

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİT: 54 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2018

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİT: 54 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 54- SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Bünyamin Kahraman

EDİTÖR
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP
Secretary

Ahmet Dede

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

GRAFİK TASARIM
Technical Production

Salmat Basım Yay.
Sebzehaççeleri Cad. Alibey İş Hanı No: 9/22
İskitler / ANKARA
Tel: 0 312 341 10 24
salmatbasim@gmail.com

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ
Publication Date

16.04.2018

Bu dergi uluslararası  ulusal   ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Ali BAKKAL
Prof. Dr. Ali ÇELİK
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Fazlı POLAT
Prof. Dr. İsmail SAĞLAM
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Doç. Dr. Halit ÖZKAN
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN
Doç. Dr. Zekiye DEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Bahset KARSLI
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cüneyt GÖKÇE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kamil YAŞAROĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TATCI
Dr. Öğr. Üyesi Yasin PİŞGİN

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI
Dr. Fatih KURT
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir. "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.

Ebü Dâvûd, “Tahâre”, 19

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.

Örnek: Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXVII: 224.

9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.

10. Dipnotlar ve kaynakça için “The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi” esas alınmalıdır.

- Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirenin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.

Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 97.

Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 95-112.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
EBÛ HAYYÂN'IN EL-BAHRU'L-MUHÎT ADLI TEFSİRİNDE MÜTEVÂTİR KIRÂATLARIN NAHÎV YÖNÜ MUTAWATIR QIRAATS IN TERMS OF NAHW IN ABU HAYYAN'S TAFSIR TITLED AL-BAHR AL-MUHI İBRAHİM ULUDAŞ	11
HZ. PEYGAMBER'İN SÜKÛTUNUN ANLAM DEĞERLERİ THE SEMANTIC VALUE OF SILENCE OF THE PROPHET HÜSEYİN VURUŞKAN	47
İMÂM-I ÂZAM EBÛ HANÎFE'NİN AKILCI YÖNTEMİNİN (RE'YCİ) BAŞLICA NEDENLERİ VE DÜŞÜNCELERİNİN OLUŞTUĞU İLMÎ ORTAM THE MAIN REASONS OF ABU HANİFAH'S RATIONALIST METHOD AND THE SCIENTIFIC ENVIRONMENT THAT FORMED HIS THOUGHTS ADNAN KOŞUM	75
KELÂM AÇISINDAN İTAAT KAVRAMI VE ÇERÇEVESİ THE CONCEPT AND FRAMEWORK OF OBEDIENCE IN TERMS OF KALAM SELİM ÖZARSLAN	93
MEHMET AKİF'İN PERSPEKTİFİNDEN MÜSLÜMANLARIN GERİ KALMASININ DİNÎ SEBEPLERİ FROM MEHMET AKİF'S PERSPECTIVE: RELIGIOUS REASONS AS TO WHY MUSLIMS REMAIN BEHIND MEHMET ŞAŞA	113
ÇİZGİ FİMLER ÇOCUKLARA NEYİ VAAT EDİYOR? WHAT DO CARTOONS OFFER TO CHILDREN? SUAT CEBECİ • RECEP DEMİR	139
ALMANYA'DA YAŞAYAN TÜRK GÖÇMENLERİN ÇALIŞMA HAYATINA DAİR BAZI TESPİTLER VE ÇALIŞMA HAYATININ TÜRK GÖÇMENLER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ SOME FINDINGS ABOUT THE WORK-LIFE OF TURK IMMIGRANTS LIVING IN GERMANY AND THE EFFECTS OF WORK-LIFE ON TURK IMMIGRANTS OSMAN DERTLİ	171

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyabet İlmî Dergi olarak 2018 yılının ilk sayısında bazı yeniliklerle karşınızı çıkıyoruz. Daha özgün, daha nitelikli makalelerin okurlarımız ve ilim dünyası ile buluşmasına imkân verebilmek adına yayın ve yazım ilkelerinde bazı değişiklikler gerçekleştirdik. Zira ilim dünyasında daha etkin olmak, uluslararası dizinlerde yüksek etki oranlarına ulaşmak ve nihayetinde dini sahada ilmî bilgiye erişimi artırmak hedefindeyiz.

Bu sayımızda İlahiyat alanında farklı ilmî disiplinlere ait, Kıraat, Hadis, İslam Hukuku, Kelâm ve Din Sosyolojisi alanlarında kaleme alınmış makalelere yer verdik. “Ebû Hayyân’ın El-Bahru’l-Muhit Adlı Tefsirinde Mütevatir Kıraatların Nahiv Yönü” başlıklı makalesi bunlardan biri. Makalesinde İbrahim Uludaş, hicrî 7 ve 8. yüzyıllarda hem Endülüs hem de Mısır bölgelerinde yetişen önemli dil âlimlerinden olan Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344)’nin tefsir alanında te’lif ettiği el-Bahru’l-Muhît adlı eserini kıraatlar açısından değerlendirdi. Bahru’l-Muhît kıraatler bakımından hayli zengin bir muhtevaya sahip, tüm âyetlerde mevcût bütün kıraat vecihlerinin zikredilmesi ile de kıraat ilmî bakımından hayli önemli bir tefsir eseridir. Makalede, eserin kıraat vecihlerinin mütevâtir-şâzz ayırt etmeden sarf ve nahiv gibi yönlerde nasıl incelendiği, mütevâtir kıraatların nahiv yönünden nasıl değerlendirildiği konularına yer verilmiştir.

Hadis ilmi, Allah Rasulü’nün sözleri gibi davranışları ve hatta sükûtunun dahi anlam değeri taşıdığı yaklaşımı ile “takriri sünnetin” tanımlaması üzerinde durur. Hüseyin Vuruşkan’ın “Hz. Peygamber’in Sükûtunun Anlam Değerleri” başlıklı makalesinde Hz. Peygamber’in sükûtunun anlam muhtevası ele alınmakta Allah Rasulü’nün sükûtunun sebepleri ve hangi anlamlara geldiği delilleriyle birlikte tahlil edilmektedir. Hz. Peygamber’in sükûtunun takrîrî sünnetin en önemli araçlarından biri olarak hem şer’î bir kaynak olduğu hem de beşerî münasebetlerde çok çeşitli anlam değerlerini ihtiva ettiği üzerinde duran makale, sünneti doğru anlama ve Hz. Peygamber’in nebevî ve beşerî vasıflarının birlikte değerlendirilmesi gereği konularına değerli bir katkı sunmaktadır.

Adnan Koşum ise “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Akılcı Yönteminin Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluşturduğu İlmî Ortam” makalesinde İslam hukuk tarihinde re’y ekolünün önemli bir temsilcisi olan Ebû Hanîfe’nin akılcılığı konusuna işaret etmektedir. “Ebû Hanîfe’nin akılcılığı” tanımlamasının onun akılcı bir bilgi kaynağı kabul etmesi anlamında değil, nasların yorumlanmasında akla verdiği öncelikli ve etkin rol sebebiyle söz konusu olduğunu belirten Koşum, bu yaklaşımın arkasındaki sebepleri de tespit etmektedir. Zira İmâm-ı Âzam’ın ichtihad faaliyetlerinde kıyas ve istihsan gibi akılcı kullanmayı gerektiren yorumlama biçimleri ile fıkha asırlar boyu sürecek bir canlılık ve esneklik kazandırdığı bilinen bir husustur. Ancak bu yaklaşımının gerisindeki sebepler, tespit edilmeyi ve üzerinde durulmayı ziyadesiyle hak etmektedir.

Selim Özarlan’ın kaleme aldığı “Kelâm Açısından İtaat Kavramı ve Çerçevesi” isimli makalesinde Kur’ânî bir kavram olan “itaat” üzerinde durulmaktadır. Vahyin temel kavramlarından olan itaatın anlam alanının doğru olarak ortaya konulmaya çalışıldığı makalede kendilerine itaat edilmesi gerekenlerin kimler oldu-

ğuna ve mutlak itaatın sadece Allah'a özgü bulunacağına değinilmektedir. Ulü'l-Emr kavramının içerdiği anlamlar üzerine mülahazalar da makalenin dikkat çeken bölümlerindedir.

Bir diğer makale Mehmet Şaşa'ya ait "Mehmet Akif'in Perspektifinden Müslümanların Geri Kalmasının Dini Sebepleri" başlıklı çalışmadır. Günümüze de ışık tutan makalede Mehmet Akif'in eserlerinden hareket etmek suretiyle Müslümanların 20. asır itibari ile dünya tarihinde özne olmaktan çıkıp, tarihi inşa etmede etkinliklerini kaybetmelerinin gerisindeki algı ve anlayışların sebepleri ortaya konulmaktadır. İnsanlık tarihinde oldukça güçlü ve yapıcı etkileri olan Müslümanların hangi yanlış dini anlayışlarının bu etkilerini kaybetmelerine sebep olduğunun tespiti, gelecek vizyonumuz bakımından da hayli önemlidir.

Güncel değeri bakımından önemli bir başka çalışma Suat Cebeci ve Recep Demir tarafından kaleme alınan "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?" makalesidir. QDAMINER LITE v1.4.5 programı kullanılarak çizgi filmlerden elde edilen verilerin analizinde kodlama ve kategoriler oluşturulmakta böylelikle çocukların gelişiminde oldukça etkisi olan çizgi filmler üzerine detaylı bir değerlendirme gerçekleştirilebilmektedir. Biri yerli diğeri yabancı iki çizgi filmin dinî-kültürel değerler bakımından gerçekleştirilen değerlendirmesinde ortaya çıkan çarpıcı sonuçlar bu alanda yeni çalışmalara kapı aralanmasını da sağlayacaktır.

Başkanlığımızın uzun yıllardan beri önemli çalışma alanlarından biri olan yurtdışında yaşayan gurbetçilerimiz üzerine Osman Dertli'nin kaleme aldığı "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Çalışma Hayatına Dair Bazı Tespitler ve Çalışma Hayatının Türk Göçmenler Üzerindeki Etkileri" makalesi de araştırmacıların istifadesine sunulmakta. 1960'larda başlayan özelde Almanya'ya göçün neticesinde Türk göçmenlerin çalışma hayatlarına ilişkin önemli tespitler yanında birinci, ikinci ve üçüncü nesil arasında çalışma alanları ve hayatına ilişkin değişimlerin mukayesesine de makale yer vermektedir.

Farklı alanlarda makalelere yer verdiğimiz yılın bu ilk sayısının ilim dünyamıza katkı sunmasını ve yeni çalışmalara imkân tanıyacak ufuklar açmasını temenni ediyoruz.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

EBÛ HAYYÂN'IN EL-BAHRU'L-
MUHÎT ADLI TEFSÎR'İNDE
MÜTEVÂTİR KİRÂATLARIN
NAHİV YÖNÜ
MUTAWATİR QIRAATS IN TERMS
OF NAHW IN ABU HAYYAN'S
TAFSİR TITLED
AL-BAHR AL-MUHIT

İBRAHİM ULUDAŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMÎ İLİMLER FAK.



ÖZ

Hicrî 7. ve 8. yüzyıllarda hem Endülüs hem de Mısır bölgelerinde önemli dil âlimleri yetişmiştir. İbn Manzûr (ö. 711/1311), İbn Hişâm (ö. 761/1360), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn 'Uşfûr (ö. 669/1270), İbn Mâlik (ö. 672/1274) bunlardan bazılarıdır. Bu dönemde yetişen, yaşadığı döneme ve daha sonraki asırlara bıraktığı eserlerle ışık tutan âlimlerden biri de Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344)'dir. Ebû Hayyân; birçok sahada eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden en önemlisi tefsîr alanında te'lif ettiği el-Bahru'l-Muhît'tir. Bu eser; kırâatlar açısından çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Ebû Hayyân; bu eserinde genellikle her âyette mevcûd olan mütevâtîr olsun şâzz olsun bütün kırâat vecihlerini zikretmiştir. Bu kırâat vecihlerini; mütevâtîr- şâzz ayırt etmeden sarf ve nahiv gibi yönlerden incelemeye tâbi tutmuştur. Bu makalede; müellifin eserinde mütevâtîr kırâatları nahiv yönünden nasıl değerlendirdiği ile ilgili açıklamalar sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hayyân, Kur'ân, Kırâat, Gramer, Nahiv.

ABSTRACT

The hijri 7th and 8th centuries witnessed important linguists in Andalusia and Egypt. Some of them were Ibn Manzur (d. 711/1311), Ibn Hisham (d. 761/1360), Ibn al-Hajib (d. 646/1249), Ibn 'Ushfur (d. 669/1270), and Ibn Malik (d. 672/1274). One of those linguists of the time who enlightened his period and the ages to come with his works was Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745/1344). He wrote many books in a number of fields. The most important of his works is al-Bahr al-Muhit in the field of tafsir that has a very rich content in terms of qiraats. Abu Hayyan generally mentioned all the qiraat aspects either mutawatir or shazz found in every verse of the Qur'an. He analysed these qiraat aspects dependent on inspecting the aspects as sarf and nahw without discriminating mutawatir or shazz. This study will provide explanations, regarding how he assessed mutawatir qiraats in the aspect of nahw in his work.

Keywords: Ebu Hayyan, Quran, Qiraat, Grammer, Nahiv.

Giriş*

I. Ebu Hayyân'ın Hayatı

Asıl ismi Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân'dır.¹ Künyesi Ebû Hayyân² olup lakabı Esîruddîn'dir.³ Kaynaklarda nesebi hakkında de-

* Bu çalışma; 2014 Yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde verilen "Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin el-Bahru'l-Muhît'inde Kırâat Olgusu" adlı doktora çalışmamızın ilgili bölümlerinden üretilmiştir.

¹ Muhammed b. Şakir el-Kütübî *Fevâtü'l-Vefeyât*, (Thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut, - ts, c. IV, s. 71; Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk. Helmut Ritter), Dâru'n-Ner Franz Siteiner, Wiesbaden - 1970, c. V, s. 267; Ebû Nasr Tâcuddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire-1964, c. V, s. 276; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâtu'l-Kurrâ*, (nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancî, Mısır-1933, c. II, s. 285; Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietiş-Sâmine*, Dâru'l-Cil, Beyrut - ts., c. IV, s. 302; Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire-1963, c. IV, s. 111; Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire-1964, c. I, s. 280; Şemsuddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-ts., c. II, s. 287; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu'l-Tib min Ğusni'l-Endelus er-Ratib*, (thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut-1968, c. II, s. 535; Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. El-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men zehab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-ts., c. V, s. 145; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul-1955, c. II, s. 152-153.

² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi'l-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût-1992, c. IX, s. 518; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, c. X, s. 110.

³ Zehebî, *Marifetü Kurrâi'l-Kibâr*, (Thk. Muhammed Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvût, Salih Mehdî Abbâs), I. baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1404/1984, c. II, s. 723; Kütübî, *a.g.e.*, c. IV, s. 71; İbn-i Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, c. V, s. 70; el-Makarrî, *a.g.e.*, c. II, s. 537; Suyûtî,

ğişik rivayetler mevcuttur. Ebû Hayyân kendi ifadesine göre 654/1256⁴ tarihinde, Şevval ayının son zamanlarına doğru Gırnata'da doğmuştur.⁵ Bazı kaynaklarda Matahşâreş'te⁶ doğduğu da zikredilir.⁷ Ebû Hayyân Gırnata'da doğduğu için bu şehre nisbetle meşhûr olmuştur.⁸ Vefat etmeden kısa bir süre önce gözlerini kaybeden Ebû Hayyân, 28 Safer 745/11/ 11 Temmuz 1345 yılı Cumartesi günü ikinci vaktinden sonra Kahire'de Bâbu'l-Bahr'ın kenar semtindeki evinde vefat etmiş ve ertesi gün Emevî Câmîi'nde cenaze namazı kılınmış ve Bâbu'n-Nasr'ın dışındaki Sûfiye mezarlığına defnedilmiştir.⁹

Ebû Hayyân, Kur'an, Hadis, Arapça gibi ilimleri doğduğu yer olan Gırnata'da, dönemin hocalarından tahsil etti. Kırâat-ı Seb'a'yı ilk olarak; Abdülhak b. Ali b. Abdillâh el-Ensârî'den (ö.670/1271), Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Et-Tabbâ'dan (ö.680/1281) ve Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim b. Ez-Zübeyr'den (ö.708/1308) okudu. Abdülhak b. Ali el-Ensârî'den kırâat-ı seb'a'yı infirad ve indirac¹⁰ tarikiyle yirmi kez hatmederek okudu.¹¹ Ebu'l-Hasan el-Ubbezî (ö.680/1281), İbnü'd-Dâi' (ö.680/1281), Ebû Ca'fer b. Ez-Zübeyr (ö.708/1308) gibi hocalardan Arapça dersleri aldı.¹² Ebu'l-İzz el-Harrânî (ö.686/1287), Ebû Zeyd Abdurrahman er-Rab'î et-Tûnusî, Muhammed b. Tercem (ö.692/1293), İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ali b. Ebi'l-Ahmer, Ebu Ca'fer b. Beşir (ö.675/1276) gibi zamanın muhaddislerinden Hadis dersleri aldı.¹³ İlk eğitimini Gırnata'da tamamlayan Ebû Hayyân, ilme olan merakının sâikiyle Endülüs bölgesinde-

a.g.e., c. I, s. 121.

⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. I, s. 10; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. V, s. 281; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 285; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Durre ru'l-Kâmine*, c. IV, s. 302.

⁵ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. V, s. 281.

⁶ es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. V, s. 328; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 145.

⁷ Matahşâreş, müstakil bir şehir olmayıp, Gırnata'ya bağlı küçük bir yerleşim yeridir. (es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. V, s. 328.)

⁸ el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, c. II, s. 559.

⁹ el-Makkarî, *a.g.e.*, c. II, s. 538; İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 310; Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 281; Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 283; Dâvûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 290; Subkî, *a.g.e.*, c. VI, s. 33; Hayruddin, Ziriklî, *el-A'lâm*, 3.baskı, Beyrut-1389/1969, c. VII, s. 152.

¹⁰ İnfirad: Kırâat vecihlerini ayrı ayrı okuyarak her rivayet için ayrı hatim indirmeye denir. Buna ifrâd tariki de denir. İndirâc ise; kırâat vecihlerini ve bunlara ait rivayetleri bir araya getirerek okumaya denir. Buna cem' de denir. (Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, MÜİF Yayınları, İstanbul-1997, s.74-75.)

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 285; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, c. II, s. 540.

¹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. I, s. 15; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 145.

¹³ Ebu'l-Mehasin Şemsuddin Muhammed b. Ali el-Huseynî ed-Dımaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz li'z-Zehebî*, Dımaşk-ts., s.23; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, c. II, s. 560.

ki ilim merkezlerine bir dizi seyahatlerde bulundu. Buradaki ilim adamlarından çeşitli dersler okudu. Mâlaka’da, İbn Ebi’l-Ahvas’tan Hicr sûresine kadar kırâat okudu.¹⁴ Bununla birlikte Muhammed b. ‘Abbas el-Kurtubî (ö.671/1273)’den Hadis dersleri aldı.¹⁵ Belleş¹⁶, el-Ceziretü’l-Hadrâ¹⁷ ve Cebelu’l-Feth¹⁸ gibi yerleşim yerlerini gezerek buradaki muhaddislerden hadis dinledi. O’nun ilme olan aşkı, kendisini Doğu şehirlerindeki ilim adamlarına yöneltti.

Ebû Hayyân’ın Endülüs’ten ayrılıp doğuya göç etmesinin sebepleri konusunda değişik rivâyetler mevcuttur. Suyûtî’nin naklettiğine göre Ebû Hayyân, en-Nudâr adlı te’lifinde, kendisini doğuya gitmeye mecbur eden sebebi şöyle zikreder: “Dönemin Mantık ve Felsefe âlimlerinden biri sultâna gelerek şöyle der: ‘Ben yaşlandım ve yakın bir zamanda ölmekten endişe ediyorum. Bana, bu ilimleri öğretecek talebeler tahsis etmenizi istiyorum, tâ ki benden sonra sizlere faydalı olsunlar.’ Bu öğrenciler içinde yer almam için bana haber gönderildi. Dolgun bir maaş ve standardı yüksek bir hayat vaat ediyorlardı. Fakat ben, bunu arzu etmediğim ve mecbur edilmekten korktuğum için hicret ettim.”¹⁹

Başka bir rivâyete göre Ebû Hayyân, hocası Ebû Ca’fer b. Et-Tabbâ’ ile arasında vuku bulan anlaşmazlıktan dolayı doğuya göç etmiştir. Ebû Hayyân, öğrencilik yıllarında İbnü’t-Tabbâ’a zaman zaman itirazlarda bulunmuş ve daha sonra onun hakkında el-İlmâ’ fi İfsâdi İcâzeti İbni’t-Tabbâ’ isminde eleştirel bir eser kaleme almıştır. Bu vesileyle hocası ile arası açılmış ve İbnü’t-Tabbâ konuyu Emir Muhammed b. Nâsır el-Fakîh’e arz ederek ondan yardım talep etmiştir. Emir de Ebû Hayyân’ın yakalanmasını ve cezalandırılmasını emretmiştir. Bunun üzerine Ebû Hayyân çareyi deniz yoluyla Kuzey Afrika’ya kaçmakta bulmuş ve oradan da doğuya göç etmiştir.²⁰

¹⁴ el-Makkârî, *Nefhu’t-Tib*, c. II, s. 540.

¹⁵ ed-Dimaşkı, *Zeylu Tezkireti’l-Huffâz*, s. 24.

¹⁶ Endülüs’te bir kasabadır. Gırnata’nın güneyinde Mâlaka’nın doğusunda yer alır. Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh, el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdir – Dâru Beyrût, Beyrut 1955, c. I, s. 484.

¹⁷ Endülüs’ün önemli şehirlerinden biridir. Bugünkü İspanya topraklarında, Cebelitarık boğazının Akdeniz çıkışında yer alan liman şehridir. el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, c. II, s. 136.

¹⁸ İspanya’nın güneyinde Cebel-i Târik dağının eteğinde kurulmuş yerleşim yeridir. Târik b. Ziyad’ın 92/711 yılında İber yarımadasına girdiği ve ilk karargâhını kurduğu yerdir. “CebelüTârik” olarak da adlandırılır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, ez-Zehebî, Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ, Müessesetü’r-Risale, Beyrut-1985, c. XX, s. 372; Mehmet Özdemir, “Cebelitarık” mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VII, s. 187.

¹⁹ Suyûtî, *el-Buğye*, c. I, s. 281; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, c. II, s. 289; İbnü’l-‘İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, c. VI, s. 146.

²⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru’l-Kâmine*, c. IV, s. 304; es-Suyûtî, *el-Buğye*, c. I, s. 281; el-Makkârî, *Nefhu’t-Tib*, c. II, s. 583.

Ebû Hayyân 679/1280 yılının başlarında Endülüs'ten ayrılarak deniz yoluyla Fas'a geçti. Fas'ta Ebu'l-Kâsım el-Mizyâtî'den ders okudu.²¹ Fas'ta üç gün²² gibi kısa bir gün kaldıktan sonra Sebte, Bicâye²³ ve Tûnus gibi Kuzey Afrika şehirlerini dolaşarak buradaki ilim adamlarıyla görüştü. Bicâye'de Ebû Abdillâh el-Kenânî (ö.699/1300), Tûnus'ta Ebû Muhammed Abdulah b. Harun (ö.702/1303) ve Ebû Ya'kûb Yusuf b.İbrahim b.'Îtâb'dan hadis dersleri aldı.²⁴ Aynı zamanda Tûnus'ta Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-İşbilî (ö.699/1300)'den fıkıh dersleri aldı.²⁵ Ebû Hayyân, Tûnus'tan sonra Mısır'a geçti ve İskenderiye'de Abdulvehhâb b. Hasan b. el-Furât(ö.687/1288)'tan Hadis, Ali b. Yahya el-Maryûtî (ö.680/1281)'den kırâat okudu.²⁶ Müellifimizin Kahire'ye yerleşmesi hac ibadetini yerine getirmek için çıktığı Hicaz seyahatinden sonradır.²⁷ Bu seyahatinde Mekte, Medine, Mina, Ayzâb²⁸, Eyle²⁹, Yenbu³⁰, Kana³¹ ve Cidde şehirlerini dolaşarak dönemin ilim adamlarıyla görüştü. Mekke'de Ebu'l Huseyn Ali b. Sâlih el-Huseynî (ö.690/1291), Yûsuf b. İshak et-Taberî ve Ebu'l-Yumn Abdullah b. 'Asâkir (ö.686/1287) ile görüştü.³² Şam ve Irak'ta dönemin meşhûr âlimlerinden icazet aldı.³³

Ebû Hayyân'ın hayatının zikredildiği kitaplarda hangi yılda Mısır'a yerleştiği ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte İbnü'l-Hatîb, onun Kahire'de meşhûr nahiv âlimi Bahâuddîn Ebû Nasr b.

²¹ el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb*, c. II, s. 563. Dımaşkî, Ebû Hayyân'ın 677/1278'de Endülüs'ten ayrıldığını zikretmektedir. (ed-Dımaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz*, s. 24.)

²² el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb*, c. II, s. 584.

²³ Mağrib'te bir sahil şehridir. (el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. I, s. 339.)

²⁴ ed-Dımaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz*, s. 26.

²⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. III, s. 583; es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. IX, s. 278.

²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. V, s. 396; es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. IX, s. 278; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 285.

²⁷ el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb*, c. II, s. 563.

²⁸ Kızıldeniz kıyısında küçük bir liman kasabasıdır. (el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. IV, s.171.)

²⁹ Şam ile Hicaz bölgesi arasında Kızıldeniz'e sahili olan bir şehirdir. (el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. I, s. 292.)

³⁰ Medine ile Kızıldeniz arasında bulunan ve Radvâ dağına yakın bir yerleşim yeridir. (el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. V, s. 449-450.)

³¹ Yemen bölgesinde bir yerleşim yeridir. (el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. IV, s. 399.)

³² ed-Dımaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz*, s. 25; es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. IX, s. 278; el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb*, c. II, s. 560.

³³ el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. IV, s. 72; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, c. X, s. 112.

en-Nahhâs³⁴ (ö.698/1299)'tan 688/1289 yılında Sibeveyh'in El-Kitâb'ını okuduğunu ve edebiyat dersleri aldığını bildirmiştir.³⁵ Bu bilgiden hareketle müellifin altıyüz seksenli yıllarda Mısır'a yerleştiği anlaşılmaktadır. Burada Ebû Tâhir İsmail b. Hibetullah el- Melicî (ö.681/1282)'den kırâat³⁶, Şemsüddin el-İsfahânî'den usûl ve Ebû Muhammed ed-Dimyâtî (ö.705/1305)'den hadis dersleri aldı.³⁷ Ebû Hayyân, bu Dimyât, el-Mahalle³⁸, el-Cîze³⁹, Munyetu Ebi'l-Husayb⁴⁰, Dişnâ⁴¹, Tuhrumus⁴², Kûs⁴³, Bilbîs⁴⁴ gibi yerleşim bölgelerini dolaşarak buradaki meşhûr âlimlerden Kırâat, Hadis ve Arapça dersleri aldı.⁴⁵ Abdulaziz el-Harrânî (ö.788/1386), İbn Hatibi'l-Mizze (ö.687/1288), Gâzî el-Halâvî (ö.690/1291), İbnü'l-Enmâtî (ö. 684/1285) ve el-Vecîh b. el-Burhân gibi âlimlerle; Mu'nise bnt. el-Âdil, Şâmiye bnt. el-Bekrî (ö. 685/1286) ve Zeyneb bnt. Abdillatif el-Bağdâdî gibi kadın hocalardan da dersler okudu.⁴⁶ Ebû Hayyân, Mısır'da uzun yıllar Bahâuddin İbnu'n-Nehhas'tan nahiv dersleri aldı ve hocasının 698/1299 yılında vefat etmesinden sonra onun yerine ders okutmaya başladı.⁴⁷ Döne-

³⁴ Ebû 'Abdillah Bahâuddin Muhammed b. İbrahim b. Muhammed İbnu'n-Nehhâs el-Halebî (ö.698/1299); Nahiv, Edebiyat ve Kırâat âlimi olup kendi döneminin Arap dilindeki en önemli simalarından biridir. Ebû Hayyân'ın hocasıdır. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 46; Suyûtî, *el-Buğye*, c. I, s. 13; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, c. V, s. 442.

³⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. V, s. 396; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. IV, s. 72; Ebû Abdillâh Lisânüddin Muhammed b. Abdullah, İbnü'l-Hatib, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*, (thk. Muhammed Abdullah 'Inân), Mektebetü'l-Hancî, Kahire-1975, c. III, s. 45.

³⁶ es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. V, s. 330.

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, c. IV, s. 304.

³⁸ Kâhire ile Dimyât arasında büyük bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. V, s. 63.

³⁹ Fustât'ın batısında yer alan küçük bir kasabadır. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. II, s. 200.

⁴⁰ Aşağı Mısır bölgesinde Nil nehri sahilinde kurulmuş büyük bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. V, s. 218.

⁴¹ Yukarı Mısır bölgesinde ve Nil nehrinin doğusunda yer alan küçük bir kasabadır. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. II, s. 456.

⁴² Mısır'ın köylerinden biridir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. IV, s. 52.

⁴³ Yukarı Mısır bölgesinde yer alan büyük bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. IV, s. 413.

⁴⁴ Mısır'ın Fustât şehri ile Şam arasında yer alan ve Fustât'a 10 fersah uzaklıkta yer alan bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. I, s. 479.

⁴⁵ ed-Dimaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz*, s.24; el-Makkarî, *Nefhu'l-Tib*, c. II, s. 560.

⁴⁶ es-Safedî, *el-Vâfi*, c. V, s. 279; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. IX, s. 278; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, c. IV, s. 303; el-Makkarî, *Nefhu'l-Tib*, c. II, s. 551.

⁴⁷ Afif Abdurrahman, "et-Tezkiretü li Ebî Hayyân el-Endülüsî", *Mecelletu Mecmai'l-lu-*

min siyasîleriyle samimi arkadaşlıklar kurması sebebiyle Kahire'nin değişik medreselerinde müderrislik yaptı. 704/1305 yılında el-Câmi'ul-Hakîm'de⁴⁸ nahiv, 710/1311 yılında da el-Kubbetu'l-Mansûriyye'de tefsir müderrisliğine getirildi. Fâtimî dönemi câmilerinden el-Câmi'u'l-Akmer'de⁴⁹ de kırâat dersleri verdi.⁵⁰ El-Câmi'u'l-Tûlûnî'de⁵¹ tefsir dersleri veren Ebû Hayyân aynı zamanda el-Kubbetu'l-Mansûriyye'ye hadis kürsüsü şeyhliğine atandı. Hayatının sonuna kadar bu vazifelerine devam etti.⁵² Müderrislik yanında eserlerini yazmakla meşgul oldu ve te'liflerinin çoğunu burada kaleme aldı.⁵³

II. Ebu Hayyan'ın Kırâât ile İlgili eserleri

Ebû Hayyân; tefsîr, kırâat, fıkıh, hadîs, edebiyat, dil alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Fakat makalenin konusu kırâat ile ilgili olduğu için sadece kırâat ile ilgili eserleri hakkında kısa bilgiler verilecektir.

1) 'İkdu'l-Leâlî fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Avâli:

Ebû Hayyân'ın mütevâtir yedi kırâatla ilgili telif ettiği manzûm eserdir. El-Bahru'l-Muhît'inde bu eserden bahseden müellif ondan nakillerde bulunur.⁵⁴ Kasîdetü'l-Lâmiyye⁵⁵ olarak da bilinen bu eser Ebû Muhammed Kâsım b. Şâtibî (ö.590/1194)'nin eş-Şâtibiyye adıyla maruf Hırzu'l-Emânî ve vehu't-Tehânî kasidesiyle aynı vezinde olduğu zikredilmektedir.⁵⁶

gati'l-Arabiyye bi Dimaşk, c. 53/I, Şam-1978, s. 59.

⁴⁸ Kâhire'de Fâtimî dönemi câmilerinden olup Halife el-'Aziz Billah tarafından 380/990 yılında yapımına başlanmış ve oğlu el-Hakim bi Emrillah döneminde 403/1013 senesinde tamamlanmıştır. Bu sebeple el-Hakîm'e nisbetle anılmıştır. Bkz. Takiyüddin Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, Dâru Sâdir, Beyrut-ts., c. II, s. 277.

⁴⁹ Halife Ebû Ali el-Mansûr zamanında vezir Me'mûn el-Batâihî tarafından 519/1125 yılında yaptırılmıştır. el-Makrîzî, a.g.e., c. II, s. 290; Semavî Eyice, "Akmer Câmiî" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. II, s. 282.

⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 10; el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb*, c. II, s. 559; es-Safedî, *el-Vâfi*, c. V, s. 268; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, c. II, s. 290.

⁵¹ Miladi IX. Asırda Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Türk-İslam devletlerinden Tolunoğulları'nın kurucusu olan Ahmed b. Tolun (ö.270/884) tarafından 265/879 yılında yaptırılmıştır. Câmi Kahire'ye yakın, Fustât'ın kuzeydoğusunda kurulan el-Katâi' denilen yerleşim yerindedir. Bkz. El-Makrîzî, a.g.e., c. II, s. 265.

⁵² ed-Dimaşkî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz*, s. 24.

⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 11; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 285.

⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 97; c. III, s. 329.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 286.

⁵⁶ es-Suyûtî, *el-Buğye*, c. I, s. 282; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, c. II, s. 290; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, c. VI, s. 147.

Kaynaklarda bu ünvanla⁵⁷ birlikte İkdü'l-Leâlî fi'l-Kırâat⁵⁸ veya kısaca İkdü'l-Leâlî⁵⁹ olarak da zikredilmektedir.⁶⁰

2) el-Mevridu'l-Ğamr fî Kırâati Ebî 'Amr:

Müellifin Ebû 'Amr b. el-'Alâ el-Basrî (ö.154/771)'nin kırâatı ile ilgili kaleme aldığı eseridir. Kaynaklarda eser hakkında bilgi bulunmamakla birlikte; bu adla⁶¹ beraber sadece el-Mevridü'l-Ğamr⁶² olarak da geçmektedir.

3) el-Muznu'l-Hâmir fî Kırâati İbn 'Âmir:

Ebû Hayyân'ın Abdullah b. 'Âmir el-Yahsubî eş-Şâmî (ö.118/736)'nin kırâatı hakkında kaleme aldığı eseridir. Eser kaynaklarda bu adla birlikte⁶³ el-Muznu'l-Ğâmir fî Kırâati İbn 'Âmir⁶⁴ ve kısaca el-Muznu'l- Ğâmir⁶⁵ şeklinde geçmektedir.

4) el-Esîr fî Kırâati İbn Kesîr:

Müellifin Ebû Muhammed Abdullah b. Kesîr el-Kinânî (ö.120/738)'nin kırâatı ile ilgili telif ettiği eseridir. Eser kaynaklarda bu ismin yanında⁶⁶ sadece Nektu'l-Himyân'da Kitabu'l-Esîr fî Kırâati İbn Kesîr⁶⁷ olarak zikredilmektedir.

5) el-Hulelu'l-Hâliye fî Esânîdi'l-Kırâati'l-'Âliye:

Müellif; bu kitabı eserin isminden anlaşıldığına göre; Mütévâtir kırâatların senetleri hakkında kaleme almıştır. Bu eser hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.

⁵⁷ İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. XII, s. 130.

⁵⁸ es-Suyûtî *a.g.e.*, c. I, s. 282; ed-Dâvûdî *a.g.e.*, c. II, s. 290.

⁵⁹ el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78; es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; es-Sübkî, *a.g.e.*, c. IX, s. 279; İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

⁶⁰ Bu eserin edisyon-kritiği Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Ali Can Dağdeviren tarafından yapılmış ve 2011 yılında Dâru'n-Nîl tarafından basılmıştır.

⁶¹ el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78; es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 153.

⁶² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, c. IV, s. 304.

⁶³ es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 153.

⁶⁴ el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

⁶⁵ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, c. IV, s. 304.

⁶⁶ es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 152 ; el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78.

⁶⁷ es-Safedî, *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-'Umyân*, el-Matbaatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911, s. 283.

Kaynaklarda bu isimle⁶⁸ birlikte el-Hulalu'l-Hâliye fî Esânîdi'l-Kur'â-ni'l-Âliye⁶⁹ veya el-Hulalu'l-Hâliye⁷⁰ şeklinde zikredilmektedir.

