmanız için" demektir. {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}: "Aklınızı kullanmanız için", {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}: "Şükretmeniz için", {لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}: "İbret almanız için", {لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}: "Hidayete ermeniz için" gibi Kelâmullah'ta yer alan ifadeler de böyle yorumlanmalıdır.<sup>70</sup>

Bu âlimler delil olarak şu beyti gösterirler:

وَقُلْتُمْ لَنَا: كُفُّوا الْحُرُوبَ لَعَلَّنَا ... نَكُفُّ وَوَتَّقْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقٍ  
فَلَمَّا كَفَفْنَا الْحَرْبَ كَانَتْ غُهُودُكُمْ ... كَلَمَعِ سَرَابٍ فِي الْمَلَأِ مُتَأَلِّقِينَ.<sup>71</sup>

(Siz bize: Savaşları durdurun umulur ki / Biz de durdururuz ve bize her güvenceyi de vermişsiniz. / Biz savaşı durdurduğumuzda onların ahitleri / Çölde parıldayan bir seraba döndü).

Taberî (v.310), Arapların kimi zaman "لعل" sözcüğünü şüphe, kuşku ve tereddüt anlamlarından tamamen soyutlanmış biçimde kullandıklarını ifade eder. Ona göre eğer bu beyitte "لعل" sözcüğü tereddüt manası taşımış olsaydı, ardından şu cümlenin gelmesi doğru olmazdı: (Siz bize her kesin

<sup>68</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 53 (2/Bakara 21. AY); Râzî, *Mefâtih*, I, 374 (2/Bakara 21. AY); İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 144 (2/Bakara 21. AY); Habenneke el-Meydânî, *Kavâidu't-Tedebburî'l-Emsel*, s. 629-630.

<sup>69</sup> İrbîlî, *Cevâhiru'l-Edeb*, s. 400.

<sup>70</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 226; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.1271.

<sup>71</sup> Bu beyitlerin kime ait olduğu tespit edilememiştir. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî'* de (I, 51) onu Taberî'ye dayandırarak nakletmiştir. Şiirde geçen "الغلا" sözcüğü ise, hiçbir şeyin olmadığı geniş çöl anlamına gelen "الغلا" ile aynı manayı taşır. Bkz. Taberî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 364-365 (2/Bakara 21. AY); Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 227; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (2/Bakara 21. AY).

sözü de getirdiniz).<sup>72</sup> Taberî, bu bağlamda “لعل”nin kullanıldığı yerlerden biri de onun “حَيِّ” anlamında gelmesidir, der.<sup>73</sup>

Bazı âlimler, Zemaşşerî'nin (v.528) Bakara 21. ayette geçen { لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } (böylece sakınırsınız) ifadesini sadece { خَلَقَكُمْ } (sizi yarattı) ile irtibatlandırmasını tenkit ederler. Zira genelde âlimler bu cümlecığı mana yönünde { اغْبُدُوا } (ibadet ediniz) fiiline bağlı olarak yorumlamışlardır.<sup>74</sup> Ancak anlaşıldığı kadarıyla Zemaşşerî'nin bu yorumda tenkidi hak edecek bir unsur yer almaz. Ona göre bu yorum ibadete daha etkili biçimde yönlendirir, ona daha sıkı sarılmaya yol açar ve gönüllerde onu daha da sağlamlaştırır.<sup>75</sup>

Taberî (v.310) de bu ayetin manası hakkındaki istifhamları cevaplandırır ve şu yorumu yapar: “Bunun te'vîli ise şöyledir: Sizi yaratan rabbinizden sakınırsınız; size emrettiklerini yapar, yasak ettiklerinden uzak durursunuz; yalnız Ona kulluk edersiniz ki, Onun güvenmesinden ve öfkesinden sakınırsınız; Rabbinin kendilerinden razı olduğu muttakilerden olursunuz.”<sup>76</sup>

3. “Lealle”(لعل) mana olarak “itmâ”a (الإطماع)<sup>77</sup> işaret eder yani yüreklendirme, umut verme ve beklentiye sevk etme anlamına gelir.<sup>78</sup> Büyüklerin âdetine göre sözler ve tehditler sarıh biçimde değil kinayeli ifadeler şeklinde kullanılır. Hükümdarlar ve büyükler kesin olarak gerçekleştirmek istedikleri arzu ve niyetlerini öz biçimde “لعل” ve “عسى” gibi kelimelerle ifade etmeyi adet haline getirmişlerdir. Onlar kendi niyetlerini sembolik ifadelerle, gülümseme veya tatlı bir bakışla dile getirme eğilimindedirler. Onların tutum ve davranışlarında buna benzer bir işaret alındığında onu talep edenin artık matlubunu elde ettiğinde şüphesi kalmaz.<sup>79</sup> Demek ki, bu zevatın sözlerinde yer alan “لعل” ve “عسى” gibi sözcükler, makam ve mevki karinesine göre gerçekleşmesi muhtak olan sözler mesabesindedir. Bir kısım tefsir ulemasına göre Allah Teâlâ'nın kalamında geçen “لعل” lafzı da bu manada kullanılmıştır.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 144 (2/Bakara 21. AY).

<sup>73</sup> Taberî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 364 (2/Bakara 21. AY); II, 69 (2/Bakara 52. AY); III, 479 (2/Bakara 185. AY); Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, s.1269-1270.

<sup>74</sup> İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 144 (2/Bakara 21. AY).

<sup>75</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 92 (2/Bakara 21. AY).

<sup>76</sup> Taberî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 364 (2/Bakara 21. AY).

<sup>77</sup> “İtmâ” sözcüğü, yüreklendirme, teşvik etme, umut verme, arzu ve istek uyandırma anlamlarına gelir.

<sup>78</sup> Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 218.

<sup>79</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 92 (2/Bakara 21. AY).

<sup>80</sup> Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 72; Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 92 (2/Bakara 21. AY); Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.1271; İbn Âdil, *Tefsiru'l-Lübâb*, I, 200 (2/Bakara 150. AY).

Yani bu makamlarda sarf edilen sözlerde "لعل" den sonrasına gerçekleşmesi muhakkak şeyler gözüyle bakılır. Bu ifade çeşidi zamanla genelleşerek her şey için kullanılır olmuştur. Bir şeyin sebebinin tahakkuk etmesi gibi... Sebebi gerçekleşen şeyler nasıl muhakkak oluyorsa, bu da öyledir. İster bu konuda bir beklenti olsun, isterse olmasın fark etmez.<sup>81</sup>

Allah Teâlâ için kullanılan {عَسَى} ve {لَعَلَّ} kesin bilgi ve "yakîn" (يقين) ifade ederler. Nitekim bazı âlimler, ihtimal, kuşku ve tereddüt manası taşıyan bu türden sözcükleri Allah Teâlâ hakkında kullanıldıklarında tahkik manasına hamlederler.<sup>82</sup> Kimisi de bu kelime (عَسَى) umut uyandıran bir sözcüktür, söyleyen için herhangi bir kuşkuya işaret etmez, sadece dinleyen için bir şüpheye yol açabilir. Onun için teviline gerek yoktur, derler. Yani kelime kimin için kullanılıyorsa, onun şanına yakışır biçimde anlam kazanır ve ona göre yorumlanır. Böylece anlaşılmasında hiç mesele kalmaz.<sup>83</sup>

Buna rağmen eğer "عَسَى" kelimesi, "لعل" gibi düşünülürse {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} ayetinde (2/Bakara 183) olduğu gibi uygun tefsirlerden biriyle yorumlanmalıdır. Yani mecaz veya te'vîl yoluyla anlama yoluna gidilmelidir.

Halîl b. Ahmed (v.175) der ki: Yüce Allah için kullanılan {عَسَى} Kur'ân-ı Kerim'de daima vacip (kesinleşmiş, kesinlikle olmuş) anlamını taşır. Mana olarak {لعل} de onun gibidir.<sup>84</sup> Müfessirler, Allah için tema' ve recâ'nın sahih olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>85</sup> Nitekim birkaç ayette "Allah" ile {عَسَى} kelimeleleri birlikte kullanılmış ve hepsinde de bundan sonra zikredilen olaylar gerçekleşmiştir. Mesela Allah (ac) : {فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ : (ac) } "İşte kalplerinde bir hastalık (nifak) bulunanların, "Başımıza bir felaketin gelmesinden korkuyoruz" diyerek onların arasında koşup durduklarını görürsün. Ama Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir ve onlar içlerinde gizledikleri şeye (nifaka) pişman olurlar." buyurmuş (5/Mâide 52) ve ardından bu olay gerçek olmuştur.

<sup>81</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 209; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 92 (2/Bakara 21. AY).

<sup>82</sup> İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, IV, 10.

<sup>83</sup> Bkz. Râgîb, *Müfredât*, s. 701: (عسى) mad. Eğer (عسى) lafzından sonra düşmanınızın helaki söz konusuysa, burada umut edecek olan Allah değil, siz olursunuz. Eğer bir fetihten söz ediliyorsa, fethi umacak olan Allah değil, siz olursunuz. Bunun misalleri pek çoktur. Bkz. 2/Bakara 216, 246, 7/A'râf 129, 4/Nisâ 19, 5/Mâide 52, 47/Muhammed 22, 66/Tahrîm 5.

<sup>84</sup> Hâzin, bu tespiti şöyle ifade eder: واجب من الله والله وحدهما أي كل منهما من الله واجب. Bkz. *Tefsiru'l-Hâzin*, I, 19 (2/Bakara 21. AY). وهي من الله يقين. . *Tefsiru'l-Hâzin*, I, 206 (2/Bakara 216. AY).

<sup>85</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 467 ve 607.

Aynı şekilde Yüce Allah: *قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* { Ya'kûb, "Nefisleriniz sizi bir iş yapmağa sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Çünkü O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi." buyurmuş (12/Yûsuf 83) ve bu olay da sonunda gerçekleşmiştir.<sup>86</sup>

Lealle'nin henüz gerçekleştiği kesinlik kazanmasa da kesinleşeceğinde hiçbir şüphe olmayan kullanımlarından biri de şu ayette (17/İsrâ 79) geçer: *وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا* { "Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın."

Şu ayetin (60/Mümtehine 7) bahsettiği de "umulur ki" diye verilmiş olmasına rağmen, zamanla gerçekleşecek olan ilahi sözlerden biridir: *عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* { "Ola ki Allah sizinle, içlerinden düşman olduğunuz kimseler arasına bir sevgi (ve yakınlık) koyar. Allah, hakkıyla gücü yetendir. Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir."

Bundan ayrı olarak { عَسَى } her zaman şüphe manası taşımaz.<sup>87</sup> Söyleyen için kesinlik ve yakîn ifade ederken, aynı zamanda dinleyen için kimi kuşku ve tereddütler taşıyabilir.<sup>88</sup> Eğer dinleyen, söyleyenin sözüne tam sadakatle bağlanırsa, bu tereddüdü zail olur. Bunun en güzel misali şu ayette (2/Bakara 216) müşahede edilmektedir: *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ . كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* { "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz."<sup>89</sup>

**4. Şartlar ve Cevap İlişkisi:** Allah Teâlâ mükellef kullarına, başkasına yapıldığı takdirde maksudun husulüne dair bir umudun oluşmasını gerektirecek şekilde muamele etmiştir. Çünkü Allah (ac), insanlara hayr (iyilik) ve şer (kötülük) işleyebilme kudreti vermiştir. Onlara doğru yolu gösteren akıl verip mazeretlerini de ortadan kaldırmıştır. Buna göre onlar için maksudun husulüne dair bir umut doğmuştur. Demek ki, "لعل" lafzından murat, bu şartlar kimin

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, III, 262 (2/Bakara 216. AY).

<sup>87</sup> (عسى) kelimesinin anlamlarından biri umut ve beklenti, diğeri endişe ve tereddüttür. Bununla beraber bir anlamında karanlığa, diğesinde ise sağlamlık, sertlik ve katılığa işaret edilir.

<sup>88</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s.1269.

<sup>89</sup> Ayetin orijinal bir yorumu için bkz. *Tefsiru'l-Hâzin*, I, 206 (2/Bakara 216. AY).

için hazırlanırsa, onun için bir umudun ortaya çıkması artık kaçınılmaz bir hal alır.<sup>90</sup>

Harâllî (v.637) ise şu tespitte bulunur: "لعل" sözcüğü, daha önce sebebi geçen için bir umut ifade eden bir sözcüktür. Bunun en güzel şekli şu ayette (2/Bakara 21) yer almıştır: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ} . {Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız."}

Allah Teâlâ, onların özünde mevcut olan bir özellikte söze başlamış ve bu özelliğinden daha önce yaratılanlar için de geçerli olduğunu hatırlatmıştır. Böylece onlar hem kendilerinin hem de öncekilerin yaratılışlarına bakarak kendi kendilerine yeterli oldukları, kimseye muhtaç olmadıkları zehabına kapılmaktan kurtulmuş ve bu sayede takvaya erişmiş olacaklar.<sup>91</sup>

**5. Matlûba Destek Manası:** Ebu Bekr el-Kaffâl (v.365) der ki: "لعل" bir şeyin tekrarından alınmış bir lafızdır. Tıpkı: {مِنْ بَعْدِ مَا دَبَّ ... هُمْ سَقَوْنِي عَلَّلًا بَعْدَ نَهْلٍ} gibi... Başında yer alan "lâm" harfi ise, te'kîd lâmidir. Aynı لَكَدْ (*lekad*) sözcüğündeki "lâm" gibidir. Buna göre "لعل"nin aslı, "alle"dir (عل). Zira Araplar كَذَا تَفْعَلُ أَنْ تَعْلِكَ (şunu yapman sana iyi gelir) derler. Bu tıpkı "لعلك" demek gibidir. Madem bu lafzın gerçek manası tekrar ve te'kîd'dir. O zaman birinin تَعْلِكَ تَعْظُرُ بِحَاجَتِكَ (Şöyle yap, böylece muhtaç olduğun şeyi kavuşursun) demesi, o işi yap, zira onu yapman senin ona dair isteğini te'kîd eder ve seni ona karşı kuvvetlendirir, manasına gelir.<sup>93</sup>

**6. İstiare veya Mecaz Anlamı:** Bazen لعل lafzı, irade (istemek, karar ve tercih etmek) anlamında kullanılır. Bu manada kullanılırken ya *istiare-i tebeiiye* ya da *mecaz-ı mürsel* şeklide ifade edilir. Bu bir anlamda illet-i gaiyeyi izhar etmek manasındadır. Zira her umut veya endişe iradeyi gerektirir.<sup>94</sup>

Şunu unutmamak gerekir ki, "لَعْلَلْ" her ne kadar onu kullanan şahıs için bir umut manası taşısa da, aynı sözcük Arapçada muhatabın umudu için de, üçüncü şahısların umutları için de kullanılabilir.<sup>95</sup> Mesela Yüce Allah, Firavun'un kavminin sözlerinden bir pasaj anlatırken buyurur ki: {لَعَلَّنَا تَتَّبِعُ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْغَالِبِينَ} "Üstün gelirlerse herhalde sihirbazlara uyarız, dedi-

<sup>90</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 92.

<sup>91</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, I, 27 (2/Bakara 21. AY).

<sup>92</sup> İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 349.

<sup>93</sup> Râzî, *Mefâtih*, I, 375 (2/Bakara 21. AY).

<sup>94</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.1269.

<sup>95</sup> Râgıb, *Müfredât*, s. 961-962: (لعل) mad.

ler” (26/Şuarâ 40) ayetinde söz konusu olan umut veya beklenti, Firavun için yandaş konumunda olan kişilerin kendi iç arzularını dile getirmeleridir.

Yüce Allah, Hz. Musa ve Harun’u, Firavuna gönderirken onlara şu direktifi vermiştir: { فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى } “Ona yumuşak söz söyleyin; olur ki, öğüt dinler yahut korkar.” (20/Tâhâ 44). Burada Yüce Allah, Hz. Musa ve Harun’a bir umut vermek istemiştir. Manası ise: *Öğüt alır veya içine haşyet düşer umuduyla ona yumuşak bir söz söyleyin*, şeklindedir.<sup>96</sup> Hatta Yüce Allah, burada Firavun’un iman etmeyeceğini bildiği halde kendi istek ve arzusunu dile getirmiş de olabilir. Mesela { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınamasınız.” ayetinden insanlar takvaya teşvik edilmekte ve onlara denmektedir ki: *Eğer takvaya erişmek istiyorsanız, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin. Ya da sizin, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet etmeniz, takvaya erişmenizi besleyecek ve bu konudaki arzunuzu güçlendirecektir.*

## DEĞERLENDİRME

“Lealle”nin anlamlandırılması bağlamında burada zikredilen her maddede öne çıkarılan mana, onun birçok kullanıma uygun düşmektedir. Kimisiyle çok bütünleşen bu anlamlar kimi kullanımlarına ise uygun bir anlam vermede zorluklara neden olmaktadır. Onun için dilbilimciler, fakihler ve tefsir uleması “lealle”nin birçok değişik kullanımında farklı anlamlar verme yoluna gitmişlerdir. Bu maddelerde kaydettiğimiz anlamlar şüphesiz içinde birtakım hakikatleri barındırmaktadır.

Tefsir âlimlerinin pek çoğu, “لعل” gibi ihtimal, kuşku, tereddüt, endişe manası taşıyan sözcüklerin Allah için kullanılmasında problem olduğu kanısındadır. Bu nedenle Kur’ân’da geçen “لعل” ve “عسى” gibi kelimeleri, Kelâmullah’ta kesinlik ve bağlayıcı bilgi anlamında tefsir etmişler ve Allah için tamâ’ (umut) ve recâ’nın (beklentinin) sahih olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ne ki, bu kadar hassasiyet kişinin bakış açısında kusurların ortaya çıkmasına yol açar. Çünkü bir söz Allah için söylendiğinde başka, insanlar için söylendiğinde ise başka anlamlara gelebilir. Her biri hakkında onun durumuna yakışır biçimde anlam kazanması gerekir. Filin yürüyüşü ile karıncanın yürüyüşü bir olmaz. Bülbülün ötmesiyle karganın ötüşü kıyaslanmaz. Biri ürkütür diğeri hissedilmez. Biri insanın hoşuna giderken diğeri nefretine yol açar.

<sup>96</sup> Bu Sibeveyh ve diğer büyük Nahivcilerin görüşüdür. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, XI, 200; Râgıb, *Müfredât*, s. 962: (لعل) mad.



Peygamberin iman etmeyenlerin itirazlarına üzülmeye ve onlar için adeta kendisini helak etmekle yüz yüze getirmeye ilahi müdahaleye yol açmış ve bu kadarına gerek olmadığı kendisine bildirilmiştir: {فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا} "Ey Muhammed!) Demek onlar, bu söze (Kitab'a) inanmazlarsa, onlara üzülmeye kendisini helak edeceksin!" (18/Kehf 6).

Görüldüğü gibi bu ifadede yine "Lealle" (لعل) edatı kullanılmıştır. Burada mana yine çeşitli olabilir. Böyle bir hareketi umanlar, ne peygamber ne de Yüce Allah'tır. Sadece İslam dinine inanmamış insanların böyle bir umutları söz konusudur.<sup>97</sup> {فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ} (Ey Resulüm!) Şimdi belki sen, ona bir hazine indirilse, ya da onunla beraber bir melek gelse ya, diyorlar diye sana gelmiş olan vahyin bir kısmını terk edecek olursun ve bundan dolayı da göğsün daralır...(11/Hud 12). Yani, İslam dinine inanmayan insanlar, senin böyle bir şey yapacağını sanırlar.

Buna şu nosyonu da eklemek lazımdır: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ} "Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınımdır. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler." Yani, doğru yolu bulmak ve en uygun yoldan çıkmak istemeyenler, Allah'ın çağırısına kulak vermeli ve Ona iman etmelidirler.

Bu edatın, *umut ve endişeye* ilişkin kullanımlarından biri de şu ayette yer almıştır: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} "Ey iman edenler, bir düşman topluluğu ile karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah'ı çokça zikredin ki, kurtuluşa eresiniz." (8/Enfâl 45). Yani, kurtuluşu umarak Allah'ı zikredin. Bu ümitli olma hali müminlerin bir sıfatı gibidir. Nitekim müminlerin sıfatları hakkında Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ} "Onlar dua eder, Rablerine daha yakın olmak için vesile ararlar ve O'nun rahmetini umarlar ve azabından da korkarlar." (17/İsrâ 57).

Bunlara göre "لعل" sözcüğünün cümleye katkısı düşünüldüğünde (son cümlecik olarak "takva" alındığında) şu manalar ortaya çıkmaktadır:

- Allah'a, takvaya erişmeyi umarak, ibadet ediniz.
- Allah'a, Onun huzurunda takvaya erişmek için, ibadet ediniz.
- Allah'a, tüm ilginizi, dikkatinizi takva üzerinde yoğunlaştırarak, ibadet ediniz.

<sup>97</sup> Bkz. Râgıb, *Müfredât*, s. 962.

Uzun inceleme ve uygulama neticesinde kendisinde karar kıldığımız mana ise ta'lîl'i öne çıkaran anlamlandırma olmuştur. Bu anlamlandırmanın tutarlılığını apaçık ortaya koyan iki misali vererek sözlerimizin sonuna gelmiş olacağız:

1- { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } “Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” (3/Âl-i İmrân 200).

Burada iman edenlerden istenen sabır, musâbere, murâbata ve takva kurtuluşa ermenin şartlarıdır. Bunları hakkıyla yerine getiren mutlaka kurtuluşa erer. Zira bu Allah’ın verdiği sözdür ve Allah asla sözünden dönmez. Onun için burada *lealle*’ye tereccî (*beklenti*) ve işfâk (*endişe, tedirginlik, tasalanma*) anlamı vermeyi gerektiren bir durum olmadığını düşünüyoruz.

2- { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ } “Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.”

Kim gerçekten iman eder, mümin gibi yaşar ve kardeşlerinin arasını bulup Allah’a karşı sorumluluk bilincini devingen tutmaya devam ederse, mutlak manada ilahi rahmete erişir. Çünkü bu Allah tarafından verilmiş bir sözdür. Allah ise, sözünden caymaz.

*Lealle* lafzının mecaz ve istiare yoluyla anlamlandırılması da birçok ayet-i kerimede geçen bu lafzın manasına uygulanabilecek bir esnekliğe sahiptir. Bu nedenle anlamlandırmada onun göz ardı edilmemesinde fayda vardır.

## SONUÇ

Bu makalede sözlük, ansiklopedi ve edebiyat eserleriyle tefsir ve hadis metinlerinde geçen “*lealle*” (لعل) sözcüğünün anlamlarını inceledik.

İnceleme esnasında müşahede edildiğine göre bu sözcük birçok anlama gelebilmektedir. Bu anlamların en önemli ve yaygın halde kullanılanları tereccî (*beklenti*) ve işfâktir (*endişe, tedirginlik, tasalanma*). Birincisi olumlu manalara işaret eder ve kişinin sevdiği, mutlu olduğu, beğendiği, hoşuna giden şeyler manasına işaret eder. İkincisi ise bunun zıddıdır. Yani kişinin nefret ettiği, takdir ve tasvip etmediği, hoşlanmadığı, doğal olarak tiksindiği iş ve eylemleri simgeler.

Azımsanmayacak sayıda dilbilimci ve müfessir de bu sözcüğe ta'lîl manası vermiştir. Onlara göre bu lafız sebep gibidir. Nasıl ki, bir iş ve şeyin sebep-

leri tahakkuk ettiğinde onun olması, meydana gelmesi mukadderse, bu sözcükten sonra işaret edilen fiil veya eylem de mukadder olur. Demek ki, "lealle" (لعل) lafzından murat, bu şartlar kimin için hazırlanırsa, onun için bir umudun ortaya çıkması artık kaçınılmaz bir hal alır. Genelde şartlar bu sözcükten önce serdedilmekte, sonuç ise ondan sonra beyan edilmektedir.

Üçüncü bir yaygın manası da onun bir mecaz gibi kullanılmış olmasıdır. Sözün açık söylendiği yerde, kinayenin tercih edilmesi ve kesinlik gerektiren yerde bir alışkanlık, heybet ve saygınlık gereği tereddüt, kuşku ve ihtimal bildiren sembollerin kullanılmasıdır. Bu makam ve mevkide en ufak bir işaret, bir telmih, bir sevgi veya hoşnutluk işareti, bir tebessüm, bir göz işareti kesin söz vermekten daha etkili ve daha mutluluk verici olur. Aynı şekilde bir rahatsızlık, hoşnutsuzluk, yüzün kızarması, öfke belirtilerinin görünmesi, üzüntü ve sıkılma işaretleri gibi tutum ve davranışların gözlemlenmesi de en açık biçimde reddetmekten, bağırıp çağırarak yaka paça derdest edilip dışarı atılmaktan daha ağır gelir.

Dördüncü anlamı ise kendisinden önce dikkat çekilen şeylerin gerçekleşmesi, kendisinden sonra zikredilen şeyin meydana gelmesine çok katkısı olacağı yönünde bir dikkat çekme, bir uyarı ve tembih niteliğindedir.

İlahi hususiyetler Arapçanın kurallarına (şartlarına) sığmaz. Arapçada kelimeler, cümleler ve ifadeler insanın hususiyetlerine göre belirlenmiş ve öyle kurulmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'in anlatım üslubu ve siyaki onların dil düzenine dokunmadığından kendilerinin kullanımına alıştıkları tarza riayet etmiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim bu ilk hedef ve muhatap kitle için bir hitabe konumundaydı. Amacı onların dillerini bozmak değil, dillerini (gönüllerini) ihya etmektir. Zihinsel ve ahlaki kotlarını karıştırmak değil, onları akli ve zihni duruluğa erdirmektir.

İncelendiğinde tefsircilerin Allah'ın fiilleri ile beşerin fiillerini birbirinden ayırt etmedeki bu hassasiyetinin, akıbeti (sonucu) bilmemek olmadan bu kelimelerin manalarının gerçekleşmeyeceği düşüncesine dayandığı görülür. Onlar bu nedenle bu tür kelimelerin anlamlandırılmasında te'vile gidilmesinin zorunlu olduğu kanaatine ulaşmışlar ve bu bağlamda birkaç te'vile yer vermişlerdir. Bu kelimenin anlamlarının hususiyetlerinden biri de onun yalnız yenilenebilen, gelişebilen, çoğalabilen şeylerde kullanılmasıdır. Olup biten, geçip giden, kesinleşen, tartışma ve tereddüt götürmeyen şeyler hakkında kullanılması ise doğru değildir.

Bizim bu incelemede gördüğümüz, tetkik edip üzerinde düşündüğümüz görüşler ve yorumlar içinde aklımıza ve gönlümüze pürüzsüz gibi gelen anlam-

landırma ta'lîli öne çıkaran görüş olmuştur. Diğer görüşlerin haklılık payı buna göre daha düşük olmakta ve dolambaçlı bir yolla tezahür etmektedir. Şüphesiz her görüş bir inceleme ve araştırma mahsulüdür ve saygıyı hak eder. Yine de biz görüşümüzün ta'lîl üzerinde yoğunlaştığını hatta odaklandığını belirtmekte bir sakınca görmüyoruz. Bu yaklaşımla her ayette yer alan, her dini metinde bulunan "lealle" (لَعَلَّ) sözcüğünü anlamlandırmak mümkündür.

İncelediğimiz "lealle" (لَعَلَّ) sözcüğünün anlamlandırılması konusunda tercih ettiğimiz mana sayesinde, birçok tefsir bilgini ve Arapça dilbilimcisi tarafından en çok savunulan tereccî (*beklenti*), işfâk (*endişe, tedirginlik, tasalanma*), şart ve cevap ilişkisi, matluba destek manası, istiare veya mecaz anlamlandırmaları gibi dolaylı anlam ve tevellere ihtiyaç kalmayacaktır. Kitâb-ı Mübîn'de yer alan bir kelime veya cümleyi doğrudan anlama imkânı varsa, onu te'vîle gitmek makul karşılanamaz. Bu nedenle te'vîlsiz olan görüş ve yorumları tercih etmek evlâdır.

## KAYNAKÇA

### KUR'ÂN-I KERİM.

- ABDUH**, Muhammed (v.1905) -Rıda, Reşid (v.1935), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar)*, Daru'l-Ma'rife, Ofset 2. Baskı, Beyrut, 1393/1973 (*Menar*).
- ABDULBÂKÎ**, Muhammed Fuâd (v.1338/1967), *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.
- ALÛSÎ**, Şihabuddin Mahmud (v.1270/1854), *Ruhu'l-Meanî Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim Ve's-Sebi'l-Mesanî*, Darul Fikr, Beyrut, 1408/1987, (*Ruhu'l-Meanî*).
- BAGDÂDÎ**, Abdulkadir b. Ömer (v.1093), *Hizânetu'l-Eded ve Lübbu Lisâni'l-Arab*, thk. M. Nebil Tureyfi-Emil Bedi, Beyrut 1989.
- BEĞAVÎ**, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (v.516); *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. M. Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a - Süleyman Müslim, Dâru Taybe, 4.B., 1417/1997
- BEHÂU'L-Âmulî**, Muhammed b. el-Huseyn b. Abdissamed el-Amilî (v. 1031/1622) *el-Keşkül*, thk. Tahir Ahmed ez-Zavi, İsa el-Babi el-Halebi baskısı.
- BEKRÎ**, Ebu Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz (v.478/1085), *Mucemu ma's-Tu'cim*, Thk. Mustafa Saka, Mısır, 1945.
- BİKÂÎ**, Ebû'l-Hasan İbtahim b. Ömer (v.885), *Nazmu'd-Durer fi Tenâubi'l-Âyâti ve's-Suver*, [altafsir.com](http://altafsir.com).
- BROCKELMANN**, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî ve diğerleri, Mısır 1993.
- BUHÂRÎ**, Ebu Abdullah M. b. İsmail (v.256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmi, İstanbul 1979.

- CEVHERÎ**, İsmail b. Hammad (v.393/1005), *es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed b. Abdulgafur, Attar, 3. Bsk. Daru'l-İlm Li'l-Melâyin, Beyrut, 1984 (*Sihah*).
- COVARD**, Rosalind-Elles, John, *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım, İletişim Yay. İstanbul 1985.
- CURCÂNÎ**, eş-Şerif Ali b. Muhammed (v.1413), *Kitabu't-Tarifât*. Beyrut 1995 Basım yeri ve tarihi belirtilmemiş (*Tarifât*).
- DERVEZE**, Muhammed İzzet (v.1976); *Sîretu'r-Rasûl (Mekke Dönemi) Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çevr. Mehmet Yolcu, 5. B., Düşün Yay. İstanbul 1989.
- DRÂZ** (doğrusu: Derrâz), Muhammed Abdullah (v.1958), 1- *Kur'an Ahlakı*, çevr. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993; 2- *En-Nebeu'l-Azim*, Beyrut, Daru'l-Fikr, ts., 3- *Kur'an'a Giriş*, çevr. Salih Akdemir, Kitâbiyât Yay. Ankara 2000.
- EBU DÂVÛD**, Süleyman b. Eş'aş (v.275/888), *Sünenu Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- EBU'L-BEKÂ**, Eyyub b. Mûsa (v.1094/1683), *el-Külliyat/Mu'cemun fi'l-Mustalahati ve'l-Furuqi'l-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş-M. el-Mısri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1413/1993 (*Külliyat*).
- ESED**, Muhammed (v.1992), *Kur'ân Mesajı (Meal-Tefsir)*, İşaret Yay. İstanbul 1995.
- EZHERÎ**, Ebu Mansur Muhammed Ahmed (v.370); *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Harun, Kahire 1964-1967.
- FÂRÛKÎ**, İsmâil Râcî-Fârûkî, Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İnkılâb Yay. İstanbul 1991.
- FERRÂ**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad (v.207/822), *Meanî'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Yusuf Necatî-Ali En-Neccar, 3. B. Atemu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983.
- FERRÛH**, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 7. baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997.
- FEYRÛZÂBÂDÎ**, Muhammed b. Ya'kub (v.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî, 3.B. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1413/1993 (*Kâmûsu'l-Muhît*).
- HÂMÎD** Hilâl, Abdulgaffâr, *el-Arabiyyetu Hasâisuhâ ve Simâtuhâ*, Kahire 1415/1994.
- HARÎRÎ**, Ebu'l-Kâsım b. Ali b. Muhammed (v.516); *Durretu'l-Gavvâs fi Evhâmî'l-Havass*, thk. Abdulfazîl Ferğâlî Alî el-Karanî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1996.
- HÂZİN**, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim (v.741), *Tefsiru'l-Hâzin: Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Dâru'Fikr, Beyrut, ts.
- İBN ACÎBE**, Ahmeb b. Acîbe el-Hasenî es-Sâzeli (v.1124/1809), *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri Kur'âni'l-Mecid*, Shamela.com.
- İBN ÂDİL**, Ebû Hafs Siracu'd-Din Ömer b. Ali (v.775), *Tefsiru'l-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, altafsir.com yay. 2008.
- İBN AKÎL**, Behâuddin Abdullah (v.769), *Şerhu İbn Akîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Kahire 1964.

- İBN ÂŞÛR**, M. Tahir (v.1393), *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunusiyye, ts.
- İBN CİNNÎ**, Ebu'l-Feth Osman (v.394); 1. *el-Hasâis*, thk. M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1986, 2- *Sirru Sanaati'l-İ'râb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- İBN DURAYD**, Ebu Bekir M. b. el-Hasan (v.321/933); *Kitabu Cemhereti'l-Luga*, Thk. Remzi Münir *Ba'lebekî*, Daru'l-İlm Li'l-Melâyin, Beyrut 1987 (*Cemhere*).
- İBN FÂRİS**, Ebû'l-Huseyn Ahmed (v.395); 1. *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luğa ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, thk. Mustafa eş-Şüveymî, Beyrut 1963; 2. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselam M. Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991.
- İBNÎ HALDÛN** (v.), *Mukaddime II*, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay. Ankara 1954
- İBN HALLİKÂN**, Ebu Abbas Şemsuddin (v.681); *Vefeyâtu'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut 1994.
- İBN HİŞÂM**, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf (v.761); *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Earîb*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, ts.
- İBN KESİR**, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (v.774); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed, Dâru Taybe, 2.B., 1420/1999.
- İBN KUTEYBE**, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (v.276/889), 1-*Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Sakr, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, Beyrut, 1398/1978; 2-*Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, Mektebetu İbni Kuteybe / Daru't-Turas, Kahire 1393/1973.
- İBN MANZÛR**, Muhammed b. Mükerrrem (v.711), *Lisânu'l-Arab*, hazırlayan Ali Şirî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1412/1992 (*Lisân*).
- İBN SİYDE**, Ali b. İsmâîl b. Sîyde (v.458), 1- *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luga*, Thk: Abdu'ssettâr Ahmed Ferrâc, Kâhire, 1958; 2- *el-Muhassas*, Beyrut 1978.
- İBN YEİŞ**, Muvaffakuddin b. Ali (v.643); *Şerhu'l-Mufasssal, İdâretu't-Tıbbâati'l-Müniriyye*, Kahire, ts.
- İBNU'L-ENBÂRÎ**, Ebu'l-Berekat Abdurrahman b. Muhammed (v.577), 1- *el-İnsâf fi Mesaîli'l-Hilaf Beyne'n-Nahviyyîn*, Beyrut 1993; 2- *el-Hasâis*, thk. M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1952.
- İBNU'L-ESİR**, Ebu's-Saadat Mecduddin (v.606); *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, İbnü'l-Esîr Mecdüddîn Ebi's-Saadât el-Mübarek el-Cezerî, Tah., Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1383/1963.
- İBNU'Ş-ŞECERÎ**, Ebü's-Saadat Hibetullah b. Ali el-Bağdadî (v.542); *el-Emâlî*, Daru'l-Cil, Beyrut 1997.
- İRBÎLÎ**, Alauddin b. Ali, *Cevâhiru'l-Edeb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*, Beyrut 1991.
- KÂLÎ**, Ebu Ali (v.356), *Emâlî'l-Kâlî*, Daru'l-Cil, Beyrut 1995.
- KATTÂN**, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987.
- KURTUBÎ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.671); *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişam Sümeyr, Dâru Âlemi'l-Kütüb, M. A. es-Suudiyye, 1423/2003.

- KURTUBÎ**, İbn Medâ, *er-Red ala'n-Nuhât*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1947.
- KUŞEYRÎ**, Abdulkerim b. Havazin (v.465/1073), *Letaifu'l-İşarat*, Thk. İbrahim Besyuni, Daru'l-Kitabi'larabî, Mısır, 1970; (*Letaif*).
- KUTUB**, Seyyid (v.1966), *Fî Zilali'l-Kur'ân*, çvr. S. Uçan, V. İnce, M. Yolcu, Dünya Yay. İstanbul 1991.
- MEVDÛDÎ**, Ebu'l-A'lâ (v.1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çvr., Muhammed Han Kayanî ve diğ., 2.B., İnsan Yay. İstanbul 1996.
- MEYDÂNÎ**, Abdurrahman Hasan Habenneke; *Kavâidu't-Tedebburî'l-Emsel*, Habenneka el-Meydanî, *Kavâidu't-Tedebburî'l-Emsel li-Kitabillahi Azze ve Cell*. Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1430/2009.
- MURÂDÎ**, el-Hasen b. el-Kâsım (v.749); 1-*el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahrudin Kabâve., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1992; 2- *Tavdîhu'l-Mekâsîd ve'l-Mesâlik bi-Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1428/2008.
- MÜBERRED**, Ebu'l-Abbas Mahmud b. Yezîd (v.258); 1- *el-Kâmil fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Müberred Ebu'l-Abbas el-Kâmil fi'l-Lugati ve'l-Edeb ve'n-Nahvi ve't-Tasrîf, tah. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1406/1986; 2- *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme., Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1996.
- MÜSLİM**, Ebul-Hüseyn M. b. Haccac (v.261/875), *Sahihu Müslim*; Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- RÂCİHÎ**, Abduh, *Fikhu'l-Luğat fi Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 1979.
- RAGİB**, Hüseyin b. M. El-İsfahani (v.425/1034), *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çvr. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 3. Basım, Çıra Yay. İstanbul 2012.
- RÂZÎ**, Fahrüddîn (v.606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Tahran, Ts.
- SA'DÎ**, Abdurrahman b. Nâsır (v.1376); *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Mu'lâ, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- SADR**, Muhammed Bağır (v.1980), *Kur'an Okulu*. Çvr. Mehmet Yolcu, 2. B., Fecr Yay.. Ankara 1995.
- SÎBEVEYH**, Ebu Bişr Amr b. Osman (v.180), *el-Kitâb*, Kahire 1979.
- SUBHÎ** es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1968.
- ŞEVKÂNÎ**, Kâdî Muhammed b. Alî Şevkânî (v. 1250/1834) *Fethu'l-Kadîr*, 2.B. Mısır 1383.
- ŞİMŞEK**, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, Beyan Yay. İstanbul 2012.
- TABERÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v.310); *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- TİRMİZÎ**, Ebu İsa M. (v.279/892), *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- TURÂBÎ**, Hasan; *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2004.
- ZECCÂCÎ**, Ebû'l-Kasim Abdurrahman b. İshak (v.340); 1- *Kitabu'l-Cümel fi'n-Nahv*, thk. Ali Tefvik el-Hamd, İrbid 1984; 2- *el-îdâh fi İleli'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1974.

**ZEMAŞSERÎ**; Mahmud b. Ömer (v.528/1143); *el-Keşşaf An Hakaiki Gavamidi't-Tenzil*, Kum, 1415.

**ZERKÂNÎ**, M. Abdulazîm (v.1367/1948); *Menâhîlu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1362/1943.

**ZERKEŞÎ**; Bedruddin M. b. Abdullah (v.794); *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2.B., Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391/1973.

**ZİRİKLÎ**, Hayruddin (v.1396/1976); *el-A'lâm, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn*, Beyrut 1950.



## **Kur'an-ı Kerim'de İhsan Kavramına Filolojik Bir Yaklaşım**

**Hüseyin POLAT**\*

---

**Özet:**Kur'an-ı Kerim'in kullandığı temel kavramlardan birisi de ihsan kavramıdır. Dolayısıyla da Kur'an'ın anlaşılması ve de yaşanmasında büyük öneme sahiptir. Ancak indirilişinden sonra Kur'anı birçok kavram için söz konusu olan anlam daralmasının, büyük ölçüde ihsan kelimesinde de gerçekleştiğini görmekteyiz. Arap dilinde temelde bir şeyi güzel yapmak, güzelleştirmek, iyileştirmek ve iyi bir şekilde yapmak manasında kullanılan ihsan kelimesinin anlamı daralmış ve insanın ihtiyaç sahibi birine maddi yardımda bulunması anlamında kullanılır hale gelmiştir. Bu anlam, belki ihsan kavramının sadece bir yönü olarak değerlendirilebilir. Çünkü ihsan, bir Müslümanın yaptığı bütün işlerinde emredilen bir husustur. Hatta amellerin kabulü, ihsana uygunluğuna bağlanmıştır diye biliriz. Kur'an, amellerin yapılışında nasıl olursa olsun değil, ihsana uygun yapılmasını istemektedir. İbadet düşüncesiyle amel ederken ve sahip olduğumuz imkânları değerlendirirken, Allah'ın her an bizi gördüğünü düşünerek sürekli daha iyi yapmak, daha iyileştirici ve güzelleştirici olmak için gayret göstermemizi emretmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İhsan, iyilik, amel, murakabe, âhîret.

**Abstract:** *-One of the most fundamental concepts used in the Qur'an is the concept of "ihsan" - Therefore, it is of great importance to understand and live by the Qur'an. However, we see that the contraction in the meaning of many Qur'anic concepts after its revelation has largely taken place for the concept "İhsan". Although in the Arabic language it basically means to do something in a good way, to beautify and bestow; the meaning of the word has narrowed and meant to give material assistance to those in need. This meaning might be considered just only one aspect of the concept of ihsan . Because "ihsan" is something which is ordered upon every deed a Muslim does. In fact, we can say that the acceptance of the deeds is linked to their compliance to İhsan. In the Quran, it is ordered that the deeds must be performed in an appropriate way to İhsan but not in any way. While acting in view of worship and evaluating the opportunities we have , we are ordered to strive to do better and to be in the way of healing and beautifying by thinking that God sees us constantly.*

**Key Words:** *al-Ihsan, kindness, good deeds, auditing, hereafter.*

---

\* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,  
e-posta: huseyin.polat@inonu.edu.tr.

## GİRİŞ

İnsanlığı, içine düştüğü karanlıklardan aydınlığa, kölelikten özgürlüğe, yok olmaktan kurtuluşa çıkarmak üzere indirilen Kur'ân-ı Kerim'in dili Arapça olduğundan dolayı, kullandığı Arapça kelime ve kavramları sağlıklı bir şekilde anlamak durumundayız. Bu kelime ve kavramları, toplumumuzda veya çevremizde yaygın olarak kullanıldıkları anlamlarıyla anlamak ve bununla yetinmek, Kur'an'ın insanlık için öngördüğü hayat anlayışını idrak etmemiz için yeterli değildir.

Kur'an-ı Kerim'de hiçbir kelime sıradan veya gelişi güzel kullanılmadığından dolayı, onun oluşturmak istediği dünya görüşünün doğru anlaşılması için kullandığı kavramlar üzerinde daha fazla durup düşünmek gerekmektedir. Yani, Kur'anî kavramların anlaşılması, sunduğu hayat tarzının anlaşılabilmesi açısından son derece önemli bir husustur.

Kur'an'nın kullandığı bazı kavramlar günümüzde, gerçek anlamından tamamen uzaklaşmış veya önemli ölçüde anlam daralmasına uğramıştır. Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemde, bazı kavramlar, birçok anlam ifade ederken, günümüzde belli davranışları veya ibadetleri ifade eder hale gelmiştir.

İnsanlar, kendilerini insanlık derecesine yükselten değerlerden uzaklaşıp yok olmak üzereyken, kurtulması ve yücelmesi için belli bir kavram örgüsü ile gelen Kur'ân'nın, insanlığa sunduğu düşünceyi oluşturan temel kavramlardan birisi ihsandır. Belki de, İslamî anlayışın oluşumunda, İman ve İslam kavramlarından hemen sonra gelen üçüncü kavramdır diyebiliriz. Kur'an'ın getirdiği dinî anlayış için, bu derece önemli bir noktada bulunan bir kavramın anlaşıl-maması veya yanlış ya da eksik anlaşılması, Kur'an'nın anlaşılmasında önemli aksaklıklara, sapmalara ve olumsuz sonuçlara yol açmaktadır, ki bu olumsuzlukları uzun bir süredir yaşıyoruz ve onlardan menfi anlamda etkileniyoruz.

Bu anlamda, Kur'an'ın anlaşılmasına küçük de olsa, bir katkı olması umuduyla bu çalışmamızda, ihsan kavramını ele alacağız. Kur'an'ın bu kavramı daha çok nasıl kullandığına ve bunun bizim için ne anlam ifade etmesi gerektiğine dikkat çekmeye çalışacağız.

## I. İHSAN KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ

*İhsan* kelimesi, Arapça'da kök harfleri itibarıyla, "حَسَنٌ يَحْسُنُ حُسْنًا" (hasüne ve hasene, yehsünü, hüsnen) fiilinden hemze ile geçişli yapılmış "أَحْسَنَ" (ahsene) fiilinin (if'al babından) mastarıdır. Bu çalışmamızda özellikle "أَحْسَنَ" (ahsene) fiilinin mastarı olan, ihsan (إحسان) kavramını inceleyeceğiz. Ancak, kısaca da olsa aslı olan "حَسَنٌ" (hasüne) fiilinin anlamı üzerinde durmak istiyoruz.

Hasüne (حَسَنٌ); güzel olmak, iyi olmak, uygun olmak, hoş olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Güzel olan, sevilen, göz dolduran, tatmin eden, hayırlı ve helal olan, akıl, istek ve duygu gibi yönlerden güzel görülen her şey bu kelime ile ifade edilir. Çirkin ve kötü olan her şeyin zıddıdır.<sup>2</sup>

*İhsan* ise; sözlükte yapılması gereken hayır ve iyiliği yapmak, iyi davranmak, bir şeyi, bir işi iyi yapmak, güzel davranmak, başkasını iyileştirecek faydalı iş yapmak ve güzelleştirmek gibi anlamlara gelir. Bir nimeti başkasına sunmak, iş ve davranışlarda güzel davranmak veya gerekenden fazla vermektir. Fiilin başındaki hemze geçişlilik veya dönüştürme hemzesi olarak ifade edilmektedir.<sup>3</sup> Bu Kelimenin cahiliye şiirinde de kullanıldığını görüyoruz.

Cahiliyye şairi el-Fendu z-Zemmanî (v.530) şöyle söylüyor:

وَفِي الشَّرِّ نَجَاةٌ حَيٌّ ————— نَ لَا يُنْجِيكَ إِحْسَانُ  
 “İhsanın seni kurtarmadığı esnada kötülükte kurtuluş olabilir.”<sup>4</sup>

El-Kattal el-Kilabî (v.689) de şöyle diyor:

أُمِّمَ وَقَدْ حُجِّلْتُ مَا حُجِّلَ إِمْرُؤُ ————— وَفِي الصَّرْمِ إِحْسَانٌ إِذَا لَمْ يُنَوَّلِ  
 “Ümeyme! Bir kişinin yüklenilebileceği kadar yüklendim, verilmediği zaman ayırlıkta da ihsan vardır.”<sup>5</sup>

Hız. Ali (v.660) şiirinde şöyle söylüyor:

لَا تُفْسِدَنَّ سَابِقَ إِحْسَانٍ مَضَى ————— وَاللَّهِ لَا يُغْلَبُ فِيمَا قَدْ مَضَى  
 “Sakın önceden yapılmış olan ihsanı bozma, Allah, geçmiş olan şeylerde mağlup edilemez.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> el-Askerî, ebu Hilal el-Hasen b. Abdullah, *el-Füruk el-Luğaviyye*, Daru'l-İlmi ve's- Sekafe, Kahire, ts s. 193; İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts II/878; Abdu'l-Fettah; İbrahim Ahmet, *el-Kamusu'l-Kavîm li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kahire, 1983, I/154.

<sup>2</sup> Fîruzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1986, s. 170; İbnu Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-E'zam*, tah. Abdulhamîd Hindavî, Beyrut/2000, III/197.

<sup>3</sup> el-Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynî eş-Şerîf, *Kitabu't-Ta'rifat*, tah. kom. Beyrut/1983, s. 12; El-Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat*, tah: Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut t.s. s.53.

<sup>4</sup> el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Eğani*, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme, Kahire 1994, xxiv/91.

<sup>5</sup> el-İsfahanî, *a.g.e.*, xxiv/179.

<sup>6</sup> el-Meclisî, Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar*, y.b.d., 1992, xxxiv/423.

İstılahta ise, İnsanın basîret nuruyla kendini Rabbinin huzurunda hissederek, gerçekten kulluk yapmasıdır. Allah'ı kendi sıfatlarıyla tanıyarak, gerçekten görmediği halde yakinen görerek O'na ibadet etmektir.

Hız. Peygamber (s.a.v), meşhur Cibril hadisinde şöyle ifade ediyor: " Allah'ı görüyormuşçasına, O'na ibadet etmendir. Sen O'nu görmeden de, O seni görür."<sup>7</sup>

Hadis-i Şerifte ihsan, murakabe, ibadet ve itaatte ihlas anlamlarındadır. Bu kelimenin özellikle, İman ve İslam kavramlarından hemen sonra zikredilmesi inanç ve teslimiyetimizin ihsana uygun olmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu hadis, bize, sahip olduğumuz her anlayış ve yaptığımız her işte Allah'ın gözetimi altında olduğumuzu, bu bilincimizi sürekli muhafaza etmemiz gerektiğini öğretmektedir ki, bu da İslâmî duyarlılığın esasını teşkil etmektedir. İnsanlar, kendileri ve yaptıkları ile ilgili bir murakabe, gözetim ve kontrol düşündükleri zaman, amelleri güzelleşecektir. Bu anlamda ihsan kavramı, Müslümanlar ve İslam toplumu için büyük önem ifade etmektedir. Çünkü sürekli olarak, kendisini Allah'ın gözetiminde hisseden bir kişinin yanlış yapması veya sorumluluklarını ihmal etmesi zordur. Bireyleri bu hassasiyeti paylaşan bir toplum her konuda başarılı ve müreffeh bir toplum olacaktır.

İslam, diğer sistemlerde olduğu gibi insanları birbirine bekçi ve gözetleyici yapmak yerine, fertlerin kendilerini Allah'ın gözetimi ve murakabesinde hissetmesini istemektedir. Çünkü insanların gözetimi, hem eksik kalmakta hem de, zaman zaman faydadandan çok zarar getirebilmektedir. Bu İslâmî düşüncenin en önemli ve olmazsa olmaz özelliklerinden biridir.

Allah Teâlâ, adalet ve akrabaya vermekle beraber ihsanı emretmiştir.

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ..."

"Şüphesiz Allah, adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emreder..."<sup>8</sup>

Toplumların yaşayabilmesi için adaletin ne kadar önemli olduğu her kes tarafından bilinmektedir. Ancak, toplumların huzurlu ve başarılı olması için ihsanın ne kadar önemli olduğu herkes tarafından tam olarak anlaşılmamaktadır.

<sup>7</sup> Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, İman; No: 50; Müslim, İbn-i Haccac Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahihu'l-Müslim*, Dar-u'l-İhyai't-Turasi'l-Arabiyy, Beyrut t.s. İman; Hadis no: 8.

<sup>8</sup> Nahl 16/90

Hz. Peygamber'in bu şekilde tanımladığı ihsanı, Allah-u Teâlâ ayet-i ke-rimede adaletle birlikte emrediyor.

Şu ayette de Allah Teâlâ, kendi ihsanını hatırlatarak insana ihsanı emre-diyor.

"...وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين"

"...Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de ihsan et. Yeryüzünde bozgunculuk isteme. Şüphesiz Allah, bozgunculuk yapanları sevmez."<sup>9</sup>

İhsanın, Allah'ın sevmesine, kötülük ve bozgunculuğun, sevmemesine sebep olacağı belirtilmiştir.

İhsan, insanların kendi iradelerine bırakılmış bir husus değil, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kullarından, bütün işlerinde riayet etmelerini istediği bir emir olarak karşımıza çıkmaktadır. "Şüphesiz Allah, her şeyde ihsanı farz kılmıştır. O halde öldürdüğünüz vakit, öldürmeyi güzel yapın. Kestiğiniz zaman da kesmeyi güzelce gerçekleştirin. Her biriniz bıçağını bilesin. Ve kestiği hayvana eziyet vermesin."<sup>10</sup>

Sosyal bir varlık olan insanın, mutlu bir şekilde yaşayabilmesi için adaletten hemen sonra ihsan emredilmiştir. Huzurlu bir toplum için, adalet gibi ihsanın da mutlaka doğru bir şekilde anlaşılması ve uyulması gerekmektedir. Onun için, Kur'an'ın bu kavramı nasıl ele aldığı büyük önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman bu kelimenin birbirine yakın birçok formda ve anlamda kullanıldığını görmekteyiz. En çok ise, sülâsinin mastarı, ism-i fail ve ism-i tafdil kalıplarında kullanılmaktadır. Bu farklı formlardaki kullanımlarını ayrı ayrı ele alıp inceleyeceğiz.

Kur'an-ı Kerim'de "ihsân" kelimesinin aslı olan "h-s-n", toplam 194 yerde; ism-i tafdili olan ahsen müzekker ve müennes formlarıyla 57 yerde; "ihsân" 12 yerde; muhsin kelimesi de, bazen tekil ve bazen de çoğul olarak 39 yerde; geçmektedir.

### 1- Kur'an'da, "hasüne" fiilinin sülâsî (üç harfli) mücerredin (kök harflerine ek yapılmamış olan) mastarı olarak kullanılması

Sülâsî mücerredin mastarıyla ilgili bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz.

"ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا..."

<sup>9</sup> (Kasas 28/77)

<sup>10</sup> Müslim, Sayd ve'z-Zebh, Hadis No: 57

"Hurma ağacının meyvesi ve üzümünden sarhoş edici içecek ve güzel bir rızık ediniyorsunuz."<sup>11</sup>

Bu ayet-i kerimede, "hasen" kelimesiyle "leziz" ya da "damağa hoş gelen tatlı şeyler" kastedilmektedir.<sup>12</sup>

Şu ayet-i kerimede ise "hasen" kelimesi iki defa geçmekte ve farklı manalar ifade etmektedir:

"فتقبلها ربها بقبول حسن و أنبتها نباتا حسنا"

"Rabbi (İsa'nın anası Meryem'i) güzel bir kabul ile kabul etti ve onu güzel bir şekilde büyüüttü."<sup>13</sup>

Buradaki birinci "hasen" kelimesi, ihsankâr ve lütufkâr muamele, ikincisi ise, sağlıklı olmak ve düzgün terbiye anlamında kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Hasen, iş ve ticaret sahasında "kârlı ya da "bereketli" anlamında da kullanılmıştır. Allah Teâlâ, insanların takva ve ihlasla yaptığı salih amelleri kendi zimmetinde karşılığını vereceği borç olarak nitelendiriyor:

"إنَّ المصدقين و المصدقات و أقرضوا الله قرضًا حسنًا يضاعف لهم ولهم أجر كريم"

"Şüphesiz, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel bir borç verenler için kat kat arttırılır ve onlar için güzel bir ecir vardır."<sup>15</sup>

Bu ayet-i kerimede "güzel borç'tan" kasıt ihlasla ve samimiyetle yapılan helal ve kârlı infak ve de Allah yolundaki mücadeledir.<sup>16</sup>

"أفمن وعدناه وعدًا حسنًا فهو لافيه كمن متعناه متاع الحياة الدنيا ثم هو يوم القيامة من المحضرين"

" Yoksa kendisine güzel bir vaatte bulunduğumuz ve onunla karşılaşacak olan kişi kendisine dünya metandan verdiğimiz, sonra da kıyamet günü getirileceklerden olan kimse gibi mi olacak?"<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Nahl 16/67.

<sup>12</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul t.s. V/ 246; İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar* (terc. Salahattin Ayaz) Pınar Yay., İstanbul ts., s.296.

<sup>13</sup> Al-i İmran 3/37

<sup>14</sup> ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakikati't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil*, Daru'l-Fikr, y.b.d., t.s., V/246.

<sup>15</sup> Hadid 57/18.

<sup>16</sup> Alûsî, Seyyid Mahmud Şükrî, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'-Azim ve Seb'i'l-Mesanî*, 4. Bas. Daru İhya-i't-Turassî'l-Arabiyyi, Beyrut/1985 xxviii/163; İzutsu, a.g.e., II,292.

"Hasen" kelimesi, burada insanların şartlarını yerine getirdikleri hayır ve va'd olundukları cenneti ifade etmektedir. Bu sözün gereğini ifa edenler, Allah'a itaat eden kişiler, va'd olunduklarını mutlaka bulacaklardır. İşte bu va'd, "hasen va'addir."<sup>18</sup>

"Hasen" kelimesinin müennesi olan "حسنة (Hasene)" kelimesi de Kur'ân-ı Kerim'de çokça geçmekte ve genelde "سيئة" (kötülük, bela, şer) kelimesinin zıddı anlamında kullanılmaktadır. Dünya ve ahiret iyiliği, hayır ve saadet gibi anlam-lara gelmektedir.

Şu âyet-i kerimede de bu anlamda kullanılmıştır:

"و منهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار"

"İnsanlardan kimileri de vardır ki şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver; ahirette de iyilik ver."<sup>19</sup>

Ayet-i kerimede geçen "Hasene" müfessirler tarafından bazı iyilikler diye tefsir edilmişse de, her iki dünyadaki mutlak manada iyilikler, hayır ve saadet anlamında kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Şu âyet-i kerimede ise bazı iyilikler manasındadır.

"و إن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله و إن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله..."

"Eğer başlarına bir iyilik (hasene) gelirse, "bu, Allah'tandır" derler, ama başlarına bir kötülük gelirse, "bu sendendir" derler. De ki; "Her şey Allah'tandır."<sup>21</sup>

Şu âyet-i kerimede de "hasene" ve zıddı olan "seyyie" kelimeleri bu anlamda ve birlikte kullanılmışlardır.

"إن تمسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها"

"Size bir iyilik (hasene) dokunursa, bu onların hoşuna gitmez, ancak eğer bir kötülük (seyyie) dokunursa, buna sevinirler."<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Kassas 28/61.

<sup>18</sup> et-Taberî, Ebu Cafer b. Cerir, *Camii'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Daru'l-Fikr*, Beyrut/1995, XXI/60-61; Neseî, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Neseî*, Eda Neş., İst. t.s. III/242; Alûsî, a.g.e., xx, 99

<sup>19</sup> Bakara 2/201.

<sup>20</sup> el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed ibn-i Ahmed, *el-Camii li Ahkami'l-Kur'an*, Kahire/1964, II/433.

<sup>21</sup> Nisa 4/78.

<sup>22</sup> Al-i İmran 3/120.

Hasene (حسنة) kelimesi, Kur'an'da çoğul olarak da kullanılmıştır.

(...وبلونا هم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون.)

"Biz onları, belki dönerler diye iyiliklerle (hasenat) ve kötülüklerle (seyyiat) ile imtihan ettik."<sup>23</sup>

## 2-" Hasüne (حَسُنَ) " fiilinin ism-i tafidili olan "ahsenu (أَحْسَنُ)" kelimesinin kullanılması

Yüce Allah, yeryüzünde kendisine kulluk yapma iddiasında olanların, söyledikleri sözlerde, yaptıkları işlerde, insanlarla münasebetlerinde seçici olmalarını, yapabildiklerinin, söyleyebildiklerinin en güzeline en doğrusuna ulaşmak için gayret etmelerini istemektedir.

Şu âyet-i kerimelerde, Ha-sü-ne fiilinin ism-i tafidili olan "ah-se-nu (أَحْسَنُ)" kelimesi, yumuşak, tatlı ve kabanın zıddı anlamında kullanılmış:

"و قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن"

"Kullarıma söyle, en güzel (yumuşak, tatlı) söz ne ise onu söylesinler..."<sup>24</sup>

Mü'min kulların söylemeleri gereken, en güzel, yani en yumuşak, en tatlı, hakka ve hakikate en uygun sözdür.<sup>25</sup> Bu, Allah'ın Peygamber (a.s)'den, hoşnutluğunu dileyen müminlere iletmesini istediği şeylerden birisidir. Kulluk yapmak isteyenlerin, bunu idrak etmeleri gerekir.

Düşünmeden, gelişigüzel, sıradan veya aklına geleni, fayda mı, zarar mı vereceğini hesaplamadan söylemek, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyen kullara yakışmayacak bir durumdur. Şöyle kısa bir an için durup baktığımız zaman, ölçüp tartmadan, ne getirip ne götürdüğü hesaplanmadan söylenenlerin, insanlığın yüce değerleri adına nelere mal olduğunu ve toplumlarda telafisi mümkün olmayan sonuçlara veya yaralara yol açtığını görmeli ve bize yöneltilen bu uyarının ne kadar hayatiyet ifade ettiğini anlamalıyız.

Sağlıklı ve başarılı sonuçlar için, sadece niyetlerin veya duyguların iyi olması veya böyle olduğunun iddia edilmesi yeterli değildir. Hedeflenen başarılarla ulaşılması, aynı zamanda, güzel sözlerin, hatta en güzel sözcüklerin seçilmesine ve kullanılmasına bağlıdır.

<sup>23</sup> A'raf 7/168.

<sup>24</sup> İsra 17/53.

<sup>25</sup> Ez-Zemahşeri, 1/326-327; Kutub Seyyid, *Fizilali'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, Kahire, Beyrut,1990, IV/2234.



Ayrıca, Kur'an-ı Kerim'de, birçok ayette de, yapılanların, en iyi işler olması için uğraşılması gerektiği ortaya konulmaktadır. Çünkü, başarı ve kurtuluşun yolu en güzel işleri yapmaktan geçmektedir. Hatta şu ayet, bunu hayatın ve ölümün, yani insanoğlunun dünyaya gönderilişinin amacı olarak göstermektedir.

"الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا."

"O (Allah), hanginizin en güzel iş yapacağınızı ortaya çıkarmak için ölümü ve hayatı yaratandır."<sup>26</sup>

Allah Teâlâ, ölüm ve hayat gerçeğini yaratma sebebini ve hikmetini böyle açıklıyor. Kimin en güzel veya daha güzel amel edeceğini ortaya çıkarmak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. Burada "أكثر" (en çok) değil de "أحسن" (en güzel veya daha güzel) kelimesinin kullanılmış olmasının özel hikmetlerinin olması gerekir. Yapılan amellerin çok olmasından öte önemli olan, güzel olması, çok güzel, daha güzel ve en güzele doğru ilerliyor olmasıdır.

Bir amelin "hasen" olmasının iki temel şartı vardır. Birincisi; amelin sadece Allah rızası için yapılmış olması, ikincisi ise; Rasûlullah'ın öğrettiği şekilde yapılmasıdır. Bu iki şarttan birini taşımayan bir amel "hasen" olamaz.<sup>27</sup> Kaldı ki, ayette "hasen" değil, "ehsen", yani "en güzel" manasındaki ism-i tafdil kullanılmıştır.

Allah Teâlâ, bu ifade ile kullarının işlerini en güzel şekilde yapmak için gayret etmelerini, hatta bu hususta birbirleriyle yarışmalarını istemektedir. Müslümanlar, sadece güzel veya salih ameller yapmaya değil, aynı zamanda işledikleri amellerin, yapılanlar arasında en güzel ameller olmasına teşvik edilmiştir. Bu, böyle bir mesaj için, İslam toplumunda bireyler arasında bir iyilik yarışına yol açmalıdır. Çünkü, insanoğlunun yaratılış amacı olarak ifade edilen, hayat boyu süren bir imtihan ve fertler arasında her zaman canlı tutulması gereken bir yarış vardır. İyilikleri, hayrı ve salih amelleri çoğaltma yarışı. Aynı ifadeyi şu ayet-i kerimelerde de görüyoruz:

"إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا."

"Şüphesiz biz, onlardan en güzel iş yapanları ortaya çıkarmak için yeryüzündeki şeyleri onun için bir süs yaptık."<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Mülk 67/2.

<sup>27</sup> İbn-i Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn-i Kesir el-Kuraşî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tah. Samî b. Muhammed Selame, 1999, IV/307.

<sup>28</sup> Kehf 18/7.

"الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب."

"...Ki onlar, sözü dinleyip en güzeline uyarlar. Bunlar, Allah'ın hidayete erdirdiği ve akıl sahibi olan kimselerdir."<sup>29</sup>

Ayet-i kerimesinde de, Rahmanın, hidayet üzere olan, akıl sahibi kullarının özelliklerinden bahsederken yine aynı kalıp, yani ism-i tafdil kullanmıştır. Akıl sahibi olanlar, uyacakları sözleri, doğru düşünme ve değerlendirme kriterlerine uygun bir şekilde değerlendirip, muhakeme ederek, itina ile seçerler.

Şu ayette de, Hz. Peygamber'in şahsında bu görevi yerine getirmek isteyen herkese, Allah'ın yoluna çağırırken en güzel yolu ve yöntemi kullanmaları emredilmektedir.

"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن..."

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et..."

Allah'a çağırırken veya insanlarla konuşurken de, tartışırken de en güzel yolun takip edilmesi emredilmektedir. Nefsin hoş gösterdiği, alelade bir şekilde, gelişigüzel yöntemlerle değil, insanların, anlatılacak hakikatler üzerinde düşünmelerini ve anlamalarını sağlayacak en güzel yolun hangisi olduğu tespit edilerek hareket edilmesi istenmektedir. Bu anlamda ihtiyaç duyulan, sürekli olarak geliştirilen faydalı bir yöntemin oluşturulması ve izlenmesidir. Bu, etkisi sadece dünya ile sınırlı olmayan, insanoğlunun hem dünyasını hem de ahiretini ilgilendiren, son derece önemli bir husus olduğu için, özel bir dikkat ve hassasiyet gerektirmektedir.

Şu ayette de, müslüman olduğunu ilan ederek, insanlık için bu kadar büyük önem arz eden davet görevini yapan kişinin söylediği sözün, beşerin söyleyebildiği en güzel söz olduğu belirtilmektedir.

"ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين"

"Allah'a çağırın, salih amel yapan ve şüphesiz ben Müslümanlardanım diyen kişiden daha güzel sözlü olan kimdir?"<sup>30</sup>

Yeryüzünde beşerin söyleyebileceği güzel sözlerin başında, Allah'a gerçekten teslim olan ve teslimiyetin gereği salih ameller yapmakla beraber, insanları Allah'a çağırın kimsenin söylediği söz gelmektedir.<sup>31</sup> Bu ayette, önceden

<sup>29</sup> Zümer 39/18.

<sup>30</sup> Fussilet 41/33.

<sup>31</sup> Kutup Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'an*, Beyrut/1991, V/3121.

geçen, en kötü sözleri söyleyen ve kötü işleri yapanlarla, en güzel sözleri söyleyenler ve en güzel amelleri yapanlar birbirleriyle karşılaştırılmışlardır.<sup>32</sup>

### 3- Sülâsî mezidin mastarı olan "إحسان(İhsan) " kelimesinin fiili olan

#### "أَحْسَنَ(ahsene) " kelimesinin Kur'an'daki kullanılması

"أَحْسَنَ(ahsene) " fiili Kur'an'da çokça kullanılan ahlâkî terimlerden biri olup genelde iyilik yapmak ve bir şeyi güzel yapmak anlamında kullanılmıştır.<sup>33</sup>

Ayet-i Kerîmelerdeki kullanımlarını ve ifade ettiği anlamı görmeye çalışalım:

"وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ..."

"Ve O size şekil verip, şekillerinizi güzelleştirdi."

"لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ"

"İyi davrananlar için en güzel mükâfat ve bir de fazlalık vardır."<sup>34</sup>

Bu dünyada iman edip salih amellerde bulunarak iyi davrananlar için ahiret yurdunda iyi karşılık, bir de fazlalık vardır. Cennette mükâfatlarının katlanmasının yanısıra bir de Allah'ı görmeleri vardır.<sup>35</sup>

"...لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ"

"...onlardan iyi davranan ve sakınanlar için büyük bir ecir vardır."<sup>36</sup>

Takva ve ihsan kelimelerinin aynı anlamda olduğu düşüncesi zaman zaman dile getirilmektedir. Bu ayet-i kerimede, ahsene ve itteka fiillerinin ayrı ayrı kullanılmaları, yakın anlamda olsalar bile bu iki kavramın birbirinden farklı olduklarını göstermektedir.

Bu iki ayet-i kerimede iyi davrananlarla, Allah'ın rızasına uygun şekilde hareket eden ve amel etmeye devam eden, en mükemmel şekilde davranmaya çalışan, yükümlülüklerini yerine getirmede ihmalkârlık göstermeyen, gidişatla-

<sup>32</sup> İbn-i Aşur, et-Tahir b. Muhammed *et-Tahir, et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus/1984, XXIV/287.

<sup>33</sup> İzutsu, *a.g.e.*, s.294.

<sup>34</sup> Yunus 10/120.

<sup>35</sup> İbn-i Kesir IV/262-263

<sup>36</sup> Al-i İmran 3/172.

rını güzelleştirdikleri gibi mallarıyla da iyilikte bulunan kimseler kastedilmiştir.<sup>37</sup>

"ليس للذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين"

"İman edip, salih amel işleyenlere, sakınıp iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra yine iman edip sakındıkları, sonra yine sakınıp iyi davrandıkları sürece, (daha önceleri) yediklerinden dolayı kendilerine günah yoktur. Allah, iyilik yapanları sever."<sup>38</sup>

Mü'minler, haramlardan sakındıkları, iman ve salih amel üzere sebat gösterdikleri, salih amellerini çoğaltmaya çalıştıkları, iman edip takva ve iman üzere kaldıkları, haramlardan korunma noktasında sebat gösterip amellerini güzelleştirdikleri ya da Allah'ın kendilerini rızıklandığı temiz şeylerle insanlara iyilikte buldukları sürece iştah duydukları yiyeceklerden yemelerinde bir günah yoktur.<sup>39</sup>

İyilik yapmak ya da yaptığı işi iyi yapmak, mü'minin hayatından hiçbir zaman çıkmaması ve bütün işlerinde bulunması gereken ve sonucu da kendisine dönen önemli bir davranış. Şu ayet, bu gerçeği aynı ifadelerle ortaya koymaktadır.

"إن أحستتم أنفسكم لأنفسكم وإن أسأتم فلها..."

"Eğer iyilik yaparsanız, kendinize iyilik yapmış olursunuz. Eğer kötülük yaparsanız, yine kendinize kötülük yapmış olursunuz."<sup>40</sup>

Bu ayet-i kerimede de, iyilik yapmak, faydalı ve güzel davranış, kötülük yapmak ise zararlı ve kötü davranış anlamındadır. Bundan dolayı, kim ne yaparsa kendine yarar. Yani herkes, yaptıklarıyla ya kendine iyilik yapmakta veya kötülük yapmaktadır.<sup>41</sup>

Aslında, günümüzde anlaşılması gereken en önemli hususlardan biri budur. Sadece uhrevî anlamda değil, dünyevî manada da böyledir. Birisine yapılan bir iyiliğin sonucu, kısa veya uzun vadede kişinin kendisine de dönmektedir. İyilikler, yapıldıkça toplumda yaygınlaşmakta ve faydası herkesi sarmakta, İhmal edilen iyiliklerin sonucu da, herkesi olumsuz etkilemektedir.

<sup>37</sup> el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik, *Letaifu'l-İşarat*, tah. İbrahim el-Besyunî, Kahire, t.s. 2/91; el-Merağî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Kahire/1946, IV/133.

<sup>38</sup> Maide 5/93.

<sup>39</sup> ez-Zamahşerî, I/676.

<sup>40</sup> İsra 17/7.

<sup>41</sup> ez-Zamahşerî, II/650; Kutup Seyyid, a.g.e., Beyrut/1991, IV/2207.

Ayrıca, Yaptığı bir işi hakkını vererek, en güzel şekilde yapanla, iş olsun diye, sıradan, gelişigüzel veya ihmalkârlıklarla, hakkını vermeden ya da sadece üzerinden sorumluluğu atmak için iş yapan iki insanın karşılaştığı sonucu göz önüne getirdiğimizde, birinci insanın, yaptığı iş ne olursa olsun, kaliteli sonuçlar doğuracağı ve sürekli olarak kazanacağı, ikinci insanın ise yaptığı veya ürettiğinin, kalitesiz olacağı için, her zaman kaybedeceği muhakkaktır.

Kur'an-ı k-Kerim'de; ihsanın İsm-i faili olan mühsin kelimesi takva ve sabır kavramlarıyla beraber kullanıldığını da görmekteyiz.

"...إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين"

"...Şüphesiz kim Allah'tan korkar ve sabrederse, Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez."<sup>42</sup>

Korkarak hareket eden, yanlış yapmaktan sakınan ve bu çizgi üzerinde sabr-u sebat gösterenler, Muhsinler diye isimlendirilmişlerdir. Muhsinler, sürekli işlerini en güzel ve en ideal şekilde yapmaya çalışırlar. Allah, ideal olana ulaşmaya çalışan, bunun için gayret eden, bu noktada karşısına çıkan engelleri aşma hususunda sabırla yoluna devam edenlerin mükâfatlarını zayi etmeyeceğini, birçok defa açıklamaktadır.

"إن المتقين في جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلا من الليل يهجعون وبالأسحار هم يستغفرون و في أموالهم حق للسائل والمحروم"

"Şüphesiz takva sahipleri, cennetlerde ve pınar başlarındadır. Rablerinin kendilerine verdiği nimetleri almaktadırlar. Şüphesiz onlar, bundan önce iyi davranan (ihsan sahibi) kimseler idiler. Onlar, gecelerin az bir kısmında uyurlardı. Seher vaktinde onlar istiğfarda bulunurlardı. Onların mallarında dilenenler ve yoksul kimseler için bir hak vardı."<sup>43</sup>

Ayet-i Kerime'de ihsan sahibi kişiler; takva sahibi, Rablerinin kendilerine verdiği nimetleri alan, gecenin az bir kısmında uyuyan, seher vaktinde istiğfarda bulunan ve mallarında ihtiyaç sahipleri için bir hak bulunan kişiler olarak nitelendiriliyorlar. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus, cennetlere girmeye hak kazanan muttakilerin, dünyada iken muhsin olmalarıdır. Muhsin olmalarını sağlayan ise, amellerini iyileştirmek için çalışmalarınıdır.<sup>44</sup>

Sahip oldukları bilgi ve inanç, taşıdıkları sorumluluk duygusu ve bu anlamda taşıdıkları endişe, onların uykularını kaçırır, yükümlülüklerini hakkıyla

<sup>42</sup> Yusuf 12/90.

<sup>43</sup> Zariyat 51/15-19.

