



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3, Sayı: 1, Bahar 2012



İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 3, Issue: 1, Spring 2012



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2012
(Volume 3, Issue 1, Spring 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. Zülfikar DURMUŞ	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU
Doç. Doç. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Doç. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN	Yrd. Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN

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 yayımlanan 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



BAHAR 2012 SAYISI HAKEM KURULU /REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Hayati AYDIN, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa YÜCEER, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Resul ÖZTÜRK, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Atik AYDIN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KORKMAZ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Adem KORUKÇU, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Yüksel MACİT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Editörden	
Mehmet KUBAT.....	7-8
İslam Hukukunda Güneşte Isınan Suyun Kullanımı	
Metin CEYLAN	9-28
İlköğretimin Farklı Sınıflarındaki Öğrencilerin Temel Dini Kavramları Anlama Düzeyleri: Din, Allah, Peygamber ve İbadet Kavramları Örneği	
Abdulkadir ÇEKİN.....	29-47
Kur'ân-ı Kerîm'in "Kelime-i Tayyibe" Ve "Kelime-i Habîse" Temsilinin Çözümlemesi	
Mehmet YOLCU	49-86
Hadislerde Günahın Psiko-Sosyal Boyutu	
Abdullah ÜNALAN	87-116
Ali Nâzîma ve "Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi" Adlı Eseri	
Hacı ÇİÇEK.....	117-142
Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi	
Selahattin YAKUT.....	143-189
Ahiliğin Tarihsel Sosyolojik Arka Planı	
İrfan Kaya	191-202
İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış	
Lütfi BOZKALE.....	203-228
Kelime-i Şehâdetin Anlamı Üzerine	
Hasan HANEFİ / Çev. Mehmet KUBAT	229-248
Kur'an Nahvi -II	
Ahmet Mekkî el-Ensârî / Çev. Sabri TÜRKMEN.....	249-284
Kitap Tanıtımı/Zülfikar DURMUŞ, Kur'an'a Göre Kur'an	
Cahit KÜLEKÇİ.....	285-287
Kitap Tanıtımı/Heterodoks Dervişler	
Cahit KÜLEKÇİ.....	289-290

CONTENTS

Editorial	
Mehmet KUBAT.....	7-8
The use of water heated by the sun in Islamic Law	
Metin CEYLAN	9-28
The Different Grades Students' Understanding Levels of the Basic Religious Concepts in Elementary Education: Religion, Allah, Prophet and Worship Sample	
Abdulkadir ÇEKİN.....	29-47
The analysis of "Word al-Tayyiba" and "Word al-Habisa" in the Qur'an	
Mehmet YOLCU	49-85
Psycho-Social Dimensions of Sin in Hadith	
Abdullah ÜNALAN	87-116
The Translation Of Ali Nâzîma And "Nawabigu'l-Kalim" As a Work	
Hacı ÇİÇEK.....	117-142
The examination of the level of violence among high school students	
Selahattin YAKUT.....	143-189
Background of Sociological Historical of Akhism	
İrfan KAYA.....	191-202
An overview on the relationship between imkan-hudus	
Lütfi BOZKALE.....	203-228
The meaning of the kalima shadah (confession of faith)	
Hasan HANEFİ/ Translate: Mehmet KUBAT.....	229-248
The Qur'an's Grammar- II	
Ahmet Mekkî el-Ensârî /Translate: Sabri TÜRKMEN	249-284
Book Review: Zülfikar Durmuş, The Qur'an According to The Qur'an	
Cahit KÜLEKÇİ.....	285-287
Book Review : Ahmet Taşğın, Heterodox Dervishes	
Cahit KÜLEKÇİ.....	289-290

Editörden

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla...

Gelenek bilinmeden gelecek inşâ edilemez. Bu bağlamda bin dört yüz yıllık İslâm kültürü doğru tahlil edilmeden gelecek nesillere sağlam bir İslâm kültürü sunmak mümkün değildir. 2010 yılından beri düzenli olarak yayınlanan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yoğunluklu olarak on dört küsur asırlık İslâm kültürünün ilmî tahlil ve değerlendirilmesi çerçevesinde kaleme alınan makaleleri yayınlamaya, bir yandan İslâmî kültür faaliyetlerine, öbür yandan da Türkiye'nin bilimsel birikimine önemli katkılar sağlamayı hedeflemektedir. Bu çerçevede elinizde tuttuğunuz Bahar 2012 sayısı yine dopdolmuş bir içerikle yayınlanmış bulunuyor.

Yayın ilkelerinden ödün vermeyerek okurlarının güvenini kazanan ve her geçen gün daha da güçlenerek yoluna devam eden *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, seçkin ilim adamı ve akademisyenlerin özverili gayretleri ve özgün çalışmalarından oluşan birbirinden değerli 8 te'lif, 2 tercüme toplam 10 makale ve 2 kitap tanıtımı çalışmasıyla siz okurlarıyla buluşuyor. Dergimizin ilk makalesi, "İslâm Hukukunda Güneşte Isınan Suyun Kullanımı" adını taşıyor. Dr. Metin Ceylan'ın kaleme aldığı makalede, İslâm hukuku açısından güneşte ısınan suyun kullanımı ele alınıyor. İkinci sırada yayınladığımız makale Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Çekin'in "İlköğretimin Farklı Sınıflarındaki Öğrencilerin Temel Dini Kavramları Anlama Düzeyleri: Din, Allah, Peygamber ve İbadet Kavramları Örneği" adını taşıyor. Müellif makalesinde, ilköğretimin farklı sınıflarında öğrenim gören öğrencilerin "din, Allah, peygamber ve ibâdet" kavramlarını nasıl algıladıklarını ele alıp inceliyor. Üçüncü makale Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu'ya ait. Yolcu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Kelime-i Tayyibe ve Kelime-i Habîse Temsilinin Çözümlemesi" adlı çalışmasında, Kur'an'da iman ile küfrün temsil yoluyla anlatımını bu iki örneklem üzerinden ortaya koymaya çalışıyor. Dördüncü sıradaki makalede Yrd. Doç. Dr. Abdullah Ünalın "Hadislerde Günahın Psiko-Sosyal Boyutu" adını verdiği çalışmasında, günahın insan psikolojisini tahrip edip birey ve toplumu olumsuz etkilemesi gerçeğini Kur'an ve ha-

dislerden örnekle ortaya koymaya çalışıyor. Beşinci sırada yayınladığımız makale “Ali Nâzîma Ve “Nevabiğü'l-Kelim Tercümesi” Adlı Eseri” adını taşıyor ve müellifi Hacı Çiçek. Çiçek, ünlü Mu'tezilî âlim ez-Zemahşerî'nin seçilmiş vecizelerinden oluşan eseri Nevâbiğü'l-Kelim'i Osmanlıca'ya tercüme eden Ali Nâzîma'yı ve eserini okuyucuya tanıtmayı hedefliyor. Altıncı makale Selahattin Yakut'un “Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” adını taşıyor. Müellif çalışmasında orta öğretim kurumlarında ortaya çıkan şiddet olaylarını önlemek veya en azından azaltmak amacıyla bu düzeydeki okullarda baş gösteren şiddetin nedenlerini saptamayı konu ediniyor. Yedinci sıradaki makale “Âhiliğin Tarihsel Sosyolojik Arka Planı” adını taşıyor. Makalenin yazarı Dr. İrfan Kaya, çalışmasında dinî ve sosyo-kültürel tarihe vurgu yapmak suretiyle, Âhiliğin tarihsel sosyolojik açıdan arka planı ortaya koymayı hedefliyor. Sekizinci sırada yer verdiğimiz makale Dr. Lütfi Bozkale'nin. Yazar “İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bir Bakış” adını verdiği çalışmasında çoğunlukla İbn Sina ve Farabî'nin kullandığı imkân delilini, kelâmcıların hudûs ile birlikte daha da geliştirip kullandığı gerçeği üzerinde odaklanıyor. Dokuzuncu makalemiz Mısırlı çağdaş Müslüman düşün adamı Hasan Hanefî'nin “Kelime-i Şehâdet'in Anlamı Üzerine” adını taşıyor. Doç. Dr. Mehmet Kubat'ın çevirisiyle sunulan makalede Tevhid'in modern zamanlarda ne anlam ifade ettiği üzerinde duruluyor. Son makale Ahmed Mekki el-Ensârî'nin “Kur'an Nahvi II” adını taşıyor. Makale, nahiv kurallarının kıraatlere göre düzeltilmesi ana fikrini işliyor. Dergimizin sonunda ise Yrd. Doç. Dr. Cahit Külekçi tarafından kaleme alınan iki kitap tanıtımı yer alıyor. İlki Zülfikar Durmuş'un *Kur'an'a Göre Kur'an*, ikincisi ise Ahmet Taşğın'ın *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*.

Bu sayının ardından değerli ilim adamı ve akademisyenlerin bir birinden değerli özgün makaleleriyle yayına hazır durumda olan Güz 2012 sayımızla çok kısa bir zaman sonra buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Mehmet KUBAT

İslam Hukukunda Güneşte Isınan Suyun Kullanımı

Metin CEYLAN *

Özet: Bu çalışmada güneşte ısınan suyun İslam Hukuku açısından durumu incelenmiştir. İslam Hukuku kaynaklarında suyun güneşte ısıtılarak kullanılmasının alaca hastalığına sebep olacağı yer almaktadır. Kaynaklarda bu rivayetlere ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bir kısım hukukçular bu rivayetleri tamamen reddetmişlerdir. Bir kısmı bu rivayetleri değerlendirip güneşte ısınan suyun kullanımının mekruh olduğu kanaatine varmışlardır. Bunların da aradıkları şartlar farklıdır. Kaynaklardaki bilgiler ışığında güneş enerjilerinde ısınan suyun kullanımı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Su, Güneş, İslam Hukuku.

Abstract: -*The use of water heated by the sun in Islamic Law*- In this study, it has been examined the status of the water heated under the sunshine. The using of the water heated under the sunshine causes the pied disaese has taken place at the source of İslamic Law. Serious criticisims has been directed which narrated in this sources. Some lawyers had rejected entirely this narrations. Some lawyers had evaluated this narrations and had concluded that the using of the water heated under the sunshine was makrooh. The conditions which they were looking for are different. In the light of the information in the source of İslamic Law has evaluated the using of the water heated with the solar heating water systems.

Keywords: Water, Sun, İslamic Law.

GİRİŞ

Genellikle İslam Hukuku kaynak kitaplarının giriş kısımlarında – Kitabu't-Tahare- sulara ilişkin bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerde suyun tarifi, vasıfları, çeşitleri, suyu kirleten maddeler, temizlenmesi vs konulara yer verilir. Burada bir müslümanın günlük hayatında temizlikte, ibadette ve beslenmede kullanacağı suya işaret edilmektedir. Kullanılacak suyun nasıl bir su olması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

* Dr. , Avukat.

Suların kullanımı konusunda yapılan tasniflerde bazı kitaplarda güneşte ısınan su ile abdest ve gusül yapmak suretiyle kullanımının mekruh olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Özellikle bu hüküm, Hz. Peygamber'den yapılan rivayetlere dayandırıldığından önem arz etmektedir. Fıkıh kitaplarında bu konuda rivayetlere getirilen çeşitli yorumlarla farklı görüşlere de yer verilmektedir.

Geçmişte, günümüzde olduğu gibi alternatif enerji kaynağı arama ihtiyacı hissedilmediği için genellikle su ateşte ısıtılırdı. Ateşin en kolay elde edilme yolu ise odun idi. Fakat günümüzde alternatif enerji kaynağı olarak güneş enerjisinden yararlanma çalışmalarında ilerleme kaydedildiği için bu enerji ile suyun ısıtılması imkanı doğmuştur. Dünyada ve ülkemizde güneş enerjisinden daha fazla yararlanmak için çalışmalar yapılmaktadır. Güneş enerjisi ile su ısıtma sektör haline gelmiş, ülkemizde çatılarda güneş enerjisi sistemleri kurularak yaygın bir şekilde su ısıtılıp günlük hayatta kullanılmaktadır.

Toplumda İslam Hukuku kaynaklarında yer alan güneşte ısınan suyun mekruh olduğu kanaati bu konuda bazı kesimlerde güneşte ısınan suyun ibadetlerde kullanılıp kullanılmayacağı noktasında tereddüte yol açmıştır. Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlamadığımızdan elde mevcut temel eserlerden yararlanmak suretiyle konunun incelenmesi hedeflenmiştir.

Çalışmada klasik İslam Hukuku kaynaklarında geçen güneşte ısıtılan sudan neyin kastedildiği; bu sulara verilen hükümlerin neler olduğu ve bu hükümlerden hareketle özellikle günümüzde binaların çatılarına kurulan sistemlerle güneş enerjisinden istifade ile ısıtılan suyun hukuki durumunun incelenmesi esas alınmıştır. Ayrıca kaynaklarda geçen güneşte ısıtılan suyun durumu ile günümüzde güneşte ısıtılan suyun durumu arasındaki benzerlik ve aykırılıklarına temas edilerek konuya açıklık getirilecektir. Bu nedenle öncelikle Kur'an-ı Kerim ve Sünnette elde edilen bilgilere yer verilecektir. Sonra klasik İslam Hukuku kaynaklarına başvurularak günümüzde ve özellikle ülkemizde İslam Hukukçularının konuya yaklaşımlarına yer verilerek değerlendirilmelere gidilecektir.

I. İSLAM HUKUK KAYNAKLARINDA GÜNEŞTE ISINAN SU

A. KUR'AN-I KERİM'DE GÜNEŞTE ISINAN SU

Kur'an-ı Kerim'de suların kullanımına ilişkin birçok ayet varsa da¹ doğrudan güneşte ısınan suyun kullanımını hedefleyen ve onu yasaklayan ayetlere rastlanılamamıştır. Bu nedenle konuya açıklık getirmek için İslam Hukukunun ikinci asıl kaynağı olan sünnete başvurulmuştur.

B. SÜNNETTE GÜNEŞTE ISINAN SU

Güneşte ısınan suya ilişkin olarak Kütüb-ü Sitte'de hadislerle rastlamadık. Fakat bunların dışında bazı hadis kaynaklarında güneşte ısınan suya ilişkin rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, Hz. Aişe, Hz. Ömer, Hz. Enes ve İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Hz. Aişe ve Hz. Enes ile gelen rivayetlerde güneşte ısınan su ile ilgili metinler olmasına rağmen Hz. Ömer'den gelen rivayetlerde onun güneşte ısınan suya karşı tutumunu belirten rivayetlere yer verilmektedir. Bu nedenle rivayetleri Hz. Aişe'den, Hz. Enes'ten ve Hz. Ömer'den gelen rivayetler olarak üç ana başlık altında incelenmesi uygun görüldü.

1. Hz. Aişe (rha) den Gelen Rivayetler:

Hz. Aişe'den gelen rivayetlerin metinleri ele alındığında birbirine yakın metinler görülecektir.

Birinci:

عن عائشة رضي الله عنها قالت ثم دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
سخنت ماء في الشمس فقال لا تفعلي يا حميرا فإنه يورث البرص

Darekutnî (ö. 385/995) bu rivayetinde: Aişe'den: Güneşte su ısıttığım anda yanıma Rasulullah sav geldi. Dedi: "Ya Hümeyrâ! Böyle yapma. Çünkü bu (güneşte ısınan su) barasa (alaca hastalığına) maruz bırakır."²

¹ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/239; Nisa, 4/43; Maide, 5/6; Ra'd, 13/64; Vakı'a, 56/68.

² Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü Darekutnî*, Beyrut, 1966, I/38.

Bu metinde Hz. Peygamber güneşte suyu ısıtan Hz. Aişe'ye rastladığı, böyle yapmamasını ve bu şekilde ısınmış suyun alaca hastalığına sebep olacağını söylediği bildirilmektedir.

İkinci:

عن عائشة قالت ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ بالماء المشمس
أو يغتسل به وقال إنه يورث البرص

Darekutnî'nin diğer bir rivayetinde: Hz. Aişe Dedi: Rasulullah sav güneşte ısınmış su ile abdest almaktan veya onunla yıkanmaktan nehyetti. Rasulullah, bu (güneşte ısınan su ile abdest almak veya yıkanmak) barasa (alaca hastalığına) maruz bırakır."³

Bu rivayette; Hz. Peygamber'in alaca hastalığına sebep olması sebebiyle güneşte ısınmış su ile abdest almayı veya yıkanmayı yasakladığını söylediği belirtilmektedir. Bu rivayet metninin anlamı yukarıdakinden daha dar anlam ifade etmekte ve abdest veya gusül yasağı konusunda tereddüt bildirmektedir.

Üçüncü:

عن عائشة رضي الله عنها قالت ثم أسخنت ماء في الشمس فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا تفعل يا حميراء فإنه يورث البرص

Hz. Aişe ra'dan Dedi: "sonra güneşte su ısıttım. Rasulullah sav dedi: "Ya Hümejrâ! Böyle yapma. Çünkü bu (güneşte ısınan su) barasa (alaca hastalığına) maruz bırakır."⁴

Beyhakî (ö. 458/1066)'nin bildirdiği bu rivayet, metin olarak yukarıda verilen birinci metin ile benzerlik göstermektedir. Genel anlam ifade etmektedir.

³ Darekutnî, *Sünen*, I/38.

⁴ Beyhakî, *Sünenü Kübrâ*, I/6.

Dördüncü:

عن عائشة قالت أسخنت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ماء في الشمس فقال لا
تعودي يا حميراء فإنه يورث البرص

Hz. Aişe dedi: "Rasulullah sav için güneşte su ısıttım. Rasulullah sav dedi: "Ya Hümeyrâ! Böyle hazırlama. Çünkü bu (güneşte ısınan su) barasa (alaca hastalığına) maruz bırakır."⁵

İsnatlar:

1. Darekutnî, el-Hüseyin b. İsmail, Sa'dan b. Nasr, Halid b. İsmail el-Mahzûmî, Hişam b. Urve, babasından, Aişe⁶.

2. Darekutnî, Muhammed b. el-Feth el-Kalanisî, Muhammed b. Hüseyin b. Said el-Bezzaz, Amr b. Muhammed el-A'sem, Fuley, ez-Zuhri, Urve, Aişe⁷.

3. Beyhakî, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Esbehanî, Ebu Said b. el-Arabi, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Beşran el-Adl, İsmail b. Muhammed el-Saffar, Sa'dan b. Nasr, Halid b. İsmail, Hişam b. Urve, babasından, Aişe⁸

4. İbnu'l-Cevzi, Muhammed b. Ubeydullah b. Nasr, Abdullah b. Ali b. Zekeriya, Ali b. Muhammed b. Beşran, İsmail b. Muhammed es-Saffar, Sa'dan, b. Nasr Halid b. İsmail, Hişam b. Urve, babasından, Aişe⁹.

5. İbnu'l-Cevzi, el-Mübarek b. Ahmed el-Ensarî, Sabit b. Bendar, Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed el-Kadî, Darekutnî, Muhammed b. el-Feth el-Kalanisî, Ahmed b. Ubeyd ibn Nasih, el-Heysem b. Adîy, Hişam b. Urve babasından, Aişe¹⁰.

⁵ İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/60.

⁶ Darekutnî, *Sünen*, I, 38.

⁷ Darekutnî, *Sünen*, I, 38.

⁸ Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6.

⁹ İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/59.

¹⁰ İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/59.

6. İbnu'l-Cevzi, Muhammed b. Ebi Tahir, Ebu Muhammed el-Cevher, Darekutnî, Ebi Hatim, İbn Hibban el-Hafız, Ömer b. Senân, Ahmed b. el-Fadl el-Sâiğ, Nuh ibn el-Heysen, Vehb b. Vehb, Hişam b. Urve babasından, Aişe¹¹.

Hz. Aişe'den gelen rivayetlerde kullanılan "Yâ Humeyrâ!" lafzı üzerinde muhaddislerin görüşleri bulunmaktadır. Hz. Aişe'den gelen ve hadis kitaplarında çokça yer alan rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler içerisinde "Yâ Humeyrâ!" lafzı ile başlayan rivayetlerin içerisinde güneşte ısınan su ile ilgili rivayetler de girmektedir. Bu nedenle güneşte ısınan su ile ilgili rivayetler de bu eleştirilerden nasibini almaktadır.

"Ya Humeyrâ!" lafzı geçen tüm hadislerin uydurma değil, belki zayıf olduğunu söyleyen muhaddisler olduğu gibi; bu lafzın geçtiği tüm hadisleri uydurma kabul edenler de vardır. Güneşte ısınan su ile ilgili hadiste "Ya Humeyrâ!" lafzının geçmesine rağmen bu rivayetleri destekleyen Hz. Ömer'in rivayetinin bulunması bu hadisin uydurma olduğunu söylemeye imkan vermediği ve bu nedenle zayıf olduğu ileri sürülmüştür¹².

Yukarıda verilen hadislerde bulunan bazı ravilere ilişkin muhaddisler tarafından yapılan cerh ve tadil değerlendirmeleri bulunmaktadır. Birinci hadis metni ve onunla ilgili birinci, üçüncü ve dördüncü senetlerde bulunan Halid b. İsmail bazı hadisçiler tarafından metruku'l-hadis, hadis uyduran ve yalancı olarak cerh edilmiştir¹³.

İkinci hadis metni ve ikinci sırada isnadı verilen hadis ravilerinden Amr b. Muhammed el-A'sem'in münkeru'l-hadis, onların en iyilerinden, hadis uyduran olduğu, onun dışında Füle' ten rivayetinin görülmediği ve Zuhri'den yaptığı rivayetinin de sahih olmadığı bildirilmiştir¹⁴.

Hadis senesinde bulunan Vehb b. Vehb adlı ravi, yukarıda ismi verilen Halid b. İsmail'dan daha kötü, yalancı, yalancıların başı, gece gündüz hadis uyduran, deccal, yalan söyleyip haber veren, metruku'l-hadis, aslı olmayan

¹¹ İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/60.

¹² Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr ed-Dimeşkî, *el-Menaru'l-Münif*, I/60; *Nakdu'l-Menkul*, I/50-51; Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, I/450.

¹³ Darekutnî, *Sünen*, I, 38; Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6; İbn Hacer el-Askalanî, *Telhisu'l-Habir*, I/20-21; İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/61.

¹⁴ Darekutnî, *Sünen*, I, 38; Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6; İbn Hacer el-Askalanî, *Telhisu'l-Habir*, I/21; İbnu'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/61.

şeyleri söyleyen biri olduğu söylenerek bazı muhaddisler tarafından cerh edilmiştir¹⁵.

Hadis senedinde bulunan ravi el-Heyssem'e yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Bazı muhaddisler tarafından ravi Heyssem yalancı, metruku'l-hadis, sakıt¹⁶, bir ravi olduğu bildirilmiştir¹⁷.

Hz. Aişe ra'dan gelen rivayetlerin metin ve isnatlarına hadisçiler tarafından ciddi eleştiriler bulunmaktadır. Az da olsa bu rivayetlere değer veren hadisçiler de vardır.

2. Hz. Ömer (ra) dan Gelen Rivayetler:

Güneşte ısıtılan su ile ilgili Hz. Ömer'e dayandırılan rivayetler bulunmaktadır:

عن جابر بن عبدالله أن عمر كان يكره الاغتسال بالماء المشمس وقال
إنه يورث البرص

Cabir b. Abdullah'tan; "Ömer (ra) güneşte ısınan su ile yıkanmayı kerih görür ve onun baras hastalığı bulaştırdığını söyledi."¹⁸

Senetleri:

1. Şafii, İbrahim b. Muhammed, Sadaka b. Abdullah, Ebu Zübeyr, Cabir b. Abdullah, Hz. Ömer¹⁹.

2. Beyhakî, Ebu Said Muhammed b. Musa b. el-Fadl, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yakup er-Rebî' b. Süleyman, eş-Şafii, İbrahim b. Muhammed, Sadaka b. Abdillan, Ebu ez-Zübeyr Cabir, Hz. Ömer²⁰.

3. Darekutnî Ebu Sehl b. Ziyad, İbrahim b. el-Harbî, Davud b. Reşîd, İsmail b. Ayyaş, Safvan b. Amr, Hassan b. Ezher, Ömer b. El-Hattâb²¹.

¹⁵ Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6; İbnü'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/59.

¹⁶ Sakıt, ravileri cerhte kullanılan ağır tabirlerden biridir. Bkz. Talat KOÇYİĞİT, *Hadis İstilahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 149, Ankara, 1980, s. 393.

¹⁷ Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6; İbn Hacer el-Askalanî, *Telhisu'l-Habir*, I/20; İbnü'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/61.

¹⁸ Şâfiî, *el-Üm*, I/3; Darekutnî, *Sünen*, I/39; Beyhakî, *es-Sünenü's- Suğra*, I/156; *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6.

¹⁹ Şâfiî, *el-Üm*, I/3.

²⁰ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6 Hadis No: 13.

4. Beyhakî, Ebu Abdillah el-Hâfız, Ebu'l-Velîd el-Fakîh Muhammed b. Süleyman b. Halid el-Abdî, Ali b. Hacer, İsmail b. Ayyaş, Safvan b. Amr, Hassan b. Ezher, Hz. Ömer²².

Hz. Ömer'den gelen rivayetlere bakıldığında; bir ve iki numaralı senetlerde görülen ravi Sadaka b. Abdullah, zayıf ravi kabul edilmektedir. Ayrıca senette bulunan ravi İbrahim de hadisçilerin çoğu tarafından zayıf kabul edilmektedir. Şafiî, İbrahim'i sadık bir ravi olarak kabul eder²³.

İbn Ezher'den gelen senedin sahih olduğu, yukarıda verilen diğer senetleri desteklediği ve senette bulunan İsmail b. Ayyaş'ın sadık bir ravi olduğu muhaddisler tarafından söylenmiştir. Bu senedin, yukarıda verilen Cabir'den gelen senetten daha sağlam olduğu belirtilmiştir²⁴.

3. Hz. Enes (ra) dan Gelen Rivayetler:

Hadis kaynaklarında güneşte ısınan su ile ilgili rivayetlerin dayandığı kişilerden biri Hz. Enes'tir.

عن أنس أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تغتسلوا بالماء الذي
يسخن في الشمس فإنه يعدى من البرص

“Rasulullah sav'in, güneşte ısıtılan su ile yıkanmamalarını çünkü alaca hastalığı geçirdiğini söylediğini işittim.”²⁵ dediği Hz. Enes'ten rivayet edilmiştir.

Hadis senetleri:

1. Ukaylî, Salih b. Şuayb, İsmail b. Abdullah, Ali b. Haşim el-Kufî, Sevda, Enes²⁶.

²¹ Darekutnî, *Sünen*, I/39.

²² Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, I/6 Hadis No: 14.

²³ İbn Mülakkin, *Hülasatu'l-Bedri'l-Münir*, I/9; İbn Hacer el-Askalanî, *Telhisu'l-Habir*, I/22-23.

²⁴ İbn Mülakkin, *Hülasatu'l-Bedri'l-Münir*, I/9; *Tuhfetü'l-Muhtac*, I/140-141; İbn Hacer el-Askalanî, *Telhisu'l-Habir*, I/22-23; *ed-Diraye fi Ehadisi Hidaye*, I/55.

²⁵ Ukaylî, *Duafau'l-Ukaylî*, II/176; İbnü'l-Cevzi, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/60.

²⁶ Ukaylî, *Duafau'l-Ukaylî*, II/176.

2. İbnü'l-Cevzi, Abdulvahab b. el-Mübarek el-Hafız, Muhammed b. el-Muzaffer, Ebu'l-Hasan el-Atikî, Yusuf b. ed-Dahil, Salih b. Şuayb, İsmail b. Abdullah, Ali b. Haşim el-Kufî, Sevda, Enes²⁷.

Hadis senedinde bulunan Sevda b. İsmail'in Hz. Enes'ten rivayeti bilinmiyor. Onun güneşte ısınan su ile ilgili rivayetinin yalan olduğu ancak ondan Ali b. Haşim'in rivayette bulunduğu bildirilmektedir. Ayrıca bazı hadisçiler, Sevda b. İbrahim'in hadisi kabul edilmeyen meşhur kişiler arasında saymışlardır²⁸.

Bu hadise farklı bakan kişiler de vardır. Ukaylî (ö. 322/934), bu hadisin Sevda b. İsmail'den rivayetini meçhul görmeye beraber hadisi mahfuz görür. Güneşte ısınan su ile ilgili Hz. Ömer'den gelen rivayet olduğundan, Hz. Enes'ten gelen hadisin isnadının sahih olduğu ve hadiste sıkıntı olmadığı görüşünü paylaşır²⁹

4. İbn Abbas (ra) dan Gelen Rivayetler:

Güneşte ısınan su ile ilgili İbn Abbas ra'a dayandırılan rivayetlerde bulunmaktadır. Bu rivayette:

حديث بن عباس من اغتسل بالمشمس فأصابه وضح فلا يلومن إلا نفسه

İbn Abbas hadisi; "Kim güneşte ısıtılan su ile yıkanır ve ona alaca hastalığı bulaşırsa kendisinden başkasını kınamasın."³⁰

Rivayetin Senedi: İbn Hacer, Kadı el-Muristan, Ömer b. Subh, Mukatil, Dahhak, İbn Abbas³¹.

İbn Abbas'tan gelen bu rivayete ilişkin olarak, bu hadis meşhur hadis kitaplarında yer almayan, cidden garib bir hadis, senedinin, senette bulunan ravi-lerden Ömer b. Subh'un yalancılıkla itham edilmesi, Dahhak'ın ise İbn Abbas'la

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/60.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I/60-61; Zehebi, *Mizânu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, III/341; *el-Muğni fi'd-Du'afâ'*, I/289; İbn Hacer el-Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, III/126; *ed-Diraye fi Ehadisi Hidaye*, I/55; *et-Telhisu'l-Habir*, I/21.

²⁹ Ukaylî, *Duafau'l-Ukaylî*, II/176.

³⁰ İbn Mülakkin, *Hülasatu'l-Bedri'l-Münir*, I/9; İbn Hacer el-Askalani, *et-Telhisu'l-Habir*, I/21. Lafız, İbn Hacer Askalanî'ye aittir.

³¹ İbn Hacer el-Askalani, *et-Telhisu'l-Habir*, I/21.

görüşmediğinin bildirilmesi nedeniyle hadisin munkatı olduğu ve bu hadisle ilgili verilen rivayet izninin sahih olmadığı belirtilmiştir³².

5. Güneşte Isınan Su ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi:

Yukarıda konu ile ilgili hadis metinleri isnatları ve ilgili başlıklar altında değerlendirilmeleri yapıldı. Burada güneşte ısınan su ile ilgili hadislerin genel bir değerlendirilmesine gidilecektir.

Rivayetlere bakıldığında; hadis metinleri birbirlerine yakınlık arz etmektedir. Genelden özele doğru bir sıralama yapmak mümkün ise de anlamları birbirlerine yakındır. Hepsindeki ortak özellik, güneşte ısınan suyun kullanıl-mamasının alaca hastalığına sebebiyet vereceğidir. Bu durum, güneşte ısınan suyun kullanılıp kullanılmamasında temel unsuru oluşturmaktadır. İleride hukuk ekollerinin konuya bakışı ele alındığında bunun önemi daha da anlaşılacaktır.

“Ya Humeyrâ!” lafzının hadis metinlerinde geçmesi, güneşte ısınan suyun kullanımına ilişkin rivayetlerin eleştirilmesinde genel bir neden olmuştur. Buna karşı görüş ileri sürenler, Hz. Ömer’den gelen rivayeti destekleyici olarak ele almışlardır.

Hadislerin isnatlarında bulunan ravilerin bir çoğu, hadisçiler tarafından ağır şekilde cerh edilmişlerdir. Yapılan eleştirilerden en az nasibini alan Hz. Ömer’den gelen rivayetlere yönelik olmuştur. Hadis isnatlarının çok şiddetli tenkide uğraması bu rivayetlerin değerini önemli ölçüde düşürmektedir.

Güneşte ısınan su ile ilgili rivayetleri, Kur’an’da sabit sünnette ve gerçek icmada delili olmadığı gerekçesiyle alıp tenkit etmeye bile gerek duymayan, onları tümünden uydurma kabul eden hadisçiler de bulunmaktadır³³.

Tüm bunlara rağmen dikkati çeken bir husus, bu rivayetlere yönelik birçok eleştiri getirilmesine rağmen; güneşte ısınan suyun, sıcak bir yörede ve genelde yakacak bulunmayan bir bölgede, günlük hayatta çok kullanılmasının göz ardı edilemeyeceği dikkate alınırsa; bu konuda bir elin parmakları kadar az sayıda rivayetin bulunmasının eleştiri konusu yapılmamasıdır. Günlük hayatta önemli yer alan bir konuda, Hz. Peygamber’in bir eşine, Hz. Ömer, Hz. Enes ve İbn Abbas’a dayanan az sayıda bir rivayetin olmaması gerekirdi. Çünkü böyle bir suyu, Hz. Peygamber’in diğer eşleri, kızları ve diğer arkadaşlarının da kul-

³² İbn Mülakkin, *Hülasatu'l-Bedri'l-Münir*, I/9; İbn Hacer el-Askalani, *et-Telhisu'l-Habir*, I/21.

³³ İbn Hazm, *el-Muhalla*, I/221.

lanmış olabileceğinin gözden uzak tutulmaması gerekirdi. Bu durumda konuya ilişkin çok sayıda rivayetin olması gerekirdi.

Kutuplarda olduğu gibi, yerüstü suları şayet buzlarla kaplı olmayıp, gece veya karanlık değilse; bu sular güneşle temas halindedir ve güneş nedeniyle suyun ısısı artar. Deniz, göl, akarsu gibi tüm yeryüzü suları bununla karşı karşıyadır. Yerüstü sularına ilişkin güneşte ısınma ile ilgili bir kullanma yasağı bildirilmemiştir. O zaman burada suyun sadece güneşle temasının, yasaklanma için yeterli bir gerekçe kabul etmek mümkün değildir. Bunun arka planında suyun miktarı ve özellikle suyun güneşte ısınmaya bırakıldığı kaplar üzerinde durulması gerekir. Üzülerek belirtmek gerekirse suyun güneşe bırakılmasında kullanılan kaplara yönelik olarak hadis kaynakları ve şerhlerinde fazla bilgi verilmemektedir. Fakat aşağıda konuya hukuk ekollerinin görüşlerini sunacağımız başlık altında bu konuya ait bilgiler bulunacaktır.

C. HUKUK EKOLLERİNDE GÜNEŞTE ISINAN SU

Hukuk ekollerinin güneşte ısınan suya yaklaşımı, onların bu konuda gelen rivayetlere bakış açıları ile yakın ilgisi bulunmaktadır. Bu konuda gelen rivayetleri kabul etmeyenler, güneşte ısınan suyun kullanımına sınırlama getirmemekteler. Gelen rivayetleri değerlendirmeye tabi tutup ondan hüküm çıkarımlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında güneşte ısınan sulara ilişkin farklı şartlar ileri sürenler vardır. Bu nedenle güneşte ısınan suyun kullanımına ilişkin rivayetler değerlendirilirken farklı sonuçlara ulaşanlar bulunmaktadır. Fakat bu konudaki görüşler incelendiğinde; güneşte ısınan suyun kullanımına kayıt getirmeyenler ve kullanımını mekruh kabul edenler olarak iki ana grubu ayırmak mümkündür. Mekruh kabul edenlerin dahil olduğu ana grup içerisinde aradıkları şartlar farklı olduğundan bunlar dikkate alınarak sınıflamaya gidilecektir.

1. Güneşte Isınan Suyun Kullanımını Caiz Kabul Edenler

Yukarıda belirtildiği gibi, güneşte ısınan su ile ilgili rivayetlere yaklaşım onun kullanımına ilişkin hükmü belirlemede önemli rol oynamaktadır. Bu konuda gelen rivayetlerin uydurma veya zayıf kabul edilmesi, alaca hastalığına sebebiyet vermesinin tabipler tarafından kesinlikle ispat edilmemiş olması, onun kullanılmasına sınırlama getirmeye yeterli görülmemektedir. Bu görüşte

olanlar, güneşte ısınan suyun kullanılmasını mekruh görmezler caiz kabul ederler³⁴.

2. Güneşte Isınan Suyun Kullanımını Mekruh Kabul Edenler

Güneşte ısınan suyun kullanımını mekruh görenlerin aradıkları şartlar farklılık göstermektedir. Bu farklılık, güneşte ısıtma kastının varlığı veya yokluğu, suyun konulduğu kapların yapıldığı malzeme ve kabın kapalı olup olmaması, bulunulan bölgenin sıcak olup olmaması ve tabiplerin güneşte ısınan suya yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu konudaki görüşleri, klasik İslam Hukuku kaynaklarını da dikkate alarak aşağıdaki şekilde sınıflandıracamız:

Birinci Görüş: Bu grubu teşkil edenler, güneşte ısınan suyun kullanımını mekruh görmeye birlikte şu şartları ararlar. Suyun güneşte ısıtmak kastıyla hareket edilmesi halinde, suyun konulduğu kap ve bulunulan belde ayırımı yapılmaksızın güneşte ısınan suyun kullanımını mekruh görürler³⁵.

İkinci Görüş: Bu görüşte olanlar, güneşte ısınan suyun kullanılmasında kastı şart koşmazlar. Kastın olup olmaması önemli değildir. Hangi belde ve kapta olursa olsun suyun güneşte ısınması halinde onun kullanımını mutlak mekruh sayarlar³⁶.

Üçüncü Görüş: Bu görüşe göre; güneşte ısınan suyun kullanımı mekruh görülmeyle birlikte, güneşte ısıtma kastı aranmaz. Güneşte ısıtma işleminin sıcak beldede olması ve suyun ısındığı kabın, çekiçle dövülmek suretiyle maddeden yapılan kaplar olması gerekir. Kabın kapağının kapalı olması aranmaz. Bu kapların yapıldığı maden konusunda aralarında görüş ayrılığı olmakla beraber; bazıları çekiçle dövülerek imal edilen tüm madeni kapları, bazıları sadece bakır, bazıları ise altın gümüş dışında dövülerek imal edilen tüm madeni kapları sayarlar. Bazıları, madeni kapların sıcaklıktan etkilenerek suya kendisinden parçacıklarını bırakan madeni kaplar olmasını ararlar³⁷.

³⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, I/221; Nevevî, *el-Mecmû'* I/130-131; İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-Fıkh*, I/2; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, I/37-38; el-Mağribî, *Mevahibu'l-Celil*, I/78.

³⁵ Nevevî, *el-Mecmû'* I/131; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, I/38.

³⁶ Şafîî, *el-Üm*, I/3; Nevevî, *el-Mecmû'* I/131; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, I/38; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I/36; Abderi, *et-Tac ve'l-İklil*, I/78; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik*, I/30.

³⁷ Gazzâlî, *el-Vasît*, I/132; Nevevî, *el-Mecmû'* I/131; Abderi, *et-Tac ve'l-İklil*, I/78; Şirbinî, *el-İknâ'*, I/22; Desûkî, *el-Haşiye*, I/45.

Dördüncü Görüş: Bu görüşte olanlara göre güneşte ısınan suyun kullanımını mekruhtur. Fakat üçüncü görüşte aranan şartlara ilaveten kullanılan kapların kapalı olması gerektiğini savunurlar³⁸.

Beşinci Görüş: Bu görüştekiler, güneşte ısınan suyun kullanımını mekruh sayarlar. Fakat bunun için güneşte kullanılan suyun kullanımını halinde doktorların görüşünü şart koşarlar. Şayet doktorlar, bu suyu kullananın alaca hastalığına yakalanacağını söylüyorlarsa mekruh, değilse kullanımının serbest olduğu görüşünü paylaşırlar³⁹.

Altıncı Görüş: Bu görüşe göre; güneşte ısınan suyun kullanımının mekruh olması bedende kullanımla ilgilidir. Elbisenin yıkanması ve silinmesinde kullanımı mekruh değildir⁴⁰.

Güneşte ısınan suyun soğutulması halinde kullanılmasının mekruh olmayacağı kabul edilmesine rağmen⁴¹, güneşte ısınan suyun sonra ateşte ısıtılması halinde kerahiyetinin kalkmayacağı belirtilir⁴². Bu su ile alınan abdest ve guslün sahîh olduğu kabul edilir⁴³.

3. Hukuk Ekollerinin Güneşte Isınan Suya Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Hukuk ekollerinin güneşte ısınan suya yaklaşımı, bu konuda gelen rivayetlerin değerlendirilmesinde takip ettikleri metod ve bunun neticesinde vardıkları değerlendirmeler etkili olmaktadır.

Hadis kaynakları ve şerhlerinde elde edilmeyen bazı bilgiler burada göze çarpmaktadır. Bunların başında suyun ısıtıldığı kaplardır. Kapların madeni olması ve çekiçle dövülerek imal edilen kaplardan olması üzerinde durulmuştur. Bu konuda bakır, tunç ve demir öne çıkan madenlerdir. Bunların su ile temas halinde okside olup küçük parçacıklar halinde madenin suya karışması neticesinde alaca hastalığına sebep olabileceği izah edilmiştir. Açıklanan nedenlerle altın ve gümüşün suya parça bırakmamasından bu madenlerden ayrı tu-

³⁸ Nevevî, *el-Mecmû'* I/131.

³⁹ Nevevî, *el-Mecmû'* I/131-132; Desûkî, *el-Haşiye*, I/45.

⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû'* I/132; Desûkî, *el-Haşiye*, I/45.

⁴¹ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, I/37-38; Heysemî, *el-Menhecû'l-Kavim*, I/5.

⁴² Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, I/20.

⁴³ Nevevî, *el-Mecmû'* I/133; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, I/93.

tulmuştur. Toprak ve ağaçtan yapılan kaplar da altın ve gümüş gibi bu sınıfa dahil edilmemiştir.

Bakır, tunç ve demirden imal edilmiş kaplarla suyun güneşte ısıtılması halinde bu kapların ağzının kapalı veya açık olması da fikir ayrılığına sebep olmuştur. Bazıları kapalı olmayı şart koşmuşlardır.

Bunlara ilaveten güneşte su ısıtmada bu fiili işleyen kişide güneşte su ısıtma kastın varlığı ve yokluğu da görüş ayrılıklarına sebep olmuş bazıları kastın varlığını ararken bazıları buna gerek duymamıştır.

Güneşte suyun konulduğu kap üzerinde durulduğu gibi, ısıtmanın yapıldığı bölgenin sıcaklık durumu da dikkate alınmıştır. Güneşte su ısıtmanın sıcak bölgelerde yapılmış olması aranmıştır. Ilıman ve soğuk bölgelerde güneşte ısınan suyun kullanımı bundan ayrı tutulmuştur.

Hukuk ekolleri tarafından yapılan değerlendirmelerden biri de; tabipler tarafından güneşte ısınan suyun insan sağlığına zarar –alaca hasatlığı- verip vermediğidir. Şayet güneşte ısınan su, alaca hastalığına sebep olmadığı tabip veya kişinin kendi tecrübesi ile anlaşılırsa onun kullanımında sakınca yoktur. Şayet zarar veriyorsa zararın durumuna göre mekruh sayılmıştır.

Klasik İslam Hukuku kaynaklarında güneşte ısınan suyun alaca hastalığına sebep olacağı ile ilgili nazari bilgiler verilmekle beraber, tecrübe ile ilgili bilgiler verilmemiştir. Deneme amaçlı olsa bile güneşte ısınan su ile yıkanmada alaca hastalığının bulaşıp bulaşmadığı konusunda kendi dönemlerinde bulunan tabiplerin görüşlerine değinilmemiştir. Bu konuda örnek hadiseler yer verilmemiştir.

3. Günümüzde Güneşte Isınan Suyun Kullanımına Yaklaşım:

Günümüz İslam Hukukçularından bazıları, klasik İslam Hukuku kaynaklarında geçen çoğunluk tarafından kabul gören hükümleri olduğu gibi veya onlardan bir görüşü tercih ederek vermekteler⁴⁴, bazıları, güneş enerjisinden istifade şekli değiştiğinden meydana gelen teknolojik gelişmeler karşısında

⁴⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletühu*, I-X, Dimaşk, tarihsiz, I/417; Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, I-II, İstanbul, 1990, I/126.

güneşte ısınan suya ilişkin hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, ilke ve amaç yönünden ele alınmasını ileri sürerler⁴⁵.

II. GÜNEŞ ENERJİ SİSTEMLERİ İLE SUYUN ISITILMASI

Bu sistemde temel, suyun depolandığı kazanlar ve bu kazanlara bağlı güneş ışığından daha fazla yararlanmaya yarayan malzemeden imal edilmiş kollektör veya kollektörlerden meydana gelmektedir. Kollektörlerde bulunan borulardan su geçtiğinde ısınmakta ve ısınan su, sıcak su kazanında depolanmaktadır. Daha farklı sistemlerde bulunmaktadır. Dışarıda güneş ve sıcaklığın durumuna göre suyun sıcaklığı artıp eksilmektedir. Bu sistemde kullanılan malzemeler, genelde paslanmaz galvanizli malzemeler olmaktadır. Tüketicilerin alım gücüne ve taleplerine göre ucuz veya daha pahalı malzemeler kullanılmaktadır. Malzemelerin paslanmaz olmasına dikkat edilmektedir. Sistem genelde bulunulan yerin su şebekesine bağlı olarak çalıştırılmaktadır. Bu sistemler, özellikle sıcak bölgelerimizde ve kırsal alanlarda yoğun şekilde kullanılmaktadır⁴⁶.

III. GÜNEŞTE ISINAN SUYUN KULLANIMININ ALACA HASTALIĞINA SEBEP OLMASI

Yukarıda hadis metinlerinde görüldüğü üzere güneşte ısınan suyun abdest veya gusülde kullanılması halinde alaca hastalığına sebebiyet vereceği bildirilmektedir. Alaca hastalığına Arapça “البرص el-baras” denilmektedir. Baras, bedende deri üzerinde beyazlıkların oluşması, deri sıkıldığında derinin kızarmaması şeklinde kendini gösteren hastalık olarak tarif edilmektedir⁴⁷. Türkçeye alaca hastalığı şeklinde çevrilmektedir. Bu hastalık vücutta beyaz lekelerin oluşması şeklinde anlaşıldığı gibi, cüzam hastalığı olarak da çevirenler bulunmaktadır. Fakat bu anlam, kelimeye yapılan ağır bir yüklemidir. Çünkü

⁴⁵ Hayrettin Karaman, *Günümüzün Dini Meseleleri ve Çözüm Yolları*, <http://www.hayrettinkaramannet/kitap/meseleler/0963.htm>; Ali Bardakoğlu, *İlmihal*, İSAM, I-II, İstanbul, I/189.

⁴⁶ http://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F_enerjisi;
<http://gunesenerjisi.nedir.com/>

⁴⁷ Nevevî, *Tahriru Elfazi't-Tenbih*, I/254 Ebu Bekr Muhammed er-Razî, *el-Muhtaru's-Sihah*, Beyrut, 1994, s. 33; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII/5.

cüzam (lepra) hastalığının amili bir bakteri çeşididir⁴⁸. Nitekim Arapça kaynak sözlükleri de bu anlamı doğrulamamaktadır⁴⁹.

Güneşte ısınan suyu kullanmanın alaca hastalığına sebebiyeti konusunda halk sağlığı, biyoloji ve kimya alanında akademik çalışmalara (YÖK tez tarama) rastlayamadık. Özellikle yazın günlük olarak evlerde kullanılan madeni kaplarda ve günümüzde kullanılan güneş enerji sistemlerinde güneşte ısınan sular üzerinde halk sağlığı ile ilgili, biyolojik ve kimyasal araştırmalar yapılması halinde varılacak sonuçla, bu sulara yönelik hükümlerde önemli rol oynayacaktır.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Kur'an-ı Kerim'de güneşte ısınan su ile ilgili hükmü ilgilendiren doğrudan ayet bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de suyun kullanımı, Allah'ın verdiği nimetlerin yasak bulunmadıkça kullanımda serbestlik –ibaha- esası göze çarpmaktadır.

Hadis kaynaklarında konu ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Kütüb-ü Sitte'de yer almayan bu rivayetler, sayı olarak azdır. Hz. Aişe, Hz. Ömer, Hz. Enes ve Hz. İbn Abbas'a dayandırılan rivayetlerin metinleri bir birine yakınlık göstermektedir. Bu rivayet metinleri genelden özele bir anlam sıralamasına tabi tutulabilir. Fakat sonuç olarak güneşte ısınan suyun kullanımının yasaklandığı, mekruh sayıldığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu rivayetlerin isnatlarında bulunan ravilere yönelik olarak hadisçiler tarafında ciddi eleştiriler bulunmaktadır.

Açıklanan nedenlerle hadisçilerin bir kısmı, güneşte ısınan su ile ilgili tüm rivayetleri kabul etmeyerek bunları geçersiz kabul etmektedirler. Bazıları, bu rivayetleri uydurma kabul ediyorlar. Bazıları ise bu rivayetleri zayıf kabul etmektedirler. Zayıf kabul edenler, yapılan rivayetler arasında Hz. Ömer'den gelen rivayete daha fazla değer vermektedirler.

Klasik İslam hukukçularının güneşte ısınan su ile ilgili görüşleri, bu konuda mevcut olan rivayetlere yaklaşımları çerçevesinde şekillenmektedir. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri kabul etmeyenler veya mevzu sayanlar bu konuda görüş belirtmeye gerek görmüyorlar. Güneşte ısınan suyun kulla-

⁴⁸ <http://www.bilkent.edu.tr/~bilheal/aykonu/ay2007/ocak07/cuzzam.html>; Mevlut Sarı, *el-Mevarid Arapça Türkçe Lûgat*, İstanbul, trz. s. 89.

⁴⁹ Razî, *el-Muhtaru's-Sıhah*, s. 33; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII/5; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdulkâdir, Muhammed 'Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İstanbul, trz. s. I/49.

nımına sınırlama getirmemektedirler. Mevcut rivayetleri değerlendirmeye tabi tutanlar bu konuda görüşler ileri sürmektedirler. Bu görüşler; ısıtma işleminin yapıldığı bölge, kap, ısıtma eylemini yapmada kastın varlığı veya yokluğu ve hastalığa sebebiyet verip vermediği konusunda tabielerin vardıkları sonuçlara göre şekillenmektedir. Genelde güneşte ısınan suyun insan bedeninde kullanımını mekruh görülür fakat aradıkları şartlar farklılık arz eder.

Günümüzde kullanılan güneş enerjisi sistemleri ile suyun güneşte ısıtılması kaynaklarda verilen bilgilerle karşılaştırıldığında; güneşte ısıtma dışında birçok yönden birbirlerine uymamaktadır. Güneş enerjisi ile ısıtma işleminde su sürekli devir daim eden bir haldedir. Fakat kaynaklarda bildirilenlerde ısıtılan su, günlük kullanılan madeni kap içerisinde durgun haldedir. Sürekli yenileme yoktur. Kullanılan malzemeler farklı olup büyüklükleri de farklıdır. Güneş enerjisi sistemlerinde kullanılan malzemeler, yapım firmalarına göre değişiklik arz etse bile, genelde paslanmaz malzemelerden yapılmaktadır. Klasik İslam Hukuku kaynaklarında rivayetlerde geçen kabın nasıl bir kap olduğuna ilişkin detaylı bilgi bulunmamasına rağmen; kaplarla ilgili birçok şart ileri sürülmüştür. Özellikle su ile temas halinde sıcaklığın etkisiyle konulan kabın kendisinden küçük parçaların ayrılıp suya karışmaması aranmıştır. Güneş enerjilerinde kullanılan malzemelere ilişkin ülkemizde belli standartlar aranmaktadır.

Güneşte ısınan suyun kullanımının yasaklanıp yasaklanmamasında önemli unsur, bu suyun kullanılmasının alaca hastalığına sebep olup olmaması gelmektedir. Bu durumda, suyun kullanımının yasaklanmasında suyun ısıtılmasını ileri sürmek doğru değildir. Rivayetlerde günlük kullanılan kaplarda odun yakmak suretiyle suyun ısıtılarak kullanılmasına yönelik yasaklamalar bulunmamaktadır. Ayrıca yerüstü sularının tümü bulunduğu bölgeye göre az çok güneşle teması olmakta ve bu nedenle ısınmaktadır. Bu suların güneşle teması nedeniyle yasaklanmasına ilişkin rivayet ve hükümlere rastlanılmamaktadır. Bu durumda evde günlük hayatta kullanılan kaplarla güneşte suyun ısıtılması ve hastalık ilişkisi, kullanılan kabın sıcak su ile teması neticesinde; su ile maden arasında etkileşimin olması ve bu etkileşimin insan sağlığına etkisinin bilinmesi gerekir.

Madenin su ile teması halinde oksitlenmesi doğaldır. Fakat bu oksitlenme neticesinde kullanılan suyun alaca hastalığına sebebiyeti konusunda sağlam bilgiler bulunmamaktadır. Özellikle kalaylanmamış bakır kaplarda yiyecek ve içecek alınmasının sağlığa zararlı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu zehirlenme ile ilgilidir. Böyle bir kabın ve bu kapta bulunan yiyecek ve içeceğin kullanılması sağlığa zararlı olduğu açık olduğundan yasaktır. Fakat rivayetlerde geçen kabın malzemesine ilişkin bilgi mevcut değildir. Bunlara ilişkin İslam hukukçularının

getirdiği yorumlarda; özellikle bakır kap üzerinde durulmuşsa da bunun kalaylanmak suretiyle zararın giderilebileceğine değinilmemiştir.

Günlük hayatta sıkça yer alması gereken bir konuda az rivayetlerin olması; bu rivayetlerin değerini azaltmaktadır. Hadis ve klasik hukuk kaynaklarında bu duruma değinilmemiştir. Günlük hayatta suyun kullanımı ve hele sıcak su talebi dikkate alındığında böyle bir konuda bu kadar az rivayetin olmaması gerekirdi.

Netice olarak; güneşte ısınan suya ilişkin rivayetlerin tamamen reddedilmesi, uydurma olduğunun söylenmesi veya zayıf kabul edilmesi ve böyle bir suyun hastalığa sebebiyeti konusunda her türlü şüpheden uzak yeterli delillerin olmaması nedeniyle günlük kullanılan kaplarda suyun güneşe bırakılmak suretiyle ısıtılan suyun kullanılmasının mekruh olduğu hükmünü genelleştirmek doğru değildir. Birçok hukukçunun tercih ettiği gibi, güneş enerjilerinde ısınan suyun kullanılmasının caiz olduğu fikrine katılmak mümkündür. Suyun kullanılmasında temel esas ibahadır. Buna sınırlama getiren delilin en az onun kullanılmasına cevaz veren delilin gücünde olması gerekir. Kesinlik ifade etmesi tartışmalı olan bir delille buna sınırlama getirilemez.

KAYNAKÇA

ABDERÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasari Halil*, I-VI, Beyrut, 1398/1978.

ACLÛNÎ, İsmail. b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ'*, I-II, Beyrut, 1405.

BARDAKOĞLU, Ali, *İlmihal*, İSAM, I-II, İstanbul, trz.

DİMEŞKÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *el-Menaru'l-Münif*, Halep, 1403.

_____, *Nakdu'l-Menkul*, Beyrut, 1991.

BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), I-X, Mekketü'l-Mükerreme, 1414/1994.

DAREKUTNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî* (thk. Es-Seyyid Abdullâh Haşim el-Yemânî el-Medenî), I-IV, Beyrut, 1386/1966.

DESÛKÎ, Şemsuddin Şeyh Muhammed Arefe, *Hâşiyetü'd-Dusûkî alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, (thk. Muhammed Uleyş), I-IV, Beyrut, trz.

GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, (thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Muhammed Tâmir), I-VII, Kahire, 1417/1997.

- GÜNENÇ, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, I-II, İstanbul, 1990.
- HEYSEMÎ, *el-Menhecü'l-Kavim*, yrz. trz.
- HEYTEMÎ, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *el-Minhâcu'l-Kavîm Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye*, yrz. trz.
- <http://www.bilkent.edu.tr/~bilheal/aykonu/ay2007/ocak07/cuzzam.html>
- KARAMAN, Hayrettin, *Günümüzün Dini Meseleleri ve Çözüm Yolları*,
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0963.htm>
- <http://gunesenerjisi.nedir.com/>
- http://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F_enerjisi
- <http://www.bilkent.edu.tr/~bilheal/aykonu/ay2007/ocak07/cuzzam.html>
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Telhîsu'l-Habîr fi Ehâdisi'r-Râfi'î'l-Kebîr* (thk. Es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî), I-IV, el-Medinetü'l-Münevvere, 1384/1964.
- _____, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, I-II, Beyrut, 1403/1983.
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut, 1986.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî, *el-Muhallâ* (thk. Arap Kültürünü İhya Komisyonu), I-XI, Beyrut, trz.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-Afrikî el-Mısırî (630/1232- ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XX, Beyrut, trz.
- İBN MÜFLİH, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Hanbelî, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî*, I-X, Beyrut, 1400/1980.
- İBN MÜLAKKİN, Ömer b. Ali el-Ensârî, *Hulâsatu'l-Bedri'l-Münîr fi Tahrîci Kitâbi'ş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î* (thk. Abdulmecid İsmail es-Selefi) I-II, Riyad, 1410/1990.
- _____, *Tuhfetü'l-Muhtâc ilâ Edilletil-Minhâc* (thk. Abdullah b. Sa'âf el-Lihyânî), I-II, Mekketü'l-Mükerrreme, 1406/1986.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, Beyrut, 1400.
- İBN TEYMİYYE, *el-Muharrer fi'l-Fıkh*, I-II, Riyad, 1404.
- İBNU'L-HÜMÂM, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasî el-İskenderî *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I-V, Beyrut, trz.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu Abdullah Muhammed b Ebi Bekr el-Cevziyye, *et-Tahkik fi Ehadisi'l-Hilaf*, I-II, Beyrut, 1415.

- İBRAHİM Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdulkâdir, Muhammed 'Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, İstanbul, trz.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 149, Ankara, 1980.
- MAĞRİBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *Kitâbu Mevâhibi'l-Celîl li-Şerhi Muhtasari Halîl*, I-VI, Beyrut, 1398/1978.
- NEVEVÎ, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *el-Mecmû'*, I-IX, Beyrut, 1996.
_____, *Tahriru Elfazi't-Tenbih*, Dımaşk, 1408.
- RAZÎ, Ebu Bekr Muhammed, *el-Muhtaru's-Sıhah*, Beyrut, 1994.
- SARI, Mevlut, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, Bahar Yayınları, İstanbul, Trz.,
- ŞAFİ'Î, Muhammed bin İdris, *Üm*, I-VIII, (thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr), Beyrut, 1393/1973.
- ŞİRBÎNÎ, Şemsuddin el-Hâfız Muhammed b. Ahmed, *el-İkna' fi Halli Elfazi Ebî Şucâ'*, I-II, Beyrut, 1415/1995.
_____, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, I-II, Beyrut, trz.
- UKAYLÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Ömer, *Duafâu'l-Ukaylî*, I-IV, Beyrut, 1984.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, I-VIII, Beyrut, 1995.
_____, *el-Muğni fi'd-Du'afâ'*, yrz., trz.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletühu*, I-X, Dımaşk, tarihsiz.

İlköğretimin Farklı Sınıflarındaki Öğrencilerin Temel Dini Kavramları Anlama Düzeyleri: Din, Allah, Peygamber ve İbadet Kavramları Örneği

Abdulkadir ÇEKİN*

Özet: Bu çalışma, ilköğretimin farklı sınıflarında öğrenim gören öğrencilerin “din, Allah, peygamber ve ibadet” kavramlarını nasıl algıladıklarını incelemek amacıyla yapılmıştır. Betimsel nitelikte bir alan araştırması olan çalışmanın örneklemini 107 öğrenciden oluşmuştur. Araştırmada açık uçlu olan 4 soruluk kavram testi ile veriler toplanmıştır. Uygulanan testten elde edilen veriler; anlamama, kavram yanlışları, kavram yanlışları ile birlikte kısmen anlama, kısmen anlama ve anlama şeklinde kavram değerlendirme ölçütlerine göre incelenerek yorumlanmıştır. Araştırma sonunda, Allah ve peygamber kavramlarının anlaşılma düzeyinin yüksek, ibadet kavramının anlaşılma düzeyinin orta, din kavramının anlaşılma düzeyinin ise düşük olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi, Kavram, Dini Kavramlar, Kavram Yanılgısı, Anlama Düzeyi.

Abstract: -*The Different Grades Students' Understanding Levels of the Basic Religious Concepts in Elementary Education: (Religion, Allah, Prophet and Worship Sample)* - The aim of this study is to investigate different grades students' understanding levels of the basic religious concepts (religion, Allah, prophet, worship) in elementary education. A total of 107 different grades students taken from two elementary schools, were asked these concepts in using four open ended questions developed by the researcher. Obtained data showed that in all grades students had low understanding levels on these concepts. The Allah and prophet have high understanding concepts, worship has moderate understanding concept and religion are not sufficiently understood by students.

Key words: Religious Culture and Ethics Teaching, Concept, Religious Concepts, Misconception, Understanding Level.

Giriş

Kavramlar nesnelere insan beynindeki soyut ve genel tasarımlarıdır.¹ Kavramlar; varlıklar, olaylar ve düşünceler benzerliklerine göre gruplandırıldı-

* Yrd. Doç. Dr.; Kastamonu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi Bölümü, acekin@kastamonu.edu.tr

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Milliyet Gazetesi Tesisleri, İstanbul 1992.

ğında gruplara verilen ortak adlardır.² Bilginin yapı taşları olan kavramlar, insanların öğrendiklerini sınıflandırmalarını ve organize etmelerini sağlarlar.³ Bireyler çocukluk döneminden itibaren düşüncenin birimleri olan kavramları ve onların adları olan sözcükleri öğrenirler. Kavramlar, ilköğretim çağındaki çocukların zihinlerindeki temel bilişsel yapıların oluşmasına ve yeni bilgileri anlamlı bir şekilde öğrenmelerine yardımcı olurlar.⁴

Okullarda geleneksel yöntemlerle yapılan kavram öğretimi, öğrencilerin konuları anlamlı öğrenememelerine sebep olmaktadır. Öğrencilerin bilişsel yapısında yeni bilgilerin eskileriyle doğru bir şekilde ilişkilendirilerek ortaya çıkarılmasını öngören anlamlı öğrenme, öğrencilerin kavramları doğru anlamalarını sağlamaktadır.⁵ Kavram yanlışları ise bireyin yanlış inanışları ve deneyimleri sonucu ortaya çıkan öğrenmelerdir. Öğrenciler yeni şeyler öğrenirken bunları önceki bilgileri üzerine inşa ederler. Öğrencilerin sahip oldukları ön birikimler bazen yeni kavramların öğrenilmesinde yanlış öğrenmelere neden olabilir.⁶ Öğrencilerin geçmişte edindikleri bilgiler, bilimsel olarak doğru kabul edilen bilgilerden farklı ise veya yeni öğrenilen bilgilerle eski bilgiler karıştırılıyorsa anlamlı öğrenme zorlaşır.⁷ Kavram öğretiminde öğrencilerin kavram yanlışlığı yaşamalarına neden olan faktörler; ders kitapları, öğretim metot ve teknikleri, öğrencilerin yanlış önbilgileri, öğretim esnasında kavram değiştirme çalışmalarının yapılmaması ve soyut kavramlar olarak sıralanmaktadır.⁸

İlköğretim süreci öğrencilerin dini kavramları doğru anlama ve anlamlandırılmaları açısından önem arz eden bir dönemdir. Öğrenciler, ilköğretime başladıklarında ilk defa bazı dini kavramlarla karşılaşmaktadırlar. İlk kez karşılaşılan bu kavramları öğrenciler anlamakta güçlük çekebilmekte, kavramları

² Fitnat Kaptan, *Fen Bilgisi Öğretimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999, s. 103.

³ Özlem Cansüngü Koray, Şenol Bal, "Fen Öğretiminde Kavram Yanlışları ve Kavramsal Değişim Stratejisi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 10, No: 1, 2002, s. 83.

⁴ Münire Erden, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Alkım Yayınevi, İstanbul 1997.

⁵ Ömer Geban, Esen Uzuntiryaki, "Kavram Haritalama ve Benzeşme Yöntemi ile Mol Kavramı Öğretimi", *III. Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999, ss.169-172.

⁶ Adnan Baki, "Cebirle İlgili İşlem Yanlışlarının Değerlendirilmesi", *III. Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999, ss. 46-55.

⁷ Barış Çaycı ve diğerleri, "Sosyal Bilgiler Dersinde İşbirliğine Dayalı Öğrenme ile Kavram Öğretimi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 15 No: 2, Ekim 2007, ss. 619-630.

⁸ Hakkı Yazıcı, Osman Samancı, "İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Ders Konuları ile İlgili Bazı Kavramları Anlama Düzeyleri", *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı: 158, Bahar 2003.

birbirine karıştırabilmekte veya kavramlarla ilgili yanlışlara düşebilmektedirler.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (İDKAB) dersinin amaçları arasında da öğrencilerin dini kavramları doğru anlamalarını sağlamak yer almaktadır.⁹ Dini kavramların öğretiminde öğretmen, ön bilgilerini dikkate alarak öğrencilerin bu kavramları anlamlı bir şekilde öğrenmelerini sağlamalıdır. İDKAB dersindeki kavramların öğretiminde, öğrencilere bol örnek verilmesi, kavramların mümkün olduğunca görsel-işitsel materyallerle desteklenmesi, uygun öğretim tekniklerinin kullanılması kavramın öğretimini kolaylaştırır. Öğrenciler özellikle soyut kavramları öğrenmede güçlük çekebilmektedirler. Bu tür kavramların öğretilmesinde öğrencilerin soyut düşünme yeteneklerinin geliştirilmesi gereklidir.¹⁰ Ayrıca dini kavramlar arasındaki ilişkilerin sınıfta açıkça sunulması ve öğrencilerin kavram kargaşasına neden olabilecek önbilgilerinin ortaya çıkarılması anlamlı öğrenme açısından önemlidir.

Amaç

Bu çalışma, ilköğretimin farklı sınıflarında öğrenim gören öğrencilerin temel dini kavramlar arasında yer alan “din, Allah, peygamber ve ibadet” kavramlarını nasıl algıladıklarını incelemek amacıyla yapılmıştır.

Yöntem

Araştırma betimsel nitelikte bir alan araştırmasıdır. Araştırmanın örnekleme, Ankara Keçiören ilçesinde bulunan iki ilköğretim okulundaki¹¹ 4 (N=32), 5 (N=27), 6 (N=26), 7 (N=11) ve 8. (N=11) sınıflardan basit tesadüfî örnekleme yöntemiyle¹² seçilmiş 107 öğrenciden oluşmuştur. Araştırmada ilk olarak İDKAB dersi öğretim programındaki *derste öğrencilere verilecek kavramlar listesi*¹³ üzerinde çalışılarak, listedeki kavramlar arasında en temel 4 kavram (din, Allah, peygamber ve ibadet) belirlenmiştir. Daha sonra bu kavramlar, öğrencilerin kısa yazılı cevaplar verebilecekleri anket formu olarak düzenlenmiştir. Anket uygulaması 2011-2012 eğitim-öğretim yılı sonunda gerçekleştirilmiştir. Öğrenci

⁹ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4-8.sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara 2010, s. 12.

¹⁰ Münire Erden, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, s. 50.

¹¹ Bu okullar, Vildan Nurettin Demirer ile Özkent Taşbilek İlköğretim Okullarıdır.

¹² Taro Yamane, *Temel Örnekleme Yöntemleri*, (Çeviren: Alptekin Esin, M. Akif Bakır, Celal Aydın ve Esen Gürbüzsel), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 116.

¹³ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4-8.sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 22.

cevapları, Tablo 1’deki Westbrook ve Marek¹⁴ tarafından geliştirilen kavram değerlendirme şeması kullanılarak incelenmiştir.

Tablo 1: Kavram Değerlendirme Şeması

Değerlendirme Puanı ve Anlama Derecesi	Değerlendirme Kriterleri
0- Anlamama	Boş cevap, soruyu tekrarlama, ilgisiz veya net olmayan cevaplar, bir açıklama yapılmayan cevaplar
1- Belirli kavram yanlışlığı	Bilimsel olarak tamamen yanlış olan cevaplar
2- Belirli kavram yanlışlığı ile birlikte kısmen anlama	Kavramın anlaşıldığını gösteren, ancak bazı yönleri ile kavram yanlışlığı içeren cevaplar
3- Kısmen anlama	Bilimsel olarak kabul edilen cevaplar
4- Anlama	Kavramla ilgili bilimsel olarak tamamen kabul edilen cevaplar

Araştırmada kavram değerlendirme şemasından faydalanarak sorulan soruya öğrenci hiçbir cevap vermediğinde 0 puan verilirken; bilimsel olarak tamamen doğru olan cevaba ise maksimum 4 puan verilmiştir. Öğrencinin verdiği cevabın niteliğine bakılarak kısmen anlamaya 3, belirli kavram yanlışlığı ile birlikte kısmen anlamaya 2 ve belirli kavram yanlışlığına 1 puan verilmiştir. Daha sonra Tablo 2’de verilen aralıklar dikkate alınarak, her bir kavramın ortalaması alınmak suretiyle öğrencilerin kavramları anlama düzeyleri tespit edilmiştir. Bu düzey ile öğrencilerin sınıf düzeyleri arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığının belirlenmesi amacıyla ki-kare karşılaştırma testi kullanılmıştır. Ayrıca, öğrencilerdeki kavram yanlışlarının tespit edilmesi amacıyla da araştırmanın nitel bulguları incelenmiş ve bu bulgulara makale içinde yer verilmiştir.

Tablo 2: Kavram Gelişim Düzeyi Tablosu

Kavramsal gelişim düzey aralığı
$3,5 \leq An \leq 4,0$ [An: Anlama]
$2,5 \leq KA < 3,5$ [KA: Kısmen anlama]
$1,5 \leq KA/BKA < 2,5$ [BKA: Belirli]
$0,5 \leq BKA < 1,5$ kısmen anlama]
$0,0 \leq Anl < 0,5$ [Anl: Anlamama]

Bulgular ve Yorum

Öğrencilerin din, Allah, peygamber ve ibadet kavramlarına vermiş oldukları cevaplar; anlamama, kavram yanlışlığı, kavram yanlışlığı ile birlikte

¹⁴ Susan Westbrook, Edmund Marek, “A Cross-Age Study of Student Understanding of the Concept of Diffusion”, *Journal of Research in Science Teaching*, 28 (8), 1991, s. 651.

kısmen anlama, kısmen anlama ve anlama şeklinde kavram değerlendirme ölçütlerine göre değerlendirilmiş ve her bir kavram başlığı altında tasnif edilerek tablolar halinde aşağıda verilmiştir.

1. Betimsel Bulgular

Öğrencilerin temel dini kavramlara vermiş oldukları cevaplarla ilgili betimsel bulgular Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Betimsel Sonuçlar

Sorular		Ortalama (X)	Std. Sapma
Din nedir?	107	1,25	1,038
Allah nedir?	107	2,14	,985
Peygamber nedir?	107	2,02	1,055
İbadet nedir?	107	1,70	1,039

Öğrencilerin kavram sorularına vermiş oldukları cevaplarla ilgili betimsel bulgular incelendiğinde, en fazla sırasıyla Allah (X: 2,14), sonrasında peygamber (X: 2,02) ve ibadet (X: 1,70) kavramının, en az ise din (X: 1,25) kavramının anlaşıldığı ve öğrencilerin bu kavramlarla ilgili genel anlama düzeylerinin düşük olduğu görülmektedir.

2. Din Kavramı ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin din kavramına vermiş oldukları cevaplar ile ilgili bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4: Din Kavramı ile İlgili Bulgular

Din nedir?	Frekans	%
Anlamama	25	23,4
Belirli kavram yanılığı	47	43,9
Belirli kavram yanılığını ile birlikte kısmen anlama	23	21,5
Kısmen anlama	7	6,5
Anlama	5	4,7

Din nedir?	Frekans	%
Anlamama	25	23,4
Belirli kavram yanlışlığı	47	43,9
Belirli kavram yanlışlıkları ile birlikte kısmen anlama	23	21,5
Kısmen anlama	7	6,5
Anlama	5	4,7
Toplam	107	100,0

Din kavramı ile ilgili bulgulara bakıldığında, örneklemin %43,9'unun bu kavramla ilgili bir kavram yanlışlığı içinde olduğu, %23,4'ünün kavramı hiçbir şekilde anlamadığı, %21,5'inin kavram yanlışlıkları ile birlikte kavramı kısmen anladığı, %6,5'inin kavramı kısmen anladığı ve %4,7'sinin ise kavramı doğru bir şekilde anladığı görülmektedir.

Din kavramının anlaşılma düzeyinin sınıf değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin ki-kare testi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5: Din Kavramının Sınıf Değişkenine Göre Ki-Kare Testi Sonuçları

Din nedir?			Anlamama	Belirli kavram yanlışlığı	Belirli kavram yanlışlıkları ile birlikte kısmen anlama	Kısmen Anlama	Anlama	Toplam	
Smf	4. Smf	N	14	12	6	0	0	32	
		%	43,8%	37,5%	18,8%	,0%	,0%	100,0%	
	5. Smf	N	7	14	5	1	0	27	
		%	25,9%	51,9%	18,5%	3,7%	,0%	100,0%	
	6. Smf	N	4	13	5	2	2	26	
		%	15,4%	50,0%	19,2%	7,7%	7,7%	100,0%	
	7. Smf	N	0	4	3	3	1	11	
		%	,0%	36,4%	27,3%	27,3%	9,1%	100,0%	
	8. Smf	N	0	4	4	1	2	11	
		%	,0%	36,4%	36,4%	9,1%	18,2%	100,0%	
	Toplam		N	25	47	23	7	5	107
			%	23,4%	43,9%	21,5%	6,5%	4,7%	100,0%

($X^2=32.22$ sd=16 P:,009)

Tablo incelendiğinde, din kavramının 4. sınıfta örneklemin %43,8'i tarafından anlaşılmadığı; 5. sınıfta % 51,9'u, 6. sınıfta %50'si, 7. sınıfta %36,4'ü ve 8. sınıfta yine %36,4'ü tarafından kavram konusunda örneklemin bir kavram yanılığısı yaşadıkları görülmektedir. Buna göre din kavramının anlaşılma düzeyi ile ilgili 4. sınıftaki öğrencilerin kavramı anlamadığı, 5, 6, 7 ve 8. sınıflardaki öğrencilerin ise kavram konusunda yanılığ içinde oldukları söylenebilir. Din kavramının anlaşılma düzeyi ile sınıf değişkeni arasında gözlenen bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur [$p<,05$]. Din kavramının öğrencilerdeki anlaşılma düzeyinin ise kavramı anlamamadan, kavram yanılığısına doğru olumlu sayılamayacak bir gelişim gösterdiği görülmektedir.

Din kavramında görülen bu olumsuz durumun anlaşılabilmesi için öğrencilerin kavrama vermiş oldukları ve kavram yanılığısı içeren cevaplar değerlendirilmiş, bu konudaki nitel bulgular aşağıda sıralanmıştır:

"İbadet vb. şeylerin bilgisidir." (4. sınıf)

"Bilgilerimizi geliştiren bize doğru yolu gösteren güzel ahlâktır." (4. sınıf)

"İnanan insanların yaptıkları ibadetlerdir." (4. sınıf)

"Ahlâklı olmak, iyi ve güzel sözler söylemektir." (4. sınıf)

"Namaz kılmak, Kur'an okumak gibi Allah'ın bize emrettiği davranışlardır." (4. sınıf)

"Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın bize emrettiği şeylerdir." (4. sınıf)

"Müslümanların yaptığı namaz kılma ve örtünme gibi şeylerdir." (5. sınıf)

"Allah'a ibadet etmektir." (5. sınıf)

"Kişinin inandığı şeye ibadet etmesi demektir." (6. sınıf)

"İmandır, ibadet etmektir." (6. sınıf)

"Allah'a iman etmektir." (6. sınıf)

"Allah'ın bize emrettiği güzel davranışlardır." (6. sınıf)

"Allah'ın bize emrettiği, uymamızı istediği şeylerdir." (7. sınıf)

"Namaz, oruç, zekât, fitre gibi Allah'ın söylediklerini yapmamızdır." (7. sınıf)

"Allah'ın bize emrettiği ve yapmamız gereken davranışlardır." (8. sınıf)

Bu nitel bulgular çerçevesinde öğrencilerin din kavramını, “ibadet etme, ahlâklı olma, iyi ve güzel söz ya da davranışlar, emredilen şeyler ve yapılması gereken davranışlar” olarak algıladıkları ve din kavramı konusunda bir kavram yanılgısı içinde oldukları söylenebilir.

Kavramlar, nesnel gerçekliğin insan beynindeki yansıma biçimidir.¹⁵ Kavram yanılgısı ise öğrencilerin kavramları bilimsel olarak kabul edilen kavram tanımından farklı olarak algılamalarıdır.¹⁶ Elde edilen verilere bu açıdan bakıldığında öğrencilerin kendi düşüncelerine göre din kavramını yorumladıkları ve zihinlerinde bilimsel olarak doğru kabul edilmeyen bir tanım oluşturdukları görülmektedir.

Öğrencilerin din kavramı hakkındaki yanlış bilgilerinin nedenleri konusunda ders kitabına müracaat ettiğimizde, 4. sınıf ders kitabında dinin “insanların mutlulukları için Allah tarafından peygamber aracılığı ile gönderilen emirlerin tümü”¹⁷ şeklinde tanımlanmasına karşın, bu tanımın örneklem grubu içerisinde tam olarak yerleşmediği görülmektedir. Bu noktada 4. sınıfta din tanımının yer aldığı “Din ve Ahlâk Hakkında Neler Biliyorum” başlıklı ünite de din hakkındaki çeşitli niteleme ve açıklamaların (örnek olarak: “Bizler, dinimizin emrettiği güzel davranışları yapmalıyız.”, “Din, Allah’a inanmamızı ve yalnız ona ibadet etmemizi emreder.”, “Din, güzel ahlâktır.”, “Güzel söz söyleyelim.”, “Güzel davranışta bulunalım.”¹⁸), öğrencilerde dinin ne olduğu konusunda bir kavram karmaşası oluşturmuş olduğu düşünülebilir. Öğrencilerdeki kavram yanılgılarını ortadan kaldırmak için onların sahip olduğu doğru olmayan düşünce ve bilgilere odaklanılmalıdır.¹⁹ Öğretmenler kavram öğretimi buna göre yapılandırılmalı, yanlış öğrenmeler açıkça ortaya koyulmalı, mümkün olduğunca kavramlara belirginlik kazandırılmalıdır.²⁰

3. Allah Kavramı ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin Allah kavramına vermiş oldukları cevaplar ile ilgili bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

¹⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.

¹⁶ Özgül Yılmaz ve diğerleri, “Lise-1. Sınıf Öğrencilerinin Hücre Bölünmesi Ünitesindeki Kavram Yanılgılarının Tespiti” III. *Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999, s. 187.

¹⁷ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (4. Sınıf)*, MEB Yayınları, Ankara 2011, s. 25.

¹⁸ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (4. Sınıf)*, ss. 18-29.

¹⁹ Erdoğan Büyükkasap, Osman Samancı, “İlköğretim Öğrencilerinin Işık Hakkındaki Yanlış Kavramları”, *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, Sayı: 5, No: 5, 1998, ss. 109-120.

²⁰ Zühal Özer, “Bilgi Nasıl Yenilenir?”, *Bilim Teknik Dergisi*, Sayı: 359, 1997, ss. 32-33.

Tablo 6. Allah Kavramı ile İlgili Bulgular

Allah nedir?	Frekans	%
Anlamama	7	6,5
Belirli kavram yanılması	14	13,1
Belirli kavram yanılmaları ile birlikte kısmen anlama	53	49,5
Kısmen anlama	23	21,5
Anlama	10	9,3
Toplam	107	100,0

Allah kavramı ile ilgili bulgular incelendiğinde, örneklemin %49,5'inin kavram yanılmaları ile birlikte kavramı kısmen anladığı, %21,5'inin kavramı kısmen anladığı, %13,1'inin bu kavramla ilgili kavram yanılması içinde olduğu, %9,3'ünün kavramı doğru bir şekilde anladığı ve %6,5'inin ise kavramı hiçbir şekilde anlamadığı görülmektedir.

Allah kavramının anlaşılma düzeyinin sınıf değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin ki-kare testi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 7: Allah Kavramının Sınıf Değişkenine Göre Ki-Kare Testi Sonuçları

Allah nedir?			Belirli kavram yanılması	Belirli kavram yanılmaları ile birlikte kısmen anlama	Kısmen anlama	Anlama	Toplam		
Sınıf	4. Sınıf	N	2	6	21	3	0	32	
		%	6,2%	18,8%	65,6%	9,4%	,0%	100,0%	
	5. Sınıf	N	3	4	14	6	0	27	
		%	11,1%	14,8%	51,9%	22,2%	,0%	100,0%	
	6. Sınıf	N	2	1	13	8	2	26	
		%	7,7%	3,8%	50,0%	30,8%	7,7%	100,0%	
	7. Sınıf	N	0	3	1	4	3	11	
		%	,0%	27,3%	9,1%	36,4%	27,3%	100,0%	
	8. Sınıf	N	0	0	4	2	5	11	
		%	,0%	,0%	36,4%	18,2%	45,5%	100,0%	
	Toplam		N	7	14	53	23	10	107
			%	6,5%	13,1%	49,5%	21,5%	9,3%	100,0%

($\chi^2=42.89$ sd=16 P:;000)

Tablo incelendiğinde, Allah kavramının 4. sınıfta örneklemin %65,6'sı, 5. sınıfta %51,9'u ve 6. sınıfta %50'si tarafından belirli kavram yanılmaları ile birlik-

te kısmen anlaşıldığı, 7. sınıfta %36,4'ü tarafından kısmen anlaşıldığı ve 8. sınıfta %45,5'i tarafından tamamen anlaşıldığı görülmektedir. Buna göre Allah kavramının anlaşılma düzeyi ile ilgili 4, 5 ve 6. sınıflardaki öğrencilerin kavramı belirli kavram yanılguları ile birlikte kısmen anladığı, 7. sınıftakilerin kavramı kısmen anladığı ve 8. sınıftaki öğrencilerin ise kavramı tam olarak anlamış olduğu söylenebilir. Allah kavramının anlaşılma düzeyi ile sınıf değişkeni arasında gözlenen bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur [$p < ,05$]. Allah kavramı hakkında öğrencilerdeki anlama düzeyinin ise kavram yanılguları ile kısmen anlamadan, kavramı doğru olarak anlamaya doğru bir gelişim gösterdiği görülmektedir.

Allah kavramına öğrencilerin vermiş olduğu cevaplardaki kavram yanılgısı ve kısmî anlamayı içeren nitel bulgular aşağıda sıralanmıştır:

“Bizi ve bütün canlıları yaratandır.” (4. sınıf)

“Dünyadaki tüm canlıları yaratandır.” (4. sınıf)

“Allah yaratıcıdır.” (4. sınıf)

“Bizi yaratan kişiye denir.” (4. sınıf)

“Yaratıcıdır.” (4. sınıf)

“Bizi yaratan kişidir ve günah yaparsak Allah onu defterine yazar.” (4. sınıf)

“Bizi yaratan ve bizim O'na ibadet etmemizi isteyendir.” (5. sınıf)

“Eşi ve benzeri olmayan, Müslümanların taptığı birisidir.” (5. sınıf)

“Bizleri yöneten, ölünceye kadar günah ve sevaplarımızı yazan kişidir.” (6. sınıf)

“Yücedir, yukarıda olan biridir.” (6. sınıf)

“Kulu yaratan, her şeyi verendir.” (6. sınıf)

“Kâinatı ve insanı yaratan kişidir.” (7. sınıf)

“Bütün kâinatı yaratan, yaratıcıdır.” (8. sınıf)

Allah kavramı konusunda elde edilen nitel bulgulara göre öğrenciler, Allah kavramını; yoğun olarak “yaratan, yaratıcı” olarak algılamakta, günah ve sevapları yazan melekler ile karıştırmakta ve az da olsa “kişi ya da biri” olarak nitelemektedirler.

Allah'ın öğrenciler tarafından yoğun olarak *yaratıcı* olarak algılanması konusunda, 5. sınıf İDKAB dersindeki "Allah İnancı" adlı ünite²¹ Allah'ın yaratıcı ve insanları yaratan olduğunun sıkça vurgulanması²² etken olarak düşünülebilir. Bu ünitenin metinlerinde geçen yaratma konusundaki yoğun ifadeler sebebiyle öğrenciler ilköğretim düzeyinde Allah'ı daha yoğun olarak yaratıcı olarak tanımaktadırlar.

Bazı öğrencilerin Allah'ı melek kavramıyla karıştırmaları ise soyut kavramları tanıma yeteneklerinin gelişmiş olmaması ile açıklanabilir. Öğrencilere ilk defa karşılaştıkları soyut kavramların öğretilmesinde öğretim metot ve tekniklerinin iyi seçilmesi, öğrenmenin anlamlı ve kalıcı olması bakımından önemlidir. Öğrenilen kavramların duyu organlarına hitap etme derecesi arttıkça öğrenme kolaylaşır.²³ Öğretmenler İDKAB derslerinde soyut kavramları açıklarken öğrencilerin seviyelerine göre bir dil ve üslup kullanılmalıdır.²⁴

4. Peygamber Kavramı ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin peygamber kavramına vermiş oldukları cevaplar ile ilgili bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Peygamber Kavramı ile İlgili Bulgular

Peygamber nedir?	Frekans	%
Anlamama	11	10,3
Belirli kavram yanılışı	19	17,8
Belirli kavram yanılışları ile birlikte kısmen anlama	40	37,4
Kısmen anlama	31	29,0
Anlama	6	5,6
Toplam	107	100,0

²¹ Bu ünite ilköğretimde Allah inancı hakkındaki ilk müstakil ünite dir.

²² MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (5. Sınıf)*, s. 12-13.

²³ Zühal Özer, Ela Şahin, "Öğreniyorum Öyleyse Varım", *Bilim Teknik Dergisi*, Sayı: 341, 1996, ss. 74-78.

²⁴ Tuğba Şahin, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi", *VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Cilt:1, 9-11 Eylül, Konya 1998, ss. 705-712.

Peygamber kavramı ile ilgili bulgulara bakıldığında, örneklemin %37,4'ünün kavram yanlışları ile birlikte kavramı kısmen anladığı, %29'unun kavramı kısmen anladığı, %17,8'inin kavramla ilgili bir kavram yanlışlığı içinde olduğu, %10,3'ünün kavramı hiçbir şekilde anlamadığı ve %5,6'sının ise kavramı doğru bir şekilde anladığı görülmektedir.

Peygamber kavramının anlaşılma düzeyinin sınıf değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin ki-kare testi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 9: Peygamber Kavramının Sınıf Değişkenine Göre Ki-Kare Testi Sonuçları

Peygamber nedir?			Belirli kavram yanlışlığı	Belirli kavram yanlışları ile birlikte kısmen anlama	Kısmen anlama	Anlama	Toplam		
Sınıf	4. Sınıf	N	4	8	15	5	0	32	
		%	12,5%	25,0%	46,9%	15,6%	,0%	100,0%	
	5. Sınıf	N	3	6	13	5	0	27	
		%	11,1%	22,2%	48,1%	18,5%	,0%	100,0%	
	6. Sınıf	N	4	4	8	9	1	26	
		%	15,4%	15,4%	30,8%	34,6%	3,8%	100,0%	
	7. Sınıf	N	0	1	0	7	3	11	
		%	,0%	9,1%	,0%	63,6%	27,3%	100,0%	
	8. Sınıf	N	0	0	4	5	2	11	
		%	,0%	,0%	36,4%	45,5%	18,2%	100,0%	
	Toplam		N	11	19	40	31	6	107
			%	10,3%	17,8%	37,4%	29,0%	5,6%	100,0%

($X^2=37.49$ sd=16 P:,002)

Tablo incelendiğinde, peygamber kavramının 4. sınıfta örneklemin %46,9'u ve 5. sınıfta %48,1'i tarafından belirli kavram yanlışları ile birlikte kısmen anlaşıldığı, 6. sınıfta %34,6'sı ve 7. sınıfta %63,6'sı ve 8. sınıfta %45,5'i tarafından ise kısmen anlaşıldığı görülmektedir. Buna göre peygamber kavramının anlaşılma düzeyi ile ilgili 4 ve 5. sınıflardaki öğrencilerin kavramı belirli kavram yanlışları ile birlikte kısmen anladıkları, 6, 7, 8. sınıftakilerin ise kavramı kısmen anladıkları söylenebilir. Peygamber kavramının anlaşılma düzeyi ile sınıf değişkeni arasında gözlenen bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur [$p<,05$]. Peygamber kavramı hakkındaki öğrencilerdeki anlama düzeyinin ise kavram yanlışları ile kısmen anlamadan, kavramı kısmen anlamaya doğru bir gelişim gösterdiği görülmektedir.

Peygamber kavramında görülen kavram yanlışlarını tespit etmek amacıyla öğrencilerin kavrama vermiş oldukları cevaplar analiz edildiğinde, belirli kavram yanlışları ile birlikte kısmî anlamayı içeren nitel bulgulara rastlanılmış ve bunlar aşağıda sıralanmıştır:

“Allah’a inanan kişidir.” (4. sınıf)

“Allah’ın kuludur.” (4. sınıf; çok tekrar ediyor.)

“Allah’ın yarattığı bir insan ama bizden daha üstün.” (4. sınıf)

“Allah’ın elçisi ve kulu.” (4. sınıf; çok tekrar ediyor)

“Peygamberlerimiz can alır.” (4. sınıf)

“Allah tarafından yaratılmış bir insandır. O da bizim gibi yer, içer ve uyur.” (5. sınıf)

“Bizlerin Kur’an okumasını sağlamıştır.” (5. sınıf)

“Allah’ın yardımcısı olan güzel meleklerle peygamber denir.” (5. sınıf)

“Bizlere cennetin kapılarını açar ve bizleri affeder.” (5. sınıf)

“Allah’ın gönderdiği bir insan.” (5. sınıf)

“Peygamber Allah’ın yardımcısıdır. Peygamber de Allah gibi bir kişidir.” (6. sınıf)

“Allah’ın gönderdiği meleklerle peygamber denir.” (6. sınıf)

“Allah’ın İslâm’ı bildirmesi için gönderdiği bizim gibi insan ama onu insanlardan farklı kılan dürüst, saygılı, iyilik meleği olmasıdır.” (8. sınıf)

Peygamber kavramı ile ilgili nitel bulgulara göre öğrenciler, peygamber kavramını Allah’ın yarattığı bir insan, elçi ve kul olarak algılamakta ve bu kavramı Allah ve melek kavramları ile karıştırmaktadırlar.

Peygamber kavramı ile ilgili öğrencilerin peygamberi sadece bir insan, kul ve elçi olarak tanımlamaları kısmî bir anlamayı ifade etmektedir. Bu kısmî anlamının temelinde ders kitaplarında Peygamberimizin (sav) bu yönünün çokça ifade edilmesi²⁵ etken olarak düşünülebilir. Ayrıca, peygamber kavramı ile Allah ve melek kavramları arasında öğrencilerdeki kavram yanlışları, peygamber kavramının kritik özelliklerinin öğrencilere doğru bir şekilde verilmediğini de göstermektedir. Peygamber kavramının kritik özellikleri ile ilgili doğ-

²⁵ Bu konudaki örnek ifadeler, İDKAB 4. sınıf ders kitabında 51-68. sayfalar, 5. sınıf ders kitabında da 58-75. sayfalar arasında yer almaktadır.

ru ve yanlış örneklerin öğrencilere uygun bir şekilde aktarılması ile peygamber kavramının anlamlı öğrenilmesi gerçekleşmiş olacaktır. Ancak, kavramlarla ilgili yanlış örneklerin öğrencilere fazla miktarda gösterilmesi de kavram öğrenmeyi zorlaştırabilmektedir. Bu durumda öğretmen, dini kavramların doğru ve yanlış örnekleri konusunda iyi bir öğretim içeriği oluşturmalıdır.²⁶ Ayrıca öğretmenlerin, öğretilen kavramı niteleyen sözcüklerin tanımını yazılı ve sözlü olarak vererek, kavramla ilgili doğru ve yanlış örnekleri öğrencilere buldurması da kavram kargaşasını büyük ölçüde engelleyebilir.²⁷

5. İbadet Kavramı ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin ibadet kavramına vermiş oldukları cevaplar ile ilgili bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 10: İbadet Kavramı ile İlgili Bulgular

İbadet nedir?	Frekans	%
Anlamama	16	15,0
Belirli kavram yanılışı	25	23,4
Belirli kavram yanılışları ile birlikte kısmen anlama	46	43,0
Kısmen anlama	15	14,0
Anlama	5	4,7
Toplam	107	100,0

İbadet kavramı ile ilgili bulgular incelendiğinde, örneklemin %43'ünün kavram yanılışları ile birlikte kavramı kısmen anladığı, %23,4'ünün kavramla ilgili bir kavram yanılışı içinde olduğu, %15'inin kavramı hiçbir şekilde anlamadığı, %14'ünün kavramı kısmen anladığı ve % 4,7'sinin ise kavramı doğru bir şekilde anladığı görülmektedir.

İbadet kavramının anlaşılma düzeyinin sınıf değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin ki-kare testi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

²⁶ Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 157.

²⁷ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Spot Matbaacılık, Ankara 1997, s. 529.

Tablo 11: İbadet Kavramının Sınıf Değişkenine Göre Ki-Kare Testi Sonuçları

İbadet nedir?			Anlamama	Belirli kavram yanılıgısı	Belirli kavram yanılıgıları ile birlikte kısmen anlama	Kısmen anlama	Anlama	Toplam
Sınıf	4. Sınıf	N	8	14	8	2	0	32
		%	25,0%	43,8%	25,0%	6,2%	,0%	100,0%
	5. Sınıf	N	2	5	19	1	0	27
		%	7,4%	18,5%	70,4%	3,7%	,0%	100,0%
	6. Sınıf	N	6	3	9	7	1	26
		%	23,1%	11,5%	34,6%	26,9%	3,8%	100,0%
	7. Sınıf	N	0	1	6	3	1	11
		%	,0%	9,1%	54,5%	27,3%	9,1%	100,0%
	8. Sınıf	N	0	2	4	2	3	11
		%	,0%	18,2%	36,4%	18,2%	27,3%	100,0%
Toplam		N	16	25	46	15	5	107
		%	15,0%	23,4%	43,0%	14,0%	4,7%	100,0%

(X²=47.53 sd=16 P:;000)

Tablo incelendiğinde, ibadet kavramı hakkında 4. sınıfta örneklemin %43,8'inin kavram yanılıgısı içinde olduğu ve 5. sınıfta %70,4'ü, 6. sınıfta %34,6'sı, 7. sınıfta %54,5'i ve 8. sınıfta %36,4'ü tarafından belirli kavram yanılıgıları ile birlikte kısmen anlaşıldığı görülmektedir. Buna göre ibadet kavramının anlaşılma düzeyi ile ilgili 4. sınıftaki öğrencilerin kavram yanılıgısı yaşadıkları, 5, 6, 7 ve 8. sınıftakilerin ise kavramı belirli yanılıgılarla birlikte kısmen anlamış oldukları söylenebilir. İbadet kavramının anlaşılma düzeyi ile sınıf değişkeni arasında gözlenen bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur [p<,05]. İbadet kavramı hakkındaki öğrencilerdeki anlama düzeyinin ise kavram yanılıgısında, kavram yanılıgıları ile birlikte kavramı kısmen anlamaya doğru bir gelişim gösterdiği görülmektedir.

İbadet kavramına öğrencilerin vermiş olduğu cevaplardaki kavram yanılıgısı ve kısmî anlamayı içeren nitel bulgular aşağıda sıralanmıştır:

"Bir şeye inanma ve onun yolundan gidilmesidir." (4. sınıf)

"İnanığımız şeylerdir." (4. sınıf)

"Yaptığımız iyiliklerdir." (4. sınıf)

"Bir şeye inanıp, onu yapmaktır." (4. sınıf)

“Bizden üstün birine (Allah ve peygamber) inanıp, saygı göstermektir.”
(5. sınıf)

“Dinimizde olan saygıdır. (5. sınıf)”

“İnsanların inandığı şeylerdir.” (5. sınıf)

“İnsanların Allah’a inanmasıdır.” (6. sınıf)

“İnsanların farklı şekillerde Allah’a inanmasıdır.” (6. sınıf)

“Allah’a karşı yapılan güzel şeylerdir.” (8. sınıf)

İbadet kavramı konusundaki nitel bulgulara göre öğrenciler, bu kavramı; inanç, iman, iyilik ve saygı kavramları ile karıştırmaktadırlar.

Öğrencilerdeki bu kavram yanlışlarının nedeni, ders kitabında ibadet kavramının içeriği ile açıklanabilir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 5. sınıf ders kitabında ibadet ile ilgili şu şekilde bir açıklama yapılmıştır:

“İbadet; Allah’a kulluk etmek, saygı göstermek, buyruklarını yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmaktır. İbadet yapmakla, Allah’a olan sevgi, saygı, inanç ve bağlılığımızı ortaya koymuş oluruz. Namaz, oruç, hac ve zekât İslâm’ın temel ibadetlerindedir. Bunların zamanı, yeri ve yapılış şekli dinimizce belirlenmiştir. İbadetler bunlarla sınırlı değildir. İnsanın inancı gereği Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için kulluk bilinciyle yaptığı her olumlu ve faydalı davranışı ibadet sayılır. Örneğin Kur’an okumak, dua etmek, çalışmak, iyiliği özendirmek, kötülüğe engel olmak ve güler yüzlü olmak birer ibadettir. Ayrıca Allah’ın yasakladığı her türlü davranıştan kaçınmak da ibadettir.”²⁸

Bu açıklama analiz edildiğinde, ibadet kavramının namaz, oruç gibi pratikleri ihtiva etmesinin yanında, Allah’a kulluk ve saygılı olma, insanlara karşı iyi söz ve davranışlarda bulunmayı içeren daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu geniş açıklama tarzının, ibadet kavramı ile ilgili olarak çalışmamızda ulaştığımız nitel bulgulardaki farklı algılamaları doğurduğu düşünülmektedir. Örneklem içindeki öğrencilerin ibadet kavramı hakkında ders kitabından öğrendikleri bilgileri yorumlayarak kendilerine ait bir kavram tanımlamasına ulaştıkları söylenebilir. Buradan hareketle herhangi bir kavram ile ilgili geniş çaplı açıklamaların, öğrencilerin ortak bir kavram tanımına ulaşmalarını olumsuz etkilediği de ileri sürülebilir.