6) er-Ravdu'l-Bâsim fî Kırâati 'Âsım:

Yedi kırâat imamından biri olan Ebû Bekir 'Âsım b. Ebi'n-Nucûd el-Kûfî (ö.127/745)'nin kırâatı hakkında müellifin kaleme aldığı bir eserdir.

Kaynaklarda eser bu isimle⁷¹ birlikte kısaca er-Ravdu'l-Bâsim⁷² şeklinde geçmektedir.

7) en-Neyyiru'l-Celiy fî Kırâati Zeyd b. 'Ali:

Ebû Hayyân'ın Ebu'l-Kâsım Zeyd b. 'Ali b. Ahmed el-İclî el-Kûfî (ö.358/969)'nin kırâatı hakkında telif ettiği eserdir.

Eser, kaynaklarda bu isimle⁷³ birlikte el-Birru'l-Celiy fî Kırâati Zeyd b. Ali⁷⁴ veya kısaca en-Neyyirü'l-Celiy⁷⁵ şeklinde geçmektedir.

8) Ğâyetü'l-Matlûb fî Kırâati Ya'kûb:

Mütevâtir kırâat imamlarından Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshak el-Hadramî el-Basrî'nin (ö.205/820) kırâatı hakkında Ebû Hayyân'ın telif ettiği eserdir. Safedî ve İbnü'l-Cezerî, bu kitabın kasîde tarzında yazılmış manzûm bir eser olduğunu belirtir.⁷⁶ Kaynaklarda bu adla⁷⁷ beraber sadece Ğâyetü'l-Matlûb⁷⁸ şeklinde de zikredilmektedir.

9) er-Ramze fî Kırâati Hamza:

Mütevâtir kırâat imamından biri olan Hamza b. Habîb ez-Zeyyât el-Kûfî (ö.156/773)'nin kırâatı ile ilgili Ebû Hayyân'ın kaleme aldığı eserdir.

⁶⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VI, s. 147; İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153.

⁶⁹ el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78-79; es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; es-Suyûtî, *el-Buğye*, c. I, s. 282; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 290; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

⁷⁰ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 305.

⁷¹ Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; a.m.; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552; İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153.

⁷² İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

⁷³ el-Kutubî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78; Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; a.m.; *Nektu'l-Himyân*, s.283; el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

⁷⁴ İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153.

⁷⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

⁷⁶ Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; a.m.; *Nektu'l-Himyân*, s.283; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, c. II, s. 286.

⁷⁷ el-Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552; İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153.

⁷⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

Eser kaynaklarda bu isimle ⁷⁹birlikte kısaca er-Ramze⁸⁰ şeklinde geçmektedir.

10) Takrîbu'n-Nâî fî Kırâati'l-Kisâî:

Meşhûr kırâat imamlarından biri olan Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/805)'nin kırâatı hakkında Ebû Hayyân'ın telif ettiği eserdir. Eser, kaynaklarda bu adla beraber⁸¹ kısaca Takrîbu'n-Nâî⁸² şeklinde zikredilmektedir.

11) en-Nâfi' fî Kırâati Nâfi':

Medine kurrâsı ve meşhûr yedi imamdan biri olan Ebû Abdırrahman Nâfi' b. Ebî Nu'aym el-Leysîb (ö.169/785)'nin kırâatı ile ilgili müellifin kaleme aldığı eserdir. Kaynaklarda bu adla birlikte⁸³ el-MeNâfi' fî Kırâati Nâfi'⁸⁴ ve kısaca en-Nâfi'⁸⁵ şeklinde zikredilmektedir.

12) Nuketü'l-Emâlî:

Ebû Hayyân'ın, Safedî'ye verdiği icâzetinde zikrettiği bu eserin konusu hakkında tam bir bilgiye sahip olmamakla birlikte; müellif bu kitabını kırâat ile ilgili eserleri arasında zikretmektedir. Dolayısıyla bu eserin kırâatla ilgili olduğunu tahmin ediyoruz.⁸⁶

III. Ebu Hayyan'ın Tefsirinde Kırâat Farklılıkları

Ebû Hayyân'ın tefsîrini incelediğinizde göze çarpan en önemli özellik; kırâat vecihlerine bolca yer vermesidir. Bu özellik; tefsirin hacminin epeyce genişlemesine vesile olmuştur. Fakat bu tefsirin değerini azaltmamış; aksine daha da önemli kılmıştır. Çünkü kırâatları, bu derecede geniş kapsamlı ve ansiklopedik mâhiyette inceleyen çok az tefsîr kaleme alınmıştır. Bu başlık altında, nahiv yönünden müellifin sahih kırâatları nasıl değerlendirdiği, diğer kırâat ve tefsir kaynaklarından yararlanılarak işlenecektir. Aşağıda işlenecek olan başlıklarda, sahih kırâatların hepsini değerlendir-

⁷⁹ Safedî, *A'yânu'l-'Asr*, c. V, s. 346; el- Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552; İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 153.

⁸⁰ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

⁸¹ Safedî, *el-Vâfi*, c. V, s. 280; el- Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552; İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 152.

⁸² İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

⁸³ Safedî, *el-Vâfi*, c. V, s. 280; a.m., *A'yânu'l-'Asr*, c. V, s. 346; el- Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

⁸⁴ İsmail Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 152.

⁸⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IV, s. 304.

⁸⁶ Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 280; el- Makkârî, *a.g.e.*, c. II, s. 552.

mek, çalışmanın hacmini genişleteceği için tercih edilmeyip, daha çok mâ-naya etki eden ve okuyucuya faydalı olacağı düşünülen sahih kırâatları müellifin nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacaktır.

1. İsimlerin ve Zarfların Nasb, Cerr ve Ref' Okunuşları

Bakara sûresi 37. âyette geçen كَلِمَاتٍ kelimesini merfu' (—), اُدْمُ lafzını nasb (—) ile okuyan kırâata⁸⁷ göre anlam “Âdem'e, Allah'tan bazı kelimeler geldi.” şeklinde olur. Çoğunluk imamların okuyuşuna göre mâna “Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler (tevbe duaları) öğrendi ve onlarla Rabbine tevbe etti.” şeklindedir.⁸⁸

لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (benim verdiğim söz zalimleri kapsamaz.)⁸⁹ âyetini; İbn Mes'ûd'un لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ (zâlimler ahdimе ulaşamaz.) şeklindeki kırâatıdır.⁹⁰ Aynı zamanda Arapların aynı anlama gelen زَيْدًا تَلَقَّيْتُ (Zeyd ile karşılaştığımda) تَلَقَّيْتُ زَيْدًا (Zeyd de benimle karşılaşmış oldu.) sözlerinde olduğu gibidir.⁹¹ كَلِمَاتٍ şeklinde merfu' (—) okunması halinde anlam “Âdem (a.s.)'a Rabbinden bazı kelimeler geldi.” şeklinde olur.⁹² اُدْمُ lafzını merfu' (—), كَلِمَاتٍ kelimesini mansûb okuyanlara göre mâna “Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı, kabul etti, bunun üzerine kelimeler de kabul edilmiş oldu.”⁹³ şeklinde olur. Buradan da anlaşılacağı üzere “bazı kelimeler” mef'ûl, “Hz. Âdem” fâildir. Cumhurun kırâatı da böyledir. Ebû Ubeyde ve başka kârîler de bu kırâatı tercih etmişlerdir.⁹⁴ Sonuç olarak; sahih iki

⁸⁷ İbn Kesîr'in kırâatıdır. Ahmet b. Muhammed b. Abdî'l-ğani, Dimyâtî, *İthâfu Fudalai'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Erbea Aşer*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1285/1865, s. 163; eş-Şeyh Hamid b. Abdilfettâh Palûvî, (ö.1173/1754), *Zübdetü'l-İrfân*, Hilal Yay., Arif Efendi Matbaası, İstanbul- 1312/1893, s. 123.

⁸⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, s. 163; Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 23.

⁸⁹ Bakara 2/124.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kurayşî, Razi, et-Teymî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, Beyrut-ts., c. III, s. 19.

⁹¹ Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, Ebû Zür'a, *Hüccetü'l-Kirâat*, (thk. Said el-Efğânî), Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut-1399/1979, s. 94.

⁹² Ebû Hayyân; bunu şu Arapça ibare ile izah etmiştir. “فَجَاءَتْ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ” (*Âdem'e Rabbinden bazı kelimeler geldi.*) Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. I, s. 267; Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 19; Muhammed b. Ahmed, Kurtubî; *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Mısır-1966, 3. baskı, c. I, s. 323; Kâdî Nâsiruddîn Ömer, Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil ve Esrârü'l-Te'vîl*, 2. Baskı, Beyrut-2004, c. I, s. 59-60; Ebu'l-Fidâ' İsmail, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır-ts., c. I, s. 81.

⁹³ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 95; Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib Hemmuş el-Kaysî, *Kitâbu'l-Keşf an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb' ve İleliha ve Hiceciha*, (thk. Dr. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risale, IV. Baskı, Beyrut- 1407/1987, c. I, s. 237.

⁹⁴ Ebû Ubeyde, M'amer b. Müsenna et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (t'alik ve thk. Sezgin Fuat), Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut-1401-1981, c. I, s. 38; Mekkî, *a.g.e.*, c.

kırâatın birbirini olumsuzlamadığı; anlamın genel ruhunun korunduğu söylenebilir.

Bakara sûresi 240. âyette geçen *وَصِيَّةٌ* lafzını Nâfi, İbn Kesîr, Kisâi ve Ebû Bekir rivâyetiyle Asım, *وَصِيَّةٌ* şeklinde merfu' (—) olarak okurken⁹⁵, diğer kırâat imamları *وَصِيَّةٌ* ile okumuşlardır.⁹⁶ Söz konusu kelimeyi, merfu' (—) olarak okuyanların delili şunlardır:

1. *وَصِيَّةٌ* kelimesi mübteda, *لأزواجهم* ifadesi ise haberdir. Nekre bir kelime-nin mübteda olması uygundur. Zikredilen ifade aynen, “سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ بَيْنَ” (size selam olsun ve iyilik hep sizin önünüzde olsun.) ibaresinde olduğu gibidir.⁹⁷

2. Allah'ın *وَصِيَّةٌ* *لأزواجهم* ifadesinin mübteda olması; kendisine de bir haberin takdir edilmesidir. Dolayısıyla takdir; *وَصِيَّةٌ* *لأزواجهم* (Onlara, eşleri için vasiyet etmeleri vaciptir.) şeklinde olur.⁹⁸ Yapılan bu takdire benzer başka şu örnek verilebilir: *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* (o takdirde size üç gün oruç tutmak gerekir).¹⁰⁰

3. Yine aynı şekilde âyetin takdiri *كُتِبَ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةٌ* (size vasiyet farz kılın-dı.) şeklinde olabilir. Bu takdirler; müfessirler tarafından beğenilmektedir.¹⁰¹

Nasb ile (—) okunmasının hücceti ise şunlardır:

1. Âyetin takdirinin *فَلْيُوصُوا وَصِيَّةً* (Bir vasiyet yapsınlar.) şeklinde olmasıdır.¹⁰²

2. Aynı şekilde takdiri, *أَلَزَمَ الَّذِينَ يُتَوَقَّوْنَ وَصِيَّةً* (Allah, ölen erkeklere, vasiyet etmelerini gerekli kıldı.) şeklinde olur.¹⁰³

Nisâ sûresi 3. âyette geçen *فَوَاحِدَةٌ* kelimesi cumhurca bu şekilde nasb (—) ile okunurken,¹⁰⁴ haberi mahzûf (düşmüş) mübteda olarak merfu'¹⁰⁵

I, s. 237-238.

⁹⁵ Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef, İbn Muhaysin ve el-Mutavvefî de bu şekilde okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 190; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 36.

⁹⁶ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 553; Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 157.

⁹⁷ Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 190.

⁹⁸ Ebû Ali Hasan b. Abdülğaffâr Fârisî, *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-Seb'a* (thk. Bedrüddin Kahveci, Beşir Cuycâtî), I. Baskı, Dimeşk- 1404/1984, c. II, s. 341-342; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 299; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, aynı yer.

⁹⁹ Bakara 2/196.

¹⁰⁰ Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 341-342; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 299.

¹⁰¹ Cârullah Mahmûd b.Ömer, Zemahşerî; *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil* (thk. Yûsuf Hammâdî), Mektebetü Mısır, ts., c. I, s. 261; Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 157; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 134; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 553.

¹⁰² Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 299; Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 157; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 553.

¹⁰³ Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 157; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II, 553.

¹⁰⁴ Dimyâtî, *a.g.e.*, s.221; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁰⁵ Bu, Ebû Ca'fer'in kırâatıdır. Nisâ 11'de İmâm-ı Nâfi de Ebû Ca'fer'e katılır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 221; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 45. Hasan el-Basrî, el-Cehderî ve İbn Hürmüz de böyle okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 507.

(—) şeklinde de okunmuştur. Bu kırâata göre takdir: فَوَاحِدَةٌ كَافِيَةٌ (öyleyse bir tanesi yeter) şeklinde olur.¹⁰⁶ Adı geçen lafız fetha ile (—) okunduğunda anlam, “o halde bir tane ile iktifa edin veya bir kadını tercih edin, birden fazla kadınla evlenmeyi terk edin...” şeklinde olurken; merfu’ (—) olarak okunduğunda mâna, “o takdirde bir tanesi yeter, veya size hür bir kadın yahut sahip olduğunuz câriyeler yeter..” biçiminde gerçekleşir.¹⁰⁷ Görüldüğü üzere iki anlam da birbirine yakındır.

Nisâ sûresi 29. âyette تِجَارَةٌ kelimesini, Asım, Hamza ve Kisâf fetha ile¹⁰⁸ (—) ile; diğer imamlar ise merfu’ (—) olarak okumuşlardır.¹⁰⁹ Ebû Hayyân’a göre; Bu kelimeyi fetha ile (—) okuyanlar, كان fiilini nakıs olarak kabul etmişler ve buna göre âyetin takdiri مِنْكُمْ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (… o ticaret, ancak aranızda rıza olacak bir ticarettir.) şeklinde olur. Merfu’ okuyanlar ise; كان fiilini tam kabul ederek meydana gelmek anlamında kullanmışlardır.¹¹⁰

Mâide Sûresi 119. âyette geçen يَوْمٌ kelimesini kırâat imamlarının çoğunluğu merfu’ (—) , İmâm-ı Nâfi ise fetha ile (—)¹¹¹ zarf şeklinde okumuştur.¹¹² Adı geçen kelimeyi fetha ile (—) okuyana göre bu lafız قال fiilinin zarfı konumundadır. O halde takdir şöyledir: قَالَ اللَّهُ هَذَا الْقَوْلَ لِعَيْسَى يَوْمَ يَنْفَعُ (Allah bu sözü İsa’ya... fayda verdiği gün söyledi...)¹¹³ Ferra ise konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “İsim olmayan bir kelimeye izafe edilen يَوْمٌ kelimesi, يَوْمِ يَوْمٍ kelimesinde olduğu gibi fetha üzere mebni olur.”¹¹⁴ Fakat Ebû Hayyân, bu görüşe Basralıların katılmadığını, çünkü onlara göre zarf, ancak mebnî kelimeye izâfe edildiğinde mebnî olacağı görüşünü taşımak-

¹⁰⁶ Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *El-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Fas – 1979-1991, c. IV, s. 16; Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 176; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 507.

¹⁰⁷ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Mısır-1968, 3. Baskı c. IV, s. 238; Zemahşerî, *a.g.e.*, c. I, s. 410; İbn Atıyye, *a.g.e.*, c. IV, s. 16; Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 176; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 204; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 507; Muhammed Kahire b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli'-Selim ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerim*, ts., c. I, s. 142; Elmalılı Hamdî, Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (sdlş.: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nurettin Bolelli, Abdullah Yücel), İstanbul- ts., c. II, s. 1281.

¹⁰⁸ Halef, Hasan el-Basrî ve el-A'meş de aynı şekilde okumuşlardır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 221.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 611; Dimyâtî, *a.g.e.*, s.221; Pâlûvî, *a.g.e.*, 47.

¹¹⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 611; Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 176.

¹¹¹ İbn Muhaysin de İmâm-ı Nâfi gibi okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 243.

¹¹² Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 421; Dimyâtî, *a.g.e.*, s.243; Pâlûvî, *a.g.e.*, 53.

¹¹³ Mehmet Adıgüzel; *Kırâatlar Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsîr-i Kebîri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum Atatürk Üniversitesi S.B.E., Erzurum-1998, s. 205.

¹¹⁴ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad, Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut- 1371/1980, c. I, s. 326-327.

tadırlar.¹¹⁵ Merfu' (—) okuyuş hakkında Zeccâc ise şöyle demiştir:” Bu ifadenin takdiri، هذا اليومُ يومٌ منفعَةٌ للصادقين (Bu gün, güvenilir (doğru) kimse-lerin yararlandığı gündür.”¹¹⁶ Ebû Zür'a da bu konuda Zeccâc ile aynı fikri paylaşmaktadır. Yâni هذا kelimesi mübteda; يومٌ يَنْفَعُ cümlesi ise, bunun haberidir.¹¹⁷ Sonuç olarak; âlimler kırâatları nahiv yönünden ele alarak açıklamaya çalışmışlar ve farklı vecihlere göre çeşitli takdirlerde bulunarak âyetlere farklı anlamlar vermişlerdir.

En'âm sûresi 32. âyette وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ و ifadesini İbn Âmir، دَارُ kelimesini الْآخِرَةِ lafzına muzâf kılarak birinci ibtida lâmını (ل) hafzedip bir lâm (ل) ile¹¹⁸ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ şeklinde; diğer imamlar ise، الْآخِرَةِ kelimesini sıfat yaparak- biri lâmü'l-ibtida, diğeri lâmü'l-ta'rif olmak üzere iki lâm ile- وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ şeklinde okumuşlardır.¹¹⁹ Bu ifadeyi، وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ şeklinde okuyan İbn Âmir'in delili; Yûsuf sûresi 109. âyette bütün imamların ittifaken tek lâm (ل) ile okudukları ... وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ... ifadesidir. Şöyle ki; الْآخِرَةِ lafzı، وَلِلدَّارِ kelimesine sıfat değil, bunun muzafun ileyihi olarak esre ile (—) okunmuştur. Buna göre Basra ulemâsının da söylediği gibi, Allah، الْآخِرَةِ kelimesini، دَار kelimesine sıfat yapmamış, daha önceki âyette geçen السَّاعَةَ (Kıyamet) kelimesine sıfat yapmıştır.¹²⁰ O zaman anlam، وَلِلدَّارِ السَّاعَةَ الْآخِرَةِ (son saatin yurdu) şeklinde olabilir.¹²¹ Dolayısıyla Ankebut sûresi 36. âyetinde geçen وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ cümlesindeki الْيَوْمَ kelimesi، الْآخِرَ kelimesiyle vasıflandığı gibi, yukarıdaki âyette takdir edilen السَّاعَةَ kelimesi de، الْآخِرَةِ kelimesiyle vasıflanmıştır.¹²²

Çoğunluk imamların okuduğu وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ و ifadesine hüccet ise؛ الدَّارُ و الْآخِرَةُ خَيْرٌ... (Âhiret yurdu daha hayırlıdır.)¹²³ âyetidir. Adı geçen kırâata göre “âhiret” kelimesinin، “dâr” kelimesine sıfat olması gerekir.¹²⁴

En'âm sûresi 94. âyette geçen بَيْنَكُمْ kelimesindeki nûn (ن) harfini Nâfi', Hafs ve Kisâî¹²⁵ fetha ile (—) okurken, diğer imamlar merfu' (—) olarak okumuştur.¹²⁶

¹¹⁵ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 421.

¹¹⁶ Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, Zeccâc *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (thk. Abdülcelil Abduh Şiblî), Alemü'l-Kütüb, I. Baskı, Beyrut- 1408/1988, c. II, s. 224.

¹¹⁷ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 242.

¹¹⁸ Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 246-247; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 485; Pâlûvî, *a.g.e.*, 53.

¹¹⁹ İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s.246; Dâni, *a.g.e.*, s. 102; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 485; Pâlûvî, *a.g.e.*, 53.

¹²⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 485; Râzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 202.

¹²¹ Râzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 202.

¹²² Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 430.

¹²³ A'râf 7/169.

¹²⁴ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 246; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 429.

¹²⁵ Ebû Ca'fer de bunlara iştirak eder. Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 55.

¹²⁶ İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 263; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 588; Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 87.

Kelime; merfu' (—) olarak okunduğunda anlam bağ, ilişki” şeklinde olur. Buna göre ; لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ (Aranızdaki bağ kopmuştur.) şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fetha ile (—) okunması halinde mâna “ortaklık” şeklinde olur. Dolayısıyla “Aranızdaki ortaklık veya ortaklıklar bir bir koptu.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Zeccâc, Merfu' kıraatın daha güzel olduğunu söylemektedir.¹²⁷

El-Fârisî ise; yukarıda zikredilen kelimenin kırâatıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: Kelime; “ayrılmak” anlamında munsarif bir isim olarak kullanılır. Bunu merfu' (—) okuyanlara göre kelime aslında zarf olup, isim olarak kullanılmıştır. Söz konusu kelimenin isim olarak kullanılmasına delil, مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ (...Bizimle senin aranda perde vardır...)¹²⁸ ve هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ (...İşte bu, seninle benim ayrılma vaktidir...)¹²⁹ âyetleridir. Merfu' (—) okuyanlara göre kelime, تَقَطَّعَ fiilinin fâili konumundadır. Bu şekilde okunması aynı zamanda zarf olarak kullanılmasını da mümkün kılar. Anılan kelimenin masdar olarak kullanılması, “ayrılmak” anlamını ortaya çıkaracağı için, tercih edilen bir kullanım olmaktan uzaktır. Dolayısıyla kelimenin “bağ, ilişki” anlamında kullanılması daha güzeldir.” Dolayısıyla لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ ifadesi; “Bağınız kopmuştur.” anlamına gelir.¹³⁰

بين lafzını mansûb (—) okuyanların kırâatının izahı ise şu şekilde ifadelendirilir: Burada fâil mukadderdir ve ifadenin takdiri, لَقَدْ تَقَطَّعَ وَصَلُّكُمْ (Aranızdaki ilgi ve bağ kopmuştur.) şeklindedir.¹³¹

Ulemâ,” İbn Mes'ûd, A'meş ve Mücahid'in, بَيْنَكُمْ ما تَقَطَّعَ ما “Aranızda olan şey kopmuştur” şeklindeki kırâatları da, kelimenin mansûb (—) okunmasına delâlet eder.” demişlerdir.¹³²

A'râf sûresi 26. âyette geçen لِيَأْسُ kelimesindeki س (sîn) harfini, Nâfi', İbn Âmir ve Kisâî mansûb (—) olarak¹³³; diğer imamlar ise Merfu' (—) olarak okumuşlardır.¹³⁴ Kelimeyi mansûb (—) olarak okuyanlar, kendisinden önce zikredilen لِيَأْسُ kelimesine atıfta bulunarak okumuşlardır. Söz konusu kırâata göre, kelimeyi nasbenden sebep, أَنْزَلْنَا fiilidir. Bu sebeple; âyette geçen ذَلِكَ kelimesi mübteda, خَيْرٌ kelimesi de haber olur. Merfu' (—) okuyanlara göre; لِيَأْسُ التَّقْوَى ifadesi mübteda, ذَلِكَ kelimesi sıfat veya

¹²⁷Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, c. II, s. 273; Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 87.

¹²⁸Fussilet 41/5.

¹²⁹Kehf 18/78.

¹³⁰Fârisî, *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. III, s. 357-359.

¹³¹Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 588.

¹³²Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 261; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 588; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, İbn Haleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'* (nşr. C. Bergstraesser), Matbaatu'l-Rahmâniyye, Mısır 1934, s. 39.

¹³³Ayrıca Ebû Ca'fer, Hasan el-Basrî ve eş-Şenebûzî de mansûb (—) olarak okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 265.

¹³⁴Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 31; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 265; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 58.

bedel veyahut da atfen beyan olup, خَيْرٌ kelimesi de mübteda'nın haberi olur. Netice itibariyle ifadenin takdiri: “لِبَاسِ التَّقْوَى الْمُشَارُ إِلَيْهِ خَيْرٌ” (Kendisine işaret edilen takva elbisesi, daha hayırlıdır.) şeklinde olur.¹³⁵ İbn Mes'ûd ve Übeyy'in لِبَاسِ التَّقْوَى خَيْرٌ لَكُمْ şeklindeki kırâatları da bunu destekler mahiyettedir.¹³⁶

A'râf sûresi 32. âyette geçen خَالِصَةً kelimesini Nâfi', merfu' (—) olarak خَالِصَةٌ şeklinde; diğer imamlar ise mansûb (—) olarak خَالِصَةٌ şeklinde okumuşlardır.¹³⁷ Lafzın merfu' (—) olarak okunmasının sebebi; âyette geçen هي kelimesinin haberi olması ve اللَّذِينَ kelimesinin başındaki lâm (ل) harf-i cerrinin de kelimeyle olan ilişkisi olarak gösterilir. Buna göre takdir: ”هي خَالِصَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (Şu nimetler; dünya hayatında iman edenlere mahsustur.)” şeklindedir. Zeccâc'a göre; خَالِصَةٌ kelimesi ‘haber ba’de haberdir.”¹³⁸ Yâni ifade زَيْدٌ عَاقِلٌ لَسِبُ (Zeyd akıllıdır, zekidir...) demek gibidir. Dolayısıyla âyetin takdiri anlamı; هي ثَابِتٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (Bu nimetler, dünyada iken, iman eden kimseler için sâbittir; kıyâmet gününde ise, sadece onlarındır.) şeklinde olur.¹³⁹ Söz konusu kelimeyi mansûb (—) okuyanlar, cümledeki yerinin hâl olmasını dikkate almışlardır. Buna göre mâna: “Şu nimetler, bu dünyada müminlerin hakkıdır. Kıyâmet gününde ise yalnız onlara verilecektir.” şeklinde olur.¹⁴⁰

A'râf sûresi 54. âyette geçen وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ kelimelerini, İbn Âmir mübteda olarak merfu' (—) okurken; diğer imamlar ise mansûb (—) okumuşlardır.¹⁴¹ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ ibaresini merfu' (—) olarak okuyanların delili: ”وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ” (Göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin yararlanmanız için kendi katından lütfeden O'dur.)¹⁴² âyetidir. Zaten güneş ve ay da gökteki olanlar içerisindedir. Allah, onları kendi emri ile boyun eğdirdiğini haber verince; onların bu şekilde boyun eğdiğini haber vermek isabetli olmuştur. Dolayısıyla وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ mübteda, مُسَخَّرَاتٍ (Müsahharatün) haberdir.¹⁴³ Söz konusu kelimeleri mansûb (—) okuyanlar, kendilerinden önce geçen

¹³⁵ Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 51; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 336.

¹³⁶ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 31; İbn Haleveyh, *a.g.e.*, s. 43.

¹³⁷ İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 280; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 64; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 42; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 58.

¹³⁸ Ebû Hayyân'ın İbn Cübeyr'den nakline göre, haber ba' de haber kullanımının burada tecviz edildiğini belirtmektedir. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 42.

¹³⁹ Zeccâc, *a.g.e.*, c. II, s. 333; Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 281; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 64; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 42; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 266.

¹⁴⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 42; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 64; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 338.

¹⁴¹ İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 282-283; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 118; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 67; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁴² Casiye 45/13.

¹⁴³ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s.284; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 67; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 118; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 343.

واسجدوا لله الذي; Delilleri ise; والارض والسماوات والارض خلقهن (onları yaratan Allah'a secde edin.)¹⁴⁴ âyetidir. Zikredilen kelimelerin mansûb (—) okunuşlarının sebebi, hâl olmalarıdır.¹⁴⁵

A'râf sûresi 59. âyette geçen مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ibaresini Kisâ' "ilâh" kelimesinin lafzî açıdan sıfatı olarak râ (ر) harfinin kesresi ile غَيْرِهِ şeklinde okumuştur.¹⁴⁶ Diğer imamlar da غَيْرُهُ şeklinde okumuşlardır.¹⁴⁷ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ şeklinde okuyanlar; lafzî olarak إِلَهٍ kelimesinin sıfatı olması gerekçesiyle غَيْرِهِ şeklinde okumuştur. Kelimeyi مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ şeklinde okuyanlar ise; إِلَهٍ kelimesinin mahallinden sıfat veya bedel olarak okumuşlardır. Adı geçen kırâatın hücceti ise; وما مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ (Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.)¹⁴⁸ âyetidir. Âyette geçen إِلَّا اللَّهُ ifadesi مِنْ إِلَهٍ ibaresinden bedel olduğu gibi; yukarıdaki âyette geçen غَيْرُهُ kelimesi de وَمِنْ إِلَهٍ ifadesinden bedel ve merfu' olmuştur.¹⁴⁹

A'râf sûresi 164. âyette geçen مَعْذَرَةٌ kelimesini Hafs, mansûb (—) olarak mef'ûlu lieclihi şeklinde okurken¹⁵⁰; diğer imamlar mahzûf mübtedanın haberi olarak merfu' (—) okumuştur.¹⁵¹ Kelimeyi mansûb (—) okuyanın kanıtı ... لَمْ تَعْطُونَ قَوْمًا... âyeti ile onlara soru sorulduğunda, öğüt verenlerin bu soruya cevabı: نَعِظُهُمْ إِيْتِدَارًا وَمَعْذَرَةً إِلَى رَبِّهِمْ (Rablerine bir mazeret, bir özür olsun diye onlara vaaz ediyoruz.) şeklinde takdir edilmiştir.¹⁵² Kelimeyi merfu' (—) olarak مَعْذَرَةٌ şeklinde okuyanlara göre âyetin takdiri; هذه معذرة (Bu, bir mazeret vesilesidir.) veya قَوْلُنَا معذرة (Bizim sözümüz bir mazeretten ibarettir.) şeklindedir. Bu takdire göre lafız, mahzûf mübtedanın haberi olur.¹⁵³

Tevbe Sûresi 61. âyette geçen رَحْمَةً kelimesini Hamza خَيْرٍ kelimesine atfederek رَحْمَةً şeklinde kesre ile (—);¹⁵⁴ diğer imamlar ise, أَنْ ك kelimesinin sıfatı ve kendisinden önceki وَيُؤْمِنُ fiiline atfen merfû okumuşlardır.¹⁵⁵

¹⁴⁴Fussilet 41/37.

¹⁴⁵Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 465; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 67; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 118.

¹⁴⁶İbn Vessâb, Ebû Ca'fer, A'meş de Kisâ'ye muvafakat etmişlerdir. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 82.

¹⁴⁷Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 82; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁴⁸Âl-i İmrân 3/62.

¹⁴⁹Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 467; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 82; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 147; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 268.

¹⁵⁰Yezidî de bu şekilde okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 275; Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 208.

¹⁵¹Dânî, *a.g.e.*, s. 102; Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 38; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 208; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁵²Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 300.

¹⁵³Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 208; Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 38.

¹⁵⁴Mutavveî de Hamza'ya muvafakat eder. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 289; Übeyy, Abdullah ve A'meş de Hamza'ya muvafakat eder. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 449.

¹⁵⁵Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 449; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 65.

و رحمة şeklinde mecrûr okuyan Hamza, خَيْرِ kelimesine atfederek okumuştur. Zikredilen kırâata göre takdir: هو أَذُنٌ خَيْرٌ وَأَذُنٌ رَحْمَةٌ (O hayrın ve rahmetin kulağıdır.) şeklinde olur. Yani o, hayır ve rahmete sebep olan sözü dinleyendir. Kelimeyi merfû' (—) okuyanlar ise أَذُنٌ kelimesine atfetmiş veya mahzûf mübteda olan هو zamirinin haberi olarak okumuşlardır. Zirâ o, inananların dinleyip iman etmelerine sebep olmuştur.¹⁵⁶

Yûnus sûresi 23. âyette geçen مَتَاعٌ kelimesindeki ع (ayn) harfini Hafs meftûh (—) olarak¹⁵⁷; diğer imamlar ise ع (ayn) harfini merfû' (—) olarak مَتَاعٌ şeklinde okumuştur.¹⁵⁸ Kelimeyi merfû' okuyanların delilleri şunlardır: Âyette geçen عَلِي أَنْفُسِكُمْ ibaresi mübteda; ..مَتَاعٌ kısmı da haberdir.¹⁵⁹ Âyetteki “ Kendinize karşı yaptığınız taşkınlıklarınız” ibaresindeki kasıt “birbirlerinize yaptığınız zulümleriniz” mânasıdır. “ Kendinizi öldürünüz...” Yâni “ (Ey Yahudiler! Birbirinizi öldürünüz.”¹⁶⁰ âyetindeki gibidir. Anılan kırâata göre âyetin anlamı “ Bazılarınız bazılarınıza dünya hayatının sonu olmayan menfaatları konusunda zulmetmiştir...”¹⁶¹ şeklinde olur.

İkinci olarak عَلِي أَنْفُسِكُمْ ifadesi üzerinde söz tamam olup durulduğunda, akabinde gelen ifadenin başına mübteda olarak هو zamiri takdir edilip ..مَتَاعٌ diye başlanır. Böylece merfû' okunan kelime هو zamirinin haberi olur. Dolayısıyla mâna Bu, dünya hayatının menfaatidir.” Mansûb olarak okunmasının izahı ise şu şekilde yapılabilir: Âyette geçen بَعْضِكُمْ kelimesi mübteda, عَلِي أَنْفُسِكُمْ kısmı ise haberdir. ..مَتَاعٌ mefûl-u mutlak olup, takdiri; تَمْتَعُونَ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (Dünya hayatının menfaatından yararlanırsınız.) şeklinde olur.¹⁶²

Hûd sûresi 71. âyette geçen يَعْفُوبٌ kelimesindeki be (ب) harfini; İbn Âmir, Hamza ve Hafs meftûh (—)¹⁶³, diğer imamlar ise يَعْفُوبٌ şeklinde merfû' (—) okumuşlardır.¹⁶⁴ Kelimeyi meftûh (—) olarak okuyanlar, nasb mahallindeki بِإِسْحَاقَ kelimesinin mahalline atfen veyahut وراء من و

¹⁵⁶Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 320; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 503-504; Râzî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 118; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c.V, s. 449.

¹⁵⁷Hasan el-Basrî de bu şekilde okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 295. Zeyd b. Ali, İbn Ebî İshâk ve Harun da Hafs'a muvâfakat eder. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 35. Yine Harun'un rivâyetiye İbn Kesîr de bu kelimeyi nasb ile okumuştur. İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 325; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 35.

¹⁵⁸Dânî; *a.g.e.*, s. 121; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 35; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁵⁹Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 330; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 35.

¹⁶⁰Bakara 2/54.

¹⁶¹Râzî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 71.

¹⁶²Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 35; Râzî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 71; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 433.

¹⁶³Mutavvefî de aynı şekilde okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 308; Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 183.

¹⁶⁴Dânî; *a.g.e.*, s.125; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 183; Râzî, *a.g.e.*, c. XVIII, s. 26; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 465.