<sup>44</sup> ez-Zamahşerî, IV/397.

yerine getirmemiş olma korkusuyla sürekli bağışlanma dilerler ve sahip oldukları maddî imkânlardan başkalarının da yararlanmasını sağlarlar. Çünkü bunlar, sürekli iyileştirmek ve güzelleştirmek için çalışırlar. Hem kendi amellerini güzelleştirmeye, hem de beraber yaşadıkları diğer insanların iyileşmesi, toplumlarının her yönden daha fazla gelişmesi için çalışırlar.

Bu anlayışta olan insanlar, çok uyuyamazlar, çevrelerinde vuku bulan olumsuzluklardan, kötü gidişattan kendilerini sorumsuz göremezler, onlardan rahatsız olurlar. Olumsuzlukların nasıl ortadan kaldırılacağıyla ilgili düşünüp kafa yorurlar. Bu, onların uykularını kaçırır. Sadece kendilerini değil, toplumlarını, bütün insanları, hem dünya hem de ahiretlerini düşünürler.

Şu ayet-i kerimeler, ihsan kavramının salih amelle aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

"الم تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمحسنين. الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكات وهم بالآخرة هم يوقنون."

"Elif-lam-mim. Bunlar, hakîm kitabın ayetleridir. (bunlar) Namaz kılan, zekât veren ve Ahiret gününe yakînen inanan ihsan sahipleri için bir hidayet ve rahmet olarak indirilmiştir."<sup>45</sup>

"إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا"

"Şüphesiz biz, iman edip salih amel işleyenlerin, amellerini güzelleştirenlerin ecirlerini kesinlikle zayi etmeyiz."<sup>46</sup>

İnsanlardan kimileri amellerini iyileştiriyor, iyi ameller işlemek için uğraşırken, kimileri ise, bu anlamda hiç gayret göstermemektedirler.<sup>47</sup>

Allah (c.c), Hz. İbrahim (a.s)'ı şu ayet-i kerime'de yaptığı salih amelinden dolayı ihsan sahiplerinden olmakla niteliyor.

"فلما أسلما و تله للجبين و نادياه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين."

"İkisi de teslim olup, onu alını üzere yatırınca, Biz O'na: "Ey İbrahim! Sen rüyayı doğruladın, şüphesiz Biz ihsan sahiplerini böyle mükâfatlandırırız." diye seslendik."<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Lokman 31/1-4.

<sup>46</sup> Kehf 18/30.

<sup>47</sup> Alusî, a.g.e. XV/269.

<sup>48</sup> Saffat 37/103-105.

İhsan kavramının, Kur'ân-ı Kerim'de kullanıldığı en önemli anlamlardan biri de insanın sevgi ile yaptığı güzel davranışlardan, başka bir ifadeyle "hilm'den" kaynaklanan uygun davranışlardır. Şu âyet-i kerimeler ihsanın hilm'den kaynaklanan ruhun en güzel ve yakın tezahürü olduğunu göstermektedir."

"وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين. الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين."

*"Rabbimizin mağfiretine ve takva sahipleri için hazırlanmış, göklerle yer genişliğinde olan cennete koşuşun. Onlar (muttakiler) ki, bollukta ve darlıkta infak ederler, öfkelerini yutarlar, insanları bağışlarlar. Allah, ihsan sahiplerini sever."*<sup>49</sup>

Sayılan özelliklere sahip olan kişileri zikrettikten sonra "المحسنين" (iyilik sahipleri) ifadesini kullanması bu amellerin ihsan kapsamında olmasından dolayıdır. Sadece infak etmek değil, tüm bu davranışlar, esaslarına uygun olurlarsa ihsan kapsamındadırlar.<sup>50</sup> Şu ayette de, ihsanın tersine hareket edenler ifade edildikten sonra, ihsan sahiplerinin Allah'ın sevgi ve muhabbetine erdikleri belirtilmektedir.

Şu Ayette de, Hz. Peygambere, sözlerini bozanları ve hatırlatıldıkları şeyleri unutanları affetmesi emredildikten sonra, bunun ihsana uygun bir davranış olduğu şöyle açıklanmaktadır:

"فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين."

*"Onlar, verdikleri sözleri bozdukları için biz onları lanetledik, kalplerini kaskatı yaptık. Onlar kelimeleri yerlerinden tahrif ediyorlar. Onlar öğüt verdikleri şeylerin bir kısmını unuttular. İçlerinden pek azı müstesna, sen onların daimî hainliklerini göreceksin. Sen, yine de onları affet ve aldırış etme. Muhakkak ki Allah, iyilik sahiplerini sever."*<sup>51</sup>

"Âlemlere rahmet olarak gönderilen"<sup>52</sup> Hz. Peygamber (s.a.v)'e layık olan da yaptıkları hatalardan vazgeçtikleri takdirde rahmet ve şefkati gereği insanları affetmek ve onlara İslam'ın müsamahası ile muamele etmektir. Gönderiliş amacı, mü'min-kâfir, tüm âlemlere<sup>53</sup> rahmet olan bir Peygamber'in "hilm" kav-

<sup>49</sup> Al-i İmran 3/37, 133-134.

<sup>50</sup> Taberî, a.g.e., IV/124-125; Alûsî, a.g.e., IV/59.

<sup>51</sup> Maide 5/13.

<sup>52</sup> Enbiya 21/107.

<sup>53</sup> Taberî, a.g.e., XVII, 141.

ramının dışına çıkması zaten düşünülemez. İnsanların gösterdikleri tüm olumsuz tepki ve davranışlara rağmen, onlara faydalı olacak, hakkı görmelerini sağlayacak, düzelmelerine yol açacak, iyileşmelerine sebep olacak faydalı davranışlar sergilemek ihsanın gereğidir.

Kur'an-ı Kerim, evladın ana-babasına, muhabbet göstermesini ve saygılı davranmasını da birçok ayet-i kerimede ihsan olarak zikretmektedir.

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً."

*"Rabbin; kendisinden başkasına ibadet etmeyin, Anne ve babaya iyi bir şekilde muamele edin diye hükmetti. Eğer onlardan biri veya ikisi yanında yaşlanırlarsa, sakın onlara "öf" bile deme, onları azarlama. Onlara güzel söz söyle. Onlara rahmetle tevazu kanadını ger. Ve de ki; "Ey Rabbin! Onlar nasıl beni küçükken terbiye ettilerse, sen de onlara öyle rahmet et."*<sup>54</sup>

Ayet-i Kerime'de geçen "ihsan", infak ve harcamaları ifade ettiği gibi, diğer hizmetleri görme, nazik davranma, cana yakınlık, emir ve yasaklara riayet etme gibi anlamları da içermektedir.<sup>55</sup>

Şu Ayet-i Kerime ise; anne-babayla birlikte başkalarıyla da ihsan çerçevesinde ve ihsana uygun davranılmasını emretmektedir.

"واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً. الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله..."

*"Allah'a ibadet edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşulara, yanınızdaki arkadaşına, yolda kalmışa ve sağ ellerinizin malik olduğuna (kölelerinize) iyi davranın. Şüphesiz Allah, kendini beğenenleri ve böbürleneni, kendileri cimrilik yaptığı gibi, insanlara da cimriliği emreden ve Allah'ın rahmetinden kendisine lütfettiği şeyleri gizleyenleri sevmeyiz..."*<sup>56</sup> Bu ve bundan önceki Ayet-i kerimede sayılan durumların "ihsanın" kapsamına girmesi için, insanda herhangi bir kibirlenme, böbürlenme, kendini beğenmişlik veya başa kakmanın söz konusu olmaması gerekmektedir. Bu tür durumlar, fiilin ihsan kapsamına girmesini engelleyen, yapılan davranıştan beklenen iyili-

<sup>54</sup> İsra 17/23-24.

<sup>55</sup> Alûsî, a.g.e., V/28.

<sup>56</sup> Nisa 4/36-37.



ği, iyileşmeyi ve düzelmeyi engellediği için Allah'ın da sevmediği tutum ve davranışlardır.

Kur'an'da "ihşan" kelimesinin, zulüm, küfür ve benzeri kelimelerin zıddı anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Allah Teâlâ, Muhsin (iyilik yapan) kişiler olarak isimlendirdiği mü'minlere altlarından ırmaklar akan cennetleri va'd ederken, ayetlere iman etmeyip küfredenleri ise cehennemle tehdit etmektedir.

"وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين. فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين"

*"Rabbimizden bizi Salihler topluluğuyla birlikte (Cennet'e) koymasını ümit ettiğimiz halde bize ne oluyor ki, Allah'a ve bize hak olarak gelene iman etmeyelim. İşte Allah, söylediklerinden dolayı altlarından ırmaklar akan cennetleri, orada ebedî kalmak üzere, onlara mükâfat olarak verdi. İşte iyi davrananların (Muhsinlerin) mükâfatı budur. Fakat inkâr edip, ayetlerimizi yalanlayanlar ise o kızgın ateşin ehlidirler."*<sup>57</sup>

Şu ayet-i kerimede de ihşan sahipleri, zulmedenlerin zıttı anlamında kullanılmıştır:

"وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين."

*Bu, zulmedenleri korkutması için, iyi davrananlara ise bir müjde olmak üzere (daha öncekileri) tasdik edici, Arapça bir kitaptır."*<sup>58</sup>

Görüldüğü üzere ihşan kelimesi, iyilik yapmakla beraber "Allah'a ve diğer iman esaslarına inanmanın yanı sıra, içten gelen derin bir sevgi ve bu sevgiden kaynaklanan salih ameller, hilm, infak, saygı ve nezaket gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, ihşan kelimesini en çok, insanın, Allah'ın rızasını düşünerek kendisine ya da bir başkasına faydalı olması veya faydalı olacak işler yapması anlamında kullanmıştır. İhşan diye nitelendirilmesi için, hangi amel olursa olsun, iyileştirici ve faydalı olmalıdır. Yapılan bir iş, eğer düzeltici ve iyileştirici değilse ihşana uygun değil demektir. Örneğin, eğer verdiğiniz sadaka ile fakire eziyet ederseniz veya başına kakarsanız, ihşana uygun davranmamış olursunuz. Çünkü eziyete sebep olan ya da başa kakılan bir sadaka, iyileştirmez. Tersine, kendisine sadaka verilen insanın onurunu kırar, haysiyetini rencide eder, moralini bozar. Bu şekildeki bir sadaka, iyileştirme yerine kötüleştirir. Bunun adı da, ihşan değil de, onun zıddı olan isae olabilir. Bu, verilen

<sup>57</sup> Maide 5/84-86.

<sup>58</sup> Ahkaf 46/12.

sadakanın boşa gitmesine bile neden olabilir. Ki, Kur'an-ı Kerim buna karşı iman edenleri uyarmaktadır. " Ey iman edenler! Sadakalarınızı başa kakarak ve eziyet etmek suretiyle boşa çıkarmayın."<sup>59</sup>

En güzel suret üzere (ahsen-i takvim) yaratılan insanın hem yaptığı işle-  
rin hem de kendisine yapılanların en güzel olması son derece önemlidir. Onun  
için yapılan işlerin, fayda sağlaması, güzel ve meşru olmasının yanı sıra en uy-  
gun yöntemle yapılması istenmektedir.

Burada şu iki hadisi hatırlamak faydalı olacaktır.

"İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olanıdır."<sup>60</sup>

"Ey insanlar! Şüphesiz Allah güzeldir, güzel olandan başkasını kabul  
etmez. Allah, peygamberlere emrettiklerini mü'minlere de emretmiştir. Ve şö-  
yle buyurmaktadır: Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiyiniz ve salih amel  
işleyiniz. Şüphesiz ben sizin yaptıklarınızı bilmekteyim. Ve şöyle buyurmakta-  
dır: Ey İman edenler! Bizim size verdiğimiz temiz şeylerden yiyiniz. Kişi uzun  
bir yolculuğa çıkar, toz toprak içinde kalmıştır. Sonra ellerini kaldırır ve Ya  
Rabbi, Ya Rabbi! Diye dua eder. Yediği haram, içtiği haram, giydiği haram ve  
aldığı besin haram. Bu dua nasıl kabul edilebilir."<sup>61</sup>

Bu hadis-i şeriflerde, Allah'ın katında en hayırlı olmak faydalı olmaya,  
O'nun sevgisine ve kabulüne ermek ise, iyi ve güzel olmaya bağlanmıştır. En  
hayırlı insan, en faydalı olan, kabul edilen ameller ise temiz ve güzel olanlar ve  
de güzelleştirenlerdir. İşte Kur'an-ı Kerim ise, ihsan kelimesini farklı formları-  
yla ifade edip, yaratılışın amacı olarak ortaya koyarak adalet gibi İslam'ın en  
temel ilkelerinden olan adaletle beraber emretmiştir. Dinlerini Müslümanlara  
öğretmek üzere gelen Cebrail (a.s) iman ve İslam kavramlarıyla beraber İhsanı  
da öğretti. Çünkü Dinin İhsana uygun bir şekilde yaşanması gerekmektedir.

Ve ihsan, zannedildiği gibi, sadece birilerine maddî yardımda bulunmak  
değildir. Şayet öyle olsaydı başta zikrettiğimiz, Nahl suresinin 90. Ayet-i Keri-  
me'sinde de hem akrabaya vermek hem de ihsan ayrı ayrı zikredilmezdi. İhsan,  
insanın kendisini her an Allah'ın kontrolünde hissederek iyi olma ve iyileştirme  
gayreti ve mücadelesi içinde olmasıdır. İnsan hayatını ilgilendiren her hususta,  
tüm işlerde, sorumlulukları yerine getirmede ve imkânları değerlendirme hu-

<sup>59</sup> Bakara 2/263.

<sup>60</sup> Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmet b. Eyyub, el-Mu'cemu'l-Evsât, tah. Tarık b.  
İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire, t.s. 6/58;

<sup>61</sup> Müslim; Kitabu's-Sayd, Hadis No:57; Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, Kitabu'd-Dahaya,  
Hadis No: 2813.

susunda kaliteyi yakalama uğraşısıdır. Bu, Yeryüzünü imar etmek üzere gönderilen insanoğlundan istenen temel ve evrensel esas olmasına rağmen, özellikle Müslümanların uzun süredir ihmal ettikleri son derece önemli bir husustur.

Bunun içindir ki, Allah İhsân sahiplerine ihsanla ve daha fazlasıyla karşılık vereceğini vadetmektedir.

"للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون"

*"İhsân edenlere/güzel amel işleyenlere, hüsnâ/daha güzel mükâfat, bir de fazlası vardır. Onların ne yüzlerine bir toz bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır."*<sup>62</sup>

Bir hayat boyu, karşılaşılan bütün zorluklara ihsan esasına uygun bir şekilde iyilikle karşı koymak, iyiliğin egemen olması için mücadele etmek kolay değil, fakat Yüce Allah'ın istediği bu olduğu için, bunu en güzel şekilde mükâfatlandıracaktır. Bu mükâfat uğruna bütün zorluklara katlanmaya değer. Allah, ihsan sahiplerini sevdiğini, onları koruyacağını, onlarla beraber olduğunu, amellerini hiçbir şekilde zayi etmeyeceğini, amellerinin mükâfatını katlayacağını birçok ayette ifade etmiştir.<sup>63</sup>

İnsanların dünyada işledikleri ameller ne kadar ihsân vasfında/güzel olursa, Allah'ın ihsânı, âhirette vereceği güzelliklerle mukayese edilemeyecek derecede artar. Zaten insanın ihsân üzere yaşayıp güzellikler sergilemesi de Allah'ın bir lütfu ve ihsanıdır, O'nun yardımıyla. Bunları düşünen insan, yaptığı güzelliklerden dolayı nefesine pay çıkarıp kibirlenmez, ihsânını riya ve gurur pisliklerinde kirletmez, kirletmemelidir. Allah'ın peygamberine öğrettiği şu duayı sık sık yapmalıdır: *"Rabbimiz, bize dünyada da hasene/güzellik ver, âhirette de hasene/güzellik ver."*<sup>64</sup>

## SONUÇ

İslamî anlayışın esasını oluşturan temel ifadelerden biri olan ihsan kavramı, Kur'an-ı Kerim'de sadece, toplumumuzda yaygın olarak zannedildiği gibi, maddî anlamda muhtaç olan birine bu anlamda katkıda bulunmak anlamında kullanılmamıştır. Yapmış olduğumuz bu çalışmada, ihsan kelimesinin asıl anlamının, iyileştirmek ve güzelleştirmekle bağlantılı olduğunu ortaya

<sup>62</sup> Yûnus10/ 26.

<sup>63</sup> En'âm 6/160;Hûd 11/115; Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/14, 134, 147, 195; Mâide 5/13, 85, 93; A'râf 7/57; Tevbe 9/120; Ankebût 29/ 69; Ra'd 13, 29; Sâd 38/25, 40, 49.

<sup>64</sup> Bakara 2, 201.

koymaya çalıştık. Yani, hangi faaliyet olursa olsun, eğer bir iyileştirmeye sebep olmuyorsa, bir yarayı sarmıyor, kırık bir kalbi onarmıyor, toplumdaki bir problemi çözmüyorsa, ihsan diye isimlendirilemez. Bir insana yaptığınız belli miktardaki maddî katkı, eğer onu düzeltmiyorsa, iyileştirmiyorsa, ihsan olarak değerlendirilemez. Ancak, Allah rızası için ona gösterdiğiniz güler yüz, sıcak bir ilgi ve alaka, bir yol gösterme, onun sıkıntıdan kurtulmasına sebep olacağından dolayı ihsan olabilir.

Kur'an-ı Kerim, huzur ve mutluluğun hakim olduğu başarılı bir toplum oluşturabilmeleri için mü'minlere işlerinde ihsanı esas almalarını emretmektedir. Özellikle de, her işte en ideale doğru koşmaları için, ism-i tafdil kalıbını kullanıp, durumundan memnun kalarak yerinde saymamalarını istemiştir. Birçok hususta, özellikle sosyal münasebetlerde ve ahireti düşünerek yaptığımız işlerde, sadece iyiyi değil, en iyiyi, en ideal olanı yakalamayı hedef göstermiştir. İslam, mensuplarının ilerlemeyip yerinde saymalarını, rutin şeylerle yetinerek ilerlememelerini veya gelişmelere sadece seyirci kalmalarını hüsrana olarak değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in ifade ettiği anlamda her an Allah'ın gözetiminde olduğu bilincine sahip olan bir insan sürekli olarak iyi olana, en iyiye ve en ideal olana doğru koşacaktır. Fertleri bu düşüncede olan toplum hiçbir zaman yerinde saymayacak, gerilemeyecek ve sürekli iyileşme, ilerleme ve gelişme kaydederek, ileri bir toplum olma özelliğini daima korumaya devam edecektir.

## KAYNAKÇA

- ABDU'L-FETTAH;** İbrahim Ahmet, *el- Kamusu'l-Kavîm li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmeu'l Buhusi'l-İslamiyye, Kahire, 1983.
- EL-ALÛSÎ,** Seyyid Mahmud Şükrî, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'-Azim ve Seb'i'l-Mesanî*, 4. Bas. Daru İhya-i't-Turassi'l-Arabiyy, Beyrut/1985.
- EL-ASKERÎ,** Ebu Hilal el-Hasen b. Abdullah, *el-Füruk l-Luğaviyye*, Daru'l-İlmi ve's- Seka-fe, Kahire, ts.
- EL-BUHARÎ,** Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî, Daru Taoku'n-Neca, y.b.d.*
- EL-CÛRCANÎ,** Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynî eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, tah. kom. Beyrut/1983.
- EL-FÎRUZÂBÂDÎ,** Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1986.
- İBN KESİR,** Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn-i Kesir el-Kuraşî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tah. Samî b. Muhammed Selame, 1999.
- İBN-İ AŞUR,** et-Tahir b. Muhammed *et-Tahir, et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus/1984.
- İBN-İ MANZUR,** Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts.

- İBNU SİDE**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-E'zam*, tah. Abdulhamîd Hindavî, Beyrut/2000.
- EL-İSFEHANÎ**, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Eğânî*, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme, Kahire, 1994.
- İZUTSU**, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar* (terc. Salahattin Ayaz) Pınar Yay., İstanbul ts.
- EL-KEFEVÎ**, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat*, tah: Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısri, Beyrut t.s.
- EL-KURTUBÎ**, Ebu Abdillâh Muhammed ibn-i Ahmed, *el-Camiu liAhkami'l-Kur'an*, Kahire/1964.
- EL-KUŞEYRÎ**, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdulmelik, *Letaifu'l-İşarat*, tah. İbrahim el-Besyunî, Kahire, t.s.
- EL-MECLİSÎ**, Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar*, y.b.d., 1992.
- EL-MERAĞÎ**, Ahmed b. Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, kahire/1946.
- MÜSLİM**, ibn-i Haccac ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahihu'l-Müslim*, Dar-u'l-İhyai't-Turasi'l-Arabiyy, Beyrut t.s.
- EN-NESEFÎ**, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Neseфі*, Eda neş., İst. t.s.
- SEYYİD KUTUB**, *Fizilali'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, Kahire, Beyrut,1990.
- ET-TABERANÎ**, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmet b. Eyyub, tah. Tark b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire, t.s.
- ET-TABERÎ**, Ebu Cafer b. Cerir, *camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut/1995.
- YAZIR**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul t.s.
- EZ-ZEMAŞERÎ**, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakikati't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil*, Daru'l-Fikr, y.b.d., t.s.



## Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî *Epistemeler* Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri

Mehmet ULUKÜTÜK\*

**Özet:** İslam düşünce geleneğinde mantıkçılar ve gramerciler (nahivciler) arasındaki tartışmaları hem gramer hem de mantık tarihi açısından önemli bir muhtevaya sahip olmakla birlikte biz bu makalede konuyu dinî ve felsefî *epistemeler* arasındaki gerilimin önemli bir halkası olarak ele almayı denedik. Zira tartışmada mantıkçıların tarafından olan Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus'un hem Hristiyan hem de Aristocu olması dolayısıyla da Yunanlı dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* ait olması ile gramercilerin tarafından olan Ebû Said Sîrâfî'nin ise Müslüman ve İslamî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* sıkı sıkıya bağlı olması konunun sıradan teknik bir tartışma olmadığını en önemli göstergesi sayılabilir. Konunun literatürde yeterince değinilmeyen bu yönünün vurgulmasının gelecekte bu tartışmanın daha fazla entellektüalize edilmesine ve günümüz İslam düşüncesi araştırmalarının gelişimine önemli açılımlar getireceğini düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Gramerciler, Mantıkçılar, Din-felsefe gerilimleri, Dil-kültür ilişkileri, Dil-din ilişkileri.

**Abstract:** -*Grammar of religion versus Logic of Philosophy: Logical and Epistemological Tensions Between Religious and Philosophical In Islamic Thought-* Discussions between logicians and grammarians in the tradition of Islamic thought and logic, as well as in the history of grammar is important. However, in this article we have an important issue as a point of tension between the religious and philosophical *episteme* tried to get hold of. Because the Abu Bishr Matta and Christian debate, as well as by logicians of Aristotelyen. In this conception, Greece has built the world belongs to *episteme*. Grammarians of the Muslims and the Islamic world by the vision of the Abu Said Sîrâfî'nin *episteme* is closely linked to the building. This is the most important indicator of whether the technical discussion of the issue include the ordinary. Highlight this aspect of the matter addressed in enough resources in the future and the present of this debate to be become more intellectually important implications for the development of research in the philosophy of religion believe will bring.

**Key Words:** Grammarians, Logicians, The clash of religion and philosophy, The relationship language-culture, The relationship language-religion.

\* Öğr. Gör. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi ABD, Malatya. mehmet.ulukutuk@inonu.edu.tr

## GİRİŞ

### Tartışmanın Tarihsel Seyri ve Metodolojik Temelleri

İslam düşünce geleneğinde mantıkçılar ve nahivciler arasındaki tartışmalar bu makalede dinî ve felsefî *epistemeler* arasındaki gerilimin önemli bir halkası olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Zira tartışmada mantıkçıların tarafından olan Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus'un hem Hristiyan hem de Aristocu olması dolayısıyla da Yunanî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* ait olması ile gramercilerin tarafından olan Mu'tezilî Ebû Said Sîrâfî'nin ise Müslüman ve İslamî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* sıkı sıkıya bağlı olması konunun sıradan teknik bir tartışma olmadığı en önemli göstergesi sayılabilir. Burada kullandığımız *episteme* kavramını Çağdaş Fransız felsefecilerinden Michel Foucault (1926-1984) ve çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Âbid Câbirî' (1936-2010) den ilham alarak kullandığımızı belirtelim.

İslam düşüncesinde epistemolojik paradigmlar üzerine uzun soluklu analizlere girişen Câbirî'ye göre Foucaultcu çağrışımlara sahip üç tür *episteme*'den bahsedilebilir: *Beyân*, *İrfân* ve *Burhân*. Câbirî sıraladığı bu epistemeleri dillerine ve coğrafyalarına göre bir ayrıma da tabii tutar. Buna göre *Beyân* Arapların, *İrfân* Farisîlerin *episteme*'si iken, *Burhân* ise Yunanîlerin *episteme*'sidir. Özel anlamda kullandığımız *episteme* kavramını anlamak için Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler*'de;

“Bir dilin gramatiksel düzenleri, onun içinde söylenebilecek her şeyin *apriori*'sidir. Söylemin gerçekliği filolojinin kurduğu tuzakla karşı karşıyadır. Böylece kanaatlerden, felsefelerden ve belki de bilimlerden, onları mümkün kılan *kelimelere* ve buradan da, canlılığı *henüz gramerlerin şebekesinin içine alınmamış bir düşünceye* kadar geri gitme ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır.” (vurgular bize ait)<sup>1</sup>

şeklindeki ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda *episteme* kavramı özellikle dilsel bağlamı ifade meramında kullanılır. Denilebilir ki her *epistemenin* dilsel bir inşa olması ve belli bir gramere yaslanması o *episteme* içinde söylenebilecek her şeyin de *a priori*'sini de oluşturur. *Epistemenin* anlamı da aslında burada yatar. I. Kant'ın (1724-1804) zannettiği gibi tarihten ve toplumdan soyutlanmış bir *a priori* olmadığı gibi dilden bağımsız bir *epistemed*en de söz edilemez.<sup>2</sup> Bu-

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (Çev. M.Ali Kılıçbay), İmge Yay, İstanbul 2001, s. 417; Ayrıca Bkz. Ward H. Goodenough, “Cultural Anthropology and Linguistic”, *Language in Culture and Society* içinde, Harper and Row, Publishers, New York, 1964, 36-39.

<sup>2</sup> Aktay, Yasin, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul, 1999, s. 126.



nun yanında Câbirî, Arap-İslam geleneğindeki bilgi sistemlerini Foucault'nun *episteme* kavramsallaştırması bağlamında ele alarak analiz etmeye çalışırken bu *epistemeler* arasındaki ilişkileri geniş bir tarihsel ve toplumsal bağlamda ele alır. Câbirî'nin İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemleri, kültürel ve siyasal koşulların etkisi, bir anlamda da sonucu olarak eleştirel bir analize tabii tutması,<sup>3</sup> İslam düşüncesindeki farklı disiplinleri epistemolojik sistemleri açısından sınıflandırması ile Foucault'un özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'de sorunsallaştırdığı *epistemeler* arasında da önemli benzerlikler vardır. Foucault, *episteme* ile farklı söylem tiplerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme uygun düşün bir ilişkiler bütünü anlatmaya çalışır.<sup>4</sup> Buna göre *episteme*, bir kültürde ve belirli bir dönemde bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen şeye karşılık gelir.<sup>5</sup> *Episteme* belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelere varlık biçimini tamamlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerinde kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir.<sup>6</sup> Bir kültürde ve belli bir ânda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme* vardır.<sup>7</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde *episteme* hakkında şöyle bir tanım verir:

“Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı - genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı- gibi bir şey.”<sup>8</sup>

Arkeolojik bir bağlamda bilginin koşullarının ve kurallarının, tarihsel düzlemde ve toplum pratikte nasıl dönüştürüldüğünü göstermeye çalışırken Foucault'nun *episteme* kavramının nasıl anlaşılması gerektiği de ortaya çıkar:

“Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncelerin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel döne-

<sup>3</sup> Şiyâb, Muhammed Hâlid, “Kırâtu'l-ebistemuluciyyetu'l-li't-türasi inde Muhammed Âbid el-Câbirî”, *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*, Cilt: 39, Sayı: 3, Ürdün 2012, s.791-793.

<sup>4</sup> Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, (Çev. Veli Urhan), Say Yay, İstanbul 2012, s. 67.

<sup>5</sup> Machado, Roberto, “Arkeoloji ve Epistemoloji”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Der-Çev. Veli Urhan), Paradigma Yay, İstanbul 2000, s. 134.

<sup>6</sup> Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yay, İstanbul 2000, s. 46.

<sup>7</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

<sup>8</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan) Ayrıntı Yay, İstanbul 2011, s. 250; ayrıca bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

min deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *episteme*yi ya da bilginin biçimini inşa eden 'bir kültürün temel kodları'nı oluştururlar."<sup>9</sup>

Buna göre her kültür ve inanç kendine has bir *episteme* çerçevesinde düşünmekte bilgiyi temel kültürel kodlarına göre inşa etmektedir.<sup>10</sup> Bu bağlamda Câbiri, Arap-İslam geleneğinde hâkim *episteme*'nin *beyân* olduğunu iddia eder. *Beyânî* paradigmadaki lâfız-mânâ ilişkisinin Arap *beyânî* aklının şeklini belirlediğini düşünen Câbirî, beyânî söylemde ilk dikkati çeken hususun birbirinden bağımsız iki varlık alanı olarak kabul edilen lâfız-mânâ dualitesi olduğu görüşündedir.<sup>11</sup> Bu sebeple o, lâfız ile mânânın birbirinden kopuk iki varlık alanı veya lâfız ve mânânın büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak algılanmasının, beyânî araştırma ve çalışmaların tümüne egemen olduğunu düşünür.<sup>12</sup> Söz konusu perspektifle bakıldığında, Câbirî'ye göre, tedvin asrının başlarında Halil b. Ahmed'in Arapçayı derleme çalışmalarına bu lâfız-mânâ dikotomisi, yani mânâdan bağımsız bir lafzın varlığının söz konusu olduğu eğilim şekil vermiştir. Lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin bu şekildeki tasavvuru, lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin belirleyiciliği rolünün Arapçanın gramerine verilmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>13</sup> Bundan dolayı da, Arap gramerinin görevinin kelimelerin şekli yapısının kurallarının düzenlenmesinden daha çok, anlamın belirlenmesi ile alakalı olduğunu düşünen Câbirî, nahivcilerin 'rab yoluyla anlamın açığa çıkarılmasıyla uğraştıkları görüşündedir. Ona göre, nahivciler, düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurmak suretiyle, lâfız ve mânâ arasındaki ilişkiyi birbirinden ayrı iki varlık alanı olarak telakki etmişlerdir.

<sup>9</sup> Urhan, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>10</sup> Bkz. N. Serpil Altuntek, "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 2, 2006, s. 45-60

<sup>11</sup> İnsan, dış dünya ile irtibatını kendisini çoğunlukla diğer varlıklardan farklı kılan duygu ve düşüncelerini lafız ve kalıpları dökebilme özelliğini kullanarak sözleriyle gerçekleştirir. Bkz. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz Yay, İstanbul 2006, s. 20. Genel bir yaklaşımla şer'î delillerden hüküm elde etmede kullanılan kuralları konu edinen fıkıh usulü ilmi hükümlerin birincil kaynağı Kur'an ve hadis ibarelerinin vazetmek istediği hükme delalet eden metinleri üzerine bina edilerek gelişmiştir. Hükme delalet açısından lâfız-mânâ ilişkisi fıkıh usulü ilminin en temel konularından birini teşkil etmektedir. Lâfız-mânâ ilişkisi sadece Kur'an ve hadis metinleriyle sınırlı bırakılmamış aynı zamanda sözlü ifadelerin tamamını kapsayacak şekilde bir metodolojiye de büründürülmüştür. Tahsin Görgün, "Lafız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, s. 44.

<sup>12</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay, İstanbul 2001, s. 53-54.

<sup>13</sup> Câbirî, "el-Lafzu ve'l-Ma'nâ fi Beyânî'l-Arabî", *Fusul*, Kahire, Cilt: VI, Sayı: 1, s. 30.

Arapçada anlamın ortaya çıkarılma işlemini nahivcilerin i'rab olarak değerlendirmeleri, onların i'rab ve nahvi aynı anlamda kullanmalarına, dolayısıyla da, onların ilgi odağını da lâfız ve mânâ arasındaki ilişkiyi belirleyen i'rab oluşturmuştur.<sup>14</sup> Bu nedenle o, lâfız ve mânâ ilişkisinin ortaya çıkarılmasına yönelik işlevi dolayısıyla, nahvin, Arapçanın mantığını oluşturduğu ve sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulup yazılmasıyla ilgili olmayıp, daha çok dildeki düşünme ilke ve kaideleri konumunda olduğu kanaatindedir.<sup>15</sup> Arapça bir metnin okunabilmesi için, öncelikle metnin anlamının anlaşılmasının zorunlu olduğunu ve sözü söyleyenin (metnin) anlamına yönelik bir karar vermeden metni okumasının imkânı olmadığını düşünen Câbirî, Arapçanın, düşünce ve ifade -mantık ve gramer- arasında bir iç içelik içerdiği bu özelliğinden dolayı da harekesiz yazıldığı, dahası bu özelliğin Arapçanın harekesiz yazılmanın yanında daha genel ve derin bir olguyu da bünyesinde barındırmasına neden olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, nahivcilerin Arapça ibareleri tahlilleri gramatik olmayıp Arapça bir cümlenin mantık kiplerini tespiti yöneliktir. Nahivciler (Sibeveyh) tarafından bu kipler; *hüsün-kubuh*, *cevaz-vucup* ve *tenâkuz* şeklinde ifade edilir. Bu kipler dil sahasına dâhil olmayıp anlam ile alakalı olduğundan, düşüncenin kuralları mesabesindedir. Yani mantık sahasına dâhil olmaktadır ki, gramer için konulan -mantık- kipleri, sözün müstakim -doğru- ve muhal oluşunu belirler.<sup>16</sup>

Beyânî *episteme* içindeki lâfız-mânâ dualitesinin ortaya çıkışını ve gelişim seyrini anlamamız açısından gramer ile mantık arasındaki tartışma noktalarını tespit etmemiz gerekir. Bu bağlamda mantık ile dil ya da mantık ile gramer arasındaki ilişkiye dair tartışmalar oldukça eskilere dayanır ve hala da tartışılmaya devam etmektedir.<sup>17</sup> Felsefeciler ve mantıkçıların zaman zaman öne sür-

<sup>14</sup> Bkz. Şükran, Fazhoğlu, "Vaz", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, IVII, İstanbul 2012, s. 576-578.

<sup>15</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57-58. Ayrıca bkz. Durusoy, Ali, "Nâhiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki'nin Yeri", *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Sayı: 27 2004/2, 32-34.

<sup>16</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61-62.

<sup>17</sup> *Nahiv-mantık* ve dolayısıyla *lafız-mana* arasındaki tartışma ve analizlerin Osmanlı dönemi düşünce ve ilim hayatında da etkili olduğuna dair literatürde önemli bilgiler vardır. Özellikle Teftâzânî, Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ına yazdığı *el-Mutavvel*'de lâfız anlam ilişkisi konusundaki birçok meselede erken dönem dilcilerin görüşlerini benimserken, Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*'inde Âcî'nin görüşlerini tercih etmiştir. Bu iki farklı duruş tarih boyu tartışma konusu olmuş, mesela Abdulhâkim es-Siyâlkûtî *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*'inde Teftâzânî'yi savunmuş, Mestçizâde ise iki farklı âlimin görüşlerini *İhtilâfî's-Seyyid ve's-sa'd* adlı eserinde eleştirel bir yaklaşımla incelemiştir. Yine Teftâzânî, Sadrî-Şerîa'nın usul-i fıkha dair *Tenkihu'l-usûl*'üne yazdığı *et-Telvih ilâ keşfi haka'iki't-Tenkih* adlı şerhte lafızlardaki mecaz ve vaz' ilişkisini ele almış, Seyyid Şerîf yine bu konuda

düğü gibi evrensel *a priori* bir gramer var mıdır? Eğer böyle bir gramer varsa; bu, biçimsel mantığın bir dalı olarak görülebilir mi?<sup>18</sup> Mantığın ilişkili olduğu gramer alanı salt bir gramer alan mı, yoksa tarihi bir dile ait, zamansallığı ve tarihselliği içinde sosyo-kültürel bir varlık alanı dediğimiz bir amprik gramer alan mı olduğunu ortaya koyabilmek gerekmektedir. Şayet mantık her dilin yapısına uygun üniversal modaliteler içeriyorsa bu durumda mantığın bu işlevi insan aklının kümülatif çabasının sonucu olmasına uygun olarak her dile ve millete şamil kılınmalıdır. Aksi takdirde her dil ve millet kendi mantığını kendisi mi inşa edecektir?<sup>19</sup>

Aristoteles'in mantık kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesine karşı direnç gösteren grupların başında nahivciler gelmiştir. Yabancı bir medeniyetin kendi dillerini ve dolayısıyla bu dil üzerine kurulmuş dinlerine yönelik bir tehdit olduğu düşüncesiyle onuncu asırda Ebu'l-Abbas el-Nâşî, İbn Kuteybe, İbnu'l-Esîr gibi nahivcilerin katılımıyla zirveye ulaşan bu direniş bir dilin gramerinin anlam(lar)ı ortaya koymada yeterli ve gerekli olduğunu, Aristoteles'in mantığının ise buna imkân sağlamadığını ortaya koymaya çalışır.<sup>20</sup> Nahivcilerin iddiasına göre filozoflar, Yunan felsefesini İslam ülkesine sokmak amacıyla "dil içinde dil" ihdas etmeye, yani Kur'an'da ortaya konulduğu şekliyle Arapçayı gereksiz ve sorumsuz bir tarzda tahrif etmeye kalkmışlardır.<sup>21</sup>

Mantık, Arapçaya tercüme edilip İslamî araştırmaların muhtelif dallarına yayılmaya başlayınca farklı Müslüman gruplardan kuvvetli bir direnişle karşılaştı.<sup>22</sup> Direnenlerin başında nahivciler gelmekteydi. Bu grup, mantıkta dini, dili

---

Teftâzânî'yi eleştirmiştir. Aslında bu iki âlimin şahsında dilcilerle [Teftâzânî] mantıkçılar [Seyyid Şerîf] arasındaki kadîm tartışmalar yeniden ele alınmıştır. Bkz. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz", s. 578.

<sup>18</sup> Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 14, s. 91.

<sup>19</sup> Doru, Nesim, "Yahya Adî'ye Göre Mantık-Gramer (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, s.39-40.

<sup>20</sup> Şems İnati, "Mantık", (Çev. Şamil Öçal - H.Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Seyyin Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s. 40.

<sup>21</sup> Şükrü B. Abid, "Dil", s. 139. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (Çev. Lamia Güngören), Ufuk Yay. İstanbul 2004, s. 228-232; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, İstanbul 2005, s. 22.

<sup>22</sup> İslâm dünyasında mantığa karşı çıkışın diğer bir nedeni de, onun felsefeyle olan ilişkisidir. Mantığın, felsefe ile olan münasebeti konusunda mantıkçılar arasında üç farklı görüş vardır. Bunlar; 1. Aristoculara göre, mantık sadece bir metodoloji ve felsefeye giriştir. 2. Realistlere göre ise, mantık felsefenin esaslı bir bölümüdür. Zira onlar, gerçeğin yapısı ile aklın yapısının aynı ve mantık kaidelerinin de gerçek üzerine istinat ettiğini kabul ederler. Stoacılar ile Eflatun bu kanaattedirler. 3. Yeni-Eflatunculara göre ise, mantık hem felsefeye giriş

ve nahvi tehdit eden gayr-i İslamî unsurlar görmekteydiler.<sup>23</sup> İslam dünyasında Aristoteles'ten yaptığı tercümelemlerle tanınan ve Farabi'nin hocası olarak da gösterilen Ebu Bişr al-Mettâ b. Yunus el-Kunnâî<sup>24</sup> (870-940) ile önde gelen bir gramerci, Ebu Said el-Hasan b. Abdullah Sîrâfî<sup>25</sup> (893-979) arasında geçen, mantık ve gramerin değeri üzerinde durulan bir tartışmanın yapıldığı bilinmektedir.<sup>26</sup>

---

hem de felsefenin bir bölümüdür. Bkz. Van Den Bergh "Mantık", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, VII, İstanbul, ty. 308.

- <sup>23</sup> Şems İnati, "Mantık", s. 40. Düşünce tarihinde mantığa yönelik pek çok eleştiriler yapılmıştır. Mesela Stoacı Zenon'un öğrencisi Ariston (M.Ö. 300 civarı) "öğrenen kimseye bir fayda sağlamadığı, aksine zarar verdiğinden dolayı mantıksal düşüncenin yasaklanması gerektiğini" belirtir. Bkz. Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Ed. Richard Bett, Cambridge 2005, s. 5. İslam dünyasında ise dinî bir takım hassasiyetler nedeniyle mantığa yönelik önemli eleştirilerden özellikle şunları sayabiliriz. es-Suyûtî, *el-Kavlu'l-Muşriq fi Tahrimi'l-İştigâlbi'l-Mantık*, thk Muhammed Seyyid Abdulvehab, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008. s.131-132; es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, Thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1947; İbn Teymiyye, *er-Red ala'l-mantıkiyyin*, Thk. Refik el-Acem, Beyrut 1993; Ebu Amr İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilu'bn Salâh, I-II* Nşr. Abdülmüti el-Kal'âcî, Dârülmârife, Beyrut 1986; al-Azem, Talal, *Traditionalism against Scholasticism: The Debate over Curriculum in Damascus between 1150-1350*, (MA thesis), University of Oxford, 2007; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford 1993.
- <sup>24</sup> Mettâ, Hristiyan Nastûrî mezhebine bağlı olup, birçok Süryânîce eseri Arapçaya nakletmek suretiyle "riyâsetü'l-mantıkiyyîn" pâyesine erişmişti. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, TDV-İSAM Yay, İstanbul 2009, s. 91; Tahsin Görgün, "Mettâ b. Yunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul 2006, s. 417-418.
- <sup>25</sup> Sîrâfî, Mu'tezilî olmakla meşhur olmuşsa da bu konuda temayüz eden bir düşünce görülmemiştir. Takvâ ve verâ sahibi, zâhid, ibadetlerine önem veren, verdiği fetvalardan para almayan, kitap intinsah ederek geçimini sağlayan gibi vasıflarla temayüz etmiş bir kişiydi. Kelamcuların diyalektiğini iyi bilen, mantık, geometri, matematik ilimlerine vâkıf olduğu gibi kıraat, garîb, nahiv ve aruzda çok yetkin bir dilcidir. Çıkar, *a.g.e.* s. 89.
- <sup>26</sup> Yakut el-Hamevi, *Mucemu'l-udeba*, Dâru'l-İhyâ el-Tûras el-Arabiyye, Beyrut Cilt: VIII, s. 190-229; Ebu Hayyan el-Tevhîdî, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, Cilt: I, (Nşr.) Ahmed Emin ve Ahmed Zeyn, Kahire 1953, s. 107-129'da nakledilmektedir. Bu tartışmanın Türkçeye tam çevirisi için bkz. Osman Bilen, "Ebu Bişr Mettâ ile Ebu Sa'îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslamiyât*, 2004, Sayı 2, s. 155-172. Konuyla ilgili geniş bilgi ve literatür için bkz. G.E. Von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1970, s. 55-57; Versteegh Cornelis, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: E.J. Brill, 1977; Rescher, Nicolas, *Tatavvuru'l-mantiki'l-Arabî*, terc. M. Mihran, Daru'l-Me'arif, Kahire 1985; Sadık Türker, "Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi", *Kutadgubilig*, Sayı 1, 2002, s. 137-175; Sadık Türker, *Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1997; Yahya b. Yahya, *Makâlâtu Yahya b. Adî el-Felsefî*, tah. Sehbân Halifat, Menflurâtu'l-Câmi'eti'l-Urduniyye, Amman 1988; Gerhard Endress, "Makâlâtu Yahya b. Adî b. Hamid b. Zekeriyya fi tebyini'l fasl beyne snâ'etey el-mantiki'l-felsefiyyi ve'n-nahvi'l-Arabî", *Journal For The History of Arabic Science*, 2, (1987), s. 38-50; Abdülkerim M. el-Es'ed, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantık ve 'ulumi's-şeri'e*, Daru'l-ulum, Riyad, 1983; Mehmet Şirin Çıkar, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve "Yunan Mantığı ile Arap Nahvi

Batılı bazı yazarların bu tartışmayla ilgili değerlendirmeleri bu türden tartışmaların, sadece, mantık ve felsefenin İslam kültür hayatına girmeye başladığı dönemde, dini ilimlerle meşgul olanların dışarıdan alınan ilimlere (*ulum-u dâhiliye*)<sup>27</sup> karşı duydukları tepkiyi yansıttığı şeklindedir.<sup>28</sup> Zira gramerci olan

Arasındaki Fasillar” adlı Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, Mart 2005, s. 65-76; El-Rouayheb, K. “Sunni Muslim scholars on the Status of Logic, 1500-1800”, *Islamic Law and Society*, 11.2: 2004, pp. 213-232; Elamrani-Jamal, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*, Paris 1983; Mohaghegh, M. and Izutsu, T. (Eds.) *Collected texts and papers on logic and language*, Tehran 1974; Perler, D. and Rudolph, U. (Eds.) *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden 2005; Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London and New York 1997; Taha, Abderrahmane, “Discussion entre Abu Sa’id al-Sîrâfi, le Grammairien et Mattâ B. Yûnus, le philosophe”, *Arabica*, Volume: 25, 1978, pp. 310-323; Taha, Abderrahmane, *Language et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de Vontologie: avec la Traduction de la Discussion rapporte par Abii Hayyan al-Taahidi entre le logicien Matta ibn Yunus et le Grammairien Abii Sacid as-Sirdfi et de deux autres textes*. Faculte des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat 1979; Elamrani-jamal, Abdelali, *Logique aristotélicienne et Grammaire arabe*, Paris, Vrin 1983; Hamdah, Muhammad Ali Abu, *Fi al-Tadhawwuq al-Jamâli li Munâzarat Abi Sa’id al-Sîrâfi wa-Abî Bishr Matta ibn Yunus al-Qunnâi Majlis al-Wazir Abi al-Fath al-Fadl ibn Ja’far ibn al-Furat sanat 326 AH*, Dar al-Jil; Amman, Maktabat al- Muhtasib, Bayrut 1984; Endress, Gerhard, *Grammatik und Logik, Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, Amsterdam 1986; Muhammet Günaydın, *Al-Sîrâfi’s Theory of ‘Lingua-Logical’ Grammar: An Analytical Study of The Grammatical Work of Al-Sîrâfi (Sharh Kitab Sibabwayhî) Within The Context of A Discussion on Language and Logic in Medieval Islam*, University of Pennsylvania, Near Eastern Languages and Civilizations (Yayınlanmamış Doktora Tezi), USA 2006; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, TDV-İSAM Yay, İstanbul 2009; Abdurrahman el-Hâc Sâlih, “en-Nahvi’l-Arabî ve Mantıkî Aristo”, *Mecelletü’l-Külliyeti’l-âdâb*, I, Cezayir, 1960, s. 67-86; Jamel, A.Elamrani, *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe (Etudes et documents)* J.Vrin, 1983; Jamel, A.Elamrani, “Grammaire et Logique d’après le philosophe arabe chrétien Yahya Ibn Adî”, (280-64 H / 893-971) in *Arabica, Revue d’Etude Arabe* (fondé par E.Lévi, provençal), E.J.Brill, Editeurs, Leiden, 1982; Jacques, Langhade, *Du coran à la philosophie, la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, (préface de Jean Jolivet, Damas, 1994, (Troisième partie); Jaques, Langhade, “Mentalité grammairienne et mentalité logicienne au IVème siècle”, in *Journal de Linguistique Arabe*, N°15, 1985, (pp104-117); Sâsî, Muhammed, “en-Nahvi’l-Arabî ve mantıkî’l-felsefî mülâhazât havle ba’de’l-münazarât fi’l-asrî’l vasîf”, *Mecelletü’l-Tunusiyye li’l-dirâsâtü’l-felsefiyye*, Sayı: 30-31, Yıl, 17, s. 15-27; Dhifallah, Faouzia, “fi alâkatü’l-nahvi bi’l-mantiki min hilâli ba’du mükabesetü’l-Tevhidî”, *Al-Mukhabat*, 2013/8, s. 112-113. Buraya kadar konuyla ilgili verdiğimiz literatürde gördüğümüz kadarıyla mantık-gramer arasındaki ilişki hiç birinde din-felsefe ilişkisi bağlamında ele alınmamıştır. Özellikle bu eksikliği vurgulamak için literatürü genişçe vermek durumunda kaldık.

<sup>27</sup> Tevhidî’nin kullandığı ve “iç felsefe/felsefenin içi ya da özü” olarak tercüme edilebilecek olan *el-felsefetü’l-dâhile*, aslında Kindî’nin günümüze gelmeyen bir eserinin başlığında da geçmektedir: *Kitâbu’l-felsefeti’l-dâhile ve’l-mesâili’l-mantikiyye ve’l-mu’tâsa ve mâ fevka’t-tab’iyyât*; bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 315,29-316,1. Aynı kavram, *Tevhidî’nin el-İmtâ’*

Sîrâfi'nin, mantıkçı Mettâ'ya yönelttiği itirazlar çok önemli bir konuya temas etmektedir: Mantığın dilsel bir işlevi vardır; gramer ve dille ilgili tahlillerin mantık için bir de ön şart ya da ön hazırlık olması gerektiği üzerinde durulmalıdır. Daha özel bir ifade ile mantıkçılar *me'ânînin*, yani sözdeki anlamların kendi disiplinleri içerisinde incelenmesi gerektiğini ileri sürerek *elfâzın*, yani belirli bir dildeki bu anlamların ârizî ifadelerinin incelenmesinin gramercilere bırakılması gerektiğini iddia etmekteydiler.<sup>29</sup>

Mettâ, bu tartışmada, her dildeki kelimelerin anlamlarını yöneten küllî bir mantık olduğunu ileri sürer ve felsefi tutumunu şu ifade ile ortaya koyar: “Ben mantıktan, sahih anlamı sahih olmayandan ayırt ermeye yarayan, sözün bir aracını anlıyorum. Mantık, ağır ile hafifi, batan ile yükseleni ayırmaya yarayan bir terazi gibidir.”<sup>30</sup> Mettâ'ya göre akıl insanlarda eşit olarak mevcut olduğundan, Grekler tarafından geliştirilen mantık her yerde uygulanabilir. Buna karşılık, Sîrâfi, insan doğasının değişmez ve evrensel özellikleri olduğunu kabul etmekle birlikte; doğru ifadeleri yanlış olanlardan ayırt etmek için biçimsel mantığın zorunlu olduğunu kabul etmez. Sîrâfi'ye göre her dil kendi geleneğine bağlıdır ve hiç bir dil doğal değildir; her bir dilin kendine has, farklı bir yorumlama ilkesi ya da tarzı vardır ki, bu o dilin içinde doğduğu geleneğe aittir.<sup>31</sup> Dolayısıyla, Grekler tarafından geliştirilen mantık, ancak Grekçe için uygulanabilir ve Arapçanın unsurlarını tahlil etmede kullanılamaz.<sup>32</sup> Ona göre, eğer mantık Grekçede Grek tarafından geliştirilmişse, bunun başka toplumlarda ve dillerde de geçerli olduğunu savunmak yersizdir.

---

*ve'lmiûânese'*sinde bu defa Ebû Sa'îd es-Sîrâfi ile Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus arasındaki meşhur tartışmada Sîrâfi tarafından Kindî'ye atfen, ancak ona ait bir eser olduğu izlenimi verilmeksizin telaffuz edilmektedir; bkz. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-miûânese*, 1953, 127,7-8.

<sup>28</sup> Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yayınları, Kayseri 1992, s. 11-12.

<sup>29</sup> Versteegh, Kees, “Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı”, (Çev. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Yıl: 2005, s. 134.

<sup>30</sup> Yakut, *a.g.e.*, s.193; Ebu Hayyan, *a.g.e.* s. 109

<sup>31</sup> Yakut, *a.g.e.*, s.193; Ebu Hayyan, *a.g.e.* s. 111.

<sup>32</sup> Yakut, *a.g.e.*, s.195; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, s. 110. Evrensel bir dilden bahsedilip bahsedilemeyeceği ile ilgili tartışma aslında, lafızları kullanmadan önce sadece zihni platformda insanların ortak bir dile sahip olup olmadıklarının ilgili bir tartışmadır. Hâlbuki lafız olmadan bir dilden bahsetmek imkânsızdır. Lafızlar ise yereldir, bu durum manaların da yerel olması anlamına gelir. Yani insanların tamamı aynı manalara sahip değildirler. Dolayısıyla zihinler de birbirinden farklıdır. Nitekim lafzın manaya etkisi açısından İbnü's-Sikkît'in *Islâhu'l- mantik* adlı eseri, bunun tipik bir örneğidir. O, bu eserinde lafızdaki değişikliğin manayı da nasıl değiştirdiğini örneklerle ortaya koymaktadır. İbnü's-Sikkît, *Islâhu'l-mantik*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, s. 3-36

“...bir Yunanlı (Aristo) tarafından kendi ülkesindeki halkın diline göre ve onların o dildeki muvazaalarına (*istilâhîhim aleyhâ*), aralarında o dille ilgili olarak mütearef olan resm ve sıfatlarına göre vaz edilmiş olduğundan, Türklerin, Hintlilerin, Fârisîlerin ve Arapların onu öğrenmeleri ve onu hakem olarak kabul etmelerinin, onun kabul ettiğini kabul, reddettiğini red mecburiyetinde olacak şekilde leh ve aleyhlerine olan kararlarını benimsemelerinin gerekçesi nedir?”<sup>33</sup>

Sîrâfi, akılla kavranan anlamların ancak dil aracılığı ile kazanıldığını ve dil ile ifadeye kavuştuğunu öne sürdüğü için dilbilgisini vazgeçilemez görür. Fakat Sîrâfi, yaşayan bir dilin ifade imkânlarına kullanılmayan bir dile göre daha iyi nüfuz edilebileceğine inanır. Yine, bir dilden diğer bir dile yapılan tercümelerde ortaya çıkan anlam değişikliklerini mantıksal çözümlemelerle değil; ancak, her iki dilin gramerini de iyi bilmekle ve bu dillerin kendine has ifade tarzlarına hâkim olmakla en aza indirgenebileceğini ileri sürer. Mettâ ise buna verdiği cevapta çok önemli bir hermeneutik ilkeyi hatırlatır:<sup>34</sup> “Her ne kadar, Grekler dilleriyle birlikte kaybolmuşlarsa da, tercümeler yine de yazarların kasıtlarını, anlamlarını muhafaza etmiştir.”<sup>35</sup> Ayrıca, Aristoteles'in görüşüne dayanarak Mettâ, mantık için lafızların değil, anlamın esas olduğunu; gramer de ise anlamın değil, lafızların esas olduğunu belirtir.<sup>36</sup> Bu fikre bağlı kalarak, semantik değerlerin Arapçada yeniden üretilebildiği sürece Grekçeden yapılan tercümelerde dile bağlı her türlü ayrıntının korunabileceğini ifade eder.<sup>37</sup>

Sîrâfi bu iddiayı kabul etmez ve mantığın mana(lar) ile gramerin ise lafızla ilgili olduğu görüşünü şiddetle reddeder. O, her bir dilin tamamen kendisine has özellikleri olduğunu ve bunların, başka bir dilde birebir bir karşılığı olmadığına inanır. Bu hükümden Sîrâfi'nin, mantığın yalnızca içinden çıktığı dile uygulanabileceği sonucunu çıkarması şaşkıncı görülmemelidir. Bununla beraber o, söz ile anlam arasında bir ayırım yaparak birincinin doğal ve değişken; ikincisinin aklî ve kalıcı olduğunu belirtir. Bununla Sîrâfi hem farklı dillerin varlığını ve hem çeşitli diller arasındaki farklılıkları açıklamayı amaçlar; aynı

<sup>33</sup> Ebu Hayyan, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>34</sup> Bilen, *a.g.m.*, s. 93.

<sup>35</sup> Yakut, *a.g.e.*, s.197; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, s 111.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İzmir, 1985, s. 196.

<sup>37</sup> Yakut, *a.g.e.*, s. 204. Ebu Hayyan, *a.g.e.*, s.115. Bkz. John Walbridge, *God and Logic In Islam The Caliphate of Reason*, Cambridge University Press, USA, 2011, s. 83, 108. Grekçeden yapılan tercümelerde dile bağlı her türlü ayrıntının korunabileceğine yönelik iddiayı daha önceki bir makalemizde tartışmış ve bunun özellikle hermeneutik açıdan mümkün olamayacağını nitekim olmadığını da ifade etmiştik. Bkz. Mehmet Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1, Sayı:2, 2010, s. 249-288.



zaman da insanlar arasında anlam ve düşünce alışverişini ve değişimini evrensel bir ilkeye, yani akliliğe dayandırmaya çalışır. Fakat Sîrâfi burada Aristoteles'le başlayan gelenekte benimsenen mantığın bir tür akıl yürütme yöntemi olduğu görüşünü tersine çevirerek, mantığı doğru konuşma sanatı olarak anlar. Buna sebep olarak dönemin bazı mantıkçıların Hitabeti, *Organon*'un bir parçası saymaları gösterilebilir.<sup>38</sup>

Burada açıkça dile getirilmemekle birlikte, söz konusu itirazdan kurtulabilmek için Mettâ 'anlam' ile kastedilen şeyin, lafızların delalet ettiği veya isimlendirdiği nesne ile olan gösteren-gösterilen ilişkisi değil; her dilin yapısında mevcut bulunan ve bütün dillerde ortak olan gramatik terkinin ilkelerine uymakla hâsıl olan "değer" olduğunu belirtmeliydi. Sîrâfi, yine de Aristoteles mantığının Grekçe dışında başka bir dile doğrudan uygulanamayacağı görüşünü tekrar edecektir. Sîrâfi'ye göre, bir dilde anlamı doğru ifade etmenin yöntemi tespit edilerek bu, bir bilime, yani gramere dönüştürülür ve böyle ve dilin biçimsel terkip kuralları böylece oluşur. Sîrâfi'nin bu iddiasından çıkan sonuç; belki, söz konusu biçimsel kuralların ve akledilir anlamların bütün dillerde aynı olduğudur. Fakat ona göre, bunlar sadece ve sadece bir dilde kavranabilir ve daha sonra başka bir dilde var olan biçimsel kurallarla karşılaştırılabilir.

Bu tür bir mantık tanımından hareketle diyebiliriz ki, Sîrâfi'ye göre hakiki bir mantıkçı her zaman kendisini düzgün olarak ifade edebilmeli ve her düzeyde, doğru ifade ile doğru olmayan ifadeyi ayırabilmelidir. Buna karşılık Mettâ, bütün doğal diller için geçerli olan evrensel bir gramerin, formel mantığın bir dalı olarak kabul edilebileceğini öne sürer. Sîrâfi ise doğal dilleri etkileyen psikolojik ve tarihsel olguların çeşitliliğine dolayısıyla dilin tarihselliğine dikkat çeker. Mettâ, bir konuşma aracı (âlet) olan mantığın, düzgün konuşma ile hatalı olanı ve doğru anlam ile yanlış anlamı birbirinden ayırmaya (terazi/ölçü gibi) yaradığını iddia etmiştir. Sîrâfi ise, düzgün ve hatalı konuşmayı tertibin (*bi'n-nazmi'l-me'lûf ve'l-irâbi'l-ma'rûf*), doğru ve yanlış anlamı da aklın ayırt ettiğini savunmuştur. Ayrıca Yunanca terminolojiye dayanan Aristoteles mantığının başka toplumlar için bağlayıcı olamayacağı görüşünde<sup>39</sup> olan Sîrâfi, daha sonra tartışmayı anlam-lafız ve konuşma-anlam ilişkisine çekmiştir. Mantıkla bu iki ayrı alanın bilinemeyeceğini, insanların Arapça, Yunanca gibi farklı

<sup>38</sup> Farabi, *İhsa'ül-Ulum: İlimlerin Sayımı*, (Çev. Abdulkadir Ateş), Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul 1990, s. 88. Emiroğlu, "Mantık", s. 22.

<sup>39</sup> Antropolojik araştırmalarıyla Batı akılcılığının ve bu akılcılığın buluşu olan mantığı kültürel görecelik ve sözlü-yazılı kültürel farklılık olarak yorumlayan özgün bir çalışma için bkz. Goody, Jack, *Batıdaki Doğu*, (Çev. Burhan Mert Angılı-İsmail Mert Bezgin), Dost Yay, Ankara 2002, s.23-63.

dillerde konuşmaları gerektiği tezini ortaya atmıştır. Sîrâfî mantığı da bu araçlardan herhangi birisi gibi kabul etmiştir. Mattâ, dilin tabîî yönüne vurgu yaparak şeylerin anlaşılabilirliğini esas almış ve bunun toplumlara göre değişmeyeceğini bildirmiştir.<sup>40</sup>

Tartışmanın bize intikal eden metnine yansıyan yönlerine dayanarak şunu belirlemek mümkündür. Mettâ'nın savunduğu görüş iki şekilde ele alınabilir: a) Formel mantığın kuralları, herhangi bir dildeki terkip kurallarını ve gramatik yapıyı açıklamak için yeterlidir. b) Bir dil içinde mümkün olan anlamlı terkip kurallarını düzenleyen gramer yapıları zaten mantığın alanına dâhildir.<sup>41</sup>

Bu görüşe karşı Sîrâfî'nin yönelttiği itiraz ise şu noktada toplanır: Bir ifadenin anlamlı olması ile doğru olması aynı şey değildir. Fakat sözün anlamlı olmasının ön şartı, dilin biçimsel kurallarına, gramer kaidelerine uymasındır. Örneğin, tek tek lafızlar anlamlı olsa dahi, "bu ağaç, yoldaki yeşil" gibi bir sözün anlamsızlık ve hatta saçmalık düzeyinden çıkması için, bunun uygun bir gramer yapısına göre tertip edilmesi gerekir. Sözün doğruluk değerinin aklî bir işlemle ölçülebileceğini inkâr etmese de Sîrâfî, bunun için Grekçeden soyutlanarak ulaşılan Aristoteles mantığının değil; kullanılan bir dilin gramerinden çıkarılan biçimsel kuralların yeterli olacağı görüşünü savunur. Bu da, Sîrâfî'nin mantığı, dışa vurulan ifadenin düzenlenmesi anlamında aldığı ve Fârâbî'nin belirttiği gramercilere dâhil olduğunu gösterir.<sup>42</sup> Ayrıca, Sîrâfî'nin, dilin menşecini doğal değil; tamamen, geleneksel (konvansiyonel) saydığını anlıyoruz. Oysa mantığın bütün dillerde ortak olan ilkelere dayandığını kabul etmek için, dil ile düşünce arasındaki ilişkinin de doğal ve fitrî olduğunu; daha doğrusu, dilin de doğal ve fitrî olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>43</sup> Nitekim Fârâbî'nin konuya böyle bir anlayışa yaklaştığını görüyoruz. Ancak, Sîrâfî'nin itirazlarının daha sonraki mantıkçılardan bazılarını etkilemiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Fârâbî bu tür bir yarar için dilbilgisinin (nahiv) yeterli olduğu savına karşı mantıkla dilbilgisini karşılaştırma yoluna gider. Nitekim Muhsin Mahdi'ye göre, Fârâbî'nin bu konuya ilgisinin temelinde kendi zamanında mantık biliminin bir *üst dil* olarak evrensel geçerliliğini savunan mantıkçı Mettâ ile Arapların yöntemsel yanlışlara karşı kendilerini korumaları için Arapça dilbil-

<sup>40</sup> Türker, "Fârâbî' de Dil ve Mantık İlişkisi", s. 143-144.

<sup>41</sup> Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", s. 94.

<sup>42</sup> Farabi *İhsa'ül-Ulum* (s. 79)'da bu duruma işaret eder. Ayrıca, İbnü'l-Sikkît'in (ö. 867) gramer ile ilgili *İslâhü'l-Mantık* adlı bir eser yazdığını ve el-Sîrâfî'nin oğlu, Yusuf b. Hasan el-Sîrâfî'nin bu esere bir şerh yazdığını hatırlamak gerekir.

<sup>43</sup> Bkz. Wilfried Kuhn, "Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sirafi," in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. Burkhard Mojsisch Verlag B.R. Griener, Amsterdam 1986, 301-402.

gisinin yeterli olduğunu düşünerek mantığı küçümseyen Sîrâfî arasındaki tartışma yer alır.<sup>44</sup>

İslam mantıkçılarının bu itirazdan ne derece etkilendiklerini tespit etmek mümkün değilse de, Fârâbî'nin burada tartışılan konuları dikkate aldığı söylenebilir.<sup>45</sup> Ancak, gramer belli bir dile mahsus kanunlarla ilgilenirken; "mantık ilmi de, bütün milletlerin kelimelerini içine alan müşterek kanunları vermek bakımından ondan ayrılır."<sup>46</sup> Fârâbî'nin bu konuda öne sürdüğü görüşlerinden en önemlisi şudur: Gramer dahi, belli bir dilin kendine has özelliklerini araştırırken, bu özelliklerin bütün dillerde ortak olmaları bakımından değilse de; aslında, dillerin hepsinde müşterek olan yönleriyle ilgilenir.<sup>47</sup> O halde Fârâbî'ye göre gramerin konusu dillerde müşterek olan, *apriori* kuralları araştırmaktır. Fakat bu kuralları mukayeseli olarak değil, bir dilde mevcut olduğu için, gramatik olarak ortak hususları tespit ederek yapar. Mantık için ön-şart olan bu gramer bilgisi, belli bir dilin grameri olmayıp, kelimelerin tabii olduğu kanunları müşterek olmaları dolayısıyla bilmektir. Mantıkçı Fârâbî'nin ifadesiyle, belli bir dile "mahsus olan şeylerin hiç birine bakmaz, belki bu hususta muhtaç olunan şeylerin bu dilde ilim sahibi olanlardan alınıp öğrenilmesini tavsiye eder."<sup>48</sup>

### Din ve Felsefenin Mantıksal ve Gramatikal Gerilimleri

Mantık ile gramer ilişkileri üzerine yukarıda belirttiğimiz tarihsel ve metodolojik hususlar göz önüne alındığında esasında/ya da zımında meselenin mantığın klasik İslam düşüncesindeki meşruiyeti problemi olduğu görülebilir. Özellikle de mantığın Yunan menşeli olması mantık ile gramer arasındaki gerilimin dinamini oluşturmuşa benziyor. Zira Yunan mantığı İslam dünyasına girmeye başladığında, pek çok düşünür tarafından, davetsiz gelen bir yabancıymış<sup>49</sup> gibi şüpheyle karşılanmıştır. Mantık kendisini, düşüncenin en soyut teorik aracı olarak görüyor ve her ne kadar dilin formunu alabiliyorsa da, aslında kendisini bu dilin en derin temeli olarak kabul ediyordu. Doğal dilin kendisine has bir temel mantığı vardır ve dili tam olarak anlayabilmek için öncelik-

<sup>44</sup> Mahdi, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", s. 58-59; ayrıca bkz. Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007, s. 66-112; Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, 108-120.

<sup>45</sup> Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", s. 95.

<sup>46</sup> Farabi, *a.g.e.*, s.76

<sup>47</sup> Farabi, *a.g.e.*, s.77

<sup>48</sup> Farabi, *a.g.e.*, s. 77-78.

<sup>49</sup> Şems İnati, "Mantık", s. 31-53; ayrıca bkz. Fuad Hadad, "Al-Farabi's Views on Logic and its Relation to Grammar", *Islamic Quarterly*, V.I: XIII, Nr. 4, 1969.

le bu mantığı anlamamız gerekir. Meşşâî filozoflarının en etkilisi olan Fârâbî, bu iddiayı zaman zaman yinelemiştir. Bazı düşünürler, İslami bilimlere (nahiv, fıkıh, kelim vb.) alternatif bir açıklama tarzı getirdiğini ve dahası bizzat İslam'ın evrenselliğini ve kendi kendine yeterliliğini sinsice tehdit ettiğini düşündüklerinden, mantığın İslam kültürü içerisine dâhil edilmesine karşı çıkmışlardır. Mantığa yöneltilen bu köklü eleştiri ciddi bir destek bulmuş ve düşünürlerin önemli bir bölümü, gerçek bir İslami meşruiyet gösteremeyen her türlü teorik alete karşı düşmanca bir tavır takınmışlardır. Ancak mantığı, felsefeyi gözden çıkarmak pahasına savunan hatırı sayılır bir düşünür grubu da vardır. Şöyle ki bunlar, mantığın –şayet varsa– felsefi çağrışımlarından tamamen arındırılabilirliğini ve din yoluyla da elde edilebilecek olan birtakım hakikatlerin daha bir kesinlikle ifade edilmesinde tümüyle nötr olarak kullanılabilirliğini ileri sürmüşlerdir.<sup>50</sup>

Aslında İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan mantıkçılarla gramerciler (nahivciler) arasındaki tartışmalar, Aristoteles mantığının Arap diline uygulanması ile ortaya çıkan güçlüklerden kaynaklanır. Literatürde “Bağdat tartışması”<sup>51</sup> olarak da anılan olayı, Latinler için Abelard'ın diyalektiği ile Bernard de Clairvaux'nun teolojisi arasındaki şoku önceden yaşayan İslam ile Hellenizm arasında bir yüzleşme olarak sunmak abartılı olsa bile, biri Müslüman diğeri Hristiyan iki âlim arasındaki tartışmada somut hale gelen mantık ile gramer arasındaki karşıtlığın Müslümanların tez vakitte “harcî ilimler” (felsefe ve dolayısıyla mantık) ve bir anlamda Kur'an'a bağlı bulunan ve Kur'an tefsirini kolaylaştıran “geleneksel ilimler” (özellikle de gramer) olarak adlandırdıkları şey arasında gizli bir şekilde var olan zıtlığın sahneye konuluşu gibidir. Arap grameri ile Kur'an arasındaki gizli bağ, İslam içinde Arap dilinin bizzat imtiyazlı olması, doğrudan gramer ile mantık arasında bir uçuruma yol açar: Mantık, Arapçanın mantığı değildir ve Kur'an'ın diliyle hiçbir alakası yoktur. Bu yüzden mantıkçılar ile gramerciler arasında mantığın temsilcilerinin Hristiyan olması ve dolayısıyla da bir anlamda “dışarıdan” birisi olması tesadüf olmasa gerektir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Leaman, Oliver, “İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı”, (Çev. Yaşar Daşdemir), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 252; ayrıca bkz. M. Tahir Yaren, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Ankara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1982, s.12-38.

<sup>51</sup> Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversitesi Kitapevi Yay, İstanbul 2004, 125-131.

<sup>52</sup> Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral) Litera Yayınları, İstanbul 2005, s.91-92.

Aristoteles'in kategorileri ile nahivcilerin türemiş (*müştâk*) kelime grupları arasındaki farklılığı gördüğümüzde söz konusu durum daha açık hale gelir. Nahivci Sîrâfî ile mantıkçı Mettâ arasında yapılan ünlü münazara sonucunda İslâm düşüncesinde, Aristoteles'in kategorilerine Arap nahvinden çeşitli karşılıklar getirilir:<sup>53</sup>

Aristoteles'in Kategorileri	Arap Nahvinden Karşılıklar
Cevher	<i>Fiil</i>
Nicelik	<i>İsm-i merre, mübalağa sigaları</i>
Nitelik	<i>İsm-i Heyet, sıfatu'l- müşebbehe, ism-i tafdil sigaları</i>
İzafe	?
Mekân	<i>İsm-i mekân</i>
Zaman	<i>İsm-i zaman</i>
Vad'(Durum)	?
Mülkiyet/Aidiyet	?
Fiil	<i>İsm-i fâil</i>
İnfial	<i>İsm-i mef'ul</i>
?	<i>Mastar</i>
?	<i>İsm-i âlet</i>

Tabloya baktığımız zaman nahivcilerin kelime grupları ile Aristoteles'in kategorileri arasında tam bir örtüşme olmadığını görürüz. Aristoteles'in kategorileri, *salt formel mantıksal ve dilsel gramatik* olmalarının yanı sıra belirli bir *metafizik* de içerir. Nahivcilerin türetilmiş kelime formları ise fonksiyonları bakımından mantıksal karakter ve belirli bir *metafizik* içerik taşır. Aristoteles'in kategorileri cevherden başlamakla ve diğer kategorileri ona yüklemekle, düşünceye, bir hüküm ifade eder tarzda fonksiyon gördürür. Arap nahivcileri ise *fiil* den hareket ederek bundan isimler türeterek cümleyi, fiilin olduğu şekilde veya onu yapanla ya da onunla bir biçimde ilişkili olan şey/kişi hakkında açıklama yapar tarzda işler.<sup>54</sup>

Bunun yanında Aristoteles'in kategorileri ne *salt formel mantıksal* ne de *dilsel ve gramatik* olmayıp bunların yanında belirli bir *metafizik* içerik de taşır. Buna karşılık nahivcilerin türetilmiş kelime formları da işlevi bakımından mantıkî bir karakterinin yanında *belirli bir metafizik* içerik de taşır. Tam da buna bağ-

<sup>53</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 65.