Ayrıca ilköğretim çağı, çocukların temel bilişsel yapılarının şekillendiği ve öğrendikleri yeni bilgilerin ileride öğrenecekleri bilgiler için temel teşkil

²⁸ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (5. Sınıf)*, s. 28.

ettiği bir dönemdir.²⁹ Bu süreçte, ibadet kavramının çerçevesinin geniş tutularak temel ibadetlerin yanında her türlü iyi söz ve güzel davranışın ibadet kapsamına dâhil edilmesi, öğrencilerin temel ibadetlerle iyi ve güzel kabul edilen davranışları aynı derecede düşünmesi sonucunu doğurabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

İlköğretim öğrencilerinin “din, Allah, peygamber ve ibadet” kavramlarını nasıl algıladıklarını incelemek amacıyla yapılan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Öğrenciler tarafından, en fazla sırasıyla Allah, peygamber ve ibadet kavramları, en az ise din kavramı anlaşılmaktadır.

2. Öğrencilerin büyük çoğunluğu (%88,8) din kavramını yeterli ve doğru bir şekilde anlamamakta ve kavramla ilgili yanlışlar yaşamaktadır. Kavram yanlışlığı içindeki öğrenciler, din kavramını “ibadet etme, ahlâklı olma, iyi ve güzel söz ya da davranışlar, emredilen iyi işler, yapılması gereken davranışlar” olarak anlamaktadırlar.

3. Allah kavramını öğrencilerin çoğunluğu (%71) kavram yanlışları ile birlikte kısmen anlamaktadır. Bu kavramla ilgili öğrencilerdeki anlama düzeyi, kavram yanlışları ile kısmen anlamadan, kavramı doğru olarak anlamaya doğru bir gelişim göstermektedir. Öğrenciler Allah kavramını, yoğun olarak “yaratıcı, yaratıcı” olarak algılamakta ve bazıları melek kavramı ile karıştırmaktadır.

4. Peygamber kavramını ise öğrencilerin %66,4’ü kısmen anlamakta, %17,8’i bu kavramla ilgili yanlış yaşamakta, %10,3’ü kavramı hiçbir şekilde anlamamaktadır. Bu kavramla ilgili öğrencilerdeki anlama düzeyi ise kavram yanlışları ile kısmen anlamadan, kavramı kısmen anlamaya doğru bir gelişim göstermektedir. Ayrıca, bazı öğrenciler peygamber kavramını, Allah ile melek kavramlarıyla karıştırmaktadır.

5. İbadet kavramını öğrencilerin %66,4’ü kavram yanlışları ile birlikte kısmen anlamakta, %15’i ise hiç anlamamaktadır. Bazı öğrenciler ise ibadet kavramını “inanç, iman, iyilik ve saygı” kavramları ile karıştırmaktadır.

²⁹ Münire Erden, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Alkım Yayınevi, İstanbul 1997.

Öneriler

Araştırmada ulaşılan sonuçlara dayalı olarak aşağıdaki öneriler getirilebilir:

1. Öğrencilere dini kavramlar öğretilmeden önce, öğretilecek kavramlar hakkında öğrencilerin ön bilgileri tespit edilmeli ve öğretim süreci buna göre planlanmalıdır.

2. Öğrencilerin ilk kez karşılaştıkları kavramların öğretiminde görsel materyallerden destek alınmalı, kavram öğretildikten sonra da öğrencilerin zihinlerinde kalıcı olabilmesi için pekiştirici çalışmalar yapılmalıdır.

3. İDKAB ders kitaplarının açık, anlaşılır bir dille yazılması, yeterli sayıda resim, şekil, grafik ve kavram haritası içermesi kavramların daha anlamlı öğretilmesini sağlayacaktır.

4. Ders konularındaki kavramların öğretimi ile ilgili akademik çalışmalar yapılmalı, bu alandaki problemler ve çözüm yolları tespit edilmelidir. Özellikle öğrencilerin kavramları daha etkili öğrenmeleri ile ilgili yapılacak çalışmalar, gelecekteki öğretim programlarının geliştirilip değiştirilmesine ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

Akyürek, Süleyman, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003.

Baki, Adnan, "Cebirle İlgili İşlem Yanılgılarının Değerlendirilmesi", *III. Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999.

Büyükkasap, Erdoğan, Samancı, Osman, "İlköğretim Öğrencilerinin Işık Hakkındaki Yanlış Kavramları", *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, Sayı: 5, No: 5, 1998.

Cansüngü Koray, Özlem, Bal, Şenol, "Fen Öğretiminde Kavram Yanılgıları ve Kavramsal Değişim Stratejisi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 10, No: 1, 2002.

Çaycı, Barış, Demir, M. Kaan, Başaran, Mustafa, Demir, Metin, "Sosyal Bilgiler Dersinde İşbirliğine Dayalı Öğrenme İle Kavram Öğretimi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 15 No: 2, Ekim 2007.

Erden, Münire, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Alkım Yayınevi, İstanbul 1997.

Geban, Ömer, Uzuntiryaki, Esen, "Kavram Haritalama ve Benzeşme Yöntemi ile Mol Kavramı Öğretimi", *III. Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.

- Kaptan, Fitnat, *Fen Bilgisi Öğretimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999.
- MEB, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4-8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara 2010.
- MEB, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (4. Sınıf), 4. Baskı, MEB Yayınları, Ankara 2011.
- MEB, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı (5. Sınıf), 4. Baskı, MEB Yayınları, Ankara 2011.
- Özer, Zühal, Şahin, Ela, "Öğreniyorum Öyleyse Varım", *Bilim Teknik Dergisi*, Sayı: 341, 1996.
- Özer, Zühal, "Bilgi Nasıl Yenilenir?", *Bilim Teknik Dergisi*, Sayı: 359, 1997.
- Senemoğlu, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Spot Matbaacılık, Ankara 1997.
- Şahin, Tuğba, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi", *VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Cilt:1, 9-11 Eylül, Konya 1998.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Milliyet Gazetesi Tesisleri, İstanbul 1992.
- Westbrock, Susan, Marek, Edmund, "A Cross-Age Study of Student Understanding of the Concept of Diffusion", *Journal of Research in Science Teaching*, 28 (8), 1991.
- Yamane, Taro, *Temel Örneklem Yöntemleri*, (Çeviren: Alptekin Esin, M. Akif Bakır, Celal Aydın ve Esen Gürbüzel), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Yazıcı, Hakkı, Samancı, Osman, "İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Ders Konuları ile İlgili Bazı Kavramları Anlama Düzeyleri", *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı: 158, Bahar 2003.
- Yılmaz, Özgül, Tekkaya, Ceren, Geban, Ömer, Özden, Yaşar, "Lise-1. Sınıf Öğrencilerinin Hücre Bölünmesi Ünitesindeki Kavram Yanılgılarının Tespiti" *III. Ulusal Fen Bilimleri Eğitimi Sempozyumu*, 23-25 Eylül 1998, KTÜ, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1999.

Kur'ân-ı Kerîm'in "Kelime-i Tayyibe" Ve "Kelime-i Habîse" Temsilinin Çözümlemesi

Mehmet YOLCU*

Özet: Kur'ân-ı Kerîm, i'câz ve îcâz üslubunun bir gereği olarak anlatımında temsil metodunu kullanır. Bu temsillerden biri de iman ile küfrün temsil yoluyla anlatımıdır. Burada iman "kelime-i tayyibe" ve "şecere-i tayyibe" temsili ile ifade edilirken onun "sabit bir söz" olduğu beyan edilmiştir. Küfr (inkâr) ise, "kelime-i habîse" ve "şecere-i habîse" temsiliyle dile getirilmiştir. Onun "köksüz bir ağaç" olduğu anlatılmıştır. Biz bu yazıda Kur'ân'ın bu temsili anlatımını inceleyeceğiz. Onun özlü manası hakkındaki tefsirleri gözden geçireceğiz. Neticede bu temsilin en makul yorumunun ne olması gerektiğini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelime-i Tayyibe, Şecere-i Tayyibe, Kavli Sabit, Kelime-i Habîse, Şecere-i Habîse.

Abstract: -*The Analysis of "Word al-Tayyiba" and "Word al-Habisa" in the Qur'an* -Qur'an, as a requirement of being inimitable style and îcâz method to represent the expression. One of the ungodly represents by faith through the expression of these representations. Here faith "word tayyiba," and "genealogy tayyiba" is expressed by the representative of his "constant question is" is declared. Kufr (denial), the "word-i-malignant" and "genealogy malignant" representation is expressed. His "rootless tree" is described. In this paper we examine the representation of the Qur'an. We will review the meaning of concise commentaries on her. As a result, this representation will try to determine what should be the most reasonable interpretation.

Key Words: Kalima tayyiba, Şacara Tayyiba, Kavli Sabit, Kalima Habisa, Şacara Habisa.

Giriş

Kur'ân'da "Kelime" Sözcüğü

Kur'an-ı Kerim'de "kelime" kavramı değişik birkaç anlamda kullanılmıştır. Bunları Kur'ân'ın bütününe gözden geçirerek tespit etmeye çalıştığımızda

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya

Kur'ân-ı Mecîd'de mevcut "kelime" sözcüğünün anlamları hakkında birkaç görüş olduğunu görüyoruz. Esasen Arapçada "kelime" birçok manada kullanılmıştır. Meselâ "ما" (mâ) ve "لا" (lâ) birer kelime sayılır. Bunun yanında "فَأَشَقَيْنَا كُمُوهَا - لَيْسَتْ حَلِيفَتُهُمْ - فَأَشَقَيْنَا كُمُوهَا" gibi 8 ilâ 11 harften oluşan bazı terkipler¹ de "kelime" sayılmıştır.² Yine de kelime için mutavassıt bir ölçüden söz edilmiştir. Buna göre üç harfli olan kelime bundan daha az veya çok harften oluşan kelimelere göre daha fasih sayılmıştır.³

Arapçada kimi zaman bir cümle, bir söz veya düşünce "kelime" diye adlandırılır. Onun için bazen bir âyet, bir aforizma (özlü söz) veya kendi başına bir düşünceyi ifade edebilen kelime grubu veya cümleler "kelime" sözcüğüyle dile getirilir.⁴ Kasas 5-6. âyetlerinde ifade edilen ilâhî vaat veya söze, A' râf 137. âyetinde "Rabbînin kelimesi" diye işaret edilmiştir.⁵

Resûlullah da (sas): "Dile çok hafif ama terazide çok ağır, Rahmân'ın çok hoşuna giden iki kelime vardır." deyip⁶ şu iki cümleyi telaffuz eder:

"سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم"

Hz. Peygamberin şairlerin sözleri bağlamında söylediği şu söz de burada hatırlanabilir:

¹ Bkz. 11/Hûd 28; 15/Hicr 22; 24/Nûr 55. Ayrıca bkz. Muhammed Fuâd Abdulkakî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982; s. 239, 353, 647.

² Hz. İsâ da, Yüce Allah'ın "كن" (Ol!) emrinin gereği yaratıldığı için "Onun kelimesi" sayılmıştır (4/Nisâ 171). Esasen "kelime", uzunluk ve kısalık düşünülmeden, söz manasına gelmektedir. Bkz. 6/En'âm 115.

³ Bkz. İbn Dureyd, Ebû Bekr M. b. el-Hasan; *Kitâbu Cemhereti'l-Luga*, thk. Remzî Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1987, II, 53; Celaluddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğati ve Enoâihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 159.

⁴ Bkz. Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûki'l-Luğaviyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1412, s. 311 (madde: 1836); İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Dâru'l-Fikr, Mısır 1389/1969, "k-l-m" mad., V, 106; el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, 4. Bsk., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1998, s. 238 (madde: 1188). Ayrıca bkz. 4/Nisâ 46; 5/Mâide 13.

⁵ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا رَبِّكَ كَلِمَةً رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَقَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرَشُونَ (الأعراف/137). وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5/28) وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمَ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (28/القصص ٦).

⁶ Buhârî, Ebû 'Abdullah M. b. İsmâ'il; *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Deyb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr ve el-Yemâme, Beyrut 1407/1987, 83/Deâvât 65/Fadlu't-Tesbîh (V, 2352, HN: 6042).

أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل"

"Bir şairin söylediği en doğru kelime Lebîd'in 'Dikkat edin, Allah dışında kalan her şey batıldır' kelimesidir."⁷

Görüldüğü gibi burada Resûlullah tarafından işaret edilen ifade, bir kelime değil, en azından bir veya iki cümledir. Dolayısıyla hadiste "kelime" sözcüğü onun tarafından cümle anlamında kullanılmıştır.

Araplar da kimi zaman bir kasideyi, bir kıssanın tamamını "kelime" diye isimlendirirler. Onlar "Kus b. Saîde, kelimesinde (bir sözünde, hutbesinde veya hitabesinde) şöyle dedi"; "Züheyr kelimesinde (kasidesinde) şöyle dedi"; "Falanca kişi kelimesinde (mektubunda, mesajında) şöyle dedi" derler. Yani söz konusu kişinin bütün sözlerini "kelime" diye adlandırır. Yeter ki, aktardıkları bu söz onun sözleri içinde yer almış olsun. Onlar genelde isimlendirmelerinde bu yöntemi kullanırlar. Bir şeyi ondan bir şeyle, ona yakın bir şeyle, onun yanında bulunan ve bir sebeple ondan sayılan bir şey ile isimlendirirler. Bunu mecâzen ve anlamını genişletmek suretiyle yaparlar.⁸

"Kelime"nin kimi zaman söz, görüş, düşünce ve güç anlamında kullanıldığına da rastlamak mümkündür. Meselâ Tevbe sûresi 40. Âyette, Yüce Allah tarafından konan yasa, hüküm, söz, beyan vb. daima esaslı, aziz ve yüce olacağı; bunun karşısında yer alan her görüş, düşünce, söz vb. her şeyin de köksüz, zelif olup yerin dibine geçeceği belirtilmektedir.

J. Marouzeau tarafından tespit edildiği gibi, mutlak bir kelimenin manasını açıklığa kavuşturmanın en iyi yolu, öncelikle "bir araya getirmek, kıyaslamak, benzeşen ve benzeşmeyen, zıt anlamlı veya müteradif olan ile birbirine tekabül eden bütün kelimeleri birbirleriyle olan ilişkileri içinde bir nizama sokmak, onları bir bütün içinde görmek ve onların kombinasyonlarını sağla-

⁷ Buhârî 66/Fedâilu's-Sahâbe 56/Eyyâmu'l-Câhiliyye (III, 1395, HN: 3628). Lebîd'in vefat tarihi hakkında ilgili kaynakların verdiği bilgiler farklılık arz etmektedir. Bu tarihin ilki hicri 38 yılıdır. En sonuncusu ise 42 yılını göstermektedir. Yani yaklaşık miladi 660 yılı. Bkz. İbn Abdî'l-Berr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (v.463), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I, 416; Carl Brockelmann, "Lebîd", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, 29 (MEB, İstanbul 1972).

⁸ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfîi*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, II, 538; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 586; Kurtubî, Ebû 'Abdullah M. b. Ahmed; *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, *Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî*, Beyrut 1405/1985, I, 67.

maktır. Bunun yanında kelimenin geçtiği metin içindeki siyâk ve sibâkına da dikkat etmektir.”⁹

Bir kelimenin tam manasının, kelimelerle tasvir yoluyla somut biçimde ve konumunda aydınlığa kavuşturulması bunun bir veçhesini oluşturur.¹⁰

Bunun yanında kelimenin mana yönünden eşdeğer kelimelerle bağını kurup anlamı bunlara göre belirlemeye çalışma da incelemenin diğer bir veçhesini meydana getirir.¹¹

Şimdi biz bu çerçevede “kelime” sözcüğünün Kur’ân’da yer alan bazı kullanımlarına bir göz atalım ve taşıdıkları anlamları tespit etmeye çalışalım:

1. Kelime-i Takva

“Takva kelimesi” sözcüğü takva şuuru veya bilinci, Allah’a karşı sorumluluk hissini canlı tutma, ona karşı duyarlı oluşunu her söz ve hareketinde hatta düşünce ve yaklaşımında ortaya koyma eğilimi manasındadır. Buna göre takva, Yüce Allah’ın her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkında olmayı ve insanın bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme, hareket ve davranışlarını düzene koyma arzusu manasına işaret eder.¹²

Kur’ân-ı Kerim’de ifade edildiğine göre, kâfirlerin içlerinde egemen bir duygu vardır ki, buna “câhiliye hamiyeti” adı verilir. Yüce Allah, Resûlü’nün ve müminlerin kalbine sekine vermiştir ve onları “kelime-i takva”ya ram etmiştir. Onlar gerçekten bunu hak edenlerdir (48/Feth 26). Burada geçen “kelime-i tak-

⁹ Bkz. İzutsu, Toshihiko; *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, ts., s. 62.

¹⁰ Bkz. 2/Bakara 177 “birr” kavramı

¹¹ Bkz. 7/A’râf 94-95. Burada “be’sâ” ile “darrâ” ve “seyyie” ile “hasene” birbirine mukabil biçimde zikredilir ve birbirinin anlamlarına ışık tutarlar. Ayrıca 12/Yûsuf 29’da ise aynı âyet içinde hem “zenb” hem de “hatîe” kavramları birbirinin anlamlarını aydınlatacak biçimde tasvir edilmiştir. Bunu zulm, iftira ve kizb kavramlarının anlam örgüsü içinde bir kombinezonu tamamlamaları ile küfr, füsûk ve zulm kavramlarının kendi aralarında bir anlam örgüsü ve bütünlüğü oluşturmalarında da görmek mümkündür. Birinci grup için bkz. 6/En’âm 21, 93, 144; 7/A’râf 37; 10/Yûnus 17; 11/Hûd 18; 18/Kehf 15, 57; 29/Ankebût 69; 61/Saff 7. İkinci grup için bkz. 5/Mâide 44, 45, 47. Bunlara, Allah’ın hükmünden yüz çevirenler hakkında “onlar inanmış değillerdir” tespitini yapan 44. âyetin “inanmamışlar” zümresini de ilhak etmek gerekir.

¹² Krş. Esed, Muhammed; *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, 5. Bsk., İşaret Yay. İstanbul 1999, I, 4 (2/Bakara 2. AY); İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 259-264.

va" kelime-i tevhîd ile tefsir edilmiştir.¹³ Bunun en zahir mana olduğu da belirtilmiştir.¹⁴ İbn Abbâs da onu her tür takvanın başı saymıştır.¹⁵

Kur'ân literatüründe "takva"nın her zaman imanı çağrıştıran, imanla özdeş, ona tahsis edilmiş bir kavram olarak kullanılması¹⁶ da dikkat çekicidir.¹⁷ Bu ifade "takva" kelimesine verilen anlamlar kadar geniş bir manaya işaret ettiğini ve takvanın Kur'ân'da korku (haşyet), iman (tevhîd), ihlâs, itaat, tövbe ve günahlardan uzak durma gibi manalara geldiğini göstermektedir.¹⁸

2. Kelime-i Bâkiye

"Kelime-i bâkiye" ders ve ibret alınması gereken esaslı duruş, tutum, davranış ve hareket mantığı; imrenilecek, örnek alınacak, bir düstur haline getirilecek zihniyet veya fikir örgüsünü dile getiren söz manasına gelir. Yüce Allah, Hz. İbrahim'in şirk, küfür, isyan ve tuğyan türü tutum ve davranışlardan tamamen arınarak uzak duruşunu ve bunu açıkça dile getiren tebrîe mesajını tarihte

¹³ Râzî, Fahrüddîn Muhammed; *Mefâtihu'l-Gayb -et-Tefsîru'l-Kebîr-*, Dâru'l-Fikr, 1404/1994, I, 286; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretu'l-Erîb fi Tefsîri'l-Garîb*, thk Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1407; s. 167 (Sûretu'l-Feth 26); Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Ömer, Mücâhid, Katâde, İkrime, Amr b. Meymûn, ed-Dahhâk, es-Süddî, er-Rebî', Ubeyd b. Umeyr, İbn Zeyd ve tefsircilerin ekseri bu görüştedir. Bkz. Buhârî 58/Şurût 15/eş-Şurût fi'l-Cihâd ve'l-Musâlaha. (II, 974, HN: 2581); el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd; *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Ahmed Necâtî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1980, V, 22; Taberî, Ebû Ca'fer M. b. Cerîr; *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed M. Şâkir, 1. Bsk., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, XXII, 253-256; Bağavî, Ebû M. el-Huseyn el-Beğavî; *Me'âlimu't-Tenzîl*; thk. M. 'Abdullah-Osman Cuma-Süleyman Müslim, 4. Bsk., Dâru Tıybe, Riyad 1417/1997, VII, 321; İbn 'Âdil, Ebû Hafis Siracu'd-Dîn Ömer b. Ali; *Tefsîru'l-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, altafsir.com yay. 2008, XIV, 287; Ebû Hayyân, M. b. Yusuf el-Endelûsî; *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1413/1992, X, 96; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. M. Selâme, 2. Bsk., Dâru Tıybe, Riyâd 1420/1999, VII, 345-346 (48/Feth 26 AY).

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 154. Diğer bazı anlamları ise besmele, ihlâs, Muhammed Resûlullah, kelime-i şehadet ve ahde vefadır. Bkz. 'Abdurrazzâk, İbn Hümâm es-San'ânî; *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim M., 1. Bsk., Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1410, III, 229; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, XII, 239-240; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer; *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmiidi'n-Tenzîl ...*, Neşru Edebi'l-Havze, Tahran, ts, VI, 357; Mâverdí, Ebû'l-Hasan Ali b. Habîb (v.450); *en-Nüket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâverdí*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Kuveyt Evkaf Bakanlığı, Kuveyt 1402, IV, 146; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV, 287 (48/Feth 26 AY).

¹⁵ Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd; *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 4. Bsk., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985, XIX, 226.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 137 (3/Âl-i İmran 15. AY).

¹⁷ "Takva"nın imanla özdeş manada kullanıldığını gösteren bir delil için bkz. Buhârî 3/İlm 45/Men Seele ve Huve Kâimun Âlimen Calisen (I, 58, HN: 123).

¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 286.

söylenmiş en kalıcı sözler arasına almıştır. Onlara “*kelime-i bâkıye*” adını vermiştir (43/Zuhruf 28). Böylece onun bu duruşunu, işaret edilen kötü eğilim ve tutum sahiplerinin onlardan dönüş yapmaları ve *kelime-i tevhide* yönelmeleri için bir yol işareti gibi değerlendirmiştir.¹⁹

Kelâmullâh’ta tasvir edilen beyanda Hz. İbrahim, kendi zürriyetinden veya insanlar içinden her zaman tevhide davet edecek ve şirke bulaşanları ondan vazgeçirip tevhit dinine davet edecek bir nesil veya topluluğun olmasını dilemektedir.

3. Kelime-i Sâbika

“Kelime-i sâbika” Yüce Allah’ın hikmeti gereği için başında, kadim kade-rinde kendisi veya var ettiği varlıklar için belirlediği temel kaide, değişmez yasa, ana kural veya daimi karar, şahsa ve zamana göre farklılık göstermeyen temel hüküm demektir. Yüce Allah, Kelâm-ı Kadim’inde bazen “*kelime-i sâbika*” dan söz eder. İnsanı yaratırken kendine mahsus bazı hikmetler gözetilen Yüce Allah, hikmeti gereği, insanlarla ilişkilerinde daha önce kendisi tarafından belirlenen bir ilke veya yasaya uygun olarak hareket eder. O, başta belirlediği ilke veya hikmete ters uygulama yapmaz. Bundan dolayı insanların kimi bu yasanın dışına çıkmayı zorlasa da Allah onların kışkırtmalarından veya sabrı taşıran davranışlarından etkilenip onlara hemen ceza verme yoluna gitmez. Onun için bu hareket ilkesini birçok defa hatırlatır ve onlara anında ceza vermemesinin hikmetini açıklar.²⁰

Bu bağlamda insanların önceleri bir olduklarını ancak daha sonra ihtilafa düştüklerini, bunun başlıca sebebinin de azgınlık, taşkınlık ve düşmanlık gibi arızalar olduğunu beyan eder (10/Yûnus 19). Yani Yüce Allah’ın hem iyi, sâlih kullarına ve Resûllere verilmiş sözü vardır hem de fâsık, fâcir ve kâfir kullara yönelik bir sözü (ilkesi, kuralı, yarası) vardır.

“*Kelime-i sâbika*”nın Kur’ân’da bazen “*kelime-i fasl*” diye nitelendirildiği de gözlenmektedir (42/Şûrâ 22).

¹⁹ Bu “kelime-i bakıye” de yine kelime-i tevhid yani “Lâ ilâhe illâllâh” manasındadır. 43/Zuhruf 26. âyette “Lâ ilâhe”, 27. âyette ise “illâllâh” manası vardır: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ: إِنَّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ (٢٦) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (٢٧).

²⁰ Mesela bkz. 10/Yûnus 19; 11/Hûd 110; 20/Tâhâ 129; 41/Fussilet 45; 42/Şûrâ 14.

4. Kelime-i Rabb

Birkaç âyette geçen "*kelime-i sâbika*" Kur'ân'da bazen "*kelime-i rabb*" diye de ifade edilmiştir.²¹ Bu ifadenin manası da diğerine uygun ve yakındır. Zira birinci ifadenin hemen ardında "*rabbinden*" kelimesi yer almaktadır. Onun için bu sözün "*Allah'ın verdiği bir söz*" olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sözü "*Allah'ın dilediği takdirde tüm insanların iman etmelerini sağlayabileceği*" (10/Yûnus 99) şeklindeki beyanıyla izah etmek mümkün olduğu gibi, onu Yüce Allah'ın "*ben cehennemî cinlerin ve insanların (kâfirleriyle) dolduracağım*" (11/Hûd 119) şeklindeki tehdidiyle açıklamak da mümkündür.

Bir Kur'ân kavramı olarak bu sözcüğün çoğul sığasıyla "*kelimâtu rabb*" "*kelimâtullâh*" şeklinde kullanıldığına da rastlanmaktadır.²²

"*Rabbî kelimesi*"ni onun değişmez yasağı veya verdiği hükmü ya da kararı şeklinde düşünmek de yanlış olmayacaktır (6/En'âm 115).

5. Kelimetullâh / Kelimâtullâh

"*Kelimetullâh*" (Allah'ın sözü), O'nun tarafından belirlenen plan, kader, hüküm ve karar manasına gelir. Elbet "*kelimetullâh*" (kelime-i tevhid, evrenin en büyük yasağı, en kalıcı hüküm veya sözü) yücedir. O, en yücelerden daha yücedir. O'nun sözünün üzerinde söz olmaz; O'nun hüküm ve kararı karşısında karar ve hüküm olmaz. O'nun dediği olur. Sadece O'nun kararı daima geçerlidir. Yani Allah azizdir; kudret, kuvvet ve takdir O'nundur. O, yenilmez, yarılmaz ve O'nunla uğraşılmaz; hükmüne, kararına karşı gelinmez, O'nun koruduğu yok edilmez, kahrettiği de kurtarılamaz. Hükmü ve tedbiri de aynıyle haktır ve bizatihi hikmettir.²³ O'nun karşısında yer alan söz, hüküm, karar, plan veya kimse mutlaka zelil, perişan ve rezil rüsva olur. Dayanacak, sığınacak bir melce (sığınak) veya nokta-i istinat (dayanak noktası) bulmaz. Eninde sonunda zîr u zeber (yerle bir) olur gider.

Bu sözün bağlamı, Mekke müşriklerinin Resûlullah (sas) ve arkadaşlarını suikastlarla ortadan kaldırmak, din-i mübin olan İslâm'ı yok etmek, adını izini zihinlerden ve akıllardan silmek için düşünüp planladıkları ve uygulamaya koymak için kesin söz verip kararlaştırdıkları durumun tasvirine yöneliktir. Yani Müslümanlar Allah'ın sözüne iman edip bağlandıklarında hiçbir güç onla-

²¹ Bkz. 7/A'râf 137; 10/Yûnus 33, 96; 11/Hûd 119; 20/Tâhâ 119; 40/Mü'min 6, 45; 42/Şûrâ 14.

²² Mesela "*kelimâturrabb*" için bkz. 2/Bakara 37, 124; 18/Kehf 109; 66/Tahrîm 12. "*Kelimâtullah*" için de bkz. 6/En'âm 34; 10/Yûnus 64; 31/Lokmân 27.

²³ Elmalılı, M. Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yay. İstanbul 1979, 9/Tevbe 40. AY.

rı imha edemez. Ne kadar kuvvet ve güç toplanırsa toplansın onları durdurma-ya çalışan her kimse mutlaka el âleme maskara olacak ve sözü (karar ve hüküm) ile birlikte kendisi de ayakaltına düşüp çığnenecektir. Nitekim Hz. Muhammed’i (sas) evinde öldürmeyi planların hepsi hüsrana uğramıştır.²⁴

“Kelimâtullâh” Allah’ın kelimeleri veya sözleri demektir. Yüce Allah’ın doğru ve adil, her zaman yüce olan değişmez kaidesi, ahdi, insanlara verdiği sözü; şartlar ne olursa olsun gerçekleşecek, yerini bulacak, tahakkuk edecek olan kararı, yüce yargısı manasına gelir:

“Eğer rûy-i zeminde mevcut olan bütün ağaçlar kalem olsa ve deniz de yedi denizle desteklenip (mürekkep olsa) yine Allah’ın kelimeleri²⁵ tükenmez.” (31/Lokman 27).

Allah’ın kelimeleri neden tükenmez? Çünkü deniz de olsa, dünya kadar ağaç da olsa bunlar nihayetinde sınırlı şeylerdir. Tükenmeye mahkûmdurlar. Allah ise zatı ve sıfatları ile sınırsızdır, tükenmez ve tüketilemez. Allah’ın sözlerini sınırlamak sınırlı varlıklar için mümkün olmaz. Zira Allah’ın kelamı onlar yok iken de vardır; daha varlık âlemine gelmeden önceki bir süreçten onların haberdar olmaları zaten beklenemez.²⁶

6. Kelime-i Azâb

“Kelime-i azâb” terkibi Yüce Allah’ın verdiği özgürlük ve sorumluluk karşılığında insanlardan istediği veya beklediği tutum ve davranışların zıddına yönelenler için belirlediği kaçınılmaz akıbet veya hazırladığı cezayı ifade eden söz demektir. Kur’ân tarafından dile getirilen bir kelime kullanımı da “kelime-i

²⁴ Hz. Muhammed’in evinde farklı kabilelerden seçkin savaşçılar tarafından öldürülmesi fikri Daru’n-Nedve’de Ebû Cehil tarafından ileri sürülmüş ve “şeytan” diye tanımlanan Necdli şeyh (pîr-i fani) tarafından desteklenip karar haline getirilmiştir. Bkz. İbn Hişâm, Ebû M. Abdulmelik; *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka ve diğer., 2. Bsk., Matbaatu’l-Halebi, Mısır 1955, I, 480. Neredeyse bütün Mekke liderlerinin üzerinde ittifak ettiği bu planın hüsrana sonuçlanması hakkında bkz. 36/Yâsîn 1-9; 8/Enfâl 30; 52/Tûr 31-32. AY. Ebû’l-Kasim es-Süheyli, *Er-Raodu’l-Unuf fi Tefsîri’s-Sîreti’n-Nebeviyye l’ibni Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, Kahire 1390, III, 165-175.

²⁵ “Allah’ın kelimeleri” Arapçada cem’i kilet (3-9 arasında olan topluluk) sıgısıyla verilmiştir. Böyle büyük rakamların söz konusu olduğu bir bağlamda bu sayının kullanılması pek uyumlu düşmemiştir. Bu istifham “kelimât”ın izafet yoluyla marifelik kazanmakla ummilik manasında kullanıldığı düşüncesiyle bertaraf edilebilir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 286; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, IX, 110; İbn Âdil, *Tefsîru’l-Lübâb*, XIII, 23 (31/Lokman 27. AY).

²⁶ Bkz. İbn ‘Atıyye, Ebû M. ‘Abdülhak el-Endelûsî; *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk: Cemaatun mine’l-Ulema, Katar 1398/1977, V, 274 (31/Lokman 27. AY).

azâb"tır. Bu ilâhî söze karşı gelen, Allah'ın yasalarını çiğneyen ve Ona isyan etmeyi hayat tarzı haline getirenlerin cezalandırılacağına dair Yüce Söz veya Yasa demektir.

Bu azaba müstahak olmak kâfirlere mahsus bir durumdur. Onlar Yüce Allah tarafından verilen bilgileri ciddiye almamış, İlâhî Mesajı ve geleceğe ilişkin kesin haberleri hesaba katmamışlardır. Bunun sonucu olarak O'nun tarafından cezaya müstahak görülmüşlerdir.²⁷ Onlar öteki dünyada sonsuza dek cezalı olacak ve orada ebediyen yanacaklardır.

7. Kelime-i Hak

Gerçek, doğru, hakikat ve değişmez söz anlamını taşıyan "kelime-i hak" Yüce Allah'ın özellikle isyankâr, kâfir, facir ve fesatçı insanların yaptıklarına karşı onlara uygulayacağını beyan edip bildirdiği sonuca ve varılacak yere ilişkin bir sözü manasınadır.

Allah Taala, daima hakkı destekler ve batıla meydan okur. Hakkın üstünlüğünü gerçek hayatta göstermek ve batılın tutarsız ve çürük olduğunu ortaya koymak için kimi zaman müdahalelerde bulunur. Hakkı gerçekleştirmek, batılı imha etmek Allah'ın çokça yaptığı temel işlerdendir. Bedir'de her iki cephenin öncüleri tarafından hesap edilmemiş bir şekilde ilâhî plan tarafından gerçekleştirilmek istenen de böyle bir şeydir.²⁸

8. Kelime-i Küfr

"Kelime-i küfr" kâfirlerin düşünce, anlayış, duruş ve tutumlarını andıran söz, davranış veya hareket mantığı, onların tavırlarını çağrıştıran yaklaşım veya taraf olmayı ifade eden konuşma veya söz demektir. Yüce Allah, bazı insanların kullandıkları kelimelere gereken ehemmiyeti vermediklerini, onların arkasında durulmayacak boş laflar sarf ettiklerini bildirir (37/Sâffât 100). Allah hakkında yere göğe sığmaz iddialara kalkıştıklarını (43/Zuhruf 46), ona kimi zaman evlat yakıştırdıklarını (6/En'âm 100), melekleri O'nun kızları gibi tasavvur ettiklerini (16/Nahl 57), bunun ise tamamen esassız batıl bir iddiadan ibaret saçma bir söz ve tasavvur olduğunu beyan eder.²⁹ Onların bu şekilde tasavvur edilen tüm inanç, düşünce, yorum ve yaklaşımları aslında küfrün değişik veçhelerini tasvir eden kelimeler ve sözlerdir.

²⁷ Bkz. 11/Hûd 119; 39/Zümer 19, 71.

²⁸ 10/Yûnus 82; 17/İsrâ 81; 18/Kehf 56; 34/Sebe' 49; 40/Mü'min 5; 42/Şûrâ 24.

²⁹ Bkz. 9/Tevbe 74; 18/Kehf 5; 37/Sâffât 149, 157; 52/Tûr 39.

9. Kelime-i Sevâ' (Ortak Söz)

"Kelime-i sevâ'" herhangi bir din, inanç sistemi, düşünce ve yoruma göre değişmeyen, hepsi için ortak değerler ve yasalar hükmünde olan, vahye dayalı dinlerin ortak birikimi, değişmez yasaları, temel mantığı veya "nâmûs"u ya da düsturu manasına gelir.

Eşitlik, adalet ve insaf manalarına işaret eden "kelime-i sevâ'" tarih boyunca Yüce Allah tarafından gönderilmiş ortak inanç, düşünce, ahlak, ibadet, hukuk ve muamelat anlamlarına gelir.³⁰ Yüce Allah tarafından Peygamberi Hz. Muhammed'e (sas) verilmiş bir emir bulunmaktadır. Bu emre göre o, Ehl-i Kitâb'a şöyle seslenmelidir:

"Ey Kitabı olan topluluklar, bizimle sizin için ortak bir paydayı oluşturan kelimeye gelin ki, Allah'tan başkasına kulluk yapmayalım, Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım, Allah'ı bırakıp bir kısmımız bir kısmımızı rabler edinmeyelim." Eğer onlar bundan yüz çevirirlerse deyin ki: "Bizim Müslüman olduğumuza tanık olunuz." (3/Âl-i İmrân 64).

Burada da "kelime" bir sözcük olarak değil, bir düşünce ve inanç örgüsü, bir mantalite olarak zikredilmektedir.

"Kelime" sözcüğünün Kur'ân-ı Kerim içindeki kullanımını böylece gözden geçirip bundan bir fikir edindikten sonra araştırmamızın odağına koyduğumuz âyetlerin üzerinde yoğunlaştıkları başlıca kavramlara geçebiliriz.

A. "Tayyibe" Sıfatı

"Tayyib" kelimesinin asıl anlamı, duyular ve nefsin lezzetli bulduğu, onun hoşuna giden tatlı, rahat, ferahlatıcı, rahat ettirici, mutlu eden, sevindiren şeylerdir. Bu sıfat insanlar, hayvan, bitki ve cansız varlıklara verilebilmektedir.³¹ Aynı sıfatı inanç ve düşüncelere, ahlak ve davranışlara izafe etmek de mümkündür. Bu nedenle namuslu-iffetli kadın da bu sıfatla anılır (24/Nûr 26). Sözelimi, insanların tayyib olanları, cehâlet ve fıskın pisliğinden ve çirkin amellerden arınıp ilim, iman ve güzel amellerle donanmış ve bunlarla süslenmiş olan kişiler manasına gelir. Aynı şekilde bir mekân da tayyib diye nitelendirilebilir. Mesela طوبى (Tûbâ) kelimesi, cennetteki bir ağacın ismi olarak düşünülebileceği gibi yokluğu olmayan beka, zevali olmayan izzet ve fakirliği olmayan zenginlik gibi cennetteki her türlü hoş ve güzel nimete işaret de

³⁰ el-Kattân, *Tefsîru'l-Kattân*, I, 201 (3/Âl-i İmrân 64. AY).

³¹ Meselâ bkz. 4/Nisâ 43; 6/Mâide 6. ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434); Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141).

sayılabilir.³² Bunu yiyecek ve içeceklere de teşmil etmek uygundur. Eğer bir yiyecek veya içecek sağlık, insan doğası ve metabolizması için faydalı ve uygunsa onun tayyib olduğuna hükmedilebilir.³³ İnanç ve düşünce için ise ilâhî vahye, eşyanın hakikatine ve insanın ferdi ve içtimai hayatına faydalı olanlar "tayyib" vasfına sahip demektir.

Yüce Allah katında değerli olan şeyler sadece "tayyib" sığata sahip olanlardır. Kazanç temiz olup Allah adına harcanınca O'nun tarafından kabul edilip güzelce değerlendirilir.³⁴ Bu çerçevede "*et-tayyib mine'l-kavl*" (sözün güzel, temiz, iyi olanı) ifadesi kelime-i tevhîdi veya kelime-i şahadeti getirmek, Allah'ı tespih etmek, O'na hamdetmek ve O'nu yüceltmek gibi güzel sözlerin hepsini kapsayabilecek genişlikte bir manaya işaret eder.³⁵ Bu "isim-sıfat" Kur'ân'da birçok bağlamda kullanılmıştır. Bunları kısaca gözden geçirerek onun anlam haritasını çıkarmaya çalışalım.

1. Züriyet-i Tayyibe

"Züriyet-i tayyibe" hayatın Yüce Allah tarafından belirlenmiş gaye ve hedeflerine uygun biçimde yaşanmasını kabul edip benimseyen, ilâhî vahye uygun şekilde yaşamayı şiar edinen nesil veya kuşak anlamına gelir. Kelimenin aslı bir varlığın özünü ortaya çıkarmak, yaratmak, üretip çoğaltmak³⁶ ve sa-

³² Murtedâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I, 708; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Râgıb, Hüseyin b. M. el-İsfahânî; *Müfredât: Kur'ân İstilahları Sözlüğü*, çev. Abdulabaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2006-2007, "t-y-b" maddesi, (II, 141-143).

³³ "Tayyib" sözcüğü, "habîs"ın zıddıdır. Bu sıfat yer ve arazi için ekine elverişli, verimli, bereketli; rüzgar için yumuşak, serin, ferahlatıcı olup sert olmayan; yiyecek ve rızık için helal; kadın için namuslu, iffetli; söz için içinde çirkin kelime bulunmayan; belde için güvenli, hayrı ve bereketi bol; nefis için halinden razı; buğday için orta derecede iyi olan; toprak için temiz; eşya için rahatlıkla alınıp satılabilen, ganimet için sahih yoldan elde edilen, gadir ve ahidini bozma gibi unsurları taşımayan; yemek için ise onu yiyenlerin tadından zevk aldıkları şey manasına işaret eder. Bkz. Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, "t-y-b" mad. (s. 295); İbn Manzûr, M. b. Mükerrerem; *Lisânu'l-'Arab*, I. B, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., "t-y-b" mad. (I, 563); İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434).

³⁴ Buhârî 30/Zekât 7/Lâ Yakbelullâhu Sadakaten min Gulûl (II, 511, HN: 1344).

³⁵ Buhârî 67/Meğâzî 7/Katlu Ebi Cehl (IV, 1459, HN: 3750); İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434).

³⁶ Bkz. 6/En'âm 136; 7/A'râf 179; 42/Şûrâ 11.

vurmak (18/Kehf 45) manasına işaret eder. Ayrıca beyazlık ve aklık ile de yakın bir manası vardır.³⁷

Bu sıfat, Kur'ân'da Hz. Zekeriya'nın geleceğe ilişkin duasında yer almıştır (3/Âl-i İmrân 38). Burada Allah'ın bir elçisi, Ondan bir "zürriyet-i tayyibe" dilemektedir. Bu temiz bir nesil manasındadır. Niyaz şeklinde dile getirilen bu dilek kalbi temiz, akli temiz, sözü temiz, işi temiz bir nesil manasını mündemictir.

2. Belde-i Tayyibe

"Belde-i tayyibe" terkihi yaşamak için tüm güzel şart ve imkânların sağlandığı, maddi hayatın en müreffeh düzeyde yaşanabileceği ülke, bölge veya şehir demektir.³⁸ Her yönden kemale erdirilmiş hayat ortamına, çok yönlü olarak hoşlanan mekânlar ve beldeler bu şekilde tanımlanır.

Bu nedenle Sebe' ülkesi Kur'ân'da "bir belde-i tayyibe" diye tanımlanmıştır (34/Sebe 15). Burada onların meskenlerinde sağda ve solda iki bahçe (cennet) olduğu, Yüce Allah'ın rızkından yiyerek ona şükretmeleri gerektiği belirtildikten sonra ülkeleri bu sıfat ile tanımlanmaktadır. "Beled-i tayyib" (temiz ülke) ve "saîd-i tayyib" (temiz toprak)³⁹ ifadeleri de bu bağlamda düşünülebilir. Bu nedenle Medîne'ye "taybe" adı verilmiştir.⁴⁰ Yani burası temiz, güzel ve hoş gidecek bir mesken ve beldedir. Ayrıca şirk ve günahlardan arınmış, temizlenmiş, ahali ihlâs ve samimiyetle donanmış mekân⁴¹ anlamına da gelir.

3. Rîh-i Tayyibe

"Rîh-i tayyibe" ifadesi insanın hayatında ferahlık ve mutluluk kaynaklarından birini oluşturan güzel, hoş, serin rüzgâr manasına işaret eder. Yani "rîh-i tayyibe" ile hoş giden, serinleten, ferahlatan rüzgâr anlatılır. Bu ifade bir deniz yolculuğunun eşsiz güzelliği tasvir edilirken kullanılmıştır (10/Yûnus 22).

³⁷ Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434); Râgıb, *Müfredât*, "z-r-r" ve "z-r-e" maddeleri, (I, 453 ve 454).

³⁸ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141); İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434).

³⁹ Bkz. 5/Mâide 6; 7/A'râf 58.

⁴⁰ عن عبد الله بن سلام - وهو أحد أئمة اليهود الذين أسلموا - إنه مكتوب في التوراة في السطر الأول: محمد رسول الله عبده. المولده مكة مهاجرة طيبة. Bzk. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed- Hâlid es-Sebu', *Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, 1. Bsk., Beyrût 1407. Ayrıca bkz. İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, I, 169; Râgıb, *Müfredât*, "t-y-b" maddesi, (II, 142).

⁴¹ Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, III, 333; Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141).

Yüce Allah, insanları karada ve denizde yürütmesini bir nimet olarak dile getirir. Denizde gemi içinde tatlı, hoş bir rüzgâr ile yol almalarını ve bunun sevinci içindeyken fırtınalı bir rüzgârın esişiyle dalgaların her yerden üzerlerine geldiğini gördüklerinde kendilerinin çepeçevre kuşatıldığını hissettiklerinde içtenlikle Allah'a dua ettiklerini ve şayet kendilerini kurtaracak olursa kesinlikle şükreden kişiler olacaklarına söz verdiklerini bildirir (10/Yûnus 22). Burada "tayyibe" sıfatı hoş, tatlı, ferahlatıcı nitelikleriyle rüzgârı anlatmaktadır.

4. Mesâkin-i Tayyibe

"Mesâkin-i tayyibe" temiz, güzel, insanın hoşuna giden ve ona zevk veren evler demektir. Özellikle cennet bağlamında onlardan söz edilmiştir. Yani cennet evleri, köşkleri ve sarayları manasına gelir.⁴²

Yüce Allah, mümin erkek ve kadınlara altlarından ırmaklar akan cennetler vaat etmiştir. Onlar orada ebedi kalacaklardır. Ayrıca onlara Adn cennetlerinde güzel meskenler "mesâkin-i tayyibe" vereceğini de söz vermiştir.⁴³

5. Tehıyye-i Tayyibe

"Tehıyye-i tayyibe" güzelce selamlama, içtenlik ve bilinçli bir eda ile selam verme manasına gelir. İnsanların boş evlere girerken dahi kendi kendilerine selam vermelerini, bunun Allah'tan onlara verilmiş kutlu güzel bir hareket tarzı olduğunu beyan eden Kur'ân (24/Nûr 61), selamı, onun sosyal eylemlerin en temel davranış kalıplarından biri sayar.⁴⁴ İslâm da, hayata getirdiği esaslı barış ilkesi nedeniyle bu adı almıştır. Zira "silm" (ve İslâm) genel manada barış ve savaşı terk etme manasında kullanılır. Çünkü sulh anında insanlar birbiriyle uyumlu olur ve kimse kimseyle çekişmez ve didişmez.⁴⁵

6. Hayât-ı Tayyibe

"Hayât-ı tayyibe" sözcüğü temel ahlaki ve insani değerler üzerinde kurulmuş bir hayatın her açıdan olumlu, doğru ve faydalı biçimde yaşanması,

⁴² İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434); Râgıb, *Müfredât*, "t-y-b" mad-desi, (II, 141-143).

⁴³ Bkz. 9/Tevbe 72. Burada "Yüce Allah'ın onlardan razı oluşunun daha büyük bir mükâfat olduğu" da bildirilmektedir. Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmrân 15. Ayrıca bkz. Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, "t-y-b" mad. (s. 295); İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "t-y-b" mad. (I, 563); Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141).

⁴⁴ Bkz. 8/Enfâl 61; 47/Muhammed 35. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (III, 340); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, "t-y-b" mad. (I, 434).

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 224 (2/Bakara 208. AY).

yaşanan hayatın tadına varılması, huzur içinde geçen bir hayat manasına işaret eder.⁴⁶ Kur'ân tarafından verilen beyana göre kim iman ettiği halde güzel amel-ler işlerse Allah onlara bu dünyada güzel bir hayat yaşatacak ve ayrıca âhirette de onlara yaptıklarından daha güzeliyle mükâfat verecektir (16/Nahl 97). Oradaki hayat, ölümsüz bir hayattır. Yani orada zenginlik var ama fakirlik yoktur. Sağlık var, ama hastalık yoktur. Mülk var, ama zevali yoktur. Saadet var, ama şekavet yoktur. Onun için oradaki hayat gerçek manada güzel, iyi ve değerli bir hayattır.⁴⁷ Yani o hayat, insanın hoşuna gidecek ve beğeneceği bir hayattır.

Bu da bir inanç, düşünce, ahlak, değerler ve davranışlar sistemi olan İslâm'ın enine boyuna konuşulup anlatılması için gerekli olan bir zemindir. Burada herkes hayatın doğal seyri içinde mutedil biçimde hareket eder; kimse kimseye zarar vermez; herkes birbirine faydalı olamaya çalışır.

7. Kelim-i Tayyib

“Kelim-i tayyib” insana maddi veya manevi açıdan fayda sağlayan, şimdi ve veya gelecek zaman içinde maslahatına uygun düşen güzel sözler, düşünceler, inançlar ve değerler manasına gelir. Allah'a itaat içerikli her söze bu kapsamda yer verilebilir.⁴⁸ Kur'ân okuma, Allah'ı zikretme, Peygamber'e salatu selam getirme, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker yapma⁴⁹ vb. gibi söz ve eylemler bu kapsamda ilk akla gelebilecek misallerdir.

Burada kadar, Kur'ân-ı Kerim'de “kelime” sözcüğünün anlam haritası üzerinde ana hatları göstermeye çalıştık. Gördük ki, “kelime” sözcüğü Kur'ân içinde değişik kelimelerle bir araya gelmekte ve değişik anlamların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Şimdi ana konumuzu oluşturan ayetler demetinin anlam ve yorumuna geçebiliriz.

Âyetlerin Tefsir ve Yorumu

Burada öncelikle ele aldığımız ayetlerde yer alan kavramların anlam alanını ünlü tefsirlerden özetleme yoluna gideceğiz. Ardından bizce ayetlerin ana temasına, anlatım özelliklerine ve Kur'ân'ın anlam örgüsüne daha yakın görülen manaları seçerek nazara vereceğiz. Öncelikle “kelime-i tayyibe” ve “şecere-i tayyibe” kavramlarının manalarını incelemekle başlayalım.

⁴⁶ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, “t-y-b” mad. (I, 141); Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, “t-y-b” mad. (I, 434); İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, “t-y-b” mad. (III, 340).

⁴⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 463 (16/Nahl 97. AY).

⁴⁸ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, “t-y-b” mad. (s. 295); Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, “t-y-b” mad. (I, 141); İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “t-y-b” mad. (I, 563).

⁴⁹ Buhârî 100/Tevhîd 23/Kavlullahi Taala Ta'rucu'l-Melâiketu ve'r-Rûhu ileyhi (VI, 2701).

1. Kelime-i Tayyibe

(كَلِمَةً طَيِّبَةً) Bu ifade sözlükte "temiz bir söz" anlamına gelmesine rağmen burada "doğru bir söz ve sağlam bir inanç" manasına işaret eder. Kur'an-ı Kerim'e göre bu "söz" ve "inanç", tevhidi kabul etmek, peygamberlere, vahye ve âhirete inanmaktır. Çünkü tevhid bunları en başta gelen doğrular olarak tayin etmiştir.⁵⁰

"Kelime-i tayyibe" Allah'ın ulûhiyetine ve Peygamber'in Nübüvvetine tanıklık etmektir. Bu ifade kelime-i tevhid ve bazı zikir sözleriyle de açıklanmıştır.⁵¹ Bu kelime ancak gönülden samimice çıktığında "tayyibe" diye nitelendirilir.

Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde "el-kelimu't-tayyib" ifadesi yer alır (35/Fâtr 10). Malum olduğu üzere burada "kelim" sözcüğü çoğuldur ve "kelimeler, sözler" manasına gelir. Onun için özellikle ehl-i kitabın yoldan çıkmasının en temel nedeninin sözü tahrif etmeleri ve "kelimelerin tahrifine marazi biçimde müptela olmaları" olduğuna işaret etmektedir.⁵²

Resûlullah, "kelime-i tayyibe"yi, kelime-i şehadet olarak açıklamıştır.⁵³ Onu kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallah) diye yorumlayanlar da vardır. Ebû Ca'fer et-Taberî (v.310) der ki:

"Allah iman edenlere sebat verir" yani Allah onların amellerini ve imanlarını gerçekleştirir. "Kavl-i sabit ile" yani hak söz ile. "Hak söz" de Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in (sas) Allah'ın Resûlü olduğuna tanıklık etmektir."⁵⁴

Beğavî (v.468) bu görüşün tefsir ehlinin ekserinin görüşü olduğunu beyan eder.⁵⁵ Şevkânî (v.1250), onu, kelime-i tevhîd (lâ-ilahe illa'llah), sağlam inanç ve doğru söz olarak tefsir etmiştir.⁵⁶

İbn Abbâs (v.68), "kelime-i tayyibe"yi "Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık etmek" şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁷ Mücahid (v.104) ve İbn Cüreyc (v.150)

⁵⁰ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141); Krş. Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ (v.1979); *Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. M. Han Kayani ve diğerleri, 2. Bsk., İnsan Yay. İstanbul 1996, 14/İbrahim 24; AN: 34.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII, 454 (35/Fâtr 10. AY).

⁵² Bkz. 4/Nisâ 46; /Mâide 13, 41.

⁵³ Buhârî 68/Tefsîr 14/Sûretu İbrahim 2 (IV, 1735, HN: 4422); İbn 'Acîbe; Ahmed b. M. İbn 'Acîbe; *Bahru'l-Medîd fi Tefsiri Kur'âni'l-Mecîd*, altafisr.com. yay. (Shamela), III, 199-200.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 589.

⁵⁵ Bağavî, Ebû M. el-Huseyn el-Beğavî; *Me'âlimu't-Tenzîl*, IV, 349.

⁵⁶ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 14/İbrahim 24. AY (III, 120).

ise, onu iman ile açıklamış “şecere-i tayyibe”yi de mümin diye yorumlamıştır. “Aslı sabittir” yani aslı müminin kalbine kök salmış, “fer’ı de semadadır” yani yüceler âleminde. Onun sayesinde müminin ameli göğe yükselir; orada kabul görür.⁵⁸

Atıyye el-Avfi (v.111) de bu âyeti müminin temsili anlatımı şeklinde yorumlar. Ona göre müminden daima güzel söz sadır olur ve ondan Allah’a yükselen amel meydana gelir.⁵⁹

Er-Rabî b. Enes’e (v.139) göre ise “Kelime-i tayyibe” imanın temsil ile anlatımıdır. Buna göre iman, şecere-i tayyibe’dir. *Sarsılmayan sabit aslı* ise Allah’a samimi bağlılıktır. *Semadaki fer’ı* ise, Allah’a duyulan haşyettir.⁶⁰

Ebû Bekr el-Esam (v.345), “şecere-i tayyibe”yi Allah’a taatin tamamı veya Kur’ân diye açıklar. Bu ifadeyi İslâm çağrısı şeklinde açıklayan İbn Bahr’in⁶¹ yanında onu Allah’a senada bulunmak, tespah ve tenzih etmek şeklinde yorumlayan İbn Abbâs da vardır.⁶² Başka bir yorum da İbn Acîbe’den (v.1224) gelmiştir: “Hakkı ifade eden ve salaha çağırın bütün sözler bu kapsamda yer alabilir.”⁶³

Bu temsil ile "güzel bir söz"ün ne kadar güçlü ve yaygın olduğu gösterilmektedir. Evrendeki bütün sistem, müminin tanıklık ettiği bu "güzel söz"deki gerçekliğe dayandığından, yer ve bütün sistemi onunla işbirliği içindedir. Bu söz sayesinde gökyüzü bütün sistemi ile birlikte onun hizmetine girer.⁶⁴ Bu nedenle müminle tabiat yasaları arasında bir zıtlama veya çatışma olmaz; aksine her şey doğası gereği ona yardım elini uzatır ve hizmet eder.

2. Şecere-i Tayyibe’nin Cinsi ve Özellikleri

Tefsirle ilgilenen âlimlerin çoğunluğuna⁶⁵ göre “şecere-i tayyibe” kavramı hurma ağacıdır.⁶⁶ İbn Ömer de bu görüşü nass olarak destekleyen bir hadisi rivâyet etmiştir.⁶⁷

⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 155.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIV, 567 (EN: 20658).

⁵⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIV, 568 (EN: 20672).

⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIV, 568 (EN: 20659).

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, III, 199-200.

⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 155.

⁶³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, III, 199-200.

⁶⁴ Krş. Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 14/İbrahim 24; AN: 35.

⁶⁵ Mesela İbn Mes’ûd, Enes, Mücahid, İkrime, İbn Zeyd ve ed-Dahhâk vb gibi.

⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 155.

⁶⁷ Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Ebvâbu’s-Siyer 56/En-Nevâdir, III, 472 (HN: 923).

Taberî (v.310) bu "كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" (temiz bir ağaç gibi) ifadesi hakkında iki görüş beyan eder. Birincisi "Hurma", ikincisi ise "cennetteki bir ağaç"tır. Bunları ifade eden rivâyetleri verdikten sonra: "iki görüşün daha doğru olanı onun nahle (hurma ağacı) olduğunu söyleyendir. Çünkü bu konuda Resûlullah'tan gelen haber sahihtir" dedikten sonra bahsini ettiği İbn Ömer hadisini kaydeder.⁶⁸

Bu teşbihin sair ağaçlar arasında hurma ağacına benzetilmesinin nedeni konusunda da kimi hikmetler aranmıştır. Bunlardan birine göre insana en çok benzeyen ağaç hurma ağacıdır. Hurma ağacının başı kesildiğinde kurur. İnsan da başı kesildiğinde ölür. Diğer ağaçların başı kesildiğinde ise ölmezler; aynı kökten yeniden filizlenirler.⁶⁹

Hız. Ali (v.40) ve İbn Abbâs (v.68) ise "şecere-i tayyibe"yi Hindistan cevizi diye tayin eder.⁷⁰ Şâtîbî de bu görüşü savunur ve hindistancevizinin özelliklerini şöyle sıralar:

"Onun kökü sağlamdır, faydası kesintisizdir, ürünü öncelikle süt, sonra bal, sonra yemek olur. Sütü hayvanların sütünden farksızdır. Bu süt daha sonra sirke, sonra içecek, sonra yağ olur. Bunların hepsi yemek yapılmadan önceki faydalarıdır. Hurma ise altı ay boyunca çiçek halindedir, olgunlaşmaya devam eder. Diğer altı ayda ise tazedir, tatlı ve hoştur. Ebu Hanife de, bununla ilgili olarak Yemen'de "bâhîn" adında bir hurma olduğunu ve onun sene boyunca yendiğini söylemiştir."⁷¹

Şecere-i tayyibe'yi cennetin bir ağacı olarak tanımlayan bir rivâyet de İbn Abbas'a dayandırılmıştır. Zemahşerî ise, onun, hurma, incir, üzüm ve nar gibi meyvesi hoş olan her ağaç olduğunu ifade eder. Ona göre "şecere-i tayyibe"den maksat, meyvedir. Bu ağacın aslı sabittir, fer'ı ise üst tarafıdır ve o da semadadır. Çünkü Arapça'da yukarıda olan her şeye sema denebilmektedir.⁷²

Ağacın, "tayyibe" diye nitelendirilmesi, onun dış görünüş, şekil, yapı, tat, koku ve ondan sağlanan fayda açısından hoş olması gibi özellikleri kapsar. *Aslının sabit oluşu*, kökünün derinlere inmiş, kesilme ve sökülüp atılmaya karşı güvende olduğu manasına gelir. *Fer'ının semada oluşu* da dallarının yüksekliği

⁶⁸ Ebu Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, XVI, 573 (EN: 20678, 20696); Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141).

⁶⁹ Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, IV, 348; Şihâbuddin Ahmed el-Bûsîrî, *İthâfu'l-Hıyereti'l-Mehere bi-Zevâidi'l-Mesânîdi'l-Aşere*, IV, 99.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 155.

⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III, 199.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 281; Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141); Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 245. Kullanılan ifade şöyledir: "لأن كل ما سماك وعلاك فهو سماء"

anlamına gelir. Zira dalların yüksekliği, köklerin sağlamlığı manasını taşır. Dallar yükseldikçe meyveler yerin kirinden ve kokusundan daha arınmış ve temiz olur.

تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا “Her zaman Allah’ın izniyle yenilecek meyvesini verir” (14/İbrahim 25). Dahhâk (v.105) der ki: Bu ifade söz konusu ağacın, mevsime göre değil, her zaman meyvesini verdiğini anlatır. O, mümin gibi, her an çalışır. Gündüzün her saatinde, gecenin her saatinde, kışın ve yazın Allah’a itaat yolunda çalışan mümin gibi bu ağaç da daima faaliyet içindedir ve fayda verir.⁷³

تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ “Yiyeceklerini her an verir” âyette geçen “كُلَّ حِينٍ” ifadesi “her vakit” demektir. Demek ki, bu ağacın meyveleri her zaman hazır halde kendilerini devşirecek elleri beklemektedir. Diğer ağaçlar gibi kimi zaman meyve verip diğer zamanlarda meyve vermez değildir. Mücâhid (v.104) ve İkrime (v.105) ise “el-hîn” tam bir senedir, çünkü hurma ağacı ancak senede bir meyve verir, derler.⁷⁴

Ebû Ca’fer et-Taberî (v.310) der ki:

“Bu konudaki görüşlerin doğruya en yakın olanı, “hîn”den maksadın, sabah, akşam ve her zaman olduğunu söyleyen görüştür. Yoksa teşbihteki ağaç, yiyeceğini her zaman verdiğine göre müminin de ona benzemesi uygun düşmez. Hâlbuki mümin her an, her gün, her saat Allah’a yükselen söz ve ameller ile meşguldür. Yani o, her sene veya her altı ayda bir yahut her iki ayda bir bu ameli yapan kişi değildir. Mesel, mümessel bihe aykırı olmayacağına göre bizim bu yorumumuzun doğruluğu açıktır. Burada ‘Ağacın hurma diye tayin edilmesi ve onun da yaz kış sürekli meyve verdiği nasıl doğru olabilir?’ diye bir istifhamdan söz edilebilir. Ona cevaben de: Kışın verdiği meyve “tal”dır. Yazın ise, meyvesi “belh”, “büsr”, “ratb” ve “temr” dir.”⁷⁵

Yani bu insan daima mearifin, hikemin ve hakâikin meyvelerini verir.⁷⁶ Tıpkı benzetildiği ağacın her mevsimde meyveye durduğu gibi o da faydalı iş ve eylemlerinde sergilemede kusur etmez.

Kur’ân kavramları üzerinde yoğunlaşıp derinleşenler, bazen maksuda uzak düşerler. Hurma ağacının meyvesi üzerinde bırakılırsa sene boyunca yenilebilir, denmesi de “hîn” için her zaman, her saat, gece, gündüz, yaz, kış gibi değişik anlamlar verilmesi ve onlarda ihtilaf edilmesi de bu türden bir girişimdir. Bize düşen onun hangi ağaç olduğunun peşine takılıp teferruatta boğulmak

⁷³ Ebu Ca’fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, XVI, 577.

⁷⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, IX, 488.

⁷⁵ Ebu Ca’fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, XVI, 582.

⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, IX, 384.

değil, bu dört sıfatla nitelenmiş ağaç nosyonunu göz önünde bulundurmak ve akıllıca davranıp onu elde etmeye çalışmaktır.⁷⁷

Temsilden anlaşılana, şecere-i tayyibe'nin, şecere-i iman olduğudur. İmanın kökü kalpte sabit olan tevhitir. Gövdesi farzlar ve vaciplerdir. Dalları müekket sünnetlerdir. Yaprakları menduplar ve müstehaplardır. Çiçekleri, haller ve makamlardır. Zevkleri, vicdan ve muamelelerin tatlılığıdır. Meyvelerinin güzelliğinin son derecesi ise, ilimler, ihsan makamı olan zat sıralarının keşfidir. O da şuhûd ve ayân marifetidir. Bu makama erişmeyen, iman ağacının meyvesini derleyemez. Bunlardan bir şeyi eksik yapan iman ağacından bir şeyleri (gövdesi, dalları, yaprakları, çiçekleri, meyveleri vb. gibi) eksik bırakmış olur. Bu ağacın da kendi kendine yetişen çöl, dağ, yayla ağacı gibi sahipsiz ve aşısız olmaması gerekir. Bir gözetenin olması ve onu eğitmesi lazımdır. Yoksa yaprakları ve dalları çok olur ama meyvesi cılız ve zayıf kalır.⁷⁸

Bu, Yüce Allah'ın iman ve marifet için verdiği bir meseldir. Onu hoş bir ağaca benzetmiştir. Bu ağacın kökü yerde, dalları ise yüksektir, meyveleri de kusursuzdur. Her zaman meyvesini verir ve onun sahipleri her zaman ondan faydalanırlar. Bu ağacın kökü marifet, deliller ve burhanlar ile desteklenmiş imandır. Gövdesi ise, farzlar demek olan salih amelleri yapmak ve günahlardan sakınmaktır. Bu ağacın dalları ise ubudiyetin adabını yerine getirmektir. Çiçekleri ise, güzel ahlaklardır. Meyveleri, taatin tatlılığı ve hizmet lezzetidir.

Ağaçların meyveleri tat, yapı, koku ve şekil açısından değişik olduğu gibi taatin de meyveleri ve kulun kalbinde duyduğu şeylerin manaları, ayrıca taatin tadı da farklı olur. Bu âbidlerin sıfatıdır. Kulun vaktinde gördüğü bast hali de bundandır. Bu hal ariflerin sıfatıdır. Gönülde bir rahatın hissedilmesi de bundandır ki, bu da tabilerin sıfatıdır. Hayatında elde ettiği ünsiyet de bundan kaynaklanır ki bu da muhiplerin sıfatıdır. İçinde hissettiği fakat sebeplerini bilemediği, dindirmek için bir yol bulamadığı endişe ve heyecan da ondandır ki, bu da müştakların sıfatıdır. Bu ağacı kabuğunu soyarak, köklerini kesmek, dallarını kırmak gibi ona zarar verecek şeylerden korumak gerekir. Ağaçlar meyvelerini senede bir verir. Bu ağaç ise her an meyvesini vermektedir. Cennetin sevabı olarak verilen ağaçlar gibi: "Ne kesintiye uğrar ne de engellenirler" (••/••••• 33). Bu ağacın da faydaları ne kesintiye uğrar ne de engellenir.

Ele aldığımız ayetlerde yer alan ve olumlu birer manaya işaret eden "kelime-i tayyibe" ve "şecere-i tayyibe" ardından şimdi de olumsuz birer manaya

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 245.

⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, III, 199-200.

delalet eden “habîse” sıfatı ve onunla oluşturulmuş olan “kelime-i habîse” ve “şecere-i habîse” kavramlarını ele alalım.

B. “Habîse” Sıfatı

Arapçada (الخبيث الخبيثة) “habis-habise” sıfatı haram, kötü, zararlı, çirkin ve tiksinti veren şeyler (4/Nisâ 2) için kullanılır. Aslında bu sözcük *tayyib* (iyi, temiz, helal, hoş, güzel vb.) kelimesinin zıddı bir anlama işaret eder. Onun için insanların, çocukların ve rızkın “tayyib” sıfatını taşımayanları “habîs” diye nitelendirilir.⁷⁹ Arapçada özellikle şeytan ve cinlerin zararlı olanları, rahmetten uzak düşen varlıklar, hilekâr ve düzenbaz kişiler bu sıfatla anılır.⁸⁰ Bu bağlamda yalan, iftira, aldatma, küfür ve sövüşme sözleri *habîs* sayılmıştır.⁸¹ Özünde, yapısında, kuruluş ve işleyiş mantalitesinde fenalık ve şer olan şeyler *habis* diye algılanmıştır. Bu sıfatı şeytan, insan, hayvan, mekân ve eşya için kullanmak da çokça rastlanan bir şeydir.⁸²

İslâm literatüründe her kötü inanç, düşünce, değer ve ilke küfür ve şeytanla irtibatlı biçimde ele alınmıştır. Çirkin ve hoşla gitmeyen her tür söz ve davranış da onlarla birlikte ve onların bir mahsulü olarak tanımlanmıştır.⁸³ Onun için İslâm’ın kötü, şer, zararlı ve haram saydığı hiçbir şey yoktur ki, küfür ve şeytanla irtibatlı olmasın. Her çeşit günah ve düşmanlık, kin ve nefret de inkâr ve İblis kaynaklıdır.⁸⁴

⁷⁹ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 215 “h-b-s” maddesi.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 141; Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, I, 161, 199; İbn Siyde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, II, 327.

⁸¹ Bkz. Buhârî 59/Vasâyâ 21/Kavlullahi Taala... 4/Nisâ 2-3 (III, 1015); İbn Siyde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, II, 327.

⁸² Hz. Ömer, Abdullah b. Übey b. Selûl’ün, Resûlullah (sas) hakkında “Medine vardığımızda aziz olanlar, zelif olanları oradan kesinlikle sürüp çıkaracaktır” dediğinin tespit edilmesi üzerine: (ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث) “Yâ Rasûlallah, biz bu habisi öldürmeli değil miyiz?” diye sormuştur... Bkz. Buhârî 65/el-Menâkıb 9/Mâ Yunhâ min Da’vâ'l-Câhiliyye (III, 1296, HN: 3330; ayrıca 4622, 4624); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac; *El-Cami'u's-Sahih el-Müsemma Sahihu Müslim*, thk. M. Fuad Abdulbakî, Daru'l-Cil-Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, ts., el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb, Nasru'l-Ahi Zâlimen ev Mazlûmen (HN: 2584).

⁸³ Resûlullah (sas) bir keresinde bir sahabinin gördüğü bir olayı yorumlarken (صَدَقَ الْخَبِيثُ) diyerek şeytanı “habîs” diye adlandırmıştır. Bkz. Nesaî 81/Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyle 228/Zikru mâ Yucîru mine'l-Cinni ve's-Şeytân (VI, 239, HN: 10796-10797); el-Hâkim, *el-Müstedrek*, Fedâilu'l-Kur'ân (I, 749, HN: 2064).

⁸⁴ Kur'ân-ı Kerim’de kötü arkadaş “şeytan” diye tanımlanmıştır. Bkz. 43/Zuhruf 36. Resûlullah (sas) şu varlıklar hakkında şeytan vasfını kullanmıştır: Namaz kılan kişinin önünden geçmek için ısrar edenin, namazın doğduğu veya battığı sırada ibadet etmeye çalışanın, nöbet tutan askerin uyumasına ve Resulullah (sas) dahil bütün kafilenin sabah namazını

Şimdi de "habîs" sıfatının içinde yer aldığı iki ifade olan "kelime-i habîse" ve "şecere-i habîse" kavramlarına verilmiş manaları inceleyelim.

1. Kelime-i Habîse

Âyet-i kerimede (14/İbrahm 26) yer alan كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ "kötü kelime", İbn Acîbe'ye göre kelime-i küfr, şirk ve ona çağrı yapma ve hakkı yalan sayma⁸⁵ anlamlarına gelmektedir. Âlûsî'ye (v.1270) göre ise yalan, iftira, karalama da Allah'ın razı olmayacağı her tür kelime de bu kapsamda yer alır.⁸⁶ Bunların "habîs" olmasının nedeni şirkin necisliğiyle beraber olmalarındandır. Kelimenin habisliği onun şirke teşne olmuş ve ona kaynaklık eden bir kalpten çıkmış olmasındandır.

Zeccâc der ki: "Habîs kelimeler, habîs erkek içindir. Ayrıca habîs kelimeler de habîs erkekler içindir. Yani habîs kelimeleri ancak habîs erkekler ve kadınlar konuşur." Kimisine göre ise, habîs kelimeler ancak habîs erkek ve kadınlara yapışır. Tahîr ve tayyib olanlara ise bu tür habîs kelimeler yapışmaz.⁸⁷

Küfrün ne işe yarar bir kökü ne de kayda değer bir gövdesi vardır. Şirk de öyledir. Onun da ne bir hücceti, ne sebatı ne de kuvveti vardır. Yani onun kararlılığı ve sabitliği söz konusu değildir. O herhangi bir delille desteklenemez ve daima çelişki ve çürüme ile karşı karşıyadır.

Kâfirin küfrünün ve Allah'a karşı gelme olan amelinin yeryüzünde bir sebatı, gökyüzüne yükselişi yoktur. Zira ondan, Allah'a yükselecek bir şey yoktur. Onun ne dünyada ne de âhirette salih bir ameli vardır. Ne hayırlı bir ameli ne de güzel bir sözü vardır. Allah ona ne bir bereket ne de bir menfaat koymuştur.⁸⁸

Kur'ân'da inkârcılığa "kelime-i habîse" ile misal verilmesi kusursuz bir temsildir. Zira Yüce Allah öylece onun pek çok zararları bulunduğunu, her tür

kaçırmasına yol açan varlığın... Sıra ile bkz. Buhârî 12/Ebvâbu Sütreti'l-Musallî 10/Yeruddu'l-Musallî Men Merre Beyne Yedeyhi (Ii 191, HN: 587); Müslim, Salât, Men'u'l-Marri Beyne Yedeyi'l-Musallî (HN: 505); Buhârî 63/Bed'u'l-Halk 11/Sıfatu İblîs ve Cünûdîhi (III, 1193, HN: 3099); İmam Malik, Muvatta' 1/Vukûtu's-Salât 6/en-Nevmu ani's-Salât, (I, 13-14, HN: 25-26).

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, III, 199-200.

⁸⁶ Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 359.

⁸⁷ İbn Siyde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, II, 328; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, II, 479.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XVI, 586, 588 (EN: 20750).

fayda veren şeyden de uzak olduğunu beyan etmiştir. Âyet-i kerimede bu özellikler açıkça ifade edilmiştir.⁸⁹

2. Şecere-i Habîse

Âyet-i kerimede (14/İbrahm 26) yer alan كَسَجْرَةَ خَبِيَّةٍ (kötü bir ağaç gibi) ifadesi hakkında İbn Atıyye (v.542) der ki: Bana göre zahir olan bu teşbihin belli olmayan bir ağaçla yapıldığıdır. Bu vasıflar hangisinde varsa o ağaç teşbih için uygundur. Mesela bir orta boy çalı veya bir zehir ağacı olabilir. Kökleri sökülüp çıkarıldığında bu ağaç gayet dayanıksız ve zayıf düşer. Onu en ufak bir rüzgâr yerinden söküp atabilir. Yani kâfir elinde bir şey olduğunu sanır. Fakat bu sanısı ona bir fayda vermez. Tıpkı bu ağaçta olduğu gibi... Cahil kişiler onu faydalı bir varlık zannederler hâlbuki o meyvesi kötü, faydası olmayan bir ağaçtır.⁹⁰

Buna göre “şecere-i habîse”, Allah’ı bilmemek ve tanımamaktır. Çünkü bu tüm felaket ve afetlerin ilk adımıdır. O bütün korkuların adresidir ve kötülüklerin başıdır. Yüce Allah onu üç sıfatla nitelemiştir: O habis bir ağaçtır. Ona sarımsak, kürâs veya çok zararları olduğundan “hanzal” diyenler de vardır. Kimisi de ona diken demiştir. Gerçekte ise bu kadar detaya ihtiyaç yoktur. Çünkü ağaç kimi zaman kokusu, kimi zaman tadı, kimi zaman şekli ve görünüşü, kimi zaman da pek çok açıdan zararı olduğu için “habîs” sayılır. Bu sıfatların hepsini taşıyan bir ağaç günlük hayatta mevcut olmasa da onunla temsil verilebilir.⁹¹

Ayrıca “şecere-i habîse” yerden sökülüp atılan şirkidir de denebilir. Çünkü küfür çelişkili ve zıtlıklarla dolu bir yaklaşımdır. Sahih bir aslı yoktur. Onu ne gerektiren bir burhan, ne açık bir delil ne de gerektiren bir sebep söz konusudur. Küfür (inkâr) sadece şüphelerden, saçmalıklardan ve sapıklıklardan ibarettir. Bu da herhangi bir yerde durmayan vesveseler ve kendi kendini kandırmalara yol açan bir tavidir. Zira o, çürük şüpheler, bozuk asıllardan meydana gelmiştir.⁹²

3. Şecere-i Habîse’nin (Kötü Ağacın) Cinsi ve Özellikleri

Bu ağacın ne olduğu hakkında ileri sürülen görüşlere göre hanzal, keşûs, sarımsak, diken, yer elması, tuhlub (yosun) gibi bir ağaçtır. Şecere-i habîsenin hanzal, keşûs vb. ile tayin edilmesi müşâkele içindir. Yoksa bu ağaç cinsinin hepsini değil, sadece birini ifade edebilir. Yani, meyvesi tatlı ve hoş olmayan

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IX, 246.

⁹⁰ Ebû Hayân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 157; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, IV, 103.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IX, 249.

⁹² Kuşeyrî, *Tefsîru’l-Kuşeyrî*, IV, 44; Âlûsî, *Rûhû’l-Meânî*, IX, 384.

her ağaç, zahirli olan, teşbihin bütün bu vasıflarını taşıyan tayin edilmemiş belli olmayan herhangi bir ağaç, onu karşılayabilir.

Bazılarına göre "şecere-i habîse" denen ağaçtan kasıt şeryân'dır (hanzal). Taberî: "Resûlullah'tan (sas) bunun hanzal olduğuna dair bir haber gelmiştir. Eğer o sahih ise, ondan başkasını söylemek doğru olmaz. Sahih değilse, bu Yüce Allah'ın belli başlı niteliklerini verdiği (ama adını beyan etmediği) bir ağaçtır, demek gerekir," şekline ucu açık bir yorumda bulunur.⁹³

Ca'fer es-Sâdık (v.148), şecere-i habîseyi tevil ederken der ki: Şecere-i habîse, şehvetler; onun bulunduğu yer ise nefislerdir; suyu emel, yaprakları tembellik, meyveleri günahlar ve varacağı yer ise ateştir.⁹⁴ İmamiye, Ebû Ca'fer'den bu ağacın Beni Ümeyye, şecere-i tayyibe'nin ise Resûlullah, Ali, Fatıma ve onların çocukları olduğunu rivâyet eder.⁹⁵ Ehl-i Sünnetin bazı rivâyetlerinde de şecere-i habîseyi Beni Ümeyye diye yorumlama eğilimi gösterenler vardır.⁹⁶ Elbet bir tevidir ve ayetlerin manasını böyle anlamaya delil sayılabilecek dikkate değer bir hüccet söz konusu değildir.

C. Kavl-i Sabit

بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ (Kavl-i sâbit ile): Sarsılmayan, değişmeyen, bozulmayan ve eskimeyen söz demek olan "kavl-i sabit" mümin için istikamet üzere kalış ve eğriliği terk ediş demektir. Ona akide duruluğunu ve kalbin samimiyetini açıklamak için zaruri olan şهادettir diyenler de vardır. Kavl-i sabiti, sadece dilin söylemesi değil, kalbin söylemesi şeklinde yorumlayanlar da vardır. Onu, Allah'ın aziz ve kadim sözü olarak kabul edenler de söz konusudur. Zira bu sözün fena bulması ve batıl olması söz konusu değildir. Sebat açısından o, kulun sözünden evladır. Çünkü kulun sözü eserdir. Eser olan ise sübût ve bekâ vasfına haiz değildir. Onun sözü sadece Allah'ın sözüne bağlılık gösterdiğinde hükmen baki kalabilir. Bu onun iman etmesi, mümin olması ve iman diye adlandırılmasıdır. Allah'ın sözü ise zeval bulmaz. Ebu Ca'fer'in (v.310) tespitine göre bu konudaki doğru görüş şöylece özetlenebilir: Dünya hayatında ve âhirette kavl-i sabit ile tespit işi dünya hayatında Allah'a iman ve Resûlü Muhammed'e (sas) imanda onları desteklemesi, âhirette ise tıpkı dünyadaki gibi

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 583, 585. (EN: 20737, 20748).

⁹⁴ Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 484.

⁹⁵ Bkz. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 14/İbrahim 25. AY.

⁹⁶ Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 359, 391.

onları kabirde tevhit ve Resûlullah'tan sorguya çekilirken kendilerine ianede bulunmasıdır.⁹⁷

Âyet-i kerimede (14/İbrahim 24) geçen "kavl-i sabit" kelime-i tevhid veya kelime-i şehadet manasında kullanılan "kelime-i tayyibe" ile yakın anlamlı bir ifadedir. Resûlullah da (sas) "sahih" diye tanımlanan bir beyanında onu *kelime-i şahadet* olarak açıklamıştır.⁹⁸

İbrahim sûresi 24. ayet, kelime-i Tayyibe ve şecere-i Tayyibe kavramlarını tebci mahiyetinde bir beyanı muhtevidir. 25. ayet ise bunun neticesini ve mahsulünü dile getiren bir açıklamayı ibret alınsın diye dile getirmektedir. 26. ayet ise kelime-i habise ve şecere-i habise kavramlarını tanımlamakta ve onların hususiyetlerini ifade etmektedir. 27. ayette ise iman edenlerin hem dünya hayatında hem de âhirette Yüce Allah tarafından kavli sabit ile desteklenecekleri bildirilmektedir. Şimdi de bu iki desteğin ne olduğunu inceleyelim.

1. Dünya Hayatında Sebat

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا Bu âyet-i kerimede (14/İbrahim 27) Yüce Allah'a izafe edilen *dünya hayatında kavli-i sâbit ile sebat vermesinin* anlamı, mü'minlerin sebatını sağlaması, felaket, tehlike ve fitne anında onların dayanma ve direnme gücünü göstermeleri için kendilerini manevi yönden desteklemesi manasındadır. Allah bu müminleri dünyada sabit kılar da hiçbir bidat onlara işemez. Akıllarına pek çok kötü şey geldiğinde Allah onu sabit kılar da bu sayede sırat-ı müstakim ve din-i kavimden ayrılmaz. Vesveseler onu şeytana uymaya çağırduğunda, hevâcis onu nefsin kötü arzularına uymaya yönelttiğinde Hak onu rızasına muvafık şey üzere sebat ettirir. Sevgi faktörleri onu dünya sevgisi, evlat, akraba, mal ve diğer sevilen şeyler gibi çeşitli sevgilere sevk ettiğinde Hak, onun onlardan kurtulması için kendisine yardım eder de o da onların hepsini terk eder ve Hakkın çağrısı dışındaki davetleri hissetmez olur.⁹⁹

Ashâb-ı Uhdûd, Ashâb-ı Karye, Sehere-i Firavun, dinden döndürmek için testerelerle doğrananlar ve etleri demir taraklarla kazınanlarda görülen

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 602.

⁹⁸ Buhârî 29/Cenâiz 85/Ma Câe fi Azâbi'l-Kabr (I, 463, HN: 1303 ve 4422); Müslim 54/el-Cennetu ve Sıfatu Ne'imihâ ve Ehlihâ 18/Arzu Mak'adi'l-Meyyiti mine'l-Cenneti ev'in-Nâri Aleyhi (VIII, 162, HN: 7398, 7399):

قال البخاري: حدثنا أبو الوليد، حدثنا شعبة، أخبرني علقمة بن مرثد قال: سمعت سعد بن عبيدة، عن البراء بن عازب، رضي الله عنه؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "المسلم إذا سئل في القبر، شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فذلك قوله: { يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ } .ورواه مسلم أيضا وبَيِّنَةُ الجماعة كلهم، من حديث شعبة.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, IV, 45; Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 384.

dayanma ve direnme gücü gibi.¹⁰⁰ Mesela Cercîs, Şem'ûn ve Bilal-ı Habeşî gibi azimli, kararlı müminlerin işkence altında sebat etmelerini sağlaması gibi.¹⁰¹

2. Âhirette Sebat

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (Öteki dünyada) sebat ise, onlar kabirde suale tabi tutulurken Yüce Allah'ın orada onların sebat etmelerini sağlamasıdır. Bu konuda Peygamberden gelen kimi rivâyetler de aktarılmıştır.¹⁰² Orada inançları ile amelleri arasındaki uyum sorulduğunda dillerinin tutulmaması, korkmamaları ve haşrin ahvalinden şaşkına dönmemeleri de bu ilâhî sebat ettirmenin bir tezahürü olarak görülmektedir.¹⁰³

"Kavl-i sabit" ifadesinin baş tarafında yer alan "bâ" harfi ile anlatılmak istenen de şöyle yorumlanmıştır: "Yüce Allah'ın onları kabirde sebat sahibi kılmasının nedeni onların dünya hayatında bu söze devamlı bağlı kalmalarıdır. Bu sözün aklî bir yorumu da vardır: İnsan bir işe devam ettiğinde bu onun aklında ve kalbinde daha güçlü bir şekilde yerleşir.

Âhirette onu meleklerden resûlleriyle sabit kılar, kıyamette sual ve muhasebe esnasında onu sabit kılar. Cennette de onu sabit kılar. Zira kul orada da Allah'a hamd eder ve zikretmeye devam eder.

Buna göre kul, "lâ ilahe illallah" sözünü dilinden eksik etmez, onun hakikatleri ve incelikleri üzerinde daha kusursuz ve eksiksiz biçimde düşünürse bu marifet onun aklında ve kalbinde ölümden sonra da daha güçlü ve kusursuz etkisini sürdürür. İbn Abbâs (v.68) da bir yorumunda buna değinmiştir.¹⁰⁴ Demek ki, insan bir kere kavl-i sabite ulaştı mı artık ondan kopmaz ve istikbalde hep onunla beraber olur, daima onunla birlikte kalır.

Kur'ân-ı Kerîm, genelde temel meseleleri anlatırken kimi zaman da çok dikkat çekmek istediği bazı konularda temsil yoluyla anlatmayı öne çıkarmaktadır. İncelediğimiz ve iman ile küfrün temsil yoluyla anlatımı üzerinde yoğunlaşan ayetlerde de sembolik bir dil ve ona bağlı temsiller kullanılmıştır. Şimdi

¹⁰⁰ Bkz. 85/Burûc 1-16; 36/Yâsîn 13-36; 20/Tâhâ 55-76.

¹⁰¹ Ebû Hayân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 127; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 362.

¹⁰² Bu rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, *el-Cenâiz/el-İstiğfâr İnde'l-Kabri li'l-Meyyit* (IV, 339), *el-Hâkim*, "sahîh" saymıştır. Bkz. *el-Müstedrek*, *el-Cenâiz*, (I, 526, HN: 1372); *el-Elbânî de "Mişkâtü'l-Mesâbih"* talikinde "sahîh", İmam Nevevî ise, onu "el-Ezkâr"da "hasen" saymıştır. Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV, 351 (14/İbrahim 27 AY).

¹⁰³ Ebû Hayân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 127.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 247.

temsili anlatımın etkili yönleri ve hikmetleri hakkında müfessirlerin başlıca görüşlerini özetlemeye çalışalım.

D. Bu Darb-ı Meselin Gayesi ve Hikmeti

“وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” (Allah, insanlara meseller verir ki, ibret al-sınlar” (14/İbrahim 25). Yani, mesellerin verilmesi manaların daha iyi anlaşılması, iyice hafızaya yerleşmesi ve daha iyi tasvir edilebilmesi içindir. Çünkü sırf akli manaları his, hayal ve vehim kabul etmez. Onlara denk mahsûsât ile beraber zikredildiğinde his, hayal ve vehim kabul etmemeyi bırakır, makul olan mahsusa uyum sağlar ve bu sayede tam anlayış elde edilir ve matluba ulaşılır.¹⁰⁵

İmanın ağaç ile temsil edilmesinin hikmeti şöylece açıklanabilir: Bir ağacı ağaç yapan derine inen kökleri, ayakta tutan gövdesi ve yüksek dallarıdır. İman da tıpkı böyledir. O da ancak üç şeyle tamamlanır. Bunlar kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amel etmektir.¹⁰⁶

Yüce Allah'ın Kitâb-ı Kerim'inde bahsettiği bu ağacı temsil olarak vermesi, imana duyulan arzunun çok güçlü olması gerektiğini açıklamaktadır. Bundan akıllı kişinin onu elde etme imkânı olduğunda ondan gafil olması ve onu kazanmada gevşeklik göstermemesi lazım geldiği de anlaşılmaktadır.

Teşbihteki ağaca benzetilen kişi, faydası devamlı, ilmi sürekli, özü zikrullâhın vakitlerini ibadullaha hatırlatma ile ma'mur, hareketleri ve duruşları taatullâh ile donanmış, bunların hepsiyle Allah'ın rızasını kasteden kâmil müminidir. Bu müminden her zaman ve saatte Allah'a yükselen bir amel sadır olur.¹⁰⁷

Hakikat ehlinin kalpleri de bunun gibidir ve ne ondan çevrilirler ne de engellenirler. Hakikat her zaman onlara görünür ve ondan engellenmezler. Bu ağacın meyveleri, meyvelerin en iyileridir. Nurları da nurların en latif ve en zarif olanlarıdır. Bu kıssa ehlinin işaretleri ve lafızları mana ve mertebe açısından reyhanlar ve çiçekler gibidir. Bu ağaç için bir su da gerekir. O da inâyetin devam etmesidir. O ağacın yapraklanması kifâyetle, çiçek açması ise hidâyet ile mümkündür.¹⁰⁸

Bu ağacın suyu, pişmanlık, hayâ, özleme, üzüntü, emanet, huşu ve göz-yaşı akıtmaktır. Bu ağacın meyveleri durumlara göre değişiklik arz eder diyen-

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 245.

¹⁰⁶ Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, IV, 347; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 244; Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, IV, 380; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IX, 488.

¹⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III, 199-200.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, 43.

ler de vardır.¹⁰⁹ Bunlar yerine göre tevekkül, tafvîz; teslîm, muhabbet, şevk, rızâ; ahvâl-i safiyey-i vâfiye ve ahlâk-ı âliyyey-i zekiyye gibi tutum ve davranışlardır.

Değerlendirme

İman ile küfrün karşılaştırıldığı bu temsilde temel unsurlar müspet yön üzerinde yoğunlaşmıştır. Burada merkeze alınan unsurları gözden geçirip onlarla öz olarak verilmek istenen mesajı izah etmeye çalışalım.

I. Ağacın Tayyibe (Temiz) Oluşu

1. Bu ağaç, "tayyibe" diye nitelendirilmiştir. Bu onun görünüm, suret ve şekil açısından tayyip (hoş, tatlı, güzel) olmasını gerektirir.

2. "Güzel kokulu" diye nitelendirilmiştir.

3. "Güzel meyveli" diye nitelendirilmiştir. Yani ondan meydana gelen meyveler lezzetli ve yiyenlerin hoşuna gider.

4. "Fayda açısından güzel" diye nitelendirilmiştir. Çünkü yenirken lezzet verdiği gibi başka şekilde de birçok faydaları vardır. Onun için "şecere-i tayyibe"yi bütün bunların hepsini kapsayacak şekilde düşünüp yorumlamak gerekir.

II. Aslının Sabit Oluşu

Bu ağacın kökü derindedir ve bakidir. Devrilme, kopma, zeval ve fenaya karşı güvendedir. Eğer güzel (hoş, tatlı, iyi) bir şey inkıraz ve inkıdaya maruz ise, her ne kadar varlığı ve mevcut oluşu bir sevince sebep olsa da onun inkıraz ve inkıdaya maruz oluşundan doğan korku ve endişe beraberinde bir hüznün ve üzüntü getirir. Sevincin kemali için onun sürekli olarak elde kalması gerekir.

III. Dallarının Semada Oluşu

Bu ifade söz konusu ağacın kemalini iki açıdan göstermektedir:

1. Dalların yüksekliği ve yukarılara çıkma gücü onun aslının sebatını ve köklerinin derinliğe incek kadar güçlü ve sağlam olduğunu ifade eder.

2. Yüksekliği ve yukarılara çıkması onun yerden kaynaklanan kir pastan ve binaların çerçöpünden uzak olduğunu gösterir. Böylece onun meyveleri her tür şaibeden uzak olarak, tertemiz ve hoş biçimde ortaya çıkar ve daima el altında hazır halde bulunur.

¹⁰⁹ Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 384.

IV. Her Zaman Meyve Verişi

Bu sıfatlar, kendileriyle nitelenen ağacın daima mevcut olduğunu ve her zaman meyvesini hazır halde bulundurduğunu gösterirler. Bu ağaç, kimi zaman meyve verip diğer zamanlarda meyve vermeyen ağaçlar gibi değildir.

Bu temsili böyle anlayanların marifetullahın ve onun sevgisinde, hizmet ve taatinde istiğrakın da bu dört sıfat açısından adı geçen ağaca benzediğini idrak etmeleri gerekir. Şimdi bunları biraz açıklayalım:

Birinci Sıfat

Bu ağaç "güzel ve hoştur." Hakikate göre, gerçekten güzel ve lezzetli olan sadece marifetullâh'tır. İnsan belli bir meyveden bedeninin mizacına uygun düşen özellikler taşıdığından lezzet alır. Bu uygunluk ve uyum ölçüsünde ondan alınan lezzet de daha büyük olur. Bir de insanın nefis-i nâtıkası ve rûh-i kudsiyesine uygun ağaç ve meyveler vardır. Bu ise ancak marifetullâh, muhabbetullâh ve ondan hoşlanmada istiğraktır. Bu marifetin çok lezzetli olması gerekir. Hatta meyveden elde edilen lezzetin nefsin cevherinin marifetullâh ile aydınlanmasından duyulan lezzetten daha az olması kaçınılmazdır.¹¹⁰

Bunu da şöyle izah etmek mümkündür:

1. Duyusal idrakler, ancak duyunun yüzeyinin duyulan şeyle yüzeysel temasıyla oluşur. Bununla beraber, duyulanın cevheri, duyunun cevherine nüfuz etmez. Zira cisimler birbirinin içine giremez. Öte yandan marifetullah, eğer bu nur ve aydınlanma ise nefsin cevherine nüfuz eder ve onunla birleşir. Bu aydınlanma esnasında nefis adeta bu aydınlanmadan önceki nefis değilmiş gibi olur. Bu da her iki lezzet ve zevk için önemli bir fark oluşturur.

2. Meyveden zevk alan organ kuvve-i zâikadır ve duyulan da özel tattır. Öte yandan manevi alanda zevk alan organ nefis-i kudsiye'nin cevheridir. Onunla bilinen ve hissedilen de Yüce Hakk'ın Zatı, yüceliğinin ve ikramının sıfatlarıdır. Bu iki lezzetin birinin diğerine karşı durumu onları alan idrak organlarının birbirine karşı durumu gibidir.

3. Temiz ve hoş meyvelerin yenmesinden elde edilen lezzetler, anında yok olup gider. Çünkü bu hemen durum değiştiren ve hızlıca değişen bir keyfiyettir. Hakkın kemali ve celali için ise herhangi bir değişim ve dönüşüm söz konusu değildir. Nefsin cevherinin bu saadeti kabul etmesinin değişmesi de asla değişmez. Bu açıdan da her iki zevk arasında büyük fark olduğu açıktır.

¹¹⁰ Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 242.

Akl-ı selime dayandığımızda bu farkların sınırsız olduğunu rahatlıkla görmek mümkündür.

İkinci Sıfat

Bu ağaç aslı sabit olan bir ağaçtır. Bu sıfat marifetullâh ağacında daha güçlü ve daha kâmindir. Zira bu ağacın kökleri kutsal nefsin cevherinde muhkem biçimde yerleşmiştir. Bu cevher, kâinat ve bozulmadan, değişim ve yok olmaktan arındırılmış bir cevherdir. Ayrıca bu, muhkemliğin kaynağı ve Yüce Allah'ın celalinin tecellisidir. Bu tecelli de Yüce Allah'ın zatında nurun nuru ve zuhur başlangıcı olmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu ise aklen zevali mümkün olmayan bir hakikattir. Çünkü Allah Teâlâ kendi zâtı ile vücudu vacip olan varlıktır. O'nun vâcibu'l-vücûtu oluşu her sıfatı için geçerlidir. O'nun hakkında değişim, yok olma, tebeddül, zeval, cimrilik ve men etmek muhaldir. Bu da gösteriyor ki, nitelikleri sıralanmış "aslı sabit" ağaç ancak bu ağaç olabilir.

Üçüncü Sıfat

Bu ağacın dalları göktedir. Marifet ağacının kimi dalları ilâhî âlemin yüksek makamlarında, kimi dalları da cismani âlemin yüksek makamlarındadır.

Birinci kısımda pek çok eylem yer alır. "*Allah'ın emrine ta'zîm göstermek*" bunların hepsini kapsar. Bunda marifetullâhın delilleri üzerinde düşünmek, ruhlar âlemi, bedenler ameli, yıldızlar, gezegenler ve galaksiler üzerinde teemmül etmek ve süfli âlemin durmadan değişen halleri üzerinde düşünmek yer alır. Ayrıca muhabbetullâh, Allah'a karşı iştîyak sahibi olmak, Allah'ı zikretmeyi alışkanlık haline getirmek ve küllî olarak Allah'a tevekkül etmek, Allah'tan başkasından külliyyen kopmak da vardır. Bunlar ucu bucağı olmayan bir derya gibi olduğundan hepsini saymak mümkün değildir.¹¹¹

İkinci kısımda da birçok şey yer almaktadır. "*Allah'ın yarattıklarına şefkat göstermek*" bunların hepsini içermektedir. Bunun kapsamında rahmet, refet, safh ve günahları bağışlama ve onlara hayrı ulaştırma, onlardan kötülüğü def etme, kötülüğü iyilikle karşılama vardır. Bunlar da saymakla bitmeyen şeylerdir. Hepsisi de marifetullâh ağacından filizlenen sabit dallardır. İnsan, marifetullâhta daha fazla derinleştikçe, bu haller de onda daha mükemmel, daha güçlü ve daha üstün olur.

¹¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 243.

Dördüncü Sıfat

Allah'ın izniyle her zaman yemişini verir. Bu ağaç, cismânî ağacın bu sıfatları almasından daha önceliklidir. Zira marifet ağacı bu halleri gerektirir ve onların elde edilmesinde etkilidir. Sebep de müsebbipten ayrılmaz. Marifet ağacının kalbin toprağına kök salması, ibretle bakmasını bilmesindedir “*Ey basiret sahipleri ibret alınız*” (59/Haşr 2).