إسحاق ifadesinden sonra وهينا لها يعقوب (Ona Ya'kûb'u verdik.) şeklinde bir وهينا fiili takdir ederek mansûb (—) okumuşlardır. Söz konusu kırâata göre anlam” Biz İbrahim'in eşine İshâk'ı müjdeledik, İshâk'ın ardından da ona Ya'kûb'u verdik.” şeklinde olur. Kelimeyi يعقوب şeklinde merfû' (—) okuyanlar ise; kelimeyi muahhar mübteda, و من وراء إسحاق و ifadesini de zarf olarak kelimenin mukaddem haberi şeklinde değerlendirmiş ve âyetin takdirinin “İshak'dan sonra da Ya'kûb doğmuştur veya mevcuttur.” şeklinde olduğunu düşünerek okumuşlardır.¹⁶⁵

2. Fiillerin Nasb ve Ref' Okunuşları

Bakara sûresi 233. âyette geçen لا تُضَارَّ lafzını İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb لا تُضَارَّ ; Ebû Ca'fer لا تُضَارُّ ve diğer imamlar لا تُضَارَّ şeklinde okumuştur.¹⁶⁶ Kelimeyi لا تُضَارَّ şeklinde merfu' okuyanlar, kendisinden önce geçen لا تُكَلِّفُ نَفْسٌ ifadesine uygun düşün diye merfu' olarak kırâat etmişlerdir.¹⁶⁷ Ancak böyle merfu' okuyanlar her iki fiili de haber olarak nehyetme anlamında değerlendirmişlerdir. Ancak sorulsa ki لا تُكَلِّفُ nefi' anlamında; لا تُضَارُّ nehiy mânasında, her iki fiil de nehiy anlamında nasıl alınabilir? Cevap olarak: Allah'ın والمطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ (Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç tane müddeti beklerler.)¹⁶⁸ ve لا تُظَلِّمُونَ وَلَا تُظَلَّمُونَ (...Ne zulme dersiniz ne de zulme uğrarsınız.)¹⁶⁹ âyetlerinde olduğu üzere, emir bazen haber lafzı üzere de gelir.¹⁷⁰ لا تُضَارُّ şeklinde mansûb olarak okuyan, nehiy mânasına alarak böyle okumuştur. Aslında fiil لا تُضَارُّ şeklindedir. Birinci râ (ر) ikincisine idğam edilmiş, ikincisi ictima-i sâkineynden dolayı fetha ile harekelenmiştir. Ya da râ (ر)'nın kesresi, kendinden önce bulunan elif (ل)'e uygunluğu dolayısıyla fetha ile harekelenmiştir.¹⁷¹ Râ (ر) harfini mansûb olarak okuyanların diğer bir delili de; İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın لا تُضَارُّ şeklindeki kırâatlarıdır. Ki bu kırâat fiilin, sadece nehy mânasına alınabileceğine işaret eder.¹⁷²

Âl-i İmrân sûresi 80. âyette geçen و لا يَأْمُرْكُمْ kelimesini Âsım, Hamza ve İbn Âmir, râ (ر)'nın fethası¹⁷³; diğer kırâat imamları ise, râ (ر)'nın ötresi ile

¹⁶⁵Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 347; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 534-535; Zemahşerî, *a.g.e.*, c. II, s. 416; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 465; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 183.

¹⁶⁶Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 502.

¹⁶⁷Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 502.

¹⁶⁸Bakara 2/228.

¹⁶⁹Bakara 2/279.

¹⁷⁰Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 136; el-Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 333.

¹⁷¹el-Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 334; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 502.

¹⁷²Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 136; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 502-503.

¹⁷³Halef, Ya'kûb, Hasan el-Basrî, el-Yezîdî ve A'meş de bu şekilde okur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 211; Ebû Amr, aslı üzere râ (ر)'yı merfu' ve ihtilas ile okumuştur. İbn Mücahid, *a.g.e.*, 213; Pâluvî, *a.g.e.*, s. 42.

okumuşlardır. ¹⁷⁴و لا يَأْمُرُكُمْ ifadesinin râ (ر) 'nın fethası ile bir önceki âyette geçen fiillerine atfen okunması, lafız açısından olmasa da anlam yönünden kendisinden öncesiyle tutarlı bir ilişkisi vardır. Çünkü fiilin fâili, daha önce zikredilen بشرٌ lafzıdır. Söz konusu kelimeyle Hz. Muhammed (s.a.v.) kastedilmiştir. Dolayısıyla anlam: Hz. Peygamber; Kureyş'i, meleklerle ibadet etmekten; Yahudi ve Hıristiyanları da, Hz. Üzeyir ve Hz. İsâ'ya ibadet etmekten nehyetmiştir. Zikredilen ifadenin merfu' okunuşunun sebebi; lafız ve anlam açısından kendinden önceki cümle ile alakası olmayıp; bir soruya verilen cevap niteliğinde bir cümle ve fâilinin de Allah kabul edilmesidir. İbn Mes'ûd'un و لن يَأْمُرُكُمْ (Ve size asla emretmez.) şeklindeki kırâatı da; anılan ifadenin kendisinden öncesiyle alakası olmadığına delil olarak gösterilmektedir.¹⁷⁵

Mâide sûresi 47. âyette geçen وَلْيُحْكَمْ kelimesini Hamza lâm (ل) 'ın esresi (ـِ) ve mîm (م) harfinin üstünü (ـُ) ¹⁷⁶; diğer kırâat imamları, emr-i gâib olarak hem lâm (ل) 'ın, hem de mîm (م) harfinin sükûnu (ـْ) ile okumuşlardır.¹⁷⁷ Söz konusu fiili; lâm (ل) 'ın esresi (ـِ) ve mîm (م) harfinin üstünü (ـُ) ile okuyan, bu kırâatı, 46. âyette geçen أُنزِلَ الْإِنْجِيلَ (O'na İncil'i verdik.) ifadesine bağlayıp, fiilin başındaki lâm (ل) 'dan sonra da nasbeden كَيِّ lafzı ilavesiyle أُنزِلَ الْإِنْجِيلَ لَكِي بِحُكْمِ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ (O'na Hz. İsa'ya İncil'i, onun içinde indirdiği ile hükümsin diye verdik.) takdirinde okumuştur.¹⁷⁸ Bu kırâatın bir benzeri olarak şu âyet gösterilebilir: إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ..... ¹⁷⁹(Ey Muhammed) İnsanlar arasında Allah'ın sana bildirdiği şekilde hükmetmen için bu kitabı sana gerçeğin ta kendisi olarak biz indirdik.)¹⁸⁰ Söz konusu fiili emr-i gâib olarak hem lâm (ل) 'ın, hem de mîm (م) harfinin sükûnu (ـْ) ile okuyanların delili; أُنْزِلَ الْكِتَابَ (Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet.) âyettir.¹⁸¹ Zikredilen âyetle Allah, Hz. Peygamber'e emrettiği gibi, İncil ehline, incil'de indirdiği ile hükmetmeyi emretmiştir. Dolayısıyla emir ile başlama da, yeni bir cümle gerektirir. Ve bu kırâat, cumhurun üzerinde ittifak etmesi sebebiyle tercih edilen kırâat olmuştur.¹⁸²

¹⁷⁴Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 211; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 233-234; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁷⁵Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 350-351; Râzî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 113; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 233-234.

¹⁷⁶A'meş de böyle okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 238. Hamza'nın kırâatı için bkz. Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁷⁷Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 280; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 238; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁷⁸Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 280.

¹⁷⁹Nisâ 4/105.

¹⁸⁰Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 410; el-Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 227-228.

¹⁸¹Mâide 5/49.

¹⁸²Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 411; el-Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 228.

Yûnus sûresi 61. âyette geçen *و لا أصغرَ.....و لا أكبرَ* ifadelerini Hamza, kendisinden önce bulunan *مِنْقَالٍ* kelimesinin mahalline atfen ötreli ...*ولا أكبرَ* şeklinde¹⁸³; diğer imamlar ise bu kelimeleri mansûb (—) olarak okumuşlardır.¹⁸⁴ Söz konusu kelimeleri merfû' okuyanlar; *يُغْرَبُ* fiilinin fâili olan *مِنْقَالٍ* kelimesinin mahalline atfen merfû' (—) okumuşlardır. Bundan dolayı *مِنْ* harf-i cerri zâiddir.¹⁸⁵ Bahsi geçen kelimeleri mansûb (—) okuyanlar ise; *مِن مِّنْقَالٍ* kelimesinin lafzına atfen bu şekilde okumuşlardır. Çünkü gayr-i munsarif olan kelimeler cer ve tenvin almazlar. Aynı zamanda bu kelimeler, fiil vezninde ve sıfat-ı müsebbehedirler.¹⁸⁶ Zeccac ise; değinilen kırâatları şöyle izah etmiştir:” Zikredilen kelimelerin mansûb okunmasının sebebi; cinsinden hükmünü nefyeden lâ (لا) edatının bulunmasıdır. Merfû okunmasının sebebi ise; bahsi geçen kelimelerin mübteda; *مبين في كتاب مبين* ifadesinin de haber olmasıdır.”¹⁸⁷

Şuarâ sûresi 13. âyette geçen *ولا ينطقُ يضيئُ* ifadelerindeki kaf (ق) harflerini cumhur ötre ile okurken¹⁸⁸; Ya'kûb meftûh¹⁸⁹ olarak okumuştur.¹⁹⁰

Yukarıda belirtilen fiillerdeki kaf (ق) harflerini ötre okuyanlar; kendisinden önceki *إن* kelimesinin haberi olan *أخافُ* üzerine atfederek veya müste'nef bir cümle olarak okumuşlardır. Mansûb okuyanlar ise; *أن يكذبون* ifadesine atfen okumuşlardır. Dolayısıyla anlam” Ben onların beni yalanlamalarından, böylece de göğsümün daralmasından ve dilimin tutukluk yapmasından endişe ediyorum.” şeklinde olur. Bu iki kırâat arasındaki fark şudur: Ötreli okuyuş, Hz. Mûsâ'nın Hz. Harun'un gönderilmesini istemesi hususunda, üç farklı sebebi ifade eder. Üstün hareke ile okuyuş ise; tek bir sebebi ifade eder ki, o da bu üç şeyden “korkma”dır.¹⁹¹

Yâsîn sûresi 5. âyette geçen *تنزيلٌ* lafzı mef'ûl-u mutlak olarak, lâm (ل) harfinin fethası ile okunurken¹⁹²; mübtedası mahzûf haber olmak üzere lâm (ل) harfinin ötresi¹⁹³ ile de okunmuştur.

¹⁸³ Ya'kûb, Halef, Hasan el-Basrî ve A'meş de böyle okumuşlardır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 238.

¹⁸⁴ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 79; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 238; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁸⁵ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 79.

¹⁸⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 521; Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 334.

¹⁸⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, c. III, s. 26; Râzî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 124-125; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 79-80.

¹⁸⁸ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VIII, s. 143; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 402; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁸⁹ A'rec, Talha, İsâ, Zeyd b. Ali ve Ebû Hayve de Ya'kûb'a muvafakat etmişlerdir. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VIII, s. 143.

¹⁹⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VIII, s. 143; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 402; Pâlûvî, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁹¹ Zemahşeri, *a.g.e.*, c. III, s. 351; Râzî, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 122-123; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VIII, s. 143

¹⁹² İbn Âmir, Hafs, Hamza, Kisâi, Halef ve A'meş'in de kırâatlarıdır. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 48-49; Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 214; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 443

¹⁹³ İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Ebû Bekîr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un kırâatlarıdır. Pâlûvî,

Âyet, yukarıda zikrettiğimiz kırâatlar çerçevesinde birtakım takdirlerle ve önceki ve sonraki âyetlerle ilişkilendirilerek anlamlandırılmıştır. Mansûb okuyanların kırâatına göre şu iki izah yapılabilir: 1) Zikredilen kelime, zihnen takdir edilen mef'ûl-u mutlaktır. Söz konusu kırâata göre Allah sanki, “Uyarman için, Kur’ân’ı, Aziz ve Rahim’in tenzili olarak indirdi.” diye buyurmuştur. Belirtilen kırâata göre takdir: “Allah, Kur’ân’ı ya da Kitâb-ı Hakîm’i indirdi.” şeklindedir.¹⁹⁴ 2) Bu kırâat, takdir edilen أُغْنِي (Kastediyorum) fiilinin mef'ûlûdür. Şu kırâata göre sanki: Hakîm olan Kur’ân’a yemin ederim, Aziz ve Rahim’in tenzili olan Kitabı kastediyorum ki, sen peygamberlerdensin ve bu Kitap, uyarman için indirilmiştir.”¹⁹⁵ denilmiştir.

Söz konusu kelime, mahzûf mübtedanın haberi olarak merfu’ olarak da okunmuştur. Bu kırâata göre takdir, الْفُرْآنُ تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ “Kur’ân, uyarman için, Azîz ve Rahîm Allah’ın indirdiği kitaptır.” şeklindedir. Değinilen kırâata göre başka bir takdir : تَنْزِيلٌ kelimesi mübtedâ, لِتُنذِرَ (uyarman için) ifadesinin de bunun haberi olmasıdır. Buna göre anlam: “Azîz ve Rahim’in tenzili ile uyarman içindir.” şeklinde olabilmektedir.¹⁹⁶

Mü’min sûresi 37. âyette geçen فَاطَّلِعْ lafzındaki ayn (ع) harfini Hafs mansûb olarak okurken¹⁹⁷; diğer imamlar ise, فَاطَّلِعْ şeklinde merfu’ olarak okumuştur.¹⁹⁸

Söz konusu fiili meftûh olarak okuyan; 36. âyette geçen ve temennî anlamına gelen لَعَلِي “Umulur ki ben” kelimesinin cevabı olarak, fe (ف) harfinden sonra geldiği düşüncesiyle okumuştur. Zikredilen kırâata göre anlam: ”Eğer ulaşırsam muttali olurum.” şeklinde olur. Bu şuna benzer: “Eğer suya düşersen yüzersin.” İfadesinde olduğu gibidir. Merfu’ okunduğunda ise anlam: “Suya düşmezsin ki yüzersin.”¹⁹⁹ ifadesindeki gibi olur. Bu âyetle, ulaşılmaması imkânsız olan bir hususa işaret edilmiştir.

Ebû Hayyân, fe (ف) harfinden sonra fiilin, لَعَلِي kelimesinin cevabı olarak nasb ile okunması, Basralıların kabul etmemesine rağmen; Kûfelilerin görüşü olduğu, hatta Asım’ın أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرِي ve لَعَلَّ يَرْكَبِي âyetlerinde-

a.g.e., s. 114.

¹⁹⁴Râzî, a.g.e., c. XXVI, s. 42

¹⁹⁵Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 272; Taberî, a.g.e., c. XXII, s. 149; Zemahşeri, a.g.e., c. III, s. 642; Râzî, a.g.e., c. XXVI, s. 42; Ebû Hayyân, a.g.e., c. IX, s. 48-49; Kurtubî, a.g.e., c. XV, s. 6.

¹⁹⁶Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 272; Taberî, a.g.e., c. XXII, s. 149; Begavî, a.g.e., c. IV, s. 5; Zemahşeri, a.g.e., c. III, s. 642; Ebû Hayyân, a.g.e., c. IX, s. 48-49; Râzî, a.g.e., c. XXVI, s. 42; Kurtubî, a.g.e., c. XV, s. 6; Beydavî, a.g.e., c. II, s. 865.

¹⁹⁷A’rec, Ebû Hayyân, Zeyd b. Ali, Za’ferânî ve İbn Miksem de Hafs’a muvafakat ederler. Ebû Hayyân, a.g.e., c. IX, s. 143.

¹⁹⁸Dânî, a.g.e., s. 19; İbnü’l-Cezerî, a.g.e., c. II, s. 365; Palûvî, a.g.e., 120.

¹⁹⁹Ebû Zûr’a, a.g.e., s. 631; Mekî, a.g.e., c. II, s. 244.

ki ²⁰⁰ فَتَنْفَعُهُ ifadesini لعله kelimesinin cevabı olarak böyle nasb ile okuduğunu ve bu kırâata delil getirdiğini söylemiştir.²⁰¹ فَتَنْفَعُهُ şeklinde merfu' okuyanlar ise, kendisinden önceki أَوْ يَذْكُرُ ifadesine atfen okumuşlardır ki buna göre takdir, لعله فَتَنْفَعُهُ الذكري şeklinde olur.

Merfu' kırâata göre ise; bir önceki âyette geçen أَبْلَغُ ifadesine atfen okumuşlardır. Zikredilen kırâata göre anlam "Umulur ki ulaşırım, umulur ki muttali olurum." şeklinde olur. Bu aynen, لعله يَرْكَبُ أَوْ يَذْكُرُ (Abese 3,4) âyetlerinin, لعله يَرْكَبُ لعله يَذْكُرُ yani, لعله يَذْكُرُ لعله يَذْكُرُ (Belki o temizlenecek. Belki o öğüt alacak.) şeklinde okuması gibidir.²⁰²

Şûrâ sûresi 35.âyette geçen و يعلمُ ve fiilini Nâfi ve İbn Âmir, yeni başlayan bir cümle olarak يعلمُ ve şeklinde merfu' (—)²⁰³; diğer imamlar da mansûb (—) olarak okumuşlardır.²⁰⁴

Merfu' olarak okuyanlar; söz konusu fiilin öncesindeki ifadenin şart ve ceza cümlesi olarak tamam olmasından dolayı; yeni bir cümleyle başlamanın câiz oluşunu göz önünde bulundurmuşlardır.

Nasb ile okuyanlar ise; mahzûf bir illete atfedilmesini illet olarak göstermişlerdir. Bahsi geçen kırâata göre takdir: "لَيَنْتَقِمَ مِنْهُمْ وَ يَعْلَمُ....." (Allah, onlardan intikam alsın ve onlar da şunu bilsinler diye.....) şeklinde olur. و شَهِدَ اللهُ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ لَنْجَعُهُ أَيُّهُ لِلنَّاسِ وَ رَحْمَةٌ مِّنَا (bilsinler diye...) şeklinde okuması gibidir. Dolayısıyla bu kırâatın takdiri: "لأن يعلم...." (bilsinler diye...) şeklindedir.²⁰⁶

3. Elif-Nûn Maddesinin Fetha ve Kesre ile Okunması

Âl-i İmran sûresi 19. âyette geçen إِنَّ kelimesindeki hemzeyi (ء) bütün imamlar kesre ile; Kisâi ise, fetha ile okumuştur.²⁰⁷ Söz konusu lafzın hemzesini (ء) fetha ile okuyan imamların delili bir görüşe göre; أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (Allah katında dinin İslam olduğuna Allah şahadet etmiştir(bildirmiştir).)²⁰⁸ Zemahşerî de şu şekilde açıklamıştır: Allah'ın bir olması, gerçek dinin İslam olmasını gerektirir. İslam dini, tevhid ve adalet dinidir.

²⁰⁰ Abese 80/ 3-4.

²⁰¹ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 258.

²⁰² Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 631; Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 244; Râzî, *a.g.e.*, c. XXVII, s. 67.

²⁰³ Ebû Ca'fer, A'rec, Şeybe, Zeyd b. Ali de merfu' okumuşlardır. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 341.

²⁰⁴ Dâni, *a.g.e.*, s.195; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 341.

²⁰⁵ Meryem 19/21.

²⁰⁶ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 643; Zemahşeri, *a.g.e.*, c. IV, s. 138; Râzî, *a.g.e.*, c. XXVII, s. 176; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 341.

²⁰⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 67; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 205; Palûvî, *a.g.e.*, s. 40. Ayrıca İbn Abbâs, Muhammed b. İsâ el-İsbehânî de Kisâi'ye muvafakat etmişlerdir. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 67.

²⁰⁸ Vâhidî, *el-Vesît*, c. I, s. 422; ; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 67-68.

yerek bir fenalık yapıp da sonra hemen akabinde tövbe etmiş ve kendine çeki düzen vermiş ise, şüphesiz ki O, (Allah) çok bağışlayan ve merhametli olandır.” buyurmuştur. Böylece şart cümlesinin cevabının başına fe (ف) harfi gelmiş oldu. Yine burada ikinci hemze de esre harekeli olmuştur. Çünkü buradaki اِن isim cümlesinin başına gelmiştir. Sanki bununla فهو غفور رحيم (O, Allah,) günahları bağışlayan ve merhametlidir.) denilmiş olur. Birincisini fetha; ikincisini kesre ile okuyanlar; birincisini “rahmet” kelimesinden bedel; ikincisini de müste’nef yani yeni bir cümle kabul ederek okumuşlardır.²²⁰

En’âm sûresi 109. âyette geçen أنها lafzını, İbn Kesîr ve Ebû Amr, müste’nef bir cümle olmak üzere, hemzenin kesresi ile إنها şeklinde; diğer imamlar ise, hemzenin fethasıyla okumuşlardır.²²¹

Söz konusu kelimedede mevcut olan hemzeyi meksûr (—) olarak okuyanlar, yeni bir cümle başlangıcı telakkisiyle hareket etmişlerdir. Böylece cümle; müşriklerin kalbine mühür vurulduğundan, bütün âyetler gelse de iman etmeyeceklerinden bahsetmektedir. Zaten bundan sonraki iki âyette (110. ve 111. âyetler) Allah, bunların kesin olarak inanmayacaklarını bildirmektedir.²²² Fetha ile okuyanlar ise; لَعَلَّ (muhtemelen) anlamında kullanmışlardır. Nitekim müellif; bu ifadenin Übeyy’in mushafında; وما أدرأكم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون şeklinde yer aldığını belirtmiştir.²²³ Zemahşeri, kelimenin لَعَلَّ anlamına geldiğini İmru’l-Kays’ın şu şiirinden istişhad ederek destekler:

عوجاً علي الطلل المحيل لأننا نبيكي الديار كما بكي ابن خدام

(Arkadaşlar! İstikametinizi yılanmış konak kalıntılarına doğru çevirin. Çünkü –sevgilinin- konak yerlerine ağlayacağız; tıpkı İbn Hizâm’ın ağlamış olduğu gibi.)²²⁴

Fetha ile okunmasına dâir başka bir görüş de şöyle ifade edilmektedir: Değinilen kirâata göre لا olumsuzluk edatı zâid kabul edilmiştir. Nitekim Allah’ın ما منعك أن لا تسجد (Seni, secde etmekten alıkoyan nedir?)²²⁵ ve و حرام و علي قرية أهلكتها أنهم لا يرجعون (Kendilerini helâk ettiğimiz bir memleketin dönmesi hakikaten imkansızdır.)²²⁶ âyetlerinde de böyledir. Buradan hareketle âyetin takdiri: “O âyetler geldiği zaman, onların inanacaklarını nereden biliyorsunuz...” yani, (O âyetler gelse dahi, onlar iman etmezler.)” şeklinde olur.²²⁷

²²⁰ Râzî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 5.

²²¹ İbn Mücahid, *a.g.e.*, 265; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 614; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 255-256; Palûvî, *a.g.e.*, 56.

²²² Ebû Zür’a, *a.g.e.*, s. 265; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 614.

²²³ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 614- 615.

²²⁴ Zemahşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 118; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 614-615.

²²⁵ A’râf 7/ 12.

²²⁶ Enbiyâ 21/95.

²²⁷ Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, 145; el-Fârisî, *a.g.e.*, c. III, s. 380-381.

A'râf sûresi 81. âyette geçen اِنَّكُمْ Nâfi' ve Hafs, hemzenin kesresi ile ve haber olmak üzere اِنَّكُمْ şeklinde²²⁸; diğer imamlar ise, başına bir soru hemzesi getirerek اِنَّكُمْ şeklinde; İbn Kesîr, elif getirmeksizin ikinci hemzeyi teshîl ile اَهْنَكُمْ şeklinde²²⁹; Ebû Amr ise bir elif getirerek اَهْنَكُمْ şeklinde diğer imamlar ise, elif getirmeksizin her iki hemzeyi de tahkîk ile اِنَّكُمْ şeklinde²³⁰ okumuşlardır.²³¹

Söz konusu kelimenin başına soru hemzesi getirerek okuyan kırâata göre bu istifham istifham-i inkârî olur. Zîra Allah Teâlâ, اَتَاتُونَ الْفَاجِشَةَ (Hayâsızlık yaparsınız öyle mi? (yapmayınız).)²³² buyurmuştur. Dolayısıyla bu ifadeden sonra gelen ve اِنَّكُمْ kelimesiyle başlayan cümleyi tam bir cümle görmüş ve bunun bir ikinci cümle olarak bu çirkin işi yapanların azarlanmasını ve açıklanmasını te'yîd ve te'kîd için kırâata istifham hemzesi ile başlamıştır. Sonuç olarak; ifadenin başına soru hemzesi getirerek başlayan, her iki cümleyi de müstakil iki ayrı cümle olarak kabul etmiştir.²³³

Enfâl sûresi 19. âyette geçen اِنَّ... kelimesini; Nâfi', İbn Âmir ve Hafs hemzenin fethası ile²³⁴; diğer imamlar da müste'nef (yeni başlayan cümle) bir cümle olarak hemzenin kesresi ile اِنَّ... şeklinde okumuşlardır.²³⁵ Zikredilen kelimedeki hemzeyi fetha ile okuyanlar, başına bir sebep bildiren bir lâm (ل) takdir edip ve kendisinden önce zikredilen 14. âyetteki اِنَّ... و أن... ve 18. âyetteki اِنَّ... وأن الله موهنٌ... للكافرين ve 18. âyetteki اِنَّ... وأن الله موهنٌ... ifade gibi olur.²³⁶ Hemzeyi kesre ile okuyanlar ise; bunu müste'nef ve mübteda bir cümle olarak okumuşlardır.²³⁷

Burada şu hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Bütün bu izahlar; müfessirlerin kırâatları nahiv açısından değerlendirmeleridir. Başka bir ifadeyle bunlar; nahiv açısından bir izah tarzıdır. Yoksa kırâat, sonrakilerin, kendilerinden önce gelenlere tâbi olduğu ve nasıl öğrendiler ise, o şekilde okuyup sonraki nesillere aktarmaları gereken bir sünnettir. Netice olarak kırâat tevkîfidir, ictihâdî değildir.²³⁸ Dolayısıyla imamların bu okumaları kendilerinden öncekilerin okuyuşlarına muvafakattan başka bir şey değil-

²²⁸ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 100. Ebû Ca'fer de böyle okumuştur. Palûvî, *a.g.e.*, 60.

²²⁹ Ruveys de bu şekilde okur. Palûvî, *a.g.e.*, 60.

²³⁰ Hişam için iki vecih vardır. 1) Her ikisini tahkîk 2) Elif getirip med ile tahkîk اِنَّكُمْ şeklinde. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 269.

²³¹ Dâni, *a.g.e.*, s. 111; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 168.

²³² A'râf 7/ 80.

²³³ Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 468; Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 168; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 100.

²³⁴ Ebû Ca'fer de bu imamlara muvafakat eder. Palûvî, *a.g.e.*, s. 63.

²³⁵ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 305; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 298; Palûvî, *a.g.e.*, s. 63.

²³⁶ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 310.

²³⁷ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 310; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 491.

²³⁸ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 52

dir. Başlangıçtan son asra kadar, tespit edilen veya edilemeyen ve ictihâdî olan bütün nahiv kaiedeleri; tevkifî olan kırâatlara uygun düşer ve onları te'yid eder. Kesinlikle mütevâtir kırâatlarla çelişmez. Tenkid edenler de, sahîh diye nitelenen bu kırâatların nahiv kurallarına uymadığından değil; tespit edip bilebildikleri kurallara kıyasla onları tenkid etmişlerdir.²³⁹

Yûnus sûresi 4. âyette geçen *إنه* kelimesini, Ebû Ca'fer kesre ile²⁴⁰, diğer imamlar ise fetha ile okumuşlardır.²⁴¹ Kesre ile okuyanlar; bu kelimeyi yeni bir cümle başlangıcı olarak kabul etmişlerdir. Fetha ile okuyanlar ise; bu kelimenin başına sebep bildiren *لâm* (ل) takdir ederek *لأنه* şeklinde veya bu cümleyi *وعد* fiilinin *mef'ûlü bihi* kabul ederek okumuşlardır.²⁴²

Mü'minûn sûresi 111. âyette geçen *أنهم* lafzındaki hemzeyi Hamza ve Kisâî, kesre ile okurken²⁴³; diğer imamlar fetha ile okumuşlardır.²⁴⁴ Hemzeyi kesre ile okuyanlar, müste'nef yani yeni başlayan bir cümle olmasından dolayı bu şekilde kırâat etmişlerdir. Çünkü âyet *بما صدروا* ifadesiyle tamamlanmış ve bundan sonra yeni bir cümle başlamıştır. Buna göre anlam: “Onlar şüphesiz, sabırlarından dolayı umduklarına ulaşmış, en güzel mükâfâta hak kazandılar.” şeklinde olur.²⁴⁵

Hemzeyi fetha ile okuyanlar ise; *جَزَيْتُهُمْ* (onları mükâfatlandırdım.) fiilinin ikinci *mef'ûlü* olması veya *لأنهم* gibi mukadder bir harf-i cerden dolayı hemzeyi fetha ile okumuşlardır. Bu takdire göre anlam: ” Onlara hak ettikleri mükâfâtı verdim ve onları cennetle ödüllendirdim. Çünkü onlar, isteklerine ulaşanların tâ kendileridir.” şeklindedir.²⁴⁶

جزا fiilinin iki *mef'ûlü* (nesne) alacağı düşüncesiyle hemzeyi fetha ile okuyanların delili: *حريرا: جزاهم بما صدروا الجنة و حريرا: جزاهم بما صدروا الجنة* âyetidir.²⁴⁷ Dolayısıyla bu kırâata göre *أنهم* ifadesi, bu fiilin ikinci *mef'ûlüdür*.²⁴⁸

²³⁹ Adıgüzel, *a.g.e.*, s. 231.

²⁴⁰ A'meş ve Sehl b. Şu'ây b. da bu şekilde okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 12; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 293.

²⁴¹ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 12; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 293; Palûvî, *a.g.e.*, s. 63.

²⁴² Zemaşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 348; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 12-13.

²⁴³ Zeyd b. Ali ve Harice'nin rivayetiyle Nâfi de kesre ile okumuştur. İbn Mücahid, *a.g.e.*, s.449; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VII, s. 587.

²⁴⁴ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 449; Dâni, *a.g.e.*, s. 160; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VII, s. 588; Palûvî, *a.g.e.*, s. 98.

²⁴⁵ Zemaşeri, *a.g.e.*, c. III, s. 265; Râzî, *a.g.e.*, c. XXIII, s. 126; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VII, s. 588.

²⁴⁶ Zemaşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 265; Râzî, *a.g.e.*, c. XXIII, s. 126; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VII, s. 589.

²⁴⁷ İnsan 76/12.

²⁴⁸ Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 132 ; Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 492.

4. Kelimelerin İsim ve Fiil Kalıplarına Göre Okunması

En'âm sûresi 96. âyette geçen جَعَلَ kelimesini Asım, Kisâî ve Hamza bu şekliyle okurken;²⁴⁹ diğer imamlar ism-i fâil olarak جَاعِلٌ şeklinde okumuşlardır.²⁵⁰

Söz konusu fiili ism-i fâil kalıbıyla جَاعِلٌ اللَّيْلِ şeklinde okuyan kırâatın delili; âyette bu kelimedden önce geçen فَالِقَ لِّلصَّبَاحِ ve فَالِقَ الحَبِّ ifadelerinin de ism-i fâil kalıbı ile gelmiş olmalarıdır. جَاعِلٌ lafzı da ism-i fâildir. Dolayısıyla ma'tufun, ma'tufun aleyhe benzemesi gerektiği görüşündedirler.²⁵¹

Kelimeyi mazi fiil kalıbıyla جَعَلَ şeklinde okuyan kırâatın delili ise; âyette geçen şems ve kamer (güneş ve ay) kelimelerinin mansûb olmalarıdır. Dolayısıyla bunları nasb eden bir sebebin bulunması gerekir. Bu âmil de, جَاعِلِ الشَّمْسِ وَ القَمَرِ حُسْبَانًا (Güneşi ve ayı, bir hesap üzere yaratan) anlamında olmak üzere, جَعَلَ الشَّمْسَ وَ القَمَرَ takdirinin yapılmasıdır.²⁵² Ebû Zür'a da kelimeyi mazi fiil kalıbıyla okuyanların bundan sonra gelen 97, 98 ve 99. âyetlerdeki mazi fiillere uygunluk sağladığını ve onlara nispetle bu şekilde kırâat ettiklerini zikretmiştir.²⁵³

Hûd sûresi 46. âyette إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ... ifâdesini Kisâî, mazi fiil olarak mîm (م) harfinin kesresi (—) ve lâm (ل) harfinin fethası (—), غَيْرٌ kelimesini ise mef'ûl olarak mansûb (—) ... إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ... (Şüphesiz senin oğlun, uygun olmayan bir işi yaptı.) şeklinde²⁵⁴; diğer imamlar ise her iki kelimeyi merfû ve tenvinli olarak ... إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ... biçiminde okumuşlardır.²⁵⁵

Söz konusu iki kelimeyi merfû ve tenvinli okuyanların kırâatına göre İbnî lafzındaki zamir, Nûh (a.s.)'ın إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي şeklinde başlayan isteğine râcidir. Dolayısıyla anlam “Bu istek uygun bir istek değildir.” şeklinde olur. Çünkü Allah, inkâr edenlerden hiçbirini affetmeyeceğini bildirdikten sonra; Hz. Nûh'un kendi oğlu bile olsa inkâr eden bir kimse için af talep etmesi doğru bir davranış veya istek değildir. Nitekim bunun farkına varan Hz. Nûh daha sonraki âyette Allah'tan bağışlanma dilemiştir.²⁵⁶

²⁴⁹ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 263; A'meş de bu imamlara muvafakat eder. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 254; Halefû'l-'Aşir de bu şekilde okumuştur. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 254; Palûvî, *a.g.e.*, s. 55-56; Ebû Hayyân bu imamların isimlerini zikretmeden قَرَأَ الكُوفِيُّونَ şeklinde rivâyet etmiştir. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 593.

²⁵⁰ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 263; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 254; Palûvî, *a.g.e.*, s. 56; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 593.

²⁵¹ Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 442; Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 262.

²⁵² Zemaşşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 112; Razî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 99; Beydavî, *a.g.e.*, c. I, s. 313-314; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 594.

²⁵³ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 262.

²⁵⁴ Hz. Ali, Enes, İbn Abbas ve Hz. Ayşe de bu şekilde okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 162. Ya'kûb da bu şekilde okumuştur. Palûvî, *a.g.e.*, s. 70.

²⁵⁵ İbn Mücahid, *a.g.e.*, s. 334; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 162; Palûvî, *a.g.e.*, s. 70.

²⁵⁶ Zemaşşeri, *a.g.e.*, c. II, s. 407; Razî, *a.g.e.*, c. XVIII, s. 3; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI,

Yukarıda bahsi geçen ifadeyi *إِنَّ ابْنَكَ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* şeklinde okuyan, *إِنَّ* lafzında geçen zamiri Nûh (a.s.)'in oğluna irca' edip ardından gelen fiil ile de ondan haber vermiştir. *غَيْرٌ* kelimesini de, mahzûf masdarın sıfatı kılarak fethalı okumuştur. Buna göre takdir: *إِنَّ ابْنَكَ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* (Şüphesiz ki; senin oğlun uygun olmayan bir iş yapmıştır.) şeklinde olur. Bu şekilde fiil kalıbıyla okunmasının delili: “Hz. Ayşe ve Ümmü Seleme'nin; Hz. Peygamber, bu ifadeyi, *عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* şeklinde okudu.” şeklindeki rivâyetleridir.²⁵⁷

Beled sûresi 13. ve 14. âyette *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* ifadesi, *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* cümlesinden bedel olmak üzere, her iki kelime de mazi fiil kalıbında *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* şeklinde okunmuştur.²⁵⁸ Her iki kelimenin mazi fiil kalıbında okunması halinde 12. âyet, i'tiraziyye cümlesi olmaktadır. Buna göre takdirin *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* şeklinde olduğu rivâyet edilmiştir. Ferra'; Allah'ın 17. âyetteki *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* ifadesinden ötürü, bu iki kelimenin fiil olarak okunması, sahih olan Arapçaya daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü *فَكَ* ve *أَطْعَمَ* kelimeleri fiildir. Beled 17. âyetteki *كَانَ* lafzı da fiildir. Dolayısıyla buna atfedilenin de fiil olması gerekir. Fakat Beled 17. âyetteki *كَانَ* kelimesi, *ثُمَّ إِنَّ كَانِ* şeklinde okunmuş olsaydı, buna göre bu anlatım, isim cümlesinin diğer bir isim cümlesine atfedileceği için, merfû olarak *فَكَ رَقَبَةٌ* okunuşuna uygun olurdu.²⁵⁹

Yukarıda zikredilen ifadeyi, mahzûf mübtedânın haberi ve ismi şeklinde merfû ve muzaf şeklinde okuyanlar ise, *مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ* ifadesinin tefsiri olarak okumuşlardır.²⁶⁰ Çünkü *العقبة* lafzının ne olduğunu *أَطْعَامٌ أَوْ رَقَبَةٌ* ifadesi açıklamaktadır. Bunun örnekleri; Kârîâ 10 ve 11; Hümeze 5 ve 6. âyetleridir.²⁶¹

s. 162. İlginçtir ki; Râzî bu kırâatı mütevâtir olarak nitelendirmektedir. Râzî, *a.g.e.*, c. XVIII, s. 3. Mehmet Adıgüzel, Râzî'nin bu kırâatı mütevâtir olarak nitelendirmesinin sebebinin şu şekilde açıklamaktadır: “Râzî, bu kırâatı, çoğunluğun kırâatı olduğu için “ mütevâtir “ olarak nitelendirmiştir. Yoksa Kisâî'nin kırâatının mütevâtir olmadığı anlamına gelmez. Muhtemeldir ki Râzî, fiil olarak okunan kırâat gibi, isim olarak okunan bu kırâatın da Peygamberimizden sâbit olmuş sahih bir okuyuş biçimi olduğunu vurgulamak için bu ifadeyi kullanmıştır.” Adıgüzel; *a.g.e.*, s. 234. Mehmet Adıgüzel'in bu açıklaması; Ebu'l-Hayyân'ın sahih veya mütevâtir kırâatlar hakkındaki görüşlerine de uygunluk arz etmektedir. Bkz. Müellifin sahih (mütevâtir) kırâatlar hakkındaki görüşü s.107.