<sup>54</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 66. Tablodaki karşılaştırmalarla ilgili olarak ayrıca bkz. Türker, Mübahat, "Mûsâ b. Maymûn'un Makâla fî Sınâ'at al-Mantık", *İslam Tetkikleri Dergisi*, Cild: 3, Cüz: 1-2, İstanbul 1960, s. 49-110.

lı olarak Yunanî dünya tasavvuru ile beyânî Arap-İslam dünya tasavvuru arasında metafizik bir boşluk oluşması kaçınılmaz hale gelir. Bunun en iyi örneğini mülkiyet (iyelik) kategorisinin beyânî Arap düşüncesinde olmayışında görebiliriz. Bu, hükümdarlığı ve her şeyin mülkiyetini Allah'a ait gören ve insanı Allah'ın hükümdarlığı altındaki eşyanın sadece kullanıcısı olarak düşünen Arap-İslam düşüncesiyle uyum içerisinde olduğunu gösterir.<sup>55</sup> Bu örnek gramercilerle (nahivcilerle) mantıkçılar arasındaki tartışmanın salt teknik, mantıksal ve gramatik bir çatışmanın ötesinde birbirinden tamamen farklı iki episteme ve metafizik arasındaki derin görüş farklılıklarını içerdiğini gösterir. Zira Sîrâfî'nin Yunanlıları ve onların Arap filozofları arasındaki başlıca destekçilerini itibardan düşürme teşebbüsünün, mantık ve dilin nisbî faziletlerine dair basit bir tartışmanın ötesinde ve üstünde imâları vardır. Sîrâfî'nin eleştirisi, yabancı kültürlere ve onlardan Arap-İslam kültürüne yönelmiş olarak algılanan tehditlerinin ortaya çıkardığı gerilimlere karşılık Müslümanların takındıkları tutumu sorgulamasına derinden nüfuz eder.<sup>56</sup> Başka bir ifadeyle bu, Yunanlıların ve diğer yabancıların Arap-İslam kültürüne etkisine yönelik karşı bir mücadele teşebbüsüdür. Bu on üçüncü ve on dördüncü asırlarda da devam eden dinî öğretilere karşı olarak görülen felsefi söylemi çökertmeye yönelik bir savaştır aynı zamanda.<sup>57</sup>

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; Sîrâfî'nin, mantığın evrensel bir düşünce disiplini olduğu iddiasına karşı ileri sürdüğü, her dile özgü bir düşünce ve ifade sistemi bulunduğu, dolayısıyla Arap dilbilgisinin bir Arap mantığı olduğu iddiası, sadece mantığa karşı çıkan dilbilginlerini cesaretlendirmekle kalmamış, Fârâbî (ö. 339/950) ve Sicistânî (ö. 391/1000) gibi mantıkçılara dahî ilhâm kaynağı olmuştur. Zira Aristoteles mantığından oldukça farklı bir şekilde, mantığın hem anlamları hem de kültürlere göre değişen lafızları araştırdığını ileri süren Fârâbî, mantığın evrensel bir anlam yapısı ve notasyona sahip olmamasından kaynaklanan evrensel geçerliliği sorununu ilk kez ele alarak

<sup>55</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 66. Karşılaştırma için bkz. Dionysios Thraks, *Grammer Sanatı*, (Çeviri ve yorum: Eyüp Çoraklı), Kabalıcı Yay. İstanbul 2006, s. 35; Konuyu klasik Arap edebiyatı açısından ele alan bir başka çalışma için bkz. Miklôs Marôth, "The Changes of Metaphor in Arabic Literature", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, 2002, s. 241-255; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, (Çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 156-179.

<sup>56</sup> Bu bağlamda nahvin mantıktan arındırılması çabasına bir örnek olarak Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî'yi de sayabiliriz. Bkz. Mehmet Şirin Çıkar, "ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi 'ilelî'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", *Nüşa*, Yıl 4, sayı: 14, 2004, s. 71-79.

<sup>57</sup> Şükrü B. Abid, "Dil", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, (Çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.144.

mantığa yeni bir kavramsal çerçeve vermiştir.<sup>58</sup> Bu yeni kavramsal çerçevenin nirengi noktalarından birisi felsefe ile din arasındaki epistemolojik ilişkinin yeniden düzenlenmesidir. Mantık ile gramerin, yani aklın kategorileriyle lafızlar arasındaki ilişkinin epistemolojik düzlemde düzenlenmesi, kullandığı dilin gramerini kendi özel mantığı olarak benimsemiş/özel mantığa dönüştürmüş ya da en azından lafızlarla makulâtın kurallarını birbirinden ayırmaya büyük önem vermeyen bir kültürde mantığı temellendirmek için atılması gereken adımın tersine olacaktır.<sup>59</sup>

Gramer-mantık ilişkisinde zikredilmesi gereken mühim noktalardan birisi de Sîrâfî'nin Arapçanın Yunan mantığına ihtiyacının olmadığını iddia ederken *Arapçanın mantığını nahiv, Yunan mantığını da Yunancanın grameri olarak görmesidir*.<sup>60</sup> Bu yaklaşım Câbirî'ye göre Sîrâfî'nin "evrensel aklı" reddettiği anlamına geliyordu. Bu red, aslında birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminin, yani *epistem*inin çatışmasını yansıtmaktadır. Buna göre mesele, basit bir bakış açısı farklılığının ötesinde çok daha derin ve köklü olup sistemlerin temelden farklılaşması anlamına gelmektedir. Bu münazara sadece Sîrâfî değil, bütün nahivci ve kelamcıların mantıkçılara ve felsefecilere karşı zaferi olarak kayıtlara geçmiştir. Başka bir ifadeyle münazara "Beyân"ın "Burhân"a karşı zaferinin tescili olmuştur. Mantığın nahiv çevrelerini istila etmeye başladığı bir döneme rastlaması ise hiç şüphesiz bu zaferin önemini daha artırmaktadır.<sup>61</sup>

Diğer yandan yine Câbirî'nin tespitlerine göre nahiv ile mantık, daha genel bir ifadeyle *beyân* ile *burhân* arasındaki çatışma ya da tartışma Mettâ ile Sîrâfî'nin dönemine has bir şey değildi. Aksine Kindî döneminden bu yana evrensel aklın İslam kültürü içinde görevlendirilmesiyle başlamıştı.<sup>62</sup> Bu yönüyle tartışmaya Kindî'nin "dinde rasyoneli Yunan evrensel aklının ürünleriyle desteklemeye –kısaca beyânı burhân üzerine inşa etmeye- yönelik teşebbüslerinin ışığı altında baktığımızda söz konusu tartışmanın Arap-İslam kültüründeki temeller krizinin en önemli tezahürlerinden birisi olduğu anlaşılmış olacaktır.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Türker, Sadık, "Erken Klâsik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri", *Kutadgu-bilig Dergisi*, Sayı: XI, İstanbul, (137-197), 2007, s.143.

<sup>59</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 531-532.

<sup>60</sup> Chamy, Gerard, *İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 167-168.

<sup>61</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 292.

<sup>62</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 293.

<sup>63</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 295; Benzer bir yorum için bkz. İsmail Abdulaziz, *Medresetü Bağdad ve eseruha fi tatavvuri'l-Mantiki'l-Arabi*, Kahire 1989; konunun Kelâmî bağlamda değerlendirilmesi hakkında bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcembar*, Rağ-

Yine bu tartışmada mantıkçıların, nahvin mantığa muhtaç olduğunu ileri sürüp grameri küçümsedikleri, bunun üzerine Sîrâfî'nin böyle bir tepki gösterdiği iddia ediliyorsa da<sup>64</sup> bu yaklaşım tartışmanın derinliklerini anlamımıza engel olabilir. Zira Sîrâfî'nin mantık ile gramerin alanlarının aynı olduğunu ileri sürmesi, bir anlamda gramerin yeterliliğini vurgulayarak bir kültür krizinin önüne geçmek olarak değerlendirilebilir. Toplumun sahip olduğu kutsal metnin yani Kur'an kendisini "apaçık Arapça bir kitap"<sup>65</sup> diye takdim ettiğine göre devreye Yunan mantığını sokmak, kutsalın dejenere olmasına ve bozulmasına yol açabilir diye düşündüğü söylenebilir.<sup>66</sup>

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız tartışmanın gramercilerle mantıkçılar arasındaki tartışma olduğu kadar, içeriği ve düşüncel uzanımları açısından aynı zamanda *kelam-felsefe* arasında bir tartışma olarak görülebileceğini iddia eden Oliver Leaman'ın mesele ile ilgili değerlendirmeleri konumuz açısından önemlidir. O'na göre Sîrâfî'nin Yunan felsefesinin İslamî entelektüel hayata girmesine saldırılar yöneltirken işlediği önemli bir konu da, Yunan'ın ve Yunanlıların İslam toplumuyla mukayese edilerek yüceltilmesine karşı çıkmış olmasıdır. O, Yunan kültürüne hayranlığın bir özenti olduğunu ve hiçbir milletin kendi başarılarının bütünlüğü içinde öteki milletlerden üstün olmadığını iddia eder.<sup>67</sup>

Bu tartışma yine Leaman'a göre *kelam* ve *felsefe*'nin yararları üzerine yapılan tartışma, Yunan felsefenin İslam toplumundaki problematik yönüne ilişkin önemli bir izahı da gözler önüne serer: Felsefenin kendi kendisine yönelttiği soruların birçoğunun İslam düşüncesi ve inancı bağlamında verilmiş cevapları zaten mevcuttu. Örneğin; insanların nasıl yaşaması ve hangi davranışlarda bulunması gerektiğine yönelik soru, kurtuluşu elde etmek için dinî ve toplumsal davranışla ilgili her şeyi bildiren Kur'an'da cevaplandırılmıştı. İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan sorunlar en başta fıkıh ilmi içerisinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmış, kudret, kader ve Tanrı ile ilgili sorunlar kelam ilmi bağlamında ele alınmış, bunların yanı sıra iyi bir dilbilim geleneği varlığını hep sürdürmüştür. Daha sonra entelektüel alanda sahneye çıkan felsefenin bu gele-

---

bet Yay. İstanbul 2002, s. 105-107; konunun Fıkıh Usûlu bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Vâil bin Sultân bin Hamza Hârisî, *Alâkatü ilmi usûlu'l-fıkh bi ilmi'l-mantık, Dirâsâh Tarihiyyeh Tahliliyyeh*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Câmiatu'l- ümmü'l- Kurrâ, Külliyyetu'l-Şeri'âtu ve'd-dirâsatu'l-İslamiyye, Dirâsatu'l-ulyâ, Şu'betu Usûlu'l-Fıkh, Suudi Arabistan 2010, s. 240-336; Es'ed, Abdulkerim Muhammed, *Bejne'n-nahvi ve'lman-tiki ve 'ulumu's-şeri'eti*, Daru'l-'Ulum, Riyad, 1983.

<sup>64</sup> Abid, "Dil", s.142.

<sup>65</sup> Nahl 16/103.

<sup>66</sup> Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay, İstanbul 2004, s.25-26.

<sup>67</sup> Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 12-13.



neksel İslâmî ilimlerin birçoğuna meydan okuduğu ve o tür bilgi formlarında uzman olan kimseleri tehdit ettiği görüldü.<sup>68</sup> İşte gramerciler ve mantıkçılar arasındaki tartışmanın en önemli yönlerin birisi de budur ve buradaki gerilim anlaşılmeden konunun yeterince anlaşılması mümkün değildir.<sup>69</sup>

Konu her ne kadar mantıkçılar ve gramerciler özelinde incelense de aslında bahsettiğimiz dinî ve felsefî *epistemeler* arasındaki gerilimin mantıksal ve gramatik daha genelde dilsel temelleri İslam düşünce geleneği içinde farklı bağlamlarda ele alındığını da belirtmek gerekir. Mesela İbn Rüşd Aristocu felsefenin büyük bir savunucusu olmasına rağmen Aristo'nun şiir hakkında söylediklerinin bir kısmının başka kültürlerinin şiirlerine uygulanamayacağına işaret etmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd için Aristo'nun eserlerinin incelenmesi, Yunanlıların kendi kültürleri lehinde önyargılarını ve bu metotların Yunanlı olmayan kültürlere uygulamalarının imkânsızlığı nedeniyle değerlendirmelerinin sınırlılığını ortaya koymaktadır. İbn Rüşd, İslâm dünyasında Yunan düşüncesinin en ateşli savunucularından birisi olarak tanınmaktadır. Ancak onun Aristocu şiirin sınırlı uygulanabilirliği değerlendirmesi, kültürel gramerin ve farklılığın doğurduğu potansiyel önyargıya ilişkin genel duyarlılığın güçlü bir göstergesi sayılabilir.<sup>70</sup> İslam düşüncesinde Sirâfî ile birlikte İbn Teymiyye ve Gazzâlî gibi Müslüman düşünürler Arap-İslam medeniyetinin evrimi boyunca kültürler arası düşüncel müdahalelere karşı direnmişlerdir.<sup>71</sup> Mettâ ve Sirâfî arasındaki tartışmada Sirâfî'nin Yunan düşüncesindeki biçimiyle mantığın, hakikati sahilikten ayırmak için doğru bir kıstas olduğu iddiasına karşı çıkışındaki itirazını bu bağlamda da ele almak gerekir. Ancak İbn Rüşd *Faslû'l-Makâl*'inde Sirâfî'ye itiraz mahiyetinde, "Hayvanları kurban etmede kullanılan araçlar, yararlı oldukları sürece, bizim dinimizi paylaşmayan insanlar tarafından kullanılıp kullanılmadıklarına bakılmaz"<sup>72</sup> şeklindeki bu argümanın problemi kullanılabilirlik şartlarının tanımlanmasındaki güçlüktür. Mesela Amerikalı filozof John Dewey'e göre mantık, doğal olarak belli bir prensip lehine önyargılıdır. Mantıkçılar bir felsefî doktrine güçlü bir biçimde bağlıdır ve çoğu zaman analizleri

<sup>68</sup> Leaman, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>69</sup> Bkz. Ulukütük, Mehmet, *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2013, s. 162-167.

<sup>70</sup> Bazı, Saad Abdurrahman, "Metodolojinin Ötesinde Batı Edebî Eleştirisinde Önyargı Biçimleri", *Önyargı -Fen ve Sosyal Bilimlerde Önyargı-*, içinde, Abdulvahab M. El-Messiri, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Mahya Yay. İstanbul 2012, s.257; Ahmet Kayacık, *Endülü's'de Mantık*, Tez-Mer Ofset, Kayseri 2012, s. 113-121.

<sup>71</sup> Bazı, a.g.m., s. 258; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay. Ankara 2010, s.213-217.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl fi ma beyne'l Hikme ve's-Şeria min'el-ittisal*, s. 126.

ve sonuçlarını bu doktrine dayandırırılar.<sup>73</sup> Bu durum aynı zamanda sosyal bilimler felsefesi bağlamında tartışılan bilim mi metodolojiyi takip eder yoksa metodoloji mi bilimi takip eder tartışmasında da görülür. Son yıllarda Aydınlanmacı ve Analitik felsefe geleneğinin aksine metodolojinin konu edindiği bilimi izlemek zorunda kaldığı sıklıkla ifade edilir olmuştur.<sup>74</sup>

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız meseleyi Foucaultcu *episteme* kavramı ve onun ifade ettiği anlamsal çerçeve içinde ifade edecek olursak *episteme*, bir kültürde ve belirli bir dönemde bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen şeye karşılık geldiği<sup>75</sup> gibi aynı zamanda belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelere varlık biçimini tamamlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerinde kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir.<sup>76</sup> Bir kültürde ve belli bir anda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme* vardır.<sup>77</sup> Buna göre mantık Yunan *epistem*esinin sınırları ve bağlamı içerisinde bir yere konumlanırken nahiv Arap-İslam düşüncesinin kültürel ve düşünsel kodlarının sınırları ve bağlamı içerisinde konumlanmaktadır. İslamî *episteme* içinde meseleye bakanlar mantığı, düşünce ise karışık olan genelleştirilmiş bir Yunanca gramer, buna karşı nahvi de başından beri bir metodoloji ve düşünce teorileriyle iç içeydi. Nitekim dil gramerciler tarafından “ilkesi akıl, vasıtası lâfız ve meyvesi yazıdır” şeklinde formüle edilmişti. Dolayısıyla Sîrâfî'nin şahsında İslamî *episteme* için nahiv bir Arap mantığıydı.<sup>78</sup> Yani Adam Mez'in ifadesiyle “Arapçanın grameri *din*, Yunanlıların grameri ise *akıldır*.”<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Dewey, John, *Mantık: Nazariyyat'ul-bahs*, (Çev. Z. N. Mahmud), Dar'ul-Mearif Kahire 1969, s. 56.

<sup>74</sup> Winch, Peter, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefesi*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yay. Ankara 1994, s. 7-8.

<sup>75</sup> Roberto, “Arkeoloji ve Epistemoloji”, s. 134.

<sup>76</sup> Urhan, *a.g.e.* s. 46.

<sup>77</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

<sup>78</sup> Türker, “Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, s. 144.

<sup>79</sup> Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti-İslam'ın Rönesansı-* (Çev. Salih Şaban), İnsan Yay. İstanbul 2000, s. 280. Ayrıca bkz. Soner Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu-Arap Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanma*, Etüt Yayınları, Samsun 2011, s. 85. Nahvin İslam düşüncesinde ne kadar özel bir yere sahip olduğu ile ilgili bkz. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *en-Nahvu'l-Muevvel (Te'vilü Istilahâti'n-Nahv bi-meâni's-sufiyye)*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Bağdatlı Vehbi, no.2044/1; *Nahvu'l-Kulûb el-Kebîr*, Thk. İbrahim Besyûnî, Ahmed el-Cundî, Alemu'l-Fikr, Kahire, 1994; İsmail Bayer, “Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: Ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2013, ss. 215-213; Ali Fahri Doğan

## SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde mantıkçılar ve nahivciler arasındaki tartışmaları hem gramer hem de mantık tarihi açısından önemli bir muhtevaya sahiptir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi konu dinî ve felsefî *epistemeler* arasındaki gerilimin önemli bir dinamiğini de oluşturmaktadır. Zira tartışmada mantıkçıların tarafından olan Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus'un hem Hristiyan hem de Aristocu olması dolayısıyla da Yunanî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* ait olması, gramercilerin tarafından olan Ebû Said Sîrâfî'nin ise Müslüman ve İslamî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* sıkı sıkıya bağlı olması konunun sıradan teknik bir tartışma olmadığı en ciddi göstergesi sayılabilir. Ele aldığımız kaynaklarda tartışmanın bu yönüne özellikle Câbirî'nin dikkat çektiğini gördük. Câbirî konuyu beyânî *episteme* ile burhân *episteme* arasındaki krizin ortaya çıkmasının belirgin amillerinden birisi olarak görmektedir. Aslında mesele, nesnel bir gramer ile nesnel bir mantık arasındaki ilişki ve seviye sorunu değil, iki farklı dünya tasavvurunun ve *epistemenin* mânâya, lafza ve kültüre yükledikleri anlamların çatışmasının yansımasıdır.

Zira ele alınan meseleye belli bir *epistemenin* perspektifi ve sınırları içinde baktığımızda ilk bakışta sorunsuz görünen, hatta teknik bir tartışma olarak zannedilen pek çok ayrıntı ciddi bir ihtilaf konusu olabilmektedir. Biz de bu çalışmamızda meseleye aslında birbirinden farklı *epistemelere* sahip insanların söylemlerinin arkaplanında kendi *epistemelerinin* yattığını göstermeye çalıştık. Burada *episteme* kavramı her ne kadar çağdaş felsefede Foucaultcu bir bağlamda kullanılsa da burada konunun anlaşılmasında bize göre gerekli görülmiştir. *Epistemeler* kendi etrafında oluşturulmuş epistemik cemaatlere karşılıklarına çıkan meseleleri anlama ve çözümleme çerçevesi sunarlar. Aynı zamanda belli bir tarihsel dönemde bilgiyi inşa eden bir kültürün temel kodlarını oluştururlar. 'Şimdi'nin *epistemesi* içerisinde geçmişin problemlerine bakan bizlerin 'orada' sadece teknik bir takım ayrıntı ve tartışmalar görmemiz 'oranın' gerçekte bizim algıladığımız şekilde olduklarını göstermeyebilir. İşte biz burada bize göre o gösterilemeyen, görülemeyen taraflara işaret etmeye çalıştık. Konunun bu yönüne başta Câbirî olmak üzere (*beyân-burhân*) Leaman (*kelâm-felsefe*) ve de Libe-

---

- Hülya Küçük, "Sûfî Kalplerin Nahvi: Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle fî'n-Nahvi'l-Mu'evvel* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54:1, 2013, ss.65-85; He-kimoğlu, Muhammet, "Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvu'l-Kulûb", *Nüsha Şar-kiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VII, Sayı: 25, 2007/II, Ankara, 2009; Zemahşerî, *Şerh'ul-Makâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402h; Ramazan Muslu "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, 2009, ss.65-76; Muhammed Esad Nâdirî, *Nahvu'l-Luğati'l-Arabiyye*, el-Mektebetu'l-Aşriyye, Beyrut, 1997.

ra'nın (*İslam-Hellenizm/dâhilî ilimler*) işaret ettiğini gördük. Onların perspektiflerinin de bu tartışmalara dâhil olması gerektiğine işaret ettik. Zira onların perspektiflerine göre tartışma bir yönüyle de bir dinin ilahî hitabının dilinin grameri ile bir milletin kullandığı mantığı arasındaki ilişkiye de göndermede bulunmakla aslında iki ayrı dünyanın sınırlarına ve *epistemelerine* işaret etmektedir.

Aslında ilahî hitabın anlaşılması için ilahî hitabın dilinin gramerinin ruhuna uygun bir şekilde kavranılması ve yorumlanması gerekmektedir. Burada ilahî hitabın dili olan Arapçayı ve onun grameri bilmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Özellikle nassların anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez İslamî ilimlerin başında gelen fıkıh usulü açısından bakıldığında bu durum daha net bir şekilde anlaşılır. Zira nassları yorumlayarak hüküm çıkarmak ve irade beyanında kullanılan sözleri yorumlayarak hukuki sonuçlara ulaşmak, kuşkusuz öncelikle söylenen cümleyi anlamaya bağlıdır. Bu da ancak cümlenin, öğeleri ve yapısı bakımından tahlil edilmesi ile mümkün olur. Bu itibarla usûl bilginleri "dil" bahislerine önem vermişler ve usûl eserlerinin neredeyse yarıya yakını dil bahislerine ayırmışlardır. Konunun litaratürde yeterince değinilmeyen yönlerini vurgulamanın gelecekte bu tartışmanın daha fazla entelektüalizme edilmesinde ve günümüzdeki İslam düşüncesi araştırmaların gelişimine farklı açılımlar getireceğini düşünüyoruz. Son olarak bize göre bu konu özellikle çağdaş Batı felsefesinin önemli tartışma noktalarına da gönderme yapmaktadır. Analitik ve Kıta Avrupası felsefelerinin anlamın hermeneutiği ile anlamın mantığı çerçevesinde öne sürdükleri pek çok mesele, Nietzsche ve Heidegger'in grameri mantıktan kurtarma çağrıları, Aristoteles mantığına yönelik eleştiriler, Batı metafiziğinin gramatik yapıbozumuna yönelik tüm yaklaşım ve tartışmalar Sirâfî ve Mettâ arasındaki tartışmalar bağlamında farklı açılardan ele alınıp tartışılabilir. Ancak makalemizin sınırları fazlasıyla aşacağı için bu tür konulara girmedik. Ancak bu tür konulara ayrı birer makale konusu diğer çalışmalarımızda girmek istiyoruz.

## KAYNAKÇA

- Abderrahmane**, Taha, "Discussion entre Abu Sa'id al-Sîrâfî, le Grammairien et Mattâ B. Yûnus, le philosophe", *Arabica*, Volume: 25, 1978, pp. 310-323.
- Abderrahmane**, Taha, *Language et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de Vontologie: avec la Traduction de la Discussion rapporte par Abii Hayyan al-Tawhidi entre le logicien Matta ibn Yunus et le Grammairien Abii Sacid as-Sirdfi et de deux autres textes*, Faculte des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat 1979.
- Abdulaziz**, İsmail, *Medresetü Bağdad ve eseruha fi tatavvuri'l-Mantiki'l-Arabi*, Kahire 1989.

- Abdulkerim M. el-Es'ed**, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantık ve 'ulumu's-şeri'e*, Daru'l-ulum, Riyad, 1983.
- Abed**, Shukri B. "Dil", (Çev. Şamil Öçal – H.Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Abed**, Shukri B. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Farabi*, Albany Suny, 1991.
- Adanalı**, A. Hadi, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmiyât [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı]*, 2004, cilt: VII, sayı: 2, s. 61-73.
- Aktay**, Yasin, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul, 1999, s. 126.
- al-Azem**, Talal, *Traditionalism Against Scholasticism: The Debate over Curriculum in Damascus Between 1150–1350*, (MA thesis), University of Oxford, 2007.
- Altuner**, İlyas, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sayı: 2, 2011, s. 89-103.
- Altuntek**, N. Serpil, "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 2, 2006, s. 45-60
- Aristoteles**, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İzmir, 1985.
- Ayık**, Hasan, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Ayık**, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Bayer**, İsmail, "Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: Ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2013), ss. 215-213.
- Bazii**, Saad Abdurrahman, "Metodolojinin Ötesinde Batı Edebî Eleştirisinde Önyargı Biçimleri", içinde, *Önyargı -Fen ve Sosyal Bilimlerde Önyargı-*, Abdulvahab M. El-Messiri, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Mahya Yay. İstanbul 2012, s.245-275.
- Bergh**, Van Den, "Mantık", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, VII, İstanbul, ty.
- Bilen**, Osman, "Ebu Bîşr Metta ile Ebu Sa'îd Sîrâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslamiyât*, 2004, Sayı 2, s. 155-172.
- Bilen**, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 14, s. 89-100.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, "Lafzu ve'l-Ma'nâ fî Beyânî'l-Arabî", *Fusul*, Kahire, Cilt: 6, Sayı: 1.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay, İstanbul 2001.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay, İstanbul 2001.
- Chamy**, Gerard, *İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- Cornelis**, Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, E.J. Brill, Leiden 1977.

- Çelebi**, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002.
- Çıkar**, Mehmet Şirin, "ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi 'ilelî'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv adlı eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", *Nüşha*, Yıl 4, sayı: 14, 2004, s. 71-79.
- Çıkar**, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve "Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar" adlı Makalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, Mart 2005, s. 65-76.
- Çıkar**, Mehmet Şirin, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, TDV-İSAM Yay, İstanbul 2009.
- Dewey**, John, *Mantık: Nazariyyat'ul-bahs*, (Çev. Z. N. Mahmud), Dar'ul-Mearif, Kahire 1969.
- Dhifallah**, Faouzia, "fi alâkatü'l-nahvi bi'l-mantiki min hilâli ba'du mükabesetü'l-Tevhidî", *Al-Mukhabat*, 2013/8, s. 112-113.
- Dionysios Thraks**, *Gramer Sanatı*, (Çeviri ve yorum: Eyüp Çoraklı), Kabalıcı Yay, İstanbul 2006.
- Doğan**, Ali Fahri-Küçük, Hülya, "Sûfi Kalplerin Nahvi: Abdulkerîm el-Keşeyrî'nin *er-Risâle fi'n-Nahvi'l-Mu'evvel* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54:1 (2013), ss.65-85.
- Dore**, Fatma, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012.
- Doru**, Nesim, "Yahya Adî'ye Göre Mantık-Gramer (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, s.39-48.
- Durusoy**, Ali, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki'nin Yeri", *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Sayı: 27 (2004/2), 25-39.
- Elamrani-Jamal**, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*, Paris 1983.
- Elamrani-jamal**, Abdelali, *Logique aristotélicienne et Grammaire arabe*, Paris, Vrin 1983.
- Emiroğlu**, İbrahim, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, İstanbul 2005, s. 18-28.
- Empiricus**, Sextus, *Against the Logicians*, Ed. Richard Bett, Cambridge 2005.
- Endress**, Gerhard, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", (Çev. M. Şirin Çıkar), *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 205-216.
- Endress**, Gerhard, "Makâlatu Yahyâ b. Adî b. Hamid b. Zekeriyâ fi tebyini'l fasl beyne sinâ'etey el-mantiki'l-felsefiyyi ve'n-nahvi'l-Arabî", *Journal for The History of Arabic Science*, 2, 1987, s. 38-50.
- Endress**, Gerhard, *Grammatik und Logik, Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, Amsterdam 1986.

- Es'ed**, Abdulkerim Muhammed, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantiki ve 'ulumi's-şer'i'eti*, Daru'l-'Ulum, Riyad, 1983.
- Fârâbî**, Abū Nasr Muhammad, *İhsa'ül-Ulum: İlimlerin Sayımı*, (Çev. Abdulkadir Ateş), Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul 1990.
- Fazlıoğlu**, Şükran, "Vaz' ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, IVII, İstanbul 2012.
- Foucault**, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan) Ayrıntı Yay, İstanbul 2011.
- Foucault**, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yay, İstanbul 2001.
- Goodenough**, Ward H. "Cultural Anthropology and Linguistic", *Language in Culture and Society* içinde, Harper and Row, Publishers, New York, 1964, 36-39.
- Goody**, Jack, *Batıdaki Doğu*, (Çev. Burhan Mert Angılı, İsmail Mert Bezgin), Dost Yay, Ankara 2002.
- Görgün**, Tahsin, "Lafız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVII, İstanbul 2003.
- Görgün**, Tahsin, "Mettâ b. Yunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul 2006, s. 417-418.
- Günaydın**, Muhammet, *Al-Sîrâfî's Theory of 'Lingua-Logical' Grammar: An Analytical Study of The Grammatical Work of Al-Sîrâfî (Sharh Kitab Sıbabwayhî) Within The Context of A Discussion on Language and Logic in Medieval Islam*, University of Pennsylvania, Near Eastern Languages and Civilizations (Yayınlanmamış Doktora Tezi), USA 2006.
- Gündüzöz**, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu-Arap Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanma*, Etüt Yay, Samsun 2011.
- Hadad**, Fuad, "Al-Farabi's Views on Logic and its Relation to Grammar", *Islamic Quarterly*, V.I: XIII, No: 4, 1969.
- Hallaq**, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford 1993.
- Hamdah**, Muhammad Ali Abu, *Fi al-Tadhawwuq al-Jamâli li Munâzarat Abi Sa'id al-Sîrâfî wa-Abî Bishr Matta ibn Yunus al-Qunnâi Majlis al-Wazir Abi al-Fath al-Fadl ibn Ja'far ibn al-Furat sanat 326 AH*, Dar al-Jil; Amman, Maktabat al- Muhtasib, Bayrut 1984.
- Hârisî**, Vâil bin Sultân bin Hamza, *Alâkatü ilmi usûlu'l-fikh bi ilmi'l-mantık*, Dirâsâh Tarihiyye Tahliliyye, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Câmîatu'l- ümmü'l-Kurrâ, Külliyyetu'l-Şeri'âtu ve'd-dirâsatu'l-İslamiyye, Dirâsatu'l-ulyâ, Şu'betu Usûlu'l-Fikh, Suudi Arabistan 2010.
- Hasırcı**, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay. Ankara 2010.
- Hekimoğlu**, Muhammet, "Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvu'l-Kulûb", *Nüşha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VII, Sayı: 25, 2007/II, Ankara, 2009, s. 24.
- İbn Rüşd**, Ebü 'l-Velîd Muhammed ibn Aḥmed ibn Muḥammed, *Faslû'l-Makâl fi ma beyne'l Hikme ve's-Şeria min'el-ittisal*, Müessesetu'l-Arabiyya Dirasat ve'n-neşr, Beyrut 1986.
- İbn Teymiyye**, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin b. Abdilhalim, *er-Red ala'l-mantıkiyyin*, Thk. Refik el-Acem, Beyrut 1993.

- İbnu's-Sikkit**, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak, *Islahu'l-Mantık*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Harun, Daru'l-ma'arif, Kahire 1949.
- İbnü'n-Nedîm**, *el-Fihrist*, (Nşr. Rıza Teceddüd), Tahran ts.
- İbnü's-Salâh**, Ebu Amr, *Fetâvâ ve Mesâilu'bn Salâh, I-II* Nşr. Abdulmûtî el-Kal'âcî, Dârülmârife, Beyrut 1986.
- İnati**, Şems, "Mantık", (Çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s. 31-53.
- Jacques**, Langhade, *Du coran à la philosophie, la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, (préface de Jean Jolivet, Damas, 1994, (Troisième partie).
- Jamel**, A.Elamrani, "Grammaire et Logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahya Ibn Adî", (280-64 H / 893-971) in *Arabica, Revue d'Etude Arabe* (fondé par E.Lévi, provençal), E.J.Brill, Editeurs, Leiden, 1982.
- Jamel**, A.Elamrani, *Logique Aristotélécienne et Grammaire Arabe* (Etudes et documents) J.Vrin, 1983.
- Jaques**, Langhade, "Mentalité grammairienne et mentalité logicienne au IVème siècle", in *Journal de Linguistique Arabe*, N°15, 1985, (pp104-117).
- Judith Revel**, *Foucault Sözlüğü*, (Çev. Veli Urhan), Say Yay, İstanbul 2012.
- Kayacık**, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversitesi Kitapevi Yay, İstanbul 2004.
- Kayacık**, Ahmet, *Endülü's'de Mantık*, Tez-Mer Ofset, Kayseri 2012.
- Kuşeyrî**, Abdulkerîm b. Hevâzin, *en-Nahvu'l-Muevvel (Te'vîlü İstilahâti'n-Nahv bi-meâni's-sufiyye)*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Bağdatlı Vehbi, no.2044/1.
- Kuşeyrî**, Abdülkerim b. Hevâzin, *Nahvu'l-Kulûb el-Kebîr*, Thk.Dr.İbrahim Besyûnî, Ahmed el-Cundî, Alemu'l-Fikr, Kahire, 1994.
- Leaman**, Oliver, "İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı", (Çev. Yasin Daşdemir), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 251-268.
- Leaman**, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yay, Kayseri 1992.
- Libera**, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral) Litera Yay, İstanbul 2005.
- Machado**, Roberto, "Arkeoloji ve Epistemoloji", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Der-Çev. Veli Urhan), Paradigma Yay, İstanbul 2000.
- Marôth**, Miklôs, "The Changes of Metaphor in Arabic Literature", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, 2002, s. 241-255.
- Mez**, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti-İslam'ın Rönesansı-* (Çev. Salih Şaban), İnsan Yay, İstanbul 2000.
- Mohaghegh**, M. and Izutsu, T. (Eds.) *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, Tehran 1974.
- Morgoliout**, D.S. "The Discussion Between Abu Bishr Mattâ and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, 79-129.
- Muhsin**, Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Islamic Culture* içinde, Ed. G.E. Von Grunebaum, Wiesbaden Otto Harrossowitz, 1970, s. 55-57.



- Muslu**, Ramazan, "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), ss.65-76.
- Nādirî**, Muhammed Esad, *Naḥvü'l-Luğati'l-Arabîyye*, el-Mektebetü'l-Aşriyye, Beyrut 1997.
- Özdemir**, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz Yay, İstanbul 2006.
- Perler**, D. and Rudolph, U. (Eds.) *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden 2005.
- Rescher**, Nicholasi, *Studies in The History of Arabic Logic*, (Çev. İbrahim Abdulaziz) Kahire 1985.
- Rescher**, Nicolas, *Tatavvuru'l-mantiki'l-Arabî*, (Çev. Mehdi Mihran), Daru'l-Me'arif, Kahire 1985.
- Rosenthal**, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (Çev. Lamia Güngören), Ufuk Yay, İstanbul 2004.
- Rouayheb**, K. "Sunni Muslim scholars on the status of logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, 11.2: 2004, pp. 213-232.
- Sahba Khalifat**, *The Logical Linguistic Analysis Methodology in Arabic Islamic Thought* (Theory & Application) Arnman 2004-2005, I, 61-74.
- Salih**, Abdurrahman el-Hâc, "en-Nahvî'l-Arabî ve Mantıkî Aristo", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-âdâb*, I, Cezayir, 1960, s. 67-86.
- Sâsî**, Muhammed, "en-Nahvî'l-Arabî ve mantıkî'l-felsefî mülâhazât havle ba'de'l-münazarât fi'l-asrî'l vasît", *Mecelletü'l-Tunusiyye li'd-dirâsâtü'l-felsefiyye*, Sayı: 30-31, Yıl, 17, s. 15-27.
- Sirâfî**, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ) Dâru'l-i'tisâm, Kahire 1977.
- Suyûtî**, Celaleddin, *el-Kavlu'l-Muşriq fi Tahrîmi'l-İştigâl bi'l-Mantık*, Thk Muhammed Seyyid Abdulvehab, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- Suyûtî**, Celaleddin, *Savnu'l-mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, Thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1947.
- Şimşek**, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lâfız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha*, 1/2 Ankara 2001, s. 80-111.
- Şiyâb**, Muhammed Hâlid, "Kırâtu'l-ebistemuluciyyetü'l-li't-türasi inde Muhammed Âbid el-Câbirî", *Dirâsât, Ullûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*, Cilt: 39, Sayı: 3, Ürdün 2012, s.790-805.
- Tevhîdî**, Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese-I*, (Nşr. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn), Kahire 1953.
- Toktaş**, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay, İstanbul 2004.
- Türker**, Mübahat, "Mûsâ b. Maymûn'un Makâla fi Sınâ'at al-Mantık", *İslam Tetkikleri Dergisi*, Cild: 3, Cüz: 1-2, İstanbul 1960, s. 49-110.
- Türker**, Sadık, *Aristoteles, Gazzâlî ve Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yay, İstanbul 2002.

- Türker**, Sadık, "Erken Klâsik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri", *Kutadgubilig Dergisi*, Sayı: XI, İstanbul, (137-197), 2007.
- Türker**, Sadık, "Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 2002, s. 137-175.
- Türker**, Sadık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1997.
- Ulukütük**, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı, *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1, Sayı:2, 2010, s. 249-288.
- Ulukütük**, Mehmet, *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2013.
- Urhan**, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözünleme*, Paradigma Yay, İstanbul 2000.
- Versteegh**, Kees, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı", (Çev. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Yıl: 2005.
- Versteegh**, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London and New York 1997.
- Walbridge**, John, *God and Logic In Islam The Caliphate of Reason*, Cambridge University Press, USA, 2011.
- Weiss**, Bernard G. *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad' al-Lughah and its Development*, Princeton University, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), USA 1996.
- Whorf**, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*. M.I.T. Press. Cambridge, 1956.
- Wilfried Kuhn**, "Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sirafi," in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. Burkhard Mojsisch Verlag B.R. Griiner, Amsterdam 1986, 301-402.
- Winch**, Peter, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefesi*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yay. Ankara 1994.
- Wolfson**, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, (Çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yahya b. Yahya**, *Makâlâtu Yahya b. Adî el-Felsefi*, Thk. Sehban Halifat, Menflurâtu'l-Cami'eti'l-Urduniyye, Amman 1988.
- Yakut el-Hamevi**, *Mucemu'l-Udeba*, Daru'l-İhya el-Turas el-Arabiyye Beyrut. Trs.
- Yaren**, M. Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Ankara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1982.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *Şerh'ul-Makâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402 h.

## Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve “Risâle Fi'l- Âyâti'l- Mütешâbihât” İsimli Risâlesi

Kerim ÖZMEN\*

**Özet:** Bu çalışmamızda Osmanlı alimlerinden Saçaklızâde'nin mütешâbih konusuna dair yazmış olduğu *Risâle fi'l- Âyâti'l- Mütешâbihât* isimli risalesini ele aldık. Risâle kelimesi ve risale geleneğine dair genel bilgiler verdikten sonra müellifin hayatına ve eserlerine temas ettik. Daha sonra ilgili risalenin tanıtımını yapıp tercümesini gerçekleştirdik. Aynı zamanda el yazması Arapça metnin neşrini de yaptık.

**Anahtar Kelimeler:** Saçaklızâde, risâle, mütешâbih, Osmanlı alimi

**Abstract:** -Ottoman Scholar Saçaklızâde and his work: “Risâle fi'l-Âyâti'l-Mütешâbihât”- In this study, we examined which was written on the subject of mutashabih from Ottoman scholar Saçaklızade named *Risale fi ayeti'l Mutashabih*. After giving general information about the tradition of the Risale and the life and works of the author examined. Then make about the introduction of the translation made risala. It also had to write handwritten Arabic text in publication.

**Key Words:** Saçaklızade, Risala, Mutashabih, Ottoman Scholar

### 1.Giriş

#### Risâle ve Risâle Yazma Geleneği

Sözlükte “göndermek” anlamındaki irsâl kelimesinden isim olan risâle (رسالة) “sözlü veya yazılı mesaj iletme” manasında “elçilik” demektir. Anlam genişlemesiyle elçinin iletlediği yazılı mesajın yanı sıra küçük kitaba da risâle denilmiştir.<sup>1</sup>

\* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi, e-posta: kerim.ozmen@inonu.edu.tr.

<sup>1</sup> Ebu't- Tâhir el-Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi - el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (trc. Asım Efendi) İstanbul 1305, III, 1324.

Katip Çelebi (ö. 1067/1657) risâleyi, “bir meseleyi özetle ele alıp inceleyen ve o konudaki neticeyi ortaya koyan kısa metin”<sup>2</sup> olarak tanımlarken Şemseddin Sâmî (ö. 1904) de “esasen mektup suretinde yazılan küçük kitap, bir mesele veya ilim ve fenne dair muhtasar telif”<sup>3</sup> diye tarif eder.

“Risâle’nin manası zaman içinde hitap, kitap, mektup, makale, inceleme, araştırma, monografi kelimelerini karşılayacak şekilde genişlemiştir.”<sup>4</sup> “Risâle zamanla gelişerek kitap telif türü haline dönüştüğünde başta hadis, fıkıh, tefsir gibi dini ilimler olmak üzere astronomi, matematik, tıp ve musiki gibi fen ilimleriyle edebiyat, belâgat ve aruz gibi alanlara ait farklı konuların ele alındığı bir çeşitliliği de beraberinde getirmiştir. Osmanlı telif geleneğinde risâlelerin Arapça, Farsça, Türkçe gibi tek bir dil yanında bu dillerden ikisi veya üçüyle kaleme alındığı, sayı, konu ve muhteva itibarıyla diğer müslüman toplumlarındaki gibi zengin olduğu görülür.”<sup>5</sup>

## 2. Saçaklızâde: Hayatı ve Eserleri

Saçaklızâde olarak bilinen Muhammed b. Ebu Bekr el-Maraşî, Osmanlı’nın yetiştirdiği büyük alimlerden birisidir. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. İlk tahsilini, memleketi Maraş’ta bulunan alimlerden yaptıktan sonra Tıbyân Tefsiri müellifi Muhammed Efendi’den (ö. 1111/1699) ve Darendeli Hamza Efendi’den (ö. 1105-06/1694) ders alıp, bir kısım ilimleri de onlardan öğrendi. Daha sonra Şam’a gidip, Abdülganî en-Nablûsî’den (ö. 1143-44/1731) hadis, tefsir, tasavvuf gibi ilimleri öğrendi ve icazet aldı. Daha sonra Maraş’a geri döndü. Memleketine döndükten sonra ömrünü talebe yetiştirmek ve kitap yazmakla geçirdi. 1145/1732’de memleketi Maraş’ta vefat etmiştir. Oldukça velûd bir alimdir. Tefsir, kıraat, kelam, mantık, munâzara, ferâiz, meânî vb. islâmî ilimlerde pek çok eser kaleme almıştır.<sup>6</sup> Kaynaklarda ismi geçen belli başlı eserleri şunlardır:

1. Risâle fi’l- Âyâtî’l-Müteşâbihât
2. Risâle-i Adudiyye

<sup>2</sup> Katip Çelebi, *Keşfuz’-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, İstanbul 1941-43, I, 840.

<sup>3</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, “risale” maddesi(s.662) Çağrı yay. İstanbul. (İkdâm Matbaası, Derseadet 1318 yayımından Ofset baskı)

<sup>4</sup> Rahmi Er, “Risâle”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 112.

<sup>5</sup> Mustafa Uzun, “Risâle”, *DİA*, XXXV, 115.

<sup>6</sup> Hayatı ve eserleri için bkz.; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, I, 333; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, IV, 233-234; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l- Müellifin*, Beyrut t.s., IX, 18, Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 714-715.

3. Risâle fî Tecdîd-i İmân,
4. Risâle fi’l-Fetâva
5. Risâle fî İtlâfi’l-Kilâbi’l-Mudırıra
6. Risale fî İmânı Vâlideyy Resulillah<sup>7</sup>
7. Tertîbu’l-Ulûm<sup>8</sup>
8. Hâşiye alâ Şerh-i Risalet-il-Âdâb li-Taşkôprüzade,
9. Hâşiye alâ Şerh-i Dibâce-i Tarîkat-ı Muhammediyye
10. Câmiul-Künûz,
11. Teshilül-Ferâiz,
12. İsmetu’l-Ezhân
13. Neşru’t-Tevâlî<sup>9</sup>
14. Aynu’l-Hayât fî Beyâni’l-Münâsebât
15. Selsebîlü’l-Meânî
16. Tavzîhu Zübdeti’l-Menâzır
17. Şübühâtu’l-Kadr
18. Nehru’n-Necât
19. Andelîbu’l-Menâzi
20. Takrîru’l-Kavânîn fi’l-Âdâb<sup>10</sup>
21. Tahrîru’t-Takrîr
22. Arâis fi’l-Mantık

---

<sup>7</sup> Bu risale ile ilgili bkz. Halil İbrahim Bulut, “Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, 2005, cilt: I, s. 69-80.

<sup>8</sup> Bu eserin neşirleri için bkz. *Tertîbu’l-Ulûm*, (Tahkîk: Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1408/1988. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir: *Tertîbu’l-Ulûm* (çev. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan), Ukde Kitaplığı, Kahramanmaraş 2009. (Ukde kitaplığı; 77. Maraş kültürü ve edebiyat serisi; 13)

<sup>9</sup> İstinsah eden Muhammed b. Mustafa, Yazma, 85 vr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 579’da kayıtlı bir nüshası vardır. Kadı Beyzâvî’nin Tavâlî’u’l-Envâr’ının şerhlerinden yararlanılarak yapılmış bir haşiyedir. Akaid ve Kelam’a dair bir eserdir.

<sup>10</sup> Mantık ve münazara ile ilgili bir risaledir, yayınlanmıştır: Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1289, 130 s.

23. Risâletü't-Tenzîhât Maa'l- Hâşiye
24. Velediyye<sup>11</sup>
25. Tehzîbu'l- Kırâa Takrîru'l-Kavânîn mine'l-Mantık ve'l-Münâzara
26. Hâşiye-i Tefsîr-i Keşşâf alâ Sûreti'l-Bakara
27. Cühdü'l-Mukill mine't-Tecvîd<sup>12</sup>
28. Gâyetü'l-Burhân fî Tefsîr-i Âyeti'l-Kürsî
29. Keyfiyyetu Edâi'd-Dâd<sup>13</sup>
30. Desîsâtü'l-Beyzâvî<sup>14</sup>
31. Risâle-i vaz'iyye.<sup>15</sup>

### 3. Risâle fi'l- Âyâti'l- Müteşâbihât ve Tanıtımı

Biz burada adı geçen risâlenin gerek şekil gerekse muhteva itibariyle kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra el yazması metni Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü 411 numarada kayıtlı olan nüshasına dayanarak neşredeceğiz.<sup>16</sup>

Müellifin bu eseri, Arapça olarak kaleme alınmış tek varaklık bir risaledir. On dokuz satırdan oluşmaktadır. Kullanılan yazı türü Kıрма Nesih ve okunaklıdır. Müstensih belli değildir. İstinsah tarihi de yoktur. Ancak

---

<sup>11</sup> Risaletü'l-validiyye olarak da anılmaktadır.: Takvimhane-i Amire Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1275, 20-39. Bu eser üzerine yapılan bir çalışma ise şöyledir: Abdülvehhab b. Hüseyin b. Veliyyüddin Âmidî, *Abdülvehhab ale'l-Velediyye*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul 1325.

<sup>12</sup> Eserin tahkiki neşri yapılmıştır: *Cühdü'l-Mukill mine't-Tecvîd*, (dirâse ve tahkik: Salim Kaduri el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 2001/1422.

<sup>13</sup> Dr. Hatim Sâlih ed-Dâmin h. 1130 yılında yazılan nüshayı esas alıp diğer üç nüsha ile karşılaştırarak tahkik etmiştir. Bkz. Mecelletü Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye, c. 70, sayı, 4, (1416/1995), Dimeşk, s. 641-657. Bu neşir de bir girişle birlikte Türkçeye tercüme edilmiştir: Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, sayı: 20-21, s. 237-252. Saçaklızâde'nin bu risalesine reddiye mahiyetinde bir çalışma yapılmıştır: Muhammed b. İsmail İzmirî, *Risale fi'd-dad*: Red ala Saçaklızade, y.y., t.y.

<sup>14</sup> Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Haraççı bölümü, no :1339/5. vr. 51-82. Bu risâle ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sayı: 1, s. 319-367.

<sup>15</sup> Takvimhane-i Âmire Litografya Destgâhı, İstanbul 1275. s.2-4.

<sup>16</sup> Yaptığımız katalog taramalarında şimdilik başka bir nüshasına rastlayamadık.

mecmuada yer alan bir önceki risâlenin istinsah tarihi 1200 olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla incelediğimiz risâlenin istinsah tarihinin de aynı veya yakın bir tarih olma ihtimali bulunmaktadır. Yazmada ilgili varakta risâlenin ismi başlık olarak konulmamış; ancak mecmuanın başındaki fihristte belirtilmiştir. Risâlenin sonundaki “Saçaklızâde rahmetullahı aleyhi” ifadesi çalışmanın Saçaklızâdeye aidiyetini ortaya koymaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca yaptığımız kütüphane araştırmasında Risâle’de işlenen konuların müellifin Risâletü't-Tenzihât<sup>18</sup> ve şerhi olan Şerhü Risâleti't-Tenzihât<sup>19</sup>(Hâşiye alâ Risâleti't-Tenzihât<sup>20</sup> ismiyle de bilinir) isimli eserlerinde daha detaylı bir şekilde ele alındığını tespit ettik. Risâle bir Yüksek Lisans çalışmasında kısaca ele alınmıştır.<sup>21</sup>

Muhteva açısından risâleyi değerlendirecek olursak risalede ele alınan temel konular şunlardır:

1. Allah’ın zât ve sıfatları
2. Bu tür sıfatların müteşâbihât sınıfına dahil olduğu.
3. Bu nasların tevili meselesi
4. Adı geçen müteşâbih naslarla ilgili olmak üzere *tekfir* meselesi.

Müellif, risalesine Allah’ın sıfatları konusuyla giriş yapmıştır. Sıfatlar konusunu Ehl-i Sünnet düşüncesi ekseninde ele almıştır. Zahiri itibariyle teşbih ve tecsimi andıran bazı müteşâbih naslardan örnekler vermiş,<sup>22</sup> bu naslar karşısında avam ile alimlerin konumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Müellif, Kelam ilminde uzun tartışmalara konu olan bu hususları oldukça öz bir şekilde ifade ederken Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Teftezânî (ö. 792/1390), Fahreddin Râzi (ö. 606/1209) gibi otorite alimlerin eserlerine de atıfta bulunmuştur. Burada kaynağa dayalı bilgi sunma edebi ve titizliğini de söyleyebiliriz. Sıfatların tevili konusunda Halef mezhebinin yolunu takip

---

<sup>17</sup> Ayrıca kaynaklarda müellife bu isimli bir risale nispet edilmektedir. Bkz. Bursalı, Osmanlı Müellifleri, I, 333; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 715.

<sup>18</sup> Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2139/2.

<sup>19</sup> Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 63 Hk 147/2.

<sup>20</sup> Atf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Atf 1268/2; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2139/1.

<sup>21</sup> Cüneyt Sapanca, *Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 105-107.

<sup>22</sup> “Rahman arşa istiva etti.” Tâhâ, 20/5 ayeti ile “Allah Ademi kendi suretinde yarattı.”<sup>22</sup>, Buhari, *İsti’zan*, 1; *Enbiya*, 1; Müslim, *Cennet*, 28, (2841) ve “Rabbimiz her gece dünya semasına iner”<sup>22</sup> Tirmizi, *Deavât*, 71 hadisleri.

ettiğini görmekteyiz. Halef mezhebi bu sıfatların Allahın şanına uygun bir şekilde tevîl edilebileceği görüşünü benimser. Saçaklızâde, Müteşâbih nasslar karşısında avam ile alimler arasında bir ayırım yapmaktadır. Avamın müteşâbih nassları zahirine göre değerlendirmesinin mazur görülebileceğini, alimler için ise böyle bir şeyin mümkün olmadığını ifade eder. Bu hususu tekfir meselesiyle beraber ele alır.<sup>23</sup> Konunun işlenmesinden ve tekfir meselesine vurgu yapılmasından anladığımız kadarıyla, risâlelerin bazen toplumda bir ihtiyaca cevap vermek üzere yazıldığını da düşünürsek Saçaklızâde'nin yaşadığı ortamda yukarıda bahsi geçen konuların ele alındığını ve bu çerçevede bazı tartışmaların yaşandığını söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir.

Zahiri tecsim ve teşbihi andıran nassların tevîli konusu İslam düşünce tarihinde tartışılmış, selef uleması ve o çizgidekiler bu konuda tevîl yerine tefviz ve ispatı benimsemişler, mücessime ve müşebbihe tecsîm ve teşbih yolunu tutmuşlar, Mutezile ve ve Ehl-i Sünnetten halef uleması ise tevîlin zaruretine kani olmuşlardır.<sup>24</sup> Bu nassların yorumu konusunda da birçok eser telif edilmiştir.<sup>25</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111 ) Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bazı müteşâbih ifadelerin te'vili konusunda fırkaların/mezheplerin birbirilerini tekfir ettiğini söyler ve bu konuda tarafların aşırı gidip itidali kaybettiklerini belirtir.<sup>26</sup> Yine ehl-i ilim arasındaki tekfir meselesiyle ilgili şeri nasların zahirini bırakıp te'vil etme konusuna dair, temel sorunların neler olduğunu ve çözümlerini özetle açıklar.<sup>27</sup> O'na göre te'vil kanunlarına riayet edildiği müddetçe tevîl yapan kimseler tekfir edilemez. İslam fırkalarından tevile başvurmayan hiçbir fırka yoktur. Buna

<sup>23</sup> Tekfir konusuyla ilgili bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı- Tekfir Meselesi-*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997. Özellikle s.161-163; Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2001, s.303- 308.

<sup>24</sup> Konuyla ilgili detay için bkz. Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* : Beyan Yayınları, İstanbul, 1996; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 1, s. 133-158; J. M. S. Baljon, "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili", (çev. Mevlüt Erten), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 1, Haziran-2004, Sivas, s. 293-301.

<sup>25</sup> Örnek olarak bkz. İbn Furek'in (ö. 406/1015) haberî sıfatlara ilişkin meşhur hadislerin yorumuna dair eseri *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh* (thk. Musa Muhammed Ali, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut t.y.); İbnü'l- Lebbân'ın (ö. 749/1349) *İzâletü's- Şübühât ani'l-Âyâtî ve'l-Ehâdîsi'l-Müteşâbihat* (Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, Kâhire, 2002); İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Def'u Şübehi't-Teşbih*(el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, t.y.) isimli eserleri.

<sup>26</sup> Gazzâlî, a.g.e., s.49 vd.

<sup>27</sup> Gazzâlî, a.g.e., s.91-95.



en çok karşı çıkan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bile üç yerde tevile başvurmuştur.<sup>28</sup>

Hanefi mezhebinin kurucu isimlerinden İmam Muhammed (ö. 189/805) *Kitâbu'l-Âsâr*'da meşhur hadis koleksiyonlarında da mevcut olan, konumuzla ilgili müteşâbih kabul edilen bazı ifadeleri bulunduran “*cariye hadisi*” olarak bilinen bir rivayete yer verir. Rivayette koyun çobanlığı yapan bir cariye Hz. Peygamber “Allah nerededir?” diye sorunca, “ Semada’dır.”; “Ben kimim?” sorusuna da “Allah’ın elçisisin.” cevabını alır. Bu cevapları Hz. Peygamber cariyenin mümin oluşuna delil sayar. Cariyenin sahibi olan sahabi de onu âzâd eder.<sup>29</sup> Bir erken dönem Hanefi eserinde bu rivayet iman bölümünde ele alınmıştır. Burada Allaha mekan isnad etme vardır ve bu ifadenin zahiri tenzihe aykırı gözükmektedir. Saçaklızâde’nin de ifade ettiği gibi bu tür ifadeleri söyleyen ve buna inanan cahil avamın imanının olduğu/ küfre düşmediği kabul edilir. Bu rivayet risalede savunulan cahil için Allaha cihet-mekan isnadının tekfire sebep olmadığı şeklindeki görüşü destekler mahiyettedir.

#### 4. *Risâle fi'l- Âyâtî'l- Müteşâbihât*’ın Tercümesi

“ Bil ki Allah vardır, zâtıyla kâimdir, maddeden mücerreddir. Allahın cisim veya bölünemeyen bir parça/cüz-ü la yetecezza olması veya O’nun için bir mekan ve cihet olması imkansızdır. Allah alemin ne içinde ne de dışındadır. Bu husus Ehl-i Sünnetin ittifakıyladır. Maddeden soyutlanmış olarak Allah’ı ancak alimler bilebilirler, cahil avam ise Allah’ın Arşın üzerinde ve gökte olması gibi hususlardan ötürü cisim olarak tasavvur edilmesi cihetiyle te’vil edilen müteşâbihatın zahirine inançlarından dolayı tekfir edilmez. Çünkü onların vehimleri Allah’ın vehmedilen bir boşluğu doldurmak suretiyle yer kapladığına hükmeder. Çünkü *Şerhu'l-Mevâkıf*’ta geçtiği üzere vehim apaçık olarak şuna hükmeder: Bizâtihi kâim olan herşey mevcuddur, kaimdir, bir yer işgal eder, cihet itibarıyla bir yere mahsustur.

Allahı maddeden mücerred olarak bilemeyen/tasavvur edemeyen cahil avam tabakası müteşâbihatın zahirine inançlarından dolayı tekfir edilmez. Bu tür müteşâbihler şunlardır:

<sup>28</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Dâru'l- Hikme, 1. Baskı, Dımeşk, 1996, s.73 vd.

<sup>29</sup> Muhammed b. Hasan Eş-Şeybani, *Kitâbu'l-Âsâr*, Turath Publishing, London , 2007, s.214.( İman Bölümü, 378 Nolu Rivayet) -İngilizce Tercümeli ve Açıklamalı Baskı.-; Rivayet farklı versiyonlarıyla meşhur hadis koleksiyonlarında da bulunmaktadır: Müslim, *Mesâcid*, 3; Ebû Dâvud, *İmân*, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 271, 272.

**[Ayetler]:**

“Rahman Arşa istiva etti.”<sup>30</sup>, “Gökte olanın sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz?”<sup>31</sup>

**[Hadisler]:**

1-“Allah Ademi kendi suretinde yarattı.”<sup>32</sup> Başka bir rivayette “Rahmanın suretinde” ifadesi vardır.

2- “Rabbimiz her gece dünya semasına iner.”<sup>33</sup>

Allah için kullanılan bütün bu tür ifadeler tevil edilir. Bunun tevilini de ancak, Allahı maddeden soyutlamak suretiyle düşünebilen alimler bilir.

İmam Râzî'nin *Tefsir-i Kebir*'de Âl-i İmran Sûresi'nin [7. Âyetinde] “ve diğerleri müteşabihdir” ifadesiyle ilgili söylediği gibi, Teftezânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta söyledikleri gibi Allah için kullanılan bu tür ifadelerin zahirine inançlarından dolayı cahil avam tekfir edilmez.

Fetva ehli Hanefî alimlerin “ ‘Şahidim semadadır.’ diyen kimse tekfir edilir.” şeklindeki mutlak ifadelerinin takyidi gerekir. Allah'ın maddeden mücerred olduğunu ve Allah için mekan tasavvur etmenin imkansızlığını bildikten sonra bu ifadeyi söyleyen kimse tekfir edilir. Cahil, bilgisiz kimse bunu söylemekle tekfir edilmez.”

Saçaklızâde rahmetullahi aleyhi.

**5. Risâle fi'l- Âyâtî'l- Müteşâbihât'ın Arapça Metni**

[رسالة في الآيات المتشابهات]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن الله تعالى موجود قائم بذاته مجرد عن المادة، فيستحيل أن يكون الله جسماً أو جزءاً لا يتجزأ أو في مكان وجهة. فالله ليس في داخل العالم ولا خارجه، وذا بالتفاق أهل السنة. ولا يعلم مجردة تعالى عن المادة إلا العلماء، والعوام الجهلة لا

<sup>30</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>31</sup> Mülk 67/16.

<sup>32</sup> Buhari, *İsti'zan*, 1;Enbiya 1; Müslim, *Cennet*, 28, (2841).

<sup>33</sup> Tirmizi, *Deavât*, 71.

يكفرون باعتقاد ظواهر المتشابهات المؤولة من كونه تعالى جسما في جهة الفوق على العرش وفي السماء. لأن أوهامهم تحكم بأن الله تعالى في حيز وهو الفراغ الموهوم، لأن الوهم يحكم ببديهية أن كل قائم بذاته موجود قائم فهو متحيز ومخصوص بجهة كما في شرح المواقف.

فالعوام الجهلة وهم الذين لا يعلمون مجردة تعالى عن المادة لا يكفرون باعتقاد ظواهر المتشابهات ' وهو قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى"<sup>34</sup>، " أأنتم من في السماء"<sup>35</sup>، " يخافون ربهم من فوقهم" الآية.

وفي الحديث : "إن الله خلق تعالى آدم على صورته"<sup>36</sup> وفي الرواية "على صورة الرحمن"، "ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة" وكل ذلك مؤول ولا يعلم أنه مؤول إلا العلماء بتجرده تعالى عن المادة واستحالة هذه الأمور له تعالى. فالعوام الجهلة لا يكفرون باعتقاد ظواهرها كما قال الإمام الرازي في التفسير الكبير في آل عمران في قوله تعالى "وأخر متشابهات"<sup>37</sup> والتفتزاني في شرح المقاصد والسيد الشريف في شرح المواقف.

فإطلاق أصحاب الفتاوى الحنفية يكفر من قال: شاهدي في السماء، يجب تقييده. ويكفر من قال ذلك بعد علمه بتجرده تعالى عن المادة واستحالة المكان لله تعالى، فلا يكفر بذلك القول العامي الجاهل.

- سجاقلي زاده رحمة الله تعالى عليه -

## Sonuç Yerine

Osmanlı'nın yetiştirmiş olduğu büyük alimlerden olan Saçaklızâde İslâmî ilimlerin çoğunda eser vermiş bir şahsiyettir. Bu çalışmalarıyla İslam ilim ve kültür tarihine önemli katkıları olmuştur. Tartışmalı konulardan olan müteşâbih meselesine değinerek, konuya dair görüşleri başarılı bir şekilde özetlemiş ve kendi düşüncelerini de ortaya koymuştur. Bu çalışmamız, kendisiyle ilgili yeterince çalışma yapılmamış olan Saçaklızâde'nin tanınması ve anlaşılmasına katkı sağladıysa amacına ulaşmış olacaktır.

<sup>34</sup> سورة طه : 5

<sup>35</sup> سورة الملك : 16

<sup>36</sup> البخارى : استئذان -1، أنبياء- 1

<sup>37</sup> سورة آل عمران: 7

## KAYNAKÇA

- Abdülvehhab b. Hüseyin b. Veliyyüddin Âmidî**, *Abdülvehhab ale'l-Velediyye* Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul 1325.
- Ateşyürek**, Remzi, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 20-21.
- Aydın**, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 1, s. 133-158.
- Baljon**, J. M. S., "Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili", çev. Mevlüt Erten, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 1, Haziran-2004, Sivas, s. 293-301.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- Bulut**, Halil İbrahim, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, 2005.
- Bursalı Mehmet Tahir**, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, t.y.
- Ebu't- Tâhir el-Firûzâbâdî**, *Kâmus Tercümesi - el Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsı'l-Muhît*, (trc Asım Efendi ) İstanbul 1305.
- Er, Rahmi**, "Risâle" maddesi, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV.
- el- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z Zendeke*, Dâru'l- Hikme, 1. Baskı, Dimeşk, 1996.
- Katip Çelebi**, *Keşfuz'-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-43.
- Kehhâle**, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut t.y.
- Kelpetin** Arpaguş, Hatice, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kiraz**, Celil, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sayı: 1.
- Kılavuz**, Ahmet Saim, *İman Küfür Sınırı -Tekfir Meselesi-*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997.
- Macit**, Nadim , *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mehmed Süreyya**, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308.
- Sâmî**, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı yay. İstanbul. (İkdâm Matbaası, Derseadet 1318 tarihli yayımından Ofset)
- Sapanca**, Cüneyt, *Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.
- Eş-Şeybânî**, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l- Âsâr*, Turath Publishing, London, 2007, s.214. ( İman Bölümü, 378 Nolu Rivayet) -İngilizce Tercümeli ve Açıklamalı Baskı.-
- Uzun**, Mustafa, "Risâle", *DİA*, XXXV.

بجزئی برهان غیر لفظی و لکنی در تحقیق این مرتبه الهیات انوارت علی امیر المؤمنین  
 و محسوب الهی من فی الذین مع الله و سلمه فی جواب لیل ابن زیاد و صاحب سوره و  
 فایز حوده و بره و فیما یفرقه فی نظر دقیق و متبصره بکلی استقوی علی مدعا و تحقیق  
 این دعا علی المتوفیق تمت الرساله الدوانیه فی خلق الاعمال و الله المتوفیق فی  
 تاریخ بیست و نه

**الحال**  
**بسم الله الرحمن الرحیم**  
 اعلم ان الله تعالى موجود فی ثم بذاته مجردة عن المادة فیهتم بحیل ان يكون الله جسماء  
 او جزء لا یشترک او فیه كان وجهه فالله ليس فی داخل العالم ولا خارجه و ذال باتفاق  
 اهل السنه ولا یعلم بجزیه تعالی عن المادة الالهیة و العلوم المجمله لا یکفرون  
 لا یکفرون باعتماد ظهور المشابهات المأوله من کونه تعالی جسماء فیهتم  
 الفوق علی العرش و فی السماء لان اولها قرنه حکم بآن الله تعالی فی حیزه  
 وهو الفاعل الموهوم لان الوهم حکمه بیضا هیته ان کل قائم بذاته موجود  
 قائم فهو مستبصر و مخصوص بجهته كما فی شرح المواقف فالعلوم المجمله و هم  
 الذین لا یعلمون بجزیه تعالی عن المادة لا یکفرون باعتماد ظهور المشابهات  
 وهو قوله تعالی الرحمن علی العرش السوءی انتم من و السماء فی قوله  
 ربهم من فوقهم الایة و فی الحدیث ان الله تعالی خلق ادم علی صورته و فی  
 و فی الروایه علی صورته الرحمن یزول ربنا الی السماء الذین یاكل لبنة و کل ذلك  
 مؤول و لا یعلم انه مؤول الا العلماء بجزیه تعالی عن المادة و یستدل له هذه الامور  
 فی تفسیر الکبیر فی ال عمران فی قوله تعالی و اخر مشابهاه و التفا ذلک فی شرح  
 المقاصد و السيد الشریف فی شرح المواقف فاطلاق اصحاب الفتاوی و المنفعة  
 ینکفر من قال مشاهدی و السماء یجب تقيده و ینکفر من قال ذلک بعد علمه  
 بجزیه تعالی عن المادة و یستحالة المكان لله تعالی فلا ینکفر بذلک القول  
 العامی جاهل

سبحان من زاده رحمة الله تعالی علیه  
 قد رد علیه نقیله هذه المسئلة  
 فاطمة فون لایه و هویت  
 عشرة و الفاسه لیس

لیلی زاده الشیخ لیس  
 امیر المؤمنین علی لیس زاده و صوبه قفار  
 عالمه من قال انک و الشیخ عالمه قفار  
 صاحب سوره قاری لیس زاده  
 صاحب سوره قاری و ساری صاحب سوره  
 فاطمیه من قاری و ساری صاحب سوره  
 قفار امیر المؤمنین انصف با الدار و  
 من اوله زاده زید با الدار و  
 صاحب سوره قاری و ساری صاحب سوره  
 الشیخ انصف با الدار و ساری صاحب سوره  
 الفنی صاحب قفار و ساری صاحب سوره



## **Hz. Peygamber (sav)'in Devletleşme Çalışmalarına Ensar'ın Askerî Katkısı: Seriyyeler**

**Fethullah ZENGİN\***

**Özet:** Hz. Peygamber (sav) miladi 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etti. Hicretten sonra Medineli Müslümanların da desteğiyle Medine'de ilk İslam devleti kuruldu. Mekke'li müşriklerle devam eden şiddetli husumet, Müslümanların askeri tedbirlere başvurmasını zorunlu kıldı. Mekke'den hicret eden Müslümanların sayıca azlığı, Medineli Müslümanları genç devletin başlıca askeri gücü haline getirmiştir. Bu çerçevede bireysel askeri operasyonlardan, büyük çaplı meydan savaşlarına kadar askerî mücadelenin her alanında Ensar ön planda olmuştur. Bu makalede Ensar'ın Hz. Peygamber (sav) devrinde önemli rol aldığı seriyyeler ele alınmış, bunların Medine ve çevresinde İslam'ın varlığının korunmasındaki etkisi ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ensar, Seriyye, Medine, Evs, Hazrec.

**Abstract:** - Ansar's military contribution to the prophet's state-building effort: seriyyes - The Prophet had emigrated from Mecca to Medina in 622. After the Hijra, the first Islamic state was founded in Medina with the support of the Muslims of Medina. Severe hostility that Meccan polytheists realized has forced Muslims to refer to military measures. Muslims who migrated from Mecca to Medina were the minority group. This has given the main military power of the state in Medina to the young Muslims of Medina. In this context, from individual military operations to large-scale pitched battles in the every area of military struggle, the Ansar has been at the forefront. This article has taken important armies in which Ansar has taken an important role during Prophet's reign. Also it has examined how they had the effect of the protection of the presence of Islam in the Medina and around.

**Key Words:** Ansar, Seriyye, Medinah, Aws, Hazraj.

### **GİRİŞ**

İslam siyasi tarihinde savaşlar şüphesiz önemli bir yer tutar. Makalemizin doğrudan konusu olmadığı için araştırmamızda İslam'da savaş hukuku, savaşın meşruiyeti vb. konulara girmeyeceğiz. Zira bu konuda yapılmış pek

---

\* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, e-posta: fethullah.zengin@inonu.edu.tr.

çok akademik çalışma ya da Müslümanların savaş ve fetihlerini müdafaa amaçlı eserler bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Bir devletin kuruluşu aşamasında çoğu kez büyük savaşların yapılması kaçınılmaz olur. İslam davetinin asıl amacının “bir devlet kurmak” olmadığı gerçeğini göz ardı etmemekle beraber, İslam’ın daha rahat tebliğ edilebilmesi ve bütünüyle yaşanabilmesi için bir devlet kurulmasının zarureti de ortadadır. Zira İslam daveti, sırf ruhsal bir hareket olmayıp evrensellik, sosyal hayatı kuşatma ve yeni idari prensipler getirme iddialarını da taşıyan bir davettir. Bu nedenlerle Hz. Peygamber döneminde de pek çok savaş yapılmıştır. Bu seriyyeler Medine’yi ve Müslümanları savunmak amacıyla yapıldığı gibi Mekke ticaretine zarar vererek onları barışa zorlamak gibi amaçlarla da yapılmıştır.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber döneminde yapılan savaşlar İslam tarihçilerince genellikle iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan ilki “Seriyye” diğeri ise “Gazve” dir.

Arapça ‘da “غزو” mastarı “istemek, arzu etmek, kastetmek, niyetlenmek” gibi anlamlar taşıdığı gibi “düşmanla savaşmak” manasını da içerir.<sup>3</sup> Bu kökten türemiş olan “Gazve” kelimesi ise sözlük anlamı itibariyle “akın, saldırı, din uğruna yapılan savaş” demektir.<sup>4</sup> İslam Tarihçileri ve hadisçiler arasında genel kabul gören düşünceye göre Hz. Peygamberin bizzat iştirak ettiği, orduyu sevk ve idare ettiği savaşlara gazve denir.<sup>5</sup> Ancak zaman zaman Resulullah’ın (sav) katılmadığı bazı savaşlara da gazve denilmiştir. Örneğin İbn Hişâm Ebu Ubeyde b. Cerrah’ın Sifu’l-Bahr seferini ve Mute harbini gazve olarak nitelendirmiş-

<sup>1</sup> Bu konularda yazılmış iki eseri örnek vermek gerekirse; Eren, Şadi, *Kur’an’ın Işığında Cihad ve Savaş*, Nesil yay. İstanbul-1996; İsrail Balcı’nın İlk İslam Fetihleri isimli çalışması da İslam’ın fetih ve savaş politikasını savunma düşüncesiyle yazılmış modern bir eserdir. Bkz. Balcı, İsrail, *İlk İslam Fetihleri Savaş-Bariş İlişkileri*, Pınar Yayınları, İstanbul-2011.

<sup>2</sup> Cabiri, Muhammed Abid, *İslam’da Siyasal Akıl*, Kitabevi yay., İstanbul-1997, s. 211; Montgomery Watt ise bu seriyyelerin bütün siyasi ve sosyal amaçlarını göz ardı ederek bunları bir tür çapul olarak ele almakta ve Arapların geçmişinde bu tür çapulculuk ve eşkıyalık faaliyetlerinin normal karşılanmasını buna dayanak olarak göstermektedir. Bkz. Watt, Montgomery, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, “Arapların Hakimiyeti ve Yükselişi”, Hikmet Yayınları, İstanbul- 1988, ss. 19-66, s.55 s. 56-57.

<sup>3</sup> İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, Daru’s-Sadı, I- XV, Beyrut-ts., XV, 123; Firuzabadî, *Kamusu’l-Muhit*, 947; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-Bari*, VII, 279.

<sup>4</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XV, 124.

<sup>5</sup> İbn Hacer El-Askalanî, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bâri*, I-XIII, el-Mektebetü’s-Selefiyye, ts. VII, 279; Şamî, *Sübülü’l-Hüdâ ve’r-Reşâd*, IV, 20; Algül, Hüseyin, “Gazve” DİA, XIII, 488; Apak, *İslam Tarihi 1*, s. 205.



tir.<sup>6</sup> Taberî de Resulullah'ın (sav) vefatından sonra h. 31. yılda gerçekleşen Zâtü's-Savarî Deniz Savaşını "Savarî Gazvesi" olarak isimlendirir.<sup>7</sup> Aynı şekilde Vâkıdî de Hz. Ali'nin Fedek seferini, Recî vakasını, Abdullah b. Revaha'nın Üseyr b. Zarim'e yönelik seferini gazve olarak adlandırır. Gerek Vâkıdî'nin gerekse de Taberî ve İbn Hişâm'ın bu isimlendirmelerinde gazve kelimesinin sözlük anlamının da etkili olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> Seriyeye yerine gazve kelimesinin tercih edilmesine karşılık İlk İslam tarihi kaynaklarında Resulullah'ın katıldığı, savaş ya da başka bir amaçla yapılan bir sefere seriyeye denildiği görülmemektedir. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre gazve, seriyeyi de içine alan bir anlam genişliğine sahiptir.

Vâkıdî ve İbn Sa'd, Resulullah'ın (sav) gazvelerinin sayısının yirmi yedi olduğunu ifade ederler.<sup>9</sup> Hz. Peygamber, düzenlemiş olduğu yirmi yedi gazvenin dokuzunda bizzat savaşmıştır<sup>10</sup>

Ensar, gazve ve seriyelerde gerek komutan olarak gerekse ordunun bir neferi olarak büyük faydalar göstermiştir. İleride detaylarıyla anlatılacağı gibi Hassan b. Sabit, şiirlerinde Ensar'ın katıldığı savaşlar ve onların bu savaşlardaki kahramanlıkları ile fedakârlıklarını konu edinmiştir.<sup>11</sup> Bu savaşlarda Ensar, İslam uğrunda hem mallarını hem de canlarını ortaya koyarak Hz. Peygamber (SAV)'e destek olmuştur.