Müminlerin hikmete kulak kabartmaları da bu kapsamda yer alır. “*Sözünü dinleyip onun güzeline tabi olanlar.*” (39/Zümer 18) Dil ile doğruyu ve gerçek olanı dile getirmek de bunun içinde yer alır: “*Kendinize karşı bile olsa, adaleti gerçekleştirmek için Allah için tanıklar olunuz*” (4/Nisâ 135). Hz. Muhammed (sas) de: “*Hakkı söyleyiniz; kendinizin aleyhinde de olsa!*” diye buyurmaktadır.¹¹²

Bir insanın kalbinin toprağında marifet ağacı daha köklü ve güçlü biçimde yerleştiğiçe bu etkilerin onda zuhur etmesi de yoğunlaşacaktır.¹¹³ Bunda derinleştiğinde neyi düşünürse düşünsün mutlaka onda Allah'ı da düşünür. Bunda terakki ettiğinde her neyi görürse görsün ondan önce Allah'ı görür gibi olur. İşte yukarıda mealini verdiğimiz âyetin manası da budur.

Ne kadar izah edilirse edilsin, bizim burada bahsettiğimiz şey, nefsânî ilhamlara ve ruhların cevherlerinde meydana gelen ruhani melekelerle sadece bir işaretten ibaret kalır ve bundan öteye geçmez. Bundan sonra bu nefisten her zaman, her saniye, her lemha ondan güzel bir söz, salih bir amel, hudû', huşû', ağlama, tezellül hâsıl olur. Bunlar söz konusu ağacın birer meyvesinden başkası değildir.¹¹⁴

Bütün bunlarla açığa çıkmış olmalıdır ki, Yüce Allah'ın Aziz Kitabında verdiği bu misal, Âlem-i Kuds ve Hazret-i Celâl ve Kibriya Otağı için bir yol gösterici niteliğindedir.¹¹⁵

İncelediğimiz âyette “*Rabbinin izniyle...*” ifadesi de dikkatimizi ilginç bir inceliğe çekmektedir. Çünkü bu yüksek hallerin ve derecelerin elde edilmesi

¹¹² « قولوا الحق ولو على أنفسكم » Bu sözü hadis olarak aktaranlar: Abdülkerîm er-Râfiî, *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, XI, 89; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 244; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî; *et-Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfiî'l-Kebîr*, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989, III, 125, 479, HN: 1265, 1282. Bu söz, Ehl-i Sünnet'in meşhur hadis kitaplarında yer almamıştır.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 244.

¹¹⁴ Âlûsî, *Rûhû'l-Meânî*, IX, 361.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 244. Muhammed Esed de, bu âyetlerin fahvasını, Allah'ın bütün mesajları, Vahy ve Peygamberlik olarak açıklamıştır. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı (Meal-Yorum)*, 14/İbrahim 24. AY (II, 506).

halinde insan sırf onlarla sevinebilir. Bazen de daha da terakki ederek sırf onlarla sevinmez ama onların Mevlâ'dan gelmiş olmasına sevinir. Bu durumda onun sevinci bu olağanüstü hallerden değil, Mevla'dan kaynaklanmış olur. Bu nedenle bazı muhakkikler "İrfanı, irfan için tercih eden, fani olanı tercih etmiş olur; irfanı irfan için değil de, maruf için tercih eden ise dipsiz deryaya dalmış olur" derler.¹¹⁶

Sonuç

"İman" ve "inkâr"ın temsille anlatıldığı âyetlerin inceleme ve izahının neticesinde ortaya çıkmıştır ki, Yüce Allah bu temsil ile iman ve mümin insanın bu eylemini takdir ve tebci ederken, inkâr ve münkirin yaptıklarını ise saçmalık ve tutarsızlık olarak nitelendirip kötü bir tutum ve davranış olarak değerlendirmiştir. Bununla yapılmak istenen de insanların küfrden, inkâr ve şirkten uzaklaşıp iman ve İslâm'a yönelmelerini teşvik etmektir.

Kur'ân, getirmiş olduğu kavramlarla ve onlarla kendi inanç, düşünce, ahlak, hukuk ve sosyal ilişkiler ağını kurmak için öne çıkardığı normlar ve anlam örgüsünü düzene koyarken câhiliyenin sözcük ve kavramlarını kullanmıştır. Ancak onlara kendisi tarafından getirilmiş bulunan yeni anlamlar ve mana örgüleri yüklemiştir. Bunun için darb-ı meseller ve deyimler de kullanmıştır. Nitekim incelemeye çalıştığımız âyetler demeti tarafından tasvir edilen de böyle bir temsildir.

Temsiller, mananın daha etkili ve kalıcı biçimde zihinlere kazınmasında etkili rol oynarlar. Kur'ân'ın verdiği temsilleri kimi fasık ve nankörler dillerine dolasalar da iman ehli samimi kişiler ondan çok istifade ederler (2/Bakara 26). Her temsil elbet anlaşılın ve maksadına uygun biçimde etkili olsun diye verilmiştir. Ancak insanların onlardan istifade etmeleri birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle onların enine boyuna açıklanması ve yorumlanması gerekmektedir.

İncelediğimiz âyetler grubu içinde yer alan "كلمة طيبة" (kelime-i tayyibe) ifadesi sözlükte "temiz bir söz" anlamına gelir ama bu bağlamda "doğru bir söz ve sağlam bir inanç" manasına işaret eder. Kur'an-ı Kerim'e göre bu "söz" ve "inanç", tevhidi bir inanç ve düşünceyi kabul etmek, tarih boyunca Allah tarafından görevlendirilen bütün peygamberlere, onlara gelen vahyin tamamına ve âhirete inanıp bağlanmaktır. Çünkü tevhid, bu tutum ve davranışları en başta gelen doğrular olarak tayin etmiştir.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 244.

Bununla bağlantılı olarak “الكلم الطيب” (kelim-i tayyib) insana maddi veya manevi açıdan fayda sağlayan, şimdi ve veya gelecek zaman içinde maslahatına uygun düşen güzel sözler, düşünceler, inançlar ve değerler manasına gelir. Allah’a itaat içerikli her söze bu kapsamda yer verilebilir. Kur’ân okuma, Allah’ı zikretme, Peygamber’e salât ü selam getirme, emr-i bi’l-ma’rûf, nehy-i ani’l-münker yapma, insanları hak, adalet ve iyilik doğrultusunda eğitme ve yönlendirme, bu yaklaşım ve bakış açısını güçlendirme vb. gibi söz ve eylemler bu kapsamda ilk akla gelebilecek misallerdir.

“تأتي أكلها كل حين” (Her an yemişini verir) nitelemesi de şunu ifade eder: Söz konusu edilen "güzel bir söz" o denli verimlidir ki, hayat sistemini ona dayandıran herkes ve her toplum her an ondan meyvesini alır. Çünkü "güzel söz", düşüncede berraklık, sinir sisteminde denge, karakterlerde güçlülük ve sağlamlık meydana getirir. Onunla ahlakta dürüstlük ve temizlik, ilişkilerde tutarlılık ve sebat, konuşmada sadakat ve doğruluk, iletişimde doğallık ve doğrudan mesajlaşma düzeyine ulaşılır. Sosyal davranışlarda mutedil bir tutum, kültürde asalet ve asillik, iktisatta insani adalet ve hukuki eşitlik onun getirdiği nizamla sağlanır. Onun verdiği perspektifle siyasette şeref ve haysiyet, savaşta yiğitlik ve civanmertlik, barışta içtenlik ve samimiyet ve verilen sözlerde, yapılan anlaşmalarda güven zemini elde edilir. Hâsılı bu “güzel söz” sayesinde insan tutum ve davranışları, ferdi ve sosyal ilişkileri iyileşmede en üst düzeye ulaşır. O adeta dokunduğu her şeyi altına çeviren bir iksir mesabesinde dir.

Kur’ân temsilinde bunun tam zıt kutbunda “كلمة خبيثة” (kötü bir söz) yer alır. Bu az önce sağladığı faydalara işaret ettiğimiz "güzel bir söz"ün tam tersidir. Onu, gerçek dışı ve yanlış olan her şey için kullanmak mümkündür. Bahse konu âyetlerimizi siyak ve sibakını dikkat alarak tespit etmek gerekirse denebilir ki, burada “kötü bir söz” ifadesi özellikle şirk, puta tapıcılık, sapıklık, inançsızlık, ateizm manasındadır. Yanı sıra peygamberler tarafından getirilmemiş ve onaylanmamış hangi "hayat felsefesi, dünya görüşü, inanç ve düşünce" olursa olsun kişinin hayat tarzını dayandırdığı yanlış inanç ve akide anlamında kullanılmıştır.

"Kötü bir söz" (yanlış bir inanç veya değerler sistemi) sabiteli, dayanıklı ve sürekli değildir. Çünkü o, doğal yasalara ters düşer. Onun için evrendeki her şey ona karşı isyan eder ve onu reddeder. Onun ürünü olan “kötü bir ağaç” da böyledir. Sanki toprak onun tohumlarını dışarı atmaya çalışır ve eğer atılan tohumlardan bazıları filizlenir, dal budak atıp büyümeyi ve kötü bir ağaç olmayı başarır, o zaman da gökyüzü onun dallarına baskı yapar. Gerçekten de eğer insana denenmesi için özgürlük ve süre tanınmamış olsaydı, kötülüğün gelişmesine hiçbir zaman izin verilmezdi. Bu özgürlük nedeniyle bazı insanla-

rın hayatlarını "kötü söz"e dayandırmalarına, onun da belli bir dereceye kadar büyümesine ve dal budak salan bir ağaç olmasına müsaade edilmiştir. Ne ki, bu ağaç kötü bir ürün vermekten ve kötü sonuçlar doğurmaktan başka bir işe yaramaz. Bu nedenle kısa bir süre sonra onun kökü topraktan sökülüp atılır ve yıkıma, yok olmaya mahkûm olur.

"Güzel bir söz" ile "kötü bir söz" arasındaki fark o kadar açıktır ki, dünyanın kültürel, ahlaki, dini ve entelektüel tarihini eleştirel bir yaklaşımla inceleyen herkes bunu rahatlıkla müşahede edebilir. Zira "güzel söz" tüm insanlık tarihi boyunca bir sabiteye bağlı kalmış ve hiç değişmeden özünü ve kendisini muhafaza ederek günümüze kadar gelmiştir. O, hiçbir zaman tarihten silinmemiştir. Bunun aksine, tarihte sayılamayacak kadar çok sayıda "kötü söz" ortaya çıkmış, ama bunlardan hiçbir iz kalmamıştır. Bunların bazıları o kadar saçmadır ki, bugünün insanları onları duysalar bu kadar akıldışı şeylere nasıl inandıklarına çok şaşarlar.

Bu iki tür "söz" arasındaki farklardan biri de şöyle özetlenebilir: Ne zaman bir kimse veya toplum "güzel sözü" hayat sistemi olarak kabul ederse, ilâhî nimet ve lütuflar sadece o kişi ve cemiyetle sınırlı kalmaz her tarafa yayılır. Bunun tersine ne zaman da bir kimse veya cemiyet, hayatını "kötü söz" üzerine kurarsa, dünyanın dört bir tarafından bela, musibet, felaket ve huzursuzluk yağmaya başlar ve dünyanın her tarafını kuşatır.

"القول الثابت" (Sabit söz) ifadesi Yüce Allah'ın inanmış ve imanının gereğini hakkıyla yerine getirmeye çalışan müminlerin yanında olduğunu, onları hem dünya hayatından hem de bundan sonraki devamlı ve kalıcı hayatta onları mutlu mesut edeceğini dile getirmektedir. Zira onlar bu dünya hayatı boyunca sabrederler, Çünkü onların dengeli hayat sistemi "güzel bir söz" üzerine kuruludur. Bu da, onlara apaçık bir görüş açısı, anlamlı bir düşünce sistemi ve kapsamlı bir hayat öğretisi sağlar ve bütün açmazlara, handikaplara ve problemlere karşı onlar için bir anahtar niteliği taşır.

Müminler, bu sayede hayatın her zorluğu karşısında sabırlı olmalarını sağlayan güçlü bir karakter ve sağlam bir tavır elde ederler. Yanı sıra bu, onlara, zihin ve gönül huzuru veren ve kendilerini sapmaktan ve kaprislerden koruyan en mutedil, düzenli ve tutarlı yaşama ilkelerini de sağlar. Öte yandan onlar, bu dünya hayatından sonra âhiret hayatına başladıklarında, hiçbir korku ve tedirginlik duymaksızın rahat, serinkanlı ve huzurlu olacaklardır. Çünkü onlara daha dünyadayken âhiret hakkında tam bir bilgi verilmiş ve bu şekilde onlar da oradaki her aşama için hazırlık yapmışlardır.

Öte yandan dünya hayatlarını "kötü bir söz" üzerine kuran, buna göre kendi zevk ve hevâlarına uygun bir hayat tarzı geliştirip böylece yollarına devam ederek âhiret yurduna çıkanlar ise her şeyi umut ve beklentilerinin tersi bir şekilde bulacaklardır. Yani "kötü bir ağaç" olarak dar-ı bekaya intikal eden nankörler, kâfirler, fasıklar, facirler ve zalimler daimi ve kalıcı hayatın her aşamasında bir kere daha hüsrana uğrayacak ve daima tedirginlik, endişe, korku ve hüznün içinde debelenip neticede Allah'ın azabına müstahak olacaklardır.

Yüce Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya çalışan müfessirler bu âyeti, üzerinde çok durdukları âyetler bağlamında ele alıp incelemişler ve onu çeşitli açılardan açıklayıp yorumlamışlardır. Bu konuda incelenirken müşahede edilen odur ki, bu âyetleri bazı bilginler çok teknik bilgilerler (sözgelimi, hadis, eser ve rivâyetlerle) izaha kalkmış ve onu bu çerçevede ve sınırdan bırakarak yetinmişlerdir. Bu âlimlerin başında Ebû Cafer et-Taberî (v.310) yer almıştır.

Diğer bazı müfessirler ise konuyu Arapça ve onun zengin serveti sayılan filoloji ve retorikle denkleştirip örtüştürerek yorumlama ve bu zaviyeden açıklamalar sağlama eğilimi göstermişlerdir. Bu çizgiyi de Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ (v.207) temsil etmiş ve dilci eğilimleri öne çıkan diğer müfessirler izlemiştir.

Bu her iki eğilimin birikim ve kazanımlarını göz önünde bulundurup âyeti daha özüne yakın, mesajına daha uygun biçimde açıklayıp yorumlamaya çalışanların başında Fahreddin-i Râzî (v.606) yer almaktadır. Onun çizgisini Ebû Hayyân el-Endelûsî (v.745) sürdürmüştür. Farklı uç noktalardan mutedil bir çizgiye ulaşmak bu sayede daha da kolaylaşmış bulunmaktadır.

Netice olarak tüm tefsirler incelendiğinde bu âyetler demeti tarafından tasvir edilen temsili anlatımın her unsuru, en ufak vurgularına kadar ortaya çıkmakta ve vuzuha kavuşmaktadır. Elbette Yüce Allah tarafından verilen temsilleri en iyi anlayan ve anlatanlar bu işte rusûhe erişmiş derin ilim ve bilgi sahipleridir (29/Ankebût 43). Bunun yine de normal düzeyde insanlar tarafından anlaşılır bir şey olduğu da inkâr edilemez. Ulema ve araştırmacılar ilmi çalışmalarlarıyla halkın bu konudaki bilgi birikimlerine önemli katkı sağlayabilirler. İlmî incelemelerin bu yönde ümmete faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Aslında ilim erbabının Kur'ân-ı Kerim'de yer alan her temsili enine boyuna incelemelerine ve onlar hakkında en azından bir veya birkaç makale yazmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmamızın ehline bu yönde teşvik edici bir işaret taşımış olmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abduh, M. (v.1323)-Rıdâ, Reşid (v.1354);* *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm-Tefsîru'l-Menâr-*, 2. Bsk., Dâru'l-Menâr, Beyrut 1393/1993; (*Menâr*).
- Abdulgâfî, M. Fuâd (v.1388); *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İslâm Kitabevi, İstanbul 1984; (*Mu'cem*).
- Abdurrazzâk, İbn Hümâm es-San'ânî (v.211); *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim M., 1. Bsk., Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1410.
- Askerî, Ebû Hilâl (v.395); *Mu'cemu'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1412.
- Ahmed b. Hanbel (v.241); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Erneût ve diğer. 2. Bsk., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/1999; (*Müsnedu Ahmed*).
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd (v.1270); *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 4. Bsk., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985; (*Rûhu'l-Me'ânî*).
- Bağavî, Ebû M. el-Huseyn el-Beğavî (v.468); *Me'âlimu't-Tenzil*; thk. M. 'Abdullah-Osman Cuma-Süleyman Müslim, 4. Bsk., Dâru Tıybe, Riyad 1417/1997.
- Beyhekî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v.458); *Sünenü'l-Beyhekî'l-Kübrâ*, thk. M. Abdulkadir Atâ, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994.
- Bikâ'î, Ebû'l-Hasan İbrahim b. Ömer (v.885); *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Suver*, 1392/1972 (*Nazmu'd-Durer*).
- Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, (v.816) *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, 4. Bsk., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah M. b. İsmâ'îl (v.256); *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Mustafa Deyb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr ve el-Yemâme, Beyrut 1407/1987.
- Derveze, M. İzzet (v.1976); *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-III*, çev. Mehmet Yolcu, 1. Bsk., Yöneliş Yay. İstanbul 1989.
- Ebû Hayyân, M. b. Yusuf el-Endelûsî (v.745); *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1413/1992.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır (v.1942); *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yay. İstanbul 1979 (*Hak Dini*).
- Esed, Muhammed (v.1992); *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, 5. Bsk., İşaret Yay. İstanbul 1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd (v.207); *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Ahmed Necâfî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1980.
- İşıcık, Yusuf; *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Eşya Yay. Ankara 1997.

* Vefat tarihleri hicri takvime göre. Türkiye'de yaşayanlar ise miladi takvime göre verilmiştir.

- İbn 'Acîbe, Ahmed b. M. İbn 'Acîbe (v.1224); *Bahru'l-Medîd fi Tefsiri Kur'âni'l-Mecîd*, altafsir.com yay. (Shamela); (*Bahru'l-Medîd*).
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Siracu'd-Dîn Ömer b. Ali (v.775); *Tefsîru'l-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, altafsir.com yay. 2008 (*el-Lübâb*).
- İbn 'Âşûr, M. et-Tâhir (v.1393); *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-Aklî'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd, Dâru't-Tûnusiyye*, 1984 (et-Tahrîr ve't-Tenvîr).
- İbn 'Atıyye, Ebû M. 'Abdulahak el-Endelûsî, (v.542); *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk: Cemaatun mine'l-Ulema, Katar 1398/1977.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr M. b. el-Hasan (v.321); *Kitâbu Cemhereti'l-Luğa*, thk. Remzî Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1987; (*Cemhere*).
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed (v.395), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Dâru'l-Fikr, Mısır 1389/1969.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (v.852); *et-Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfî'l-Kebîr*, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hişâm, Ebû M. Abdulmelik (v.213); *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka ve diğ., 2. Bsk., Matbaatu'l-Halebi, Mısır 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer (v.774); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. M. Selâme, 2. Bsk., Dâru Tıybe, Rıyâd 1420/1999 (*Tefsîr*).
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah M. b. Yezîd (v.279); *Sünenü İbni Mâce*, thk. M. Fuad Abdulkaki, Nâsıruddîn el-Elbânî talikiyle beraber, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, M. b. Mükerrrem (v.711); *Lisânu'l-'Arab*, I. B, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v.597), *Tezkiretu'l-Erîb fi Tefsîri'l-Garîb*, thk Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1407.
- İzutsu, Toshihiko (v.1993); *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, ts.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullah M. b. Ahmed (v.671); *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut 1405/1985 (*el-Câmi'*).
- Kutub, Seyyid, (v.1960); *Fi Zılâl'i-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Mehmet Yolcu-Vahdettin İnce, Dünya Yay. İstanbul 1992; (*Fî Zılâl*).
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Habîb (v.450); *en-Nüket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Kuveyt Evkaf Bakanlığı, Kuveyt 1402.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ (v.1979); *Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. M. Han Kayani ve diğ., 2. Bsk., İnsan Yay. İstanbul 1996; (*Tefhîm*).
- Münâvî, M. Abdurraûf el-Münâvî (v.1031); *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr min Ehâdîsi-Beşîri'n-Nezîr*, thk. Ahmed 'Abdüsselâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994; (*Feyzu'l-Kadîr*).
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac (v.261); *El-Cami'u's-Sahih el-Müsemmâ Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuad Abdulkakî, Daru'l-Cil-Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref (v.676); *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 2. Bsk., Daru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1392.
- Râfî, Ebû'l-Kasim Abdulkerim b. M. er-Râfî (v.623); *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1410.
- Râgıb, Hüseyin b. M. el-İsfahânî (v.425); *Müfredât: Kur'ân İstilahları Sözlüğü*, çev. Abdula-baki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2006-2007; (*Müfredât*).
- Râzî, Fahrüddîn M. (v.606); *Mefâtîhu'l-Gayb -et-Tefsîru'l-Kebîr-*, Dâru'l-Fikr, 1404/1994; (*Mefâtîh*).
- Suyûtî, Celaluddîn 'Abdurrahman (v.911); *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Şenkîfî, M. el-Emîn b. M. (v.1393); *Advâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995; (*Advâu'l-Beyân*).
- Şevkânî, M. b. 'Ali (v.1250); *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.; (*Fethu'l-Kadîr*).
- Süheylî, Ebû'l-Kasim Abdurrahman es-Süheylî (v.581), *Er-Ravdu'l-Unuf fi Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyye l'ibni Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire 1390.
- Taberî, Ebû Ca'fer M. b. Cerîr (v.310); *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed M. Şâkir, 1. Bsk., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/2000; (*Câmiu'l-Beyân*).
- Tirmizî, Ebû İsâ M. b. 'İsâ (v.279); *el-Câmi'u's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed M. Şâkir ve diğer., Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Yolcu, Mehmet; 1- "Hz. İbrahim'in Kelimelerle Sınanması ve İbn Abbas'ın Yorumu", -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: VI, Kasım 2011, ss.53-731. 2- *Kur'ân'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra Yay. İstanbul 2004; 3- *Kur'ân'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, 2. B., Denge Yay. İstanbul 2005.
- Zehebî, Şemsuddîn M. b. Ahmed (v.748); *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer 'Abdusselâm, 1. Bsk. Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrut 1407/1987.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (v.538); *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî'n-Tenzîl ...*, Neşru Edebi'l-Havze, Tahran, ts; (*el-Keşşâf*).
- Ziriklî, Hayruddîn (v.1392), *el-A'lâm Kâmûsu't-Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arabi ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*, 5. Basım, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1980.

Hadislerde Günahın Psiko-Sosyal Boyutu

Abdullah ÜNALAN*

Özet: İslâmî düşüncede insanın yaratılış gayesi Yüce Allah'a kulluktur. Peygamberlerin gönderiliş amacı da, söz konusu kulluğun nasıl yapılacağını insanlara bildirmek, böylece insanlara dünya ve âhîret saadetinin yollarını öğretmektir. Bunun için onlar, gönderildikleri topluluklara yapılması ve sakınılması gerekenleri temelde "emirler (farz, vacip vs.)" ve "yasaklar (haram/günah)" olarak gruplandırılan iki kategoride bildirmişlerdir. İlk etapta birbirlerine zıt gibi görünseler de, gerçekte her iki kategori insanın mutluluğunu temin etme paydasında birleşmektedirler. Emirlerin yerine getirilmesi ruhsal açıdan insana iç huzuru sağlayıp, aile ve toplumu olumlu yönde etkilerken; yasakların işlenmesi ise insan psikolojisini tahrip etmekte ve günahı işleyenin huzursuz olmasına, dengesiz davranışlar sergilemesine, dolayısıyla da aile ve toplumun olumsuz etkilenmesine neden olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Farz, günah, psikoloji, huzursuzluk, dengesizlik.

Abstract: *-Psycho-Social Dimensions Of Sin In Hadith-* The aim of the creation in the teachings of Islam is the worship to Almighty Allah. The aim of the sending of Prophets is to inform the people about these worships and to teach them the way happiness both in this world and hereafter. For his purpose, they declared basically in two groups what to be done and what needs to be avoided as "commands (farz, wajib etc) and prohibitions (haram/sin)" to the communities to which they have been sent to. Although they appear oppose to each other, they are actually join in a common denominator to ensure the happiness. While fulfilling the commands provide peace of mind spiritually, affecting the families and communities in a positive manner; doing sins destroy the human psychology and result in restlessness of does, therefore leading to the negative effects of families and communities.

Key words: Obligation, sin, psychology, restlessness, unstable behavior.

Giriş

Bilindiği üzere Yüce Allah'ın doğru yolu göstermek için gönderdiği peygamberlere verdiği talimatlar, temelde her Müslüman'ın yapmakla sorumlu olduğu farzlar ve sakınması gereken haramlar kategorilerinde toplanmaktadır. Her iki kategorideki eylemler, bütüncül olarak insanın hem bedensel, hem psi-

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

kolojik dünyasına hitap etmekte ve insan ruhu ile davranışları üzerinde önemli etkilerde bulunmaktadır.

Her ne kadar farzlar ve haramlar kesin çizgilerle birbirlerinden ayrı zıt kutuplar gibi görünseler de, temelde aynı işlevi görmektedirler. Zira farzların terkinden birey ve toplum zarar görüp hüsrana uğrarken, haramları işlemekle de birey ve toplum aynı sonuca maruz kalmaktadır. Farzlar, bir yandan insan hayatını kuşatarak yararlı şeylerle teçhiz edip zararlı eylemlerden korurken, öte yandan haramlar ise insanın dünyasını iyilik ve güzelliklere kapatarak onu zararlı, kötü ve karamsar bir hayata mahkûm etmektedir.

Günah, bir başka ifadeyle haram, büyük veya küçüklüğüne paralel olarak Mü'minin hayatında bedensel açıdan büyük zararlar verdiği gibi, psikolojik olarak da büyük tahribatlara yol açmaktadır. Söz gelimi alkol, uyuşturucu ve nikotin gibi dinen kullanılması haram sayılan maddeler, bağımlılık yaparak insan vücudu üzerinde ciddi tahribatlar yaptıkları gibi, onun psikolojik dengesini de bozarak iç dünyasını tahrip etmektedir.

Mü'min, dinin haram kıldığı, ahlâken ayıplanan, inanç ve toplumun normlarına ters düşen günahların, insanın düşünce ve bu düşünceleri tatbik dünyasında meydana getirdiği pişmanlıktan kaynaklanan gerilim ve huzursuzlukla suçluluk psikozuna girmekte, bu durum da onun tutarsız davranışlar sergilemesine sebebiyet vermektedir. Bu tutarsızlık, bir taraftan iç dünyasında tahribat yaparken, diğer taraftan, bu tahribatlardan kurtarmak için onu doğruları bulmaya, gerçeklere ulaştırmaya doğru itmektedir.

Bu, yapılan haram eylemin yanlış olduğuna inanmakla gerçekleşir. Bunun ortaya çıkabilmesi için düşüncenin, inancın ve eylemin çatışması gerekir. Düşünce, inanç ve eylemin çatışması halinde ise birey suçluluk psikozuna girmekte ve doğrulara doğru adım atmaya başlamaktadır.

İçselleştirilen değere aykırı davranmanın kişiyi rahatsız edeceği muhakkaktır. Bu, şuurun eylemle çatışması, dolayısıyla suçluluk psikolojisinin yaşanması demektir. Ancak iç bilinç ile dış eylemlerin örtüşmesi, suçluluk psikozunun yaşanmasını ortadan kaldırdığı gibi, beraberinde geçici bir huzuru da getirmektedir.

Günahın, kutsala karşı işlenmesi, ilâhî emirlerin ihlali, beşerî ve tabii düzenin bozulması demek olduğu konusunda bütün dinler arasında ortak bir kabul vardır.¹ Haramlar, her ne kadar bütün dinler tarafından kerih görülen,

¹ Kahraman, Ferruh, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri, 2007, s. 140.

zararlı ve fıtrata aykırı olsalar da, nefse hoş gelmektedirler. Günahlar, şeytanın süslü göstermesine paralel olarak nefsin baskın gelmesiyle veya hevâ ve hevese² Bütün dinler uyararak fazlaca işlendiklerinden, hayatımızı adeta kuşatmış durumdadırlar. Bugün birçok İslam ülkesinin sokak görüntüsünün, haramların alenen işleniyor olması açısından gayrimüslim ülkelerin sokaklarından pek de farklı bir görünüm arz etmemesi, eş deyişle günahların açıkça yapılması hususunda aynı paydada buluşuyor olmaları, bir yönüyle “*şeytan onlara amellerini süslü gösterdi de onları yoldan çıkardı*”³ meâlindeki âyetlerde bildirdiği gibi, şeytanın iğvâsından ve haramlara yönlendiren etmenlerin serbest ve çokluğundan kaynaklanıyorken, öbür yönüyle ise nefsin, hevâ ve hevesin baskın gelmesinden dolayıdır. Bu durumun önüne geçilmesi, ancak haramlardan kaçınan örnek bir toplum modelinin oluşmasına bağlıdır. Günahlardan sakınan örnek bir topluluğa hararetle ihtiyaç duyulan günümüzde, mü’minlerin haramlardan şiddetle sakınmaları ve İslamî bir toplum profilini ortaya koymaları gerekmektedir.

İslamî literatürde değişik kavramlarla ifade edilen ve “işlenmesine dinen cevaz verilmeyen ve tab’an da hoşlanılmayan eylemlere verilen isim” demek olan günah, en genel anlamda ilâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade eder.⁴ Günahlar, şirk, yalan, faiz, zina, uyuşturucu, aldatmak gibi büyük (kebîre); içki-kumar sofralarında oturmak, faiz yiyenlerle arkadaşlık kurmak gibi küçük (sağîre) olmak üzere ikiye ayrılır.⁵ İslâm âlimleri, devamlılık arz eden her küçük günahın büyük günaha dönüşebileceği gerçeğinden hareketle, küçük günahın devamlı işlenmesini hoş karşılamamışlardır. Dolayısıyla mü’min, Allah’ın emirlerine karşı gelmede birleşen büyük-küçük bütün günahların hepsinden sakınmalı ve bu açıdan hayatını güvence altına almalıdır.

Bu makalede, günahın psiko-sosyal etkisi ve bu etkinin fiziko-sosyal olumsuzlukları, ağırlıklı olarak hadisler bağlamında ele alınacaktır.

1. Günah Kavramının Anlam Alanı ve Analizi

Kur’an-ı Kerîm’de ve hadis metinlerinde *ism*, *zenb*, *vizr*, *cünâh*, *hûb*,⁶ *isyân*, *hıyânet*, *cürm*, *hatîe*, *seyyie* gibi kavramlarla ifade edilen günah,⁷ en genel anlam-

² Sultan, Deniz, *Kur’an’da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005, s. 43 vd.

³ Ankebût, 29/38; Krş. En’âm, 6/43; Nahl, 16/63.

⁴ Harman, Ömer Faruk, “Günah”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/278.

⁵ Bebek, Adil, “Günah”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/282 vd.

⁶ Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/282 vd.

⁷ Krş. Kılıç, Sadık, *Kur’an’da Günah Kavramı*, Hibas Yay., Konya, 1984, s. 122-164; Öztürk, Yasar Nuri, *İslam’da Büyük Günahlar*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2002, s. 33 vd.

da “Allah’ın emirlerine aykırı, dinen suç sayılan ve fıtratın içselleştirmedeği haram eylemler”e denir.⁸

Kur’an’da 35 yerde geçen⁹ ve işleyene ceza gerektiren, ayrıca insanı hayır ve sevaptan alıkoyan fiil veya bundan doğan sorumluluğa işaret eden *İsm*,¹⁰ en genel anlamda “şer’an ve aklen sakınılması gereken şeyler” demektir. Kur’an ve hadisteki kullanımları dikkate alındığında *ism* kelimesinin anlam alanının ayrıca, haramın ihlali yani meşrû olmayan şeylerin yapılması ve bilerek işlenen gayr-ı meşrû fiilleri de kapsadığı görülür.¹¹

Çoğunlukla “sonu kötü olan fiil” mânasında kullanılan *Zenb*,¹² Kur’an’da sıkça “Allah’a karşı işlenen ikrah verici şeyler” için kullanılmıştır.¹³ Kur’an’da *tekzîb* (Yüce Allah’ın âyet ve mesajını yalanlama) bir *zenb* olarak nitelendiği gibi,¹⁴ *küfür* de *zenb* olarak nitelenmiştir.¹⁵ *Zenb* psikolojik açıdan ise en genel anlamda “Allah’ın rızasını kazanmayı engelleyen davranışlar”ı ifade eder.¹⁶

Lügatte “ağırlık” mânasındaki *Vizr*, Kur’an’da geçtiği çoğu yerde mânevî yük ve sorumluluk ilgisiyle *ism* yerine kullanılmıştır.¹⁷

“Kişiyi haktan saptıran fiil veya davranış” anlamındaki *Cünâh* da Kur’an’da geçtiği 25 yerde¹⁸ daha çok insanlar arasındaki münâsebetler için kullanılmaktadır.¹⁹

Kur’an-ı Kerîm’de *Hûb* kelimesi, “Yetimlere mallarını verin ve iyisinin yerine kötüsünü koyup değiştirmeyin ve onların mallarını, kendi mallarınıza

⁸ Cürçânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Byy., ts., s. 9, 107, 151; Ayrıca krş. Ankebût, 29/38; Krş. En'âm, 6/43; Nahl, 16/63.

⁹ Abdulkâî, M. Fuâd, *el-Mu'cem u'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut, ts., s. 12.

¹⁰ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustelahati ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Nşr. Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 40; Krş. Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/282 vd.

¹¹ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, ts., s. 319 vd.

¹² İsfahânî, Râğîb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1998, s. 331.

¹³ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 317.

¹⁴ Krş. Âl-i İmrân, 3/11.

¹⁵ Krş. Mü'min, 21-22; Muhammed, 47/10-11.

¹⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 9, 107, 151; Ayrıca krş. Ankebût, 29/38; Krş. En'âm, 6/43; Nahl, 16/63.

¹⁷ Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/282-283.

¹⁸ Abdulkâî, *el-Mu'cem*, s. 276.

¹⁹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 41; Krş. Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/282 vd.

katıp yemeyin; çünkü bu, pek büyük bir günahdır”²⁰ âyetinde yetim malı yiyenler için doğrudan “günah” anlamında kullanılmıştır.

Kur’an’da günah anlamında kullanılan *İsyân* sözcüğü ise, “Allah’a itaat etmemek ve O’nun emirlerine karşı çıkmak” demektir.²¹

Arapça’da günah için kullanılan ve çoğunlukla *nifâk*la eş anlamlı bir kelime olan *Hıyânet* de aynı anlamda “ahit ve emanetlere gereken hassasiyeti göstermemek”²² demektir.

Kur’an’da *Cürm* sözcüğü, *zenb* kelimesinin bir anlamdaşı olarak kullanılmıştır. Âyetlerde çoğunlukla fiilden türetilmiş sıfat olarak “cürm işleyen” veya “cürm işlemiş olan” anlamındaki “mücrim” şeklinde geçmektedir.²³ Meselâ, *istikbâr*, *nifak*, *iftirâ el-keziib* birer *cürm* olarak nitelenmişlerdir.²⁴

Günah karşılığında kullanılan bir diğer sözcük olan *Hatîe* kelimesi ise, Kur’an’da hemen hemen *ism* ile aynı anlamda kullanılmıştır.²⁵

Kur’an-ı Kerîm’de “günah” anlamında kullanılan bu kelimelerden özellikle *ism*, *zenb* ve *vizr* sözcükleri hadislerde de çokça geçmektedir. Kur’an’da olduğu gibi, hadislerde de bu sözcükler çoğunlukla günah manasında kullanılmışlardır.²⁶

Günahın kalpteki teşekkülünü ve olumsuz tesirini ise Kur’an-ı Kerim bilhassa *Zeyğ*,²⁷ *Reyn*²⁸ ve *Kavse*²⁹ kelimeleriyle açıklar.

Kur’an günahı karşılamak için kullandığı bu kavramlarından hareketle genel olarak *günahı*, “beşerî arzunun ilâhî arzuya uymayı reddetmesi” veya “Yaratıcı ile ittifakın bozulması” şeklinde tanımlamak mümkündür. Kur’an’ın kullandığı kavramlardan hareketle *günah* için “meşruiyetini Allah’ın varlığından alan her şeye saldırı ve gayr-ı meşrû olma keyfiyetini yine Allah’tan alan

²⁰ Nisâ, 4/2.

²¹ Krş. Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 9, 107, 151; Ayrıca krş. Ankebût, 29/38; Krş. En’âm, 6/43; Nahl, 16/63.

²² İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 305.

²³ İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 322.

²⁴ Bkz. A’râf, 7/40-41; Câsiye, 30/31; Tevbe, 9/66; Yûnus, 10/17; Hûd, 13/35; Krş. İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 324-325.

²⁵ Bkz. Nisa, 4/112; Krş. İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 322.

²⁶ Wensinck, “ism”, “zenb”, “cünâh”, hûb” maddeleri; Ayrıca krş. Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/283.

²⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/7-8.

²⁸ Bkz. Mutaffifîn, 83/14.

²⁹ Bakara, 2/74; Ayrıca krş. Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/283.

her şeyi yapma, irtikap etmedir” de denebilir. Bu da kısa ve öz bir ifadeyle “Allah tarafından yap denilenleri yapmamak, yapma denilenleri ise yapmak”tır.³⁰

Rasûlullah (s.a.v.) da günahı, “Kalbini tırmalayan ve insanların muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir” şeklinde tarif etmiştir.³¹

Psikoloji açısından ise günahı, “irâdenin, çoğunlukla ahlâkî-dinî açıdan doğru kabul edilen ideale göre hareket etmemesi” şeklinde değerlendirmek mümkündür.³²

Günah, önce psikolojik olarak, bir halet-i rûhiye olarak yaşanır, sonra fiziksel olarak eyleme dönüşür. Zira, sağlıklı olsun sağlıksız olsun, hiç bir eylem, önce irâde edilmeden, yani beyinde oluşup şekillenmeden dışa yansımaz. İnsan, önce psikolojik olarak eyleme hazırlanır, sonra fiziksel olarak onu pratize eder.

İslâm, insanın günâh işlemekle sürekli “kötü” ve “suçlu” kalacağı düşüncesini reddeder. Çünkü insanın psikolojisi ve fizyolojisi günah işlemeye uygun yaratılmıştır. Dolayısıyla günah işlemenin, bir yönüyle insan psikolojisinin bir gereği olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Günah işlemeseydiniz, Yüce Allah, günah işlemleri ve onları affetmesi için başka halklar yaratırdı*”³³ sözü bu gerçeğe işaret eder. Ayrıca peygamberler de dahil, her insanın hatasız olmaması, küçük veya basit de olsa, mutlaka hata işliyor olması bunun en açık kanıtıdır. Bu gerçeğe işaret eden Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Bütün Âdemoğlu çok hata işler; hatalıların en hayırlıları tövbe edenlerdir*”³⁴ buyurmuştur.

Fıtratı gereği insan, günah işledikten sonra bir suçluluk psikolojisi veya duygusuna kapılır. Bu durum, fıtratın, tabiatı gereği günahları kabul etmeme özelliğinden kaynaklanır. Bilhassa günahkâr mü’min için en büyük ceza, Abdullah b. Mes’ûd (r.a.)’un da söylediği gibi, “dinî suçluluk psikolojisi”dir.³⁵ Suçluluk psikolojisi veya suçluluk duygusundan kurtulmanın yolu tövbedir. Gerçekte tövbe, günah işleyen kimse tarafından hissedilen suçluluk duygusunu hafifletme veya ondan sıyrılma mekânizmasıdır.³⁶

³⁰ Kılıç, *Kur’an’da Günah Kavramı*, s. 27-34.

³¹ Müslim, *Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb*, 15; Tirmizî, *Zühd*, 52.

³² Krş. Ali Köse, “Günah”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/285.

³³ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Süre, *el-Camiu’s-Sahîh vehüve Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru’l-Fikr, Byy., ts., Daavât, 2.

³⁴ Tirmizî, *Kıyâme*, 50; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, ts., *Zühd* 30.

³⁵ Tirmizî, 38/*Kıyâme*, 75/49; Krş. Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/283-284.

³⁶ Köse, “Günah”, *DİA*, XIV/285.

Etkileri ve zararları açısından bireysel olarak nitelendirilebilecek günah yoktur. Her günah, fiziksel ve ruhsal açıdan sahibini etkilediği ve ona zarar verdiği gibi çevresini de etkileyip zarar verir. İşte günahın haram kılınmasının arka planında yatan en önemli nedenlerinden biri de, sözünü ettiğimiz bu etkidir.

Günahın genel olarak psikolojik etkilerini şu şekilde ifade etmek mümkündür: İnsanı yaratan Yüce Allah'tır. İnsanoğlunun fiziksel ve ruhsal karakterini, ona nelerin yararlı, nelerin zararlı olduğunu, tabiatının nelerden hoşlandığını, nelerden hoşlanmadığını da en iyi bilen yine Yüce Allah'tır. Allah, insan tabiatına uygun, bireysel ve toplumsal yararlı her şeyi mübah sayarken, tabiatına aykırı ferdi ve içtimaî zararlı her şeyi de haram (günah) saymıştır. Fıtratı dumura uğramamış ve tabiatı bozulmamış hiçbir insan zina, içki, faiz, yalan söylemek, zulüm, haksızlık, adam öldürmek vb. günahları doğal karşılayamaz ve bu fiilleri işlerken psikolojik rahatsızlık duymadan kolayca içine sindiremez. Nitekim tarih boyunca günahların, bireysel ve toplumsal yıkım ve huzursuzlukların en önde gelen nedeni sayılması, söz konusu bu yıkıcı etkisinden dolayıdır.

2. Günahın Psikolojik Etkileri

En genel anlamıyla psikoloji, "davranışı ve davranışa iten süreçleri bilimsel olarak inceleyen ilim"³⁷ şeklinde tanımlanır. "Davranış" sözcüğü, herhangi bir yol ile ölçülebilen her tür eylemi kapsamaktadır. Genel olarak suç, özel olarak günah işlemek de bu psikolojinin alanlarından biridir. Genel suçlarda sadece ceza korkusu bir psikolojik etken iken, günah psikolojisinde cezanın yanında Allah'a, Peygamber'e Kur'an'a ve bütüncül olarak kişinin sahiplendiği inancına saygısızlık psikolojisi de olumsuz etkenlerdendir. Dolayısıyla birey, günah işlerken, basit ve sıradan bireysel bir suçun ötesinde, bir suçluluk psikozuna da girmektedir.

İster batılı psikologların düşüncesiyle insan psikolojisinin ürettiği bir olgu olarak kabul edilsin, isterse de İslam'ın öngördüğü anlamda doğal ve zorunlu bir sonuç olsun, dinin veya inancın ya da ahlâkî değer yargılarının insan psikolojisini şekillendirmede rol oynayan en önemli etkenlerden biri olduğu kabul edilmektedir. Tarihteki din savaşları³⁸ bu açıdan irdelendiğinde görülecektir ki, insan, din adına oluşturduğu psikoloji uğruna katlandığı meşakkatlere, işkencelere ve hatta ölümlere başka hiçbir değer uğruna katlanmamıştır.

³⁷ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 35; Morgan, T. Cliford, *Psikolojiye Giriş*, çev. Heyet, Ankara, 1980, s.6.

³⁸ Söz gelimi Haçlı savaşları, bu hususta öne çıkan en önemli örneklerden biridir.

Esasen bütün savaş ve anlaşmazlıkların kaynağı, bir yönüyle çıkar ve dinî değer veya inançların egemen kılınması iken, öbür yandan çoğunlukla ruhsal bir durum olan üstün gelme iştiyaki veya insandaki yıkıcılık içgüdüsünün gücünden kaynaklanır.

Kutsal ve tabiat üstü varlık alanlarıyla bağlantılı olan günah, temelde dinsel bir kavramdır³⁹ ve “suç” ile doğrudan alakalıdır. İslâm’da günahın “takva” ile sakınılması öngörülmektedir. Bazı yazarlar tarafından *takva* kavramı “korku” sözcüğü ile tercüme edilmektedir⁴⁰ ki, bizce bu hatadır. Zira *v-k-y* kökünden türeyen “takva”dan, “itaatte ihlâs” kastedilirken; günahı ise “terk etmek ve korunmak” veya “sakınmak” kastedilmektedir. Takvâ, “Allah’tan başka her şeyden sakınmak” veya “Şeriat’ın adâbını muhafaza etmek” şeklinde tarif edilmişken, âlimlerin kâhîr ekseriyeti tarafından kabul gören tanım), “nefsin arzularına uymamak, söz ve davranışlarda Hz. Peygamber (s.a.v.)’e uymak” şeklindedir.⁴¹

Kuvvetli dürtülere karşı koymak oldukça zordur; hatta düşünülerek yapılan davranışlarda bile şuuraltından gelen bu dürtü ve çağrışımların etkisinde kalınabilir. Bunlara karşı koymak, bazen kişilikte psikolojik çatışmalara yol açabilir. Bu da sonuçta iç sıkıntısı ve depresyona sebep olur ki klasik psikanalize göre insan bu sıkıntıyı yaşamamak için dürtülerini farklı yönere kanaliz eder.⁴²

İnsanoğlu, dürtüleri olan ve bu dürtüleri çevresi tarafından beslenen veya bastırılan bir varlıktır. İnsan dinî-ahlâkî kısıtlama ve emirlere, dürtülerini bastırarak, onları olumlu yönde kanalize ederek ve onlara hâkim olarak uyabilir. Fakat insan, bilhassa olumsuz dürtülere her zaman karşı koyamayıp boyun

³⁹ Krş. Harman, “Günah”, *DİA*, XIV/278.

⁴⁰ Bkz. Özek, Ali v.dğr., *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Riyad, 1412, Bakara, 2/48, 194, 196, 223.

⁴¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 65. İslâm’da sevgi esastır. Korku ise ikinci planda gelir. Mü’min, Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e olan sevgisinden dolayı onlara itaat eder ve yasaklarından da sakınır. İnsanın severek bir şeyi yapması veya yapmaması ile korkudan yapıp-yapmaması arasında büyük fark vardır. Mü’min, Allah (c.c.) ve Resûlü (s.a.v.)’ne itaatte daima sevgiyi ön planda tutar. Dolayısıyla günahları terk etmede de aynı duyguyla hareket eder ve bu psikolojiyi düşüncelerine hakim kılar. Bu tavır, mü’minin itaat etmesini ve ma’siyetten (günahlardan) sakınmasını kolaylaştırır. Bu nedenle günahın kendisi bir musibet iken, onun daha büyük bir musibete sebep olduğu, her musibetin de insan psikolojisini bozduğu unutulmamalıdır.

⁴² Köse, “Günah”, *DİA*, XIV/285.

eğebilir. Böylece hisler, ihtiraslar ve çevresel faktörler onun aklına galip gelebilir.⁴³ Bu nedenle kişi, kuvvetli olumsuz dürtülere karşı gelemeyip günah işleyebilir. Bu kimse, farklı bir psikolojiye girer ve ikilemde kalır. Bir yandan günah işlemekle Allah'a karşı gelmenin, inancıyla ters düşmenin suçluluk duygusunu yaşarken, diğer yandan nefesine uyup arzularını yerine getirmenin, bunun için bir takım bahanelerin arkasına sığınmanın ve bu iki zıt düşünce ve hayat biçimi arasında gel-gitlerin psikozunu yaşar. Kişi, bir anlamda uyması gereken inanç ile muhalefet etmesi gereken nefsânî arzular arasında sıkışır kalır.

Ailesine, yakın çevresine ve topluma yansıma, rezil olma, huzurunun bozulması, ticari kariyerinin zarar görmesi korkusu ise onun için ayrı bir ruhsal dramdır. Günah işleyen kimse, bu düşünceler arasında bir takım gel-gitler yaşarken, ayrıca çektiği ağır vicdan azabı ile de suçluluk psikozuna girer ve ruhsal dengesi tamamen bozulur. Bozulan dengesinin tezahürleri, işi, çocukları ve ailesine yansyacağı gibi, doğal olarak çevresine de yansır.

Günah işleyen kişi, iki seçenekle karşı karşıya bulunur:

1) Günah işleyen kişi, ya dinî-ahlâkî değer yargıları ağır basar ve inancı doğrultusunda bir karar verir. Bu durumda kişi tövbe eder, Allah'a sığınır ve istikametini düzelterek huzura kavuşur.

2) 'Ya da hisler, ihtiraslar ve çevresel faktörler günah işleyen kimsenin aklına gâlip gelir. Böylece kişi "mecbur kaldım", "o kadar da büyük bir günah işlemedim", "benim işlediğim günah ne ki, başkaları ne günahlar işlemektedir", "Allah Gafûr ve Rahîmdir; günahlarımı bağışlar" gibi bahanelerin arkasına sığınır. Bu durumda kişi asla suçluluk psikozundan kurtulamaz, inanç ve vicdan baskısıyla yaşadığı ikilemden sıyrılamaz ve asla huzura da kavuşamaz. Zira akıl ve vicdanına sürekli baskı uygulayan içindeki imanî hakikatlerin sesi, gerçeklikten uzak bu gibi bahanelerle avutulamaz.

Günah hususunda arkasına sığınılan bahaneler temelde iki nedenden kaynaklanır:

1) İman zayıflığından. Sağlam bir imana sahip mü'minin anlayışıyla bağdaşmayan iman zayıflığı beraberinde amel eksikliğini getirir ve dinin emirlerini yerine getirmede zaaf oluşturur ki, bu da netice itibarıyla günahdır.

2) Günahları küçümsemekten. Enes b. Malik (r.a.), küçük görülen bazı günahlar karşısında sahabenin duyarlılığını şöyle dile getirmektedir: "Sizler, gözünüzde kıl kadar değeri olmayan öyle şeyler (günahlar) işliyorsunuz ki,

⁴³ Köse, "Günah", *DİA*, XIV/285.

bizler bunları Rasûlullah (s.a.v.) döneminde helak edici günahlardan sayardık.”⁴⁴

Ebu Eyyûb el-Ensârî (r.a.)’nin “Kişi güzel bir davranışta bulunur ve ona güvenerek küçük hataları unuttur. Allah’ın huzuruna, o küçümsediği günahlarla kuşatılmış olarak çıkar. Kişi bir kötülük işler, ancak sürekli onun endişesiyle yaşar ki, Allah’ın huzuruna güvenle çıkar”⁴⁵ sözü de küçük günahların önemsenmesi gerektiğini vurgular.

Günahın psikolojik etkilerinden biri de, günah işleyenlerin sıkça arkasına sığındıkları “Ben zaten adam olamam” psikozuna düşürmesi, onu ümitsizliğe sevk etmesi ve içinde bulunduğu halet-i rûhiyeden kurtulmasına fırsat tanılamamasıdır. Said-i Nursî’nin konuya dair “Utandıracak bir günahı gizli işleyen bir adam, başkasının görmesinden çok utanır. O zaman, kendisini gören meleklerin ve ruhanî varlıkların vücudu günah işleyen kimseye çok ağır gelir. Utanmaktan dolayı, o söz ya da eylemin günah olmadığını iddia etmeye başlar. İşlediği günahlarını gören meleklerin varlığını inkâr etmek ister. Hattâ utanmanın şiddetinden, âhîret gününün gelmeyeceğini temenni eder. Şayet hesap gününü inkâr eden küçük bir vehim bulursa, ona sıkı sıkıya sarılır ve o vehmi kocaman bir delil sayar. Küçük bir işaret ile melekleri inkâr etmek arzu eder”⁴⁶ sözleri, günahkârın ruhsal durumunu izah eden çarpıcı bir betimlemedir.

Günah, işleyenin inancına olan saygısı ve ahlâkî değerlere olan bağlılığı nispetinde farklı şekillerde tesir icra eder. Söz gelimi günah, dinî-ahlâkî değerlere sahip bir mü’min için ruhsal dengesini bozacak denli ağır bir yük mesabesinde iken, bir ateistin psikolojisi üzerinde aynı oranda bir fonksiyon icra etmeyebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, “Mü’min günahını şöyle görür: “O, sanki üzerine her an düşme tehlikesi olan bir dağın dibinde oturmaktadır. Dağ üzerine düşer mi diye endişe eder durur. Fâcir ise, günahı burnunun üzerinden geçen bir sinek gibi görür”⁴⁷ hadisi, günahın mü’min ile günâhkâr insan psikolojisi üzerinde nasıl farklı tesir meydana getirdiğini ortaya koymaktadır.

Ka’b b. Malik (r.a.) ile arkadaşlarının hikayesi, dinî-ahlâkî değerlere sahip bir mü’min için ruhsal dengesini bozacak denli ağır bir yük mesabesinde olan

⁴⁴ Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Rikak 32; Dârimî, Rikak, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/3, 157.

⁴⁵ Askalanî, İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin Ebi’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer (v. 852/1448), *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî (1-13)*, Thk. M. F. Abdülbaki, M. el-Hafîb, Kusay M. el-Hafîb, Dâru’r-Rayyân li’t-Türâs, Kâhire 1407/1987, XI. 337.

⁴⁶ Nursî, Said, *Lem’alar*, Sözlere Yayınevi, Byy., ts., s. 581.

⁴⁷ Buhari, *Daavât*, 4; Tirmizi, *Kiyame*, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/383.

günahın, insan psikolojisi üzerindeki etkisine çarpıcı bir örnektir. Bilindiği üzere Tebük Seferi'ne mazeretsiz katılmayan Ka'b b. Malik, Mürâre b. Rebî el-Amirî ve Hilal b. Ümeyye el-Vâkıfî adlı sahabîler, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından dışlanmışlardır. Rasûlullah (s.a.v.)'ın bu tavrı üzerine bütün sahabe de onlarla ilişkilerini kesmişlerdir. Bu kimseler için adeta zindana dönen dünyada, onların içine düştükleri psikolojik travmayı ve çektikleri şiddetli ıstırapı Ka'b. Malik (r.a.) şöyle dile getirmektedir:

“Rasûlullah (s.a.v.) savaşa katılmayanlardan sadece üçümüzle konuşulmasını yasakladı. İnsanlar bizimle konuşmaktan kaçındılar ve bize karşı tavırlarını değiştirdiler. Onların bu tavrı üzerine yeryüzü bile değişti. Sanki burası benim memleketim değildi. Elli gün böyle geçti. İki arkadaşım boyunlarını bük-tüler; ağlayarak evlerinde oturdular. Namaz bittikten sonra Rasûlullah (s.a.v.) yerinde otururken yanına gelir, kendisine selam verirdim. Kendi kendime “Acaba selamımı alırken dudaklarını kıpırdattı mı kıpırdatmadı mı?” diye sorardım. Sonra O'na yakın bir yerde namaz kılar ve fark ettirmeden kendisine bakardım. Ben namaza dalınca bana doğru döner, kendisine baktığım zaman da yüzünü çevirirdi. Müslümanların bana karşı sert tutumları uzun süre devam edince, amcamın oğlu ve en sevdiğim insan Ebu Katâde'nin bahçesine gidip duvardan içeri atladım ve selam verdim. Vallahi selamımı almadı. Ona, “Ebu Katade! Allah adına yemin ederek soruyorum. Benim Allah'ı ve Rasûlullah (s.a.v.)'ı ne kadar sevdiğimi biliyor musun?” diye sordum. Hiç cevap vermedi. Ona and vererek bir daha sordum. Yine cevap vermedi. Bir kez daha yeminle sorunca, bu kez “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” demekle yetindi. Bunun üzerine gözlerimden yaşlar boşandı. Geri dönüp duvardan atladım. Bizimle konuşulması yasaklandığından bu yana elli gün geçmişti. Ellinci gecenin sabahında, damda sabah namazını kıldım. Allah'ın (Kur'ân'da bahsettiği gibi) canım iyice sıkılmış, bütün genişliğiyle yeryüzü bana dar gelmişti. Bu vaziyette beklerken, Sel dağının tepesindeki birinin var gücüyle: “Ka'b İbn Malik! Müjdeler olsun sana!” diye bağırdığını duydum. Üzerimdeki elbiseyi çıkarıp ona verdim ve Mescid'e doğru yola koyuldum. Peygamber (s.a.v.)'e selam verdiğimde yüzü sevinçten parıldayarak,

“Dünyaya geldiğinden beri yaşadığın en hayırlı günün kutlu olsun!” buyurdu...

“Ya Rasûlallah! Tövbemin kabul edilmesine şükran olarak bütün malımı Allah ve Rasûlü uğrunda fakirlere dağıtmak istiyorum” deyince, o (s.a.v.):

“Malının bir kısmını dağıtmayıp elinde tutman, senin için daha hayırlı olur” buyurdu.

“Hayber fethinde hisseme düşen malı elimde bırakıyorum” dedim. “Yüce Allah hakkımızda şu ayet-i kerimleri indirdi:

“Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeğe yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlerle Ensar’ın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir. Şüphesiz O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir. Savaştan geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini siktikçe sıkılmış, böylece Allah’(ın azabı)ndan yine O’na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hâllerine) dönsünler diye, onların tövbelerini de kabul etti. Şüphesiz Allah, töbeyi çok kabul eden ve çok merhamet edendir. Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”⁴⁸

“Allah’a yemin ederim ki, beni İslamiyet’le şereflendirdikten sonra, Yüce Allah’ın bana verdiği en büyük nimet, Peygamber (s.a.v.)’in huzurunda doğruyu söylemek ve yalan söyleyip de helak olmamaktır. Çünkü Allah şu yalan söyleyenler hakkında vahiy gönderdiği zaman, hiç kimseye söylemediği ağır sözleri söylemiş ve şöyle buyurmuştur:

“Yanlarına döndüğünüz zaman, kendilerini rahat bırakmanız için size Allah adıyla yemin edeceklerdir. Artık onların peşini bırakın. Çünkü onlar pistir. Kazandıklarının karşılığı olarak, varacakları yer de cehennemdir. Kendilerinden razı olabilirsiniz diye, size yemin edeceklerdir. Siz onlardan razı olsanız bile, Allah o fâsıklar topluluğundan asla razı olmaz.”⁴⁹

Yukarıda aktardığımız Ka’b b. Mâlik (r.a.) ve arkadaşlarının tutumları, günahın, inancına sadakatle bağlı kimseler üzerinde yarattığı derin ruhsal etkiye güzel bir örnektir. Nitekim onlar savaşta Hz. Peygamber (s.a.v.)’e icabet etmemekle işledikleri günahı ötürü psikolojik bir sendroma girmiş, bu durum onların psikolojileri üzerinde büyük bir travmaya neden olmuş, deyim yerindeyse adeta dünya onlara dar gelmiştir. O psikolojik sendromdan kurtuluşun yolu olarak başvurdukları tövbe ve neticesinde bağışlanma sevinci, onları, bütün mallarını fakir-fukaraya tasadduk edecek bir ruh yüceliğine sevk etmiştir.

Kur’an-ı Kerîm’de Yüce Allah’ın emirlerine uyan, haram kıldığı günahlardan da sakınıp doğru yolu bulan kimsenin yaşadığı psikolojik rahatlık ile

⁴⁸ Tevbe, 6/117-119.

⁴⁹ Tevbe, 9/95-96; Hadis için bkz. Buharî, Megazî, 79; Müslim b. Haccac el-Kuraşî, *Sahihu Müslim*, thk. M. F. Abdülbaki, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, yy., 1918, Tevbe, 9; Tirmizî, Tefsir, 9.

günah işleyerek sapıklığı seçen kimsenin duçar olduğu kasvetli halet-i ruhiye şu çarpıcı örnekle dile getirilmiştir:

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse tıpkı göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır ve sıkıştırır. Böylece Allah inanmayanları dehşete düşürür.”⁵⁰

Müfessirlerimiz, “*tıpkı göğe çıkıyormuş gibi*” (yassa’adu) âyet ifadesinin fonetiğine de dikkat çekerek, günahların insanın ruhsal dünyası üzerinde nasıl güçlü etki yaptıklarına ve ne denli ağır psikolojik sıkıntıların oluşmasına neden olduklarına vurgu yapmışlardır.⁵¹

Kaynaklarımızda aktarılan bir kadın sahabenin hikâyesi, günahın, işleyeninin inancına olan saygısı ve ahlâkî değerlere olan bağlılığı oranında ne denli güçlü psikolojik bir tesir icra ettiğine en güzel örneklerden biridir:

Cüheyne kabilesinden zina ederek hamile kalmış bir kadın Rasûlullah (s.a.v.)’a gelerek, “Ya Rasûlallah! Haddi (recm edilmeyi) gerektiren bir suç işledim. Bana recm cezasını uygula!” dedi.

Rasûlullah (s.a.v.) kadının velisini çağırarak, “*Bu kadına iyi davran. Doğum yaptıktan sonra bana getir*” buyurdu. Adam, doğum yaptıktan sonra kadını Rasûlullah (s.a.v.)’a getirdi.

Rasûlullah (s.a.v.), kadının elbiselerinin üzerine iyice bağlanmasını emretti. Elbiseleri üzerine sıkıca bağlandıktan sonra kadın, Rasûlullah (s.a.v.)’ın emri doğrultusunda taşlanarak recmedildi. Cenaze namazını bizzat Rasûlullah (s.a.v.) kıldırdı.

Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), “Ya Rasûlullah (s.a.v.), zina etmiş bir kadının namazını mı kılıyorsun?” diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.v.),

“O kadın öyle bir tövbe etti ki, şayet onun tövbesi Medine halkından yetmiş kişiye paylaşılsaydı, hepsine birden yeterdi. Sen, Allah’ın rızasını kazanmak için can vermekten daha üstün bir şey biliyor musun?” buyurdu.⁵²

⁵⁰ En’am, 6/125.

⁵¹ Krş. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, Çev. Heyet, Hikmet yayınları, İstanbul 1991, V/427-430.

⁵² Müslim, Hudûd 24; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd (Avnu’l-Ma’bûd* ile beraber), Dâru’l-Fikr, Beyrût 1399/1979, Hudûd, 1, 24; Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram (v. 250/864), *Sünen ed-Darimî*, Dâru’l-fikir, Beyrut, ts., Hudûd, 17; Malik, *Muvatta’*, Mâlik, b. Enes (179/795), Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1411/1990, Hudûd, 5.

Hakiki iman zevkine eren bu hanım sahabe, işlediği günahın ağırlığına daha fazla dayanamamış, psikolojisi bu işkenceyi artık taşıyamamış ve recmedilerek ölümü göze alacak ruhsal bir dinginliğe erişmiştir. Bizlere yakînen iman etmiş bir kimsenin inancı uğruna neleri göze alabileceğine dair çok güzel ipuçları veren bu erdemli bu kadının halet-i rûhiyesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de methine mazhar olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'de evlenilmeleri yasak olan kimselerin sayıldığı şu âyet, günahın, bireyin psikolojisi üzerindeki olumsuz etkisine güzel bir örnektir. Nitekim âyette, "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zıfağa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarımız, eğer anneleri ile zıfağa girmemişseniz, onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur; öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir"⁵³ buyrulmaktadır. Ayrıca, evlenilmeleri yasak olduğu halde âyette belirtilmeyenler ise Rasûlullah (s.a.v.)'in "Bir kadınla onun halası, yine bir kadınla onun teyzesi birlikte nikah olunmaz"⁵⁴ hadisiyle ifade edilmiştir.

Yukarıda aktardığımız âyet ve hadiste sayılanlarla evlenmenin haram, günah, dolayısıyla da yasak oluşu, temelde insan neslini korumaya yönelik bir tedbir olsa da, gerçekte ruhsal dinginliğe ulaşmak için de gereklidir. Meselâ kişi fitraten anne, kız, kız kardeş, hala, teyze gibi kan bağıyla bağlı olduğu yakın akrabalara karşı cinsel bir istek duymaz. Bu nedenle kişinin bu sayılanlarla evlenmesi ruhsal açıdan tam bir çöküntünün yaşanmasına sebep olur.

Bu bağlamda, kendi kızının kocasını kendisiyle paylaştığını hisseden bir annenin, ki kızla kız kardeş arasında bir fark yoktur, artık kendisiyle hayat ortaklığı yapan, yahut aynı karında, aynı annede birleşen kız kardeşine karşı iyi duygularının devam etmesi imkânsızdır. Çünkü o kocasını paylaşan kadının annesidir. Kendisi öldükten sonra karısının oğluna kalacağını düşünen baba da aynı düşüncelerden kurtulamaz. Vefat edip giden babasının kendi karısının eski kocası olduğunu ve bundan dolayı nefret hissi besleyen çocuk da aynı duyguyu duyar. Aynı kandan gelen evladın karısı için de aynı şey söylenebilir.

⁵³ 4/Nisa, 23.

⁵⁴ Buharî, Nikah, 31; Müslim, Nikah 4; Ebu Davud, Nikah, 12; Tirmizî, Nikah, 31; Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî bi Şerhi el-Hâfiz Celâluddin es-Süyyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., Nikah 47.

Halbuki baba ve oğul arasında bitip tükenmez alaka ve münasebetler mevcuttur.⁵⁵

Aynı şekilde hala da anne konumundadır. Erkek çocuk, küçüklüğünden itibaren ona tıpkı anne gözüyle bakarak büyür. Hala da onu çocuğu gözüyle yetiştirir ve büyütür. Psikolojik olarak ikisinin birbirlerine karşı cinsel bir istek duymaları fitrata, insan tabiatına aykırı olduğu gibi; çocuğun babasının, annesiyle birlikte, aynı anda halasıyla da evli olması durumunda, çocuğun ciddi ruhsal bunalımlar yaşamasına sebebiyet vereceği de kaçınılmazdır.

O halde denilebilir ki, akrabalar arasındaki evlilikten meydana gelen çocuk çok cılız olur. Bu durum zamanla çocuğun zayıflayıp siskalaşmasına yol açar. Binaenaleyh irsiyet yoluyla geçen zayıf istidat ve kabiliyetler çocukta yerleşir ve kökleşir. Bunun aksine olarak devamlı yabancı kanların karışarak yabancılarla ilkah fırsatı verilirse seçilmiş istidatlar gelişerek, nesiller içerisinde yeni yeni istidat ve kabiliyetler canlanarak fazlalaşır.⁵⁶

Bu durum, bütün yakın akraba evlilikleri için geçerlidir. Günümüz tıbbı, her ne kadar yakın akraba evliliğinden doğan sakat çocukları kan uyuşmazlığına bağlasa da, bu sonucun ortaya çıkmasında başat rol oynayan etkenlerden biri de, yakın akraba evliliği yapan kişilerin ruh halidir.

Hülasa günahın insan psikolojisini olumsuz etkilemesi kaçınılmazdır. Günah işleyerek ruhsal bunalıma giren kimsenin bu durumdan kurtulmasının yolu, nasûh bir tövbe, ardından sağlam bir imana sahip olmaktır. İmanı korumanın yolu da inancın amelle desteklemesinden geçer. Zira iman bir lambaya benzetirsek, amel de onu koruyan bir fanus vazifesi görür.

3. Günahın Kalp ve Beyin Üzerindeki Etkileri

Bilindiği gibi "akıl", "kalp", "damîr", "yürek" ve "beyin" bir birlerinden farklı organlar olsalar da, işlevleri açısından birbirlerine benzer işlevler ifa ettikleri için, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Nitekim Arap dilinde akla kalb, kalbe de akıl denilmiştir.⁵⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir hadiste akletme fiilini kalbe nispet ederek "kalbin akletsin"⁵⁸ buyurması bu hususu izah eder. Bu gerçeği göz önünde bulunduran erken dönem Sünnî düşüncenin

⁵⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, III/133-134.

⁵⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, III/133.

⁵⁷ İbn Manzûr, Cemâluddîn b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts., IX/326 vd.

⁵⁸ Dârimî, *Mukaddime*, 2.

öncülerinden Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857), aklın yerinin kalp olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

Ancak her insanın aklı, olay ve olguları anlama, algılama, kavrama ve kapsama açısından farklı olduğu gibi, karakteri de farklıdır. Bu yönüyle bakıldığında insan sayısı kadar fiziksel ve biyolojik farklı tipler olduğu gibi, aynı şekilde insan sayısı kadar birbirinden farklı duygusal ve ruhsal karaktere sahip tiplerin de bulunduğu söylenebilir.

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinde, onun, neredeyse bütün farklı aklı yetilere veya psikolojik tiplere sahip insana hitabını görmek mümkündür.⁶⁰ Bu hadislerde kendilerine hitap edilen her bir tip, kendisine özgü güçlü veya zayıf karakterler taşımakta; bireyi itecek şekilde etkileyen güç veya faktör denilen motivler taşımaktadır. Ayrıca söz konusu edilen her bir tip, farklı alanlarda farklı tepkiler göstermektedir. Örneğin bu tiplerden birisi, zayıf bir dürtü ile günah işleyebilirken, diğeri günaha tedirgin bir halet-i ruhiye ile yaklaşmakta, bir diğeri ise harama asla yanaşmamaktadır.

Psikolojik ve sosyal motivler insana özel iken, fizyolojik motivler hayvanlarda da bulunmaktadır. Motivlerin oluşmasına uygun gelişen enerjiye motivasyon denilmektedir. Buna, motivi gerçekleştiren enerji de denebilir ki, hepsinin kaynağı kalptir. İnsan psikolojisinin merkezi ise kalp/beyindir. Duygu ve irade gibi fonksiyonlar önce bu merkezde oluşmakta, sonra eylem olarak dışa yansımaktadır. Hiçbir değere bağlı olmaksızın sınırsız isteklerde bulunan *id* (nefs-i emmare), bu istekleri süzgeçten geçiren *ego* (nefs-i levvame) ve son değerlendirmeyi yapan *süper-ego*'nun (nefs-i mutmainne) devreye girdiği merkez burasıdır.⁶¹

Kur'an'da "*Şâhitliği gizlemeyin, zira onu gizleyen kalbi günahkârdır*"⁶² buyrulurken günah kalbe isnat edilmiştir. Hız. Peygamber (s.a.v.) de, konuya dair Kur'ân-ı Kerim'e de atıfta bulunarak, "*Kul, bir hata işlediği zaman kalbine siyah bir nokta vurulur. Şayet el çeker, mağfired diler ve tövbe ederse kalbi cilalanır. Eğer (bunu*

⁵⁹ Muhasibi, Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, Beyrut, ts., s. 212.

⁶⁰ Bkz. Ünalın, Abdullah, *Rasûlullah'ın Davetinde Psikolojik Boyut*, Kitabı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 318-374. Nevevî'nin *Riyâzü's-Sâlihîn* adlı eseri, adeta bu psikolojik tiplerin yansımasıdır.

⁶¹ Psikolojide kullanılan *İd*, *Ego* ve *Süper Ego* kavramları için bkz. Freud, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, s. 99 vd; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 406-409; Engin Gençtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul, 1999, s. 25-26; Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul, 2000, s. 44-47; Krş. Cürcanî, *Ta'rifat*, "n-f-s" mad.

⁶² Bakara, 2/283.

yapmayarak günaha tekrar döner (günah işlemeye devam eder)se, siyah nokta daha da artırılır ve neticede bütün kalbini istila eder.” İşte Allah’ın, “Gerçek şu ki onların kazanmış oldukları günahlar, kalplerini örtmüştür”⁶³ diye belirttiği örtü budur”⁶⁴ buyurarak günahın temelde psikolojik bir hadise olduğuna işaret etmiştir.

İmam Gazzalî, bu âyet ve hadiste sözü edilen psikolojik durumu şöyle bir örnekle müşahhas hale getirmektedir: “İnsanın aynaya yansıyan nefesi, aynayı kararttığı gibi, kişinin uyduğu şehvet ve işlediği günahlardan oluşan manevî kirlilik de kalp üzerinde birikerek onu karartır. Aynadaki pas, zamanla aynaya nüfuz ederek bozduğu gibi, kalbe işleyen kirlilik de insan tabiatını bozar ve böylece onun üzerini kapatır.”⁶⁵

Günahların kalp üzerinde tesiri olduğuna dair çok malumat ve beyan vardır. Günah işlendikçe kalp kararır, katılaşır, devingenliğini, duruluğunu ve saflığını kaybeder.⁶⁶ Bu nedenle hem Yüce Allah, hem de O’nun elçisi Hz. Peygamber (s.a.v.), kalp/akıl üzerinde önemle durmakta ve sık sık “akıl etmez misiniz?” uyarısında bulunmaktadır.⁶⁷

Kalbin, bütün motivlerin merkezi olduğunu ve her an günah tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu, hassasiyetle korunması gerektiğini ifade eden Hz. Peygamber (s.a.v.), “Helal bellidir, haram da bellidir; ikisi arasında pek çok insanın farkına varamadığı şüpheli şeyler bulunmaktadır. Bu şüpheli şeylerden sakınan dinini de, ırzını da korumuş olur; her an yasak bölgeye girmek üzere olan çobanın koyunları gibi kişi, her an bu şüpheli şeyleri işleyebilir. Beni iyi dinleyiniz! Her kralın bir koruluğu vardır, Allah’ın yeryüzündeki koruluğu haram kıldıklarıdır. Beni iyi dinleyiniz! Vücutta bir et parçası vardır, o ıslah olduğunda bütün vücut ıslah olur, bozulduğunda bütün vücut bozulur; dikkat edin, o et parçası kalptir”⁶⁸ buyurarak kalbin önemine vurgu yapmışlardır.

Yüce Allah’ın hudutları çiğnendikçe ve emirleri ihmal edilip tavsiyeleri kulak ardı edildikçe kalp, kötülüklerin kaynağı nefis-i emmâre, şeytan ve ölümsüz bir dünya hayatı içgüdüğü tarafından kuşatılır ve gittikçe huşuu azalır.⁶⁹

⁶³ Mutaffifin, 83/14.

⁶⁴ Tirmizî, Tefsir, 74/3654.

⁶⁵ Gazzalî, Ebu Hamid, *İhyau Ulumiddin*, Âlemu'l-Kütub, Dimeşk, ts., IV/10.

⁶⁶ Yolcu, Mehmet, *Kur’ân Işığında Namazın Ruhu Huşu*, İktbal yayınları, İstanbul 2009, s. 221.

⁶⁷ Krş., Bakara, 2/76; Âl-i İmrân, 3/65; En’âm, 6/32; A’râf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/109.

⁶⁸ Buhârî, İman, 39; Müslim, Müsakat, 107; İbn Mâce, Fiten, 14.

⁶⁹ Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/283; Krş. Yolcu, Mehmet, *Kur’ân Işığında Namazın Ruhu Huşu*, s. 221.

Kur'an'ın deyiimiyle "alabildiğine kötülüğü emreden"⁷⁰ ve kişiyi günaha yönelmek için fısıltılar halinde sürekli telkinde bulunan nefis⁷¹ ile ölümsüz bir dünya hayatı içgüdüğü ve âhireti düşünmeme tavrı,⁷² insanları günaha sevk eden faktörlerin başında yer alır. Ayrıca insanın hassas bir psikolojik yapıya sahip olması,⁷³ fizyolojik ve psikolojik bağımlılıklarının bulunması da önemli günah faktörleri arasında yer alır.⁷⁴ Yine dünya hayatının câzibesi,⁷⁵ kötü örneklerin bol miktarda mevcudiyeti⁷⁶ ve insanın mânevî yücelişine karşı mücadeleye ahdetmiş olan şeytanın tahrikleri⁷⁷ de insanın günah işlemesinde önemli bir yer tutar.

İşte bütün bu faktörler, insan kalbi ve beyni üzerinde ciddi bir etkide bulunarak onun günah işlemesine neden olurlar. Kendisini bu psikolojiye kaptıran insan, hayat sadece bu dünyadan ibaretmiş gibi pervasızca hareket etme arzusuna kapılır ve hayvanî isteklerini tatmin etme duygusunun baskısıyla kolaylıkla günah işlemeye başlar. Kur'an-ı Kerîm bu menfi temayüllü nefse (nefs-i emmâre) karşı, "kendini kınayan" (levvâme) ve "rızâ-i Hak'ta huzur bulan" (mutmaine) nefisleri, yani "dizginlenmiş ve eğitilmiş", "iyilik yapmayı kabullenmiş"⁷⁸ nefislere uymayı önerir.⁷⁹

4. Günahın Fizyolojik Etkileri

İnsan, bir yandan hassas bir psikolojik yapıya sahipken, öbür yandan fizyolojik bağımlılıkları da olan bir yapıda yaratılmıştır. İnsan vücudunu farklı hareketlere iten şey ise insan varlığının merkezi olan kalp/beyindir. Davranışlar önce orada şekillenir, sonra motive olunarak organlarla harekete dönüştürülür. Günahlar, bir başka ifade ile yasaklanan hususlar, önce insan beynini üzerinde fonksiyon icra eder, daha sonra da fizyolojik ve biyolojik bağımlılıklara dönüşür. Sözelimi alkol, uyuşturucu, nikotin vb. maddeler, beyinin kimyasal yapısını bozar. Bozulan beynin fizyolojisi, bu maddelere karşı bağımlı hale gelir. Alkol, uyuşturucu ve sigara bağımlılığı insan vücudunun maruz kaldığı fizyolojik bağımlılıklardır.

⁷⁰ Yûsuf, 12/53.

⁷¹ Krş. Kâf, 50/16; Necm, 53/23.

⁷² Krş. Bakara, 2/95-96.

⁷³ Krş. Nisa, 4/28.

⁷⁴ Krş. Bakara, 2/155; Âl-i İmrân, 3/14.

⁷⁵ Bkz. Âl-i İmrân, 3/14, 185; Yûnus, 10/23; Ra'd, 13/26.

⁷⁶ Krş. En'âm, 6/116; Furkân, 25/27-29.

⁷⁷ Krş. A'râf, 7/14-18; Hicr, 15/36-42.

⁷⁸ Krş. Kiyâme, 75/2; Feccr, 89/27-28.

⁷⁹ Bebek, "Günah", DİA, XIV/283.

İslam'da yararlı hiçbir şey günah, zararlı hiçbir şey mubah sayılmamıştır. Günah sayılan her şeyin, mutlaka ya ruhsal veya fiziksel olarak birey ve topluma zararı vardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), *"Uyuşturucu bütün kötülüklerin anasıdır⁸⁰; kullananın kırk gün namazı kabul olunmaz. Midesindeyken ölürse, cahili bir ölümle ölür"*⁸¹ buyurarak iğkinin insan vücudu, insan nesli ve toplum üzerinde yaptığı büyük tahribatları önlemek istemiştir.

Her günah, insanın duygusal dünyasında yaralar açtığı gibi, fiziksel dünyasında da tahribat yapmaktadır. İnsan bünyesinde olumsuz etki yapmayan hiçbir günah yoktur. Bilindiği gibi düşünen bir canlı olan insan, kendisine bahşedilen vücudun organlarıyla düşünme ameliyesini yerine getirmektedir. İnsan vücudu ise, dışarıdan aldığı gıdalarla beslenmekte ve bu sayede hayatiyetini sürdürmektedir. Zararlı gıdayla beslenen vücudun sağlıklı olması düşünülemez.

Dünyayı saran bin bir çeşit hastalığın kaynağı, şüphesiz Allah'ın günah saydığı davranışlardır. Yasaklanan gıdaların yenmesi, içilmesi, fiziksel bozukluğa da neden olmaktadır. Fiziksel özelliklerin de suç işlemede ve suçun yaygınlaşmasında etkili olduğu bilinen bir husustur. Nitekim fiziksel bozukluğu olanların çoğunda kompleksler görülmekte, bu kimselerin daha çabuk ve sert tepki gösterdikleri gözlemlenmektedir. Fiziksel bozukluk, şahsın davranışları üzerinde olumsuz etkide bulunmakta, hatta beyin dokusu, hücre dizilişi, girinti ve çıkıntılar, insan davranışlarını düzenlemektedir.⁸²

O halde denilebilir ki, dinen veya ahlâken günah sayılan fiillerin işlenmesi, bir yandan insan psikolojisi üzerinde olumsuz ruhsal etkiler yaratırken, öbür yandan da insan vücudu üzerinde fiziksel zararlara yol açmaktadır. Söz gelimi modern hastalıklardan biri sayılan obezite sorunu, temelde Yüce Allah tarafından haram sayılan israftan kaçınmamanın ve Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından salık verilen beslenme biçiminin terk edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Yüce Allah, *"Yiyiniz, içiniz; fakat israf etmeyiniz; çünkü Allah israf edenleri sevmez"*⁸³ buyurarak dengeli beslenmenin yöntemini öğretirken, Hz. Peygamber (s.a.v.) de, *"İnsanoğlu karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır. Âdemoğluna, belini doğrultacak birkaç lokma yeterlidir. Yemek ihtiyacı duyduğunda*

⁸⁰ Nesâî, "uyuşturucudan sakının; zira o bütün kötülüklerin anasıdır" sözünü söyleyenin Hz. Osman (r.a.) olduğunu nakletmektedir. Bkz. Nesâî, Eşribe, 5.

⁸¹ Münavî, *Feydü'l-Kadîr, Şerhu el-Camii's-Sağîr min Ehadisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, III/677.

⁸² Adler, Alfred, *Criminology*, Byy., ts., s. 64.

⁸³ A'râf, 7/31.

midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içmeğe, üçte birini de nefesine ayırsın"⁸⁴ buyruğuyla yemek adabını öğretmiştir. Ayrıca İslâm'ın öngördüğü şekildeki bir yemek disiplininin, çağımızın hastalıklarından biri haline gelen obezitenin, bilhassa genç kızlar üzerinde yol açtığı psikolojik travmaların önlenmesinde de anahtar rol oynayacağı izahtan vârestedir.

5. Günahın Aile Üzerindeki Etkileri

Bireyin günah işlemede sahip olduğu ruh dünyasının önemi inkâr edilemez. "Birey mi aileyi, aile mi bireyi günaha sürükler?" sorusu tartışmalı bir soru olsa da, bireyin aile psikolojisi üzerindeki etkisinden çok, ailenin, bireyin zihin dünyasının şekillenmesinde daha fazla etkin rol oynadığı, dolayısıyla da bireyin günaha sürüklenmesinde ailenin belirleyici role sahip olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Aile, toplumun en küçük birimidir. Anne, baba ve çocuklardan oluşur. Çocuk, doğumdan sonra, kendisini sosyal bir topluluk olan aile ortamında bulur. O topluluğun inancı, yaşama tarzı ve düşünce biçimleri otomatik olarak çocuğa yansır ve çocuk bunlarla kuşatılmış ve etkilenmiş olarak büyür. Bu yönüyle aile, çocuğun yetişme ve düşünme tarzı üzerinde en önemli etkide bulunur. Dolayısıyla, dinsel terimler ve eylemler olan günah, haram, helal, mübah kavramlarını, ailenin bunlarla bağlantısı oranında öğrenir ve yaşar. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, "*Her çocuk İslâm fıtrati üzere doğar, sonra anne-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar*"⁸⁵ hadisi, ailenin çocuk üzerindeki etkisine, dolayısıyla da günah işlemedeki rolüne vurgu yapmaktadır.

Ailedeki değerlerin büyük bir kısmı, çocuğa sirayet eder, onun ruhsal, fikrî ve akli oluşumuna önemli katkıda bulunur. Çünkü çocuk, olayları değerlendirmede çoğunlukla ailesini baz alır, olay ve olguları onların ölçülerine göre değerlendirir, aileden edindiği değer yargılarına göre kabul veya reddeder. Ancak ailenin çocuklar üzerindeki etkisi, fiziksel olmaktan çok psikolojik ve düşünseldir. Zira çocuğun iç dünyasını büyük oranda şekillendiren ailedir. Bir aile reisi olarak Lokman (a.s.)'in çocuklarına hitaben "*Hani Lokmân, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: "Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür."*⁸⁶ (Lokmân, öğütlerine şöyle devam etti:) "*Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah, en gizli şeyleri bilendir, (her*

⁸⁴ Tirmizî, Zühd, 47; İbn Mâce, Et'ime, 50.

⁸⁵ Buharî, Cenaiz, 92; Ebu Davud, Süne, 17; Tirmizî, Kader, 5; Malik, b. Enes, *Muvatta'*, Dâru İhyâ'î'l-Ulûm Beyrut, 1411/1990, Cenâiz, 52.

⁸⁶ Lokman, 31/13.

şeyden) hakkıyla haberdar olmalıdır. *Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir. Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni, övüngeyi sevmeyen. Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!*"⁸⁷ mealinde yaptığı tavsiyelerinde, psikolojik bütün argümanların kullanıldığı, onların iç dünyalarına hitap ederek zihinsel ve ruhsal dünyalarının şekillenmesinde etki- de bulunduğu belli olmaktadır.

Günahların sebep olduğu bireysel, sosyal ve psikolojik olumsuzlukların ortadan kaldırılmasında aile eğitiminin ne denli güçlü bir öneme haiz olduğunu bilen Hz. Peygamber (s.a.v.), her koşulda ailesinin eğitimini sürdürmüştür. Tesettür ayetleri nazil olmadan önce cereyan eden şu olay, onun aile eğitimine gösterdiği hassasiyetin çarpıcı bir örneğidir:

"Hz. Peygamber (s.a.v.), nübüvvetin ilk yıllarında insanların toplu oldukları yerlere çıkar ve onları Tevhid'e davet ederdi. Haris b. Haris (r.a.) anlatmaktadır: Babama, "Bu topluluk nedir?" diye sordum. "Deliren bir adamları için toplanmışlar" dedi. Yanlarına gittiğimizde, Rasûlullah (s.a.v.) onları Allah'ın birliğine ve O'nun dinine iman etmeye davet ediyordu. Onlar ise ona işkence ediyorlardı. Öğleye kadar eziyetleri devam etti. Onlar dağılınca, yakası açılmış, elinde bir kadeh su ve bir mendil olan bir kadın çıkageldi. Rasûlullah (s.a.v.) bu kadının elinden suyu aldı, içti, abdest aldı, sonra da başını kaldırdı ve "Kızım! Sen yakanı kapat; baban için ise endişe etme!" buyurdu. "Kim bu kadın?" diye sorduğumuzda, "Kızı Zeynep'tir" dediler."⁸⁸

6. Günahın Korunma Yolları

Günah, kendisiyle beraber suçluluk duygusunu da getirir ve insanın iç ve dış dünyasını tahrip eder. Kişinin günahın, dolayısıyla da içini kemiren suçluluk psikolojisinden kurtulmasının en kestirme yolu, öncelikle neyin doğru, neyin ise yanlış olduğuna dair dinî veya ahlâkî bilgi edinmesidir. Bu bağlamda Müslümanlar söz konusu olduğunda yapılacak öncelikli şey, İslâm'ın neyi günah saydığına, hangi günahların tövbe ile affedildiğinin ve hangilerinin ise tövbe kapsamına girmediğinin öğrenilmesidir.

İslâm, hakikatin üzerinin örtülmesi ve nankörlük sayılan *küfür* ile hem Allah'ın hakkının çiğnendiği hem de insanın şeref ve haysiyetinin hiçe sayıldığı

⁸⁷ Lokman, 31/16-19.

⁸⁸ Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts., VI/21.

şirki en büyük günah saymış ve bu iki eylemi tövbesiz affedilmeyecek yegâne günah saymıştır.⁸⁹ Mü'min, bu iki günahın cezasının ebediyen cehennemde kalmak, tövbesinin ise hak dini benimsemekten ibaret olduğunu bilmelidir.

Mü'min, küfür ve şirk dışında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in büyük günah saydığı *büyük yapma, adam öldürme, ribâ, yetim malı yeme, savaştan kaçma ve iffetli Müslüman kadına zina isnadında bulunma*⁹⁰ gibi eylemlerden de şiddetle kaçınmalı; şayet bu günahlardan birini irtikap ederse, hemen nasûh bir tövbe ile Yüce Allah'tan bağışlanma dilemelidir.

Mü'min, günah konusunda Hz. Peygamber'in "*günahı burnunun üzerinden geçen bir sinek gibi hafif görür*"⁹¹ şeklinde tavsif ettiği fâcirden kendisini ayırmalı ve yine Hz. Peygamber'in hadisinde belirttiği "*sanki üzerine her an düşme tehlikesi olan bir dağın dibinde oturuyormuş*"⁹² gibi bir halet-i ruhiye içerisinde olmalıdır.

Mü'min, olanca gücüyle günahlardan kurtulmaya çalışmalıdır. Günahlardan kurtulmanın en emin yolu, yukarıda vurguladığımız gibi, tövbe etmektir. İnsan, tövbeyle o ızdırıp verici psikolojiden kurtulup iç huzura kavuştuğu gibi, bu tavrıyla Rabbini de memnun eder. Çünkü Yüce Allah, kul hakkıyla ilgili olmayan günahlarda, samimi vicdan pişmanlığını yeterli bulduğunu haber vermektedir. Buna "*nasûh tövbe*" denilmektedir. Nitekim birçok âyet ve hadis, kişinin işlediği günahlardan dolayı nedâmet duymasını, Allah'tan bağışlanma niyazında bulunmasını istemiş ve bunun için özendirici ifadelerle yer verilmiştir.⁹³ Hz. Peygamber (s.a.v.), "*günahından tövbe eden, hiç günah ilememiş gibi olur*"⁹⁴ buyurmuştur.

Kaynaklarımızda Hz. Ömer (r.a.)'den aktarılan şu olay, samimi olarak, hulus-i kalp ile yapılan tövbeye güzel bir örnektir:

"Hz. Peygamber (s.a.v.)'in huzuruna Havazin kabilesinden bazı esirler getirilmişti. Esirler arasında çocuğunu kaybeden emzikli bir kadın da vardı. Kadın göğsünde biriken sütü sağıp çocuklara veriyordu. Çocuğunu bulmak için sağa-sola koşturup duruyordu. Çocuğunu bulunca sinesine bastı ve derin bir şefkatle onu emzirmeye başladı. Bunu gören Hz. Peygamber (s.a.v.),

⁸⁹ Bkz. Nisa, 4/48, 116.

⁹⁰ Buharî, Vesâyâ, 23, Hudûd, 44; Müslim, İman, 144; Ebu Dâvud, Vesâyâ, 10.

⁹¹ Buharî, Daavat, 4; Tirmizî, Kıyame, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/383.

⁹² Buharî, Daavat, 4; Tirmizî, Kıyame, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/383.

⁹³ Krş. Bebek, "Günah", *DİA*, XIV/284.

⁹⁴ İbn Mâce, Zühd, 30.

– Şu kadının çocuğunu ateşe atacağını sanır mısınız? buyurdu. Biz,

– Hayır, atmamaya gücü yettiği sürece atmaz, dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.),

– Yüce Allah kullarına karşı duyduğu şefkat, bu kadının çocuğuna karşı duyduğu şefkatten daha çoktur, buyurdu.⁹⁵

Hadis kaynaklarımızda aktarılan şu rivayet, Yüce Allah'ın günahlarından pişmanlık duyup tövbe edenlere karşı gösterdiği memnuniyet ve merhamete güzel bir örnektir:

Ebu Şihab, Rasûlullah (s.a.v.)'ın şöyle buyurduğunu rivayet eder:

“Allah, mü'min kulunun tövbesinden, şu kimse gibi sevinir: Bir adam bitki bulunmayan, ıssız, tehlikeli bir çölde, yiyeceğini ve içeceğini yüklemiş olduğu bineği ile birlikte seyahat etmektedir. Bir ara (yorgunluktan) başını yere koyup uyuya kalır. Uyandığında, hayvanı başını alıp gitmiş, kaybolmuştur. Her tarafta onu aramasına rağmen bulamaz. Sonunda aç, susuz, yorgun ve bitap düşüp, “Hayvanımın kaybolduğu yere dönüp ölünceye kadar orada uyu-yayım” der. Yatmak üzere kolunun üzerine başını koyup uzanır. Uyandığında bir de ne görsün! Hayvanı, yiyecek ve içecekleriyle başı ucunda durmaktadır. Sevincinden, ‘Allahım! Sen Rabbimsin, ben de kulunum’ diyeceğine, ‘ben rabbiminim, sen de kulumsun’ der. Allah'ın, mü'min kulunun tövbesinden duyduğu sevinç, işte bu adamınkinden daha fazladır.”⁹⁶

İşlenen günah, kul hakkına taalluk etmiyorsa, tövbenin kabulünün temelde üç şartı vardır:

1. İşlediği günaha pişman olmak,
2. Yapılan kötülükten, yani işlenen günahattan hemen vazgeçmek,
3. Söz konusu kötülüğü bir daha yapmayacağına yani işlediği günahı tekrar işlemeyeceğine kesin karar vermek.

Şayet işlenen günah, kul hakkıyla ilgiliyse, tövbenin kabulü için dördüncü şart olarak,

4. O hakkı iade etmek ve helalleşmek de gerekir.⁹⁷

⁹⁵ Müslim, Tevbe, 4.

⁹⁶ Buharî, Daavât, 4; Müslim, Tevbe, 1; Tirmizî, Kıyâme, 50.

⁹⁷ Nevevî, Ebu Zekeriyya Şerefuddîn, *Riyazü's-Sâlihîn*, Hazırlayan Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, ts. s. 7.

En makbul tövbe, samimi, hâlis niyetle yapılan ve yukarıda zikrettiğimiz şartları hâvi olan *nasûh tövbe*dir.

Bunlara ilaveten, günahlardan kurtulmada aktaracağımız şu hususlar da oldukça etkilidir:

1. İnsanın, kendi yapısını ve zaaflarını tanıma. İnsan, ruh ve bedenden oluşur. İnsanın sorumluluğunu tam olarak yerine getirebilmesi, dünya ve âhiret yaşantısının mutluluğunu, ruhsal dinginliğini elde etmesi, kendisini ve zaafalarını tanımasına bağlıdır. İnsanın güçlü ve zayıf olduğu yönleri bilmesi, başarının, ayrıca dünya ve âhirette de mutluluğun temel şartıdır. Çünkü kendini tanıma mutluluğun yarasıdır.⁹⁸

ii. İhlâs ve samimiyet. Bütün ibâdet ve amellerin ruhu ihlâs ve samimiyet olduğu gibi, günahlardan kurtulup arınmanın en önemli yolu da yine ihlâs ve samimiyettir. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) bu hususta *“Kendisinde üç hasletin bulunduğu Müslümanın kalbi haktan ayrılmaz: Allah için (ihlâs ve samimiyetle) iş yapmak, Müslümanların önderlerine nasihat etmek ve cemaate devam etmek. Davet bunlardan sonra gelir”*⁹⁹ buyurarak günahı engellemede ihlâs ve samimiyetin rolüne dikkat çekmiştir.

iii. Farzlara hakkıyla riayet etmek. Bu, birey ile Allah arasındaki irtibatı sağlayacağından, kişinin sürekli kendisini kontrol etmesini, nefis muhasebesi yapmasını; dolayısıyla günahlardan sakınmasını sağlar.

iv. Namazı huşu içerisinde kılmak: Allah ile kul arasındaki en güçlü bağlardan birini kurmaya vesile olduğu için, namaz, günahlar karşısında bir kalkan vazifesi gören bir ibâdetdir. *“Kuşkusuz namaz hayasızlıktan ve fenalıktan alıkoyar”*¹⁰⁰ âyeti bu hususu açıklar. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, *“Sizden birinizin kapısının önünden bir nehir aksa ve bu nehirde her gün beş kere yıkansa, acaba üzerinde hiç kir kalır mı?”* diye sorunca yanındakiler *“Bu hâl, onun kirlerinden hiçbir şey bırakmaz!”* dediler. Bunun üzerine o (s.a.v.), *“İşte bu, beş vakit namazın misalidir. Allah onlar sayesinde bütün günahları siler”*¹⁰¹ diyerek, namazın kötülöklere engel olmadaki başat rolüne dikkat çekmiştir. Ayrıca o (s.a.v.), *“Farz bir namaz için Müslüman güzelce abdestini alır, huşûunu ve rükûunu güzelce yerine getirirse, büyük günah işlemediği sürece bu namaz, onun geçmiş günahlarına keffâret olur”*¹⁰² buyura-

⁹⁸ Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev. Ayda Yörökan, İstanbul, 2003, s.15.

⁹⁹ Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 18.

¹⁰⁰ Ankebût, 29/45.

¹⁰¹ Buharî, Mevâkît, 6; Müslim, Mesâcid, 282, 666.

¹⁰² Müslim, Taharet, 4.

rak namazın günahlara bulaşmamada en büyük kalkan olduğunu dile getirmiştir.

v. Cemaate beraber olmak. Günahlardan korunmanın en önemli yollarından biri de cemaate katılmaktır. Zira nefsin (id) güçlü isteklerine karşı koymak oldukça zordur. Her insanın, fiziksel ve bedensel gelişim için başkasından destek almaya ihtiyacı olduğu gibi, manevî konulardaki yücelme için de başkalarından destek almaya ihtiyacı vardır. Bu da ancak cemaatleşmeyle mümkün olabilir. Zira cemaate katılan Mü'min, psikolojik olarak nefis ve şeytana karşı destek aldığı gibi, günahları işlememe konusunda da cemaatten kuvvetli bir destek alır.

vi. Kontrol mekânizması. Suç ve günaha meyyal olan birey, kanun, kural, güvenlik tedbirlerinden çekinmektedir. Çünkü bu tür kontrol mekânizmaları, ona, sürekli cezayı hatırlatmaktadır. Mü'min de sağ ve sol omuzları üzerinde olduklarına inanılan *Rakib* ve *Atid*¹⁰³ adlı meleklerin kendisini sürekli kontrol ettiklerini, konuştuğu ve yaptığı her eylemi kayıt altına aldıklarını ve günahlardan dolayı kendisini sorguya çekeceklerini unutmamalıdır. İman, gönül ve beyinde sürekli mânevî bir bekçi bıraktığından, bu sayede kişi, fena duygu, meyil, his ve nefsanî duygulardan sıyrılmaktadır.

vii. Günahlardan nedâmet ve utanç duymak. Haya, bireyi günahlardan koruyan yüce bir duygudur. Doğal olarak bu duygunun oluşabilmesi için, bireyin güçlü manevî bir duygu ve sağlam bir ahlâkî alt yapıya sahip olması gerekir. Bunun da temeli kuvvetli bir iman ve ihlâsla yapılan ibadetlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Pişman olmak, tevbedir*"¹⁰⁴ buyurarak günahlardan ötürü nedâmet duymanın, tevbenin rüknü olduğunu bildirmiştir. Bir günahın tam pişmanlık duyan kişi, o günahı içinde bulunduğu an işlemeyi terk etmiş ve gelecekte onu bir daha işlememeye karar vermiş demektir, yani pişman olmak diğer şartları da içinde barındıran bir olgudur. İşte bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.), pişman olmayı, tevbe olarak nitelendirmiştir. Günaha pişmanlık, dil ve kalp ile yapılmalıdır.¹⁰⁵

viii. Günahın farkında olmak. İnsan, başkasının günah ve kusurlarıyla uğraşmakla kendi günahlarını göremez olur. İhlâslı kişi, sürekli aynaya bakmalı, kendi günah ve hatalarını görmeye ve onları terk etmeye çalışmalıdır. Bu tutum, günahlardan kurtulmanın en güvenilir yollarından biridir. Bunu yapan

¹⁰³ Bkz. Kâf, 50/17-18; İnfîtâr, 82/10-12; Krş. Zuhuf, 43/80

¹⁰⁴ İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/423.