²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 294, 322; Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 531; Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 341; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. VI, s. 162.

²⁵⁸ İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, İbn Muhaysin, el-Yezidî ve Hasan el-Basrî'nin kırâatlarıdır. Diğer imamlar ise; *فَكَ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ* şeklinde okumuşlardır. Dâni, *a.g.e.*, s. 223; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 542; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. X, s. 482-483.

²⁵⁹ Ferra', *a.g.e.*, c. III, s. 265; Zemahşeri, *a.g.e.*, c. IV, s. 595; Râzî, *a.g.e.*, c. XXXI, s. 185; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. X, s. 482-483.

²⁶⁰ Zemahşeri, *a.g.e.*, c. IV, s. 595; Râzî, *a.g.e.*, c. XXXI, s. 185; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. X, s. 482.

²⁶¹ Ebû Zür'a, *a.g.e.*, s. 764-765.

5. Tenvinli- Tenvinsiz Kırâat Farklılıkları

Bakara sûresi 197. âyette geçen *فلا رفث ولا فسوق* kelimelerini İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr ve Ya’kûb merfu’ ve tenvinli olarak *فلا رفث ولا فسوق* şeklinde, *ولا جدال* kelimesini, mansûb; Ebû Ca’fer her üçünü de merfu’ ve tenvinli; Diğer kırâat imamları; her üçünü de üstün harekeli okumuşlardır.²⁶²

Yukarıda bahsi geçen kelimeleri; merfu’ ve tenvinli olarak *فلا رفث ولا فسوق* şeklinde, *ولا جدال* kelimesini ise mansûb okuyan imamların delili; sözün gelişinden anlaşıldığına göre, refes(cinsel ilişki)’in bir çeşidi değil, cinsel ilişkinin bütün çeşitlerinin yasak olduğuna delâlet vardır. Dolayısıyla lafzın bazen müfred olmasıyla cem’î yani çoğul anlamı da kastedilebilir. Burada böyle bir kullanım söz konusudur.²⁶³ Yukarıda zikredilen kelimele- rin hepsini nasb ile okuyanların delili; İbn Abbâs’ın “ Hacda cedelleşme yoktur.” ifadesidir. Nitekim İbn Abbâs “Arkadaşınla münakaşa etme, ta ki ona olan öfken sona erinceye kadar.” demiştir.²⁶⁴ Ebû Zür’a bu kırâatın başka bir delili olarak şunu zikretmektedir:” Bu kırâatla âyette kastedilen anlamın açıklanması daha kolaydır. Nitekim Allah, لا ريب فيه (Kendisinde hiç şüphe yoktur).²⁶⁵ âyetiyle şüphe cinsinden olan herşeyi kitap için nef- yettiği gibi, mansûb olarak okunan kırâata göre de refes ve fusûk (cinsel ilişki ve günah) cinsinden herşeyi yasaklamıştır.²⁶⁶

Yukarıdaki bilgiler ışığında görüleceği üzere her iki kırâatta anlam ve amaç birbirine yakın ve aynı zamanda birbirini ikmal edici ve teyid edici durumdadır. Sahih veya mütevâtir olarak değerlendirilen kırâatlar; dikkatli bir şekilde incelendiğinde yukarıda belirtilen sonucun ortaya çıkacağı âşikârdır. Çünkü bu kırâatlar; amaç ve anlam olarak birbirlerini olumsuzla- mamakta; aksine birbirlerini desteklemekte veya açıklamaktadır.

En’âm sûresi 83. âyette geçen *درجاتٍ من* ifadesini Âsım, Hamza ve Kisâî, izafetsiz ve tenvin ile;²⁶⁷ diğer imamlar ise; izafetle *درجاتٍ من* şeklinde oku- muşlardır.²⁶⁸ Bu ifadeyi tamlamasız ve tenvin ile okuyanlara göre anlam” Biz dilediğimiz kişileri, pek çok derecelere yükseltiriz...” biçiminde olur. Dolayısıyla âyette geçen *من* lafzı mahallen mansûb olmuş olur.²⁶⁹ Râzî’nin bildirdiğine göre İbn Miksem: “İzafetsiz ve tenvinle okunan kırâat, derece ve mertebe bakımından, onların birbirine üstün kıldıklarına daha fazla

²⁶² Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 281; Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 185.

²⁶³ El-Fârisî, *a.g.e.*, c. II, s. 291; Ebû Zür’a, *a.g.e.*, s. 129.

²⁶⁴ Ebû Zür’a, *a.g.e.*, a.y.

²⁶⁵ Bakara 2/2.

²⁶⁶ Ebû Zür’a, *a.g.e.*, a.y.; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. II, s. 281-283.

²⁶⁷ Dâni, *a.g.e.*, s. 104; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 573. Halef, Ya’kûb ve A’meş de bu şekilde okumuşlardır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 252.

²⁶⁸ Dimyâtî, *a.g.e.*, a.y.

²⁶⁹ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IV, s. 573.

delâlet eder.” demiştir. مَنْ درجات منْ şeklindeki kırâat ise; tek bir dereceye delâlet ettiği gibi, pek çok derecelere de delâlet eder. Halbûki tenvin, sadece pek çok derecelere delâlet eder.²⁷⁰

Sâd sûresi 46. âyette geçen بِخَالِصَةٍ kelimesi hem tenvin²⁷¹ hem de izafetle²⁷² okunmuştur.

Adı geçen kelimeyi tenvinle okuyanlar, ذِكْرِي الدار ifadesini بِخَالِصَةٍ ifade-sinden bedel yapmışlardır. Dolayısıyla buna marife kelimesinin nekredden bedel yapılması denilmektedir. Bu şu âyete benzemektedir: قُلْ أَفَأَنْتُمْ بِشَرِّ مَنْ ذَلِكُمْ النَّارُ (.....Size bundan daha kötüsünü haber vereyim mi? Ateş!)²⁷³ âyetindeki ذِكْرِي الدار takdiri gibidir. Buna göre anlam “Biz; onları, yurtlarını hatırlamaları nedeniyle kendimize has kullar kıldık.” şeklinde olur. Bu kırâatın delili; وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مَشْفِقُونَ (...Onlar kıyamet saatinden korkup titrerler.)²⁷⁴ âyetidir.²⁷⁵

Söz konusu kelimeyi izafetle okuyan; masdar olan خَالِصَةٌ ifadesinin خُلِصْتُ لَهُمْ ذِكْرِي الدار kelimesine muzaaf yapmıştır. Buna göre takdir: ” خُلِصْتُ لَهُمْ ذِكْرِي الدار (Yurtlarını hatırlama onlara halis oldu.)” şeklinde olabilmektedir. Aynı zamanda ذِكْرِي kelimesini خَالِصَةٌ kelimesinin mef’ûlü olarak kabul edip, mef’ûlüne izafetle okumak da ihtimal dâhilindedir. O zaman takdir: لِمَعَادِهِمْ بِأَنْ أَخْلَصُوا الذِّكْرَ (Vatanlarını hatırlamada samimiyet gösterdikleri için onları halis kıldık.) şeklinde olur.²⁷⁶

6. Kelimelerde Yapılan Takdim-Tehir

Âl-i İmrân sûresi 195. âyette geçen وَقَاتِلُوا وَقُتِلُوا (Savaştlar ve öldürüldüler) kelimelerini Nâfi, Âsım ve Ebû Amr; birinciyi elifle, ikinciyi elifsiz ve tahfipli olarak okumuşlardır. Dolayısıyla anlam: “Onlar o Peygamberle, öldürülünceye kadar savaşmışlardır.” şeklinde olur.²⁷⁷

Hamza ve Kisâî ise; bu kelimeleri takdim- tehirle وَقَاتِلُوا وَقُتِلُوا şeklinde okumuşlardır.²⁷⁸ Buradaki vav harfî fasl içindir. İbn Kesîr ve İbn Âmir ise; ikinci fiili şedde ile وَقَاتِلُوا وَقُتِلُوا (Savaş alanında kesilip doğrandılar.)

²⁷⁰Razî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 62.

²⁷¹İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Zekvân, Asım, Hamza, Kisâî, Ya’kûb ve Halef’in kırâatlarıdır. Dâni, *a.g.e.*, s. 188.

²⁷²Nâfi ve Ebû Ca’fer’in kırâatlarıdır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 456; Palûvî, *a.g.e.*, s. 118. Şeybe ve A’rec de bu şekilde okumuştur. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 164.

²⁷³Hac 22/72.

²⁷⁴Enbiya 21/49.

²⁷⁵Ebû Zûr’a, *a.g.e.*, s. 613-614; Mekkî, *a.g.e.* c. II, s. 231.

²⁷⁶Mekkî, *a.g.e.*, c. II, *a.y.*; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. IX, s. 165.

²⁷⁷İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 221-222.

²⁷⁸Halefû'l-Âşir ve Mutavvei de bu şekilde okumuşlardır. Dimyâtî, *a.g.e.*, s. 219.

²⁷⁹Hasan el-Basrî ve Ebû Recâ da bu şekilde okumuşlardır. Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 480.

şeklinde okumuşlardır. Şeddeli okuma; mübâlağa anlamı içindir. Hasan el-Basrî de “ Kesilip doğrandılar” anlamını vermiştir.²⁸⁰

Bahsi geçen fiillerden birinciyi mechûl, ikinciyi ma'lûm kalıbıyla okuyanların hücceti; Allah yolunda savaşanlardan bir kısmının öldürülmesi, geride kalanların, arkadaşlarının öldürülmelerinden ötürü, ümitsizliğe düşmeyip, aksine savaşa aşk ve şevkle devam etmeleridir. Dolayısıyla onların bir kısmının öldürülüp, geriye kalanların ye'se düşmeyip muharebeye devam etmeleri daha önemli ve takdire şâyandır. Nitekim bu kırâat; فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله (... Allah yolunda başlarına gelen olumsuz şeylerden dolayı ne gevşeklik ne de zayıflık gösterdiler.)²⁸¹ âyetinin anlamına uygun düşmektedir.²⁸²

El-Fârisî'ye göre; birincinin ma'lûm, ikincinin mechûl okunması güzeldir. Çünkü savaş, öldürmeden önce gerçekleşir. İkinci fiili şeddeli okumak ise; “ Bütün kapıları kendilerine açık olduğu halde...” âyetinde²⁸³ مُفْتَحَةً kullanıldığı gibi, savaşta da öldürme olayının çok olması sebebiyle şeddeli okunması yerinde ve güzel olmuştur.²⁸⁴

Tevbe sûresi 111. âyette geçen فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ (...Allah yolunda öldürürler ve öldürülürler) fiillerini Hamza ve Kisâî, âyetteki yerlerini takdim-tehirle, birincisini mechûl, ikincisini mechûl kalıbıyla فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ şeklinde okumuşlardır.²⁸⁵ Diğer imamlar ise; birinciyi ma'lûm, ikinciyi mechûl kalıbıyla okumuşlardır.²⁸⁶

Söz konusu âyette geçen fiillerden birincisini ma'lûm, ikincisini mechûl okuyanlara göre anlam: “Onlar (inanınlar) kâfirleri öldürürler ve öldürülünceye kadar savaşmaktan kaçınmazlar.” şeklinde olur.

Bu fiillerden birinciyi mechûl; ikinciyi ma'lûm kalıbıyla okuyanlara göre mâna: “ Müslümanlardan büyük bir çoğunluk öldürülse bile, geride kalan müslümanlar asla vazgeçmezler ve düşmanla savaşmaya devam eder ve kafirleri öldürürler.” şeklinde olur.²⁸⁷

²⁸⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. III, s. 480.

²⁸¹ Al-i İmrân 3/146.

²⁸² Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 373; el-Fârisî, *a.g.e.*, c. III, s.117.

²⁸³ Sâd 38/50.

²⁸⁴ el-Fârisî, *a.g.e.*, c. III, s. 117.

²⁸⁵ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 509. Halef de bu imamlara muvafakat etmiştir. Palûvî, *a.g.e.*, s. 67.

²⁸⁶ İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 319; Palûvî, *a.g.e.*, s. 67.

²⁸⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c. V, s. 509-510.

Sonuç

Ebû Hayyân, Tefsîr alanında iki tane eser kaleme almıştır. Bunlar, el-Bahru'l-Muhît ve bunun muhtasarı olan en-Nehru'l-Mâd'dır. el-Bahru'l-Muhît, Ebû Hayyân'ın dinî ilimler sahasında kaleme aldığı en büyük eseri olarak kabul edilmektedir. Döneminin en önemli dil bilginlerinden olan Ebû Hayyân, "Nahviyyu 'Asrihî ve Luğâviyyuhû ve Müfessiruhû", "Şeyhu'n-Nuhât", "Sibeveyhi'z-Zamân", "Lisânu'l-Arâb", "İmâmu'n-Nuhât" gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. Daha çok nahiv ilmiyle temâyüz eden Ebû Hayyân'ın, kırâat, hadîs, tarih, edebiyat ve lügat ilimlerinde de geniş bir birikime sahip olduğu tefsîrinden anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân, tefsîrinin mukaddimesinde kırâat ilmini müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında zikretmiş ve eserin muhtelif yerlerinde kırâatlar ve sahipleri hakkında bir çok bilgiler vermiştir. Tefsîrinden anlaşıldığı üzere genel olarak kırâatları ikiye ayırmaktadır. Birincisi Mütevâtir Kırâatlar; ikincisi Şâzz Kırâatlardır. Ebû Hayyân için kırâatın mütevâtir olması, kırâatın senedinin sağlam ve güvenilir olmasına bağlıdır. Müfessirimiz, kırâat alanında bir şart olarak öne sürülen nahiv kaidelerine uygunluğu mütevâtir kırâat için bir gereklilik olarak kabul etmemektedir. Bundan dolayı Ebû Hayyân, Arap dili açısından nahiv kaidelerine daha uygun olmasına rağmen mütevâtirlik şartını taşımayan kırâatlara itibar etmemiştir. Sonuç olarak senedinin sağlam oluşunu, kırâatın sıhhati noktasında yeterli görmektedir. Ebû Hayyân sened açısından sağlam olan Kırâat-ı Seb'a -Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza b. Habib ve Kisâî- imamlarının rivâyet ettiği bütün kırâat vecihlerini esas almış ve eserinde bunların mütevâtir olduğunu açıkça ifade etmiştir. Haddizatında, bu yedi kırâat imamının kırâatı ile ilgili müstakil eserler kaleme alması, onun Kırâat-ı Seb'a'ya verdiği değeri ve önemi açıkça göstermektedir.

Ebû Hayyân, mütevâtir kırâatların hepsini Kur'ân olarak kabul etmiştir. Nahiv ile ilgili kaideleri ve dil ile ilgili hükümleri bu mütevâtir kırâatlar üzerine binâ etmiştir. Ebû Hayyân'a göre kırâatlar esas kabul edilmesi gereken asıllardır. Bu kırâatları inkâr eden ya da hatalı bulan müfessir ve dilcilere şiddetle karşı çıkmış ve onları sert bir dille eleştirmiştir. Özellikle Zemahşerî ve onu takip etmekle suçladığı İbn Atiyye'yi çok sert bir dil ve üslûpla yermiştir. Zemahşerî ve eleştirdiği diğer kişilerin nahiv kurallarına dayanarak şâzz dediği mütevâtir kırâatların çoğu kez dil açısından izahlarını yapmış ve bunların Arap dilinde bir vecihlerinin bulunduğunu zikretmiştir. Örneğin, abdest âyetinde geçen *أَرْجُلَكُمْ* kelimesindeki bütün mütevâtir kırâat vecihlerini zikretmiş, eleştirilen sahîh kırâatların Arap dili açısından da izahlarını yapmış, fakat bu doğrudur ya da şu daha doğrudur diye bir hüküm belirtmemiş; her iki kırâatın ortaya çıkardığı anlamları kabul etmiştir.

Kaynakça

Adıgüzel, Mehmet; *Kırâatlar Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsîr-i Kebîri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum Atatürk Üniversitesi S.B.E., Erzurum-1998.

Afif Abdurrahman, “et-Tezkiretü li Ebî Hayyân el-Endülüsi”, *Mecelletu Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk*, C.53/I, Şam-1978.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul-1955.

Beydâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ömer; *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 2. Baskı, Beyrut-2004.

Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-ts.

Dimaşkî, Ebu'l-Mehasin Şemsüddin Muhammed b. Ali el-Huseynî, *Zeylu Tezkireti'l-Huffâz li'z-Zehebî*, Dimaşk-ts.

Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed b. Abdî'l-ğani, *İthâfu Fudalai'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbea Aşer*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1285/1865.

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût-1992.

Eyice Semavî, “Akmer Câmiî” mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, 282.

Ebu's-Suûd, Muhammed Kahire b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli'-Selim ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerim*, ts.

Ebû Ubeyde, M'amer b. Müsenna et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'an*, (T'alik ve thk. Sezgin Fuat), Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut-1401-1981.

Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-Kırâat*, (thk. Said el-Efğânî), Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut-1399/1979.

Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdulğaffâr; *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-Seb'a* (thk. Bedrüddin Kahveci, Beşir Cuycâtî), I. Baskı, Dimeşk- 1404/1984.

Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut- 1371/1980.

Hanbelî, Ebu'l-Felah Abdulhay b.Ahmed b. Muhammed b. El-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-ts.

İbn Atıyye, Abdülhak b. Ğâlib; *El-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Fas – 1979-1991.

İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâtü'l-Kurrâ*, (nşr. G. Bergstrasser), Mektebetü'l-Hancî, Mısır-1933.

İbn Hacer el-Askalânî Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut- ts.

İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasar fi Şevâzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bedi'* (nşr. C. Bergstraesser), Matbaatu'l-Rahmâniyye, Mısır 1934.

İbnü'l-Hatib Ebû Abdillâh Lisânüddin Muhammed b. Abdullâh, *el-İhâta fi Ahbâri Ğirnâta*, (thk. Muhammed Abdullâh 'Inân), Mektebetü'l-Hancî, Kahire-1975.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır-ts.
- İbn-i Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-Kirâât* (nşr. Şevkî Dayf), Dâru'l-Maârif, Kahire 1400/1981, 3.baskı .
- İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire-1963.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed; *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Mısır-1966, 3. Baskı.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, (Thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut-ts.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelus er-Ratîb*, (thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut-1968.
- Makrîzî, Takiyüddin Ebu'l-' Abbas Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Dâru Sâdır, Beyrut-ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib Hemmuş el-Kaysî, *Kitâbu'l-Keşf an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb' ve İleliha ve Hiceciha*, (thk. Dr. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risale, IV. Baskı, Beyrut- 1407/1987.
- Özdemir, Mehmet "Cebelîtarık"mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Palûvî, eş-Şeyh Hamid b. Abdilfettâh(ö.1173/1754), *Zübdetü'l-İrfân*, Hilal Yay., Arif Efendi Matbaası, İstanbul- 1312/1893.
- Razi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kurayşî , et-Teymî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihi'l-Ğayb)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, Beyrut-ts.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*,(thk. Helmut Ritter), Dâru'n-Ner Franz Siteiner, Wiesbaden-1970.
- , *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-'Umyân*, el-Matbaatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi; *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire-1964.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire-1964.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Mısır-1968, 3. Baskı.
- Temel, Nihat, *Kirâat ve Tecvid Istılahları*, MÜİF Y yay., İstanbul-1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi; *Hak Dîni Kur'ân Dili* (sdlş.:İsmail Karaçam, Emin Işık, Nurettin Bolelli, Abdullah Yücel), İstanbul- ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (thk. Abdülcelil Abduh Şiblî), Alemü'l-Kütüb, I. Baskı, Beyrut- 1408/1988.
- Zehebî, *Marifetü Kurrâi'l-Kibâr*, (Thk. Muhammed Avvâd Ma'rûf, Şu-

ayb el-Arnâvût, Salih Mehdî Abbâs), 1.baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1404/1984.

-----, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-1985.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b.Ömer; *el- Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* (thk. Yûsuf Hammâdî), Mektebetü Mısır, ts.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, 3. baskı, Beyrut-1389/1969.

HZ. PEYGAMBER'İN SÜKÛTUNUN ANLAM DEĞERLERİ

THE SEMANTIC VALUE OF SILENCE OF THE PROPHET

HÜSEYİN VURUŞKAN
DR.
BİNGÖL / YAYLADERE İLÇE MÜFTÜSÜ



2018 • SANI:1 • SAYFA 47-74

ABSTRACT

The semantic content of the silence of the Prophet has been examined in this article. The reasons and the meanings of the silence of the Prophet have been analyzed under the light of data derived from narrations. As a conclusion, it has been determined that the silence of the Prophet was a source of sharia as one of the most significant means of taqirir sunnah and it has a wide variety of semantic values in human relations. This fact has also revealed that it is necessary to evaluate the prophetic and humane characteristics of the Prophet together in order to understand sunnah correctly.

Key Words: Sunnah, Taqirir, Silence, Evidence, Judgment.

ÖZ

Bu makalede Hz. Peygamber'in sükûtunun anlam muhtevası ele alınmıştır. Makalede, Hz. Peygamber'in sükûtunun sebepleri ve hangi anlamlara geldiği delilleriyle birlikte tahlil edilmiştir. Neticede Hz. Peygamber'in sükûtunun, takrîrî sünnetin en önemli araçlarından biri olarak şer'î bir kaynak olduğu, bununla birlikte beşerî münasebetlerde çok çeşitli anlam değerlerini ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Bu husus, sünneti doğru anlamada Hz. Peygamber'in nebevî ve beşerî vasıflarının birlikte değerlendirilmesi gereğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Sükût, Takrîr, Delil, Hüküm.

Giriş*

Allah Rasûlü (s.a.s) bir hadiste, evlenmemiş bir kızın evlenme konusunda görüşü sorulduğunda, hayâsından dolayı susmasının rıza ve kabul olduğunu ifade etmiştir.¹ O (s.a.s) bu ifadesiyle, sükûtun onay ve tasvip manasına gelebileceğini işaret ederek sükûtun da bir ifade gücünün olduğunu göstermiştir. Nitekim Mecelle’deki, “*Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır. Yani sükût eden kimseye şu sözü söylemiş oldu denemez. Lâkin söyleyecek yerde sükût etmesi, ikrâr ve beyan addolunur.*”² kaidesi sükûtun bu yönünü ifade etmektedir. Bu kurala göre bir kişinin konuşması gereken yerde susması, bir ikrâr ve açıklama olarak kabul edilmektedir.³ Diğer bir ifadeyle gerekli durumlarda sükût, insanın iradesini beyan yollarından biri olarak kabul edilmekte ve sergilendiği ortama göre muhtelif anlamlar ifade etmektedir.

Sükût, iletişim sürecinde çok farklı mesajlar yansıtmaktadır. Çeşitli anlam nüanslarıyla sükût, konuşmanın vereceği bilgiyi, ona farklı bir anlamsallık katarak sunar.⁴ Daha net bir ifadeyle, her sükûtun, iletişimde değişik yorumlara ve sonuçlara yol açabilecek kendine özgü bir anlamı vardır.⁵

* Bu makale “Tahrîrî Sünnet ve Değeri” adlı doktora tezinin birinci bölümündeki “Hz. Peygamber’in Sükûtunun Anlamları” konusunun ilâvelerle yeniden düzenlenmesi suretiyle kaleme alınmıştır.

¹ Buhârî, Nikâh 41, Hadis no: 5136; Müslim, Nikâh 68, Hadis no: 1421; Ebû Dâvûd, Nikâh 34, Hadis no: 2100; Nesâî, Nikâh 31, Hadis no: 3260; Ahmed b. Hanbel, II, 188, Hadis no: 2526.

² Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, (Metni Kontrol Eden: Ali Himmet Berki), Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1959, m. 67, s. 13.*

³ Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kâideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2001, s. 151.

⁴ Naile Hacızade, “Türkçede Susma ve Sessizlik Kavramları Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy: 29-Bahar, Konya 2011, s. 3.

⁵ Cemal Tosun, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2005, s.

Sükût, bazen öfkeyi, direnci, endişeyi, korkuyu, sıkılmayı ve gizliliği yansıtır; bazen anlamamayı, düşünmeyi, dinlemeyi, dinlenmeyi, dikkat çekmeyi, duygu yoğunluğunu, etik bir davranışı ve hâl ile anlaşmayı yansıtır. Sükût bazen de onaylamayı ve onaylamamayı yansıtır.⁶

Sükût, hem nebevî hem de beşerî vasfıyla Hz. Peygamber'in hayatında ise daha değişik anlam değerleriyle karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle nübüvvet vasfı gereği Hz. Peygamber'in sükûtu, sünnetin takrîr yönünü oluşturması açısından şer'î hüküm ifade etmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.s), bir beşer olarak değişik münasebetlerle sükût etmiştir. Allah Rasûlü'nün ihtiyaç olmadıkça konuşmaması⁷ bunlardan biridir. Zira insanın bazen konuşmaması genel olarak beşer olmanın bir gereğidir.⁸ Ayrıca insanın sürekli konuşması olağan bir durum değildir. İnsan bazen susmaya ve kendini dinlemeye ihtiyaç duymaktadır.

Ayrıca İbn Ebî Hâle (ö. 36/656) kendi gözlemleriyle, Hz. Peygamber'in sükûtunun; hilm, tedbir, takdir ve tefekkür olmak üzere dört farklı anlamının olduğunu ifade ederek⁹ meselenin farklı boyutlarına dikkat çekmiştir. Ancak Allah Rasûlü'nün sükûtu daha fazla anlam çeşitliliğini ihtiva etmektedir.¹⁰ Zira konuyla ilgili rivayetler bunu göstermektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in sükûtu, şu anlamlara gelmektedir.

1. Takrîr İfade Etmesi

Hz. Peygamber'in sükûtu denildiğinde ilk akla gelen husus takrîr yani onaydır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s), gerek huzurunda gerekse gıyabında şer'î bir hüküm içerikli olarak vâki olan sözlere veya fiillere bazen sükûtla karşılık vermiştir. Hz. Peygamber'in bu içerikteki sükûtu, ilgili söz veya fiilleri onayladığına hamledilmiş ve takrîr sünnetin muhtevasına dâhil

82.

⁶ Konuyla ilgili olarak bkz. Hacızade, "Türkçede Susma ve Sessizlik Kavramları Üzerine", s. 5; Tosun, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, s. 82; Yusuf Macit, "Din Hizmetlerinde Sözlü ve Sözsüz İletişim", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, DİB Yayınları, Ankara 2008, c. I, s. 413.

⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, Dâru'l-Erkâm*, Beyrut, t.y., s. 184, Hadis no: 226.

⁸ M. Süleyman Aşkar, *Ef'âlur-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2010, c. II, s.71.

⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, c. II, s. 632; *Kâdî İyâz, eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukukî'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, s. 178; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, c. III, s. 351; *Âmirî, Behcetü'l-Mehâfil ve Buğyetü'l-Emâsil*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2009, s. 504.

¹⁰ Bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslâm'ın Güncel Sunumu/2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, s. 221.

edilmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şunlardır:

a. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s) yüksek sesle telbiye getirdi. İnsanlar da telbiyeye “zü’l-meâric” (yüksek dereceler sahibi) gibi kelimeler ilave ediyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.s) söylenenleri işittiği hâlde ses çıkarmıyordu.¹¹ Hadisin diğer bir rivayeti ise özetle şöyledir: Rasûlullah (s.a.s), Zü’l-Huleyfe’de ihrama girip oradaki mes-citte namaz kıldıktan sonra devesi Kasvâ’ya bindi ve “*Lebbeyk Allâhümme lebbeyk! Lebbeyke lâ şerike leke lebbeyk! İnne’l-hamde ve’n-ni’mete leke ve’l-mülk. Lâ şerike lek.*” diyerek telbiye getirdi. İnsanlar ise farklı şekillerde telbiye getiriyordu. Rasûlullah (s.a.s) bundan dolayı onlara bir şey demedi, kendi telbiyesine devam etti.¹²

Telbiyeye Allah Rasûlü’nün söylediği sözler dışında ilavelerde bulunmak cumhura göre caizdir.¹³ Bunun delili ise hadiste geçtiği üzere Hz. Peygamber’in telbiyeye başka kelimeler ilave edenleri gördüğü hâlde onlara bir şey demeyerek uygulamalarını takrîr etmesidir.¹⁴

b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sekafî (ö. 150/767) şöyle demiştir: Biz Enes’le, Mina’dan Arafat’a doğru giderken, telbiye hakkında, “*Siz Rasûlullah ile birlikte nasıl yapardınız?*” diye sordum. Bunun üzerine Enes, “*İsteyen telbiye getirir, isteyen de tekbir getirirdi, kimse de yadurğanzmadı.*” diye cevap verdi.¹⁵

Sünnet olan, bayram günü Akabe cemresine ilk taşı atana kadar telbiyeye devam etmektir.¹⁶ Yukarıdaki rivayet bu hükmü teyit ettiği gibi, Araf

¹¹ Ebû Dâvûd, Menâsik 26, Hadis no: 1813; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, V, 70, Hadis no: 9032.

¹² Müslim, Hac, 147, Hadis no: 1218; Ebû Dâvûd, Menâsik 56, Hadis no: 1905; Ahmed b. Hanbel, VI, 93-94, Hadis no: 14814; İbn Mâce, Menâsik 84, Hadis no: 3074.

¹³ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-Fevâid-i Müslim*, Dâru’l-Vefâ, Mansûra 1998, c. IV, s. 269; *Nevevî, Sahihu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî*, Müessesetü Kurtuba, y.y., 1994, c. VIII, s. 241; *Azîmâbâdî, Avnü’l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, c. I, s. 859; *Sehârenfüri, Bezlü’l-Mechûd fî Halli Ebi Dâvûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut t.y., c. IX, s. 30.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Dâru’r-Reyyân, Kâhire 1986, c. III, s. 480; Emîr es-San’ânî, *et-Tahbîr li-İzâhi Meâni’t-Teysîr*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 2012, c. III, s. 257; *Azîmâbâdî, Avnü’l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*, c. I, s. 859.

¹⁵ Buhârî, İdeyn 12, Hadis no: 970; Müslim, Hac 274, 275, Hadis no: 1285; Muvatta, Hac 43, Hadis no: 810; Ahmed b. Hanbel, V, 305, Hadis no: 12396; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, c. III, s. 438, Hadis no: 6271. Hadisin İbn Ömer rivayeti ise şöyledir: “*Biz, Rasûlullah (s.a.s) ile birlikte Mina’dan Arafat’a kuşluk vakti geçtik. Kimimiz telbiye, kimimiz de tekbir getiriyordu.*” Bkz. Müslim, Hac 272, Hadis no: 1284; Nesâî, Menâsikü’l-hac 191, Hadis no: 2995, 2996.

¹⁶ Hattâbî, *A’lâmü’l-Hadis fî Şerhi Sahihi’l-Buhârî*, Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, Mekketü’l-Mükerrreme 1988, c. I, s. 599; Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. VI, s. 426; *Kirmânî, el-Kevâkibü’d-Derârî fî Şerhi Sahihi’l-Buhârî*, Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1981, c. VIII, s. 157; Kastallânî, *İrşâdû’s-Sârî li-Şerhi Sahihi’l-Buhârî*, Matbaatü’l-Kübrâ’l-Emriyye, Mı-

günü sabah namazından sonra telbiyenin kesileceğini söyleyenler aleyhine delildir. Diğer taraftan rivayet Mina'dan Arafât'a giderken telbiye yanında tekbir getirmenin de caiz olduğunu göstermektedir.¹⁷ Çünkü Hz. Peygamber'in, sahâbenin söz konusu uygulamalarını reddetmeyerek takrîr etmesi bu hükümlere delâlet etmektedir.¹⁸

c. Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber (s.a.s), Hendek Gazvesi günü (Benî Kurayza üzerine giderken) “Sizden hiç kimse Kurayza yurduna varmadan ikinci namazını kılmasın.” buyurdu. Yolda giderken namazın vaktinin girmesi üzerine onlardan bir kısmı bu emre uyararak, “Biz Kurayza yurduna varmadıkça ikinci namazını kılmaya-çağız.” dedi. Bir kısmı ise namaz vaktinin geçmesinden korktular ve “Bilakis biz kılacağız, çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), böyle söylemekle sizin namazı terk etmenizi kastetmedi.” diyerek namazı kıldılar. Daha sonra bu husus Hz. Peygamber'e anlatılınca, Hz. Peygamber (s.a.s) onlardan hiçbiri- ni ayıplamadı.¹⁹

Kurayza oğulları Hendek S.a.s'ında düşmanla işbirliği ederek Müslümanlara ihanet etmiştir. Allah Rasûlü (s.a.s) bunun cezasını vermek için s.a.s'ın bitir bitmez onların üzerine hareket emrini vermiş ve oraya varmadan ikinci namazının kılınmaması direktifini vermiştir. Ancak güneş gurûba yaklaşınca²⁰ ashâbtan bir kısmı Hz. Peygamber'in namaz konusundaki emrini hakikat dışında bir manaya yani acil hareket etmeye hamlederek namazı kılmışlar; diğer bir grup sahâbe ise bu emri hakikate yani harp hâlinde namazın tehir edilebileceğine hamlederek²¹ güneş battığı hâlde namazı kılmamışlardır.²² Neticede her iki ictihad Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından takrîr edilmiştir.²³ Bu rivayetten harp gibi şer'î mazerete mebni olarak

sır, h. 1323, c. III, s. 197.

¹⁷ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, c. IX, s. 43; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. VIII, s. 157; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. III, s. 197

¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. III, s. 596; Abdülkerim en-Nemle, *el-Câmi' li-Mesâilî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2000, s. 137.

¹⁹ Buhârî, Meğâzî 31, Hadis no: 4119; Müslim, Cihâd ve siyer 69, Hadis no: 1770.

²⁰ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye*, Beyrut 1988, c. IV, s. 8.

²¹ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, c. XII, s. 140; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâid-i Müslim*, c. VI, s. 110; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 383.

²² Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, c. IV, s. 8.

²³ Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, c. I, s. 101; Nüreddin Muhtâr el-Hâdimî, *İlmü Mekâsîdü's-Şeria*, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 2001, s. 47; Ramazan el-Bûtî, *Fıkhü's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1991, s. 332. Ayrıca bkz. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, c. XII, s. 140; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. II, s. 507.

namazın tehir edilebileceği hükmüne ulaşan Buhârî (ö. 256/870), bu hükmün bir uzantısı olarak korku durumlarında vaktin çıkmasını beklemeden namazı îmâ ile kılmanın evleviyetle caiz olduğunu ifade etmiştir.²⁴

2. Vahiy Beklemeyi İfade Etmesi

Hiz. Peygamber (s.a.s), hükmü bulunmayan bazı meselelerde kendisine soru sorulduğu zaman bazen hemen cevap vermemiş, vahiy gelene kadar sükût ederek beklemiştir.²⁵ Rivayetlerden anlaşıldığına göre bu durum sahâbenin de dikkatini çekmiş ve Allah Rasûlü'nün bu hâli rivayetlere yansımıştır. Buhârî (ö. 256/870) de bu hususu bir bâb başlığı ile dile getirmiştir. Buhârî'nin konuyla ilgili bâb başlığı şöyledir: Hiz. Peygamber (s.a.s), kendisine vahiy gelmeyen konularda soru sorulduğunda "*bilmiyorum*" der ya da kendisine o konuda vahiy gelinceye kadar, o soruya cevap vermezdi. O (s.a.s), "*Şüphesiz ki biz sana Kitabı hak olarak indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.*"²⁶ âyetinden dolayı, rey ve kıyâs ile bir söz söylemezdi.²⁷ Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir:

a. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) şöyle anlatmıştır: Bir gün Medine'de, Allah Rasûlü (s.a.s) ile birlikte bir tarlada yürüyordum. Allah Rasûlü (s.a.s), hurma dalından bir değneğe dayanarak yürüyordu. O sırada birkaç Yahudiye rastladık. Onlardan bazısı, "*Ona ruh hakkında sorun.*" dedi. Bazısı da, "*Hayır, sakın sormayın, olur ki hoşunuza gitmeyecek bir cevap verir.*" dedi. Sonunda kalkıp geldiler ve "*Yâ Eba'l-Kâsim! Bize ruhtan bahset!*" dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s) bir müddet sükût etti. Ben, o esnada kendisine vahiy geldiğini anladım. Bu yüzden de vahiy tamamlanuncaya kadar biraz geriye çekildim. Bir müddet sonra Allah Rasûlü (s.a.s), "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki, ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size onun hakkında pek az bir ilim verilmiştir.*"²⁸ âyetini okudu.²⁹

Bu rivayetten açıkça anlaşıldığına göre Hiz. Peygamber'in sükût etmesi vahiy beklemeye yöneliktir. Çünkü Hiz. Peygamber (s.a.s) kendisine sorulan soruya hemen cevap vermemiş vahyin gelmesini beklemiştir.³⁰ Nitekim

²⁴ Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, c. III, s. 150; Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, c. II, s. 908.