H. Peygamber'in savaşlarında sancak (Liva) ve her kabileye ait bayraklar (Raye) ayrı ayrı taşınırdı.<sup>12</sup> Özellikle Mekke'nin fethinde bu durum net olarak görülmektedir.<sup>13</sup> Büyük savaşlarda Muhacirlerin sancağını Hz. Ali, Ensar'ın sancağını ise Sa'd b. Ubade taşırdı.<sup>14</sup> İslam tarihi kaynaklarında raye ile liva arasındaki fark net değildir. Hamidullah'a göre "bir bayrak takılı olduğu gönder

<sup>6</sup> İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Sîretü'n-Nebi*, I-V, Daru's-Sahabeti li't-Turas bi Tanta, Tanta-1995, IV, 331.

<sup>7</sup> Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu Taberi Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I -XI, Daru'l-Maarif bi Mısır, Kahire-ts. IV, 288.

<sup>8</sup> Algül, Hüseyin, "Gazve", DİA, XIII, İstanbul-1996, XIII, 488.

<sup>9</sup> Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğâzî*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-II, Beyrut-2004, I, 7; İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakatü'l-Kübra*, I-XI, Mektebetü'l-Hancı, Kahire-2001, II, 5-6.

<sup>10</sup> Bkz: Vâkıdî, *a.g.e.*, I, 7.

<sup>11</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 276. Ayrıca bkz. Arafat, Velid, *Divanu Hassan b. Sabit*, Daru's-Sadır, Beyrut-1974, I-II.

<sup>12</sup> İbn Hacer, *el-İsabe*, IV, 575.

<sup>13</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 23.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *el-İsabe*, III, 55.

(bayrak sopası) üzerine kullanılmadığı zamanlar sarılıp dürülüyorsa buna Liva denir. Eğer her bir kullanılışından sonra takılı bulunduğu gönder üzerinden çekilip çıkarılıyorsa buna raye denirdi.”<sup>15</sup>

Seriyye (سرية) sözlükte “gece yolculuğu yapmak veya yaptırmak, geceleyin yola çıkmak” manasındaki “سرى” kökünden türeyen, “Asker sayısı 5 ile 300 veya 400 kişi arasında değişen birlik, silahlı tim, ordunun bir bölüğü” anlamlarını içeren Arapça bir kelimedir.<sup>16</sup> Kelime bir İslam Tarihi terimi olarak ise Hz. Peygamber’in (sav) hedefini ve harekât yöntemlerini belirlediği, ancak kendisinin katılmadığı, farklı sayıda sahabeden müteşekkil askeri birlikler ve operasyonlar için kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Yukarıda geçen sözlük anlamına uygun olarak bu seriyyeler çoğu kez geceleyin yolculuk yapmışlar böylece düşmanlara görünmeden hedeflerine ulaşmaya çalışmışlardır. Seriyyelerin en ayırt edici özelliği ise Resulullah’ın bu harekâtlara bizzat iştirak etmemiş olmasıdır.

### A. Ensar’ın Etkin Olduğu Seriyyeler

Hz. Peygamber Medine’ye geldikten kısa bir süre sonra savaş izni verilmesinin ardından<sup>18</sup> istihbarat, Suriye ticaret yolunu kontrol altına alma, civarda düşmanca tutumlar sergileyen kabilelere gözdağı verme gibi amaçlarla bazı askeri birlikler göndermiştir.

Bedir Savaşı’ndan önce başlayan bu askeri harekâtın hiçbirisine Ensar ne komutan olarak ne de asker olarak iştirak etmiştir.<sup>19</sup> Bedir’den önceki seriyye ve gazvelerde neden Ensar’ın yer almadığı sorusu genellikle İkinci Akabe biatinde verilen Resulullah’ı koruma sözünün sadece Medine içini kapsadığı ile açıklanmaktadır.<sup>20</sup> Gerçekten de İslam tarihi kaynaklarının pek çoğunda bu durum özellikle Bedir savaşında Müşrik ordusuyla savaşma durumu ortaya çıkınca

<sup>15</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi* 2, 1013.

<sup>16</sup> Firuzabadî, Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-2009, s. 612.

<sup>17</sup> Özdemir, Serdar, “Seriyye”, *DİA*, XXXVI, İstanbul-2009, s. 565.

<sup>18</sup> Hac, 39; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan yay. İstanbul-2002, III, 371.

<sup>19</sup> Ulaşabildiğimiz kaynaklarda Ensar’ın Bedir öncesi seriyye ve gazvelere katıldığına dair hiçbir bilgiye rastlamadık. Ancak Taberî’nin “Tarihu'l- Ümem ve'l-Mülûk” isimli eserinin kısaltılmış bir tercümesi olan “Tarih-i Taberî Tercemesi” isimli eserde, aslında yer almadığı halde Bedir öncesi pek çok seriyye ve gazveye Ensar’ın katıldığı ifade edilmiştir. Bunun bir yanlışlık olduğu apaçiktir. Eserin aslıyla karşılaştırmak için Bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, Can Kitabevi, İst. 1982, I-IV.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, s. 272; Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, İsam yay. İstanbul-2010, s. 77 dipnot 129.

vurgulanır.<sup>21</sup> Burada Sa'd b. Muaz'ın Ensar adına Resulullah'a (sav) verdiği cevap artık Akabe biatindeki sözün kapsamının genişlediğini gösterir niteliktedir. Ancak bununla birlikte Bedir savaşından önceki seriyelere Ensar'ın neden iştirak etmediği ile ilgili bazı mülahalalarda bulunmaya engel bir durum da yoktur.

Ulaşabildiğimiz hiçbir kaynakta Resulullah'ın Ensar'a, Bedir'den önce bu askeri birliklere katılma teklifinde bulunduğu dair bir kayda rastlamadık. Öte yandan aynı şekilde Ensar'ın da seriyelere katılma yönünde bir talebi de nakledilmemektedir.<sup>22</sup> Sadece ikinci Akabe biatinde Ensar'ın Resulullah'a "Dilersen Mina halkı üzerine saldıralım" teklifi kaydedilmiştir.<sup>23</sup> Bu teklifi de planlanmış, düzenli bir harp teklifinden çok, Resulullah'a olan bağlılıklarının bir ifadesi olarak kabul etmek gerekir. Zira ne Müslümanların o gün böyle bir savaşa kalkışacak güçleri vardı ne de bu konuda Allah tarafından verilmiş bir izin mevcuttu.

Medine bir tarım şehriydi. Ensar hurma ziraatı ve ticareti ile meşguldü. Mekke ise çorak, ekin bitmez, ziraata elverişli olmayan bir belde idi.<sup>24</sup> Asıl geçim kaynakları ticaret olan Mekkelilerin Medineliler kadar ziraattan anlamamaları tabii idi. Muhacirlerin ne ticaret yapacakları sermayeleri ne de ziraat yapacakları toprakları ve zirai bilgileri vardı. Bu durumda Medine'de atıl bir güç durumunda olan Muhacirlerden askeri alanda faydalanmak, Medine'nin ekonomisinin sarsılmaması için de Ensar'ın mevcut meşguliyetlerine devam etmelerini sağlamak daha uygundu. Çünkü zaten bu seriyye ve gazveler genellikle küçük çaplı askeri birliklerden oluşuyordu.<sup>25</sup>

Müşriklerle savaş izni Mekke döneminin sonlarına doğru Akabe biatlerinden sonra verilmiştir. Bu ilahi izinden sonra Resulullah Muhacirlere Medine'ye hicret izni verdi.<sup>26</sup> Medine'ye hicretin hemen akabinde Muhacirler Mekke kervanlarına ve çeşitli hedeflere savaş açtılar. Ensar'ın ise bu yönde bir talebi

<sup>21</sup> İbn Hişâm, s. 272; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 60; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 8.

<sup>22</sup> Kaynaklarda buna ilişkin bir bilgiyle karşılaşmamış olmamıza rağmen Watt, "Sa'd b. Muaz'ın artık bu seriyelerde Resulullah (SAV)'ı desteklemeye karar verdiğini" ve "Hz. Muhammed (SAV)'in Abdullah b. Übey'den vazgeçerek Sa'd b. Muaz'ın desteğine yaslanmaya karar verdiğini" ifade ederek sanki Bedir'e kadar yapılan seriyelere karşılıklı olarak bir insiyatif kullanıldığı intibai vermektedir. Watt, "Arapların Hakimiyeti ve Yükselişi", s. 58,59.

<sup>23</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 65.

<sup>24</sup> Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa, "Mekke" *DİA*, XXVIII, 556.

<sup>25</sup> Firuzabadî, *Kamusu'l-Muhit*, 612.

<sup>26</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 84.

kaydedilmemiştir. Muhacirler, Mekke dönemi boyunca yaşadıkları sıkıntı ve işkencelerle Müşriklere karşı bilenmiştir. Ayrıca Mekke'de el konulan mallarını Suriye ticaret yolunu kullanan Mekke kervanlarına yapacakları baskınlarla tazmin edeceklerini düşünmüşlerdir. Ensar'da bu iki sebebin de olmayışı hem psikolojik, hem de maddi olarak böyle bir şeyi düşünmelerine engel olmuştur. Oysa Muhacirlerin psikolojik halleri Mekkelilerle bir karşılaşma için daha hazırdı.

Son olarak şu düşünce de Medinelilerin ilk etapta askeri faaliyetlere katılmalarını engellemiş olabilir. Bilindiği gibi Medine çok hızlı bir İslamlaşma süreci geçiriyordu. Böyle bir ortamda İslam'la henüz tanışmış insanlardan çok, uzun yıllar Mekke'de İslam'ı öğrenip benimsemiş bu uğurda fedakârlıklarıyla imanlarını defalarca ispatlamış kişilerin bu tür operasyonlara çıkmaları daha doğru olurdu. İslam'la henüz tanışan insanlardan İslam'ın ruhuna uygun bir savaş yürütmelerini beklemek makul değildir. Özellikle, en ufak hatayı büyütme için pusuda bekleyen Yahudiler ve müşrikler varken bu konuda daha dikkatli olunması gerekiyordu. Nitekim Abdullah b. Cahş seriyyesinde Mekkelî müşriklerden Amr b. Hadramî'nin haram aylara dâhil sayılan bir günde öldürülmesi uzun süre propaganda malzemesi olarak kullanılmıştı.<sup>27</sup> O nedenle uzun yıllar İslamî terbiyeyi almış kimselerin bu tür savaşlara çıkmaları daha uygun olurdu.

### 1. Ebu Afek'in Öldürülmesi

Asıl adı Haris b. Süveyd olan Ebu Afek, Amr b. Avf oğullarından bir Yahudi idi. Müslümanların Bedir zaferini hazmedememiş ve insanları onların aleyhine kışkırtmaya başlamıştı. Beni Neccar'dan Salim b. Umeyr, Resulullah'tan aldığı emirle İslam'a hakaret eden Ebu Afek'i öldürdü<sup>28</sup>

### 2. Asma bt. Mervan'ın Öldürülmesi

Evs Kabilesinin Hatme kolundan Ümeyye b. Zeyd oğullarından Yahudi olduğu söylenen Asma bt. Mervan aynı kabileden Umeyr b. Adiy tarafından hicri ikinci yılın Ramazan ayında öldürüldü.<sup>29</sup> Asma bt. Mervan'ın Ebu Afek'e yazdığı bir mersiyeden onun Ebu Afek'ten sonra öldürüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Asma bt. Mervan, Hicretin ilk aylarından itibaren İslam'a düşmanlık

<sup>27</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 255-260.

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 386; Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 163; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 20; III, 445.

<sup>29</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 25.

<sup>30</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 336.

eden, insanları Hz. Peygamber aleyhine kışkırtan,<sup>31</sup> dışarıdan gelen bir yabancıya boyun eğdikleri için Medineli Evs ve Hazrec'i açıkça kınayan bir kadındır.<sup>32</sup> İslam'a düşmanlığı öyle boyutlara ulaşmıştır ki nihayet Resulullah (sav): "Bu kadına hak ettiği cevabı verecek kimse yok mudur?" diyerek duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Bu sözü bir emir olarak kabul eden aynı kabileden ve o kabilenin ilk Müslümanlarından Umeyr b. Adiy, Resulullah'ın (sav) Bedir savaşından Medine'ye dönmesinden hemen sonra<sup>33</sup> Asma bt. Mervan'ı öldürdü. Bizzat kendisine emir verilmediği halde bu işe girişen Umeyr, Resulullah'tan nasıl bir tepki göreceğini kestiremediği için tedirgin bir şekilde Mescid-i Nebi'ye geldi. Ancak o, Resulullah'ın takdir dolu sözleriyle karşılaşarak rahatladı.<sup>34</sup>

Bu olaydan sonra Beni Hatme'den hiç kimse İslam'a açıktan düşmanlık etmemiştir. Onlardan Müslüman olup Müslümanlıklarını gizleyen ya da Müslüman olmaya niyetli bazı kimseler de bu olaydan sonra cesaretlenmiş ve iman ettiklerini ilan etmişlerdir.<sup>35</sup>

### 3. Ka'b b. Eşref'in Öldürülmesi

Ka'b b. Eşref baba tarafından Tayy kabilesinden anne tarafından ise Beni Nadir Yahudilerinden<sup>36</sup> olup meşhur bir şairdi. Bedir savaşından sonra Müslümanlar aleyhine açıkça şiirler söylemeye başlamış ve müşrikleri Müslümanlara karşı kışkırtmıştır. Bedir hezimetini sonrası hem Mekkeli müşriklerin acısını paylaşmak hem de Müslümanlara karşı ittifak kurmak için Mekke'ye gitti.<sup>37</sup>

Ka'b b. Eşref Mekkelilerle dayanışma içinde olmakla kalmayıp Medine'ye dönünce Müslüman hanımlardan Ümmü'l-Fadl bt. Haris ve diğer bazı hanımlar hakkında edepsizce laflar etmeye başladı.<sup>38</sup> Hz. Peygamber (sav) bü-

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 25.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 336; Ayrıca bkz. Güler, Zekeriya, "Umeyr b. Adiy", DİA, XLII, İstanbul-2012.

<sup>33</sup> Bazı rivayetlere göre Umeyr b. Adiy, Resulullah Bedir'den sağ salım dönerse Asma bt. Mervan'ı öldürmeyi nezretmişti.

<sup>34</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 336-337; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 25.

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 337.

<sup>36</sup> İbn İshak, Muhammed, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I-II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2004, 326; İbn Kesir, Hafız İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, I-XXI, Daru'l-Hicr, ts. III, 9,12.

<sup>37</sup> İbn İshak, *Sîre*, ., 326; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 71; Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 173; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 23.

<sup>38</sup> İbn İshak, *Sîre*, 326.

tün bu yaptıklarından dolayı Ka'b b. Eşref'in cezalandırılması gerektiğini düşünüyordu.<sup>39</sup> Onun bu düşüncesini gerçekleştirmek için Muhammed b. Mesleme gönüllü oldu.<sup>40</sup> Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav), Sa'd b. Muaz'a Ka'b b. Eşref'in yaptıklarından rahatsız olduğunu ifade edince, Sa'd b. Muaz bu iş için Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirmiştir.<sup>41</sup> Bunun üzerine Ebu Naile,<sup>42</sup> Haris b. Evs b. Muaz, Abbad b. Bişr ve Ebu Abs b. Cebr<sup>43</sup> ile birlikte Muhammed b. Mesleme bir saldırı planı hazırladı. Plana göre Müslümanlar silahlarını Ka'b b. Eşref'e rehin bırakma karşılığında ondan yiyecek satın almayı teklif edeceklerdi. Silahlarını rehin olarak bırakma teklifini kabul eden Ka'b böylece Müslümanların silahlı olarak yanına gelmelerinden kuşkulanmadı.<sup>44</sup> Daha önce belirlenen bir parola olarak Ebu Naile ellerini Ka'b b. Eşref'in saçlarına daldırarak kokladı ve üçüncü kez bunu yaptığında seriyedekiler planı başarıyla gerçekleştirerek Ka'b b. Eşref'i öldürdü.<sup>45</sup> Olay esnasında hem karanlık olması nedeniyle hem de meydana gelen boğuşmadan dolayı Müslümanlardan Haris b. Evs arkadaşlarının kılıçlarıyla yaralandı. Ancak sağ salim Medine'ye ulaşmayı başardılar.<sup>46</sup>

Bu olay Yahudiler üzerinde büyük tesirler bırakmış ve artık açıkça Müslümanlara karşı faaliyette bulunmaktan çekinir olmuşlardır.<sup>47</sup> Bu seriyye Bedir savaşını müteakip hicri üçüncü yılın başlarında gerçekleştirilmiştir.<sup>48</sup>

<sup>39</sup> İbn İshak, *Sîre*, 326.

<sup>40</sup> İbn İshak, *Sîre*, 326; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 75; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 175; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 24.

<sup>41</sup> Ebu Davud, *Harac*, 22, (3000).

<sup>42</sup> İbn İshak, *Sîre*, 327; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 175; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 406; Ayrıca bkz. Küçük, Raşit, "Abbad b. Bişr", *DİA*, I, 12; Yardım, Ali, "Ebu Abs", *DİA*, X, 87 Ebu Naile'nin asıl adı Silkan b. Selame b. Vakş'tır. Bkz. İbn İshak, *Sîre*, 327.

<sup>43</sup> İbn İshak'ta Abbad ve Ebu Abs'in ismi geçmez. Ona göre bu seriyyeye üç kişi katılmıştır. Bkz. İbn İshak, *Sîre*, 327; Diğer isimleri Vakıdî nakletmiştir. Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 175; Ayrıca İbnü'l-Esir Üsdü'l-Ğabe'de Abbad'ın biyografisini naklederken onu Ka'b b. Eşref'i öldürenler arasında sayar. İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-ts., III, 149.

<sup>44</sup> İbn İshak, *Sîre*, 327.

<sup>45</sup> İbn İshak, *Sîre*, 328; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 175-178; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 24.

<sup>46</sup> İbn İshak, *Sîre*, 328.

<sup>47</sup> İbn İshak, *Sîre*, 328; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 78; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 178; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 24.

<sup>48</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 173; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 23.

#### 4. İbn Süneyne'nin Öldürülmesi

Hız. Peygamber (sav) İslam'a karşı düşmanlığından dolayı Yahudi İbn Süneyne'nin öldürülmesi gerektiğini ifade edince, Evs kabilesinden Muhayyesa b. Mes'ud b. Ka'b bu görev için gönüllü olmuş ve Yahudi İbn Süneyne'yi öldürerek bu seriyyeden başarı ile dönmüştür.<sup>49</sup>

Bu seriyye Bedir savaşından sonra gerçekleşmiştir. Seriyenin tarihi ve Ka'b b. Eşref'in katlinden sonraya rastlaması, İbn Süneyne'nin de Ka'b b. Eşref gibi Bedir savaşının sonucunu hazmedemeyip İslam'a karşı düşmanlığını artırdığı ihtimalini akla getirmektedir.<sup>50</sup>

#### 5. Recî Vakası

Süfyan b. Halid'in öldürülmesiyle Müslümanlara yönelik düşmanlıkları artan Lihyan kabilesi, liderlerinin intikamını almak için bir tuzak planladılar. Plana göre Adal ve Kare kabileleri Resulullah (sav)'den kendilerine İslâm'ı öğretecek kişiler göndermesini isteyeceklerdi.<sup>51</sup> Çünkü Lihyanlılar, aralarında var olan husumetten dolayı kendilerinin böyle bir istekte bulunmalarından Resulullah (sav)'ın şüpheleneceğini düşünmüşler, Resulullah (sav)'ı kuşkulandırmamak için de Adal ve Kare kabilelerinden bazı yandaşlarının yardımına başvurmayı daha uygun bulmuşlardı. Adal ve Kare kabileleri bu teklifi kabul ederek Resulullah (sav)'tan İslâm'ı öğretecek bazı kimseleri kendilerine göndermesini rica ettiler. Hız. Peygamber (sav), Uhud savaşında uğranılan mağlubiyet nedeniyle müşrik Arapların cesaretlenip kendilerine karşı cüretkâr davrandığı bir dönemde Müslümanları Medine'den uzak yerlere göndermenin riskli olacağını düşünse de Adal ve Kare kabilelerinin ısrarlı isteklerini kabul etti. Hicri dördüncü yılın Safer ayında<sup>52</sup> altı<sup>53</sup> Müslümanı İslâm'ı öğretmeleri için bu iki kabileye gönderdi.<sup>54</sup> Mersed b. Ebî Mersed el-Ganevi başkanlığında,<sup>55</sup> Halid b.

<sup>49</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 469; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, III, 308, Seriyeye hakkında daha geniş bilgi ve yorum için bkz. Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hız. Peygamber'in Savaşları*, s. 369.

<sup>50</sup> Bkz. Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hız. Peygamber'in Savaşları*, s. 369.

<sup>51</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 300.

<sup>52</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 51.

<sup>53</sup> İbn Kesir'in Buhari'ye dayandırdığı bir rivayete göre bu rakam 10'dur. Bunlardan yedisi ilk çarpışmada şehid edilmiş diğer üçü müşrikler tarafından esir alınmıştır. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, V, 502

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 241.

<sup>55</sup> Heyet başkanının Asım b. Sabit olduğu da söylenmiştir. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

Bükeyr, Âsım b. Sabit, Hubeyb b. Adî, Zeyd b. Desinne ve Abdullah b. Tarık'tan<sup>56</sup> oluşan irşad heyeti Recî bölgesine gelince, dinlenmek için Hüzeyl kabilesine ait bir suyun başında konakladılar.<sup>57</sup> Ancak bu konaklama esnasında Lihyân kabilesinden yüzlerce kişi tarafından kuşatıldılar.<sup>58</sup> Meydana gelen çarpışmada Müslümanların üçü şehit oldu, diğer üçü ise esir düştü.<sup>59</sup>

Lihyânlılar, aslında Müslümanların tamamını esir alıp Kureyş'e satmayı planlamışlardı. Bu yüzden çatışma başlarken onların teslim olmaları için çağrıda bulunmuşlar, çağrıları sahabiler tarafından kabul edilmemişti.<sup>60</sup> Yine de öldürdükleri Asım b. Sabit'in cesedinin de iyi bir kazanç vesilesi olacağını düşündüler. Çünkü Uhud'da öldürdüğü iki müşrik kardeşin anneleri olan Sülafe, Asım'ın kafatasıyla şarap içmeye yemin etmiş<sup>61</sup> ve onun ölü veya dirisine 100 deve ödül koymuştu. Lihyânlılar, ödülü almak arzusuyla Asım'ın kafasını kesmeye karar verdiler. Ancak Asım'ın cesedini bulmaya muvaffak olamadılar.<sup>62</sup> Lihyânlılar, diğer üç esiri alıp Mekke'ye giderken yolda Abdullah b. Tarık ellerindeki bağı çözererek, ele geçirdiği bir kılıçla müşriklere saldırdı. Bir süre Abdullah'ı yakalamaya çalışan müşrikler, bunu başaramayacaklarını anlayınca, attıkları taşlarla Abdullah'ı şehit ettiler.<sup>63</sup> Lihyânlılar geriye kalan iki esiri götürüp Mekkelilere sattılar. Huceyr b. Ebi İhab esirlerden Hubeyb b. Adiy'yi Bedir'de öldürülen kardeşine karşılık, Zeyd b. Desinne'yi ise Safvan b. Ümeyye yine Bedir'de öldürülen babasına karşılık satın alıp haram aylarını bitimine kadar hapsetti.<sup>64</sup> Daha sonra işkence ile önce Hubeyb ardından Zeyd b. Desinne şehid edildi.<sup>65</sup>

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 241; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 241; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301.

<sup>58</sup> Buhari, *Megazi*, 38, 9, 170, *Tevhid* 14.

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 243; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301.

<sup>60</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 301; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

<sup>61</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, V, 504.

<sup>62</sup> Arıların Asım b. Sabit'in cesedini korumaları hakkında bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 243; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 302; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, V, 504.

<sup>63</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 244; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 302.

<sup>64</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 244; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 302; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

<sup>65</sup> Buhari, *Megazi*, 38, 9, 170, *Tevhid* 14; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 245,246; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 303-307; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52-53.



## 6. Bi'r-i Maune Faciası

Hicretin dördüncü yılı Safer ayında<sup>66</sup> Amir kabilesinin reisi Ebu Bera Medine'ye gelerek Resulullah'la görüştü. İslam'a ilgi duyuyor ve kabilesi arasında da İslâm'ın yaygınlaşmasını arzuluyordu. Bu nedenle Resulullah (sav)'tan bazı Müslümanları göndererek, kabilesini İslâm'dan haberdar etmesini istedi.<sup>67</sup> Uhud'da yaşanan durumlar nedeniyle Resulullah (sav) bu teklifi ilk önce kabul etmek istemedi. Ancak Ebu Bera gönderilecek irşad heyetinin güvenliğinden kendisinin sorumlu olacağını, onları himayesine alacağını ifade etti.<sup>68</sup> Arapların himayeye verdiği önem ve bunun çiğnenemez bir kural olduğunu bilen Resulullah (sav) sonunda teklifi kabul etti ve Ebu Bera'nın da kabilesinin bulunduğu Necid bölgesine Ensar'ın gençlerinden oluşan yetmiş kişilik<sup>69</sup> bir irşad grubu göndermeyi kabul etti.<sup>70</sup> Başlarına da Münzir b. Amr'ı başkan tayin etti.<sup>71</sup>

Ebu Bera, irşad heyetinden önce Medine'den ayrılarak kabilesine gitti. Resulullah (sav)'a verdiği söz gereği, gelecek irşad heyetinin kendi himayesinde olduğunu ilan edip, hiç kimsenin onlara zarar vermemesini istedi. Ancak yeğeni Amir b. Tufeyl bu girişimi hoş karşılamadı, Ebu Bera'ya karşı çıkarak yapılan işin yanlış olduğunu söyledi.

Gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra, tamamı Suffe topluluğundan olan irşad grubu Medine'den ayrıldı. Heyete verilen görev, Necid bölgesindeki Ri'l, Usayya, Lihyan, Amir ve Zekvan kabilelerine İslâm'ı anlatmaktı. İrşad grubu yolculuğuna devam ederek bölgeye girdi. Mauna ismiyle bilinen kuyunun yanında mola verdiler. İrşad heyetindeki sahabiler o bölgenin ileri gelenlerinden biri ve Ebu Bera'nın da yeğeni olan Amir b. Tufeyl'e Resulullah (sav) tarafından kendisine yazılmış olan mektubu vermek istediler. Fakat Amir kendisine yazılmış mektubu bile okumadan, mektubu kendisine getiren Haram b. Milhan'ı

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 294.

<sup>67</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 294; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48 İbn Kesir Buhari'ye dayandırdığı bir rivayetinde bu yetmiş kişinin asıl davet edilme amacının, düşmanlara karşı yardım etmeleri olduğunu nakleder. Ancak Müslümanlar, davet eden Ri'l, Zekvan ve Usayya kabilelerince ihanete uğramışlardır. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, V, 524-525.

<sup>68</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 294; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48.

<sup>69</sup> İrşad heyetinin kırk kişiden oluştuğu söyleyenler de vardır. Bkz Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 294; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48, İbn Habib seriyeye katılanların 30 olduğunu bunlardan altı kişinin Muhacir diğerlerinin Ensarî olduğunu söyler. İbn Habib, Ebu Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut-ts., 118.

<sup>70</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 294; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48.

<sup>71</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48.

mızrakla şehit etti.<sup>72</sup> Sonra, çevre kabilelerden topladığı adamlarla müminleri ablukaya alarak İslâm'dan dönmelerini teklif etti. Sahabiler İslâm'dan ayrılma teklifini kabul etmeyerek şehit oluncaya kadar savaştılar.<sup>73</sup>

Bi'r-i Maune katliamından sadece iki Müslüman kurtulmuştu. Ölümünden kurtulanlardan birisi Kâ'b b. Zeyd idi. O savaş meydanında yaralı bir halde bırakılmıştı. Onlar gittikten sonra kendine gelmiş ve Medine'ye ulaşmıştı.<sup>74</sup> Ölümünden kurtulan diğer Müslüman ise Mauna kuyusunun yanında konakladıkları zaman hayvanları otlatmak için arkadaşlarından ayrılan Amr b. Ümeyye idi. Amr, hayvanları otlatmak için Münzir b. Muhammed'le birlikte gruptan ayrılmıştı. Fakat uzaktan arkadaşlarının saldırıya uğradıklarını görünce Münzir onların yanına dönerek şehit oluncaya kadar savaştı.<sup>75</sup> Amr ise müşrikler tarafından yakalandı. Amir b. Tufeyl annesinin bir köle azad etme adağı olduğunu söyleyip Amr'ı serbest bıraktı.<sup>76</sup> Amr, yolda karşılaştığı ve Amir b. Tufeyl'in kabilesinden olan iki kişiyi öldürdü. Medine'ye gelince de olup biteni Resulullah (sav)'a anlattı. Resulullah (sav), hem Müslümanların başına gelen felaketten dolayı hem de Amr'ın öldürdüğü iki kişi için kızdı ve üzüldü. Çünkü onlar daha önceden Resulullah (sav)'tan eman almış ve Âmir'in işiyle ilgileri bulunmayan kimselerdi. Resulullah (sav), ikisinin de diyetlerinin verileceğini ilan etti.<sup>77</sup>

### 7. Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in Öldürülmesi

Hız. Peygamber (sav)'e gelen haberlere göre Beni Lihyan kabilesi reisi Süfyan b. Halid, Müslümanlara saldırmak amacıyla adam topluyordu. Resulullah, hicretin dördüncü yılı Muharrem ayında<sup>78</sup> Medineli Müslümanlardan Abdullah b. Üneys'e durumu tahkik etmesini ve gelen haberler doğruysa Süfyan b. Halid'i öldürmesini emretti.<sup>79</sup> Abdullah'ı gönderirken de ona bazı özel izinler verdi. Süfyan b. Halid'in güvenini kazanabilmesi için gerekirse kendisinin ve İslâm'ın aleyhine konuşabileceğini söyledi.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 261; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 295; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 49.

<sup>73</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 262; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 296; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 49.

<sup>74</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 262.

<sup>75</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 262; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 296.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 262; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 296.

<sup>77</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 263; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 298; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 50.

<sup>78</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 365; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 31; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 47; İbn Sa'd, *Tabakât*'ında, Hicretten sonra 35. ayda diye tarih vermektedir.

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 365; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 31; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 47.

<sup>80</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 31; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 47.

Abdullah b. Üneys Beni Lihyan bölgesine ulaşınca çeşitli Arap kabilelerinden oluşan büyük bir kalabalığın toplandığını gördü. Bunun üzerine kendisini, Süfyan'ın adamlarına, Muhammed'e karşı savaşmak isteğine sahip bir Arap olarak tanıttı. Muhammed'e karşı öfke dolu olduğunu, onu öldürmeyi çok istediğini söyledi.<sup>81</sup> Onun samimiyetine ikna olan Beni Lihyanlılar Abdullah'ın Süfyan b. Halid ile görüşmesine izin verdiler. Bu arada Abdullah daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir şekilde ima ile namazını kıldı.<sup>82</sup> Süfyan ile bir araya gelince de onunla dostça konuşup, güvenini kazandı. Abdullah o gece yalnız olduğu bir anda Süfyan'ı öldürüp, tekrar Medine'ye döndü.<sup>83</sup> Resulullah (sav), Abdullah'ın görevini layıkıyla yerine getirmesinden çok memnun oldu ve ona esasını hediye etti.<sup>84</sup> Abdullah b. Üneys'in bu seferi on iki gün sürmüştür.<sup>85</sup>

### 8. Sellam b. Ebu'l-Hukayk'ın Öldürülmesi

Künyesi Ebu Rafi olan Sellam b. Ebu'l-Hukayk Hayber Yahudilerinin reisi ve çok ünlü bir tüccar idi. Hiz. Peygamber (sav)'e hakaretleri ve Arapları ona karşı kışkırtması Müslümanlara büyük zararlar veriyordu.<sup>86</sup> Hatta Sellam b. Ebu'l-Hukayk Hendek savaşında Ahzab ordusunun oluşturulmasını sağlayan kişilerden birisiydi.

Daha önce Ka'b b. Eşref'i Evs kabilesi öldürdüğü için bu sefer altta kalmak istemeyen Hazrecliler<sup>87</sup> Sellam'ı öldürmek için Resulullah (sav)'tan izin istediler. Resulullah (sav) çocuk ve kadınları öldürmekten kaçınmak şartıyla onlara izin verdi.<sup>88</sup> Hazrec'in Beni Seleme boyuna mensup Abdullah b. Atik ile beraberindeki Abdullah b. Üneys, Mesud b. Sinan, Ebu Katade ve Huzaî b. Esved<sup>89</sup> Hicretin beşinci yılı Zilhicce ayında Hayber'e giderek bu görevi başarıyla yerine getirdiler.<sup>90</sup> Her ne kadar seriyye birkaç kişiden oluşturulmuşsa da

<sup>81</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 365; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 32; Vâkıdî'ye göre Abdullah kendisini Hiz. Peygamber (SAV)'in emriyle "Huzaalı biri" şeklinde tanıtmıştır.

<sup>82</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 365; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 31.

<sup>83</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 32; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 47.

<sup>84</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 366; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 32; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48.

<sup>85</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 3; İbn Sa'd'a göre Abdullah b. Üneys'in seriyyesi 18 gün sürmüştür. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 48, Abdullah b. Üneys hakkında Ansiklopedik bilgi için bkz. Çakan, İsmail, Lütfi, "Abdullah b. Üneys el-Cüheni", DİA, I, İstanbul-1988, I, 140-141, İstanbul-1988.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 87.

<sup>87</sup> Bu yüzden İbn Hibban bu seriyyeyi "Hazrec Seriyyesi" olarak adlandırır.

<sup>88</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 381.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, V, 157.

<sup>90</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 364; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, I, 204.

operasyonu Abdullah b. Atik bizzat üstlenip Ebu Rafi'yi kendi kalesinde (evinde) öldürmüş daha sonra gelip arkadaşlarına katılmıştır.<sup>91</sup> Gözleri iyi görmediği için kaçarken düşmüş ve ayağından yaralanmış ve arkadaşları tarafından Medine'ye kadar taşınmıştır.<sup>92</sup> Abdullah b. Atik'in İbraniceyi konuşabiliyor olması bu görevde başarılı olmasında etkili olmuştur.<sup>93</sup>

### 9. Üseyr b. Zarim<sup>94</sup> 'in Öldürülmesi

Abdullah b. Revaha tarafından gerçekleştirilen bu seriyyede daha önce öldürülen Sellam b. Hukayk'ın yerine Hayber Yahudilerinin liderliğine geçen Üseyr b. Zarim, Sellam b. Hukayk'ın yaptığı gibi Gatafan kabilesi ile Müslümanlar aleyhine ittifak yapmak için girişimlerde bulundu. Üseyr bu şekilde düşmanlığını aleniye dökmeye, Resulullah (sav) onun öldürülmesi için Abdullah b. Revaha'yı görevlendirdi. Yapılan seriyye sonucunda Üseyr ve yanındaki 29 kişi Müslümanlar tarafından öldürüldü.<sup>95</sup> Seriyye hicri altıncı senenin sonlarında gerçekleştirilmiştir.<sup>96</sup> Bu seriyyeden kısa bir süre sonra da Hayber fethe edilmiştir.

### 10. Abdullah b. Revaha'nın Hayber Seriyyesi

Bu seriyye hicretin altıncı yılının Ramazan ayında Ensar'dan Abdullah b. Revaha'nın komutasına verilmiş üç kişilik küçük bir keşif birliğiyle istihbarat amaçlı yapılmıştır. Abdullah b. Revaha ve arkadaşları Hayber kalelerine dağılarak bilgi toplamış ve Yahudilerin Gatafanlıların da desteğini alarak Medine'ye saldırı hazırlığı yaptıklarını öğrenmişlerdir. Bu seriyyeden istenen sonuç elde edilmiş ve Abdullah b. Revaha ve arkadaşları Hayber Yahudilerinin durumunu gözledikten sonra kayıpsız bir şekilde başarıyla Medine'ye dönmüşlerdir.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Buhari, Megazi 16, Cihad 155.

<sup>92</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, III, 308.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 88.

<sup>94</sup> İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinde bu isim Rizam olarak geçmektedir. İbn Kesir de aynı şekilde nakletmiştir. İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*, ve Vakıdî'nin Kitabı'l-Megazisi ise bu ismi Zarim olarak kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 363, İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 88; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 359.

<sup>95</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 363.

<sup>96</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 63; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 92; III, 525-530; İbn Kesir bu olayı hicri Yedinci yılın olayları arasında zikretmiştir. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 359.

<sup>97</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 63; Ayrıca bkz. Erdem, Sargon-Kılıç, Hulusi, "Abdullah b. Revaha", *DİA*, İstanbul-1988, I, 129; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 148-149; Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul-2001, s. 157,158.

### 11. Abbad b. Bişr Hudeybiye Seriyesi

Evs kabilesinin Eşheloğulları koluna mensup olan Abbad b. Bişr b. Vakş el-Ensarî Hz. Peygamber'in bütün seriyelerine katılmıştır. Hudeybiye seferinde Mekke yolundayken Hz. Peygamber onu, Kureyş'in tutumunu gözetlemek amacıyla 20 kişiyle birlikte komutan olarak gönderdi.<sup>98</sup> Abbad, öncü birlik olarak görevini başarıyla yerine getirmiştir.

### 12. Muhammed b. Mesleme'nin Kurata Seriyesi

Hicretin altıncı yılında<sup>99</sup> "Resulullah (sav)'ın Süvarisi" olarak isimlendirilen<sup>100</sup> Muhammed b. Mesleme komutasında Amir b. Sa'saa'nın ana kollarından olan Kilab b. Rebia'nın Kurt ve Kurayt adlı oğullarından gelen ve Beni Kurata olarak bilinen kabileye gönderilen seriyye başarıyla sonuçlanmış ve seriyyeden pek çok ganimetle Medine'ye dönülmüştür.<sup>101</sup> Seriyeye otuz kişilik bir süvari birliğinden oluşuyordu. Bu seriyyeye ayrıca Abbad b. Bişr, Seleme b. Selame ve Haris b. Hazeme de katılmıştır.<sup>102</sup> Sefer sonucunda üç bin koyun ve yüz elli deve ele geçirilerek Beni Bekr kabilesine ciddi bir ekonomik darbe vurulmuştur.<sup>103</sup> Ayrıca Medine'ye saldırmaya hevesli civar kabilelere de gözdağı verilmiştir.

### 13. Muhammed b. Mesleme'nin Zülkassa Seriyeye

Hz. Peygamber (sav) hicri altıncı yılın Rebiülahir ayının başlarında Ensar'dan Muhammed b. Mesleme komutasında 10 kişiden oluşan küçük bir askeri birliği istihbarat amacıyla Beni Sa'lebe ve Beni Uval kabileleri bölgesine gönderdi. Bölgeye gece yarısı varan Müslümanlar dinlenmek amacıyla uyuyunca 100 kişilik düşman birliği tarafından baskına uğramışlardır. Çarpışma sonunda Muhammed b. Mesleme dışındaki bütün Müslümanlar şehid edilmiştir.<sup>104</sup>

---

<sup>98</sup> Küçük, Raşit, "Abbad b. Bişr", DİA, İstanbul-1988, I, 12; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 149.

<sup>99</sup> Bkz Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 34; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 74.

<sup>100</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 410.

<sup>101</sup> Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 74.

<sup>102</sup> Bkz Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 34.

<sup>103</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 35; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 74.

<sup>104</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 48; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 81; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 242; Ayrıca bkz. Şahyar, Ataullah, Muhammed b. Mesleme, DİA, İstanbul-2005, XXX, 555; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 147.

#### 14. Beşir b. Sa'd'ın Fedek Gazvesi

Hicretin yedinci yılı Şaban ayında Hz. Peygamber Beşir b. Sa'd'ın kumandasında otuz kişilik bir birliği, Medine'ye iki günlük mesafedeki Fedek yakınlarında oturan Mürreoğulları üzerine gönderdi.<sup>105</sup> Askeri birlik kışlık vadilere çekilmiş olan Mürreoğulları'nın koyun ve deve sürülerini ele geçirdi. Ancak hayvanları Medine'ye götürürken bir adamın bağırıp çağırmasıyla durumu öğrenen kabile mensupları derhal gelip Müslümanlarla savaşa tutuştular. Müslümanlar, okları tükenene kadar Mürreoğulları'na direndiler. Daha sonra kılıçlarıyla savaşa devam ettiler ancak pek çoğu şehid düştü. Ayağından ağır şekilde yaralanan ve bayıldığı için öldü sanılıp bırakılan Beşir,<sup>106</sup> savaş bittikten sonra kendine geldi Fedek'e gelince o civarda bulunan bir aileye sığındı ve yaraları iyileştikten sonra Medine'ye döndü.<sup>107</sup>

#### 15. Beşir b. Sa'd'ın Yümn ve Cinab<sup>108</sup> Seriyyesi

Hicretin yedinci yılı Şevval ayında Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in önerisiyle Hazrecli Beşir b. Sa'd kumandasında 300 kişilik bir ordu, Müslümanlara saldırı hazırlığındaki Gatafanlılar üzerine yürüdü.<sup>109</sup>

Beşir b. Sa'd gündüzleri gizlenip gece yol alarak Gatafanlıların yerleşim yerlerine yakın bir bölge olan Cinab mevkiine geldi. Burada herhangi bir çatışma vuku bulmadığı ve Gatafanlılara da rastlanmadığı için Gatafanlılara daha yakın bir mevki olan Yümn'e kadar gidildi. Bu civarda bulunan Gatafan kabilesine ait hayvanlar Müslümanlar tarafından ele geçirildi. Gatafanlılar önce savaş hazırlığı yaptıysa da daha sonra seriyenin gücünden çekinerek savaştan kaçındılar.<sup>110</sup> Beşir b. Sa'd ganimetlerle birlikte Medine'ye başarılı bir şekilde döndü.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 355; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 178; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 112.

<sup>106</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 112.

<sup>107</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 178.

<sup>108</sup> İbn Sa'd bu seriyenin adını "Yümn ve Cebâr" olarak kaydeder ve Cebâr'ın Cinab mevkiinde bir yer adı olduğunu belirtir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 113.

<sup>109</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 182; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 113.

<sup>110</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 183; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 113.

<sup>111</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 183; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 113; Kandemir, Yaşar, "Beşir b. Sa'd", *DİA*, İstanbul-1992, VI, 6; Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyeleri*, s. 81-85.

### 16. Rifaa b. Kays'ın Öldürülmesi

Hicretin sekizinci yılında (629) Abdullah b. Hadred tarafından gerçekleştirilen operasyonda Medine'ye saldırı hazırlığındaki Rifaa b. Kays öldürülmüş ve kabilesine de gözdağı verilmiştir.<sup>112</sup>

### 17. Ebu Katade b. Rib'i el-Ensari'nin Hadıra Seriyyesi

Hadıra seriyyesi hicri sekizinci yılda Şaban ayında gönderilmiştir. Seriyyenin hedefinde Müslümanlara olan düşmanlıklarını her fırsatta gösteren ve kuzeyde ciddi bir tehdit unsuru olan Gatafan kabilesi vardı. Ebu Katade b. Rib'i el-Ensari'nin komuta ettiği seriyye başarılı olmuş ve pek çok ganimetle Medine'ye geri dönmüştür.<sup>113</sup>Bu seriyyede Ebu Katade, her bir askeri diğer bir askerle kardeş ilan ederek bugünkü ordularda var olan bir düzen gerçekleştirmiştir.<sup>114</sup>

### 18. Sifu'l-Bahr<sup>115</sup>

Ebu Ubeyde b. Cerrah komutasında içinde Hiz. Ömer ve Ensar'dan Kays b. Sa'd b. Ubade gibi şahısların olduğu Sifu'l-Bahr seriyyesi hicri sekizinci yılın Receb ayında gerçekleştirilmiştir. Bu sefer Ensar ve muhacirden yaklaşık 300 kişinin katılımıyla yapılmıştır.<sup>116</sup>

Seriyyenin amacı konusunda farklı rivayetler vardır. Vâkîdî, Cüheniler üzerine gönderilen bir seriyye olduğunu söylerken<sup>117</sup> Buhari ve Müslim'de seriyyenin gönderiliş amacının Şam'dan dönen Kureyş kervanı olduğu ifade edilir.<sup>118</sup> Her iki durumda da bu seriyye savunma ya da istihbarat amaçlı değil dış güvenlik amaçlı bir seriyedir. İbn Kesir'e göre seriyye Kureyş kervanını gözet-

---

<sup>112</sup> Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 381.

<sup>113</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 224-225; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 123 Kandemir, Yaşar, "Ebu Katade" DİA, X, İstanbul-1994, 174.

<sup>114</sup> Özdemir, *Hiz. Peygamber'in Seriyyeleri*, s. 117.

<sup>115</sup> Seriyyenin adı İbn Hişâm'da Sifu'l-Bahr şeklinde geçerken, Vâkîdî ve İbn Sa'd'da "Habat" seriyyesi olarak yer alır. Bunun nedeni Müslümanların açlıktan dolayı Habat adı verilen bir ağacın yapraklarıyla beslenmek zorunda kalmalarıdır. Bizim açımızdan seriyyenin Ensar'ı ilgilendiren kısmı da bu şiddetli açlık sebebiyledir. Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 221; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 122.

<sup>116</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 221; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 122; Ayrıca bkz. Mahmudov, Elşad, "Sifulbahr Seriyyesi", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XXXVII, 156.

<sup>117</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 221.

<sup>118</sup> Mahmudov, a.g.md, s. 156.

lemek üzere gönderilmiştir ve bu da seriyyenin Hudeybiye'den önce yapıldığına delildir.<sup>119</sup>

Ensar bu seferde komutan olarak yer almamış ancak ordunun önemli bir kısmını teşkil etmiştir. Seriyyede bulunan Kays b. Sa'd el-Hazrecî, Müslümanların şiddetli açlık çektiği bu seriyyede Cüheyne kabilesine mensup bir adamdan bedeli daha sonra ödenmek üzere satın aldığı develeri keserek orduya yardım etmiştir.<sup>120</sup> Hz. Peygamber (sav) Kays'ın bu davranışı üzerine "Cömertlik bu ailenin en önemli hasletlerindendir" buyurmuştur.<sup>121</sup>

### 19. Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'nin Menat Putunun İmha Edilmesi Seriyyesi

Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî komutasındaki yirmi süvari tarafından hicri sekizinci yılın Ramazan ayında gerçekleştirilmiştir.<sup>122</sup> Medine'den yaklaşık 12 km uzakta sahilde "Müşellel/ المشلل" denilen mevkiye bulunan "Menât/ مناة" putu cahiliye döneminde Medinelilerin çok itibar ettiği ve hac dönüşü uğramadan Haccın tam olmadığına inandıkları bir puttu.<sup>123</sup> Ayrıca Gassanîler de bu puta tapıyordu.<sup>124</sup> Bu seriyyeye Hz. Ali'nin komuta ettiği de ifade edilmiştir.<sup>125</sup>

### 20. Kutbe b. Amir'in Tebale Seriyyesi

Tebale Seriyyesi, hicretin dokuzuncu yılı Safer ayında Ensar'dan Hazrecî Kutbe b. Amir komutasında, Beni Has'amlara yönelik yapılan seriyyedir.<sup>126</sup> Ti-hame arazisinde bulunan Beni Has'amlara geceleyin yapılan ani bir baskınla Müslümanlar galip gelmişlerdir. Bu seriyyenin amacı Medine'nin dış güvenli-

<sup>119</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 503.

<sup>120</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 221; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 502-503.

<sup>121</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 222 Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir onun sürekli deve keserek babasının malını tüketceğini söyleyerek engel olup seriyye Medine'ye döndüğünde durumu öğrenen Sa'd b. Ubade oğlunun cömertliğine engel oldukları için onlardan şikâyetçi olmuştur. Bunun üzerine Resulullah yukarıdaki sözü söylemiştir. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, IV, 405.

<sup>122</sup> İbn Sa'd, III, 405; Ayrıca bkz. Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 439.

<sup>123</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnam*, s. 13.

<sup>124</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 136.

<sup>125</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnam*, s. 15; İbn Hişâm da Menat'ın yıkılması işini Ebu Süfyan b. Harb'in gerçekleştirdiğini nakleder. Ancak Hz. Ali'nin de gönderildiğini iddia edenlerin de olduğunu belirtir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 129.

<sup>126</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 372; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 148.



ğini sağlamaktır. Seriyye başarılı olmuş ve Kutbe b. Amir kayıpsız bir şekilde Medine'ye dönebilmiştir.<sup>127</sup>

### 21. Hiz. Ali'nin Fûls Putunu Yıkma için Gönderildiği Seriyye

Resulullah (sav), Hiz. Ali'yi Ensar'dan müteşekkil yüz kişisi develi, ellisi atlı olmak üzere toplam yüz elli kişilik bir kuvvetle Tayy kabilesinin putu olan Fûls'ü yıkmaya gönderdi.<sup>128</sup> Bu seriyyede Müslümanlar siyah bir bayrak ve beyaz bir sancak taşıyorlardı. Seriyye, fecir vakti Hatim ailesinin konakladığı bölgeye baskın yaptı. Tay kabilesi Müslümanlara karşı koyamadı. Hiz. Ali putu yıktı ve çok miktarda ganimet ele geçirdi. Esirler arasında Adiy b. Hâtim'in kızkardeşi de vardı. Adiy b. Hatim ise ne teslim olmuş ne de savaşmıştı. Baskın sonrası Şam'a kaçtı.

Hiz. Ali, esirlerin başına Ebu Katâde'yi, deve ve davarlar ile diğer ganimet mallarının başına da Abdullah b. Atîk'i görevlendirdi. Yolda ganimetler taksim edildi. Hiz. Peygamber'in (s.a.) hissesi ayrıldı. Hatim ailesinden alınan esirler Medine'ye gelinceye kadar taksim dışı bırakıldı.<sup>129</sup>

### 22. Sa'd b. Ubade'nin Beni Süleym ve Beliy Seriyyesi

Şii kaynaklarında geçen bu seriyye Sa'd b. Ubade komutanlığında yapılmıştır. Seriyyenin amacı ise Tebük gazvesi esnasında düşmanlık yapan Beni Süleym ve Beni Beliy kabilelerini cezalandırmaktır.<sup>130</sup>

### 23. Kays b. Sa'd'ın Beni Suda Seriyyesi

Mekke'nin Fethinden sonra Hiz. Peygamber tarafından 400 kişilik bir ordunun başına tayin edilen Kays b. Sa'd, Yemen taraflarındaki Suda bölgesine gitmek için ordugâhını Medine dışında bulunan Kanat vadisine kurdu. Anca Suda kabilesi reislerinden Ziyad b. Haris es-Sudaî kavminin Müslüman olmak istediğini Hiz. Peygamber'e iletince Kays b. Sa'd'ın seriyyesi görev bölgesine gitme ihtiyacı ortadan kalkmıştır. Seriyye Suda kabilesinin Müslüman olmasıyla sonuçlandı.<sup>131</sup> Kays b. Sa'd bundan başka da pek çok seriyyede görev almış-

---

<sup>127</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 372; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 149; Ayrıca bkz. Özdemir, *Hiz. Peygamber'in Seriyyeleri*, s. 122-123.

<sup>128</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 150.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 150.

<sup>130</sup> Meclisî, Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar el-Camiatu li Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar*, Daru İhyau Turasi'l-Arabi, Beyrut- 1983, XXI, 246.

<sup>131</sup> Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 428.

tır. Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadiste ifade edildiği gibi "Kays b. Sa'd Resulullah (sav) nezdinde Emir'in güvenlik kuvvetlerinin başı gibiydi"<sup>132</sup>

## SONUÇ

Hız. Peygamber (sav)'in pek çok farklı sebeple gönderdiği askeri birlikler, Arabistan Yarımadası'nın her tarafına seferler düzenlemişlerdir. Daha önce ifade ettiğimiz bazı nedenlerle Ensar, Bedir savaşı öncesi bu gazve ve seriyyelerde yer almamıştır. Ayrıca Mekke'nin fethinden sonra yapılan seriyyelerin iki tanesi dışında Ensar'dan hiç kimse komutan olarak yer almamıştır. Burada istatistikî verilerden yararlanarak Ensar'ın askeri faaliyetlerde ne kadar etkin olduğu daha somut olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Hız. Peygamber döneminde düşmana yönelik bütün seferlerin sayısı yüz yirmi adettir. Bu sayıya, Hız. Peygamber'in bizzat komutanlık ettiği, bir komutan tayin ederek katılmadığı, sıcak çarpışmaların olduğu ve herhangi bir çarpışmanın yaşanmadığı bireysel ve askeri birliklerce gerçekleştirilmiş bütün seferler dâhil edilmiştir. Hatta Kays b. Sa'd seriyyesinde olduğu gibi Medine dışına çıkıldıktan sonra hemen dönülen seriyye'de bu rakama dâhil edilmiştir. Seriyyeler bu şekilde genel bir bakışla incelendiği zaman Ensar'ın bu seriyyelerin genel toplamının %17'sine tekabül eden 20 tanesine komutanlık ettiği görülmektedir.

Resulullah'ın katıldığı gazveler bu sayının dışında tutulduğunda Ensar'ın komutan olarak çıktığı seriyyelerin oranı %22'ye çıkmaktadır. Bu oranda toplam seriyye sayısı 91, Ensar'ın komuta ettiği seriyye sayısı ise 20'dir.

Son olarak Ensar'ın en aktif olduğu Bedir Savaşı ile Mekke'nin Fethi arasındaki dönem incelendiğinde Ensar'ın toplam altmış beş seriyyenin %28'ine tekabül eden on sekiz tanesine komutanlık ettiği görülmektedir.

Bunlar Ensar'ın aktif rol oynadığı askeri faaliyetlerin niceliksel bir değerlendirmesi idi. Bu seferlere başka bir açıdan bakıldığında Ensar'ın ilk askeri faaliyetlerinin daha çok bireysel operasyonlar ya da küçük çaplı cezalandırma faaliyetlerinden oluştuğu görülmektedir. Bedir savaşından sonra sırasıyla Ebu Afek, Asmâ bt. Mervan ve Ka'b b. Eşref İslam'a yönelik şiddetli düşmanlıkları nedeniyle Ensar tarafından öldürülmüşlerdir. Ayrıca Ka'b b. Eşref'le benzer suçlar işleyen İbn Süneyne de bu dönemde Ensarlılarca öldürülenler arasındadır. 624 yılının Mart ayı ile Eylül ayı arasında gerçekleştirilen bu operasyonlar arasında Ensar'ın komutasında herhangi bir seriyye yapılmamıştır. Askerî

<sup>132</sup> İbn Hacer, *el-İsabe* IV,275, IX, 111.

amaçla ve askeri bir birlikle Ensar'ın çıktığı ilk seriyye 627 yılında Muhammed b. Mesleme komutasındaki Kurata seriyyesidir. Bu seriyyeden sonra Ensar komutanlıklarda daha çok yer almaya başlamış birbiri ardınca Muhammed b. Mesleme, Abbad b. Bişr, Abdullah b. Revaha ve Beşir b. Sa'd gibi sahabiler Resulullah (sav) tarafından seriyye komutanı olarak görevlendirilmişlerdir.

Bu makaledeki veriler Hulefa-i Raşidin dönemi incelendiğinde daha anlamlı hale gelmektedir. Zira halifeler döneminde pek çok nedenden dolayı Ensar'ın siyasi alandaki etkisi giderek zayıflamıştır. Özellikle ordu komutanlıklarına çok az geldikleri ve istatistikî bilgiler karşılaştırıldığı zaman askerî alanda Hz. Peygamber dönemindeki oranların çok uzağında kaldıkları görülmektedir. Nitekim Ensar'dan birinin Resulullah'tan (sav) bir görev istemesi üzerine Resulullah'ın (sav) gelecekte siyasi ve mali gücün başka insanlara geçeceğine dair bir iması vardır.

Askerî faaliyetlere katkı elbette sadece komutanlıkla yapılmaz. Ensar, Bedir savaşı ve sonrasındaki bütün savaşlara katkı sağlamışlardır. Gerek sade birer asker olarak gerekse de komutan olarak bu savaşlarda sayısız faydaları olmuştur. Bu makalede daha çok komutanlıklar üzerinde durulmasının sebebi Medine toplumu ve burada kurulan İslam devletinin üzerinde siyasi ve sosyal etkilerinin daha fazla oluşudur. Yoksa asker olarak katıldıkları her askeri faaliyette özelde Hicaz ve Arabistan, genelde ise dünya tarihinde büyük bir etkilerinin olduğu muhakkaktır.

## KAYNAKÇA

**ALGÜL**, Hüseyin, "Gazve", DİA, XIII, İstanbul-1996.

**APAK**, Âdem, *İslam Tarihi (1)* Hz. Muhammed ve Dönemi, Ensar Neşriyat, İstanbul-2006.

**ARAFAT**, Velid, *Divanu Hassan b. Sabit*, Daru's-Sadır, I-II, Beyrut-1974.

**BALCI**, İSRAFİL, *İlk İslam Fetihleri Savaş-Bariş İlişkileri*, Pınar Yayınları, İstanbul-2011.

**BELAZURÎ**, Ahmed b. Yahya, *Ensabu'l-Eşraf*, Daru'l-Maarif bi Mısır, I-XIII, ts.

**BOZKURT**, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa, "Mekke" DİA, XXVIII, Ankara-2003.

**BUHARÎ**, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut-ts.

**CABİRÎ**, Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, Kitabevi yay., İstanbul-1997.

**ÇAKAN**, İsmail, Lütfi, "Abdullah b. Üneys el-Cüheni", DİA, I, İstanbul-1988.

- GÜLER**, Zekeriya, “Umeyr b. Adiy”, DİA, XLII, İstanbul-2012.
- EBU DAVUD**, Süleyman b. El-Eş’as, *Sünenü Ebu Davud*, Daru İbn Hazm, Daru’l-Muğni, I-V, Beyrut-1997.
- ERDEM**, Sargon-Kılıç, Hulusi, “Abdullah b. Revaha”, DİA, I, İstanbul-1988.
- EREN**, Şadi, *Kur’an’ın Işığında Cihad ve Savaş*, Nesil yay. İstanbul-1996.
- FİRUZABADÎ**, Muhammed b. Yakub, *Kamusu’l-Muhit*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut-2009.
- İBN HABİB**, Ebu Ca’fer Muhammed, *el-Muhabber*, Daru’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut-ts.
- İBN HACER EL-ASKALANÎ**, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bari*, I-XIII, el-Mektebetü’s-Selefiyye, ts.
- İBN HACER EL-ASKALANÎ**, Ahmed b. Ali, *el-İsabe fi Temyizi’s-Sahabe*, I-XIV, Merkezi Hicr li’l-Buhus, Kahire- 2008.
- İBN HİŞÂM**, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Sîretü’n-Nebi*, I-V, Daru’s-Sahabeti li’t-Turas bi Tanta, Tanta-1995.
- İBN İSHAK**, Muhammed, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I-II, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-2004.
- İBN KESİR**, Hafız İmaduddin Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, I-XXI, Daru’l-Hicr, ts.
- İBN MANZUR**, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu’l-Arab*, Daru’s-Sadır, I- XV, Beyrut-ts.
- İBN SA’D**, Muhammed, *Kitabu’t-Tabakatü’l-Kübra*, I-XI, Mektebetü’l-Hanci, Kahire-2001
- İBNÜ’L-ESİR**, İzzeddin Ebu’l-Hasan, *Üsdü’l-Ğabe fi Ma’rifeti’s-Sahabe*, I-VIII, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-ts.
- İBNÜ’L-KELBÎ**, Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Saib el-Kelbî, *Kitabu’l-Asnam*, Daru’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kahire-1995.
- KANDEMİR**, Yaşar, “Beşir b. Sa’d”, DİA, VI, İstanbul-1992.
- KANDEMİR**, Yaşar, “Ebu Katade” DİA, X, İstanbul-1994.
- KÜÇÜK**, Raşit, “Abbad b. Bişr”, DİA, I, İstanbul-1988.
- MAHMUDOV**, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, İsam yay. İstanbul-2010.
- MAHMUDOV**, Elşad, “Sifulbahr Seriyyesi”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XXXVII, İstanbul-2009.
- MECLİSÎ**, Muhammed Bakır, *Biharu’l-Envar el-Camiatu li Düreri Ahbari’l-Eimmeti’l-Athar*, Daru İhyau Turasi’l-Arabi, Beyrut- 1983.
- MEVDUDÎ**, Ebu’l-Ala, *Tefhimu’l-Kur’an*, I- VII, İnsan yay. İstanbul-2002.
- ÖZDEMİR**, Serdar, “Seriyye”, DİA, XXXVI, İstanbul-2009.

- ÖZDEMİR**, Serdar, *Hz. Peygamber'in Seriyeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul-2001.
- ŞAHYAR**, Ataullah, "Muhammed b. Mesleme", *DİA*, XXX, İstanbul-2005.
- ŞAMÎ**, Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Sübülü'l-Hüda ve'r-Reşad fi Sireti Hayri'l-İbad*, I-XII, Kahire-1997.
- TABERÎ**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I -XI, Daru'l-Maarif bi Mısır, Kahire-ts.
- TABERÎ**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, Can Kitabevi, İst. 1982, I-IV.
- VÂKIDÎ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğâzî*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-II, Beyrut-2004.
- WATT**, Montgomery, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, "Arapların Hakimiyeti ve Yükselişi", Hikmet Yayınları, İstanbul- 1988.
- YARDIM**, Ali, "Ebu Abs", *DİA*, X, İstanbul-1994.



## **Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar**

**Hacı ÇİÇEK\***

**Özet:** Kur'an, birçok ayette özü sözüyle uyuşmayan bir gruptan söz etmektedir. Bu grup, müminler ve kâfirlerin yanı sıra inanç ve ibadet bağlamında üçüncü bir insan tipini oluşturan münâfıklardır. Allah, insanı, kendisine inanıp inanmama noktasında muhayyer bırakmasına rağmen, her dönemde Müslümanların arasında yer alan inanç bakımından bazı hasta yürekli kişiler olagelmıştır. Kur'an, Müslümanları bilgilendirmek amacıyla söz konusu grup hakkında bazı bilgiler vermiştir. Kur'an'ın verdiği bilgiler ve Hz. Peygamberin münâfıklar hakkındaki tutumu, bizi yönlendirecek en temel dinamiklerdir. Bu makalede İslâm tarihinde münâfıkların ortaya çıkış zamanı, onlara has özel ve genel özellikler, dar ve bol günde sergiledikleri tavırlar, kendilerini sevk ve idare eden kişiler, Hz. Peygamber'in onlara karşı tutumu gibi konular irdelenmiştir. Bu çalışmada Müslümanların, münâfıklar hakkında Hz. Peygamber'in sünnetiyle örtüşecek ne gibi tavırlar alabileceğini tespit etmek amaçlanmıştır

**Anahtar Kelimeler:** 1. İslâm 2. Kur'an 3. Nifak 4. Asr-ı Saadet 5. Medine Dönemi

**Abstract:** -Faith from of hypocrites and hypocrites in time of the prophed- The belief world of the hypocrites and the hypocrites in the term the of the prophet respectful-Qur'an, mentions about a group of hypocrites in many verses. This group beside belivers and unbeliever in the context of faith and worship, have created a third type of people who are hypocrites. Although God sets man free at the point of belive and desbelief, there were some sick-hearted people in the point of belief who are located among the Müslims in each term. Qur'an has given some information in order to inform people about this group. That information given by the Qur'an and the Prophet's Mohammad attitude about the hypocrites are the most basic dynamics that will lead us. In this article, in History of İslam, the hypocrites' their private and public properties, the attitudes they showed on poor and abundant days, the people who manages them, the Prophet's attitude towards them and their situations at afterlife were examined. This study aims that vhat kinds of attitudes Müslims can take about hypocrites that coincide with sunnah of the Prophet's Mohammad.

**Key Words:** 1. Islam 2. The Qur'an 3. Discord 4. the Age of Happines 5. the period of Madinah

---

\* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. hcicek02@hotmail.com

## GİRİŞ

Kur'an ve Sünnet eksenli bilgi ve belgeler irdelenip analiz edildiğinde münâfıkların, Müslümanlar için en tehlikeli unsurlar olduğu anlaşılacaktır. Bunun nedeni ise onların, açık düşmanın aksine Müslümanlara karşı hep sinsi davranmalarıdır. Kur'an'ın, müteaddit sure ve âyetlerinde yapılan vurgular, bunun en bariz delilidir.<sup>1</sup>

Kur'an, genelde eleştirel, hatta kınayıcı bir üslupla münâfıklardan söz etmiştir. Allah, münâfıklar hakkında Hz. Peygambere birçok haberler vermiş ve onlara karşı nasıl bir tutum takınması gerektiğini de vurgulamıştır. Hz. Peygamberin münâfıklara gösterdiği müsamahayı, tarihte hiçbir lider, toplumla doku uyuşmazlığı yaşayan sosyal çevresine göstermemiştir denilebilir.<sup>2</sup>

Makalemizde metot bağlamında öncelikle âyetlere ve âyetlerin açılımı konumundaki sahih hadislere; daha sonra ise bazı yorumlara yer vereceğiz. Bu çalışmayla amacımız; münâfıkların düşünce dünyasına dair bir durum tespiti yapmak, Müslümanlar ile nifak unsurları arasındaki sosyal diyalogların mahiyetine ilişkin bazı analiz ve değerlendirmelere katkıda bulunmaktır.

Nifak hareketinin analizine geçmeden, öncelikle *nifak* ve *münâfık* sözcüklerinin sözlük ve terim/ıstılahi anlamlarını incelemeye çalışalım.

### 1. Nifak ve Münâfık Kelimelerinin Sözlük ve Terim Anlamları

İlahi mesajlara ve gayb âlemine karşı ihanet ve istikrarsızlığın sembolü olarak nitelenilebilecek nifak sözcüğü, Arapçada n-f-k/نَفَقَ fiilinden türemiştir. Bu fiilden türemiş/türetilmiş birçok sözcük mevcuttur. Örneğin *nefaka*/نَفَقَ fiili, bir şeyin azalması veya bitip tükenmesi,<sup>3</sup> köstebeğin yuvasından çıkması<sup>4</sup> de-

<sup>1</sup> Bkz. 2/Bakara, 9-12; 4/Nisa, 142; 9/Tevbe, 74, 107; 11/Hud, 5; 24/Nur, 19; 48/Fetih, 11; 63/Münâfikun, 4, 7.

<sup>2</sup> (24/Nur, 11).

<sup>3</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed A. Gafur Atar, Kahire, 1958, IV/1560; Bustanî, Kerem, *el-Muncid fi'l-Lüğa ve'l-Alam*, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1991, s. 868; Cubran Mesud, *er-Raid Mu'cemun Luğaviyyun Asri*, Daru'l-İlm Li'l-Melayin, Beyrut, 1990, II/1521; Firuzabadî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu'l-Muhit*, Matbaatu's-Saadet, Mısır, Ts. III/286; İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu Çıra Yay. İstanbul, 2007, II/733; *el-Mu'cemu'l-Arabî (Larosse)*, Komisyon, el-Munezzemet'ul-Arabiyye Li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, Tunus, 1988, s. 1218; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Komisyon) Çağrı Yay. İstanbul, 1990, s. 942.

<sup>4</sup> Cevherî, *Sıhah*, IV/560; İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Dar-u Sadır, Beyrut, 1300, X/357; Ragıb, *el-Müfredat*, II/733.



mektir. *Nefak/ نَفَق* da, bir tarafından girilip diğer tarafından çıkılan yol, tünel<sup>5</sup> ve iki kapılı ev<sup>6</sup> demektir.

*Enfeka / انْفَق* kişinin yoksul olması, malını kaybetmesidir. Araplar, kabuk bağlayan yarayı “nufuk” sözcüğüyle ifade ederler.<sup>7</sup>

*Nafaka/ نَفَقَة* ise daha çok, birilerinin iâşe ve ibatesi, geçim ve bakımı için harcanan mala denir.<sup>8</sup>

*Nafika/ نَافِقَة* tarla faresinin, toprağın altında kazdığı yuvadır. Tarla faresi, yuvanın toprağa yakın yerini ince bir tabakayla örter. Bir şüphe veya bir tehlike anında, o ince toprağı başıyla iterek oradan kaçar. Bu nedenle ikili oynayana *münâfik* denmiştir. Çünkü münâfik da, içindeki küfrünü dışarıya sezdirmemeye çalışır. Onu biraz deştiginizde, küfrü atar ve İslâm’a sarılmış görünür.<sup>9</sup> Nifak kelimesi, bir bakıma “arabozuculuk” anlamına da gelmektedir.<sup>10</sup>

Terim olarak *nifak* sözcüğü ise “hayrı açığa çıkarıp şerri gizlemek”; “iman ettiğini dille söyleyip, küfrünü kalpte saklamaktır”.<sup>11</sup>

Münâfik sözcüğü, *n-f-k* fiilinin mufaale/müşareket/işteşlik kalıbından ism-i fâildir. Münâfik, içindekinin tersini dışa vuran; dininde, olduğundan başka türlü görünen;<sup>12</sup> düşmanlığını gizleyip sadakatini gösteren ikiyüzlü;<sup>13</sup> fitnekar, ahidini bozan, yalancı ve hain kimse<sup>14</sup> demektir.

<sup>5</sup> Esasî, s. 1219; Mesud, *Raid*, II/1521; Ragıb, *Müfredat*, s. 502; Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay. İstanbul, 1986, s. 392.

<sup>6</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, X/359; Mustafa, Şemseddin, *Ahter-i Kebir*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, Ts. II/395.

<sup>7</sup> Cevherî, *Sihah*, IV/1560.

<sup>8</sup> 2/Bakara, 270; 9/Tevbe, 121; 65/Talak, 6-7; Buharî, *Nafakat*, 13.

<sup>9</sup> İbn Manzur, a.g.e, X/359; Ragıb, *el-Müfredat*, II/733; Razî, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir* (Mefatihü'l-Gayb), çev. Komisyon, Akçağ Yay. Ankara, 1991, VII/191.

<sup>10</sup> Devellioğlu, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1993, s. 833.

<sup>11</sup> Curcanî, Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifat*, (basım yeri ve tarihi yok) s. 245.

<sup>12</sup> Esasî, s. 1218; *Mu'cemu'l-Vasit*, Komisyon, Çağrı Yay. İstanbul, 1990, s. 942; Cubran, Mesud, *er-Raid*, II/1471.

<sup>13</sup> Esasî, s. 1218; *Mu'cemu'l-Vasit*, s. 942; Cubran Mesud, *er-Raid*, II/1471.

<sup>14</sup> Naci, Muallim, *Lügat-ı Naci*, Asır Matbaası, İstanbul, ts. s. 480; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2. Basım, Birlik Yay. Ankara, 1982, s. 761; Özün, Mustafa Nihat, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, 7. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 562.

Terim/ıstılah anlamıyla münâfık ise Allah'a ve ahiret gününe diliyle inandığını söyleyip kalbiyle inanmayan; görünürde mümin olduğunu dillendirip özünde mümin olmayan<sup>15</sup>; içinde gizlediği ile insanlara söyledikleri arasında sentez yapan; düalist bir hayata sahip<sup>16</sup> ve içtenlikle inanmayan kâfir kimse<sup>17</sup> demektir. Bir yönüyle nifak ile zındıklık, münâfık ile zındık kavramlarının, birbiriyle ilişkili olduğu da söylenebilir.<sup>18</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için nifak çeşitlerine ve sahiplerinin konularına değinmemiz yerinde olacaktır.

## 2. Nifak Çeşitleri

Nifak, itikadî ve amelî nifak olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>19</sup> İtikadî nifak türü, sahibini ebediyen cehenneme koyan küfürdür. Bu nifak, Allah'ın, kitabında nitelediği münâfıkların nifakıdır. Buna asli nifak da denilir.<sup>20</sup>

*“Allah erkek münâfıklara da kadın münâfıklara da içinde ebedi olarak kalacakları cehennem ateşini vademiştir. O, onlara yeter. Allah onlara lanet etmiştir! Onlar için devamlı bir azap vardır.”*<sup>21</sup>

Amelî nifak ise sahibini küfre götürmez; ya bir süre cehennemlik yapar ya da onun cennetteki derecesini/konumunu düşürür. En büyük günahlardandır; ama küfür kapsamında sayılmamaktadır. Abdullah b. Ömer (ö. 73/692),

<sup>15</sup> Müslim, *İman*, 131; Neseî, *İman*, 20; Tirmizî, *Birr*, 8.

<sup>16</sup> 63/Münâfıkun, 4; Fadlullah, Muhammed Hüseyin, *Min Vahyi'l-Kur'an*, çev. Muharrem Tan, Akademi Yay. İstanbul, 1991, I/67.

<sup>17</sup> Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Munir*, Daru'l-Fikr el-Muasır, Beyrut, 1991, V/266.

<sup>18</sup> Bu konuda Şükrü Özen şu bilgiyi vermektedir: “Genel küfür kavramı kümesine dâhil kavramlar içerisinde en çok zındık ve münâfık terimleriyle ifade edilen kavramsal çerçeve birbiriyle iç içe bir görünüm arz etmektedir. Zındık teriminin İslâm kaynaklarında verilen tanımının Kur'an ve hadislerde geçen münâfık terimi ile ifade edilen kavramsal çerçeveye oturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birçok âlim bu terimlerin aynı anlama geldiğini tasrih etmiştir. İmam Malik'e zındıklığın ne olduğu sorulunca: “Hz. Peygamber döneminde münâfıkların yaptıkları gibi inanmış gözüküp küfrü gizlemektir. O (zaman münâfıklık yapan) bu gün bizdeki zındıklıktır” cevabını vermiştir. İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457)'a göre ise zındık, bir dine mensup olmayan (dinsiz) demek iken, münâfık ise küfrünü gizleyip Müslüman gözükendir.” Bkz. Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, 2001, s. 23.

<sup>19</sup> İbn Kayyımî'l-Cevziyye (ö. 751/1350) ise nifakı, büyük nifak ve küçük nifak şeklinde tasnif etmiştir. Bkz. *Sıfatü'l-Münâfıkîn*, Vizaretü'l-Evkaf es-Suudiyye, H/1410, s. 1.

<sup>20</sup> Dehlevî, Şah Veliyullah, *Hucetullahi'l-Baliğa*, (İslâm Düşünce Rehberi), Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul, 2003, I/475.

<sup>21</sup> 9/Tevbe, 68.