¹⁰⁵ Özçelik, Harun, "Hadislerle Göre Günahın Bağışlanma Yolları", *Atatürk ÜİFD*, Sayı: 34, Erzurum, 2010, s. 141-142.

birey Allah'a sığınır, istiğfar eder ve nasûh tövbeye yönelir. Malum olduğu üzere nasûh tövbe ise, işlenen günahların terk edilmesini gerektirir.

ix. Tevekkül ve sabır. Kadere inanmak, Allah'a tevekkül etmek, O'na teslim olmak musibetlere sabretmek, günahı önleyen en önemli hasletlerdir. Tevekkül ve sabrın olmadığı bir iç dünyada isyan ve günah olur.

x. Salih amel ile beslenmek. Kur'ân'ın imandan sonra en çok vurguladığı husus, sâlih ameldir. Kur'an ve hadisler kurtuluşu iman ile birlikte sâlih amelle bağlamıştır. Sâlih amel, kısaca dünya, âhiret veya her ikisi için yararlı olan meşru eylemlerdir. Bunlarla sürekli uğraşmak nefsi gemler; bu da doğal olarak insanı günahlardan korur.

xi. Takvâ. Kısa ve öz bir ifadeyle takvâ "günahlardan sakınmak"tır. Takvâ üzere sürdürülen bir yaşam, günahın önlenmesinin panzehiridir.

xii. İyi niyet. Niyet, eylemin niçin yapıldığını bilmektir. Başka bir ifade ile bireyin bilinçli davranmasıdır. Farzları yerine getirmek veya günâhlardan sakınmak ancak bilinç ve iyi niyetle fayda sağlar. İyi niyet olmadan bilinçsizce yapılan bir farzın veya terk edilen bir günahın fazla yarar sağlayacağı söylene-
mez.

xiii. Dayanışma. Her tarafın günahlarla kuşatıldığı bir ortamda, onlardan korunmanın yollarından biri de, aynı duygu ve düşünceleri paylaşanlarla dayanışma içerisine girmek ve onlardan destek almaktır. Zira tek başına insan bu kadar baskıya karşı koyamayabilir, nefse, hevâ ve hevâye teslim olabilir ve günahlara bulaşabilir. Nefs-i emmâreye karşı güçlü bir irâde ve güçlü bir muhalefet gerekir ki, bu da ancak dayanışma ve destek almakla mümkün olabilmektedir.

xiv. Dua: İnsanın hayatında büyük bir ehemmiyet taşıyan *dua*, insanın kendi acizliğini, fakirliğini, muhtaç olduğunu bilmesiyle bütün sorunlarını çözebilen, onu şeytan, nefis ve günahlardan koruyacak yegâne varlık olan Yüce Allah'a sığınması ve O'ndan yardım dilemesidir. Bu yönüyle duanın Allah katında çok önemli bir yeri vardır. Nitekim Yüce Allah, "*Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!*"¹⁰⁶ buyurarak, hemen her konuda olduğu gibi, günahlardan korunmada da duanın gerekliliğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de "*Sizden birine dua kapısı açılana rahmet kapıları açılmış demektir. Allah, verilebilecek istekler arasında sağlıktan daha sevimli bir şey vermemiştir. Dua, olan ve olacak olan her şeye fayda verir. Ey Allah'ın kulları, size hararetle dua etmenizi tavsiye ederim!*"¹⁰⁷ buyurarak duanın duanın ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Yine o

¹⁰⁶ Furkân, 25/77.

¹⁰⁷ Tirmizî, Daavât, 102.

(s.a.v.), “*Dua ibâdetin özüdür*”¹⁰⁸ kulluğun duasız olamayacağını ve ibâdetin özünü duanın teşkil ettiğini açık bir şekilde bildirmiştir. Ayrıca İslâm’da insanın kendisine yaptığı dua kadar, affedilmeleri için kişinin gıyabında olanların duası da etkili ve değerli sayılmıştır. Nitekim Kur’an’da meleklerin mü’minler için dua edip af diledikleri haber verilirken,¹⁰⁹ “mü’minler için istiğfâr etmek” kavramı Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nispet edilmekte,¹¹⁰ hatta bu, onun görevlerinden biri sayılmaktadır.¹¹¹

Sonuç

Genel olarak “ilâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışlar”ı ifade eden bir terim olan günah kavramı, İslâmî literatürde ise “dinin yasakladığı her türlü söz ve davranış” anlamında kullanılmıştır. Günah, bazılarında göre sadece seküler ahlâkla sınırlı iken, çoğunluğa göre dinî bir mahiyet arz eder ve mistik anlamıyla ruhun mükemmele doğru gelişimini engelleyip geciktiren davranış ve alışkanlıkları ifade eder.

Günahın işlenmesinde çeşitli faktörler rol oynar. İnsan, fıtraten günahın ana faktörünü oluşturan bazı behîmî arzulara sahiptir. Bu arzuların bizzat kendileri doğrudan günah niteliği taşımaz. Söz gelimi açlık ve cinsellik dürtüleri ahlâkî olarak nötrdür; ancak açlık dürtüsü aç gözlülüğe, cinsellik dürtüsü de sapkın şehvete dönüşebilir. Burada insanı ilgilendiren husus, bunları fazilet ve rezîlet sayılacak noktaya vardırmasıdır. İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli yanı da budur.

Üzerinde dikkatli bir tetkik yapıldığında, insanın fıtraten günahın ana faktörünü oluşturan dürtüleri rezîlet sayılacak noktaya vardırmasının, bir başka deyişle günah işleminin arka-planında çoğu kez iman zayıflığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan amel eksikliği gibi temelde ruhsal sayılabilecek faktörlerin yattığı kolayca fark edilebilir. Maddî sıkıntılar, borçlanma, işsizlik, aile içi geçimsizlikler vb. günah işlemede öne çıkan etmenler ise, genellikle önceleri iç huzursuzluğa, psikolojik depresyona ve çeşitli ruhsal travmalara götürür, sonra da günah olarak kendisini gösterir.

Günahkârlık, bu tür olumsuz davranışlarda bulunan insanın hissettiği suçluluk psikolojisidir. O halde günah, yalnızca teolojik bir kavram değil, aynı zamanda psikolojik bir kavramdır. Önce çoğunlukla din tarafından yasaklanan

¹⁰⁸ İbn Mâce, Dua, 1.

¹⁰⁹ Bkz. Mü’min, 40/7-9; Şûrâ, 42/5.

¹¹⁰ Bebek, “Günah”, DİA, XIV/284.

¹¹¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/159; Nisa, 4/64; Muhammed, 47/19; Münâfikûn, 63/5.

davranış ve alışkanlıkları insan psikolojisi kabullenir ve içselleştirir, daha sonra ise günah olarak pratize eder, yani eyleme dönüştürülür. Aksi halde içselleştirilip kabullenilmeyen günahın işlenmesi söz konusu olmaz.

Günah, ruhsal açıdan en çok kalbi etkiler ve onu katılaştırır. Günah, insanın güzel ve faydalı duygularını siler ve onun dinsel ve ahlâkî değerlerini köreltir. Bireye ben-merkezci bir dünya oluşturur.

Kişi, çoğunlukla hisleri, ihtirasları sebebiyle ve bazen de çevresel etkenlerden kaynaklanan dürtülerle günah işler. Bu da sonuçta kişide iç sıkıntısı ve çeşitli psikolojik sendromlara sebep olur. Ayrıca günah işleyen kimse, iç ve dış dünyasının çatışmasından ötürü, suçluluk psikozuna girer, böylece kişi muhakemesini kaybeder ve bu da ferdin doğru karar verme yetisinin yitirilmesine sebep olur. Böylece fert hem dünyasını tahrip etmiş, hem âhiretini yitirmiş olur.

Günah, genelde bireysel olmakla beraber, merkezden dışa doğru önce aile, sonra çevre ve daha sonra da toplumu olumsuz yönde etkiler. Günahın fiziksel, sosyal ve ekonomik etkilerinin yanında, psikolojik olumsuzlukları da bulunmaktadır. Hile, yalan, adâletsizlik, zulüm, adam kayırma, faiz, fuhuş, uyuşturucu vb. büyük günahlar, toplumun manevî değerlerini temelden sarsan etkilerinin yanında büyük travmalara da neden olan günahlardır.

Kur'an ve hadislerde günahın, çoğunlukla dinin talimatlarına boyun eğmeyen, onlara karşı gelen "nefs-i emmare"ye itaatten kaynaklandığı vurgulanarak, kötü dürtülere uyan kimsenin, nefesine ve bilhassa şehvetine boyun eğen ferdin inanç ve manevî duygularının zayıflayacağı, irâdesinin çökeceği ve doğal olarak nefsanî arzularının esiri olacağı haber verilmiştir. Nasslarda günahı kurtulmanın, bu sayede hem iç ve hem de dış huzura kavuşmanın yolu olarak tövbe etmek, Allah'ın sonsuz kudretine tevekkül edip O'na sığınmak, ihlâs ve samimiyete dayalı, takvâ üzere bir yaşamı sahiplenmek salık verilmiştir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerîm.

ABDULBÂKÎ, M. Fuâd, *el-Mucemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut, ts.

ADLER, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev. Ayda Yörükân, İstanbul, 2003.

-----, *Criminology*, Byy., Ts.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Terkîm, Tebvîb, Tashîh, Tercî': Abdülbaki, M. Fuâd, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kâhire, 1407/1987.

BEBEK, Adil, "Günah", *DİA*, (XIV/282-285), İstanbul, 1996.

- BUHARÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- CÜCELOĞLU**, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- CÜRCÂNÎ**, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Byy., ts.
- DÂRİMÎ**, Ebu Muhammed Abdullâh b. Behram, *Sünen ed-Darimî*, Dâru'l-fikir, Beyrut, trz. *Malik, Muvatta'*, Mâlik, b. Enes, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1411/1990.
- DENİZ**, Sultan, *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005.
- EBU'L-BEKÂ**, Eyyub b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustelahati ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Nşr. Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- EBÛ DÂVÛD**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber)*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1399/1979.
- FREUD**, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997.
- GAZZÂLÎ**, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd-Dîn*, Alemü'l-Kütüb, Dimeşk, ts.
- GENÇTAN**, Engin *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul, 1999.
- , *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul, 2000.
- HARMAN**, Ömer Faruk, "Günah", *DİA*, (XIV/278-282), İstanbul, 1996.
- HEYSEMÎ**, Nuruddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İZUTSU**, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, ts.
- İBN MÂCE**, (*Sünen*), Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts.
- İBN MANZÛR**, Cemaluddîn b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts.
- İSFEHÂNÎ**, Râğîb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1998.
- KAHRAMAN**, Ferruh, "İslâm İnançında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, (s. 139-168), Kayseri, 2007.
- KILIÇ**, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya, 1984.
- KÖSE**, Ali, "Günah", *DİA*, (XIV/285-286), İstanbul, 1996.
- KUTUB**, Seyid, *Fî Zîlâli'l-Kur'an*, Çev. Heyet, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1991.
- KUTLU**, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik içinde*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003.
- MORGAN**, T Cliford, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Heyet, Ankara, 1980.
- MUHASİBÎ**, Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, Beyrut, ts.
- MÜNAVÎ**, *Feydü'l-Kadîr, Şerhu el-Camii's-Sağîr min Ehadisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

- MÜSLİM**, b. Haccac el-Kuraşî, *Sahihu Müslim*, thk. M. F. Abdülbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Byy., ts.
- NESÂÎ**, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî* bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Süyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- NEVEVÎ**, Ebu Zekerîyya Şerfuddin, *Riyazü's-Salihin*, Hazırlayan Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, ts.
- NURSÎ**, Said, *Lem'alar*, Sözlere Yayınevi, Byy., ts.
- ÖZÇELİK**, Harun, "Hadislere Göre Günahın Bağışlanma Yolları", *Atatürk ÜİFD*, Sayı: 34, (139-166), Erzurum, 2010.
- ÖZEK**, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, (Heyet ile birlikte), Riyad, 1412.
- ÖZTÜRK**, Yasar Nuri, *İslam'da Büyük Günahlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2002.
- TİRMİZÎ**, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sûre, *el-Camiu's-Sahîh ve Hüve Sünenu't-Tirmizî*, Thk., Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fikr, Byy., ts.
- ÜNALAN**, Abdullah, *Rasûlullah (s.a.v.)'ın Davetinde Psikolojik Boyut*, Kitabî Yayınları, İstanbul, 2009.
- WENSİNCK**, *el-Mucemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Beyrut, Ts.
- YOLCU**, Mehmet, *Kur'ân Işığında Namazın Ruhu Huşu*, İktal Yayınları, İstanbul, 2009.

Ali Nâzîma ve “Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi” Adlı Eseri

Hacı ÇİÇEK*

Öz: Osmanlılar döneminde Zemahşerî (1074–1143) ve eserleri hakkında çalışma yapanlar, pek azdır. Bu konudaki ilgisizlik, belki Osmanlı toplumunun Maturidi-Hanefî; Zemahşerî'nin ise Mutezile mezhebine mensup olmasındandır. Buna rağmen bir eğitimci, yazar ve çevirmen olan Ali Nâzîma (1861–1935), daha yirmi üç yaşında iken Zemahşerî'nin “Nevâbiğü'l-Kelim” adlı eserini Osmanlıca'ya çevirmiştir. Eser, okuyanlara ahlakî erdemleri kazandırmaya yönelik edebî sözlerden oluşmuştur. Sözleri, oldukça kısa ve öz lüdür. Bu çalışmanın amacı, günümüzde pek tanınmayan Ali Nâzîma'nın kısaca hayatını, eserlerini ve “Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi” adlı eserini ele alıp değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Ali Nâzîma, Nevâbiğü'l-Kelim, Zemahşerî, Osmanlıca.

Abstract: -*The Translation Of Ali Nâzîma And “Nawabigu'l-Kalim” As a Work-* There are few men who worked a Zamakhsharî's (1074–1143) works and his life during the period of Otoman. This lack of interest was because Zamakhsharî was belonging to Mutezile while Otoman people were Maturidi-Hanefi. Although as an instructor, writer or as translator Ali Nâzîma (1861–1935), translated Zamakhsharî's “Nawabigu'l-Kalim” into Otoman language when he was twenty three years old. That work was made of literary words which direct his readers to the moral virtues. The words of that work was very clear and brief. The aim of this study is to deal with Ali Nâzîma's life who is unknown today and to evaluate his Works and also his translation of “Nawabigu'l-Kalim”.

Key words: Ali Nâzîma, Nawabigu'l-Kalim, Zamakhsharî, the Ottoman language.

Giriş

Arap dili ve edebiyatı alanında oldukça önemli bir yeri olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) “Nevâbiğü'l-Kelim” adlı eseri, seçilmiş vecizelerden oluşmuştur. Malum olduğu üzere Arapça, Müslüman toplumların kitabı olan Kur'an'ın dilidir. Bu nedenle bütün Müslüman toplumlar, imkânları oranında Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Mesela miladî XII.

* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-mail: hcicek02@hotmail.com

asırda yaşamış Harezmi Türklerinden Zemahşerî'nin "Nevâbiğü'l-Kelim" adlı eserini, miladi XX. asırda yaşamış Kafkas kökenli Türklerden Ali Nâzîma, Osmanlıcaya çevirmiştir.

Zemahşerî'nin bu eseri, "Nevâbiğü'l-Kelim" adıyla anıldığı gibi "el-Kelimü'n-Nevâbiğ" şeklinde de anıla gelmiştir. Eseri tercüme eden Ali Nâzîma ise kitabın çevirisini "Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi" adıyla yapmayı tercih etmiştir. Adı geçen eserin Osmanlıcaya çeviri faaliyeti, ilmî bağlamda objektif davranmaya bir örnek olarak sayılabilir.

Nevâbiğü'l-Kelim'in çevirisinden çok daha önce Osmanlılarda Zemahşerî'nin "el-Keşşâf" tefsiri medreselerde okutulmuş, Ekmeluddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1389, Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimler, ona haşiyeler yazmıştır.¹ Osmanlı ulemasının Zemahşerî'ye daha hoşgörülü davranması, neredeyse bütün kanaat çevrelerinde ve ilim havzalarında Zemahşerî'nin Arap dili ve belagati alanında bir deha ve zirve olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Zemahşerî, ilmi yetkinliği ve yorumları konusunda samimî görülmüş, kimi zaman "muhteşem kelâm sahibi" ve "ilm-i belâgatın dâhisi" olarak nitelenmiştir.²

"Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi"nin tanıtımına ve metodolojik özelliklerine girmeden önce, eserin mütercimi Ali Nâzîma'nın hayatına ve eserlerine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

1. Ali Nâzîma'nın Hayatı (1861–1935)

Öğretmen ve yazar olan Ali Nazîmâ, 1278/1861 yılında İstanbul'da doğmuştur.³ Babası, Doktor Yarbay Ahmet Servet Bey'dir. Dedesi, Karantina nazırlığı yapmış olan Doktor Arif Bey'dir. Aile kökleri baba tarafından Kemah'a, oradan da Kafkasya'ya uzanmaktadır. Eserlerinde Ali Nâzîma ismini kullanmakla birlikte asıl adı Mehmed Ali'dir. Soyadı kanunu çıkınca "Yiğit" soyadını

¹ Bkz. Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2011, s. 111.

² Bkz. Bediuzzaman Said Nursi, *Mektubat*, Söz Basım Yayın, İstanbul, 2004, s. 642; *Muhakemat*, Sözler Yay. İstanbul, 1991, s. 98; *Şualar*, Çeltut Matbaası, İstanbul, s.113; *İşaratü'l-İcaz*, Sözler Yayınevi, 5. Bsm. İstanbul, 1990, s. 136, 139, 150; *Asa-yı Musa*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 116; *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 402.

³ İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, İSAM, İstanbul, 2006, II/778.

almıştır.⁴ Çerkes kökenli olup, bir gazeteci ve araştırmacıdır.⁵ Türkiye Kurtuluş Savaşı döneminin tanınmış isimlerinden İbrahim Süreyya Yiğit'in ağabeyidir.⁶

Ali Nazîmâ'nın eğitim ve öğrenim hayatı oldukça hareketli geçmiştir denebilir. O, ilköğrenimini bir sibyan mektebinde yapmış, dört yıl da Üsküdar Paşakapısı Rüştîyesi'ne (ortaokul) devam etmiştir. Burayı bitirdikten sonra Galatasaray Sultanisi'ne (lise) girmiş, bu okulu da pekiyi dereceyle bitirmiştir.⁷ Daha sonra Mülkiye Mektebi'nde (Siyasal Bilgiler Fakültesi) okumuş ve kırk iki yıl çeşitli okullarda öğretmenlik yapmıştır. 1298/1880'de Galatasaray Sultanisi'ne Türkçe ve Arapça öğretmeni olarak atanmış, üç yıl sonra da öğretmenlik göreviyle birlikte ek bir görevle Mekteb-i Mülkiye'de Fransızca öğretmeni olmuştur.⁸

1304/1885 yılında Mekteb-i Edebiyatı ile özel bir okul açmış, 1307/1889'da da Maarif Nezareti (MEB) Tetkîk-i Müellefât (bilimsel eserler ve ders kitaplarını inceleme) Komisyonu'na üye olarak atanmıştır.⁹

1316/1898'de İstanbul Dârülfünûnu Ulûm-u Tabîiyye ve Dîniyye (Fen ve İlâhiyat Fakültesi) şubelerinin müdür yardımcılığına atanmıştır. 1326/1908'de Darülfünun Türkçe-Edebiyat derslerinin öğretimi ile görevlendirilmiş, bir yıl sonra da Kadastro Mektebi'ne müdür olmuştur.¹⁰ Meşrutiyetin ilanından sonra Darülfünun müdür yardımcılığında bulunmuştur. 1355/1916'da açılan kız Darülfünunu'nun müdürlüğünü üstlenmiştir.¹¹

1358/1919'da Maarif Nezareti Telif ve Tercüme Dairesi üyeliğine, aynı yıl Mercan Sultanisi müdürlüğüne, 1359/1920 yılında Darülmualimât (Kız Öğretmen Okulu) müdürlüğüne ve Fransızca hocalığına, 1360/1921'de Nişantaşı Sul-

⁴ Kahraman, Âlim, "Nâzîma", *DİA*, XXXII/453.

⁵ "Biz Çerkesler", (komisyon), haz: Muhittin Ünal-Erol Yıldır, *Kafkas Dernekleri Federasyonu*, İstanbul, ts. s. 19. Bir başka yerde ise Ali Nâzîma'nın Abhaz asıllı olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Alhas Fidarok, "İçimizden Birkaç İsim", *Kafkasya Gerçeği*, Samsun, Ocak 1991, sayı, 3, s. 25.

⁶ Fidarok, "İçimizden Birkaç İsim", *Kafkasya Gerçeği*, s. 25.

⁷ Bkz. M. Şakir Ülkütaşır, *Türk Dili*, Ankara, 1972, sayı, 16, s. 249.

⁸ Ülkütaşır, *Türk Dili*, s. 249.

⁹ Ülkütaşır, *Türk Dili*, s. 249.

¹⁰ Ülkütaşır, *Türk Dili*, s. 249.

¹¹ İhsanoğlu, a.g.e., II/278. Ali Nâzîma, eğitim öğretim kalitesi yükseltilmesi için çok çaba göstermiş bir eğitimcidir. "1916- 1917 ders yılında Zeynep Hanım Konağı'ndan Çağaloğlu'ndaki müstakil bir binaya taşınan *İnas Darülfünunu*'na müdür olarak atanan Ali Nâzîma Bey tarafından daha bilimsel bir öğretim verilmesi amacıyla çaba gösterilmiştir." Bkz. Bahar Baskın, II. Meşrutiyet'te Kadın Eğitimine Yönelik Bir Girişim: İnas Darülfünunu, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no: 38 (Mart 2008), s. 93.

tanîsi müdürlüğüne ve Fransızca öğretmenliğine, 1364/1924'te Kadıköy, Davutpaşa ve Gaziosmanpaşa orta mektepleri Fransızca hocalığına getirilmiştir.¹²

Maarif Vekâleti, 1925 yılında İstanbul Muallimler Birliği'nden "Fazilet Mükâfatı Madalyası" için bir aday göstermesini isteyince Muallimler Birliği Genel Kurulu'nun teklif ettiği Ali Nâzîma o yıl bu mükâfatı alan sekiz muallim ve müderris arasında yer almıştır.¹³ 1925 yılında emekli olduktan sonra Robert Koleji'nde ve başka okullarda hocalığa devam etmiş, 1935 yılında da ölmüştür.¹⁴

Ali Nâzîma'nın birçok alanda eserler vermiştir. O, yazdığı kitapların yanı sıra birçok makale de kaleme almıştır. Biz, bu çalışmamızda onun öne çıkan eserlerini vermeye çalışacağız.

2. Ali Nâzîma'nın Bazı Eserleri

Ali Nâzîma'nın birçok alanda eser vermesinden, onun, oldukça üretken bir yazar olduğunu anlayabiliyoruz. O, yazarlığının yanı sıra Arapça, Farsça ve Fransızcadan Türkçeye çeviriler de yapmıştır.

Çalışmaları arasında çoğunluğu ders kitapları ve sözlükler; bir kısmı da telif veya çeviri tarih, coğrafya dil ve edebiyatla ilgili kitaplar yayınlamıştır.¹⁵ Ali Nâzîma'nın bazı eserleri şunlardır:

1- Talim-i Benat: Bu eser, seri olarak yazılmış ve yayınlanmıştır. Mesela eserin birinci kitabının üzerinde "Kız çocuklara mahsus kıraat kitabıdır" ve muharriri: Aşiret Mektebi Müdürü Ali Nazîmâ" kaydı bulunmaktadır. Adı geçen kitabın ilk sayfasında da "Mini Mini Hanımlara" başlığı altında Ali Nazîmâ'nın, kız çocuklarına bir öğüdü mevcuttur. Bu kitap 55 konudan ibarettir. Kitap "Küçük Kuzu" adlı bir konuyla başlamakta, "Arz" adlı başka bir konu ile son bulmaktadır.

İkinci kitabın başında ise "Kız çocuklara mahsus durûs-i şîtaîye (kış derslerini) havî (içeren) kıraat kitabıdır" ve "Mütercimi: Müdür-i Mekteb-i Edeb, Ali Nazîmâ" diye yazılmaktadır. Bu kitap, özellikle kış dönemine ait bir ders kitabıdır. Dikkat edilirse Ali Nazîmâ, birinci kitapta yazar ve Aşiret Mektebi Müdürü iken; ikinci kitapta ise "Mekteb-i Edeb Müdürü" olarak görülmektedir. İkinci kitap, 66 konudan ibarettir; "Nasıl Okumalı?" başlıklı bir konuyla başla-

¹² Kahraman, "Nâzîma", *DİA*, XXXII; 454.

¹³ Bkz. Fidarok, "İçimizden Birkaç İsim", *Kafkasya Gerçeği*, sayı, 3, s. 25; Kahraman, "Nâzîma", *DİA*, XXXII/454.

¹⁴ İhsanoğlu, a.g.e., II/278.

¹⁵ Bkz. Fidarok, "İçimizden Birkaç İsim", *Kafkasya Gerçeği*, sayı: 3, s. 25.

miş ve "İrk-ı İnsan" ile bitmiştir. Her iki kitap da, Kasbar Matbaası (Dersaadet 1308, 1311) tarafından ve Maarif Nezaretî'nin (Millî Eğitim Bakanlığı) izniyle basılmıştır. Birinci kitap 72, ikinci kitap ise 143 sayfadır.¹⁶

2- Mükemmel Osmanlı Lügati (Faik Reşad ile beraber):¹⁷ Bu lügatte, Arapça ve Türkçe sözcüklerin tanımları ve öz Türkçe karşılıkları verilmiştir.¹⁸ Bu lügat hakkında şu bilgiler verilmiştir: "Şemseddin Samî'nin (ö. 1904) Kamus-ı Türkî'si ile aynı dönemlerde kaleme alınmıştır. Bu eserde Arapça-Farsça sözcükler toplanmıştır. Sözlüğe sadece o günün dilinde kullanılan Arapça- Farsça kelimeler alınmıştır. Arapça kelimeler (Y) ile Farsça kelimeler (-) ile gösterilmiş, sonunda muhaffef yâ-i nisbî bulunan kelimelere, Arapça ve Farsça olmaları durumuna göre (Y veya -) işareti konulmuştur. Bunun dışında, müzekker (eril) kelimeler sözlüğe alınmış; ancak müennes (dişil) kelimeler ayrı bir anlama gelmedikçe alınmamıştır. Farsça kurallara göre oluşan bileşikler, öğeleri ister Farsça ister Arapça olsun, Farsça kabul edilmiş ve birleşik sıfat (vasf-ı terkibi) oluşturan kelimeler, terkipsiz alınmıştır."¹⁹

3- Lisân-ı Osmânî: Bu eser, gramer kurallarını içeren bir eser olup terimler Osmanlı Türkçesiyle karşılanmıştır.²⁰

¹⁶ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 1400. Ayrıca Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1308 ve Tedrisat-ı İbtidaiye Matbaası, Dersaadet 1311.

¹⁷ Faik Reşad, 1851 yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Ahmed Reşad'dır. Rüşdiye öğrenimini yarım bırakıp Bâb-ı Seraskerî'de ve Hariciye Mektebi Kalemî'nde kâtiplik yaptı. 1880'de Takvim-i Vekayî gazetesinin başyazarlığına getirildi. Diyarbakır, Varna ve Yanya maarif müdürlüklerinde bulundu. İkinci Meşrutiyet'ten sonra Takvim-i Vekayî müdürü oldu. Darülfünunda ve İstanbul Kız Lisesi'nde edebiyat dersleri verdi. 1914'te İstanbul'da öldü. Ahmed Reşad, birçok eser yazmıştır. Bkz. Faik Reşad, "Eslaf", haz. Şemsettin Kutlu, *Tercüman 1001 Temel Eser*, İst. 1975, s. 10- 12.

¹⁸ Bkz. Kahraman, "Nâzîma", *DİA*, XXXII/453; Zekeriya Bingöl, Sözlük Ve Sözlükçülük Üzerine Bir Araştırma, *Akademik Bakış-Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E- Dergisi*, Mayıs 2006, sayı 9, s. 7. Eserde, yazarlar hakkında ise "Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (Siyasal Bilgiler Fakültesi) Müdür Muavini Ali Nazîmâ ve Matbuat-ı Dâhiliye Mümeyyizi Reşad" ünvanları kaydedilmiştir. Çeşitli zamanlarda yapılmış baskıları vardır: Bkz. Şirket-i Mürettebiye Matbaası, Dersaadet 1318, 1319; Feridiye Matbaası, Dersaadet 1901; Türk Dil Kurumu, haz. Necat Birinci-Kazım Yetiş-Fatih Andı-Erol Ülgen-Nuri Sağlam-Ali Şükrü Çorok, Ankara, 2002, 2009.

¹⁹ Bkz. Paşa Yavuzarslan, "Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Samî'nin Kamus-ı Türkî'si", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, 2 (2004) 185- 202, s. 193.

²⁰ Bkz. Zühal Kültür, "Dil Bilgisi Terimleri Sözlükleri Ve Terimlerin Kullanımında Görülen Aksaklıklar", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or*

4- *Bak ve Öğren Yahud 650 Şekil ile Malumat-ı Fenniye ve Dürûs-i Eşya:*

Bu kitapta ise taşlar, madenler, su ve hava, gıda maddeleri, aydınlatma ve ısınma, elbise, bitkiler, faydalı ve zararlı hayvanlar, sanayi maddeleri ve insan konuları işlenmiştir. Mesela taşlar konusunda verilen genel bilgilerin ardından meşhur taşlar, taş ocakları, kireç taşları, çakmak taşı, değirmen taşı ve heykel yapımı gibi konular ele alınmıştır. Örneğin, *Ma'lumat-ı Fenniye* bölümünde "İnsan" alt başlığında şu bilgiler verilmiştir:

"İnsan: 1- Canlı olan mahlûkat hakkındaki konulara "insan"dan yani kendimizden başlayacağız. Cismimizin nasıl yapılmış olduğunu, kalbin, akciğerlerin, midenin, beynin ve diğer organların nerede bulduklarını, neye yaradıklarını bilmek kadar yararlı bir şey olamaz. 2- Nev'-i beşerin başlıca soylarına dair: İnsanların cümlesi, bizim memleketimizin ahalisine benzemez. Afrika'da derileri az çok siyah, kıvrıkcık saçlı adamlar yani zenciler; Asya'da sarı derili, siyah ama sert ve dik saçlı insanlar; Amerika'da ise kırmızı derili siyah ve sert saçlı adamlar bulunmaktadır. Avrupa'da yaşayanların derileri beyazımsı, saçları yumuşak ve koyu siyahtan en kumrala kadar çeşitli renklerdedir."²¹

5- *İdman*: Bu kitap, idman serisinin birincisidir. Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet, 1307/1890 yılında basılmıştır. Bu kitabın yazarı Pelissier; çeviren/hazırlayan ise Ali Nâzîma'dır. Kitapta çocuk gelişimi, çocuk eğitimi-okuma ve çocuk psikolojisi gibi konular yer almaktadır. Kitap, 7 yaşından 10 yaşına kadar olan çocuklar için hazırlanmıştır, 72 sayfadan ibarettir.²²

6- *İdman İkinci Lahika (Akaid-i İslâmiyeden Mekâtib-i İbtidaiyeye Mahsus İlmihal)*: Bu kitap, kısa soru ve cevap cümleleri ile Allah, peygamber, melek, kitap, kaza-kader, ahiret, namaz, hac, oruç, zekât vb. İslam inanç ve ibadet konularını öğretmek amacıyla yazılmıştır. *İdman İkinci Lahika*:

— Bu âlemi yaratan kimdir?

— Bu âlemi, yoktan var eden Allah-u Teala'dır" (s. 2) şeklinde bir soru-cevapla başlamış; "Salli ve Barik" dualarıyla da bitmiştir. (s. 40)²³

Görüldüğü üzere "*İdman*" ile "*İdman İkinci Lahika*", ele aldığı konular bağlamında birbirinden farklılık arz etmektedir.

Turkic, Volume 4/8 fall 2009, s. 384. Lisan-i Osmanî adlı eser "Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet, 1305" te basılmıştır.

²¹ Bkz. İhsanoğlu, a.g.e., II/778. Bu eser Cihan Matbaası, Dersaadet 1323'te ve Mürettib-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet, 1328'de basılmıştır. Ali Emîrî, tabiiye, no: 80/36'da kayıtlıdır.

²² Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 3305; Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 730150.

²³ Bkz. Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, no: 21.

7- İdman Üçüncü Lahika (Akaid-i İslâmiyeden İlmihal-i Kebir): Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet 1309/1892.²⁴

İdman İkinci Lahika ile *İdman Üçüncü Lahika*, içerik olarak birbirine paralel ama farklı yaş gruplarına yönelik hazırlanmış ilmihaller olduğu anlaşılmaktadır.

8- Muhtasar Yeni Hesap: Bu kitap, daha önce yayınlanmış olan "Yeni Hesap" adlı matematik kitabının bir özeti. Sıbyan Mektebi öğrencilerine yönelik hazırlanmıştır. Kitabın başında düşülen bir notta şunlar yazılıdır: "Maarif Nezaret-i Celilesi canibinden (tarafından) 1309 hicri yılında tanzim olunan yeni program mucibince (gereğince) bilcümle (bütün) Mekatib-i İbtidaiyye'de (ilkokullarda) tedris olunmak (okutulmak) üzere kabul edilmiştir." Bu esnada yazar, "Mekteb-i Edeb Müdürü"dür.²⁵

9- Risale-i Ahlâk: Bu kitap, ibtidaîye şakirtleri (ilkokul öğrencileri) içindir. Diğer emsallerine göre yazısı daha büyüktür. Kitapta giriş, uhuvvet, edep, istikamet, kanaat, hased, cömertlik vb. konular vardır. Konularda basitlikten karmaşıklığa ilkesi uygulanmıştır.²⁶

10- Zübde-i Usul-i Franseviye: Bu kitabın ilk baskısı Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet, 1324/1908; ikinci baskısı ise Araks Matbaası, Dersaadet, 1329/1913 yılında yapılmıştır. İlk baskısı 108+4; ikinci baskısı ise 128 sayfadır.²⁷

11- Tarih-i Nazîmâ: Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1307/1890.²⁸

12- Sünbülîstan Yahud Kıraat-i Farisî: Bu eserin ilk baskısı A. Asadur-yan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet'te 1900 yılında ve 69 sayfa olarak basılmıştır. İkinci baskısı ise Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet'te 1324/1908 yılında yapılmıştır. İkinci baskının kapağında müntehibi: "Darü'l-Fünun ve Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Müdür Muavini Ali Nâzîma" ibaresi

²⁴ Büyük öğrencilere yönelik hazırlanmış bir ilmihal kitabıdır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 799.

²⁵ Bkz. Ali Nâzîma, *Muhtasar Yeni Hesap*, 3. Bsm. Dersaadet, 1312. Bu eser daha önce Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1310 ve 1312 tarihlerinde de basılmıştır.

²⁶ Bkz. İlhan Tetik, *II. Abdülhamid Dönemi Ahlak Kitapları* (Risale-i Ahlak, İlm-i Ahlak Ve Bergüzâr-ı Ahlak Üzerine Bir İnceleme, Isparta, 2009), (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 26-31. Bu eser ise Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1316'da basılmıştır.

²⁷ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Celal Ökten, no: 400.

²⁸ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 1931.

yazılı olup 132 sayfadan ibarettir. Kitabın, ikinci baskıda daha da genişletildiği anlaşılmaktadır.²⁹

13- Yeni Müntahabât-ı Gülistan: Bu eser, hacimce küçük (48 sayfa) olup Sa'dî Şirazî'nin (ö. 691/1292) Farsça yazdığı "Gûlistân" adlı eserinden seçilmiş bazı beyitlerin çevirisidir. Kitapta "Sünbülîstân'dan sonra Mekatib-i İdadiye (lise) şakirtlerine (öğrencilerine) tedris ettirmek üzere muntahabdır (seçilmiştir)" notu kaydedilmiştir. Bu çevirinin üzerinde Ali Nazîmâ'nın o dönemdeki görevi için "Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Müdür Muavini" ibaresi yazılmıştır.³⁰

14- Lügat-ı Farisiye: Bu lügat, bir cep sözlüğü hacminde olup, 67 sayfadan ibarettir.³¹

15- Kavaid-i Lisan-ı Fransevî: Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1308.³²

16- Miftahu'l-Müntehab ve'l-Muktedab ve'l-Müşezzeb: Bu çalışma, Arap dili ve edebiyatının sarf bilgisi (morfoloji) konusunu işleyen bir eserdir. Eserin başında meşhur âlim Mehmed Zihni Efendi'nin (ö. 1913) "İzzetli Ali Nazîmâ Bey oğlumun, sarf-ı Arabîyi tedris (öğretme) yolunda tuttıkları vetire maharet neticesi olmak üzere vücuda getirmiş oldukları şu eser-i bîbedel (paha biçilmez) ve saire (diğerleri) için yeni güzel bir miftah (anahtar) veyahut bir madhaldır (giriştir). Muvaffakiyetlerini tehnie ederim (başarılarını kutlarım)." diye başlayan bir takdir notu yer almaktadır.³³

17- Muhtıra-i Belagat: Tanzimat dönemi şair ve yazarları, genellikle görev yaptıkları okullarda kaynak ders kitapları hazırlamışlardır. *Muhtıra-i Belagat* kitabı da o eserlerden bir tanesidir.³⁴

18- Tarih-i Tabî: Bu kitap, oldukça küçük bir hacme sahiptir. 37 yaprak olup, her sayfasında ise 21 satır bulunmaktadır. Yazı türü rik'a; müstensihî ise Zekiye Şükrü'dür.³⁵

²⁹ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İhsan Mahvi, no: 272; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, no: 874; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no: 2394.

³⁰ Bkz. Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1326.

³¹ Bkz. Mekteb-i Sanayi Matbaası, Dersaadet, 1310/1892.

³² Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 3666.

³³ Bu eser, Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1307/1890'da basılmıştır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 3663.

³⁴ Bkz. Adem Çalışkan, Edebiyat Teorisi Üzerine-2, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 4, sayı: 16, s. 112. Bu eser, Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1308/1890 yılında basılmıştır.

³⁵ Bkz. Ankara Milli Kütüphane, arşiv no: 06 Mil Yz A 4671, (dvd no: 260).

19- Haritalı Küçük Tarih-i Osmanî: Bu eserin ilk baskısı Şirket-i Mürettibiye Matbaası, Dersaadet'te 1906'da; ikinci baskısı da Matbaa-i Nişan Berberyan Matbaası, Dersaadet, 1309/1892'de yapılmıştır. 42 sayfadır. ³⁶

20- Akaid-i İslamiyyeden İlm-i Hal-i Kebir: Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1316. ³⁷

21- Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi: Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'den tercüme edilmiştir. Bu eser, çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. ³⁸

22- Lügat-ı Nâzîma: Bu eser de Fransızcadan Osmanlıcaya çevrilmiş bir sözlüktür. ³⁹

23- Lügat-ı Tefeyyüz: Bu çeviri eserin kapağında Osmanlıca olarak "Fransızcadan Osmanlıcaya Lügat" ve "Dictionnaire Tefeyuz, Français-Ottoman" ile çevirmenine atfen Ali Nâzîma (Professeur a'l'Universite Otoman) ibareleri yazılmıştır. 8+ 960 sayfadan ibarettir. ⁴⁰

24- Mini Mini Lügat-ı Tefeyyüz: Bu lügat, Fransızcadan Osmanlıcaya çevrilmiş bir sözlüktür. Lügat-ı Tefeyyüz'ün kısaltılmış hali olup ondan iki yıl sonra yayınlanmıştır. Lügat-ı Tefeyyüz'e göre 330 sayfa daha olup 8+632 sayfadan ibarettir. ⁴¹

25- Ta'lim-i Vildan: Bu kitap, çocukların eğitimine yönelik hazırlanmış bir eserdir, Osmanlıca basılmıştır. ⁴²

26- Oku: Bu kitap ise 144 sayfadan ibarettir. Kasbar Matbaası, İstanbul, 1310/1893'te basılmıştır. ⁴³

3. Ali Nazîmâ'nın Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi'ndeki Metodu

Yazdığı ve çeşitli dillerden çevirdiği eserler, resmî ve özel kurumlarda yüklendiği görevler; eğitim öğretime, Osmanlıca-Türkçe dili ve edebiyatına

³⁶ Bkz. Süleymaniye Tahir Ağa Tekkesi, no: 692.

³⁷ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, no: 799.

³⁸ Eserin ön kapağında "Maarif-i Nezaret-i Celilesinin 1069 numaralı ruhsatıyla tab'olunmuştur" şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bkz. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1303.

³⁹ Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1901.

⁴⁰ Bkz. Constantinople, Imprimerie Kasbar, Vızır Khan no: 48, 1910.

⁴¹ Bkz. Tefeyyüz Kitabhanesi, Dersaadet, 1912.

⁴² Bkz. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1323.

⁴³ Bkz. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no, Osmanlıca, 372.

yaptığı hizmetler dikkate alındığında, Ali Nazîmâ'nın çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ali Nâzîma, erken yaşta telif ve çeviri faaliyetlerine başlamıştır. Bu, bilimsel alanda az kişiye nasip olabilecek bir yetenektir. Mesela daha yirmi üç yaşında iken edebiyat ve belagat bağlamında dili oldukça ağır olan Zemahşerî'nin *Nevâbiğü'l-Kelim* adlı eserini Osmanlıcaya çevirmesi, bunun bir göstergesidir.

Bilindiği üzere hem *Nevâbiğü'l-Kelim*'in yazarı Zemahşerî, hem onun mütercimi Ali Nâzîma, etnik köken olarak Türk oldukları ve farklı asırlarda yaşadıkları halde, Arap dili ve edebiyatına önemli katkılarda bulunmuş ilim sahibi kişilerdir. Örneğin, eserin yazarı Zemahşerî, asırlardır "Allâme" ve "Fahr-u Harezm" diye anılırken; eserin çevirmeni Ali Nazîmâ ise yaşadığı dönemde eğitim öğretim alanında "müfredat programcılığı" ve "Arapça öğretmenliği" gibi görevlerde bulunmuştur.

Ali Nâzîma, Zemahşerî'den Osmanlıcaya çevirdiği *Nevâbiğü'l-Kelim* adlı eserinin iç kapagında, müelliften alıntıladığı şu beyti yazmıştır:

و مذ أفلح الجهال أيقنت أنني
أنا الميم والأيام أفلح اعلم

"Şunu bil ki, cahiller söz sahibi olduğundan beri

Gün, onların günüdür; ben ise bir hiçmişim."

Ali Nâzîma, daha sonra Zemahşerî hakkında özet olarak şu bilgiyi vermiştir:

"Müfessirlerin büyüklerinden olan Ebü'l-Kasım Mahmud, bir köye nispetle "Zemahşerî" adıyla ünlenmiş olup 538/1143'te vefat etmiştir. Meşhur tefsirlerden sayılan "Keşşaf"ın sahibidir. Zemahşerî, özü itibarıyla fasih kelime ve güzel cümleler ile yazdığı eserini *Nevâbiğü'l-Kelim* diye adlandırmıştır. Söz konusu eserde, asılları ve mahiyetleri benzeyen özlü ifadeler, sanat-ı tecnisin⁴⁴ kalıpları içinde süslü birer resim gibi gösterilmiştir."⁴⁵

⁴⁴ Tecnis: تجنيس İki şeyi birbirine benzer şekle sokmaktır. Edebiyatta ise iki manalı söz söylemektir. Bkz. Abdullah Yeğin, *İslamî-İlmî-Edebî- Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973, s. 696. Başka bir ifadeyle "anlamları farklı, yazılış ve telaffuzları aynı ya da benzer kelimelerin beraber kullanılmasına cinas denir. İşte aralarında cinas bulunan kelimelerin bir nükte ve zarafet amacıyla "bir arada kullanılmasına" tecnis denir. Bkz. Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 259. Ayrıca bkz. Ali Carim- Mustafa Emin, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, thk. Abdulcelil Ata el-Bekrî, Daru'n-

Ali Nâzîma, eserin önemine dair "Bize göre eserin bu şekilde olması, özellikle Arapça öğrenen öğrencilere faydaları inkâr edilemeyeceği gibi onun kıymeti Avrupalılarca da takdir edilmektedir. Zaten *Nevâbiğü'l-Kelim*'in aslı, olduğu şekliyle basılmış ve onların dillerine çevrilmiştir"⁴⁶ şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.

Mütercim, eserin daha önce hangi formatta basıldığı konusunda "*Nevâbiğü'l-Kelim* adlı eser, daha önce sâye-i maârifvâye-i Hazret-i Pâdişahîde Mekteb-i Sultani'de verilen Arapça dersleri esnasında özet olarak Türkçeye çevrilmişti. Bir daha onun basılması ve yayınlanması istendi"⁴⁷ şeklinde okuyunları bilgilendirmektedir.

Ali Nâzîma, eserin tercüme edilmesindeki amacı da "Bunun asıl amacı, eseri tercüme etme bahanesiyle çocuklara onun aslını göstermektir. Bu nedenle aslı ve çevirisi birlikte basılmıştır"⁴⁸ diye açıklamaktadır.

Ali Nâzîma, estetik-beliğ ifadeler karşısında insanların takındığı tutum ve davranışlar konusunda şu Farsça beyti örnek vermektedir:

هر کس از شیوه کل فهم معانی نکند
شرح ان دفتر نوشته زبلبل بشنو

"Gülün şivesinden, herkes anlamaz.

Onun şerhini, kitaplar yazmamıştır; bülbülden dinle(mek gerek)!" (s. 4)

Ali Nâzîma, *Nevâbiğü'l-Kelim* adlı eserin Arapça aslını kaydettikten sonra *Nevâbiğü'l-Kelim*'deki mukaddimeyi vermiş, bilahare özlü sözlerin çevirisine geçmiştir.⁴⁹

Nu'man li'l-Ulûm, Dımaşk, ts. s. 483; *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâî* (Laros), haz. Komisyon, el-Munezzemet'ul-Arabiyye Li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, Tunus, 1988, 269.

⁴⁵ Ali Nâzîma, *Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi*, s. 3.

⁴⁶ Ali Nâzîma, a.g.e., s. 3.

⁴⁷ Ali Nâzîma, a.g.e., s. 4. Bu eser hakkında şu bilgilere rastlıyoruz: "Nevâbiğ, daha önce 1000 tarihinde Medine-i Münevvere'de vefat eden fudalayî fazıl ediplerden Akhisarî Mehmet Bedrettin Munşî tarafından şerh olunmuştur ve gayr-ı matbudur. Bu eser, zamanımızın fazıl âlimlerinden olup, eski Mardin müftüsü Yusuf Sıdkı Efendi (ö. 1903) tarafından *Mehasinu'l-Hisam* namıyla şerh olunduğu gibi zamanımızdan Ali Nâzîma Bey tarafından da tercüme olunmuştur ki her ikisi de matbudur." Bkz. Mehmet Kasım Özgen, "Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri", *Bilimname Düşünce Platformu, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı*, sayı: XVIII, 2010/1, s. 257.

⁴⁸ Ali Nâzîma, a.g.e., s. 4.

⁴⁹ Ali Nâzîma, a.g.e., s. 4-7.

Çevirmenin çevirisindeki önemli noktalardan biri de şudur: Ali Nâzîma, *Nevâbiğü'l-Kelim*'in sözlerini çevirirken çoğu kez, “yani” bağlacını kullanarak ek açıklamalar yapmıştır. Şu sözleri, örnek olarak verebiliriz:

- 1- Oğulcuğum, başını yaracak şeyler hakkında dilini tut/koru! *Yani* ağzına gelen lakırdıyı söyleme! (10. Söz)
- 2- “Ya bir şeye dayan ya da ondan yararlan! *Yani* ya öğreten ya öğrenen ol! (52. söz)
- 3- “Şerefli bir adamın, gidip bir alçağın kapısını çalması; *yani* ona muhtaç olması, kendisinin dişini çekmekten farksızdır.” (86. Söz)

Biz, bu makalemizde iki yüz elli küsur özlü ve seçkin sözden birkaç tane-sini, sıra numaraları ve metinleriyle vermeyi uygun görüyoruz.⁵⁰

السُّنَّةُ مِنْهَا جِي وَمِنْهَا أَجِي

- 1- “Sünnet-i seniyye benim yolumdur. Sen de onu kendine yol eyle, ondan ayrılmadığım gibi sen de ayrılma!” (1. Söz)

Malum olduğu üzere Müslümanlar için, Kur’an’dan sonra ikinci temel kaynak Hz. Peygamber’in sünnetidir. Sünnet’in yol edinilmesi konusunda birçok hadis buyrulmuştur.⁵¹ İşte Zemahşerî, eserinde yazdığı ilk sözde, sünnet-i seniyyeyi yol edindiğini bildiriyor; İslam kardeşliği hukuku çerçevesinde okuruna da aynı şeyi tavsiye ediyor. Üslup açısından Zemahşerî’nin kendine özgü bir yöntemi vardır. Mesela o, eğitim amaçlı yazdığı *Makamât* adlı eserinde bulunan 50 hitabesine önce kendisini kast ederek “Ya Ebe’l-Kasım!” diye başlar.⁵²

عيني تقرُّ بكم عند تقربكم

- 2- “Sizi gördükçe mutlu oluyorum.” (2. Söz)

Zemahşerî, burada *تقربكم* sözcüğüyle edebi sanatlardan “seci” sanatını kullanmıştır.

حبذا ألوا دق إذا رعد والصادق إذا وعد

⁵⁰ Özlü sözlerin sonunda parantez içindeki rakamlar, Ali Nâzîma’nın çevirisindeki sözlerin rakamlarıdır.

⁵¹ Zemahşerî, burada *فَعَلَيْكُمْ بِسُنِّيِّ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُوا عَلَيْهَا بِالْوَجْدِ* “Siz, benim ve doğru yolda olan Raşid Halifelerin yolundan ayrılmayın. Ona, sınıksı sarılın” hadisine işaret etmiştir. Bkz. Ebû Davud, *Sünnet* 5.

⁵² Bkz. Zemahşerî, *Makamât*, thk. Komisyon, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, Beyrut, 2004.

3- "Yağmur yüklü bulutun görüldüğü ve doğru kimsenin söz verdiği zaman, ne güzeldir!" (3. Söz)⁵³

يَا بُنَيَّ قِ فَآكِ عَمَا يَقْرَعُ قَفَاكِ

4- "Oğulcuğum, başını ezecek şeyler hakkında dilini tut/koru! Yani ağzına gelen lakırdıyı söyleme!" (10. Söz)

Zemahşerî, burada ahlakî bir erdemi vermeye çalışmaktadır. Zira çok konuşmak, beraberinde yalanı getirecek; insana zarar verecektir. "Çok mal haramsız, çok laf yalansız olmaz" atasözü de boşuna söylenmemiştir. Ağzına her geleni söylememek, müminlerin nitelikleri arasında sayılmıştır.⁵⁴

مَا لِلْفُسَّاقِ مِنْ حَمِيمٍ غَيْرِ عَسَاقٍ وَحَمِيمٍ

5- "Fasıklar için, cehennem içeceklerinden olan hemîm⁵⁵ ve gassâk'tan⁵⁶ başka bir dost ve arkadaş yoktur" (16. Söz)

الْعُزْبُ نَبْعِ صَلْبِ الْمَعَاجِمِ وَالْعُزْبُ مِثْلُ الْأَعَاجِمِ

6- "Araplar, "نَبْع" (nab') denilen sert ağaç gibi mangal yüreklidir; "غَرْب" (ğarb) denilen kof ağaç ise onlardan başkası için bir sıfattır" (20. Söz)

Yazar, burada mizaç ve karakter noktasında Arapları, (nab') denilen sert bir ağaca benzetmiştir. Zira çölün coğrafik özelliği ile İslam'ın onlara kazandırdığı celadet, mürüvvet ve şecaat bir araya gelince, onların mangal yürekli olmaları da kaçınılmazdır. Çöl ikliminde yaşayanların, deniz kenarında ya da ovalarda yaşayanlara göre daha sert mizaçlı oldukları, sosyolojik bir vakiadır, tespittir.

⁵³ (42/Şura, 28) . Kur'an, rahmet ve bereketi, غَيْث "ğays" kelimesiyle, azap ve belayı ise مَطَر "matar" sözcüğü ile betimlemiştir. Bkz. (7/A'raf, 84); (26/Şuara, 173); (27/Neml, 58).

⁵⁴ Ayette şöyle buyrulmuştur: "Onlar ki, boş şeylerden yüz çevirirler" (23/ Mü'minin, 3). Bu konuda Hz. Peygamber ise : "Faydasız/malayani şeyleri terk etmek, kişinin Müslümanlığının güzelliğindedir" diye buyurmuştur. Bkz. Tirmizi, *Zühhd* 11.

⁵⁵ Burada "hemîm" sözcüğüyle (6/En'am 70), (10/Yunus 4), (40/Gafir 72), (44/Duhan 48), (56/Vakıa 54), (47/Muhammed 15) surelerinde bulunan ayetlere telmihte bulunulmuştur. Bu kelime "kaynar su" anlamına gelmektedir. Türkçemizdeki "hamam" sözcüğü de aynı fiilden türemiş bir isimdir. Bkz. Ragıb el-İsfahanî (ö. 502/1108), *el-Müfredat* I-II, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İst. 2007, I/339; *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî* (Laros), 356; *Mu'cemu'l-Vasit*, I-II, komisyon, Çağrı Yay. İst. 1990, I/200.

⁵⁶ Burada "ğassâk" ile (78/Nebe' 25) ayetine gönderme yapılmıştır. Bu kelime "gecenin karanlık olması" (17/İsra, 78) ve "karanlığın çökmesi" (113/Falak, 3) anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda "cehennem ehlinin cildinden damlayan şeye" de denir. Kur'an ise bu sözcüğü "irin" anlamında kullanarak, onu orijinal bir formda Arapçaya kazandırmıştır, diyebiliriz. Bkz. el-İsfahanî, *el-Müfredat*, II/280.

من كانت نعمته واصبةً كانت طاعته واجبةً

7- "Nimeti, sürekli verene itaat etmek vaciptir" (26. Söz)

Burada kişiye ahlakî bir değer verilmek amaçlanmıştır. Nimetin ve evrenin asıl sahibi Allah olduğuna göre itaatın de ona yapılması gerekir. Bununla "Ölüm, sana gelinceye kadar Rabbine itaat et!" (15/Hicr, 99) ayetine işaret edildiğini söyleyebiliriz.

رُبَّ صدقةٍ من بين فكيكٍ خيرٍ من صدقةٍ من بطنٍ كفيك

8- "Bazen dil ile bir iyiliğe neden olmak,⁵⁷ elle verilen sadakadan daha hayırlıdır." (27. Söz)

İnsanlara iyilik yapmak, ahlakî meziyetlerin en yücelerindedir. Ama yapılan iyiliğin ardından muhatabı rencide etmek, onuruyla oynamak veya aşağılamak gibi çirkin davranışlar, İslam'ın yasakladığı olumsuz hareketlerdir. İslam, başa kakma ile yapılan bir iyilik yerine " kavlun ma'ruf- قول معروف " yani "güzel bir söz" söylemeyi tavsiye etmiştir.⁵⁸

مَنْ لم يقومه التأنيب لم يقومه التأديب

9- "Söz kâr etmeyen kimseye, dayak bile kâr etmez" (31. Söz)

رُبَّ موهبةٍ للمروءة مذهبية

10- "Nice bahşış vardır ki insanın kişiliğini yok eder" (36. Söz)

مخلب المعصية يقص بالتدامة وجناح الطاعة يوصل بالإدامة

11- "Günah pençesi, pişmanlıkla kesilir; itaat kanadı ise ona devam etmekle oluşur. (44. Söz)

Yazar, bu aforizmada günahı pençeyle ilişkilendirerek "teşhis/kişileştirme" sanatını kullanmıştır. Dolayısıyla o pençenin de ancak nedametle kesilebileceği vurgulanmıştır. Kur'an, mümini, bir daha aynı günahı işlememekle yani "tevbe-i nasuh" ile günahın pençesini kesmeye davet ediyor. (66/Tahrim, 8)

لا خير في وأي إنجازه بعد لاي

12- "Geciktirilerek yerine getirilen sözde hayır yoktur" (47. Söz)

⁵⁷ Nâzîma "ağız ile bazen bir hayra delalet etmek" şeklinde çevirirken biz, onu, günümüz Türkçesine daha uygun olur düşüncesiyle "bazen dil ile bir iyiliğe neden olmak" mealinde sadeleştirdik.

⁵⁸ Bu sözle şu ayete işaret edilmiştir: "Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden eziyet gelen bir sadakadan daha hayırlıdır." (2/Bakara, 263).

استند أو استفد

13- "Ya bir şeye dayan ya da ondan yararlan! Yani ya öğreten ya öğrenen ol!" (52. Söz)⁵⁹

ما لنفس مسلمة ولصفة مُسيلمَة

14- "Bir Müslüman'ın, "Müseylimetü'l-Kezzab"⁶⁰ gibi yalancılıkla meşhur olmasına hayret doğrusu!" (58. Söz)

الفرس لا بد له من السَّوْطِ وإنْ كان بعيد الشوط

15- "Adımı büyük olsa da atı kamçılmak gerekir. Yani bir insan, ne kadar liyakatli olsa da onu uyarmak, dürtmek gerekir" (63. Söz)

خذ بما هو لدينك وعرضك أصونُ ولا تأخذ بما عليك أهونُ

16- "Din ve namusunu koruyan şeyleri al; onlara zarar verenleri alma! (71. Söz)⁶¹

التاجر مجده في كيسه والعالم مجده في كراريسه

17- "Tüccarın onuru, kesesinde; âlimin şerefi ise (yazdığı) notlarındadır" (80. Söz)

Nâzîma, bu cümledeki *notlarındadır* diye sadeleştirdiğimiz kelimeyi *cüzle-rindedir* şeklinde çevirmiştir.

ما العتيق المأثور بأقطع من الحديث المأثور

18- "Mücevherle süslenmiş eski bir kılıç, nakledilen bir sözden daha keskin değildir" (85. Söz)

حجج الموحدين لا تدحض بشبه المشبهة كيف يضع ما رفع إبراهيم أبرهه

⁵⁹ Nâzîma'nın çevirisi "Ya bir şeye müstenid yahud bir şeyden müstefid ol; yani ya müallim yahud müteallim ol" şeklindedir.

⁶⁰ Müseylime, Yemame'de peygamberlik davasına kalkışan kişidir. Hz. Peygambere, İslam topraklarının yarısının kendisine verilmesini bile önermiştir. O, peygamberlik iddiasında bulunduğundan, "peygamber taslağı" ve "sözde peygamber" anlamına gelen "mütenebbi" lakabıyla anılmıştır. Hz. Ebu Bekir, döneminde (12/633) yılında öldürülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hişam (ö 218/833), *Siret*, thk. Mahmud Seyyid Tahtavî, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, H/1329, s. 783-784; Carl Brockelmann, *Tarihu's-Şuubi'l-İslamiyye*, Arapçaya çevirenler, Nebih Ebu Faris- Münir Baalbekî, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1988, I/85; Muhammed Hudarî Bek, *Muhadarât-u Tarihi'l-Umumi'l-İslamiyye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. I/118. Ali Samî Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Fasikî fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, 7. Bsm. Kahire, 1977, I/199. Mustafa Riyad Abdullah, *Min Men İdea en-Nubuovete*, el-Müessesetu'l-Camiiyyat li'd-Dirasat en-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1994, s. 29.

⁶¹ İfadenin aslı şöyledir: "Kendine kolay gelip de muzır olan şeyleri almayup ırz ve dinin hakkında ziyade siyanetli olan şeyleri al" şeklindedir.

19- “Müşebbihe⁶² fırkasının şüpheleriyle *Muvahhidûn*’un delilleri iptal edilemez. Hz. İbrahim’in yaptığı Beytullah’ı, tavşandudaklı Ebrehe nasıl yıkabilir? (87. Söz)

Burada muvahhitlerin delili, kuvvet ve kabul noktasında Ka’be’ye; *Müşebbihe* mensuplarının delilleri ise Ebrehe’nin bina ettiği kiliseye ya da onun güçlü görünen ama darmadağın olan ordusuna benzetilmiştir. Kur’an, delillerin zayıflığını örümceğin ağıyla eşdeğer tutmuştur. (29/Ankebut, 41).

يا أَيُّسَيَّانُ عَادَتِكَ النِّسْيَانُ

20- “Ey insanlık (be adam)! Senin âdetin, unutmaktır! (92. Söz)

النَّاسُ أَجْناسٌ وَأَكْثَرُهُمْ أَجْناسٌ

21-“İnsanlar, türlü türlüdür; çoğunluğu pistir, yani hakkı tanıyan azdır” (95. Söz)

Zemahşerî, bu aforizmayla “İnsanların çoğu şükretmez” (2/Bakara, 243); “İnsanların çoğu akletmez” (5/Maide, 103); “İnsanların çoğu inanmaz” (11/Hud, 17) ve “İnsanların çoğu bilmez” (12/Yusuf, 40) ayetlerine telmihte bulunmuştur.

لا تَصْلِحُ الْأُمُورُ إِلَّا بِأُولِي الْأَنْبَابِ وَالْأَرْحَاءُ لَا تَدُورُ إِلَّا عَلَى الْأَقْطَابِ

22- “İşler, ancak akıl sahipleri sayesinde düzelir. Değirmenler ise ancak kendi mi-li/ekseni üzerinde döner” (109. Söz)⁶³

قد يلد مثل الحسن مثل الحجاج واللؤلؤ يخرج من الماء الأجاج

23- “Acı/tuzlu sudan inci çıktığı gibi bazen Haccac (ö. 95/714)⁶⁴ gibi zalimlerden Hasan Basri (ö. 110/728) ⁶⁵ gibi salih adamlar çıkar” (116. Söz)

⁶² Allah’ı bir cisim olarak kabul eden ve onu insanlara benzeten itikadî bir akımın adıdır. Müşebbihe’ye Mücessime de demek mümkündür. Bkz. Ahmet Hoca, *Allah-u ve'l-İnsanu Fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslamî*, Menşûrat-u Uveydât, Beyrut, 1983, s. 33; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Fasikî fi'l-İslam*, s. 285. Bu mezhebi “İnsan biçimi fırka” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Bkz. Nadim Macit, “İnsan Biçimi: “Müşebbihe”, *İlim ve Sanat*, sayı: 40 (Şubat), İstanbul, 1996, s. 64.

⁶³ Bu söz “İşler, ashab-ı ukuldan maada bir şey ile ıslah olunmaz ve değirmenler kutubların üzerinden maada yerde dönmez” biçiminde çevrilmiştir.

⁶⁴ Asıl adı Haccac b. Yusuf es-Sakafî'dir. Emevilerin zalim komutanlarından. Hicaz ve Kufe valiliği görevini yapmıştır. Halka karşı çok sert davrandığından “Zalim Haccac” adıyla meşhur olmuştur. Daha elli dört yaşında iken kendisinin kurduğu “Vasıt” adlı kentte ölmüştür. Bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, “Haccac b. Yusuf es-Sakafî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, cilt: 4, 1992. s. 119.

⁶⁵ Hasan Basri, meşhur muhaddislerdendir. O, Muaviye b. Ebi Süfyan’ı (ö. 60/680), Zalim Haccac b. Yusuf ve Emevî valilerini çekinmeden eleştiren bir âlimdir. Basra’da vefat et-

زينة الأرض بالعلماء والكواكب زينة السماء

24- "Yeryüzü, âlimlerle; gökyüzü ise yıldızlarla süslüdür" (119. Söz)

Bu söz, ilim ile ışık/nur/aydınlık arasındaki ilişkiyi çok güzel bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü ilimsiz, âlimsiz ve muallimsiz bir dünya, cehaletle boğuşmaya mahkûm kalacaktır.

شِعَاعُ الشَّمْسِ لَا يُخْفَى وَسِرَاجُ الْحَقِّ لَا يُطْفَأُ

25- "Güneşin aydınlığı gizlenemez; hakkın kandili de söndürülemez" (120. Söz)⁶⁶

الدخول في دَارَةِ الْإِسْلَامِ خُلُودٌ فِي دَارِ السَّلَامِ

26- "İslam dairesine giriş, beraberinde "Darü's-selam" olan cennette ebedi kalmayı getirir" (126. Söz)

إِنَّ الْبَرَّاطِيلَ تَنْصُرُ الْبَاطِلَ

27- "Rüşvetler, haksızlıklara yardım eder. Yani ya batılı hak; ya da hakkı batıl olarak gösterir." (127. Söz)

Rüşvet, malın haksız yollarla gasp edilmesinin başka bir adıdır. Rüşvet sayesinde haklı haksız, haksız haklı yerine geçer. Rüşvet, insanların sosyal hayatlarında onulmaz yaralar açan bir mikroptur. İslam da bu çirkin alışverişi yasaklamıştır. Zemaşerî, bu ifadeyle okurlara, sosyal ve ekonomik bağlamda her dönemde mevcut potansiyel tehlikeyi hatırlatmaktadır.⁶⁷

فِي الْأَرْضِ نَائِسٌ وَنُوَيْسٌ مِنْهُمْ طَاوُوسٌ وَطُؤَيْسٌ

28- "Yeryüzünde adam da var, adamcık da! Onların kimisi tavus, kimisi de tuveys'dir" (139. Söz)

أَمِنَ بِالْأَمِينِ إِبْنِ أَمْنَةَ تَأْتِ يَوْمَ الْفَرَعِ بِنَفْسِ أَمْنَةَ

29- "Âmine bintü Vehb'in oğlu Hz. Muhammed'e iman et ki kıyamette, azaptan emin ve kurtulmuş olarak gelesin!" (140. Söz)⁶⁸

عَمَلٌ فِيهِ رِيَاءٌ مَا فِيهِ ضِيَاءٌ

30- "Riyası olan amelin, ziyası/ışığı olmaz" (149. Söz)⁶⁹

miştir. Bkz. Ebu Osman b. Amr b. Bahr el-Cahız, (ö. 160/869 *el-Beyan ve't-Tebyin*, Mısır, 1975, II/108.

⁶⁶ Bkz. (9/Tevbe, 32); (61/Saff, 8).

⁶⁷ "لَعْنُ اللَّهِ عَلَى الْوَائِسِيِّ وَالْفَرَزَنْدِيِّ" "Allah, rüşvet alan ve rüşvet veren (ile aracılık eden) kimseyi lanetlemiştir." Bkz. Tirmizi, *Ahkâm* 9.

⁶⁸ Bkz. (3/Al-i İmran, 31).

⁶⁹ Bkz. (2/Bakara, 264); (4/Nisa, 38); (8/Enfal, 47).

يَا ذَا الْكِبْرِ إِيَّتِ بِمَا هُوَ بِالْعَبْدِ أَجْدَرُ وَإِنْ كُنْتَ أَعَزَّ مِنَ الْكِبْرِيتِ الْأَحْمَرِ

31- “Ey kibirli adam! Kibrit-i Ahmer ⁷⁰ gibi ender bulunsan da, kibri terk et; kula yakışanı yap!” (154. Söz)

Kibir, mümin bir insana yakışmaz, ancak Allah’a yakışır. Zemahşerî, bu ifadeyle bazı ayetlere gönderme yaparak okuyana bir ders vermeye çalışmıştır.⁷¹

إِذَا حَصَلَتْكَ يَا قُوْتُ هَانَ عَلَى الدُّرِّ وَالْيَاقُوتِ

32- “Ey azık! Seni elde ettiğimde (bana göre), inci ve yakut değersiz kalır” (158. Söz)

لَا تَجْعَلْ صَنْدُوقَ السِّرِّ إِلَّا صَدْرَ الصَّدُوقِ الْخُرِّ

33- “Sır sandığı olarak, hür ve asil arkadaşının kalbinden başkasını edinme!” (161. Söz)

الْجُودُ وَالْجَلْمُ حَاتِمِي وَأَحْتَفِي وَالِدِينَ وَالْعِلْمُ حَنِيفِي وَحَنَفِي

34- “Cömertlik, Hatem-i Tai’nin (ö. M/578);⁷² hilim, Ahnef b. Kays’ın (ö. 72/691) ⁷³ din, Hz. İbrahim’in; ilim ise İmam Azam Ebu Hanife’ (ö. 150/767) nindir.” (163. Söz)

شَتَّانَ فُلَانٌ كَالْبَاقِرِ وَفُلَانٌ مِنَ الْبَاقِرِ

35- “Falan ile filanın arasında ne kadar da fark var! Birisi, Muhammed Bakır (ö. 114/732) ⁷⁴ gibidir; diğeri ise “Bakara” suresindedir” (168. Söz)

⁷⁰ Kibrit-i Ahmer, normalde rengi sarı yeşile çalan ve volkanik bölgelerde bulunan bir maddedir. Bu kelime “kırmızı yakut, “kırmızı altın” anlamlarına da gelmektedir. Bkz. Cubran Mes’ud, *er-Raid*, Darü’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut, 1986, II/1223; *el-Mu’cemu’l-Arabî el Esasî*, (Laros), Arap Eğitim, Kültür ve Bilim Merkezi Yay. Tunus 1988, II/1223. Ayrıca kibrit-i ahmer; kırmızı kibrit, cisimleri altın haline koyacak derecede tesirli olduğu söylenen şey, iksir; tasavvufta ise mürşit, kıymeti çok yüksek olan demektir. Bkz. Abdullah Yeğin, *İslamî-İlmî-Edebî- Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul 1973, s. 339.

⁷¹ Bkz. (17/İsra, 38); (31/Lokman, 18).

⁷² Hatem-i Tai, cömertliğiyle meşhur birisidir. Bir kimsenin cömertliği vurgulanırken “Hatem-i Tai gibi adam” denilir. Türk şiirinde kalemîyelerde de (kalem kasidelerinde) cömertlik, Hatem-i Tai’ye nisbet edilmiştir. Bkz. Şengün, Necdet, *Klasik Türk Şiirinde Kalem Kasideleri*, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/4, Summer, 2008, s. 24.

⁷³ Meşhur Tabiinlerdendir, muhaddistir. Asıl adı, Dehhâk b. Husayn et-Tamimî’dir. Künyesi Ebû Bahr, lakabı ise Ahnef’tir. Kendisine Ahnef denilmesinin nedeni ise ayağının eğik olmasındandır. Yumuşak huylu bir kimsedir. Bkz. Muhammed b. Cafer b. Hayyân el-Ensârî, *Tabakatü’l-Muhaddisîn bi İsbahân Ve’l-Varidîne Aleyhâ*, thk. Abdulfafur Abdulkhak Hüseyin, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, I/296.

Bu sözde Bakara Suresi'nde geçen ve anlamı "inek" olan "Bakara" sözcüğüne telmihte bulunulmuştur.⁷⁵

İbarede geçen الباقر sözcüğünde seci sanatı kullanılmıştır. Bu sanat, Zemahşerî tarafından sıklıkla kullanılan bir sanattır.

تضرب في موج الصَّالِجِ وتُسَبِّحُ فما يغني عنكَ الأخرأز والشُّبْحِ

36- "Sen, sapıklık dalgasında yüzerken; muska ve tesbihatlar, sana bir fayda sağlamayacaktır" (173. Söz)⁷⁶

الصُّنَّاعُ جَمَاهِرٌ وَقَلَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ مَاهِرٌ

37- "(Piyasada) sanatkâr çoktur ama usta olanı azdır" (175. Söz)

Allah, Kur'an'da "Bu, her şeyi sapasağlam (itkan ile) yapan Allah'ın sanatıdır" diye buyurarak, kendi işini en mükemmel bir şekilde yaptığını haber vermektedir. (27/Neml, 88). Allah'ın, mesleğinde becerikli olan sanatkârı sevdiği, takdir ettiği de hadislerde bildirilmektedir. Bu haberler doğrultusunda Allah'ın, işimizi itkanla yapmamızı istediği anlaşılmaktadır.⁷⁷ Zemahşerî'nin de vurgulamak istediği nokta, bu olsa gerek.

الأيام سَعْدٌ وَسُعَيْدٌ وَالنَّاسُ عَمْرٌو وَعُبَيْدٌ

38- "Kimi günler sevilir, kimi sevilmez; insanlardan kimi عبد "abd/kul", kimi de عبید "ubeyd/kulcuk" dur" (180. Söz)⁷⁸

تقول أنا ضَائِمٌ وَأَنْتَ لَحْمٌ أَخِيكَ سَائِمٌ

39- "Oruçluyum" diyorsun ama kardeşinin etini yiyorsun. Yani onun gıybetini yapıyorsun, onu habire yerip duruyorsun" (186. Söz)

⁷⁴ Muhammed Bakır, Kerbela olayından sağ kurtulan Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'in (ö. 95/713) oğlu; Cafer-i Sadık'ın da babasıdır. Ehl-i Beyt silsilesinden gelen on iki imamların beşincisidir. İlmi ve ameliyle öne çıkmıştır. Medine'de vefat etmiştir. Bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 205–207.

⁷⁵ İlgili ayetler için bkz. (2/Bakara 67, 68, 69, 70, 71, 144).

⁷⁶ (39/Zümer, 38). İslam'a göre nazarlık, at nalı, at kafası, çeşitli muskalar takma, kurşun dökme, tütsü yapma vb. davranışlar, tıp yönünden bir faydası olmadığı, üstelik batıl inançlar olmaları nedeniyle haram kılınmıştır. Hz. Peygamber, nazarlık kullanmayı menetmiş, bu gibi şeyleri asan kimselerin bey'atlerini kabul etmemiştir." Bkz. www.HayrettinKaraman.net

⁷⁷ Bkz. Buhari, *İcare* 14.

⁷⁸ سعد ve سعيد sözcüklerinin birini bahtiyar, diğerini ise bedbaht iki kişinin ismi olarak değerlendirenler, ikinci kesiti de (والناس عمرو وعبيد) şeklinde kayd ve telaffuz etmişlerdir. عمرو Amr'dan kasıt "Amr b. Ubeyd" adlı salih bir kimsedir; عبید Ubeyd'den kastedilen ise aynı ismi taşıyan birkaç salih kişidir. Bkz. Ali Nazîmâ, *Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi*, s. 47.

Burada yine ahlakî bir davranış hatırlatılıyor.⁷⁹

أَفْتَحَاُ الدِّينِي بِشَرَفِ الْآلِ كَاغْتِرَارِ الظَّمَانِ بِلَمَعِ الْآلِ

40- “Alçak kimsenin, akrabalarının şerefiyle övünmesi; susamışın, serabın parıltılarına aldanması gibidir” (196. Söz)⁸⁰

طَاءَ أَعْقَابَ الْعَالَمِينَ تَطَّأَ رِقَابَ الْعَالَمِينَ

41- “Âlimlerin peşinden git ki bütün dünyaya hükmedesin!” (200. Söz)⁸¹

يَا دُنْيَا تَحْلِينَ لِأَوْلَادِكَ ثُمَّ تَمْرِينِ وَتَجَلِّينِ بِهِمْ ثُمَّ تَمْرِينِ

42- “Ey dünya! Çocuklarına karşı süsleniyor, sonra da değişiyorsun; derken, bir süre bekliyor, sonra geçip gidiyorsun” (201. Söz)⁸²

الدَّهْرُ يَهْدِمُ سُورَ الْخَوَزَنْقِ كَمَا يَمْزِقُ بَيْتَ الْخَدْرَنْقِ

43- “Zaman, örümcek ağını parçaladığı gibi خَوَزَنْقِ “Havarnak Sarayı”nı da yıkacaktır.” (221. Söz)⁸³

مَنْ أَكْثَرَ مِنْ سُبْحَانَ فَهُوَ أَبْلَغُ سَحْبَانَ

44- “Allah’ı çokça anan kimse, Sahban-ı Vail’den (ö. 54/674) daha etkilidir” (223. Söz)⁸⁴

⁷⁹ Bkz. (49/Hucurat, 12). “Her kim yalan, iftira, gıybet, koğuculuk, küfür ve lanet gibi kötü sözleri söylemeyi terk etmezse; Allah’ın, onun yemesini, içmesini bırakmasına hiç ihtiyacı yoktur.” Buhari, *Savm* 8; Ebû Davud, *Sıyam* 25; Tirmizi, *Savm* 8; İbn-i Mace, *Sıyam* 21.

⁸⁰ “Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya (ölünceye) kadar oyaladı.” (102/Tekasür, 1-2).

⁸¹ “Kulları içinde Allah’tan ancak âlimler korkar.” (35/Fatır, 28). “Âlimin abide üstünlüğü, dolunaylı gecede ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir.” Bkz. Ebu Davud, *İlim* 1; Tirmizi, *İlim* 19.

⁸² Bkz. (6/En’am, 32); (29/Ankebut, 64); (47/Muhammed, 36); (57/Hadid, 20); (93/Duha, 4).

⁸³ Havarnak Sarayı, Numan’ın (ö. 418/1028), Sasanî hükümdarı için yaptırdığı görkemli bir yapıdır. Kufe’ye yakın bir yerde olup güzel nakışlarla bezelidir. Şairler, onun göz kamaştırıcılığı nedeniyle hakkında birçok şiir yazmıştır. Bkz. Esasi, *el-Mu’cemu’l-Arabî* (Laros), komisyon, el-Munezzemet’ul-Arabiyye Li’t-Terbiyye ve’s-Sekafe ve’l-Ulum, Tunus, 1988, s. 428. Havarnak adı, İbn Cinnî (ö. 392/1002) tarafından Arapça hırnuk’a; Nöldeke (ö. 1930) tarafından “çardak, ağaçlık” manasında hahamların kullandığı İbranice bir kelimeye bağlanırsa da, aslının Farsça olduğudur. Andreas’a göre huvarna “güzel mesken” demektir. Cari Vullers (ö. 1909) ise ona “ziyafet yeri” anlamını yüklemiştir. Bkz. Louis Massignon, “Havarnak”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir, 1997, 5/1. s. 376.

⁸⁴ Bu şahsın asıl adı, Sahban b. Zafer b. İyas’tır. Çok iyi bir hatip ve ediptir. “Şehva” adlı hutbesiyle meşhurdur. Cahiliye dönemini yaşayan Sahban, daha sonra İslam’ı kabul etmiş ve (54/674) yılında ölmüştür. Övülen kimseler için “Sahban’dan daha edip” ve “Sah-

قِيلَ لِبَنِي زِيَادِ الْكَمَلَةَ وَأَكْمَلَ مِنْهُمْ الْحَمَلَةَ الْعَمَلَةَ

45- "Ziyad'ın⁸⁵ çocukları her ne kadar كَمَلَةَ (Kemele/kâmil olanlar) namıyla anıldysalar da İslam'ı kabul edip gereklerini yerine getirenler, onlardan daha kâmil-dirler" (226. Söz)

Bazı insanlar, bir takım standartlara (maka mevki, soy-sop, para-pul, vb.) göre kendilerini ya da başkalarını kâmil olarak görebilirler. Ama Allah'ın koyduğu prensipler onları onaylamıyor. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

وَمَنْ بَطَأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ "Bir insanı, ameli yavaşlatıp geri bırakırsa nesebi onu hızlandırıp öne geçiremez."⁸⁶

يَا طَالِبَ الْمَالِ طَالَ بِكَ الرِّضَاعُ فَمَتَى الْفِطَامُ أَحْذَرِ لَا يُبَدِّئُكَ فِي الْحَطْمَةِ هَذَا الْحِطَامُ

46- "Ey mal peşinde koşan! Senin süt emme süren doldu, süttten daha ne zaman kesileceksin? Dikkat et; dünyalıklar, seni cehenneme atmasın!" (235. Söz)⁸⁷

أَطْلُبُ وَجْهَ اللَّهِ فِي كُلِّ مَا أَنْتَ صَانِعٌ وَإِلَّا فَعَمَلُكَ كُلُّهُ ضَائِعٌ

47- "Her yaptığın şeyde Allah'ın rızasını dile, yoksa yaptığın boşa gider ve karşılıksız kalır" (242. Söz)⁸⁸

لَا فَضْلَ إِلَّا بِالتَّقْوَى لِمَالِكَ عَلَى مُمْلُوكٍ وَلَا لَغْنِي عَلَى ضَعْلُوكِ

48- "Allah'tan korkma ve takva konusunda, efendinin kölesine; zenginin de, fakire karşı bir üstünlüğü yoktur" (245. Söz)

ban'dan daha fasih" nitelemesi kullanılmıştır. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Daru's-Sakî, (basım yeri yok), 2001, XVI/414.

⁸⁵ Muaviye (ö. 61/680) döneminin Irak valisidir. Çok zeki, hatip, kurnaz ve acımasız bir kişidir. Ziyad, (53/672) yılında taun hastalığından ölmüştür. Bkz. Marun Abbûd, *Edebu'l-Arâb*, Daru's-Sekafe, Beyrut, 1960, s. 157; Ahmed İskenderî - Mustafa Annanî, *el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Tarihih*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1970, VIII/116. Kendisine biat etmeyen Abdullah b. Abbas'ı bir mektupla tehdit etmiştir. Bkz. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheret-u Resaili'l-Arâb fi Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zahire*, el-Mektebu'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I/505. Muaviye'nin babası Ebu Süfyan, Ziyad'ı kendi nesebine geçirmiştir. Onun babasının kim olduğu konusunda ise oldukça farklı görüşler vardır. Bkz. Şevkî Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî -el-Asru'l-Cahilî-*, Daru'l-Maarif, Mısır, ts. II/422.

⁸⁶ Bkz. Müslim, *Zikir* 38.

⁸⁷ "Mal toplayarak onu habire sayan ve diliyle çekiştirip alay eden kimsenin vay haline! O malının, kendisini ebedileştireceğini sanır. Hayır; o, and olsun ki, Hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu bilir misin? O, Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." (104/Hümeze, 1- 7). Ayrıca bkz. (13/Ra'd, 17).

⁸⁸ Bkz. (2/Bakara, 207); (4/Nisa, 114).

Bu özlü ifadede, özde insanların aynı oldukları, bir erkek ve diğiden yaratıldıkları, birbirlerini tanımaları ve tanışmaları için halklara ve kabilelere ayrıldıkları; Allah katında üstünlüğün ise ırk, renk, soy ve servetle değil, ancak takvayla yani Allah'ın koyduğu normlara ve standartlara göre olabileceği hatırlanmıştır.⁸⁹

الأحمق لا يجد لذة الحكمة كما لا يتمتع بالورد صاحب الرُّكْمَةِ

49- "Grip olan kimsenin, gül kokusundan yararlanmadığı gibi ahmak kimse de, nimetin hikmetinden lezzet alamaz." (253. Söz)

عليك بالعمل دون التمني واياك والعجل دون التأني

50- "İş yapmaya bak, laklakayla uğraşma, işlerinde temkinli ol, acele etme! (255. Söz)

Aslında bu, 37/175. söz ile doğrudan ilişkili bir ifadedir. Zira davranış noktasında *itkan* ile *teenni*, birbirini tamamlayan iki sözcüktür. Hz. Peygamber: "Teenni, ahiretle ilgili olanlar hariç, her amelde güzeldir"⁹⁰ diye buyurmuştur.

Zemahşerî'nin, bu gibi hadislerle telmihte bulunduğu söylenebilir.

Sonuç

Ali Nâzîma sadece ilkokul çocuklarına dinî bilgiler, matematik, tarih, coğrafya, edebiyat ve ahlaka dair eserler yazmamıştır. O, aynı zamanda Arapça-Farsça-Fransızca ansiklopedik lügatler, Arapça sarf bilgisi (morfoloji) ve daha birçok alanda da eserler vermiş, çeviriler yapmıştır.

Çalışmamıza konu edindiğimiz Ali Nâzîma'nın, Zemahşerî'den çevirdiği *Nevâbiğü'l-Kelim Tercümesi* adlı eseri ise dinî edebiyata dair güzel bir örnektir. O, adı geçen kitabı çevirirken, asıl gayesinin, eseri tercüme etmenin yanı sıra onun aslını çocuklara tanıtmak olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle, hem eserin aslını hem çevirisini birlikte yayınlamıştır.

Ali Nâzîma'nın, telif ya da çeviri olsun kitaplarını seçerken, daha çok, ahlak ve eğitim içerikli kitaplara ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Mesela Sa'dî-i Şirazî'nin "Gûlistân" adlı eserinden seçilmiş bazı beyitlerden oluşan *Yeni Mün-tahabât-ı Gûlistân*'ı; kızların eğitime yönelik *Talim-i Benat*'ı; bir gramer kitabı olan *Lisan-ı Osmanî*'yi; çocuk psikolojisine dair *İdman*'ı ve ahlaki erdemleri kazandırmayı amaçlayan *Risale-i Ahlâk*'ı sayabiliriz. Biz de, yazarın duyarlığına paralellik arz etsin diye özellikle edep, hikmet, cömertlik, ilim, hilim, takva, terbiye, vefakârlık, kadirşinaslık, gıybet yapmama gibi özellikleri vurgulayan

⁸⁹ (49/Hucurat, 13).

⁹⁰ Bkz. Ebu Davud, *Edeb* 11.

sözleri seçtik.

Nevâbiğü'l-Kelim, içerik ve amaç kapsamı bağlamında Zemahşerî'nin diğer eserleri olan *Etvaku'z-Zehab fi'l-Mevâizi ve'l-Hutab* ile *Makamât*'ına oldukça benzemektedir. Zemahşerî'nin adı geçen iki eseri de meviza/öğüt, ders ve ibretler ihtiva ettiğinden, neredeyse bütün söz ve ifadeler, ya bir ayete ya da hadise işaret etmektedir.

Bu çalışmada, çevirinin yapıldığı dönemin koşullarına göre normal anlaşılan bazı sözcük ve deyimleri, günümüz Türkçesine göre sadeleştirilmiştir. Asıl bağlamının dışında tercüme edilmiş bazı kelimeler, asıl bağlamına göre sadeleştirilmiştir. Mesela Ali Nâzîma, 48/245. sözü "Vera' ve takvada malikin, abd-i memlûke; ve sahib-i ğinâ ve servetin, fakir ve se'lûke bir fadl ve rüçhânı yoktur" şeklinde çevirmişken biz de: "Allah'tan korkma ve takva konusunda efendinin, kölesine; zengin de, fakire karşı bir üstünlüğü yoktur" diye sadeleştirdik. Örnek verdiğimiz bu sözdeki *vera'-takva*, *ġinâ-servet*, *fakir-se'lûk* ile *fadl-rüçhân* kelimeleri, çok az nüanslarla müteradiftir. Bu formdaki müteradif kelimelere tek bir anlam vermeyi uygun gördük.

Ali Nâzîma, çevirisinde genellikle eş anlamlı sözcükler kullanmıştır. Nâzîma'nın, sıklıkla eş anlamlı kelimeler kullanmasına neden olan etmenlerden biri de Arapçanın dil ve belagat noktasında nevi şahsına münhasır bir işleve sahip olmasından; Zemahşerî'nin de, ibarelerde bolca seci ve cinas sanatını kullanmasından ileri gelmektedir, denilebilir. 32/158. sözdeki *ياقوت* "yakût" sözcüğü, buna en güzel bir örnektir. Sözün başında bu kelime, bir nida/ünleme edatı ile beraber *ياقوت* şeklinde yazılarak aslında ona "Ey azık!" anlamı verilmiştir. Doğrusu, adı geçen kelime "Ya kût!" *يا قوت* şeklinde ayrı yazılmalıydı. Ama seci sanatının yapılması için bitişik yazılmıştır. Sözün ikinci kısmında ise kelime, belirlilik takısıyla *الياقوت* "el-yakût" şeklinde yazılmış ve asıl anlamı olan "yakut/mücevher taş" bağlamında telaffuz edilmiştir.

Ali Nâzîma'nın yaptığı çeviride, *Nevâbiğü'l-Kelim*'in sözleri sonradan numaralandırılmıştır. Normal baskıda ve eserin aslında bu numaralara rastlamadık. Sözlere verilen numaraların, bilahare elle yazıldığı anlaşılmaktadır. Ali Nâzîma'nın, özellikle çocukların eğitim ve ahlakının gelişmesine yönelik yaptığı bu çevirinin, o günün eğitim düzeyini de anlamamıza yardımcı olmaktadır denilebilir. Ayrıca eserin, çevrildiği dönemde maksadına ulaştığını da söyleyebiliriz.

Son olarak, Osmanlı toplumunda Mutezile'nin en meşhur kişilerinden Zemahşerî'ye ait bir eserin Osmanlıcaya çevrilmesi, ilmî anlamda takdir edilmesi gereken bir çalışmadır. Zira ilim ve hikmetin elde edilmesinde söyleyene değil; söylenene bakmak esas olmalıdır, diye düşünülmelidir.

KAYNAKÇA

- Abbûd, Marun, *Edebu'l-Arâb*, Daru's-Sekafe, Beyrut, 1960.
- Abdullah, Mustafa Riyad, *Min-men İdde'a en-Nubuovete*, el-Müessesetu'l-Camiyyat li'd Dirasat en-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1994.
- Ali, Cevad, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Daru's-Sakî, basım yeri yok, 2001.
- Baskın, Bahar, II. Meşrutiyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim: İnas Darülfünunu, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Mart 2008.
- Bingöl, Zekeriya, Sözlük ve Sözlükçülük Üzerine Bir Araştırma, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E- Dergisi*, Kırgızistan, Mayıs 2006, sayı 9.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu's-Şuubi'l-İslamiyye*, Arapçaya çevirenler, Nebih Ebu Faris Münir Ba'albekî, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1988.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, el-Mektebetü'l İslami, İstanbul, 1979.
- Cahız, Ebu Osman b. Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Mısır, 1975.
- Carim, Ali - Emin, Mustafa, *el-Belağatu'l-Vadiha*, thk. Abdulcelil Ata el-Bekrî, Daru'n Nu'man li'l-Ulûm, Dımaşk, ts.
- Çalışkan, Adem, Edebiyat Teorisi Üzerine-2, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt, 4, sayı, 16.
- Dayf, Şevkî, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî -el-Asru'l-Cahilî-*, Daru'l-Maarif, Mısır, ts.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eşas, *Sunen-u Ebi Davud*, thk. M. Muhyiddin A. Hamid, Daru'l Fikr, Riyad, ts.
- Esasî, *el-Mu'cemu'l-Arabî (Laros)*, komisyon, el-Münezzemet'ul-Arabiyye Li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulûm, Tunus, 1988.
- Ensarî, Muhammed b. Cafer b. Hayyân, *Tabakatu'l-Muhaddisîn bi İsbahân ve'l-Varidîne Aleyhâ*, thk. Abdulgafur Abdulhak Hüseyin, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- Fidarok, Alhas, "İçimizden Birkaç İsim", *Kafkasya Gerçeği*, Samsun, Ocak 1991, sayı, 3.
- Hoca, Ahmet, Allah-u ve'l-İnsanu Fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslamî, Menşûrat-u Uveydât, Beyrut, 1983.
- Hudarî Bek, eş-Şeyh Muhammed, *Muhadarât-u Tarihi'l-Umumi'l-İslamiyye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik b, *Siret-u İbn Hişam*, thk. Mahmud Seyyid Tahtavî, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1329.

- İhsanoğlu, Ekmeleddin, Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İSAM, İstanbul 2006.
- el-İsfahani, Ragıb *el-Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İst. 2007.
- İskenderî, Ahmed- Annanî, Mustafa, *el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Tarihîh*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1970.
- Kahraman, Âlim, "Nâzîma", *DİA*, İstanbul, 2006.
- Kazancı, Ahmet Lütfi, "Haccac b. Yusuf es-Sakafî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 4, cilt, 4, 1992.
- Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.
- Kültürel, Zühal, Dil Bilgisi Terimleri Sözlükleri ve Terimlerin Kullanımında Görülen Aksaklıklar, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/8 fall 2009.
- Larosse, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî*, haz. komisyon, el-Munezzemet'ul-Arabiyye Li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, Tunus, 1988.
- Macit, Nadim, "İnsan Biçimi: Müşebbihe", *İlim ve Sanat*, sayı: 40 (Şubat), İstanbul, 1996.
- Massignon, Louis, "Havarnak", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir, 1997.
- Mu'cemu'l-Vasit*, komisyon, Çağrı Yay. İstanbul, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Haccac, *Sahih-u Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Neşşâr, Ali Samî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Fasikî fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, 7. Bsm. Kahire, 1977.
- Nursi, Bediuzzaman Said, *Asa-yı Musa*, Sözleryayınevi, İstanbul, 1990.
- İşaratü'l-İcaz*, Sözleryayınevi, 5. Bsm. İstanbul, 1990.
- Mektubat*, Söz Basım Yayın, İstanbul, 2004.
- Sözleryayınevi*, Sözleryayınevi, İstanbul, 1993.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- Özgen, Mehmet Kasım, Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri, *Bilimname Düşünce Platformu*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, sayı: XVIII, 2010/1.

- Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2011.
- Reşad, Faik, "Eslaf", haz. Şemsettin Kutlu, *Tercüman 1001 Temel Eser*, İstanbul, 1975.
- Safvet, Ahmed Zeki, *Cemheret-u Resaili'l-Arâb fi Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zahire*, el-Mektebu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şengün, Necdet, *Klasik Türk Şiirinde Kalem Kasideleri*, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/4, Summer, 2008.
- Tetik, İlhan, *II. Abdülhamid Dönemi Ahlak Kitapları (Risale-i Ahlak, İlm-i Ahlak Ve Bergüzâr-ı Ahlak) Üzerine Bir İnceleme*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Isparta, 2009.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed, *Sunenu't-Tirmizi*, thk. A. Vahap, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1980.
- Ülkütaşır, M. Şakir, *Türk Dili*, Ankara, 1972, sayı 16.
- Ünal, Muhittin -Erol Yıldır, "Biz Çerkesler", *Kafkas Dernekleri Federasyonu*, İstanbul, ts.
- Yavuzarslan, Paşa, *Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Samî'nin Kamus-ı Türkî'si*, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, 2 (2004).
- Yeğin, Abdullah, *İslamî-İlmî-Edebî- Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973.

Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*

Selahattin YAKUT**

Özet: Genç nüfusumuzun çok önemli bir kısmı, orta öğretim kurumlarında öğrenim görmektedir. Lise dengi okullar ya da orta öğretim kurumları, genci yüksek öğretime ve dolayısıyla mesleğe hazırlayan çok önemli kurumlardır. Bu kurumlardaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin sağlıklı ve başarılı bir şekilde yürütülmesi, her şeyden önce güvenli okul ortamlarının oluşturulmasına bağlıdır. Ergenlik dönemine rastlayan lise yılları ise fiziksel, duygusal, sosyal, cinsel vb. pek çok sorunu beraberinde getiren oldukça kritik bir gelişim evresidir. Ergenlik dönemi aynı zamanda, gençlerin duygusal durumlarının istikrarsızlığına bağlı olarak tepkilerini kontrol edememeleri sebebiyle, şiddete yönelme ihtimallerinin de yüksek olduğu bir gelişim dönemidir. Bu bakımdan orta öğretim kurumlarında şiddet konusu, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur.

Okullardaki şiddet olaylarını önlemek veya azaltmaya yönelik çalışmalar yapabilmek için; okullardaki şiddetin nedenlerini saptamak, eğitimin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi açısından hayati öneme sahiptir. Öyleyse şiddet toplumda ve insanların eğitildikleri okullarımızda nasıl giderilecektir? Bunu tartışmak için önce şiddetin kaynaklarına ve kökenine inmek ve hangi değişkenlerin ne ölçüde şiddet eğilimi üzerinde etkili olduğunun da tespiti önem arz etmektedir. İşte bu araştırmayla, lise öğrencilerinin şiddete yönelik eğilimlerinin tespit edilmesi, şiddete yönelten nedenlerin bilimsel olarak araştırılması, anne-baba ve eğitimcilere yol gösterilmesi; kuramsal ve uygulamalı çalışmalara veri sağlanması amaçlanmıştır.

Araştırmamızda 9.10.11. ve 12. sınıf düzeyinde tesadüfi örneklem yoluyla seçilen 710 lise öğrencisi üzerinde yapılan anket sonucu; cinsiyet, ailenin algılanan ekonomik düzeyi, hayatın en uzun döneminin geçtiği yer, anne ve babanın mesleği, ailede ölüm olayının yaşanmış olması, anne babanın ayrı/birlikte yaşamaları gibi değişkenlerin lise öğrencilerinin şiddet eğilimi üzerindeki etkilerinin anlamlılık derecesinde olmadığı; sınıf (yaş), okunan okul türü, ailenin algılanan dindarlık düzeyi, algılanan okul akademik başarısı gibi değişkenlerin ise lise öğrencilerinin şiddet eğilimi üzerinde anlamlı derecede etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede araştırma bulgularına dayanılarak velilere, öğretmenlere ve yöneticilere çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

* Bu çalışma SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hüseyin CERTEL danışmanlığında 18/05/2012 tarihinde tamamlanmış olan "Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır

** Polatlı Sevim Aras İlkokulu Müdür Yardımcısı,(selahattin_yakut@hotmail.com), Tel: (505) 2593733

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Şiddet Eğilimi, Lise, Ergenlik.

Abstract:- The examination of the level of violence among highschool students-Violence, which threatens individuals and societies in modern world and degrades them in psycho-social aspects and which is a phenomenon that modern man can not overcome, has made itself felt more every passing day. By means of advancing technology and with the diversification of means of life, violence, which is seen more invisibly, indirectly and in various covertways in virtually every area of life, is the biggest obstacle to the ideal of a more livable world of humanity. In terms of creating safe school environments, identifying the causes of violence in schools is of vital importance for the proper functioning of education. The most basic factor for efforts to prevent the effects of violence passes primarily from identifying the sources of violence and concentrating on the causes of these resources.

Keywords: Violence, Violent Tendency, High School, Adolescence.