²⁵ Aşkar, *Ef'âlur-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi 'ş-Şer'iyye*, c. II, s. 72.

²⁶ Nisâ, 4/105.

²⁷ Bkz. Buhârî, İ'tisâm 8, Bâb başlığı.

²⁸ İsrâ, 17/85.

²⁹ Buhârî, İlim 47, Hadis no: 125; Müslim, Sıfâtü'l-Münafikîn 32, Hadis no: 2794; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân 18, Hadis no: 3152; Ahmed b. Hanbel, II, 564, Hadis no: 3975.

³⁰ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, c. XXV, s. 71; İbn Hacer, *Fet-*

Buhârî de (ö. 256/870) yukarıda zikredilen bâb başlığında bu rivayete de yer vererek bu hususa işaret etmiştir.³¹

b. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle anlatmıştır: Hastalanmıştım. Geçmiş olsun demek üzere, Allah Rasûlü (s.a.s) ve Ebû Bekir beni ziyarete gelmişlerdi. Bize geldiklerinde ben baygınmışım. Bu sırada Allah Rasûlü (s.a.s) abdest almış, abdest suyundan birazını da benim üzerime serpmiş. Bunun üzerine ben ayıldım. Bir de ne göreyim karşımda Allah Rasûlü (s.a.s) duruyor. Hemen sordum, “*Yâ Rasûlallah! Malımı ne yapayım?*” *Bana bir cevap vermedi. Derken miras âyeti*³² nâzil oldu.³³

Bu rivayette Hz. Peygamber’in, Câbir b. Abdullah’a cevap vermemesinin sebebi ichtihadla bir hükme varamadığından vahiy beklemeye yöneliktir.³⁴

Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla beklediği cevap bu rivayetlerde olduğu üzere âyetler şeklinde gelmiştir. Bazen ise vahiy âyetler hâlinde değil, farklı bir tarzda gelmiştir. Bu şekildeki vahiyler, vahy-i gayr-i metlûv³⁵ veya sünnet vahiyi³⁶ denilmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir:

a. Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber (s.a.s), bir gün minbere oturdu, biz de onun etrafında oturduk. Allah Rasûlü (s.a.s), “*Benden sonra sizin hakkınızda endişe ettiğim şeylerden biri, dünya nimetlerinin ve zînetlerinin size bolca verilmesidir.*” buyurdu. *Oradakilerden biri, “Yâ Rasûlallah! Hiç hayır, şer getirir mi?” diye sordu. Allah Rasûlü (s.a.s), bu soru üzerine sükût etti. Bunun üzerine ona, “Ne diye Rasûlullah’a böyle soru soruyorsun. Bak, sana cevap bile vermiyor!” diye çıkışıldı. Bir de baktık ki kendisine vahiy geliyor. Allah Rasûlü (s.a.s) vahiy hâli geçince terini sildi. Sonra da soru soran şahsa dönerek şöyle buyurdu: “Muhakkak ki, hayır şer getirmez. Ancak baharın bitirdiği otlar-*

hu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, XIII, 305; Kastallânî, İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, c. X, s. 322.

³¹ Bkz. Buhârî, İ'tisâm 8, Bâb başlığı.

³² Bazı rivayetlerde bu âyetin Nisâ suresinin 11. âyeti olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Buhârî, Tefsîr (Nisâ) 4, Hadis no: 4577; Müslim, Ferâiz 6, Hadis no: 1616; Tirmizî, Ferâiz 6, Hadis no: 2103. Bazı rivayetlerde ise bu âyetin Nisâ suresinin 176. âyeti olduğu ifade edilir. Bkz. Müslim, Ferâiz 5, Hadis no: 1616; Tirmizî, Ferâiz 7, Hadis no: 2104.

³³ Buhârî, İ'tisâm 8, Hadis no: 7309; Ferâiz 1, Hadis no: 6723; Müslim, Ferâiz 5, Hadis no: 1616; Tirmizî, Ferâiz 6, 7, Hadis no: 2103, 2104.

³⁴ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Müessesetü Kurtuba, y.y., 1994, c. XI, s. 80-81; Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâzî Ehâdisi'l-Buhârî*, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2008, c. XI, s. 159. Ayrıca bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâid-i Müslim*, c. V, s. 330.

³⁵ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *DİA*, TDV, Ankara 2012, c. XLII, s. 442.

³⁶ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 72; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 57.

dan, öldüren yahut ölüme yaklaştıran bitkiler de vardır. Yalnız yeşillik yiyen hayvanlar böyle değildir. Çünkü onlar yeşillikten yerler, böğürleri dolu mu da güneşe karşı dururlar. Geviş getirirler, rahatça def-i hacet yaparlar, sonra tekrar dönüp yayılırlar. Bu mallar hoştur, güzeldir. Ondandır fakire, yetime ve yolda kalmışa verebilen Müslüman için o mal ne güzel bir arkadaştır. Fakat o malı haksız kazanan kimse ise yiyip de doymayan kimse gibidir ve o mal kıyamet günü onun aleyhinde bir şahit olacaktır.”³⁷

Ashâbın müşahedesine göre bu rivayette Hz. Peygamber’in soru üzerine sükût etmesi bu konuda vahiy beklemeye yöneliktir.³⁸ Çünkü sorulan soruya vahiy geldikten sonra cevap vermiştir.

b. Ya‘lâ b. Ümeyye’den (ö. 60/679-80) şöyle rivayet edilmiştir: Ya‘lâ, Ömer b. Hattâb’a, Rasûlullah’a vahiy gelirken vahyin inişini kendine göstermesini istemişti. Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s), Ci‘râne’de bulunduğu bir sırada ashâbıyla birlikte otururken bir adam geldi ve “*Yâ Rasûlallah! Güzel koku sürünmüş olarak umre için ihrama giren bir kimse hakkında ne dersiniz?*” diye sordu. Allah Rasûlü bir müddet sustu. Akabinde kendisine vahiy geldi. Bunun üzerine Ömer, Ya‘lâ’ya işaret etti, o da hemen geldi. O sırada Rasûlullah’ın üzerinde kendisine gölgelik yapılmış bir örtü vardı. Ya‘lâ, başını bu örtünün içine soktu. Rasûlullah’ı vahyin ağırlığından dolayı yüzü kızarmış bir hâlde gördü. Rasûlullah (s.a.s), hırıltılı bir şekilde nefes alıp veriyordu. Rasûlullah’ın bu hâli geçtikten sonra, “*Umre hakkında soru soran nerede?*” buyurdu. Soru soran adam yanına getirilince, “*Üzerindeki kokuyu üç kere yıka, cübbeyi çıkart ve haccında yaptıklarını umrende de yap.*” buyurdu.³⁹

Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber (s.a.s), kendisine sorulan bir soru karşısında bazen, hemen cevap vermeyip vahiyden destek almak için sükût etmiş, kendisine vahiy geldikten sonra cevap vermiştir. Ancak bu vahiy, Kur‘ân dışında bir bilgilendirmedir. Çünkü söz konusu rivayetlerden bu anlaşılmaktadır.

3. Onaylamama İfade Etmesi

Hz. Peygamber’in sükûtu onay ifade ettiği gibi onaylamama ve reddetme de ifade etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), bazı konularda kendisine

³⁷ Buhârî, Zekât 47, Hadis no: 1465; Müslim, Zekât 123, Hadis no: 1052; Nesâî, Zekât 81, Hadis no: 2587; Ahmed b. Hanbel, V, 18, Hadis no: 11330; İbn Hibbân, *es-Sahih*, VIII, 19, Hadis no: 3225.

³⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, c. VII, s. 56; Zekeriyâ el-Ensârî, *Min-hatü'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2005, c. III, s. 551; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. IX, s. 358.

³⁹ Buhârî, Hac 17, Hadis no: 1536; Müslim, Hac 8, Hadis no: 1180; Ahmed b. Hanbel, VII, 373, Hadis no: 18452; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 90, Hadis no: 9100.

danışıldığı zaman ya konuyu yahut soru şeklini tasvip etmediğinden, hoşnutsuzluğunu sükûtuyla ifade etmiştir.⁴⁰ Konuyla ilgili bir hatırasını Ebû Hüreyre (ö. 58/678) şöyle anlatmıştır: Bir gün, yâ Rasûlallah! Ben genç bir adamım. Kendi aleyhime kötü bir iş yapmaktan korkuyorum. Kadınlarla evlenecek dünyalık da bulamıyorum, hadım olabilir miyim? diye sordum. Allah Rasûlü (s.a.s) bana cevap vermedi. Sonra bu hâlimi bir kez daha arzettim. Yine sustu. Sonra bir daha sordum, yine sustu. (Dördüncü defa) bir daha aynı şeyi söylediğimde Rasûlullah (s.a.s) bana, “*Ey Ebû Hüreyre! Senin karşılaştığın mukadderatı yazan kalemin mürekkebi kurumuştur. Bu durumda sen ister kendini hadım ettir, ister ettirme!*” buyurdu.⁴¹

Burada Hz. Peygamber (s.a.s), Ebû Hüreyre'nin evlenmeyip hadımlaşma konusundaki isteğine, ısrarla sükûtle mukabelede bulunarak onun bu isteğini tasvip etmediğini ifade etmiş, Ebû Hüreyre ısrar edince de bu isteği onaylamadığını açıkça belirtmiştir. Çünkü dört defa sorulan bir soruya, sükût ettikten sonra söylediği sözden bu anlaşılmaktadır. Rasûlullah'ın ısrarla sükût etmesi, sorunun fenalığını kemâlî belâgatle ifade etmiş, sonunda söylediği cevap da ancak nehye delâlet etmiştir.⁴²

Konuyla ilgili diğer bir misal Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) şöyle rivayet edilmiştir: Bir defasında birisi Hz. Peygamber'e gelerek, “*Ey Allah'ın Rasûlü! Hizmetçiyi hatasından dolayı kaç kere affedeyim?*” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s) sükût etti. Adam soruyu tekrar sordu. Hz. Peygamber (s.a.s) yine sükût etti. Adam üçüncü defa sorduğunda Rasûlullah (s.a.s) bu sefer, “*Her gün yetmiş kere.*” buyurdu.⁴³

Hz. Peygamber'in buradaki sükûtu onaylamama ifade etmektedir. Çünkü affetmek devamlı yapılması istenen, rakamsal ifadelerle sınırlanması zor ahlâkî bir erdem olduğundan Hz. Peygamber (s.a.s) soruyu beğenmemiş ve sükût etmiştir.⁴⁴

4. Hilm İfade Etmesi

Sükûnet, yumuşak huyluluk, sabırlı, temkinli, vakur, anlayışlı ve affedici olmak gibi manalara gelen hilm,⁴⁵ Hz. Peygamber'in en önemli vasıfla-

⁴⁰ Aşkar, *Ef'âlur-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, c. II, s. 78.

⁴¹ Buhârî, Nikâh 8, Hadis no: 5076; Nesâî, Nikâh 4, Hadis no: 3212.

⁴² Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, c. XI, s. 256; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, c. XI, s. 5169.

⁴³ Ebû Dâvûd, Edeb123-124, Hadis no: 5164; Tirmizî, Birr 31, Hadis no:1956; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*; Mektebetü İbn Teymiyye, y.y., t.y., c. XIII, s. 326, Hadis no: 14127.

⁴⁴ Azîmâbâdî, *Avnü'l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, II, 2346; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmiî'l-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., c. VI, s. 81.

⁴⁵ Bkz. Mustafa Çağrıncı, “Hilim”, *DİA*, TDV, Ankara 1998, c. XVIII, s. 33; Serpil Başar, “Kur'an'da Hilm Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 49, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart 2013,

rından biridir. Hz. Peygamber'in kendisine uzun yıllar hizmet eden Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711-12) bir kez olsun öf bile dememesi, yaptığı herhangi bir şeyden dolayı onu azarlamaması⁴⁶ onun hilm vasfının ne kadar geniş olduğunu ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber (s.a.s) hilmî gereği karşılaştığı yalan, iftira, alay, tuzak ve tehdit gibi olumsuz tepki ve engellemelere karşı sabır ve temkinle karşılık vermiş, bilinçsizce hareketlere aldırış etmemiş, hatalara karşı affedici olmasını bilmiştir. Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e şahsına yönelik kötülöklere aynıyla karşılık vermeyerek sabretmesini tavsiye etmiş,⁴⁷ bilinçsizce yapılan hareketlere aldırılmaması ve cahillerden yüz çevirmesi gerektiğini bildirmiştir.⁴⁸ Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s) kendi şahsına karşı söz konusu olan bilinçsiz söz ve hareketleri önemsememiş, bunu da çoğu zaman sükût ederek ifade etmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir:

a. Bir gün Ebû Cehil, Safâ tepesinin yanında Hz. Peygamber'e hakaret etmiş, dinini ve peygamberliğini küçümseyecek sözler söyleyip her zamanki gibi onu incitip üzmişti. Hz. Peygamber (s.a.s) ise ona hiçbir şey söylememişti.⁴⁹

b. "Önce en yakın akrabamı uyar."⁵⁰ âyeti nâzil olunca Allah Rasûlü (s.a.s) bu âyetin gereğini yerine getirmek için tüm akrabalarını bir akşam yemeğe davet etti. Yemekten sonra Allah Rasûlü (s.a.s) söze başlamak istediği bir sırada, Ebû Leheb birden söze girerek ona şöyle dedi: "*Bunlar senin amcaların ve amcalarının oğullarıdır. Bunlara ne söylemek istersen söyle, ama sakın dinlerinden dönmelerini isteme. Ailenin bütün Araplarla s.a.s.aşacak güce sahip olmadığını bilmelisin. Sen yaptığın işe devam edersen, Kureyşliler diğer Arapların da yardımıyla sana çullanmadan önce ailenin seni durdurması daha kolaydır. Ben, senin kadar, kendi ailesi ve sülâlesi için afet ve belâ getiren başka kimseyi görmedim.*" Ebû Leheb'in bu sözleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) sustu ve bu toplantıda hiç konuşmadı. Hz. Peygamber (s.a.s) diyeceklerini daha sonraki bir yemek davetinde anlattı.⁵¹

s. 85.

⁴⁶ Buhârî, Edeb 39, Hadis no: 6038; Müslim, Fedâil 51, 52, Hadis no: 2309; Ebû Dâvûd, Edeb 1, Hadis no: 4774; Ahmed b. Hanbel, V, 740, Hadis no: 14025.

⁴⁷ En'âm/634; Nahl, 16/127; Ahkâf, 46/35; Müzemmil, 73/10-11.

⁴⁸ Nisâ, 4/63, 81; En'âm, 6/68; A'râf, 7/199; Ahzâb, 33/48.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. I, s. 321; Taberî, *Târîhü'r-Rusul ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1968, c. II, s. 333; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, Beyrut 2003, c. I, s. 568.

⁵⁰ Şuarâ, 26/214.

⁵¹ İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. I, s. 584-585; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*, Lecnetü İh-

5. Düşünme İfade Etmesi

Hız. Peygamber'in sükûtinun sebeplerinden bir diğeri düşünmedir.⁵² Zira Hız. Peygamber (s.a.s), kendisine bir soru sorulduğunda bazen hemen cevap vermemiş bir süre sükût ettikten sonra cevap vermiştir. Böylesi durumlarda Hız. Peygamber'in sükûtu düşünmeye yöneliktir. Zira susmanın nedenlerinden biri de düşünmektir. Çünkü insan, bir soru sorulduğunda düşünmeye ihtiyaç duyabilir.⁵³

Konuyla ilgili bir rivayet Ebû Mes'ûd el-Ensârî'den (ö. 42/662) şöyle nakledilmiştir: Bir gün Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14/635) meclisinde otururken, Allah Rasûlü yanımıza geldi. Beşîr b. Sa'd (ö. 12/633) ona, *"Allah Teâlâ sana sâlât ü selâm getirmemizi emrediyor. Peki, sana nasıl salavât getireceğiz ey Allah'ın Rasûlü?" diye sordu. Allah Rasûlü (s.a.s) bir süre sustu. Öyle ki bizler, "Keşke Beşîr bu soruyu sormasaydı!" diye düşündük. Bir müddet sonra Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Allâhümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ salleyte alâ âli İbrâhîm. Ve bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ bârekte alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecîd, deyin. Selâm da, bildiğiniz gibidir."*⁵⁴

Bu rivayette Hız. Peygamber'in sükût etmesi, bu konuda ya vahiy beklentisine ya da en uygun cevabı vermek için düşünmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵ Ancak Hız. Peygamber'in, sahâbeye öğrettiği salavât şekillerinin farklı olması bu konuda Hız. Peygamber'in ictihadının belirleyici olduğuna işaret etmektedir.⁵⁶

6. Tasdik İfade Etmesi

Ebû Musa el-Eş'ârî (ö. 42/662-63) şöyle anlatmıştır: Bir gün kabileden birkaç kişiyle birlikte Hız. Peygamber'in yanına gelmiştim. Hız. Peygamber (s.a.s), *"Müjdeler olsun, başkalarına da bu müjdeyi verin. Kim sadık kalarak Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet ederse cennete gi-*

yâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kâhire 1997, c. II, s. 432.

⁵² İbn Akîl, *el-Vâzıh fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, c. II, s. 32. Ayrıca bkz. Aşkar, *Ef'âdur-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, c. II, s. 76.

⁵³ Aşkar, *Ef'âdur-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, c. II, s. 76.

⁵⁴ Müslim, Salât 65, Hadis no: 405; Ebû Dâvûd, Salât 178-179, Hadis no: 980; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân 34, Hadis no: 3231, Nesâî, Sehv 49, Hadis no: 1281; Muvatta, Kasru's-salât 67, Hadis no: 432.

⁵⁵ İbn Allân, *Delîlü'l-Fâlihîn li-Turukı Riyâzü's-Sâlihîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. VII, s. 222.

⁵⁶ Bu konuda Ebû Mes'ûd el-Ensârî'nin yukarıdaki rivayetini ilave olarak Kâ'b b. Ucre (ö. 52/672) (Bkz. Buhârî, Deavât 32, Hadis no: 6357; Müslim, Salât 66, Hadis no: 406) ve Ebû Humeyd es-Sâidi'den (ö. 60/680) (Bkz. Buhârî, Deavât 33, Hadis no: 6360; Müslim, Salât 69, Hadis no: 407) farklı lafız ve içerikte salavât şekilleri nakledilmiştir.

der.” buyurdu. Daha sonra onun (s.a.s) huzurundan ayrıldım ve bu durumu insanlara müjdelemeye başladım. Yolda Ömer b. Hattâb ile karşılaştık. Bu haberi duyunca bizi Rasûlullah’a geri götürdü ve “*Yâ Rasûlallah! Buyurduğunuz müjdeli haber insanlara duyurulduğu takdirde buna güvenip tembellik edebilirler.*” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah sustu.⁵⁷

Bu rivayette Allah Rasûlü’nün sükûtu, Hz. Ömer’in (ö. 23/644) sözünü tasdik içerikli görülmektedir. Çünkü Allah Rasûlü’nün, Hz. Ömer’in sözüne cevap vermemesi bu konuda yanlış anlaşılmanın söz konusu olabileceğine işaret etmektedir.⁵⁸

7. Talim İfade Etmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), bazen sükût ederek bir şeyler öğretmeyi de hedeflemiştir. Özellikle âdâb-ı muâşeret kurallarının öğretilmesinde bu yolu tercih etmiştir. Nitekim konuyla ilgili şu rivayetlerde de bu husus ifade edilmektedir:

a. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber (s.a.s), bir topluluğa bir şeyler anlatırken bir bedevî çıkageldi ve “*Kıyamet ne zaman kopacak?*” diye sordu. Rasûlullah (s.a.s) cevap vermeden konuşmasına devam etti. Bunun üzerine orada bulunanlardan bir kısmı, “*Adamın sorusunu duydu, fakat galiba soruyu beğenmedi.*” dedi. Bir kısmı ise, “*Hayır, soruyu duymadı.*” dedi. Rasûlullah (s.a.s), konuşmasını bitirince, “*Kıyamet hakkında soru soran nerede?*” buyurdu. Adam, “*Buradayım, Yâ Rasûlallah!*” deyince Allah Rasûlü (s.a.s), “*Emanet zâyi edildiği zaman kıyameti bekle!*” buyurdu. Adam, “*Emanet nasıl zâyi olacak?*” diye sordu. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s), “*Emanet ehil olmayan kimseye verildiği zaman kıyameti bekle!*” buyurdu.⁵⁹

Hz. Peygamber (s.a.s), bu rivayette konuşmayla meşgul olduğundan dolayı soru sorana hemen cevap vermeyerek konuşurken sözünün kesilmesinin doğru bir davranış olmadığını ifade etmek istemiştir. Böylece Hz. Peygamber (s.a.s), biri konuşurken nasıl davranılması gerektiğinin usul ve âdâbını öğretmiştir.⁶⁰

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, VIII, 66-67, Hadis no: 20124.

⁵⁸ Heyet, *Hadislerle İslâm*, DİB Yayınları, Ankara 2013, c. VII, s. 630.

⁵⁹ Buhârî, İlim 2, Hadis no: 59; Ahmed b. Hanbel, IV, 399, Hadis no: 8963; İbn Hibbân, *es-Sahih*, I, 307, Hadis no: 104; *Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 127, Hadis no: 13465.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, c. I, s. 171; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II, 11; Kırmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, c. II, s. 6; Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. I, s. 241; Mustafa Karataş, *Hz. Peygamber'in Beden Dili*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 197.

b. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) şöyle anlatmıştır: Bir gün elbisesi saf-
ranla boyanmış birisi Allah Rasûlü'nün yanına geldi. Allah Rasûlü (s.a.s)
hoşlanmadığı herhangi bir şeyi bir kimsede gördüğü zaman o kimsenin
yüzüne fazla bakmazdı. Adam bir süre oturduktan sonra çekip gitti. Hz.
Peygamber (s.a.s) orada bulunanlara, “*Keşke bu adama elbisesindeki saf-
ranı yıkamasını söyleseniz!*” buyurdu.⁶¹

Bu rivayette Allah Rasûlü (s.a.s), üzerinde hoşla gitmeyen bir şey bulu-
nan kimseye bir şey söyleyerek, orada bulunanlara ve bütün Müslüman-
lara nezaket, hayâ ve toplum içinde bir kimsenin rencide edilmemesi gibi
ahlâkî ilkeleri talim etmiştir.

8. Tedbir İfade Etmesi

Susmanın ifade ettiği manalardan biri de korunmadır. Zira kötülüğün-
den çekinilen kişilerden korunmak için sessiz kalınması, sükût ederek bir
karşılık verilmemesi bazen en mantıklı yoldur. Hz. Peygamber (s.a.s) de
zaman zaman bu yola başvurmuştur. Mesela, Uhud Savaşı sonrası Hz. Pey-
gamber (s.a.s), az sayıda ashâbıyla birlikte Uhud Dağı'na sığınmıştı. Bu-
nun üzerine Müslümanlar da burada toplanmıştı. Ebû Süfyân (ö. 31/651-
52), savaş alanından ayrılmadan önce Hz. Peygamber'in sağ olup olmadı-
ğını öğrenmek üzere Müslüman topluluğa hitaben, “*Muhammed aranızda
mı?*” diye sormuş, *Allah Rasûlü (s.a.s) kendisi karşılık vermediği gibi Müs-
lümanların da cevap vermemelerini istemişti.* Bu defa Ebû Süfyân, “*Ebû
Bekir aranızda mı, Ömer aranızda mı?*” diye sormuş ve bu sorularına da
cevap verilmemişti.⁶²

Bu hadisede Ebû Süfyân'ın sorularına cevap verilmemesi bir harp stra-
tejisi olup bununla düşmanlık ve öfkeleri henüz yatışmamış müşrikleri tek-
rar saldırıya geçmekten alıkoyma hedeflenmiştir. Dolayısıyla buradaki
sükût, tedbir ve korunma içeriklidir.⁶³

9. Dinleme İfade Etmesi

İnsanlarla sağlıklı iletişim kurmak, sadece güzel söz söylemekle müm-
kün olmamaktadır. Güzel konuşma kadar belki de ondan daha da öncelikli
olarak etkili dinleme becerilerini kullanmayı öğrenmek gerekir. Dinlemeyi

⁶¹ Ebû Dâvûd, Edeb 5, Hadis no: 4789; Ahmed b. Hanbel, V, 378, Hadis no: 12702; Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, s. 286-287, Hadis no: 347.

⁶² Buhârî, Meğâzî 17, Hadis no: 4043; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Dâru'l-Hicr, y.y., 1999, II, 95, Hadis no: 861; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, c. XI, s. 40, *Hadis no: 4738*; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 2001, VIII, 31, *Hadis no: 8581*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2010, c. IV, s. 193.

⁶³ Bkz. İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009, s. 395; Karataş, *Hiz. Peygamber'in Beden Dili*, s. 197.

bilmeyen kimsenin sadece konuşma yeteneğini kullanarak karşısındaki ile çift yönlü ve anlamlı bir ilişki yürütmesi imkânsızdır.⁶⁴ Etkili bir yüz yüze iletişimin gerçekleşebilmesi için tarafların en azından susarak konuşanı dinlemesi gerekir. Çünkü susmadan bir başkasını gerçek anlamda dinlemek olası değildir.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle beşerî münasebetlerde sağlıklı bir iletişim, bireylerin birbirlerini dinlemelerine bağlıdır. Bireylerin aynı fikirde olmasalar da birbirlerini sonunu kadar dinlemeleri gerekmektedir.

Bu ifade edilen hususlar Allah Rasûlü'nün en dikkat çekici vasıflarından birini oluşturmaktadır. Zira Allah Rasûlü (s.a.s), kendisiyle konuşan herkesi, sözleri bitinceye kadar dinlemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s), biri kendisine soru sorduğunda veya bir derdini anlattığında onu can kulağı ile dinlemiş, o sözünü bitirinceye kadar sözünü kesmemiş, iyice dinledikten ve anladıktan sonra o kişiye cevap vermiştir.⁶⁶ Konuyla ilgili rivayetlerden biri şöyledir:

Bir gün Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa, yalnız başına Mescid-i Haram'da bulunan Allah Rasûlü'nün yanına geldi ve sözlerine şöyle başladı: *“Ey kardeşimin oğlu! Biliyorsun ki, sen aramızda şeref ve soy sop üstünlüğü bakımından bizden daha hayırlısın ve ilerisin. Ancak sen, kavminin başına büyük bir iş açtın. Bu işle onların birliğini dağıttın, akılsız olduklarını söyledin, tanrılarını ve dinlerini kötiledin, onların gelmiş geçmiş baba ve atalarını kâfir saydın. Şayet beni dinleyecek olursan, sana bazı tekliflerim olacak. Bunlar üzerinde düşünüp taşınmanı istiyorum. Belki bazıları kabul edersin.”* Bunun üzerine Hz. Peygamber, *“Söyle, seni dinliyorum!”* deyince, Utbe, tekliflerini sıralamaya başladı ve sözlerine şöyle devam etti: *“Sen ortaya attığın bu meseleyle şayet mal ve servet elde etmek gayesinde isen, mallarımızdan sana hisse ayıralım, hepimizin en zengini olursun. Eğer bir makam peşinde isen, seni kendimize reis yapalım. Yok, eğer bu sana gelen, görüp de üzerinden atmaya kuvvetin yetmeyen bir evham, cinlerden perilerden gelme bir hastalık ve sihir ise, doktor getirtelim, seni tedavi ettirelim. Seni kurtarıncaya kadar mal ve servetimizi harcamaktan geri durmayalım.”* Utbe b. Rebîa'nın sözleri bitince, Allah Rasûlü, *“Sözlerini bitirdin mi ey Ebû'l-Velîd!”* diye sordu, evet cevabını alınca da, *“O hâlde sen de beni dinle.”* dedi ve ardından besmele çekerek Fussilet sûresini, secde âyetine (36. âyet) kadar okudu.⁶⁷

Hz. Peygamber (s.a.s), bu hadisede Utbe b. Rebîa'yı sözünü kesmeden sabır ve tahammülle dinlemiş, Utbe sözünü bitirdiğinde ise, *“Şimdi sen de beni dinle.”* diyerek kendisinin de aynı dikkatle dinlemesi gerektiğini imâ

⁶⁴ Heyet, *Hadislerle İslâm*, c. III, s. 389.

⁶⁵ Tosun, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, s. 81.

⁶⁶ Karataş, *Hz. Peygamber'in Beden Dili*, s. 196.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. I, s. 322-323; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, s. 230-231; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, I, 559-560; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. III, s. 275-276.

*etmiştir.*⁶⁸ Böylece Hz. Peygamber (s.a.s) muhatabına değer vererek hem onun tepkisel savunmaya geçmesini engellemiş hem de onun üzerinde daha etkin olmayı amaçlamıştır.

10. Dikkat Çekmeyi İfade Etmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), bazen konuşmalarında hem konunun önemine dikkat çekmek hem de dinleyenlerin dikkat ve ilgilerini yoğunlaştırmak için bazı sorular sorar ve arkasından bir müddet susardı. Şu rivayetlerde bu hususa işaret edilmektedir:

a. Ebû Bekre'den (ö. 51/671) rivayet edilen Veda Haccı konuşmasında Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: *“Zaman, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü şekliyle dönmektedir. Bir yıl on iki aydır. Bunlardan dördü haram olan aydır. Üçü birbiri ardınca gelen Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarıdır. Diğeri ise Cemâziyelâhir ile Şâban arasında bulunan ve Mudar kabilesinin daha çok değer verdiği Receb ayıdır.”* Sonra Peygamberimiz, *“Bu hangi aydır?”* diye sordu. Biz, *“Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.”* dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) sustu. O kadar ki, biz aya başka bir ad vereceğini zannettik. Sonra, *“Bu ay zilhicce değil mi?”* dedi. Biz, *“Evet.”* dedik. *“Bu hangi beldedir?”* diye sordu. Biz, *“Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.”* dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) bir süre sustu. Biz, bu şehre başka bir ad vereceğini zannettik. Sonra, *“Burası Belde-i Haram (Mekke) değil mi?”* dedi. Biz, *“Evet.”* dedik. *“Bu hangi gün?”* diye sordu. Biz, *“Allah ve Rasûlü (s.a.s) daha iyi bilir.”* dedik. Bir müddet sustu. Öyle ki biz o güne başka bir ad vereceğini zannettik. Sonra, *“Bugün kurban günü değil mi?”* dedi. Biz, *“Evet.”* dedik. Akabinde Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: *“Şüphesiz ki, sizin kanlarınız, mallarınız, ırz ve namusunuz, şeref ve haysiyetiniz, şu gününüzün, şu beldenizin ve şu ayınızın haram olduğu gibi haram kılınmıştır. Rabbinize kavuşacaksınız ve o size amellerinizi soracak. Sakın benden sonra birbirinizin boynunu vurarak kâfirlere dönmeyiniz. Dikkat ediniz! Burada bulunanlar bulunmayanlara sözlerimi ulaştırın. Umulur ki, sözlerim kendilerine ulaştırılan bazı kimseler, sözümü işiten bazı kimselerden daha iyi anlayıp koruyabilirler.”* Hz. Peygamber (s.a.s) sonra, *“Dikkat edin, tebliğ ettim mi?”* diye sordu. Biz, *“Evet.”* dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s), *“Allah'ım! Şahit ol!”* buyurdu.⁶⁹

Bu rivayette Hz. Peygamber'in herkesin cevabını bildiği bazı soruları sorması ve arkasından bir süre susması hem konunun önemini vurgulamak hem de dinleyenlerin dikkatini çekmek ve ve ilgilerini yoğunlaştırmak amacına yöneliktir.⁷⁰

⁶⁸ Bkz. Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. I, s. 480; Karataş, *Hz. Peygamber'in Beden Dili*, s. 195-196.

⁶⁹ Buhârî, Hac 132, Hadis no: 1741; Müslim, Kasâme 29, Hadis no: 1679.

⁷⁰ Bkz. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, c. XI, s. 243.

b. Muâz b. Cebel (ö. 17/638) şöyle anlatmıştır: Allah Rasûlü'nün terkinde idim. Onunla aramızda semerin arkasından başka bir şey yoktu. Bana, “*Yâ Muâz b. Cebel!*” diyerek seslendi. Ben, “*Buyur yâ Rasûlallah, emrine amadeyim!*” dedim. Sonra biraz yürüdü. Allah Rasûlü yine, “*Yâ Muâz b. Cebel!*” diyerek seslendi. Ben, “*Buyur yâ Rasûlallah, emrine amadeyim!*” dedim. Sonra biraz daha yürüdü. Sonra Allah Rasûlü tekrar, “*Yâ Muâz b. Cebel!*” diyerek seslendi. Ben, “*Buyur yâ Rasûlallah, emrine amadeyim!*” dedim. “*Allahın kulları üzerindeki hakkı nedir bilir misin?*” diye sordu. Ben, “*Allah ve Rasûlü bilir.*” dedim. Bunun üzerine, “*Allah'ın kulları üzerindeki hakkı ona ibadet etmeleri ve kendisine hiç bir şeyi ortak koşmamalarıdır.*” buyurdu. Sonra biraz daha yürüdü. Ve yine, “*Yâ Muâz b. Cebel!*” dedi. Ben, “*Buyur yâ Rasûlallah, emrine amadeyim!*” dedim. “*Bunu yaptıkları takdirde kulların Allah üzerinde hakkı nedir, bilir misin?*” dedi. Ben, “*Allah ve Rasûlü bilir.*” dedim. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s), “*Onlara azap etmemesidir.*” buyurdular.⁷¹

Bu rivayette Allah Rasûlü'nün, Muâz b. Cebel'e ismiyle hitap ettikten sonra bir şey demeden bir müddet beklemesi ve arkasından aynı hitabı tekrar etmesi Muâz'ın dikkatini çekmeye ve söyleyeceği şeyleri iyi öğrenmesini sağlamaya yöneliktir.⁷²

11. Kırgınlık İfade Etmesi

Allah Rasûlü (s.a.s), Tebük Gazvesi'ne bir mazereti olmadığı hâlde katılmayan Kâ'b b. Mâlik ile ilgili, Tebük'e varana kadar hiçbir şey söylememiş, Tebük'te ashâbıyla birlikte otururken Kâ'b'ın nerede olduğunu sormuştu. Bunun üzerine onlardan biri, “*Kâ'b'ı iki kıymetli büdesi ve kibri Medine'ye hapsetti!*” demişti. Bunun üzerine Muâz b. Cebel araya girmiş ve Kâ'b'ı iyi birisi olarak tanıdıklarını söylemişti. Ancak Allah Rasûlü (s.a.s), Muâz'ın bu sözüne hiçbir karşılık vermeyip sükût etmişti.⁷³

Bu rivayette Kâ'b'ı iyi birisi olarak tanıdığını söyleyen Muâz b. Cebel'e, Allah Rasûlü'nün hiçbir karşılık vermeyip susması, Kâ'b'a kırgınlığının bir ifadesi olsa gerektir. Nitekim sefer dönüşü yanına vardığında Rasûlullah'ın ona dargın dargın gülümsemesi, söz konusu suskunluğun nedenini belirgin hâlde getirmektedir.⁷⁴

⁷¹ Buhârî, Libâs 101, Hadis no: 5967; Müslim, İmân 48, Hadis no: 30.