Zalim Haccac b. Yusuf (ö. 95/714) aleyhinde konuşan bir adama “Eğer Haccac burada olsaydı, yine böyle konuşabilir miydin?” diye sorunca, adam: “hayır” dedi. Bunun üzerine İbn Ömer “Biz, Hz. Peygamber döneminde bunu münâfıklık sayardık”<sup>22</sup> diye karşılık vermiştir.

Birinci nifak türü, küfür kategorisinde sayılırken, ikinci nifak türü ise iki-yüzlülük şeklinde kabul görmüştür.

### 3. İslâm Tarihinde Nifakın Çıkış Zamanı

İslâmî tebliğin Mekke döneminde organize bir nifak hareketin varlığı görülmemektedir ama bu, Mekke’de bireysel düzeyde münâfıkların olmadığı anlamına da gelmemektedir. Mekke döneminde de münâfıklara rastlanılmaktadır. Münâfıkların Mekke’deki varlığı bireyseldi, sayıları azdı. Mekke’deki hasta yürekli, orada mahsur kalmış, inançları uğruna müşriklerin baskısına direnç göstermeyen ve hicret etmeyi göze almayan kişilerdi.<sup>23</sup>

Alusî’ye (ö. 1854) göre onlar; Kays b. Velid b. Muğire, As b. Münebbih b. Haccac, Hars b. Zem’a ve Ebu Kays b. Fakihe idi.<sup>24</sup>

Fahredden-î Razî (ö. 606/1209), Bedir’de müşriklerle beraber savaşa çıkan bütün münâfıkların öldürüldüğünü kaydetmektedir.<sup>25</sup>

Medine’deki nifak hareketi ise bilinçli ve organizelidir. Oluşturduğu gündemlerle, müminleri günlerce hatta aylarca uğraştıran bir harekettir.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Kahire 1967, I/167.

<sup>23</sup> Bazı kaynaklara göre (74/Müddessir, 31) ayeti, Bedir günü müşriklerle beraber savaşa çıkan Mekkeli münâfıklar için nazil olmuştur. Bkz. İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail, *Tefsir'ul-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1969, II/319. Fazlurrahman ise “Münâfıkların da dâhil olduğu dört grup insandan yani *Ehl-i kitap, müminler, kalpleri hasta olanlar ve kâfirler/müşriklerden* söz eden bu ayetin, Medeni olduğu ileri sürülmüştür. İddianın sahiplerine göre, münâfık kelimesi Mekke devrine değil, Medine devrine aittir. Hâlbuki bu ayet, münâfıkların, daha Mekke devrinde ortaya çıktıklarına işaret etmektedir” şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay. Ankara, 1987, s. 334.

<sup>24</sup> Alusî, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesani*, Daru İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut, ts. X/16.

<sup>25</sup> Bkz. Razî, *Tefsir*, XI/336.

<sup>26</sup> Bu konuda en canlı örnek İfk olayıdır. Nur sûresi 11–20 ayetleri bağlamında Hz. Aişe'nin bizzat anlattığı hadis rivayeti için bkz: Buharî, *Şehadet*, 15, 30, *Hibe*, 15, *Cihad*, 64, *Megâzi*, 11, 34, *Tefsir*, *Nur* 6, 11, *Eyman*, 18, *İ'tisam*, 28, *Tevhid*, 35, 52; Müslim, *Tevbe*, 56; Tirmizî, *Tefsir*, 25; Neseî, *Taharet*, 1194.

Hz. Peygamber'in baskı altında tutulduğu, Müslümanların habire takibata ve birçok işkenceye maruz kaldığı Mekke'de, amacı salt çıkar, makam mevki hırsı olan nifak hareketi<sup>27</sup> için uygun şartlar henüz oluşmamıştı. Münâfıkların oluşturduğu bir yapılanmanın, Mekke döneminde boy göstermesi mümkün değildi.

Nifak unsurlarına ait fotoğrafın, daha bir tebeyyün ve tebellür etmesi için, münâfıkların bazı özelliklerinden söz etmemiz uygun olacaktır.

#### 4. Münâfıkların Bazı Özellikleri ve Münâfıkları Tanıma Yolları

Yalan ve yalancılık; münâfıklarla özdeşleşmiş özelliklerin başında gelir. Onların en çok başvurduğu hususlardan biri, yalandır. Yalancılık, küfrün esası ve nifakın birinci alameti<sup>28</sup> olduğundan münâfıklar, sürekli yalana kulak kabartır, çalışma metotlarında daima yalanı esas alır, yalan adına her şeye meylederler. Unutulmasın ki, insanların günlük hayatlarındaki tavır ve tasavvurların saptırılmasında en önemli araçlardan biri de yalandır.<sup>29</sup>

Bir gün Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Selul'e (ö. 9/631) "Yeter artık, Allah'tan kork! Münâfıklık etme, çünkü münâfıklar, Allah'ın en kötü yaratıklarıdır" deyince, İbn Selul: "Ey Hasan'ın babası! Hakkımda nasıl böyle söylersin? Vallahi bizim imanımız, sizin imanınız; bizim tasdikimiz de, sizin tasdikiniz gibidir" demiş ve oradan ayrıлып gitmiştir.<sup>30</sup>

Riyakârlık da, nifak hareketi ile özdeşleşmiş bir davranıştır.<sup>31</sup> Toplumda fesat çıkarmaya çalışan münâfıklar, genelde hedeflerinin toplumu esenliğe çıkarmak, bolluk ve berekete kavuşturmak olduğunu söyler.<sup>32</sup> Örneğin, kible değişimi sürecinde "Muhammed, nereye yöneleceğini bilmiyor; şayet birincisi (Mescid'ül-Aksa) doğru idiye, kalkıp onu terk etti; şayet ikincisi (Kâbe) doğru

<sup>27</sup> 3/Alî İmran, 167.

<sup>28</sup> Bkz. Nursi, *İşaratu'l-İcaz*, s. 90; Zuhaylî, *Tefsiru'l-Münir*, I/82.

<sup>29</sup> Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'an*, VIII/93.

<sup>30</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Şura-Çelik Yay. İstanbul, 1993, I/210. Burada İbn Selul'ün üslubu, oldukça manidardır, denilebilir. Aslında o: "Bizim imanımız" ve "sizin imanınız" ifadelerini kullanmakla zımnen, Müslümanlardan olmadığını itiraf ediyor ve kendisini ele veriyor. Zaten Kur'an, Hz. Peygambere: "Sen, onları konuşma üsluplarından tanırsın" (47/Muhammed, 30) haberini vererek münâfıkların yalancı olduklarını ifşa etmiyor mu? Bkz. (63/Münâfikun, 1).

<sup>31</sup> 3/Alî İmran, 167.

<sup>32</sup> 2/Bakara, 11.

ise, öyleyse şimdiye kadar yöneldiği taraf yanlıştı”<sup>33</sup> diyerek kamuoyunu manipüle etmeye çalışmışlardır.

Münâfıklar, yalancı ve riyakâr olmalarının yanı sıra aynı zamanda mazeretçidir; kendilerince tehlikeli zamanlarda firar eder, sonra ise çeşitli mazeretleri sürerler.<sup>34</sup> Müminlerin esenliğe çıkmalarına, ekonomik alanda söz sahibi olmalarına tahammül etmezler.<sup>35</sup> Yine onlar, kendilerini akıllı; müminleri de ahmak, saf ve cahil kimseler olarak itham ederler.<sup>36</sup>

Münâfıkların bir diğer özelliği de, namaza pek iltifat etmemeleridir.<sup>37</sup> Onların, gönülsüz de olsa namaza gelmeleri, kendi arzu ve iştiaqları ile değil; mümin çevreden vehmettikleri toplumsal baskıdan ileri gelir. Başka bir ifadeyle onlar, Müslümanlardan gelebilecek bir baskı kuruntusuyla namaza gelirler. Bu tutumları, her zaman ve mekân için geçerlidir denilebilir. Yanlarında yabancı birisi, yani bir mümin bulunmazsa, pek namaz kılmazlar;<sup>38</sup> çünkü namaz ibadeti, onlara çok ağır gelir<sup>39</sup>, dolayısıyla namazlarında, huşu namına bir eser yoktur.<sup>40</sup> Onların namazları sadece bedenseldir, onların ruhuna ve iç dünyalarına nüfuz etmez.<sup>41</sup>

Münâfıkları, yukarıda sayılan olumsuz davranışlara iten bazı psikolojik faktörler vardır denilebilir. Mesela yapılan araştırmalar, kişinin, kendi grubu içinde konum ve statüsünü kaybetme endişesinden dolayı yalan söyleyebileceğini ortaya koymuştur. Zira bir hedefe yoğunlaşan dengesiz bir kimseden, yalandan sakınma gibi bir duyarlılık beklemek boşunadır. Kişiyi yalana iten başlıca dört etken vardır. Onlar; *aşağılık, suçluluk, saldırganlık ve kıskançlık* duygularıdır.<sup>42</sup> Bu duyguların dışında kişiyi, yalan söylemeye sevk eden saplantılardan

<sup>33</sup> Bkz. İbnu'l-Kayyim, *Zadu'l-Mead fi Hedy-i Hayri'l-İbad*, thk. Ş. Arnautî-A. Kadir Arnautî, Müessesü'r-Risale, Beyrut, 1981, III/ 67.

<sup>34</sup> Bkz. 33/Ahzab 13, 19; 47/Muhammed, 20.

<sup>35</sup> 63/Münâfikun, 7.

<sup>36</sup> Bkz. 2/Bakara, 13; 8/Araf 66- 67; 23/Müminun, 25, 70; 26/Şuara, 27; 37/Saffat, 36; 44/Duhan, 14; 51/Zariyat, 39, 52; 54/Kamer, 9; 68/Kalem, 51.

<sup>37</sup> Bkz. 4/Nisa, 142; 9/Tevbe, 54.

<sup>38</sup> Müslim, *Mesacid* 195; Ebu Davud, *Salât* 15; Tirmizî, *Salât* 6; *Muvatta*, *Kur'an*, 46.

<sup>39</sup> 2/Bakara, 45.

<sup>40</sup> Huşuun önemine dair daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Yolcu, *Kur'an Işığında Namazın Ruhunu (Huşu)*, İktbal Yay. İstanbul, 2009, s.146-168.

<sup>41</sup> İbnu'l-Kayyim, *Sifatü'l-Münâfikîn*, s. 15.

<sup>42</sup> Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 250. Kıskançlığın patolojik bir vaka olduğuna dair bkz. Müslim, *İmaret*, 130, 131; Ebu Davud, *Cihad*, 11; Tirmizî, *Sifatü'l-Kiyâme*, 57; Neseî, *Cihad*, 8; İbn Mâce, *Cihad*, 9.

bir başkası da *şahsiyet gururu*'dur.<sup>43</sup> Bu gurur türü, kişinin kendi kendisini, şeklini, yakışıklılık veya heybetini, şahsiyetini yahut boy pos veya elbisesini yahut da başka bir yönünü beğenmesinden kaynaklanabilir.<sup>44</sup>

Kahramanlık idealleri ve hülyası, çocukta olduğu gibi büyük insanlarda da bulunur. *Kahramanlık gösterme* psikolojisi, iyi ve kötü olmak üzere iki şekilde kendini gösterebilir. Psikiyatrik saplantılar arasında *sivrılme içgüdü*sü denen bir patolojik olgu da vardır. Bu olgu, *kendini koruma içgüdü*sü ile doğrudan ilişkilidir.<sup>45</sup>

Sayılan bu özellikler, sanki İbn Selul ve arkadaş grubunda odaklanmış gibidir. Münâfıklar, müşriklerin aksine gizli çalıştıklarından Allah, Hz. Peygamber'e münâfıkların adlarının yazılı olduğu bir liste vermemiş olsa da, onları tanıyabilmesine yetecek ölçüde ayet göndermiştir denilebilir.<sup>46</sup> Münâfıkların söylem ve eylemleri çeşitli surelerde açıklanmakla birlikte, ağırlıklı olarak Tevbe Suresi'nde vurgulanmıştır. Bu itibarla İbn Abbas (ö. 68/687–88) "Biz Tevbe Suresi'ne 'Fadıha' derdik, dolayısıyla münâfıkları pekiyi tanırdık." demektedir.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber, sırdaşı olan Huzeyfe İbnu'l-Yemân (ö. 36/656)'yi münâfıklar hakkında bilgilendirmişti. Peygamber, Tebuk Seferi yılında, ileri gelen münâfıkların isimlerini ona gizlice bildirmişti.<sup>48</sup> Öyle ki Hz. Ömer (ö. 23/644), bazen Huzeyfe'nin yanına gelir, kendisinin, münâfıklar arasında bulunup bulunmadığını sorar, bundan emin olmak isterdi. Huzeyfe ise ona "Ey Ömer, sen onlardan değilsin" der, fazla bir şey söylemezdi. Hz. Ömer, bir cenanenin namazını kılmak istediğinde, orada Huzeyfe'nin olup olmadığına bakar, namazı ya kılar ya da kılmazdı.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Müslim, *İman*, 147; Ebu Davud, *Edeb*, 29; Tirmizî, *Birr*, 61.

<sup>44</sup> Yeken, Fethi, *Çağdaş Davetin Problemleri*, çev. M. Said Şimşek, Hayra Hizmet Vakfı Yay. Konya, 1979, s. 193.

<sup>45</sup> Kutub, Muhammed, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*, çev. Akif Nuri, Çığır Yay. 2. Bsm. İstanbul, 1977, s. 357.

<sup>46</sup> Bkz. 2/Bakara 10; 3/Alî İmran 167; 4/Nisa 61, 142; 5/Maide 52; 8/Enfal 49; 9/Tevbe 64, 67, 68, 97, 101, 125; 22/Hac 53; 29/Ankebut 11; 33/Ahzab 12, 60; 47/Muhammed 20, 29; 57/Hadid 13; 63/Münâfıkun 1.

<sup>47</sup> Buharî, *Tefsir*, 59; Müslim, *Tefsir*, 5.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, Ahmed Takıyyuddin, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan, Pınar Yay. İstanbul, 1985, s. 27.

<sup>49</sup> Hicazi, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, İlim Yay. İstanbul, ts. II/518.

Hız. Ömer, kendi hilafeti döneminde bir gün, yine Huzeyfe'ye gelerek ona "Valilerim arasında münâfıklardan kimse var mı?" diye sorduğunda, o "Evet, bir tane var" demişti. Hız. Ömer "O kimdir, bana söyle!" diye diretince "Onu söylemem" demişti. Huzeyfe, sonra Hız. Ömer'in onu görevden aldığını söyler ki, muhtemelen onun kim olduğunu söylemek yerine, kim olduğuna dair nitelikleri söylemiştir.<sup>50</sup>

### 5. Hız. Peygamber Döneminde Münâfıkların Savaş ve Seferlerde Takındıkları Tavırlar

Bedir Savaşı, insanlık harp tarihinde araç-gereç, savaş teçhizatı ve asker sayısı bağlamında belki en asimetrik birkaç savaştan biridir, denirse yanlış olmaz. İşte bu savaşın arifesinde münâfıklar, fitne fesat çıkararak halkı etkilemeye çalıştılar. Münâfıklar, müminleri savaştan alıkoymaya gayret ediyor; kimisi, Müslümanların akılcı düşünmediklerini; kimisi de Müslümanların dinde aşırı gittiklerini ve dinlerinin kendilerini fanatikleştirdiğini söyleyip duruyordu.<sup>51</sup> Onların kuruntusuna göre "Üç yüz fakir, bin kişilik kuvvetli bir düşmana karşı nasıl çıkardı?" Bu sözleri, hem Medineli münâfıklar hem Kureyş ordusunda yer alan tereddüt sahibi bazı kişiler söylüyordu.<sup>52</sup> "Dinleri, kendilerini aldattı" sözü, sadece bir döneme has olmayıp her dönemdeki münâfık ve kalbi hastalıklı kim-seden sadır olacak bir sözdür.<sup>53</sup>

Münâfıklar, Bedir savaşından sonra Beni Kaynuka'da da görülmektedir. Beni Kaynuka Yahudileri, İbn Selul'ün müttefikleriydi;<sup>54</sup> Medine Sözleşmesi gereğince Hız. Peygamber ile Beni Kaynuka arasında imzalanan bir antlaşma vardı. Beni Kaynuka, Hız. Peygamber ile imzalanan antlaşmayı bozan, Bedir ve Uhud savaşları arasında onunla savaşan ilk Yahudilerdi.<sup>55</sup> Onların en yakın yardımcısı olan İbn Selul, Hız. Peygamber'e şu öneride bulundu: "Ey Muham-med! Kaynukalılara bir iyilik yap, çünkü onlar benim müttefiklerimdir." Hız.

<sup>50</sup> Kettanî, Muhammed Abdülhay, *et-Teratibu'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yay. İstanbul, 1990, I/98.

<sup>51</sup> " O sıralar münâfık ve kalpleri çürük olanlar "Bunları dinleri aldattı" diyorlardı. Oysa her kim Allah'a güvenir ve dayanırsa bilsin ki, O izzet ve hikmet sahibidir." 8/Enfal, 49.

<sup>52</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l Ekavil, İhyai't-Turasi'l- Arabî*, Beyrut 1997, I/217.

<sup>53</sup> Zuhaylî, *Tefsiru'l-Munir*, V/266.

<sup>54</sup> Bkz. İbn Kayyım, *Zadu'l-Mead*, III/126.

<sup>55</sup> İbn İshak, Muhammed b. Yesar, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Hamidullah, Hay-ra Hizmet Vakfı, Konya, 1981, s. 295.

Peygamber, onun önerisine iltifat etmedi ve Beni Kaynuka'ya gereken cezayı verdi.<sup>56</sup>

Uhud Savaşı döneminde münâfıkların daha organizeli olduklarını görüyoruz. Mesela İslâm Ordusu, Uhud Dağı'na doğru seyir halinde iken İbn Selul (ö. 9/631), Medine-Uhud arasındaki düzlükte, ordunun üçte birini oluşturan üç yüz taraftarıyla ayrılıp şehre dönmüştür. Uhud Savaşı'ndan kaçan münâfıklar, savaşa girmiş mümin akraba, eş ve dostlarının öldüklerini duydukları üzüntülerinden çığlık atmış ve "Yanımızda olsalardı ne ölümler ne de öldürülürlerdi"<sup>57</sup> diyerek halkı, Hz. Peygamber ve müminlere karşı tahrik etmiş, toplumda fitne fesat çıkarmayı amaçlamışlardır.<sup>58</sup>

İslâm toplumu arasında bulunan münâfıklar, Beni Nadir Yahudileri ile hep irtibat halindeydiler. Beni Nadir, Hz. Harun'un soyundan gelen bir gruptur.<sup>59</sup> Onlar, Beni İsrail'in tarihî denenmesinden sonra Medine civarına gelerek orayı yurt edinmiş ve Tevrat'ın haber verdiği kurtarıcı Peygamber'in gelişini beklemişler;<sup>60</sup> Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'nda muzaffer olunca Yahudiler, bir ara ona iman etmek istemiş ve "Bu adam, Tevrat'ta kendisine zafer vaat edilen peygamberdir" diye söylenmeye başlamışlardır. Fakat İslâm ordusunun Uhud'da yara alması üzerine, Yahudilerin düşünce ve tutumları değişmiş ve "daha ikinci savaşında yenilen kişi, beklenen peygamber olamaz" yargısına vararak, imzalamış oldukları antlaşmayı bozmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yahudiler için sürgün kararını vermişti. Sürgün kararını duyan İbn Selul, onlara: "Metanetli olunuz! Biz, sizi yalnız bırakmayız. Eğer sizinle savaşılırsa biz de sizinle birlikte onlara karşı savaşırız. Eğer yurdundan çıkarılırsanız biz de sizinle çıkarız, onlara boyun eğmeyiz, sizi onlara asla teslim etmeyiz"<sup>61</sup> diye haber göndermiş ve onları buna ikna etmişti. Bunun üzerine Beni Nadir'in reisi Huyey b. Ahtap, Hz. Peygamber'e haber göndererek "Memleketimizi terk etmeyiz, elinden ne geliyorsa onu yap!" diye meydan

<sup>56</sup> İbn İshak, *Siret*, 295.

<sup>57</sup> 3/Alî İmran, 156.

<sup>58</sup> Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Hikmet Yayınları, çev. Komisyon, İstanbul, ts. II/496.

<sup>59</sup> Beni Nadir Gazve'sine ilişkin olaylar daha çok, Haşr Sûresi'nde vurgulanmıştır. Bu nedenle adı geçen sûreye *Beni Nadir Sûresi* de denilmiştir. Bkz. Buhârî, *Tefsir*, 59; Müslim, *Tefsir*, 5.

<sup>60</sup> İbnu'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becevî, Daru'l-Marife, Beyrut, 1987, IV/1764.

<sup>61</sup> Bkz. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Siretu İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, Kahraman Yay. İstanbul, 1985, III/269; Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberi Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, Ümit Yay. İstanbul, ts. V/2472; İbnu'l-Arabî, *Ahkâm*, IV/1780.



okumuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onları kuşatmış, hurmalıklarını yakmıştı.<sup>62</sup>

Hani “*şeytanın dostluğu darağacına kadardır*” sözü gereğince, İbn Selul’ün dostluğu da, Yahudilerin sürgün edilmelerine kadar devam etti. Kur’an, münâfıkların yalan söylediğini, eğer çıkarılsalar asla onlarla beraber çıkmayacaklarını ve arkalarını dönüp kaçacaklarını haber vermektedir.<sup>63</sup>

Reci olayında Hubeyb ve arkadaşlarının müşrikler tarafından hunharca şehit edilmeleri üzerine bazı münâfıklar “Yazık şu öldürülenlere! Ne evlerinde oturabildiler, ne de arkadaşlarının verdiği görevi yerine getirebildiler”<sup>64</sup> diyerek, nifaklarını belirtmişlerdir.<sup>65</sup> Bu noktaya dikkat edildiğinde münâfıkların, Müslümanların en sıkıntılı zamanlarına bile ironik bir tavırla yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Oysaki bu tutum ve davranış, ancak insanî erdemleri tükenmiş kimselerin yapabileceği şeylerdir.

Münâfıklar, hiçbir süreçte müminlere karşı samimi davranmamış, dolayısıyla Beni Mustalık Gazvesi’nde de boş durmamışlardır. Bu gazveden (5/627 yılı) dönülürken İbn Selul başta olmak üzere münâfıklar, Hz. Aişe (ö. 58/678)’nin ordudan geri kalmasını fırsat bilerek bundan istifade etmeye çalışmış ve Hz. Peygamber’in tertemiz eşine zina iftirasında bulunmuşlardır.<sup>66</sup> Bu olayla İslâm toplumu bir ay boyunca sınanmış, dayanılması zor anlar yaşamıştır. Neredeyse her evde bu iftiranın kritiği yapılmıştır. Örneğin Ebu Eyyub’un eşi, kocasına “İnsanların, Hz. Aişe hakkında neler söylediğini duymuyor musun? deyince, o “Evet, duyuyorum fakat bu, yalan bir şeydir. Sen böyle bir şey yapar mısın?” sorusuna karşılık hanımı “Hayır vallahi yapmam” diye cevap verince Ebu Eyyub (ö. 52/672) “Allah’a yemin ederim ki Aişe senden daha hayırlıdır”<sup>67</sup> diye karşılık vermiştir.

İfk Olayı’nda Hz. Peygamber, hanımı Hz. Aişe ve Hz. Ebubekir’in (ö. 13/635) yanı sıra en çok mağdur olanlardan birisi de, sahabi Safvan b. Muattal

<sup>62</sup> Müslim, *Cihad*, 10; Ebu Davud, *Cihad*, 83; Tirmizî, *Tefsir*, 59; İbn Hanbel, *Müsned*, *Cihad*, 32.

<sup>63</sup> Bkz. 59/Haşır, 11–13.

<sup>64</sup> Kadi, Abdülfettah, *Esbab-u Nüzul*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yay. Ankara 1995, s. 61.

<sup>65</sup> Fadlullah (ö. 2010), bunları şöyle tanımlar: “Bu tip insan, insanların iyiliğini, saflığını, aynı çatı altında yaşadıkları bütün insanların iyi, doğru ve temiz olduğunu vahyeden gerçeği istismar eden münâfık insan örneğidir. İnsanlar, bu saflık ve doğrulukla bu münâfık insanın tatlı sözlerine inanır, yumuşak üsluplarına aldanır, yeminlerine güvenirlere. Münâfık insan da bu külli inanç ve güveni istismar eder. *Min Vahyi’l-Kur’an*, IV/81.

<sup>66</sup> Bkz. (24/Nur,11- 20)

<sup>67</sup> İbn Kesir, Ebu’l Fida İsmail, *Tefsir’ul-Kur’ani’l-Azim*, Daru’l-Marife, Beyrut, 1969, III/273.

(ö. 19/639)'dır. O, kendisinin ifadesiyle, hiçbir kadının omzunu bile açmamıştır. Mazlum ve mağdur Safvan, hakkındaki iftiraya katılan Hassan b. Sabit (ö. 62/682)'in başına kılıç darbesi indirecek kadar muzdarip ve meyyus olmuştur.<sup>68</sup>

Hendek Savaşı'nda ise birçok Arap kabilesinden oluşan Ahzâb Ordusu Medine'yi kuşatınca, korkudan Müslümanların gözleri kaymış, yürekleri ağzlarına gelmiş ve oldukça sarsılmışlardı.<sup>69</sup> İşte bu atmosferde bazı münâfıklar "Ey Yesribliler! Bundan böyle sığınacak bir yeriniz yok, geri dönün artık!" diyerek, felaket tellallığı yapmışlardı.<sup>70</sup> Kuşatmanın ilerleyen günlerinde, Medine Sözleşmesi'ne imza atan Beni Kurayza da Ahzâb ordusuna katılınca münâfıklar, evlerini korumak bahanesiyle birer ikişer firar etmeye başladılar.<sup>71</sup>

*Koalisyon Güçleri* Medine'den ayrıldıktan sonra Hz. Peygamber'in, en nazik dönemde Müslümanlara ihanet eden Beni Kurayza'nın üzerine yürüdüğü görülmektedir. Burada da münâfıklar, el altından Beni Kurayza'ya haber göndererek "Ne teslim olunuz ne Medine'den çıkıp gidiniz! Eğer siz, Muhammed'e karşı direnir, çarpışmaya devam ederseniz; biz de asker ve silahlarımızla size yardım eder, sizi Muhammed'in eline bırakmayız. Medine'den çıkarılacak olursanız, biz de sizinle beraber çıkarız" diye onlara cesaret verdiler.<sup>72</sup>

Beni Kurayza'nın hıyanet-i vataniye ile tecziye edilmesi<sup>73</sup>; Hudeybiye Antlaşması'nın imzalanması<sup>74</sup>; Umretü'l-Kada'nın yapılması<sup>75</sup>, civar ülkelere

<sup>68</sup> Asıl adı, Safvan b. Muattal es-Süllemî'dir. Medine'de doğmuştur. Daha sonra Zekvan'da ikamet ettiği için, kendisine *Zekoani* de denilmiştir. Ebu Amr künyesiyle meşhurdur. Sahabenin ileri gelenleri arasında yer alır. Gözü pek bir Müslüman olduğundan, birçok savaşta bulunmuştur. Hz. Ömer döneminde Hicri on yedi yılında Ermenistan Eyaleti taraflarında katıldığı bir savaşta şehit düşmüştür. Şehadet yeri, bazı kaynaklarda Samsat-Şimsat ve Sumeysat olarak geçmektedir. Safvan, aynı zamanda Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş sahabilerdendir. Bazı kaynaklarda da, (19/639) yılında vefat ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Adıyaman'ın Kâhta-Samsat ilçeleri arasında, ona atfedilen bir türbe bulunmakta ve halk arasında "Sahabe" diye anılmaktadır. Daha geniş bilgi için Bkz. İbn Hacer el-Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, III/29; İzzeddin İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe*, III/30.

<sup>69</sup> 33/Ahzab 10-11.

<sup>70</sup> 33/Ahzab, 13.

<sup>71</sup> 33/Ahzab, 13.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye*, X /202.

<sup>73</sup> Buharî, *Megâzi*, 14, 30; *Cihad*, 18; Müslim; *Cihad*, 62; Ebu Davud, *İmaret*, 23; *Cenaiz*, 8; Neseî, *Mesacid*, 18; Tirmizî, *Siyer*, 28.

<sup>74</sup> 48/Fetih, 10. Ayrıca bkz. Buharî, *Cezâu s-Sayd*, 2, 3, 4, 5, *Hibe*, 3, *Cihad*, 46, 88, *Megâzi*, 35, *Zebâih*, 10, 11, *Hacc*, 56; Müslim, *Hacc*, 56, 232; Tirmizî, *Hacc*, 25; Ebu Davud, *Menâsik*, 41; Neseî, *Hacc*, 78; İbn Mâce, *Menâsik*, 93.

davet mektuplarının gönderilmesi<sup>76</sup>, Hayber<sup>77</sup> ve Mekke'nin fethedilmesinden<sup>78</sup> sonra münâfıkların biraz daha temkinli davrandıkları söylenebilir. İşte bu süreçte Hz. Peygamber, Huneyn'deki Havazin Kabilesi'nin üzerine yürüyor<sup>79</sup>; çıkan savaşta, ganimet olarak Müslümanların eline 24000 deve, 40000 koyun/keçi ve 4000 okka altın gümüş<sup>80</sup> geçiyordu. Huneyn'de alınan ganimetler, taksim edilirken Zulhuveysire (Hurkus b. Zuheyr) adlı münâfık, ileri atılarak "Ey Muhammed, adaletli ol! Ben, senin neler yaptığını gördüm" diye itiraz etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ben adaletli değilsem, kim adaletlidir?" cevabını verdi.<sup>81</sup> Buharî'den aldığımız rivayette, -Zulhuveysire olayının- Huneyn'de geçtiğine dair bir ifade bulunmasa da müfessirler, olayın Huneyn'de geçtiğine kaildirler.<sup>82</sup> Zulhuveysira (Beni Temim'den olan Hurkus b. Zuheyr), sonradan Haricilerin başkanı olmuş, nesli de onun çizgisini takip etmiştir.<sup>83</sup> Aynı olayda, Ebu'l-Cuvaz (Ebu'l-Cevvad) adlı başka bir münâfık, sahabeye "Arkadaşınıza

<sup>75</sup> Bkz. Buharî, *Hacc*, 104; Müslim, *Hacc*, 174; Ebu Davud, *Hacc*, 24; Neseî, *Hacc*, 50.

<sup>76</sup> Buharî, *Şurut*, 15, *Libas*, 46, 50, 51, 54, 55; Müslim, *Mesacid*, 222, *Libas*, 55-63 Ebu Davud, *Cihad*, 168; Tirmizî, *İsti'zân*, 25, *Libas* 14-17; Neseî, *Ziynet*, 48-82.

<sup>77</sup> Buharî, *Megâzi*, 38; Ebu Davud, *Cihad*, 24, 155, *Haraç*, 24, 33.

<sup>78</sup> Bkz. Buharî, *Megâzi*, 48, *Cezau's-Sayd*, 18, *Cihad*, 169, *Libas* 17; Müslim, *Hacc*, 450; Ebu Davud, *Cihad*, 127; Tirmizî, *Cihad*, 18; Neseî, *Hacc*, 107.

<sup>79</sup> Buharî, *Cihad*, 173; Müslim, *Cihad*, 45; Tirmizî, *Nikâh*, 36; Ebu Davud, *Cihad*, 17, 110; *Buyu'*, 90.

<sup>80</sup> Yaptığımız hesaplama göre Havazin Kabilesi'nden ganimet olarak Müslümanların eline geçen ziynet eşyası, günümüz ağırlık ölçüsüyle, beş ton yüz otuz iki kiloya (5132 kg) tekabül etmektedir.

<sup>81</sup> Buharî, *Edep*, 95; Müslim, *Zekât*, 142.

<sup>82</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, II/ 323; Sabunî, Muhammed Ali, *Safoetü' t-Tefasir*, çev. S. Gümüş-N. Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995, II/494.

<sup>83</sup> İkiyüzlülükleriyle bilinen ve bu vasıflarıyla meşhur olmuş Zü'l-Hüveysira, Hurkus b. Züheyr ve İbn Sebe' gibi münâfık önderler, hariciliğin doğuşunda etkin rol üstlenmişlerdir. Bu kişiler tarihte Haricilerin önde gelenleri, öncüleri veya Harici harekete yön vericiler olarak görülmektedir. İlk dönem siyasî hâdiseleri dikkatle irdelendiğinde, münâfık olduklarında şüphe duyulmayan bu şahısların, İslâm dünyasında baş gösteren iç karışıklıklar ile Cemel, Sıffin ve Nehrevân savaşlarında tefrikaya sebebiyet verdikleri ve sonraki fitne hareketlerinde de perde arkasından kışkırtıcı rol üstlendikleri söylenebilir. Tabiatları gereği İslâm ve Müslümanlara karşı açıktan yapamadıkları kötülükleri, İslâm'ın ruhunu kavrayamamış cahil ve bedevî zümreyi kullanarak yapmaya çalışan münâfıklar, bu tavırlarıyla Müslümanlar arasında kanlı savaşların meydana gelmesine zemin hazırlamış ve bir hiç uğruna binlerce Müslüman kanunun akmasına sebep olmuşlardır. Bkz. Mehmet Kubat, *Hariciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), IV/116.

baksanıza! Sizin hakkınızı koyun çobanlarına verirken, bir de adalet yaptığınızı sanıyor” demişti.<sup>84</sup>

Münâfıklar, Tebük Savaşı sürecinde de görülmektedir. İranlıları yenen Bizans, hâkimiyet alanını genişletme ve Müslümanlara saldırma niyetindeydi. Bizans’ın niyetini, Medine’ye zeytinyağı getirerek satan tüccarlardan duyan Hz. Peygamber, her taraftan gönüllü asker toplanmasını ilan etti. Bu olay, çok sıcak ve kıtlık bir döneme denk geldiğinden, İslâm tarihinde “ceyşu’l-usre” (kıtlık/zorluk ordusu) diye adlandırılmıştır. Aynı zamanda bu sefere *Gazve-i Usre*, *Gazve-i Fadiha* da denilir.<sup>85</sup> Kur’an, bu zor seferden *Saatü’l-Usreti* ساعة العسرة<sup>86</sup> diye söz eder.

Münâfıklar, tüm imkânlarına rağmen savaşa katılmıyorlardı. Örneğin Beni Seleme’den meşhur münâfık Ca’d b. Kays Hz. Peygamber’e gelerek “Bana izin ver, beni böyle bir imtihana tabi tutma! Herkes bilir ki kadınlara benden daha fazla düşkün kimse yoktur. Korkuyorum, Rumların sarışın güzellerini görürsem, dayanamam” sadedinde küstahça mazeretler ileri sürüyordu.<sup>87</sup>

Tebük’te sıcak çatışma olmadı; İslâm Ordusu, Medine’ye döndüğünde ise münâfıkların, yine rutin mazeretler ileri sürdükleri görülmektedir. Onlar, Allah’ın adını anarak yemin etmelerine rağmen<sup>88</sup> Hz. Peygamber onlara yüz vermemiş, mazeretlerini kabul etmemiştir.<sup>89</sup>

Hiz. Peygamber, Tebük’ten döndükten ve münâfıkların da kötü niyetleri anlaşıldıktan sonra, mescidi yıkmak için, iki sahabiye görevlendirdi. Bu iki sa-

<sup>84</sup> Elmalılı, *Tefsir*, IV/258.

<sup>85</sup> Buhârî, *Tefsir*, Haşr 1, Enfal 1, Megazi 14; Müslim, *Tefsir* 31.

<sup>86</sup> 9/Tevbe, 117.

<sup>87</sup> Bkz. Kadî, *Esbab*, s. 209; İbn Kayyım, *Zad*, III/526. Bu süreçteki Dırar Mescidi’nin inşa faaliyetini (9/Tevbe, 107), Tebük seferinden ayırmak mümkün değildir. Mescidi inşa edenlerin, Kuba semtinde oturan bir grup münâfık olduğu anlaşılmaktadır. Münâfıkların bu kamuflaj binası, Kuba Mescidi’nin yakınında görünüşte bir mescit; gerçek anlamda ise Müslümanlar arasında fitne-fesat ve tefrika çıkarmak, gizli toplantılar düzenlemek amacıyla yapılan bir buluşma merkezi konumundaydı. (9/Tevbe, 107). Seferden dönen Resulullah, Medine yakınındaki Zü’l-Evan’da konakladığı bir sırada, mescidin mahiyetini açıklayan âyetler nazil oldu.

<sup>88</sup> 9/Tevbe, 42, 56.

<sup>89</sup> 9/Tevbe, 94–95.

habi, ellerinde meşalelerle mescide girip orayı yakıp yıktılar. Nifak yuvalarının yerle bir olduğunu gören münâfıklar, oradan sıvışıp kayboldular.<sup>90</sup>

### 6. Hz. Peygamber Döneminde Münâfıkların Sayısı ve Tanınmış Bazı Münâfıklar

Olay, nifak ve ikiyüzlülük olunca, Münâfıkların kesin ve net sayısını bilmek de mümkün değildir. Kaynaklar, Uhut'ta firar eden münâfıkların üç yüz civarında olduğunu kaydetmektedir.<sup>91</sup> Münâfıklar, sadece Medine'de oturanlardan ibaret değildi. Münâfıkların kahir ekseriyeti Evs ve Hazreç kabilelerinden olmakla birlikte, farklı kabilelerden de münâfıklar mevcuttu.<sup>92</sup> Onlar, daha çok, Yahudilerle işbirliği yapan ikiyüzlü kimselerdi.

Münâfıkların öncüsü olarak, Abdullah b. Ubey b. Selul (ö. 9/631) görülmektedir. Münâfıkların lideri olması, nifakın bütün karakteristik özelliklerini taşıması ve hayatının sonuna dek nifak anaforunda bulunması nedeniyle, öncelikle İbn Selul hakkında bilgi verecek, sonra bazı münâfıklardan kısaca söz edeceğiz.

*İbn Selul* (ö. 9/631)'ün künyesi Ebu Hubab'dır.<sup>93</sup> Beni Hubla'dan<sup>94</sup> olan İbn Selul'un geldiği boy/soy için *Seluliler* denilirdi. Mensup olduğu Hazreç kabilesi, Medine'nin en güçlü kabilesiydi. O, Medine'ye kral olma sevdasına kapılmış, halk da onu kral yapma hazırlığına başlamıştı ama Hz. Peygamber'in, Medine'ye teşrif etmesi onun planını bozmuştu.<sup>95</sup>

Diğer münâfıklar gibi İbn Selul de temiz giyinir, dış görünüşüne oldukça dikkat ederdi.<sup>96</sup> O, konuştuğunda Hz. Peygamber, onun konuştuklarını dinlerdi.<sup>97</sup> İbn Selul, gelir sağlamak için cariyelerini zinaya teşvik ederdi. Hâlbuki cariyeleri, Allah menettiği için zina etmek istemiyorlardı.<sup>98</sup> Bazen cariyelerinden

<sup>90</sup> Bkz. İbn Hişam, *Siret*, IV/233; İbn Kayyım, *Zad*, III/549; İbn Kesir, *Tefsir*, II/388; Sadi, Abdurrahman b. Nasır, *Teysiru'l-Kerim er-Rahman Fi Tefsiri'l Kelami'l-Mennan*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccar, Riyad H.1404, III/297.

<sup>91</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV/29.

<sup>92</sup> İbn Hişam, birçok münâfığın adını kaydetmiştir; geniş bilgi için bkz. *Siret*, II/194, 199, 204.

<sup>93</sup> Buhârî, *Edeb* 115; *Cihad* 116.

<sup>94</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/310.

<sup>95</sup> Bkz. Mahmut Şakir, *İslâm Tarihi*, II/26; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/184; Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, s. 141.

<sup>96</sup> Buhârî, *Tefsir*, Münâfıkun 1, 2; Müslim, *Sıfâtü'l-Münâfıkun* 1.

<sup>97</sup> Sabunî, *Tefsir*, VI/44.

<sup>98</sup> Taberî, *Tefsir*, IV/1530.

birine: “Git, bize bir şeyler kazan getir!” diyerek onu zinaya bile zorlardı.<sup>99</sup> İbn Selul, kendi halkına, Hz. Peygamber’e yardımcı oldukları için hep nefretle bakar, “Onu bu duruma getiren, ona bu imkânları sağlayanlar sizsiniz”<sup>100</sup> diyerek onlara sitem ederdi. İbn Selul, Evs kabilesine mensup ve Müslümanların can düşmanı olan Ebu Amir ile işbirliği yapmaktan geri durmuyordu. O, hayatı boyunca hep nifak bloğunun gelişmesi için çaba sarf etti.<sup>101</sup> İbn Selul, yirmi gün kadar süren hastalığının sonunda, hicretin dokuzuncu yılının zilcade ayında öldü.<sup>102</sup>

**Ca’d b. Kays** adlı münâfık ise iri yapılı, giyim kuşamında titiz birisiydi ve İbn Selul’ün en yakın arkadaşıydı. Hz. Peygamberin yanında nasıl konuşacağına dikkat etmez, ağzına geleni söylerdi. Kadınlara düşkünlüğünü, sarışın Rum dilberlerine tutkusunu söyleyebilecek kadar patavatsız biriydi. Onun hakkında ayetler inince, Bedir Savaşı’na katılan oğlu (Abdullah)<sup>103</sup> ona “Hani, senin hakkında ayetler inecek; Hz. Peygamber, onları Müslümanlara okuyacak, diye sana söylememiş miydin, işte dediğim çıktı!” deyince Ca’d “Sus, alçak! Ben, hiçbir zaman, seni malımdan yararlandırmayacağım. Vallahi sen, bana Muhammed’den daha katı bir düşmansın!” şeklinde tepki göstermiş, oğlunu tehdit ederek<sup>104</sup> bir anlamda ona malî ambargo uygulayacağını söylemiştir. Münâfıkların, Hz. Peygamber’e yakın duran yoksul akrabalarını maddi yaptırımlarla tehdit ettikleri sıklıkla görülmüştür.

**Culas b. Suveyd b. Samit** ise Tebuk Savaşı’ndan geriye kalanlardandı. O, Hz. Peygamber hakkında “And olsun, bu adam eğer doğru ise, biz eşeklerden daha beteriz” diyen kimsedir; ama vahiy, onun söylediklerini ortaya çıkarmıştır.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Müslim, *Tefsir*, 26.

<sup>100</sup> M. Şakir, *İslâm Tarihi*, II/26.

<sup>101</sup> *Gadban*, Münir Muhammed, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. Tarık Akarsu, Nehir Yay. İstanbul, ts. II/521.

<sup>102</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, “Abdullah b. Ubey b. Selul”, *İA*. I/140. Hz. Peygamber’in, İbn Selul üzerine namaz kılması hususunda ise merhum *Kamil Miras*’ın (ö.1957) yorumu için bkz. ez-Zebidî, Zeynu’-d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latif, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara, 1982, IV/345.

<sup>103</sup> İbn Selul’ün olduğu gibi, bu münâfığın da, Abdullah adında sahabi bir oğlu vardır.

<sup>104</sup> Köksal, Mustafa Asım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay. İstanbul, Ts. XVI/167.

<sup>105</sup> 9/Tevbe 74 sûresinin âyeti bağlamında bkz. Alusî, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu’l-Meani fi Tefsiri’l Kur’ani’l-Azim ve’s-Sebi’l-Mesanî*, Dar-u İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, Ts. X/125; İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Siret-u İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, Kahraman Yay. İstanbul, 1985, II/194; İbn Kesir, *Tefsir*, II/371.

**Muattib b. Kuşeyr** de, İbn Selul (ö. 9/631)'e çok yakın birisiydi. Onun da yaptığı, toplumda fitne fesat çıkarmak, şantaj yapmak ve asılsız haberlerle kamuoyunu etkilemekti. Resulullah, hendek kazıldığı sırada Kisra'nın şehirlerini, Bizans'ın saraylarını, Kisra, Hire ve Kayser'in hazinelerini Müslümanlara müjdelemişti. Bunu duyan Muattib, Müslümanlara "Söyleyin bana, onun söyledikleri size tuhaf gelmiyor mu? Biz burada, korkudan tuvalete bile gidemezken; Muhammed, bize İran ve Bizans'ın fethedileceğini, Kisra ve Kayser'in hazinelerini müjdeliyor, arkadaşları da kendisini onaylıyor" <sup>106</sup> deme cüretinde bulunmuştur.

**Vedia b. Sabit**, münâfıkların ileri gelenlerindedir. Mescid-i Dırar'ı inşa edenlerdendir. İbn Selul'ün yakın arkadaşıdır. Hz. Peygamber, ihanet eden Beni Nadir Yahudilerini kuşattığında Vedia, Yahudileri direnmeye çağırmıştır. Tebük Seferi'nde münâfıklardan bir grup, kendi aralarında Hz. Peygamber ve ashâbı ile alay ediyorlardı. İşte bu esnada Vedia b. Sabit, mücahitleri savaş ve cihattan alıkoymak için "Şu adama bakınız! Şam kalelerini fethedecekmiş, hayret doğrusu! Muhammed, Beni Asfar'la savaşmayı, Arabın birbiriyle savaşı gibi mi sanıyor?" demişti. Çok geçmeden Hz. Peygamber, Ammar b. Yasir (ö. 36/657)'i, alay eden münâfıklara gönderdi. Onlar, Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek söylediklerini inkâr ettiler. Hz. Peygamber, ayetleri okuyunca, hemen "Biz, sadece yolu kısaltmak için birbirimizle şakalaşıyorduk" şeklinde mazeret beyan ettiler.<sup>107</sup>

**Nebtel b. Haris**, Levzan Oğullarındandır. Peygamberimizin yanına gelir, onunla konuşur, sözlerini münâfıklara iletirdi. Hz. Peygamber, onun hakkında şöyle buyurmuştur: "Kim şeytana bakmak isterse Nebtel b. Haris'e baksın!"<sup>108</sup> Bir ara Nebtel "Muhammed, sadece işiten bir kulaktır; ne işitirse ona inanır. Biz, burada onun hakkında istediğimizi konuşur, sonra yanına varıp başka türlü konuşuruz, söylediklerimize inanır ve bizi tasdik eder" demiştir.<sup>109</sup>

**Kuzman**, Uhud Savaşı'na kabile asabiyetiyle katılmıştır. Yatağında yaralı bir halde iken, Müslümanlardan biri onu şehadet ve cennetle tebrik edince "Ne diye tebrik ediliyorum. Vallahi ben, kabilemin gayretinden başka bir amaçla

<sup>106</sup> Bkz. Taberî, *Tefsir*, II/1814; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l Ekavil*, Dar-u İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut 1997, III/535; İbn Kesir, *Siret*, II/346; Kadi, *Esbab*, s. 324.

<sup>107</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/199; İbn Kesir, *Tefsir*, II/367.

<sup>108</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/197.

<sup>109</sup> İbn Hişam, *age*, II/197. Culas b. Suveyd ve Vedia b. Sabit'in söylediklerine dair başka rivayetler için bkz. Vahidi, *Esbab*, s. 173.

çarpışmadım. Böyle olmasaydı, asla çarpışmazdım; benim niyetim, şahadet filan değildir. Dinin korunması, aklımdan bile geçmemiştir. Ben, sadece Kureyşlilerin Medine hurmalıklarına zarar vermemesi için çalışıp çabaladım”<sup>110</sup> diyerek, İslâm adına savaşa çıkmadığını itiraf/ikrar etmiştir. Hz. Peygamber, onun cehennemlik olduğunu söylemiş, yaralandıktan sonra kolunun damarını kesmiş ve o hal üzere ölmüştür. Onun ölüm haberini alan Hz. Peygamber “Al-lahu Ekber! Ben gerçekten Allah’ın kulu ve elçisiyim” diye buyurmuştur.<sup>111</sup>

**Hatı b. Ümeyye**, Beni Zafer’den iri yarı, ihtiyar bir adamdı. Çok katı ve acımasız bir münâfıktı. Müslümanların arasında ise hayırlı bir oğlu vardı. Adı Yezid b. Hatıb’dı. Yezid, Uhud Savaşı’nda yaralanmış, kan kaybından yere düşmüştü. Arkadaşları tarafından Beni Zafer’den birinin evine götürülmüştü. Evde bulunan Müslüman kadın ve erkekler başına toplanmışlardı. Kendisi ölmek üzereydi, etrafındakiler “Ey Yezid, mekânın cennet olsun!” diye tebrik etmeye başladılar. Tam bu sırada münâfıklığını açığa vuran babası şöyle dedi: “Evet, bitkiden bir cennet! Vallahi siz bu zavallıyı kandırdınız.”<sup>112</sup>

**Ahnes b. Şureyk/Şerik**’in asıl adı Ubey b. Şureyk’tir. Hz. Peygamber, onun adını “dönek/döner” anlamına gelen *Ahnes* ismiyle değiştirmişti. Zühre Oğulları’nın dostu Ahnes, Hz. Peygamber’e gelip Müslüman olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber’in hoşuna gitmişti. Ahnes, “Ben, Müslüman olmayı dileyerek geldim ve Allah’a yemin ederim ki bu sözümde sadığım.” demişti. Sonra Hz. Peygamber’in yanından çıkmış, yolda giderken Müslümanlara ait ekinleri yakmış, hayvanları da boğazlamıştı.<sup>113</sup> Bunun üzerine Allah, bazı ayetleri indirdi.<sup>114</sup>

Yukarıda söz konusu ettiğimiz münâfıkların dışında da öne çıkan bazı münâfıklar vardır. *Malik b. Sayf*<sup>115</sup>, *Zeyd b. Lusayt/Lesit*<sup>116</sup> adlı münâfıklar, buna örnek olarak verilebilir.

<sup>110</sup> Cevdet, Ahmet Paşa, *Örnek Hayat Hz. Muhammed*, haz. A. Şahin-M. Dikmen, Cihan Yay. İstanbul. 2006, s. 179.

<sup>111</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, IV/65.

<sup>112</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/201.

<sup>113</sup> Razî, *Tefsir*, V/11; İbn Kesir, *Tefsir*, I/245; Kadi, *Esbab*, s. 61.

<sup>114</sup> 2/Bakara, 205- 206.

<sup>115</sup> Butî, *Fıkhü’s-Sire*, s. 242.

<sup>116</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/205.



### 7. Hz. Peygamber'in Münâfıklara Karşı Tutumuna Dair Bazı Örnekler

Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, münafıkların tahammülü zor davranışlarına karşılık Hz. Peygamber, onlara oldukça müsamahakâr davranmıştır. Münafıklar, ikircikli inançları itibariyle daima Müslümanların sıkıntıya girmelerine neden olmuşlardır. Onların Bedir, Beni Kaynuka, Uhud, Reci, Beni Mustalık ve Hendek olayları sürecinde nasıl hareket ettiklerini gördük. Münafıklar, mescitte bile münafıklık yapmaktan geri durmuyorlardı.

Bir gün münafıklardan bir grup mescitte toplanmış, birbirlerine yapışmış vaziyette kendi aralarında fısıldaşıyorlardı. Hz. Peygamber, onların mescitten çıkarılmasını emretmiş ve emir derhal yerine getirilmiştir. Münafıklardan *Amr b. Kays*, ayağından sürüklenerek; *Rafi b. Vedia*, yüzüne şamarlar indirilerek; *Zeyd b. Amr* ise sakalından tutularak mescidin dışına çıkartılmışlardır. O esnada sahabe Abdullah b. Haris, münafıklardan *Haris b. Amr*'ın üzerine yürümüş, Haris'in perçeminden tutarak mescitten dışarı atmıştır. Münafık adamın "Ey Haris'in oğlu! Bana niçin katı davranıyorsun?" sözüne karşılık sahabe "Sen buna layıksın, ey Allah'ın düşmanı! Senin hakkında Hz. Peygamber'in mescidine asla yaklaşmasın, diye vahiy geldi. Çünkü sen pis bir adamsın!"<sup>117</sup> cevabını vermiştir.

Tebük Seferi sürecinde münafıklardan bir grup, Yahudi Süveylim'in evinde toplanmış, halkı Tebük Savaşı'ndan alıkoymaya çalışmıştı. Bunu haber alan Hz. Peygamber, ashabından birkaç kişiyi göndererek, onların başına evin yakıp yıkılmasını emretmiştir. Bu görevi, ashabdan Talha b. Ubeydullah üstlenmiştir. Mesela münafıklardan *Dahhak b. Halife*, evin arkasından atlarken ayağı kırılmış; diğer arkadaşları ise kaçıp kurtulmuştur.<sup>118</sup>

Aslında münafıklara karşı cihat; ihtar ve delil ile uyarmak, ceza hukukunu uygulamak, onların sırlarını açığa çıkarmak, onlara karşı uyanık davranmak, basiretli davranmak ve metanet göstermekle olur. Yani kâfirlerle cihat, güç kullanma ve sıcak savaş ile olurken; münafıklarla yapılan cihat ise dille olmaktadır.<sup>119</sup> Münafıklıkların alenen izhar edip onu icraata dökenlere karşı Hz. Peygamber'in tavrı da sertleşmiştir.<sup>120</sup> Malum olduğu üzere münafıklarla

<sup>117</sup> İbn Hişam, *Siret*, II/208. Hz. Peygamberin bu davranışından hareketle İmam Rabbanî (ö. 970/1625), münafıkların camiden kovulması ve uzaklaştırılması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.<sup>117</sup> Bkz. İmam Rabbanî, Ahmed Serhendî, *Mektubat*, çev. M. Metin Zirek, İstanbul, 2006, s. 287.

<sup>118</sup> İbn Hişam, *Siret*, IV/216; İbn Kesir, *el-Bidaye*, V/413

<sup>119</sup> İbn Kayyim, *Zadu'l-Mead*, III/11.

<sup>120</sup> Bkz. İbn Hişam, *Siret*, IV/216.

cihat etme, dinin kesin bir emridir.<sup>121</sup> Fakat onların öldürülmelerine dair bir emir yoktur.<sup>122</sup> Hz. Peygamber, kalpleri İslâm'a ısınsin diye onları öldürmemiştir. O, "İnsanların, Muhammed kendi arkadaşlarını öldürüyor, demesinden korkarım" diyerek bu konuda maslahatı gözetmiştir.<sup>123</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "Müslümanlar, dünyada var oldukları sürece münâfıklardan sakınmalı ve onlara karşı cihat görevini yerine getirmelidirler"<sup>124</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

## SONUÇ

Çalışmamızda verdiğimiz bilgilerden hareketle, doku uyumsuzluklarına rağmen İslâm toplumunda bir grup olarak kabul edilen münâfıklar, her zaman varlıklarını sürdüren/sürdürecektir olan unsurlardır. Onlar, İslâm'ı içselleştiremeyen, kalpleri hastalıklı kimselerdir. Münâfıklar, açıktan seslendiremezler de yaptıklarıyla Müslümanları uğraştıran çevrelerdir. Onlar, asıl amaç ve düşüncelerini gizlemeye çalışsalar da, basiret ve firaset sahibi müminlerce anlaşılması mümkün olan bozguncu tiplerdir.

Muttali olduğumuz verilerden hareketle münafık oluşum, *Medine Dönemi* merkezliydi. Bireysel planda Mekke'de bazı ikiyüzlü kişilerin varlığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Münâfıklara ait bazı sözlerin, neredeyse aynı lafızlarla Kur'an'da geçtiğini (2/Bakara 11, 13, 14); (33/Ahzab 13); (63/Münâfıkun 1, 7, 8) gördük.

Anlaşıldığı kadarıyla her zaman ve her zeminde müşriklerden daha çok, münâfıklar, İslâm'a zarar vermiştir. Örneğin günlerce yol katederek kendisiyle savaşmaya çıkan müşrik ordulara karşı Hz. Peygamber'in tedbir alması mümkün oluyordu; ama kendisiyle aynı kenti, aynı sokak ve caddeyi, hatta aynı mescidi paylaşan münâfıklara karşı tedbir alması pek kolay olmuyordu. Zira en zararlı düşman, gizli ve sinsice hareket edendir. Bu nedenle onlar, İbn Teymiyye'ye göre sürekli tarassut altında tutulması; İmam Rabbanî'ye göre ise camilere yaklaştırılmaması, hatta oradan kovulması gereken kişilerdir.

<sup>121</sup> 9/Tevbe 73; 66/Tahrim, 9.

<sup>122</sup> Harras, İmaduddin b. Muhammed et-Taberi, *Ahkamu'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali-Dr. İzzet Ali İyd Atiye, Daru'l- Kütübi'l-Hadise, Kahire, Ts. I/25.

<sup>123</sup> 9/Tevbe 60; ayrıca bkz. Kurtubî, *Tefsir*, I/199; İbnu'l-Arabî, *Ahkâm*, I/12; Zuhaylî, *Tefsir*, I/81.

<sup>124</sup> Bkz. İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed Takıyyuddin, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, thk. Seyyid Muhammed Reşit Rıza, Lecnetu't-Turasi'l-Arabî, (Basım yeri ve tarih yok), V/111.

Hz. Peygamber'in münâfıklara karşı takındığı siyaset, daha çok, nasihat etme ve onları topluma kazandırma şeklinde olmuştur. Onları öldürdüğüne dair güçlü haber ve belgelere ulaşamadık ama toplumun maslahat ve barışı adına Hz. Peygamber'in, onları sürekli etkisiz hale getirme yolunu tercih ettiğini gördük. Hz. Peygamber'in, münâfıklara takındığı bu tavır, aynı zamanda İslâm'daki hoşgörü ve müsamahanın boyutunu da göstermektedir denilse yeridir. Bu itibarla, tarihin hangi döneminde ya da hangi coğrafyasında olursa olsun, idare erkine sahip olacak Müslüman idarecilerin, Hz. Peygamber'in bu ulvî ve nezih siyasetini kendilerine "model" almaları gibi bir yükümlülük ve sorumlulukları vardır.

Bu hareket, hiçbir zaman ve hiçbir yerde, -geçici de olsa- Müslümanların yararına çalışmayacak bir harekettir; zira bu hareket hastalıklı bir kültür, bir ideoloji ve bir yaşam biçimidir. Ruhsal bir hastalık olarak nitelendirebileceğimiz bu hareket, sosyal ilişkiler bağlamında hep çıkarıcı, fırsatçı ve ikiyüzlüdür; dolayısıyla münafık oluşumlara karşı duygusal davranmaktan daha çok, Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretileri ışığında hareket edilmesi, toplumsal maslahat bağlamında en uygun yöntem olsa gerektir.

Şu nokta da göz ardı edilmemelidir, diye düşünüyoruz: Nifakla ilgili davranışlar, bir kimsede temel bir mantalite ya da karakteristik bir özellik haline gelmedikçe, nadiren yalan konuşan, sözünde durmayan, emanete hıyanette bulunan veya hasmını mağdur eden bir kimseyi, hemen münâfık diye damgalamak doğru değildir.

İnsan psikolojisini bütün boyutlarıyla bilen Allah'ın verdiği haberlerden hareketle, nifak kültüründen beslenen bütün münâfıkların -zaman ve mekânlar farklı olsa da- aynı minvalde hareket ettiklerini müşahede ettik. Çünkü: "İyi yerin bitkisi güzel çıkar; kötü yerden ise yararsız bitkiden başkası yetişmez" (7/Araf 58).

## KAYNAKÇA

**Abdulkâfi**, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Matbaatu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.

**Ali b. Ebi Talib**, *Mektup, Emirname ve Vasiyetler*, çev. Mehmet Yolcu- Hacı Çiçek, İkbâl Yay. İstanbul, 2009.

**Alusî**, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesani*, Dar-u İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut, ts.

**Buhârî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l İslâmi, İstanbul, 1979.

- Bustanî**, Kerem, *el-Muncid fi'l-Lüğa ve'l-Alam*, Daru'l-Maşnık, Beyrut, 1991.
- Butî**, Dr. M. Said Ramazan, *Fıkhü's-Sire*, çev. A. Nar-O. Aktepe, İslâmi Edebiyat Yay. İstanbul, 2003.
- Cessas**, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamü'l-Kur'an*, Darü'l-Küttabi'l-Arabî, Beyrut, H/1335.
- Cevdet**, Ahmet Paşa, *Örnek Hayat Hz. Muhammed*, Haz. A. Şahin-M. Dikmen, Cihan Yay. İstanbul, 2006.
- Cevherî**, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed A. Gafur Attar, Kahire, 1958.
- Curcanî**, Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, (basım yeri ve tarihi yok).
- Dehlevî**, Şah Veliyullah, *Huccetullahi'l-Baliğa*, (İslâm Düşünce Rehberi), Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul, 2003.
- Devellioğlu**, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1993.
- Doğan**, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2. Basım, Birlik Yay. Ankara, 1982.
- Ebu Davud**, Süleyman b. Eş'as, *Sunen-u Ebi Davud*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Fikr, Riyad, ts.
- Elmalılı**, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştiren, komisyon, Şura-Çelik Yay. İstanbul, 1993.
- Emiroğlu**, Tahsin, *Esbab-ı Nüzul*, Konya, 1981.
- Esasî**, *el-Mu'cemu'l-Arabî (Larosse)*, komisyon, *el-Munezzemet'ul-Arabiyye Li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum*, Tunus, 1988.
- Fadlullah**, Muhammed Hüseyin, *Min Vahyi'l-Kur'an*, çev. Muharrem Tan, Akademi Yay. İstanbul, 1991.
- Fazlurrahman**, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeç, Fecr Yay. Ankara, 1987.
- Firuzabadî**, Mecduddin Muhammed, *el-Kamusu'l-Muhit*, Matbaatu's-Saadet, Mısır, ts.
- Gadban**, Münir Muhammed, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. Tarık Akarsu, Nehir Yay. İstanbul, ts.
- Gazzalî**, Ebu Hamid Muhammed, *İhya-u Ulumi'd-Din*, el-Halebî, Kahire, 1967.
- Harras**, İmaduddin b. Muhammed et-Taberî, *Ahkamu'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali-Dr. İzzet Ali İyd Atiye, Daru'l- Kütübî'l-Hadise, Kahire, ts.
- Hicazî**, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, İlim Yay. İstanbul, ts.
- İbn Arabî**, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kuran*, thk. Ali Muhammed el-Becevi, Daru'l-Marife, 3. Basım, Beyrut, 1987.

- İbn Hişam**, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Siret-u ibn Hişam*, çev. Hasan Ege, Kahraman Yay. İstanbul, 1985.
- İbn İshak**, Muhammed b. Yesar, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981.
- İbn Kayyim**, el-Cevziyye, Şemsuddin Ebu Abdullah, *Zadu'l-Mead fi Hedy-i Hayri'l-İbad*, thk. Ş. Arnaufî-A. Kadir Arnaufî, 2. Basım, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1981.
- Sıfatü'l-Münâfıkîn*, Vizaretü'l-Evkaf es-Suudiyye, (Basım yeri yok), H/1410.
- İbn Kesir**, Ebu'l Fida İsmail, *Tefsir'ul-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1969.
- el-Bidaye ve'n-Nihaye*, çev. M. Keskin, Çağrı Yay. İstanbul, 1994.
- İbn Manzur**, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Dar-u Sadır, Beyrut, 1300.
- İbn Teymiyye**, Şeyhu'l-İslâm Ahmed Takıyyuddin, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, thk. Muhammed Reşit Rıza, Lecnetu't-Turasi'l-Arabî, (Basım yeri ve tarihi yok).
- İman Üzerine*, çev. Salih Uçan, Pınar Yay. İstanbul, 1985.
- İmam Rabbanî**, Ahmed Serhendî, *Mektubat*, çev. M. Metin Zirek, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2006, İstanbul,
- İsfahanî**, Ragıb, *el-Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul, 2007.
- Kadî**, Abdülfettah, *Esbab-u Nüzul*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yay. Ankara, 1995.
- Kettanî**, Muhammed Abdülhay, *et-Teratibu'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yay. İstanbul, 1990.
- Koçyiğit**, Talat, "Abdullah b. Ubey b. Selul" *İA*.
- Köksal**, Mustafa Asım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay. İstanbul, ts.
- Kubat**, Mehmet, Hariciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı, 4.
- Kurtubî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Kutub**, Muhammed, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*, çev. Akif Nuri, Çığır Yay. 2. Bsm. İstanbul, 1977.
- Kutub**, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Hikmet Yayınları, çev. Komisyon, İstanbul, ts.
- Malik**, b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Mesud**, Cubran, *er-Raid Mu'cemun Luğaviyyun Asri*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1990.

**Mu'cemu'l-Vasit**, Komisyon, Çağrı Yay. İstanbul, 1990.

**Müslim**, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Haccac, *Sahih-u Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.

**Naci**, Muallim, *Lügat-ı Naci*, Asır Matbaası, İstanbul, ts. 1981.

**Neseî**, Ebu Abdurrahman Ahmed, *Sunenu'n-Neseî*, (Suyufî Şerhi), Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.

**Nursi**, Bediuzzaman Said, *İşaratu'l-İcaz*, çev. A. Mecid Nursi, Sözlery Yay. İstanbul, 1978.

----- Bediuzzaman Said, *İşaratu'l-İcaz*, CD, haz. Ahmet Berk.

**Özen**, Şükrü "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhlîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, 2001.

**Özön**, Mustafa Nihat, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, 7. Bsm, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987.

**Razî**, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir*, çev. Komisyon, Akçağ Yay. Ankara, 1991.

**Sadî**, Abdurrahman b. Nasır, *Teysiru'l-Kerim er-Rahman Fi Tefsiri'l Kelami'l-Mennan*, I-VII, thk. Muhammed Zuhri en-Neccar, Riyad, 1404.

**Şakir**, Mahmud, *İslâm Tarihi*, çev. Ferit Aydın, Kahraman Yay. İstanbul, 1995.

**Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberi Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, Ümit Yay. İstanbul, ts.

**Tirmizî**, Ebu İsa Muhammed, *Sunen'ut-Tirmizi*, thk. A. Vahap, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1980.

**Vahidî**, Ebu'l-Hasan Ali, *Esbabu'n-Nüzul*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

**Yavuzer**, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, 24. Bsm, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.

**Yeğîn**, Abdullah, *Yeni Lügat*, 2. Basım, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973.

**Yeken**, Fethi, *Çağdaş Davetin Problemleri*, çev. M. Said Şimşek, Hayra Hizmet Vakfı Yay. Konya, 1979.

**Yolcu**, Mehmet, *Kur'an Işığında Namazın Ruhu (Huşu)*, İkbâl Yay. İstanbul, 2009.

**Zemahşerî**, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l Ekavil*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

**Zuhaylî**, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991.

## **Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi\***

**Selahattin YAKUT\*\***

**Özet:**Bu araştırma, ergenlik dönemi içinde bulunan lise öğrencilerinin dindarlık düzeyleri üzerinde hangi değişkenlerin ne ölçüde etkili olduğunu tespit etmeye yönelik bir çalışmadır. Araştırmamız 2011-2012 eğitim öğretim yılının I. döneminde Ankara Polatlı İlçesi'nde bulunan 10 farklı lisenin 9.10.11.12. sınıflarında okuyan ve tesadüfi örneklem yoluyla seçilen 710 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızda kişisel bilgi formu yanında Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizinde yüzde ve frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi, varyans analizi (Anova), Lsd Post-hoc çoklu karşılaştırma, analizi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular sonucunda; cinsiyet, baba eğitim durumu, babanın mesleği, anne babanın ayrı birlikte yaşamaları, ailede ölüm olayı yaşanması gibi değişkenlerin lise öğrencilerinin dindarlık düzeyleri üzerindeki etkilerinin anlamlılık derecesinde olmadığı; sınıf (yaş), okunan okul türü, ailenin algılanan dindarlık düzeyi, algılanan okul akademik başarısı, ailenin algılanan ekonomik düzeyi, annenin eğitim durumu, annenin mesleği, hayatın en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi gibi değişkenlerin ise lise öğrencilerinin dindarlık düzeyleri üzerinde anlamlı derecede etkili olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dindarlık, Ergenlik, Kişilik

**Abstract :-**The examination of the level of religiousness among high school students-This research, development and change in both the physical and biological as well as psychological and emotional experiencing very fast, which is extremely important in terms of the effects of continued life contained in the adolescence of high school students on the level of religiosity is effective to ascertain the extent to which the variables in a study. As a result of the findings of gender, father education, father's occupation, parents' living together separately, deaths in the family to live on the level of religiosity, the effects of variables such as level of significance is not high school students; class (age), read school type, family perceived level of religiosity, and perceived academic success of the school, family economic status, mother's education, mother's occupation, the longest period of life is passed in variables such as settlement of high school students had a significant effect on the levels of religiosity have been identified.

**Keywords :** Religion, Religiousness, Adolescence, Character,

\* Bu çalışma, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda 18/05/2012 tarihinde tamamlanmış olan "Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi" adlı Yüksek Lisans tezinin anket verilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Polatlı Sevim Aras İlkokulu Müdür Yardımcısı, e-posta: selahattin\_yakut@hotmail.com

## 1. GİRİŞ

İngilizce’ de ‘religion’ kelimesi ile ifade edilen fikir, İslam’da din terimi ile karşılanmaktadır. Din kelimesinin kaynağı ile ilgili çeşitli tartışmalar olsa da Arapça bir kelime olduğu ve genellikle “deyn” kökünden mastar veya isim olarak kullanıldığı belirtilir. Çok çeşitli anlamları olan bu kelimenin en yaygın karşılıkları şunlardır: Adet, durum; ceza, mükâfat; itaat; hesap; İslam; hâkimiyet; galibiyet; mülkiyet; hüküm; ferman; millet vs... Kelimenin Kur’ân’da doksanı aşkın kullanımı vardır ve genellikle yukarıda belirtilen anlamları içerir.<sup>1</sup> Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de “ din terimi ile bir otoriteye boyun eğme, o otoritenin emir ve yasaklarına uygun hareket edildiğinde mükâfat, aksi takdirde ceza görüleceğine inanma şeklinde bir hayat nizamı da kastedilmektedir.<sup>2</sup>

Din Tanrı açısından, hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, cezalandırma anlamlarındayken; insan açısından ise teslim olma, boyun eğme, itaat etme, ibadet etme anlamlarındadır. Çünkü din, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir sistemdir. Din, insanın Allah’a, kendisine, insanlara ve diğer varlıklara karşı görevlerini düzenleyen bir kurallar bütünüdür.<sup>3</sup>

Din insan, kutsal alan ve kâinat arasında bağ kuran, insan ve toplum hayatı için önemli role sahip olan bir olgudur.<sup>4</sup> Bu çerçevede dini “ doğrudan ya da dolaylı olarak ilahi veya kutsal (mukaddes) olanla girilen ilişkiler sonucunda, etki ve sonuçları itibariyle, hem tek tek bireylere hem de topluma farklı düzeylerde belli bir duyuş, düşünüş ve davranış kalıbı sunan, hayata bir anlam ve amaç vererek insanın varoluşsal kaygılarına çözüm üreten, mensuplarına belirli ve farklı bir kimlik duygusu temin ederek bir müminler cemaati oluşturan sembolik bir sistem” olarak tanımlayabiliriz.<sup>5</sup>

Din sosyolojisinde din “kutsalın tecrübesidir”<sup>6</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Din psikolojisinde ise; “din, var oluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren ve insanlarda güçlü, derin ve kalıcı motivasyonlar ve ruhî eğilimler uyandıracak tarzda etkide bulunan bir semboller sistemi”<sup>7</sup> şeklinde açıklanmış-

<sup>1</sup> Günay Tümer , “Çeşitli Yönleriyle Din”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt: XVIII, 1986,s. s.312.

<sup>2</sup> Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996,s.16.

<sup>3</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3.Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2004,s.23.

<sup>4</sup> Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Din Nedir?* Çev. M.Çiftkaya, Furkan Yay. İstanbul 1995, s.65.

<sup>5</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007,s.19.

<sup>6</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, İFAV,İstanbul 1995,s.37.

<sup>7</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.69-70.



tır. Dinler tarihi araştırmacılarına göre de “din bir inançlar, davranışlar ve sosyal hayatın muayyen şartlarına göre oluşturulmuş kurumlar sistemidir.”<sup>8</sup> İslam’da din, Allah’ın, peygamberler aracılığı ile akıl sahibi insanlara bildirdiği ve onları dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturan sistem ve Allah’ın koyduğu kurallar bütünü olarak ifade edilir.<sup>9</sup>

Dindarlık ise, insanın inandığı dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşaması, o dinin inanç esaslarına göre tutum ve davranış sergilemesidir. İnsanın iman ve amel temelinde ortaya koyduğu dini tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dini yaşantıyı ve dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu olarak anlaşılabilir. Popüler Türk kültüründe ise dindarlık, ‘samimi olarak İslam’ın emrettiği ve yerel kültür içinde şekillenen namaz, oruç, hac gibi ibadetleri yerine getirmek’ olarak ifade edilebilir.<sup>10</sup>

Din deyince daha çok kutsal bir öğreti anlaşılırken; “dindarlık” deyince söz konusu kutsal öğretinin insan hayatında canlanması akla gelmektedir.<sup>11</sup> Dindarlık “dinine sıkıca bağlı olma durumu”<sup>12</sup> “kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanması”<sup>13</sup> “kabul edilen dinin benimsenmesi ve davranış haline getirilme derecesi”<sup>14</sup> şeklinde de tarif edilmiştir. Kirman’a göre ise dindarlık, “Bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavramdır.”<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup> Günay Tümer & Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2.Basım, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s.6.

<sup>9</sup> M. Beşir Eryarsoy, *Din*. Şamil İslam Ansiklopedisi, 1, Şamil Yayıncılık, İstanbul 1990,s.394.

<sup>10</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 1. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul,2001,s.38.

<sup>11</sup> Hasan Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:19, Sayı:3, ss. 491-499, 2006,s.491.

<sup>12</sup> M. Ali Ağakay, *Türkçe Sözlük*, Altıncı Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981,s.227.

<sup>13</sup> Ünver Günay, *Dindarlığın Sosyolojisi*, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), Dindarlığın Sosyo – Psikolojisi (ss. 1-59), Karahan Yayınları, Adana 2006,s.22.

<sup>14</sup> Zeki Arslantürk, *Dindarlığın Bağımsız Değişkenler*, *Dindarlık Olgusu*, KURAV Yayınları, İstanbul 2004,s.239.

<sup>15</sup> M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004,s.62.

Bu tanımlara ilaveten dindarlığı Subaşı "Bireyin dinsel yapısıyla kurduğu bağlılık düzeyinin öznel ifadesi" <sup>16</sup> Akgül "Hayattan zevk alma ve mutluluk ile içi içe gerçekleşen inanç, duygu, algı ya da tutum ve davranışların bütünlüğü" <sup>17</sup> Okumuş "İnsanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dini tutum, deneyim ve davranış biçimi, yani inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/ duygu, ibadet, etki organizasyon gibi boyutları olan bir olgu" <sup>18</sup> Uysal "İnançlı ya da her hangi bir dine mensup kişilerin dini yaşantılarıdır" <sup>19</sup>, Köktaş "Empirik bir konu olabilen, insanın mensup olduğu grubun uzlaşmasına uygun dini olarak nitelenebilen tutum, tecrübe, davranış tarzlarının bütünü" <sup>20</sup> Tekin "dinin insan hayatına nüfuz derecesi" <sup>21</sup> olarak ifade etmişlerdir.