GİRİŞ

Yaşamı ve evreni anlamının birçok yolu vardır: Algılama, din, felsefe, bilim ve diğerleri. Her alanın kendi uzmanı olmasına karşın bunların tümü de bir file dokunarak onun hakkında bilgi elde etmeye çalışan kör birer insandan başka bir şey değillerdir. Bir din adamı onun bacaklarına dokunup yaşamın bir ağacın gövdesine benzediğini; bir bilimci kuyruğuna dokunup yaşamın bir ipe benzediğini; bir şair kulaklarına dokunup onun yasemin yaprağına benzediğini; bir düşünür onun gövdesine dokunup bir yılanı benzediğini düşünebilir. Her uzmanın yaşam hakkındaki görüşü anlamlı ve gerçektir. Bununla birlikte bu insanların geliştirdikleri kuramlar bütünün yalnızca bir parçasını oluşturmaktadır.

Ben de yalnızca bu körlerden bir tanesiyim. (Sarah Rossbach)

Modern dünyada bireyleri ve toplumları tehdit eden, onları psiko-sosyal açıdan yıkıma uğratan ve çağımız insanının üstesinden gelemediği bir olgu olan şiddet, her geçen gün kendini daha çok hissettirmektedir. Gelişen teknoloji ve yaşam araçlarının çeşitlenmesiyle sosyal hayatın hemen hemen her alanında çeşitli şekillerde ve çeşitli tonlarda görülen şiddet, insanlığın daha yaşanılır bir dünya idealinin önündeki en büyük engeldir:

“Bugün dünyada çocuğundan yaşlısına, kadınından erkeğine birçok insan şiddet görmekte ya da şiddetten bir şekilde etkilenmektedir.”¹

Sosyal ve psikolojik bir sorun olan şiddet, günlük yaşamda çok farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Üstelik şiddet sadece başkalarının başına gelen ya da başka kişileri ilgilendiren bir olgu da değildir. Her birimizin gündelik yaşamını kuşatacak kadar da yaygındır: Ailede, kişiler arası ilişkilerde, sinemada, televizyon programlarında, daha çok çocukların ilgi gösterdikleri bilgisayar oyun-

¹ Bozkurt Koç, *Okullarda Şiddet*, Yazı Yayınları, İstanbul, 2011, s.1

larında ve günlük yazılı basında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.²Hayat kalitemizi düşüren ve “daha önce görmediğimiz bir boyutta yaşanan”³ şiddetin kontrol edilerek, yaşamımızı bu girdaptan kurtarabilmek için öncelikle şiddetin anlamlandırılması ve şiddeti üreten etmenlerin belirlenmesi gerekmektedir.O halde şiddet nedir?

Şiddet, saldırganlığın nefret, düşmanlık gibi duygu durumlarının daha da etkinlik kazandığı biçimi olarak tanımlanabilir.Terim olarak şiddet, Latince “violentia”dan gelmektedir. Violentia, şiddet, sert ya da acımasız kişilik, güç demektir. “Violere” fiili ise şiddet kullanarak davranmak, değer bilmemek, kurallara karşı gelmek anlamını taşımaktadır.⁴Şiddet, bir kimsenin sahip olduğu ya da elinde bulundurduğu gücü, başkalarına zarar vermek veya başkalarını bazı haklardan mahrum etmek amacıyla kullanmasıdır⁵

Şiddet dilimize Arapçadan geçmiş bir kavramdır. Kamus-ı Türkî'ye baktığımızda, şiddet; sertlik, sert ve katı davranış, kaba kuvvet kullanma, kaba ve sert muamele, mükâfat ve ceza vermede mübalağa, peklik, müsaadesizlik, sıkı ve ziyadelik olarak geçer.⁶

Michaud' da şiddeti “Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan birinin veya birkaçının doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğer kişilerin bedensel veya törel (ahlaki/moral/manevi) bütünlüğüne; mallarına; simgesel, sembolik ve kültürel değerlerine zarar verecek şekilde davranmasıdır”⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir açıklamaya göre ise şiddet, kişiye zarar vermek, birinin hakkını çiğnemek, hırpalamak, incitmek, canını acıtmak için zor kullanmak, yıkıcı aşırı davranışlarda bulunmak şeklinde davranışlar olarak ifade edilmektedir.⁸

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ise şiddeti “Kasıtlı olarak; tehdit veya fiilen kendisine, diğer bireye veya bir grup ya da topluluğa karşı yaralama, ölüm, psikolojik zarar verme, engelleme veya yoksun bırakma ile sonuçlanan fiziksel

² Selahaddin Öğülmüş, “Okullarda Şiddet ve Alınabilecek Önlemler”. Eğitime Bakış Dergisi,Sayı:7, Aralık 2006, s.17.

³ Bozkurt Koç, a.g.e., s.1.

⁴ Oğuz Polat, *Çocuk ve Şiddet*, Der Yayınları, İstanbul,2001, s.4.

⁵ Öğülmüş,a.g.m., s.17

⁶ Şemsettin Sami, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul,1987, s.771.

⁷ Yves Michaud,*Şiddet*, çev.: Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul,1991, s.8-9.

⁸ Yavuz Erten & Cahit Ardalı, “Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-sosyal Yapıları”, Şiddet, Cogito, sayı 6-7.Kış-Bahar,ss143-164,Yapı Kredi yayınları, İstanbul,1996.

güç kullanılması”⁹ olarak tanımlamıştır. “Toplum,bir organizmayla ya da bir dilse, şiddet onun patolojik düzensizliği ya da iletişimsel kopukluğu demektir.”¹⁰

Ayrıca şiddet;

“düşmanlık ve öfke duygularının, kişilere veya nesnelere yönelik fiili, yıkıcı ve fiziksel zor yoluyla dile getirilmesi”¹¹,

“birini yaralamak veya bir şeye zarar vermek amacıyla kullanılan fiziksel güç” ya da “gücün haksızca veya yasal olmayan bir şekilde kullanılması”¹²,

“kişilere ya da nesnelere değişik boyutlarda zarar vermeyi içeren güçlü, kontrolsüz, aşırı, aniden, amansız, bilinçli, toplu ya da bireysel görülebilen bir olgu”¹³,

“her türlü güç ve baskı uygulayarak insanların bedensel, ruhsal veya cinsel açıdan zarar görmesine neden olan bireysel veya toplu hareketlerin tümü”¹⁴,

“bireyin kendisine, başkasına, belirli bir topluluk veya gruba yönelik yaralama, ölüm, fiziksel zarar, bazı gelişim bozuklukları veya yoksunluk ile sonuçlanabilen, tehdit ya da fiziksel zor kullanma”¹⁵,

“bir bireyin yaralanma ve ölümüne neden olan, ya da gelişmesini engelleyen fiziksel, psikososyal ya da cinsel olarak uygulanan kasıtlı davranışlar”¹⁶,

“Bir kişiye güç veya baskı uygulayarak, isteği dışında bir şey yapmak veya yaptırmak”¹⁷,

“insanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen sert ve acı verici bir edim”¹⁸olarak tanımlanmaktadır.

⁹ WHO Dünya Sağlık Raporu (Şiddet ve Sağlık Dünya Raporu),2002,s.2.

[www.http//undp.un.org.tr/who/bulten/turk/bulten9.htm](http://undp.un.org.tr/who/bulten/turk/bulten9.htm) (Erişim Tarihi 12.09.2007)

¹⁰ Mark Hobart, “Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasetine Doğru”(İngilizceden Çeviren: Yurdanur Salman), Şiddet, Cogito, Sayı:6-7, Kış-Bahar,51-64,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1996, s.51.

¹¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, İkinci Basım, Ankara, 2003,s.712.

¹² Selahaddin Öğülmüş, *Okullarda Şiddet ve Önlenmesi*. (S. Gelbal, Ed.). Okullarda Şiddetin Önlenmesi: Mevcut uygulamalar ve sonuçları. İçinde (ss. 25-48),Türk Eğitim Derneği Yayınları, Ankara,2007.

¹³ Aysel Yıldırım, *Sıradan Şiddet*, Boyut Kitapları, İstanbul,1998, s.33-45.

¹⁴ Füsun Eyidoğan vd, MEB İlköğretim Veli Rehberi “Çocuğum Okula Gidiyor”, 10.Bölüm Okulda Şiddet

Erişim:http://iogm.meb.gov.tr/files/ilkogretim_veli_rehberi/index.html(19.10.2010)

¹⁵ EARGED (Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı,MEB), *Öğrencilerin Şiddet Algısı*, Ankara, 2008, s.10 (Erişim: www.meb.gov.tr 01.05.2008)

¹⁶ Mahmut Tezcan,*Eğitimde Şiddet Olgusunun Sosyolojik Kaynakları*,6. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı, Adnan Menderes Üniversitesi,Ekim 2009, s.792

¹⁷ Nurşen Adak, “Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet”, *Bilig* (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi). Sayı.30, Yaz, 2004,s. 27-38.

Şiddet eylemleri insanın zihinsel işlevlerinin ürünü olup, kızgınlık, öfke, kin, nefret, düşmanlık duyguları ile beslenen bir tutkudur.¹⁹Tanımlarda da görüldüğü gibi şiddet, eylemde sınır tanımamanın en çarpıcı görünümüdür. Şiddet eylemleri, korkunun, bencilliğin, gururun en direkt tepkisidir; fiziksel güç kullanarak, o anda kendisini koruyamayacak ya da başkası tarafından korunamayacak bir insana fiziksel varlığına tepki olarak ya da kasıtlı olarak zarar veren veya bir insanı yok eden eylemlerin özelliğidir.²⁰

Şiddet eğilimi ise, bireylerin şiddete ilişkin duygu, düşünce ve davranışlarından oluşmaktadır. Bu kavram bireylerin yalnızca şiddet davranışları ile sınırlı değildir; her hangi bir durumda şiddete başvurmak kadar, şiddet kullanımının haklı olduğunu düşünmek de şiddet eğilimi anlamına gelmektedir.²¹

Bu açıklamalar ışığında şiddeti; psikolojik, sosyal, duygusal, cinsel, ekonomik, fiziksel anlamda hukuka aykırı biçimde canlılara yöneltilen her türlü zarar verici eylem olarak; şiddet eğilimini de; şiddete meşruiyet kazandırmaya yönelik olumlu düşünce düzeyi şeklinde tanımlayabiliriz.

Şiddet, tanımlanması oldukça güç kavramlardan biridir. Söz konusu güçlük, şiddetin insanlık kadar eski bir kavram olmasından, insan düşüncesiyle beslenmesinden ve çok yönlü boyutları olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, şiddeti bir olgu olarak, kaynağı, nedenleri, boyutları ve ortaya çıkış biçimleri açısından ele alıp incelerken, her toplum ve her zamanda geçerli olabilecek standart bir şiddet tanımlaması ve sınıflamasına ulaşmanın da mümkün olmadığı görülecektir.²²Şiddet konusunda, neyin şiddet sayılıp sayılmayacağı yani “şiddet algısı” önemlidir. Aynı tutum ve davranış, kişilik tipleri bakımından farklı algılanabilmektedir. Kimileri aynı tutum ve davranış şiddet olarak görüp onunla mücadele ederken, kimileri bunu şiddet olarak görmemekte, onu olağan olarak değerlendirerek, söz konusu tutum ve davranışlara meşruiyet kazandırabilmektedir. Buna göre hangi davranışın şiddet

¹⁸ Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, Şiddet, Cogito, Sayı:6-7, Kış-Bahar, 29-36, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

¹⁹ Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1996. s.24.

²⁰ İonna Kuçuradi, *Şiddete Felsefeyle Bakınca*. Şiddet Sempozyumu. (7-14). 3 Mart, Türk Tabipler Birliği Yayınları. Ankara 2007.

²¹ Özlem Haskan, *Ergenlerde Şiddet Eğilimi, Yalnızlık ve Sosyal Destek*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s.16.

²² Sezer Ayan, *Aile İçinde Çocuğa Yönelik Şiddet*, (Sivas İlköğretim II: Kademe Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme) Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sivas, 2007, s.7.

olarak kabul edildiği, bireylerin kültürel ve inanç yapılarına, değer yargılarına ve kişilik özelliklerine göre farklılık gösterdiği görülmektedir.²³

Tezcan'a göre, toplumsal olgular açıklanırken, çok yönlü bir yaklaşım tarzı izlenmelidir. Toplumsal bir olgu olan şiddet, tek bir nedenle açıklanamaz. Ekonomik, psikolojik ve toplumsal boyutlar şiddet olaylarında önemli ölçüde etkiye sahiptir. Bu nedenle, şiddetin tek bir nedene indirgenerek algılanması, bilimsel gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Örneğin şiddetin kalıtsal olarak açıklanması da artık geçerliliğini kaybetmiştir. Günümüzde, şiddetin toplumsal bir sorun olduğu kabul edilmektedir. Aile, okul, ekonomik, siyasal ve benzeri toplumsal kurumlar devreye girmektedir.²⁴ Çabuk-Kaya'ya göre ise şiddetin oluşumunda rol oynayan önemli faktörler, sosyal, kültürel ve ekonomik faktörler olarak düşünülebilir.²⁵ Ayrıca çocuk ve ergenlerin saldırgan davranışlarının ortaya çıkmasında ya da sürmesinde ebeveynlerin önemli bir role sahip olduğu da bilinen bir gerçektir.²⁶

İçli ise şiddetin kaynağının başlıca üç temelde aranması gerektiğini ileri sürmektedir: Bunlardan birincisi, ailedir. Genelde şiddet davranışı sergileyen çocukların ebeveynlerinde benzer davranışlar gözlenmektedir. Şiddetin ikinci kaynağı çevredir. Yasaların ihlalinin yaşam biçimi haline gelmiş olduğu bir çevrede yetişen çocuğun yasalara uygun davranışlardan çok şiddet içeren davranışlar göstermesi olasıdır. Şiddetin üçüncü kaynağı ise medyadan etkilenen kamuoyu oluşturur. Yasaları ihlal edenlerin kahraman ilan edildiği, yapanın yanına kar kaldığı televizyon programları ve filmler bireyin bu tür davranışları benimseyip öğrenmesine neden olmaktadır.²⁷

Şiddetin ortaya çıkış nedenleri ile ilgili olarak Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından 1995 yılında 102 kişinin katılımıyla gerçekleştirilen bir kamuoyu yoklaması sonucunda, orta öğretim gençleri arasında meydana gelen

²³ EARGED (Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, MEB), *Öğrencilerin Şiddet Algısı*, Ankara, 2008, s.8 (Erişim: www.meb.gov.tr 01.05.2008)

²⁴ Mahmut Tezcan, "Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul", *Şiddet, Cogito*, Sayı:6-7, Kış-Bahar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996. s.105-108.

²⁵ Nilay Çabuk-Kaya, *Şiddetin Sosyal Dinamikleri*. Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu. (105-119). 20-21 Mayıs. Eğitim Sen Yayınları, Ankara, 2006.

²⁶ Serap Tekinsav Sütçü, Arzu Aydın, Oya Sorias, *Ergenlerde Öfke ve Saldırganlığı Azaltmak için Bilişsel Davranışçı Bir Grup Terapisi Programının Etkililiği*. *Türk Psikoloji Dergisi*, Aralık 2010, 25 (66), s.66.

²⁷ T. İçli, *Çocuk, Şiddet, Suç ve Medya*. Radyo ve Televizyonlarda Şiddet ve İntihar Haberlerinin Sunumunun Toplum Üzerindeki Etkileri Sempozyumu, Ankara, Mart 2002.

şiddet olaylarında öncelikle aile, okul yönetimi, devlet, arkadaş grubu, medya yayınlarının hepsinin ortak etkisinden söz edilmiştir.²⁸

Okulda şiddeti etkileyen faktörlerin ise; kişilik bozukluğu, dürtüsellik ve hiperaktivite, psikiyatrik rahatsızlıklar, saldırganlık ve madde kullanımını kapsayan kişisel faktörler; aile içi şiddet, çocuk istismarı ve reddi, çatışmaları ve aile içi bağların zayıf olmasını kapsayan ailesel faktörler; anti sosyal arkadaş grubu, düşük okul bağlılığı, akademik başarısızlık, büyük okul, çete grupları, izolasyon, akran reddi ve zorbalığını kapsayan akran grubu ve okul faktörü; güç, medyadaki şiddet görüntüleri, silaha kolay ulaşma, cinsiyet rolüne yönelik önyargılar ve kültürel normları kapsayan sosyal ve çevresel durumsal faktörler olmak üzere beş ana kategoride toplandığı görülmektedir.²⁹

Aile bağlarının zayıf olması, aile tarafından yeterli gözetim ve denetim yapılmaması; aile içinde şiddete tanık olunması, şiddete maruz kalınması ve şiddetin pekiştirilmesi ile şiddet kullanmayı destekleyen veya hoş gören beklentilerin, tutumların, inanışların ve duyuların bulunması gibi ailedeki ilk öğrenme deneyimleri şiddetin temel nedenleri arasında sayılabilir.³⁰

Gencin veya çocuğun saldırganlık ve şiddet davranışı gösterme ihtimalini arttıran risk faktörleri çevresel ve kişisel olmak üzere iki grupta özetlenebilir.³¹ Bireyin çocukluktan itibaren zihinsel, duygusal, sosyal ve psikoseksüel gelişimi, öğrenmeleri, aldığı modeller, tecrübeleri, olaylara yüklediği anlam, kısacası fenomenal alanı saldırganlık eğilimini ve türünü etkileyen önemli bireysel farklılıklar oluşturur.³² Şiddetin ortaya çıkmasıyla şiddet uygulayıcısı arasında görülen bir ilişki faktörü olarak, şiddet uygulayan erkeğin, çocukluk

²⁸ Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. *Şiddeti Önleme Platformu Eğitim ve Şiddet Alt Çalışma Grubu Raporu*. 2005, Erişim: 01.05.2008, www.aile.gov.tr

²⁹ Murat Balkıs, Erdinç Duru, Mustafa Buluş, *Şiddete Yönelik Tutumların Öz Yeterlilik, Medya, Şiddete Yönelik İnanç, Arkadaş Grubu ve Okula Bağlılık Duygusu İle İlişkisi*, Ege Eğitim Dergisi (6) 2:83), 2005, s.83.

³⁰ T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Eğitim Ortamlarında Şiddetin Önlenmesi ve Azaltılması Strateji ve Eylem Planı*, Sayı: Aralık1993- Aralık1994, Aralık, 2000, s.11.

³¹ Yasemin Yavuzer, *Saldırganlığı Önlemeye Yönelik Psiko-eğitim Programlarının Lise Öğrencilerindeki Etkisinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s.36.

³² Osman Tolga Arıcak, *Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık Benlik Saygısı ve Denetim Odağı İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

döneminde fiziksel şiddet görmüş olması durumu üzerinde yaygınlıkla durulmaktadır.³³

Şiddet konusunda “..yapılan tanımlar ve sınıflamalar olanca eksikliklerine rağmen yanlışlıklar içermemektedir. Eksiklikler içermektedir; çünkü tanımlar, tanımlanan olguları ve bunlara işaret eden kavramları sınırlama özelliğine sahiptir. Bu anlamda bir şeyin tanımlanması demek aslında onun sınırlarının belirlenmesi demektir. Dolayısıyla tanımlar ilgili kavramları gerektiği şekilde dile getiren açıklamalar değildir. Yanlışlıklar içermemektedir; çünkü Berger’in de belirttiği üzere tanımlar doğaları gereği “doğru” ya da “yanlış” olmayıp gerçekliği az ya da çok betimleme veya olguları anlamada az ya da çok faydalı olabileme noktasında birbirlerine karşı göreceli olarak üstündür. Öyleyse araştırmacıların yaptıkları tariflerin doğru veya yanlış oluşu üzerinde durmak anlamlı değildir. Çünkü tanımsızlığın belirsizliği beraberinde getirme riski kuvvetle muhtemeldir.”³⁴

İnsanlığın karanlık yönünü sembolize eden şiddet olgusunun, her geçen gün kendini daha çok hissettirdiği günümüz dünyasında daha yaşanılır bir dünya idealini paylaşan ve bu konuda sorumluluk hisseden herkesin, “şiddetsiz bir dünyayı nasıl inşa edebiliriz?” sorusunu kendisine sorması ve bu soruya cevap bulma konusunda zihnini yorması gerekmektedir. İnsanlığın ortak ıstırapı olan şiddet konusunda öncelikle şuna karar vermemiz gerekiyor: Mademki şiddet insanlığın karanlık ve korkunç yönünü temsil ediyor, biz bu yönümüzle mutluluk oyunu mu oynayacağız ve kendimizi bu karanlığın insafına mı terk edeceğiz, yoksa şiddetle yüzleşip şiddetin kaynaklarını etkisiz kılarak yaşamımızı aydınlıkla mı buluşturacağız?

Ortak idealimiz karşılıksız sevebilme temeline dayanan daha mutlu olacağımız bir dünya. Fakat bu idealimizin önündeki en büyük engel olan şiddet, günümüz insanı tarafından hala bir sorun çözme aracı olarak tercih ediliyor. Peki, neyin eksikliği bu? İnsanlığın zihinsel serüveni içinde hangi sorunlarının belirtisi olarak görmemiz gerekiyor şiddeti? Şiddetsiz bir dünya ütopyadan mı ibaret?

Şiddeti anlamamanın ve şiddetsiz daha yaşanılır bir dünya idealimizin yolu “şiddeti ortaya çıkaran” insanı anlamaktan geçiyor. İnsan varlığını anlamak için onu bir bütün olarak her yönüyle incelemek gerekmektedir. İnsanı anlama amacını gerçekleştirmek için yaşamsal alandaki her fenomeni, insan varlığının

³³ S. Demir, ‘Aile İçi Şiddetin Çocuk Açısından Değerlendirilmesi’, Yayımlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1997, s.9.

³⁴ Berger.,a.g.e., s.89 Akt. Yapıcı.,a.g.e., s.8-19.

sonsuz potansiyeli hakkında bilgi sunan birer ayna olarak görmek zorundayız. Bu bakımdan insan bilinci ve sınırları hakkında bilgi edinebilmek ve insanı anlamak için onun her yönünün aydınlatılması bağlamında insanı etkileyen olgulardan yararlanmak ve her ayrıntıya önem vermek, insanı anlamaya çalışma amacımız konusunda sağlıklı sonuçlar elde etmemize imkân verecektir. Şu husus hiçbir zaman unutulmamalıdır ki şiddetsiz bir dünya inşa etmek ancak şiddeti zihinsel ve sosyal dünyasından dışlayan insanı inşa etmekle mümkündür.

a. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmayla, lise öğrencilerinin şiddete yönelik eğilimlerinin tespit edilmesi, şiddete yönelten nedenlerin bilimsel olarak araştırılması, anne-baba ve eğitimcilere yol gösterilmesi; kuramsal ve uygulamalı çalışmalara veri sağlanması vedeşiddet konusunda risk dönemi olarak değerlendirilebilecek ergenlik döneminin sorunlarının üstesinden gelinmesinde yardımcı olacak bulgulara ulaşılması amaçlanmıştır.

a.1. Araştırmanın Problemi

Araştırmamın temel problemi, lise öğrencilerinde şiddet eğilimi düzeyi üzerinde hangi değişkenin ne ölçüde etkili olduğunun tespit edilmesidir. Temel probleme bağlı olarak belirlenen alt problemler ise şunlardır:

1. Cinsiyet değişkeni lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
2. Öğrenim aşamaları (sınıf) değişkeni lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
3. Okunan lise türü değişkeni lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
4. Algılanan sosyo-ekonomik düzey değişkeni lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
5. Hayatının en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkeni lise şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
6. Ailenin algılanan dindarlık düzeyi değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
7. Anne-baba yaşam durumu (sağ/ölü, ayrı/birlikte, öz/üvey) değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
8. Anne babanın eğitim durumu değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
9. Algılanan akademik başarı değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?
10. Anne babanın meslek durumu değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?

11. Ailede ölüm yaşanması değişkeni, lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyini etkilemekte midir?

a.2. Araştırmanın Hipotezleri

Şiddet eğilimi düzeyi ile demografik değişkenler arasındaki ilişki bakımından araştırmamızın hipotezleri şunlardır.

I-Şiddet Eğilimi Düzeyi ve Demografik Değişkenlerle İlgili Hipotezler

1. Lise öğrencilerinde öğrenim aşamaları (sınıf) değişkeni ile şiddet eğilim düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır. Üst sınıflardaki öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, alt sınıflardaki öğrencilere göre daha düşüktür.
2. Lise öğrencilerinde cinsiyet ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Liseli kız öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, erkek öğrencilere göre daha düşüktür.
3. Okunulan lise türü ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Meslek lisesi öğrencilerinde şiddet eğilimi düzeyi puanları, diğer lise öğrencilerine oranla daha düşüktür.
4. Lise öğrencilerinde algılanan sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile şiddet eğilim düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır. Sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, yüksek sosyo-ekonomik düzeyde olan öğrencilere göre daha yüksektir.
5. Lise öğrencilerinde hayatın en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Hayatının en uzun süresini il merkezlerinde geçiren öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, diğerlerine göre daha düşüktür.
6. Lise öğrencilerinde ailenin algılanan dindarlık düzeyi değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailelerini yüksek düzeyde dindar olarak algılayan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları düşüktür.
7. Lise öğrencilerinde anne-baba yaşam durumu (sağ/ölü, ayrı/birlikte) değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne-babası birlikte yaşayan öğrencilerle annesi ya da babası vefat etmiş öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine göre daha düşüktür.
8. Lise öğrencilerinde anne babanın eğitim durumu değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babasının eğitim durumu yüksek olan lise öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyi puanları, diğerlerine oranla daha düşüktür.
9. Lise öğrencilerinde algılanan akademik başarı değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır. Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları daha düşüktür.
10. Lise öğrencilerinde anne-babanın meslek durumu değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babası sürekli gelir getiren bir meslek sahibi olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine oranla daha düşüktür.

11. Ailede ölüm yaşanması değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailesinde ölüm olayı yaşanan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine oranla daha düşüktür.

a.3. Araştırmanın Varsayımları

1. Araştırmaya katılan öğrencilerin anketlere verdikleri cevaplar, gerçek algılarını yansıtmaktadır.
2. Seçilen örneklem evreni temsil edebilecek büyüklüktedir.
3. Araştırma kapsamı içerisindeki öğrenciler, evren grubunu yeterli düzeyde temsil etmektedir.
4. Kullanılan istatistiksel teknikler amaca uygundur.
5. Kullanılan anketler istatistiksel açıdan güvenilirlerdir.

a.4. 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 "Şiddet Eğilim Ölçeği" nin geçerlik ve güvenilirliği doğrultusunda ölçtüğü kadarıyla ve bu ölçekteki değişkenlerle sınırlıdır.
4. Araştırma, "Şiddet Eğilimi" düzeylerini etkileyeceği düşünülen incelediğimiz faktörler ile sınırlı olup, şiddet eğilimi 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. Araştırmanın sonuçları veri toplama araçlarıyla sınırlıdır.
8. Türkiye'deki bütün liselerde bu çalışmanın yapılması mümkün olmadığından araştırma yapılan liselerden elde edilen sonuçlar tüm liseler için genelleme yapılması noktasında sınırlılık taşımaktadır.
9. Konu, araştırmacının ulaşabildiği kaynaklardan elde ettiği verilerle sınırlıdır.

b-Araştırmanın Yöntemi-Teknikleri ve Veri Kaynakları

Çalışmamızda şiddet eğilimi 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 gurupların tutum düzeylerinde farklılaşmalar bulunduğunu tespit etmek için Lsd Post-hoc testi uygulanmıştır.

b.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmamız Şiddet Eğilim Ölçeği'nin kullanıldığı ampirik bir çalışmadır. Araştırmamızdaki amacımız konuyla ilgili bir envanter geliştirme olmadığından çalışmamıza kaynak olabilecek çalışmalar incelenmiş ve lise öğrencilerinde şiddet eğilimi düzeyini ölçmek için "Şiddet Eğilimi Ölçeği" kullanılmıştır.

Araştırma, 2011-2012 Eğitim Öğretim yılında Ankara Polatlı'da eğitim gören lise öğrencileri üzerinde yapılmış, veriler anket yoluyla toplanmıştır.

Ib.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırma evreni, araştırma probleminin etkisi altında bulunan ve bilgi sağlamak için üzerinde gözlem yapılacak ana küttedir. Başka bir ifade ile evren, gözlem alanına giren elemanların (insan, hayvani bitki, nesne vb.) toplamıdır.³⁵ 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.

Örnekleme, evrenin bir modeli ya da örneğidir. Doğru bir örneklem seçimi için iki özellik aranmalıdır; 1. Evreni temsil yeteneği (nitelik bakımından) 2. Yeterli büyüklük (nicelik bakımından). Temsil yeteneği içinden seçildiği evrenin karakteristiklerini bir yanlışlık yaratmadan yansıtması demektir. Yeterli büyüklük ise, sonuçların evrene yansıtılabileceği büyüklüktür.³⁶

Örnekleme büyüklüğü, Muzaffer Sencer'in hazırladığı "Farklı büyüklükteki evrenler için %96 güven düzeyi ve %4 göz yumulabilir yanlışlığa göre örneklem büyüklüğü" isimli tablosuna³⁷ göre belirlenmiştir. Tabloya göre, evren büyüklüğü 10.000 olan bir araştırmada %96 güven düzeyine göre örneklem

³⁵ H. Bal., *Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, SDÜ Basımevi, Isparta, 2001, s.110.

³⁶ Bal, *a.g.e.*, s.111.

³⁷ M. Sencer, *Toplumbilimlerde Yöntem*, Beta Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1989, 609.

sayısı 566 olarak belirtilmiştir. Buna göre araştırmamızda örneklem büyüklüğünün artması ile güvenilirlik düzeyi artacağından ve yanılğı payı düşeceğinden, araştırmamızın örnekleme “tesadüfi örnekleme”³⁸ yoluyla seçilmiş 710 öğrenciden oluşmaktadır.

b.3. Araştırmada Kullanılan Ölçme Araçları

Araştırmada örneklemin sosyo-demografik özelliklerini öğrenebilmek için “Kişisel Bilgi Formu”, şiddet eğilim düzeyi ile ilgili veri toplamak için de “Şiddet Eğilim Ölçeği” kullanılmıştır.

a-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 yaşamaları) hakkında bilgiler toplanmıştır.

b-Şiddet Eğilimi Ölçeği

Bu ölçek Başbakanlık Aile Araştırma Kurumunun 1998 yılında yayınladığı, “Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet” konulu çalışmasında yer alan ve kullanılan ölçektir. “Söz konusu ölçek, Doç. Dr. Erol Göka, Yrd. Doç. Dr. Bülent Bayat ve Dr. M. Hakan Türkçapar tarafından 1995 yılında Milli Eğitim Bakanlığı adına yapılan, “Ortaöğrenim kurumunda okuyan öğrencilerin saldırganlık ve şiddet eğilimleri” konulu araştırma da kullanılmak üzere geliştirilmiş olup, adı geçen araştırma da istenen sonuçları vermiştir”³⁹

Şiddet Eğilim Ölçeği’nin geçerliliği Göka ve arkadaşları tarafından daha önce test edildiğinden ölçeğin güvenilirlik testleri yapılmıştır.⁴⁰ Ölçeğin güvenilirliğini sınamak üzere iç tutarlılık kapsamında güvenilirlik katsayısı iki farklı zamanda 78 ve 87 bulunmuştur. Uygulanan SplitHalf (Yarıya Bölme) testinde 1. yarı Alpha değeri .74 ve 2. yarı Alpha değeri .81 ve tamamı için Spearman-Brown testi sonucu .86’dır.⁴¹

³⁸ Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yay. İstanbul 2000,38.

³⁹ T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Bilim Serisi 113, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1998, s.47.

⁴⁰T .C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, ag.e.,s47.

⁴¹ Aynur Uysal, *Şiddet Karşıtı Programlı Eğitimin Öğrencilerin Çatışma Çözümleri, Şiddet Eğilimleri ve Davranışlarına Yansıması*,Yayınlanmamış Doktora Tezi,Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü,İzmir,2003, s.47.

Araştırmamızda örneklemin kullandığımız ölçeklerin sorularına verdikleri cevapların tutarlılığını ortaya koymak amacıyla güvenilirlik analizi yapılmıştır. Bir ölçme aracının tekrarlanan ölçümlerde aynı sonucu verme derecesi güvenilirlik değerini gösterir. Bu araştırmamızda güvenilirlik ölçütü olarak Cronbach Alpha kullanılmıştır. Şiddet Eğilimi Ölçeği'nin güvenilirliğine yönelik tarafımızca yapılan güvenilirlik testi sonucu da ölçeğin Cronbach's Alpha değeri 0.88 olarak ölçülmüştür. Yapılan çalışmalarda güvenilirlik açısından en küçük alpha değerinin 0.60 olması gerektiği dikkate alındığında, bu çalışmamızda kullandığımız ölçeğin güvenilirlik değerlerinin oldukça yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

b.4. Uygulama

Öncelikle kişisel bilgi formu ve şiddet eğilim ölçeği kitapçık haline getirilerek çoğaltılmıştır. Anketin uygulaması Ankara İli Polatlı İlçesi'nde çeşitli lise-lerde 2011–2012 eğitim öğretim yılı I. döneminde gerçekleştirilmiştir. Demografik özelliklerle ilgili kişisel bilgi formu ve Şiddet Eğilim 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 sayfasındaki uyarıları dikkate almaları istenmiş, ayrıca daha sağlıklı bilgilere ulaşabilmesi 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.

b.5. Puanlama

Şiddet eğilim ölçeğinde her bir soruda “tamamen katılıyorum,” “oldukça katılıyorum,” “kararsızım,” “pek katılmıyorum” ve “hiç katılmıyorum” şeklinde beş derece mevcuttur. Bu dereceler, +1,+2,+3,+4,+5 değerinde puanlara sahiptir. Dolayısıyla bu ölçekten alınabilecek en yüksek puan $20 \times 5 = 100$, en düşük puan ise $20 \times 1 = 20$ puandır. Puanın (aritmetik ortalama) yüksek oluşu, şiddet eğiliminin yüksek olduğunu, aritmetik ortalamasının düşük olması da şiddet eğilim düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir.

b.6. Araştırmada Kullanılan Ölçeklerin Güvenirlik Analizi Sonuçları

Araştırmamızda örneklemin kullandığımız ölçeklerin sorularına verdikleri cevapların tutarlılığını ortaya koymak amacıyla güvenilirlik analizi yapılmıştır. Bir ölçme aracının tekrarlanan ölçümlerde aynı sonucu verme derecesi

güvenilirlik değerini gösterir. Bu araştırmamızda güvenilirlik ölçütü olarak Cronbach Alpha kullanılmıştır.

Yapılan çalışmalarda güvenilirlik açısından en küçük alpha değerinin 0.60 olması gerektiği dikkate alındığında, bu çalışmamızda kullandığımız ölçeğin güvenilirlik değerlerinin oldukça yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 1: Veri Toplama Aracının Güvenilirliği

Ölçekler	Coranbach's Alpha
Şiddet Eğilim Ölçeği	0.88

C. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

Tez çalışmasının amacı, çalışmada öne sürülen hipotezlerin doğruluğunu kanıtlamak değil, sınamaktır. Bu sınamanın amacı ise, araştırma sürecinde elde edilen bulgular temelinde, bir kuramsal çerçeveye oturtulan hipotezlerin geçerli olup olmadığını ortaya koyarak, bilim insanları ve uygulamacıların ilgisine sunmak, bilimsel gelişmeye ve başka araştırmacılarca yeni çalışmaların yapılmasına kapı aralamaktır.⁴²

Bu amaca uygun olarak anketimiz sonucunda elde ettiğimiz bulgularla, şiddet eğilim düzeyi arasındaki ilişkiye dair çeşitli değişkenler açısından değerlendirmesi yapılacaktır.

⁴² M. Albayrak, *Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Yazım Kılavuzu*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2005/2006.

c.1-Bulgular**c.1.1)-Bütün Denek Grubunun Şiddet Eğilimi Düzeyleri ile İlgili Bulgular**

Tablo 1: Bütün Denek Grubunun Şiddet Eğilimi Düzeyleri ile İlgili Bulguların Dağılımı

	N	Aritmetik ortalama	Standart sapma
Hak etmiş olanlara layık oldukları ceza verilmelidir	710	4,09	1,311
İnsan çevreden gelecek tehditlere daima hazır olmalıdır	710	3,93	1,333
Hoşuma gitmeyen bir olay karşısında hemen sinirlenirim	710	3,78	1,298
Doğru olduğuna inandığım konularda eleştirilmek beni sinirlendirir	710	3,75	1,347
Diğerlerinin saldırılarına karşı güçlü bir arkadaş grubu mutlaka olmalıdır	710	3,29	1,544
Rahatsız olduğum durumlar karşısında sinirlendiğimde kendimi kontrol edemiyorum	710	3,25	1,395
Duygusal yada fiziksel rahatsız edildiğimde fiziksel olarak karşılık verme isteği duyarım	710	3,17	1,432
Eğer beğenmediğim bir şey olursa en yakınım ile bile tartışırım	710	3,11	1,470
Eğer saldırıya uğramışsam aradan geçen zamana bakmaksızın aynı şekilde karşılık veririm	710	3,00	1,511
Sinirli olduğumda bir şeyleri kırma isteği duyarım	710	2,80	1,529
Bazı insanlara karşı zor kullanılabileceğine inanırım	710	2,71	1,447
Bazı hallerde insanlara karşı zor kullanılabileceğine inanırım	710	2,71	1,377
Kavgaları seyretmek hoşuma gider	710	2,63	1,633
Bu dünyada en önemli şey diğerlerinden güçlü olmaktır	710	2,62	1,441
Sokakta başıboş dolaşan hayvanlar ortadan kaldırılmalıdır	710	2,46	1,647
Bence hayvanların av maksadıyla vurulmasının sakıncası yoktur	710	2,30	1,509
Arkadaşlarım, annem, babam vb. insanlarla çok sık tartışmaya girerim	710	2,30	1,339
İnsanların benden korkması hoşuma gider	710	2,26	1,347
Bazen başkalarına zarar verme isteği duyarım	710	2,03	1,352
Sık sık kavga ederim	710	1,84	1,195
Genel	710	2,90	,778

Tablo 2’de, ankete katılan 710 öğrencinin her bir soru için verdikleri puan ortalamaları, standart hata puanları ve verilen puanların genel ortalamaları görülmektedir.

Şiddet eğilim ölçeğinde her bir soruda “tamamen katılıyorum,” “oldukça katılıyorum,” “kararsızım,” “pek katılmıyorum” ve “hiç katılmıyorum” şeklinde beş derece mevcuttur. Bu dereceler, +1,+2,+3,+4,+5 değerinde puanlara sahiptir. Dolayısıyla bu ölçekten alınabilecek en yüksek puan $20 \times 5 = 100$, en düşük puan ise $20 \times 1 = 20$ puandır. Puanın (aritmetik ortalama) yüksek oluşu, şiddet eğiliminin yüksek olduğunu, aritmetik ortalamanın düşük olması da şiddet eğilim düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir.

Örneklemin genel şiddet eğilimi düzeyini gösteren 2.90 değerini gerek beşli likert ölçeğine göre değerlendirdiğimizde, gerekse de şiddet eğilimi puan ortalaması olan $x = 58.03$ değerini anketten alınabilecek en yüksek puan olan 100 puana göre değerlendirdiğimizde, örneklemin orta derecede şiddet eğilimine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şiddet eğilimi ortalaması, eğilimin şiddet fiiline dönüşme riskini ve öğrencilerin şiddete yatkınlık derecesini göstermektedir. Şiddet eğilimi ortalamasının yüksek çıkması öğrencilerdeki şiddet eğiliminin şiddet eylemine dönüşme riskini artıracığından, ankette örneklemin orta derecede şiddet eğilimine sahip olması da örneklemin şiddet eğiliminin şiddet eylemine dönüşme riskinin orta derecede olduğunu göstermektedir.

c.1.2.) Demografik Özellikler ve Şiddet Eğilimi Düzeyleri ile İlgili Bulgular

a)-Cinsiyet ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Hipotez 1: Lise öğrencilerinde cinsiyet değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Liseli kız öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, erkek öğrencilere göre daha düşüktür.

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili T Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Şiddet eğilimi ölçeği	Erkek	418	2,81	,808	,040	-3,653	708	,000
	Kadın	292	3,03	,716	,042			

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak oldukça anlamlı farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. $t(708) = -3,653, p < 0.01$

Araştırmaya katılan erkek öğrencilerin şiddet eğilimi ölçeği ortalaması ($X=2,81$), kız öğrencilerininki ise ($X=3,03$) 'tür. Sonuçlar değerlendirildiğinde, kız öğrencilerin şiddet eğiliminin erkek öğrencilere oranla daha fazla olduğu görülmektedir.

Şahan tarafından yapılan 2005-2006 eğitim-öğretim yılında 538 lise öğrencisine uygulanan anket çalışmasında, lise öğrencilerinin saldırganlık düzeylerinde cinsiyete göre anlamlı bir fark olduğu ve erkek öğrencilerin saldırganlık düzeyinin ($x=130,71$) kız öğrencilerin saldırganlık düzeyinden ($x=117,10$) daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴³

Kaya'nın yaptığı araştırmada, cinsiyet değişkeni ile saldırganlık puanları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuş ve erkek öğrencilerin saldırganlık puanlarının kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür.⁴⁴

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada istatistiksel veriler, lise öğrencilerinin cinsiyete göre Saldırganlık Ölçeği puanları arasındaki farkın anlamlı olmadığını ve erkek öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının, kız öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarından daha yüksek olduğunu göstermektedir.⁴⁵

Yaptığımız bu çalışmada, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek şiddet eğilimi düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Öncelikle şiddet eğiliminin, şiddeti zihinsel anlamda onaylama olduğunu ve bu eğilimin fiiliyata geçmesinin şiddet olarak isimlendirildiğini unutmamak gerekir. Kız öğrencilerin aile içinde, sokakta, medyada sürekli kadına yönelik şiddete tanıklık etmeleri; gerek ailesi tarafından gerekse çevre tarafından ahlakî kaygılarla sürekli sosyal baskı altında bulunmaları; erkek egemenliğine dayanan sosyal hayatta kendilerine yer bulmanın uğraşı içinde sıkıntılar yaşamaları; özellikle sözlü

⁴³ Mehmet Şahan, *Lise Öğrencilerinde Saldırganlığı Yordayan Bazı Değişkenlerin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2007, s.67.

⁴⁴ Fadime Kaya, *Lise Öğrencilerinde Saldırgan Davranışların Ortaya Çıkışına Katkıda Bulunan Faktörlerin Araştırılması*, İstanbul Üniv. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.83.

⁴⁵ T. Ağlamaz., *Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Puanlarının Kendini Açma Davranışı, Okul Türü, Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, Anne-Baba Öğrenim Düzeyi ve Ailenin Aylık Gelir Düzeyi Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006 s.61-62

tacizlere maruz kalmaları ve bunlarla başa çıkmada fiziksel güçleri yeterli olmadığı için, psikolojik ve duygusal yıkımlar yaşayabilmeleri kız öğrencilerdeki şiddet eğilim düzeyini artıran etkenler olabilir.

b)-Sınıf ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 2: Lise öğrencilerinde öğrenim aşamaları (sınıf) değişkeni ile şiddet eğilim düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır. Yüksek sınıflardaki öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, düşük sınıflardaki öğrencilere göre daha düşüktür.

Tablo 4: Sınıf Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması İle İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	d	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	5,435	3	1,812	3,016	,029	2-4
	Gruplar içi	424,146	706	,601			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının sınıf değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(3;706)}=3,016, p<0.05$)

Soru: Örneklemenin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar sınıf (öğrenim aşaması) değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 5: Sınıf Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Sınıf	N	X	S	Standart Hata
Şiddet eğilimi ölçeği	9. Sınıf	6	2,53	1,205	,492
	10. Sınıf	251	3,01	,774	,049
	11. Sınıf	218	2,89	,698	,047
	12. Sınıf	235	2,81	,830	,054
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, sınıf değişkenine göre şiddet eğilimi puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre

araştırmaya katılan öğrencilerden 10.sınıfta okuyanların şiddet eğilimi puanı ortalamasının ($X=3,01$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. 11. Sınıf öğrencilerinin ($X=2,89$), 12. sınıf öğrencilerinin ise ($X=2,81$), 9. sınıf öğrencilerinin ($X=2,53$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Gruplar arası anlamlı farkın 2-4 grupları arasında olduğu görülmektedir.

Şahan'ın lise öğrencilerine uyguladığı anket çalışmasında, lise öğrencilerinin saldırganlık düzeyleri ile sınıf değişkeni arasında anlamlı ilişki olduğu ve 11. sınıf öğrencilerinin ($x =131.99$) saldırganlık düzeylerinin, 9. sınıf ($x =121.90$) ve 10. sınıf öğrencilerinin ($x =124.04$) saldırganlık düzeylerinden daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁴⁶

Kaya'nın yaptığı araştırmada, sınıf değişkeni ile saldırgan davranış düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunmuş ve 9. sınıf öğrencilerinin saldırgan davranış ölçeği puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁷

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada istatistiksel veriler, lise öğrencilerinin öğrenim gördükleri sınıf düzeyi ile Saldırganlık Ölçeği puanları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını ve 2. sınıfta (10. sınıf) öğrenim gören öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının diğer gruplara oranla daha yüksek olduğunu göstermektedir.⁴⁸

N. Feyzal Kesen ve arkadaşları tarafından Konya İlinde yetiştirme yurtlarında kalan 110'u kız 912i erkek ergen üzerinde yapılan araştırmada elde edilen bulguda ise ergenlerin yaşları arttıkça genel saldırganlık ve atak, dolaylı, sinirli, negatif saldırganlık düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki görülmüştür. Bu durum ise bireyin ergenlik dönemine girişi ile ve artık kendi sorumluluğunu alması gerekmesi ile orantılı olarak yaşadığı kaygılarla ilişkilendirilmiştir. Diğer taraftan yaş ile sözel saldırganlık arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁴⁹

Yaptığımız çalışmada, 10. sınıf öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyinin en yüksek olduğu ve sınıf düzeyi yükseldikçe şiddet eğilim düzeyinin azaldığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerin ilköğretimden sonra yapılan SBS puanlarına göre

⁴⁶ Şahan, *a.g.t.*, s.69.

⁴⁷ Kaya, *a.g.t.*, s.85.

⁴⁸ Ağlamaz, *a.g.t.*, s.62-63.

⁴⁹ N. Feyzal KESEN, M. Engin DENİZ, Neslihan DURMUŞOĞLU, Ergenlerde Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Arasındaki İlişki : Yetiştirme Yurtları Üzerinde Bir Araştırma, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:17, s.354

ve kendilerine yapılan öneriler doğrultusunda çeşitli liselere kayıt yaptırdığını unutmamak gerekir. Özellikle 9. sınıf öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyinin en düşük çıkmasını; okulunun, sosyal çevresinin, arkadaş gruplarının, öğretmenlerinin değişmesine ve yeni derslerle karşılaşmasına bağlı olarak öğrencinin bu sürece adapte olma uğraşısıyla açıklayabiliriz. 11. ve 12. sınıf öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyinin düşük çıkmasını da doğru ve yanlış fark edebilme düzeylerinin artması ve gelecekleriyle ilgili kaygılarının ön plana çıkmasıyla kendilerini sınavlara hazırlama ya da özellikle meslek liselerinde gelecekte yapmayı tasarladıkları mesleklerine yönelik yeterliliklerini artırmaya daha fazla yoğunlaşmalarıyla açıklayabiliriz. 10. sınıf öğrencilerindeki şiddet eğilim düzeyinin en yüksek çıkmasını da 9. sınıfta yaşadıkları adapte sorununu aşmış olmalarına rağmen ileri sınıflardaki meslek ve geleceğe hazırlanma kaygılarının farkında olmamaları sonucu daha çok güç mücadelesi, kendilerini ön plana çıkarma ve karşı cinsin ilgisini çekmeye yönelik davranışlara yoğunlaşmalarıyla açıklayabiliriz.

c)-Algılanan Aile Ekonomik Durumu ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 3: Lise öğrencilerinde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile şiddet eğilim düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır. Sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, yüksek sosyo-ekonomik düzeyde olan öğrencilere göre daha yüksektir.

Tablo 6:Algılanan Aile Gelir Düzeyi Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	4,025	4	1,006	1,667	,156	
	Gruplar içi	425,556	705	,604			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının gelir değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. ($F_{(4;705)}= 1,667, p>0.05$)

Soru: Örneklemenin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, ailenin gelir düzeyi değişkenine göre farklılık gösterir mi?

“Ekonomik olarak ailenizin durumunu nasıl değerlendirirsiniz?”

Tablo 7:Algılanan Aile Gelir Düzeyi Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Gelir düzeyi	N	X	S	Standart Hata
Şiddet eğilimi ölçeği	Çok yüksek	6	3,47	1,097	,448
	Yüksek	75	3,05	,766	,088
	Orta	576	2,88	,766	,032
	Düşük	43	2,86	,867	,132
	Çok düşük	10	3,02	,872	,276
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, gelir düzeyi değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını göstermekle birlikte, araştırmaya katılan öğrencilerden gelir durumu çok yüksek olanların şiddet eğilimi ölçeği ortalamasının ($X=3,47$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Gelir durumu yüksek düzeyde olanların ($X=3,05$), çok düşük olanların ($X=3,02$), orta olanların ($X=2,88$), düşük olanların ise ($X=2,86$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Şahan'ın araştırmasında ailenin gelir düzeyi değişkeni ile saldırganlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, ancak sosyo-ekonomik duruma göre saldırganlık düzeyine ilişkin en yüksek ortalamanın sosyo-ekonomik durumunu yüksek olarak algılayan öğrencilere ait olduğu görülmektedir ($x =127.35$). Bunu sırasıyla sosyo-ekonomik durumunu düşük olarak algılayan öğrenciler ($x =127.28$) ve sosyo-ekonomik durumunu orta olarak algılayan öğrenciler ($x =125.43$) izlemektedir.⁵⁰

Kaya'nın araştırmasında, ailenin ekonomik durumu değişkeni ile örneklem saldırganlık puanları arasında anlamlı ilişki bulunamamış, ancak ailesinin ekonomik durumunu kötü olarak algılayan öğrencilerin saldırganlık puanları daha yüksek çıkmıştır.⁵¹

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada, öğrencilerin ailelerinin aylık gelir düzeyi ile Saldırganlık Ölçeği puanları arasındaki ilişkinin 0.001 düzeyinde anlamlı olduğu ve ailesinin aylık gelir düzeyi 351-700 YTL (Düşük) olan öğrencilerin

⁵⁰ Şahan, a.g.t., s.71-72.

⁵¹ Kaya, a.g.t., s.87.

Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır.⁵²

Ailenin ekonomik durumunun çok yüksek oluşu, çocuğun iyi bir eğitim alabilmesi, sportif ve kültürel faaliyetlere katılabilmesi, sınavlara daha iyi imkanlarla hazırlanabilmesi, geleceğe ait kaygı ve stresi daha az yaşaması, toplum içinde kendine güveninin tam olması gibi pek çok getirisi olan bir durumdur. Fakat böyle yüksek olanaklara sahip bir öğrencinin devlet okulları gibi daha çok orta ve alt gelir grubuna ait ailelerin çocuklarının bulunduğu bir ortamda uyum problemini beraberinde getirmesi ve bunun doğal bir sonucu olarak da çevresiyle ve arkadaşlarıyla psiko-sosyal bir çatışmanın içine girmesi kaçınılmazdır. Bu durumun da doğal olarak yüksek gelir düzeyine sahip ailelerin çocuklarındaki şiddet eğilim düzeyini artırıcı bir sebep olacağı tahmin edilmektedir.

d)-Okunan Okulun Türü ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 4: Okunan lise türü ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Meslek lisesi öğrencilerinde şiddet eğilimi düzeyi puanları, diğer lise öğrencilerine oranla daha düşüktür

Tablo 8:Okul Değişkenine Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	9,081	6	1,513	2,530	,020	-
	Gruplar içi	420,500	703	,598			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının okul değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(6;703)}= 2,530, p<0.05$)

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar okunan okul türü değişkenine göre farklılık gösterir mi?

⁵² Ağlamaz, a.g.t.,s.69-70.

Tablo 9:Okul Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Okul Türü	N	X	S	Standart Hata
Şiddet eğilimi ölçeği	Düz Lise	169	2,92	,839	,065
	Anadolu Lisesi	191	2,74	,755	,055
	Sağlık Meslek Lisesi	75	2,85	,851	,098
	İmam Hatip Lisesi	76	3,01	,703	,081
	Endüstri Meslek Lisesi	72	3,00	,641	,076
	Kız Meslek Lisesi	60	3,05	,911	,118
	Ticaret Meslek Lisesi	67	3,02	,617	,075
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, okul türü değişkenine göre şiddet eğilimi ölçeği ortalamaları arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan Kız Meslek Lisesi öğrencilerinin şiddet eğilimi puanı ortalaması, ($X=3,05$) ile ilk sırada yer almaktadır. Ticaret Meslek Lisesi öğrencilerinin ($X=3,02$), İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ($X=3,01$), Endüstri Meslek Lisesi öğrencilerinin ($X=3,00$), Düz lise öğrencilerinin ($X=2,92$), Sağlık Meslek Lisesi öğrencilerinin ($X=2,85$), Anadolu Lisesi öğrencilerinin ($X=2,74$) ortalama-ya sahip olduğu görülmektedir. Gruplar arasında anlamlı fark bulunmamaktadır.

Şahan tarafından yapılan araştırmada, okul türü değişkenine ile saldırganlık düzeyi arasında anlamlı ilişki olduğu ve Meslek Lisesine devam eden öğrencilerin saldırganlık düzeylerinin ($x=133.82$), genel lise öğrencileri($x=122.40$) ile Anadolu lisesi öğrencilerinden ($x=115.30$) daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁵³

Kaya'nın araştırmasında, okul türü değişkeni ile saldırgan davranış ölçeği puanları arasında anlamlı ilişki bulunamamış ancak düz lisede okuyan öğrencilerin saldırganlık puanları daha yüksek çıkmıştır.⁵⁴

⁵³ Şahan ,a.g.t.,s.77-78.

⁵⁴ Kaya, a.g.t., s.85-86.

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada, öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puanlarının öğrenim gördükleri okul türüne göre anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği ve Endüstri Meslek ve Anadolu Endüstri Meslek ve Teknik Lisede öğrenim gören öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının diğer liselerde öğrenim gören öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır.⁵⁵

Kız Meslek Lisesinde okuyan öğrencilerin en yüksek şiddet eğilim düzeyine sahip olmalarını psikolojik ve duygusal yapıları ile cinsiyetlerinden ötürü karşılaştıkları sorunlara bağlayabiliriz. Öncelikle erkek öğrencilere göre fiziksel güç anlamında yetersiz olan kız öğrencilerin yaşadıkları sorunlarda daha yüksek düzeyde psikolojik ve duygusal bunalımlar yaşaması kaçınılmazdır. Ayrıca cinsiyetlerinden ötürü sosyo-kültürel etkenlerle toplumun yüklediği ağır sorumluluk, toplumsal ve ailevi baskılar, ailede, sokakta, medyada kadına yönelik taciz ve şiddete sürekli tanık olmaları, gelecekleriyle ilgili (evlenme, eş seçimi, iş hayatı vb.) planlarının oluşturduğu stres vb durumlar, kız öğrencilerdeki şiddet eğilimini artırmasının bir yansıması olarak bütün öğrencileri kızlardan oluşan kız meslek lisesinde şiddet eğilim düzeyi en yüksek çıkmıştır.

Öğrencilerin tamamının kız olması da burada dikkate alınması gereken bir husus olsa gerektir. Zira karşı cinsle birlikte bulunmak, genç kız ve erkekler için kendini beğendirme kaygısıyla duygusal ve davranışsal olarak daha ölçülü ve dengeli olma çabasını da berberinde getirecektir.

e)-Algılanan Aile Dindarlık Düzeyine Göre Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 5: Lise öğrencilerinde ailenin algılanan dindarlık düzeyi değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailelerini yüksek düzeyde dindar olarak algılayan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları düşüktür.

⁵⁵ Ağlamaz, a.g.t., s.57-58.

Tablo 10–Algılanan Aile Dindarlık Düzeyi Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	d	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	10,062	4	2,516	4,227	,002	1-2, 1-3
	Gruplar içi	419,519	705	,595			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının algılanan aile dindarlık düzeyi değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(4,705)}= 4,227, p<0.01$)

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, algılanan aile dindarlık düzeyi değişkenine göre farklılık gösterir mi?

“Dindarlık bakımından ailenizi nasıl değerlendiriyorsunuz?”

Tablo 11:Algılanan Aile dindarlık düzeyi değişkenine göre şiddet eğilimi ölçeği puan ortalaması dağılımları

	Aile Dindarlık Düzeyi	N	X	S	Standart Hata
Şiddet eğilimi ölçeği	Çok Dindar	93	3,16	,723	,075
	Dindar	358	2,88	,770	,041
	Orta Düzeyde Dindar	248	2,85	,784	,050
	Dindar Değil	9	2,43	,888	,296
	Hiç Dindar Değil	2	3,58	1,308	,925
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, algılanan aile dindarlık düzeyi değişkenine göre şiddet eğilimi ölçeği ortalamaları arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden ailesi hiç dindar olmayan öğrencilerin şiddet eğilimi puanı ortalamasının ($X=3,58$) ile en yüksek

olduğu anlaşılmaktadır. Ailesi çok dindar olanların ($X=3,16$), ailesi dindar olanların ($X=2,88$), ailesi orta düzeyde dindar olanların ($X=2,43$) ve ailesi dindar olmayanların ($X=2,43$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Gruplar arası anlamlı farkın 1-2,1-3 grupları arasında olduğu görülmektedir.

Din, içselleştirildiği ölçüde bireyin ve toplumun psiko-sosyal yapısını şekillendiren en önemli olgudur. Dinin şiddete ve şiddeti ortaya çıkaran sebeplere yönelik yasaklar içerdiği ve bu yasaklara uyulduğu ölçüde, şiddetin tamamen ortadan kalkması söz konusu olmasa da en azından azalacağı düşünülür. Dindarlık, dinin yaşandığının ve içselleştirildiğinin bir ifadesidir. Dolayısıyla dini içselleştiren bir ailede şiddete başvurulmaması ve orada yetişen çocukların da şiddete tanklık etmemesi öngörülür. Dolayısıyla bu durum, ailelerini “hiç dindar değil” şeklinde algılayan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyinin en yüksek çıkmış olmasında etkili olmuş olabilir.

f)- Anne- Babanın Eğitim Durumu ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 6: - Lise öğrencilerinde anne babanın eğitim durumu değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babasının eğitim durumu yüksek olan lise öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyi puanları, diğerlerine oranla daha düşüktür.

Tablo 12: Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	6,174	5	1,235	2,053	,069	-
	Gruplar içi	423,407	704	,601			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının anne eğitim durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. ($F_{(5;704)}= 2,053, p>0.05$)

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar anne eğitim durumu değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 13: Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Anne Eğitim Durumu	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	Okur-Yazar Değil	29	2,99	,714	,133
	Okur-Yazar	10	3,06	1,110	,351
	İlkokul	425	2,88	,757	,037
	Ortaokul	114	3,07	,816	,076
	Lise	104	2,76	,723	,071
	Üniversite	28	2,82	,980	,185
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, anne eğitim durumu değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını göstermekle birlikte, annesi ortaokul mezunu olan öğrencilerin dindarlık puanı ortalamasının ($X=3,07$) ile ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Annesi okur-yazar olanların ($X=3,06$), annesi okur-yazar olmayanların ($X=2,99$), annesi ilkokul mezunu olanların ($X=2,88$), annesi üniversite mezunu olanların ($X=2,82$) ve annesi lise mezunu olanların ($X=2,76$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 14: Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması İle İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	2,346	5	,469	,773	,569	-
	Gruplar içi	427,235	704	,607			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının baba eğitim durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. ($F_{(5;704)} = 0,773, p > 0,05$)

Soru: Örneklem şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, baba eğitim durumu değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 15: Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Baba Eğitim Durumu	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	Okur-Yazar Değil	7	3,05	,524	,198
	Okur-Yazar	3	2,98	,525	,303
	İlkokul	283	2,96	,793	,047
	Ortaokul	142	2,90	,790	,066
	Lise	192	2,86	,759	,055
	Üniversite	83	2,79	,778	,085
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, baba eğitim durumu değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olmadığını göstermekle birlikte, araştırmaya katılan öğrencilerden babası okur-yazar olmayanların dindarlık puanı ortalaması ($X=3,05$) ile ilk sırada yer almaktadır. Babası okur-yazar olanların ($X=2,98$), babası ilkokul mezunu olanların ($X=2,96$), babası ortaokul mezunu olanların ($X=2,90$), babası lise mezunu olanların ($X=2,86$) ve babası üniversite mezunu olanların ($X=2,79$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Kaya'nın araştırmasında, baba eğitim düzeyi ile örneklemin saldırganlık puanları arasında anlamlı ilişki bulunmuş, babası okur-yazar olmayan öğrencilerin saldırganlık puanları daha yüksek çıkmıştır.⁵⁶

Kaya'nın yaptığı araştırmada, annenin eğitim düzeyi ile saldırganlık puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunamamış ancak annesi üniversite mezunu olan öğrencilerin saldırganlık puanları daha yüksek çıkmıştır.⁵⁷

⁵⁶ Kaya, a.g.t., s.87-88.

⁵⁷ Kaya, a.g.t., s.86.

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada, öğrencilerin anne öğrenim düzeyi ile Saldırganlık Ölçeği puanları arasındaki farkın 0.001 düzeyinde anlamlı olduğu ve anne öğrenim düzeyi ortaokul olan öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵⁸

Ağlamaz'ın yaptığı araştırmada, baba öğrenim düzeyi ilkokul olan öğrencilerin Saldırganlık Ölçeği puan ortalamalarının diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵⁹

Çocukları şiddet konusunda etkileyen en önemli unsur tabii ki ailedir. Ailesinde kendisine ya da diğer aile bireylerine şiddet uygulanan, ailesinde şiddetin bir sorun çözme yöntemi olarak algılandığı ve şiddete tanıklık eden bir çocuğun gelecekte şiddete başvurması çok yüksek bir olasılıktır. Aile içi şiddetin genellikle eğitim düzeyi ve gelir düzeyi düşük ailelerde uygulandığı varsayılır. Yaptığımız araştırmada anne babasının eğitim düzeyi düşük olan öğrencilerin şiddet eğilimi düzeyinin yüksek çıkmasını buna göre değerlendirebiliriz.

g)- Algılanan Okul Akademik Başarı Derecesi ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 7: Lise öğrencilerinde akademik başarı değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır. Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları daha düşüktür.

Tablo 16:Algılanan Okul Akademik Başarı Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	6,267	4	1,567	2,609	,035	-
	Gruplar içi	423,314	705	,600			
	Toplam	429,581	709				

⁵⁸ Ağlamaz, a.g.t., s.64.

⁵⁹ Ağlamaz, a.g.t., s.67.

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının okul başarı değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(4;705)}= 2,609, p<0.05$)

Soru: Örneklemenin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, okul akademik başarı değişkenine göre farklılık gösterir mi?

“Okuldaki başarınızı değerlendirdiğinizde kendinizi sınıf içinde aşağıdaki düzeylerdenhangisine yerleştirirsiniz?”

Tablo 2:Algılanan Okul Akademik Başarı Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Okulda Akademik Başarı	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	Çok Başarılı	48	2,75	,787	,114
	Başarılı	290	2,82	,761	,045
	Orta	354	2,99	,778	,041
	Başarısız	13	3,00	1,039	,288
	Çok Başarısız	5	2,57	,246	,110
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, akademik başarı değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerden okulda başarısız olanların şiddet eğilimi ölçeği ortalamasının ($X=3,00$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Okulda orta düzeyde başarılı olanların ($X=2,99$), başarılı olanların ($X=2,82$), çok başarılı olanların ($X=2,75$) ve çok başarısız olanların ise ($X=2,57$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Gruplar arası anlamlı fark gözlenmemiştir.

Şahan'ın araştırmasında da okulda akademik başarı değişkenine ile saldırganlık düzeyleri arasında anlamlı ilişki olduğu; başarı durumunu orta ($x=127.75$) ve düşük (127.26) olarak algılayan öğrencilerin saldırganlık düzeylerinin, başarı durumunu yüksek olarak algılayan öğrencilerden ($x=123.35$) daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁶⁰

⁶⁰ Şahan, a.g.t., s.70.

Kaya'nın araştırmasında, okul akademik başarı düzeyi ile saldırgan davranış puanları arasında anlamlı ilişki bulunmuş, çok iyi ve çok kötü başarı düzeyine sahip öğrencilerin daha fazla saldırgan davranış sergiledikleri belirlenmiştir.⁶¹

Akademik başarı, lise öğrencilerinin geleceğine ait idealleri konusunda da bize ipuçları verebilir. Çünkü akademik başarısı yüksek olan öğrencilerden ailevi ve toplumsal beklentiler yüksek olduğu gibi, onlara verilen değer de daha yüksektir. Onların ilerde topluma daha fazla katkı sağlayacakları düşünülür. Bu sorumluluk bilinciyle hareket eden başarılı öğrencilerde şiddet eğilim düzeyinin düşük olması beklenir. Fakat akademik başarısı düşük olan öğrencilerin, idealleri olmayan, gelecekle ilgili sorumluluk bilinci gelişmemiş, okul kurallarını ve toplumsal kuralları özümsememiş bireyler olarak düşünülmesi ve toplumdan da başarılı öğrenciler gibi değer ve onay görememeleri, bu öğrencilerdeki şiddet eğilim düzeyini yükseltmiş olabilir.

h)- Hayatın En Uzun Süresinin Geçirildiği Yerleşim Birimi ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 8: Lise öğrencilerinde hayatın en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Hayatının en uzun süresini il merkezlerinde geçiren öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları, diğerlerine göre daha düşüktür.

Tablo 18: Yerleşim Yeri Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması İle İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	P	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	2,785	4	,696	1,150	,332	-
	Gruplar içi	426,796	705	,605			
	Toplam	429,581	709				

⁶¹ Kaya, a.g.t., s.85.

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının yerleşim yeri değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(4;705)}= 1,150, p>0.05$)

Soru: Örneklemenin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, hayatın en uzun süresinin geçirildiği yerleşim birimi değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 19: Yerleşim Yeri Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Yerleşim Yeri	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	Büyükşehir (Metropol)	40	2,83	,927	,147
	Şehir	100	2,93	,798	,080
	İlçe	473	2,90	,771	,035
	Kasaba	16	2,55	,805	,201
	Köy	81	2,98	,706	,078
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, yerleşim yeri değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığını göstermekle birlikte, araştırmaya katılan öğrencilerden hayatının büyük bölümünü köyde geçiren öğrencilerin şiddet eğilimi puanının ortalaması ($X=2,98$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Şehirde geçiren öğrencilerin ($X=2,93$), ilçede geçiren öğrencilerin ($X=2,90$), büyükşehirde geçiren öğrencilerin ($X=2,83$) ve kasabada geçiren öğrencilerin ise ($X=2,55$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Kaya'nın araştırmasında, doğum yeri değişkeni ile saldırgan davranış puanları arasında anlamlı ilişki bulunmuş ve büyükşehirde doğanların şehir, köy ve kasabada doğanlara oranla saldırgan davranış puanları daha yüksek çıkmıştır. Ayrıca yurtdışında doğanların saldırgan davranış puanları da en yüksek puana sahiptir.⁶²

İnsan sosyal bir varlıktır. Karşılıklı sevgi, saygı, hoşgörü, yardımseverlik gibi erdemli davranışların ön planda olduğu, karşılıksız sevebilme temeline dayanan insani ilişkilerin çok yoğun olarak yaşandığı bir sosyal çevrede psiko-

⁶² Kaya, a.g.t.,s.83.

duygusal ve zihinsel gelişimini daha sağlıklı bir şekilde sürdürebilir. İşte köy hayatı bu anlamda, insanın gelişimini sağlıklı sürdürebilmesi için gerekli unsurları bünyesinde barındıran bir sosyo-kültürel yapıya sahiptir. İnsan özellikle gelişimi içinde çok önemli bir yere sahip olan çocukluk ve ergenlik dönemlerinde kazandığı düşünce kodlarını hayatının sonuna kadar zihninde barındırır. Bu kodlarla uyumlu sosyal çevrelerde kendini daha rahat ve huzurlu hisseder. Böyle bir sosyal çevreden koparak insani ilişkilerin zayıf olduğu, kalabalıklar içerisinde yalnızlığı yaşadığı, araba gürültülerinin, egzoz dumanlarının, sürekli bir koşuşturmanın yaşandığı şehir hayatına uyumunda doğal olarak problem yaşaması ve bunun da lise öğrencilerindeki şiddet eğilim düzeyini artırması kaçınılmaz bir sonuçtur.

1)-Anne Babanın Ayrı/Birlikte Yaşama Durumu ve Şiddet eğilimi Arasındaki İlişki

Hipotez 9: Lise öğrencilerinde anne-baba yaşam durumu (sağ/ölü, ayrı/birlikte) değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne-babası birlikte yaşayan öğrencilerle annesi ya da babası vefat etmiş öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine göre daha düşüktür.

Tablo 20:Anne Babanın Ayrı/Birlikte Yaşama Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	,947	2	,474	,788	,455	-
	Gruplar içi	413,585	688	,601			
	Toplam	414,532	690				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının anne-babanın ayrı/birlikte yaşama durumudeğişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(2,688)} = 0,788, p > 0.05$)

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, anne-babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 21: Anne Babanın Ayrı/Birlikte Yaşama Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Anne Babanın Ayrı/Birlikte Yaşama Durumu	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	Devam Ediyor	641	2,89	,777	,031
	Boşandılar	41	3,05	,780	,122
	Boşanmadılar Ama Ayrı Yaşıyorlar	9	2,92	,638	,213
	Toplam	691	2,90	,775	,029

Sonuçlar, anne-babanın ayrı/birlikte yaşama durumu değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olmadığını göstermekle birlikte, anne-babası boşanmış olan öğrencilerin şiddet eğilimi puanı ortalaması ($X=3,05$) ile ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Anne-babası ayrı yaşayanların ($X=2,92$) ve anne babası birlikte olanların ise ($X=2,89$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Araştırmamızda anlamlı bir fark oluşmamış olsa da anne babası boşanmış ya da ayrı yaşayan öğrencilere göre ailesi birlikte yaşayan öğrencilerin şiddet eğilim düzeylerinin daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Aile, çocuğun geleceğe güvenle hazırlanması, sağlıklı bir kişilik ve sağlıklı bir psiko-duygusal gelişim sağlayabilmesi açısından hayati öneme sahip bir unsurdur. Ailesi birlikte yaşamayan öğrencilerin stres içinde olmaları, sosyal çevreleriyle sağlıklı iletişim kuramamaları, kendilerini yalnız ve çaresizlik içinde hissetmeleri, gelecekleri konusunda umutsuzluk ve karamsarlık içinde olmaları, sağlıklı psiko-duygusal gelişim sağlayamayacakları için stres ve depresyon yaşama konusunda daha büyük risk altında olmaları, ayrıca içinde buldukları olumsuz durumdan anne ya da babayı ya da her ikisini sorumlu tutarak onlara karşı olumsuz tutum geliştirmeleri öngörülmüştür. İşte anne babası boşanmış ya da ayrı yaşayan öğrencilerdeki şiddet eğilimi düzeyinin yüksek çıkmasını bu şekilde değerlendirebiliriz.

i)- Anne-Babanın Meslek Durumu ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 10: Lise öğrencilerinde anne-babanın meslek durumu değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Anne ve babası sürekli gelir getiren bir meslek sahibi olan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine oranla daha düşüktür.

Tablo 22: Anne Meslek Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması İle İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	P	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	5,510	9	,612	1,011	,430	-
	Gruplar içi	424,071	700	,606			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının Anne meslekdeğişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(9;700)}= 1,011, p>0.05$)

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, annenin meslek durumu değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 23: Anne Meslek Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Anne Mesleği	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	İşsiz	15	3,15	1,040	,268
	Ev Hanımı	611	2,88	,758	,031
	İşçi	23	2,91	,785	,164
	Memur	16	2,77	,947	,237
	Öğretmen	10	2,91	1,025	,324
	Doktor, Avukat, Mühendis	3	3,53	,861	,497
	Küçük İşletme (Esnaf, Bakkal)	12	3,37	,810	,234
	Sanayici (Fabrika Vs)	2	2,83	,106	,075
	Çiftçi (Küçük)	4	3,19	,453	,227
	Diğer	14	2,91	,998	,267
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, anne mesleği değişkenine göre şiddet eğilimi puanı ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olmadığını göstermekle beraber, araştırmaya katılanlardan annesi doktor, avukat, mühendis olanların şiddet eğilimi ölçeği ortalamasının ($X=3,53$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Annesi küçük işletme sahibi olanların ($X=3,37$), çiftçi (küçük) olanların ($X=3,19$), işsiz olanların ($X=3,15$), işçi, öğretmen ve diğer meslek gruplarından olanların ($X=2,91$), ev hanımı olanların ($X=2,88$), sanayici olanların ($X=2,83$) ve annesi memur olanların ise ($X=2,77$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 24: Baba Meslek Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili Varyans Analizi (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Gruplar Arası Anlamlı Fark
Şiddet eğilimi ölçeği	Gruplar arası	7,969	9	,885	1,470	,155	-
	Gruplar içi	421,612	700	,602			
	Toplam	429,581	709				

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının baba meslekdeğişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. ($F_{(9;700)}= 1,470, p>0.05$)

Soru: Örneklerin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, babanın meslek durumu değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 25: Baba Meslek Durumu Değişkenine Göre Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması Dağılımları

	Anne Mesleği	N	X	S	Standart Hata
Şiddet Eğilimi Ölçeği	İşsiz	17	2,74	,813	,197
	İşçi	188	2,91	,786	,057
	Memur	101	2,77	,726	,072
	Öğretmen	13	3,20	,727	,202
	Doktor, Avukat, Mühendis	6	3,26	1,199	,490
	Küçük İşletme (Esnaf, Bakkal)	67	2,79	,699	,085
	Sanayici (Fabrika vs.)	29	3,21	,774	,144
	Çiftçi (Küçük)	77	2,95	,761	,087
	Çiftçi (Büyük)	61	2,92	,848	,109
	Diğer	151	2,91	,787	,064
	Toplam	710	2,90	,778	,029

Sonuçlar, baba mesleği değişkenine göre şiddet eğilimi ölçeği ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını göstermekle beraber, araştırmaya katılanlardan babası doktor, avukat, mühendis olanların şiddet eğilimi puanı ortalamasının ($X=3,26$) ile en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Babası sanayici olanların ($X=3,21$), öğretmen olanların ($X=3,20$), çiftçi (küçük) olanların ($X=2,95$), çiftçi (büyük) olanların ($X=2,92$), işçi ve diğer meslek grubundan olanların ($X=2,91$), küçük işletme sahibi olanların ($X=2,79$), memur olanların ($X=2,77$) ve işsiz olanların ise ($X=2,74$) ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Kaya'nın araştırmasında, anne meslek durumu değişkeni ile örneklemin saldırganlık puanları arasında anlamlı farklar bulunamamış ancak, annesi memur olan öğrencilerin saldırganlık puanları daha yüksek çıkmıştır.⁶³

Araştırmamızda anne babası doktor, avukat, mühendis ve polis, asker, hemşire gibi diğer meslek gruplarından olan lise öğrencilerinin şiddet eğilim

⁶³ Kaya, a.g.t. s.87.

düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu meslek gruplarının ortak özelliği, yapılan işlerin yoğunluğundan dolayı bu meslekten olan anne ve babanın çocuklarına zaman ayırmakta sıkıntı yaşamasıdır. Anne ve babanın çocuğuyla ilgilenmesi, onunla vakit geçirmesi çocuğun psiko-duygusal ve zihinsel gelişimini sağlıklı sürdürebilmesi ve sosyalleşmesi açısından son derece önemlidir. Yaptıkları görevleri icabı anne ve babanın çocuğuyla yeteri kadar ilgilenememesi çocuğun hele de ergenlik dönemi içinde olan lise öğrencisinin psiko-sosyal ve zihinsel gelişimini olumsuz etkileyeceğinden, ergenin daha agresif davranışlar sergilemesine, sosyalleşmesinin sıkıntılı geçmesine ya da içine kapanık bir psikolojik yapıya bürünmesine sebep olur. Anne ve babanın mesleğine göre şiddet eğilim düzeyini çocuklarıyla ilgilenebilme durumuna göre değerlendirebiliriz.

J)- Ailede Ölüm Yaşanması Durumu ve Şiddet Eğilimi Düzeyi

Hipotez 11: Ailede ölüm yaşanması değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. Ailesinde ölüm olayı yaşanan öğrencilerin şiddet eğilim düzeyi puanları diğerlerine oranla daha düşüktür.

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, ailede ölüm olayı yaşanması değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 26: Ailede Ölen Olma Değişkenine Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili T Testi Sonuçları

	Ailenizde ölen oldu mu?	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Şiddet eğilimi ölçeği	Evet	108	3,03	,747	,072	1,830	708	,068
	Hayır	602	2,88	,782	,032			

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının ailede ölüm olayı yaşanması değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. $t(708) = 1,830$, $p > 0.05$

Araştırmaya katılan öğrencilerden ailesinde ölen biri olanların şiddet eğilimi ölçeği ortalaması ($X=3,03$), olmayanların ise ($X=2,88$) 'dir. Sonuçlar değerlendirildiğinde, iki grubun da ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Soru: Örneklemin şiddet eğilimi ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar, ailede öldürülen olması değişkenine göre farklılık gösterir mi?

Tablo 27: Ailede Öldürülen Birinin Olması Değişkenine Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalaması ile İlgili T Testi Sonuçları

	Ailenizde öldürülen oldu mu?	N	X	S	Standart Hata	t	Sd	p
Şiddet eğilimi ölçeği	Evet	11	3,30	1,109	,334	1,695	708	,091
	Hayır	699	2,90	,772	,029			

Tablo incelendiğinde, şiddet eğilimi ölçeği puan ortalamasının, ailede öldürülen birinin olması değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. $t(708)=1,695$, $p>0.05$

Araştırmaya katılan öğrencilerden ailesinde öldürülen biri olanların şiddet eğilimi ölçeği ortalaması ($X=3,30$), olmayanların ise ($X=2,90$) 'dır. Sonuçlar değerlendirildiğinde, iki grubun da ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Araştırmamızda ailesinde ölüm/öldürülme yaşanan öğrencilerin şiddet eğilim düzeylerinin –anamlılık düzeyine ulaşmasa da- diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Ölüm olgusu, kaygı, stres, yalnızlık, depresyon, korku vb pek çok duyguların yaşanmasına sebep olan ve insanın zihinsel dünyasında derin izler bırakan bir olgudur. Ölüm karşısında hissedilen kaygı, stres, yalnızlık, depresyon, korku gibi duygular aynı zamanda insanda şiddet eğilimini de artıran duygulardır. Dolayısıyla ailesinde ölüm yaşanan öğrencilerdeki şiddet eğilim düzeyinin yüksek çıkmasını ölümün psikolojik ve duygusal etkilerine bağlayabiliriz.

d. Sonuç ve Öneriler

d.1. Sonuç:

İnsan varlığını anlamaya yönelik her çalışma entelektüel bir değer taşır. Yaşamın doğal bir seyri olarak gelişimini sürdüren ve bu süreçte değişen, dönüşen ve kendini yenileyen insana etki eden olguların araştırılması, insanı anlayabilme konusunda ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle lise öğrencilerinin gelişim süreci olarak içinde buldukları ergenlik dönemi, gelişimin ve değişimin hem fiziksel hem biyolojik hem de psikolojik ve duygusal olarak en hızlı yaşandığı, etkilerinin ömür boyu devam ettiği çok önemli bir dönemdir. Bu dönem ergen için içsel huzursuzluğun, yalnızlığın, umutsuzluğun, çatışmanın yaşandığı ve kişiyi intihara sürükleyebilecek psikolojik travmaları barındıran

hassas bir dönemdir. Ergenlik dönemi içinde bulunan lise öğrencilerinde, şiddet eğilimleri üzerinde hangi faktörlerin ne derece etkili olduğunun tespiti ergenlik dönemi sorunlarının sağlıklı bir şekilde atlatılabilmesi; öğrencilerdeki şiddet eğiliminin biyolojik, psikolojik, bireysel, toplumsal, ailevi ve okulla ilgili faktörlerin ortaya konması ve bu faktörlerin öğrencilerin şiddet davranışında bulunmaları üzerindeki etkilerinin incelenebilmesi açısından hayati öneme sahiptir.

Lise öğrencilerinde şiddet eğiliminin cinsiyet, sınıf düzeyi (yaş),okunan lise türü, algılanan sosyo-ekonomik durum, hayatın en uzun süresinin yaşandığı yerleşim birimi, ailenin algılanan dindarlık düzeyi, anne-babanın ayrı/birliktelik durumu, anne-babanın eğitim durumu, anne-babanın meslek durumu, algılanan akademik başarı, ailede ölen/öldürülen olma durumu gibi demografik özelliklerle ilişkisi bu araştırmanın temel konusunu oluşturmuştur.

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 (418 erkek-292 kız) 710 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızda kişisel bilgi formu yanında şiddet eğilimi ölçeği kullanılmıştır. Anketi oluşturan maddelerin likert tipinde iki tip beşli derecelendirme seçenekleri bulunmaktadır. 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. Demografik değişkenler ile şiddet eğilimi arasındaki ilişkiyi tespit etmek için de t-test ve ANOVA'dan yararlanılmıştır. Araştırmada öncelikle lise öğrencilerinin şiddet eğilimi düzeyi ile demografik değişkenler karşılaştırılmış ve aralarındaki ilişki ve farklar tespit edilmiştir. Yapılan genel şiddet eğilimi düzeyi ile demografik değişkenlerin karşılaştırmaları sonucunda şu verilere ulaşılmıştır:

-Cinsiyet değişkeni ile şiddet eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı, kız öğrencilerin şiddet eğilimi düzeyinin erkek öğrencilere nispetle daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

-Sınıf değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek şiddet eğilimi puan ortalamasına 10.sınıfta okuyan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması 9. Sınıfta görülmektedir. Fakat 10. sınıflara ait en yüksek ortalama, 11. ve 12. sınıfa yükseldikçe düşüş göstermektedir.

-Ailenin algılanan gelir durumu değişkeni ile şiddet eğilimi arasında anlamlı ilişki yoktur. Bununla birlikte, en yüksek şiddet eğilimi puan ortalamasına çok yüksek gelir grubuna mensup öğrenciler sahipken, en düşük şiddet eğilimi puan ortalaması düşük gelir grubunda görülmektedir.

-Okunan okul türü değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek şiddet eğilimi puan ortalamasına Kız Meslek Lisesinde okuyan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, Anadolu Lisesi öğrencilerinde görülmektedir.

-Aile dindarlık düzeyi algısı değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek şiddet eğilimi puan ortalamasına aile dindarlık düzeyini hiç dindar değil olarak değerlendiren öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, ailesini orta düzeyde dindar ve dindar değil olarak algılayan öğrencilerde görülmektedir.:

-Anne eğitim durumu değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Bununla birlikte, en yüksek şiddet eğilimi puan ortalamasına annesi ortaokul mezunu olan öğrenciler sahipken, en düşük puan ortalaması, annesi lise mezunu olan öğrencilerde görülmektedir.

-Baba eğitim durumu değişkeni ile şiddet eğilimi arasında anlamlı ilişki yoktur. Veriler, babanın eğitim düzeyinin, gencin şiddet eğilim düzeyini etkilemediğini göstermektedir.

-Algılanan akademik başarıdeğişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki vardır. En yüksek şiddet eğilim puan ortalamasına okulda başarısız olan öğrenciler sahiptir.

-Yerleşim yeri değişkeni ile şiddet eğilim düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur.

-Anne-babanın ayrı/birliktelik durumudeğişkeni ile şiddete eğilim arasında anlamlı ilişki yoktur.

- Anne mesleği değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki yoktur. Annenin mesleği, şiddet eğilimini etkilememektedir.

- Baba mesleği değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Babanın mesleği, gencin şiddet eğilimi düzeyini etkilememektedir.

-Ailede ölüm olayı yaşanması değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Ailede ölüm olayına şahit olmak, gencin şiddet eğilimi düzeyini etkilememektedir.

-Ailede öldürülme olayı yaşanması değişkeni ile şiddet eğilimi düzeyi arasında anlamlı ilişki yoktur. Ailede öldürülmesi olayına şahit olmak, gencin şiddet eğilimi düzeyini etkilememektedir.

d.2. Öneriler:

Araştırma bulgularına ve sonuçlarına dayalı olarak okullarda şiddet sorununa ilişkin olarak ailelere, eğitimcilere ve yetkililere yapılan öneriler aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır:

d.2.1-Ailelere Yönelik Öneriler

-Ailelerin, aile içi şiddetin çocuklarının biyolojik, psikolojik ve duygusal yapıları üzerinde oluşturacağı tahribat konusunda daha duyarlı olmaları ve sorunlarını sözlü ya da fiziksel şiddet uygulayarak çözmeye çalışmaktan kaçınmaları gerekmektedir.

-Ailelerin çocuklarına zaman ayırmaları, onlarla iyi bir iletişim içinde olmaları, empati kurarak onları anlamaya çalışmaları, onları her şekilde rencide edici küçük düşürücü söz ve davranıştan kaçınmaları gerekmektedir.

-Şiddeti dışlayan bireylerin yetişmesi, şiddetin öncelikle aileden uzaklaştırılmasıyla mümkün olacağından, şiddeti önlemeye yönelik dini öğretilerin içselleştirilmesi için ailelerin teşvik edici bir tutum sergilemeleri gerekmektedir.

-Çocuklarının izledikleri TV programlarını takip ederek, çocukları üzerinde olumsuz etkiler bırakabilecek başta şiddet içerikli programları izlemelerine izin verilmemelidirler.

-Çocuklarının arkadaş grupları iyi bilinmeli ve çocuklarını kötü alışkanlıklar edindirecek kişilerle arkadaşlık kurmaları engellenmelidir. Bunun içinde çocuklarını sokaktan uzaklaştırıp aileye bağlayacak sevgi ortamının oluşturulması konusunda daha çok gayret sarf edilmelidir.

-Çocuğa okuma alışkanlığı kazandırılmalı, sportif ve kültürel faaliyetlere katılması konusunda cesaretlendirilmelidir.

-Çocukta, kendisine zarar verecek ve onu şiddete sürükleyecek kötü alışkanlık ya da alışkanlıklar saptanmışsa, onları aileden daha da uzaklaştıracak derecede aşırı tepki vermeden okulun rehberlik servisinin tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmelidirler.

d.2.2- Eğitimcilere Yönelik Öneriler

-Okullarda şiddet olaylarının azaltılması için öncelikle şiddetin zararlarının ve şiddetin bir sorun çözme aracı olmadığına iyi anlatılması gerekmektedir.

dir. Ayrıca öğrencilere empati kurma, öfke kontrolü, iletişim, sorunlarla baş edebilme becerileri kazandıracak etkinliklere daha fazla yer verilmelidir.

-Okullarda öğrenci sorunlarıyla yakından ilgilenilmesi, onların sorunlarının küçümsenmemesi ve bu konuda okul rehberlik servislerinin daha aktif hale getirilmesi gerekmektedir.

-Okullarda öğrencilerin sosyalleşmelerine katkı sağlayacak onların ilgisi- ni çekecek çeşitli sportif ve kültürel etkinliklere daha fazla yer verilmesi, bu etkinliklerde öğrencilerin sorumluluk almaları konusunda teşvik edilmeleri yararlı olabilir.

-Öğrencilerin kendine güvenen, sorumluluk bilici kazanmış, çevresiyle iyi ilişkiler kurabilen, kişilik sahibi bireyler olarak yetiştirilebilmelerine katkı sağlayacak eğitim programlarına ağırlık verilmelidir.

-Şiddet ve saldırgan davranışların ortaya çıkmasında risk faktörlerini oluşturan saygısızlık, bencillik, tahammülsüzlük, hoşgörüsüzlük, sabırsızlık, kıskançlık gibi olumsuz tutum ve davranışlara karşı etik değerlerin benimsetilmeye çalışılması önemlidir.

-Şiddete eğilimli olan ve arkadaşlarıyla sürekli sorunlar yaşayan öğrenciler tespit edilmeli ve velileriyle işbirliği içerisinde gerekli psikolojik ve rehberlik destek alması konusunda yardımcı olunmalıdır.

d.2.3.- Yetkililere Yönelik Öneriler

-Şiddet ve şiddet eğilimine yol açan etkenleri anlama ve anlamlandırma- da bireyin sosyal ve psikolojik yapısını etkileyen, şekillendiren ve dönüştüren en önemli unsur olan ailenin şiddet konusunda eğitilmesi için gerekli eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesi gerekmektedir. Buna ilaveten ailelere çocuklarıyla daha sağlıklı iletişim konusunda rehberlik hizmetinin verilmesi gerekmektedir.

-Yaşamımızda sosyal adaletsizlik, haksızlık, toplum vicdanını yaralayan girişimler gibi şiddete zemin hazırlayan unsurların ortadan kaldırılması için etik değerlerin önemsenmesine yönelik politikaların üretilmesi gerekmektedir.

-Okul güvenliğine önem verilmesi, bütün okulların güvenlik kameralarıyla donatılması, özel güvenlik kadrolarının verilmesi ve özellikle okul giriş ve çıkış saatlerinde polis ekiplerinin de okul çevrelerinde devriye gezmelerinin sıklaştırılması gerekmektedir.

-Şiddete yönelik eylemlerin hukuki müeyyidelerinin ağırlaştırılarak caydırıcı hale getirilmesi ve medyada şiddete özendirici yayınlara izin verilmemesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ADAK**, Nurşen, “Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet”, *Bilig(Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı.30, Yaz, 2004.
- AĞLAMAZ**, Turabi, *Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Puanlarının Kendini Açma Davranışı, Okul Türü, Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, Anne-Baba Öğrenim Düzeyi ve Ailenin Aylık Gelir Düzeyi Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006.
- ALBAYRAK**, M., *Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Yazım Kılavuzu*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2005/2006.
- ARICAK**, Osman Tolga, *Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık Benlik Saygısı ve Denetim Odağı İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- AYAN**, Sezer, *Aile İçinde Çocuğa Yönelik Şiddet*, (Sivas İlköğretim II: Kademe Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sivas, 2007.
- BAL**, H., *Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, SDÜ Basımevi, Isparta, 2001.
- BALKIS**, M., DURU, E., BULUŞ, M., “Şiddete Yönelik Tutumların Öz Yeterlilik, Medya, Şiddete Yönelik İnanç, Arkadaş Grubu ve Okula Bağlılık Duygusu İle İlişkisi”, *Ege Eğitim Dergisi*, (6) 2:83, 2005.
- BERGER**, P, L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev.: A. Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- BUDAK** Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, İkinci Basım, Ankara, 2003.
- ÇABUK-KAYA**, N., *Şiddetin Sosyal Dinamikleri*. Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu. (105-119). 20-21 Mayıs. Eğitim Sen Yayınları, Ankara, 2006.
- DEMİR**, S., ‘Aile İçi Şiddetin Çocuk Açısından Değerlendirilmesi’, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1997, s.9.
- EARGED** (Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, MEB), *Öğrencilerin Şiddet Algısı*, Ankara, 2008. (Erişim: www.meb.gov.tr. 01.05.2008)
- ERTEN**, Yavuz & Ardalı, Cahit, “Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-sosyal Yapıları”, *Şiddet, Cogito*, sayı 6-7. Kış-Bahar, ss143-164, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1996.
- EYİDOĞAN**, Füsün vd, MEB İlköğretim Veli Rehberi “Çocuğum Okula Gidiyor”, 10. Bölüm Okulda Şiddet, Erişim: http://iogm.meb.gov.tr/files/ilkogretim_veli_rehberi/index.html (19.10.2010).
- HASKAN**, Özlem, *Ergenlerde Şiddet Eğilimi, Yalnızlık ve Sosyal Destek*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

- HOBART**, Mark, “Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasetine Doğru”, (İngilizceden Çeviren: Yurdanur Salman), *Şiddet, Cogito*, Sayı:6-7, Kış-Bahar,51-64,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1996.
- İÇLİ**,T.,“Çocuk, Şiddet, Suç ve Medya”,*Radyo ve Televizyonlarda Şiddet ve İntihar Haberlerinin Sunumunun Toplum Üzerindeki Etkileri Sempozyumu*, Ankara, Mart 2002
- KAYA**, Fadime, *Lise Öğrencilerinde Saldırgan Davranışların Ortaya Çıkışına Katkıda Bulunan Faktörlerin Araştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul,2009.
- KESEN**,N.F., DENİZ,M.E.,DURMUŞOĞLU,N,“Ergenlerde Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Arasındaki İlişki : Yetiştirme Yurtları Üzerinde Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:17 (353-364).
- KOÇ**,Bozkurt, *Okullarda Şiddet*, e Yazı Yayınları, İstanbul, 2011.
- KÖKNEL**, Özcan, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar, İstanbul,1996.
- KUÇURADİ**,I.,*Şiddete Felsefeyle Bakınca. Şiddet Sempozyumu. (7-14). 3 Mart, Türk Tabipler Birliği Yayınları, Ankara 2007.*
- MİCHAUD**, Yves,*Şiddet*,(çev.Cem Muhtaroglu), İstanbul, 1986.
- _____, *Şiddet*, (çev.Cem Muhtaroglu), İletişim Yayınları, İstanbul,1991.
- ÖĞÜLMÜŞ**, S.,“Okullarda Şiddet ve Alınabilecek Önlemler”,*Eğitime Bakış Dergisi*,Sayı:7 (16-43), Aralık 2006.
- _____, *Okullarda Şiddet ve Önlenmesi*. (S. Gelbal, Ed.),“Okullarda Şiddetin Önlenmesi: Mevcut Uygulamalar ve Sonuçları” içinde (ss. 25-48),Türk Eğitim Derneği Yayınları, Ankara,2007.
- YILDIRIM**, A, *Sıradan Şiddet*, Boyut Kitapları, İstanbul,1998.
- POLAT**, O.,*Çocuk ve Şiddet*, Der Yayınları, İstanbul,2001.
- SAMİ**, Şemsettin, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul,1987.
- SENCER**, M.,*Toplumbilimlerde Yöntem*, Beta Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1989.
- SEYİDOĞLU**, Halil, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yay. İstanbul 2000.
- SÜTÇÜ**,Serap T.,AYDIN,A.,SORİAS,O.,“Ergenlerde Öfke ve Saldırganlığı Azaltmak için Bilişsel Davranışçı Bir Grup Terapisi Programının Etkililiği”,*Türk Psikoloji Dergisi*, Aralık 2010, 25 (66), 57-67
- ŞAHAN**, Mehmet, *Lise Öğrencilerinde Saldırganlığı Yordayan Bazı Değişkenlerin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2007.
- T.C. BAŞBAKANLIK AİLE ARAŞTIRMA KURUMU BAŞKANLIĞI**, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, Sayı:Aralık1993- Aralık1994, Aralık, 2000.

- _____, Eğitim Ortamlarında Şiddetin Önlenmesi ve Azaltılması Strateji ve Eylem Planı, Sayı:Aralık1993- Aralık1994, Aralık, 2000.
- _____, *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Bilim Serisi 113, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1998.
- TEZCAN**,Mahmut, “Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul”, *Şiddet, Cogito*, Sayı:6-7, Kış-Bahar,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- _____,*Eğitimde Şiddet Olgusunun Sosyolojik Kaynakları*,6. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı, Adnan Menderes Üniversitesi,Ekim 2009.
- WHO** Dünya Sağlık Raporu (Şiddet ve Sağlık Dünya Raporu)[www.http//undp.un.org tr./who/bulten/turk/bulten9.htm](http://undp.un.org.tr./who/bulten/turk/bulten9.htm) (Erişim Tarihi 12.09.2007).
- UYSAL**,Aynur.,*Şiddet Karşıtı Programlı Eğitimin Öğrencilerin Çatışma Çözümleri, Şiddet Eğilimleri ve Davranışlarına Yansıması*,Yayınlanmamış Doktora Tezi,Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü,İzmir,2003.
- ÜNSAL**, Artun, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Şiddet, Cogito*, Sayı:6-7, Kış-Bahar, 29-36,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- YAPICI**, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007.
- YAVUZER**,Yasemin, *Saldırganlığı Önlemeye Yönelik Psiko-eğitim Programlarının Lise Öğrencilerindeki Etkisinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya,2009.

Ahiliğin Tarihsel Sosyolojik Arka Planı*

İrfan Kaya**

Öz:Bu çalışmada; dini, sosyo-kültürel tarihe vurgu yapmak suretiyle, Ahiliğin tarihsel sosyolojik açıdan arka planının ortaya konması hedeflenmektedir. Bu amaçla, dönemin sosyal, dini, tarihi ve kültürel yönlerini açıklamak üzere birtakım kavramsal çiftler seçilmiştir. (Göçebelik ve yerleşik hayat, merkez ve çevre, sözlü ve yazılı kültür, heterodoks ve Ortodoks Müslümanlık vb.)Dini tarih, dini unsurlarla birleşen farklı sosyal faktörlerin, belli bir sosyo-kültürel çevrede teşkilatlanması ve kurumlaşması sonucu oluşan cemaat ve birliklerin hemen her devirde bize çok çeşitli örneklerini sunmuştur. Bu tür oluşumlara özellikle Müslüman topluluklar içerisinde oldukça sık rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Göçebelik, Merkez, Çevre, Heterodoks.

Abstract: -*Background of Sociological Historical of Akhism*-In this study; by stressing the religious, socio-cultural history, historical sociological analysis of Akhism targeted. Fort this purpose, were selected religious, historical, cultural aspects of the period to describe the several conceptual couples.(Nomadism and Seditism, Centre and Environment, Oral and Written Culture, Heterodox and Orthodox Islam etc.) Religious History, religious elements, combined in different social factors, socio-cultural environment in a particular community, and as a result of organization and institutionalization of unions in almost every era has presented various examples many of us. Such formations are quite common, especially in Muslim communities.

Key Words: Akhism, Nomadism, Center, Environment, Heterodox.