⁷² Bkz. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, c. I, s. 317; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XI, 347; Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. XXII, s. 123.

⁷³ Buhârî, Meğâzî 80, Hadis no: 4418; Müslim, Tevbe 53, Hadis no: 2769.

⁷⁴ Bkz. Mahmut Kavaklıoğlu, “Sergilediği Beden Dili açısından Hz. Peygamber”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, sy. 6, 2004/2, s. 69.

12. Utanma İfade Etmesi

Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) şöyle anlatmıştır: Rasûlullah (s.a.s), Zeyneb bint. Caş ile evlendiği zaman bir düğün yemeği vermişti. Yemekte ekmek ve etli pilav vardı. Gelenler grup grup yemeklerini yiyip gidiyorlardı. Derken gelecek başka kimse kalmadığından dolayı sofraya kaldırıldı. Ancak davetlilerden üç kişi oturup kendi aralarında sohbet daldılar. Rasûlullah (s.a.s), onların anlayıp da kalkmaları için dışarı çıktı. Bir süre sonra adamların gitmiş olacağını düşünerek eve geri döndü. Fakat onlar hâlâ konuşuyorlardı. Allah Rasûlü (s.a.s), son derece utangaç olduğu için onlara kalkıp gitmelerini söyleyemedi. Tekrar dışarı çıktı. Nihayet sohbet edenler kalkıp gittiler. Bunun üzerine ben sohbet edenlerin gittiğini kendisine haber verince eve döndü. Bunun akabinde şu âyet-i kerîme nâzil oldu:⁷⁵ *“Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o size bir şey söylemeye çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Rasûlü'ne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyen söz konusu olamaz. Çünkü bu Allah katında büyük bir günahdır.”*⁷⁶

Bu rivayette Hz. Peygamber'in sükûtu âyette de ifade edildiği üzere hayâ içeriklidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s) bazı davetlilerin misafirliği uzatmalarından rahatsız olmuş ancak hayâ ve nezaketinden dolayı onlara bir şey diyememiştir.⁷⁷

13. Sosyo-Psikolojik Baskı ve Cezalandırma İfade Etmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), sünnete aykırı hareket edenlere, emrine uymayanlara, kendisine karşı gelenlere ve kendisiyle birlikte hareket etmeyenlere karşı farklı tepkiler göstermiştir. Bu tepkiler genel olarak uyarı, azarlama, kızma, beddua, lânetleme, tehdit, affetmeyi geciktirme, müsaade etmeme, cenaze namazını kılmama, bulunduğu yeri terk etme ve müdahale etme şeklinde olmuştur.⁷⁸

⁷⁵ Buhârî, Tefsîr (Ahzâb) 8, Hadis no: 4791-4792; Müslim, Nikâh 92-95, Hadis no: 1428.

⁷⁶ Ahzâb, 33/53

⁷⁷ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003, c. IX, s. 54; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. XXII, s. 105-106; Kastallânî, *İrşâdü's-Sâri li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. IX, s. 159; Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. XXV, s. 28.

⁷⁸ Bkz. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İFAV Yayınları,

Hız. Peygamber (s.a.s), bazen de sosyo-psikolojik baskı uygulama yoluna gitmiş ve kendisiyle birlikte hareket etmeyenlerle konuşmamayı tercih etmiştir. Mesela, Hız. Peygamber Tebük Gazvesi'ne bir mazereti olmadığı hâlde katılmayan Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Mürâre b. Rebi' ve Hilâl b. Ümeyye'ye karşı tavrını, onlarla elli gün konuşmayarak ifade etmiştir. Onlarla sadece Hız. Peygamber (s.a.s) değil, bütün Müslümanlar konuşmamıştır. Bu süre zarfında toplumsal bir tepki olarak bu üç kişiyle konuşulması yasaklanmış, onların yüzlerine dahi bakılmamış, onlarla birlikte aynı ortamda oturulmamıştır. Bu durum affedildiklerini bildiren âyetin⁷⁹ nâzil olmasına kadar devam etmiştir.⁸⁰ Hız. Peygamber (s.a.s) böyle bir tavırla, onlara sosyo-psikolojik bir baskı uygulamış ve onları cezalandırmıştır.⁸¹

14. Uygun Zamanı Bekleme İfade Etmesi

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) şöyle anlatmıştır: Mâiz b. Mâlik, zina yaptığını dördüncü defa gelip itiraf edince recmedilmişti. Daha sonra Hız. Peygamber (s.a.s), sahâbeden bir toplulukla birlikte onun kabrine uğradığında onlardan biri şöyle dedi: “*Şu ahmak adam defalarca Hız. Peygamber'e geldi. Ancak Hız. Peygamber (s.a.s) her gelişinde onu geri göndermişti. Nihayet bir köpek gibi öldürüldü.*” Hız. Peygamber (s.a.s) bu söze karşı sükût etti. Oradan ayrıldıktan bir süre sonra bir eşek leşine rastladılar. Leşin ayağı, şişmeden dolayı yukarı kalkmıştı. Hız. Peygamber (s.a.s) onlara, “*Bundan yiyin!*” deyince onlar, “*Eşek leşinden mi yâ Rasûlallah?*” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: “*Az önce kardeşinize yönelik hakareten kazandığınız günah daha çoktur. Muhammed'in canı kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki Mâiz, cennet nehirlerinden bir nehre dalıp durmaktadır.*”⁸²

Bu rivayette Allah Rasûlü (s.a.s), Mâiz hakkında söylenen sözleri duymuş ancak hiçbir müdahalede bulunmamış, susmuştur. Onun susmasının, duyduklarını onaylamaya değil, bilakis müdahale için uygun bir ortamı kollamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir müddet geçip de uygun bir ortam oluştuğunda Rasûlullah'ın, Mâiz hakkındaki konuşmaları

İstanbul 2012, s. 127-140.

⁷⁹ Tevbe, 9/118.

⁸⁰ Buhârî, Meğâzî 79, Hadis no: 4418; Müslim, Tevbe 53, Hadis no: 2769; Ahmed b. Hanbel, VI, 456-461, Hadis no: 16204; İbn Hibbân, *es-Sahih*, c. VIII, s. 155-163, Hadis no: 3370.

⁸¹ Yusuf Macit, “Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, Samsun 2003, s. 297.

⁸² Ebû Dâvûd, Hudûd 24, Hadis no: 4428; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred, Dâru's-Sıddik, Cübeyl*, 2000, s. 254, Hadis no: 737; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. VI, s. 415, Hadis no: 7126.

rının çirkinliğini kendilerini şaşırtacak düzeyde onlara bildirmesi, suskunluğunun türünü ortaya koymaktadır.⁸³

Bu konuda diğer bir rivayet şöyledir: Bir gün birisi Hz. Peygamber'e gelerek sabah namazının vaktini sordu. Hz. Peygamber (s.a.s) sükût etti. Hz. Peygamber (s.a.s) ertesi gün sabah namazını fecir doğunca kıldı, bir sonraki gün ise ortalık biraz aydınlanınca kıldı. Sonra da, "*Sabah namazının vaktini soran nerede?*" buyurdu. Adam "*Buradayım yâ Rasûlallah!*" deyince Hz. Peygamber (s.a.s), "*Sabah namazının vakti, bu iki vaktin arasındaki zamandır.*" buyurdu.⁸⁴

Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s), sabah namazının vaktini soran kişiye hemen cevap vermemiş onun daha iyi öğrenmesi ve anlaması için ertesi gün meseleyi fiili olarak anlatmış ve akabinde cevap vermiştir.⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in buradaki sükûtu da uygun bir zamanı beklemeye yöneliktir.

15. Siyaseten Hareket Etmeyi İfade Etmesi

Hz. Peygamber'in sükûtu bazen siyaseten olmuştur.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.s), sakıncalı davranışları engelleyebilecek güçte olmadığı zamanlarda veya fitnenin ve fesadın çıkmasından ya da yanlış anlaşılma ve değerlendirmelerden endişe ettiği durumlarda şartlar gereği sükût etmiştir.⁸⁷ Mesela, Hz. Peygamber (s.a.s) münafıkların yıpratıcı söz ve eylemlerine karşı, "*Muhammed arkadaşlarını öldürüyor*"⁸⁸ söylemlerine sebep olmamak için sessiz kalmayı tercih etmiştir. İbn Teymiyye (ö. 652/1254), Hz. Peygamber'in bu tutumunu şöyle açıklamaktadır: "*Hz. Peygamber'in münafıkların önde gelenlerinden Abdullah b. Übey ve benzeri münafıklar için sükût etmesi onların çevrelerinin çok olmasındandır. Ayrıca onlara gerekli olan cezaların verilerek münkerin izale edilmesi, daha önemli bir marufun yok olmasına sebep olacaktı. Çünkü onlara gerekli cezaların verilmesi hem onların kavminin ve destekçilerinin nefretine sebep olacak hem de Muhammed (s.a.s) kendi ashâbını öldürüyor söylemlerine neden olarak diğer insanların nefretine neden olacaktı.*"⁸⁹

⁸³ Bkz. Kavaklıoğlu, "Sergilediği Beden Dili açısından Hz. Peygamber", s. 69.

⁸⁴ Muvatta, Vukûtu's-salât 3, Hadis no: 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 549, Hadis no: 1750.

⁸⁵ Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. I, s. 209; Zürcânî, *Şerhu'l-Muvatta*, Matbaatü'l-Hayriyye, y.y., t.y., I, 18.

⁸⁶ Ali Çelik, "Takrîrî Sünnet (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükümü)", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 43, sy. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2007, s. 33.

⁸⁷ Aşkar, *Ef'âlu-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, c. II, s. 76.

⁸⁸ Buhârî, Menâkıb 8, Hadis no: 3518; Müslim, Birr 63, Hadis no: 2583; Ahmed b. Hanbel, VI, 187, Hadis no: 15200; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IX, s. 55-56, Hadis no: 17866.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ, Dâru'l-Vefâ*, Mansûra 2005, c. XXVIII, s. 76.

Bu konuda en dikkat çekici rivayetlerden biri Muhammed b. Münkedir (ö. 131/748) tarafından şöyle nakledilmiştir: Ben, Câbir b. Abdullah'ı, İbn Sayyâd'ın deccâl olduğunu Allah'a yemin ederek söylediğini gördüm. Ona, bunu "*Allah'a yeminle mi söylüyorsun?*" dedim. Bunun üzerine Câbir, "*Ben, Ömer b. Hattâb'ı, Peygamber'in yanında İbn Sayyâd'ın deccâl olduğuna dair yemin ettiğini işittim. Ancak Peygamber (s.a.s), onun bu yeminini reddetmedi.*" dedi.⁹⁰

Hz. Peygamber'in bu rivayetteki sükûtunun gerekçesinin siyaseten olduğunu Kamil Miras şöyle ifade etmiştir: "*Câbir'in bu hadisinde bildirdiği üzere, Allah Rasûlü (s.a.s) bu deccâl değildir diye reddetmemekle beraber, öldürülmesine de müsaade etmemiştir. Çünkü bu günler, Medine'ye ilk hicret edildiği zamana müsâdif idi. Yahudilerle iyi geçinmek günleri idi.*"⁹¹

16. Uyarı İfade Etmesi

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) şöyle anlatmıştır: Rasûlullah (s.a.s), bize bir gün bir konuşma yaptı ve "*Ey Müslümanlar! Allah size hacca farz kıldı, haccedin!*" buyurdu. Sahâbilerden biri,⁹² "*Her sene mi, ey Allah'ın Rasûlü?*" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s) cevap vermeyip sustu. Adam sorusunu üç defa tekrarladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: "*Şayet evet deseyseniz, her sene haccetmeniz farz olurdu, siz de onu yerine getiremezsiniz!*" Sonra sözlerine devamla, "*Ben sizi kendi hâlinize bıraktığım sürece siz de beni kendi hâlime bırakın. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok sorular sordular ve aldıkları cevaplar konusunda ihtilaf etmeleri sebebiyle helâk oldular. Bundan dolayı size, bir şey emrettiğim zaman onu gücünüz yettiğinde yerine getirin. Herhangi bir şeyi de yasaklarsam ondan da kesin olarak kaçın!*" buyurdu.⁹³

Bu rivayette Hz. Peygamber'in sükûtu, uyarı ve söz konusu sorudan vazgeçirmeye yöneliktir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.s) aynı soruyu üç defa soran kişiye cevap vermeyerek onu uyarmaya ve sorusundan vazgeçirmeye çalışmıştır. Çünkü rivayetin sonunda Hz. Peygamber'in çok sorunun sorumluluk getireceğini dolayısıyla verilen emirlerden ne anlaşılı-

⁹⁰ Buhârî, İ'tisâm 23, Hadis no: 7355; Müslim, Fiten 94, Hadis no: 2929; Ebû Dâvûd, Melâhim 16, Hadis no: 4331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XVII, s. 76.

⁹¹ Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, c. XII, s. 412.

⁹² İbn Abbâs'tan nakledilen diğer bir rivayette bu sahâbînin Akra' b. Hâbis (ö. 33/653-54) olduğu ifade edilmiştir. Bkz: Ebû Dâvûd, Menâsik 1, Hadis no: 1721; Nesâî, Menâsikü'l-hac 1, Hadis no: 2616.

⁹³ Müslim, Hac 412, Hadis no: 1337; Nesâî, Menâsikü'l-hac 1, Hadis no: 2615; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IV, s. 533-534, Hadis no: 8615; Dârekutnî, *es-Sünen*, c. III, s. 339, Hadis no: 2705.

yorsa öylece amel etmenin daha doğru olacağını açıklaması buna delâlet etmektedir.⁹⁴ Nitekim hadisin başka bir rivayetinde bu olay üzerine, “Ey iman edenler! Açıklandığı zaman size zorluk verecek şeyleri sormayın.”⁹⁵ âyetinin indiğinin ifade edilmesi de⁹⁶ bu hususu desteklemektedir.

Ayrıca Allah Rasûlü (s.a.s), başka bir hadiste konuyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Allah’ın kitabında helâl olarak belirlediği helâl, haram olarak ifade ettiği ise haramdır. Sükût edip değinmediği hususlar ise insanların muaf tutulduğu hususlardır. Allah’ın muaf tutmasını kabulle karşılanırsınız. Zira Allah hiçbir şeyi unutmaz.” Hz. Peygamber (s.a.s) bunun peşinden, “Rabbin asla unutkan değildir.”⁹⁷ âyetini okumuştur.⁹⁸

17. Memnuniyet İfade Etmesi

Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) şöyle nakletmiştir: Güneş tepe noktasından batıya meylettiği bir sırada Hz. Peygamber (s.a.s) evinden çıkıp öğle namazını kıldırdı. Sonra minbere çıkıp, kıyametten bahsetti. O gün olacak büyük olayları anlattı. Sonra, “Kim bana soru sormak istiyorsa, sorsun! Burada bulunduğum sürece ne sorarsanız cevap vereceğim.” dedi. İnsanlar için için ağladılar. Hz. Peygamber (s.a.s), “Bana sorun!” diye birkaç kez tekrar etti. Nihayet Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî kalkıp, “Benim babam kim?” diye sordu. Hz. Peygamber, “Huzâfe’dir.” dedi. Sonra yine, “Bana sorun!” diye birkaç kez tekrar etti. Bu esnada Hz. Ömer dizlerinin üzerinde durup, “Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, Peygamber olarak da Muhammed’den razı olduk.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) bir müddet sustu, sonra şöyle buyurdu: “Biraz önce cennet ile cehennem şu duvar üzerinde bana gösterildi. Cennetten daha hayırlı, cehennemden de daha kötü bir şey görmedim.”⁹⁹

İbn Battâl’a (ö. 449/1057) göre Allah Rasûlü (s.a.s), Hz. Ömer’in, “Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, Peygamber olarak da Muham-

⁹⁴ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî li-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, c. III, s. 92; İbn Allân, *Delîlü’l-Fâlihîn li-Turukı Riyâzü’s-Sâlihîn*, c. VII, s. 80; Muhammed Hıdır el-Cekenî, *Kevserü’l-Meânî’d-Derari fi Keşfi Habâyâ Sahîhi’l-Buhârî*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1995, c. XII, s. 408; Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü’l-Ukbâ fi Şerhi’l-Müctebâ*, Dâru’l-Mi’râc, Riyâd 1996, c. XXIII, s. 278.

⁹⁵ Mâide, 5/101.

⁹⁶ Tirmizî, Hac 5, Hadis no: 814; İbn Mâce, Menâsik 2, Hadis no: 2884; Ahmed b. Hanbel, I, 322, Hadis no: 917; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, II, 322, Hadis no: 3157.

⁹⁷ Meryem, 19/64.

⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, X, 21, Hadis no: 19724; Dârekutnî, *es-Sünen*, c. III, s. 59, Hadis no: 2066; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, c. II, s. 406-407, Hadis no: 3419; İbn Receb, *Câmiu’l-Ulûm ve’l-Hikem*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2008, s. 617, Hadis no: 30.

⁹⁹ Buhârî, *Mevâkütü’s-salât* 11, Hadis no: 540; Müslim, *Fedâil* 136, Hadis no: 2359.

med'den razı olduk.” sözünden hoşnut olmuş ve bu hoşnutluğunu da sükût ederek göstermiştir.¹⁰⁰

18. Meşguliyet İfade Etmesi

Hız. Peygamber (s.a.s), bazen bir şeyle meşgul olduğu anlarda meşguliyetinden dolayı talep veya sorulara herhangi bir karşılık verememiş, meşguliyeti bittikten sonra cevap vermiştir.

Bu konudaki en önemli rivayetlerden biri şöyledir: Hız. Ömer, Hudeybiye dönüşünde Allah Rasûlü'ne bir soru sordu. Ancak Allah Rasûlü (s.a.s), Ömer'e cevap vermedi. Ömer sorusunu iki defa daha tekrar etmesine rağmen Allah Rasûlü (s.a.s) yine cevap vermedi. Bunun üzerine Ömer'i bir endişe kapladı ve oradan ayrılarak insanların önüne geçti. Kendisi hakkında uyarıcı bir âyet nâzil olmasından endişe ediyordu. Çok geçmeden Hız. Peygamber (s.a.s), Ömer'i yanına çağırdı. Ömer endişe içinde Allah Rasûlü'nün yanına geldi ve ona selâm verdi. Allah Rasûlü (s.a.s) Ömer'e hitaben, “*Bu gece bana bir sûre indirilmiştir ki, yemin olsun o sûre bana, üstüne güneş doğan her şeyden daha çok sevimlidir.*” buyurdu. Sonra da, “*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.*”¹⁰¹ âyetini okudu.¹⁰²

Bu rivayetten anlaşıldığına göre Hız. Peygamber'in, Ömer'e cevap vermemesi o anda vahiyyle meşgul olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰³ Hız. Ömer'in bir sûre sonra çağrılarak kendisine Fetih sûresinin ilk âyetlerinin okunması da bunu desteklemektedir. Buna göre Hız. Peygamber (s.a.s), vahiyyle meşgul olduğu zaman -muhtemelen dikkatini dağıtmamak için- kimse ile konuşmamış ve sorulan sorulara cevap vermemiştir.

19. Öfke İfade Etmesi

Allah Rasûlü (s.a.s) öfkelendiği zaman bunun belirtisi olarak yüzünü başka tarafa çevirirdi.¹⁰⁴ Mesela, Seleme b. Yezîd el-Cu'fî, Hız. Peygamber'e, “*Yâ Rasûlallah! Kendi haklarını bizden isteyen fakat bizim haklarımızı vermeyen yöneticiler başımıza geçerse nasıl davranmamızı tavsiye edersin-*

¹⁰⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. X, s. 339; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. I, s. 226; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. I, s. 191.

¹⁰¹ Fetih, 48/1.

¹⁰² Buhârî, Tefsîr (Fetih) 1, Hadis no: 4833; Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân* 48, Hadis no: 3273.

¹⁰³ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. VI, s. 352; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'î'l-Tirmizî*, c. IX, s. 147; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta*, c. I, s. 368.

¹⁰⁴ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, s. 184-185, Hadis no: 226; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 288; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, s. 629; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukukî'l-Mustafâ*, c. I, s. 203; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., c. I, s. 131.

niz.” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s), ondan yüzünü çevirdi. Seleme tekrar sordu. Allah Rasûlü (s.a.s) yine yüzünü çevirdi. Seleme bir kez daha sordu. Bunun üzerine Eş‘as b. Kays onu geri çekti. Akabinde Allah Rasûlü (s.a.s), “Dinleyin ve itaat edin! Onlar kendi sorumluluklarından siz de kendi sorumluluklarınızdan hesap vereceksiniz.” buyurdu.¹⁰⁵

Bu rivayette Hz. Peygamber’in sükûtu öfke içeriklidir. Çünkü ısrarla sorulan soru karşısında Hz. Peygamber’in kızdığını anlayan Eş‘as b. Kays (ö. 40/661), Seleme b. Yezîd’i kolundan çekerek sorusunda ısrar etmemesi konusunda onu uyarmıştır.¹⁰⁶

20. Taaccüp İfade Etmesi

Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) şöyle anlatmıştır: Rasûlullah (s.a.s) bir gece kendisine ve kızı Fâtıma’ya gelip, “Namaz kılmıyor musunuz?” buyurdu. Bunun üzerine ben, “Yâ Rasûlallah! Canlarımız Allah’ın elindedir. Eğer bizim kalkmamızı dilerse kaldırır.” dedim. Ben böyle söyleyince dönüp gitti ve bana hiçbir karşılık vermedi. Sonra onun giderken dizlerini döverek, “İnsan mücadele etmeye ne kadar da düşkün böyle!”¹⁰⁷ dediğini duydum.¹⁰⁸

Hz. Peygamber’in burada, Hz. Ali’nin sözüne herhangi bir karşılık vermemesi taaccüp içerikli olarak görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in dönüp giderken dizlerini dövmesi de bu anlama işaret etmektedir.¹⁰⁹

21. İsteksizlik İfade Etmesi

Hz. Peygamber’in sükûtunun nedenlerinden biri de isteksizlik yani talep edilen bir şeyi yapmama arzudur. Nitekim Hz. Ali’den (ö. 40/661) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber’den bir şey istenildiği zaman onu yapmak isterse “evet” derdi, yapmak istemediğinde ise sükût ederdi. Bir şeyi yapmak istemediğinde hiç bir zaman “hayır” tabirini kullanmazdı.¹¹⁰

Sonuç

Allah Rasûlü (s.a.s), gerek huzurunda gerekse gıyabında vâki olan söylem ve eylemlere çoğu zaman sükûtla mukabelede bulunmuştur. Allah

¹⁰⁵Müslim, İmâre 49, Hadis no: 1846; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. VIII, s. 273, Hadis no: 16624.

¹⁰⁶Karataş, *Hz. Peygamber’in Beden Dili*, s. 169-170.

¹⁰⁷Kehf, 18/54.

¹⁰⁸Buhârî, Teheccüd 5, Hadis no: 1127; Müslim, Müsâfirîn 206, Hadis no: 775.

¹⁰⁹Kâdi İyâz, *İkmâlü'l-Mu’lim bi-Fevâid-i Müslim*, c. III, s. 141; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî*, VI, 93; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c. III, s. 15.

¹¹⁰Taberânî, *el-Mu’cemü'l-Evsât*, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1995, c. VII, s. 374, Hadis no: 7767; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*, c. II, s. 370.

Rasûlü'nün bu tavrı, ilgili söz veya fiili onayladığı manasına hamledilerek şer'î bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu muhtevadaki nebevî sükût, takrîrî sünnetin en önemli ifade araçlarından biri olarak hüküm istinbatında şer'î bir değer ifade etmiştir. Bunun en önemli gerekçesi ise Allah Rasûlü'nün risâlet görevi gereği İslâm'ın tasvip etmediği bir durumu onaylamayacağı kanaatidir. Nitekim takrîrî sünnetin şer'î bir delil olarak kabul edilmesinde bu hâkim kanaat en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Hz. Peygamber'in sükûtu, sadece onay ve kabul anlamına gelmemektedir. Onun sükûtu, beşerî münasebetlerde beden dilinin göstergeleri olarak çok çeşitli anlam değerlerini de ihtiva etmiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in beşerî münasebetlerinde beden dilinin en önemli ifade araçlarından biri olan sükûtu, etkin ve başarılı bir şekilde kullandığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in sükûtunun anlam değerleri, onun nebevî ve beşerî vasıflarının birbiriyle ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etmeye imkân vermektedir. Çünkü Allah Rasûlü (s.a.s) hangi içerikten olursa olsun bütün sükûfî tavırlarıyla hakkı temsil etmiş, üsve-i hasene vasfının eşsiz yansımalarını sergilemiştir. Bu husus, sünneti doğru anlamada Hz. Peygamber'in nebevî ve beşerî vasıflarının birlikte değerlendirilmesi gereğini de ortaya koymuştur. Çünkü Allah Rasûlü'nün hayatının bütün yönleri incelendiğinde onun beşerî ve nebevî yönünü birbirinden ayırma imkânının neredeyse yok hükmünde olduğu net olarak müşahede edilecektir.

Kaynakça

Abdülkerim en-Nemle, Ali b. Muhammed (ö. 1435/2014), *el-Câmi' li-Mesâili Usûli'l-Fıkh, Mektebetü'r-Rüşd*, Riyâd, 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2008.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2001.

Âmirî, Ebû Zekeriyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebû Bekr (ö. 893/1488), *Behcetü'l-Mehâfil ve Buğyetü'l-Emâsil, Dâru'l-Minhâc*, Beyrut, 2009.

Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlu-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye, I-II, Dâru'n-Nefâis*, Beyrut, 2010.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî, I-XXV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2001.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Ali (1857-1911), *Avnü'l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd, I-II, Dâru İbn Hazm*, Beyrut, 2005.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd (ö. 474/1081), *el-Müntekâ*

Şerhu Muvatta Mâlik, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Başar, Serpil, "Kur'ân'da Hilm Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 49, Sayı: 1, Ocak-Şubat-Mart 2013.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

-----, *Delâilü'n-Nübüvve, I-VII*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih, I-V*, er-Risâletü'l-Âlemiyeye, Dimeşk, 2011.

-----, *el-Edebü'l-Müfred*, Dâru's-Siddîk, Cübeyl, 2000.

Cekenî, Muhammed el-Hıdır eş-Şinkitî (ö. 1354/1935), *Kevserü'l-Meânî'd-Derari fî Keşfi Habâyâ Sahihi'l-Buhârî, I-XIV*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.

Çağrıçı, Mustafa, "Hilim", *DİA, I-XLIV*, TDV, Ankara, 1998.

Çelik, Ali, "Takrîf Sünnet (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükümü)", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 43, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2007.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen, I-VI*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2011.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk (ö. 275/889), *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Riyâd, t.y.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd (ö. 204/819), *el-Müsned, I-IV*, *Dâru'l-Hicr*, y.y., 1999.

Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzeddîn Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *et-Tahbîr li-İzâhi Meâni't-Teysîr*, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2012.

Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2001.

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Hiz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslâm'ın Güncel Sunumu/2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, TDV Yayınları, Ankara, 2006.

Hacızade, Naile, "Türkçede Susma ve Sessizlik Kavramları Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 29-Bahar, Konya 2011.

Hâdimî, Nüreddin b. Muhtâr, *İlmü Mekâsîdüş-Şeria*, Mektebetü'l-U-beykân, Riyâd, 2001.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn, I-V*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 388/998), *A'lâmü'l-Hadis fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî, I-IV*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekketü'l-Mükerrime, 1988.

Heyet, *Hadislerle İslâm*, I-VII, DİB Yayınları, Ankara, 2013.

Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, (Metni Kontrol Eden: Ali Himmet Berki), Güzel İstanbul Matbaası, Ankara, 1959.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed (ö. 513/1119), *el-Vâzih fi Usûli'l-Fıkh, I-V*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.

İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed (ö. 1057/1648), *Delîlü'l-Fâlihîn li-Turukı Riyâzü's-Sâlihîn, I-VIII*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Ali (ö. 600/1203), *Târihu Medîneti Dimeşk, I-LXXX*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1995.

İbn Battâl el-Kurtubî, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XI*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003.

İbn Hacer el-Askâlânî, Ebu'l-Fadl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Reyyân, Kâhire, 1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân, I-XVIII*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Ey-yûb (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye, I-IV*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 751/1350), *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 2009.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XX*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2010.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünen-i İbn Mâce*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2003.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2008.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), *Mecmûatü'l-Fetâvâ, I-XXXVII*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2005.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, İzzüddîn Alî b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi'l-Târîh, I-XI*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullâh b. İshâk (ö. 430/1038), *Delâilü'n-Nübüvve, I-II*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî (ö. 544/1149), *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâid-i Müslim, I-IX*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1998.

-----, eş-Şifâ bi-Ta'rîfi *Hukukî'l-Mustafâ*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984.

Karataş, Mustafa, *Hz. Peygamber'in Beden Dili*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâ-*

dü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-X, Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Mısır, h. 1323.

Kavaklıoğlu, Mahmut, “Sergilediği Beden Dili açısından Hz. Peygamber”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 6, 2004/2.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî (1875-1933), *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.*

Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî (ö. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XXV, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1981.*

Macit, Yusuf, “Din Hizmetlerinde Sözlü ve Sözsüz İletişim”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), I-II, DİB Yayınları, Ankara, 2008.*

-----, “Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Samsun, 2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Ashâbî (ö. 179/795), *el-Muvatta, Meketbetü'l-Furkân, Ummân, 2003.*

Miras, Kâmil (1875-1957), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, I-XII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1981.*

Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail (ö. 893/1488), *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâzi Ehâdîsi'l-Buhârî, I-XI, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2008.*

Muhammed el-İtyûbî, Ali b. Âdem b. Musa, *Zahîratü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Müctebâ, I-XL, Dâru'l-Mi'râc, Riyâd, 1996.*

Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm (1865-1935), *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmü't-Tirmizî, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.*

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Riyâd, 1998.*

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *Sünen-i Nesâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.*

-----, es-Sünenü'l-Kübrâ, I-XII, *Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.*

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî, I-XVIII, Müessesetü Kurtuba, y.y., 1994.*

Ramazan el-Bûtî, Muhammed Saîd (ö. 1434/2013), *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1991.*

Şehârenfûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd (1852-1927), *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Ebî Dâvûd, I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.*

Sofuoğlu, Mehmet (1923-1987), *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi, I-XVI, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987.*

Süyûtî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *el-Hasâisü'l-Kübrâ, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.*

Şâmî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf (ö. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ*

ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd, I-XII, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kâhire, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr, I-XXV*, Mektebetü İbn Teymiyye, y.y., t.y.

-----, *el-Mu'cemü'l-Evsât, I-X*, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö. 310/923), *Târîhü'r-Rusûl ve'l-Mülûk, I-XII*, Dâru'l-Maârif, Kâhire, 1968.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Sünen-i Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.

-----, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, Dâru'l-Erkâm*, Beyrut, t.y.

Tosun, Cemal, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2005.

Uraler, Aynur, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.

Urmevî, Sirâceddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid (ö. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl, I-II*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Vahiy*”, DÎA, I-XLIV, TDV, Ankara, 2012.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2001.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm, I-XVII*, Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, Beyrut, 2003.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn (ö. 926/1520), *Minhatü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-X*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2005.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf (ö. 1122/1710), *Şerhu'l-Muvatta, I-IV*, Matbaatü'l-Hayriyye, y.y., t.y.

-----, *Şerhu'l-Mevâhibü'l-Ledünniyye, I-XII*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

İMÂM-I ÂZAM EBÛ HANÎFE’NİN AKILCI YÖNTEMİNİN (RE’YCI) BAŞLICA NEDENLERİ VE DÜŞÜNCELERİNİN OLUŞTUĞU İLMÎ ORTAM THE MAIN REASONS OF ABU HANİFAH’S RATIONALIST METHOD AND THE SCIENTIFIC ENVIRONMENT THAT FORMED HIS THOUGHTS

ADNAN KOŞUM
PROF. DR.
SDÜ. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

İslam hukuk tarihinde akılcılık denildiğinde akla ilk gelen şahsiyet kuşkusuz Ebû Hanîfe’dir. Ebû Hanîfe’nin akılcılığı aklın bilginin kaynağı olması anlamında değil, nasların yorumlanmasında akla biçilen rolün diğer mezheplere göre daha fazla olması manasındadır. Ebû Hanîfe, kişilik özelliklerinin, entelektüel birikiminin, toplumsal hayatın içinde olmasının, mensubu olduğu bilimsel geleneğin hocalara bağlılık özelliği taşımasının, mezhep içi hükümlerde bütünlük ve tutarlılık arayışının ve bir takım çevresel faktörlerin sonucu olarak nasların yorumlanmasında akılcı (reyci) bir tutum izlemiş ve bu özelliği ile temayüz etmiştir. Bunun sonucu olarak da icthad faaliyetlerinde kıyas ve istihsan gibi akli kullanmayı gerektiren yorumlama biçimlerini yoğun bir şekilde kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Akılcılık, Re’y, Kıyas, İstihsan.

ABSTRACT

The person who first comes to mind when the topic is the concept of rationality in the history of Islamic law, that person is, undoubtedly, Abu Hanifa. The rationality of Abu Hanifa does not mean that the ration is the source of knowledge but rather the role of reasoning in the interpretation of nusus is greater than in other sects. As a result of his personality traits, intellectual accumulation, being an active member of the social life, loyalty of his scientific tradition to scholars, his search for integrity and coherence in sectarian rules and some other environmental factors, Abu Hanifa followed a rational attitude (using and applying ra’y) in the interpretation of nusus, and he came into prominence with this rationality-centered feature. Therefore, he intensely used forms of interpretation that require the use of reasoning such as qiyas and istihsan in his ijthad activities.

Key Words: Abu Hanifa, Rationality, Ra’y, Qiyas, Istihsan

Giriş

Giriş

Fıkıh tarihinde reycilikten söz edildiğinde ilk akla gelen şahsiyet kuşkusuz Ebû Hanîfe'dir (ö.150/767). Zira o, kendi zamanında re'yî en çok kullanan kimse olarak bilinmektedir.¹ İslâm hukuk düşüncesinde akılcılığı içinde barındıran re'y ve kıyas yönelişlerinin en başta gelen temsilcilerindendir. İslâm dünyasında akılcı (re'y) fıkıh ekolünün lideri ve hür düşünce taraftarıdır. Onun en dikkat çeken özelliklerinden biri, hem hür düşünceye ve akla geniş ölçüde yer vermiş olması, hem de bunu naslarla kuvvetlendirmiş bulunmasıdır.² O hem fikhî düşüncelerinde hem de kelâma ilişkin açıklamalarında dönemine

¹ Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlih*, Dâru'l-Erkâm, 1398/1978, II, 148; Abdülkadir, Ali Hasan, *Nazra Âmme fi Târîhi't-Teşrii'l-İslâmî*, Kâhire 1965, s. 225.

² Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin re'y hakkında bir eser kaleme aldığı rivayet edilir. Eserine "*Kitâbu'r-Re'y*" (*Şahsi görüş Kitabı*) ismini vermiş ve eserinde, meselelerin çözüme kavuşturulmasında kişinin görüşünü (akıl yürütme) nasıl kullanacağını izah etmiştir. Ancak söz konusu eser günümüze kadar ulaşamamıştır. Kitabın Hulâgu'nun Bağdat'ı yağmaladığı sırada Dicle nehrine atılan binlerce kitaptan biri olması muhtemeldir. Günümüze kadar ulaşmasa da, fıkıh hakkında tarihçilerimizin atıfta bulunduğu en eski eserdir. Bkz. Muhammed, Hamîdullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s. 125; Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli'l-Hanefî*, Dârü'r-Râzî, Amman, 2007/1428, s. 39. Mezkûr eser, modern anlamda fıkıh ilkelerini muhtemelen kapsamıyor olsa dahi, kanunu değiştirmek, onun maksadını anlamak ve onu yorumlamak için aklın nasıl kullanılacağını açıklamayı ihtimal dâhilindedir. Ebû Hanîfe'nin zikredilen eseri söz konusu alandaki ilk kitaptır. Ondandan önce başkaları da bu konuda kitaplar yazmış ve re'y ışığında hükümler vermiş olabilir. Ancak, eserlerini bu konunun teorik yönlerini tartışarak yazmış olduklarından bahsedilmez. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin *Kitabu'r-Re'y*'i bu alandaki ilk kitap olarak kabul edilir. Bkz. Hamîdullah, *İslâm'ın Doğuşu*, s. 125-126.

göre oldukça akılcı denebilecek bir yöntem takip etmiştir. Din içerisinde akılî bir yöntemle başvurmak, bir takım akılî çıkarımlardan hareketle (kıyas) sonuca ulaşmak şeklindeki akılcı bir akımın ilk temsilcilerinden biri olmuştur.³ Kuşkusuz Ebû Hanîfe hicri II. yüzyıl gibi erken bir dönemde fikhî ve itikâdî konulara getirdiği kapsamlı, rasyonel ve pratik bakış açılarıyla belki de ilk akılî açılımın sahibidir. O, Kur'ân ve sahih sünnetle temellendirdiği düşüncelerini onların ışığında yol alan akılla da desteklemiştir. Ebû Hanîfe'nin fıkhî yöntem olarak kabul edip kullanmış olduğu re'y metoduna başvurmasının sebeplerini daha iyi bir şekilde kavramak ve anlamak için onun yaşadığı ortam, uğraş alanları, kültürü, coğrafyası, eğitim ve siyasi durumunu bilmek gerekir. Zira söz konusu faktörlerin onun görüşlerinin şekillenmesinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Dikkat edilirse akılcılığı ifade etmek üzere rasyonalist kavramı kullanılmamaktadır. Rasyonalist nitelemesi, Batı felsefe geleneğinde akıl merkezci kuramsal yaklaşımların karşılığı olarak ifade edilmektedir. Burada daha çok, İslâm hukuk tarihinde "aklılığı" ya da orijinal deyimiyile "re'y" merkezli düşünüş biçimini vurgulayıcı bir biçimde ifade edebilmek için böyle bir kullanıma gidilmiştir.⁴ Akılcılık kavramıyla felsefede ve özellikle hukuk felsefesinde anlaşıldığı şekliyle epistemolojik anlamda bilginin ve hukukun kaynağını akıl olarak görme değil, nasları anlama ve yorumlama vasıtası olarak akla biçilen rol manasında ya da sistem içerisinde tutarlılık anlamında akılcılık kastedilmektedir.⁵ Zaten fikhî tarihinde de akılcılık denildiğinde re'yci düşünce kısaca re'ycilik⁶ anlaşılır.

³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Beyrut 1988, s. 54-56; W. Montgomery, Watt, *Islamic Surveys* (İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı: çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968, s. 37; *İslâm Nedir?*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993, s. 207.

⁴ Muharrem, Kılıç, Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanîfe, -Aşkın Değerler ve İdeler ile Pozitif Hukuk Arasındaki İlişkinin Evrensel Niteliği-, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I), Kurav Yayınları, Bursa 2003, s. 402.

⁵ Ebû Hanîfe'nin nasları akla uydurmak gibi bir tutumu yoktur. Ancak ileriki satırlarda da ifade edileceği üzere nasları akılla kavramak, naslardaki tikel/cüzî hükümleri bağlı buldukları illet ve ilkelerle irtibatlandırmak, hükümlerle ilkeler ve ilkelerle ilkeler arasında tutarlılığı sağlamak gibi hassasiyetinden söz edilebilir.

⁶ Fikhî literatürde akla yakın bazen onunla eş anlamlı olarak kullanılan re'y kavramı, kişinin edindiği kültür birikimi çerçevesinde, -ilâhi iradeyi keşf için- düşünce sonucu vardığı kendi akılî çıkarımıdır. Özellikle fikhî teşekkül devrinde, akıl, akılî düşünce ve bu düşüncenin sonucu anlamında yaygın olarak kullanılan terim re'y terimidir. Sahabe, tabiün ve tebe-i tabiün döneminde kıyas, istihsan, maslahat-ı mürsele ve örfü ihtiva etmektedir. Bütün akıl yürütmeleri içine alacak surette geniş kapsamlıdır. Akıl ve re'y terimlerinin geniş bir açıklaması ve karşılaştırması için bk. Şükrü, Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst.), İstanbul 1995, s. 49; Râgıp, el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 303-305; Nâdiye Muhammed Şerîf, Umerî, *Neş'e-*

Çalışmada fıkıh tarihinde kıyasçı/re'yci kimliği ile ön plana çıkmış, aklın savunucusu olarak görülen Ebû Hanîfe'nin söz konusu yaklaşımının temel nedenleri ve bu yaklaşımını biçimlendiren ve etkileyen ilmî ortam ele alınacak, onun nasların yorumlanmasında akla daha fazla yer vermesine neden olan saik ve dinamiklerin neler olabileceği hususu incelenecek ve irdelenecektir.

Burada belirtmek gerekir ki makalede Ebû Hanîfe'yi akılcı bir yöntem ve tutum izlemeye sevk eden sebepleri, meselenin daha iyi anlaşılması ve kavranması açısından her ne kadar müstakil başlıklar altında ele alsak da çalışmanın doğası gereği zorunlu olarak her başlık birbiriyle bağlantılı, bazen iç içe ve girift olmuştur. Yine makalede saydığımız nedenler elbette ki tahdidi olmayıp tadâdîdir. Bunların yanında başka faktörler de söz konusu olabilir. Makalede etkisinin yoğun olduğunu düşündüğümüz muhtemel nedenlere yer verilmi tir.

I. Kişilik Özelliği ve Entelektüel Birikim

Bir kişinin çeşitli özelliklerinin merkezinde yer alan ve bütün diğer özelliklerine damgasını vuran hâkim eğilimin, o kimsenin asıl karakteristiğini oluşturduğu düşüncesiyle baktığımızda, Ebû Hanîfe aklî yetenekleri son derece gelişmiş olan birisidir; doğuştan üstün zekâ, akıl ve mantık gücüne sahiptir.⁷ Aklî yeteneklerinin mükemmelliği ve deha derecesindeki zekâsı hususunda nakledilen sözler onun aklî gücü hakkında yeterli fikir vermektedir. Ali b. Âsım (ö. 201/817), “akıllı insanların akıllarıyla Ebû Hanîfe'nin akli tartılsa diğerlerinde bulunan aklın tamamının değilse de yarısının kendinde toplanmış olduğu ortaya çıkardı”⁸ demiştir. Ebû Hanîfe ile muasır olan Bekir b. Huneys, “Ebû Hanîfe'nin akli, zamanında bulunan seçkin ya da halktan bütün insanların akıllarına nispetle daha üstündü” ifadesini kullanmıştır. Ebû Yûsuf, “aklın kemalini, mürüvvet ve insanlığın tamamını ben Ebû Hanîfe hazretlerinde gördüm. Akıl ve mürüvvet bakımından asla

tî'l-Kıyâsi'l-Usûlî ve Tatavvuruhu, Kahire 1987/1407, s. 20-21; Muhammed, Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe, Hayâtühü ve Asruhü, Ârâühü ve Fıkhuhu*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947, s. 102; Dirîfî, Muhammed Fethî, *el-Minhâcü'l-usûliyye fi'l-İctihad bi'r-Re'y fi's-teşri'il-İslâmî*, eş-Şeriketü'l-Müttehede, Dımaşk 1985, s. 13; Adnan, Koşum, *İslâm Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*, İzmir 2010, s. 19-20.

⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Haydarabad 1976, s. 41, 42; Şihâbü'd-Dîn Ahmed, Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire, 1304, s. 46, 47; Abdülkerîm, Zeydan, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1969, s. 131

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. trc. ve tlk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut, 1402/1982, c. VI, s. 403; Zehebî, *Menâkübü'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. El-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1419, s. 32.

benzeri yoktu” buyurmuştur.⁹ Ebû Hanîfe'nin akıl yürütmesinin gücünü göstermesi babından İmam Mâlik'in ifadeleri dikkat çekicidir. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) Ebû Hanîfe hazretlerini nasıl gördünüz diye sorulduğunda şöyle cevaplamıştır: “Evet, öyle bir zat gördüm ki eğer bu direğin altın olduğuna inansaydı, ona kesin bir delil getirmekten aciz kalmazdı”. Başka bir rivayette bir zat, meşhur kimselerin çoğunu İmam Mâlik'e sormuş ve sözünün sonunda, “Ebû Hanîfe hazretleri için ne buyurursunuz?” deyince o da, “Sübhânellâh, onu başkalarıyla kıyaslamak mümkün müdür? Tallahe, ben ömrüm boyunca Ebû Hanîfe hazretlerinin benzerini görmüş değilim. Şu mescidin direğinin altın olduğunu iddia etseydi, iddiasının doğruluğu için kabul edilir bir kıyas delili getirebilirdi”¹⁰ demiştir. İmam Şâfiî'den aktarılan bir rivayette ise onun, “Hiçbir anne İmâm-ı Âzam'dan daha akıllı bir kimseyi doğurmamıştır”¹¹ dediği belirtilir. Yine Halife Harun er-Reşîd (ö. 193/809) huzurunda Ebû Hanîfe'den söz edilince, Halife onun hakkında “Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet etsin. Başkalarının baş gözü ile göremediklerini o akıl gözü ile görmüştür” demiştir.¹² Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin kişisel özelliğinin, fitrî yapısının onun re'yci/akılcı tutumunda en etkili sebeplerden biri olduğu düşünülebilir. Nitekim onun bu kabiliyeti hakkında söylenenlerden diğer bazıları şöyledir: “Eğer bir kimsenin re'yi (aklı) ile konuşması gerekiyorsa o, Ebû Hanîfe'den başkası değildir”¹³, “İki şey var ki zannediyorum Kûfe tartısında eşit gelir. Biri Hamza'nın kıraatı, diğeri Ebû Hanîfe'nin re'yi”¹⁴. Yahya b. Ebû Saîd'in Ebû Hanîfe'nin söz konusu özelliği hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Allah'a andolsun ki Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha güzel bir re'y işitmedik. Biz onun görüşlerinin çoğunu alırdık.”¹⁵ Abdullah b. Mubârek, “Eser bilinir re'ye ihtiyaç duyulursa Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe'nin re'yi alınır. Ebû Hanîfe onların en iyi ve en ince anlayışlısı ve fıkha en vâkıf olanıdır. Üçünün en fakihidir”¹⁶ demiştir. Yine İbn Kuteybe (ö.276/889) Ebû Hanîfe 'yi akıl yürütme konusunda zamanın tek adamı olarak kabul etmiştir.¹⁷ İşte bu ifadeler Ebû

⁹ İbn Hacer, Heytemî, *Fıkhın Sultanı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, Hazırlayanlar: Sıtkı Çoban-Fatih Başpınar, Semerkand, İstanbul 2010, s. 143.

¹⁰ Heytemî, a.g.e., s. 118.

¹¹ Heytemî, a.g.e., s. 143; Hayati, Hökelekli, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı*, Kurav, 2003, s. 104.

¹² Ali, Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet yayınları, İstanbul 2007, s. 61.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire, c. XIII, s. 343, I-XIV, 1349/1931.

¹⁴ el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. XIII, s. 346.

¹⁵ el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 345; İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, c. II, s. 149.

¹⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 77; el-Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 343.

¹⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut 1988, s. 69.

Hanîfe'nin akıl konusundaki yeteneğini ortaya koymaktadır. Benzer özellik Ebû Hanîfe'nin hocaları için de söylenir.¹⁸

Öte taraftan İslâm coğrafyasında II./VIII. yüzyıldan itibaren giderek belirginleşen fıkıh ekolleri ve bu sürecin devamında tedvin edilmeye başlanan fûrû ve usûl eserleri, hem önceki ilim muhitlerinden devralınan fikhî mirası hem de mevcut hukukî tefekkürü sistemleştirme, iç tutarlılık açısından denetleme ve şifahî geleneği yazıya geçirme çabaları olarak hayli önem taşır. O, yoğun faaliyetler içinde kişilik özelliği ve entelektüel birikiminin bir neticesi olarak akli faaliyetlere/re'y'e önemli bir yer ayırmıştır.¹⁹ O, her ne kadar kendi çağında aklın önemini hafife alan ve akli düşünce girişimlerini mahkûm eden zihniyetler olmasına ve kendisine de karşı çıkılmasına rağmen, reyciliğinden hiçbir zaman ödün vermemiştir. Akıl temeline dayanan bu metod onu ayrıcalıklı kılmış, çağdaşları arasında, akli düşünceye önemli ölçüde yer veren "re'y" metodunu en iyi ve yoğun bir biçimde kullanmasıyla meşhur olmuştur. Öğrencilerinin eserlerinde Ebû Hanîfe'ye atfedilen ibarelerden anlaşıldığı kadarıyla o, re'yi çoğu zaman sistematik akıl yürütme, önemli ölçüde akli örneklemeler yapmak şeklinde kullanmıştır.²⁰ Re'y Ebû Hanîfe'den önce de kullanılmış olmakla birlikte onun kadar sistematik ve yoğun bir şekilde kullanılmamıştır. O, re'ye önemli ölçüde değer vererek, hemen hemen her hükmünde akli düşünceyi için içine katmıştır.²¹

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fikhî düşüncesinde nasların akıl ile kuvvetlendirildiğine de şahit olmaktadır. Ebû Hanîfe, bir meselenin hükmünü ortaya koyarken naslardan delil getirir, sonra bu delili akli yönden değişik izah tarzları ile güçlendirerek o meselenin hükmünü temellendirmeye çalışır. Bu durum onun içtihat usûlünün çok yönlülüğünün ve akılcılığının bir tür göstergesidir.²²

Ebû Hanîfe'nin akılcı bir yöntem takip etmesi kelâmî alanda da kendisini göstermiştir. Onun iman ile ameli ayrı şeyler telakki etmesi, akideyi akılla ispat etme gayretleri bu anlayışın bir sonucudur. Yine düşünce özgürlüğü, irade özgürlüğü anlayışı da hem kelâmî hem de fikhî alanı etkilemiştir. Yine bilindiği üzere Ebû Hanîfe hüsün-kubuh probleminde akli dışlamamış ona önemli rol vermiştir. Ebû Hanîfe'nin değerler alanı ile hukuk ala-

¹⁸ Abdulkâdir, Ali Hasan, *Nazra Âmme*, s. 152-157.

¹⁹ Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1988, s. 124.

²⁰ Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, s. 251.

²¹ İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs, s. 54-56, 69; İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, c. II, s. 148-9.

²² Yavuz, Yunus Vehbi, Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I)*, Kurav Yayınları, Bursa 2003, s. 75-76.

nı arasında kurduğu rasyonel doğal hukuksal ilişki, hukuk uygulamasında re'y merkezli bir yöntembilimsel bakış açısını benimsemesine yol açmıştır. Onda, hayatın dinamizmi ve değişkenliği karşısında, gereken değişimi sağlayacak yönetsel refleksleri olan bir hukuk tasavvuru görmekteyiz.²³

Tarihsel süreçte ve günümüzde Mutezile'ye atfedilen akılcı nitelemesi esas itibarıyla Ebû Hanîfe ve onun düşüncesini izleyenler için daha uygundur. Bu nedenle olsa gerek tarihsel süreçte Mutezili ulemanın ekseriyeti amelî alanda Hanefî mezhebini benimsemiştir.

II. Toplumsal Hayatın İçinde Olması

Ebû Hanîfe'nin yönteminde akılcı bir yaklaşım sergilemesine neden olan bir diğer husus, bilimsel faaliyetlerinin yanı sıra ticaretle de meşgul olması hasebiyle daima sosyal hayatın tam merkezinde bulunmasıdır.²⁴ Bu yüzden toplumsal hayatı yakından tanıma imkânı olur. Sınırlı sayıdaki naslardan, değişen ve gelişen hayatın ve toplumun çeşitli sorunlarını çözüme kavuşturmak, yöntemde akılı kullanmayı zorunlu kıldığından,²⁵ hayatın sosyal ve ticarî problemlerine yakın olmasına, dolayısıyla karşılaştığı sayısız problemlerde çokça akla başvurmasına müncer olmuştur. Bir diğer ifadeyle onun toplumla iç içe olması, naslarda doğrudan hükmü bulunmayan meselelerle karşılaşmasına ve dolayısıyla yönteminde genel olarak akılcı bir tutum edinmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe önceleri itikâdî konularda sergilediği akılcı ve insan merkezli tutumunu sosyal ve toplumsal hayatın içinde gelişen fikhî problemlere ürettiği çözümlerde de ortaya koymuştur. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe, bilimsel hayatla ilgilenirken, genellikle diğer âlimlerin yaptıkları gibi toplumsal hayattan da kopmamış, ortağı vasıtasıyla olsa da ticari hayatın içinde olmuştur. Onun bu özel durumunun yönteminde de belli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin akılcı bir yöntem takip etmesinin sonuçlarını onun furûunda da görmek mümkündür. Akılcı tutumundan dolayı onun furûa dair hükümlerinde kolaycılığı tercih etme, her zaman insan hürriyetini ön planda bulundurma, te'vîle dayalı içtihadta bulunma²⁶ gibi ilkeleri temel aldığı görülür. Nitekim borçlar hukukunda gabin, icap muhayyerliği, usûlü fıkıhtaki butlan nazariyesi (muamelattaki sahih-fasit-batıl ayırımı) gibi konulardaki görüşlerini bu özelliğin önemli tezahürleri olarak görmek mümkündür.

²³ Kılıç, *a.g.m.*, s. 413.

²⁴ Hatta Ebû Hanîfe toplumsal hayatın bir adım önünde giderek vuku bulmamış farazî meselelere bile çözüm bulma gayretine girişmiştir.

²⁵ Yunus Vehbi, Yavuz, *Hakikatül- İcmâ vel-İstihân ve Devruhumâ fi't-Teşriil-İslâmî*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000, s. 75 vd.

²⁶ Bk. Yavuz, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sayı: 1-2, Ankara, 2002, s. 10 vd.

Öte taraftan Ebû Hanîfe toplumsal hayatın gerektirdiği bir zorunluluk sonucu aklî eylemin alanını istihsan ile açmıştır. Bu da onun, toplum sorunlarının çözümünde aklı en geniş çerçevede kullanmasına yol açmıştır. Onun kullandığı içtihat yöntemleri içerisinde aklın kullanılmasına en büyük delil istihsandır. Zira istihsan yerleşik hukuk kuralları ile gerçek hayat ve toplumsal gerçeklik arasında köprü işlevini yerine getiren, aklın yoğun görev ifa ettiği önemli bir yöntemdir. İstihsan kıyasla hareket etmenin, istenen sonucu vermediği durumlarda hükme ve çözüme varmak için sistematik aklı devreye sokmak, yeni ve daha güzel bir çözüme ulaşmak anlamına gelmektedir. Kıyasta akıl her ne kadar fonksiyonel bir görev üstlense de sadece aklî ilkelere hareketle sonuca varmamaktadır. Bu şekildeki aktivitenin temelinde yine nas olması zorunluluğu vardır. Onun kullandığı istihsanla ulaşılan hüküm Kitap ve sünnetle temelendirilmekle birlikte, kıyasa nazaran hayatın gerçeklerine daha yakındır. Zira aklî eylemin üzerinde, içinde yaşanan toplumun kültür ve medeniyetinin son derece etkisi vardır. Söz konusu metod, Ebû Hanîfe'ye bulunduğu kültür ve medeniyet ortamında, kendisine ulaşan fikhî kuralları, görüşleri, âyet ve hadisleri insanların ihtiyaçları açısından bulunduğu zaman ve şartlar içinde yeniden değerlendirip sınırlı naslarla sınırsız problemleri, naklin hükmü ile aklın yorumunu makul bir ahenk içinde çözme imkânı sağlamıştır.²⁷ Ebû Hanîfe bu nedenle aklî eylemin alanını istihsan ile açmış ve İslam fıkına beşeri bir özellik katarak sosyal ve rasyonel bir muhteva kazandırmıştır. Bu şekilde fıkhıta nazari olan yerine ameli olanla meşgul olmuş, kendisine sorulan binlerce sorunun cevabını verirken toplumun ihtiyaçlarını, sosyal, siyasal ve ekonomik yaşantısını içtihatlarına yansıtmıştır. Ebû Hanîfe'nin *istihsân* prensibini hangi anlayış ve öngörülerle uyguladığına açıklık getirmesi bakımından Sehl b. Müzâhim'in ifadeleri önemlidir: "Ebû Hanîfe'nin sözü, güvenilir olanı almak, çirkin olandan sakınmak, *insanların teâmülüne*, hallerinin, işlemlerinin ve işlerinin istikamet üzere olmasına bakmak, olayları önce *kıyâsa* göre çözümlemek, bu olmadığında *müslümanların teâmülüne* müracaat etmektir."²⁸

Öte taraftan nüfuzlu ve zengin bir tüccar ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Hanîfe'nin, çocukluğundan itibaren ticaretle uğraşan, çok seyahat eden bir insan olması hasebiyle farklı insanlarla karşılaşmış olmasının da dünyayı algılama ve yorumlamada realist ve rasyonalist (reyci) bir tutum sergilemesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse, Ebû Hanîfe'nin aklı çok kullanması onun nas-toplum bağlantısını kurmada başarılı olmasını sağlamıştır.

²⁷ İbrahim Hakkı, Aydın, İstihsân Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ebû Hanîfe Özel sayısı, c. 15, sayı: 1-2, s. 169.

²⁸ Ebu'l-Hasan Ali, el-Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*", Tahk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1971, c. I, s. 650.

Bir başka ifade ile nas-toplum köprüsünü kurmada başarılı olmasında akllî yöntemlere başvurmasının etkili olduğu söylenebilir.

III. Çevresel Faktörler ve Coğrafi Şartlar

Bir şahsiyete kendine özgü yapısını kazandıran ve onu diğerlerinden farklılaştıran şey, kalıtsal olarak sahip olduğu özellikleri yanında, içinde yaşadığı çevrenin şartlarına ve taleplerine kendince verdiği cevaplarla elde ettiği şahsi tecrübeleridir. Doğuştan gelen akllî yeteneğin yaratıcı bir faaliyet için gerekli şart olması ne kadar doğru ise, bu yeteneğin ancak uygun bir ortamda destekleyici, teşvik edici ya da zorlayıcı şartlar altında ortaya çıktığı da o ölçüde doğrudur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin yaşadığı (80-150/699-769) dönemin Kûfe ve Bağdat'ı İslâm dünyasının başta gelen ilim ve düşünce merkezleri olmasının yanında, her türlü inanca sahip insanların bir arada buldukları ve inançları konusunda tartıştıkları, sosyal, siyasi ve dinî hareketliliğin çok canlı olduğu bir çevredir.²⁹ Çevrenin ise, insan üzerindeki etkinliği tartışılmaz bir gerçektir. İnsanlar davranışları ve düşüncelerinde yaşadıkları muhitin izlerini taşımakta ve bu izler düşüncelerine yansımaktadırlar. Ebû Hanîfe'nin, akıl yürütmesinden de anlaşılacağı üzere, o, kendi bölgesinin hem uygulamasından hem de düşüncesinden etkilenmiştir.³⁰ Ebû Hanîfe hayatının büyük bir bölümünü Kûfe'de şehrin kültürel, siyasi ve sosyal yapısının oluşum sürecinde geçirmiştir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çevre olan Kûfe'nin sosyal ve kültürel yapısı, siyâsî, itikâdî ve fikhî alanda yeni ortaya çıkan problemlere çözüm bulma ve fikir üretme çabasıyla birlikte, çok farklı, alternatif ve özgün sonuçlara ulaşmak için re'yi (akllî) yoğun bir şekilde kullanmayı gerektirmiştir. Medine'de sosyal, kültürel hayat daha basit, Irak'ta (Kûfe) ise bunun tam tersidir. Hicaz'da çok olan hadis, onların az olan ihtiyaçlarına cevap verirken Irak'ta durumun tersine olması onların nas olmayan konularda re'yi ile yani akıl ile amel etmelerini zorunlu kılmıştır.³¹ Dolayısıyla onun akılcı bir tutum

²⁹ Emevîler döneminde birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, farklı ırk ve din mensupları ile değişik sosyal grupların bir arada yaşadığı Irak bölgesi, birçok siyasi ve fikrî hareketin de yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Ayrıca Kûfe'nin Fars ve Yunan kültürüne aşina olan ve *akllî ilimlerde* bir hayli birikimi bulunan, putperestlik, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Maniheizm ve Mazdeizm'in yaygın olduğu (Hüseyin Ali, ed-Dakûkî, "Hîre", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 123) Hîre bölgesine olan yakınlığı bölgenin ilmî, ictimâî ve kültürel atmosferinin şekillenmesinde rol oynamıştır (Ali, Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 1). Farklı sosyal grupların varlığı ile siyasi ve fikri hareketlerin yoğunluğunun burada re'yi ekolünün gelişmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

³⁰ Ahmad, Hasan, *Early Development*, s. 24.

³¹ Ahmed, Emin, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut t.y., c. II, s. 153; Yusuf Musa, Muhammed, *Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mısır, 1378/1958, s. 136-137.

benimsemesinde içinde bulunduğu kültürel ve sosyal ortam yani Kûfe şehrinin, Kûfe düşünce geleneğinin büyük etkisinin olduğu söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Kûfe bölgesinin kültürel, siyasî ve etnik yapı itibarıyla kozmopolit bir mahiyette olması da onun re'y yöntemini kullanmasında etkili olduğu ileri sürülebilir. Bu bölgede muhtelif topluluk ve kavimler, kadîm kültürler birlikte yaşamaktadırlar. Dolayısıyla birçok düşüncenin harman olduğu ve ilmî münazaraların eksik olmadığı bir muhittir. Bu muhitte, gerek dinî, gerekse mezhepler açısından farklı insanların olması, düşüncelerin de farklılığına yol açmıştır. Böyle bir çevrede yaşayan Ebû Hanîfe'nin farklı düşüncelerin tartışılması, çürütülmesi ve muhatabın ikna edilmesinde aklî delilleri kullanmaya mecbur kaldığı ileri sürülebilir.

Yine mezkûr kozmopolit bölgenin karmaşık birçok olayın meydana geldiği ve çözümünün arandığı bir coğrafya olması hasebiyle Ebû Hanîfe'nin, temelinde aklî düşünmenin yattığı kıyas yöntemine çokça başvurmak zorunda kaldığı söylenebilir. Zira Irak bölgesinin özel şartları, meydana gelen veya vukuu muhtemel olaylar karşısında susmayı ve çekimser davranmayı değil olayları akılcı yöntemle fikhî hükme bağlayarak Müslümanlara yol göstermeyi, halkın aşırı görüş ve çözümlere yönelmesini önlemeyi gerekli kılmaktadır.³²

IV. Mensubu Olduğu Bilimsel Gelenek ve Üstatlara Bağlılık Esası

Ebû Hanîfe'nin reyciliğinde bağlı olduğu bilimsel gelenek ve halkanın, söz konusu halkada ise hocalara bağlılığın esas olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Kûfe'de tabiûn döneminde re'y metodunu benimseyen fakihler, İbrahim en-Neha'i, Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesruk b. Ecda' (ö. 63/683), Amr b. Şurahbil (ö. 63/683), Abide es-Selmani (ö. 72/691), Şureyh b. Haris (ö. 80/699), Suleyman b. Rabi'a, Haris el-A'ver (ö. 95/714) başta olmak üzere kırka yakın kişiden oluşmaktadır.³³ Hiç kuşkusuz adı geçen fakihlerin ilmi katkılarıyla Kûfe'de, canlı bir ilim ve re'y faaliyeti ve ekolü ortaya çıkmıştır. Tabiûn fakihleri tarafından geliştirilen Irak fıkhi, II. Hicri asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemleştirilmiştir.³⁴ Bu nedenle diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe kökleri sahabe-yeye kadar giden bir geleneğin temsilcisidir. Onun fikhî, tamamen kendisinin icat ettiği yöntemler ve esaslar olmayıp, gerçekte fikhin gelişim halkaların-

³² Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında çevrenin etkisine dair örnekler için bk. Duman, Soner, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim", (Kaynaklar-Sebep-Analiz), *İslam Hukuğu Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2012, s. 441-465.

³³ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, c. X, s. 521; Avcı, "Kûfe", *DİA*, c. XXVI, s. 342.

³⁴ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, c. XVI, s. 1.

dan bir halkadır. Bu minvalde İmam-ı Âzam'ın akılcı yönteminin üzerinde en etkili olanlar, içinde bulunduğu ilmi gelenek ve özellikle hocalarıdır. O birçok âlimden ders almıştır. Devrinin seçkin âlimlerinin pek çoğu ile görüşme ve onlardan ilmî yönden faydalanma imkânı bulan Ebû Hanîfe'nin asıl hocası, döneminde Kûfe re'y ekolünün üstadı kabul edilen Hammâd b. Ebû Süleyman'dır. Ebû Hanîfe 102 /720 yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, en seçkin öğrencileri arasında yer almış, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Hammâd'ın 120 /738 yılında ölümü üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamış, bu hocalığı bazı aralıklarla ölümüne kadar sürmüştür.³⁵ Ebû Hanîfe'nin ilmi, hocası Hammâd'ın aracılığıyla İbrahim en-Nehaî ve Ebû Amr eş-Şa'bi'den, dolayısıyla Mesrûk b. Ecda', Kâdî Şüreyh, Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'tan, bunların ilimleri de sahabe'nin en âlimlerinden olan Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'tan gelmektedir.³⁶ Esasen Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında/reyci yönteminde bu silsilenin büyük tesiri görülür.

Re'y ekolünün bir özelliğinin "üstatlara bağlılık" esası olduğu nazarı itibara alındığında onun akılcılığının temellerini daha iyi anlamak mümkündür. Zira re'y fikhinin söz konusu özelliği bu ekolün ilk üstadı sayılan³⁷ İbrâhim en-Nehaî'den başlamaktadır. Nehaî, İbn Mes'ud ve Hz. Ali'nin fikhına sıkı sıkıya bağlanmıştır. Birçok meselede "Hz. Peygamber (s.a.) buyurdu" demek yerine "İbn Mes'ud şöyle dedi", "Ömer böyle dedi" demeyi tercih etmiştir. Bu bağlılık esası üstatların fikhına olan güvene dayanmaktadır.³⁸ Bu üstat-talebe bağlılığı artarak devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin: "Hiçbir kimsenin bir başkasına, benim Hammad'a bağlandığım kadar bağlandığını zannetmiyorum"³⁹ sözü bu geleneğin Ebû Hanîfe ile oturduğunu göstermektedir. Bu halkanın en büyük özelliği ise hüküm istinbatında akla önemli işlev yüklemeleridir.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen üstatlarının hadis ve fıkıh meclislerine zaman zaman iştirak ettiği, 100'e yakın tabiîn âlimiyle görüştüğü ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet edilir. Seyahatleri sırasında bizzat Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiş, onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini, özellikle Hz.

³⁵ Muvaffâk b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî, *Bezzâzî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, Beyrut 1981, s. 218- 246; Mustafa, Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, Ankara 1994, c. X, s. 132; M. Özgü, Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fikhî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1996, s. 80, 84, 91.

³⁶ Aras, *a.g.e.*, s. 91-2.

³⁷ Kılıçer, *İslâm Fikhında Re'y Taraftarları*, s. 34.

³⁸ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *İçtihâd Risâlesi*, çev. Rahmi Yaran, Gelenek 2002, s. 16.

³⁹ Bezzâzî, *Menâkıb*, c. I, s. 52-53.

Ömer, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîlerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur. Çeşitli vesilelerle Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Hasan b. Hasan, Ca'fer es-Sâdık da dâhil birçok âlimle görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Hatta Ebû Hanîfe devrinin ehli sünnet dışı fırka mensuplarından Câbir b. Yezîd el-Cu'fî gibi sahasında yetişkin olanlarıyla ve fikrî önderleriyle de görüşüp münazara etmiştir. Hac münasebetiyle gittiği Mekke'de döneminin seçkin ilim adamlarıyla karşılaşarak görüş ve fetvalarını onlarla tartışma imkânı bulmuştur. Bütün bu temasların Ebû Hanîfe'nin bilgi birikimine ve fikhî meselelere bakış açısına önemli ölçüde katkısının bulunduğu açıktır.⁴⁰

Ebû Hanîfe'nin fikhında ve akılcı bir yöntemi izlemesinde, dönemlerinde Irak'taki re'y ekolünün temsilcisi durumunda olan İbrahim en-Nehaî ve Hammâd b. Ebû Süleyman gibi üstatlarının derin izlerinin bulunduğunu belirtmiştik. Ancak bu durum, aralarında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de bulunduğu⁴¹ bir kısım âlimi, Onun fikhının İbrâhim en-Nehaî'nin fikhından farklı olmadığı kanaatine de sevk etmiştir. İlk dönemlerinde hocası Hammâd'ın ve bu sebeple İbrahim en-Nehaî'nin çizgisini büyük ölçüde korumuş olduğu doğrudur. Ancak hocasının ölümünden sonraki otuz yıl içinde hadis ve re'y ekollerinin birbirine kısmen yaklaşması sebebiyle hadis ekolüyle ve hadisçilerle de ilişki kurmuş, Mekke, Medine ve Ehl-i beyt fikhından faydalanmış, devrindeki birçok yetişkin ilim adamıyla görüş alışverişinde bulunmuştur. Böylece İslâm ümmetinin mevcut fikhî mirasını değişik kanallardan özümseme, farklı temayül ve bakış açılarını kendi şahsî birikim, metot ve kabiliyetiyle mezcederek bunlardan bir senteze varma imkânı bulmuştur. Dolayısıyla onun görüşlerinin İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerinin aynısı olduğunu söylemek isabetli değildir.

Gerçekte fikhî, oluşum süreci içinde muttasıl olarak gelişen bir halka görüntüsü çizer. Her bir nesil, kendisinden önceki nesilden aldığı ve kendi hayatında ortaya koyduğu hükümleri kendisinden sonraki nesle aktarmıştır. Sonraki nesil de kendi şahsi çalışmalarının neticelerini kendilerinden öncekilere eklemiştir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin öğretileri onun kendi icat ettiği usuller değil, mensubu olduğu geleneğin gelişme halkasının bir parçasıdır.⁴² Zaten reyci bir halkadan gelen Ebû Hanîfe'nin, bu zincirin doğal bir halkası olarak reyci bir yol izlemesinden daha tabii bir şey yoktur.

⁴⁰ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed, Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye Fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd, 1332, c. II. s. 454; Şibay, "Halim Sâbit, *Ebû Hanîfe*," *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1945, c. IV, s. 24; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, c. X, s. 132.

⁴¹ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, İstanbul 1994, c. I, s. 534.

⁴² Abdulkadir, *Nazra Amme*, s. 233.

V. Yöntemde Sistematik Bütünlük ve Tutarlılık Arayışı

Makalenin muhtelif yerlerinde Ebû Hanîfe'nin akılcı olarak nitelenmesinin nedenlerinden birinin, yönteminde kıyas ve istihsanı kullanması olduğunu, hatta bazı fakihlerin Ebû Hanîfe'yi kıyasın mimarı olarak gördüklerini belirtmiştik. Onu sözü edilen yöntemleri kullanmaya sevk eden saiklerden biri her iki yöntemin, özellikle istihsanın hükümler arasında sistematik bütünlük ve tutarlılığı sağlayan bir işlev ve özelliğe sahip olmasıdır. Mezheplerde iç tutarlılık ve bütünlük bir mezhebin sürekliliğinin yanı sıra geçerliliğinin de en temel unsurudur. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin akılcı bir yol izlemesi ile iç tutarlılık ve bütünlük anlayışı arasında bir zorunluluk ilişkisi olduğu söylenebilir.

Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin akla görev yüklemesi istihsanı gerekli kılmış, bu da hukuksal yöntemde sistematik bütünlük ve tutarlılık anlayışının zorunlu bir sonucu olmuştur. Bu anlamda akıl ile istihsan arasındaki ilişki doğrudan değil, dolaylı olmaktadır. Onun hukuk düşüncesinde sistematik tutarlılık mevcuttur ve hukuk teknik bir boyut kazanmıştır.⁴³ Zira Ebu Hanîfe'nin başını çektiği akılcı ekol ehl-i re'y, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem vermektedir. Kevserî'nin de dediği gibi, Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re'yi temsil etmesinin ve bu doğrultuda akılcı bir yöntem izlemelerinin sebeplerinden biri, başta kendisi olmak üzere bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmış olmalarıdır.⁴⁴ Ebu Hanîfe fikhî sistematik bir iç bütünlüğe kavuşturma arayış ve çabası çerçevesinde, temelinde akılcılık olan iki yöntemi birlikte ve özellikle kıyası düzenli bir şekilde kullanmış, kıyas ve nassın uyuşmadığı durumlarda istihsânı geliştirerek yönteminin merkezine yerleştirmiştir.