Kısaca "..İnsan ile Yüce Varlık arasındaki içsel/manevi bağlantıya "inanç", bu bağlantı çerçevesinde oluşan ilişkiler bütünü "din", bunların bireysel hayata yansımaları ise "dindarlık" olarak kavramlaştırmak mümkündür. <sup>22</sup>

Din olgusunun insanı etkilemesi, onu değiştirmesi ve dönüştürmesi her gelişim çağında aynı düzeyde ve aynı tonda gerçekleşmemektedir. Bu anlamda gelişimin ve değişimin hem fiziksel hem biyolojik hem de psikolojik ve duygusal olarak oldukça hızlı yaşandığı ergenlik dönemi, etkilerinin ömür boyu yaşanması açısından fevkalade önemlidir. Bu etki özellikle kişiliğin oluşumunda kendisini gösterir. Çünkü bir heykeltıraşın taşa şekil vermesi, taşa duygusal kapasitesi ölçüsünde bir anlam ve değer kazandırması gibi din de, insanın kişiliğine şekil verir ve ona bir anlam kazandırır.

Lise öğrencilerinin gelişim olarak içinde buldukları ergenlik dönemi, kişinin içsel huzursuzluğu, yalnızlığı, umutsuzluğu, depresyonu, şiddet eğilimlerini yaşadığı ve bunların bir sonucu olarak kendisiyle ve çevresiyle çatışma içerisine girebildiği hassas bir dönemdir. Hatta yaşanan psikolojik olumsuzlu-

---

<sup>16</sup> Subaşı, a.g.m., s.24.

<sup>17</sup> Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık, Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi, Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar* 7 (19), 19-56, 2004,s.23.

<sup>18</sup> Ejder Okumuş, "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık", *İslamiyat Dergisi*, c.5 s.4. ss.193-205, 2002,s.195.

<sup>19</sup> Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul 2006,s.74.

<sup>20</sup> M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat, İzmir Örneği*, İstanbul 1993,ss.62-63.

<sup>21</sup> Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., İstanbul 2004, s. 53

<sup>22</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007,s.23.

ğün en uç noktasını teşkil eden “ intihar olaylarının diğer hayat dönemlerine oranla en çok ergenlik döneminde yaşanıyor olması”<sup>23</sup> da bu dönemin hassasiyetini en bariz şekilde bizlere göstermektedir. Söz konusu dönemin kişilikte bırakması muhtemel olumsuz etkilerini en aza indirmede dinin ne derece rol oynadığının tespiti, bu dönemin sorunlarının sağlıklı bir şekilde atlatılabilmesi ve sağlıklı bir kişilik oluşumu açısından önemlidir. Çünkü dini dışlayan bir bakış açısıyla insanı ve insani problemleri anlamaya çalışmak, ulaşmak istediğimiz amaçlar konusunda sağlıklı sonuçlar elde etmemize imkân vermeyecektir.

#### 4. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmayla, ergenlik döneminde bulunan lise öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin tespit edilmesi, ergen dindarlığını etkileyen nedenlerin bilimsel olarak araştırılması, kuramsal ve uygulamalı çalışmalara veri sağlanması amaçlanmıştır.

#### 5. Araştırmanın Problemi

Araştırmamın temel problemi, lise öğrencilerinde dindarlık düzeyi üzerinde hangi değişkenin ne ölçüde etkili olduğunun tespit edilmesidir. Temel probleme bağlı olarak belirlenen alt problemler ise şunlardır:

1. Cinsiyet değişkeni lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?
2. Öğrenim aşamaları (sınıf) değişkeni lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?
3. Okunan lise türü değişkeni lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?
4. Sosyo-ekonomik düzey değişkeni lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?
5. Hayatının en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkeni lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?
6. Ailenin algılanan dindarlık düzeyi değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

---

<sup>23</sup> Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Döneminde İntihar*, Ulaşım: <http://www.ailem.com/templates/library/2069.asp?id=9071> , 10 Temmuz 2013.

7. Anne-baba yaşam durumu (sağ/özü, ayrı/birlikte, öz/üvey) değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

8. Anne babanın eğitim durumu değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

9. Akademik başarı değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

10. Anne babanın meslek durumu değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

11. Ailede ölüm yaşanması değişkeni, lise öğrencilerinin dindarlık düzeyini etkilemekte midir?

## 6. Araştırmanın Hipotezleri

Dindarlık düzeyi ile demografik değişkenler arasındaki ilişki bakımından araştırmamızın hipotezleri,

### I-Dindarlık düzeyi ve Demografik Değişkenlerle İlgili Hipotezler

1- Lise öğrencilerinde öğrenim aşamaları (sınıf) değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişkiler vardır. Üst sınıflardaki öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları, alt sınıflardaki öğrencilere göre anlamlı bir şekilde daha düşüktür.

2- Lise öğrencilerinde cinsiyet ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Liseli kız öğrencilerin dindarlık düzeyi erkek öğrencilere göre daha yüksektir.

3-Okunan lise türü ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır. Meslek lisesi öğrencilerinde dindarlık düzeyi puanları diğer lise öğrencilerine oranla daha yüksektir.

4- Lise öğrencilerinde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları, yüksek sosyo-ekonomik düzeyde olan öğrencilere göre daha yüksektir.

5- Lise öğrencilerinde hayatının en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Hayatının en uzun süresini il merkezlerinde geçiren öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları diğerlerine göre daha düşüktür.

6- Lise öğrencilerinde ailenin algılanan dindarlık düzeyi değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailenin dindarlık değerlendirme düzeyi yüksek olanların dindarlık derecesi puanları daha yüksektir

7- Lise öğrencilerinde anne-baba yaşam durumu (sağ/ölü, ayrı/birlikte) değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne babası birlikte yaşayan öğrencilerle annesi ya da babası vefat etmiş öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları diğerlerine göre daha yüksektir.

8- Lise öğrencilerinde anne babanın eğitim durumu değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babasının eğitim durumu yüksek olan lise öğrencilerinin dindarlık düzeyi puanları diğerlerine oranla daha yüksektir.

9- Lise öğrencilerinde akademik başarı değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir şekilde ilişki vardır. Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları da yüksektir.

10- Lise öğrencilerinde anne babanın meslek durumu değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babası sürekli gelir getiren mesleğe sahip olan öğrencilerin dindarlık düzeyi diğerlerine oranla daha yüksektir.

11- Ailede ölüm yaşanması değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailesinde ölüm olayı yaşayan öğrencilerin dindarlık düzeyi diğerlerine oranla daha yüksektir.

## 7. Araştırmanın Sınırlılıkları

1- Araştırma Polatlı'da çeşitli liselerde öğrenim görmekte olan öğrenciler üzerinde uygulandığından, sonuçlar Polatlı'da öğrenim gören ve ankete katılan lise öğrencileri ile sınırlıdır.

2-Araştırma verileri 2011-2012 öğretim yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Ankara Polatlı İlçe merkezindeki çeşitli liselerin 9-10-11-12 sınıflarında öğrenim görmekte olan örneklem grubundan elde edildiği için araştırma yapıldığı zaman kesitiyle sınırlıdır.

3-Araştırmada elde edilen veriler, bu araştırmada kullanılan " Dindarlık Ölçeği" nin geçerlik ve güvenilirliği doğrultusunda ölçtüğü kadarıyla ve bu ölçekteki değişkenlerle sınırlıdır.

4-Araştırma, "Dindarlık" düzeyini etkileyeceği düşünülen incelediğimiz faktörler ile sınırlı olup, dindarlık üzerinde etkili olabilecek başka faktörler araştırmada ele alınmamıştır.

5-Araştırma kullanılan yöntem ve tekniklerle sınırlıdır.

6- Lisede hazırlık okuyan ya da 1. sınıfa giden öğrencileri lise bitimine kadar izleme durumu söz konusu olmadığından araştırmamızda zaman sınırlaması söz konusudur.

7-Türkiye'deki bütün liselerde bu çalışmanın yapılması mümkün olmadığından araştırma yapılan liselerden el edilen sonuçlar tüm liseler için genelleme yapılması noktasında sınırlılık taşımaktadır.

8-Konu, araştırmacının ulaşabildiği kaynaklardan elde ettiği verilerle sınırlıdır.

## **8. Araştırmanın Yöntemi-Teknikleri ve Veri Kaynakları**

Araştırmamız Dindarlık Ölçeği'nin kullanıldığı ampirik bir çalışmadır. Çalışmamızda Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Anketi oluşturan maddelerin likert tipinde iki tip beşli derecelendirme seçenekleri kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizinde yüzde ve frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi, varyans analizi (Anova), Lsd Post-hoc çoklu karşılaştırma, analizi kullanılmıştır. Normal dağılım gösteren değişkenlerde iki grup arasındaki anlamlılık ilişkisi t-testi, ikiden fazla gruplarda ise varyans analizi (Anova) kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda tutum düzeylerinin farklılaştığına ilişkin bir sonuca varıldığında, hangi grupların tutum düzeylerinde farklılaşmalar bulunduğunu tespit etmek için Lsd Post-hoc testi uygulanmıştır.

### **8.2. Evren ve Örneklem**

Araştırmamızın evrenini, 2011-2012 Eğitim Öğretim yılında Ankara İli Polatlı İlçesi'nde çeşitli liselerin 9.,10.,11.,12. sınıflarında öğrenim görmekte olan ve yaşları 14-18 arasında dağılım gösteren (418 erkek-292 kız) öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmamızın örneklemini "tesadüfi örneklem"<sup>24</sup> yoluyla seçilmiş 710 öğrenciden oluşmaktadır.

### **8.3. Kullanılan Ölçme Araçları**

Araştırmada örneklemin sosyo-demografik özelliklerini öğrenebilmek için "Kişisel Bilgi Formu", dindarlık düzeyi ile ilgili veri toplamak için de "Dindarlık Ölçeği" kullanılmıştır.

---

<sup>24</sup> Bkz. Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yay. İstanbul 2000, s.38.

### 8.3.1. Kişisel Bilgi Formu:

Bu form ile deneklerin demografik özellikleri (yaş, cinsiyet, okunulan lise türü, algılanan akademik başarı, ailenin algılanan ekonomik düzeyi, hayatın en uzun döneminin geçtiği yerleşim birimi, anne ve babanın mesleği, ailenin algılanan dindarlık düzeyi, ailede ölüm olayının yaşanması, anne babanın ayrı/birlikte yaşmaları) hakkında bilgiler toplanmıştır.

### 8.3.2. Dindarlık Ölçeği

Dindarlık ölçeği, kişilerin dindarlık düzeylerini rakamsal değerlerle (puanlama yöntemi) belirlemek amacıyla geliştirilen ölçme aracıdır. Bu çalışmada deneklerin dindarlık düzeylerini ölçmek için, Halil Apaydın tarafından tercüme edilen<sup>25</sup> Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri'nden Türkçeye uyarladığı 20 soru ile, Faruk Karaca'nın<sup>26</sup> geçerlik güvenirlik çalışmasını yaptığı (Hoge'un) iç kaynaklı-dış kaynaklı dindarlık ölçeğinden de 10 soru olmak üzere Prof. Dr. Veysel Uysal tarafından oluşturulan ve toplam 30 sorudan oluşan " Dindarlık Ölçeği"<sup>27</sup> kullanılmıştır.

Dindarlık ölçeğinin geçerliliği ve güvenirliği daha önce Prof. Dr. Veysel Uysal tarafından test edilmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca ölçeğin güvenirliğine yönelik tarafımızca yapılan güvenirlik testi sonucu da Dindarlık Ölçeği'nin Cronbach Alpha değeri 0.95 olarak ölçülmüştür.

### 8.4. Uygulama

Öncelikle kişisel bilgi formu ve dindarlık ölçeği kitapçık haline getirilerek çoğaltılmıştır. Anketin uygulaması Ankara İli Polatlı İlçesi'nde çeşitli liselerde 2011-2012 eğitim öğretim yılı I. döneminde gerçekleştirilmiştir. Demografik özelliklerle ilgili kişisel bilgi formu ve Dindarlık Ölçeği'nden oluşan anket, dokuzuncu, onuncu, on birinci ve on ikinci sınıflara uygulanmıştır.

Uygulamaya 750 öğrenci katılmıştır. Anket uygulaması ders saati içerisinde araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Anketler uygulanırken araştırmacının amacı ve önemi anlatılarak öğrencilerden anket formlarının ilk sayfa-

---

<sup>25</sup> Halil Apaydın, "Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol ve Dene-tim", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos/Cilt 10 Sayı 2/2010.

<sup>26</sup> Faruk Karaca, "Din Psikolojisi'nde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplu-muna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, c.II, S.4,2001, s.187-202.

<sup>27</sup> Veysel Uysal, Motivasyonel Dindarlık, Yayınlanmamış Bildiri, III. *Din Psikolojisi AB Dalları Koordinasyon Toplantısı*, 18 Mart Üniversitesi, Çanakkale, 1-3 Temmuz 2011.

<sup>28</sup> Uysal, a.g.b., 2011.

sındaki uyarıları dikkate almaları istenmiş, ayrıca daha sağlıklı bilgilere ulaşılabilmesi için formlara isimlerini yazmamaları uyarısında bulunulmuştur. Fakat anket sonrası yapılan incelemede 750 katılımcıdan 40'ının anket formunun doldurulmasında eksiklikler görülmüş ve bundan dolayı 710'unun anket formu değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

### 8.5. Puanlama

Dindarlık ölçeğinde her bir soruda “tamamen katılıyorum,” “oldukça katılıyorum,” “kararsızım,” “pek katılmıyorum” ve “hiç katılmıyorum” şeklinde beş derece mevcuttur. Bu dereceler en olumludan en az olumsuz doğru sırasıyla +5, +4, +3, +2 ve +1 değerinde puanlara sahiptir (olumsuz sorular tersten puanlanır). Bunlar herhangi bir deneğin bu ölçekten alacağı en yüksek ve en düşük puanı belirlemektedir. Bu puanlara göre bir deneğin bu ölçekten alacağı en yüksek puan  $5 \times 30 = 150$ , en düşük puan ise  $1 \times 30 = 30$  puan olacaktır. Puanın (aritmetik ortalama) yüksek oluşu, o davranışın oldukça sık ya da yüksek düzeyde görüldüğü anlamına gelmektedir.

## 9. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

### 9.1-Bulgular

#### 9.1.1. Bütün Denek Grubunun Dindarlık Düzeyleri İle İlgili Bulgular

Tablo 1 - Bütün Denek Grubunun Dindarlık Düzeyleri İle İlgili Bulguların Dağılımı.

	N	Ortalama	Standart sapma
Allah'a dua etmek beni mutlu ediyor	710	4,67	,915
Allah'a yöneldiğimde saygı ve şükran hissediyorum	710	4,64	,920
Zor bir durumla karşılaşıncı Allahtan güç ve cesaret alıyorum.	710	4,57	,919
Allah'ın bana nasıl yardım ettiğini açıklayamasam bile yine de bu yardıma güvenebilirim.	710	4,55	,944
Zor hayat koşulları karşısında Allahın müdahalesinin olacağına inanıyorum	710	4,51	,986
Allah'ın varlığını her zaman güçlü bir şekilde hissedirim	710	4,50	,993
Allah'ı düşünmek bana her zaman mutluluk verir	710	4,50	,970
Dini inancım bana özgüven veriyor.	710	4,47	1,010
Allah benim yaşam koşullarımı düzeltmese de inancımın teselli ve destek alıyorum	710	4,44	1,014
Başkalarının haklarına saygı göstermek, inancım için çok önemli bir esastır	710	4,43	,980
İyilik yapmaya teşvik eden ve kötülükten uzak tutan dini inançlarımdır	710	4,43	1,013



Yardımsaver olmak benim inancım için çok önemlidir	710	4,43	,992
Kendi problemlerimi kendim çözmek zorunda olsam da Allah ile temas kurunca o da problemin çözümünde bana yardım eder	710	4,41	1,023
Dini inancım beni diğer kişilere karşı yardımsaver olmaya teşvik eder	710	4,40	,993
Dini inancım beni, muhtaçlara yardım etmeye teşvik eder	710	4,40	,959
Hayatımdaki her şeyi Allahın hediyesi olarak hissediyorum	710	4,38	1,024
Önemli endişelerimi/kaygılarımı Allaha yönelttiğimde, kendimde sorunların çözümü için gizli bir güç buluyorum.	710	4,26	1,042
Dini konularda düşünmek benim için çok önemlidir	710	4,25	1,045
Her hangi bir engel olmadığı sürece ibadetlerin aksatılması gerektiğini düşünüyorum	710	4,24	1,079
Beni ahlaki yükümlülüklerle boyun eğdiren dini inançlarımdır	710	4,23	1,125
Dinin benim için özellikle önemli olmasının nedeni, hayatın anlamına ilişkin birçok soruya cevap vermesidir	710	4,09	1,149
Kendimi küçük ve değersiz hissettiğimde dini inancım beni, iyi özelliklerimi ve yeteneklerimi düşünmeye sevk eder.	710	4,08	1,108
Dinimin gereklerini hayatımın her alanına uygulamaya çalışırım	710	4,05	1,083
Allah'a inanmakla kalmıyor, aynı zamanda ona ibadet ediyorum.	710	4,00	1,089
Kişilerin dini ile ilgili çeşitli yayınları takip etmesi çok önemlidir	710	3,82	1,264
Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dini inançlarım belirler	710	3,79	1,167
Dinimin gereklerine riayet ederim, ancak inançlarımın günlük ihtiyaçlarımı etkilemesine izin vermem	710	3,12	1,465
Toplumsal ve ekonomik statümü koruyabilmek için, yer yer dinsel uygulamalarımın taviz vermem gerektiğini düşünürüm	710	2,96	1,547
İnanan bir insan olmama rağmen, hayatımdan dinden daha değerli şeyler olduğunu düşünürüm	710	2,59	1,622
Ahlaki bir hayat yaşadığım sürece, neye inandığım o kadar çok önemli değildir	710	2,54	1,594
Genel dindarlık düzeyi	710	4,13	,72849

Örneklemin genel dindarlık düzeyini gösteren 4.13 değerini gerek beşli likert ölçeğine göre değerlendirdiğimizde, gerekse de dindarlık puan ortalaması olan  $x=123,75$  değerini anketten alınabilecek en yüksek puan olan 150 puana göre değerlendirdiğimizde, örneklemin yüksek derecede dindar olduğunu söylememiz mümkündür. Bu yüksek dindarlık düzeyini, örneklemin dinin kurallarına uyma derecesi yanında, dine zihinsel anlamda bağlılık derecesini de kapsayacak şekilde değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

## 10.I.2. Demografik Özellikler Ve Dindarlık Düzeyleri İle İlgili Bulgular

### 10.I.2. a Cinsiyet ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 2 - Cinsiyet değişkenine dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili T testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Dindarlık ölçeği	Erkek	418	4,09	,754	,037	-1,772	708	,077
	Kadın	292	4,18	,687	,040			

Tablo incelendiğinde, cinsiyet değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olmadığı anlaşılmaktadır.  $t(708) = -1,772$ ,  $p > 0.01$

Araştırmaya katılan erkeklerin dindarlık ölçeği ortalaması ( $X=4,09$ ), kadınların ise ( $X=4,18$ ) 'dir. Sonuçlar değerlendirildiğinde iki grubun da ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Aydemir tarafından 20-35 yaş grubunda bulunan 254 kişiye uygulanan ve cinsiyet değişkeninin dindarlık düzeyine etkisini ölçmek için yaptığı anket sonucunda, cinsiyet faktörü açısından bireylerin dindarlık düzeyleri arasında önemli bir fark bulunamamıştır.<sup>29</sup> Kaya da üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, erkek öğrencilerin dindarlık puan ortalamalarının, kız öğrencilerden daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Bunun nedeni olarak ise, erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre yaygın din eğitimi faaliyetine katılma imkânlarının daha fazla olmasını göstermiştir.<sup>30</sup> Kafalı tarafından lise öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, dini tutum düzeyinde kızlar, erkeklerden anlamlı düzeyde daha yüksek puan almışlardır.<sup>31</sup>

Kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olacağı ve anlamlı bir fark oluşturacağı öngörümüzün temelinde kızların psikolojik ve duygusal yapıları ile kendilerine yüklenen sosyo-kültürel sorumlulukların, onları daha fazla dindarlığa yönelteceği düşüncesi vardı. Çünkü psikolojik ve duygusal anlamda daha hassas olan, olayları daha çok duygusal olarak değerlendiren ve sorunlardan olumsuz anlamda daha çok

<sup>29</sup> Rüyeyda Efdal Aydemir, *a.g.t.*, s.47.

<sup>30</sup> Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*, Etüt Yayınları. Samsun,1998, s.116.

<sup>31</sup> Hasan Kafalı, *Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi: Ergani Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005.

etkilenebilen kız öğrencilerin, bu sorunlarla başa çıkmada da dinî öngörülere bağlanması ve bunun da onlardaki dindarlık düzeyini artmasına sebep olacağı değerlendirilmiştir.

Psikoloji alanındaki araştırma bulgularına göre, kadınların dinî yönelimleri ya da katılımları arttıkça endişe ve kaygıları da o ölçüde azalmaktadır. Bu yüzden kadınların endişe, hassasiyet, hayal kırıklığı, suçluluk ve günahkârlık hislerini daha yüksek düzeyde barındıran bir kişilik özelliğine sahip olmalarının, onları dinden destek almaya daha çok yönlendirdiği ileri sürülmektedir.<sup>32</sup>

### 10.1.2. b Sınıf (yaş) ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 3 - Sınıf değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	6,977	3	2,326	4,446	,004	1-2, 1-3, 1-4,
	Gruplar içi	369,286	706	,523			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, sınıf değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(3,706)} = 4,446, p < 0.05$ )

Tablo 4 - Sınıf değişkenine göre Dindarlık Ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Sınıf	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. 9. Sınıf	6	3,07	1,241	,507
	2. 10. Sınıf	251	4,12	,832	,053
	3. 11. Sınıf	218	4,12	,618	,042
	4. 12. Sınıf	235	4,16	,672	,044
	Toplam	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, sınıf değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden 12. sınıfta okuyanların dindarlık ölçeği puanı ortalamasının ( $X=4,16$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. 10. sınıf ve 11. Sınıf öğrencilerinin ( $X=4,12$ ), 9. sınıf öğrencilerinin ise ( $X=3,07$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

<sup>32</sup> İlkay Şahin, *Değişim Sürecinde Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği*, Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, Editörler, Ünver Günay-Celaleddin Çelik, Karahan Kitabevi Yay., Adana 2006, s.326.

Aydemir tarafından 20-35 yaş grubunda bulunan 254 kişiye uygulanan anket sonuçları, bu gelişim döneminde ilerleyen yaşla birlikte dindarlık düzeyinin de arttığını göstermiştir.<sup>33</sup>Yaparel, yaptığı araştırma sonucunda dinî duygunun, 23-28 yaş grubunda 34-40 yaş grubuna göre daha düşük olduğunu görmüş, bu durumun yaşa bağlı bir artış olabileceğini ifade etmiştir.<sup>34</sup>

### 10.I.2. c Algılanan Aile Ekonomik Durumu ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 5 – Ailenin gelir düzeyi değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	7,155	4	1,789	3,416	,009	2-5, 3-5
	Gruplar içi	369,108	705	,524			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, gelir düzeyi değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(4;705)} = 3,416, p < 0.05$ )

Tablo 6 – Algılanan aile gelir düzeyi değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Gelir düzeyi	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Çok yüksek	6	3,91	,759	,310
	2. Yüksek	75	4,11	,587	,068
	3. Orta	576	4,15	,696	,029
	4. Düşük	43	3,95	1,038	,158
	5. Çok düşük	10	3,41	1,377	,435
	Toplam	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, gelir düzeyi değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden gelir durumu orta düzeyde olanların dindarlık ölçeği puan ortalamasının ( $X=4,15$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Gelir durumu yüksek düzeyde olanların ( $X=4,11$ ), düşük olanların ( $X=3,95$ ), çok

<sup>33</sup> Aydemir, a.g.t., s.48.

<sup>34</sup> Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*. IV, ss. 403-414., İzmir 1987, s.134.

yüksek olanların ( $X=3,91$ ), çok düşük olanların ise ( $X=3,41$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Aydemir'in (2008) araştırmasında, gelir durumuna göre bireylerin dindarlık düzeyleri arasında önemli bir farkın olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Ekonomik açıdan incelendiğinde, en yüksek dindarlık puan ortalamasına sahip olanlar, iyi gelir düzeyinde olanlar şeklindedir.<sup>35</sup>Yapıcı tarafından yapılan çalışmada, orta ve alt gelir grubunda olanların diğerlerine göre daha fazla dindarlık eğilimine sahip oldukları görülmüştür.<sup>36</sup> Çetin tarafından yapılan çalışmada da, ailenin gelir düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişkiler bulunmuş ve gelir düzeyi arttıkça dindarlık düzeyinin artacağı şeklindeki hipotezi destekleyen sonuçlar elde etmiştir.<sup>37</sup> Onay'ın (2004) araştırmasında, orta gelir düzeyine mensup ailelerden gelen öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları, yüksek ve düşük gelir grubuna mensup olanlardan daha yüksektir. Gelir düzeyi yüksek olan ailelere mensup öğrencilerin dindarlık düzeylerinin ise düşük ve orta gelir düzeyine mensup ailelerden gelen öğrencilerinkinden daha düşüktür.<sup>38</sup>

Araştırmamızda ailesinin ekonomik durumu orta düzeyde olan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları en yüksek; ekonomik durumu çok yüksek ve çok düşük olan ailelerin çocuklarının dindarlık düzeyi puanları en düşük çıkmıştır. Sosyo-ekonomik durum, başta insanların toplum içindeki statüleri olmak üzere hayata bakışı, insanlar arası ilişkileri, dini algılama biçimi gibi insanın sosyal ve zihinsel dünyasını etkileyen, değiştiren ve dönüştüren çok önemli bir etkidir. Özellikle ekonomik durumu çok yüksek olan çevrelerin dine ilgisiz olmasının, dinin insanları zenginlik yerine sade bir yaşama davet ettiği şeklindeki geleneksel din algısından kaynaklanmış olabileceğini düşünebiliriz. Ayrıca paranın ve metanın ön plana çıkarılması, her şeyin maddi bir çerçevede değerlendirilmesini ve mana yerine maddenin önemsenmesini beraberinde getirecektir. Bu da doğal olarak dini değerlerin geri plana itilmesi sonucu dindarlık düzeyini aşağıya çekecektir. Ekonomik durumu çok düşük olanların dindarlık düzeyinin de çok düşük olmasını, insanların önceliğinin sosyo-ekonomik şartlardan etkilenmesine ya da içinde bulunduğu kötü şartları yaratıcıya mal etme düşüncesine bağlayabiliriz. Zira çok düşük gelir düzeyine sahip olan ailelerin önceliğinin temel yaşam ihtiyaçlarını gidermek olabileceği gibi

---

<sup>35</sup> Aydemir, *a.g.t.*, s.63.

<sup>36</sup> Yapıcı, *a.g.e.*, s.185.

<sup>37</sup> Çetin, *a.g.t.*2010, s.89.

<sup>38</sup> Ahmet Onay , *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yay., İst. 2004, s.115-116.

belki de kötü hayat şartlarının sorumlusu olarak yaratıcıyı görmeleri onlardaki dindarlık düzeyini düşürmüştür. Doğal olarak ailelerde inançlarını çocuklarına benimsettiklerinden, çok yüksek ve çok düşük gelir düzeyine sahip ailelerin çocuklarının dindarlık düzeyi puanları çok düşük çıkmıştır. Ayrıca toplumlar da orta sınıfın, muhafazakar değerlere en çok bağlı olan toplum kesimi olduğu bilinen bir gerçektir.

#### 10.I.2. d Okunan Okulun Türü ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 7- Okul değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	9,985	6	1,664	3,194	,004	1-5
	Gruplar içi	366,277	703	,521			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, okul değişkeni ile dindarlık puanı ortalaması arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(6,703)}=3,194, p<0.05$ )

Tablo 8 - Okul değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Okul türü	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Düz lise	169	4,02	,778	,060
	2. Anadolu Lisesi	191	4,07	,639	,046
	3. Sağlık meslek lisesi	75	4,24	,433	,050
	4. İmam hatip lisesi	76	4,28	,547	,063
	5. Endüstri meslek lisesi	72	4,35	,464	,055
	6. Kız meslek lisesi	60	3,99	1,196	,154
	7. Ticaret meslek lisesi	67	4,13	,880	,108
	<b>Toplam</b>	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, okul değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden Endüstri Meslek Lisesinde okuyanların dindarlık puan ortalamasının ( $X=4,35$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ( $X=4,28$ ), Sağlık Meslek Lisesi öğrencilerinin ( $X=4,24$ ), Ticaret Meslek Lisesi öğrencilerinin ( $X=4,13$ ), Anadolu Lisesi öğrencilerinin ( $X=4,07$ ), Düz Lise öğrencilerinin ( $X=4,02$ ), Kız Meslek Lisesi öğrencilerinin ( $X=3,99$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Her aile kendi ekonomik ve sosyal imkanları ölçüsünde çocuğunu geleceğe hazırlama kaygısı taşır. Bu kaygı, özellikle orta ve alt gelir grubuna mensup ailelerde daha yüksek düzeyde yaşanır. Bundan dolayı orta ve alt gelir durumuna sahip ve özellikle de esnaf, küçük işletme sahibi, çiftçi vb. aileler çocuklarını maddi durumlarından ötürü yüksek okullarda okutamayacaklarını da düşünerek onların kısa zamanda iş sahibi olabilmeleri ve ailelerine maddi destek sağlayabilmeleri için meslek liselerine yönlendirmektedirler. Orta gelir grubuna mensup ailelerin çocuklarının dindarlık düzeyi puanlarının yüksek çıktığını hatırladığımızda, özellikle meslek liselerine giden çocukların da orta ve alt gelir grubundan ailelere mensup olmaları, onlardaki dindarlık düzeyi puanlarının yüksek çıkmasını sağlamış olabilir.

### 10.I.2. e Ailenin Algılanan Dindarlık Değişkenine Göre Dindarlık Düzeyi

Tablo 9 – Algılanan Aile dindarlık düzeyi değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	37,182	4	9,296	19,327	,000	1-3, 1-4, 1-5, 2-3, 2-4
	Gruplar içi	339,080	705	,481			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, aile dindarlık düzeyi değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak oldukça anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(4,705)}= 19,327, p<0.05$ )

Tablo 10 – Algılanan aile dindarlık düzeyi değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Aile dindarlık düzeyi	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Çok dindar	93	4,39	,542	,056
	2. Dindar	358	4,18	,714	,038
	3. Orta düzeyde dindar	248	4,01	,697	,044
	4. Dindar değil	9	2,53	1,118	,373
	5. Hiç dindar değil	2	2,90	,094	,067
	Toplam	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, aile dindarlık düzeyi değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden ailesi çok dindar olan öğrencilerin dindarlık puan ortalamasının ( $X=4,39$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Ailesi dindar olan öğrencilerin ( $X=4,18$ ), ailesi orta düzeyde dindar olan öğrencilerin ( $X=4,01$ ), ailesi hiç dindar olmayan öğrencilerin ( $X=2,90$ ) ve ailesi dindar olmayan öğrencilerin ( $X=2,53$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Çetin'in yaptığı araştırmada, aile dindarlık algısı değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş ve ailenin dindarlık algı düzeyi arttıkça, örneklemin dindarlık düzeyi puanlarının da arttığı görülmüştür.<sup>39</sup>Kaya'nın Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencilerinden oluşan örneklem üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında, öğrencilerin dinî tutum ve davranışlarının, ebeveynin tutum ve davranışları paralelinde şekillendiğini tespit etmiştir.<sup>40</sup>

Aile, çocukların sosyo-kültürel kişiliklerini etkileyen birincil sosyal çevre grubudur. Sevgi, saygı, itaat, fedakârlık, paylaşma, yardımlaşma gibi değerlerle birlikte din, ailede aynı anda kazanılır. Kimliğin şekillenmesinde başlıca faktör olması sebebiyle, kuşaklararası aktarım, inançların şekillenmesinde temel faktördür. Yakın sosyal çevre içerisinde özellikle anne-babalar, bütün kavrayışların (cognitions) gelişimini etkilerler.<sup>41</sup>

Çocuklar için ilk ve en önemli rol model olan anne ve babanın tutum ve davranışları çocuklar tarafından taklit edilir. Bu durum ailenin dinî referans kabul ederek yaptığı davranışlar içinde geçerlidir. Ayrıca anne ve baba kendi inançlarını çocuklarına da aktarma yoluna gittiklerinden, ailenin dindarlık düzeyinin çocuklara da yansımaları doğal bir sonuçtur.

#### 10.1.2. f Anne- Babanın Eğitim Durumu ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 11 - Anne eğitim durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Din-darlık ölçeği	Gruplar arası	6,977	5	1,395	2,660	,022	3-6
	Gruplar içi	369,285	704	,525			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, anne eğitim durumu değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(5;704)}= 2,66, p<0.05$ )

<sup>39</sup> Çetin, a.g.t., s.96.

<sup>40</sup> Kaya, a.g.t., s.237-238.

<sup>41</sup>Hallahmi Beit-B. ve Michael Argyle, "Yaş ve Din", çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 4, 1992, s. 98.



Tablo 12 - Anne eğitim durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Anne eğitim durumu	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Okur-yazar değil	29	4,05	,799	,148
	2. Okur-yazar	10	4,43	,338	,107
	3. İlkokul	425	4,17	,680	,033
	4. Ortaokul	114	4,13	,836	,078
	5. Lise	104	4,06	,719	,071
	6. Üniversite	28	3,71	,907	,171
	<b>Toplam</b>	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, anne eğitim durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden annesi okur-yazar olan öğrencilerin dindarlık puan ortalamasının ( $X=4,43$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Annesi İlkokul mezunu olan öğrencilerin ( $X=4,17$ ), annesi ortaokul mezunu olan öğrencilerin ( $X=4,13$ ), annesi lise mezunu olan öğrencilerin ( $X=4,06$ ), annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin ( $X=4,05$ ) ve annesi üniversite mezunu olan öğrencilerin ( $X=3,71$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 13 - Baba eğitim durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	5,198	5	1,040	1,972	,081	-
	Gruplar içi	371,064	704	,527			
	<b>Toplam</b>	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, baba eğitim durumu değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı anlaşılmaktadır. ( $F_{(5;704)}= 1,972, p>0.01$ )

Tablo 14- Baba eğitim durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Baba eğitim durumu	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Okur-yazar değil	7	3,65	,747	,282
	2. Okur-yazar	3	4,16	,302	,175
	3. İlkokul	283	4,15	,776	,046
	4. Ortaokul	142	4,14	,724	,061
	5. Lise	192	4,18	,643	,046
	6. Üniversite	83	3,94	,739	,081
	<b>Toplam</b>	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, baba eğitim durumu değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığını göstermemektedir. Anlamlı bir fark olmamasına karşın araştırmaya katılan öğrencilerden babası Lise mezunu olan öğrencilerin dindarlık ölçeği ortalaması ( $X=4,18$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Babası okur-yazar olan öğrencilerin ( $X=4,16$ ), babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin ( $X=4,15$ ), babası ortaokul mezunu olan öğrencilerin ( $X=4,14$ ), babası üniversite mezunu olan öğrencilerin ( $X=3,94$ ) ve babası okur-yazar olmayan öğrencilerin ( $X=3,65$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Aydemir'in(2008) öğrenim durumu değişkeninin dindarlık düzeyi üzerindeki etkilerini ölçmek için yaptığı araştırmada, en yüksek dindarlık ortalamasına ilkokul mezunlarının sahip olduğu ve öğrenim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyi puanlarının azaldığı görülmüştür.<sup>42</sup> Taplamacıoğlu tarafından yapılan araştırmada, öğrenim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir<sup>43</sup> Mehmedoğlu'nun yaptığı araştırma sonucuna göre ise, dindarlık ile öğrenim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.<sup>44</sup>

Eğitim değişkeni, dindarlığın bilgi boyutunda ve dinî bireyselleşmede önemli bir faktör olarak rol oynarken, genel anlamda inanç ve pratik boyutlarında artan öğrenim düzeyi karşısında dinî tutum ve davranışlara ilgide bir azalma söz konusudur.<sup>45</sup>

Eğitim düzeyi ile dindarlık arasındaki ilişki, oldukça karmaşık bir örüntü sergilediği için bu hususta genellemelerden kaçınılması doğru bir tercih olacaktır. Alınan eğitimin nitelik ve içeriği bu hususta önemli bir işleve sahiptir. Yüksek düzeyde gerçekleştirilen din eğitimi, dinî yaşayış üzerinde olumlu etki yaparken, seküler alanlardaki yüksek tahsil bunu belirli ölçüde olumsuz etkileyecektir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Rüveyda Efdal Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2008, s.52.

<sup>43</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*. C. 10, ss.141-151.1963, s.150-151.

<sup>44</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu., "Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". Yayınlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s.122.

<sup>45</sup> Celaleddin Çelik., "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dinî Hayatın İncelenmesi", *Bilimname*, S. I, 2003/1, s. 171. Akt. Kurt, A., a.g.m., s.20.

<sup>46</sup> Asım Yapıcı., *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kiatabevi, Adana 2007, s.264-265.

Bireylerin aldıkları eğitim, onların duygu, düşünce ve zihinsel dünyalarını etkileyen en önemli unsurlardan biridir. Alınan eğitimin düzeyi yükseldikçe insanların sorgulayıcı ve şüpheli bir zihinsel yapıya sahip oldukları varsayılır. Bu açıdan değerlendirildiğinde üniversite mezunu olan annelerin ve babaların dindarlık düzeylerinin daha düşük olması öngörülür. Diğer bir durumda okuma yazma bilmeyen annelerin ve babaların dindarlık düzeylerinin düşük çıkmasıdır. Bu ananelerin ve babaların okuma-yazma bilmemelerinin bir yansıması olarak dindarlıklarının bilgi boyutunda yaşadıkları sıkıntıya bağlı olarak değerlendirilebilecek dini pratiklerindeki ve de duygu boyutundaki eksikliklerin genel dindarlık düzeylerini düşürmüş olma ihtimalidir. Bu göstergelerin bir yansıması olarak anne ve babanın eğitim düzeyine göre şekillenen dindarlık düzeylerinin, çocuklarının dindarlık düzeylerini de şekillendirmesidir. Sonuçlarda görülen annenin eğitim düzeyi değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir fark olmasını, ailede özellikle annenin çocuklar üzerindeki etkisinin daha kalıcı olduğu şeklinde yorumlayabiliriz.

#### 10.I.2. g Algılanan Okul Akademik Başarı Derecesi ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 15 – Algılanan Okul Akademik Başarı Değişkenine Göre Dindarlık Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	5,896	4	1,474	2,806	,025	2-3
	Gruplar içi	370,367	705	,525			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, akademik başarı değişkeni ile dindarlık puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu anlaşılmaktadır. ( $F_{(4,705)} = 2,806, p < 0.05$ )

Tablo 16 – Algılanan Okul akademik Başarı Değişkenine Göre Dindarlık Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Okulda akademik başarı	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Çok başarılı	48	3,97	,960	,139
	2. Başarılı	290	4,23	,560	,033
	3. Orta	354	4,06	,791	,042
	4. Başarısız	13	4,05	,962	,267
	5. Çok başarısız	5	3,99	1,044	,467
	Toplam	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, akademik başarı değişkenine göre dindarlık puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden okulda başarılı olan öğrencilerin dindarlık puan ortalamasının ( $X=4,23$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Okulda orta düzeyde başarılı olan öğrencilerin ( $X=4,06$ ), başarısız olan öğrencilerin ( $X=4,05$ ), çok başarısız olan öğrencilerin ( $X=3,99$ ) ve çok başarılı olan öğrencilerin ise ( $X=3,97$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Çetin'in yaptığı araştırma sonucunda, okul akademik başarı değişkeniyle dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş ancak, okul başarısı yüksek olanların dindarlık puanlarının yüksek olacağı hipotezi desteklenmemiştir.<sup>47</sup>

Okul akademik başarısı, öğrencinin eğitim ve öğretimdeki yeterliliğini ve hazır bulunuşluluğunu gösteren bir kriterdir. Akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin sağlıklı ve başarılı bir eğitim-öğretim için gerekli şartları yerine getirdikleri ve okul kurallarını içselleştirdikleri düşünülür. Çevreyi korumak, küçükleri sevmek ve onlara örnek davranışlar sergilemek, öğretmenlerine karşı saygılı olmak, okul eşyalarına zarar vermemek, derslerine zamanında çalışmak, ailedeki sorumluluklarını yerine getirmek, arkadaşlarıyla iyi geçinmek, sosyal ve kültürel etkinliklere katılmak, sağlıklı yaşam için (diş temizliği, banyo, lavabo vb.) gerekli kurallara uymak, sorumluluk bilincine sahip olmak gibi pek çok kural, okul kuralları içinde yer alsa da aynı zamanda kolaylıkla din çerçevesinde değerlendirilebilecek kurallardır.

Her ne kadar akademik başarısı yüksek öğrencilerin söz konusu olumlu davranışlarını dini referans olarak yaptıklarına dair kesin bir bilgiye sahip olmasak da, bu olumlu davranışların dini dışlayan bir tutum içinde yapıldığını düşünmenin ya da bu konuda dinin hiçbir katkısının olmadığını varsaymanın da sağlıklı bir bakış açısı olmayacağı düşünülebilir. Zira dini insanların zihinsel, sosyal ve duygusal dünyalarından tamamen soyutlamak mümkün değildir.

---

<sup>47</sup> Çetin, *a.g.t.*, s.87.

### 10.I.2. h. Hayatın en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 17 - Yerleşim yeri değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	P	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	6,543	4	1,636	3,119	,015	4-5
	Gruplar içi	369,719	705	,524			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, yerleşim yeri değişkenine ile dindarlık ölçeği puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu anlaşılmaktadır.  $(F_{(4;705)}= 3,119, p<0.05)$

Tablo 18 - Yerleşim yeri değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Yerleşim yeri	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Büyükşehir (metropol)	40	3,96	1,010	,160
	2. Şehir	100	4,16	,753	,075
	3. İlçe	473	4,11	,704	,032
	4. Kasaba	16	3,78	,879	,220
	5. Köy	81	4,33	,595	,066
	Toplam	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, yerleşim yeri değişkenine göre dindarlık ölçeği ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden hayatının büyük kısmını köyde geçiren öğrencilerin dindarlık ölçeği ortalamasının ( $X=4,33$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Şehirde geçiren öğrencilerin ( $X=4,16$ ), ilçede geçiren öğrencilerin ( $X=4,11$ ), büyükşehirde geçiren öğrencilerin ( $X=3,96$ ) ve kasabada geçiren öğrencilerin ise ( $X=3,78$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir..

Aydemir(2008) tarafından gerçekleştirilen araştırmada, en yüksek dindarlık puan ortalamasına sahip olanlar, yaşamlarını en uzun süre olarak köyde geçirenler olarak çıkmıştır. Araştırmada köyde ve kasabada yaşamlarını geçirenlerin dindarlık puan ortalaması, ilçe ve ilde yaşayanlara göre daha yüksektir.<sup>48</sup> Mehmedoğlu'nun araştırmasında, kırsal çevrede yaşayanların kentsel çevredeki insanlara göre daha pozitif Allah tasavvuruna sahip olduğu sonucuna

<sup>48</sup> Aydemir, a.g.t., s.53.

varılmıştır.<sup>49</sup> Kaya, yaptığı araştırma sonucunda, yerleşim yeri ile dinî tutum düzeyi arasında anlamlı bir ilişki olmadığını tespit etmiştir.<sup>50</sup>

Çocukluk ve ergenlik dönemi, insan yaşamına yön veren sevgi, saygı, hoşgörü, yardımseverlik gibi psiko-duygusal ve zihinsel anlayış kodlarının kazanıldığı, kişinin duygu ve düşünce dünyasının şekillendiği, sağlıklı bir kişilik kazanımı için önemleri tartışılmaz gelişim dönemleridir. Bu gelişim dönemleri içinde köyün sosyo-kültürel yapısında insani ilişkileri çıkarsız bir şekilde doğal olarak yaşayan ve zihinsel yapısını manevi değerlerle donatan bir bireyin sevgi, saygı, hoşgörü, yardımseverlik, emek gibi insani erdemleri içselleştirdiği kabul edilebilir. Köy kültürüyle içselleştirilen bu erdemli davranışlar, aynı zamanda dinin de tasvip ettiği ve müntesiplerine kazandırmaya çalıştığı davranışlardır. Dolayısıyla çocukluk ve ergenlik dönemlerinde köy kültürüyle kazanılan ve etkilerini yaşam boyu sürdüren bu davranışlar, doğal olarak duygu ve düşünce dünyasının kodlarını köy kültürüyle şekillendiren lise öğrencisinin dindarlık düzeyini de artırmış olabilir.

#### 10.I.2. 1 Anne Babanın Ayrı/Birlikte Yaşama Durumu ve Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişki.

Tablo 19 - Anne babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	1,420	2	,710	1,314	,270	-
	Gruplar içi	371,937	688	,541			
	Toplam	373,358	690				

Tablo incelendiğinde, anne babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmadığı anlaşılmaktadır. ( $F_{(2,688)}= 1,314, p>0.01$ )

<sup>49</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu..*Tanrıyı Tasavvur Etmek*.Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2007, s.191.

<sup>50</sup> Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*, Etüt Yayınları. Samsun 1998, s.121.

Tablo 20 - Anne babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Anne babanın ayrı/birlikte yaşama durumu	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. Devam ediyor	641	4,13	,713	,028
	2. Boşandılar	41	3,94	1,010	,158
	3. Boşanmadılar ama ayrı yaşıyorlar	9	4,21	,849	,283
	<b>Toplam</b>	691	4,12	,736	,028

Sonuçlar, anne babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmadığını göstermektedir. Anlamlı bir fark olmamasına karşın araştırmaya katılan öğrencilerden anne babası ayrı yaşayan öğrencilerin dindarlık ölçeği ortalamasının ( $X=4,21$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Anne babasının evliliği devam eden öğrencilerin ( $X=4,13$ ) ve anne babası boşanan öğrencilerin ( $X=3,94$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Çetin'nin ailenin ayrı/birliktelik değişkeni ile dindarlık düzeyini ölçmeye yönelik araştırmasında, ailenin birliktelik durumu ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki bulunamamış; ailesi birlikte yaşayan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanlarının yüksek çıkacağı yönündeki hipotezi desteklenmemiştir.<sup>51</sup>

Araştırmamızın sonucunda anne babanın ayrı/birliktelik durumuna göre dindarlık düzeyi puanlarında anlamlı ilişki bulunmamasını, özellikle son yıllarda medyanın, internet ve iletişim araçlarının etkisiyle sosyo-kültürel etkileşimin de bir yansıması olarak ergen üzerinde ailenin etkinliğinin azalması ya da en azından durağanlaşması; buna karşın arkadaş gruplarının ve çevresel faktörlerin etkinliğinin daha da artmış olması şeklinde yorumlayabiliriz. Ayrıca örneklem grubunda ana-babası ayrı olanların sayıca az olmasının, bu konuda yeterli bilgi alınmasına mani olması muhtemeldir. Ana baba ayrı bile olsa çocuğun bu ikisinden biriyle yaşadığını düşünürüz. Din eğitiminin de aile kadar okuldan ve çevreden alınıyor olmasını dikkate aldığımızda, ana babanın ayrı olmasını, daha az dindar olma sebebi olarak değil, belki daha çok dindar olma sebebi olarak değerlendirmekte mümkündür.

<sup>51</sup> Çetin, a.g.t., s.92.

### 10.I.2. i Anne-Babanın Meslek Durumu ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 21 - Anne meslek durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Var-  
yans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	10,465	9	1,163	2,225	,019	1-6, 3-6, 6-10
	Gruplar içi	365,798	700	,523			
	Toplam	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, anne mesleği değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.  $(F_{(9;700)}= 2,225, p<0.05)$

Tablo 22 - Anne meslek durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Anne Mesleği	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. İşsiz	15	4,37	,833	,215
	2. Ev hanımı	611	4,13	,725	,029
	3. İşçi	23	4,29	,386	,081
	4. Memur	16	3,85	1,015	,254
	5. Öğretmen	10	3,69	,835	,264
	6. Doktor, avukat, mühendis	3	2,81	,976	,563
	7. Küçük işletme (esnaf, bakkal)	12	4,07	,588	,170
	8. Sanayici (fabrika vs)	2	4,03	1,131	,800
	9. Çiftçi (küçük)	4	4,34	,464	,232
	10. Diğer	14	4,27	,436	,117
	<b>Toplam</b>	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, anne meslek değişkenine göre dindarlık ölçeği ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden annesi işsiz olan öğrencilerin dindarlık puanı ortalamasının ( $X=4,37$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Annesi çiftçi olan öğrencilerin ( $X=4,34$ ), annesi işçi olanların ( $X=4,29$ ), annesi diğer meslek gruplarından olanların ( $X=4,27$ ), annesi ev hanımı olanların ( $X=4,13$ ), annesi küçük işletme sahibi olanların ( $X=4,07$ ), annesi sanayici olan öğrencilerin ( $X=4,03$ ), annesi memur olanların ( $X=3,85$ ), annesi öğretmen olanların ( $X=3,69$ ) ve annesi doktor, avukat, mühendis olanların ise ( $X=2,81$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Gruplar arası anlamlı fark ise 1-6, 3-6, 6-10 grupları arasında olduğu görülmektedir.



Tablo 23 - Baba meslek durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Dindarlık ölçeği	Gruplar arası	4,197	9	,466	,877	,545	-
	Gruplar içi	372,066	700	,532			
	<b>Toplam</b>	376,262	709				

Tablo incelendiğinde, baba meslek değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmadığı anlaşılmaktadır. ( $F_{(9;700)} = 0,877, p > 0,01$ )

Tablo 24 - Baba meslek durumu değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Baba mesleği	N	X	S	Standart Hata
Dindarlık ölçeği	1. İşsiz	17	4,15	1,115	,270
	2. İşçi	188	4,17	,710	,052
	3. Memur	101	4,07	,731	,073
	4. Öğretmen	13	3,88	,650	,180
	5. Doktor, avukat, mühendis	6	4,18	,610	,249
	6. Küçük işletme (esnaf, bakkal)	67	4,02	,844	,103
	7. Sanayici (fabrika vs)	29	3,92	,925	,172
	8. Çiftçi (küçük)	77	4,18	,673	,077
	9. Çiftçi (büyük)	61	4,13	,743	,095
	10. Diğer	151	4,18	,628	,051
	<b>Toplam</b>	710	4,13	,728	,027

Sonuçlar, baba meslek değişkenine göre dindarlık ölçeği puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını göstermektedir. Anlamlı bir fark olmamasına karşın araştırmaya katılan öğrencilerden babası doktor, avukat, mühendis, çiftçi (küçük) ve diğer meslek gruplarından olan öğrencilerin dindarlık ölçeği ortalamasının ( $X=4,18$ ) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Babası işçi olan öğrencilerin ( $X=4,17$ ), babası işsiz olan öğrencilerin ( $X=4,15$ ), babası çiftçi (büyük) olan öğrencilerin ( $X=4,13$ ), babası memur olan öğrencilerin ( $X=4,07$ ), babası küçük işletme sahibi olan öğrencilerin ( $X=4,02$ ), babası sanayici olan öğrencilerin ( $X=3,92$ ) ve babası öğretmen olan öğrencilerin ( $X=3,88$ ) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Araştırmamızda anne-babanın mesleği değişkenine göre öğrencilerin dindarlık düzeylerinde anlamlı bir fark oluşmadığı anlaşılmaktadır. Buna kar-

şın araştırmaya katılan öğrencilerden annesi işsiz olan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanları ile babası doktor, avukat, mühendis ve polis, asker, hemşire gibi diğer meslek gruplarına mensup olan öğrencilerin dindarlık düzeyi puanlarının yüksek çıktığı görülmektedir. Bu sonucu da işsizlik karşısında çekilen maddi ve manevi sıkıntılarla baş edebilmede dinin bir vasıta olarak kullanılıyor olmasına bağlayabiliriz. Ayrıca baba meslek grupları incelendiğinde de bu meslek gruplarının yüksek derecede hayati risk taşıdıkları görülecektir. Babasının mesleği icabı yüksek derecede hayati risk yaşaması, babasının korunmasına yönelik öğrencinin dine sarılmasına neden olabilir. Tabi ki dine olan bu bağlanma pratik boyut yerine duygusal boyutta yoğunlaşabilir.

### 10.I.2. j Ailede Ölüm Yaşanması Durumu ve Dindarlık Düzeyi

Tablo 25 - Ailede ölen olma değişkenine dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili T testi Sonuçları

	Ailenizde ölen oldu mu?	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Dindarlık ölçeği	Evet	108	4,15	,725	,070	,457	708	,648
	Hayır	602	4,12	,730	,030			

Tablo incelendiğinde, dindarlık ölçeği puan ortalamasının ailede ölen olma durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği anlaşılmaktadır.  $t(708)=0,457$ ,  $p>0.01$

Araştırmaya katılan öğrencilerden ailesinde ölüm olayı yaşanmış olanların dindarlık puanı ortalaması ( $X=4,15$ ), olmayanların ise ( $X=4,12$ ) 'dir. Sonuçlar değerlendirildiğinde iki grubun da ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Tablo 26 - Ailede öldürülen olma değişkenine dindarlık ölçeği puan ortalaması ile ilgili T testi Sonuçları

	Ailenizde öldürülen oldu mu?	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Dindarlık ölçeği	Evet	11	4,20	,893	,269	,356	708	,722
	Hayır	699	4,12	,726	,027			

Tablo incelendiğinde, dindarlık ölçeği puan ortalamasının ailede öldürülen olma durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği anlaşılmaktadır.  $t(708)=0,356$ ,  $p>0.01$

Araştırmaya katılan öğrencilerden ailesinde öldürülen biri olanların dindarlık puanı ortalaması ( $X=4,20$ ), olmayanların ise ( $X=4,12$ ) 'dir. Sonuçlar değerlendirildiğinde iki grubunda ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Araştırmamızda ailesinde ölen ya da öldürülen kimselerin olduğu ailelere mensup öğrencilerin dindarlık düzeyi puanlarının -anlamli bir düzeye ulaşmasa da- diğer öğrencilere göre yüksek olduğu görülür. Şunu unutmamak gerekir ki ölüm, insanın üstesinden gelemediği ve karşısında aciz kaldığı, insanda psiko-sosyal, duygusal, zihinsel vb. derin izler bırakan ve insana çok karmaşık duygular yaşatan evrensel bir olgudur. Ölüm aynı zamanda insanın duygu ve düşünce dünyasının şekillenmesinde de önemli bir rol oynar. İnsanın ölüm karşısındaki çaresizliği, onda derin kaygı, yalnızlık ve stres yaşamasına sebep olur. Aynı zamanda ölen ya da öldürülen aile bireyine duyulan özlem insanın çektiği ıstıraba daha da yoğunluk katabilir. İşte din bu noktada ölümle ilgili insanın zihninde yer alan sorulara kabul edilebilir cevaplar vererek yaşanan kaygı, stres, yalnızlık gibi duygulardan kurtulmak için güvenli bir liman haline gelebilir. Araştırmamızda ailesinde ölüm yaşanan öğrencilerin dindarlık düzeyinin yüksek olmasını, ölüm olgusunun oluşturduğu psikolojik olumsuzluklardan kurtulmak için dine yönelimin gerçekleşmesi şeklinde açıklayabiliriz.

## 11.Sonuç

Dindarlık üzerinde hangi değişkenlerin ne ölçüde etkili olduğunun araştırılması, lise öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmanın temel konusunu oluşturmuştur. Araştırmada öncelikle lise öğrencilerinin dindarlık düzeyi ile demografik değişkenler karşılaştırılmış ve aralarındaki ilişki ve farklar tespit edilmiştir. Yapılan genel dindarlık düzeyi ile demografik değişkenlerin karşılaştırmaları sonucunda şu verilere ulaşılmıştır:

1-Cinsiyet Değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki bulunmadığı, araştırmaya katılan her iki cinsiyete mensup gençlerin dindarlık puan ortalamalarının birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir.

2-Sınıf değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına 12.sınıfta okuyan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması 9. Sınıfta görölmektedir. Dolayısıyla sınıf düzeyi arttıkça dindarlık düzeyi de artmıştır.

3-Ailenin gelir durumu değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına gelir durumu orta düzeyde olan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması çok düşük gelir grubunda görölmektedir.

4-Okunan okul türü değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına Endüstri Meslek Lisesinde oku-

yan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, Düz Lise ve Kız Meslek Lisesi öğrencilerinde görülmektedir.

5-Aile dindarlık düzeyi algısı değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına aile dindarlık düzeyini çok yüksek olarak değerlendiren öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, ailesini dindar değil olarak algılayan öğrencilerde görülmektedir.

6- Anne eğitim durumu değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına annesi Okur-yazar olan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, annesi üniversite mezunu olan öğrencilerde görülmektedir.

7-Baba eğitim durumu değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Veriler, babanın eğitim düzeyinin, gencin dindarlık düzeyini etkilemediğini göstermektedir.

8- Akademik başarıdeğişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına okulda başarılı olan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, çok başarısız ve çok başarılı olan öğrencilerde görülmektedir.

9-Yerleşim yeri değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına hayatının büyük kısmını köyde geçiren öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, hayatının büyük kısmını büyükşehir ve kasabada geçiren öğrencilerde görülmektedir.

10-Anne-babanın ayrı/birliktelik durumudeğişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur.

11-Anne mesleği değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek dindarlık puan ortalamasına annesi işsiz (ev hanımı) olan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, annesi doktor, avukat, mühendis olan öğrencilerde görülmektedir.

12-Baba mesleği değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Babanın mesleği, gencin dindarlık düzeyini etkilememektedir.

13-Ailede ölüm olayı yaşanması değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Ailede ölüm olayına şahit olmak, gencin dindarlık düzeyini etkilememektedir.

14-Ailede öldürülme olayı yaşanması değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Ailede öldürülme olayına şahit olmak, gencin dindarlık düzeyini etkilememektedir.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar :

- AĞAKAY, M. Ali, *Türkçe Sözlük*, Altıncı Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.
- ARSLANTÜRK, Zeki, *Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri, Dindarlık Olgusu*, KURAV Yayınları, İstanbul 2004.
- ATALAY, Talip, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık*, Dem Yayınları, İstanbul 2005.
- BERGER, Peter Ludwig, *Dinin Sosyal Gerçekliği Çev.: A. Coşkun*, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.
- ER, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti* (3.Baskı). Hüer Yayınları, Konya 2004.
- ERYARSOY, M. Beşir, *Din*. Şamil İslam Ansiklopedisi, 1, Şamil Yayıncılık, İstanbul 1990.
- FROM, Erich, *Psikoloji ve Din*, Çev.: Sükrü Alpagut, İstanbul 1990
- GÜNAY, Ünver., *"Dindarlığın sosyolojisi Ü. Günay & C. Çelik (Ed.)"*, Dindarlığın Sosyo – Psikolojisi içinde (ss. 1-59), Karahan Yayınları, Adana 2006.
- HÖKELEKLİ, Hayati., *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- KAYA, Mevlüt., *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- KIRMAN, M. Ali., *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- KÖKNEL, Özcan, *Ergenlik Dönemi, Ana-Baba Okulu*, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993
- KÖKTAŞ, M. Emin, *Türkiye’de Dini Hayat, İzmir Örneği*, İstanbul 1993.
- MEHMEDOĞLU, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, 1. Basım, İstanbul: Dem Yayınları 2004.
- \_\_\_\_\_ *Tanrıyı Tasavvur Etmek. Değerler Eğitimi Merkezi Yay.*, İstanbul 2007
- OKUMUŞ, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, 1. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul 2001.
- ONAY, Ahmet , *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yay., İstanbul 2004.
- SAMBUR, Bilal, *İslam’ın Aktüel Değeri*, Katkı Yayınları, Ankara, 2007.
- SENCER, Mustafa., *Toplumbilimlerde Yöntem*, Beta Yay., 3. Baskı, İstanbul 1989.
- SEYİDOĞLU, Halil, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yay. İstanbul 2000.
- ŞAHİN, İlkay , *"Değişim Sürecinde Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği"*, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Editörler, Ünver Günay-Celaleddin Çelik, Karahan Kitabevi Yay., Adana 2006.
- TOLSTOY, LevNikolayeviç, *Din Nedir?* Çev. M. Çiftkaya. Furkan Yay. İstanbul 1995.
- TÜMER, Günay& Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. Basım, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- UYSAL, Veysel, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_ *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.
- VERGOTE, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Çev. Veysel Uysal, M.Ü. İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1999.

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, İstanbul: İFAV, İstanbul 1995.

YAPICI, Asım, *Ruh Sağlığı Ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007.

### Makaleler ve Tebliğler :

AKGÜL, Mehmet, "Yaşlılık ve Dindarlık, Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi, Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar* 7 (19), 19-56, 2004.

APAYDIN, Halil, "Münchener Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol ve Denetim", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos/Cilt 10 Sayı 2/2010.

ÇELİK, Celeleddin., "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dinî Hayatın İncelenmesi", *Bilimname*, S. I, 2003/1.

HALLAHMİBeit-B. ve Michael Argyle, "Yaş ve Din", çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 1992

KARACA, Faruk, "Din Psikolojisi'nde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi*, c.II, S.4, 2001

KAYIKLIK, Hasan, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:19, Sayı:3, ss 491-499, 2006.

OKUMUŞ, Ejder, "Bir Din İstisması Olarak Gösterişçi Dindarlık", *İslamiyat Dergisi*, c.5 s.4. ss.193-205, 2002.

SUBAŞI, Necdet., "Türk(İye) Dindarlığı, Yeni tipolojiler", *İslamiyat Dergisi*, C. 5, S.4, ss.17-40, Ankara, 2002.

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 10, ss.141-151.1963.

TEKİN, Mustafa, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yay., İstanbul 2004.

TÜMER, Günay, "Çeşitli Yönleriyle Din", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt: XVIII, sh. 213-267, 1986

UYSAL, Veysel, "Motivasyonel Dindarlık", *Yayınlanmamış Bildiri, III. Din Psikolojisi AB Daları Koordinasyon Toplantısı*, 18 Mart Üniversitesi, Çanakkale, 1-3 Temmuz 2011.

YAKUT, Selahattin, "Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:3 Sayı:1, Bahar 2012.

YAPAREL, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *DEÜİFD*, IV, 403-417.1998.

### Tezler :

AYDEMİR, Rüveyda Efdal, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2008.

- AYTEN**, Ali, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- BEGEÇ**,Suat, *Modern Liderlik Yaklaşımları ve Uygulaması*,Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü, Gebze 1999.
- ÇETİN**, Ümit Fahri, *Orta Öğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık-Empati İlişkisi (Isparta Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2010.
- KAFALI**, Halil.,*Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi: Ergani Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005
- MEHMEDOĞLU**, Ali Ulvi, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma,(İstanbul Örneği)*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.

#### **İnternet Kaynakları:**

- KULAKSIZOĞLU**,Adnan, *Ergenlik Döneminde İntihar*, Ulaşım:<http://www.ailem.com/templates/library/2069.asp?id=9071>, 10 Temmuz 2013.





## ARAP LİTERATÜRÜNDE METAFOR DEĞİŞİMLERİ<sup>√</sup>

Miklós Maróth\*

Çev. Ömer KARA\*\*

---

*Encyclopedia of Islam*'da özetlendiği şekliyle, Arapların sanatsal hitabıyla ilgili çağdaş çalışmalar, Stilistik (*bedî'*) ile ilgilenen Arap yazarlar arasındaki farklılıkların kısmen, yazarların kişisel yaklaşımlarından; kısmen de stilistik teorisinin normal gelişiminden kaynaklandığı izlenimini vermektedir. Stilistiğin farklı araçları (özellikle *metafor*, *kinâye* ve genel olarak *sanatsal/mecâzî hitab*) hakkındaki değişik makaleleri karşılaştıran bir kişi, bunlar arasında herhangi bir çelişki bulamaz. Bu makalelerin hepsi ve faydalandıkları kaynaklar, kelimelerin iletişim sırasında kurulan kendi orijinal (*hakîkî*) anlamlarında veya kullanıcının tercihine bağlı olarak, transfer edilen manalarında kullanılabileceğini benimserler. Tüm transfer kullanımlar, *bedî'* yani stilistik alanına aittir.

### ARİSTO ve TAKİPÇİLERİNİN KELİMELERİN TRANSFER ANLAMıyla İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Aristo, *Poetics*'inin 21. bölümünde, kelimelerin ya gündelik dilin (*kyrion*) bir parçası olduklarını ya bazı lehçelere ait olduklarını veya menkul manalarda kullanıldıklarını ifade etmektedir.<sup>1</sup> *Kyrion* ve *menkul mana* arasında yapılan ay-

---

<sup>√</sup> {Makalenin orijinal ismi, "The Changes of Metaphor in Arabic Literature" şeklinde olup *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, 2002, s. 241-255'de yayınlanmıştır. çev.}

\* Hungarian Academy of Sciences, Hungary.

\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com

<sup>1</sup> Aristotle, *Poetics*, 1457 b 7-8: ὅταν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλωττα, ἢ μεταφορά...

rım, *hakîkî*, *mecâzî* veya *müste'âr* şeklindeki Arapça kavramlarda yansımaları bulunmaktadır.<sup>2</sup> İlâveten, bunların (*transfer anlamların*), şu an benim değerlendirmeye almayacağım süslü, sonradan türetilmiş, genişletilmiş veya daraltılmış, ya da başka bir yolla değiştirilmiş kategoriler olduğu söylenmektedir. Bu ise, anlama göre yapılan tasnifin, şu iki grup kelimeyi kapsadığını ifade etmeye denk düşer: orijinal anlamlarında kullanılanlar ve transfer anlamda kullanılanlar. Bu sonuncusunu, Aristo, metafor olarak isimlendirmektedir. Özetle, kelimeler, ya orijinal anlamlarında ya da metaforik anlamlarında kullanılırlar.

Bir metafor, transfer anlamıyla kullanılan kelimedir ki, bu transfer, cinsten türe (gemi, burada *duruyor*); türden cinse (Odysseus<sup>a</sup>, *binlerce* kahramanlık eylemi gerçekleştirdi.), türden türe (metal kullanarak *ondan* hayatını *çaldı*) veya analogik olarak (hayatının *alacakaranlığında*) gerçekleşir.<sup>3</sup> Teşbîh ve metaforlar arasındaki ilişkiyi ele alırken Aristo, *Rhetorica*'sında, bu şeylerin temelde aynı olduğunu; sadece ifadede farklılaştığını söylemektedir. Bir şair, "*Bir aslan gibi ona saldırdı.*" ifadesini yazarken, bir teşbîh yapmıştır; aksine "*aslan ona saldırdı*" ifadesi ise bir metafördür.<sup>4</sup> İlk örnekte, -ki burada kendisine işaret edilen kişi Achilles'tir<sup>b</sup>-, o, bir aslan gibi düşmanına saldıran kişidir; cümlenin öznesidir. İkinci örnekte ise, *aslan*, cümlenin öznesidir; ama bu kelime, orijinal anlamında kullanılmamış; Archilles'in isminin yerini almıştır.

Cins ve türler veya aynı cins altındaki türler arasındaki ilişkiler, metaforun ilk üç tiplerinde belli bir benzerlik/teşbîh bulunmaktadır. Dördüncü tipte ise benzerlik/teşbîh, aradaki ilişkilerde görülmektedir. Aristo bunu şu şekilde ortaya koymaktadır. Birinci ve ikinci arasındaki ilişki, dördüncü ve üçüncü arasındaki ilişkiye benzemektedir.<sup>5</sup> Metaforun meşhur tanımı, bir şeyin

<sup>2</sup> *el-Mantıkiyyât li'l-Farabî*, I, ed. M. T. Dâneshpajuh, Kum 1988, s. 91; *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis de arte poetica liber*, ed. C. E. Butterworth; A. A. Haridi, Kâhire 1986, s. 113-14. Burada sadece bir pasaj alıntılıyorum. İbn Sînâ, *eş-Şifa, La logique, 9-La Poétique, texte établi et préface par A. Badawi*, Kâhire 1986, s. 32: ( لا على ما هو عليه بل على ) .... (سبيل التبدیل وهو الإستعارة أو المجاز).

<sup>a</sup> [Odysseus, meşhur bir Yunan kahramanıdır; İthaka'nın kralıdır. Laertes ile Antikleia'nın oğludur. Çok zeki bir adamdır; düşmanlarını kurnazlığı ile yenerdi. Çev.]

<sup>3</sup> Aristotle, *Poetics*, 1457 b 7-33.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Rhetorica*, 1406 b 20-21.

<sup>b</sup> [Achilles, ölümlü bir baba olan Peleus ile bir tanrıça olan Tethys'in oğlu, bir yarı tanrıdır. Yunan mitolojisinin en önemli kahramanlarından biridir. Topuğundan başka hiçbir yerine ok işlemez, kılıç kesmezmiş. Altı yaşından itibaren aslanları öldürür, koşan geyikleri yakardı. Çev.]

<sup>5</sup> Aristoteles, *Poetics*, 1457 b 16-17: τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον

isminin bir başka şeye, benzerlik temelinde transfer edilmesini vurgulamaktadır. Bunu resmetmek için, Cornificius'un şu sözünü iktibas etmek yeterli olacaktır: *Translatio est, cum verbum in quendam rem transfertur ex alia re, quod propter similitudinem recte videtur posse transferri.*<sup>6</sup>

Arapça kaynaklarda, özellikle de filozofların Aristo'nun *Poetics*'inin şerhlerinde, sanatsal hitap meselesinde ifade edilen benzer görüşleri bulmak mümkündür. Örneğin İbn Sînâ, metaforun, bir kelimenin transfer kullanımı olduğunu, bu transferin teşbîh temelinde gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>7</sup> Aristo'nun metafor tasnifini yorumlarken, İbn Sînâ, Aristo'nun metninde mevcut olan tamamıyla aynı dört çeşit metafor tipini oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Aynı doktrin, İbn Rüşd tarafından da aynı şekilde tekrar edilmiştir.<sup>9</sup> Özetle, bir kişi, hem Aristo'nun hem de Arap filozoflarının stilistik üzerine olan çalışmalarında kelimelerin transfer (yani mecâzî) kullanımlarının benzerliğe dayandığını ifade edebilir. Öte yandan benzerlik, cins-türler, türler-cins veya türler-türler ilişkisi veya aynı iki yapı arasındaki ilişki şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Aristo'nun ve filozofların metafor teorileri, kendi mantıklarına özgüdür.

## ARAP EDEBİ ELEŞTİRİSİNİN YORUMU

Arap edebiyatı, "Arapça bilimleri"nin bir parçasıdır. Arap bilimlerinin taraftarları, Aristo mantığını reddetmektedirler. Bu yüzden de, filozofların metafor izahlarını kabul durumunda değillerdir. Müslüman teologlar, *cins* ve *tür*lerin (*genera* ve *species*) veya *küllî*lerin (*universals*) varlığını kabul etmezler. Cins yerine varlığın 'biçimler'inden (*ahvâl*) veya '*küllî mefhûmlar*'dan (*me'ânî küllîyye*) söz etmeyi yeğlerler ki bunlar, var veya yok olarak değerlendirilmezler.<sup>10</sup> *Ahvâl* teorisini reddeden çok sayıdaki teolog, genel anlamda varlık, renk ve benzeri şeylere inancı kabul etmemektedir. Hallerin *varlığını* benimseyenler ise sadece

---

πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον ... κτλ.

<sup>6</sup> Cornifici, *Rhetorica ad C. Herennium*, IV, 34, 45.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 67: (أما المتغير فهو المستعار والمشبّه); R. Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der Islâmischen Welt*, Berlin 1991, s. 122.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 66.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *In Aristotelis de arte poetica*, s. 114.

<sup>10</sup> H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge-Mass-London 1976, s. 170-1; A. N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)*, Beyrut 1984, s. 216; el-Bâkillânî, *Kitabü't-Temhîd*, Kâhire, ts., s. 153-60; eş-Şehristânî, *Kitabü Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, ed. A. Guillaume, Oxford 1934, s. 131-9, 159-60.

küllîlerin zihinde varlığını kabul etmektedirler.<sup>11</sup> Zihinde olan bir şey ile, metaforların anlamını nasıl açıklamışlardır?

Cevap ararken, edebiyat teorisi üzerine yazan iki klasik Arap yazarına dönmemiz düşünülebilir. Bunlardan biri olan Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 1078), en özgün yazarlardan biri olarak değerlendirilmektedir. *Edebî Söz Söylemenin Sırları (Esrâru'l-Belâğa)* adlı eserinde metafor meselesine büyük önem atfetmiştir.<sup>12</sup> Diğeri ise, meşhur şair ve edebiyat eleştirmeni Abdullah b. Sinân el-Hafâcî'dir (ö. 1073). *Edebî Söz Söylemenin Sırrı (Sirru'l-Fesâha)* olarak bilinen eserinde o, metaforlar da dahil, farklı stilistik unsurları ele almaktadır.<sup>13</sup>

el-Cürçânî'nin edebî eleştiri hakkındaki kitabında kullandığı terimleri gözlemleyen biri, şaşırtıcı bir tavırla yüzyüze gelir. İlginç bir şekilde el-Cürçânî, metafor ve teşbîhe son derece büyük ve özel bir ilgi göstermiştir. O, metaforun "bir tür teşbîh, bir benzetme tipi olduğunu; ancak teşbîhin kendi içinde bir analogi (*kıyâs*) olduğunu; kıyâsın, kalbin tazammun ettiği, zekanın ise anladığı şeyleri kapsadığını; kıyâsın anlamının ise, işitme veya kulaklar vasıtasıyla değil, akıl ve zeka aracılığıyla araştırılıp bulunabileceğini" söylemektedir.<sup>14</sup>

Bu tanım, ilk bakışta, Aristo'nun tanımıyla çok fazla farklı değildir. Orada da teşbih, metaforun temelidir. Ayrıca onun eserinde de biz, teşbîh teorisinin (*ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία*), her ne kadar mantıksal açıdan yetersiz olsa da, basit bir kıyâs tipi için bir temel olarak hizmet ettiğini görürüz. Hatta bu, -her şeye rağmen- tümevarımsal yargılar ve varsayımsal sonuçlar için faydalıdır.<sup>15</sup> Bununla birlikte, Aristo'nun çalışmasında, varsayımsal sonuçlar, -iktibas edilen örnekte gösterildiği gibi- aralarındaki ilişki düzeylerinde paralellik arzedan fikirleri içermektedir. Örneğin, günün sonu, akşamdır; insan hayatının sonu ise yaşlılıktır. Bu sebeple, "hayatının alacakaranlığında" veya "zayıflayan/inişe geçen yıllarında" demek mümkün olmaktadır.