GİRİŞ

Tarihçilerle sosyologlar arasında, iki disiplinin ilişkisi ve sınırları konusunda yaygın ve bazen sert metodolojik tartışmalar yaşanmaktadır. Bu çerçevede E.H.Carr *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında, "Tarihin daha sosyolojik hâle gelmesi ve Sosyolojinin daha tarihsel olması ikisi için de daha iyidir. Bırakın, ara-

* Bu makale "Ahi Evren ve Kırşehir'de Ahilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması" adlı Yüksek Lisans tezimin bir bölümünden esinlenilerek makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

** Dr., Gürün Toplum Sağlığı Merkezi, irfankaya40@mynet.com

larındaki sınır iki yönlü gidiş gelişlere açık kalsın.”¹ demek suretiyle Tarih ve Sosyoloji arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiştir.

Hâl böyle olmasına rağmen bugüne kadar özellikle tarih kitaplarında verilen bilgiler tek yöne kanalize edilmiş; yalnız askerî-siyasî yön ön plana çıkarılmıştır. Oysaki tarih araştırmaları tek boyutlu ele alınmaktan kurtarılmalıdır. Ayrıca tarih bir malzemedir ibarettir. Dolayısıyla ele alınması gereken asıl husus tarihte yaşanmış dinî, sosyal, kültürel olaylar dizisidir. Nitekim tarihsel bir olayı, şu veya bu şekilde ortaya çıkararak, var eden durumlar dün değil bugün oluşmaktadır.² Bu çalışmada; dinî, sosyo-kültürel tarihe vurgu yapmak suretiyle, Ahiliğin³ tarihsel sosyolojik açıdan analizinin yapılması hedeflenmektedir.

-
- ¹ E.H.Carr; Tarih Nedir, Çev.: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.73.
- ² Yasin Aktay; *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 36.
- ³ Ahi kelimesinin etimolojik kökeni hakkında iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri, “ahi” kelimesinin Arapçada “kardeşim” manasına gelen “ahi” kelimesinden, ikincisi de, ilk defa “Divanu Lügati’t-Türk’ te geçen ve “eli açık, cömert” anlamlarına gelen Türkçe “akı” kelimesinden geldiği görüşüdür. Bkz. Franz Taeschner; “Türk Ahiliği”, Çağrı, S. 83, (1964), s. 3, Clauda Cahen; “İlk Ahiler Hakkında”, Çev.: Mürsel Öztürk, TTK Belleten, S.197, (1986), s. 592. Bir kavram olarak ise Ahilik, İslâm dünyasında Abbasi Halifesi Nasır li Dinillah tarafından kurumsallaştırılan “fütüvvet” kurumunun Anadolu’da XIII. Yüzyıldan itibaren milli ve yerli unsurlarla donanmış şeklidir. Fütüvvet kavramı ve onun Ahilikle ilişkisi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak; Fütüvvet, DİA, Cilt XIII, İstanbul 1996, s.261-263., Fuat Köprülü; Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 87., Sabri F. Ülgener; Zihniyet ve Din, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 89., Abdülbaki Gölpınarlı; “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvve Teşkilatı ve Kaynakları”, İÜİFM, İstanbul 1949-1950, Cilt XI, s. 90., Franz Taeschner; “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, Çev.: Fikret Işıltan, İÜİFM, İstanbul 1995, Cilt XV, No. 1-4, s.13., Neşet Çağatay; Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 23., Tasavvufu ilişkisi için Mikail Bayram; Tasavvufi Düşüncenin Esasları, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 38., Kurucusu Ahi Evren için bkz. Mikail Bayram; Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991, s.76-77. Günümüzde Ahilik konusuna akademik düzeyde oldukça yoğun bir ilgi söz konusu olmuştur. Özellikle Ahi Evren’in yaşadığı ve türbesinin bulunduğu Kırşehir’de her yıl ulusal ve uluslararası düzeyde sempozyumlar düzenlenmesi bu ilgiyi canlı tutmaktadır. Kuruluş tarihine bakacak olursak Abbasi Halifesi Nasır li-Dinillah siyasi ve sosyal durumu gittikçe bozulan devlet otoritesinin yeniden kurulmasında ve toplumsal huzurun sağlanmasında Fütüvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüş ve bu birlikleri siyasi otoriteye bağlamada amacına ulaşmıştır. Halife Nasır, Fütüvvet birliklerini ilke ve kurallarını düzenleyen fütüvvetnamelerle teşkilatlanma yoluna gitmiştir. Evhaüddin Kirmani ve Şeyh Nasirüddin Mahmud el-Hoyi gibi dönemin büyük müşit ve mutasavvıflarını etrafına toplayarak Anadolu’da Ahi teşkilatının kurulma zeminini hazırlamıştır. Ahiliğin

Bu amaçla, dönemin sosyal, dinî, tarihî ve kültürel yönlerini açıklamak üzere birtakım kavramsal çiftler seçilmiştir. (Göçebelik ve yerleşik hayat, merkez ve çevre, sözlü ve yazılı kültür, heterodoks ve Ortodoks Müslümanlık vb.) Kavramsal çiftlerin ait oldukları retorik içerisinde hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal hiyerarşilerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci köle-efendi diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize fazlasıyla öğretti.⁴ Dolayısıyla bizim burada yapmak istediğimiz çalışma boyunca kullanılan kavramsal çiftlerden birini diğerini olumsuzlayarak seçmek ve konuyu bu seçtiğimiz kavram etrafında açıklama çabası asla değildir. Yapılmak istenen herhangi bir kavramı “merkez”e yerleştirmeden, birini diğerine seçmek durumunda kalmadan, her ikisini de kabul ederek konunun her iki kavramdan da özellikler taşıdığını gösterme çabasıdır. Zaten Türk devlet geleneğinde her iki kavramın temsil ettiği toplumsal tabakalar arasında hayatı idame ettirmek adına farklı dinsel politikaların geliştirildiği bilinmektedir.⁵

1.Göç Hareketinin Sosyolojisi ve Göçebeler

Göçebe yaşam tarzı ve kabile organizasyonu, büyük oranda, bozkırın çevre koşullarının bir ürünüdür. Göçebe toplumlarının hayatı, üzerlerinde hayvanlarını otlatacakları mera imkânlarına bağlı olduğu için göç hareketi, otlak kıtlığı vb. gibi nedenler göçebelerin geniş gruplar oluşturmasını engeller ve dağınık guruplar halinde birbirlerinden uzak yerlerde yaşarlar. Koyun ve inek beslemek ile geçimlerini temin eden göçebeler, hayvanları için otlaklar ve sulu yerler aramaya mecburdurlar.⁶ Göçebelik, hayat tarzı olarak Türkmenlere daha uygun bir yaşam tarzıdır.⁷

Yaz göçleri boyunca otlak ararken daha küçük gruplara bölünmeye mecbur kalan göçebelerde otlakların paylaşılması, su tedariklerinin korunması ve yerleşik topluluklarla ilişkilerin sürdürülmesi ihtiyacı, bazı siyasal örgütlenmelerin ve her şeyden önce kabile işbirliğinin gelişmesini gerektiriyordu. İşte bu çevresel ve siyasal etkenler, göçebe kişiliğine ve ahlâkına kendine özgü bir şekil

Osmanlı Devletinin kuruluşunda da etkin rol oynadığı bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Atsız; Aşık Paşaoğlu Tarihi, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 55.

⁴ Aktay, a.g.e., s. 54.

⁵ Aktay, a.g.e., s. 18.

⁶ Bryan S. Turner; *Max Weber ve İslâm* (İngilizceden çev.: Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 66.

⁷ İbn Haldun; *Mukaddime* (çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982, cilt I, s. 305.

kazandırmıştır. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında asil insan idealini belirleyen erdemlerdir. Göçebe kitle arasında, şehirlerden uzak kabile alanlarında, dervişlerin Allah'ın işaretlerini somutlaştırdıkları ve kendi dinsel güçlerini büyüsel eylemler, mucizevî işler ve kehanetle göstermeye çalıştıkları bir halk dinselliği bulunmaktaydı.⁸ Göçebeler arasında aşiret bünyesinden çıkacak kadar toprağa yerleşmiş, fakat yerleşik hayatın müesseselerini de henüz kuramamış olan kitleler ise, şeyhlerin liderliğinde bir araya gelebilmişlerdir.

1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu, çoğunluğu Oğuz boyundan olan Türklerin eline geçmiştir. Bu Türk kitleleri, Hazar Denizi çevresinde ve İran'da yerleşik hayatı tanımış olmakla birlikte çoğunluk itibarıyla göçebe veya yarı göçebe aşiretlerdir. Fuat Köprülü bu durumu şöyle açıklar:

“Horasan'da Büyük Selçuklu saltanatının kurulması ile başlayan büyük muhacretin Anadolu'ya getirdiği unsurlar, yalnız göçebe unsurlar değildi. Anadolu'ya gelen Türkler arasında, Orta Asya'da, çok eski zamanlardan beri köy hayatına geçmiş, her çeşit halk mevcuttu.”⁹

Selçuklu Devleti, bu göçebe kitleleri Anadolu'ya yerleştirirken merkezî devlet otoritesinin korunması amacıyla onların kuvvetli aşiret yapılarını parçalamış, bu durum bu kitleler için yerleşik hayatı bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu zorunluluk, Anadolu'ya gelen göçebe kitlelerin dağılan aşiret yapılarının yerine geçecek bir takım birlikler halinde organize olmalarının yolunu açmıştır.

Benzer süreç, Osmanlı'nın kuruluşunda yaşanmıştır. Bilindiği gibi Osmanlı, aşiret yapısı hüviyetindeydi. Devlet olmaya doğru giderken aşiret yapısından kurtulması gerekti ve bunun çaresini de yerleşik hayata geçmekte buldu. Osmanlı'nın yerleşik hayata geçişindeki en büyük engel göçebe unsuruuydu. Zira bir devletin kurulması öncelikle yerleşik hayata geçişi zorunlu kılmaktadır. Nitekim “Her yerleşik kavmin kültürü göçebelere üstün değildir. Bununla birlikte yüksek kültür ancak yerleşik hayatla mümkündür.”¹⁰

Göçebelikten yerleşik hayata geçiş tarzındaki bu değişim sürecinde toplumsal yapı, kendisini, dinî tarikatlar veya özel dernekler şeklinde örgütlenmek suretiyle koruma yoluna gitmiştir. Bu süreç, Ahi teşkilatı ile Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesi sürecinde göçebelikten yerleşik hayata geçerken; Osmanlı'da ise devletin kuruluş sürecinde yaşanmıştır. XII. ve XIII. Yüzyıllarda toplumsal değişimlerin en fazla hissedildiği bir tabak olarak orta sınıf esnaf ve sanatkâr

⁸ Turner; *a.g.e.*, s. 110.

⁹ Fuat Köprülü; *a.g.e.*, s. 50.

¹⁰ Turgut Akpınar; *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 39.

zümresi, yaşadığı siyasî ve toplumsal çalkantılar ortamında dağınık gruplar halinde olmaktan ziyade “korunma içgüdüsüyle” birbiriyle dayanışmış ve disiplinli teşkilatlar halinde birleşmişlerdir. “Yarı hamasî, yarı dinî bağlarla” birleşen bu tabakaların oluşturduğu teşkilat Arap toplumunda fütüvvet, Anadolu’da ise Ahilik olarak adlandırılmıştır. Osmanlıda kuruluş devrinin kararsız ve çalkantılı hali geride kaldıktan sonra bu teşkilatın yerini loncalar almıştır.¹¹ Göç hareketi ile ilgili söylenebilecek son bir husus, bu hareketin Anadolu’da XV. Yüzyıla kadar sürmüş olmasıdır.

2. Göçebelik ve Yerleşik Hayat

Bilindiği üzere “Göçebelik yerleşiklikten önce gelen bir aşamadır. Göçebelik, şehirlerin ve medenî hayatın aslıdır ve bütün insanların yerleşik hayata geçmeden önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir evredir.”¹² Göçebelik sosyal ve ekonomik hayatın yapıları bakımından yerleşik hayata göre farklılıklar gösterir. Göçebelikte temel geçim kaynağı hayvancılığa dayanır. Hayvanlarına uygun mera bulabilmek için sürekli hareket halindedirler. Sürekli göç halinde olmaları onları felsefe ve düşünce dünyasından mahrum bırakmıştır. Göçebe yaşam tarzı ancak taşınabilir mülkiyeti olanaklı kılmıştır. Öte yandan üretim gibi ihtiyaçlar da sınırlı olduğu için el işçiliği sanatı, dokumacılık, dericilik ve savaş araçları yapımı gibi belirli bir alan içinde kalmıştır.

Aile ve kabile, göçebe hayatının temel unsurlarıdır. Neticede bu durum, birer kült cemaati olmaları sonucunu doğurmuştur. Göçebe hayatı ve çobanlık neticede, dinî yaşayışlarında kanlı kurbanların köklü bir yer tutmasına ve göçebe hayatın ritmi, onların dinlerinde önemli gün ve bayramların takvimine karşılık gelmesine yol açmıştır. Antik Yahudilikteki koyun kırkma bayramı bu şekilde kutlanmıştır. Öyle ki göçebe hayat tarzının dinî yaşayış üzerindeki yansımalarını göçebelerin Tanrı telakkilerinde dahi bulmak mümkündür.¹³

Göçebelik aşamasındaki toplumlarda siyasî otorite aşiretle sınırlı bir otoritedir. Göçebe toplumlarda sosyal dayanışma son derece kuvvetli olmasına karşılık dinî müessese gelişip teşkilatlanamamıştır. Nitekim onlarda her semavî dinde görülen tapınak yoktur. Tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâk söz konusudur. Dünyevî değerlere dayanan göçebe ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) asil insan idealini belirleyen erdemleri temsil eder. Göçebe toplumlarda mülkiyet, ancak taşınabilir malların mülkiyeti olarak anlaşıl-

¹¹ Ahmet Özkiraz; *Sabri F.Ülgener’de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara 2000, s. 52-53.

¹² Haldun, *a.g.e.*, s. 307.

¹³ Ünver Günay; *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 299- 300.

mıştır. Bu durum merkezî devletin kurulmasından çok sonraları da devam etmiştir.

Yerleşik hayat tarzı, göçebelikten sonra gelmekte ve göçebelikle arasında her toplum için değişen oranda geçiş dönemi bulunmaktadır. Bu geçiş dönemine iklim, coğrafya, fizikî durum vb. gibi dış şartlar ile ırk karakterleri gibi toplumların doğal yapıları etkili olmaktadır.

Bu hayat tarzının temel özelliği, ekonomide hayvancılığın yerini tarımın almış olmasıdır. Tarım ise, toprağa bağımlılığı zorunlu kılar. Toprağa bağımlılık, mülkiyet anlayışını doğurur. Siyasî otorite, göçebe toplum yapısına oranla merkezîleşir ve süreklilik kazanır. Bu değişimlere paralel olarak semavî dinler toplumların hayatında daha etkin bir rol oynamaya başlar.

İki farklı toplum yapısını ifade eden bu değerler, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sürecinde yaşanan zorlukları anlatmaktadır. Şöyle ki; Arap dünyasında "fetâ", İranlılarda "civanmertlik", Türklerde ise "alperenlik" asabiyet ve kabilecilik temelli olup, bu tür toplumlarda tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâk söz konusudur. Dünyevî değerlere dayanan ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) hâkimdir. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında asil insan idealini belirleyen erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal farklılaşmanın henüz yaşanmadığı cemaat tipi basit toplumlarda, göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve cemiyet yapısına doğru geçişte, cemaat yapısının öğeleri, değişik biçimlerde de olsa, varlığını sürdürmeye devam eder. Zira yapısal değişimler yaşayan toplumlarda eski yapı, yenisi içerisinde tamamen eriyip kaybolmamakta, aksine birçok öğeleriyle bu yapı içerisinde varlığını devam ettirmektedir.¹⁴

Arap ve Türk toplumunda, İslâmiyet'in kabul edilmesiyle birlikte yapısal düzeyde büyük bir değişim yaşanmıştır. Diğer evrensel dinlerden farklı olarak İslâm dini, dünyayı benimser, ona galip gelmeye gayret eder ve onu tam olarak hayatın tüm safhalarında biçimlendirmeye çalışır. Öyle ki bu din, ilahî kanunla hayatın kutsal dışı alanlarını bile düzenlemeyi hedefler.¹⁵ Bu nedenle evrensel İslâm dini, kutsal dışı olanı, dinî cemaatler haline sokmaya gayret eden yapısal bir özelliğe sahiptir. Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin zamanla birer dinî cemaat haline gelerek tarih sahnesinde yer almasının nedenlerini, bize göre, İslâm'ın bu kuşatıcı ve evrensel olan yapısal özelliğinde aramak gerekir.

¹⁴ Sabahattin Güllülü; *Sosyolojik Açıdan Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992, s. 32.

¹⁵ Gustaw Mensching; *Dinî Sosyoloji* (çev.: Mehmet Aydın), Tekin Kitapevi, Konya 1993, s. 84.

3. Merkez ve Çevre İlişkisi

Merkez-çevre ilişkisi, mekânsal metafor olarak, özellikle Yüksek İslâm-Halk İslâm'ı ayrımında kendisini göstermektedir. Kitabî, resmî, arınamacı dinsel nitelikleri taşıyan merkez Yüksek İslâm'ı; merkezin karşısında konumlanan çevre ise, kırsal alanlardan kentlerin kenarına göç eden ve daha çok halk dindarlığı formunda kendini sunan Taşra İslâm'ını temsil etmektedir. Başka bir deyişle "çevre" kavramı, özellikle göç ve değişme sürecinde merkezin imkânlarına kültürel ve ekonomik donanımsızlıklar nedeniyle ulaşamayan periferiyi anlatmak için kullanılmaktadır.¹⁶Sosyal bilimlerde sıkça kullanılan (merkez-çevre, kitabî-folk v.b.) dikotomik çözümlemeyi Sabri Ülgener, Weber'den hareketle tasavvufu açıklamak için kullanmıştır.¹⁷

Genellikle başvurulan bir ayrımla, merkez ve çevre ayrılığında devletin hep belli bir tarafta (tabii ki merkez tarafta) yer almış olduğu kanaati oluşmuşsa da, aslında bu soyut iki unsur arasında mutlak anlamda çatışma olduğu tezi ciddi bir destekten yoksundur. Aslında Türk devlet geleneğinde bu iki eğilimin karşılık bulduğu toplumsal tabakalar arasında doğal bir işbölümünü yürütmek suretiyle hayatını idame ettirdiği bir durum söz konusudur. Osmanlı, kırsal kesimde kitabî bir dinseliliği sürdürmenin sosyolojik zorluğu hususunda yeterince realist bir yaklaşım sergilemekle birlikte her kesime uygun farklı dinsel politikalar uygulamasını bilmiştir. Bu nedenle, Halk İslâm'ının sahne aldığı çevre ile şehir dininin temsil edildiği merkez arasındaki sözü edilen çatışmanın son tahlilde kurgusal olduğunu söylemek gerekir. Aralarında ancak bir işbölümünden söz edilebilir.¹⁸ Bizim açımızdan Türk toplumunun çevresel dinî eğilimleri, tarihsel boyutu itibariyle, kendini, halk katlarının İslâm'ı algılayış, yorumlayış ve yaşayış biçimlerinde gösterdiği için önem arz etmektedir.¹⁹ Bu yönüyle çevre, kategorik ayrımlaşması neticesinde halkın anlayışını yansıtan ve genellikle mitsel bilgilerle karışık bir Halk İslâm'ının etkinliğine sahne olmaktadır. Çevrenin sosyal yapısı, farklı dinî eğilim ve yönelimlerin kendine yaşam alanı bulabildiği heterojen bir ortama işaret eder. Çevrenin din anlayışı da, halk

¹⁶ Celalettin Çelik; "Değişme Sürecinde Merkez Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler" İslâmiyat Dergisi, Ankara Ekim-Aralık 2002, cilt V, sayı 4, s. 84.

¹⁷ Mustafa Arslan; "Ülgener'in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik", İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Bahar 2010 1 (1), s.57.

¹⁸ Aktay, a.g.e., s. 18.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak; "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", Türkiye Günlüğü, Nisan, sayı 33, s. 36 aktaran Çelik; a.g.m., s. 90.

tabakalarının popüler dini ile kitabî ve/ya resmî dinin birçok özelliğinin kesişme alanını yansıtır.²⁰

Toplumsal dayanışmanın, toplumsal farklılaşmanın ve halkın dini anlama tarzının tarih boyunca aldığı farklı tezahürlerini anlatması bakımından önemli saydığımız merkez ile çevre arasındaki ilişki, modern zamanlarda da sosyolojik bir açılım olarak, toplumsal ve siyasî konularda kullanılmaya devam etmiştir.²¹

Ahilik bünyesinde yaşanan İslâm ise, ahilik kuralları ve işleyiş tarzıyla içi içe geçtiği için, Halk İslâm'ıyla birlikte Kitabî İslâm'dan ayrı faaliyet gösteren ama bazı benzer özelliklerin de birlikte taşındığı farklı bir topluluk meydana getirmiştir. Nitekim esnaf teşkilatı olması hasebiyle kentsel bir yapıya ihtiyaç duyan Ahilik kentle sınırlı kalmamış, dağ köylerine kadar da uzanmıştır. Diyebiliriz ki, şehir alanlarından köylere, hatta dağ başlarına kadar uzanmış olan Ahi teşkilatı üzerinde, halk tabakalarının popüler dini ile kitabî ve resmî dinin birçok özelliğinin kesişme alanını yansıtması açısından çevrenin din anlayışının etkisi olmuştur. Nitekim çevreye özgü dindarlık, esasen toplumun çok farklı kesim ve katmanlarında karşılık bulan ve paylaşılan bir dinî yaşayışa imkân tanımıştır. Gündüz sanatını icra etmekle meşgul olan bir ahi, akşam olduğu zaman zaviyede toplanır, sohbet eder, Kur'ân okur, hatta raks ettiği bile rivayet edilir. Bu tablo, Ahiliği oluşturan inanç ve ilkelerin aynı zamanda Türklerin göçebe dönemi kadim kültüründen beslendiğini ortaya koymaktadır.

4. Sözlü ve Yazılı Kültür

Doğası gereği ancak şehirli insanların belli bir kültürel disiplinden geçtikten sonra belli bir düzeye uyarak, bir uyuşum etrafında gerçekleştirdikleri bir kurumlaşmanın ürünü olan yazı, mahiyeti ne olursa olsun bir disiplin gerektirmekte ve şehirli hayatın bütün kurulu hiyerarşilerinin yayılması için gerekli zemini de sağlamaktadır. Böylece buna intibak edemeyecek olan kırsal kesim insanı üzerindeki ilk iktidarını bu temel düzeyden itibaren kurmuş olmaktadır. Yazılı kültürün iktidarla zorunlu olarak buluşturulmasının en temel mantığı bu nedenden ötürüdür.²² Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı eserinde yazının, okur-yazarlığın öneminden dem vurur, ama sözlü kültürün de tamamen yok olup gitmeyeceğini, bilincimizin evrimi için hem sözlü kültürün hem de sözlü

²⁰ Çelik; *a.g.m.* s. 91. Ayrıca "popüler din" tanımı için bkz. Mustafa Arslan; "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III, 2003, sayı 1, s.100- 101.

²¹ Çelik; *a.g.m.*, s. 91.

²² Aktay, *a.g.e.*, s. 82.

kültürden doğan okur-yazarlığın gerekliliğine vurgu yapar. (S)özlü niteliğin hiçbir zaman bir ülkü olmadığını, bu kültüre olumlu yaklaşmanın herhangi bir kültürü ilelebet sözlü geleneğe bağlamak anlamına da gelmeyeceğini belirtir. Okur-yazarlığın, söze ve insan varlığına yazısız hayal bile edilemeyecek yepyeni olanaklar açtığını, sözlü kültürlerin ise, bugün sözlü geleneklerinin kıymetini bilmekte olduğunu ve bu geleneklerini yitirdikleri için kederlendiklerini ifade eder; “Fakat bugüne dek, ben, bir an önce okuma yazma öğrenmek istemeyen bir toplum ne gördüm, ne işittim.” der.²³

Ahilik görünen o ki, çevrede temsil edilen sözlü kültür ile merkezde sahnelenen yazılı kültürün pek çok ögesine birlikte sahip görünüyor. Ahiler, sözlü kültürün beslediği İslâm öncesi mitsel inanışlarını devam ettirmişler, yazılı kültürün varlık sebebi olan yerleşik hayatın gereğini kavramışlardır. Osmanlı'nın devletleşmeye giden yolunda üzerlerine düşeni yapmaktan geri durmamışlardır. Osmanlı devlet olmaya doğru giderken sözlü kültürle harmanlanmış göçebe kültürün hâkim olduğu aşiret yapısından kurtulması gerekti ve bunun çaresini de yazılı kültürün egemen olduğu yerleşik hayata geçmekle buldu. Nitekim Ahilik için şehirlerden en ücra taşraya kadar teşkilâtlanmış; yerleşik kültür ile göçebe kültür arasında âdeta bir köprü vazifesi gören bir sivil toplum örgütü olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.²⁴

5. Ortodoksi ve Heterodoksi Düalizmi

Ortodoksiyi anlatmak üzere ortodoksinin tahakkümle, tahakkümün şehirle, şehrin yazıyla ilişkisi kurulurken, tam tersi ilişkiler heterodoksiyi tasvir etmek üzere kurulmaktadır.²⁵ Hâlbuki heterodoksiye atfedilen özelliklerle (özgürlük, tahakküm karşıtlığı, eşitlik vb.) hiçbir etnik veya dinsel gurubun kalıtsal özellikleri olarak karşılaşılmaz. Bunları her yerleşik toplumun hayatında bir görünüp, bir kaybolan; kimi zaman görünme zamanları kimi zamansa kaybolma zamanları uzayan özellikler olarak değerlendirmek gerekir.²⁶ Özellikle Osmanlı toplumunda kırsal kesimle özdeşleştirilen heterodoksi ile şehir dinini temsil ettiği söylenen ortodoksi arasındaki çatışmanın mevhum bir şey olduğunu söylemeliyiz. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı Devletleri, kırsal kesim dindarlığının kendine özgü olduğu konusunda oldukça gerçekçi bir tutum içerisinde

²³ Walter J. Ong; *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi* (çev.: Sima Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 205.

²⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya; *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 45.

²⁵ Aktay, *a.g.e.*, s. 81.

²⁶ Aktay, *a.g.e.*, s. 55.

olmuşlar ve kırsal kesim dindarlığının “heretik” yönüne son derece realist bir yaklaşım sergilemişlerdir. Kırsal kesimin dünyasına Sünnî ve kitabî bir entelektüalizmle yeterince iyi karşılık verilemeyeceğini çok iyi bilen devlet, sanıldığı gibi heterodoks denilen eğilimlere antipatik davranmak bir yana, bu tarz bir dindarlığın gelişmesi için özel programlar bile uygulamışlardır. Bu hususta yeterince farkındalık gösteren Osmanlı, Weber’in halk dindarlığı konusundaki gözlemlerinden gereken dersleri çıkarmış gibi görünmektedir. Bilindiği üzere Max Weber, dünya dinlerinin esas itibarıyla fazlasıyla entelektüel olan taleplerinin avama tam anlamıyla hitap edemediğini, bununla birlikte bir dini dünya dini yapan şeyin, o dinin köylü veya kentli halk kitlelerinin, hatta değişik meslek guruplarının değişik düzeylerdeki rasyonalizmlerini veya irrasyonalizmlerini gözetken değişik versiyonlarını üretebilme kabiliyeti olduğunu kaydeder. Weber, bugün dünya dinleri olarak bilinenlerin hiçbirinin söz konusu hedef kitlelere ulaşabilmek için başlangıçtaki iddialarında fazla ısrarcı olmadıklarını söyler:²⁷

“...Musevîlik ve Protestanlık hariç tutulursa, bütün dinler ve dinî ahlâklar kitlelerin ihtiyaçlarına uyum sağlayabilmek için aziz, kahraman ve mitsel tanrı kültürlerini yeniden ortaya çıkarmak zorunda kaldılar. Sonuçta İslâm ve Katoliklik, azizler gibi, gündelik hayatta kitlelerin gerçek dinlerini meydana getiren yerel, işlevsel ve meslekî tanrıların kutsallığını kabul etmeye mecbur kaldılar.”²⁸

Halkın dinî geleneğinde Allah’ın dolaylı toplumsal gerçekliğini dolaysız bir deneyime dönüştürmeye çalışan bir din adamına ihtiyaç hep var ola gelmiştir. Bu ihtiyaç fazlasıyla Şiilik ve Sufilik gibi iki çok önemli toplumsal ve dinsel hareket tarafından karşılanmıştır.²⁹ Ernest Gellner’in gözlemlediği gibi, kent insanı yazılı vahye doğrudan ulaşabildiği için hiçbir dolayımaya ihtiyaç duymamıştır; fakat ümmî olan kaile insanları vahyi sözel olmayan bir şekilde sunan beşerî araçların hizmetlerine ihtiyaç duydular.³⁰

Sonuç

Dinî tarih, dinî unsurlarla birleşen farklı sosyal faktörlerin, belli bir sosyo-kültürel çevrede teşkilatlanması ve kurumlaşması sonucu oluşan cemaat ve birliklerin hemen her devirde bize çok çeşitli örneklerini sunmuştur. Bu tür

²⁷ Aktay, *a.g.e.*, s. 20.

²⁸ Max Weber; “*Din Sosyolojisi*” (İngilizceden çev.: Mevlüde Ayyıldızoğlu), derleyen: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş; *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s.159-160.

²⁹ Bryan S. Turner; *a.g.e.*, s. 110.

³⁰ Ernest Gellner; “*A pendulum swing theory of Islam*”, *Annales de Sociologie*, 1968’den aktaran Bryan S. Turner; *a.g.e.*, s. 109.

oluşumlara özellikle Müslüman topluluklar içerisinde oldukça sık rastlanmaktadır. Zira İslâm dini, sırf dinî gayelerin ötesinde bir takım toplumsal eğilimlere daha güçlü bir şekilde yer vermekte ve bu husus, İslâm tarihi boyunca Müslümanlar arasında çeşitli sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel vb. amaç ve menfaatlerin koordinasyonu örneklerine -dinî motiflerle birleşerek- daha da sık rastlanmasına yol açmaktadır. Diğer evrensel dinlerden farklı olarak İslâm dini, dünyayı benimser, ona galip gelmeye gayret eder ve onu tam olarak hayatın tüm safhalarında biçimlendirmeye çalışır. Öyle ki bu din, ilahî kanunla hayatın kutsal dışı alanlarını bile düzenlemeyi hedefler. Bu nedenle evrensel İslâm dini, kutsal dışı olanı, dinî cemaatler haline sokmaya gayret eden yapısal bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin dinî cemaat haline gelecek tarih sahnesinde yer almasının nedenlerini, bize göre, İslâm'ın bu kuşatıcı ve evrensel olan yapısal özelliğinde aramak gerekmektedir.

Arap dünyasında “feta”, İranlılarda “civanmertlik”, Türklere ise “alperenlik”; asabiyet ve kabileciliğe dayalı birer îsâr anlayışının ürünüdürler. Dolayısıyla bu tür toplumlarda tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâktan bahsetmek doğru görünmektedir. Yani dünyevî değerlere dayanan bir ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) hâkimdir. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında, asil insan idealini belirleyen erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak toplumsal farklılaşmanın henüz yaşanmadığı cemaat tipi basit toplumlarda, göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve cemiyet yapısına doğru geçişte, cemaat yapısının öğeleri, değişik biçimlerde de olsa, varlığını sürdürmeye devam eder. Zira yapısal değişimler yaşayan toplumlarda eski yapı, yenisi içerisinde tamamen eriyip kaybolmamakta, aksine birçok öğeleriyle bu yapı içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin dinî cemaat haline gelecek tarih sahnesinde yer almasının sosyolojik analizini, cemaat tipi basit toplumdaki asil insan idealini belirleyen yiğitlik, konukseverlik, cömertlik ve sadakat gibi dünyevî değerlere dayanan göçebe ahlâk anlayışının cemiyet tipi toplumdaki karşılığı şeklinde yapmak uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Turgut, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Arslan, Mustafa, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, sayı 1, s. 97-116.
- Arslan, Mustafa, “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlâkı ve Ahilik”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010 1 (1), 55-77.

- Atsız, Âşık Paşaoğlu *Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 1992.
- Bayram, Mikail, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara 1995.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.
- Cahen, Clauda, "İlk Ahiler Hakkında", (çev: Mürsel Öztürk), TTK Belleten, S.197, (1986).
- Carr, E.H., *Tarih Nedir*, (çev: Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Çelik, Celalettin, "Değişme Sürecinde Merkez Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler", *İslâmiyat Dergisi*, Ankara Ekim-Aralık 2002, Cilt V, sayı 4, s. 81-97.
- Gellner, Ernest, "A pendulum swing theory of Islam", *Annales de Sociologie*, 1968.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvve Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, İstanbul 1949-1950, Cilt XI.
- Güllülü, Sabahattin, *Sosyolojik Açıdan Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, Cilt I.
- Köprülü, Fuat, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Meusching, Gustaw, *Dinî Sosyoloji*, (çev: Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, Cilt XIII, İstanbul 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, Nisan, sayı 33. s. 3440.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözümlü Teknolojileşmesi*, (çev: Sima Postacıoğlu Bannon), Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Özkeraz, Ahmet, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara 2000.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Taeschner, Franz, "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", (çev: Fikret Işıltan), *İÜİFM*, İstanbul 1995, Cilt XV, No. 1-4.
- Taeschner, Franz, "Türk Ahiliği", *Çağrı*, S. 83, (1964).
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*, (çev: Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi* (çev: Mevlüde Ayyıldızoğlu), derleyen: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş; *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış*

Lütfi BOZKALE**

Öz: Tarihsel süreç içerisinde teologların, filozofların ve kelâmcıların üzerinde yoğunlaştığı konulardan birisi de imkân ve hudûs konusudur. Entelektüel düzeyde ortaçağdan günümüze kadarki dönemde din bilginlerinin özellikle kelâmcıların önemle üzerinde durduğu âlemin yaradılışı konusunda âlemin hâdis mi olduğu (sonradan yaratılma) ya da filozofların kastettiği anlamda imkân (mümkün varlık) dâhilinde mi olduğu konusu hararetle tartışılmıştır. Bu makalede; hem filozoflar nezdinde kullanılan kavramın ne anlama geldiğini, hem de kelâm bilginleri nezdinde konuyla ilgili kullanılan tabirlerin ne anlama geldiğini ele almaya çalıştık. Aslında hem filozoflar hem de kelâmcılar Tanrı'nın bu âlemi yarattığı fikrindedirler. Fakat felsefecilerin kullandığı imkân delilinde bir takım eksiklikler gören kelâmcılar bunu eleştiriye tabii tutmuşlardır. Yapılan tartışmalar ve Gazali'nin filozoflara getirdiği eleştirilerde bunun böyle olduğunu göstermektedir. Bu tartışmalar neticesinde de yüklü bir külliyat oluşmuştur. Nitekim düşünürler, bilginler, siyasetçiler hep bu külliyat sayesinde aydınlanmışlar ve kültür dünyamıza katkıda bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İmkân, Hudûs, Mümkün Varlık, Hâdis Varlık.

Abstract: In the historical process theologians, philosophers and theologians focused on the opportunities and hudûs is one of the subjects. Religious scholars, especially in the medieval period up to the present level of intellectual theologians strongly focused on the creation of universe is in the realm of hadith (later creation), or allow the sense meant by philosophers (being able) to be within the fiercely discussed in. Both the meaning of the concept used before philosophers and scholars of theology before the negotiations on the subject tried to do what is meant by definition no use. In fact, both the philosophers and the theologians feel that God has created in this realm. However, lack of philosophers who uses a number of theologians proof of possibility, of course it kept the criticism. Al-Ghazali's criticism of philosophers brought to the debate, and it shows that it is.Indeed, thinkers, scholars, politicians always enlightened thanks to this corpus of texts and culture have contributed to our world.

Key Words: Able Subject, Hudûs, Being Able, Later Creation.

* Bu makale Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi doktora derslerinde yapılan seminer çalışmalarından faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, lutfibozkale@hotmail.com

GİRİŞ

Din Felsefesinde varlık ve zaman perspektifinde Tanrı ve Evrenin gerçekliliği üzerine tartışmalar yapılmıştır. Tanrının hakikati zorunlu varlık kavramı ile temellendirilirken, evrenin hakikati ise daha çok zamanla birlikte düşünülmüş, ontolojik olarak Yaratanla yaratılan arasına bir mesafe konulmuştur. Tartışmalar ise tabir yerinde ise bu mesafenin ölçülebilir olup olmadığı üzerine olmuştur. Eşyanın nesnel gerçekliliği paradigması üzerinden yapılan yorumlar, Müslüman düşünürlerin düşüncelerine temel aldıkları çıkış noktası olmakla beraber birbirlerinden farklı kavramlarla konuyu tartışmışlardır. İslâm düşüncesinde, ontoloji kapsamında değerlendirilen ve zorunlu varlığın ispatı, âlemin yaratılmışlığı, zat-sıfat ilişkisi gibi konuların dayandığı kıdem-hudûs kavram çifti, aynı zamanda var olanların bölümlenmesinin bir türüdür. Felsefe, kelâm ve tasavvufta var olanlar pek çok şekillerde bölümlenmiştir. Bu bölümlenme türlerinden biri de kıdem-hudûs ya da kıdem-hâdis biçimindedir. Pek çok filozof tarafından metafiziğin çözülmesi güç sorunlardan biri olarak kabul edilen kıdem-hudûs konusu, nesnel anlamda bir zamanın var olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Dinin doğası gereği; varlığı konusunda şüphe olmayan Tanrının nasıl bir Tanrı olduğunu izah etmenin gerekçesi olarak bu tartışmaların merkezinde, Tanrının evrenle olan ilişkisini izah etme vardır. Öte yandan varlığı ileri sürülen Tanrının; felsefe diliyle söylersek evrenden aşkın ve evrendeki varlıklarla hiçbir benzerliğe sahip olmayan bir Tanrı mı olduğu, yoksa O'nun bu âlemde içkin mi olduğu sorusu¹ da bu tartışmalarda, özellikle imkân ve hudûs konusunda önemli olmuştur.

Kaynaklarda; 'varlığının üzerinden uzun zaman geçen, zaman içinde başkasına nispetle daha önce olan, zamana bağlı olup yeniden ortaya çıkan fakat kendinden önce zaman geçmemiş olan, mutlak anlamda ezel sözcüğüyle eş anlamlı olarak başlangıçsız olan' gibi anlamlara gelen *kıdem* kavramı, kelâm literatüründe 'zâtı yönüyle varlığının başlangıcı düşünülemeyen, kendisi için başlangıç ve son düşünülemeyen, sürekli var olan, varlığı başkasına bağlı olmayan, çok (yok) olması olanaksız olan, değişime konu olmayan, eksiksiz ve zaman üstü' anlamında sadece Tanrı hakkında kullanılan kavram olmuştur. Yine kaynaklarda; "eskiden olmayıp sonradan olan, sonradan meydana gelen, yeni ve genç olan" gibi anlamlara gelen *hudûs*, kelâmda; "Tanrı dışındaki tüm varlıkların önceden yok iken sonradan yaratıldığını, yokluğun bu varlıklara öncelenmesini ve bu varlıkların zamansal bir başlangıcının bulunduğunu" ifade eder. Bunun yanında *hudûs*, âlemin yani Tanrı dışındaki tüm varlıkların yara-

¹ Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007, s. 270.

tılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılan kanıt türlerinden biridir. Kelâmcılar, hudûs ve hades kelimeleri ile sonradan yaratılmış olmayı, yok iken sonradan var olmayı, bir şeyin varlığının başlangıcının olmasını, varlıktan önce bir yokluğunun bulunduğunu kastetmişlerdir. Bu varlık türüne de hâdis ya da muhdes varlık adını vermişlerdir.²

Filozofların kıdem-hudûs konusunda ortaya koydukları geleneksel yaklaşıma karşılık kelâmcılar, Tanrı'nın âlemden önceliğini savunarak, buna kıdem-i zemenî (zaman yönünden ezeli), âlemin Tanrı'dan sonralığını ise, hudûs-i zemenî (zaman yönünden sonralık) biçiminde adlandırılmışlardır. Sadrüşşerî'a, kelâmcılar tarafından temsil edilen geleneksel yaklaşımı şu şekilde özetlemektedir : "Varlığın yokluğu, varlığından önce olmadığında kadim; varlığından önce söz konusu olduğunda ise hâdis olarak adlandırılır." Sadrüşşerî'a, "Yüce Allah gökleri yaratmadan önce vardı" önermesinde söz konusu edilen önceliğin, takdir edilen bir zaman yani varsayımsal bir zaman anlamına geldiğini ifade etmektedir.³

Kelâmın geleneksel kanıtı, kelâm yapıtlarının büyük önem verdikleri bu ön savın (Tanrının varlığının âlemden önceliği) kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu sav; âlemin yenilenmesi ya da sonradan var olmasıdır (el-hudûs). Bu koşul, filozofların kendilerine karşıt olan öncesiz bir âlem savına karşı, Ehl-i Sünnet yandaşlarınca nasıl şiddetle karşı çıktığını açıklamaktadır. İbn Hazm bunu, Ehl-i Sünnetle Ehl-i Sünnet dışı fırkalar, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında yapmış olduğu ayrımın temelinde yatan ilke olarak kullanmaktadır. Bilindiği üzere Gazali, *Tehâfüt*'ünün birinci meselesini filozofların 'öncesizlik savı'nın reddine ayırmakta ve bu savı filozofların en zararlı savı olarak görmektedir. Kelâmcıların âlemin sonradan olduğunu kanıtlarken izledikleri genel yol, Allah'tan başka her şey diye tanımladıkları âlemin, tözler (atomlar) ve ilintilerden (arazlar) oluştuğu, ilintilerin de iki anlamlı bir zaman sürecinde var olamayacağı kuralından hareketle, onların (ilintiler) kendilerini dilediğinde yaratıp, dilediğinde yok eden Allah tarafından sürekli yaratıldıkları inancı üzerinedir. Bu bakımdan Eş'arî'yi izleyen Bâkılânî ilintileri:

"... Sürekliliği (bekâsı) imkânsız olan ve varoluşlarının ikinci anında varlığı ke-sintiye uğrayan şeyler" olarak tarif eder.⁴

² Ay, Mahmut, *Sadrüşşerî'ada Varlık*, Avrasya Yayınları, Ankara, 2006, s. 218-219.

³ Ay, a.g.e. s. 219.

⁴ Fahri Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 259.

Filozoflar ise âlemin ezeliği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Önceki ve sonraki filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, âlemin ezeli olduğu yolundadır. Işığın güneşle birlikteliği gibi âlemde Yüce Allah'la beraber, onun eseri ve zaman dışı olarak var olmuştur. Yaratıcının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir.⁵ Gazali, filozofların bu deliline karşı şöyle bir savunma getirir:

“... Eğer ben filozoflardan delil olarak nakledilen şeyleri açıklamaya kalksaydım, bu mesele hakkında sayfalar dolusu yazmam gerekirdi. Fakat sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu görüşü incelemek üzere şöyle deriz. Âlem niçin var olduğundan daha önce var olmadı? Bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız oluşuna bağlanamaz. Çünkü böyle bir anlayış ezeli varlık olan Allah'ın aciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki; bu imkânsızdır. O zaman yaratıcı olmadan yaratılanın varlığı mümkün oluyorsa, varsın âlem de Allah olmadan yaratılmış sayılsın, bu takdirde aynı problem gündeme gelir. Ezeli varlıkta kudret, alet, zaman ve amaç bakımından herhangi bir değişme olmaksızın, sonradan olanın ondan sudûr etmesi imkânsızdır.”⁶

Kelâmda; *Dehriyye* ya da *Dehrilik* kavramı, ezeli bir âlem tasavvurunu benimseyen ve âlemde olup biten her şeyi dehr'in gücüne bağlayan zümreler için oldukça geniş kapsamlı olarak kullanılmıştır. Filozoflar ise zamanın yaratılmadığını, bilakis onun varlığının ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun sebebi, aynı ilk maddede olduğu gibi, zaman konusunda da *sudûr nazariyesine* dayanmalarıdır. Fakat felsefecilerden farklı olarak Kindî kendi tezini 'Bir'in her şeyi ilk yaratan olduğu' fikri üzerine kurmakla birlikte, bu yaratmanın sudûr yoluyla değil, daha çok Kur'an'da yer alan yoktan (ex nihilo) yaratma yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Yani Tanrı bu âlemi yoktan yaratmıştır; sudûr yoluyla değil. Binaenaleyh, Kindî hem Aristo'ya hem de Plotinos'a zıt olarak Tanrı'nın yaratıcı gücünün bir sonucu olduğu için zaman ve hareketin sonlu ve dünyevi olduğunu, geçici bir başlangıç ve sonu olması gerektiğini kanıtlama anlamında bir dizi delil getirir. Kindî, bu geçicilik fikrinden, Tanrı'nın varlığına ilişkin delilini âlemin hudûsu delili üzerine kurar. Bu, Kindî tarafından şu şekilde dile getirilir:

“...Şu varlık tarzıyla evrenin sonsuz olması mümkün değildir. Bu yüzden bu varlık âlemi zorunlu olarak zamanda yaratılır ve muhdestir. Şimdi zamanda yaratı-

⁵ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, Çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarı oğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 15

⁶ Gazali, *a.g.e.* s. 16.

lan şey, yaratıcı tarafından zamanda var edilmelidir. Şu halde kâinatın zamanda bir yaratıcısı, onu yoktan yaratan bir yaratıcısı olmalıdır".⁷

Sadrüşşerî' a filozofların sudûr teorisinde öngördükleri yaratmanın anlamını izah ederken, filozofların zat yönünden bir önceliği savunduklarını belirterek, onların etken (âmil) dedikleri şeyin, birinci anlamda kadîm, ikinci anlamda hâdis olduğunu, oluşun (hudûsun) ise, bir şeyin yokluk sürecinden sonra var olması anlamına geldiğini⁸ söylemektedir. Bunun da zamansal bir öncelik değil, zatî bir öncelik anlamına geldiği açıkça anlaşılmaktadır.

Kelâmcılar ve filozoflar, kıdem-hudûs konusunda, uzun tartışmalar sonucunda birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Konuyla ilgili farklı bir gelenek oluşturan filozoflar "Acaba zaman yönünden evrenin bir başlangıcı var mıydı? Ne denli geriye gidersek gidelim, yine evreni ve zamanı bulabilecek miyiz? Acaba evrenin tümünün bir başlangıç noktası var mıydı?" gibi sorulara yanıtlar aramışlar. Bu soruların cevabını verirken, varlıkların taşıdığı imkân özelliğinden hareket ederek, Tanrının sudûr yoluyla yarattığı bu evrenin zamansal olarak kadîm bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

Kelâm ilminde ün yapmış bilginlerden olan Hemedânî filozofların imkân delilinden çıkardıkları; âlemin zamana nispetle kadim olduğu görüşüne karşı şöyle demektedir:

"...Âlemin kadîm olduğu görüşü (zamansal olarak) bâtil, hayalî bir hükümdür. Çünkü âlemlerle kastedilen, cisimlikten müteşekkil olan gökler âlemi ve türeyen varlıklardır. Yani Allah'tan başka bütün mevcutlardır. Âlem lafzının kapsamına giren akıllı varlıklar, cisimler ve türeyen varlıkların varlığı, zamanın varlığına bağlıdır. Bunların varlığı nasıl kadîm olabilir ki -kadim olmaları için zamandan bağımsız bir varlıkları olması gerekir- onların zamanın başlangıcıyla başlayan bir varlığı vardır."

Yine filozofların âlemin ezelde bir yerde yaratıldığı sözüne atfen Hemedânî şunu savunur:

"Âlemin varlığı zamana bağlı iken yine zamanın varlığı da cisimlerin hareketiyle oluşurken âlemin zamandan önce bir varlığının olması imkânsızdır. Çünkü ezelde bir yerde varlığın yaratılması zamandan bağımsız bir varoluşu gerektirir ki bu mantiken imkânsız bir iddiadır. Kör bir şuur ancak bunu iddia eder ki, bu meselelerin izahında cümlelerimizin vus'u (imkânı) ancak yukarıda söylediğimiz ma-

⁷ Fahri Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 50

⁸ Ay, a.g.e.. s.221.

nayı kavrar; başka bir manayı (yani ezelde yaratma gibi) kavrayamaz ve açıklamaz.”⁹

Aynı konuyla ilgili olarak İbn Arabî:

“...Âlem varlığı itibariyle yaratıcıyla beraber değildir; aralarında ölçülebilir bir mesafe de yoktur. Âlem varlık olarak ikinci derecede, Yaratıcı ise birinci derecededir” demiştir.

O, Tanrının varlıklarla (daha doğru bir ifade ile âlemle) ilişkisini ve beraberliğini olumlar; ama âlemin Tanrıyla olan ilişkisini olumsuzlar.¹⁰ Çünkü burada yaratılmışın, yaratana irtibatı söz konusudur. Bu bağlamda bütün varlıklar varlıklarını Allah’tan alırlar. Yani varlıklar yok iken, Allah onları yaratmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre; varlıkların (Allah’ın dışındaki) varlığa gelmeden önceki durumları yokluk hâlidir. Bu bakış açısı beraberinde felsefe ve kelâm geleneğinde olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de varlığı ontolojik olarak zorunlu varlık ve mümkün varlıklar diye ikiye ayırmamızı gerektirir. Buradaki tartışma, kısaca belirtmemiz gerekirse “Varlığa gelişte âlemin imkânı mı, yoksa hudûsu mu geçerlidir?” sorusu üzerinde olmuştur. Kelâmcılar bu sorunun cevabıyla ilgili olarak:

“...Sebebe muhtaç kılan şey hudûstur, imkân değildir. Çünkü mümkün, yalnızca varlıktan yokluğa çıkmasında, hudûsta müessire muhtaçtır. Zira onun mahiyeti buna kâfi gelmez. Mümkün varlığa çıktığında ise muhtaçlık ortadan kalkar. Bundan dolayı müessir ortadan kalktığında mümkün var olmaya devam eder. Fakat burada sorunlu bir nokta vardır, o da şudur: Müessire muhtaç kılan hudûsla birlikte imkândır. Bu durumda hudûs ve imkândan her biri, muhtaç kılan bir illetin parçası olmaktadır. O zaman muhtaç kılan, hudûs şartıyla imkândır”¹¹ cevabını vermişlerdir.

Müslüman filozoflardan Kindî, kıdem-hudûs konusunda, felsefi geleneğin en önde gelen iki ismi Fârâbî ve İbn Sînâ’dan farklı olarak, tavizsiz bir yoktan yaratma düşüncesini savunmuştur. Tanrı-evren ilişkisini değerlendirirken Aristocu öğretiden tamamen ayrılan Kindî, konuyu İslâm dininin temel ilkeleri bağlamında yorumlamaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemde; âlemin ezeliğini savunan zümrelere karşı âlemin Allah’ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan (an leys) yaratıldığını savunarak bedihi olarak kendi hipotezini ortaya koymuştur.¹² Kindî’nin bu hipotezine göre ezeli varlık; hakkında yokluk

⁹ Engin Erdem, *İslâm Düşüncesinde varlık Tasavvurları ve Aynul Kudat Hemadani’ye Göre Hakikat’ın Özünü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. Ankara 2006, s. 55-56.

¹⁰ İbn Arabî, *Risaleler 3*, Kıtasan Yay. Çeviren: Vahdettin İnce, İstanbul 2002, s. 159.

¹¹ Ay, a.g.e.. s. 225.

¹² Ay, a.g.e.. s. 226.

düşünülemeyen, öncesiz, sebepsiz, varlığı başkasına bağlı olmayan, cismani olamadığı gibi değişmesi ve dönüşmesi de söz konusu olmayan varlıktır. Buna karşın âlem cismani olup, sürekli değişme durumunda olduğundan ezeli değildir.

Felsefi geleneğin en önemli temsilcilerinden Fârâbî'nin felsefi sisteminde, âlemin aslı imkân olduğundan, bu aslın zihindeki tasarımı, öncesinde olanak bulunmayan zorunlunun tasarımıyla doğrudan ilişkilidir. Fârâbî, âlemin varlığının zaman yönünden zorunlunun varlığından sonra olmadığını, ancak âlemin meydana gelişinin, doğası dışındaki bir şeyle olduğunu, yani âlemin Zorunlu Varlık tarafından meydana getirildiğini düşünür. Buna göre âlem, muhdes olmakla birlikte, zaman yönünden kadîmdir. Buradaki problem; âlemin varlığının imkân dâhilinde olması ve onun varlığını mümkün kılan sebebin de varlığı zorunlu olan zat olmasından, âlemin kendisinin de zorunlu olduğu sonucunun çıkarılıp çıkarılmayacağıdır ki Gazali buna şiddetle karşı çıkar. Gazali'nin belirttiğine göre, kendisi hâdisten "daha önce var olmayıp, daha sonra var olmaya başlayan şeyi" anlamaktadır. Var olmadan önce bu sonradan var olan âlem mümkündü. Yani aynı ölçüde olabilirdi veya olmayabilirdi. Dengeyi varlık lehine bozmak için bir belirleyici (müreccih) gerekli idi; yoksa bu mümkün âlem daima yokluk halinde kalmış olurdu. Gazali'nin burada nedensellik çerçevesinde bu kavrama yönelttiği çökertici saldırıyı göz önüne alırsak, sebep teriminden yalnızca belirleyiciyi (yani müreccih) anladığını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Felsefi gelenek içerisinde kıdem-hudûs teorisi; varlığın zorunlu ve olurlu biçiminde ikiye ayrılması, yaratmanın da zihinsel bir işlem olarak görülmesinden "bir'den ancak bir çıkar" ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Felsefi gelenek yaratmayı, âlemin zorunlu varlıktan belli bir sıralı düzen içinde ve devamlı olarak taşması, böylece zorunlu varlığın kendisi dışındaki varlıkları var etmesi şeklinde düşünmüştür. Felsefecilere göre; Tanrı'nın kendi zatını akl etmesiyle, ilk akıl (el-aklül-evvel) oluşur. Başka bir ifadeyle ilk akıl, Tanrı'dan ilk taşan oluşur. İlk akıl özü yönünden mümkün olmakla birlikte, Tanrı'dan taşması dolayısıyla da ezeldir. İlk aklın akl etmesiyle, ikinci akıl oluşur. Bu sıralı düzen, ay altı âlemi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin ortaya çıkmasına kadar devam eder. Burada üst düzeydeki varlık derecelerinin akl etmesi sonucu, alt düzeydeki varlık derecelerinin oluşması söz konusudur.¹³

¹³ Atay Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974, s. 103-116.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin ortaya koyduğu yaklaşımı sistematik bir tarzda açıklamaktadır. Aslında her iki filozof da âlemin sonradanlığını kabul etmektedirler. Ancak bu sonradanlık zat yönünden ya da öz itibariyle bir sonradanlıktır. Zaman yönünden ise âlemin zorunlu varlıkla birlikteliğini savunmaktadırlar. İbn Sînâ *en-Necât*'ta konuyu şu şekilde izah eder:

"Her özünde olanaklı varlığın, varlığının ondan daha kadim bir nedeni vardır. Çünkü zamanda olmasa bile her neden, nedenli özün varlığından daha öncedir. Aynı şekilde, başkası sebebiyle zorunlu olanın varlığı da özü itibariyle bu başkasının varlığından sonradır ve ona dayanmaktadır."¹⁴

Kitâbü'ş-Şifâ'da ise bu durumu şöyle açıklar:

"...Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri vardır. Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma ayrılırlar. İlki zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir; yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zati gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Varlık anlamı bir illete bağlıdır ve o varlık illetidir; yokluk anlamı da bir illete bağlıdır ve o da varlık anlamının illetinin yokluğudur. Bu nedenle biz deriz ki; mümkün varlığın, bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Şu halde varlığı mümkün olan her şey illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz."¹⁵

İbn Sînâ'nın mümkün varlığın illetine kıyasla zorunlu olduğu deliline, Gazali şöyle bir itiraz getirir:

"...Mümkünlerin toplamı da mümkündür. Ancak bütünün zorunlu ve mümkünden oluştuğunu farz edersek, bu durumda önceliğin zorunluya ait olduğu aşikâr ise, o halde bütünün tüm bu teklerin dışındaki bir şeyin nedenlisi olması gerekir. Bütün ve teklerin dışında kalan ise kaçınılmaz olarak varlığı zorunlu olandır kuralından hareket edersek, varlığı zorunlu olanın başkalığındaki apaçıklık da ortaya çıkar. Dolayısıyla varlığı zorunlu olanın iradesiz bir illet olmadığı, bilakis dilediği bir anda mümkünleri yarattığı sonucuna ulaşırız."¹⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncülüğünü yaptığı Meşşâi felsefi gelenek, özsel ve zamansal olmak üzere iki tür ezeliyet benimsemiştir. Buna göre Tanrı, illeti olmayan ancak kendisi diğer bütün varlıkların illeti olan özsel, ezeli varlıktır. Tanrı özsel yönden ezeli ilk neden olduğuna göre, ondan çıkan ya da taşan, yani onun eseri olan varlıkların da ezeli olması kaçınılmazdır. Âlem de onun bir

¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, Kahire 1331, Neşreden: H. Ziya Ülken, İstanbul 1953, s. 219.

¹⁵ Macit, "İmkân Delili" İbn Sînâ, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, s. 288-289.

¹⁶ Macit, *a.g.e.* "Hudûs Delili", Gazali, s.294.

eseri olduğundan, zamansal yönden ezeli olması gerekir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, felsefi gelenek açısından âlemin kıdemini savunmak ya da âlemin oluşum yönünden zorunlu varlık ile aynı anda meydana geldiğini düşünmek, hiçbir zaman âlemin varlığının Tanrının varlığıyla eşit olduğu yargısına götürmez.

Fârâbî'nin talebelerinden İbn Adî, mümkün varlık konusunda İbn Sînâ ve Fârâbî'den farklı bir görüş ortaya koymuştur. Tanrı'nın ezeli bilgisinin olayları var olma ya da yok olma konusunda tamamen zorunlu kıldığı yönündeki iddiayı çürütmek için İbn Adî sebepler teorisine başvurmuştur. Ona göre Tanrı'nın ezeli bilgisinden hareketle, varlıkları zorunlu kılan bir ilişkinin ileri sürülemeyeceği kesindir. Çünkü bilen olması açısından bilenin durumu sabit ve değişmezdir. Ama bilinen, değişim ve yokluğa maruz kaldığı için zorunlu olamaz.¹⁷ Tevhîdî'nin tarifine göre, mümkünün durumu bir tür istikrarsızlıktan ibarettir. O, mümkünü şöyle tarif eder:

“Mümkünün hükmü ise zorunlu ve imkânsızın hükmünden farklıdır. Zira sanki mümkün, yerini bulmaya çalışan ve imkân (olarak nitelenebilmek) için kendi özünü arayan bir şeydir. Bütün bunlar, menşei konusundaki sıkıntı ve kendi alanının istikrarsızlığından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, tabiatı ve tanımı açısından yok (adîm) hükmündedir.”¹⁸

Kanaatimize göre; Tevhîdî'nin mümkün varlıkla ilgili bu tanımından da anlaşılacağı üzere, mümkündeki bu istikrarsızlığı ortadan kaldıran sebep iradi olmak zorundadır. Eğer bu sebep kendi sonucunu determine eden bir illet olsaydı, mümkünle zorunlu arasındaki bu ilişki, katı bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmış olurdu. Dolayısıyla filozofların âlemin oluşum yönünden zorunlu varlıkla aynı anda meydana geldiği şeklindeki görüşleri hatalıdır. Çünkü onların bu anlayışı; varlıkların ortaya çıkışlarını, onları irade ederek yaratan bir yaratıcıdan ziyade kendi sonucunu meydana getiren determinist bir illet-malul ilişkisine indirgeme eleştirisinden kurtulamaz.

Kelâmcılar, âlem tasarımında tamamen doğal determinizme dayanan ve varlıkları öncelikle zorunlu ve mümkün, sonra da mümkünü kadim ve hâdis biçiminde ayırma tabi tutan felsefi geleneğin aksine, yoktan yaratma tezini benimsemişlerdir. Filozofların kıdem ve hudûs kavramlarına yükledikleri anlam ile kelâmcıların aynı kavramlara yükledikleri anlam birbirinden farklıdır. Örneğin kelâmcılarda zamansal ve özsel öncedenlik ya da sonradanlık söz konusudur. Kelâmcılar Tanrı-evren ilişkisini zamansal yönden bir ayırma tabi tut-

¹⁷ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.108

¹⁸ Kaya, *a.g.e.* s.116

muşlar ve teorilerini de bunun üzerine inşâ etmişlerdir. Bu noktada Sadrüşşerî'a şunları belirtir:

"...Felsefecilerin aksine biz, zamansal kadîmin etkene (müessir) ihtiyacı olmadığını düşünmekteyiz. Zira ona göre, bir etkene ihtiyaç söz konusu olursa bekâ halinde ihtiyaç olur. Hâlbuki bekâ halinde de etkene ihtiyaç yoktur. Zira var etmek (icad), mahiyeti mahiyet kılmaktır. Mâhiyet, mâhiyet olarak kılındığında ise başka bir kılışın önceliğine ihtiyacı yoktur. Başka bir ifadeyle bir defa mâhiyet mâhiyet olarak kılınırsa, ondan önce bir kılışın olması gerekmez."¹⁹

Sadrüşşerî'a'nın bu yaklaşımı, zamansal ezellilik ve âlemin ezeli olup olmadığı konusunda filozoflarla kelâmcıların derin bir anlaşmazlık ve ayrılık içinde olduklarını göstermektedir. Kelâmcılar âlemin yaratılışından söz ederken, onu Allah'ın yoktan ve doğrudan yarattığını ifade ederler. Buna göre duyumsanan dünya ve bu dünyayı oluşturan varlıklarda kozal bir nedensellik bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle varlıklar, kendi özlerinden kaynaklanan bir zorunlulukla hareket etmezler. Oysa filozoflar; bir ma'lûl ve me'ûl olarak âlemin tek başına var olmasının olanaksızlığına dayanarak, onun bir ilk illet ve nedene gereksinim duyduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre âlem, ma'lûl ve me'ûl olması yönüyle muhdestir. Ancak nedensellik gereği kendisinin Tanrı'dan çıkması dolayısıyla da ezeldir. Aristo ve Eflatun geleneğinin takipçileri konumundaki filozoflara göre, duyumsanan ve gözlemlenebilen varlıkların toplamından oluşan âlem, potansiyellikten fiili duruma dönüşüm sürecinin bir parçasıdır.

Meşşâi felsefi gelenekteki Fârâbî ve İbn Sînâ, evrendeki varlıkla ilgili olarak varlık-mahiyet ayırımına gitmişler, bir nesnenin varlığının başka bir anlama geldiğini, mahiyetinin ise başka bir anlama geldiğini savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle nesne, varlık ve mahiyet olmak üzere birbirinden farklı iki unsurdan oluşmaktadır. Bu iki unsur birbirinden ayrı olduğuna göre, nesneyi oluşturmak için bir gücün veya failin onları birleştirmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Nesne kendi kendinin nedeni olamayacağına göre, ayrı bir nedeninin olması gerekir. Sonuçta filozoflar mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayırımına gittiği için, bu ayrılığı ortadan kaldıracak bir etkene gereksinim olduğunu düşünmüşler, buna göre varlığında oluşum söz konusu olan varlığa mümkün, oluşum söz konusu olmayan varlığa da zorunlu varlık adını vermişlerdir. Kelâmcılar ise varlık ile mahiyet arasında bir ayırım görmedikleri için âlemin la şey'den yani

¹⁹ Sadrüşşerî'a, *Ta'dilul-Ulum*, İstanbul Köprülü' zade Mehmet Paşa Kütüphanesi, No:797, Tadilul kelâm kısmı, vr. 159a.

yokluktan yaratıldığını ve bu yokluğun hiçbir gerçeğinin bulunmadığını ifade etmişlerdir.

Kelâmcıların yok ya da yokluk olarak gördükleri şey, filozoflarda olurluğu karşılık gelmektedir. Onların birbirinden ayrıldıkları nokta, Tanrı'nın bu yok ve mümkün ile nasıl bir ilişkiye girdiğidir. Kelâmcılar yaratmayı, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişki düzleminde ele alırken, filozoflar ise bu ilişkiyi neden ile nedenli arasındaki ilişki olarak görmüşlerdir. Kelâmcılar "Âlem hâdis olduğundan var edene ihtiyacı vardır; kadîm olsaydı var edene ihtiyacı olmazdı" demişlerdir. Burada kelâm âlimleri tekvin sıfatı çerçevesinde yüce Allahın, var olma vakitleri geldiğinde âlemi ve bütün parçalarını ilim ve iradesi doğrultusunda yaratmasını kast ederler. Bu da mükevvenin (âlemin) varlığının tekvin sıfatına bağlı kılınmasını ve bundan dolayı mükevvenin hâdis olmasını gerektirir.²⁰ Öyle anlaşılmaktadır ki filozoflar evreni, Tanrı'ya bağlayan neden-sonuç ilişkisi düzleminde varlık düzeninin temeline yerleştirmişlerdir.²¹

Zorunlu-mümkün ayrımını esas alarak bir bütün olarak varlığı inceleyen İbn Sînâ, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi belirginleştirerek bir yandan Tanrı'nın her türlü (fiilî ya da kavramsal) çokluktan münezzehe yegâne varlık (mucibin-bizzât) olduğunu ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan Tanrı dışındaki tüm mevcudatı anlamlı bir ayrıma tabi tutmayı hedefler. Böylece İbn Sînâ metafiziğinin merkezine zorunlu-mümkün ayrımını yerleştirir.²² Kanaatimizce filozoflara göre, var olan her şey, mutlak anlamda varlığını Tanrı'ya borçludur. Genel olarak tüm varlık sisteminde, önce gelen şeylerin kendilerinden sonra gelenlerin nedeni oldukları düşünülmektedir. Buna göre eksik varlığın kaynağında kâmil olan varlık bulunmaktadır. Tanrı, ilk ve mutlak kelâm sahibi varlık olduğundan, aynı zamanda zorunlu olarak kendisi dışındaki tüm varlıkların da varlık nedenidir.

²⁰ Saduddin Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, Çeviren: Talha Hakan Alp, Rihle Kitap, İstanbul 2011, s.188

²¹ Varlık ve nedensellik arasındaki ilişki tüm ortaçağ metafiziğinin en temel sorunlarından biridir. Müslüman filozoflar nedenselliğin temeline varlığı yerleştirmişlerdir. Zira bir iş yapabilme olanağından önce, bir varlığın bulunması gerekmektedir. Her şeyden önce neden-nedenli ilişkisinde nedenin kendisi var olduğu için, kendisini bir süjeye vermekte ya da süjeyi belirlemektedir. Böylece her halükarda varlık nedenselliğin yegâne temeli ve kaynağı olmaktadır. Felsefi bakış açıyla varlık sadece nedenselliği olanaklı kılmaz, aynı zamanda nedensellik ilişkisini gerekli de kılar.

²² Kaya, *a.g.e.* s.196

İmkân-Hudûs İlişkisi

Kelâm bilginleri duyulur dünyadan, aşkın (müteal) âleme atom ve boşluk (heyula) kavramları ile geçerler. Atom (cevher-i ferd) ve boşluk (heyula) ile âlemin sonradan meydana geldiğini (hudûs-i âlem), âlemin sonradan meydana gelmiş olmasıyla da, Yaratıcının varlığını ve âlemin mümkün (olurlu) olduğunu ispat ederler. Evrendeki eşsiz denge örgüsüyle ve göklerin, yıldızların, gezegenlerin, galaksilerin ve bunların işleyiş düzenini konu ederek, bunların hakîm, ezeli ve ebedî bir yaratıcı olmadan, rastlantı sonucu oluşamayacağından hareket ederek, tabiatı ise, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve O'nun dışında her şeyin yaratılmış ve sonlu olduğunu ispatlamak amacıyla ele almışlardır. Bu bilginler, tabiatın, kendi kendine etkileyici ve hâkim olamayacağı sonucuna varmışlar, bu nedenle kendi sebep-sonuç zincirini, kendisinin oluşturmadığını söylemişlerdir. Zorunluluk (icâb: sebebin bir sonucu doğurması) ve yaratma (icâd) tabiatüstü ve âlemin dışında olmalıdır. Zira dış dünyada bir zıddının karşı koymasına maruz olmayan, durdurulamayan ve değiştirilemeyen hiç bir şey bulunmamaktadır. Bu noktadan hareketle kelâm kozmolojisi eşyanın tabiatının hâkim değil, mahkûm olduğu gerçeğinden hareket etmiştir. Yine bu nedenle kelâm kozmolojisi Tanrı tasavvuruna göre şekillenmiş ve Tanrı'nın ezellilik sıfatının aksine âlemin sonradan olma (muhtes) ve yaratılmış olma (mahlûk) özelliklerini ön plana çıkarmıştır.²³

Konunun teistik dinler açısından önemi açık ve nettir. Bu bağlamda olmak kaydıyla (dini disiplinlere bağlılık) tarihsel süreç içerisinde çeşitli disiplinler konuyla ilgili olarak fikirlerini ortaya koymuşlardır. Özellikle İslâm inancı çerçevesi içinde, kâinatın menşei hakkında gözlem ve deneye dayalı olarak bir tasavvura ulaşma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bizde bu çalışmamızda bu tasavvurları incelemeye çalıştık. Bu konuda İslâm imanı adına ortaya konan tasavvurların kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından, bu disiplinlerin dayanmış oldukları prensiplerden kaynaklanan farklılıklar arz ettiği ortadadır.²⁴

İslâm dini Kuran'a dayanarak ve mantıkî temellendirmelerle ilgilenmeden sade bir şekilde "Allah kâinatı yaratmıştır." der. Kuran'ı Kerimde "yok" ya da "yoktan yaratma" kavramları doğrudan geçmemekte, ancak Allah'ın fiilleri olarak kabul edilip yorumlanan halk, ibdâ, inşâ, ihdâs, fatr, icâd gibi kavramlar kullanılmaktadır.²⁵ Bu bağlamda kalmak kaydıyla filozofların ve kelâmcıların

²³ Hasan Tefvik Marulcu, "Âlemin Hudûs'u Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *Süleyman Dem. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2006, Sayı:16, s.81.

²⁴ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, İlmî Eserler 45, D.İ.B. Yay. Ankara-2004, s. 69.

²⁵ Aydın, *a.g.e.* s. 69.

yorumları bazı farklılıklar arz etmiş, etimolojik olarak filozofların mümkün (kontenjan) varlık varlığı mutlak (vâcibü'l-vücûd) olana dayanmalıdır tespitine karşılık kelâmcılar, "âlemin hudûsu" terimini kullanmışlardır. Varlığı muhdes (sonradan olan) olan her şeyin bir muhdisi (kadîm olan) olmalıdır diyerek, âlemin kadîmi hakkındaki tartışmalarda kelâmcılar âlemin hudûsunu ve onun bir muhdisi olduğunu ispat etmeyi amaçlamışlardır.²⁶ Kelâm ilmi metodolojisinde âlem bütün cüzleri ile muhdestir ve Allah-u Teâlâ'nın sıfatları da âlem değildir. Çünkü sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildirler. Kelâmcılardan Ömer Neseî:

"... Allah'ın dışında var olan şeylere âlem denilmesi, kendilerini yaratan yüce yaratıcının varlığına alâmet olmaları itibariyledir. Felsefecilere göre cisim, iki cevherden oluşur: Biri heyulâ, diğeri ise heyulâya hulûl eden (yerleşen) sûrettir. Onlar bu heyulâ ve semavi suretlerin (ay-üstü âlemi) kadîm olduğunu benimsediler. Lakin cevher-i ferd (bölünmeyen cüzler) kuralına göre, sûret heyulâya muhtaçtır ama heyulâ onun varlığını ortaya çıkaran bir mahal değil, aksine sûret heyulânın varlığını ortaya koymaktadır prensibinden hareketle, sûretler de heyulâ da hâdis cisimlerdir."²⁷ demiştir.

Kelâmcılar, felsefecilerin açıklamalarında ortaya attıkları, bizatihi kaim varlıkların vâcibü'l-vücûd, mücerredât (hissî işaretini kabul etmeyen maddeden soyulmuş cevher) ve cisimlerden oluştuğunu kabul ederken, bunlardan mücerredâtın bir varlığının olmadığını söylemişlerdir. Melekler ve nefis-i nâtika kelâmcılara göre cisimler sınıfına girerler.²⁸ Allah tealâ ise varlığı bizatihi kaim ise de varlığı vacip olduğu için imkân sahasında mümkün varlık olarak isimlendirilmez.²⁹ Felsefecilere göre cevher-i ferdin varlığı yoktur. "Bölünemeyen en küçük cüzlere" cevher-i ferd denir. Cismin bileşimi olan ancak heyulâ ve sûretlerden mürekkep olan cevhere de cisim denir. Bu aynı zamanda filozofların herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen cevheri kabul etmediklerini gösterir. Oysaki kelâmcılar kendi başına varlığını gösterebilen cevherleri iki kısma ayırdılar. Bölünmeyi kabul eden mürekkep (bileşik) cevhere cisim dediler, herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen gayr-i mürekkep cevhere ise cevher-i ferd ismini verdiler. Filozoflara göre cevherin bir çeşidi olan mekânlaşmayan cevherlerin varlığını kelâmcılar kabul etmediler.³⁰

²⁶ Ay, a.g.e.. s. 63.

²⁷ Saduddin Taftazanî, *Şerhu'l Akaid-i Neseî Tercümesi*, Çeviren: Ali Haydar Doğan, Yasin Yay. İstanbul-2012, s.85-87

²⁸ Taftazanî, a.g.e.. s.87

²⁹ Taftazanî, a.g.e.. s.86

³⁰ Taftazanî, a.g.e.. s.92

Kelâmcıların varlık ile ilgili olarak ilk ele aldıkları konulardan birisi de arazlar konusudur. Arazlar ve onların hadis oluşu, bir muhdise muhtaç oluşları ispat edildikten sonra, arazların bu niteliklerinden yola çıkılarak Allah hakkında akıl yürütmede (el-istidlâl bi'l-arad alallâh) bulunulur. Ve âlemin ezelliği görüşüne yönelik reddiyeler ele alınarak hadis olan cisimlerin bir muhdise muhtaç oluşlarının ispatı yapılır. Varlıkta, mahiyetle varlığın aynı mı farklı mı olduğu görüşü kelâmcılarla filozoflar arasında bir farklılık olarak ortaya çıkar. Çünkü her ne kadar kelâmcılar filozofların kavramlarını kullansalar da onların asıl amacı filozofların, özellikle âlemin kadîmliği konusundaki görüşlerini reddetmeye dayalıdır. Müslüman düşünürler mezhepler tarihi ile ilgili erken dönem eserlerinde, üzerinde uzlaşma sağlayacakları genel itikâdî esaslar oluşturmak yerine, diğer mezheplerin itikâdî görüşlerinin reddedilmesini amaçlamışlardır. Dolayısıyla bu tür eserlerde, uzlaşma değil, çatışma ve ayrılık daha çok öngörülmüştür.³¹ Bu yüzden bir bakıma kelâmcılar için âlemin hudusunun ispatı bir delil olmaktan ziyade filozofların imkân delilindeki eksikliklere vurgu yapan bir karşı argümandır diyebiliriz. Burada Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımı hususundaki görüşleri kelâmcılarla filozoflar arasındaki fikir ayrılıklarına örnek olması bakımından önemlidir. Onun bir İslâm filozofu olarak ve meşşâî geleneğin bir temsilcisi olarak varlık ve mahiyet ayrımı konusundaki görüşlerini şu şekilde belirtebiliriz. Fârâbî'ye göre:

- a) Mahiyet-varlıktan ayrıdır.
- b) Varlık mahiyete ârızdır.
- c) Mahiyet-varlığın illeti (nedeni) değildir.

d) Vâcibü'l-vücûd'da (Allah) mahiyet ve varlık ayrımı yoktur. Onun varlığı ve mahiyeti aynı şeydir ve buna onun inniyyeti (varlığın özü) ve hakikati denir. Bunları Fârâbî şöyle delillendirir:

1. Cisimlerin mahiyetleri vardır. Eğer cisim olsaydı, mahiyeti olurdu.

2. Bir şeyin mahiyeti, o mahiyete araz olan varlığın sebebi olamaz. Çünkü illetin (nedenin) varlığı, malûlün (nedenli) varlığının sebebidir. Mahiyetin biri alan biri veren iki varlığı yoktur. İki şeyden hiçbirisi diğerinin illeti (nedeni) olamaz.

3. Mümkün olan varlıkların illeti (nedeni) olma zorunluluğu vardır. Mümkünün varlığı, başkasından olması ile vukû bulur, meydana gelir.³²

³¹ Ay, a.g.e. s. 62.

³² Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 2001, s. 77-78.

İslâm felsefe geleneğinin ilk öncülerinden olan Fârâbî’de varlık mahiyet ayrımı görüldüğü üzere kelâm geleneğine ve tasavvuf geleneğine nispetle farklılık arz etmektedir. Çünkü mutasavvıflarda ‘varlık mahiyetten önce gelir’ düşüncesi hâkimdir. Oysa felâsifede varlıktan önce mahiyetin varlığı söz konusudur. Bu duruma göre varlık (filozoflarda) yapıcı bir güç ve unsur olmayıp, mahiyet için gerekli, ayrılmaz bir nitelik ve arazdır. Aynı şekilde mahiyete sonradan katılan (lâhik olan) bir şey de değildir. Yoksa var olduktan sonra varlık kendisine gerekmiş olurdu ki, kendinden önce var olmuş bulunurdu. Bunu Fârâbî şöyle açıklar:

1. Varlığı mahiyetin aynı olmayan varlıklarda, mahiyet asla varlığı gerektirmez. Buna göre de varlığın menşei/kaynağı mahiyetten başka bir şey değildir.

2. Varlığı (hüviyeti) mahiyetinden ayrı olan her şeyin varlığı, başkasındandır. Bu varlığı mahiyetinden ayrı olmayan bir varlıkta son bulur.

3. Mümkün varlıkların mahiyeti ise varlığından başkadır. Bunun için mümkün olanların Vâcibü’l-vücûda, varlığı-mahiyeti aynı olan varlığa istinat etmesi gereklidir.³³

Varlık-mahiyet ayrımını yapan Fârâbî, varlıkları iki kategoriye ayırarak tasnif ediyor. Bu ayrım neticesinde ortaya çıkan varlıklar vacip-mümkün sınıflarına ayrılıyor. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrıdır. Vacip olan varlıkta ise varlık-mahiyet ayrımı yoktur, o sırf varlıktır ve buna inniyet denir³⁴ diyor. Fârâbî’nin düşünce sisteminde açık ve en anlaşılır nokta, söz konusu olan mümkün varlığın var olması için zatı ile zorunlu olan varlığa yani Vâcibü’l-vücûda dayanması gerekliliğidir. Bu, felâsifenin Tanrının varlığı ile ilgili dayandığı en güçlü argümandır. İlet-malûl ilişkisi de filozofların İslâm düşüncesine getirdiği bir yenilik olmuş daha sonra bu kavram kelâm bilginleri tarafından eleştirilmiştir. Daha çok kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs deliline gelince, bu âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu ve onun bir yaratıcısının (muhdisi) olduğu delilidir. Ayrıca filozofların âlemin ezeliyeti hususundaki iddialarının dayandığı illet-malûl ilişkisi deliline karşı Gazali şunları söyler:

“...Âlem (kadîm) ezeli değilse yaratılmış (hâdis) olması gerekir. Hâlbuki yaratılmış olanın vasıtasız olarak ezeli olandan sudûru imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı iki şeklin dışında olmaz. (a) Bu yaratılmışlık ya bir tercih edene (mürecchih) bağlıdır, ya da değildir. Eğer yaratılmışlık tercih edene bağlı değilse âlemin yaratılmaması olarak, sırf mümkün (varlığı zorunlu olmayan) olması gerekirdi. Zira

³³ Atay, *a.g.e.* s. 78-79.

³⁴ Atay, *a.g.e.* s. 80.

bir tercih edici olmazsa tercih de olmaz. (b) Eğer âlemin yaratılmışlığı bir tercih edene bağlı ise şu sorulara cevap bulmak gereklidir; o tercih edeni ortaya çıkaran kimdir? Tercih eden niçin sonradan ortaya çıktı da önceden çıkmadı? Bu sorulara tercih edeni ortaya çıkaran Allah, tercih eden de Allah'ın iradesi olduğu şeklinde verilen cevap tutarsızdır. Çünkü bu cevap 'Allah bu âlemi yaratmadan önce âlemin varlığını irade etmediği için âlem önceden yaratılmadı, bir irade ortaya çıktığında ise âlem bu irade ile var edildi' demektir. Hâlbuki bu cevapla Allah'ın iradesinin ezeli olmadığı kabul edilmiş bir yanlış olduğundan ve iradesinin de sonradan ortaya çıkmış olması Allah için imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı imkânsız olunca ezeliği kesinleşmiş olur".³⁵

Gazali bu delili İslâm filozoflarının görüşü olarak nakleder³⁶ ve onların bu savını şöyle çürütür:

"...Filozoflara göre Allah kainatın yaratıcısıdır (hâlık) sözü, mecazi bir ifadedir. Allah, ilk illet (illet-i ûlâ) olması itibariyle maddenin yaratıcısıdır (sâni'). Fakat ilk illetin eseri olan madde -diğer bir ifadeyle âlem- zaman içinde olmuş ve bir zamanda başlamış değildir. Allah ile âlem arasındaki ilişki filozoflara göre illet ile illetin sonucu (ma'lûl) arasındaki ilişkinin aynıdır."³⁷

"Tek bir şey hem ezelden beri var, hem de sonradan olmuş (hâdis) olamaz. Aslında problemin temelinde şu vardır: Filozofların tümü varlığın arkasında, gerisinde daima bir şey aramışlardır. Bu, ilk dönem yunan filozoflarında (Thales, Anaxsimenes, Xeopones, Heraklitous, vb.) ilk maddenin (arche) ne olduğu şeklinde tezahür etmiş, Aristo için bu ilk madde, cevher ve form olmuştur. Platon'da ise bu şey ideadır. Real olan varlık (onta), temel olan bu son şeyin görünüşüdür. Aristo'da olduğu gibi bazı kelâmcılar da varlığı, bütün var olanların ortak özelliği olması sebebiyle tümel bir kavram olduğunu kabul etmişlerdir."³⁸

Varlık prensiplerinden bahsederken önce hangi varlıkların esas varlık alanını oluşturduğu, sonra da onların prensipleri hakkında konuşulacağı hususunda, İslâm meşşai felsefesince geliştirilen vâcibü'l-vücûd ve mümkinü'l-vücûd kavramları bize bazı ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarını şöyle ifade edebiliriz: Bildiğimiz gibi bu sudûrcu felsefe iki prensibi esas almaktadır. Bunlardan birincisi, varlık ve mahiyet ayrımını temel alan mümkün varlıklar ve zorunlu varlık arasındaki farktır. İkincisi ise, mümkün varlığın zorunlu varlıktan nasıl meydana geldiği veya zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkidir. Bunu İbn Sînâ şöyle açıklar:

³⁵ M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İst. 2001, s.18.

³⁶ Gazali, *Tehafüt El Felasife*, s. 17-46.

³⁷ Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 18.

³⁸ Şaban Ali Düzgün, *Neseфі ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 45.

“...Bir şeyin uzağındaki bir nesne gerçekte o şeyle değil, o şeyin ma'lûlu olan bir başka şeyle illetli olur. İlk temel prensip esas olarak onların yani varlıkların prensipleri (mebâdiü'l-Mevcûd) anlayışları üzerine oturtulmuştur. Söz konusu prensipler bütün sudûr sürecine iştirak eden varlıkların hem karakterini, hem de fonksiyonunu ortaya koyarlar. Bu prensipten hareketle ezeli olan hakkında ifadelerde bulunulur. Ezeli olanla onun hâdis ürünü durumundaki âlem, bir başka deyişle -ki bu filozofların kavram dünyasına daha uygundur- birlikle çokluk arasındaki ilişki kavranır.”³⁹

Fakat burada illet-malûl ilişkisine bağlı imkân delili de diyebileceğimiz bu argümanda bazı problemler vardır. Gazali'nin sistematik olarak ifade ettiği şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Tanrı hür faildir; sonucunu hemen meydana getiren bir neden (illet) değil.
2. Allah, bir müreccih yokken aktif halde olmamasından sonra fiilde bulunmuştur.
3. Allah'ın pasif olması gibi fiilde bulunmasını da belirleyen onun iradesidir.
4. Dünyanın yaratılmasında önce zaman yoktu; dünyadan önce zamanın varlığını düşünmek sadece hayaldir ve bu sebeple “Allah (fiilde bulunacağı) zamanı nasıl seçmiştir?” sorusu da geçersizdir.
5. Âlem tabiatı icabı mümkündür; onun potansiyel halini varlık yönüne çıkaracak bir belirleyiciye muhtaçtır.
6. Hâdis, sonsuz teselsülün imkânsızlığı sebebiyle, bir şekilde ezeli olan- dan çıkmalıdır.⁴⁰

Gazalinin bu değerlendirmelerinden sonra şu hususu da dikkate almamız gerekecektir. Sudûrcu görüşte olan Fârâbî ve İbn Sînâ, Gazali'nin belirttiği gibi âlemin ezeliğini gerçekten iddia etmişler midir? Yoksa imkân delilindeki birtakım problemlerden yola çıkarak Gazali filozofların kullandığı bu delildeki eksikliklere atfen mi böyle bir sonuç çıkarmıştır? Bu soruların cevabı şu olabilir: Yaratmadan bahsederken filozoflar halk ve ibdâ kelimeleri arasında ayırım yaparlar. Halk kelimesini ay üstü âlemdeki yaratma sürecini ifade etmek için kullanırlar. Filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ ibdâ kelimesini örneği olmayan bir şeyi meydana getirmek, yoktan bir nesneyi var etmek anlamlarında kullanırlar. Ancak kelimeye verdikleri bu anlamı, kelâmçıların kullandığı anlamda yoktan

³⁹ Düzgün, *a.g.e.* s. 46.

⁴⁰ Düzgün, *a.g.e.* s. 115.

(eks-nihilo) yaratma anlamında kullanmazlar. Bunun nasıl bir yoktan yaratma olduğunu Şaban Ali Düzgün'ün şu tespitlerinden anlamak mümkündür. Burada İbn Sînâ, üç nokta üzerinde durur:

a) Birinci akıl var edilmiştir (mübde). Bu, zorunlu varlığın var etmek, tesis etmek yönünden kâinata olan önceliğini ve kâinatın kaynağı olmasını gösterir.

b) Varlığından önce maddenin geçmemiş olması, yani yoktan var edilmesini gösterir ki, bu İbn Sînâ'nın yoktan var etmeyi kabul etmesi demektir.

c) İbda'dan önce zaman da geçmemiştir. Bu durumda filozofların, zaman içinde yoktan yaratmayı değil de ezelde yoktan yaratmayı kabul ettiklerini söyleyebiliriz.⁴¹

İbn Sînâ'nın ve aynı şekilde Fârâbî'nin ezelde yoktan yaratma görüşleriyle sudûr nazariyelerinin nasıl bir ilişki içinde olduğuna gelince burada Allah'tan sudûr eden ilk aklın leys'den (yok); ondan sonra sudûr süreci boyunca meydana gelen feleklerin ve onların nefislerinin eys'den (var) yaratılmış olduklarını kabul ettiklerini görürüz.⁴² İbn Sînâ ontolojisinde, yoktan yaratma ve kelâmcıların savunduğu şekliyle hudûs düşüncesine yer verilmediği belirtilmelidir. İbn Sînâ'ya göre âlemdeki çokluğun nihaî anlamda fail sebebi Tanrı'dır. Âlemdeki söz konusu çokluk birden ancak bir çıkar aksiyomundan hareketle sudûr teorisi üzerine açıklanmaktadır. Sudûr teorisi, zorunlu ve ezeli bir akışı öngörmekte ve yokluğa ontolojik bir statü vermemektedir. Akıllar, nefis ve maddesiyle birlikte feleklerden oluşan ay-üstü âlem, yokluğu tarafından zamansal anlamda öncelenemez; onu önceleyen sadece sebebi durumundaki Tanrı'dır. İbn Sînâ'nın kelâmcılardan ayrıldığı hemen fark edilecektir. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi kelâmcılara göre varlıktaki temel ilke yoktan yaratma teorisi zemininde açıklanmalıdır. Âlemin varlığının hakikati, onun yokluğunun zamansal anlamda öncelenir olması yani hâdis olmasıdır. Bu görüş ayrılığı İbn Sînâ'nın kelâmcıları hudûs görüşleri bağlamında eleştirmesine neden olmuştur. İbn Sînâ'ya göre:

a) Âlem hâdistir öncülü zayıftır.

b) Âlemin Tanrı'ya olan ihtiyacını açıklamada hudûs delili yetersizdir

⁴¹ Düzgün, *a.g.e.* s. 160.

⁴² Düzgün, *a.g.e.* s. 161.

c) Hudûs delili Tanrı'yı atıl bırakmak suretiyle onun münezzepliğine hâlel getirmektedir.⁴³

Âlemin (sonradan) yaratılmış olduğu görüşünü savunan kelâm bilginleri, imkân delilinden faydalanmakla birlikte asıl argüman olarak âlemin hudûsu delilini daha çok kullanmışlardır. Bunu yaparken de cevher ve araz kavramlarından faydalanmışlardır. Bu kavramları, meşşâî filozofların âlemin ezeliği görüşü karşısında, âlemin ezeli olmayıp hâdis olduğunu ve varlığını da sürekli bir Yaratana borçlu olduğunu söyleyen ilk kelâmcılar kullanmışlardır. İlk defa kelâmcılardan el-Allâf tarafından Allah'ın bilgisinin ve kudretinin mutlaklığını temellendirmek ve âlemin sonradan yaratıldığını kuramsallaştırmak için gündeme getirilen cevher-i ferd teorisi, zamanla mütekaddimûn kelâmcılarının varlık kuramlarını dayandırdıkları en temel doktrin olmuştur.⁴⁴ Kelâmcıların bu delillerinin temelinde Yüce Allah'ın tekvin sıfatının, ilim ve kudret gibi temel bir sıfat olması fikri yatar. Zira Tekvin sıfatı hakkında Taftâzânî şu değerlendirmeyi yapar:

“...Tekvîn; fiilde bulunmak, yaratmak, ihdas etmek ve ihtira etmek gibi kelimelerle anlatılan bir manaya sahiptir. Ma'dûmu (yok olanı) yokluktan varlığa çıkarmak diye açıklanan tekvînin, Allah'a ait ezeli bir sıfat oluşu birkaç sebeple açıklanabilir: Birinci sebep şudur ki Allah'a ait olan bu sıfat sebebiyle, hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatıyla kaim olması imkânsızdır. İkincisi, Allah kendisini ezeli kelâmında yaratıcı olarak vasıflandırmıştır. Eğer ezelde yaratıcı olmasaydı ya yalan söylemiş olması ya da –hakiki mana imkânsız olmadığı halde- gelecekte yaratıcı veya yaratmaya kadir anlamında Allah'a yaratıcı veya yaratmaya kadir anlamında bu sözünün mecaza yorumlanması gerekirdi. Ayrıca söz konusu tekvîn sıfatı hâdis olmuş olsaydı başka bir tekvînle ihdâs edilmiş olacaktı ki bu durumda teselsül lazım gelir. Teselsül muhal olduğundan âlemin de meydana gelmesi muhal olacaktı. Oysa âlemin var olduğunu müşahedeyle idrak ediyoruz.”⁴⁵

Kelâmcılarla filozoflar arasında âlem tasavvurunun esasına dair fikir ayrılıklarından biri de a'yân ve arâzların tanımlarına getirilen yorumlarla ilgilidir. Filozofların izahında arâzlar âlemi meydana getiren cevherlerin bir sıfatı olarak açıklandığından, âlemin yaratıcısı ve mücerred (hissî sureti olmayan cevherler) varlıkların sıfatları da birer arâzdır. Taftâzânî'nin yorumuna göre bu şu anlama gelir:

⁴³ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler” *Divan Dergisi*, Sayı;28, 2010/1, s.123-125.

⁴⁴ Ay, a.g.e.. s. 56.

⁴⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, s.186

“...Sonuçta kelâmcıların aksine filozoflar, a’yân ve arâz mefhumlarına fizik sınırlarının ötesinde bir izah getirerek, yüce Allah’ın bir cevher, sıfatlarının da birer arâz olduğunu savunmuşlardır.”⁴⁶

İsmail Hakkı İzmirli *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese* kitabında konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapar:

“... Kelâmcılara göre, göze zahirde görünen hâdis (arâz-phenomene) bâkî değildir; fânîdir, geçicidir; o ancak Allah’ın yaratması ile bakidir. Cevher ise arâz’sız bulunamaz. Yalnız Hak Teâlâ’nın yaratması ile bulunur. Bundan dolayı cevher (substance) ile arâz’ın bileşimi ile meydana gelen bu âlem, Sâni-Teâlâ (Yüce bir sanatkâr)’dan da hâli olmaz.”⁴⁷

Bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere kelâmcılara göre cevher de arâz da yaratılmıştır ve aralarındaki ilişki muhtaçlık ilişkisidir. Bu da katı determinist bir ilişkiden ziyade her ikisinin de (hem cevher, hem de arâzın) Allah’ın dilemesine ve kudretine olan ihtiyaçları bağlamındadır. Nitekim İzmirli:

“... Mâturidiler nezdinde tabii sebep ile sebep olan (müsebbib) arasındaki nispet, zarurî (mecessaire) değildir, mümkün (contigent)’dür. Yani sabittir. Eş’ariler ise; tabii sebebi yani illeti inkâr ederler; sebep ile sebep olan (müsebbib) arasında sabit bir nispet kabul etmezler.”⁴⁸

İslâm düşüncesinde kelâm ekolleri, temelde Allah’ın eşyayı yoktan yaratması fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Ayrıca onlar sonradan var edilen (hâdis) varlıkların, bölünebilirlik, bileşiklik ve yok olmayı kabul edebilirlikleri yönünden yaratılmış olduğundan hareketle âlemin Allah Teâlâ’nın zatından ayrı olduğuna hükmetmişlerdir.

Fahrettin Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde şöyle der:

“... Sonradan var edilen; a) ya bir yer doldurur (mütehâyiz cisim) b) ya yer işgal edende bulunur (araz) c) veya hem yer işgal etmez ve hem de yer işgal edende bulunmaz. Kelâmcıların çoğunluğu bu üçüncü kısmı reddetmiştir. En kuvvetli delilleri şudur: Biz, yer işgal etmeyen (mütehâyiz olmayan) ve onda da (mekânda) bulunmayan bir var farz etsek, bu Allah’ın zatına eşit bir varlık olur. Varlıktaki eşitlikten mahiyette de eşitlik gerekir. Bu ise zayıf bir delildir. Çünkü ne olmadıklarında ortaklık, benzeşmeyi gerektirmez. Yoksa birbirinden ayrı olan her iki nesne, elbette kendilerinden olmayanları kendilerinden sıyrıp atmakta iştirak ederler. Yer işgal edene gelince, kelâmcılar bunun ya bölünebilen (bileşik ci-

⁴⁶ Taftazanî, *a.g.e.*, s.120

⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri, Arasında Mukâyese* D.İ.B. Yay. Ankara 1988, s. 13.

⁴⁸ İzmirli, *a.g.e.* s. 14.

simler), ya da (bölünemeyen atom) cevher-i ferd olduğunu söylediler. Yer işgal edende bulunana (arazlar) gelince, bu ilintidir.”⁴⁹

Bunun açıklamasını Râzî şöyle yapar:

“... Kendisine girenle varlık kazanan mahalle heyula denir. Kendisine girenle varlık elde etmeyen mahalle de konu (mevzu) denir. Mümkün nesne ilintisiz olursa (arazsız) cevher olur. Cevherde bir mahalde olursa suret olur ve kendisi de mahal olur ki bu heyuladır veya cevher, heyula ve suretten oluşan bir bileşik olur ki buna da cisim denir.”⁵⁰

Bu konudaki anlaşmazlığın sebebi (filozoflarla, kelâmçılar arasında) kanaatimize göre şudur: Her şeyden önce kelâmçıların ve filozofların muhdes (yaratılmış) kelimesine verdikleri anlam ve manada anlaşmazlık görülmektedir. Kelâmçılara göre muhdes (veya mümkün), cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Bunlar yoktan ve doğrudan Allah tarafından yaratılmışlardır. Duyular dünyasındaki varlıklar arasında, kozal bir etkinlik yoktur. Yani varlıklar kendi özlelerinden gelen bir zorunlulukla harekette bulunamazlar. Duyular dünyasına ait varlıklar mümkün varlıklardır. Bir anlamda zamanın, bu duyumsanabilir olan şeyleri öncelediği doğrudur. Ancak zaman bunların hepsini inceleyemez. Olayların zamansal serisinde bir ilk duyumsanır şey vardır ve bundan önce de zaman yoktur. Zaman bu varlığın meydana gelmesiyle varlığa çıkar. Yani zamanın varlığı şekil almadan önceki incelemesi, hayali bir durumdur. Bu da onun varlığının muhal olması demektir.

Nesefî, muhdesi ‘başlangıcı olan ve yokken var edilen şey’ olarak tanımlamaktadır. Taftazânî ise muhdesi “Muhdes yokluktan varlığa çıkandır. Ma’dûm iken var edilmiştir” diye tanımlamış ve:

“...Filozoflar ise maddeleriyle, şekilleriyle semaların kademini savunmuşlardır. Onlar da (aslında) Allah’ın dışındakilere muhdes derler, ama bu onları yokun incelemesi anlamında değil kendi dışında başka bir şeye muhtaç olmaları anlamındadır.”⁵¹ demiştir.

Nitekim Râzî bu konuda şunları söyler:

“...Filozoflar, sonradan olan her nesnenin üzerinden bir madde ve süre geçmiş olduğuna inanır. Maddeye gelince, sonradan olanın üzerinden olurluluk (imkân) geçmiştir. Bu var olan, bir nitelik olup kadirin kudretinin ona yetebilmesine aykırıdır.”