<sup>11</sup> Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 197-205.

<sup>12</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, ed. Mohammad Reşid Rıza, Beyrut 1988.

<sup>13</sup> Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-Fesâha*, ed. Ali Fauda, Kâhire 1994.

<sup>14</sup> el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 15 ( أما الإستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس والقياس ) (يعجز في ما تعيه القلوب وتدركه العقول وتستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والأذان).

<sup>15</sup> O, benzerlik teorisinin, (*ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία*) tümevarımsal tartışmalar, varsayımsal mukayeseler ve tanımlar için faydalı olduğunu söylemiştir. (Aristoteles, *Topica*, 108 b 7-34; *Poietica*, 1459 a 7-8).

el-Hafâcî, er-Rummânî'nin "metafor, bir ibarenin, açıklama gayesiyle dilin aslında vaz edilen şeyin dışında bir şeye transferi"<sup>16</sup> şeklindeki tanımını iktibas etmektedir. Bu tanım, teşbîhe işaret etmektedir; ama ilerleyen satırlarda ve kitabının başka yerlerinde el-Hafâcî'nin konuya yaklaşımı, teşbîhin bütün transfer anlamların temeli olduğuna şüphe bırakmamaktadır. "Haller" ve onların epistemolojideki rolü hakkında biraz önce söylenenlerden hareketle, bir kişi, el-Hafâcî'nin, Imru'u'l-Kays'ın çok ilginç bir beytini tahlil ederken, "onun metaforunun, gecenin durumlarını tasvîr etmeyi amaçladığından dolayı, güzel ve doğru olduğunu" ifade ettiğini görecektir.<sup>17</sup> Önceki sayfada tasvîr edildiği üzere, Arap edebiyat eleştirmenlerinin küllîlik (*universalia*) konusuna yaklaşımı, "ahvâl" fikrinin, İslâm bilimlerinde *cins* (*genera*) ve türlerin (*species*) yerine nasıl geçtiğini göstermektedir.

Ne var ki, el-Cürcânî, metaforları, filozoflar gibi, tanımlamaktadır; yani aynı ibareleri kullanmaktadır.<sup>18</sup> Ancak el-Cürcânî'nin çalışmasının etraflı bir incelemesi, yukarıdaki alıntıda işaret edilen benzerlik ilişkisinin ve çıkarımın (tümdengelim) her ikisinin farklı anlamlara geldiğini gösterecektir. Dolayısıyla bunlar, Aristocu varsayımsal çıkarımlara göre, daha bir ciddiye alınmalıdır ki, Aristo'nun teorisi, kendisi tarafından yeteri kadar açıklanmış değildir.

el-Cürcânî, genel ve özel bilgi arasında bir ayırım yapmış, özel bilginin daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Genel bilgi ile özel bilgi arasındaki farkı resmetmek için, o şiirden iki mısraı iktibas etmektedir. İlk mısra, şöyle der:

(يتابع لا يتبعي غيره / بأبيض كالبس الملتهب)

Onu kovalar, bir başkasını aramaz, /alevli bir ateş parçası gibi bembeyaz bir şey ile.

İkincisi de, şöyledir:

(جمعت ردينيا كأن سنانه / سنا لهب لم يتصل بدخان)

<sup>16</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 110: (الإستعارة... هي تعليق العبارة على غير ما وضعت في أصل اللغة على جهة النقلة) (للإبانة).

<sup>17</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 114-15: (إن هذه الإستعارة في غاية الحسن والصحة لأنه إنما قصد وصف أحوال) (الليل).

<sup>18</sup> el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 22: (إعلم أن الإستعارة في الجملة أن يكون اللفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا) (تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية).

O, kamışları (sazlık) topladı, tepeleri dumansız ateşten mızrak uçları gibi (görünüyor).<sup>19</sup>

Şiirin ilk mısranda, birisi, bir diğerini “beyaz bir şeyle”; yani kılıcıyla onu yakalamak için onu kovalıyor. Kovalayıcının intikam susuzluğu, “beyaz şey” ile gösterilmektedir; yani kılıç parlayan ateşe benzetilmiştir. Bu ise, genel bir kovalamaca resmi yanında, parlayan beyaz kılıcın da, kovalayıcının heyecanlı duygularının bilgisiyle iletişim kurduğu anlamına gelmektedir. Şiirin ikinci mısranda, bize genel bilgi verecek şekilde kamışların uçları, parlayan mızrak uçlarına benzetilmiştir. Alevler, dumansız yanarken, pırıl pırıl parlayan mızrak uçlarını temsil eden metafor, kamışların parlayan uçlarının, gerçekten benzemesiyle ilgili bilgimizi daha bir özel kılmaktadır. Bu örneklerle doğrulandığı gibi, metaforlar, aslında benzerliğin (teşbîh) belirleyici bir rol oynadığı yerlerde bilgi elde etme araçlarıdır. Bu açıdan, el-Cürcânî, Aristo’nun ve onun yorumcularının eserlerinin önceden bilinen görüşlerini savunmaktadır. Soru(n), onun bilgi elde etme sürecinde benzerliğin anlamını ve rolünü nasıl yorumladığı ve stilistiğin bir aracı/unsuru olması bakımından Mantık metodolojisinin bakış açısından metaforun ayırtedici özelliğini nasıl kurduğudur.

Yukarıda alıntılanan beyitlerin ikinci mısraını analiz ederken, el-Cürcânî, dumansız yanan alevlerin; ‘temel durum’ (*asl*), onlara gibi parlayan mızrak uçlarının ise ‘üretilmiş durum’ (*fer’*) olduğunu söylemektedir. Yazarın metaforu çıkarım (*kıyâs*, dipnot 14) ile karşılaştırdığı yerde -ki burada benzerlik de önemli bir rol oynamaktadır-, *asl* ve *fer’* terimlerinin kullanımı, son derece önemli bir durumdur. el- el-Hafâcî, bir kelimenin orijinal anlamının, *asl*; bir metaforunda üretilmiş anlamının da *fer’* olduğunu söylemektedir.<sup>20</sup> Analojik çıkarımları, (İslâm’da dinin temeli olarak değerlendirilen) Hukuk/Fıkıh ilminin dördüncü kaynağı olarak resmileştiren şahıs eş-Şâfiî’ydi (ö. 820). Analojik çıkarımın adı, *kıyâstı*; çıkarımın “temel durum”unun adı, *asl*; “üretilen durum”unun adı ise *fer’*di. Hem metaforla, hem de hukukla ilintili çıkarımdaki *asl* ve *fer’*in durumları, benzerlikle ilintiliydi. Böylece, bir tarafta hukukî çıkarsamanın ifade tarzı ve mantıksal temeli, diğer yanda metaforik ifade biçimi; her ikisi de aynı şeydi.

Müslüman teologların, benzerlik temelli çıkarımları işaretler sisteminin bir ilişkisi olarak değerlendirdiklerini kaydetmek gerekir. Aynı zamanda, bu özel gösterge ilişkisi de, çıkarım teorisinde önemli bir terminolojiye sahiptir ki, el-Cürcânî’nin eserinde geçen *emâre* (işaret) terimini de kapsamaktadır. el-

<sup>19</sup> el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 141-2.

<sup>20</sup> el-Hafâcî, *Sirru’l-Fesâha*, s. 110: (الحقيقة... أولى لأنها الأصل والاستعارة الفرع).

Cürcânî'nin ifade ettiği gibi, kişinin yüz özellikleri, içindekileri; gözleri ise kalplerindekilerini açığa çıkarır. Böylece yüzün ve gözlerin durumu, adeta konuşuyorlarmış gibi, mesajları iletir. Yüzün ve gözlerin durumu, gizli şeylerin işaretleridir. Konuşma yoluyla yapıldığı gibi, önceden bilinmeyen şeyler hakkında birinin çıkarımlarda bulunması ve bilgi edinmesi, bu işaretler sayesinde olur. Gözler aracılığıyla iletişim, konuşmayla iletişime benziyor gözükmektedir. Çünkü her ikisi de, kalbin neleri kabul ettiği veya reddettiğini göstermek için işaretleri kullanır.<sup>21</sup> el-Cürcânî, açık bir şekilde metaforların, kaynağı benzerlik olan yeni bilgileri ilettiklerini ifade eder.<sup>22</sup>

Arap stilistiği konusundaki bir kısım otoritelere atfla, el-Hafâcî, güzel bir yüzün, iyi bir karakterin alameti olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup> el-Hafâcî, her ne kadar bunun işaretleşme (*emâre*) ilişkisi olduğunu tam olarak ifade edemese de, bir güzelliğin övülmesi ile bir şairin kendi ahlakî değerlerini iletmesi aynı şeylere tekabül etmektedir. el-Cürcânî, bir başka yerde, Zeyd-aslan metaforunun temelini Zeyd ile aslan arasındaki cesarettaki benzerlik olduğunu; bu durumda cesaretin bir sebep veya daha doğrusu yaygın bir motif (*ratio, legis, illet*) olarak değerlendirileceğini söylemektedir.<sup>24</sup> Bu terim, her ne kadar el-Cürcânî'nin eserindeki gibi vurgulanmamış ise de, el-Hafâcî'nin kitabında da bulunabilir. el-Hafâcî, el-Cürcânî'yle uyumlu bir şekilde, iki şey bütün yönleriyle değil de bazı açılardan benzerse, bu benzetme, sahih olur demektedir.<sup>25</sup> Binaenaleyh, bu durumda Müslüman teolojisinde tanınan görünmeyen görünene kıyâsı (*kıyâsu'l-ğâib ale'sâhid*) tiplerinin, metinde, en azından imalar halinde mevcut olduğu ifade edilmelidir. el-Cürcânî'nin çağdaşı İbn Reşîk, meşhur kitabı *el-Umdü'de*, iyi bir metaforla kötü bir metafor arasındaki farktan bahsederken şöyle demektedir: “Bunun izahı şöyledir: Duyularımızla algıladıklarımız, genellikle algılayamadıklarımızdan daha açıktır; yanımızda bulunanlar da yanımız-

<sup>21</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 32.

<sup>22</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 24: (فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان ( تلك الإستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك الفائدة وذلك الغرض التشبيه... الخ. Krş. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrar al-Balâğa) des Abdulqâhir al-Curcânî, übers von H. Ritter, Wiesbaden 1959, s. 49: "...erscheint bei ihr wirklich ein Gewinn, ein (neuer) Sinninhalt und Ausdruckswert, welcher dir ohne diese metafer nicht zuwüchse. Dieser Sinnzuwachs, dieser Aussagewert besteht im Vergleich."*

<sup>23</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 250: (الوجه الجميل يزيد في الهيبة ويتمن به ويدل على الخصال المحمودة...).

<sup>24</sup> el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 207-8: ( رأيت أسدا، تريد رجلا شبيها به في الشجاعة... وهو كالغرض فيها، (أو كالعلة والسبب في فعلها).

<sup>25</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (صحة التشبيه وهو ان يقال أحد الشئين مثل الآخر في بعض المعاني والصفات).

da olmayanlardan daha açıktır...”<sup>26</sup> O, Epikür Kanoniklerinde Yunanca terim olan *phainomenon* ve *adelon*’a denk gelen *şâhid* ve *ğâib* kelimelerini metinde kullanmaktadır. el-Hafâcî, iyi bir *kıyâsın* (veya *metaforun*) değişik faktörlere bağlı olduğunu söylemektedir. Bu faktörlerden biri, birden fazla özelliklerde benzerliktir. Diğeri ise şudur: Bir kıyâsta tasvîr edilen şey, var olmalı (*şâhid*) ve duyuşsal tecrübe açısından yok olandan veya çok az bilinenden (*el-ğâibu'l-hafi*) daha iyi bilinir olmalıdır.<sup>27</sup> Teologlar, temeli öncül (*protasis*) ve sonuç (*apodosis*) arasındaki benzerlik olan kıyâsın bu tipini iki çeşide ayırmaktadırlar. Birinci, basit tür, sadece sembolik bir ilişkidir. *Emâre* olarak bilinir. Öteki tipte, temel (*asl*), türetilmiş durumda (*fer*) hangi ‘yargı’nın (*hüküm*) veya yüklem’in ortaya çıkacağı’nın aynı zamanda işaretidir.. Ne var ki, hem temel hem de türetilmiş durumda yüklemeler, aynı motifle (*illet*) açıklanmaktadır. *Hüküm* teriminin açık bir şekilde metinde geçmesi bunu takip eder.

el-Cürcânî, metaforun kısa bir tanımını vererek, onun kıyaslama, tercih ve abartıyla orijinal konu (*asl*) için belirlenmiş ismin, benzerlikleri dolayısıyla başka bir şeye transferi olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup> Bu yüzden abartı(mübalağa), el-Cürcânî’nin edebî teorisinde metaforun ayırteci özelliğidir.

el-Hafâcî, bütünüyle aynı görüşü benimsemektedir. Biraz önce alıntılanan pasajda (dipnot 27), iyi bir metaforun kurucu unsurları arasında abartıyı (*mübalağa*) kaydetmekte, başka pasajlarda da abartının stilistik önemine sık sık vurgu yapmaktadır.<sup>29</sup> Bütün bunlar, “kelimelerin anlamlarının tanımı ve kafiye- li mısraların derlenmesi, Mantığın meyvesi ve Kelam ilminin sonuçlarıdır” şeklindeki el-Hafâcî’nin görüşünü<sup>30</sup> destekler gözükmektedir. Eskiden beri uygulanan analogik kıyâs, aslında Kelam metodolojisini, İslâm Rasyonel Teolojisini, yani benzerlik üzerine temellenen işaret-kıyâsını temsil etmektedir. Metaforun bu epistemolojik rolü, derecelendirmenin ayırteci özelliği tarafından genişletilmektedir.

<sup>26</sup> İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 287: (وشرح ذلك ان ما تقع عليه الحاسة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد (أوضح من الغائب... إلخ).

<sup>27</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (والأصل في حسن التشبيه ان يمثل الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس) المعتاد فيكون حسن هذا الأجل إيضاح المعنى وبيان المراد او يمثل الشيء بما هو أعظم واحسن وأبلغ منه فيكون حسن ذلك (لاجل الغلو والمبالغة).

<sup>28</sup> el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 346: (الإستعارة نقل الإسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة).

<sup>29</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 224, 235, 236, 237, 256 sadece bir kısım örneklerini aktaracağım.

<sup>30</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 223.



Arap edebiyat teorisinde, benzerlik, türlerin bir cinsin altına girmesi veya yapıda benzerlik taşıması anlamına gelmez. Ancak şair tarafından karşılaştırılan iki şeyin, birbirine benzer (örneğin Achilles ve arslan, cesaretle birbirine benzer) olması açısından, ortak bir özellik (*illet* olarak görev yapan *hâl* veya *ma'nâ*) bulunduğunu ifade eder. Bunlar, teşbîhin anlamı için iki farklı açıklamadır. Arap Stilistik teorisinin kendisine dayandığı bilimsel açıklama teorisi, Aristo'ya ait değildir; daha çok İslâm Teoloji bilimlerinin analogik kıyâs teorisıyla aynileştirilebilir. el-Cürcânî, eserinde “teşbîh”in ne anlama geldiğini tanımlamaya yönelik herhangi bir teşebbüste bulunmaz ama, cins ve türlere herhangi bir referansta bulunmaktan da kaçınır. *Teşbîhten* söz ederken el-Hafâcî, onun “karşılıklı uyum” (*tenâsüb*) olduğunu söyler.<sup>31</sup>

### METAFOR ÜZERİNE SONRAKİ GÖRÜŞLER

es-Sekkâkî'ye (1160-1228) döndüğünde kişi, onun metafor tanımını biraz değiştirdiğini gözlemleyebilir. Sekkâkî'ye göre metafor, ötekine atıfta bulunan bir karşılaştırmanın birinci tarafıdır ki, sonrakinin ilkinin cinsine ait olduğunu îmâ eder. Sonrakinin, ilkinin hususi özellikleriyle karakterize edildiği şekilde de ifade edilebilir.<sup>32</sup> Bu tanım, el-Cürcânî'nin tanımına benzer gözükmemektedir, ama aslında bunlar, birbirine tamamen yabancıdır. es-Sekkâkî'nin teşbîhin anlamını tam tanımı şöyledir: Bir şeyin, ötekinin cinsinin alt-kategorisi olmasıyla gerçekleşir. Geleneksel İslâm metodolojisi ve dolayısıyla da el-Cürcânî'nin metodolojisi, Aristocu evrensel kavramların tümünü reddederken, es-Sekkâkî'nin tanımı, bunların varlığını öngörmektedir. Bu tanım, giriş bölümünde alıntılanan Aristocu metafor tanımını çağrıştırmaktadır ki, bu tanım büyük ölçüde el-Cürcânî'nin tanımından farklıdır.

K. Versteegh, el-Cürcânî'nin linguistik bir araştırmada geleneksel formel analizi tamamlamak için kelimelerin anlamını incelemenin önemine vurgu yaptığını söylemektedir. es-Sekkâkî, stilistik teorisini anlamın incelenmesine dayandıran ilk önemli stilisttir. el-Hatîb el-Kazvînî, el-Sekkâkî'nin teorisini şu şekilde özetlemektedir: Bir kelime, ya vazolunduğu tam anlamın; ya mananın bir kısmının; ya da mananın haricinde kendisiyle zorunlu olarak ilişkili bir şe-

<sup>31</sup> el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 111.

<sup>32</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ullûm*, tah. Na'im Zarzur, Beyrut 1987: (الإستعارة ان تذكر احد طرفي التشبيه ) وتريد به الطرف الآخر، مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول: أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعيا أنه من جنس الأسد... (369) تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة (على جهة النقل للإبانة، وعند الأكثر جعل الشيء لأجل المبالغة في التشبيه (384).

yin göstergesi olabilir.<sup>33</sup> Anlamın “gerçek” (*hakîkî: ellezi vudîa leh*) ve “transfer” (*mecâzî*) şeklindeki bu ayrımı,<sup>34</sup> Aristo’nun Poetics’inden yaptığımız alıntıyı çağrıştırmaktadır ki, orada kelimeler, orijinal (*kyriôs*) veya transfer (*metaphorikôs*) anlamda kullanılmaktadır. el-Kazvî’nin metninin devamı, Aristo’nunkinden farklıdır. O, Aristocu taksimi başlangıç noktası yaparak yeni bir teori geliştirmiştir. el-Kazvî’nin, es-Sekkâkî’nin eseri üzerine yaptığı *Telhîs* diye bilinen şerhine göre, tüm transfer anlamlar, iki şey arasındaki *lüzûma* (zorunlu ilişkiye) dayanır. Bu *lüzûm’a* ilaveten, iki şey arasında bir bağlantı (*karîne*) varsa, *mecâzdan* söz edebiliriz. Belli bir *karînenin* var olmaması durumunda, *kinâyeden* (*metonymy*) bahsediyoruz, demektir. *Karîne*, iki şey arasındaki benzerlikte mevcut ise, bu durumda da metafordan söz ederiz.<sup>35</sup>

Söz konusu metni okuyunca, bir kişi, el-Cürçânî’nin açıklamalarına dayanan bu teoride benzerliğin, es-Sekkâkî’nin teorisinde temel kavram olan *lüzûmdan* sonra sadece ikincil bir öneme sahip olduğunu görecektir. Öte taraftan *lüzûm* (gereklilik), aynı zamanda Arap Mantık İlminde öncül ile sonuç arasındaki *uyumlu/ bağımlı ilişki* anlamına gelen meşhur teknik bir terimdir.<sup>36</sup> Bu bağımlılık, genellikle bunlar arasındaki nedensel ilişkiye dayanmaktadır. Bu anlamıyla nedensellik, geleneksel Müslüman –daha önce metaforun temeli olarak değerlendirilen- benzerlik teorisinde pek bilinmemektedir. Bu yüzden es-Sekkâkî’nin açıklama teorisi, el-Cürçânî’kinden bütünüyle farklıdır. Sonuncu (el-Cürçânî), konuşma figürlerini (belâğat sanatlarını) Müslüman Teologların analogik akıl yürütmelerinin geleneksel araçlarıyla izah ederken, es-Sekkâkî - 1070-1220 döneminde Müslüman dîni metodolojisinde gerçekleşen değişimlerden sonra- aynı fenomeni büyük oranda İbn Sînâ’nın Mantıkla ilgili eserlerine dayanan Mantık yardımıyla izah etmektedir. Bu, kelimelerin anlamıyla ilgili –ki biraz önce iktibas edilen es-Sekkâkî’nin teorisine ilgili kısmı da muhtevi- bölümleri içeren sonraki Arap Mantık risalelerinin karakteristik bir özelliğidir. “Müfred lafzı”n anlamını tanımlarken, onun, bir kavrama delalet ettiğini, onun bir parçasının ise bu kavramın herhangi bir parçasına delalet etmediğini söyle-

<sup>33</sup> el-Hafîb el-Kazvî, *Telhîs*, tah. A. Berkûkî, Kâhire 1932, s. 118: ( ودلالة اللفظ تكون إما على تمام ) والمعنى الذي وضع اللفظ له أو تكون دلالة على جزء من المعنى المراد أو تكون دلالة على خارج عنها.... وتختص الأولى (بالمطابقة والثانية بالتضمن والثالثة بالالتزام).

<sup>34</sup> es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 358-9.

<sup>35</sup> el-Hafîb el-Kazvî, *Telhîs*, s. 119.

<sup>36</sup> M. Maroth, *İbn Sînâ und die peripatetische "Aussagenlogik"*, Leiden 1989, s. 45 sqq.

yen şahıs, İbn Sînâ'dır.<sup>37</sup> Bu görüş, ondan sonraki Mantıkçılar tarafından tekrar edilmiştir.

Abdüşşerif el-Cürcânî'nin (ö. 1416), *el-Ğurra* diye tanınan muhtasar Farsça risalesi, mana sorununa büyük bir önem atfetmiştir ki problemi ele alış tarzı, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm'*una çok benzemektedir. Sonraları, el-Cürcânî'nin risalesi, bir çok Mantıkçı tarafından Farsça ve Arapça olarak şerhedilmiştir. Şöyle ki, Hidir b. Muhammed b. Ali er-Rıza (ö. 1446) ve İsa b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî es-Safevî (ö. 1546), şerhlerinde aynı konuya özel bir önem vermişlerdir.<sup>38</sup> Bu meşhur Mantık mecmualarında aşağıdaki metin örnekleri mevcuttur:

1) Farklı kelimelerin ve ibarelerin anlamı, aynı şeye tekabül ediyorsa, birbiriyle uyuşur veya örtüşür (*mutâbaka*). Örneğin "*insân*" ve "*hayavan natik*", aynı maksada matuftur; bunlar insânoğlunu karşılamaktadır. İkinci ifade, birincisinin tanımıdır. Tanım ve isim, lafız cihetinden farklılık arzetseler de, aynı mefhûma / konsepti işaret ederler.

2) Onlardan biri diğerini kapsar (*tazammun*): '*insân*' ve '*hayavan*'. Sonuncu/ hayavan (*cins*), kendisinin alt türleri olan ilkini (*insân*) ihtiva eder. 'Aslan' diyen bir kişi, hususi özellikli bir '*hayavan*'ı kasetmiş olur. Aynı zamanda '*hayavan*' bir cins olarak '*insân*'ı da kapsar. Aynı cins içindeki yer alan bu iki türün ilişkisi, cesaret ile kurulmuş veya açıklanmıştır (*illet*).

3) İlişkinin bir başka türü, *ilzâm* (bağıntılı sonuç) olarak bilinmektedir. *İlzâm*ın yaygın örneği, '*insân*' ve '*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*'dir. İkinci ifade Mantık'ta '*tasvîr*'in bir örneği olarak bilinir. Bir *tasvîr* (*resm*), özelliklerden müteşekkildir. "Bir özellik, bir şeyin esasını göstermeyen bir şeydir; ama o, sadece ona aittir ve onun değiştirilebilirliğini göstermektedir."<sup>39</sup> Bu tanım, (... "ona aittir" ve "onun değiştirilebilirliğini gösterir.") özelliklerin, sonuç/semere oldukları için isimlerini izlediklerini îmâ etmektedir. Bu, Aristo'nun şu ifadeleriyle de ispatlanmaktadır: "Örneğin, gramer öğrenbilirliği, insânın bir özelliğidir; çünkü belli bir varlık, insânsa, o, gramer öğrenme kapasitesine sahiptir ve eğer o gramer öğrenme kapasitesine sahipse, o, insândır."<sup>40</sup> Arapça "*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*" ibaresi, Yunanca "gramer öğrenmeye kâbiliyetli" ibaresinin bir çevirisi olarak değerlendirildi-

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, Kâhire 1934, s. 5.

<sup>38</sup> er-Râzî ve es-Safevî, *Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantik*, ed. Alber Nusri Nadir, Beyrut 1986, s. 31-4, 121-6.

<sup>39</sup> Aristo, *Topica*, 102 a 18-19.

<sup>40</sup> Aristo, *Topica*, 102 a 20-22.

rilebilir. Sonuç itibariyle, sadece öğreti değil, aynı zamanda Arap metinlerindeki örnekler de, Aristo ile belli başlı son dönem Arap doktrinleri arasında yakın ilişkiyi açığa çıkarmaktadır.

Aristo'nun örneği, 'insân' ile 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe' arasındaki özel ilişkinin, iki şartın formülasyonu için zorunlu bir husus olduğunu ispat etmektedir. Nitelenmiş bir nesne ile onun sıfatının denkliği sebebiyle, 'insân' ve 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', karşılıklı olarak birbirini îmâ etmektedir. Bunlar arasındaki tek fark, öncüldeki tür veya illet olarak insân'ın bir sonuç olmasıdır. O, nihayetinde sıfatın bir etki ve sonuç olduğunu îmâ eder. İkinci versiyonda etki ve sonucun yani 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe'nin, onun bir sebebi veya etkisi olduğunu îmâ eder. Hasılı, öncüldeki "insân" bir sebep olarak farklı etkilere sahiptir, ama peşisıra nihayetinde zorunlu bir şekilde onun tasvîrine işaret etmezken, öncüldeki sıfat 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', nihayetinde özel ve açık bir şekilde ona işaret etmektedir.<sup>41</sup>

Arapça ders kitaplarının ilk durumunda bir türün ismi ve onun tanımı, karşılıklı birbirini îmâ etmektedir (*mutâbakat*). İkinci durumda, türler, cinsi taraftan ihtiva edilmekte (*tazammun*) iken, üçüncü durumda (bir sebep olarak) türler, (etki olarak) tasvîri tarafından îmâ edilmektedir. Bu durumda türler, *melzûmdur*. İlk durumda kelimeler, orijinal manalarında kullanılmışlardır. İkinci ve üçüncü durumlarda ise 'transfer edilmiş' (*mecâzî*) anlamlar, söz konusu edilmektedir.<sup>42</sup> İkinci durumda, bir şeye işaret ettiğimizde, bu şeyi kapsayan bir mefhûmun ismini transfer etmiş oluruz (*tazammun*), üçüncü durumda, özel ismi yerine bir varlığa işaret ederek bu varlığa neticesinin ismini transfer ederiz (*iltizam*).

Bir kişi, el-Kazvînî'nin es-Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı üzerine yaptığı şerhinden yukarıda iktibas edilen metne tekrar döndüğünde, "kelime, üzerinde ittifak edilen bir anlamın işareti olabilir" ifadesinin *mutâbaka* durumuna; "veya onun bir kısmına" bölümünün *tazammuna*; "veya harici bir şeyin" ibaresinin de *ilzâma* işaret ettiğini görebilir. er-Râzî, el-Cürcânî'nin *Ğurre*'sine yaptığı şerhinde, *mutâbaka* durumunda bir kişinin, kelimeleri üzerinde ittifak edilen ve tanımı vasıtasıyla saptanan manalarıyla kullandığını söyler. "İnsanoğlu" nun "hayvan" kelimesine veya "akılla donatılmış" (kapsama veya *tazammun*) ibaresine refere edildiği öteki örneklerde, genellikle 'transfer mana' (*mecâz*) veya daha özel ola-

<sup>41</sup> G. Bohas, J. P. Guillaume, D. E. Koulougli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, 1990, s. 135-6. Bu eser, tek stilistik ve semantik teoriymiş gibi, bu nispeten geç üçlü bölünmeyi nakleder.

<sup>42</sup> Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantık, s. 33.

rak metafordan söz ederiz. “Yazabilme kâbiliyeti”, “insânoğlu” anlamına geliyorsa, ilzâm’dan söz edebiliriz ve bu durum, ayrıca üslup ilminde *mecâz* yani transfer anlam olarak bilinir; ama bu, özel anlamda *kinâye*dir.<sup>43</sup> es-Sekkâkî, örtük anlamı (*kinâye*), bir şeyin ismini açık bir şekilde zikretmek yerine onun tarafından îmâ edilen (*melzûm*) manayı zikretme olarak tanımlamaktadır.<sup>44</sup>

Her ne kadar teşbîhten sadece sanatsal kullanımın bir temeli olarak bahsedilen eski stilistik (Üslup İlmi) teorisyenleri, *metafor* ile *kinâye* arasında münasip bir ayırım yapamamışlarsa da, mantık ve üslubun bu yaygın teorisi, transfer kullanımının bütün çeşitlerinin türsel kavramı olarak *mecâz* ile,<sup>45</sup> transfer kullanımının özel bir çeşidi olarak bir tarafta *metafor*, diğer tarafta *kinâye* (metonymy) arasındaki net ayırım için bir temel olarak hizmet vermektedir. el-Kazvîni, *Telhîs*’inde, -Arap Edebiyat Eleştirmeleri tarafından genellikle benimsenen bir görüş olarak- örtük anlamın (*kinâye*), bir ismin, sonucunu, etkisini (*melzûm*) gerektiren bir şeyden aktarımı anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>46</sup> *Mecâz* (ve dolayısıyla da *isti’âre*), bir ismin kendisini gerektiren bir şeyin sonucundan transfer edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>47</sup> Kazvîni’nin bir ismin önermedeki bir şeyin sonucundan aktarımı için örneği, cesaret ve aslandır. Bu, stilistiklerin (üslupçuların) bütün el kitaplarında nakledilen metafor örneğidir. Bu örnekte “arslan”, sempolize ettiği cesareti ifade etmektedir. Hem arslan hem de Achilles, aynı türe dahildir ve aynı sonuca (cesaret) sahiptir ki bu, aralarındaki benzerliği ifade eder ve ismin transferi için bir *illet* olarak hizmet eder.

Kemalpaşazade, *kinâye* üzerine kaleme aldığı risalesinde, *badi’l-beşare*, *aridu’l-efzari*, *mustavi’l-kameti* (ibarelerinin), “insân” dan *kinâye* olduğunu söyler. Bu örnek, Aristo’nun Mantığına yapılan Neoplatonik şerhlerde çok iyi bilinmektedir. Bu, özelliklerden (*propria*) oluşan “betimleme” için filozoflar tarafından nakledilen yaygın bir örnektir. *Propria*, tesadüfi özellikler grubuna aittir. Bunlar, dil kullanıcısının zihninde mevcut olan belli başlı alt-türler tarafından îmâ edilir. Her iki durumda da, şu gözlemlenebilir: *Tazammun*, cins ile hiyerarşiden kaynaklanan türler arasındaki ilişkiyi örneklerken, *ilzâm* ise tasvîr (*kavîl şârih*, *resm*, ‘tasvîr’) ile tasvîr edilen nesne arasındaki sonuç ilişkisini temsil etmektedir. Bu teoride benzerlik, bir taraftan türlerin cinse bağlılığına veya diğer taraftan tasvîr ile tasvîr edilen nesnenin ilişkisine dayanmaktadır. Böylece bu

<sup>43</sup> Şerhu’l-Ğurre fi’l-Mantık, s. 33.

<sup>44</sup> es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 402: (الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه).

<sup>45</sup> el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 136.

<sup>46</sup> el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (الانتقال في الكناية يكون من اللازم إلى الملزوم).

<sup>47</sup> el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (والانتقال في المجاز يكون من الملزوم إلى اللازم كالانتقال من الأسد إلى الشجاع).

açıklama teorisi, ve dolayısıyla da metaforların iç yapısı, önceki emsallerinden belli oranda farklılık göstermektedir. Bu yeni teori, daha önce tanımlanamayan kavramların tanımlanmasına imkan yaratmıştır.

S. A. Bonebakker, Abdülkâhir el-Cürcânî'den önce, Arap edebî eleştirisinin, *teşbîh* ile *isti'âre* arasında herhangi bir ayırım yapmadığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Bu, onların, benzerlik/teşbih açısından *isti'âreyi* tanımlamalarının tabii bir sonucudur. *İsti'âreyi* Aristo mantığı açısından çok iyi tanımlanmış teşbih kavramı üzerine inşa edilen bir sonuç ilişkisi olarak tanımlayan es-Sekkâkî, böylece yaklaşık kesinlikle de olsa, *isti'âreyi* basit bir benzerlikten/teşbihten ayırt edebiliyordu.

"El" ile "iyilik/hayır" arasındaki ilişki, Arap edebiyatında çok tartışmalı bir problemi temsil etmektedir. Önceki yazarlar, aralarındaki "yakın ilişki"den (*mülâbese*) dolayı, "el"i "hayır" için bir metafor olarak kabul etmeye hazırды. Eserinin başında Abdülkâhir el-Cürcânî, geçici olarak bu görüşü kabul eder; ama metaforu benzerlik ve mübalağa ile tanımladıktan sonra, bunun sadece ismin transferi/aktarımı (*mecâz*) olduğuna işaret eder. es-Sekkâkî sonrası dönemde, "el" ve "hayır", karşılıklı birbirlerini karşılarlar. Her hayır, el'i îmâ eder; el ise hayır tarafından îmâ edilir (*melzûm*). Böylece kapsama değil de sonuç ilişkisine dayanan bu ifade, bir kinâye (*kinâye*) olarak yeniden yorumlanmıştır.

Oldukça kısa bu yorumları özetlerken, İslâm kültüründe gerçekleşen genel değişikliklerin önemine vurgu yapma ihtiyacı hissediyorum. Mantık yöntemleri, özellikle de İbn Sînâ'nınkiler, ilahiyat ilimlerine nüfuz etmiştir. el-Kazvî'nin el-Kâtibî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye*'si ve el-Urmevî'nin *Metâli'u'l-Envâr*'ı üzerine bir çok mantık şerhleri ve haşiyeler yazılmıştır. Bu genel değişim, linguistik ve edebî eleştiri de dahil öteki Arap bilimlerinde<sup>49</sup> yer alan kavramların da yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu genel kültürel değişim, üslup/stilistik kavramlarının yeniden yorumlanmasına yansımıştır. Yeni stilistik teori, mevcut teorik çerçevede ve dahil olduğu Arap Edebî Eleştirisinin eski teorisinde tanımlanmaya direnen yeni kavramların (örneğin *kinâye*) açıklanmasına kapı açmıştır.

<sup>48</sup> "İsti'ârât", *Encyclopedia of Islam*, IV, s. 248, 249.

<sup>49</sup> Abdüşşerif el-Cürcânî'nin şarihleri, -örneğin Hidr er-Râzî, s. 31; es-Safevî, s. 125-, sanatsal kullanım teorisinin, Mantıkçılar ve Hukukçular tarafından geliştirildiğini iddia etmektedir. Referans verilen sayfalarda sözü edilen şahıslar, *mantikuyyûn* ve *beyâniyyûn* ve *usuliyyûn* yani *usulu fıkıh ulemasıdır*. Arkaplan olarak hizmet gören klasik hukuk ve Bedî literatürü, W. Heinrichs tarafından ele alınmıştır. W. Heinrichs, "On the genesis of haqîqa-majâz dichotomy", *Studia Islamica*, 59 (1984): 111-40.

## Kur'an Nahvi - III\*

Ahmet Mekkî el-Ensârî\*\*

Çev. Sabri TÜRKMEN\*\*\*

---

**Özet:** *Kur'an Nahvi* olarak isimlendirdiğimiz bu eserin orijinal adı, *Nazariyyetu Nahvi'l-Kur'ânî* olup Ahmet Mekkî el-Ensârî'ye aittir. Çalışma Kur'an Nahvi alanında önemli bir eserdir. Müellif, bu çalışmasında Kuran nahvi konusunda kendine has bir teori ortaya koymakta, alışılan aksine nahiv kurallarını tespit etmekte Arap şiirinden önce Kur'an kıraatlerinin esas alınmasını önermekte ve muhkem kıraatlerin tümüne itibar etmenin gerekliliğini savunmaktadır. Ayrıca yazar, bilhassa klasik nahiv kurallarının bir kısmında düzeltme yapılmasını önermekte ve uygulamalı örnekler vererek konuya dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu kıymetli eserin Türkçeye kazandırılmasının ilmi çalışmalara katkı sağlayacağı kuşkusuzdur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Nahiv, Kıraat, Şiir

**Abstract:-** The Qur'an's Grammar III-The original name of the work we mention as *the Qur'an's Grammar* is *Nazariyyetu Nahvi'l-Qur'an* and it was written by Ahmed Makki al-Ansari. This is an important work in the field of Qur'an's Grammar. The author reveals a unique theory related with the Qur'an's Grammar in this book. Contrary to common opinions, in determining the rules of grammar he recommends the Readings of the Qur'an (qiraat) be referred to prior to the Arab poetry and he advocates all of Qur'an Readings be taken into account. In addition, the author proposes corrections particularly regarding some of the classical rules of grammar by providing practical examples regarding the subject in hand. There is no doubt that acquisition of this precious work into Turkish will contribute to scientific studies.

**Keywords:** Qur'an, Grammar, Qur'an Readings, Poetry

---

\* Ahmet Mekkî el-Ensârî'nin *Nazariyyetu Nahvi'l-Kur'ânî*, (Mekke 1405) adlı kitabının 120-157 sayfalarının tercümesidir. III. Bölüm olarak yaptığımız bu çalışmanın ilk bölümü Kur'an Nahvi-I başlığı ile (*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Güz 2010), ikinci bölümü Kur'an Nahvi-II başlığı ile (*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Bahar 2012) daha önce aynı dergide yayınlanmıştır.

\*\* Prof. Dr., Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Bölüm Başkanı, Mekke.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, sabri.turkmen@inonu.edu.tr.

### 21. Kural:

**“Nekre olarak gelen ism-i fâil hal veya istikbal manasında olmazsa kendisinden sonra gelen kelimedede nasb ameli yapmaz. Mâzî manasında gelirse amel etmesi câiz olmaz”.**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

“Nekre olarak gelen ism-i fâil daha çok hal veya istikbal manasına gelecek kendisinden sonra gelen kelimedede nasb ameli yapar. Mâzî manasında gelip de amel ettiği az olur.”

Bu düzeltmeyi şu ayete istinaden talep ediyorum: “ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ <sup>1</sup> بِالْوَصِيدِ

Ayet-i kerimede maziye delalet eden ism-i fâil, mefulun bih olan “ذِرَاعَيْهِ” kelimesinde nasb ameli yapmıştır. Ancak, nahivcilerin çoğu bu şekilde amel etmesine karşı çıkararak te'vile sığınmışlardır. Klasik nahiv kuralı Kur'an naslarından biriyle çatıştığında bu onların hep yaptıkları bilindik davranışlarıdır. Kur'an nassını nahiv kuralına tabi kılıyorlar. Hâlbuki bunun aksi olmalıdır. Az önce ifade ettiğimiz gibi küçük bir müdahaleyle bu sorun halledilebilir.

### 22. Kural:

**“الولاية” kelimesinin ilk harfi fethalı olmak zorundadır. Onun kesreli gelmesi kesinlikle câiz değildir. Kesreli olması hatadır”.**

Bunun şöyle düzeltilmesi gerekir:

“الولاية” ilk harfi fethalı gelir. Bunun misalleri çoktur. Kesreli olması da câizdir ve hata da değildir.”

Bu düzeltmeyi şu ayet-i kerimede ki kıraate istinaden teklif ettim: “ هُنَالِكَ <sup>2</sup> الْوَلَايَةُ لِلَّهِ <sup>3</sup> Zira ayetteki “الولاية” kelimesindeki “و” harfi hem kesralı hem de fethalı okunmuştur. Bu kıraatlerin her ikisi de mütevâtir olan yedi kıraattendir.<sup>3</sup>

Ancak bazı nahivciler kesralı okunmasına karşı çıkmışlar ve onu hatalı olmakla nitelemişlerdir.

<sup>1</sup> Kehf, 18/18.

<sup>2</sup> Kehf, 18/44.

<sup>3</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 277.



**23. Kural:**

“İki sakin harfin bir arada bulunması câiz değildir. “أأندرتهم” kelimesinde ikinci hemzeyi elife kalbetmek gibi”.

Bu kural şu şekilde düzeltilmelidir:

“İki sakin harfin bir arada bulunması câizdir. “أأندرتهم” kelimesindeki ikinci hemzeyi elife kalbederek sakin okumak câiz olduğu gibi her iki hemzeyi okumak da câizdir.”

Ben bu teklifi mutevatir yoldan bize ulaşmış yedi kıraate dayandırıyorum. “أأندرتهم” ayeti kerimesindeki “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ” kelimesinin ikinci hemzesi verş kıraatince elife kalbolmuştur.<sup>5</sup> Ancak bazı nahivciler bu kıraati nahiv kuralına uymuyor gerekçesiyle inkâr etmişlerdir. Sakin iki harf bir araya geldiğinde ve Basralıların koymuş olduğu kuralın dışına çıktığı için mutevatir yedi kıraatten olduğu halde bu kıraat inkâr edilmiştir.

**24. Kural:**

“ضياء kelimesinde iki hemzenin bir araya gelerek aralarına elifin girmesi câiz değildir. Adı geçen kelime böyle gelirse reddedilir”.

Bu kural şöyle düzeltilmelidir:

“ضياء kelimesinde iki hemzenin bir araya gelerek aralarına elifin girmesi câizdir. Çünkü bu okuyuş, sahih bir yolla vârid olmuştur”. Nitekim İbn Kesir “هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا”<sup>6</sup> ayetinde adı geçen kelimeyi iki hemzeli okumuştur. Ben de aynı şekilde Kunbul'a okudum.<sup>7</sup> İbn Mücâhid başka bir yerde de İbn Kesîr'in iki hemze ile okumasına atıfta bulunarak şöyle demiştir: Bu okuyuşu Kunbul el-Kavvas'a babası İbn Fuleyce ve başkalarına haber verdi de onlar diğer kıraat imamları gibi bir tek hemze ile okunduğunu ifade ettiler. Sanırım bu konuda fazla söze hacet yok. Ancak şunu belirtelim ki, İbn Kesîr'in kıraati güvenilir yedi kıraattendir. Fakat İbn Mücâhid bu kıraati olduğu gibi Kunbul'a okuduğunu itiraf ettiği halde kabullenmeye yanaşmamıştır.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Bakara, 2/6.

<sup>5</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 47.

<sup>6</sup> Yûnus, 10/5.

<sup>7</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 323.

<sup>8</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 406; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 323.

## 25. Kural:

“Fiili mazi olan fiil cümlesinin başında “قد” yoksa hal olarak gelmesi câiz olmaz.”

Bu kural şu şekilde değiştirilmelidir:

“Fiili mazi olan fiil cümlesinin başına “قد” gelmiş olsun veya olmasın hal olarak gelmesi câizdir. Böyle durumlarda “قد” edatının gelmesi gelmemesinden daha yaygındır.” Ben bu teklifi “أَوْ جَاؤُكُمْ حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ”<sup>9</sup> ayetine istinaden öneriyorum.

Nahivcilerin çoğu fiil vezni mazi olan fiil cümlesinin başında “قد” olmasını kabul etmezler.<sup>10</sup> Hâlbuki bu Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde vârid olmuştur.

Nitekim az önce zikretmiş olduğumuz ayeti kerimede “حَصْرَتْ” fiil cümlesi hal yerinde gelmiştir. Cümle “حصرة صدوركم” takdirindedir. Bunun delili ise “أَوْ جَاؤُكُمْ حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ” şeklinde olan Hasan-ı Basri, Yakub el-Hadramî ve el-Mufaddal'ın Âsım'dan olan kıraattir.<sup>11</sup>

Hal olarak gelip de başına “قد” gelmeyen fiil cümlesinin geldiği ayetler arasında şunlar zikredilebilir:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ<sup>12</sup>

الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا<sup>13</sup>

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ<sup>14</sup>

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ<sup>15</sup>

Bunlara benzer daha nice ayetler vardır ki, hepsi de mutevatir, son derece güvenilir kıraatlerle sabittirler. Biz bu vb. delillerden yola çıkarak nahivcilerin çoğunun kabul etmediği bu kaide câizdir diyerek düzeltmeyi öneriyoruz. Burada yaptığımız değişiklik; nahivcilerin “câiz değildir” sözlerinin yerine “قد”

<sup>9</sup> Nisâ, 4/90.

<sup>10</sup> İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 32. mesele.

<sup>11</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>12</sup> Neml, 27/14.

<sup>13</sup> Âl-i İmrân, 3/168.

<sup>14</sup> Bakara, 2/28.

<sup>15</sup> En'âm, 6/100.

edatının gelmesi gelmemesinden daha yaygındır, sözünü getirmektedir. Hiç şüphesiz bu değişiklik kaideyi daha güçlü ve daha kapsamlı kılmaktadır.

#### 26. Kural:

**“Emir için kullanılan “ل” edatı “ثم” ile birlikte gelirse harekeli olur. Onun sakin gelmesi câiz değildir, hoş karşılanmaz.”**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi icap eder:

“Emir için kullanılan “ل” edatı “ثم” ile birlikte gelirse harekeli olur. Onun sakin gelmesi de kabih görülemez. Çünkü sahih kıraatlerde böyle de vârid olmuştur. Nitekim şu ayet-i kerime bunu göstermektedir. <sup>16</sup>“ثُمَّ لِيُقْضُوا تَعْتَهُمْ” Ayette “ل” edatı “ثم” ile beraber gelip sükûn aldığı mütevâtir yedi kıraatin birçoğunda vârid olmuştur.

Âsım, Hamza ve Kisâi, birçok ayeti böyle okumuşlardır. Nitekim İbn Mücâhid *Kitâbu's-Seb'ada* şöyle der: Âsım, Hamza ve el-Kisâi; “ليطوفوا، وليوفوا، ثم” “ل” edatının önünde “و”، “ف” ve “ثم” varsa sakin okumuşlardır.<sup>17</sup> Böyle olduğu halde ne yazık ki, bazı nahivciler çıkıp “ل” harfinin sükûnlu okunmasını kabih olarak vasıflandırmışlardır.

İbn Cinnî el-Hasâis adlı eserinde şöyle demiştir: Kûfe ehlinin kıratı olan “ثم ليقطع” okuyuşu bize göre kabihdir. Çünkü “ثم” ayrı bir kelimedir. Onun üzerinde vakıf yapmak mümkündür. Bu sebeple kendisinden sonra gelen kelimeye karıştırılmamalıdır. Aksi halde her iki kelime tek kelime gibi olur.<sup>18</sup>

Mütevâtir yedi kıraati *cabih* olarak vasıflandırmalarının gerekçesi de kendilerinin koymuş olduğu kuralla örtüşmemesinden başka bir şey değildir. İşte biz, bu ve benzeri sebeplerle kuralı düzeltmeyi öneriyoruz.

#### 27. Kural:

**“Gayr-ı munsarîf olan “الليكة” kelimesini murab yapmamız câiz değildir.”**

Bu kural şöyle değiştirilmelidir:

Gayr-ı munsarîf olan “الليكة” kelimesinin murab yapılması câizdir. Çünkü sahih kıraatlerde böyle vârid olmuştur. Bunun delili şu ayettir:

<sup>16</sup> Hacc, 22/29.

<sup>17</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 435.

<sup>18</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 330.

19 “كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ” Kıraat âlimleri “اليكة” kelimesinde ihtilaf etmişlerdir. Yedi kıraat imamından üçü onu gayr-ı munsarif olarak “ليكة” şeklinde okumuştur. “الأَيْكَةِ” şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>20</sup> Nitekim bütün mushaf-larda da böyle yazılmıştır.<sup>21</sup> İbn Mücâhid şöyle der: İbn Kesîr, Nâfi ve İbn Âmir “أَصْحَابُ لَيْكَةِ” olarak okumuşlardır. Yine onlar Sâd suresinde de söz konusu ke-limeyi hemzesiz, elifsiz ve “ه”nin fethasıyla okumuşlardır.<sup>22</sup>

Daha sonra nahivciler, güvenilir yedi kıraatten olan bu okuyuşa, açıkça karşı çıkmışlardır. Oysaki söz konusu okuyuş mutevatir kıraat olduğundan onu tenkit etmek mümkün değildir. Ebu Hayyân şu tespitte bulunmuştur: Bu kıraati el-Muberrid, İbn Kuteybe, ez-Zeccâc, Ebu Ali el-Fârisî ve ez-Zemaşerî tenkit etmişlerdir. Bu davranış mütezilî bir akımın tezahürüdür. Onlar bazı kıraatlerin rivayete dayanmadığını mücerret rey'e dayandığını zannediyorlar. Oysa bu mütevâtir bir kıraattir. Onu tenkit etmek mümkün değildir. Onu inkâr etmek - Allah muhafaza etsin- küfre götürebilir.

#### 28. Kural:

“قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ” ayetindeki “أَحَدٌ” kelimesini tenvinli okumak câiz değildir.

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

“أَحَدٌ” kelimesinin tenvinli okunması câizdir. Bu, mutevatir yedi kıraatte vârid olmuştur. Bunun delili şu ayettir: “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ” Zira ayetteki “أَحَدٌ” kelimesi mütevâtir yedi kıraatte tenvinli gelmiştir.<sup>23</sup>

et-Taberi söz konusu kelime hakkında şöyle der: Nasr b. Âsım ve Abdullah b. Ebi İshak dışındaki kıraat uzmanlarının çoğu “أَحَدٌ” kelimesini tenvinli okumuşlardır.

Mezkûr kelimenin tenvinli okunabileceğine dair bu kadar sağlam deliller olduğu halde nahivcilerin bir kısmı bu kıraati reddetme yoluna gitmişlerdir. Nitekim ez-Zebidi Böyle bir nakilde bulunmuştur: Bize Halef b. Hiram el-Bezzar dedi ki; bize Mahbub el-Basri, Halid el-Hizza'dan rivayetle şöyle dedi: Ben Nasr b. Âsım'a ki o Arap dilinde otoritedir. “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” ayetini nasıl okuduğunu sordum “أَحَدٌ” kelimesini tenvinli okumadı. Daha sonra ben ona Ur-

<sup>19</sup> Şuarâ, 26/176.

<sup>20</sup> İbn Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 37.

<sup>21</sup> Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ceñîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XXX, 194.

<sup>22</sup> İbnu'l- Cezerî, *en-Neşr*, II, 336.

<sup>23</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 473.

ve'nin tenvinli okuduğunu haber verince. "Ne kötü yapıyor" diyerek mukabelede bulundu.<sup>24</sup>

### 29. Kural:

**"نجى" kelimesinin tek nun, şeddeli cim ve fethalı ya ile okunması câiz değildir. Aksi halde hatalı okuma olur.**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

"نجى" kelimesinin tek nun, şeddeli cim ve fethalı ya ile okunması câizdir. Böyle okumak hatalı değildir. Bunun delili şu ayettir:

<sup>25</sup>"وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَأْسِ" Ayette "فَنُجِّيَ" lafzı muhtelif şekillerde okunmuştur İbn Mücahid şöyle der: İbn Âmir ve Âsım, Ebu Bekr ve Hafs'dan yapmış oldukları rivayette "فَنُجِّيَ" lafzını tek nun şeddeli cîm ve fethalı yâ ile okumuşlardır.<sup>26</sup> Zira bu okuyuş mutevatir yedi kıraattendir. Büyük kurradan ikisinin kıraati böyledir... Yine de bazı nahivciler söz konusu kıraate muhalefet etmiş onu "hatalı" diyerek tenkit etmişlerdir.<sup>27</sup>

Başka bir kıraate göre mezkûr kelime iki nûn ve yânın fethasıyla vârid olmuştur... Bu kıraati, Hubeyra Hafs'dan o da Âsım'dan rivayet etmiştir. Ancak İbn Atiyye "bu Hubeyra'nın bir yanılığısıdır"<sup>28</sup> diyerek kıraati hatalı bulmuştur. Fakat Ebu Hayyân, "Bu okuyuş hatalı değildir. Zira bunun Arap kelimelerinde örnekleri vardır" demek suretiyle bu kıraatin doğruluğunu savunmuştur.<sup>29</sup>

### 30. Kural:

**"مائة" lafzı mufred kelimelere izafe edilir. Onun (cemi) olan kelimeye izafe edilmesi câiz değildir."**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

"مائة" lafzı çoğunlukla mufred kelimelere izafe edilir. Bazen cemi kelimeye de izafe edildiği olur."

Bu öneriyi mutevatir yedi kıraatten ikisine istinaden yapıyorum. Ayeti kerimede şöyle buyrulur:

<sup>24</sup> ez-Zebîdî, Tabakâtu'n-Nahviyin, s.27; Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyin, s. 15.

<sup>25</sup> Yûsuf, 12/110.

<sup>26</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 352.

<sup>27</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 335.

<sup>28</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 355.

<sup>29</sup> A.g.e., aynı yer.

“وَلْيُتْلُ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْدَاؤُا تِسْعًا”<sup>30</sup> Bu ayeti el-Kisâi ve Hamza b. Habib ez-Zeyyât izafe ile okuyarak, “مِائَةٌ” kelimesini izafe etmişlerdir.<sup>31</sup> Ancak birçok nahivci muhkem yedi kıraatten olan bu kıraate karşı çıkmış, gerekçe olarak da “مِائَةٌ” kelimesinin müfrede izafe edildiğini söyleyen nahiv kuralının dışında bir delil göstermemişlerdir. Onlar burada cem'e izafet yapıldığını görünce "hatalıdır" diyerek şöyle hüküm verdiler: “Bazı kıraat imamları “ثَلَاثَ مِائَةٍ” ayetinde *izafet* yapmışlardır. Böyle bir okuyuş hatadır, câiz değildir. Ancak şiirde olursa zarurete binaen câizdir.”<sup>32</sup>

Muhkem yedi kıraatten olan bu okuyuşun hata olduğuna ne de rahat hüküm veriyorlar... Oysa son derece güvenilir olan kıraat âlimlerimizden Hamza b. Habib, el-Kisâi ve selefi salihinden birçok kişi (r.a.) aynı şekilde okumuşlardır. Hakeza Halef, el-Hasan, el-A'meş, Talha, Yahyâ, İbni Ebi Leylâ, İbn Sa'dan, İbn İsa el-Esbehânî ve İbn Cubeyr el-Antâkî aynı kıraati ikrar etmişlerdir.<sup>33</sup>

Değerli ilim adamlarımızdan birçoğu bu kıraati liyakatle savunmuşlar ve aslına bakılırsa “مِائَةٌ” kelimesinin cem'i bir kelimeye izafe edilmesinin daha uygun olduğunu söylemişlerdir.<sup>34</sup> Nitekim Mekkî b. Ebi Tâlib el-Kaysî de bu kıraatin kıyasa daha uygun olduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup>

İmam Ebu Zur'a Abdurrahman b. Zencele de bu kıraat hakkında şöyle demiştir: “Bilakis bu seçkin bir kıraattir”<sup>36</sup> Bu konuda olsa olsa şu denebilir: Söz konusu okuma şekli Arap kelimada az kullanılmaktadır. Yoksa bu okuyuşun hatalı olduğunu söylemek doğru olmaz. Allah rahmet eylesin İmam İbn Malik bu hususu şöyle dile getirmiştir:

”ومائة بالجمع نزرأ قد ردف”<sup>37</sup> ومائة والالف للفرد أضعف

Nitekim o, Kafiye şerhinde de bu hususa işaret ederek şöyle demiştir: “Hamza ve el-Kisâi'nin kıraatlerinde de görüldüğü gibi “مِائَةٌ” bazen cem'e izafe edilebilir.”<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Kehf, 18/25.

<sup>31</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırrâti'l-'Aşr*, II, 310; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 390.

<sup>32</sup> el-Muberrid, *el-Muktadab*, Thk. Şeyh Muhammed Abdulhâlik 'Udayme, Mısır, ts., II, 171.

<sup>33</sup> Mu'cemu'l-Kırâtil-Kur'aniyye, III, 359.

<sup>34</sup> İbn Haleveyh, *el-Hücce*, Beyrut, 1971. s.197.

<sup>35</sup> Müşkulu İ'râbi'l-Kur'an, II, 40.

<sup>36</sup> Hüccetü'l-Kirâat, s. 414.

<sup>37</sup> İbn Mâlik, *Elfiye*, (Babu'l-Aded)

Bahsi geçen muhkem kıraatle ilgili bazı ilim adamlarının söylediklerini size aktarmak istiyorum. İmam Zencele, Hamza ve el-Kisâi'nin kıraatinden bahsederken şu değerlendirmede bulunur: Bazı kimseler bu kıraatin pek tercih edilmediğini söylemişler ve Arapların "عندي ثلاثمائة دينار" diyerek "مائة" kelimesinden sonra gelen kelimeyi mufred olarak okuyup "ثلاثمائة دينار" şeklinde okumadıklarını söylemişlerdir... Ben de diyorum ki, bilakis adı geçen kıraat tercihe şayan bir kıraattir. Hamza ve el-Kisai "ثلاثمائة" kelimesinden sonra gelen kelimeyi işin aslına bakarak, cem'i getirmişlerdir. Çünkü burada mana cemi'dir. Zira siz "عندي ثلاثمائة درهم" dediğinizde dirhemlerden yüz kadarına sahip olduğunuzu söylemek istiyorsunuz. Yani bu cümleden kastedilen mana cemidir. Ancak burada cem'in yerine mufred getirilmekle yetinilmiştir. Çünkü "ثلاثمائة رجل سنة وثلاثمائة رجل" denilince mufred lafzı ile cemi'nin kastedildiği açıktır. Bu kendisinden önceki addeden anlaşılmalıdır. Mezkûr sebepten dolayı Hamza ve el-Kisâi mütekellimin muradı olan cemi'yi zikretmişler mufredle yetinmemişlerdir. Nitekim bu Kutrub'un da meylettiği görüştür. el-Kisâi Arapların şöyle dediklerini rivayet eder: "أقمت عنده مئة سنة ومئة سنين"

Mekkî b. Ebi Tâlib mezkûr kıraatle ilgili şöyle der: Tenvinli okumayanlar "مائة" lafzını izafe etmişlerdir ki bu, Hamza ve el-Kisai'nin kıraatidir. Onlar cem'e izafe ettikleri gibi mufrede de izafe etmişlerdir. Bunu yapmış olmalarında yadırganacak bir şey yoktur. Zira onlar "ثلاثمائة" okuyarak mufrede izafe ettiklerinde "سنة" kelimesini "سنين" manasında kabul etmişlerdir ki, bu konuda ihtilaf yoktur. Sözü manasına hamletmek suretiyle izafeti cem'e yapmak kıyas açısından güzeldir.<sup>39</sup> Ancak bu cümle yapısı daha az kullanılır. Çünkü mufred kelime kullanım olarak cemi' kelimedenden daha kolaydır. Kullanım açısından mufred daha hafif olduğu için genelde tercih edilir. Yoksa cem'e izafenin daha uygun olduğu bilinmelidir.<sup>40</sup>

es-Sabban adı geçen kıraati şöyle değerlendirmiştir: Burada "مائة" kelimesi "عشرة" ya benzetilmiştir. Çünkü "مائة" kelimesi, onun on katıdır. Birin on katının on olması gibi. Bu kıraatte cem'i mufred yerine kullanılmıştır diyenler de olmuştur.<sup>41</sup>

İmam İbn Halaveyh mezkûr kıraatin doğru olduğuna şu şekilde işaret etmiştir: "مائة" kelimesini sayıya izafe ederek mufredle izafeyi hafifletenler ve

<sup>38</sup> İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, Thk. Dr. Abdulmun'am Ahmed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Mekke, III, 1667.

<sup>39</sup> Ebu Zur'a, Abdurrahmân b. Zencele, *Huccetu'l-Kirâât*, Beyrut 1982, s. 414.

<sup>40</sup> Muşkilu İ'rabi'l-Kur'an, II, 40; Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, X, 385.

<sup>41</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân ala'l-Eşmûni*, IV, 66. (Babu'l-aded)

aslına bakarak sayıyı cemi getirenler isabetli davranmışlardır. Çünkü nahivcilerin tamamı kullanılan mufredin cemi' manasında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>42</sup>

İşte bütün bu zikrettiklerimizin yanında bazı nahivcilerin bu muhkem kıraati hatalı diye vasıflandırmaları şaşılacak bir husus olmalı!

### 31. Kural:

"Önünde sakın hemze bulunan "ه"nin kesra alması câiz değildir. "أرجئه" kelimesinde olduğu gibi. Mezkûr şekilde gelen kelime yanlıştır, reddedilmelidir."

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi icap eder:

"ه"nin kesre alması câizdir. "أرجئه" kelimesinde olduğu gibi. "ه"dan önce sakın bir hemze veya başka şeyin bulunması neticeyi değiştirmez.

Bu düzeltmeyi şu ayeti kerimeye istinaden söylüyorum: "قالوا أرجه وأخاه" <sup>43</sup>"أرسل في المدائن حاشرين"

Bu ayeti kerimeyi İbn Âmir, İbn Zekvân'ın rivayetine dayanarak; "أرجئه" kelimesini hemzeli ve "ه"nin kesrası ile okumuştur.<sup>44</sup>

Daha sonra bazı nahivciler bu kıraate karşı çıkmışlar, onların bir kısmı bu kıraati "hata" diye nitelerken<sup>45</sup> başkaları böyle bir okuyuşu reddederek "câiz değildir" demişlerdir. Ebu Bekr b. Mucâhid de bu kıraati reddedenler arasındadır. Zira o *es-Seb'a* adlı eserinde şöyle demiştir: İbn Zekvân'ın adı geçen rivayeti vehimden ibarettir. Çünkü önünde sakın hemze bulunan "ه"nin kesreli olması câiz değildir. Onun kesreli gelmesi ancak önüne sakın veya kesreli bir "ى"nin gelmesi ile câiz olabilir. Hemzenin gelmesi durumunda câiz olmaz.<sup>46</sup>

### 32. Kural:

"İsm-i mana ile ism-i zat'tan haber vermek câiz değildir."

Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir:

<sup>42</sup> İbn Haleveyh, *el-Hüccce*, Beyrut, 1971, s. 197.

<sup>43</sup> A'raf, 111.

<sup>44</sup> İbn Mücahid, *es-Seb'a*, s. 288.

<sup>45</sup> Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 360.

<sup>46</sup> İbn Mücahid, A.g.e., s. 288.



"İsm-i zat'tan haber vermek câizdir. İster haber ism-i zat ile yapılınsın -ki bu çoktur- ister ism-i mana ile yapılınsın değişmez. İsm-i mana ile yapıldığı yerler azdır."

Öneriyi şu ayeti kerimeye istinaden yapıyorum: " نحن أعلم بما يستمعون به إذ هم يستمعون إليك وإذ هم نجوى "47 Zira "نجوى" ayeti kerimede ism-i zat olan zamir "هم" ile ism-i mana "نجوى" dan haber verilmiştir. Ancak birçok nahivci bu gerçeğe karşı çıkmış ayeti tevil etmeye çalışmışlardır ki nahiv kuralı ile çelişmesin... Oysaki kuralı genişletmek, bu ve başka birçok ayete şamil olmasını sağlamak daha mantıklıdır. Biz de nahiv kuralını daha kuvvetli ve daha şümüllü kılmak için bu öneriyi yapmaktayız.

### 33. Kural:

"Vasıl durumunda iki sakin harfin yan yana gelmesi câiz değildir. " فما اسطاعوا " ayetinde Hamza'nın "ط" harfini şeddeli okuması gibi."

Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir:

"فما اسطاعوا" ayetinde vasıl durumunda "ط" harfini şeddelemek suretiyle iki sakin harfin yan yana olması câizdir. Çünkü bu kıraat muhkem yedi kıraat arasında yer alır.

Allah'u Teâlâ şöyle buyurur: "فما اسطاعوا أن يظهروه"48 Hamza, ayetteki "ط" harfini şeddeli okumuştur ki, onun bu kıraati muhkem yedi kıraattendir.49 Buna rağmen mezkûr nahivciler bu kullanıma karşı çıkmışlar gerekçe olarak da "vasıl esnasında iki sakin harfin yan yana gelemeyeceğini belirten nahiv kuralını öne sürmüşlerdir.

### 34. Kural:

"الوعد" kelimesinden "فاعل" siygasını türeterek "واعد" şeklinde okumak câiz değildir. Bilakis "وعد" şeklinde okuyarak "i" zikretmemek gerekir."

Bu kuralın şöyle değiştirilmesi icap eder:

"الوعد" kelimesinden her iki siyganın yani "وعد" veya "واعد" lafzının türetilmesi câizdir."

47 İsrâ, 17/47.

48 Kehf, 97.

49 İbnu'l- Cezerî, *en-Neşr*, II, 316.

Bu değişikliği, mütevâtir yedi kıraatin çoğunda <sup>50</sup>“وَإِذْ وَاوَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً” şeklinde vârid olan Kur'an ayetine istinaden öneriyorum.

Birçok nahivci yedi kıraatten olan “واعد” kıraatini inkâr etmiş<sup>51</sup>, başka bir kıraat olan “وعدنا” okuyuşunu bu kıraate tercih etmiştir. Oysa yapılması gereken adı geçen ilk okuyuşu inkâr etmemektir. Çünkü o, mütevâtir bir kıraat olup yedi kıraat imamından altısının kabul ettiği bir okuyuştur.<sup>52</sup> Mezkûr kıraat hususunda onlara muhalif olan sadece ‘Amr b. el-‘Alâ’dır.

### 35. Kural:

**“فيغفر لمن يشاء” gibi yerlerde “ر”nın “ل”a idgam edilmesi câiz değildir.**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: “ر”nın “ل”a idgam edilmesi câizdir. Çünkü ‘Amr b. el-‘Âlâ’dan gelen sahih rivayete göre o, idgam yapmıştır.

“فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء”<sup>53</sup> ayetinde “يغفر, يعذب” fiilleri cezimli okunduğu gibi, merfu da okunmuştur. İbn Mücahid şöyle der: İbn Kesir, Nâfi, Ebu ‘Amr, Hamza ve el-Kisâi “فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء” ayetindeki fiilleri cezimli okumuşlardır. Asım ve İbn Amir ise her iki fiili merfu okumuştur.<sup>54</sup>

Bizim delilimiz cezimli okuyanların kıraatidir. Ebu ‘Amr’ın kıraati de bize delil olur. Çünkü “فيغفر لمن يشاء” ayetinde “ر”nın “ل”a idgam etmiştir. Ancak bu kıraat birçok nahivciye ulaşmadığından onlar bu okuyuşu reddetmişlerdir. Bu nahivcilerin başında Sibeveyh’i zikretmek mümkündür. Zira o, *el-Kitab* adlı eserinde şöyle demiştir. “ر” harfi “ل”a idgam edilmez.

### 36. Kural:

**“من راق” ifadesinde “ر”dan önce “ن”u izhar etmek hoş değildir. Burada idgam yapmak gerekir.**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi icab eder:

“ر” harfinden önce gelen “ن”da idgam yapmak câiz olduğu gibi izhar yapmak da câizdir. Bunda hiçbir sakınca yoktur. Zira Asım kıraatine göre “وقيل من راق” ayetinde izhar vardır. Ki o, mütevâtir muhkem yedi kıraattendir. Şöyle ki, Asım “من” kelimesinde “ن”u izhar etmiş ve onu “راق” kelimesindeki “ر”ya idgam etmemiştir. Hafs’ın Âsım’dan yaptığı rivayete göre burada “ن” üzerinde

<sup>50</sup> Bakara, 2/51.

<sup>51</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 199.

<sup>52</sup> İbn Mücahid, *es-Seb’a*, s. 154.

<sup>53</sup> Bakara, 2/284.

<sup>54</sup> İbn Mücahid, *es-Seb’a*, s. 195.

latif bir sekte vardır. Bu okuyuşta bazı nahivcilerin tenkit ettikleri izhar vardır. Âsım'ın kıraatine göre "وقيل من راق" ayetindeki "من" kelimesinin "ن"u açıktır. İrab kuralına dayanarak "ن"un açık gelmesini eleştirenler isabetli davranmamıştır.<sup>55</sup>

### 37. Kural:

**"لقد تقطع بينكم" ayetindeki "بين" kelimesinin nasbı câiz değildir. Asıl olan merfu olmasıdır."**

Kuralın şöyle düzeltilmesi icabeder: "بين" kelimesinin nasıl ki merfu olması câiz ise nasbı da câizdir. Her iki okuyuş da sahih nahiv kaynaklarında vârid olmuştur. Bu öneriyi mütevâtir yedi kıraatten üçüne istinaden yapıyorum. Ayet şöyledir: "لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون"<sup>56</sup>

Ayeti kerimede "بينكم" kelimesi ref ve nasb ile okunmuştur. Kıraat alimlerinin çoğu ref ile okumuşlardır. Nafi, Hafs ve el-Kisâî ise nasb ile okumuşlardır. Bu üç kurra da bilindiği gibi yedi kıraat imamlarındandır. Fakat yine de bazı nahivciler, nahiv kuralıyla çatışıyor gerekçesiyle bu kıraati inkâr etme cihetine gitmişlerdir... el-Lisan'da şöyle denmiştir: Ebu Hatim bu kıraati inkâr etmiş ve şöyle demiştir: "بينكم" kelimesinin nasb ile okunması câiz değildir. Ancak mevsul ile beraber olması durumunda bu câizdir." "ما بينكم" sözünde olduğu gibi. Bu durumda mevsulun hazfedilip sılanın kalması câiz değildir. Zira Araplar, "إِنَّ قام زيد" cümlesini "إِنَّ الذي قام زيد" manasında kabul etmezler. Ebu Mansûr, Ebu Hâtim'in yukarıda zikrettiğimiz görüşünü bir hata olarak telakki etmiştir.

### 38. Kural:

**"نخسف بهم" ifadesinde "ف" harfini "ب"ye idgam etmek câiz değildir. Asıl olan izhar yapmaktır.<sup>57</sup>**

Kuralın şöyle değiştirilmesi gerekir:

"نخسف بهم" ifadelerinde izhar câiz olduğu gibi, idgam yapmak da câizdir. Zira sahih nakil kaynaklarında her iki okuyuş da vârid olmuştur.

Bu öneriyi "إن نشأ نخسف بهم الأرض"<sup>58</sup> ayetiyle ilgili muhkem yedi kıraatten olan el-Kisâî'nin okuyuşuna istinaden yapıyorum<sup>59</sup> Zira o, "نخسف بهم" ifadesin-

<sup>55</sup> Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 94.

<sup>56</sup> En'am, 6/94.

<sup>57</sup> En'am, 6/94.

<sup>58</sup> Sebe, 34/9.

de “ف” harfini “ب”ye idgam etmiştir. Ancak nahivcilerden bir kısmı bu okuyuşun câiz olmadığını söylemiştir.<sup>60</sup> Zemaşşeri ve Ebu Ali el-Fârisî bunlardandır. Bu iddiada bulunanlar mezkûr nahiv kuralına sığınmak dışında kendi görüşlerini destekleyecek bir delil bulamamışlardır.

### 39. Kural:

**“فَعْلَى” kalıbından gelen “ضِيْزَى” gibi kelimeleri hemzeli okumak câiz değildir. Çünkü hemze getirilirse kelime sıfat olur. Hâlbuki “فَعْلَى” kalıbından gelen kelimeler sıfat olmazlar.”**

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

“فَعْلَى” kalıbından “ضِيْزَى” gibi kelimeleri hemzeli okumak câizdir. Çünkü nakil yoluyla bu kıraatler bize ulaşmıştır.

Bu öneriyi muhkem yedi kıraatten İbn Kesir'in okuyuşuna istinaden yapıyorum. Zira o, “تلك إذا قسمة ضِيْزَى”<sup>61</sup> ayetindeki “ضِيْزَى” kelimesini hemzeli okumuştur. Bu konuda İbn Mücahid şöyle demiştir: İbn Kesir, mezkûr kelimeyi “ضِيْزَى” şeklinde hemzeli okumuş, başkaları ise “ضِيْزَى” lafzını hemzesiz okumuşlardır.<sup>62</sup> *el-İrşadatu'l-Celiyye* adlı eserde de şöyle denilmiştir. İbn Kesir, “ضِيْزَى” kelimesiyle “ض” harfinden sonra sükûnlu bir hemze getirmiştir. Diğer kurrallar ise buradaki hemzeyi “ي”ya tebdil etmişlerdir.<sup>63</sup> Bu kadar sağlam bir mesnedi olduğu halde nahivcilerin bir kısmı “ضِيْزَى” kelimesini hemzeli okuyanlar, mütevâtir yedi kıraatten biri olan okuyuşu inkâr etme cihetine gitmişlerdir. Ebu Hatim şöyle der: “ضِيْزَى” kelimesinin hemzeli okunması câiz değildir. Çünkü bu kelime hemzelenir ise sıfat olur. Hâlbuki “فَعْلَى” vezninden sıfat gelmez. Mezkûr kelime hemzelenirse “ضَوْزَى” kelimesindeki “ض” harfinin zammelenmesi icab eder.

Ebu Zekeriyâ el-Ferrâ da mezkûr kelimenin hemzeli okunmasını inkâr etmiş. *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinde şöyle demiştir: "Bütün kurrallar “ضِيْزَى” kelimesinin hemzeli okunmaması hususunda müttefiktirler.<sup>64</sup> Ben, el-Ferrâ'nın böyle demesini anlayamıyorum. Nasıl olur da meşhur kurradan İbn Kesir hemzeli okuduğu halde el-Ferrâ böyle bir söz sarfeder? Hâlbuki Arap dilinde de bu

<sup>59</sup> İbn-i Mücahid, *es-Seb'a*, s. 257.

<sup>60</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 260.

<sup>61</sup> Necm, 53/22.

<sup>62</sup> İbn Mücahid, *es-Seb'a*, s. 615.

<sup>63</sup> Muhammed Sâlim, *el-İrşadatu'l-Celiyye fi'l-Kırâti's-Seb'a min Tarîki's-Şatibiyye*, Mısır 1974, s. 449.