⁴⁹ Fahrettin Razî, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), Çeviren: Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay.Ankara1992, s.65

⁵⁰ Razî, *a.g.e.* s. 81.

⁵¹ Düzgün, *a.g.e.* s. 86.

Bunun cevabını Râzî şöyle verir:

“...Sonradan olanın, yokluğunun varlığından önce olması zaman bakımından ise, zamanın cüzlerinin her birinin yokluğunun varlığından önce oluşu da zamana göre olurdu ve Yüce Yaratan’ın zamanın bu cüzlerinden önce oluşu da zaman göre olurdu -ki Allah teâlânın da zamanlı (zamanda) olması ve zamanın da zamanlı olması gerekirdi ki ikisi de muhaldir.”⁵²

Buraya kadarki tartışmalardan çıkaracağımız sonuç; imkân delili veya hudûs delilinde Allah-âlem ilişkisi bağlamındaki çıkarsamalarımızın teist geleniğin iman ve inanç esaslarına uyum sağlaması şeklinde tezahür etmesidir. Bir monoteist yaratmayı kabul etmeden, ne varlıkların kaynağını ne de varoluş tarzını açıklayabilir. Hepsinden önemlisi de Tanrı’nın varlığını izah etme noktasında çekeceği güçlükler olacaktır.

Yaratma doktrini zaman, mekân, enerji, madde, hayat ve insanlardan oluşan kâinatın mutlak olarak sadece Allah’ın hür iradesine bağlı olduğunu varsayar. İlahî yaratmada iradîlik geleneksel olarak yoktan yaratma doktriniyle ifade edilmiştir. Yaratma doktrini öncelikle Helenistik dünyada çok yaygın olan dualist görüşe karşı geliştirilmiştir. Bu dualist görüş iki temel prensipten hareket ediyordu. Bu prensiplerden ikisi de birbirine denk ve ezelî idiler. Bunlardan biri form diğeri adıyla ideaydı. Diğeri ise formunu bu prensipten alan pasif maddî prensipti. Dualist görüşte yaratma, insanın verili bir maddeden bir şey meydana getirmesi anlamında kullanılmıştır. Bu doktrin (dualizm) iki yönden dinin yaratma anlayışıyla çatışmaktadır: İlk olarak, Allah’ın hâkim ve mutlak kudret sahibi olmasıyla çatışır. İkinci olarak, bir prensibi ilahî, diğeri maddî olarak algılayan dualizm bütün iyiliklerin ilahî prensipten, kötülüklerin de maddî prensipten geldiğine dair ahlâkî bir dualizm fikrini de ortaya atarak, ezelî bir kötülük kaynağı icat etmektedir. Bu da Allah’ın yegâne kudret sahibi olması ilkesiyle çelişmektedir.⁵³

Kelâmda mütekaddimîn dönemi bilginlerinden olan Cüveynî, kelâmcıların Allah’ın varlığını ispat noktasında karakteristik delili olan hudûs delili ile İbni Sînâ’nın kullandığı imkân delilini cem ederek cevaz delilini geliştirmiştir. Bu delil şöyledir:

“...Âlem, Allah Teâlâ dışında kalan tüm varlıklardır ve belirli bir noktada son bulan sınırlı cisimler ile bu cisimler üzerinde varlık kazanan, onların renkleri, birleşmiş oldukları haldeki şekilleri ve diğeri özellikleri gibi arazlardan müteşekkildir. Akıl, bu cisimlerden hareketsiz olanların (sükûn hali) hareketli olmasını veya

⁵² Râzî, *a.g.e.* s. 80

⁵³ Düzgün, *a.g.e.* s. 155.

tam aksine hareketli olanların da sükûn halinde olmasını imkânsız görmez. Benzer şekilde doğru düşünen bir akıl varlıkların hali hazırdaki özelliklerine zıt, niteliklere sahip olmasını imkânsız görmez. Şu halde âlem için birbirinden farklı çeşitli şekil ve özelliklerle değişiklikleri mümkün ise bu durumda âlemin kadim olduğu söylenemez. Çünkü hali hazırdaki şekil ve özelliklere sahip varlıklar olmalarını dileyen bir varlığa muhtaç oldukları söylenir. Bu durum taayün ettikten sonra deriz ki: Âlem bir bütün olarak şu bildiğimiz havada yer tutmaktadır, boşluk ve yönler birbirinin aynısı olduğu için, zorunlu bir biçimde etkide bulunan bir varlığın, âlem için bu bölgelerden birini seçip tercih etmesi gerekir. Eğer bu müreccih onlar gibi mümkün bir varlık olsaydı bu tercihi yapamayacaktı. Bu şekilde irade ve ihtiyarı olmaksızın zorunlu bir biçimde âleme etkide bulunan bu müreccih yine zorunlu olarak varlıkların bu halini seçemeyecekti. Sonuç olarak irade ve tercihle gerçekleşen şey, irade sahibi varlığın ortaya koyduğu bir fiildir ve onu kendi irade ve tercihi doğrultusunda var eder. Varlıklar (mümkünler) için boşlukta dilediği bir konumu seçer ve bu seçimde eser, müessire etkide bulunmaz. Yani ezeli olarak var olan zorunlu varlık eserle neden sonuç ilişkisine girmez böylece âlemin kadim olduğu görüşünün yanlışlığı ortaya konulur. Bu durumda âlemin ihtiyar sahibi bir varlığın iradesi ve tercihinin gereği doğrultusunda mümkün alternatifler üzere iken bu alternatiflerden birini seçen bir müreccih tarafından yaratıldığı hükmünü vermekten başka çıkar yol kalmaz.”⁵⁴

Görüldüğü gibi cevaz delili hem imkân hem de hudûs delillerine atıfta bulunarak oluşturulmuştur. Her iki geleneğin de Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullandıkları argümanlarda kendi görüşlerini merkeze alarak hareket ettikleri için önemli bazı noktaları göz ardı ettiklerini belirmemiz gerekir. Örneğin filozofların, varlığın varoluşa gelirken âlem için bir başlangıç varsaymamız halinde bizi yoklukta öncelik-sonralık problemiyle karşı karşıya bırakacağı argümanı zayıftır. Çünkü Gazalî'nin de belirttiği gibi bu bizim zihinsel olarak böyle olması gerektiği düşüncemizden kaynaklanır. Oysaki bunun düşüncede böyle olması, gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmez. Mesela bir cismin üst noktası düşüncede bizi sonsuz sayıda üst noktalarının olduğu sonucuna götürürken, gerçekte bu üst nokta cismin başucu hizasında biter. Mekânet, tasavvuf düşüncesinde ululuk makamıdır ve yalnızca Tanrı'nın zatına mahsustur. Mekân ise zaman ve varlıklar için söz konusudur. Bu kavramlar, birbirinden ayrı olmayı gerektirdiği için Yüce Allah'ın bu âlemi dilediği bir noktada zamanla birlikte yarattığı ve onun biricik Müreccih olmasından hareketle varlıklar için dilediği bir mekânı zamanla birlikte irade edip tercih ettiği hakikati ortaya çıkar.

⁵⁴ Macit, "Cevaz Delili", Cüveyni, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, s. 317-318.

Ünlü filozof Descartes'in belirttiği gibi Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu düşüncesinden hareketle O'nun gerçekte de var olduğu gerçeği ortaya çıkar ki bu gerçeği o şöyle savunur:

"O'nu mükemmel ve her şeyin yaratıcısı kılan, benim düşüncem değil, tam aksine benim düşüncemi böyle belirleyen O'nun kendi zorunluluğu, ezelden beri var olduğu ve mükemmel sıfatları olduğu düşüncesidir. Çünkü bir atı kanatlı veya kanatsız tahayyül etmekte özgür olduğum gibi, Tanrı'yı var olmadığı (yani en yüksek derecede mükemmel varlığa sahip olmayan varlık) halde düşünemiyorum."⁵⁵

Yani bir atın kanatlı olduğunu düşünmek nasıl ki bir gerçekliğe delâlet etmiyor ise -ki hakikat o atın kanatsız olduğu hali düşünmektir- âlem ve onun hudûsunun (sonradan olma) teselsülle neticeleneceğini düşünmek de gerçeğe delalet etmez diyebiliriz. Bu durumda eksiklik ve değişime maruz kalan, varlığa gelişinde muhtaçlık hali sürekli olan bu âlemin de kadîm olması imkânsızdır.

Sonuç

Kelâmcılar, Allah'ın varlığının diğer tüm varlıklardan daha öncelikli olduğu üzerinde önemle durmuşlardır. Tanrının varlığını her türlü var olma alanından daha üstün ve yüce (müteâl) bir mevkide görmüşlerdir. Bunun bağlamında ise şu vardır: Kelâm bilginleri tenzihçi bir bakış açısıyla yüce Allah'ı ululamak, O'nun zatını yaratılmış (hâdis) varlıklardan ayırmak için daha doğru bir ifade ile O'nun zatını teşbihten korumak için böyle bir bakış açısı geliştirmişlerdir (tenzihçi doktrin). Bununla birlikte kelâmcılar "Yüce Allah her türlü varlığın kaynağıdır ve onları yoktan rahmetiyle var etmiştir" demişlerdir.

İslâm kelâmında ve akide-doktrin geleneğinde varlıklar varlıklarını Allah'a borçludurlar. Allah'la âlem arasındaki ilişki yaratanla yaratılan arasındaki ilişkidir. Bu ilişki komşu iki kavrama ait, fakat birbirinden farklı varlık seviyelerine işaret eder. Varlıkları mümkün olanlarla zorunlu varlık arasındaki bu ilişkiye filozoflar farklı yorumlar getirmişler, kelâmcılar da onların kullandığı kavramları kullanarak bu kavramların delalet ve anlam yollarını farklı bir kontekste yerleştirmişlerdir. Âlemin varlığa geliş sürecindeki imkânını illet-malûl ilişkisi şeklinde açıklayan İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kullandığı imkân delilini kelâmcılar daha da geliştirmiş; âlemin imkânını illet-malûl ilişkisine değil de mümkünlerin yokluk halinden varlığa gelmesini dileyen bir müreccihle dayandırmışlar ve bu müreccihle varlıklar arasında zorunlu olmayan bir yaratma ilişkisi oldu-

⁵⁵ M.Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay. Ankara 2004, s.156-157

ğunu söylemişlerdir. Bunu da Allah'ın onların varlığa gelmesini dilemesi, şeklinde formüle etmişlerdir. Bu sistemde mümkün varlıklar yokluktan varlığa çıktıkları için hâdistirler. Mutasavvıflar ise daha farklı bir yorumla varlığı zorunlu olan Allah'tan başka varlıklara, âlem ve içindeki diğer unsurların toplamına hakikatte bir varlık atfetmemişler, varlığın sadece Allah'a ait olduğunu söylemişlerdir.

Burada şunu da belirtmeden geçmeyelim: İslâm düşüncesinde bu konuda tartışmalar vuku bulmasına rağmen, tartışmalar temelde tevhit inancına bağlı yorumlarla kendini göstermiştir. Filozoflar, tasavvufçular ve kelâmcılar siyasi nedenlerin de etkisiyle birbirlerini suçlamış olsalar da entelektüel anlamda düzeyli ve seviyeli bir literatür oluşturulmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu üç ekolün temsilcileri kullandıkları kavramlar ve yöntemlerle, disiplinsel anlamda birbirlerini etkilemiş, seviyeli ve düzenli tartışmalar yapmışlardır. Bizim burada sınırlı olarak bir kısmını çalıştığımız İmkân-Hudûs ilişkisi konusunda ve ilahiyat alanındaki diğer konularda bu bilgilerin (gerek filozof ve kelâmcılar, gerekse de tasavvufçuların) üstün ve değerli çalışmaları her türlü takdirin üstündedir.

KAYNAKÇA

- Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Ay, Mahmut, *Sadrüşşerîa'da Varlık*, Avrasya Yayınları, Ankara 2006.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, İlmî Eserler 45, D.İ.B. Yay., Ankara 2004.
- Fahri Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Erdem, Engin, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tasavvurları ve Aynü'l-Kudât Hemedânî'ye Göre Hakikat'ın Özü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2006.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev: Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazali, *Tehafüt'ül-Felâsife*, Çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Marulcu, Hasan Tevfik, "Âlemin Hudusu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak Dergisi*, 2006, Sayı:16.

İbn Arabî, *Risaleler 3*, Katsan Yay., (Çev: Vahdettin İnce), İstanbul 2002.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1331, (Neşr: H. Ziya Ülken), İstanbul 1953.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, D.İ.B., Yay., Ankara 1988.

Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudüs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan Dergisi*, Sayı; 28, 2010/1.

Razi, Fahrettin, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, (Çev: Hüseyin Atay), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.

Reçber, M. Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.

Sadrüşşerî'a, *Ta'dilül-Ulûm*, İstanbul Köprülüzade Mehmet Paşa Kütüphanesi, No: 797.

Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu Akaid-i Neseî Tercümesi*, (Çev: Ali Haydar Doğan), Yasin Yay., İstanbul 2012.

Taftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (Terc: Talha Hakan Alp), Rihle yay., İstanbul 2011.

Kelime-i Şehâdetin Anlamı Üzerine

Hasan HANEFİ*

Çev. Mehmet KUBAT**

Özet: Bu çalışmada yazar, İslâm'ın birinci şartı ve Müslüman sayılmanın ilk rük-nü olan "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir" şahadetinin tarihte ve günümüz dünyasında ifade ettiği anlamlar üzerinde odaklanmaktadır. Ona göre kelime-i şehâdetin tarihte insan hayatının hemen her alanını kuşatıcı zengin kapsamı, modern zamanlarda salt iki dudak arasından çıkan boş ve anlamsız bir söz dizgesine dönüştürülmüştür. Bu bağlamda Müslüman ferdin asrın ruhunu iyi okuması, çağdaş dünyada gelişen olay ve olgular arasındaki ilişkileri iyi kavraması, meselelerin künhüne vâkıf olması ve en önemlisi de kendisine bahşedilen akıl ve irâde yetilerini doğru kullanması kelime-i şehâdetin bugünkü anlam alanı içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle Müslüman ferdin, özgün anlamından saptırılmış kelime-i şehâdeti defalarca tekrarlayacağına, asrın sahte ilâhlarını tanıyıp onları reddederek bu cümleyi bir defa söylemesi daha evlâdır.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, kelime-i şehâdet, akıl,özgür irâde, çağdaş ilâhlar.

Abstract: *-The Meaning Of The Kalima Shadah (Confession Of Faith)-* In this paper, the author focuses on meanings of the historical and modern conception of the kalima shadah (confession of faith): "There is no god but Allah and Muhammed is his Messenger" which is the first requirement of Islam and the first element to be considered as a Muslim. According to him the rich comprehensiveness of the

* Bu makale, Mısırlı çağdaş İslâm düşünürü Hasan Hanefi'nin *ed-Dîn ve's-Sevra fi Mısır* adlı eserinin VII. cildi (*el-Yemîn ve'l-Yesâr fi Fikri'd-Dîni*, Kahire, Ts.) içinde, 147-161 sayfaları arasında yer alan "ماذا تعني: أشهد الا إله الا الله وأن محمدا رسول الله" başlıklı kısmın tercümesidir. Konunun ve metin içerisinde geçen bazı kelime ve deyimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için dipnotlar tarafımızdan eklenmiştir.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.
e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr

kalima shadah, circles almost every field of life in history, was turned into a futile and meaningless word ordering. Concordantly modern meaning field of the kalima shadah includes entrance of Muslim individual into spirit of the age, grasping the relations among the events and the phenomena building the modern world, being very competent on the matters, and at the utmost importance using his mind and will skills on the right way. Herewith instead of repating the misrepresented meaning of the kalima shadah from its authentic meaning repeatedly, it is better for Muslim individual to recognize the false gods of the age and reject them then say this sacred words once.

Key Words: Oneness, the kalima shadah (confession of faith), reason, free will, modern gods.

GİRİŞ

Dinî duygularımızın aevlenerek zirveye çıktığı bu mübarek Ramazan ayında, gösteriş yönü öne çıkan nafil ibâdetleri çoğaltarak, mevlilere katılarak, câmi ve minareleri ışıklarlara süsleyerek, yollarda gezinirken Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarını mırıldanıp daha fazla tesbîh ve hamd ederek, kamu taşıma araçlarına ellerimizde uzun tespihlerle binerek, oruç tutmayanları azarlayıp onlarla ilgi ve alakayı keserek, devletin ramazan ihtiyaçlarını karşılamamız için temin ettiği parayı, sofralarımızı süsleyecek ithal erzaklar almak ve bir de iftar ile sahurda davul çalıp mâni söyleyerek gösteri yapan meddahlara vermek için harcayarak hislerimizi dışa yansıtırız.

İşte bu ortamda, dini üzerinde birazcık tefekkür eden fert, burada biraz duraklar ve dininin asılları ve rükünlerinin ne olduğu hakkında bir miktar fikir teatisinde bulunursa, “İslâm beş şey üzere kurulmuştur: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Kâ'be'yi haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak”¹ meâlinde aktarılan meşhur hadiste belirtildiği gibi, İslâm'ın ilk rükününün “ لا إله إلا الله محمد رسول الله: Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun kulu ve elçisidir” düsturuna şehâdet etmek” olduğunu fark etmekte güçlük çekmez.

Bu şehâdet, bizim her namazdan önce getirdiğimiz, Müslümanın âdeta adı gibi bilip her gün defalarca tekrarladığı şehâdetdir. Yine bu şehâdet, dile getirip kabullenen kimsenin malının ve canının korunmuşluğunu teminat altına alan şehâdetdir. Bu şehâdetle birey, İslâm cemaatine dâhil olmuş olur ve bunu telaffuz edince de artık ümmetin bir ferdi sayılır. Bundan böyle hukukî anlamda ümmetin her bir bireyi hangi haklara sahipse, şehâdeti getirerek ümmetin

¹ Hadis için bkz. Buhârî, İmân, 1, 2; Müslîm, İmân, 19, 22; Tirmizî, İmân, 3; Nesâî, İmân, 13.

bir ferdi olan kimseye de o haklar vardır: İslâmî bir geçmişe sahip olan birçok ülkenin bayrakları üzerinde bir sembol haline gelen bu şehâdet, ümmetin her bir bireyine ne gibi yükümlülükler yüklüyorsa, şehâdeti yeni getirene de o yükümlülükleri yükler...

Dini üzerinde tefekkür eden ve Kelime-i Şehâdet'i getiren fert, daha sonra bu kaziyenin zorunlu bir sonucu olarak kendi kendine şu soruyu sorar: "Şu modern çağda «أشهد الا إله الا الله وأن محمدا رسول الله :: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim» ifadesi ne anlam ifade eder?"

(Bu sorunun cevabı şudur:) "Şehâdet", üç temel ibareden oluşur:

1. "Şehâdet ederim ki",
2. "Allah'tan başka ilâh yoktur" ve,
3. "Muhammed (s.a.v.), Allah'ın elçisidir."

Şimdi bu üç temel ibarenin anlam alanı üzerinde tek tek durmak istiyoruz:

1. "Şehâdet" Ne Demektir?

İnsanlar, hatalı bir çıkarsama sonucu, şehâdetin mücerret kuru bir laftan ibaret olduğunu ve ferdin Kelime-i Şehâdet'i yalnızca diliyle telaffuz etmesiyle Müslüman olacağını sanıyor. Bu düşünceyi, yani Kelime-i Şehâdet'i yalnızca dille telaffuz etmenin kişiyi mü'min yapmaya yettiğini kelâmî ekollerden Mürchie, fakihlerden de Ebû Hanîfe² benimsemiştir. Bu yorum, şehâdeti, değeri ol-

² Yazar Ebû Hanîfe'nin de tıpkı Mürchie gibi yalnızca dil ile telaffuzu iman için yeterli gördüğünü iddia ediyorsa da, bu sav, gerçeği tam olarak aksettirmemektedir. Her ne kadar o, bazı kesimler tarafından Mürçî olmakla itham edilmişse de, gerçekte Ebû Hanîfe'nin fikirleri ile Mürchie mensuplarının görüşleri tam olarak örtüşmemektedir. Nitekim Mürchie ve Kerrâmiye fırkaları, imanı sadece tasdik-i kavlden ibaret görürken, Ebû Hanîfe, iman için bilgi, tasdik ve ikrar unsurlarını gerekli görmüştür. O, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde "İman eden kimse, kendi fiili, ikrarı ve tasdiki ile, Allah'ın da ona olan tevfiği ve yardımıyla iman etmiştir" diyerek bu hususa açıklık getirmiştir. (Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 73). Ebû Hanîfe'ye göre bir insanda imanın gerçekleşmesi için, onun şüpheden arınmış kesin bilgiye sahip olmasının yanı sıra bu bilginin doğruluğunu da kesin olarak tasdik etmesi ve bu kararını sözlü olarak açıklaması gerekir. (Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, Nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Trc., Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981, s. 11). Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin mü'min vasfını kazanabilmek için *el-Âlim ve'l-Muteallim* adlı eserinin bir başka yerinde marifet ve tasdiki yeterli görmesini (Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, s. 31) dikkate alarak, onun mârifet ve tasdiki aslı, ikrarı da tâli birer unsur olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul, 1994, X/141.

mayan alelâde bir ilan ve hiçbir derinliği bulunmayan sıradan bir söz haline getiriyor. İnsanın düşünce bağlamında ona hiçbir anlam yüklemeyen, üzerinde hiç düşünmeden, onu amelle de doğrulamadan Kelime-i Şehâdet'i yalnızca dil ile ikrar ederek Müslüman olduğunu sanması ne kadar da büyük bir safilliktir!.. Gerçi hemen hepimizin, bütün namazlardan önce okunan ezanlarda geçen şehâdeti duyduğumuzda, ondan anladığımız şey de bundan pek farklı değil!.. Yine namazların sonunda tahiyâtta otururken parmaklarımızı kaldırıp Kelime-i Şehâdet'i getirdiğimizde de ondan anladığımız şey bunun ötesine geçmez. Yolda bir cenaze ile karşılaştığımızda Kelime-i Şehâdet'i getirdiğimizde de ondan anladığımız şey bundan farklı değil!.. Yine bir bireyin veya topluluğun başına gelen bir musibeti ilk duyduğumuzda hemen getirdiğimiz şehâdetten de anladığımız şey aynıdır. Aynı şekilde ümmetimizi diğer milletlerden ayırmak için şehâdeti telaffuz ettiğimizde de ondan farklı bir şey anlıyoruz değiliz.

Şayet biz (şehâdetin anlamına uygun bir yaşamı sahiplenme konusunda) daha cesur ve daha dindar olduğumuzu iddia ediyor, ayrıca daha fazla aydınlanmak istiyorsak, şüphesiz bu iddiamıza düşüncemiz de eşlik etmelidir. Oysa biz şehâdet kelimesini telaffuz ettiğimizde, bu terkinin anlamının yalnızca "Allah vardır ve birdir" den ibaret; ulûhiyetin de salt bir ispat (olumlama) ve nefy (olumsuzlama) meselesi olduğunu sanıyoruz. Aynı zamanda getirdiğimiz bu şehâdetin, tanrıların sayısının bir olduğuna işaret eden mücerret sayısal bir ibare olduğunu zannediyoruz. Bu da bizim şehâdeti ne denli sıradanlaştırdığımızı, ona içi boş bir söz olmaktan öte bir mana yüklediğimizi, dahası onu içeriksizleştirip mücerret bir fikirden başka bir anlam katmadığımızı gösterir.

Hepimiz Yüce Allah'ın "bir tek" olduğu bilgisine sahip bulunuyoruz. Fakat sorarım size, bu bilgi bize ne tür yükümlülükler yüklüyor? Yine bilinç ve bireyin varlığı açısından bu bilgi ne anlam ifade ediyor? Ayrıca bu bilginin dış dünyamızdaki etkisi nedir? Cevap: Hiçbir şey! Bu, içi boş, kuru bir bilgi olmaktan öte gitmeyen, değerden yoksun bir bilgidir...

Bizler, Allah'ın bir tek olduğunu hakkıyla bilseydik, buna içtenlikle ve layıkı veçhile inansaydık, O'na hiçbir şeyi ortak koşmazdık. Şirk, Allah'ın sayısının iki veya daha fazla olduğunu kabul etmek değildir. Bilakis şirk, istek, duygu ve amaçlar hususunda Allah'a ortak koşmayı ifade eder. Halbuki bizim çoğumuzu (ortağı olmayan Allah'ın birliği, dolayısıyla da O'nun emir ve yasaklarına uygun davranma fikri değil de), dışarıda ve içeride meşrû olmayan yollardan kazanma arzusu, makam arayışı ve yetki hırsı ya da bastırılmış (shevî) duyguların peşinden koşma gibi etkenler harekete geçirir. Bilinmelidir ki, kuru bir laftan öteye geçmeyen salt Allah'ın bir olduğu bilgisi, gerekleri yerine getirilmediği sürece, âcizlerin bilgisidir...

İnsan, ne kadar çok dindarsa, ne kadar daha çok tefekkür ehliyse ve ne kadar daha derin bir bilince sahipse, işte o oranda da şehâdetin, ferdin onu yaşayacağı, onu hissedeceği ve onu şuur haline getireceği bir anlamı olur. Bundan dolayı da “Allah vardır ve birdir” bilgisi, insanın hayatına ve varlığına daha fazla eşlik eder. Böylece insan bu ibarenin anlamı konusunda daha fazla bilinç sahibi olur, onun gerekliliklerini daha ziyade hisseder ve onun gönüldeki etkisini daha çok idrak eder. Böylece insan, şehâdeti getirdiği zaman, bu kavramın kapsamına giren şeyleri kast eder ve bunları bizzat içinde hisseder. Fakat bu tür bir şehâdet anlayışını sahiplenmeyen fert, iç dünyayı aşamadığı ve dış dünyadaki talep ve yükümlülükleri de gerçekleştiremediği için, bir türlü âcizlerin imanının seviyesini aşamaz. Bu durumda “Allah” mefhumu, zihinlerde kapalı, gizli, sırf içte var olan potansiyel bir güç olarak, sadece sevimli, yalnızca kulağa hoş gelen, salt içi boş bir mefhum olarak bulunur ki, bu da harekete geçirmeyen ve sürüklemeyen, diriltmeyen ve bir aktiviteye sürüklemeyen salt bir bilinç olarak kalır. Çoğu zaman da insanın hayatına daha fazla eşlik eden duygusal unsurlar, bu inancı kolaylıkla ortadan kaldırır. Bundan dolayı insan, ulûhiyetin gücüyle hareket etmekten ziyade; kazanma, şöhret, karşıt cins (şehvet) ve korku dürtüleriyle daha fazla hareket eder. Bundan dolayı onunla günlük hayatın meseleleri ulûhiyetin gücüyle çatışır. O zaman insan, sırf içte bulunan potansiyel bir ulûhiyet anlayışıyla hareket etmekten çok, devlet tarafından desteklenen rızık peşinde koşar.

Eğer Yüce Allah’a açık bir bağlılıkla bağlanıp, “لا إله إلا الله : Allah’tan başka İlâh yoktur” ilkesinin gerektirdiği bedeli ödeme niyetimiz varsa, pratikte yüz yüze olduğumuz kitlelerin problemleriyle daha çok haşır neşir olursak, fedakârlık yapmaya daha fazla hazır bulunur, bunun için de daha fazla cesur olur ama daha az korkak olursak, kirlenmiş formalite resmi görevlere daha az bulaşır ve böylece kendimizi daha çok temiz tutmayı başarırırsak, işte o zaman getirdiğimiz şehâdet sırf içsel bir söz olmaktan kurtulur ve dış dünyaya etki eden bir düşünce haline gelir... Evet, işte o zaman şehâdet, kuru bir laf olmaktan çıkar ve sadece bir mâna, yalnızca ardında bir şey olmayan bir bilinç olarak kalmaz; bilakis sözün kendisiyle gerçekleştiği bir amel, anlamını pratiğe yansıtan bir eylem olur. Bu durumda bilinç, salt gönül hoşnutluğu olmaktan ve durağanlıktan çıkıp hareket ve aksiyona dönüşür. O zaman çeşitli şekillerde kuşatılmış olan potansiyel güçler harekete geçer, âtil bırakılmış olan enerji pratiğe yayılır ve kendisini işlerlikten alıkoyan şeyleri kaldırıp atar. Bu da inşâyı, oluşumu meydana getirir. O zaman kitleler, tarihteki bir harekete dönüşür. İşte bu, fakihlerin ve toplum islahatçılarının Teorik Tevhid ile Pratik Tevhid’i birbirlerinden ayırırlarken; ikincinin (Amelî/Pratik Tevhid) birinciye (Nazarî/Teorik Tevhid) ait ve onun kapsamında olduğunu; Müslümanların Pratik Tehvid’i

bırakıp yalnızca Teorik Tevhid'e inandıkları zaman çöktüğünü, onların düzelmeleri, ilerlemeleri ve kurtuluşlarının ancak Tevhid'in bedelini ödemeleriyle mümkün olabileceğini söylerlerken kastettikleri şeydir ki, o da amel (eylem) dir.

O halde şehâdet, yalnızca kuru bir söz söylemek veya sıradan bir tanıklık yapmaktan ibaret değildir. Tersine şehâdet, cemaatin içinde bulunmayı ve içinde yaşadığı döneme şahitlik yapmayı, yani asrının ruhunu okumayı gerektirir. Şehâdeti söyleyen kimse, "Nazari/Teorik Tevhid"e sarılıp "Ameli/Pratik Tevhid"i bırakanların içinde buldukları olumsuz durum için, "bu, bir hastalıktır; bu, zenginlik içinde fakirliktir; bu, aslında Müslümanların topraklarını bir işgaldir; bu, insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet olan Müslümanların geri kalışıdır ve ben bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldıracam!" diye haykırması gerekir.

Bilindiği üzere **şehâdet** sözcüğü, "*şe-hi-de*" kökünden türemiştir ve bir taraftan "ilan", öbür taraftan da "reddetmek", yani "mahkûm etmek"tir. Şehâdet, bir yandan ispattır (olumlama), öbür yandan da nefydir (olumsuzlama). Şehâdet, tavır almaktır ve hakka destek olmaktır. Yani şehâdet, asrın ruhunu iyi okumak, zamanı iyi anlamak, olay ve olguların künhüne vâkıf olmak, onları iyi analiz edip çağın sorunlarını Yüce Allah'ın irâdesi doğrultusunda çözmektir. Her kim söz ve amelle asrının ruhunu iyi kavrar, bu bağlamda düşünce ile pratik arasındaki ayırımı reddederek toplumsal şartlarla Allah'ın kelâmı arasındaki mesafeyi ortaya çıkarır ve bu amaç uğruna ölürse, işte o kimse şehîd sayılır. Gerçekte şehîd, asrına tanıklık eden, döneminde meydana gelen olay ve olguların künhüne varan kimsedir. Nitekim bazı âlimlere göre şehîd, "pazarlık yapmadan ve şehâdet kelimesinin kapsadığı anlamları birbirinden ayırmadan insanların durumuna tanıklık yapan kimse"dir. Bu durumda şehâdet, "insanın bulunduğu her yerde, girdiği her ortamda, beraber olduğu her toplumda öncelikle eliyle, yani fiil, hareket ve tavırlarıyla; daha sonra diliyle, yani hakkı ortaya koyup ilan ederek; ayrıca bilincinin temiz tutulması için de kalbiyle iyiliği emir ve kötülüğü yasaklaması (emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker)" dır. Rüşvetler, çekici teklifler, ceza tehditleri karşısında kalplerin ve ahitlerin bozulması için şehâdet bincinin her zaman diri ve temiz tutulması şarttır.

2. “لا إله إلا الله: Lâ İlahe İllallah” Ne Demektir?

Sarf dilbilimi³ açısından bakıldığında şehâdet cümlesi, (لا) edatıyla olumsuzlanmış ve (إله) edatıyla da istisna edilmiş bir terkipten oluşmaktadır. Eğer şehâdetin mânasını bilmek istiyorsak, dilbilimcilerin dedikleri ve öğütledikleri gibi, yine okullarda (dilbilgisi derslerinde) öğrendiğimiz şekilde nefy ve istisna edatlarını kaldırmamız gerekir. “لا إله إلا الله: Allah’tan başka İlâh yoktur” ibaresiyle bunu yaptığımızda ve önce (لا)’yı, sonra da (إله)’yı kaldırdığımızda, geriye İlâh Allah (إله الله) veya ilâh ilâh (إله إله) ya da Allah Allah (الله الله) kalır. Bu Mantık dilinde var olanın anlaşılması demektir. Çünkü biz mevzû’yu mahmûl (özneyi yüklem), mahmûl’ü de mevzû (yüklemi de özne) yapıyoruz.⁴ Ya da mevzûyu ve mahmûlü (özne ve yüklemi) iki defa tekrar ediyoruz. Her hal-ü karda bu ibare teori veya mâna bakımından hiçbir şey ifade etmez.

Oysa ibare, amelî (pratik) bir tavra delalet etmektedir. Daha dakîk bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu ibare mü’minin gerçekleştirdiği bilinç fiillerinden iki fiile birden delâlet eder: Birincisi (لا إله إلا الله: İlâh nâmına hiçbir şey yok) derken kişinin yaptığı red (fiili) dir ki, bu, ferdin çağdaş bütün sahte ilâhları reddetmesi, onları kaldırıp atması, ayıklaması ve onları damgalaması; elle, dille ve kalple söz konusu sahte ilâhları ortadan kaldırmasıdır. İşte bu, kişinin onlar aleyhine şahitlik etmesidir.

Her çağın ilâhları vardır. Bizim asrımızın ilâhları ise mal, otorite, makam, mevki, karşıt cins (erkek için kadın, kadın için erkek) ve diğer sahte ilâhlardır. Bunlar öyle ilâhlardır ki, bizdeki en etkin itici gücü temsil ederler. Herkes mal arar ve dilini sarkıtıp soluyarak söz konusu malın peşinden koşar. Dirhemini kulu olan kahrolsun/burnu yere sürtünsün (rezil rüsvay olsun) ve dinarın kulu olan kahrolsun/burnu yere sürtünsün (rezil rüsvay olsun)⁵ ki, insan bu hususta

³ Sarf İlmî, Nahiv İlmî’yle birlikte Arap dil gramerinin iki temel ilim dalını oluşturur. Sarf İlmî, Arapça sözcüklerin kelime yapılarını ve bilhassa çekimlerini incelerken, Nahiv İlmî ise kelimelerin cümle içerisindeki kullanışlarını, sözcüklerin sonlarında meydana gelen değişiklikleri ve bunların sebeplerini konu edinir. Bu nedenle Sarf için “kelime bilgisi”, Nahiv için ise “cümle bilgisi” (syntax) adı verilmektedir. Bkz. Hüseyin Tural, *Temel Sarf Bilgileri*, İstanbul, 2011, s. 9.

⁴ Mantıkta kendisiyle hükmedilen terime “mahmûl”, hükme konu olan ifade eden terime ise “mevzû” denilmektedir. (Krş. Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, I, 356). Türkçe’deki özne “mevzû”, yüklem ise “mahmûl”ün karşılığıdır. Bkz. Molla Halîl es-Siirdî, *Kitâbu İsa-goci fi'l-Mantık*, Thk. Sadreddin Yüksel, İstanbul, Ts., s. 11.

⁵ Yazar burada Hz. Peygamber’in “Kahrolsun/burnu sürütünsün altına, gümüşe ve lükse tapan kimse! O, kendisine verilice hoşlanır, fakat kendisine verilmeyince kızar! Kahrolsun, burnu sürütünsün, boynu altında kalsın! Bir yerine diken battığımda çıkaramı olmasın!” (Krş. Buharî, Cihâd, 70, Rikâk, 10; İbn Mâce, Zühd, 8) hadisine göndermede bulunmaktadır.

bir kanun ve kural gözetmez ve bu yine bu konuda hiçbir bir hak hukuk tanımaz. Bu kimseler için mühim olan yegâne şey, yalnızca para, simsarlık, çalıp çırpma, kâr ve kazançtır. Bunun yolu da kanuna karşı yol bulma, hile yapma, vergilerden kaçırma, ithal ve ihraç ruhsatlarını elde etmek için idarecilere yağçılık yapıp onlara peşkeş çekme gayreti ve karaborsacılık yapmadır.

Başkaları (ikinci grupta yer alanlar) ise, boyundurukları altına alma ve onlara tahakküm etme sevdasıyla insanlar üzerinde egemenlik kurmanın yollarını araştırıyor, makam elde etmek için yöneticilerin eteklerine yapışıyor, kendilerini desteklemek amacıyla hızla ve çabucak onların aldıkları bütün kararları haklı göstermeye çalışıyor ve onların adımlarını izleyerek şahsiyetlerini övüyorlar. Bunlar aynı zamanda “bildircin eti ve kudret helvası”⁶ beklentisiyle kendilerini gönüllü meddâh ve gazelci yapmışlardır. Bazen bu kimselerin mal ve mülk elde etme beklentisiyle “bildircin eti ve kudret helvası”na ek olarak beledikleri şeylerin listesi daha da uzayabiliyor...

Üçüncü bir grup ise daima şöret peşinde koşar. Bu kimseler her hususta “ilk sırayı alma” konusunda son derece arzuludurlar. Bunlar, kamu maslahatı feda edilse bile, unutulmuş kişilikleri ön plana çıksın, medya organlarında kendilerinden sık sık söz edilsin, kendilerinden bahsetme alabildiğine çoğalsın, iddia ettikleri gözde konumları daha da pekişsin diye meclislerde hep ön plana çıkmak isterler. Bu kimseler, rol peşindeki liderlik sevdası uğruna hiç çekinmeden vatanın birliğini de feda ederler.

Dördüncü bir grup da bastırılmış şehvî duyguları ön plana çıkarır, bunun için didinip çırpınır, bu meseleyle hemhal olur ve daima cinselliği gündemde tutarak zamanlarını heba ederler. Bu kimselerin bulunduğu ortamlarda, gündelik konuşmalarda ve halk arasında yapılan yerel nüktelerde sürekli ve vurguyla karşıt cins zikredilerek her zaman cinsellik öne çıkarılır. Söz gelimi bu kimseler Heram Caddesi’ndeki⁷ gece eğlencelerinden ve dans törenlerini arttırmaktan bahsederler. Bunlar, önündeki kanunî engelleri dile getirerek, açıktan öpüşmelerin serbest olmasını isterler. Yine bu kimseler, davet ilanlarında ya da reklamlarda bu tür uygulamaları engellemeyi amaçlayan kuralların yanlışlığını gündeme getirerek, bu tür uygulamaların, tıpkı bir film sahnesinde rol gereği evlenme isteğiyle yapılan alelade bir oyun gibi varsayılmasını isteyerek, bu eylemleri sıradanlaştırmak istiyorlar. Ayrıca bu kimseler, toplumun sahiplen-

⁶ Yazar burada Yüce Allah’ın İsrailoğullarına hitaben söylediği “*üzerlerine bulutu da gölgelik yaptık ve onlara gökten kudret helvası ve bildircin indirdik*” (A’râf, 7/160) ve “*üzerinize kudret helvasıyla bildircin yağdırdık*” (Tâhâ, 20/80) âyetlerine göndermede bulunuyor.

⁷ Heram, Kahire’de Cizze bölgesinden başlayıp Piramitler’de biten önemli bir caddenin ismidir. Bkz. <http://ar.wikipedia.org>

diği iffetli davranma ya da insanları küçümseyerek tepeden bakma ve kibirli davranma gibi alışkanlıkları tiksinti verici olarak görme gibi davranışları aşırı bir üslupla gündemlerine taşıyarak, bunlar üzerinden muhafazakârlıkla alay ederler. Bu kimseler, temiz kalma, dinine sarılma, örtünmenin farziyeti, abdest bozulmasın diye nâmahrem kadınlara dokunmama veya araya şeytan girmesin diye kadınlarla oturmama gibi muhafazakârların sahiplendikleri tavırlarla alay ederler.

İnsan, red (لا إله إلا الله) fiiliyle bu asrın ilâhlarını ortadan kaldırmaya güç yetiremeyince... Keşke hiç değilse bu ilâhlardan yalnızca birini ortadan kaldırıncaya kadar kendisine yaşama gücü verilseydi!.. Bireyin kendisinde ikinci fiil olan “لا إله إلا الله: İlâh olarak yalnızca Allah vardır” ile “hak olan bir tek ilâh vardır” bilinci oluşmaktadır ki, böylece “o da Allah’tır” şeklindeki müspet hakikat ispatlanmış olmaktadır. Tevhid, herkesin önünde eşit olduğu genel bir ilkedir. “Allah”ı, kendi tanrı tasavvuru ve anlayışıyla yorumlamaya hiç kimsenin hakkı yoktur. Zira söz konusu (hiçbir ilâh yoktur, yalnızca Allah vardır) genel ilkesi karşısında herkes eşittir. Bir kimsenin, Yüce Allah’ın kendi özel hesabı için çalıştığını iddia etmesi olacak şey değildir. Çünkü bir ferdin lehine diğerinin ise aleyhine kayırmanın söz konusu olmadığı bu genel ilke, bireylerin hepsini kapsar. Her kim Yüce Allah’ın kendi özel hesabına çalıştığını iddia eder ve bu anlayışından hareketle insanlar üzerine egemenlik kurarak asrın ilâhlığına soyunursa, behemehal o kimsenin ortadan kaldırılması gerekir. Onu, mutlak surette sahte tahtından indirmek gerekir!..

Peki nasıl olur da insan nefisini ilâh edinir?

Günde bir defa yerine onlarca defa “لا إله إلا الله : Allah’tan başka İlâh yoktur” cümlesini tekrar eden Müslümanın, önce red (لا إله إلا الله: ilâh nâmına hiçbir şey yoktur), sonra da kabul (لا إله إلا الله: yalnızca Allah vardır) ameliyesinde bulunması, önce asrın diliyle, yani çağdaşlarının anlayacağı üslupla bütün sahte ilâhları reddetmesi, sonra da insanları, egemenliği ele geçirmeleri ve ekonomiyi tekellerine almalarından dolayı ulûhiyet iddiasında bulunan söz konusu sahte ilâhlara karşı ayaklandırması daha evladır. Yine günde defalarca Kelime-i Şehâdet’i tekrarlayacağına, insanlara tahakküm ederek parayı, mal ve mülkü kendi ellerinde tutan ve böylece ulûhiyetin kendi tekellerinde olduğunu vehmettiren söz konusu yalancı tanrıların yürürlükteki kanun ve kurallarını reddetmesi Müslüman için daha önceliklidir. Sonra Müslüman, herkesin önünde eşit olduğu Tevhid ilkesine bağlanmayı kabul etmelidir. Bu şuurla hareket eden Müslümanın, farklı sınıfların olmadığı, sulta ve tahakkümün bulunmadığı yeni bir toplum inşa etmesi şarttır. Ancak bina olmadan yıkım, yıkım olmadan da bina olmaz. Müsbet olmadan selb (menfî), selb olmadan da müsbet olmaz. O halde

bizim öncelikli görevimiz, toplumsal eleştiriyi diri tutmak, bu asrın ayıp, kusur ve günahlarını ifşa etmek, sonra da ümmetin özgürlük, adâlet ve eşitlik ilkele-rine dayalı binasını yeniden inşa etmektir...

İşte “لا إله إلا الله : Allah’tan başka İlâh yoktur” şehâdetinin işaret ettiği Tevhid’in gerçek mânası budur. Yani Tevhid, kararlarında, gidişatında ve fiille-rinde hür olması için, insanın, kendisini egemenlik altına alan bütün kayıtlar-dan kurtararak kalbini özgürlüğe kavuşturması demektir. Tevhid, aynı zaman-da toplumsal eşitliği de ifade eder. Herkesin aynı ilkenin önünde eşit olduğu, beyaz ile siyahın, yöneten ile yönetilenin, büyük ile küçüğün ve kuvvetli ile zayıfın arasında hiçbir farkın olmadığı bir toplum!..

Üçüncü olarak Tevhid, sosyal dayanışmayı ifade eder. Şayet bu ümmet, sınıflar arasında farklılaşmaların meydana geldiği bir şekle dönüşürse, o zaman toplumsal binayı yeniden inşa etmek gerekir. Ta ki sınıfsız bir toplum, insanla-rın bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunun⁸ göstergesi ve sürekli devrim de adâlet ve eşitliğe dayalı toplumunun varlığının tek delili olsun.

O halde içinde yaşadığımız şu asırda bize düşen şey, önce “لا إله إلا الله: İlâh nâmına hiçbir şey yoktur” demek, daha sonra “Evet, ilâh yalnızca Allah’tır” ter-kibini telaffuz etmektir. Bizim bu asrın ilâhlarına “لا: Hayır” dememiz bir zorunluluktur. İşte şehâdet cümlesindeki “لا إله إلا الله: İlâh nâmına hiçbir şey yoktur” ifadesinin mânası budur. Sonra herkesin önünde eşit olduğu “الواحد : Teklik” ilkesine “Evet” dememiz gerekir ki işte (لا إله إلا الله): Yalnızca Allah vardır) ifadesinin anlamı tam da budur. Bundan dolayı olandan (yapılandan) daha iyisi (nin ya-pılması) mümkün değildir” denilerek tebrik edilen, desteklenen ve “Âmin!, Âmin!” denilerek kutsanan asrımızın ruhu, İslâm’ın râzı olmadığı bir ruhtur. Bu ruh Allah’ın ruhundan da doğmamıştır. Gerçekte Allah’ın ruhundan kay-naklanan ruh, “لا إله إلا الله: İlâh nâmına hiçbir şey yoktur” cümlesinde temsil edilen İslâm’ın ruhudur ki, o da red (inkâr) ruhudur. Bu ruh, insanın, bu asırda ege-men olan sahte ilâhları reddederek, onları eleştirerek, insanlığı bu konuda bi-linçlendirerek, hakkı açığa çıkararak ve bâtla karşı durarak yaşaması gereken ruhtur. Şehîd ise, “hak sözü zâlim sultanın yüzüne haykıran kimse”dir.⁹

⁸ Yazar Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “insanlar tıpkı bir tarağın dişleri gibi eşittir. Allah korkusu hariç, hiç kimsenin, başkaları üzerinde bir üstünlüğü yoktur” (Kırş. Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, H. No: 2846) hadisine göndermede bulunmaktadır.

⁹ Yazar Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “cihâdın en efdali, zâlim sultanın yüzüne karşı söylenen adâletli sözdür” (Kırş. Ebû Dâvûd, Melâhim, 17; Tirmizî, Fiten, 12; Nesâî, Bey’at, 37; İbn Mâce, Fiten, 20) hadisine göndermede bulunmaktadır.

Keşke bizler, kelime kelime özümseyerek, içeriğinin hakkını tam olarak vererek, gerçek anlamının künhüne vararak, “لا إله إلا الله : Allah’tan başka İlâh yoktur” ilkesine hakkıyla vefa gösterebilssek! Keşke “لا: Hayır” demekten kendimizi alıkoymasak, her zaman “لا: Hayır” desek! Bu asrın ilâhları ne kadar da çoktur!.. Heyhat, Müslüman ölür de bu ilâhlara “لا: Hayır” demenin gereğini bihakkın yerine getirmemiş olabilir!..

3. “محمد رسول الله: Muhammed (s.a.v.) Allah’ın Resûlüdür” İkinci Şehâdeti Ne Demektir?

İnsanlar, yanlış bir algıyla “محمد رسول الله: Muhammed Allah’ın Elçisidir” cümlesinin başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere, genelde peygamberleri ululama, özelde ise Hz. Muhammed (s.a.v.)’in şahsını yüceltme, onun hayat hikâyesinden söz etme, onun fazilet, erdem ve üstünlüklerini zikretme gibi anlamlara geldiğini sanıyorlar. Hatta, o saf ve özgün anlamından tamamen koparıldığı için, çoğu zaman “أشهد أن محمدا رسول الله: Şehâdet ederim ki Muhammed Allah’ın elçisidir” manasına gelen ikinci şehâdet, âdetta “لا إله إلا الله: Şehâdet ederim ki Allah’tan başka ilâh yoktur” anlamındaki birinci şehâdete başkaldırıyor!.. Bu anlamda Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ve Ehl-i Beyt’in sevilmesi ile ilgili çok şeyler söyleniyor, İslâm’ın râzı olmayacağı ve ilk sahabilerin de tanışık olmadığı, sonradan uydurulmuş (bid’at)¹⁰ bir yolla Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şefaatinde bahsediliyor. En iyi ihtimalle, “Allah” ve “Muhammed” isimlerinin içerisinde yer aldığı iki şehâdetten her biri teke indirgeniyor. Şöyle ki: Allah, “لا إله إلا الله : Allah’tan başka İlâh yoktur” şehâdeti içerisine; Muhammed (s.a.v.) ise “محمد رسول الله: Muhammed Allah’ın elçisidir” şehâdeti içerisine sokularak, Allah’tan baka ilâh olmadığına dair şehâdet ile Muhammed (s.a.v.)’in Allah’ın elçisi olduğuna dair ikinci şehâdetten söz etmek, neredeyse bir kabul ediliyor. Söz gelimi son dönem akâid kitaplarında “İlâhiyyât (İlâhiyatta dair konular)” ve “Nübuvvât (Nübüvvete dair konular)” şeklinde bir ayırım yapılarak Allah ve Muhammed (s.a.v.), Tevhid’in iki farklı kutbu haline getirilmiştir. Yine son dönem (müteahhirûn) âlimleri, Müslümanların çöküş ve gerilemeyi en yoğun olarak yaşadığı bir dönemde, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in erkek ve kız çocuklarının, babasının, dedelerinin ve hanımlarının isimlerini bilip ezberlemenin, bütün Müslümanlar üzerine vâcip olduğunu söylediler ve bunu da inanç esasları arasına soktular. Ayrıca bu anlayış doğrultusunda şekillenen şefaât düşüncemiz, en iyi ihtimalle, bizim Eş’arî akîdesinden miras aldı-

¹⁰ “Daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey” yahut “dine sonradan eklenen veya çıkarılan şey” demek olan **bid’at**, terim olarak “Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra ortaya çıkan ve dinî bir delile dayanmayan her tür inanç, ibâdet ve dinî davranışlar” anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 48.

ğımız inancın bir parçası olmaktadır: Buna göre şeyh dua eder ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şefaatinin diler; Müslümanlar da onun arkasından Habîb (s.a.v.)'in şefaatinin dilerler!.. Dikkat edilirse şefaatin talebi, kendi amellerine güvenmeyen ve hiçbir kıymet-i harbiyesi de olmayan, bu yüzden işlerini kolaylaştırmak için bir aracıya dayanan bir topluluktan geliyor. Bu çarpık peygamber tasavvurunu benimseyen tasavvufî eğilim, sürekli olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şahsı üzerinde yoğunlaşan; onun ezeli ve ebedî olduğunu; yerin, göğün, nehirlerin, denizlerin, nebatâtın, ağaçların, insanların ve hayvanların, kısacası her şeyin ondan yaratıldığını ifade etmek için "Hakikat-i Muhammediyye"¹¹ terimini kullanan bu akımı güçlendirmiştir. Bizler de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğum gününde "mevlit törenleri" yaptık ve Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in, "Her kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki Muhammed ölmüştür ve her kim de Allah'a tapıyorsa bilsin ki O diridir; ölmez" sözünü unutarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sırf şahsiyeti (fiziksel ve biyolojik yapısı) üzerinde yoğunlaşmak suretiyle bu bid'atleri çoğalttık. Doğal olarak buna, vahyin Allah ile, İslâm'ın ise Hz. Muhammed (s.a.v.) ile müşahhaslaştırılması şeklinde insanların bilinçlerindeki tabii düşüşü de eklemek gerekir...

Oysa, ikinci şehâdetle (أشهد أن محمداً رسول الله): Şehâdet ederim ki Muhammed Allah'ın elçisidir) kastedilen, bu anlamlardan hiçbirini değildir!.. Peki bu şehâdetle kastedilen nedir? İkinci şehâdetle, vahyin gelişim ve kemâle erme açısından en son merhalesinin İslâmî vahiy olduğu ilân edilmiştir. Gerçekte İslâmî vahiy, insan bilincinin derecesine, ilerlemesine ve vahyin içinde zuhur ettiği toplumun geçirdiği sosyal şartlara, tarihî merhalelere ve her bir toplumun geçirdiği medeniyet evrelerine uygun olarak ortaya çıkan, peş peşe süregelen uzun merhalelerin en son aşamasıdır. Nitekim her bir toplumun geçirdiği tarihi merhaleye ve uygarlık seviyesine uygun olarak vahiy gelmiştir. İnsan, ilk merhalede, daha beşikteyken, onun yapısına, yani fikrî ve psikolojik düzeyine uygun düşecek tarzda bir vahye ihtiyaç duymaktaydı. Bu nedenle bu evrede vahiy, insanları iyilik yapmaya teşvik etmek (terğîb) ve onları kötülük yapmaktan

¹¹ "Hakikat-i Muhammediyye" kavramı sûfiler arasında "Allah'ın ilk defa ve ilk varlık olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'i kendi nûrundan yaratması anlamında kullanılan bir tabirdir. Sûfilere göre Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-i Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten yaratılmış ve sırf onun için halk edilmiştir. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Bu anlayışa göre ilk yaratılan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in temsil ettiği nübüvvet nûrudur. Evren, onun nurundan yaratılmıştır. Varlığın mebde ve müntehası, başlangıcı ve sonu Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Bu düşünce mensupları genellikle "Sen olmasaydın ben evreni yaratmazdım" (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/164; Hâkim, *el-Müstedrek*, II/615) anlamındaki kudsî hadisi kendilerine referans alırlar.

sakındırmak (terhîb) ile iyilik yapanlara Yüce Allah'ın mükâfat sözü (va'd) ve kötülük yapanlara ise Yüce Allah'ın tehdit sözü (va'id) esasları üzere gelmiştir. Bu devrede dindarlığın ve imanın ölçüsü mutlak anlamda kanunlara itaatti. Örneğin "Yemek Kanunu" gibi: Bu kanun, bedenini hâkimiyeti altına alması ve nefsinin kontrol etmesi konusunda insanı eğitmek içindi. Ayrıca bu kanun, kendisini doğadan bağımsızlaştırma uğraşısı alanında insanın eğitilmesi için vaz edilmişti.

Bu kanunlardan biri de "Cumartesi Kanunu" olarak bilinen kanundur: Bu kanunun vazedilme amacı, deyim yerindeyse, Allah'a benzemeye riayet etmesi hususunda insanın eğitilmesiydi.¹² Bununla hedeflenen husus, her ne kadar haftanın diğer altı gününde dünyaya dalmış olsalar bile, (nasıl Allah, gökleri ve yeri altı günde yaratmış, daha sonra da tahtına oturmuşsa), insanların da kendi hayatından bir bölümü, mesela haftanın bir gününü Allah'a tahsis etmesi, o gün çalışmaktan, alış-veriş yapmaktan, ateş yakmaktan, alenen bir şeyleri hareket ettirmekten uzak kalmasıydı. Böylece insanın haftada bir gün Allah ile irtibatının olduğu ilan edilmiş olmaktadır.

Bu kanunlardan bir diğeri ise, "Temizlenme Kanunu"dur. Her ne kadar bazıları (Yahudiler) Temizlenme Kanunu'nu, Allah'ın sonsuza kadar belli bir kavmi seçkin kılması, onlara yeryüzü egemenliğini vadetmesi, koyunları ve zaferi vereceğine dair söz vermesi şeklinde yorumlamaya çalışsalar da, bu gerçekte insanın Cenâb-ı Allah'a itaatkâr olacağına, O'na boyun eğeceğine ve O'na iman edeceğine dair kan ile yazılmış bir sözleşmedir. Bu aşamada vahyin hedefi, tabiat kanunları ve siyasî güçlerin kendi mukadderatı üzerindeki egemenliklerinden kurtulabilmesi ve devletin oluşumunda esas olan doğaya egemen olabilmesi için, Yüce Allah'ın tabiattaki kanunlara ve bununla birlikte tarihin gidişatına egemen olduğu konusunda insanın farkındalığını arttırmaktı. İşte bu nedenle Yüce Allah, somut bir delil ile kendi varlığını ve kudretini ispatlamak için mûcizelerini yaratarak doğa yasalarına müdahale etmiştir.

Bu deneme bazıları üzerinde başarılı olmuştur: "Firavun ailesinden, imanını gizlemekte olan mü'min bir adam şöyle dedi: "Rabbim Allah'tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirdi. Eğer yalancı ise, yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başınıza gelecektir. Şüphesiz Allah, aşırı giden, yalancılık eden kimseyi doğru yola erdirtmez."¹³ Fakat bu tecrübe (bu deneme, bu yol), çoğunluk üzerinde başarılı

¹² Yazar "Gerçekten sizin Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istiva eden Allah'tır" (A'râf, 7/54) âyetine göndermede bulunuyor.

¹³ Mü'min, 40/28.

olmamıştır. Nitekim Mûsa (a.s.), İsrailoğullarına gücendi ve onların çöle sürülmesi için beddua etti. Onlar ise buzağıya tapınmaya, altın, mal ve isteklerin peşinde koşmaya devam ettiler. Böylece insan bilinci, özgürleşmeden, nefsi aşmadan, ona boyun eğerek ilkel maddî seviyede kaldı.

İnsan, çocukluk devresini tamamlayıp geçlik evresine girince, bir diğer ifadeyle çocuk büyüyüp buluş çağının ileri evresine ulaşınca duyusal yönü zayıflar, ama duygusal yönü güçlenir. Bu evrede insan, geleceğe dönük bir takım emeller besler ve zihninde daha güzel bir dünya hayali kurarak aşırılıklardan arınır. Bu haleti ruhiye onu yumuşamaya götürür. Bu süreçte insan, kendi duyularıyla olayları idrak etmeye güç yetirir hale gelir. Artık o, kendi duyuları ve hissettikleriyle olay ve olgular arasındaki ilişkiyi idrak edecek bir seviyeye ulaşır. Bu aşamadan sonra, deyim yerindeyse vahiy ikinci defa, tekrar iner: Bu sefer vahiy, terğîb (teşvik) ve terhîb (sakındırma) yoluyla veya va'd (cennetle müjdeleme) ve va'id (tehdit ile korkutma) yöntemiyle ya da insana bir takım kanunları farz kılarak (şart koşarak) değil; sevgi, şefkat, merhamet, itaat, tevazu ve ihsân yoluyla onu yüceltmek için gelir. İşte bu aşamada insan, şu an içinde yaşadığımız dünyadan başka bir dünyayı hayal eder ve bu perspektiften bakar. Yine insan, şu an içinde yaşadığımız ve hayalin temennileri, rüyanın gerçeklerle, olanın da olması gerekenle karıştığı dünya ufuklarından farklı samâlardaki ufuklarda gezinir. Bu durumda dindarlık, organların ortaya koyduğu bir amel olmaktan çıkarak artık bir esas, kalbin işlevlerinden bir amel olur. Bu devrede af, cezaya; vermek, almaya; rûh, cesede; iç, dışa; barış da savaşa gâlip gelir.

Bazıları üzerinde (dindarlığın, organların ortaya koyduğu bir amel olarak değil de kalbin işlevlerinden olan bir amel olarak görüldüğü şeklinde tezahür eden) bu tecrübe, başarılı olmuştur: *“İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da “Biz huristiyanlarız” diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar.”*¹⁴ Bu, onların arasında keşişlerin ve râhiplerin olmasından ve mütevazî şahsiyetler olarak kibir göstermemelerinden dolayıdır. Fakat bu tecrübe güç, baskı ve zorbalık olmadan iman etmeyecek bir topluma tepki olarak, sadece kahramanların, kutsal addedilen şahsiyetlerin ve şehitlerin imanı ile sınırlı kalmış bulunmaktadır. Buna ilaveten, ferdin kurtuluşunun, mutlaka toplumun da kurtuluşuna sebep olması, bunun da devletin işâsına götürmesi gerekir. Bu ise henüz gerçekleşmemiş bir husustur. Tıpkı Yüce Mesih’in “be-

¹⁴ Mâide, 5/82.

nim yurdum bu dünya değildir” özdeyişinde dediği gibi, bu evrede semavâtın melekûtunu keşfetmek yeterli görülmüştür.

İnsanlık, çocukluk devresini tamamlayarak olgunluk ve erkeklik çağına erişince, vahiyin büyük merhalelerinin üçüncüsü gelmiştir. Bu son aşamada vahiy, “kanun” ile “sevgi”yi, “Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.”¹⁵ âyetinde belirtildiği gibi “af” ile “ceza”yı birleştirmiştir. Yine bu aşamada duyu ile vicdan akılda mezc edilmiş, “işlerin en hayırlısı vasat (orta) olandır”¹⁶ ilkesi gereği, birinin lehine diğerinin aleyhine aşırılığa gitmesi engellenmiştir. Ayrıca bu aşamada insan, arasında yaşadığı yer ve gök tecrübelerini de birleştirme imkânı bulmuştur.

O halde “أشهد أن محمدا رسول الله”: Şehâdet ederim ki Muhammed (s.a.v.) Allah’ın elçisidir” cümlesinin anlamı, bize, İslâm’ın sözünü ettiğimiz bu vahiy merhalelerinin en son aşaması olduğunu ifade eder. Bu da zorunlu olarak şu iki gerçeği ortaya koyar:

1- İnsan aklı, kemâle erdiği için dolayı, yeni bir vahye ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü artık insan aklı, doğruyu yanlıştan ayırma (temyiz) ve olay ve olguları birbirlerinden ayırtmaya güç yetirecek seviyeye ulaşmış bulunmaktadır. Bu bağlamda akıl, sahip olduğu bu yetiyle vahyin kendisine vermiş olduğu bütün gerçeklere ulaşabilme kabiliyetine sahiptir. İnsan, bu hakikatleri anlayabilir, yorumlayabilir, uygulayabilir ve pratik hayatında söz konusu hakikatlerden istifade edebilir. Şu an hakikatleri doğrudan idrak etme hususunda aklı kısır görmek, gökten medet ve ilhâm geldiği iddiasında bulunmak ya da doğrudan Rabbanî hakikatleri idrak edecek bâtinî bir gözün bulunduğunu ileri sürmek, insan aklı üzerinde bir takım vesayetler oluşturmak isteyen azgın ege-men güçlerin istediği yöne doğru yönlendiren ve onu sömüren bâtil bir iddiadır. Bundan dolayı artık hurafeye,¹⁷ sihre,¹⁸ kehânete,¹⁹ arrâfcılığa²⁰ ve fala²¹ yer

¹⁵ Nahl, 16/126.

¹⁶ Yazar “خير الأمور أوسطها: İşlerin en hayırlısı orta (aşırılıklardan uzak) olandır” (Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, Beyrut, 1990, III/402) hadisine atıfta bulunmaktadır.

¹⁷ Sözlükte “bunamak” anlamına gelen **hâref** kökünden türemiş bir isim olan **hurâfe** kelimesi “akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz” demektir. Masal, efsâne ve genel olarak gerçek dışı olduğu kabul edildiği halde hoş giden nakil ve rivayetlere de hurâfe denilmiştir. Dinî istilahta ise hurâfe “mantikî temeli olmayan telakki ve uygulamaların, din adına ileri sürülüp benimsenen bâtil inanç ve davranışları ifade eden terim” olarak tanımlanmıştır. (Krş. Ebû’l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, Kum, 1405, IX/65; Ali Murat Yel, “Hurâfe”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/381). Hurafe kelimesi Kur’an’da geçmemekle beraber anlam yakınlığı bulunan **üstûrenin** (uydurulmuş söz) çoğulu olan

esâtîr dokuz âyette geçmektedir. Ayrıca **ihtilâk** (yalan uydurmak) (Sâd, 38/7), **tekavvül** (uydurulmuş söz) (Tûr, 52/33; Hâkkâ, 69/44) ve **hulûku'l-evvelîn** (önceki milletlerin geleneği) (Şûrâ, 26/137) terkihi de hurâfeye yakın mânalar taşımaktadır. Bkz. Y. Şevki Yavuz, "Hurafe", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/382-384.

- ¹⁸ Sözlükte "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" (Krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/348 vd.) mânalarında mastar olan **sihir** kelimesi "hile, adatma; sebebi gizli kalan iş" anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır. Kur'an'da geçen "*Mûsa sihirbazlara «siz atın» dedi. Attıkları anda halkın gözlerini boyadılar ve büyük bir sihir yaptılar*" (A'râf, 7/116) ve "*Mûsâ sihirbazlara «yok, (önce) siz atın» dedi. Bir de ne görsün, onların ipleri ve değnekleri yaptıkları sihirden dolayı kendisine doğru hızla sürünür gibi görünüyor*" (Tâhâ, 20/66) gibi âyetlerden hareketle **sihir**, "el çabukluğu, göz boyama ve yıldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi; ayrıca şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelerin şeklini değiştirme iddiası" olarak tanımlanmıştır. (Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1998, s. 400; İlyas Çelebi, "Sihir", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII/170-172.
- ¹⁹ Kehânet, "gâipten haber vermek, falcılık yapmak" anlamına gelir. (Krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII/362-363). Terim olarak ise "gelecekte vuku bulacak gizli şeylerden ve gâipten haber vermek" demektir. Bu işi yapan kişiye **kâhin** denir. Kur'an-ı Kerim'in iki âyetinde geçen kâhin kelimesi, düşmanları tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yöneltilen kâhinlik iddiasının reddedilmesini amaçlar. İlgili literatürde cinlerden yardım almak, yıldızların hareket ve konumlarına bakmak, fitrî yetenekleri kullanmak ve bir takım tekniklere başvurmaktan ibaret olan yöntemlerle kâhinlik yapıldığı bildirilir. Bunların bir kısmı itikadı da etkileyecek nitelikte olup dince küfre götüreceği şekilde sakıncalı görülmüştür. Bir kısmı ise şarlatanlık olarak telakki edilip ahlâksızlık statüsünde tutulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) kehâneti yasakladığı gibi bilgi için ona başvurmayı da yasaklamış, bu yola başvuranların vahyi inkâr etmiş konumda görüleceğini ve ibâdetlerinin kabul olunmayacağına bildirmişti. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 180.
- ²⁰ Sözlükte **İRÂFE**, "bilmek" mânasındaki **irfân** (mârifet) veya "yönetmek, idâre etmek, münecimlik yapmak" anlamındaki **arâfet** kökünden türemiş olup "bilme, tanıma; münecimliği meslek edinme; kâhinlik yapma" mânalarına gelir. (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/237). Terim olarak "olaylar arasındaki ilişki ve benzerliklerden hareket ederek geçmiş veya daha çok gelecek hakkında bilgi vermek, kâhinlik ve münecimlik yapmak" demektir. Bu işi yapan kimseye ise **Arrâf** denilir. (Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 137). Sözlükte "bir şeyi bildirmek" anlamındaki **urf** veya **urf** kökünden türemiş bulunan "arrâf" kelimesi kaynaklarda biri yukarıdaki istilahî mânada, diğeri de "kâhin" mânasında olmak üzere iki türlü kullanılmıştır. Arrâf hakkında verilen bilgiler onun kâhinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre **arrâf**, "herkesin farkına varamayacağı gizli ve karmaşık olan hususları doğuştan sahip bulunduğu bir kabiliyetle hisseden, kazandığı deneyimlerle de gelecek hakkında önceden tahminlerde bulunan kimse" demektir. Bu tariften de anlaşılacağı üzere arrâf, olaylar arasında herkesin fark edemeyeceği şekilde gizli ve karmaşık olan benzerlik ve münâsebetleri doğuştan sahip olduğu bir kabiliyetle hissedebileceği gibi, kazandığı tecrübelerle de istikbâle dair bazı olaylar hakkında önceden tahminlerde bulunabilir. Sıradan insanlardan farklı bir zekâ ve idrak üstünlüğüne sahip olduğu kabul edilen arrâf bu gücünü yöneldiği konuya teksif eder ve olaylar arasındaki bağlantıyı, mevcut olayların gelecekte doğuracağı sonuçları, aynı sebebe bağlı olmakla beraber fark edilemeyecek derecede karmaşık bir mahiyet arz eden benzer hâdiseleri bulmaya çalışır.

yoktur. Zira bunların hepsi aklın işlerliğine ('amelu'l-akl), geleceğe yönelik düşünce üretmesine (tedebbür),²² belli kurallar çerçevesinde çıkarsamalarda bulunmasına (istidlâl)²³ ve şüpheden ârî kat'î delil getirme (burhân)²⁴ özellikle-

(Krş. Ahmet Saim Kılavuz, "Arrâf", *DİA*, İstanbul, 1991, III/393-394). Arrâf'ın gelecekle ilgili verdiği haberlerin bir kısmı zaman zaman doğru çıksa da her söylediğinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira bu haberler her zaman kesin bilgi vasıtalarının değil, çoğunlukla bazı zan ve tahminlerin ürünüdür. Arrâf'ın geçmişe ait verdiği bilgiler ise daha çok soru soran kimsenin psikolojik ve fizyolojik yapısından elde ettiği ipuçlarına dayanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in geçmiş milletler içinde peygamber olmadıkları halde tahminleri gerçekleşen ve kendilerine "muahdesûn" denilen kimseler bulunduğunu ve şayet ümmetinden böyleleri varsa mutlaka Hz. Ömer (r.a.)'in bunlardan biri olması gerektiğini (Buhârî, Fezâilü's-sahâbe, 6) bildiren hadisinde geçen "muahdes" ile **arrâf**'ı kastettiği kabul edilmektedir. Kâhîn ve arrâfa giderek onların söylediklerini tasdik edenlerin Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirilene inanmamış sayılacaklarını, kâfir olacaklarını, (Krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/238) bu kimselerin kırk gün namazlarının kabul edilmeyeceğini ve böylelerinin cennet yüzü göremeyeceklerini" (Müslim, Selâm, 125; Ebû Dâvûd, Tıb, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/429, III/19) bildiren hadislerde **arrâf**, kâhîn ile eş anlamlı kullanılmış ve onların gaybı bilme iddiaları reddedilmiştir.

²¹ Arapça'da fal (fe'l), "uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge" anlamına gelir. Terim olarak ise "çeşitli teknikleri kullanmak suretiyle gelecekte ve bilinmeyenlerden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı" diye tanımlanmıştır. (Krş. Mehmet Aydın, "Fal", *DİA*, İstanbul, 1995, XII/134-138). Kur'an'da doğrudan fal kelimesi geçmemekle birlikte, "... Bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı" (Mâide, 5/3) ve "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz" (Mâide, 5/90) âyetleriyle Câhiliyye dönemi âdetlerinden olan fal (şans) okları (ezlâm) ile fal tutup kismet arama kesin bir dille yasaklanmıştır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 87.

²² Arapça'da nazar, tefekkür, i'tibâr ve taakkul (akl) gibi düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında gelien **tedebbür**, "bir işin sonucunu başından hesap etmek" anlamına gelir. Aynı kökten gelen **tedbîr**, tedebbürün sonucu olarak "gereken önlemi almak" demektir. **İ'tibâr**'ın da tedebbürle hemen hemen aynı mânâyı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Dikkat edileceği gibi tedebbürde düşünme geleceğe yöneliktir. Krş. İlhan Kutluer, "Düşünme", *DİA*, İstanbul, 1994, X/53.

²³ **İstidlâl**, "yol göstermek, rehberlik etmek" anlamına gelen delâlet kökünden türemiştir. Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında bir mantık terimi olan istidlâl, bir kelâm terimi olarak ise "bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi, delile dayanarak bir husus hakkında hükme varma, bir hususu ispat etmek için delil ortaya koyma" diye tarif edilebilir. Terim olarak ise istidlâl "belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkarma; önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi" şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 164; Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul, 2011, XXIII/325.

²⁴ **Burhân**, Arapça'da "berraklaştırmak; hastalıktan sonra eski haline dönmek; delil getirmek, açıklığa kavuşturmak" anlamındaki **bereh** kökünden türemiş olup "doğruluğunda şüphe bulunmayan, zarurî bilgi getiren kat'î delil ve kesin bilgi ifade eden kıyas" demektir. Bkz.

rine aykırıdır. Bu aşamada artık cehâlete ve ümmiliğe²⁵ de yer yoktur. Çünkü cehâlet, gerçekte akılı ortadan kaldırmak ve onu alaşağı etmekle eşdeğerdir. Aynı şekilde bu evrede zanna, taklide, şüpheye, bir modan ötekine seyirtmelere (gelgit) de yer yoktur. Çünkü artık akıl, yakînî bilgi elde etme ve işleri kesinleştirme gücüne de sâhip olup, yaratabilme ve yeni şeyler keşfetme yetkinliğine ulaşmıştır.

O halde insan için kendi sâdık (dürüst) fitratına tâbi olması, ona uyması yeterlidir. Çünkü İslâm, fitrat dinidir.²⁶ Fitratın ötesinde olan her şeyin onunla hiçbir ilgisi yoktur. Aynı şekilde fitratın düzeyine ulaşmamış olan her şey de eksik sayılır. Oysa fitrat, bu fazlalık ve eksikliklerden daha mükemmel bir seviyededir. İnsan fitratını eksik, alçak, bayağı ve yanlış gösteren her tür girişim, gerçekte kendilerini kötülüklerden uzaklaştırıp hayra yönlendirecek yahut hatalar kendi etleri ve kanlarından (fitrî) olduğu halde, onları söz konusu hatalardan arındırmak isteyen egemen gücün (hâkimin), insanları vesayeti altına almasını hedeflemektedir. Bu sayede insan, aklî bağımsızlığını kaybederek dinî ve siyasî sultaya bağımlı kalır ki, bu İslâm'ın asla razı olmadığı bir şeydir.

2- İnsan, kendi irâdesiyle yeryüzünde Allah'ın kelimesini (egemenliğini/otoritesini) gerçekleştirmeye ve kendi isteğiyle yüklenmeye razı olduğu emaneti kuşanmaya güç yetirecek düzeydedir: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zâlim, çok câhildir.”²⁷ Akıl ve irâde yetilerine sahip olan insanın bu konuda hâriçten gelen bir mûcizeye ya da dıştan gelen

Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 49; Yusuf Şevki Yavuz, “Burhân”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/429).

²⁵ Sözlükte “anne, bir şeyin aslı, bir toplumun reisi” anlamındaki *ümm* kelimesinden türeyen *ümmî* sözcüğü istilahta “kitâbî bilgilerle mücehhez kılınmamış, tabii hali üzerine kalmış, bir öğreticinin öğretmesi yoluyla ve okuyup yazmak suretiyle ilmî bir tahsil görmeyen kimse” demektir. Kur’an-ı Kerîm’de tekil ve çoğul formda 6 yerde geçmiştir. *Ümmî* kelimesi Kur’an’da “onlar ki yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı bulacakları, o Resûle, o ümmî (okuma-yazma bilmeyen) peygambere tâbi olurlar” (A’râf, 7/157) âyetinde Hz. Muhammed (s.a.v.)’in bir vasfı olarak kullanılmıştır. (Krş. Ebû Abdillâh Muhamamed b. Ahmet el-Kurtubî, *el-Câmiu’l-Ahkâmi’l-Kur’an*, Kahire, 1987, VII/298-299). Nitekim Yüce Allah “sen Kur’an’dan önce her hangi bir kitap okumuyordun ve onu elinle de yazmıyordun” (Ankebût, 28/49) buyurarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ümmî oluşunun, insanlara aktardığı bilgilerin akıl, tecrübe ve duyu organlarıyla elde edilen bilgiler olmadığını belirtmek istemiştir. Resûlullah (s.a.v.) bu hususta hiçbir tahsil görmediği için, onun tebliğ ettiği hususlar tamamen yüce kudrete, ilmi sınırsız Yaratıcı’ya dayanmaktaydı.

²⁶ Peygamber (s.a.v.) hadis-i şerîfte “her doğan İslâm fitratı üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudî, Hristiyan veya Mecûsî yapar” (Bkz. Buhârî, Cenâiz, 92; Ebû Dâvud, Süne, 17; Tirmizî, Kader, 5) buyurmuştur.

²⁷ Ahzâb, 33/72.

manevî bir yardıma ihtiyacı yoktur. Yüce Allah, geçmiş vahiy dönemlerinde olduğu gibi, tabiat kanunlarının gidişatına müdahale etmemektedir: “Bizi, mûcizeler göndermekten meneden şey, ancak evvelki ümmetlerin onları yalanlamalarıdır...”²⁸ İnsan fiillerini yönlendirmeye ve ona emretmeye yönelik her tür zor kullanma girişimi, gerçekte baskı ve tasallut içindir. İnsanın âciz olduğunu farz etmek ve onun muktedir olmadığını varsaymak, egemen güce (hâkim), insanı boyunduruğu altına alma hakkı verir. Tıpkı emperyalizmin, kendi kendilerini yönetmeye güç yetiremedikleri gerekçesiyle, halkları yönetmeyi kendisi için doğal bir hak olarak varsaydığı gibi... Âciz olduğu gerekçesiyle insanı ihyâ etme uğraşısı, onu sihir, kehânet ve gizlenmeye; âcizliğini güce çevirsin diye evliyâya sığınmaya mecbur eder. Kendi geleceklerini belirleme yeterliliğine muktedir olmadıkları gerekçesiyle bir halkı diriltme (ihyâ etme) çabası, gerçekte onları sonsuza kadar dış sömürgecilerin yahut dahili baskıcı rejimlerinin vesâyeti altına sokmaya mecbur etmek demektir.

İnsan, yeryüzünde Allah’ın otoritesini hâkim kılmaya muktedirdir ve bu ameliyeden de mesuldür. Ona emânet tedi edilmiş ve o da tamamen özgür irâdesiyle emaneti yüklenmeyi kabul etmiştir. Onun sorumluluğu, yalnızca emanetin gerektirdiklerini yerine getirmektir. Bu nedenle bu kez insanın akıl ve irâde bağımsızlığını gerçekleştirme ve devleti ikame etme yani insanların içerisinde yaşayacağı sosyal bir sistem inşâ etme konusunda vahiy tecrübesi başarılı olacaktır. Nitekim Allah Rasûlü Hz. Muhammed (s.a.v.), geçmiş diğer nebî ve resûller gibi sadece hakka şâhitlik etmekle yetinmeyerek bu uğurda bütün gücüyle cehd ve gayret gösterdi ve vahiy tecrübesini gerçekleştirmeyi başardı. Geçmiş peygamberlerin verdikleri uğraşı, çoğunluk nezdinde değil de azınlık nezdinde başarılı olduğu halde, Hz. Peygamber (s.a.v)’in benzer uğraşısı çoğunluk nezdinde de başarılı olmuştur. Bu da vahyin son aşamada amacını gerçekleştirip hedefini bulduğunu gösteriyor. İşte bunun delili, artık insan özgürlüğü ve bağımsızlığının ilan edilmiş olmasıdır. Böylece özgürlüğe ve tam bağımsızlığa ulaşan insan, tabiat kuvvetleri tarafından gelecek olan baskıcı güçlerinin görüntüsünden ya da egemen sosyal sistemlerin tasallutundan vicdanını bütünüyle kurtarıp özgürleştirdikten sonra Yüce Allah’ın yeryüzündeki halifesi ve daveti gerçekleştirci risâlet nosyonunun yürütücüsü (emanetçisi) olmuştur.

O halde “أشهد أن لا إله الا الله و أشهد أن محمدا رسول الله: Ben şehâdet ederim ki, Allah’tan başka ilâh yoktur ve yine şehâdet erdim ki, Muhammed Allah’ın elçisidir” kelime-i şehâdeti şu anlama gelir: “Ben, tanıklık ederim ki, insan hür ve

²⁸ İsrâ, 17/59.

bağımsızdır!" Çünkü onun akıl ve irâdesi vardır! İşte ben, (aklını işlevsel hale getirip irâdesini doğru yönde kullanan) bu insanım!...

KAYNAKÇA

(Çeviren tarafından eklenmiştir).

Kur'ân-ı Kerîm

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, Ts.

AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*, İstanbul, 1992.

AYDIN, Mehmet, "Fal", *DİA*, (XII/134-138), İstanbul, 1995.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1991.

BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

ÇELEBÎ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Bekir Topaloğlu ile birlikte), İstanbul, 2010.

-----, "Sihir", *DİA*, (XXXVII/170-172), İstanbul, 2009.

EBÛ HANÎFE, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, Nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Trc., Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981.

HÂKİM, Ebu Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut, Ts.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Kum, 1405.

İSFEHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1998.

KÂRÎ, Ali, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984.

KILAVUZ, Ahmet Saim, "Arrâf", *DİA*, (III/393-394), İstanbul, 1991.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmet, *el-Camiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1987.

KUTLUER, İlhan, "Düşünme", *DİA*, (X/53-57), İstanbul, 1994.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

SİİRDÎ, Molla Halîl, *Kitâbu İsağoci fi'l-Mantık*, Thk. Sadreddin Yüksel, İstanbul, Ts.

TAHANEVÎ, Muhammed Ali b. Ali b. Kâdî, *Keşşâfu İsilâhati'l-Fünûn*, İstanbul, 1984.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İlyas ÇELEBÎ ile birlikte), İstanbul, 2010.

TURAL, Hüseyin, *Temel Sarf Bilgileri*, İstanbul, 2011.

YAVUZ, Y. Şevki, "Burhân", *DİA*, (VI/429), İstanbul, 1992.

-----, "Ebû Hanîfe", *DİA*, (X/138-143), İstanbul, 1994.

-----, "Hurafe", *DİA*, (XVIII/382-384), İstanbul, 1998.

-----, "İstidlâl", *DİA*, (XXIII/325), İstanbul, 2011.

YEL, Ali Murat, "Hurâfe", *DİA*, (XVIII/381), İstanbul, 1998.

<http://ar.wikipedia.org>

Kur'an Nahvi -II*

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, alışılanın aksine nahiv kurallarını tespitite 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 olacağı kuşkusuzdur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Nahiv, Kıraat, Şiir.

Abstract: -The Qur'an's Grammar II-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

* Bu makale Ahmet Mekkî el-Ensârî'nin *Nazariyyetu Nahvi'l-Kur'ânî*, (Mekke 1405) adlı kitabının 73-120 sayfalarının tercümesidir. II. Bölüm olarak yaptığımız bu çalışmanın ilk bölümü *Kur'an Nahvi-I* başlığı ile daha önce yayınlanmıştır. Bkz. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Güz 2010.

** Prof. Dr., Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Bölüm Başkanı.

*** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı. sabri.turkmen@inonu.edu.tr.

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.

Uygulamalı Örnekler

Bu araştırmanın "Uygulamalı Örnekler" kısmını ciddi bir çalışma ile yeteri kadar inceleme yaptıktan sonra elde ettim ve "Kur'an Nahvinin Uygulamalı Yönü" başlığı altında ele aldım. Bu başlık altında sağlam bir yöntem ortaya koymak için çaba sarf ettim ki, o da -İbnü'l-Munîr'in dediği gibi- kıraatlerin nahve göre değil de, nahvin kıraatlere göre tashih edilmesidir. Şöyle ki, nahiv kurallarını başından sonuna kadar soyutlayarak onları Kur'an naslarına arz ettim. Nahiv kuralları Kur'an naslarıyla uyduğu zaman onları kabul ettim ve misaller vererek kaydettim. Kur'an naslarıyla uyuşmayanları ise düzelterek tescil ettim ve güvenilir muhkem kıraatlere dayanarak Kur'an-ı Kerîm'den misaller verdim.

Muteber âlimlerden bazıları, genel olarak kıraatlerin cahiliye dönemi şiirlerinden daha güvenilir olduğu görüşündedirler. Hatta bu kıraatler âhâd haber veya şâz haberler yoluyla gelse bile durum yine böyledir. Onlar, kıraat ve hadis râvilerinin şiir nakledenlerden daha titiz olmalarını buna gerekçe olarak göstermişlerdir. "Cerh ve ta'dil" kurallarına muttali olanlar, bunu kesin olarak bilirler. Ayrıca şiire giren intihali de unutmamak gerekir.¹ Hatta birçok araştırmacı, "intihalin hükmü" adında, edebiyat tenkidinde meşhur olan bir konu ortaya koymuştur. İşte eski âlim ve muhaddislerin ağırlıklı olarak inceledikleri konu budur.

Şâz kıraatler hakkında âlimlerin kabul etmiş olduğu bu mesele hususunda ben de aynı şeyi düşünüyorum. Ancak, "Kur'an'ın Nahiv Nazariyesi" ile ilgili olan genel gidişatı korumak için bu görüşü tamamıyla da kabul etmiş değilim. Öyle ki, bu çalışmamda özellikle Kur'an'ın muhkem naslarını seçtim. Burada şâz kıraatler hakkında da biraz açıklamada bulundum. Bunu da, şâz kıraatleri hafife aldığım ve delil olarak kullanmada onların ilmî değerini önemsemediğim için değil, bilakis haksız eleştirilerden bu çalışmamı korumak için

¹ İntihal: Bir kişinin eserinde, başka kişilerin ifade, buluş veya düşüncelerini kaynak göstermeksizin kendisine aitmiş gibi kullanmasıdır.

yaptım. Allah, gıybetten kaçınanlardan razı olsun. Nitekim derler ki: “Kişinin ilmî eseri, onun bir parçasıdır.”

Bu çalışmanın tamamlanabilmesi için uygulamanın önemi ortaya çıkınca, ben uygulama alanında çalışma seyrini açıklamak için bazı örnekler seçmeyi uygun gördüm. “Bazı örnekler” tabirini özellikle kullanıyorum; çünkü üzerinde durduğumuz nahiv anlayışının ortaya çıkması için daha fazla örneğe ihtiyaç yoktur. Bu çalışmada çıkış noktamız, telifteki yöntem prensibini muhafaza etmektir. Herkesçe malumdur ki, işin teorisi ile pratiği bir olmaz. Şimdi klasik nahiv kurallarından bazı örnekler verip onların nasıl tashih edilmesi gerektiğini misallerle somutlaştırmaya çalışalım:

1. Kural:

“Cer harfini tekrarlamaksızın, zâhir bir ismi, mecrûr² bir zamire atfetmek caiz değildir.”

Hâlbuki bu kuralın şu şekilde düzeltilmesi gerekir: “Cer harfini tekrarlamaksızın, zâhir bir ismi mecrûr bir zamire atfetmek caizdir.”

Ben bu düzeltmeyi, Kur'an'ın kıraati ile ilgili vârid olan yedi mütevâtir kıraatten birine istinaden söylüyorum... Ancak nahivcilerin büyük bir kısmı, alışlagelen kurala uyarak, cer edeni tekrar etmeksizin, zâhir ismin mecrûr zamire atfedilmesini caiz görmemişlerdir. Hâlbuki bu atıf, Kur'an-ı Kerim'de, muhkem yedi kıraatten birisi olan Hamza b. Hubeyb ez-Zeyyât'ın kıraatine göre varid olmuştur. Mesela: “وَإِنَّمَا اللَّهُ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”³ ayetinde “الْأَرْحَامَ” kelimesi, harf-i cer tekrar edilmeksizin mecrûr zamire atfedilmekle, mecrûr okunmuştur. Nitekim İbn Abbâs, Hasan el-Basrî,⁴ Nah'î, Katâde, A'sâ,⁵ Yahyâ b. Vessâb, Talha b. Musarrif gibi sahabe ve selef-i salihin büyüklerinden bir cemaat böyle okumuştur. Halebî ve İsfehânî'nin Abdolvâris'ten rivayeti de böyledir.⁶ Nitekim Ebû Hayyân bu konuda özetle şöyle demiştir:

“Bu okuyuş Rasulullah (s.a.v.)'den tevatür yoluyla gelen bir kıraattir ki, ümmetin selefi bu şekilde okumuştur. Bu kıraatin senedi, Osman, Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit gibi kıraatte ileri gelen sahabelere kadar ulaşır. Übeyy b. Ka'b da sahabe-ye bu şekilde okutmuştur.”⁷

² Mahallen mecrûr.

³ Nisâ, 4/1.

⁴ Şerhu'l-Mufasssal, III, 78.

⁵ Ebu Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, III, 157.

⁶ el-İnsâf.

⁷ Ebu Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, III, 157.

Bu mütevatir kıraatin güvenilirliği son derece sağlam olmasına rağmen, nahivcilerin çoğunluğu kural koymada bu kıraati bir delil olarak kullanmamışlardır. Üstelik bunu reddetmişler veya zayıf addederek bu şekilde okumayı haram saymışlardır.⁸ Bu sebeple el-Muberrid şöyle demiştir:

“الأَرْحَامُ” kelimesini cer okuyan birinin arkasında namaz kılıyor olsaydım, nahiv kuralını ihlal ettiğinden dolayı ayakkabılarımı alır çeker giderdim.”⁹

En başta bu ve diğer mütevâtir kıraatlerle birlikte varid olan bütün şahidleri kapsayacak şekilde bu kuralı düzeltmiş olsak, bize ne lazım gelirdi? Bu konuda kısaca şu açıklamaları da yapabiliriz:

Harf-i cerri tekrar etmeksizin, bu atfın varid olduğu ayetlerden birisi de: “وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ”¹⁰ ayetidir. Ayette zikri geçen “ما”nın cer mahallinde olduğu ifade edilmiştir. Çünkü “فِيهِنَّ” deki mecrûr zamir üzerine atfedilerek mecrûr olmuştur.

“لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ”¹¹ ayetinde de “وَالْمُقِيمِيْنَ” kelimesi “إِلَيْكَ”deki “ك” zamirine atfedilmek suretiyle mecrûr olmuştur. Bunun takdirinin şu şekilde olduğu ifade edilmiştir: Sana ve namazı dosdoğru kılan peygamberlere inanırlar.

“وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ”¹² ayetinde geçen “الْمَسْجِدِ” kelimesinin harf-i cer tekrar edilmeksizin “بِهِ” deki zamir üzerine atfla mecrûr olduğu söylenmiştir.

“وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ”¹³ ayetinde “مَنْ” kelimesinin de “لَكُمْ” kelimesinden dolayı mecrûr zamire atfla cer mahallinde olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetlerin, muhkem yedi kıraat arasında bu şekilde okunduğu ve bu okunuşu kabul etmeyenlerin de bu ayetleri te’vil ettikleri malumdur. Ancak şurası da bir gerçektir ki, teville her zaman güvenilmez.

Özellikle Nisâ suresinin birinci ayetindeki “الأَرْحَامُ” kelimesinin mecrûr okunmasında bu atf kuralına göre hareket edilmiştir. Nitekim Ebû Hayyân şöyle der:

⁸ Bkz. *Şerhu'l-Mufasssal*, III, 78.

⁹ el-Harîrî, *Durretu'l-Gavvâs fi Evhâmi'l-Havâs*, s. 95.

¹⁰ Nisâ, 4/127.

¹¹ Nisâ, 4/162.

¹² Bakara, 2/217.

¹³ Hicr, 15/20.

“Bu kelimenin okunuşunu başka şekilde tevil etmek, kelâmı fasih olmaktan çıkararak uzak bir te’vildir. Böyle bir te’vile iltifat edilmez. Kim bu konuda bir hata olduğunu veya Hamza’nın kıraatte yanıldığını iddia ederse, o bir yalandır.”¹⁴

Tüm bu zikredilen ayetler, alışlagelen nahiv kurallarını düzeltme konusunda kalbimizi tamamen mutmain kılmaktadır. Ayrıca daha önce vera’ ve takva sahibi olan İmam İbn Mâlik el-Ceyyânî meşhur *Elfiye*’sinde şöyle diyerek bu kuralı düzeltmiştir:

“Mecrûr zamir üzerine atf yaparken, cer edenin tekrar edilmesini mutlaka şart koşular. Fakat bana göre bu doğru değildir. Çünkü sahih nesirde ve nazımda cer eden kelime tekrar edilmeksizin çokça varid olmuştur.”¹⁵

İşte kural belirlemede en sağlam yöntem budur. Nitekim kural ve metot belirlemede prensip olarak bilinir ki “Tercihin ölçütü, sahih semâ’ (duyum) yoluyla rivayet edilenlerdir.”

Muhkem ayetlerden sonra şiir ve nesir gibi bazı kaynaklara da aynı şekilde yaklaşmamız, boşuna değil, Kur’an üslubunun Arapça’da birçok kullanımında varid olduğu hususunda, değerli okuyucunun kalbinin mutmain olması içindir. Eğer konunun uzamasından korkmasaydım tüm bu hususları ortaya koyardım. Ancak burada, Kurtubî’nin nakletmiş olduğu şu Arap atasözünü örnek olarak vermeyeceğim: “ما فيها غيره و فرسه” (orada ondan ve atından başka kimse yoktur)¹⁶ Burada “فرسه” kelimesi, “غيره” ifadesindeki mecrûr zamire atfedilmek suretiyle mecrûr okunmuştur.

Bu konuda örnek olarak daha fazla şiir isteyen, daha önceki çalışmalara müracaat edebilir.¹⁷

Umarım değerli okuyucularımız da varid olan şahidlere, özellikle de Kur’an’ın çeşitli ayetlerine ve Nisâ suresi birinci ayette yer alan “الأزْحَام” kelimesini Hamza’nın mecrûr okumasına istinaden bu kuralın düzeltilmesi konusunda benimle hemfikirdirler.

Bu kuralı düzeltilmiş haliyle esas unsur olarak kabul edip “Kur’an’da bu da vârid olmuştur. Cer harfinin (atf durumunda) tekrar edilmesi daha çok vârid olmuştur.” demiş olsak, ne kaybımız olur?

Yine, bütün şahidleri kabul edip, kuralları bütün nasları kapsayacak şekilde düzeltirsek ve bunları “çok ve en çok varid olanlar” veya “çok ve az varid

¹⁴ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 147.

¹⁵ İbn-i Malik, *Elfiye, Babu Atfi’n-Nesak*.

¹⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 147; İbn-i Haleveyh, *el-Hucce*, 94.

¹⁷ Bkz. *Kitâbu’d-Difa’ ‘ani’l-Kur’an*.

olanlar” gibi kısımlara ayırsak ne olur? Hem böylece, muhkem kıraatlerden hiçbirisini ihmal etmeden, varid olan şahidleri bir kural altında toplayan bilimsel ve sistematik bir taksimat yapmış oluruz. Nitekim yedi kıraat meselesinde, Arap şiir ve nesirlerinde aynen bu taksimatı görmekteyiz.

Dikkat edilirse, şahidlerin büyük bir kısmını iptal etmenin, bu kuralları zayıflattığı ve kuralların dayandığı temelleri sarstığı görülür. Diğer taraftan bu şahidlerin getirilmesi, nahiv kurallarını temelli yıkacak olsaydı o zaman bütün mazeretleri kabul ederdik. Biz, dilin kurallarının belirlenmesi gerektiğini söylüyoruz. Fakat bu güne kadar özellikle bu mesele hakkında genel manada bir kural belirleme faaliyeti olmamıştır. Hâlbuki bir kuralın, ilgili şahidlerin getirilmesiyle, ona hiçbir zaman zarar vermeyecek şekilde kuvvetli olması gerekir. O halde yapılması gereken iş, mevcut delillerin hepsini kapsayacak biçimde nahiv kuralının geniş tutulmasıdır. İşte böyle bir faaliyet, kuralı kuvvetlendirir ve onu daima korur. Muvaffakiyet Allah'tandır.

2. Kural:

“Nesirde muzâf ile muzâfun ileyhın arasına mef’ûlu bih, zarf, câr, mecrûr gibi bir şeyin girmesi caiz değildir.”

Bu kuralı “nesirde muzâf ile muzâfun ileyhın arasının mef’ûlu bih ile ayrılması caizdir” şeklinde düzeltmek gerekir.

Ben bu düzeltmeyi, Kur’an-ı Kerim’in okunuşuyla ilgili olarak varid olan muhkem yedi kıraatten İbn Âmir kıraatine dayanarak söylüyorum. O, En’âm sûresi 137. ayeti, “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ - أَوْلَادِهِمْ - شُرَكَاءَهُمْ” olarak okumuştur.

Muzâf ile muzâfun ileyhın arasına başka bir kelime giremeyeceği hakkında Sîbeveyh, İbn Hâleveyh ve el-Ferrâ gibi birçok seçkin âlim hemfikirdir. Daha sonra gelen birçok müfessir ve nahivci de bu konuda onlara uyararak tefsir ve hadis sahasında doğrudan veya dolaylı olarak bu kuralı desteklemişlerdir. Bu desteklerini de bazen açıkça beyan etmişler, bazen de dolaylı yoldan belirtmişlerdir. Bunu yaparken de, muzâf ile muzâfun ileyhın arasının ayrılabilmesine dair okuyuş tarzının Kur’an-ı Kerim’de varid olduğunu ve Arapçanın en fasih tarzının kat’i suretle Kur’an dili olduğunu unutmışlar veya unutmış gibi davranmışlardır. Bunlardan bazıları şu âlimlerdir: ez-Zemahşerî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ali el-Fârisî, Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî, *Mecmeu'l-Beyân* sahibi Ebû Ali et-Tabersî, Ebû Cafer en-Nehhâs, Ebû Ğânim en-Nahvî, er-Râdî, İbn-i Yaîş ve *el-İnsâf* isimli eserin sahibi İbnü'l-Enbârî.

Muzâf ile muzâfun ileyhın arasının ayrılması, tam güvenilir Kur'an naslarında varid olunca, yüce Kur'an'a yaraşır bir biçimde nahiv kuralını "caiz değildir" yerine "caizdir" şeklinde değiştirerek düzeltmemiz gerekir. Bu, kolay bir düzeltme olup, nahve hiç zarar vermez. Bilakis, nahvi kuvvetlendirir ve en güvenilir naslarla besler. Nitekim gramerin dildeki konumunu bilenler, bu düzeltmenin, Arap nahvi için büyük bir hizmet olacağını da bilirler. Çünkü Arapçanın kuralları o kadar genişletilmiştir ki, varid olan şahidlerin sadece küçük bir cüz'ünü değil, bilakis, en mühim kısmını teşkil eden muhkem Kur'an naslarını kapsamaktadır.