<sup>64</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 98.

okuyuşun olduğu aşıkardır. Nitekim Ebu Zeyd el-Ensâri'nin naklettiğine göre o, Arap kabilelerinden birine mensup bir bedevinin "هذه قسمة ضيزى" diyerek "ضيزى" kelimesini hemzeli okuduğunu işitmiştir.<sup>65</sup>

#### 40. Kural:

"فعل" vezninden gelip de ortası illetli olmayan ve ilk harfi meftuh olan sülasi isimlerin cemilerinin "أفعال" vezninde gelmeleri câiz değildir.

Bu kuralın şöyle değiştirilmesi icap eder:

"فعل" vezninden gelip de ortası illetli olmayan ve ilk harfi meftuh olan sülasi isimlerin cemilerinin "أفعال" vezninde gelmesi câizdir."

Ben bu öneriyi Kur'an-ı Kerim'deki şu ayeti kerimeye istinaden yapıyorum. "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"<sup>66</sup> Zira ayeti kerimede "حمل" kelimesinin cem'i "أحمال" olarak kullanılmıştır. Burada "أحمال" kelimesinin "ح"nın kesriyle "حمل" kelimesinin cem'i olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü yukarıdaki ayette de açıkça görüldüğü gibi mezkûr kelimenin mufredi "ح" harfinin fethasıyla. Zira ayeti kerimede şu ifade geçmektedir: "أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" Burada "حمل" kelimesindeki "ح"nın harekesi kesra olmayıp fethadır... İşte bu zikrettiklerimiz mezkûr kelimenin, şaz bir şekilde değil de kıyas yoluyla ceminin "أفعال" vezninden gelebileceğinin en büyük delilidir.

Burada özellikle şu hususu hatırlatmakta yarar var. Öğretici durumunda olan kişiler "أبحاث, بحث" gibi kullanımı hata olarak göstermekten kaçınmalıdır. Çünkü mevzubahis olan kullanım câiz olup çok yaygındır. "بَحْث" kelimesinin cem'i, "بُحُوث" vezninde geldiği gibi tartışmasız "أبحاث" vezninde de gelebilir. Bu husus hem Kur'an-ı Kerim ayetlerine göre hem de nakil yoluyla gelen Arapların kullanımı esas alındığında açıkça görülür. Nitekim "فرخ" kelimesi de "أفراخ" vezninde cemi yapılmıştır. Şâir de Emiru'l-Mü'minin Ömer b. el-Hattâb'a hitaben şu beyiti irad eder.<sup>67</sup>

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ      رغب الحواصل لا ماء ولا شجر

ألقىت كاسبهم في قعر مظلمة      فاغفر عليك سلام الله يا عمر

Mevzumuzla ilgili bu kadar bilgi vermenin yeterli olduğunu düşünüyorum. Düzeltilmesi gereken kurallara örnek verirken konuyu gereğinden fazla uzatmış olabilirim. Şöyle ki kırk kuralın düzeltilmesi gerektiğinden bahsettim

<sup>65</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, XII, 209.

<sup>66</sup> Talak, 65/4.

<sup>67</sup> *Dîvânu'l-Hutay'e*, Thk: Numân Emin Taha, Mısır, 1958, s. 208.

ve bunlara dair elli örnek verdim. Nitekim daha önce *Zâhiratu't-Tevîl* adlı eserinde de bunlara değinmiştim. Konuyu uzatmış olmamızın sadece bir sebebi var. O da değerli okuyucuların gönlünü rahatlatmaktır. Ancak bu şekilde okuyucu değiştirilmesi gereken birçok kuralın var olduğuna kanaat getirir.

## GENEL DEĞERLENDİRME

1- Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nahiv kurallarının düzeltilmesi nahiv ve sarf kurallarının her ikisiyle de ilgilidir. Bu husus nahiv sahasında dirayet sahibi olan herkesçe malumdur. Zira öteden beri "İbni Mâlik'in nahivdeki elfiyesi" derler. Hâlbuki eser hem nahiv hem sarf bilgisi içerir. Hakeza "Eşmûnî'nin nahivle ilgili eseri" denir. Oysa eser nahvi de sarfı da içermektedir. el-Eşbâh ve'n-Nezâir için de nahiv kitabı denir. Fakat kitap hem nahiv hem de sarf hakkındadır.

Nahiv ve sarf arasındaki bu sıkı ilişkiyi şu ifadelerle dile getirmişlerdir: Onları ne birbirinden ayırmak ne de aynı şeyler olduğunu söylemek mümkün değildir:

2. Vermiş olduğumuz misallerden -siz okuyucularımızın da dikkatini çekmiş olabilir- kıraatlere karşı çıkma hususunda genelde Basra ekolü Kûfe ekolünden daha öndedir. Zira onlar kıraatleri lahn, hata, kubuh ve zayıf gibi Kur'an-ı Kerim'in yüceliği ile çelişen sıfatlarla vasıflandırma hususunda Kûfe ekolünden daha cüretli davranmışlardır. Onları mütevâtir muhkem yedi kıraate yönelik bu tutuma iten sebep, rivayetten daha çok kıyasa düşkünlük göstermeleridir.

Bu durum, nahiv kuralları Kur'an naslarıyla çatıştığı zaman apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Maalesef onlar bu hususta mevzubahis kıraatlerin güvenilirlik derecesini de hesaba katmamışlardır. Onların nakilden daha çok kıyasa sarıldıkları hususunda bilgilenmek isteyen, şu iki esere müracaat edebilir: *et-Tayâru'l-Kıyâsî fi'l-Medreseti'l-Basriyye* ve *el-Muvâzenetü Beyne'l-Menahici'l-Basriyye*. İkna olmak isteyen her iki kitap doyurucu deliller verecektir.

3. Yedi kıraate yönelik itirazlara karşı susmak câiz olur mu?

Şunu peşinen söyleyelim ki, bütün kıraatler, şu veya bu şekilde bir takım itiraz ve eleştirilere maruz kalmışlardır. Sıhhat derecesi güvenilirliği ve tevatür oluşuna bakılmaksızın her kıraat eleştirilerden nasibini almıştır. Peki, bu câiz midir? Dinine ve mukaddes kitabına bağlı olan bir Müslümanın bu itiraz ve eleştirilere teslimiyet göstermesi doğru olur mu?

Bütün bu olanlara teslimiyet göstererek Yüce Allah'ın kesin hücceti olan kitabını müdafaa etmemek bize yakışır mı?

Şunu belirtmeliyiz ki hiç bir şey olmamış gibi tepkisiz davranmak şaşılacak bir husustur. Bundan daha da ilginç olanı, nahiv ve nahivcilere duyulan şefkatin bir yansıması olarak onlara karşı, Kur'an-ı Kerim'i müdafaa etme fikrine karşı olan bir takım insanların bulunmasıdır. Böyle bir anlayışın olduğu, üzümlere belirtelim ki acı bir gerçektir... Peki, bu durumda ne yapmalıyız? Bu katı ve sert tutum karşısında sessizliğe gömülerek, zayıflık göstererek, kabuğumuza mı çekilelim?

- Asla... Kesinlikle olmaz. Son nefesimize kadar yüce Kur'an'ı müdafaa ederek bu uğurda mücadele edeceğiz.

Bu duygular yaralı bir kalpten sadır olan üzüntü ve hayıflanmalardır. Ben bu acı gerçeği daha fazla uzatmak istemiyorum. Örnek olsun diye yedi kıraatin istisnasız hepsinin tenkite uğradığını apaçık ortaya koyan muasır ilim adamlarımızdan birinin yapmış olduğu araştırmaya işaret etmek istiyorum... Bu hususta değerli ilim adamı Üstad 'Udayme "yedi kıraat âlimi ve her birinin maruz kaldığı tenkitler" başlığı altında bu konuyu ele alır ve her kıraat âliminin tenkit edildiği noktaları bir bir zikreder. Ben konuyu kısa tutmak için sadece rakamları vermekle yetiniyorum.

1. İbn Âmir (ö. 118, h) kıraati: 18 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
2. Hamza (ö. 150, h) kıraati: 15 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
3. Nafi' (ö. 169, h) kıraati: 12 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
4. el-Kisâî (ö. 180, h.) kıraati: 11 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
5. İbn Kesir (6.120, h.) kıraati: 9 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
6. Ebu 'Amr (ö. 154, h.) kıraati: 7 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.
7. Asim (ö. 127, h) kıraati: 7 yerde hata etmekle tenkit edilmiştir.

Bu zikrettiğimiz tenkitler yedi meşhur kıraate yapılmış olduğuna göre, diğer kıraatlere yönelik eleştirilerin haddi hesabını siz düşününüz. Hiç şüphesiz 10 kıraat, 14 kıraat ve bunların dışındaki muhtelif kıraatlere yapılan tenkitler daha fazladır... Özetle söylemek gerekirse, kıraatlerden hiç biri nahivcilerin tenkitlerinden uzak kalmamıştır. Bu, şu demektir: onlara göre bütün insanların istisnasız saygı duyduğu, eleştirip zayıf addetmediği, hiçbir şekilde karşı çıkmadığı mukaddes bir kıraat mevcut değildir.

Peki, kıraatlere karşı böyle bir tutum içine girmek câiz olur mu?

- Asla... Böyle bir tutum içerisinde olmak katiyyen câiz değildir. Bu eleştirilere karşın susmak da kesinlikle yanlıştır. Çünkü yapılan bu eleştirilerin

tümü sağlıklı ilmî bir bilgiye dayanmayan mesnetsiz boş iddialardır. Ben daha önce bu hususu izah ettiğim için burada tekrara girmeyi gereksiz buluyorum. Müracaat etmek isteyen, bu çalışmanın "Giriş" kısmına ve verdiğimiz örneklere bakabilir. Benim burada üzerinde durmak istediğim konu Kur'an-ı Kerim'e itimat etmenin zorunluluğudur. Zira o, nahivle ilgili problemlerin çözümünde ilk kaynak olmalıdır... Muhkem kıraatlerin tümünü eleştiri ve zayıf addedilmekten uzak tutmanın yegâne yolu da budur. Bu, aynı zamanda bizim çalışmamızın da en önemli hedefidir... Tabii ki çalışmamız buna ek olarak Arapça dil kurallarına büyük bir hizmet sunmaktadır. Bu bakış açısı Arapçaya güç katmakta genişlik ve şümulülük kazandırmakta ve onu varlık âlemindeki en güvenilir nass olan Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Arapçaya böyle bir desteğin olması son derece önemlidir.

#### 4. Klasik nahiv genel hatlarıyla muhafaza edilmelidir.

Biz bu çalışmada getirdiğimiz bütün önerilerin yanında klasik nahvin genel hatlarıyla muhafaza edilmesine özen gösterdik... Bütün babları olduğu gibi muhafaza ettik. Onlardan bir kısmını hafzetme veya bir kısmını başka bablara yayma cihetine gitmedik. Zira çalışmamızın hedefi bu değildir. Yoksa sözelimi el-iştigâl babı'nı başka bablara yaymak daha uygun olabilirdi. Mesela bu babdan gelen mansûbâtı, mefûlu bih babına, merfûâtı mübtada haber babına, her bölümü kendine uygun bir baba ilhak ederek *iştigâl babı* probleminden kurtulmak mümkündür.

Bizim şu anda yapmış olduğumuz çalışma az önce değindiğimiz ayrıntılarıyla ilgili değildir. Çünkü bu çalışmanın temel hedeflerinden biri de, klasik nahvi olduğu gibi muhafaza etmek suretiyle genel yapısını bozmamak ve olduğu hal üzere bırakmaktır. Bu çalışmanın hedefi bir kelimeyi i'rabından çıkarmak da değildir. Mesela bu değişiklik ile mebni olan bir kelime bulunduğu yerden çıkarılıp murab kelimeler içinde mütalaa edilmez. Çünkü böyle bir kelime iraba göre konumu ne kadar değişirse değişsin, mebni olduğu için hareke değişmeyecektir. Hakeza mütekellim ya'sına izafe edilen isimlerde de durum böyledir... Nitekim bazı nahivciler mezkûr hususun murab babından çıkarılıp mebni babında işlenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Buna gerekçe olarak da kelimenin sonunun hiçbir durumda değişmemesini göstermişlerdir. Bablar ve irabda buna benzer daha birçok değişiklik yapılması gerektiğini değişik üslup ve maksatlarla savunanlar olmuştur. Ancak bizim hedefimiz, bu talepleri gerçekleştirmek veya çürütmek suretiyle karşı koymak değildir... Bizi en çok ilgilendiren ve özellikle vurgulamak istediğimiz husus yapmış olduğumuz bu çalışmanın mevzubahis edilen değişiklik talepleriyle kesinlikle ilgisinin olmadığıdır. Bizim çalışmamız klasik nahvi olduğu gibi muhafaza ediyor... Sadece



nahiv kurallarında az bir değişiklik yaparak bu kurallara daha fazla genişlik sağlıyor. Ayrıca tespit edilen nahiv kurallarını dayandırmak için hayli fazla materyal ve kaynak da sağlanmış oluyor ki bu kaynakların başında son derece güvenilir olan ve Kur'an'ın muhkem naslarını içeren birçok kıraat gelmektedir...

Bu çalışma klasik nahvin genel çerçevesine ilişmemektedir... Bilakis nahiv kurallarını genişletmekte, onlara destek sağlamakta ve onları varlık sahasındaki en güvenilir kaynak olan Kur'an nassı ile belirlemektedir. Klasik nahvi genel hatlarıyla muhafaza etmemizde de büyük fayda mülahaza ediyorum. Bu anlayış Allah'ın izniyle bütün Arap ve İslam dünyasına Kur'an nahvini yaygınlaştıracaktır... Çünkü biz yakinen biliyoruz ki insan karakteri gereği geçmişlerinden miras aldığı kültürü korumak ister... Şayet biz Kur'an nahvi nazariyesini tetkik ederken gelmiş geçmiş ve şimdiki bazı araştırmacıların teşebbüs ettikleri gramer kurallarını değiştirme ameliyesine karşı çıksaydık konuyla ilgili yetkililerle aramızdaki en önemli unsur olan güveni yitirecektik...

Oysa bu güven sağlanınca alınacak birtakım kararlarla Kur'an nahvi'nin beklenen bütün hedefleri gerçekleşebilir... Ki, bu hedeflerin en önemlisi Kur'an-ı Kerim'e ve mevcut nahiv kurallarına hizmet etmektir.

Bu veya şu muhtelif sebeplerle klasik nahve bağlı kaldık. Nahiv ve Kur'an arasındaki bağlantıları kurmada teklif ettiğimiz basit değişiklikler dışında, konu ve irabıyla her açıdan nahvin bilindik yapısını olduğu gibi koruduk ki, çalışmayla okuyucu arasındaki en önemli unsur olan güveni yitirmeden tersyüz edilmiş piramidi doğru yerleştirelim. Yani Kur'an-ı Kerim'i nahiv kaynaklarının zirvesine koyalım. Bu hassasiyetle davranmazsak bu çalışma da geçmişteki başarısız çalışmalar gibi olur. Zira onlar köktenci bir takım değişiklikler önerdikleri için eğitim alanında uygulamaya konmamış ve ihmal edilmişlerdir. Sonuç olarak faydasız bir çılgılık olmaktan, boşa kürek çekmekten öte gidememişlerdir. Biz bu çalışmanın akıbetinin de öyle olmasını ve sadece yazılı bir metin olarak kalmasını istemiyoruz...

Şüphesiz ki savunduğumuz bu anlayışın, Allah'ın izniyle yaygınlaşmasını istiyoruz. Bu arzuyu yaşatmak Allah'a zor gelmez.

5. Bu araştırmanın nahvi kolaylaştırmakla ilgisi nedir? ve kolaylaştırmaya dair iyi niyet çağrılarını hakkında ne dersin?

Bu gibi sorular bizden, bu araştırmanın görev ve gayesini izah etmemizi istiyor. Hâlbuki önceden de izah edildiği gibi bu araştırmanın görevi, genel tabiatına dokunmaksızın, sadece nahiv kurallarının düzeltilmesidir

Ama bu sorulara şöyle cevap verilebilir:

Nahvi kolaylaştırmaya dair çağrıda bulunanların çoğu, hem kendilerine hem de nahve yazık etmişlerdir. Onların çağrıları kolaylaştırmaya değil, zorlaştırmaya daha yakındı. Bu sebeple birçok muhafazakâr âlim bu çağrılardan yüz çevirmiş ve onlara göre "kolaylaştırma" kelimesi, "düzeltme" manasına değil, neredeyse "ifsad etme ve bozma" manasıyla eşdeğer olmuştur. Böylece şaibeli düzeltmeye değil de, hakiki düzeltmeye çağırın samimi kimselerin sesleri bu ifrat ve tefrit arasında kaybolup gitmiştir. Kim bilir belki bu satırların yazarı ve Prof. 'Udayme de bu gurutandır. Çünkü 'Udayme de nahiv konusunda benim gibi kabul edilebilir ma'kul düzeltmelerde bulunmuştur. Fakat şaibeli kolaylaştırmaya çağırın bazı kimselerin çıkarmış olduğu kasırga ve fırtına sebebiyle, sesimiz rüzgârlara karışıp gitmiştir.

'Udayme'nin araştırmasında benim hoşuma giden şeylerden birisi de onun şu sözüdür: "Nahivde ictihad kapısı ardına kadar açık olduğu gibi, nahvi tenkit kapısı da ardına kadar açık olmaya devam etmektedir. Nahivcilerden hiçbirisi kendilerinin veya kurallarının mukaddes ve dokunulmaz olduğunu iddia etmemişlerdir. Ancak, nahvi tenkitin, derinlemesine inceleme ve tüme varım üzerinde yoğunlaşarak yapılması gerekir. Nahiv kurallarında bulunan kusurlar ve nahivcilerin düşmüş olduğu hatalar ancak bu şekilde ortadan kaldırılır".

Bir başka yerde de: "Sözüm; nahiv zor mudur, kolay mıdır?" sorusuna cevap vermekle başlıyorum" diyerek şöyle devam ediyor: "Nahiv zordur, merdiveni uzundur ve kolaylaştırılmaya ihtiyacı vardır. Bu benim itiraf ettiğim bir realitedir... Bence nahvin kolaylaştırılması için iki şeye ihtiyaç vardır:

- a. Nahiv kitaplarındaki konuları kolaylaştırmak.
- b. Akademik düzeyde nahiv öğretimini kolaylaştırmak.

Bütün bunlardan benim dikkatimi çeken şey, nahivde uzman bir âlimin, bu konuda ictihad kapısının açık bulunduğunu, nahiv kurallarında birtakım hata ve kusurların var olduğunu, nahvin zor bir ilim dalı olup, kolaylaştırılmaya ihtiyaç duyduğunu itiraf etmesidir... Nahivde uzman olan bir âlimden böyle bir itirafın var olması, nahiv konusunda iyi niyet besleyen kardeşlerimizi ikna etmede bana destek olmakta ve duyduğum, okuduğum birçok konuda beni rahatlatmaktadır. Dosdoğru yola ulaştıran ancak Allah'tır.

#### 6. "Ma'kul olan düzeltme" nedir?

"Ma'kul düzeltme" ifadesi, alışlagelen, nahvin aslını değiştirmeyen ve özüne dokunmayan bütün düzeltmeler için kullandığım bir terimdir. Benim düşünceme göre "Ma'kul düzeltme", şaibelerden "ayıklama" ve eskilerin gö-

rüşlerinden “seçerek alma” prensibinde ifadesini bulmaktadır. İstedığımız, bütün amaçlanan düzeltmeleri bu prensipte bulacağız... Bize düşen görev, sadece tercihte bulunmaktır. Üstelik tercih konusu yeni bir konu icat etmekten daha kolaydır.

Bana göre, “ma'kul düzeltme” için şu hususlara riayet etmeliyiz:

1. Asırlar boyunca nahve yapışmış olan felsefi şaibelerin hepsinden “nahvi ayıklama” hareketiyle işe başlamalıyız.

2. “Seçerek alma” prensibini uygulamalıyız. Bu da en uygun görüşü ve öğrenciler için en kolay olanı tercih etmekle olur. Ancak bu kolaylaştırmada, eski nahivcilerin görüşlerinden tercihte bulunurken, asıl özü korumak ve herhangi bir şahıs veya mezhep taassubunda bulunmamak şarttır.

3. Kuralların, akıcı, tatlı, kolay üsluplarla biçimlendirilmesi, nahvi öğrencilere sevdirebilir ve cazip hale getirir.

4. Nahivde uzman olanlarla olmayanlar arasındaki fark şudur:

Uzman olanlar, Arap dil yapısının, derin nahiv kültüründe üretmiş olduğu her şeyi incelemeye, kendilerini mecbur sayarlar.

Uzman olmayanlara gelince, kültürlü bir kimseye, bazen günlük kullarımlarında bazen de ilmî yazılarında lazım olacak bazı mühim kuralları içerisinde bulunduran bir kitap onlara yeterlidir.

5. Kuralların konmasında Kur'an-ı Kerim'in ilk kaynak olması şarttır. Onlardan, Kur'an naslarına ve Kuran'ın çeşitli muhkem kıraatlerine uygun olanları kabul ve tasdik ederiz. Kur'an nassıyla uyuşmayanları da Kuran ile çelişmeyecek şekilde düzeltme cihetine gideriz. Çünkü Kur'an, varlık âleminde en güvenilir kaynaktır. Bu sebeple bütün kuralların belirlenmesinde de onun ilk kaynak olması gerekir.

Burada Üstad 'Udayme'nin uygun gördüğü kolaylaştırma metodunun yeterli bir özetini, okuyucunun önüne koymak daha faydalı olacaktır. O, özetle şöyle der<sup>68</sup>:

Bence nahvin kolaylaştırılması iki şeye bağlıdır:

- a. Nahiv kitaplarındaki konuları kolaylaştırmak.
- b. Akademik düzeyde nahiv öğretimini kolaylaştırmak.

<sup>68</sup> 'Udayme, Muhammed Abdulhâlik, “en-Nahv beyne't-Tecdid ve't-Taklid”, *Mecelletu Kuliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye ve'l-'Ulûmi'l-İctimâiyye*, Sayı: 6, Riyâd 1976, s. 76-105.

**Birinci kolaylaştırma:** Nahiv kitaplarının yeniden basılması, onlar için geniş kapsamlı ciddi fihristler yapılması ile olur. Bu ise, ulaşılması uzak ve tahkiki zor olan bir iştir. Bunun alternatifi ve mümkün olanı ise, yazma ve matbu olan nahiv kitaplarının dikkatle ve derinlemesine okunması, sonra da, bu kitaplardaki yerleri gösterilmek suretiyle nahvin belli başlı konularının bir araya getirilmesidir. Bu, bir kişinin yürütebileceği bir iş değildir. Bunu yapabilmek için bir kadroya ihtiyaç vardır. Bu konuda, Arap ülkelerinde veya Arap âlemindeki üniversitelerden birinde toplantılar düzenlenebilir ya da sırf bu konu için bir heyet oluşturulabilir.

Bu iş, nahiv konusunda araştırma yapan kimsenin gayretini artırır, onu zaman kaybindan kurtarır, nahiv konularını herkesin anlayabileceği ve ulaşabileceği hale getirir, yeni nesillerden nahiv sahasında araştırma zorluğunu kaldırır, onlar için araştırma metodunu kolaylaştırır, nahiv kitaplarına müracaat etmek ve onlar üzerinde çalışma yapmak belli sayıdaki kişilerle sınırlı kalmaz. Böylece çoğu araştırmacıyı nahiv kitaplarını araştırmaktan, onlara müracaat etmekten ve onlardan yararlanmaktan alıkoyan engeller ortadan kaldırılabilir.

**İkinci kolaylaştırma:** Akademik düzeyde nahiv öğretimini kolaylaştırmak.

Nahiv kitapları bizim düsturumuzdur, onlara itimat edip güvenmemiz gerekir. Hakemlik etmeleri için onlara başvurur ve onların hükümlerine daima razı oluruz. Netice olarak, dilimizi ve kalemimizi doğru kullanmak için bize gerekli olan pratik kuralları o kitaplardan süzerek çıkarır, sonra da açık ve veciz bir şekilde kelimelere dökeriz. Fakat teorik problemleri ve lâfzî farklılıkları yerinde bırakırız, dileyen onlara müracaat eder.

Ayrıca, çabamızı belli bir kitabı okumaya hasretmemeli, bilakis, dil ile ilgili üslubumuzu düzeltmek için muhtaç olduğumuz bütün kuralları bir kitapta toplamalıyız. Çünkü bu kurallar nahiv kitaplarının birçoğunda dağınık halde bulunmaktadır.

Nahiv kitaplarını okumamız esnasında, belli bir kitaba bağlı kalmanın; usanç, bıkkınlık, sinir ve sıkıntıya sebep olduğunu anladık. Üstelik bir tek kitap, çeşitli kitaplarda dağınık halde bulunan pratik kuralları bir araya getiremez.

'Udayme şöyle der: "Şu anda bizim konumumuz, geçmişlerin konumundan farklıdır. Biz, bu kuralların doğruluğuna ve sürekliliğine inanıyoruz. Ancak bizim, onların korunmasını ve kalıcı olmasını sağlayacak şeylere ihtiyacımız vardır. Nahvin kolaylaştırılması, kuralların kolaya indirgenmesi ve zihinlere yerleştirilmesi için en uygun yol, nahiv kitaplarının bir düzene konmasıdır.

Ben nahiv öğrencisinin, güzel şiirler ve yeni nesirler ihtiva eden edebi bir kitapta ne okuduğunu hissetmesini istiyorum"<sup>69</sup>.

"Çeşitli konularda Sıbeveyh'in *el-Kitabına* müracaat etmek, çaba, meşakkat ve vakit yönüyle bize külfet verir. Bizden öncekilerin yaptığı gibi, çağımızda Sıbeveyh'in *el-Kitabını* ezberlemeye ve onu her on beş günde bir hatmetmeye kim güç yetirebilir -Bizim durumumuz onların durumundan farklı olduğu için, zaman ve çaba kaybına uğramayacak ve bizim durumumuza uygun olacak şekilde nahvin kolaylaştırılmasına destek olmamız gerekir"<sup>70</sup>.

"Bence nahvin kolaylaştırılması için iki kitap te'lif edilmelidir:

a. Nahvin belli başlı konularını bir araya getiren ve bütün nahiv kitaplarındaki yerlerini belirten bir kitap telif edilmelidir. Böyle bir kitap, nahiv kitapları hakkında çalışmayı ve onlara müracaat etmeyi kolaylaştıracaktır.

b. Dilimizi ve kalemimizi doğru kullanmada muhtaç olduğumuz, sağlam dil üsluplarına ilişkin bütün kuralları bir arada toplayan bir kitap yazılmalıdır. Çünkü kurallar, birçok nahiv kitabında dağınık haldedir. Bu kuralları açık bir şekilde bir düzene koymamız ve belli kalıplara sokmamız gerekir. Arap edebiyatının zevkini ve güzelliğini korumak bu şekilde mümkün olur. Şerhe ihtiyacı olan bir kitabı, haşiyeye ihtiyacı olan bir şerhi, takrire ihtiyacı olan bir haşiyeyi okumaya gelince, bunlar nahiv öğrenmede bıkkınlık ve usanç verir ve birçok kültürlü insanı nahiv kitapları üzerinde inceleme yapmaktan ve onlardan yararlanmaktan alıkoyar..."<sup>71</sup>

"Ben, nahiv için muhtasar bir eser yazılsın demiyorum. Ancak, dilin sağlamlığını korumak için muhtaç olduğumuz nahiv kurallarını derinlemesine araştırmaya, onları bir araya getirmeye ve her konu kendi başına olacak şekilde nahvi sapaşğlam tertip etmeye çağırıyorum"<sup>72</sup>.

## SONUÇ<sup>73</sup>

Her dilin kendini muhafaza edebilmek için bir takım kaide ve kurallara ihtiyacı vardır. Arapçanın kaidelerini tespit eden ilk dil âlimleri de fasih Arapçanın bozulmaya yüz tuttuğu bir zamanda dilin kendisini koruyabilmesi için bazı nahiv kurallarının gereğini idrak etmiştir.

<sup>69</sup> 'Udayme, A.g.e., s.86.

<sup>70</sup> 'Udayme, A.g.e., s.88.

<sup>71</sup> 'Udayme, A.g.e., s.104.

<sup>72</sup> 'Udayme, A.g.e., s.105.

<sup>73</sup> Sonuç kısmı tarafımızdan eklenmiştir. (Ç. N.)

Arap edebiyatında gramer ilminin ilk temellerinin ne zaman, kim tarafından ve ne şekilde atıldığı hususunda âlimler arasında hayli farklı görüşler öne sürülmüştür. Ancak, hemen hemen bütün rivayetler ilk gramer çalışmasının Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 67/686) tarafından başlatıldığı hususunda birleşir. Ebu'l-Esved'in gramer çalışmasına hangi saiklerle başladığına dair muhtelif görüşler vardır.

Nahiv kurallarını tespit etmek için hiç şüphesiz bazı kaynaklara ihtiyaç vardır. Bu meyanda Arapça hususunda uzman olan âlimler, klasik Arapçayı Kur'an-ı Kerim, hadis, kadim şairlerin şiirleri, eyyamu'l-Arab'a dair mensur parçalar ve emsale dayandırmışlardır.

Nahivle ilgili muhtelif mezhepler ortaya çıkması bunların bir kısmı (Basra ekolü) nahiv kurallarının tespitinde sema'a önem verirken diğer bir kısmı (Kufe ekolü) kıyasa daha fazla yer vermiştir.

İhtilafları müstakil kitaplara mevzu olan bu Basra ve Kufe mekteplerinin hararetli çalışmaları Arapçanın edebi mahsullerinin derlenmesi ve kaidelerinin tespitinde büyük rol oynamıştır. Bağdat'ta teşekkül eden yeni bir mektep Basra ve Kufe mekteplerinin ortaya koyduğu çalışmalara uzlaştırıcı bir yön vermiştir.

Bağdat mektebine mensup filologlarla daha sonra Endülüs'te, Mısır'da teşekkül eden mekteplerdeki dil âlimleri, daha çok h. IV. yüzyılın sonuna kadar toplanan malzemeyi, yazılan eserleri kaynak edinmişler ve eski çalışmaları yeni görüşler ve tasniflerle tekrar ele almışlar, özetleme ve şerh etme yoluna gitmişlerdir.

Fasih Arapça ise nazil olan Kur'an-ı Kerim'in ebedi mükemmeliyetini kabul ettirmiş, yüksek belağatı karşısında Arapları hayrete düşürmüştür. Onun eşsiz mükemmel bir kitap olduğunu İslam'ı kabul etmemiş olanlar bile ifade etmekten kendilerini alamamışlardır. O, fasih ve edebi Arapçanın en mükemmel numunesi, miyarı olmuş ve bu hüviyetini devam ettirmiş, dil ve edebiyata dair çalışmaların hareket noktası olmuştur.

Kendisinde asla şek ve şüphe olmayan Kur'an-ı Kerim'in nahiv kurallarını tespitinde nakil kaynakları içerisinde ilk sırada yer alması gerekirken maalesef nahivciler tarafından şiirden sonraya bırakılmıştır.

"*Kur'an Nahvi*" olarak tercüme ettiğimiz bu çalışmada, Kur'an'ın nahivdeki yeri izah edilmiş ve klasik nahiv kurallarını düzeltilmesi gereken yönlerine dikkat çekilmiştir. Bu nahiv kurallarının daha sağlam ve şümüllü olabilmesi için Kur'an'ın muhkem mütevâtir yedi kıraatine itibar edilmesinin zorunluluğu vurgulanmıştır.

Nahivcilerin Kur'an karşısındaki tutumlarına göre "Kur'an Nahvi"ni iki kısma ayırmamız mümkündür.

1. Nahivcilerin kabul ettikleri Kur'an nahvi. Bu, onların tespit ettikleri kurallarla örtüşen kısımdır.

2. Nahivcilerin kabul etmedikleri Kur'an nahvi. Bu, onların tespit ettikleri nahiv kuralıyla çelişen kısımdır.

İkinci kısım ile ilgili nahivcileri üç grupta ele almak mümkündür:

- a. Açıkça karşı gelenler
- b. Üstü kapalı karşı gelenler
- c. Tevil etmeyi tercih edenler

Üzerinde çalıştığımız bu eserde, nahivcilerin Kur'an nahvi karşısındaki tutumları eserde ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, özellikle bu ihtilaf, Kur'an naslarıyla klasik nahvin çatıştığı yerde ortaya çıkmıştır.

Müellifimiz Ahmed Mekki el-Ensari *Nazariyetu Nahvi'l-Kur'ânî* adlı bu eserinde nahvin doğuşu, gelişimi, özü ve temel esaslarını konu edinmiş, düzeltilmesini istediği 40 nahiv kuralını bir bir ele almış ve önerdiği kuralı zikretmiştir. Daha sonra genel bir değerlendirme yaparak tespit ve önerilerini aktarmıştır. Eserine bir de "SONUÇ" yazan müellif, buraya çalışmanın temelini oluşturmuş 40 nahiv kuralını özetlemekle yetinmiş olduğundan, biz tekrara düşmemek için o maddeleri yeniden aktarmaya ihtiyaç hissetmedik.

Sahasında yapılmış müstakil ilk eser olması, Kur'an-ı Kerim'in nahiv ile olan münasebetini ve olması gereken konumunu vurgulaması açısından son derece önemli bir kitap olduğu kanaatindeyiz.



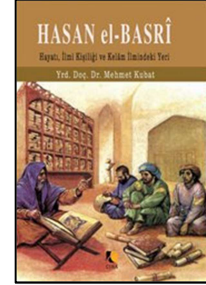


## Kitap Tanıtımı

**Doç. Dr. Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî (Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri)*, Çıra Yayınları, İstanbul 2008, 276 Sayfa.**

**Fevzi ÇAKMAK\***

Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde yaşamış en belirgin âlim şahsiyetidir. İslâmî ilimlerin tüm alanlarında sahip olduğu derin birikimi, takvası ve zühdüyle yaşadığı çağa damgasını vuran Hasan el-Basrî, Hâricîler, Haşevîler ve Şiîler dışındaki bütün mezhep, meşrep ve fırkalar tarafından fikri anlamda önder olarak kabul edilmiştir. İslâm düşünce ekollerinin kendisini öncü olarak nitelendirmelerine rağmen, o, kendine özgü bir duruş sergileyerek fikrî ve siyasî bağımsızlığını korumuştur.



Doç. Dr. Mehmet Kubat tarafından kaleme alınan *Hasan el-Basrî (Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri)* adlı eser; giriş, dört bölüm, sonuç ve bir ekten oluşmaktadır.

\* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi  
fevzi\_cakmak1974@hotmail.com

Yazar giriş kısmında Hasan el-Basrî'nin yetmiş Bedir ashabından olmak üzere, toplam beş yüz kadar sahabe ile görüşüğünü belirtmekte (s. 17), onun ashabin İslâm'ı anlama ve yaşama biçimine dair derin bilgisine vurgu yaptıktan sonra, yaşadığı asırdaki toplumunun maruz kaldığı dejenerasyondan duyduğu rahatsızlığı, asr-ı saadette yaşanan İslâm'a tekrar dönülmesi için verdiği mücadeleyi, Hasan el-Basrî'den aktarılan rivayetler ve tarihi analizlerle ortaya koymakta, ardından onun idealini gerçekleştirmek için takip ettiği metodu sunmaktadır (s. 18-28). Yine giriş kısmında eserin hazırlanışında takip edilen metod, tarihsel arka planın analizinin önemine vurgu yapılarak dile getirilmekte, eserin yazım sürecinde yararlanılan kaynaklar, yazarları ve içerikleri hakkında bilgi verilerek kaynakların tanıtımı yapılmaktadır (s. 30-37).

Yazar birinci bölümde Hasan el-Basrî'nin hayatını iki kısım halinde ele almaktadır. Birinci kısımda, ailesi, ailesinin İslâm'a giriş süreci (s. 39-40), çocukluk ve gençliği, ashabla olan diyalogu, aldığı eğitim ve gençlik döneminde katıldığı savaşlar hakkında bilgiler verilmektedir (s. 40-42). Yazar daha sonra Hasan el-Basrî'nin fiziksel özelliklerini, rivayetlere başvurarak şemâil başlığı adı altında betimlemektedir (s.42). Fiziksel özellikleri zihinde bir tasavvur oluşturacak şekilde verildikten sonra, Hasan el-Basrî'nin kişilik özellikleri bağlamında mücadeleliliği (s. 43-44), inanç ve değerlerini savunmada gösterdiği cesareti (s.45-49), toplumun ve mevcut sistemin dönüştürülmesi için öngördüğü şiddeti reddeden, pasif direnişi ve sabrı merkeze alan irşat metodu Hasan el-Basrî'ye nisbet edilen rivayetler ve çağdaşlarının onunla ilgili yorumları kullanılarak analiz edilmektedir (s.49-53). Birinci kısımda son olarak Hasan el-Basrî'nin vefatından az önceki durumu, vasiyeti ve cenaze töreni tanıkların dilinden aktarılmaktadır (s. 53-54).

Yazar ikinci kısımda, Hasan el-Basrî'nin görüşlerinin doğru anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin siyasi, dini ve toplumsal şartların iyi bilinmesinin gerekliliğinden hareketle, dönemin siyasi, dini ve toplumsal yapısını analiz etmektedir. İlk olarak İslâm toplumunun yabancı kültürlerle karşılaşmasının yol açtığı kaos vurgulanarak dönemin, siyasi-itikadi düşünce ekollerinin teşekkül dönemi olduğu belirtilmektedir (s. 54-55). Ardından Emevilerle başlayan saltanat dönemi, yaşanan dünyevileşme süreci, zulme dayalı uygulamalar ele alınmaktadır. Bu bağlamda Abdûlmelik b. Mervan döneminde yaşanan ve büyük yıkımlara yol açan iktidar mücadeleleri yorumlanarak dönemin panaroması sunulmaktadır (s. 56-59). Yine bu dönemde ortaya çıkan Kaderiyye ekolü hakkında bilgiler verildikten sonra (s. 59-60), Hasan el-Basrî'nin pasif direniş olarak da nitelendirilen sabır teorisi doğrultusunda Emevi iktidarına karşı verdiği şiddet içermeyen ancak zulme sessiz kalmamayı da ilke edinen tutumu irdelenmektedir (s. 60-63). Yazar daha sonra Emevilerin Hasan el-Basrî'ye karşı

tavrını ele almakta, çağdaşlarından bazılarının muhalefetlerinden dolayı katledilmelerine rağmen Hasan el-Basrî'nin neden aynı muameleye maruz kalmadığını sorgulamakta ve bu durumu onun şiddete başvurmaması, dini ve sosyal ağırlığı, Peygamber ailesine olan yakınlığıyla ilişkilendirilerek detaylı bir şekilde izah etmektedir (s. 63-68).

Yazar eserin ikinci bölümünde Hasan el-Basrî'nin ilmi kişiliği üzerinde durmaktadır. onun yaşadığı dönemin akli ve nakli ilimlerinde en büyük âlim olarak kabul edildiğini ortaya koyduktan sonra (s. 71-72), ilme ve ilim adamlarına verdiği değere örnekler vererek değinmekte (s. 75-77), ardından Hasan el-Basrî'nin çoğunluğunu sahabelerin oluşturduğu hocaları ve yetiştirdiği meşhur talebelerinden bazılarının isimlerini sıralamaktadır (s. 75-77).

Hasan el-Basrî, aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte kendisine birçok eserin atfedildiği bir âlimdir. Yazar bu eserlerin isimlerini vererek nüshaları, buldukları yerler ve baskı durumları hakkında, özellikle araştırmacılara yardımcı olacak bilgiler sunmaktadır (s. 76-82). Daha sonra Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan ve Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği risâlelerin mevsukiyetleri ele alınarak, lehte ve aleyhte yapılan yorumların kritiği yapılmakta ve risâlelerin Hasan el-Basrî'ye ait olduğunu savunan görüş yazar tarafından tercih edilmektedir (s. 82-87).

Yazar ikinci bölümde Hasan el-Basrî'nin İslâmi ilimlerdeki konumunu ele alarak, Arap Dili ve Belagati alanındaki yetkinliğini çağdaşlarının ifadelerine yer vererek ortaya koymakta (s. 87-90), yine onun Tefsir İlmi'ndeki konumunu ve takip ettiği metodu (s. 90-92), Kıraat İlmi'ndeki konumunu, kıraatine yönelik eleştirileri örnekler vererek açıklamaktadır (s. 92-94). Hasan el-Basrî'nin Hadis ilmindeki konumunu da ele alan yazar, Kûtüb-i Sitte'nin hepsinde ona ait rivayetlerin bulunduğunu ancak irsâl ve tedlîste bulunduğu için tenkit edildiğini belirterek Hasan el-Basrî'nin hadis rivayetinde bazı ilkelere riayet ettiğini, bu nedenle de yapılan bir takım tenkitlerin haklı olmadığını gerekçeleriyle birlikte açıklamaktadır (s. 95-98). Yazar Hasan el-Basrî'nin Fıkıh İlmi'ndeki konumunu ele alırken onun fıkhıta takip ettiği usulün, eskiyi bilmek, sahabe'nin icmâsına uymak, ihtilaf ettikleri hususları yeniden incelemek şeklinde özetlenebileceğini belirtmektedir (s. 99-100). Yazar Hasan el-Basrî'nin genel çoğunluğun kabulüne aykırı olarak nitelendirilen bazı fetvalarını da örnek olarak vererek, bu fetvalarının genel kabulün dışında olmasının gerekçelerini örnekler vererek ortaya koymaktadır (s. 101-102).

Hasan el-Basrî'nin İslâmi kaynaklarda en çok öne çıkarılan yönü zühdü, takvası bir diğer ifadeyle Tasavvuf'a dair sözleri ve yaşam biçimidir (s. 102). Bu itibarla yazar, Hasan el-Basrî'nin Tasavvuf İlmi'ndeki konumuna geniş yer

vermektedir. Eserde Hasan el-Basrî'nin zühde dayalı tasavvuf anlayışının inzi-vayı dışlayan, riyadan uzak, aşırılıkları reddeden ve orta yolu öneren bir niteli-ğe sahip olduğu vurgulanmaktadır (s. 102-103). O, birçok tarikatın silsilesi için-de ilk başlarda yer almaktadır. Yazar bu silsileler hakkında da bilgiler vermek-tedir (s. 104). Hasan el-Basrî'nin dünyanın fâniliğine vurgu yapan, kurtuluşu takvaya yönelmekte gören anlayışı, takvanın dereceleriyle ilgili tasnifi (s. 104-105), nefis muhasebesiyle ilgili yorumları (s. 106-107), tasavvuf anlayışına ha-kim olan korku ve huşu boyutu yazar tarafından örnekler verilerek yorumlan-maktadır (108-111).

Yazar eserin üçüncü bölümünde Hasan el-Basrî'nin itikadi görüşlerine yer vermektedir. Bölümün birinci kısmında onun Kelâm İlmi'nin temellerini atan ilk kişi olduğu, (s. 112-113) kader, insan fiilleri ve büyük günah gibi prob-lemeler hakkında ilk konuşan kişi unvanına sahip olduğu çoğunlukla Abdülme-lik b. Mervan'a yazdığı risâleden yapılan alıntılarla ve yorumlarla ortaya ko-nulmaktadır (s. 114-115). Yazarın bu kısımda üzerinde durduğu bir konu da Hasan el-Basrî'nin İslâm toplumunun akli tefekkür aşamasına geçişine yaptığı katkıdır (s. 115). Yazar bu savını, Abdülmelik b. Mervan'a yazılan mektupta geçen, kader ve cebr gibi konularla ilgili ifadeleri tahlil ederek ispatlamaktadır (s. 116). Yazar bu kısımda ayrıca Hasan el-Basrî'nin bütün kelâm ekollerinin fikir babası olduğunu, bu ekollerin öncülerinin ifadelerine yer vererek ortaya koymaktadır (s. 117-118). Daha sonra Ehl-i Sünnet kavramını tahlil eden yazar, Ehl-i Sünnet kavramını kuramsal anlam kastedilmeden kullanan ilk kişinin yine Hasan el-Basrî olduğunu ve Ehl-i Sünnet'in birçok görüşünün onun görüşlerine dayandığını örnekler vererek ispatlamaya çalışmaktadır (s. 118-121).

Yazar üçüncü bölümün ikinci kısmında Hasan el-Basrî'nin Kelâm İl-mi'nin temel konuları hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Bu bölümde bil-hassa Hasan el-Basrî'nin Kur'an'ı, dini anlamada birinci kaynak olarak kabul ettiği, dünya hayatının düzenlenmesinde, helal ile haramın, iyi ile kötünün ayırt edilmesinde temel ölçüt olarak gördüğü vurgulanmaktadır (s. 121-122). Hasan el-Basrî'nin Sünnet hakkındaki görüşlerini de analiz eden yazar, onun hadisleri hüküm verirken delil olarak kullanmakla birlikte, itikadî görüşlerini ispat noktasında hadisleri kullanmadığını ve Hasan-ı Basrî'nin bu yönteminin sonradan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri tarafından da benimsendiğini belirtmektedir (s. 122-124). Yazar bu kısımda ayrıca Hasan el-Basrî'nin akıl hakkındaki görüşünü de değerlendirmekte ve onun akli nakilden sonra ikinci kaynak olarak kabul ettiğini, dini doğru anlamanın tefekkürle mümkün olabile-ceğine inandığını (s. 124), ancak bu misyonu salt aklın üstlenemeyeceğini, "ha-ya ve din ile birlikte işleyen aklın" ancak bunu başarabileceğini düşündüğünü belirtmektedir (s. 124-125). Yazar bu bölümde Hasan el-Basrî'nin ulûhiyet hak-

kındaki görüşlerine de yer vermekte, onun benzeri olmayan kemal sıfatlarla Allah'ı tavsîf ettiğini, naslarda belirtildiği şekilde Allah'ın arşa istivâ etmesini ve Rü'yetullah'ı kabul ettiğini Hasan el-Basrî'nin kaynaklarda yer alan ifadelerini referans göstererek ortaya koymaktadır (s. 126-127).

Yazar bu kısımda Hasan el-Basrî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerine de değinmektedir. Onun, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Allah tarafından peygamber olarak seçildiği ve bütün alemlere rahmet olarak gönderildiği görüşünde olduğu, Allah'ın bilgisiz kimselerden, cinlerden ve kadınlardan peygamber göndermediğini savunduğu, İsrâ ve Mi'racın yalnızca ruhen gerçekleştiğini, (s. 128) peygamberlerin gayba muttali olabileceğini ve şefaatlerinin hak olduğunu kabul ettiği Hasan el-Basrî'den yapılan nakillerle ortaya konulmaktadır (s. 128-129). Yazar Hasan el-Basrî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra, ahiret hayatının ebediliğine olan inancını, ahiret hayatına salih amellerle hazırlanmanın önemine yaptığı vurguyu (s. 130), kıyâmet alametlerinden saydığı hususları, Hz. İsa'nın nuzûlünü kabul ettiğini, haşr ve mîzânla ilgili yorumlarını, ilahi rahmetin dünyada bütün yaratıkları kapsadığı fakat ahirette muttakilere tahsis edileceği görüşünde olduğunu, kabir azabını ve cehennem ebediliğini kabul ettiğini Hasan el-Basrî'den yapılan nakillerle ortaya koymaktadır (s. 130-134).

Bilindiği gibi Kelâm İlmi'nde tanımı tartışmalara yol açan konulardan biri de iman meselesidir. Yazar, Hasan el-Basrî'nin dönemin bazı âlimleri gibi imanın söz ve amel olduğuna, artıp eksileceğine inandığını, yeis ve ümitsizlik halinde vuku bulan imanın makbul olmayacağı görüşünü benimsediğini belirtmektedir (s. 134-135). Yazar bu kısımda Hasan el-Basrî'nin iman-amel bütünlüğüne verdiği önemi de dile getirmekte, onun imanın artıp eksilebileceği görüşünde olduğunu belirterek (s. 136), Hasan el-Basrî'nin iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşlerinin Mu'tezile'nin iman anlayışına tesir ettiği tespitine yer vermektedir (s. 137). Yazar daha sonra Hasan el-Basrî'nin kalbin mühürlenmesiyle ilgili görüşü üzerinde durmakta ve Mu'tezile'nin bu konuda Hasan el-Basrî'nin etkisi altında kaldığı yorumunu yapmaktadır (s. 137-138). Yazar Hasan el-Basrî'nin kerameti kabul ettiğini belirttikten sonra (s. 138) onun bid'at'i "dine sonradan eklenen ve selevin yoluna aykırı olan inanç ve dini hareket" olarak tanımladığını, bid'atçinin gybetini caiz gördüğünü ve bi'atçiyeye destek olmanın İslâm'ın çökmesine yardım etmek anlamına geleceği görüşünde olduğunu belirtmektedir (s.138-139).

Yazar bu bölümde ayrıca Kelâm İlmi'nin önemli konularından biri olan büyük günah meselesi hakkında Hasan el-Basrî'nin görüşlerini ele alarak onun büyük günah işleyeni münâfık olarak nitelendirdiği bilgisini verir (s. 142.143).

Ancak Hasan el-Basrî'nin münâfık kavramını işlediği günahla içindeki imana ters düşen ahlâki zaaf içinde olan kişi anlamında kullandığı tespitini yapmaktadır (s. 144). Yazar Hasan el-Basrî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini de analiz ederek, onun kulların fiillerini ilahî takdirin zorlayıcı bir etkisi olmaksızın özgür iradeleriyle işlediklerini düşündüğünü (s. 148-149), Cebriyye'nin insanın kudretini yok sayan görüşünü reddederek, insanların Allah'ın verdiği bir kudretle fiillerini işlemekte oldukları düşüncesinde olduğunu Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risâleden örneklerle ortaya koymaktadır (s. 150-151).

Yazar bu bölümde Hasan el-Basrî'nin kelâmî görüşlerini ortaya koymaya devam ederek hüsün-kubuh konusunda, kötülüğün Allah'tan kaynaklanmadığı, Allah'ın ancak güzel olanı işlediği görüşünde olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin hüsün-kubuh görüşünün şekillenmesinde Hasan el-Basrî'nin ciddi bir etkiye sahip olduğu yorumunu yapmaktadır (s. 152-154). Yazar ayrıca Hasan el-Basrî'nin adâlet ve zulüm hakkındaki görüşlerine değinerek onun Allah'ın adâleti gereği kullarına zulmetmeyeceği, zulüm benzeri kötülüklerin Allah'a atfedilemeyeceği zira bunun Allah'ın adâletiyle bağdaştırılmayacağı görüşünde olduğunu belirtir (s. 154-156). Yazar Hasan el-Basrî'nin Allah'ın kullarına güç yetirilemeyen şeyleri yüklemeyeceği görüşünde olduğunu (s. 156), hidayet ve dalâlet konusunda cebrî düşünceye karşı çıkararak Allah'ın doğru yolu gösterdiğini, hidayeti ya da delâleti tercih etme noktasında insanların özgür olduğunu yine onun Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektuptan nakillerle ortaya koymaktadır (s. 157-161). Aynı şekilde yazar Hasan el-Basrî'nin rızık ve ecel meselelerinde de cebrî düşünceye karşı çıkararak insana sorumluluk yükleyen bir görüş ortaya koyduğunu belirtmektedir (s. 161-162). Yazar sonra kaderle ilişkilendirilen bazı kavramlarla ilgili olarak Hasan el-Basrî'nin görüşlerine yer vermektedir. Hasan el-Basrî'nin, Allah'ın ezeli ilminin insanın iradesini engelleyici bir boyut taşımadığını düşündüğünü (s. 163), Cebriyye tarafından ortaya atılan insanın bedbaht veya bahtiyar oluşunun, inançsızlığın Allah'ın kaza ve kaderiyle önceden takdir edildiği görüşünü reddettiğini (s.164), itaatın insanın kendi seçimi olup Allah tarafından takdir edilmediğini düşündüğünü (s. 165) yine Abdülmelik b. Mervan'a yazılan risâleden alıntılarla ortaya koymaktadır.

Yazar Hasan el-Basrî'nin hayır ve şer probleminin kaderle ilişkisine dair görüşlerini de ele almakta, onun Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği prensibinden yola çıkarak Allah'ın kullarının hayrı işlemelerine engel olmadığı gibi şerri işlemeye de sevk etmeyeceğini düşündüğünü, hayır ve şer her şeyin küllî aidiyet itibarıyla Allah'a nispet edilebileceğini ancak küfür ve zulüm gibi şeylerin Allah'a nisbetinin uygun olmadığını savunduğunu Abdülmelik b. Mervan'a yazılan risâleden yaptığı nakillerle ortaya koymaktadır (s. 165-167). Yazar

üçüncü bölümde son olarak Hasan el-Basrî'nin imamet hakkındaki görüşlerini ortaya koymakta, onun bazı görevlerin yerine getirilmesi için bir imama ihtiyaç olduğuna inandığını (s. 167), Râşit Halifeler'in göreve geliş sıralarını kabul ettiğini (s. 168), zâlim de olsalar imamlara itaati gerekli gördüğünü belirterek Hasan-ı Basrî'nin imametle ilgili görüşlerinin sonraları Ehl-i Sünnet tarafından da benimsendiği tespitini yapmaktadır (s. 169).

Yazar eserin dördüncü bölümünde ise Hasan el-Basrî'nin kazâ ve kader problemi hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Yazar öncelikle kazâ ve kader kavramlarının sözlük anlamlarını ve Kur'an'da hangi manada kullanıldıklarını ortaya koyarak söz konusu kavramlara Eş'arî'lerin ve Mâtürîdilerin yükledikleri anlamlar hakkında bilgi vermektedir (s. 171-174). Daha sonra kader düşüncesinin tarihsel gelişimini analiz eden yazar, kader konusunda ki tartışmaların İslâm öncesi dönemlerde de mevcut olduğu tespitini yapmakta (s. 175), Yunan felsefesinde, Yahudilikte, Hristiyanlıkta, Zerdüştlükte ve câhiliyye dönemi Arapları arasında kader meselesinin tartışıldığı bilgisini verdikten sonra Yahudiliğin ve câhiliyye dönemi Araplarının kader anlayışları hakkında açıklamalar yapmaktadır (s. 177-178). Ardından Kur'an'da kader meselesini tahlil eden yazar Kur'an'da kavramla ilgili olarak geçen ayetleri vererek çıkarımlar yapmakta ve Kur'an'da kaderin iman edilmesi emredilen esaslar arasında zikredilmediği, insanın cebir altında bulunmayıp seçim hürriyetine sahip olduğu sonucuna ulaşmaktadır (s. 178-186). Yazar Kur'an'dan sonra hadislerde kaza ve kader meselesinin nasıl ele alındığını ilgili hadisleri tahlil ederek incelemekte ve hayrı ve şerriyle kadere iman etmenin hadislerde belirtildiği tespitini yapmaktadır (s. 187-189). Ardından, Hz. Peygamber döneminde de meselenin bazen gündeme geldiğini ortaya koymakta (s.189-190), râşit halifeler döneminde meselenin nasıl yorumlandığını Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hayatından örnekler vererek tahlil etmektedir (s. 190-192).

Kader meselesinin en yoğun tartışıldığı dönem Cebriyye ve Kaderiyye'nin de ortaya çıktığı Emeviler dönemidir. İnsanın bütün fiillerini Allah'ın takdirine bağlayan cebri düşünce Emeviler tarafından zulme dayalı uygulamalarını meşrulaştırmanın bir argümanı olarak kullanılmıştır. Yazar Hasan el-Basrî'nin Emevilerin desteklediği cebri kader anlayışını reddettiğini, insanın hürriyetine vurgu yaparak toplumu cebri kader anlayışından korumak için mücadele verdiğini Hasan el-Basrî'den nakillerle ortaya koymaktadır (s. 194-196). Daha sonra kaderî lafzının izafe edildiği fırkanın hangi fırka olduğu noktasındaki ihtilafa değindikten sonra (s. 196-197), bu fırkalarla Hasan el-Basrî arasındaki bağlantıyı ele almaktadır. Yazar Kaderiyye fırkasının kurucularının Hasan el-Basrî'nin talebeleri olduğunu bu bağlamda fırkanın hür düşünceye dair fikirlerini O'ndan almış olabileceğini belirtmekte, fakat onun ilâhî kaderi

kabul ettiğini ve kaderi Allah'a değil de tamamen kulun kendi kudretine nispet eden kaderî düşünceye de karşı olduğunu belirtmektedir (s. 197-200). Kaderî olarak nitelendirilen fırkalardan biri olan Cebriyye ile Hasan el-Basrî'nin ilişkisine de değinen yazar, onun kaderî lafzını bu fırkaya izafe ettiğini ve bu düşünce mensuplarıyla şiddetle mücadele ettiğini belirtmektedir (s. 200-203).

Kaderiyye nitelemesine muhatap olan fırkalardan biri de Mu'tezile'dir. Yazar, fırkanın kurucularının Hasan el-Basrî'yle olan ilişkisine dikkat çekerek insanın hürriyetine yaptıkları vurgunun oluşmasında Hasan el-Basrî'nin görüşlerinden etkilendiklerini, fakat fırkanın kader hakkındaki görüşlerinin Hasan el-Basrî'nin görüşlerinden farklılıklar arz ettiğini ortaya koymaktadır (s. 203-206).

Yazar kaderî olarak nitelendirilen fırkaların Hasan el-Basrî'yle olan ilişkisini netleştirdikten sonra onun kaderle ilgili görüşlerini tahlile geçmektedir. Yazar öncelikle Hasan el-Basrî'nin kaderî düşünceye mensup olduğunu, kaderî düşünceye mensupken bu konudaki fikrinden daha sonra vazgeçtiğini ve kaderî düşünceye karşı olduğunu iddia eden görüşleri ortaya koyarak kritiklerini yapmakta (s. 206-213), sonra Hasan el-Basrî'nin kader hakkında Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği risâlenin tahliline geçmektedir. Yazar risâlenin Hasan el-Basrî'nin elinden çıkmış bir çalışma olmanın ötesinde bir anlama sahip olduğunu vurgulayarak risâlenin taşıdığı önemi maddeler halinde sıralayarak belirginleştirmektedir (s. 214-215). Ardından Abdülmelik b. Mervan'ın Hasan el-Basrî'ye yazdığı mektubu ve onun cevaben yazdığı mektubu tahlil ederek içerik hakkında bilgiler vermekte (s. 215-219), ardından risâlenin içeriğinden çıkarılan sonuçları yorumlamaktadır. Yazar risâlede kader kavramının lafzi bir tanımının yapılmadığını ancak yaratma ve takdir anlamlarında kullanılmasının da doğru bulunmadığını (s. 219), Hasan el-Basrî'nin kaderi bütün işlerin Allah'ın yönetimi altında önceden belirlenmesi ve takdir edilmesi olarak kabul ettiğini, fakat Allah'ın kaderinin insanın dini ve ahlâki özgürlüğüyle uyumsuzluğunu reddettiğini belirtir (s. 219-220).

Yazar risâlede fikirlerin açık ve net bir şekilde, takiyyeye ve dalkavukluğa başvurulmadan ifade edildiğini, fikirlerin Kur'an ayetlerine ve akli delillere dayandırıldığını, ahad haberlere yer verilmediğini, selef olan bağlılığın dile getirildiğini, hür iradenin sıkça vurgulanarak insanın Allah tarafından fiilleri noktasında serbest bırakıldığı düşüncesinin savunulduğunu belirtmektedir (s. 220-223). Yazar risâlede iyiliklerin Allah'a kötülüklerin kullara ya da şeytana nisbet edilmesi gerektiği düşüncesinin ayetlerle vurgulandığını (s. 223), Hasan el-Basrî'nin kaderî olarak nitelendirilmesinin sebeplerinden birinin de bu olduğunu (s. 225), onun bu fikirlerinin Mu'tezile tarafından yaşatılıp geliştirildiğini



belirtmektedir (s. 226). Yazar risâlede yer alan görüşlerin aynı zamanda Cebriyye'nin görüşlerine bir reddiye niteliğinde olduğunu da belirtmektedir (s. 227).

Yazar Hasan el-Basrî'nin Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği risâleye de değinmekte ve risâlenin hem Kaderiyye'nin hem de Cebriyye'nin aşırılıklarını reddettiği yorumunu yaparak (s. 228), onun Kaderiyye'nin aksine ilahi kaderi kabul ettiğini belirtmektedir (s. 229). Yazar Hasan el-Basrî'nin Hz. Hasan'a gönderdiği mektuba ve Hz. Hasan'ın cevabi mektubuna da yer vererek Hasan el-Basrî'nin mektupta kader hakkında bazı sorular sorduğunu, bu durumun onun Kaderiyye hakkında bazı kaygılar taşıdığına ve onların fikirleri hakkında şüphe içinde olduğuna delil teşkil ettiği yorumunu yapmaktadır (s. 229-231). Yazar daha sonra risâlelerin bir değerlendirmesini yapmakta ve onun risâlelerden çıkan sonuca göre hem Cebriyye'nin hem de Kaderiyye'nin aşırılıklarına karşı olduğunu, kendine özgü bir kader düşüncesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bununla beraber her iki ekolün de Hasan el-Basrî'den etkilendiğini belirtmektedir (s. 231-234). Yazar sonuç kısmında Hasan el-Basrî'nin yetkin kimliğine vurgu yaparak onun bir üst düşünce kimliği oluşturduğunu ve görüşlerinin aşırılıkları reddeden niteliğinden dolayı yaşadığı dönemin dinî anlayışının merkezi haline geldiği yorumunu yapmaktadır (s. 235-240). Yazar eserin sonunda Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği risâlenin Helmut Ritter tarafından yayınlanan nüshasının Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay tarafından yapılan tercümesini de ek olarak vermektedir.

Tanıtmaya çalıştığımız Doç. Dr. Mehmet Kubat'ın Hasan el-Basrî (Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri) adlı eseri okuyucuya İslâm geleneğinin en önemli mimarlarından biri olan Hasan el-Basrî'yi ve onun şahsında İslâm geleneğini tanıma fırsatı sunmaktadır. Yazarın Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki özgün düşünceleri eserde yapılan yorumlara bilimsel bir nitelik kazandırmaktadır. Hasan el-Basrî'yi bütüncül bir bakış açısıyla tanıtan eser, onun tenkit edildiği hususlara da değinerek objektif bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Zengin bibliyografyasıyla araştırmacılar için kaynak olma özelliği taşıyan eser dil ve üslubunun sadeliğiyle de her düzeyden okuyucuya hitap etmektedir. Geleneğin yeniden inşa ve ihyasının gündemde olduğu günümüzde eserin okuyucularına İslâm geleneğinin en karizmatik temsilcisi Hasan el-Basrî'yi doğru bir şekilde tanıma fırsatı sunacağı kanaatindeyiz.



## Kitap Tanıtımı

**Doç. Dr. Metin Bozkuş, *Mürûcu'z-Zeheb'te İslam Mezhepleri (Mes'ûdî'ye Göre İlk Dönem İslam Tarihi ve Mezhepleri)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, 160 sayfa.**

**Necdet BALKI\***

Müellif, klasik dönemde yazılmış ve Taberî'den sonra en önemli/şöhretli İslam tarihi kaynağı olarak değerlendirdiği Mes'ûdî'nin (ö. 956) *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher* (Altın Çayırklar ve Kıymetli Madenler) adlı eserinden onun mezhebî görüşlerini yansıtan bilgileri tespit etmiştir.

Kitap; giriş, iki bölüm ve bir sonuç halinde tertip edilmiştir. Giriş kısmında Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) yaşadığı dönemi, devrin dinî, siyasi olayları ile sosyo-kültürel özelliklerini özetlenmiştir. Birinci bölümde Mes'ûdî'nin hayatı, ilmi kişiliği, mezhebî kimliği, eserleri ve seyahatleri; ikinci bölümde ise *Mürûcu'z-Zeheb* hakkında kısa bilgi verildikten sonra Mes'ûdî'nin İslam mezheplerine bakışı, başlıklar halinde ele alınmıştır. Aynı bölümde *Mürûcu'z-Zeheb*, Şii'lik bağlamında değerlendirilmiş ve Mes'ûdî'nin Şii oluşuna işaret eden yaklaşımları özetlenmiştir.



\* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-mail: necdetbalki@mynet.com

Abbasîler (750-1258) döneminde, Abbasî halifeleriyle Türk komutanlar arasında yaşanan gerilimleri ve bu vesileyle Türkler ile Bağdat'ı ele geçiren Büveyhîlerin güç gösterisinden de bahseden Mes'ûdî, Türklerin genelde Sünnî anlayışı desteklediklerini, iktidardaki Büveyhîlerin ise Şîî anlayışı desteklediklerini kaydetmiştir. Birçok coğrafyada Sünnîler ile Şîîler arasında hala etkisi devam eden çatışmaların yaşandığı ve Cuma camilerinin ayrıldığı bir dönemden geçilmekteydi. Üstelik bu ayrılık rüzgârları Sünnî Müslümanlar arasında da esmeye başlamıştı. Örneğin Hanbelîler çevreye korku salan bir güç haline gelmişti. İslam'ı kendi uhdelerinde gören kimi fırkalar (Karmatîler) tekfir ve savaş esirlerini köleleştirme konusunda aşırıya gitmiş, hatta hac kervanlarına ve Mekke'ye saldırarak (317/929) katliam ve talanlar yapmış, Haceru'l-Esved'i almışlardı. Öyle ki saray diplomasisi, Karmatî birliklerini halifenin hizmeti için saraya almak karşılığında problemi çözebilmişti (s. 9-13).

Mes'ûdî'nin, İslam dünyasını baştanbaşa dolaştığı seyahatine başlaması Abbasi halifesi Muktedir'in 25 yıl süren dönemine denk gelmiştir. Bu dönemde Şîîler birçok bölgede ayaklanmış ve Ağlebîleri yenerek Fatımîler Devletini (909-1117) kurmayı başarmış, Kayravan'ı aldıktan sonra (909) halifelik unvanını da üzerlerine almışlardı. İslam coğrafyasında çeşitli etnik devletçikler kurulmuş ancak Bağdat'taki halifenin üstünlüğü fikri hiçbir zaman terk edilmemişti (s. 14-16).

Sosyo-kültürel yapı açısından bakıldığında bu dönemde başta Bağdat olmak üzere Basra, Kûfe, Rey, Buhara, Kahire ve Kurtuba gibi ilim ve kültür merkezinin bulunduğunu zikretmek gerekmektedir. Özellikle Abbasî Devletinin ilk dönemlerinde (750-861) gerçekleşen tercüme faaliyetleri Arapların pozitif ilimlerle uğraşma miladı kabul edilebilir. Bundan sonra ise telif eserlerin verildiği bir döneme girilmiş, nakil ve tercüme ile yetinilmemiş ve bir medeniyet inşa edilmeye başlanmıştır (s.18-19).

Mes'ûdî, Abbasîlerin ve kurulan diğer tüm devletçiklerin, bilginleri hi-maye etmede yarıştıklarını nakletmiştir. Bunun da bir semeresi olarak hicri III. ve IV. yüzyıllarda İslam düşüncesi büyük bir olgunluğa ulaşmış; ilim, fen ve edebiyat müstakil alanlara dönüşmüş, İslam mezheplerinin akaid usulleri belirginleşmiş, âlimler yetişmiş, tarihten felsefeye birçok eser verilmiştir (s. 20-21).

Farklı ilim dallarına ait tercüme ve telif eseri önünde bulan ve bunlardan (Aristo, Eflatun, Batlamyus ve Pehlevîce'den yapılan çeviriler) kaçınılmaz olarak etkilenen Mes'ûdî, bu çalışmalara uygun olarak seyahatlerini gerçekleştirmiş, bu doğrultuda eserlerini şekillendirmiştir (s. 24).

Kendisi için tarihçi, coğrafyacı, hadisçi, astronom ve seyyah nitelermeleri yapılan Mes'ûdî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekte ancak Halife Mu'tazid'in (892-902) dönemine denk geldiği ve hicrî 280-83 yıllarında Bağdat'ta doğduğu sanılmaktadır. Tam adı, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî el-Huzelî'dir (s. 13,26). Nesebinin ashaptan Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığı konusunda ittifak vardır. Bir süre Mısır'da ikamet eden Mes'ûdî'nin h. 300'e kadar Bağdat'ta yaşadığı tahmin edilmektedir (s. 28).

Yirmi beş yıl süren seyahatlerine önce İran ve Hindistan'ı gezerek başlamış, Hint okyanusu yoluyla Zengibar'ı (Madagaskar) gezdikten sonra Umman üzerinden Bağdat'a dönmüştür. Bir süre sonra kuzeye seyahate çıkmış, (m. 926) Musul, Azerbaycan ve Cürcan'ı gezmiş ardından Şam, Fustat ve Kuzey Afrika'yı dolaşmış, ömrünün geri kalan kısmını Fustat'a geçirmiştir (s. 29). el-Mutî (946-974) döneminde Mısır'da vefat (956) etmiş ve *Mürûcu'z-Zehab*'de hicrî 336 yılına kadar bu dönemdeki olayları anlatarak kitabını bitirmiştir (s. 18).

Kendisine Arap'ın Herodotus, dünya tarihçisi ve ansiklopedisti unvanları yakıştırılan Mes'ûdî'nin ilmî kişiliği çok geniş bir yelpazededir (s. 61). Tarih ve coğrafya başta olmak üzere kozmoloji, astroloji, dinler ve mezhepler tarihi (ehlibeyt, imamet), hukuk, felsefe ve siyaset gibi farklı ilim dallarında eserler veren Mes'ûdî'nin sadece *Mürûcu'z-Zehab* ile *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* adlı iki eserine ulaşılabilmiş (s. 31) olması önemli bir kayıp olmuştur. Kitapta, Mes'ûdî'nin kayıp olan 37 eseri tespit edilmiş, bunların içerikleriyle ilgili ayrıntılı bir özet verildikten sonra mevcut eserlerinin kritiği yapılmıştır (32-53). İki ana bölümden oluşan *Mürûcu'z-Zehab* birçok konuyu karışık olarak içerdiğinden '*attar dükkânı*' benzetmesiyle eleştirilmiştir. Birinci bölümünde daha çok ansiklopedik coğrafya; ikinci bölümde ise Hz. Peygamberden Abbasî Halifesi Mutî' Lillah'a kadar ki dönemin tarihi olaylarını anlatan *Mürûc*, Mısır'da 1303/1885 Ezheriye matbaasında basılmıştır. Mes'ûdî'nin diğer/son eseri *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* muhtasar bir kitap olup coğrafya ve bir genel tarih kitabı niteliğindedir (s. 49-53).

İslam dünyasındaki siyasi ayrılık ve bölünmelere rağmen tercüme faaliyetleriyle başlayan fikri hareketliliğin verdiği bir güçle hayatını seyahat ve araştırmalara ayıran Mes'ûdî, kitaplarında tahkik ve tenkit yapmamak; yüzeysel ve nakilci olmak, hal tercemeleri, vaka ve tarihler kaydetmekle yetinmek ve (Pers tarih kaynakları vasıtasıyla) yabancı tesiri altında kalmak ile eleştirilmiştir (s. 54-56).

Mes'ûdî'nin mezhebî kimliği hakkında farklı yaklaşımların tartışıldığı kitapta; onun Şîî (imamî) olduğu, hatta bu konuda aşırıya gittiği şeklindeki görüşlere yer verilmiş, Sünnîlerin ise genelde onu Mu'tezilî saydıkları nakledilmiştir. Bu asır (h. IV) Şia ile Mu'tezile'nin düşüncede yakınlaştığı bir dönemdir.

Mes'ûdî bu dönemden etkilenmiş olmalı ki, İbn Hacer onu Şîî-Mu'tezilî olarak zikretmiştir. Ancak onun sika olduğu Şîî ve Sünnî herkesçe kabul edilmiştir. Mezhepçi olmadığı halde bazı ifade ve yaklaşımları ile metoduna bakıldığında, ona Şîî eğilimli Mu'tezilî bir âlim nitelemesi yapılmıştır (s. 69-72).

İslam mezhepleri açısından *Mürûcu'z-Zeheb*'in bir kritiğini içeren çalışma, Mes'ûdî'nin mezheplere ilişkin yaklaşımlarını göz önüne sermektedir. Onun Şîîlik, Haricîlik, Mu'tezile, Hurremiyye gibi inanç grupları hakkında; ortaya çıkışları, isimleri ve temel görüşleri gibi genel bilgiler verdiği, Ehli Sünnet'ten 'haşeviyye/haşviyye' diye söz ettiği ve mezheplerini teğet geçtiği, diğerlerinin aksine Şîîlik konusunda tarafsızlığını koruyamadığı kaydedilmektedir. Ayrıca Müslümanların hilafet konusundaki ihtilafları (imamet-kureyşîlik, efdâl-mefdûl), Şîîlik ve Vasiyyet düşüncesi, Mu'tezile, Haricîlik, Mürcie (kısaca), Karmatîlik, Keysâniyye, Râvendiyîye, Hurremiyye/Müslimiyye ve Zeydiyye mezhepleri, *Mürûc*'tan örnek pasajlar verilerek anlatılmıştır (s. 79-99).

Kitapta, Mes'ûdî'nin Şîîliği konusundaki iddiaları destekleyen tarzda eserindeki bolca Şîî temalara değinilmiş ve onun '*Hz. Ali ile ilgili olaylara Hz. Peygamberin hayatından daha fazla önem verdiği*' aktarılmıştır (s. 100). Mes'ûdî'nin, genel olarak Şîî eğilimli yaklaşımlar sergilediği doğru ise de bu değerlendirme, onun konulara ayırdığı sayfa sayısının çokluğu veya azlığına göre yapıldığı için pek isabetli görünmemektedir.

*Mürûcu'z-Zeheb*'de, Hz. Ali ve evladı hakkında geniş bilgi yer aldığından kitapta da bu konular başlıklar halinde ayrıntılı olarak aktarılmış ve Hz. Peygamberden itibaren dönem dönem incelenmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin siyasi muhalifleri hakkında ileri sürülen iddialara yer verilerek özellikle '*Hakem Olay*'nda rol alan bazı sahabîler hakkında yapılan çeşitli ithamlar aktarılmıştır. Daha sonra Hz. Ali'nin Haricîler ile olan mücadelesi, vasiyeti ve şahadetine yer verilen çalışmada, Emevî ve Abbasî Devletleri döneminde Ali evladının (Hasan, Huseyn ve Muhammed b. Hanefiyye) mücadelelerine yer verilmiş, halifeler ve dönemleri kritik edilmiştir (s. 111-148).

Sonuç olarak Mes'ûdî'nin, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher* adlı eserini büyük bir dikkatle inceleyen, onun mezhepler ve inançlar karşısındaki tutumunu ortaya koyan ve okuyucuyu örnek pasajlarla o döneme taşıyan bu eserden faydalandığımı belirtmek isterim. Bu nedenle Metin Bozkuş'un çalışmasını, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında gerçekleşen olaylara ve aktörlerine farklı bir bakış açısı getirdiği için başta İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışma yapanlar olmak üzere konuya ilgi duyan herkese tavsiye ederim.

## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
  - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
  - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
  - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).