Böyle bir düzeltme konusunda ben boşuna konuşmuyorum. Bilakis, Kur'an ayetinin yanı sıra değerli âlimlerden oluşan büyük bir topluluğa dayanıyorum. Onlar "senedi âli ve hicreti daha önce olan" İbn Âmir'in kıraatine meyletmişlerdir. Allah'a hamdolsun ki, onların sayısı çoktur. Bu seçkin âlimlerden bir kısmını şu şekilde saymak mümkündür: İmam İbn Mâlik el-Ceyyânî, el-Kuşeyrî, *el-Futûhâtü'l-İlahiyye* sahibi Süleyman b. Ömer, Ebû Şâme, İbnü'l-Münîr, el-Hatib eş-Şirbinî, el-Bennâ ed-Dimyâtî, İbnü'l-Cezerî, *el-Bahru'l-Muhît* sahibi Ebû Hayyân, el-Âlusî, İbn Keysân, el-Eşmûnî, es-Sabbân ve es-Suyûtî.¹⁸

Bir nahiv kuralı tespit edeceğiz diye veya bir nahiv kuralını sırf düzelteceğiz diye bu kıraat için farklı delil aramaya gerek yoktur. Bir kıraati kabul etmek için onun muhkem yedi kıraatten biri olması yeterlidir. Öyle ki, bu kıraati İbn Âmir, Osmân b. Affân'dan, o da Allah Resûlü'nden (sav) almıştır ki o hevâ ve hevesinden konuşmaz. İbn 'Âmir, senedi âli olan bir kıraat âlimidir. Ayrıca kendisine dil yönüyle hata ve kusur isnad edilemeyecek bir Arapça bilgisine sahip olup, fasih Arapça döneminde yaşamış, herhangi bir bedevi gibi normal sözü bile hüccet olan bir Arap'tır. Böyle olan birisi, muhkem mütevatir bir kıraati rivayet eder de, onun bu rivayetine itimat edilmez mi?

Ben derim ki: Bu kıraati daha fazla anlatmaya gerek yoktur. Fakat sadece bir yaklaşım tarzı olarak, bu konuda gelen bazı kaynaklara işaret edip Kur'an-ı Kerim'de, şiirde ve nesirde bunun varid olduğunu göstermek için bu bilgileri okuyucuya sunuyorum. Öyle ki, selef-i salihden bazıları İbrahim sûresi 47. ayette geçen cümleyi, muzâf ve muzâfun ileyhın arasını mef'ûlu bih ile ayırmak suretiyle "فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا - وَعَدَّهُ - رُسُلَهُ" şeklinde okumuşlardır. Nitekim az önce, el-En'am suresi 137. ayetle ilgili olarak İbn-i 'Âmir kıraatinde de aynı durum geçmişti.

¹⁸ Bkz. İbn-i Malik, *Elfiye*, Babu'l-İzafe; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 91; Süleyman b. Omer, *el-Futuhâtü'l-İlahiyye* (Celaleyn tefsirinin haşiyesi el-Cemel), II, 95.

Bu konuda İbn Mâlik'in *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* isimli eserinde söylemiş olduğu şu söz hoşuma gitmektedir:

“حجتي قراءة ابن عامر، فكم لها من عاضد و ناصر” (Benim hüccetim İbn-i 'Âmir kıraatidir ki onun nice destekçi ve yardımcıları vardır.)¹⁹

O, meşhur *Elfiye* isimli eserinde de şöyle der:

“Şibh-i fiil olan muzâfın, muzâfun ileyhten mef'ulu bih veya zarf ile ayrılması caizdir. Yemin ve yemin edilen şeyin arasının sıfat, nida veya bir başka şeyle ayrılması da (dil yönünden) bir kusur değildir.”²⁰

Buna göre Arapça, muzâf ile muzâfun ileyhin arasının çeşitli şekillerde ayrıldığına dair varid olan birçok kullanım tarzlarını içermektedir ki bunların ayrıntısına girmeye gerek yoktur. Ancak ben muzâf ile muzâfun ileyhin ayrılma olgusunun Câhiliye, İslâm, Emevî, Abbasî dönemleri gibi şiirle delil getirilen dönemlerde varid olduğunu göstermek için bazı şairlerin isimlerine işaret edeceğim. Onlar şu şairlerdir: el-A'sâ, Amr b. Kulsûm, Büceyr b. Zübeyr, Muâviye b. Ebî Süfyân, Teebbeta Şerran, el-Ferezdak, Cerîr, Ebû Zeyd et-Tâi, Ebû Cendel et-Tahvî, et-Turmâh, Ebû Hayye en-Nemirî, Zu'r-Rumme, Amr b. Kumey'e ve kadın şairlerden Durna binti 'Ab'abe.

Bütün bu delillere rağmen bazı nahivciler “Bu konuda şairlerin söylemiş olduğu şiirler azdır ve kimin söylediği de bilinmemektedir” diyorlar.

Şayet, bütün bu beyitlerin söyleyicisinin bilinmediğini kabul etsek bile; zikri gecen En'am ve İbrahim surelerindeki iki ayet hakkında ne denecek? “Onların da söyleyeni bilinmiyor.” denebilecek mi? Üstelik yukarıda anlatıldığı gibi, bütün asırlarda varid olan şiirler şöyle dursun, *Sahîh-i Buhârî*'de rivayet edilen: “فهل أتم تاركوا لي صاحبي” hadis-i şerifi de bunun en bariz örneğidir.²¹

Başta yedi mütevâtir kıraatten birisi olan İbn Âmir kıraati olmak üzere, bütün bu kaynakları güzelce kabul edip, buna hiçbir zararı olmayacak şekilde, bu nahiv kurallarını biraz düzeltirsek ne olur?

Ne zaman ihdas edildiği belli olmayan bir nahiv kuralı, Kur'an'ın yedi kıraatinden biri olan İbn-i 'Âmir kıraatinden daha mı değerlidir? Hal böyleyken, bu kıraat bazı nahivciler tarafından -Allah'ın kitabı konusunda çok titiz olan bir Müslüman'ın kabul edemeyeceği şekilde- ağır bir eleştiriye tabi tutulmuştur... Mesela ez-Zemahşerî (v. 538/1143) bu kıraati şöyle eleştiriyor:

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 255.

²⁰ İbn-i Malik, *Elfiye*, *Babu'l-İzâfe*.

²¹ Bkz. *Hem'ul-Hevâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, II, 25.

“İbn-i ‘Âmir kıraati öyle bir kıraattir ki, böyle bir okuyuş “زج القلوص أبي مزادة” örneğinde olduğu gibi, şiirde zaruret yerinde olsaydı bile, kabul edilmeyecek bir kabahat sayılırdı. Şiirde bile kabul görmeyen bir hata, nesirde nasıl kabul edilsin? İbn Âmir’i böyle okumaya sevk eden şey, bir mushafta “شركائهم” kelimesinin “شركائهم” şeklinde “ي” harfiyle yazılmış olduğunu görmesidir.”²²

Burada benim maksadım, kendimden bir şeyler katmak değil, benden önce geçmiş olan değerli âlimlerin söylediklerine yer vermektir. Din konusunda titiz ve sağlam görüş sahibi Kadı Ahmed İbnü'l-Münîr (v. 683), ez-Zemahşerî’yi eleştirerek şöyle diyor:

“Bu konuda musannif (ez-Zemahşerî) kör bir devenin sırtına binmiş ve çok geniş bir çölün ortasında yolunu kaybetmiştir. Çünkü o, her bir kıraat âliminin okumuş olduğu kıraat tarzını, sema’ ve rivayet yoluyla değil de, ictihad yoluyla seçtiklerini zannetmekte ve bu sebeple de İbn Âmir’in bu kıraatında yanlış olduğunu, bu yanlışlığının da “شركائهم” kelimesinde gördüğü “ي” harfinden kaynaklandığını söylemektedir. ez-Zemahşerî’nin bu zannına göre; güya İbn Âmir, “شركائهم” kelimesinde gördüğü “ي” harfi sebebiyle bu kelimenin mecrûr okunacağı; masdarın iki şeye birden muzâf olamayacağı prensibinden hareketle de “أولادهم” kelimesinin mansûb okunacağı sonucuna varmış, dolayısıyla onu mansûb okumuştur.”²³

Âlûsî de şöyle der:

“İbn Âmir kıraatinin Arapça kurallarına uymadığını kabul etsek bile, bunun rivayet edildiği sahih olarak sabit olduktan sonra onu yine kabul etmemiz gerekir. Nitekim zikredilen kıraatin çeşitli yönlerden sahih olduğu şöyle dursun; kurala uymayan birçok mesele sahih yolla rivayet edildiği için, kabul edilmiştir.”²⁴

Ebu Hayyân da ez-Zemahşerî’nin sözlerine kızarak şöyle der:

“Arap dilinde benzeri çok bulunan mütevatir bir kıraati reddeden ve nahivde zayıf olan o yabancıya (Zemahşerî’ye) şaşıyorum. Rivayetlerinin, ilimlerinin, din ve diyanetlerinin sağlamlığı konusunda Müslümanların güvendikleri; Kur’an’ı Doğu ve Batıya nakletme hususunda bu ümmetin otorite kabul ettiği kıraat imamlarına karşı bu adamın (Zemahşerî’nin) sû-i zanda bulunmasını da yadırgıyorum.”²⁵

Mütevatir yedi kıraatten birinin, sonradan konulan bir nahiv kuralından daha fazla takdire layık olduğuna dair inancım konusunda, benim ve okuyucunun gönlü tatmin olduktan sonra burada sözü uzatmayıp, bu kadarla yetiniyo-

²² Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 472.

²³ Bkz. Ahmed İbnü'l-Munîr, *el-İntisaf ‘Alâ Hâmişi’l-Keşşâf*, I, 471.

²⁴ Bkz. *Tefsîru’l-Alûsî*, VIII, 30.

²⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, IV, 229.

rum. Nahiv kuralının düzeltilmesi konusunda okuyucunun da benimle aynı fikirde olacağını umuyorum.

3. Kural:

“Haberini almadan önce “İN”in isminin mahalli üzerine merfû olarak atf yapmak caiz değildir. Ancak haberini aldıktan sonra, merfû olarak atfetmek icmâ ile caizdir.”²⁶

Hâlbuki bu kuralın şu şekilde düzeltilmesi gerekir: “İN”in haberini aldıktan sonra, ismi üzerine merfû olarak atfetmek icmâ ile caizdir. Haberini almadan önce de râcih görüşe göre caizdir.”

Bu ikisi arasındaki fark, haberini almadan önce atfedilince ortaya çıkmaktadır. Basralı nahivcilerin çoğunluğu bunu kesinlikle kabul etmiyorlar ve hiçbir zaman bunu caiz görmüyorlar.²⁷ İşte bu redde karşılık, Kur’an-ı Kerim’in yedi mütevâtir kıraatinde de şu ayetin okunuşuna dayanarak bu kuralı düzeltme fikri ortaya çıkmıştır. Şöyle ki:

“إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا
وَالصَّابِغُونَ”²⁸ ayetinde yedi kıraat imamının hepsi de “وَالصَّابِغُونَ” kelimesinin merfû okunmasında ittifak etmişlerdir. Önerilen kuralın sağlamlığına en büyük delil budur. Buna göre “İN”yi haberini almadan önce de, isminin mahalline atfederek merfû okumak caizdir. Bunun dayanağı da, tamamen güvenilir olan mütevâtir Kur’an kıraatidir. İstisnasız yedi kıraat imamının bu konuda icmâ etmiş olması yeterli bir delildir.

Aslında sözü fazla uzatmadan şöyle demekle yetinebiliriz: Kur’an, önerilen bu düzeltmeyi uygulamak için, tek başına yeterlidir. Daha fazla desteğe ihtiyaç yoktur. Çünkü en sağlam delil Kur’an’dır. Ancak sadece alıştırma babından, yedi kıraatte varid olan bu kullanım tarzıyla birlikte, bunun diğer kıraatlerde de varid olduğu konusunda okuyucunun gönlünün mutmain olması için diğer lafzî şahidleri de göstereceğiz. Nitekim bu durum, Arap şiir ve nesirlerinde de varid olmuştur. Öyleyse bu; fasih, açık Arapçanın kullanım tarzıdır.

Ayrıca şöyle açıklayabiliriz: Selef-i salihînin bir kısmı: “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ
عَلَى النَّبِيِّ”²⁹ ayetindeki “مَلَائِكَتَهُ” kelimesini, haberi tamamlanmadan önce merfû okumuştur.

²⁶ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâid*, Daru'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts., 1968, s. 66.

²⁷ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*.

²⁸ Mâide, 5/69.

²⁹ Ahzâb, 33/56.

Güvenilir dil bilginlerinin naklettiklerine göre Arap keliminde da şu ifade kullanılmaktadır: “أَنْكَ وَزَيْدٌ ذَاهِبَانِ” Burada, haber tamamlanmadan önce “زَيْدٌ” kelimesi merfû okunmuştur. Sîbeveyh de bunu, bu görüşte olmamasına rağmen *el-Kitâb* isimli eserinde zikretmiştir.³⁰

Biz bunun cevabını geçmiş konularda vermiştik. Burada konuyu uzatmaya gerek yoktur.

Ayrıca buna misal olabilecek birçok şiir de vârid olmuştur. Ben kısaca onlardan bahsederek bazı kaynakları göstermekle yetineceğim. Nahvin derinliklerine nüfuz eden kaynaklarda bu bilgilere çokça ulaşılır.

Az önce gördüğümüz sağlam delillere rağmen, görüyoruz ki, nahivcilerin çoğu bu kuralı reddederek bunu ölçü almıyorlar. Hatta *er-Rûdânî* daha da ileri gidip ayet-i kerime üzerine kıyas etmeyi kabul etmeyerek şöyle diyor:

“Haberin önceden veya sonradan gelmesine göre hükmetmek ancak duyumla gelen rivayetlerde mümkündür. Günümüz konuşma dilinde haberi, niyette öne aldığı iddia etmek caiz değildir.”³¹

er-Râdî de, bu konuda Kur'an, nesir ve şiirden birçok delil olmasına rağmen bu (yeni) kurala kıyas etmeyi kabul etmemektedir.³²

İbnu'l-Enbârî'den de buna benzer görüşler olduğunu görmekteyiz. Öyle ki o, şiirleri eleştirerek onları galat (hatalı) olmakla nitelemekte ve hatayı yorumlayarak şöyle demektedir:

“Dil kuralına göre aykırı olan bir söz, Arap'ın hoşuna gittiği zaman o, dil kurallarından dönerek hoşuna gittiği gibi konuşur.”³³

Ondan önce de Sîbeveyh, Arapların hatalı konuşmalarından söz ederek şöyle demiştir:

“Bil ki, Araplardan bazıları hatalı konuşarak şu şekilde cümle kuruyorlar: “إِنَّهُمْ أَجْمَعُونَ ذَاهِبُونَ، إِنَّكَ وَزَيْدٌ ذَاهِبَانِ”³⁴

Buna karşılık, haberini almadan önce merfû okumayı caiz gören bu kuralı reddedip, mutlaka mansûb okunması gerektiğini söyleyen nahivciler olduğunu da görmekteyiz. Nitekim İbn Akîl “Nahivcilerin çoğunluğuna göre kesin

³⁰ *el-Kitâb*, I, 290.

³¹ *Hâşiyetu's-Sabbân ale'l-Eşmûnî*, I, 227.

³² A.g.e., aynı yer.

³³ *el-İnsâf*.

³⁴ *el-Kitâb*, I, 290.

olarak mansûb okunur.” demiştir. Aynı şekilde el-Eşmûnî ve daha birçokları da mansûb okunması gerektiğini savunmuşlardır.

En başta mütevâtir yedi kıraat olmak üzere, bize kadar ulaşan ve bütünüyle güvenilir olan şahitleri neden kabul etmediğimizi ben anlayamıyorum!

İstisnasız yedi kıraat imamlarının okumuş olduğu bu kıraat, delil olarak tek başına yeter. Ancak daha fazla destek olması bakımından bu ayet ve Arap dilinde bu minval üzere olan benzeri şahitlerin i’rabı hakkında gelen çeşitli açıklamalara kısaca işaret edeceğiz. Şayet konunun uzamasından korkmasaydım, i’rabla ilgili bu açıklamalar daha fazla yer verirdim. Ancak *el-Bahru’l-Muhît* isimli eseri zikretmeden geçemeyeceğim. Eserin sahibi Ebû Hayyân orada, “الصائبون” kelimesinin merfû okunacağına dair dört farklı açıklamada bulunmuştur.³⁵ Daha sonra Ebu’l-Bekâ el-Ukberî gelerek, Ebû Hayyân’ın yapmış olduğu açıklamaları yediye kadar çıkarmıştır. En başta Mâide suresindeki “الصائبون” kelimesinin herkese göre merfû okunması olmak üzere, bize kadar ulaşan pek çok şahidin yanı sıra, i’rab yönüyle ikna olmak isteyenler için Ebû Hayyân ve Ebu’l-Bekâ’nın açıklamaları yeterlidir.

Daha önceden Kûfeliler de tüm bunları caiz görüyorlardı. Ancak onların sesleri rüzgâr uğultusuna karışıp kaybolmuş ve Basralıların kendi kuralları rivayetlere aldırış etmeyecek şekilde yalçın tepeler gibi (doğruları) gölgeleyerek kala kalmıştır. Böylece başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere rivayet kaynaklarının hiçbirini önemsememişlerdir. Dolayısıyla kurallar, ilk önce itimat edilecek olan sahih kaynağa göre konmamıştır. Hâlbuki varlık âleminde Kur’an’dan daha sağlam bir kaynak yoktur. İşte bu nedenle sözü edilen kuralların düzeltilmesi gerekmektedir.

4. Kural:

“سواء” kelimesinin mansûb okunması kötü bir okumadır; doğru okuma merfû okumadır.³⁶

Hâlbuki bu kuralın şu şekilde düzeltilmesi gerekir: “سواء” kelimesini merfû okumak caiz olduğu gibi, mansûb okumak da caizdir. Her iki okuyuş da, vârid olmuştur. Nasb okunmasında bir sakınca yoktur.”

Biz bunu, Kur’an-ı Kerim’de “سواء” kelimesinin mansûb olarak varid olduğuna istinaden söylüyoruz. “سَوَاءٌ مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ”³⁷ ayetinde mütevâtir yedi

³⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 531.

³⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 233.

³⁷ Câsiye, 45/21.

kıraatin üçüne göre “سواء” kelimesi mansûb olarak okunmuştur. Bunlar Âsım’dan Hafs yoluyla gelen kıraat, Kisâî kıraati ve Hamza b. Habîb ez-Zeyyât kıraatleridir.³⁸ Ayrıca bu üç kıraatten başka selef-i salihden Zeyd b. Ali ve Half el-Âşîr gibi kıraat ulemâsı bu kelimeyi mansûb okumuşlardır.³⁹

Bundan başka “سواء” kelimesi Hacc suresindeki “الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءَ”⁴⁰ ayetinde de mansûb olarak okunmuştur. İşte bundan dolayı İ’râbü’l-Kur’ân sahibi ez-Zeccâc “iki benzer örnekten birinde caiz olan şey, diğerrinde de caizdir” prensibine dayanarak bu ayeti, önce geçen “سَوَاءٌ مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” ayetiyle birlikte ele almış ve her ikisine de aynı hükmü vererek konuyu “Kur'an-ı Kerim’de bulunup da zâhiri Sîbeveyh’in *el-Kitâb* isimli eserindeki kurallarla çelişen kıraatler” başlığı altında incelemiştir.⁴¹

“الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ” ve “سَوَاءٌ مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” ayetlerinde “سواء” kelimesini mansûb olarak okuyan kıraat imamlarının kıraatleri, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ındaki kurallarla çalışmaktadır.” diye ifade ettikten hemen sonra da “kıraat imamlarından -özellikle de yedi kıraat imamından- birisinin kıraatini yanlış olmakla nitelemekten Allah’a sığınırım.” demiştir.⁴²

Ben bu kuvvetli delil ile yetiniyor ve buna kendimden bir açıklama eklemek istemiyorum. Daha fazla bilgi edinmek isteyen kimse, daha önce zikretmiş olduğum Kur’an kıraatleriyle ilgili tezime müracaat edilebilirler.⁴³

Burada benim asıl maksadım, nahiv kurallarının konmasında öncelikle Kur’an naslarına dayanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü en güvenilir kaynak Kur’an-ı Kerim’dir. Bu yüzden bu kuralı düzeltmek gerekir.

5. Kural:

“الضالين” kelimesinde olduğu gibi, iki sakin harften birincisinin med harfi olması hâli hariç, iki sakin harfin bir araya gelmesi caiz değildir. Birinci harfin sahîh sâkin olması durumunda, -İbn Kesîr kıraatindeki “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ”⁴⁴ misalinde olduğu gibi- iki sâkin harfin bir araya gelmesi (dil açısından sakıncalıdır).⁴⁵

³⁸ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII, 47; *el-Muhezzeb*, II, 353.

³⁹ *el-Muhezzeb*, II, 353.

⁴⁰ Hacc, 22/25.

⁴¹ ez-Zeccâc, *İ’rabu’l-Kur’an*, 905.

⁴² ez-Zeccâc, *İ’rabu’l-Kur’an*, 917.

⁴³ *Sibeveyh ve Kıraatler*, 16.

⁴⁴ Nûr, 24/15.

⁴⁵ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 407.

Bu kuralın şu şekilde düzeltilmesi gerekir: “Birinci harf ister med harfi olsun, isterse sahih sâkin bir harf olsun, iki sâkin harfin bir araya gelmesi caizdir. İbn Kesir kıraatindeki “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ” ve benzeri okuyuş biçimlerinde (dil açısından) bir sakınca bulunmamaktadır.”

Ben bunun câiz olduğunu Kur’an’ın yedi kıraatinden biri olan İbn Kesir kıraatine istinaden söylüyorum. İleride ayrıntısı ile geleceği üzere bu durum bir değil birçok ayette vâki olmuştur. Ayrıca malumdur ki, İbn Kesir yedi kıraat imamından birisi olmakla birlikte, İbn Mücâhid onu, kıraat imamları sıralamasında ikinci sıraya koymuştur.⁴⁶

Buna ilaveten el-Bezzî de, Kur’an’da otuz bir yerden geçen ve Kurrâ’nın ıstılahında “تأت البي” (Bezzî’nin tâları) diye bilinen bir okuyuş tarzını İbn Kesir’den rivayet etmiştir. Ancak ihtilaf konusu, kendisinden önce sahih sâkin bir harf bulunan “ت” harfleriyle sınırlı kalmaktadır. İşte, Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde mütevâtir yedi kıraatten birisinde varid olmasına rağmen nahivcilerin çoğu bu kıraatleri reddetmektedir. Aşağıdaki ayetlerde bu kullanım görülmektedir:

“إِذْ”⁴⁸, “وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ”⁴⁷, “هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِخْدَى الْحُسَيْنِينَ”⁴⁹ Bu ayetlerde geçen “ت” harflerinin hepsi, kendisine güvenilen muhkem yedi kıraatten birisine göre, şeddelidir. Bu sağlamlık ve güvenilirliğe rağmen, görüyoruz ki; İbn-i Hâleveyh, “ذ” harfinin sakin, “ت” harfinin şeddeli okunmasıyla “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ” şeklindeki İbn Kesir kıraatini eleştirerek “iki sâkin harf bir araya geldiği için, böyle bir okuyuş nahivde tercih edilen bir görüş değildir.” demektedir.⁵⁰

Doğrusu, inşaf diyebiliriz ki İbn-i Hâleveyh bunu diğer nahivcilerden daha yumuşak bir dil ile ifade etmiştir. Hiç olmazsa onların yaptığı gibi, bu kıraati tamamen reddetmemiştir. Mesela Sîbeveyh:

“Peşinde kendisinin aynısı bulunan harekeli bir harften önce, sahih sâkin bir harf bulunursa “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ” (açılımda olduğu gibi), bu harekeli harfi sâkin kılmak caiz olmaz. Ancak istersen, orada bir harekeli harf bulunduğunu hafifçe belirterek okuyabilirsin” demiştir.⁵¹

⁴⁶ İbn-i Mucâhid, *el-Muhezzeb fi'l-Kırââtî'l-'Aşr*, s. 7.

⁴⁷ Tevbe, 9/52.

⁴⁸ Hûd, 11/3.

⁴⁹ Nûr, 24/15.

⁵⁰ İbn-i Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kırââtî's-Seb'a*, 235.

⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 407.

Daha sonra Seyrafi, Sibeveyh'in sözünü şerhederek: "... Bu kural med harflerinin dışındaki harfler için geçerlidir, " وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ "52 ve " إِذْ تَلْفَوْا بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ " ayetlerinde olduğu gibi. Sibeveyh ve ona tabi olanlar bu "ت" harfinin sâkin kılınmasını caiz görmüyorlar" demiştir. Nahivcilerin büyük bir çoğunluğu bu mütevâtir sabit kıraati reddetme hususunda aynı minval üzere hareket ederek nahiv kurallarına takılıp kalmışlar ve sağlam Kur'an metnine tutunmamışlardır. Bu konuda daha fazla açıklamaya gerek bırakmayan Ebû Hayyân'ın şu sözü bize yeter:

"el-Bezzî'nin kıraati sağlam bir yolla gelmiş ve ümmet onu kabul etmiştir. Zira ilim, Basralıların söyledikleri ve naklettikleri şeylerle (nahiv kurallarıyla) sınırlı değildir. Sen onların 'Bu caiz değildir' sözlerine kulak asma."

İşte bütün bunlardan dolayı nahiv kurallarının mutlaka düzeltilmesi gerektiğini söylüyoruz.

6. Kural:

"Cevap cümlesi olmayıp fâu'l-cezâiyeden sonra gelen muzâri fiil, merfû olur. Mansûb olması zayıf bir görüştür, hatta lahdır."⁵³

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

"Cevap cümlesi olmayıp fâu'l-cezâiyeden sonra gelen muzâri fiil, daha çok merfû olur. Ancak mansûb olması da caizdir."

Ben bu düzeltmeyi, Kur'an-ı Kerim kıraatlerinden iki mütevâtir kıraate dayanarak öneriyorum. Bunlar, İbn Âmir ve Kisâî kıraatleridir. Bunların her ikisi de sika (güvenilir) derecede olup cerhten uzaktırlar. Onların her ikisi de "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"54 ayetindeki "يَكُونُ" muzâri fiilini mansûb olarak okumuşlardır.

Onlara göre mansûb okunan fiili muzâri, sadece bu ayetteki "يَكُونُ" fiili ile sınırlı değildir. Bilakis onlar "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَادْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"55 ayetindeki fiili de mansûb olarak okumuşlardır.

İbn Âmir, Kur'an-ı Kerim'de iki yer hariç⁵⁶ başına "ف" harfinin geldiği bütün yerlerdeki fiili muzâriyi mansûb okumuştur. Bu durumda olan mansûb fiillerin Kur'an'da çokça örnekleri olmakla birlikte İbn Âmir ve Kisâî'nin kıraa-

⁵² Hûd, 11/3.

⁵³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 423.

⁵⁴ Yâsin, 36/82.

⁵⁵ Nahl, 16/40.

⁵⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/59; el-En'âm, 6/73.

tinin sağlamlığına tam güvenildiği halde görüyoruz ki, nahivcilerin çoğunluğu kural belirlemede Kur'an naslarını esas almayıp ayetlerdeki kullanımı az vaki olmuştur diyerek kurallara dâhil etmemişlerdir. En azından bizim dediğimiz gibi "Daha çok merfû olur. Ancak mansûb olması da caizdir." diyememişlerdir.

Madem bunu yapmadılar, bari mütevâtir kıraatleri eleştirmekten uzak dursalardı. Öyle ki onlar devamlı eleştiren konumda olup, kıraatleri zayıflıkla lahn (hatalı) olmakla nitelemişlerdir. Nitekim *el-Bahru'l-Muhît*'te geçtiği üzere İbn Atiyye, Ahmed b. Musa'dan naklen İbn Âmir kıraatinin lahn (hatalı) olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Bundan dolayı Ebû Hayyân, bu mütevâtir kıraati hatalı olmakla niteleyenlerin hâline acımış ve onların küfre girebileceğinden endişe ederek şöyle demiştir:

"Bu mütevâtir kıraatin hatalı olduğunu söylemek kişiyi küfre kadar götürebilecek çirkin bir günahdır."⁵⁸

Biz böyle söylemekten Allah'a sığınırız.

Kur'an nahvinin birçok yerde, alışılmış nahiv kurallarından farklı olduğuna gören değerli okuyucu, nahiv kurallarının Kur'an kıraatleriyle çatıştığı durumlarda, sağlam Kur'an kıraatlerine dayanarak nahiv kurallarının düzeltilmesi gerektiği konusunda, umarım ki benimle aynı kanaattedir.

7. Kural:

"Ayrı ayrı kelimedede bulunan aynı cinsten iki harfin idğâm edilmesi (idğâm-ı misleyn) câiz değildir. Bu durum birinci harften önceki harf, sahih sâkin bir harf olduğu takdirde böyledir. Ebû Amr kıraatine göre bu gibi yerlerde vaki olan kıraat ise zayıftır, hatta caiz değildir."⁵⁹

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

"Birinciden önceki harf ister illet harfi olsun⁶⁰ isterse sahih sâkin bir harf olsun, ayrı ayrı kelimedede bulunan aynı cinsten iki harfin idğâm edilmesi caizdir."

⁵⁷ Bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 365.

⁵⁸ A.g.e., 1/365.

⁵⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 39.

⁶⁰ "هذا ثوب بكر" örneğinde olduğu gibi Kûfelilere göre, iki "ب" harfinin birbirine idğâm edilmesini câizdir. Çünkü birinci "ب" harfinden önce gelen harf (ج) cezimlidir. Ayrıca bkz., Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 39.

Ben bu düzeltmeyi, mütevâtir yedi kıraatten biri olan Ebû Amr b. el-'Alâ kıraatine dayanarak söylüyorum. Ona göre “شَهْرُ رَمَضَانَ”⁶¹ ifadesinde “ر” harfi diğer “ر” harfine idğam edilerek okunmaktadır.

Ebu Amr'ın güvenilir kıraat imamlarından biri olması bunun için yeterlidir. Ayrıca, böyle bir idğam Arapçada vaki olmuş ve güvenilir dil bilgileri tarafından kullanılmıştır. Nitekim İbnü'l-Cevzî demiştir ki:

“Kûfeli nahivciler, “شَهْرُ رَمَضَانَ” ifadesini Araplardan idğamlı olarak işittiklerini nakletmişlerdir.”⁶²

Ancak nahivcilerin çoğu, koymuş oldukları kurallarla uyumlu olmadığı gerekçesiyle, bu tür idğâmı reddetmişlerdir. Onlara göre, kurallarının bu kıraatle uyuşmayan yönü “شَهْرُ” kelimesindeki “ر” harfinden önceki harfin, sahih sâkin bir harf olmasıdır. Şayet bu harf illet harfi olsaydı, o zaman hepsine göre de idğamla okumak caiz olacaktı.

Onlar böyle söylüyorlar; biz de diyoruz ki: Madem böyle bir idğam hem mütevâtir kıraatte hem de Arap dilinde vâki olmuştur, öyleyse illet harfinin yanı sıra sahih harfi de kapsayacak şekilde bu kuralın alanı geniş tutulmuş olsaydı daha iyi olmaz mıydı?

Şüphesiz ki, varid olan şahidlerin hepsini kapsadığı için nahiv kuralı, bu genişletme ile daha kuvvetli olurdu. İşte sağlam dil kurallarının bir metoda bağlanmasında en uygun durum budur.

Mütevâtir bir kıraatin kabul edilmeyişi, ona az veya çok herhangi bir zarar vermez. İbnü'l-Cevzî der ki:

“Birkaç nahivcinin kabul etmediği nice kıraatler vardır ki onların reddetmeleri kabul görmemiştir. Bilakis, selef-i salihînden olup itibar edilen kıraat bilgileri bu kıraatlerin kabulü hususunda görüş birliğine varmışlardır.”⁶³

el-İthâf sahibi de, nahivcilerin bizzat kıraat hakkındaki konularına değinerek:

“İki sakin harfin bir araya gelmesi durumunda, klasik nahiv kurallarına uymuyor diye, idğam etmeyi zayıf sayanların görüşlerine uyulmaz.” demiştir.⁶⁴

Bu sebeple Arap dili, özellikle Kur'an-ı Kerim'in yedi mütevâtir kıraati gibi sağlam delillerle desteklendiği zaman, nahivcilerin naklettikleri kurallar-

⁶¹ Bakara, 2/185.

⁶² *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, II, 335.

⁶³ *en-Neşr fi'l Kırââti'l-'Aşr*, I, 10.

⁶⁴ *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, s. 154.

dan daha kapsamlı olacaktır. Bu hususta Ebû Hayyân'ın şu sözünü doğru buluyorum:

“Arapça, Basralıların çoğunluğunun naklettikleri ve tercih ettikleri kurallarla sınırlı değildir. Bilakis, nakledilen şey sağlam bir rivayet ise ona uymak gerekir.”⁶⁵

Ebû Hayyân'ın “ona uymak gerekir” sözünden hareketle vicdanımızın sesini dinleyip aziz kitabımızı ön planda tutmamız gerekir. Kur'an'ın muhkem kıraatlerine itimad ederek nahiv kurallarını güçlendiren ve onların alanını genişleten düzeltmeyi ancak bu şekilde yapabiliriz. Umarım ki bu düzeltme konusunda okurlarımız da benimle aynı görüştedir.

Sevap ve mükâfat Allah'tandır. Doğru yola ileten O'dur.

8. Kural:

“İstisnâ-i muferrağın (kendisinden istisna yapılan şeyin zikredilmediği istisna) olumlu cümlede kullanılması caiz değildir.”

Bu kuralın şu şekilde düzeltilmesi gerekir:

“İstisnâ-i muferrağın olumlu cümlede kullanılması caizdir.”

Ben bu düzeltmeyi, istisnâ-i muferrağın, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerde olumlu cümlede vaki olduğuna istinaden öneriyorum; meselâ “ضَرَبْتُ عَلَيْهِمْ”⁶⁶ ve “وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ”⁶⁷ ayetlerinde görüldüğü gibi. Ancak nahivciler bunu kabul etmemişlerdir. İbn Mâlik'in *Teshîlül-Fevâid* isimli eserini şerheden İbn Akîl şöyle der:

“Olumlu cümlede istisnâ-i muferrağ bulunmaz. Mesela “قام إلا زيد” denilmez. Çünkü böyle bir cümle anlam itibarıyla imkânsızdır.”⁶⁸

İbn Mâlik *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* isimli eserinde de şöyle demektedir:

“İstisnâ-i muferrağ ancak olumsuz veya olumsuzza benzer cümlelerde bulunur. Olumsuzdan maksadın ne olduğu açıktır. Olumsuzza benzer olanlar ise “لا يقيم إلا”⁶⁹ ve “هل يقوم إلا هو” gibi cümlelerdir.”

el-Eşmûnî şöyle der:

“Olumlu cümlelerde istisnâ-i muferrağ bulunmaz.”⁷⁰

⁶⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 39.

⁶⁶ Âli İmrân, 3/112.

⁶⁷ Enfâl, 8/16.

⁶⁸ *el-Musâid alâ Teshîlül-Fevâid*, I, 954.

⁶⁹ *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, II, 708.

İbn Akîl de “Bu istisnâ-i muferrağ olumlu cümlelerde bulunmaz” der.

İbnü'l-Hâcib ise bunun caiz olabilmesi için iki şart öne sürmektedir. es-Sabbân da bu iki şartı özetleyerek şöyle demektedir:

“Kelâmda cümlenin esas unsurlarından fazla kelimenin olması ve bunu söylemekten bir fayda hâsıl olması (cümlenin muhal olmaması) şartıyla İbn Hâcib olumlu cümlelerde istisnâ-i muferrağ caiz görmüştür. “قرأتُ إلا يومَ كذا” gibi. Çünkü her gün okuyup günlerden bir gün okumama imkânı vardır. Ancak “ضربتُ إلا زيداً” misali caiz değildir. Çünkü Zeyd’in dışındaki tüm insanları dövmek imkânsızdır.”⁷¹

Nitekim es-Şeyh Muhyiddîn bu konuyu güzel bir şekilde özetleyerek şöyle demektedir:

“Bu konuda nahivciler iki görüşe ayrılmaktadırlar:

1. Çoğunluğun görüşü: Olumlu cümlelerde istisnâ-i muferrağ kesinlikle vaki olmaz. Bunun sırrı şudur: Sen “ضربتُ إلا زيداً” dediğin zaman ‘Zeyd hariç bütün insanları dövdüm, demiş olursun ki bu imkânsızdır.

2. İbnü'l-Hâcib’in görüşü: İstisnâ-i muferrağ iki şartla olumlu cümlelerde bulunabilir.

a. ل’den sonra gelen kelime (cümlenin esas unsurlarından) fazla olmalıdır.

b. Cümle mufid (açıklayıcı, faydalı) olmalıdır.

Mesela: “يومَ الجمعة” cümlesindeki “قرأتُ إلا يومَ الجمعة” ifadesi, cümlenin asıl unsuru olarak düşünülse veya yararlı bir cümle olmaz ise, böyle bir istisna caiz olmaz.”⁷²

Ancak Üstad ‘Udayme istisnâ-i muferrağın olumlu cümlelerde kullanıldığını ispat için on sekiz ayete işaret etmiştir. O, özetle şöyle der:

“Nahivciler, istisnâ-i muferrağın olumlu cümlelerde bulunmasını kabul etmiyorlar. Buna gerekçe olarak da, böyle bir cümlenin imkânsız olan (muhal) bir manayı veya bir yalanı içeriyor olmasını ileri sürmektedirler. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'in on sekiz ayetinde, istisnâ-i muferrağ olumlu cümlelerde bulunmaktadır. Hatta bunlardan bazı ayetlerde, nefy (olumsuzluk) ile yorumlanması bile çok uzak olan olumlu cümlelerde kullanılmıştır: Bunlardan bazıları şu ayetlerdir. “وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا”⁷³ “لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ”⁷⁴ “وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ”⁷⁵ “عَلَى الْخَاشِعِينَ”⁷⁵

⁷⁰ Şerhu'l-Eşmûnî, s. 150.

⁷¹ Hâşiyetu's-Sabbân ale'l-Eşmûnî, II, 150.

⁷² Minhātu'l-Celîl ala Şerhi İbn-i 'Akîl, I, 511.

⁷³ Bakara, 2/45.

⁷⁴ Bakara, 2/143.

⁷⁵ Yusuf, 12/66.

Şeyh ‘Udayme bu ayetleri delil olarak zikretmiştir; ancak nahivciler kabul etmeyerek tevil yoluna gitmişler ve bir türlü itirafa yanaşmamışlardır. Onlar istisnâ-i muferrağın olumlu cümlelerde bulunduğu ayetleri şöyle yorumlamışlardır: “وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” ayetinde olumsuz cümleye benzerlik vardır. Çünkü mana, “وَإِنَّهَا لَا تَخْفُفُ وَلَا تَسْهَلُ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” demektir. “ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ” şeklinde yorumlamışlardır. “لَا يَعْتَرُونَ وَلَا يَأْمَنُونَ إِلَّا بِعَهْدٍ” ayetini de; “الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقْفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ لَا يُولَى” ayetini ise “وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يُؤَمِّدْ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَرِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ” şeklinde tevil etmişlerdir.⁷⁶

Ben, nahivcilerin çok sayıda olan bu ayetlerdeki kullanım şeklini kabul etmelerini isterdim. Çünkü onların yapmış olduğu bu yorumlar kendilerini de bizi de ikna etmemiştir. Başarı Allah’tandır.

9. Kural:

“Mütekellim “ي” sını “بمصرخي” gibi kelimelerde meftûh okumak vâcibtir. Meksûr okunması caiz değildir.”⁷⁷

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: “بمصرخي” gibi kelimelerde mütekellim “ي” sını çoğu zaman meftûh okunur. Meksûr okunduğu yerler de vardır.

Bu ikisi arasındaki fark şudur: Yaygın olan nahiv kuralı mütekellim “ي” sını meksûr okumayı caiz görmeyerek reddediyor. Fakat düzeltilmiş haliyle bu kural, Kur’an-ı Kerim’in yedi mütevâtir kıraatinden biri olan Hamza b. Habîb ez-Zeyyât kıraatinde vaki olmasına istinaden kesre okumayı caiz görerek tamamen reddetmiyor. Öyle ki, sika olan bu kıraat âlimi hakkında Ebû Hayyân şöyle der:

“Hamza, Allah’ın kitabından hiçbir harfi, kendisine ulaşan bir haber olmadıkça, okumamıştır. O, sâlih, vera’ sahibi ve hadiste sikadır (güvenilir bir kimse).”⁷⁸

Hamza’dan başka, Yahya b. Vessâb, el-A’meş, Humran b. A’yun ve tabinden bir gurup da mütekellim “ي” sını kesre okumuşlardır.

Bütün bunlara rağmen nahivcilerin çoğunluğu senedin doğruluğuna aldırmış etmeksizin kesre okumayı reddetmekle kalmayıp bu kıraati; kusurlu, hatalı, çirkin, zayıf, kerih, galat, asılsız, şâz olmakla nitelemişler ve “Bu kıraat (dil açısından) kötü ve çirkin bir kıraattır.” demişlerdir. Ebû Ubeyd şöyle der: “Kıraat âlimleri bu konuda yanılmışlardır. Çünkü “ب” harf-i cerrinin, kendinden son-

⁷⁶ Şerhu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye, II, 708-709.

⁷⁷ İbrahim, 14/22.

⁷⁸ Ebu Hayyân, el-Bahru’l-Muhît, III, 159.

raki kelimeyi kesre yaptığını zannetmişlerdir. (Oysa harf-i cer her zaman kesre yapmaz.)

Nahivci Nasîr de Hamza'ya ait bu kıraatin hatalı olduğunu söylemiştir. Diğer bazı nahivciler de bunu Hamza'nın bir yanılıgısı olarak görmüşlerdir.

İşte bütün bunları mütevâtir bir kıraat hakkında söylüyorlar. Buna karşılık *el-Beyân* sahibi bu kıraati şiddetle savunarak bizzat bu ayette, kesre okunacağına dair rivayeti, fetha okunacağına dair rivayetten daha kuvvetli sayıyor. Gerekeşi de "بمصرخي" kelimesindeki "ي" harfinin harekesiyle, ondan hemen sonra gelen "إلى" harfindeki hemzenin harekesi arasındaki uyumdur.

Ayrıca, mütekellim "ي"nın meksûr okunması, Kur'an-ı Kerim'in başka ayetlerinde de vaki olmuştur. Nitekim Ebû Amr b. el-'Alâ, Kur'an-ı Kerim'de gelen istisnasız bütün "يا بني" kelimelerindeki "ي" harflerini kesre okumuştur. ed-Dûrî'nin Ebû Amr'dan rivayetinde de meksûr okunmuştur. Nitekim *Hedyü'l-Beriyye* sahibi şöyle der: Böyle kelimenin sonunda bulunan "ي" harfini ed-Dûrî kesre ile okumuştur. Bu, Kur'an'da altı yerde geçmektedir. Hûd Sûresi, 42; Yusuf Sûresi, 5; Saffât Sûresi, 102; Lokman Sûresi, 13; Lokman Sûresi, 16 ve Lokman Sûresi, 17.

Bütün bunlar mütevâtir kıraatlerdendir. Üstelik "ي" harfini meksûr okuyan sadece Ebû Amr değildir. Özellikle Hûd suresinde ayetteki "ي" harfini, yedi kıraat imamından altısı kesre ile okumuşlardır. İbn Mücâhid *Kitabü's-Seb'a* isimli eserinde şöyle der: İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, Hamza, İbn Âmir ve el-Kisâi "يا بني" kelimesinde "ي" harfini meksûr okumuşlardır. "ابن" kelimesi müfred olduğunda da aynı şekilde "ي" harfini meksûr okumuşlardır.

Tüm bu söylenenlere ilaveten şöyle diyebiliriz: "ي" harfinin meksûr okunması, fasih Arapçada vaki olmuş, seçkin dil bilginleri bunu dili bozulmuş Araplardan işitmişler, nakletmişler ve bu okuyuş doğrudur, demişlerdir. Onlardan bazıları Kutrub, el-Ferrâ, el-Kâsım b. Ma'n ve Ebu 'Amr b. el-'Alâ'dır.

Bu okuyuş, aslı olmayan bir okuyuş değildir. Asil Arap kabilelerinden biri olan Beni Yebu' kabilesi böyle okumuştur. Onlar Temîm'e mensûb olmakla övünen bir kabiledir. Ayrıca bu okuyuş, el-Ağleb el-İclî ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî gibi meşhur şairlerin şiirlerinde de vaki olmuştur.

İnanıyorum ki, İbrahim suresindeki bu ayette ve daha birçok ayette bulunmakla birlikte fasih Arap dilinde yer alan bu mütevâtir kıraatin doğruluğu konusunda değerli okuyucu da benimle aynı kanaattedir.

İşte bundan dolayı bu nahiv kuralının yerine, biraz önce yaptığımız düzeltmeyi koymamız gerekir. Şüphesiz ki bu düzeltme nahiv kuralını güçlendi-

recek, onun alanını genişletecek ve en önemlisi Kur'an nasları olan şahitlerin hiçbirisi o kural dışında kalmayacaktır.

Kâinatta en güvenilir kaynak Kur'an-ı Kerim olduğu için, bütün kuralarda onu esas almamız, kuralların belirlenmesinde kaynak olarak ilk önce ona müracaat etmemiz ve merhum Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'nın daha önce düşmüş olduğu ilginç konuma düşmememiz gerekir. Zira o, bu ve benzeri kıraatleri kabul etmemiş, sonradan bir Arap şiirindeki bir beyitte bunu duyunca da, bu kıraatin doğruluk yönünü araştırmaya başlamıştır.

el-Ferrâ, "ما أتم بمصرخي" ayetini açıklarken şöyle demiştir:

"بمصرخي" kelimesindeki "ي" harfi meftûhtur. Fakat el-A'meş ve Yahya b. Vessâb bunu meksûr okumuşlardır. Muhtemel ki bu okuyuş, Yahya'nın zamanında yaşayan kıraat âlimlerinin bir yanılmasıdır ki o zamanda yanılığdan kurtulan pek azdır. Ya da Yahya, "بمصرخي" kelimesindeki "ب" harfinin, bütün kelimeyi cer ettiğini zannetmiştir. Hâlbuki orada mütekellim "ي"si bundan hariçtir."⁷⁹

el-Ferrâ bu kıraati (kesre okumayı) reddedikten sonra şöyle demektedir:

"Bir Arap'ın "قال لها هل لك يا تافى قالت له ما أنت بالمرضى" şeklinde şiir söylediğini ve "في" kelimesindeki "ي" harfini kesreli olarak okuduğunu işittim. Şayet bu doğru ise o, iki sakin harfin bir araya gelmesinden dolayı, sonuncu harfi meksûr okumuştur. Bunun benzeri olarak, Araplar "ذ" harfinin esresiyle "لم أراه منذ اليوم" ve "ذ" harfinin zammesiyle "مذُ اليوم" derler. Burada "ذ" harfinin mazmûm okunması daha uygundur. Çünkü kelimenin asil harekesi zammedir. Aynen bunun gibi, "مصرخي" kelimesindeki "ي" harfi de aslı fetha olmakla birlikte, kesreyle okunmuştur."⁸⁰

Bu konuda el-Bağdâdî'nin şu açıklaması başka söze ihtiyaç bırakmıyor:

"el-Ferrâ'nın ileri sürdüğü gerekçenin doğruluğu hakkında nasıl davrandığına bakınız. Bizzat Arap'tan kendisinin işittiğini söylüyor; sonra da 'şayet bu doğru ise...' diyor.

el-Ferrâ'nın bu kıraat hakkındaki konumuna bir bakalım. Kendisi önce bu (kesre) kıraatini reddediyor. Sonra da bir şekilde bu kesre kıraatine değinmeye çalışıyor! O'nun en büyük yanılığı, bu kıraati reddederken, (rivayeti hesaba katmayıp) bunu sadece bir kıraat (okuyuş) olarak ele almasıdır. Bundan dolayıdır ki o, Kur'an-ı Kerim kıraatleriyle ilgili olsa bile, rivayeti hesaba katmama konusunda bazı nahivcilerin yöntemlerine göre hareket ederek, kıraat âlimlerine hata (vehm) isnadında bulunmuştur. Ne yazık ki, sonra da bir Arap şiiri işitince, şiire olan

⁷⁹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 163.

⁸⁰ el-Bağdâdî, *Hizanetu'l-Edeb*, IV, 327.

itimadları kıraatlerle ilgili rivayetlere itimadlarından daha fazla olan nahivciler gibi açıklamalara başlamıştır.”⁸¹

Ne olursa olsun, Kur'an kıraatlerine güvenilmesi, şiir veya nesr gibi beşer sözlerine karşı bunlara öncelik verilmesi, Kur'an naslarına bütünüyle itimat edilmesi ve kural belirlemede ilk kaynak olarak, onların ele alınması gerektiği konularında, Allah'ın kitabı için gayretli olan değerli okuyucudan benim bütün isteğim sesini benim sesimle birlikte yükseltmesidir. Başarıyı veren Allah'tır.

10. Kural:

“معايش” kelimesinin hemze ile yazılması caiz değildir. Hemze ile vaki olanlar hatalı olup, onlara iltifat edilmez.”⁸²

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir:

“معايش” kelimesinin hemze ile yazılması caizdir. Hemze ile yazılması hata değildir. Hemze ile okunduğuna dair rivayetler mevcuttur.

Biz bunu çeşitli kıraatlere istinaden söylüyoruz. Nâfi ve rivayetlerin birisinde İbn Âmir gibi kıraat âlimlerinin yanı sıra el-A'rec, Zeyd b. Ali ve el-A'meş gibi birçok âlim “وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ”⁸³ ayetinde “مَعَايِشَ” kelimesini hemzeli okumuşlardır.

Buna ilaveten açıkça diyoruz ki:

“İbn Âmir hâlis bir Araptır. İ'rab ile ilgili hatalar ortaya çıkmadan önce Kur'an'ı Osmân b. Affân'dan öğrenmiştir. Nâfi de tabiinden yetmiş kişinin yanında okumuştur. O, fesahat, zabt ve sika olmak bakımından çok meşhur biridir. el-A'rec de tabiin dönemi büyük kıraat âlimlerinden birisidir. el-A'meş, zabt, ezber ve sika olma yönüyle önemli bir konuma sahiptir. Zeyd b. Ali ise, fesahat ve ilimde, kolay kolay kimsenin ulaşamadığı bir mertebeye sahiptir.”⁸⁴

Ayrıca Araplardan bu kelimenin hemze ile okunduğuna dair rivayetler de varid olmuştur. Nitekim eş-Şihâb şöyle der:

““مصايب” “منابر” ve “معايش” kelimelerinin hemze ile okunduğu Araplardan duyulmuştur. O halde hemze ile okumayı hatalı bulanlar, kendileri hata etmişlerdir.”⁸⁵

⁸¹ Ahmed Mekki el-Ensârî, , *Ebu Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahvi ve'l-Luğa*, s. 387.

⁸² *el-Musannef ale't-Tasrîf*, I, 307.

⁸³ A'raf, 7/10.

⁸⁴ Ebu Hayyân, *el-Kırâât ve'l-Lehecât*, s. 180.

⁸⁵ *Hâşiyetu's-Şihâb ala Tefsiri'l-Beydâvi*, IV, 152.

Gerçekten de bu okuyuşu hatalı bulanın kendisi hatalıdır. Çünkü ciddi, bilimsel bir araştırmada temel ilke önce rivayete bakarak sahih rivayeti tercih etmektir. Bu sebeple, nahiv kuralları ile uyuşmuyor diye, vârid olan şahidleri hatalı saymamız doğru olmaz. Fakat “bu gibi kelimelerin hemze ile kullanımı azdır” veya “bunlar bazı rivayetlerle sınırlıdır” gibi ciddi bilimsel açıklamalar yapılması mümkün olabilirdi. Bu itibarla, hemze ile okumanın hatalı olduğunu söylemek caiz değildir. Nitekim Ebû Hayyân şöyle der:

“Nahivcilerin çoğu, kıraat âlimlerine su-i zanda bulunuyorlar. Nahivcilerin bu tutumu doğru değildir.”⁸⁶

Ebû Hayyân bu sözünü, nahivcilerin bu kıraati hatalı bulup onu yanlışlıkla niteleyerek “معايش” diye hemze ile okuyan Medine ehlinin bu kıraati hatalıdır; buna iltifat edilmez” demelerine karşılık söylemiştir.⁸⁷

el-Mâzinî bu kıraati açıkça hatalı saymış, İbn-i Hâleveyh de “Kim bu “ي” harfini hemze şeklinde okursa, hata etmiş olur. Hârice’nin Nâfî’den hemze okunacağına dair rivayeti sahih değildir.” diyerek hemze olarak okunmasını hatalı saymıştır.⁸⁸

Bunlara karşılık Zeccâc şöyle demektedir:

“Bütün Basralı nahivciler, hemze ile okumanın hatalı olduğunu iddia ediyorlar. Ben ise bu “معايش” kelimesinin “صحيفة صحائف”den başka bir benzerini bilmiyorum. O halde bu kıraate güvenilmemesi gerekir.”⁸⁹

Onlar tüm bu sözleri, nahiv kurallarıyla rivayetlerin çatışması durumunda, nahiv kurallarını esas aldıkları için söylüyorlar. Hâlbuki önceden de belirttiğimiz gibi, doğru metot rivayetlerin nahiv kurallarından üstün tutulmasıdır. İşte bu sebeple nahiv kurallarının düzeltilmesi gerekmektedir.

11. Kural:

“أئمة” kelimesinde olduğu gibi aynü’l-fiilde olmayan ve peş peşe gelen iki hemzenin açık telaffuz edilmeleri caiz değildir. Buna aykırı okumalar yanlıştır.”⁹⁰

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: “İster aynü’l-fiilde olsun, isterse olmasın “أئمة” kelimesinde olduğu gibi peş peşe gelen hemzelerin açıkça telaf-

⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 271.

⁸⁷ *el-Munsif ala’Tasrif*, I, 307.

⁸⁸ *İrâbu Selâsine Sûra*, s. 49.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 271.

⁹⁰ İbnu’l-Cinnî, *el-Hasâis*, III, 143.

fuz edilmeleri caizdir." Ben bunu, Kur'an-ı Kerim'in yedi mütevâtir kıraatinden biri olan Cemhere'nin okumuş olduğu kıraate dayanarak söylüyorum.

Bilene hatırlatmak, öğrenciye de kolaylık sağlamak babından, hemzenin hükümleri hakkında kısa bir açıklamada bulunmamız belki daha güzel olur. Bu konuda Dr. Abdüssabûr'un şu sözlerine katlıyoruz:

"İki hemzenin peş peşe gelmesi durumunda kural şudur: Temîm kabilesinden bazı Araplar, (aynu'l-fiilinde olsun veya olmasın) her durumda bu iki hemzeyi açık telaffuz etmişlerdir. Meşhur Hafs kıraati de böyledir. Temîm kabilesinden bazı kimseler de, birinci hemzeyi belirtip harekesini uzatarak ve diğerini de hafifçe belirterek okumuşlardır ki, İbn Cinnî'nin Basralıların görüşü olarak zikrettiği okuyuş şekli budur. Hicazlılar ise her iki hemzeyi de biraz hafifleterek okumuşlardır."⁹¹

12. Kural:

"أئمة" kelimesindeki ikinci hemzenin "ي" harfine çevrilmesi caiz değildir. Onu "ي"ye çeviren kimse hatalı okumuştur ve tahrif etmiştir."⁹²

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: "'أئمة" kelimesindeki ikinci hemzenin "ي" harfine çevrilmesi caizdir. Sarf ilminde de kural böyledir." Ben bu düzeltmeyi, Kur'an-ı Kerim'in yedi mütevâtir kıraatinden birkaçına dayanarak öneriyorum. Zira büyük kıraat âlimlerinden üç imam İbn Kesîr, Ebû Amr ve bir rivayetinde Nâfî "فَقَاتِلُوا أئمةَ الكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ" ayetindeki ikinci hemzeyi "ي" harfine dönüştürerek okumuşlardır.

13. Kural:

"برية" ve "نبي" kelimesinde hemzenin açık okunması yaygın olmayan bir okuyuştur."⁹⁴

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: "برية" ve "نبي" kelimelerinde hemzenin açık okunması kuvvetli bir lehçedir. Bunda hiçbir şekilde bir yanlışlık yoktur.

Ben bu düzeltmeyi, Kur'an-ı Kerim'in yedi muhkem mütevâtir kıraatinden biri olan Nâfî' kıraatine istinaden öneriyorum. O, "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ "

⁹¹ Abdussabûr Şahin, *el-Kiraatu'l-Kur'aniyye*, s. 179.

⁹² Zemahşerî, *el-Kesşâf*, II, 142.

⁹³ Tevbe, 9/12.

⁹⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 163.

“النَّبِيَّ” ve “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ”⁹⁵ ve “النَّبِيَّ” ve “الْبَرِيَّةِ” kelimelerini “النَّبِيَّ” ve “الْبَرِيَّةِ” şeklinde hemzeli okumuştur.

Bilindiği gibi, Nâfi’ yedi kıraat âliminden biridir. İbn Mücâhid, mütevâtir kıraat âlimlerini saymaya onunla başlamıştır. Çünkü ona göre Nâfi’, tabiinden yetmiş kişinin yanında okuduğu için en sağlam kıraat onun kıraatidir.⁹⁷

Hemze ile okumak da sağlam bir kıraat olmasına rağmen, bazı nahivcilerin bunu azlık ve çirkinlikle nitelendirdiklerini görüyoruz. Mesela Sîbeveyh bu hususta şöyle der:

“Hicazlılardan bir gurup tahkik ehlinin “نَبِيَّ” ve “بَرِيَّةَ” şeklinde hemzeyle okudukları haberi bize ulaştı. Bu, azdır ve çirkin bir okuyuştur.”⁹⁸

Hicazlardan başka fasih Araplardan varit olan meşhur bir okuyuş biçimi olmasına rağmen, nasıl oluyor da burada hemzeyle okunması, azlıkla nitelendiriliyor? Üstelik hemzenin açık okunması, Arap lisanına tahfifle okunmasından daha fazla girmiştir. Bu konuda er-Râdî şöyle der:

“Asıl olan hemzeyi diğer harfler gibi açık okumaktır. Tahfif ise sonradan güzel görülmüştür.”⁹⁹

Yine, Cebrail’in (a.s.) kendi hevâsından konuşmayan Hz. Muhammed’e indirdiği mütevâtir muhkem yedi kıraatten birinde varit olmasına rağmen, nasıl hemzeyle okumak çirkinlikle nitelendiriliyor? Bu konuda Hz. Ali (r.a.) şöyle der:

“Kureyş, harfleri vurgulayarak okuyan bir kabile olmadığı halde, Kur’an Kureyş lisanıyla inmiştir. Eğer Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber’e (a.s.) hemzeyi indirmeseydi bizler hemzeyle okuyamazdık.”¹⁰⁰

Burada Hz. Ali (r.a.), vahyin hemze kıraatiyle geldiğini söyleyerek bütün Kureyşlilerin yaptığı gibi o da bu kıraate saygı gösteriyor. Çünkü kıraat, doğal bir sünnettir. Buna karşılık nahivcilerin tutumlarına bakalım. Cebrail’in getirmiş olduğu vahiy, dil ehlinin şahidliği ile çirkinlikten uzak ve muteber olduğu halde, hemzeyle okumayı çirkinlikle niteliyoruz!

⁹⁵ Tahrîm, 66/1.

⁹⁶ Beyyine, 98/7.

⁹⁷ *el-Kırâât ve'l-Lehecât*, s. 216.

⁹⁸ *el-Kitâb*, 11/170.

⁹⁹ *Şerhu's-Şâfiye*, III, 31.

¹⁰⁰ İbrahim Enîs, *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye*, s. 108.

İşte bütün bunlardan dolayı bazı kuralların düzeltilmesini uygun görüyoruz. Tek hemzeyle ilgili olan bu kuralın düzeltilmesi ve daha önce gördüğümüz iki hemzenin okunuşuyla ilgili kuralın düzeltilmesi bunlardan sadece birkaçıdır. Az önce de geçtiği gibi, Kur'an naslarıyla nahiv kuralları çatıştığında, Kur'an nahvini alışılmış nahivden ayıran bazı özelliklerin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamlı araştırma esnasında daha birçok örnek göreceğiz. Ümit ediyorum ki, benim söylediğim şeylerin doğruluğuna değerli okuyucunun kalbi kanaat getirir. Başarının sahibi Allah'tır.

14. Kural:

“يؤدَّة، نُؤَلَّة، نصلَّة” gibi, sonu meczûm olan fiile bitişen harfin sakin kılınması caiz değildir. Bu konuda vaki olan kullanımlar ya hatadır veya kıraat imamlarının yanılmasıdır.”

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: “Meczûm fiile bitişen “و” harfinde işmâm, işbâ' ve ihtilâs¹⁰¹ caiz olduğu gibi, onun sâkin kılınması da caizdir.”¹⁰²

Burada bizim maksadımız, kusur, hata ve yanılğı gibi nitelendirmelerde bulunmaksızın, sakin okumanın da caiz olduğunu söylemektir. Biz bunun caiz olduğunu Kur'an-ı Kerim'in yedi mütevâtir kıraatinden olan Ebû Amr b. el-Alâ, Âsım, Hamza b. Habîb ez-Zeyyât gibi güvenilir ravi ve kıraat âlimlerinin kıraatlerine dayanarak söylüyoruz. Çünkü Yahya'nın Ebû Bekir'den, onun da Âsım'dan rivayetine göre meczûm fiile bitişen harf on yerde sâkin olarak gelmiştir. Nitekim İbn Mücâhid şöyle der:

“Bu konuda Âsım'dan, farklı rivayetler vardır. Ancak Yahya'nın Ebû Bekir kanalıyla Âsım'dan aldığı rivayete göre Âsım şu kelimelerin hepsinde “و” harfini sakin okumuştur: “يؤدَّة، نُؤَلَّة، نصلَّة، يتقه، يرضه، خيراً، شراً يره، أن لم يره أحد، يأتته مؤمناً”¹⁰³

Böylece, birçok ayet ve kıraatte “و” harfinin sakin okunduğunu görmekteyiz. Bu, Kur'an-ı Kerim'in yüce kıraatlerinden biri olmakla birlikte, fasih Araplardan da nakledilen sahih bir kullanımdır.

Bu sağlamlığına rağmen, bazı nahivcilerin bu kıraati hatalı olmakla nitelendirdiklerini görmekteyiz. Nahivcilerden Ebû İshâk ez-Zeccâc şöyle demektedir:

¹⁰¹ İşmâm: Sakin harften sonra (u diyormuş gibi) dudağı yummandır, İşba': Vezin veya kafiye için bir kelimeye (I) gibi bir harf ilavesidir, İhtilas: Harekenin üçte ikisini söyleyip üçte birini terk etmeye denir.

¹⁰² İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 207; *el-Muhezzeb*, s. 127.

¹⁰³ İbn-i Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 210.

“Kıraat âlimlerinden, rivayet edilen “” harfinin sakın okunması hatalıdır. Çünkü “” harfinin meczûm olması gerekmez. Meczûm olmayınca, geçiş anında sakın kılınması da caiz olmaz.”¹⁰⁴

ez-Zeccâc'ın sözü üzerine kendimden bir yorum katmak istemiyorum... Ancak ez-Zeccâc'ın, sakın okumayı hatalı bulmasına karşın, Ebû Hayyân'ın yapmış olduğu yorumda, benimle aynı görüşü paylaştığını düşünüyorum. Ebû Hayyân şöyle demektedir:

“Ebû İshak ez-Zeccâc'ın, “” harfini sakın okumak hatalıdır görüşü, bir şey ifade etmez. Çünkü bu, mütevâtir yedi kıraatten birisidir. Ayrıca bunun Basralıların imamı Ebu Amr b. el-'Alâ'dan nakledilmiş olması yeterlidir. Zira Ebû 'Amr fasih bir Arap'tır, bu okumayı duymuştur ve nahiv ilminde imamdır. Böyle olunca, bunu kolay kolay unutmaz. Ayrıca lügat ve nahivde imam olan el-Ferrâ da bunu caiz görmüş olup bunu, bazı Arapların hem geçiş hem de duruş anında cezimle okuduklarına bağlamıştır. el-Kisâ de, 'Ukayl ve Kilâb kabilelerinden bazılarının, kendisinden sonra harekeli bir harf bulunduğu “” harfini çabucak geçiştirerek okuduklarını; bazılarının da “” harfini sakın kıldıklarını rivayet etmiştir.”¹⁰⁵

Aslında Ebû Zekeriyya el-Ferrâ (v. 207/822), ez-Zeccâc (v.311/923)'dan daha önce bu sakın okumayı caiz görmüyor ve kıraat alimlerini yanılmakla, hata etmekle nitelendirerek şöyle diyordu:

“Kıraat âlimlerinde gördüğümüz hatalardan birisi de onların, “ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُضَلِّهِ ”¹⁰⁶ ayetindeki “” harfini sakın olarak okumaları ve cezim i'rabının “” harfinde olduğunu sanmalarındır. Hâlbuki “” harfi, nasb mahallinde mef'ûldür. Fiil ise, sonunda “ي”nin düşmesiyle meczûmdur.¹⁰⁷

Ancak el-Ferrâ sonradan bu görüşünden vazgeçerek, “” harfinin sakın okunmasını caiz görmüş ve bunu bazı Araplardan nakletmiştir.¹⁰⁸ Fakat nahivcilerin çoğu el-Ferrâ'nın “”yi sakın okumayı reddeden görüşünden ve ez-Zeccâc gibi dilcilerin görüşünden etkilenmişlerdir. Bundan sonra, el-Ferrâ'nın “”yi sakın okumayı kabul ve red arasındaki istikrarsız görüşünü sorabilirsin.

Acaba ilk önce, kıraati (bir rivayet olarak değil de) sadece bir okuma tarzı olması yönüyle ele alarak reddetti de, sonradan “”nın sakın okunduğunu bazı Araplardan duyunca mı kabul etti? Bu konuda kesin bir şey söyleyemiyorum. Çünkü el-Ferrâ'nın sözlerinden hareketle zamansal bir sıralama yapmak müm-

¹⁰⁴ el-Kirâât ve'l-Lehecât, s. 140.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, II, 499.

¹⁰⁶ en-Nisâ, 4/115.

¹⁰⁷ el-Ferrâ, Meani'l-Kur'an, 163.

¹⁰⁸ A.g.e., aynı yer.

kün değildir. Ancak bazı nahivcilerin bakış açılarında genel anlayış, kıraat âlimlerinin hatalı oldukları ve bazı yanlışlara düştükleri fikridir.

İşte bu anlayış sebebiyle nahivciler, Kur'an kıraatlerinden yüz cevirmişler ve kural koymada onları esas kabul etmeyip, kuralların belirlenmesinde onları ilk kaynak saymamışlardır. Bu sebeple nahivde bir zayıflama başlamış ve alışılmış nahiv kurallarının birçoğunda bir kısım düzeltmelere ihtiyaç duyulmuştur.

Hak ve hakikati gözeterek diyoruz ki: Özellikle yedi kıraat âlimi şüphe edilmeyecek bir konumda olup, son derece güvenilir kimselerdir. Allah Resûlü'nden (s.a.v.) tamamen güvenilir bir rivayet olmadıkça, Allah'ın kitabından bir harf okumamışlardır. Onlara göre kıraat, tabi olunan bir sünnettir. Bunun doğruluğunu mütevâtir kıraatlerin bu dalıyla ilgilenen herkes bilir. İşte bu, Allah'a ve O'nun Resûlü'ne iman eden, O'nun yüce kitabı için gayret eden her Müslüman'ın inanması gereken ilimdir. Bu sebeple muhkem Kur'an naslarını müdafaa etmemiz, onlardan bütün şüpheleri kaldırmamız, karşısındaki bütün açıkları kapamamız onlar hakkında, kaynağı ve kusur isnat edenlerin kariyerleri ne olursa olsun, zayıflık, kusur ve şüpheli olmakla nitelenen hiçbir isnadı kabul etmememiz gerekir. Çünkü inancında sadık olan tüm Müslümanlar için Kur'an, her şeyden daha şerefli, daha büyük, ta'zime ve takdire daha layık bir kitaptır. Zira o, hikmet sahibi, övgüye layık olan Allah tarafından indirilmiş, önünden ve arkasından yanlısın bulaşmadığı mukaddes ve ebedi düsturumuzdur.

15. Kural:

“كل” kelimesi mefûlü bih olduğu zaman nekira bir kelimeye muzâf olmaz.”

Klasik nahiv kuralına göre bu böyledir. Ne yazık ki Sibeveyh de “كل”nin mefulü bih olarak nekreye muzâf olmasını hoş karşılamamış, zayıf olarak nitelmiştir.”¹⁰⁹

Bu kuralı şöyle düzeltmek gerekir:

“كل” kelimesinin mef'ûlü bih olarak nekira kelimeye muzâf olması caizdir.”

Ben bu düzeltmeyi Kur'an-ı Kerim'deki pek çok misale istinaden yapıyorum. Şöyle ki, değerli ilim adamı 'Udayme'nin ifade ettiği gibi “كل” kelimesi

¹⁰⁹ el-Kitâb, I, 274.

Kur'an-ı Kerim'de 36 yerde mef'ûlü bih olarak nekreye muzâf olmuştur. Nitekim o şöyle der:

"Sibeveyh'in kabul etmeye yanaşmadığı bu kural Kur'an-ı Kerim'de çokça geçmiştir. Zira "كل" kelimesi mef'ûlü bih olarak 36 yerde nekreye muzâf olmuştur. Sadece En'am suresinde şu misalleri görmek mümkündür:¹¹⁰ "وَأَنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا"¹¹⁰ "وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا"¹¹¹, "بِهَا وَعَلَى"¹¹⁴, "وَوَحَّشْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا"¹¹², "وَحَشْرُنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ"¹¹³, "وَوَحَّشْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ"¹¹⁴, "وَوَحَّشْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ"¹¹⁵ "الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ"

'Udayme sözlerine devamla şöyle demektedir:

"Nekira kelimeye muzâf olan "كل" kelimesi fâil, nâibü fâil, "كان"nin ismi "ان"ın haberi, mef'ûlü mutlak, zarf muzâfun ileyh ve başka şekillerde gelebilir."¹¹⁶

Ben üstad 'Udayme'nin zikretmiş olduğu 36 yeri gözden geçirdim. Buna ek olarak Bakara suresi 276. ayette de aynı kuralın kullanıldığına şahid oldum. Zira üstad 'Udayme buradaki "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ"¹¹⁷ ayetini unutmamalıdır. Demek ki, 'Udayme bu ayeti görmeden En'am suresindeki ilgili ayetleri saymaya koyulmuştur. Nitekim ayetleri sıralamasından da bu anlaşılmaktadır. Umarım siz de benimle aynı görüşü paylaşırsınız. Kur'an'da bu kadar çok delil teşkil eden nass varken nasıl oluyor da bu kullanım zayıf olarak addedilebilir. 37 yerde kullanılan bu üslup hiç zayıf görülebilir mi? Sağlam bir kural için Kur'an'daki sadece bir nassın bulunması yeterli iken otuzu aşkın Kur'an ayetine dayanan kural için ne demeli!

Bu konuda şiir ve güvenilir nesirden zikredilebilecek sayısız deliller vardır. Ayrıca her araştırmacı küçük bir çaba ile onlarca ve yüzlerce delile ulaşabilir. Ancak şunu belirtmeliyim ki şiir ile istişhadda bulunmak bizim hedeflerimiz arasında değildir. Çünkü ilk etapta bizi ilgilendiren Kur'an metnidir. Zira konumuzun için en güvenilir kaynak Kur'an'dır. Ancak burada özellikle belirtmemiz gereken bir şey var o da üzerinde durduğumuz bu kaidenin, Kur'an, hadis ve Arap kelimelerindeki şiir ve nesirde yani bütün kaynaklarda geçiyor olmasıdır. Konuyu uzatma endişesi taşımamış olsaydım bu hususta çokça misal zikrederdim. Daha çok misal zikretmeye ihtiyaç duymamamdaki sebeplerden

¹¹⁰ Bkz. 'Udayme, "Tecrubetü maa Kitâbi Sibeveyh", *Mecellutu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Riyâd, Sayı: 4, s. 46.

¹¹¹ En'âm, 6/25.

¹¹² En'âm, 6/80.

¹¹³ En'âm, 6/111.

¹¹⁴ En'âm, 6/101.

¹¹⁵ En'âm, 6/146.

¹¹⁶ A.g.e., s. 47.

¹¹⁷ Bakara, 2/276.

biri de araştırma yapan her kişinin bu misalleri rahatlıkla elde edebileceği gerçeğidir. Bu hususta yağınla misale ulaşmak son derece kolaydır.

İşte bu noktada nahiv kuralını düzeltme hususunda kendimizi müsterih hissediyoruz. Umarım okuyucularımız da bu hususta müsterihtirler.

16. Kural:

“Şart edat “إِذَا”dan sonra fiil cümlesinin gelmesi gerekir. “إِذَا”dan sonra isim cümlesinin gelmesi doğru değildir.”

Nitekim İbn Mâlik bir beyitte şöyle der:

“وَأَلْزَمُوا إِذَا إِضَافَةً إِلَى جَمَلِ الْأَفْعَالِ كَهِنَ إِذَا اعْتَلَى”

Bu kaidenin şöyle düzeltilmesi gerekir: “Şart için kullanılan “إِذَا”nın fiil cümlesine izafesi edilmesi çok yaygındır. İsim cümlesine izâfe edilmesi yaygın bir kullanım olmamakla beraber caizdir.”

Ben bu düzeltmeyi ulaşabildiğim ve sayıca yirmiden fazla Kur'an ayetine istinaden öneriyorum. Dikkat edilirse nahiv kaidesindeki “gerekir” kelimesini “caizdir” kelimesi ile düzelttim. Aynı zamanda klasik nahiv kuralına göre “إِذَا” sadece fiil cümlesine hasredilmiştir. Yapmış olduğumuz düzeltmede ise “إِذَا”nın fiil cümlesine çok, isim cümlesine az izafe edildiği belirtilmiştir. Yersiz tartışma ve sürtüşmelere girmemek için bu ifadeyi başka bir ifadeye tercih ettik. Özellikle bu meselede “isim cümlesine çokça gelir ifadesi kullanmak da yanlış olmazdı. Zira biz onlarca beyitte hatta yüzlerce beyitte “إِذَا”nın isim cümlesine izafe edildiğine şahit olduk. Bu beyitlerin hepsi de güvenilir olup Arap Dili açısından delil teşkil eden dönemlerden kalmıştır. Nitekim çalışmamızın başka bir yerinde bu hususu belirttik. Ayrıca bu şiirlere işaret etmiş olmak için, kitabımızın sonunda ek bir bilgi verdik. İşin aslına bakılırsa Kur'an-ı Kerim'de delilini bulduktan sonra şiirlere ihtiyacımız da yoktur. Dolayısıyla biz de Kur'an nassıyla istişhadda bulunduk. Az önce de ifade ettiğimiz gibi hem de yirmiden fazla ayette bu kullanımı gördük. Yüzlerce beyiti bir tarafa bırakalım, Kur'an-ı Kerim'de bu kadar çok yerde “إِذَا”nın isim cümlesine izafe edildiğini görmek, bu kullanımın az olmadığını söylemek için yeterli sebeptir. Fakat ben nahiv kaidesini düzeltirken işi biraz yumuşattım ki açık hatalar içeren kaidelere tutunmuş olan arkadaşlarımızla çatışmayalım. Ancak ben onların da bu kadar delili gördükten sonra bana hak vereceklerine inanıyorum. Çünkü Kur'an'ın birçok muhkem ayetinin yanında beyitlerden yüzlerce delilin bulunması şart için gelen “إِذَا” edatının isim cümlesine izâfe edildiği yerler azdır, ifadesiyle bağdaşmaz.

İnsaflı ilim adamlarımızdan bu hakkı teslim etmelerini bekliyorum.

17. Kural:

“شَنَّان” vezninde gelen masdarların ikinci harfinin harekeli olması zorunludur.

Bu kuralı böyle düzeltmek gerekmektedir:

“شَنَّان” vezninden gelen masdarların ikinci harfinin harekeli olması yaygın olan görüştür. Sakin gelmesi de caizdir. Ancak sakin olarak geldiği yerler azdır.”

Bu düzeltmeyi şu ayete istinaden söylüyorum. “وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ”¹¹⁸ Zira “شَنَّان” kelimesindeki “ن” harfi fethalı okunduğu gibi sukunla da okunmuştur.¹¹⁹ Bu her iki okuyuş da mütevâtir yedi kıraatte mevcuttur. Ancak bazı nahivciler “bu vezinden gelen masdarların ikinci harfinin harekeli olması kaçınılmazdır”¹²⁰ hükmünden yola çıkarak diğer kıraat şeklini inkâr etmişlerdir. Hâlbuki son derece güvenilir kıraat imamlarından birçoğu ikinci harfe sükûn vermiştir. İbn Mücahid der ki:

“İbn ‘Âmir “شَنَّان” şeklinde okuyup “ن” harfini sâkin okumuştur. Âsım kıraatine göre nasıl okunduğunda ihtilaf edilmiştir. Kıraat imamlarından Ebû Bekr’in yapmış olduğu rivayete göre ‘Âsım “شَنَّان” kelimesindeki “ن” harfine sukûn vermiştir. Nâfi’nin nasıl okuduğu hususunda da ihtilaf edilmiştir. İsmail b. Ca’fer, el-Vâkidi el-Museyyibî’nin yapmış olduğu nakle göre “شَنَّان” kelimesi tahfif edilmiş haldedir.”¹²¹

Yani “ن” harfi sükûn almıştır. Nitekim “سرعان، وشكان” kelimelerinde de ikinci harfe sükûn vermişlerdir. Böyle okuyanlar görüşlerine elif ve nûnun henüz sonuna gelmediği masdarın önceki halini delil getirmişlerdir.¹²² Sîbeveyh de “ليان” kelimesinin “فعلان” vezninden geldiğini söylemiş ve yukarıdaki kıraatte zikrettiğimiz “شَنَّان” kelimesinde olduğu gibi ikinci harfi sâkin okumuştur. Son derece güvenilir olan Sibeveyh’in takriri ve Kur’an kıraatine rağmen Ebu Hâtim “ن” harfinin sâkin gelmesini caiz görmemiş onu caiz görmenin hatalı olduğunu ifade etmiştir.¹²³

¹¹⁸ Mâide, 5/2.

¹¹⁹ *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 242; *İbnu’l-Bâziş, el-İknâ’*, II, 634.

¹²⁰ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, III, 2043.

¹²¹ İbn Mucâhid, *A.g.e.*, s. 242.

¹²² İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 103.

¹²³ *el-Keşf*, I, 404; *el-Kitâb*, I, 255.

18. Kural:

“تأمرون” kelimesinde ve benzerlerinde “ن” harfinin şeddeli okunması zorunludur, tahfifi yanlıştır.

Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekmektedir.

“تأمرون” kelimesi ve emsallerinde “ن” harfi çoğunlukla şeddeli okunur. Muhaffef (şeddesiz) okunması hata olmamakla beraber az varid olmuştur.” Ben bu düzeltmeyi kıraat-i seb'a'ya istinaden söylüyorum. Zira şu ayeti kerime “ن” hafifletilerek okunmuştur. “قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ”¹²⁴

Kıraat-i seb'adan sadece birinde değil iki kıraate göre; Nâfi'in kıraatine ve İbn-i 'Âmir'den gelen iki rivayetin birinde “ن” şeddesiz okunmuştur. Nitekim İbn Mucâhid şöyle demiştir: Nâfi' ve İbn 'Âmir “تَأْمُرُونِي” kelimesindeki “ن” harfini muhaffef okumuşlardır. Ancak Nâfi' “تَأْمُرُونِي” kelimesinde “ي” harfini fethalı okumuş fakat İbn 'Âmir böyle yapmamıştır.¹²⁵

“ي” harfinin muhaffef okunduğu kıraat, klasik nahiv kaidesi ile çatışınca bazı nahivciler karşı çıkmışlar ve onu hata olarak değerlendirmişlerdir. Fakat Ebu Hayyân yedi kıraat içerisinde olan bu kıraati müdafaa ederek şöyle demiştir: Hazfedilen “ن” hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı nahivciler hazfedilen “ن” ref' nûnudur, derken başkaları nûnu vikâyedir, demişlerdir. Durum ne olursa olsun nûnlardan birinin düşmesi hata değildir. Çünkü bu terkinin doğruluğunda ittifak sağlanmıştır. İhtilaf edilen husus hangi nûnun hazfedildiğidir. Biz de hazfedilmiş olanın, ref' hali için gelen “ن” olduğunu düşünüyoruz.¹²⁶ Kelimeyi muhaffef okuyanların delili şudur: Kelimede iki “ن” yan yana gelirse onlardan biri diğerinin yerine geçer. Onların yan yana bulunmaları hoş karşılanmadığından kelimeyi hafifletmek için onlardan biri düşürülür. Nitekim şair bir beyitte şöyle demiştir:

“رَأَتْهُ كَالثُّغَامِ يَعْلُ مَسْكَاً يَسُوءُ الْفَالِيَاتِ إِذَا فَلَينِي”

Beyitte “فَلَينِي” kelimesiyle kastedilen “فَلَينِي” kelimesidir. Zira iki nûndan biri hazfedilmiştir. “فَلَيْمٌ تُبَيِّنُونَ”¹²⁷ ayetinde de aynı durum söz konusudur. Asli itibarıyla kelimede iki nûn iken tek nûn ile yazılmıştır.¹²⁸

¹²⁴ Zümer, 39/64.

¹²⁵ İbn Mucâhid, *Kitâb-ı Seb'a*, s. 563; Ebu Zur'a, *Hüccetu'l-Kıraat*, s. 625.

¹²⁶ *el-Bahr*, VII, 439.

¹²⁷ Hicr, 15/54.

¹²⁸ İbn Hâleveyh, *el-Huccetu fi'l-Kıraati's-Seb'a*, s. 118.

19. Kural:

“أن صدوكم عن المسجد الحرام” ayetindeki gibi yerlerde “أن” edatındaki hemze kesreli okunamaz.”

Bu nahiv kuralının şöyle düzeltilmesi gerekir:

“أن صدوكم عن المسجد الحرام” ayeti ve benzeri yerlerde “أن” edatındaki hemzenin kesreli okunması caizdir. Her iki açıdan da mananın sıhhati için buna bir engel bulunmamaktadır.

Yedi mütevatir kıraatten ikisine istinaden bu düzeltmeyi öneriyorum. Zira sözü edilen kıraatler, şu ayeti kerimede “أن” edatının hemzesini kesreli okumuşlardır. “وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ”¹²⁹

Buradaki hemze kesra ile okunduğu gibi fetha ile de okunmuştur. Her iki okunuş da sağlam yedi kıraatte varit olmuştur. Ancak bazı nahivciler, mütevatir kıraatle sabit olduğu halde kesreli okunmasına karşı çıkmışlardır. Oysa yedi kıraat imamından ikisi onu kesreli okumuştur. Onlar İbn Kesir ve Ebu ‘Amr’dır.¹³⁰ Elifin kesreli okunabileceği bu derece güvenilir iken ne yazık ki onu inkâr edip karşı çıkanlar olmuştur. Şöyle ki, Ebu Ca’fer en-Nahhâs şöyle der: Nahiv, hadis mantık ve felsefede önde gelen âlimler, “أن صدوكم” ayetindeki “أن” edatının kesreli okunmasına karşı çıkmışlardır.¹³¹

Fakat Ebû Hayyân (Allah ondan razı olsun) adı geçen mütevatir kıraati müdafaa ederek şöyle demiştir: Bazı âlimlerin ayetteki bu kıraati inkâr etmeleri son derece yakışıksızdır. Çünkü kesreli okumak mütevatir olan yedi kıraat içerisinde varid olmuştur. Böyle okumanın manaya da herhangi bir zararı yoktur.

20. Kural:

“فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ” ayetindeki gibi yerlerde vasıl (geçiş) anında “ه”nin isbatı caiz değildir. Ancak vakıf halinde caiz olur.”

Bunun şöyle düzeltilmesi gerekir:

“فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ” ayetinde vakfen ve vaslen (ister geçilsin ister durulsun) “ه”nin isbatı caizdir. Bunun doğruluğunda tereddüt yoktur. Zira mütevatir yedi kıraatin birçoğunda bu vârid olmuştur.¹³² Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur:

¹²⁹ Mâide, 5/2.

¹³⁰ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 242.

¹³¹ Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Maide suresi, 2. ayetin tefsiri.

¹³² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 422.

“فَبِهَدَاهُمْ أَفْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ”¹³³

İbn Mücâhid şöyle demiştir:

“فَبِهَدَاهُمْ أَفْتَدِهِ قُلْ” ayetinde geçiş anında “ه”nin ispatı hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Kesir, Ehl-i Mekke, Nâfi’, Ehl-i Medine, Ebu Amr ve Âsım “ه”in sukun ile sabit olduğunu kıraatleriyle ortaya koymuşlardır. Hamza ve el-Kisâî ise “فَبِهَدَاهُمْ أَفْتَدِهِ قُلْ” edatını vakfen sâbit, vaslen sâkit kılmışlardır. İbn Âmir ise kıraatinde “فَبِهَدَاهُمْ أَفْتَدِهِ قُلْ” ayetindeki “د” harfini kesreli okumuş ve kesrayı “ي” harfine kaçmayacak şekilde “ه” edatına yaymıştır.¹³⁴

Sonra İbn Mücâhid, İbn Âmir'in kıraatine atıfta bulunarak şöyle diyor:

“Bu yanlıştır, çünkü buradaki “ه” harfi vakf içindir ve hiçbir durumda i’rab kabul etmez. O sadece kendinden önceki harfin harekesi ortaya çıksın diye kelimenin sonuna getirilir.”¹³⁵

San’a'nın üstadlarından ve yedi kıraati tasnif eden ilk kişi olan İbn Mücâhid'in yaptığına bakınız! O da bazı nahivcilerin yaptığı şeyi yapıyor. Yedi kıraate hata isnad edebiliyor. Hem de es-Seb’a adlı kitabında bizzat rivayet etmiş olduğu kıraate! Ancak onun bu tutumu Ebû Hayyân'dan kaçmamıştır. Ebû Hayyân onun bu hatasına şöyle dikkat çekmiştir:

“İbn Mücâhid'in kesreli okuyan kıraati hata olarak değerlendirmesi isabetli değildir, bir yanılıdır.”¹³⁶

KAYNAKÇA

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Kırâât ve'l-Lehecât*.

_____, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*.

el-Bagdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*.

el-Ensârî, Ahmed Mekki, *Ebu Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahvi ve'l-Luğa*.

el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*.

el-Harîrî, *Durretu'l-Gavvâs fi Evhâmi'l-Havâs*.

el-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*.

Enîs, İbrahim, *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye*.

ez-Zeccâc, *İ'rabu'l-Kur'an*.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*.

¹³³ En'âm, 6/90.

¹³⁴ İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s. 262.

¹³⁵ İbn Mücâhid, A.g.e., aynı yer.

¹³⁶ el-Bahru'l-Muhît, IV, s. 176.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed,, *Kitabu's-Sâhibî*.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*.

İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâid*, Daru'l-Kâtibi'l-'Arabî, B.y.y. 1968.

İbn Mazâ, *Kitabu'r-Redd ale'n-Nuhât*.

İbn-i Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seb'a*.

İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*.

İbnu'l-Munîr, Ahmed, *el-İntisaf 'Alâ Hâmişi'l-Keşşâf*.

Suleyman b. Omer, *el-Futuhâtu'l-İlahiyye* (Celaleyn tefsirinin haşiyesi el-Cemel)

Şahin, Abdussabûr, *el-Kirââtu'l-Kur'âniyye*.

'Udayme, "Tecrube'ti ma'a Kitâbi Sibeveyh", *Mecellutu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye*.

Kitap Tanıtımı

Zülfikar DURMUŞ, Kur'an'a Göre Kur'an Rağbet Yayınları, İstanbul 2012 [2. Baskı], 256 sayfa.

Cahit KÜLEKÇİ*

Vahyin insanlara tebliğ edilmesi ile toplumsal huzurun sağlanması arasındaki mutlak ilinti, yazarın eserinde vurgu yaptığı ilk unsur olarak dikkat çekerken; yazarın ifadelerinde Kur'an-ı Kerîm '*...insanlar için sadece mukaddes bir vahy*' değil, '*aynı zamanda onların ruhlarının ve gönüllerinin şifâsı*' olarak nitelendirilmiştir. Eserin '*Giriş*' kısmında yer alan bu ve benzeri belirlemeler esasında Kur'an-ı Kerîm'in somut yaşama olan bakışını da ortaya koymaktadır. Nitekim yazarın '*insanı tüm yönleriyle kuşatan*' Kur'an algısı her halde '*insanoğlunun görünen âlemde, huzurlu bir şekilde varlığını sürdürebilmesi*' ile ilgilidir. '*Çünkü insanoğlu gerçekte ancak Kur'an-ı Kerîm'le var olabilecektir.*' [s. 16-20].



İki ana bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Kur'an-ı Kerîm, isim ve sıfatları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Oldukça farklı isim ve sıfatlara sahip Kur'an-ı Kerîm'in, son vahy olma özelliği ile birlikte, bu kadar farklı nitelermeye hâiz olması, Kur'an'ın işlevsel ve fonksiyonel olma özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. [s. 162] Ancak yazarın Kur'an'ın bu işlevselliğini ve/ veya üstün özelliklerini '*tarihe yapılan son müdahale*' [s. 163] olarak takdim etmesi de dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Zira Cenâb-ı Hakk'ın kudretini sınırlandıran

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ilerlemeci tarih anlayışı, tarihsel süreci her türlü aşkın alandan uzak şekilde değerlendiren, olayların gerçekleşme keyfiyetlerini de özerk bir halde insanlığa sunmaktadır. Buna göre tarihte gerçekleşmiş tüm vâkıalar ya da vak'alar, belirli kalıplar dâhilinde insanla başlayıp insanla bitecektir. O halde anılan süreç de Allah'ın iradesinden, bilgi ve kudretinden bağımsız olarak cereyan edecektir. Yazarın burada ifade ettiği son müdahaleden de kasıt her halde, Cenâb-ı Hak'ın artık tarihe müdahale etmeyeceği değildir. Zira s. 29'da yazar '*Bu Kur'an, dosdoğru yolu göstermekte...*' âyetini zikrederek Kur'an'ın **sürelî olmayan** fonksiyonel yapısına atıf yapmaktadır.

Yazar, isimleri çerçevesinde Kur'an-ı Kerîm'i takdim ederken de evvelâ yukarıda alıntılıdığımız âyette de geçen Kur'an kelimesine atıf yapmaktadır. Mezkûr kelimenin kökeni itibariyle işlevsel bir yapıya sahip olduğu aktarıldıktan sonra sırasıyla *Kitab, Zikir, Hak, Hüdâ, Rahmet, Beyyine, Kavî, Nûr, Şifâ, Furkân, Ahsenü'l-Hadîs, Burhân, Mev'iza, Rûh, Kelâmullah, Vahiy, Sıdk* isimleri üzerinde durulmuş ve sonraki kısımda da Kur'an-ı Kerîm'in sıfatlarına geçilmiştir.

Eserin üzerinde ısrarla durduğu hususun, gerek isimleri ve gerekse sıfatları çerçevesinde *Kur'an-ı Kerîm'in kendisini tanımlaması ve nitelemesi* olduğunu önemine binâen tekrar vurguladıktan sonra Kur'an'ı Kerîm'in sıfatlarının eserde şu şekilde sıralandığı görülmektedir: *Arapça, Musaddık, Besâir, Müheymin, Mübîn, Mübârek, Mufassal, Azîz, Mecîd, Kerîm, Hakîm*. Sıfatların şüphesiz en dikkat çekici olanlarından birisi Arapça'dır. Yazarın bu kısımda '*Üstünlük Arapça'da değil, Arapça'nın Kur'an dili olmasından sonra üstünlük kazanması*' [s. 131] şeklindeki belirlemesi, dikkatli okunmalıdır. Nitekim yazara göre Kur'an, ilk etapta Araplara hitâb ediyormuş gibi anlaşılıyorsa da [s. 133] Kur'an'ın mesajlarının evrenselliği bu anlayışın yanlış olduğuna delil gösterilmiştir. Buna göre Kur'an'ın Arapça indirilmesinin arka planında yatan gerçeklik *Hz. Peygamber (AS)'in Araplar arasından seçilmiş olmasıdır*. [s. 131] Elbette Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesindeki hikmet bununla sınırlı değildir. Dil ve belâgat çerçevesinde Kur'an'ın anlatımındaki i'câza da işaret eden yazar, *anlatım açısından Kur'an'ın bir benzeri ya da beşer kelâmı olamayacağını, yine Kur'an'ın kendisinden delil getirerek izah etmektedir*. [s. 53, 64, 71].

Eserin ikinci bölümünde ise Kur'an-ı Kerîm'in indiriliş gerekçeleri, çeşitli başlıklarla anlatılmaktadır. On bir başlıktan oluşan ikinci bölümde yazarın özellikle Kur'an-ı Kerîm'in indiriliş gerekçelerini toplumsal olaylarla ilişkilendirerek izah etmeye çalışması, vahyin toplumsal sorunlara olan doğrudan bakışını yansıtması açısından önemlidir. Zira Kur'an-ı Kerîm, *insanı yeniden inşâ etme projesidir*. [s. 218] Oysa söz konusu projenin temellendirilebilmesi için yeterli

bilgiye insanlar sahip değildir. Bu paralelde *Allah'ın bildirdiklerine muhtaç olan insan*, [s. 227] Kur'an-ı Kerim'i kendisini ve toplumları eğiten *bir eğitim kitabı* olarak da tanımalı [s. 189]; bu bağlamda Allah'ın bildirdikleriyle sürekli bir iletişim halinde olmalıdır.

Netice itibariyle eserin temel amacı, yazarın ifadesiyle, *insanımızın yeniden Kur'an'la tanışmasına vesile olmaktır*. Buna ilâveten genelde insanların, özelde de Müslümanların hangi özelliklere ve işlevlere sahip bir *Kitapları* olduğunu ve o *Kitabın* hangi hedefleri gözeterek indirildiğini idraklere sunmaktır.

Kitap Tanıtımı

**Heterodoks Dervişler: Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN,
Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi, Dün-Bugün-
Yarın Yayınları, İstanbul 2012, 216 sayfa.**

Cahit KÜLEKÇİ*

Geleneksel fikrî düzlemden farklı bir yerde olan, belki de modern zamanların *öteki* olarak nitelediği heterodoksların, merkezî iktidarın düşündüğü gibi düşünmemeleri onların talihsiz yazgılarına mı işaret etmektedir? Ya da ricâl-i devletin temsil ettiği iktidarın dînî meseleleri algılayış biçimleri, mutlak doğruya mı tekâbül etmektedir ki; onlar gibi düşünmeyenler sapkın veya heterodoks olarak tanımlanmaktadır? Şayet İslâm'ın *ortodoksî* bir tanımı yapıyorsa, elbette karşısına heterodoksîyi de koymak icâb edeceğinden, devletin resmî din algısı dışında kalan ya da kaldığı söylenen Bektâşîlik, Alevîlik, Mevlevîlik gibi düşünce sistemleri, ifade ettiğimiz ikinci kısım tanımlama altında tasnif edilecektir. Kısa bir tanıtım yazısı yazacağımız ve Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN tarafından hazırlanan çalışma da, tam bu bahsi geçen konulara ışık tutan bilgiler içermektedir.



Öncelikle bu eser, Alevilik-Bektaşîlik araştırmalarının birçok önemli kaynağı arasında yer alan bilgilerin, imkânlar ölçüsünde bir araya getirilmesinden oluşturulmuş seçkidir. Kitap, yapılan seçkilerin okunması, çevrilmesi ve Lâtin

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

harflerine aktarılmasından müteşekkildir. Kitapta yer alan yazıların hemen tamamı Anadolu'nun dînî- sosyal yapısı, özellikle de Alevîlik-Bektâşîlik tarihi ve Anadolu Türkmenleri arasında İslâm'ın algılanma biçimlerine yoğunlaşmıştır. Yazıların merkezî noktasını da bu yüzden Baba İlyas, Baba İshâk, Hacı Bektâş, Barak Baba, Geyikli Baba, Gül Baba ve Fazlullah Hurûfî oluşturmuştur.

Bir Giriş ve iki bölümden oluşan kitabın birinci bölümü Baba İshâk, Baba İlyas, Hacı Bektâş, Geyikli Baba, Barak Baba, Gül Baba, Şeyh Abdurrahman Erzincânî, Fahrüddin Acemî ve Hurûfîler hakkında bilgiler içerirken; ikinci bölümde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Fatih Sultan Mehmed Dönemi ve Türklerin inançlarında Mazdeizmin etkileri işlenmektedir.

Yazarın dipnotlarda verdiği bilgiler kitabın içeriğini zenginleştirirken, metinlerin Osmanlı Türkçesi'nden Lâtin harflerine çevirisinin günümüz Türkçesi ile yapılması, yazıldığı dönemin dil hususiyetlerini göstermemesi açısından eksiklik olarak değerlendirilebilirse de; tercih edilen yöntemin kitabı daha anlaşılır kılmaya sebep olduğu da açıktır. Eserde geçen kimi yer isimlerinin günümüzdeki karşılıklarının parantez içinde verilmesi de usûl açısından muhakkak doğru bir yaklaşım olarak görülebilir ancak bu usûl kitabın tamamı için geçerliliğini korumadığından, bazı yerlerin günümüzdeki karşılıklarının ne olduğu okuyucuya bırakılmıştır.

Eseri yayına hazırlayan Prof. Dr. Ahmet Taşğın'ın kitapla ilgili şu değerlendirmesini de aktarmak istiyoruz: 'Kitapta yer alan yazılar seçilmesinde önemli bir husus, iktidar ilişkileri etrafında metinlerin kurgusunu da göstermeye yardımcı olmaktır. Göçerlikten yerleşikliğe, sözlü kültürden yazılı kültüre evrilirken, yaşanan değişim metinler üzerinden de sürdürülebilir. Bu bakımdan da kitapta yer alan yazıların zaman akışı, siyasi, ekonomik dönüşümünün, dînî, siyasal, ideolojik kurguyla iktidarın hegemonyasını gösterecek ipuçlarını da sunduğu görülecektir.'

Neticede seçti yazılardan oluşan bu kitap, aslında hem tarihçilerin hem de sosyologların doğrudan ilgilerini çeken bir alana matuf değildir. Fakat kitap-taki yazılar, Osmanlı Devleti başta olmak üzere Selçuklular gibi imparatorluk düzeyindeki İslâm devletlerinin bileşenlerini anlamada fevkalâde önemlidir.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

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).