Öte yandan Ebû Hanîfe, hangi alanda olursa olsun insan aklının imkânlarının sınırını çok iyi tecrübe etmiştir. Bu yüzden aklın yaratıcı imkânlarının gündelik hayat sorunlarının çözümünde geniş bir şekilde kullanılması gereğine inanmış ve bunu uygulamaya çalışmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre şer'at, hukukun evrensel ilkelerini bulmada nasların yanında akla da önemli bir görev yüklemiştir. Bu açıdan nasların yanında gerektiğinde re'yi (akıl) müstakil bir kaynak olarak kullanmış ve sahih akılla nasların çatışmasını şer'î esaslara aykırı bulmuştur. Bu nedenle haber-i vahidi, kolektif bir aklın ürünü olan hukukî prensiplerle, kendisinden daha kuvvetli bir nasla çatışması veya umûmu'l-belvâ'da varid olması gibi bazı durumlarda sorgulamıştır. Ebû Hanîfe'nin bu düşünceler doğrultusunda akılcı bir yöntem olan

⁴³ J., Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967, s. 290, 294. Ayrıca bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 44.

⁴⁴ Muhammed Zâhid Kevserî, (ö.-/1952), *Fıkhü Ehli'l-'Irâk ve Hadîsühüm* (Tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 18.

kıyas ve istihsana, hem akılla nakil arasındaki çelişkiyi gidermek, naslarla hükümler arasında bütünlüğü ve tutarlılığı sağlamak ve hem bağımsız ve müstakil bir hukuki kaynak oluşturmak için başvurduğu⁴⁵ söylenebilir.

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe hem itikadî düşüncelerinde hem de fikhî tercihlerinde nakille aklın alanlarını soğukkanlılıkla tahlil etmiştir. Onun itikadî ve fikhî konularda akıl ekseninde geliştirdiği tüm yaklaşımlarının arkasında akılla naklin çelişmezliği ilkesi vardır. İstihsanı kıyastan sonra özel ve çözümcü bir yöntem olarak ortaya koyması, onu bağımsız ve müstakil bir hukuk kaynağı olarak görmesinin yanında, akıl-nakil ilişkisinin ideal bir zemine oturtulmasını ve naslarla hükümler arasında bütünlük ve tutarlılığı, bir başka deyimle insicamı hedeflemektedir.

VI. Ebû Hanîfe 'nin Akılcılığının Temel Özellikleri

Ebû Hanîfe'nin akılcı bir tutum izlemesinin muhtemel nedenlerini ortaya koyduktan sonra akılcılığının temel niteliklerinden de söz etmek gerekir.

Önemle belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin akılcılığı naslardan bağımsız hüküm koyma, içtihatla bulunma suretinde ortaya çıkan bir akılcılık değildir. Esasen böyle bir anlayış müslüman bilginler tarafından da tasvip edilmez. İctihatlarına bakıldığında onun akılcılığının naslardan bağımsız, serbest bir anlayış değil aksine nasların da göz önünde bulundurulduğu muhafazakâr bir akılcılık olduğu görülür.⁴⁶ Yani kaynak anlamında olmayıp, “anlama ve yorumlama” faaliyetinde aklın da müdahil olduğu, akla önem verildiği ve nasları illet ve gayeleriyle anlamak çabasının söz konusu olduğu bir akılcılıktır. Zira onun akılcılığı kurduğu sistem içerisinde tutarlılık arayışının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur.

Yine Ebû Hanîfe akılcı düşüncesinde kimi yerde istihsanı kıyasa tercih etmiştir. Bunun nedeni kıyasın hukukun sertliğini ve esnekliğini hükme ve hayata yansıtmasına mukabil, istihsanın hukukun sertliğini yumuşatması ve fikha geniş ve esnek bir hareket alanı sağlamasıdır.

Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin yönteminde pür akılcı bir yol takip ettiği, nasları tamamen ihmal ettiği söylenemez. O akılcı bir yol takip etmekle birlikte, yönteminde nakle de yer vermiştir. Denilebilir ki Ebû Hanîfe, hocaları ve önceki nesiller tarafından kendisine intikal ettirilen fikhî kural-ları, görüşleri, âyet ve hadislerle ilgili yorumları içinde bulunduğu ortam, insanların ihtiyacı ve dinin genel ilke ve amaçları açısından yeniden değer-

⁴⁵ Sahip, Beroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı (Ya da Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı),” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 163.

⁴⁶ H. Yunus, Apaydın, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002, s. 147.

lendirmiş, sınırlı naslarla sınırsız olaylar, naklin hükmü ile aklın yorumu, hadisle re'y arasında mâkul bir ahenk kurma imkânını yakalamıştır.⁴⁷ Ve yine denilebilir ki, onun bu alandaki çabaları, yalnızca aklın veya naklin benimsemesine dayalı bir tutumu değil, aksine akıl ve nakil arasında kapsamlı bir hareketi öne çıkarmıştır. Yine buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin fikhî kendi içerisinde tutarlılığı olan bir kurallar sistemi olarak düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla ona göre bir kişi, bu sistem içerisinde kalmak kaydıyla, akıl yürüterek Şâri'in naslarla kastettiği anlamlara ulaşabilir ve bu kurallarla ulaştığı anlamları zamanın, mekânın şart ve ihtiyaçlarına uygun olarak genişletebilir.

Ne var ki, Ebû Hanîfe'nin yazıya dökemediği kapsamlı bir akıl-nakil sentezini kaleme alma Şâfi'ye nasip olmuştur. Fakat Şâfi'den sonra söz konusu yaklaşım iki mezhebin mensupları tarafından da takip edilmemiş, yine akılcı yaklaşım daima Hanefî mezhebine hâkim olmuştur. Bu durumu Câbirî, "Ebû Hanîfe ve re'y ehlinin geneli için yasa koyucu olan, akıldı. Ebû Hanîfe fikhî konularda, Mu'tezile'nin akidevî konularda düşündüğü gibi düşünüyordu. Ama Şâfi ile birlikte akıl yasa koyan değil, kendisi için yasa konulan oldu"⁴⁸ diyerek teyit etmektedir.

Diğer taraftan Ebû Hanîfe, akılcı bir tutum benimsemesine rağmen kendini yanılmaz görmemektedir. Onun bu konudaki şu ifadeleri söz konusu özelliğini ortaya koymaktadır: "Bizim bu ilmimiz re'y (akıl) dir. Bu bizim güç yetirebildiğimiz en iyisidir. Bundan başkasına gücü yeten kendi re'yi ile, biz de kendi re'yimizle hareket ederiz."⁴⁹

VII. Sonuç

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe'nin akılcı kişiliğinin oluşması ve şekillenmesinde başlıca faktörlerin şunlar olduğunu söyleyebiliriz: Kişisel özelliği yani dâhi derecede zeki oluşundan mütevellit doğal yeteneği, içinde bulunduğu kültürel çevre yani Irak'ın özelde Kûfe'nin dünya çapında bir ilim ve medeniyet merkezi oluşu, ticaretle uğraşması sebebiyle toplumsal yapıyı çok iyi tanımış olması ve tartışmacı kişiliği gibi faktörlerin ortaklaşa rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca onun akılcılığı, yolunu izlediği Abdullah b. Mes'ud, İbn Abbas, Hz. Ali ve Hz. Ömer gibi sahabenin ileri gelenlerinden bazılarının temsil ettiği geleneğe dayanmaktadır.

Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin akılcı bir yöntem izlemede Yunan düşüncesinden etkilendiği söylenemez. Zira onun zamanında Yunan ve diğer

⁴⁷ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", c. X, s. 137.

⁴⁸ Muhammed Âbid, Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (trc: İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2000, s. 108.

⁴⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1395/1975, c. II, s. 46.

yabancı düşüncelerin İslam düşüncesine sistematik girişi henüz gerçekleşmemiştir. Ebû Hanîfe'nin akılcılığı fitratı ve yaşadığı kültür havzasının bir sonucudur.

Diğer yandan Ebû Hanîfe akılcı yöntemiyle fıkha, asırlar boyu sürecek bir canlılık ve şartların gerektirdiği oranda bir esneklik kazandırmıştır. Yine onun akılcı yaklaşımının toplumsal sorunların çözümünde pratik yanının olduğu, Hanefî fıkında içtihat kapısının daha geniş tutulmasına ve içtihat faaliyetinin dinamik bir yapı kazanmasına sebebiyet verdiği söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin önceleri kelâmî konuların anlaşılmasında izlediği akılcı yöntemi, daha sonra ona fıkıh alanındaki çalışmalarında güçlü bir performans sağlamıştır. Bu yüzden naslarla toplum ve toplumsal hayat arasında kurulan köprüde aklın işlevinin anlaşılması ve kavranması noktasında Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı önemli bir rol-model oluşturmaktadır. Ve yine onun, delil olma bakımından her birisini kendi tabiatında gören akıl-vahiy anlayışının, bugünün Müslüman zihniyeti açısından bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Şayet onun asırlar ötesinden dini doğru anlama konusunda geliştirdiği akılcı yöntemi iyi kavranırsa, çağımıza hitap eden çağırısı, yenileşmeci Müslüman zihniyette yankı bulacaktır.

Kaynakça

Abdülkadir, Ali Hasan, *Nazra Âmme fî Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Kâhire 1965.

Altıntaş, Ramazan, “Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2:1 (2004), ss. 3-22.

Apaydın, H. Yunus, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002.

Aras, M. Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fikhî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1996.

Aydın, İbrahim Hakkı, “İstihsân Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ebû Hanîfe Özel sayısı, c. 15, sayı: 1-2.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1349/1931.

Bakkal, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet yayınları, İstanbul 2007.

Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul, 1997.

Beroje, Sahip, İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı (Ya da Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002.

Bezzâzî, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, Beyrut 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (trc: İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2000.

- ed-Dakûkî, Hüseyin Ali, “Hîre”, *DİA*, İstanbul, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *İctihâd Risâlesi*, çev. Rahmi Yaran, Gelenek 2002.
- , *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, İstanbul 1994.
- Dirînî, Muhammed Fethî, *el-Minhâcü'l-usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'y fi's-teşrî'il-İslâmî*, eş-Şeriketü'l-Müttehîde, Dımaşk 1985.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe, Hayâtühü ve Asruhü, Ârâühü ve Fıkhuhü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Hamidullah Muhammed, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1988.
- Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli'l-Hanefî*, Dâru'r-Râzî, Amman, 2007/1428.
- , İbn Hacer Şihâbü'd-Dîn Ahmed, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire, 1304.
- Heytemî, İbn Hacer, *Fıkhın Sultanı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, Hazırlayanlar: Sıtkı Çoban-Fatih Başpınar, Semerkand, İstanbul 2010.
- Hökelekli, Hayati, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı*, Kurav, 2003.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve hamlih*, Dâru'l-Erkâm, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut 1988.
- İsfahânî, Râgıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1952), *Fıkhü Ehli'l-'Irâk ve Hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1390/1970.
- Kılıç, Muharrem, “Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanîfe, -Aşkın Değerler ve İdeler İle Pozitif Hukuk Arasındaki İlişkinin Evrensel Niteliği”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I)*, Kurav Yayınları, Bursa 2003.
- Koşum, Adnan, *İslâm Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*, İzmir 2010.
- Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd, 1332.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali, *Edebu'l-Kâdî*”, Tahkik: Muhyî Hilâl es-Serhân, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1971.

Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci*, (Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst.), İstanbul 1995.

Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Haydarabad 1976.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1395/1975.

Şibay, Halim Sâbit, Ebû Hanîfe, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1945.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Beyrut 1988.

Umerî, Nâdiye Muhammed Şerîf, *Neş'etü'l-Kiyâsi'l-Usûli ve Tatavvuruhu*, Kahire 1987/1407.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, Ankara 1994.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Surveys* (İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı: Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968.

-----, *İslâm Nedir?*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi, Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri I), Kurav Yayınları, Bursa 2003.

-----, "Ebû Hanîfe 'yi Tanımak", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 15, sayı: 1-2, Ankara, 2002.

Yusuf Musa, Muhammed, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır, 1378/1958.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. trc. ve tlk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut, 1402/1982.

-----, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. El-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî Ebü'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut, 1419.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1969.

KELÂM AÇISINDAN İTAAT KAVRAMI VE ÇERÇEVESİ THE CONCEPT AND FRAMEWORK OF OBEDIENCE IN TERMS OF KALAM

SELİM ÖZARSLAN
PROF. DR.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT. FAK.



ABSTRACT

One of the fundamental concepts of the revelation-sourced information, itaat (obedience) means, according to its dictionary definition, to give in and be submissive and to do what someone instructs you to do. In the Qur'an, obedience is associated with belief and faith, and disobedience / rebellion with disbelief and denial. The Qur'an as the main source of the religion lists Allah, Prophets, and Ul al-Amr (rulers of Muslims, religious scholars, ulama, and experts in their fields) as "to be obeyed" and emphasizes that absolute obedience is due only to Allah. Obedience to rulers is limited to the extent that they are loyal to Allah and His Rasul, and their rulings are not against what Islam ordains (ma'ruf). That is to say, absolute obedience to them is out of the question. It is observed that this Qur'anic truth is disregarded today.

ÖZ

Vahyî bildirimini temel kavramlarından biri olan itaat, sözlükte baş ve boyun eğmek, söz dinlemek ve emredilene yerine getirmek anlamına gelmektedir. Kur'ân'da itaat imanla, itaatsızlık / isyan da küfürle ilişkilendirilmiştir. Dinin ana kaynağı Kur'ân, kendilerine itaat edilmesi gerekenleri, Allah, Peygamber ve Ulü'l-Emr (Müslümanların yöneticileri, din bilginleri/ ulema, alanında uzman olanlar) olmak üzere üç sınıf halinde belirlerken mutlak itaatin Allah'a özgü olduğuna vurgu yapar.

Yöneticilere itaat, Allah ve Resulüne bağlı olmaları ve emirlerinin ma'rufa aykırı olmamasıyla sınırlıdır.

Anahtar kelimeler: İtaat, itaatsızlık, Kur'ân, Allah, Peygamber, Ulü'l-Emr, Mahiyet, Kapsam

Keywords: Obedience, Disobedience, The Qur'an, Allah, Prophet, Ul al-Amr, Content, Scope

Giriş

Kur’ânî dolayısıyla da dinî bir kavram olan itaat, günümüzde kendi anlam alanından ve ilişkili olduğu objelerden bağımsız olarak herkes için kullanılmaya başlanmıştır. Bu da belirli kıstaslarla sınırlandırılmış, dini bir içeriğe sahip olan itaat kavramının anlam alanının genişlemesine, dolayısıyla da tahakküm aracı haline gelmesine neden olmuştur. Bu sebeple biz Kur’ân’ı referans alarak itaatin ne olduğunu, kimlere ve hangi şartlarda nasıl itaat edilmesi gerektiğini belirterek bu konuya kelimî bir yaklaşımla açıklık getirmek istiyoruz.

1. İtaatin Kavram Alanı

İtaat sözlükte “baş eğmek, boyun eğmek, söz dinlemek ve emredilene yerine getirmek” anlamındaki tav’ kökünden türemiş bir kelime olup aynı manayı taşır. Aslında mastar ismi olan taat da itaat gibi kullanılır.¹ Sözlük anlamına uygun olarak Allah’a, Peygamber’e ve ulü’l-emre saygılı olup buyruklarına uyma ya da meşru emir ve isteklere uyma anlamlarında terim manası kazanmıştır.² Boyun eğmenin kendi istek ve iradesiyle olanına “*tav’an itaat*”; istemeyerek zorla olanına da “*kerhen itaat*” denir.³ İtaatin zıddı, isyandır. İsyan ise; boyun eğmeme, itaatsizlik etme, asî olma demektir. Aynı kökten gelen ma’siyet kelimesi de günah anlamına gelir ve günahın Allah’ın buyruklarına karşı gelme özelliğine işaret eder.

Terim manasına bağlı olarak itaat daha çok din ve devlet alanlarında öne çıkarılıp tartışılmaktadır. İtaat kelimesi Kur’ân’da geçmemekle birlikte,

¹ Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, İstanbul, 1986, s. 461, tva md.; Muhammed b. Mükerrrem, İbn Manzûr, *Lisânül-Arap*, Daru’s-Sadr, Beyrut, 1410/1990, c. VIII, s. 240.

² Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s. 273.

³ Bu ayrımın temelinde Kur’ân nassı vardır. Bkz. Fussilet, 41/11. “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yer küreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.*”

üç âyette taat ismi yer almakta, bundan başka yedisi isim, diğerleri fiil kılıplarında olmak üzere itaat kavramı seksen beş yerde geçmekte, kırk iki âyette de aynı kökten gelip “güç yetirmek” manasında kullanılan istitâat kavramı yer almaktadır.⁴ Taat kelimesinin geçtiği âyetlerde Allah’a, Peygamber’ine, ulü’l-emre ve ana babaya itaat öngörülmektedir. Görüldüğü gibi taat ya da itaat kelimesi bir Kur’ân kavramıdır ve daha çok Allah’ın ve elçisinin emirlerine boyun eğme anlamında kullanılmıştır.⁵ Kur’ân’da aynı veya yakın anlamda kullanılan din, sem, İslâm, birr/ iyilik ve teba’ vb. gibi kelimeler de itaatın vahyî bildirimini temel kavramlarından biri olduğunu göstermektedir.⁶

1.1. Din, Silm- İslâm

İtaatle ilgili kavramlardan biri ‘din’dir. Din kelimesi, baş eğmek; boyun eğdirmek, itaat altına almak; birine gerçekleştirdiği bir eylemin karşılığını vermek/ cezâ, mükâfat anlamlarına gelir. “Kurtuluşa ermek; boyun eğmek, teslim olmak, teslim etmek; barış yapmak manalarına gelen silm ve Allah’a yönelmek, O’na teslim olmak anlamlarına gelen İslâm⁷ kelimeleri de itaatle yakından ilişkilidir. Cibril veya İhsan olarak bilinen hadiste inanılması gereken hususlar iman, yapılması gereken ibadet ve itaatler de İslâm olarak anılmıştır.⁸

1.2. İttibâ

Bir şeye tabi olmak, ardından, izinden yürümek, uymak, bir şeye meyretmek, taklit etmek anlamlarına gelen tebia’ ve ittebea’ kelimeleri⁹ itaat kelimesiyle yakından irtibatlıdır. “İttebea’l-Kur’âne” dediğinde Kur’ân’a uymak ve onunla amel etmek kast edilmektedir.

Kur’ân’da insanlara yol göstericiye/peygambere, Rab’lerinden kendilerine indirilene tabi olmaları yani uymaları istenmekte, doğru yoldan ayrılanların arzularına uymamaları emredilmektedir:

“*Tarafından size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.* فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُوفٌ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ¹⁰ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

⁴ Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, tva md. İstanbul, 1408/1987, s. 429- 431,

⁵ Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 32, 132; Nisâ, 4/13, 14, 59, 80; Mâide, 5/ 92; Enfâl, 8/ 1, 20, 46; Nûr, 24/54, 56; Ahzâb, 33/ 36, 71; Muhammed, 47/ 33; Fetih, 48/ 17; Hucurât, 49/ 14; Mücâdele, 58/13; Haşr, 59/4; Teğabün, 64/ 12, 16.

⁶ Örneğin bkz. Teğabün, 64/ 16.

⁷ el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, s. 253, 350-351.

⁸ Muhammed b. İsmail Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, İman, 37, İstanbul, 1992.

⁹ el-İsfahanî, *a.g.e.*, 95-96.

¹⁰ Bakara, 2/38.

Peygambere ittibâ elçiyi örnek olarak Allah’a itaat anlamını taşır. Dolayısıyla kuru bir taklit, şekilcilik değildir.

“*Rabb’inizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın... (اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ)*”¹¹

“*Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma...¹² فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا¹² جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ*”

Yüce Allah bu âyetin öncesinde Kur’ân’ı önceki kitapları tasdik edici ve gözetici olarak indirdiğini belirttikten sonra Hz. Peygamber’e Ehl-i kitabın/ Yahudi ve Hıristiyanların keyfî istek ve mesnetsiz arzularına uymamasını, aralarında Allah’ın indirdiği ile yani Kur’ân’la hükmetmesini emir buyurmuştur.

1.3. Taklid

Taklid ise başkasının sözünü veya fiilini hata etmeyeceğine güvenerek delilsiz ve hüccetsiz kabul etmek ve ona uymaktır. Taklid “bireyin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dinî kanaatlerini benimsemesi” olarak da tanımlanır. Başkasının sözünü ya da davranışlarını araştırıp incelemeksizin, doğru olduğuna kanaat getirmeksizin körü körüne uyan kimseye de mukallid denir.¹³ Herhangi bir kimsenin söz ve fiillerini delilsiz ve hüccetsiz kabul etmekle peygamberliği mucize ile sabit olan Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini kabul edip bunları benimsemek ve örnek almak bir tutulamaz. Taklitte zihnî istidlâlin bulunmaması itaatle arasını ayırır da âlimler Hz. Peygamber’in kesin olarak getirip tebliğ ettikleri şeyleri benimsemenin taklit sayılmadığını belirtmişler, çünkü onun doğruluğu mucize ile sabittir demişlerdir. Hz. Peygamber’in tebligatını yani din anlayışını sonraki nesillere aktardıklarından Sahabe’nin ve müçtehit âlimlerin icmâlarını kabul etmek de taklid olarak sayılmamaktadır.¹⁴

2- Kur’ân’a Göre İtaat Edilmesi Gerekenler

Kur’ân-ı Kerim’de kendilerine itaat edilmesi gerekenler Allah, Allah’ın resulü (Hz. Muhammed) ve ulü’l-emr (emir sahipleri) olmak üzere üç ana kategoride ele alınmıştır:

¹¹ A’râf, 7/3.

¹² Mâide, 5/ 48.

¹³ Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabü’t-Ta’rifât*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 64.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010, s. 302.

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulü’lemre (idarecilere, işinin uzmanı olana) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah’a ve Resül’e götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir...”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا¹⁵”

(Kur’ân itaat edilmesi gerekenleri çeşitli yerlerde yalnız Allah veya Allah ve Resülü olarak da zikretmiştir.¹⁶ Kendilerine itaat edilmesi gerekenlere anne ve baba da ilave edilmiştir. Anne babaya itaat bazı âyetlerde “ih-san” ve “birr” kelimeleriyle ifade edilmiştir: “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine “of!” bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle... وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُوهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا¹⁷”

“Ana babasına çok iyi davranırdı; o, isyânkar bir zorba değildi... وَبَرًّا”¹⁸ “بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا”¹⁹

“Beni anneme saygılı, itaatli kıldı; beni bedbaht bir zorba yapmadı. وَبَرًّا”¹⁹ “بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا”

Burada Allah ve resulüne itaatin mutlak ve koşulsuz; anne babaya itaatin ise Allah’a isyan içermemekle kayıtlı bulunduğunu, maruf olan emirleriyle sınırlı olduğunu ve bununla tevhidin gereği olduğunu belirtmemiz gerekir.

2-1. Allah

Kur’ân kendilerine itaat edilmesi gerekenleri birkaç sınıfta ele alsa da, hiç şüphesiz Allah’a itaat, kavramın esasını oluşturmaktadır. Yani mutlak itaat, Allah’a özgüdür.²⁰ Bu gerçeği bizzat Kur’ân dile getirmekte, bir bütün olarak fiziki dünyanın (yeryüzü, gökyüzü, bitkiler ve yıldızlar da dâhil) mutlak bilgi ve kudretle kendisini yaratana itaat ettiğini vurgulamaktadır: “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: ‘İsteyerek veya istemeyerek, gelin!’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler.”²¹

¹⁵ Nisâ, 4/ 59.

¹⁶ Bkz. Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, s. 430.

¹⁷ İsrâ, 17/23.

¹⁸ Meryem, 19/ 14

¹⁹ Meryem, 19/ 32.

²⁰ Kelâm ve tefsir bilginlerinin en tanınmışlarından olan Fahreddin er-Razi de Allah’a ve Resülü’ne itaat etmenin kesinlikle vacip olduğunu belirtirken, yönetici ve sultanlara itaatin kesin olarak vacip olmadığı kanaatindeydi. Muhammed Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebir (Mefâtihu’l-Gayb)*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, V, cüz, c. X, s. 151.

²¹ Fussilet, 41/11. Ayrıca bkz. Rahmân, 55/6.

Kur'ân'da tanzim edilen genel İslâmî dünya görüşünde, tüm güç ve kudret başka bir deyişle hâkimiyet ve hüküm Allah'a aittir; Allah'ın bu varlık âlemindeki gücü sonsuz olarak mülahaza edilir. O, mutlak otoritedir. Dolayısıyla mutlak itaat de bu güç ve kudretin yegâne sahibinedir.

Allah'ın bütün evrenin yaratıcısı, yöneticisi ve sahibi oluşu ona yarattığı varlıklara ilişkin inanç ve davranış biçimini belirleme yetkisi verir. Bu yetki de ona itaati zorunlu hale getirir. Ayrıca Kur'ân'da söz konusu itaatin anlam alanıyla yakın ilişkisi bulunan "esleme" fiili geçmekte ve evrende tevhidin sağlanması insanın da yaratıcısına itaat etmesiyle gerçekleşeceğinden insan birçok âyette Allah'a itaate davet edilmektedir. Şu âyet bunun canlı örneklerinden bir tanesidir: *"Göklerde ve yerdekiler; ister istemez O'na teslim olduğu halde onlar (ehl-i kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Hâlbuki O'na döndürüleceklerdir."*²²

İnsanî bakımdan itaat fiili, doğal ve bilinçli bir canlı olan insan için kaçınılmaz bir davranış tarzı olmakla birlikte itaatin objesini seçme konusunda insan serbest ve hür bırakılmıştır. İçinde yaşadığımız dünyada bir varlığa itaat etme veya etmeme özgürlüğüne sahip yegâne varlık insandır. Nitekim Kur'ân'da geçen itaatle ilgili âyetler gözden geçirildiğinde insanların Allah'ın dışında değişik konumda gördükleri bazı kişi, grup ve zümrelere itaat ettikleri de gözlenmektedir. Ancak buradaki 'itaat' kelime anlamıyla kullanılmıştır: *"Yüzleri ateşte evrilip çevrildiği gün: Eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik, Peygamber'e de itaat etseydik, derler. Ey Rabbimiz! Biz efendilerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar, derler."*²³ Ancak dünyada insana sunulan özgürlük de içerisinde başka bir sorumluluğu barındırmaktadır. Tüm varlıkların ister istemez, tabii bir zorunlulukla Allah'a itaat ettiği evrende, insandan da irâdî olarak, bilinçli biçimde Allah'a itaat etmesi istenmektedir. Ancak böylelikle insan doğayla uyum ve barış içine girecektir. Onun evreninde tevhid tahakkuk edecektir.

2-2. Peygamber

Din dilinde başka bir deyişle Kur'ân'da peygambere itaat genellikle Allah'a itaat buyruğunun hemen arkasından gelmektedir. Bir yerde ise Allah'a ve Resulü'ne itaat emrinin hemen arkasından peygambere itaatin zorunluluğu ayrıca vurgulanmış, muhatapların dikkatleri çekilmiştir.²⁴ Başka

²² Âl-i İmrân, 3/83.

²³ Ahzâb, 33/ 66-67.

²⁴ Nûr, 24/54. *"Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin"* de. *Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir."*

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَكُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾

bir âyette Yüce Allah, Hz. Muhammed’i tavsif edip, “o halde ona uyun” buyurarak Peygamber’e itaatın gerekli olduğunu belirtmiştir.²⁵ Allah’a itaatın gerçeklik kazanması, Allah’ın emirlerini insanlara tebliğ edip açıklayan ve bunlara uymanın örneklerini kendi yaşantılarıyla gösteren peygamberler aracılığıyla mümkün olacağından bazı âyetlerde peygambere itaatle Allah’a itaat bir tutulmuştur: “Kim Resûl’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur. Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik!...”²⁶ “(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”²⁷ Peygamberler insanlığı kendi yoluna iletmesi için Allah tarafından seçilmiştir. Bu ilahi görevlendirme, peygambere itaatın meşruiyet kaynağıdır. Yine Kur’ân, peygamberlerin kendilerine itaat edilmesi için gönderildiğini, doğru yola (hidâyete) ancak onlara uymakla ulaşılabileceğini belirtir.²⁸ “De ki: ‘Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın elçisiyim. Ondan başka tanrı yoktur; O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah’a ve ümmî Peygamber olan Resûlüne -ki o da Allah’a ve onun sözlerine inanmıştır- iman edin ve O’na uyun ki doğru yolu bulasınız.’”²⁹

2.2.1. Allah’ın Elçisi Olma

Elçiye itaat elçiye gönderene (el-Mürsil) itaattir. Bilindiği gibi peygamberlere itaatın meşruiyeti kendilerinin ilahî vahye mazhar olmalarından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber’e itaatın mahiyeti, peygamberliğine iman, onu model alma ve modelleme, verdiği hükümlere rıza ve riâyet ve verdiği haberleri tasdik olarak belirlenebilir. Aksi halde onlar da diğer insanlar gibi beşerî niteliklere sahiptirler. “De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Şu var ki) bana ilâhınızın bir tek İlâh olduğu vahyolunuyor... قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ”³⁰

“...Ben, sadece beşer bir elçiyim. (هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا)”³¹ Bununla birlikte peygamberler de Allah’a itaat etmekle emrolunmuş,³² kendilerinden inançsızlara ve münafıklara uymamaları istenmiştir.³³

²⁵ er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, X, 154.

²⁶ Nisâ, 4/80. مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

²⁷ Âl-i İmrân, 3/31; (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) Aynıca bkz. Âl-i İmrân, 3/32. قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

²⁸ Nûr, 24/54.

²⁹ A’raf, 7/ 158.

³⁰ Kehf, 18/110; Fussilet 41/6.

³¹ İsrâ 17/93.

³² En’am, 6/14.

³³ “Ey Peygamber! Allah’tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme (boyun eğme). Elbette Allah her şeyi bilmekte ve yerli yerince yapmaktadır.” Ahzâb, 33/1. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

Peygamber'e itaat, onun elçilik görevi ile beşerî yönünü birbirinden ayırt etmeyi gerektirir. Taklit ise bunu ayırt etmeden, manayı ve maksadı kavramadan şekil boyutunda bir öykünmedir. Peygambere ittibâ resulü örnek alarak Allah'a itaat anlamını taşır. Dolayısıyla kuru bir taklit, şekilcilik değildir.

Allah tarafından peygambere verilen hüküm verme yetkisi, inanan insanların onun verdiği hüküm ve direktiflere itaat etmelerini gerektirir. Nitekim bazı âyetlerde Müslüman bireyler arasında meydana gelen ihtilâflı meseleleri çözmek üzere peygamberin hakemliğine başvurulması ve vereceği hükme rıza gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir: *“Rabb'ine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”*³⁴ *“Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik.”*³⁵ *“Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma.”*³⁶ Bu âyetlerde Peygamber'in ilahi buyrukları insanlar arasında uygulamakla görevlendirildiği belirtilmiş ve din adına yetkili kılındığı vurgulanmıştır ki, bu onun Allah'tan sonra itaata layık olduğunun başka bir ifadesidir. Daha doğrusu resule itaat, onu elçi olarak gönderen Allah'a itaattır.

2.2.2. İtaat ve İtaat Edilenin Hatadan Korunmuşluğu/ İsmet Sıfatı

İslâm bilginlerinin çoğunluğu peygambere sadece dini sahada değil dünyevî alanda da itaat edilmesi görüşünü benimsemişlerdir. Diğer bazı bilginler ise Hz. Peygamber'in dinin tebliği olarak söz ve davranışları ile stratejik kararları, icthadları, anlaşmazlık halindeki muhakeme/kaza hükümleri, gelenek ve insani gereksinim olarak söz ve davranışları arasında ayırım gözetmişlerdir. Bunlar yanı sıra ikinci kısmı oluşturanlar, Peygamber'in vahiy kanalı ile Allah'tan aldığı bilgileri açıklaması ve uygulama alanına taşınması itibarıyla dini alanda yetki sahibi olduğu, dolayısıyla bu alandaki buyruklarına itaat edilmesi gerektiği görüşündedirler. Zira o, dinî konularda hataya düşmekten korunmuş ve ilahî gözetime tabi tutulmuştur.

Devlet başkanı yahut yöneticisi olması hasebiyle peygamberin dünyevî sahaya ilişkin şahsî görüşleri ise tartışmaya açık, doğru veya yanlış olabilir, değiştirilebilir veya kabul edilebilir bulunmuştur. Çünkü eğitim, sağlık, tarım, savunma, ticaret, yönetim, hukuk, sanat vb. gibi dünyaya ilişkin konu-

أَتَى اللَّهَ وَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

³⁴ Nisâ, 4/65.

³⁵ Nisâ, 4/ 105; Ayrıca bkz. Zümer, 39/42.

³⁶ Mâide, 5/ 48. فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ

lar zamanın akışı içerisinde gelişim ve değişime elverişlidir. Öyle ki dile getirilen alanlara ilişkin olarak Hz. Peygamber'in açığa vurduğu görüşlerin vahye dayanıp dayanmadığı ashab-ı kiram tarafından sorulmuş ve şahsî düşünceleri olduğu anlaşılınca bunların doğru olmadığı kanaatine varılarak değiştirilmiştir. Bu düşüncede olan bilginler özellikle Kadî İyâz (ö. 544/1149) Hz. Peygamber'in asıl görevinin dini öğretmek olduğunu, dünya işleriyle ilgili hususları herkes kadar bilse de bunların uzmanı olmadığını, bundan ötürü bu konularda yanılmasının normal karşılanması ve bir noksanlık olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁷ Dünyevî bir konuda hüküm verme, savaş karar ve taktikleri,³⁸ tarım ve ziraate ilişkin öneriler gibi bazı misaller bunun belirgin delili olarak kabul edilmiştir. Örneğin dünya işlerine ilişkin verdiği bir kararı değiştirdiğine dair şu örnekleri verebiliriz: Bir sahâbinin isteği üzerine Hz. Peygamber ona bir yer tahsis ettiğini bildirmiş, ancak yanında bulunan sahâbîlerin, çevre halkının gereksinimleri yönünden bu yerin önemine işaret etmeleri üzerine o sahâbinin de rızasını alarak bu tahsisi iptal etmiştir.³⁹ Yine Medine'de halkın hurma ağaçlarını tozlaştırdığını görmüş, “*bunu yapmasalar, Allah'ın işine karışmasalar daha iyi olmaz mı?*” diyerek kanaatini belirtmiştir. Bunu duyan Medineliler tozlaştırma işinden vazgeçerler; ancak o yıl üründe ciddi azalma olur. Tozlaştırma yapılmadığı için üründe kıtlığın meydana geldiğini söyleyenler çıkar. Bu yorumu duyan Hz. Peygamber “*Size dininizle ilgili bir şey söylersem onu gücünüz ölçüsünde yapınız. Ama dünyaya ait konularda kendi kanaatim olarak bir şey söylersem, biliniz ki ben de insanım. Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*” buyurur.⁴⁰ Bununla birlikte dünyevi konularda özellikle devleti ilgilendiren alanlarda istişareden sonra aldığı kararlara itaat edilmesinin gerekli görülmesi devlet otoritesine uyma zorunluluğuna bağlanmıştır.⁴¹

2.2.3. İtaatin İman ve Tasdikle İlişkisi

Kur'ân'da itaat imanla, itaatsizlik/ isyan da küfürle ilişkilendirilmiştir. Terim olarak iman, Hz. Muhammed'i Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek/ doğrulamak, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip, doğru olduğuna gönülden inanmaktır.⁴² İmanın aslı

³⁷ Bkz. Ebu'l-Hasan Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu's-Şifâ*, c. II, s. 37.

³⁸ Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Kitabü'l-Meğazî*, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1966, c. III, s. 937.

³⁹ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, İmâre, 36.

⁴⁰ Müslim, *Sahih*, Fezâil, 140, 141.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kur'ân-ı Kerim'de Dînî Otorite”, *Dini Otorite Sempozyumu*, İstanbul 2006, s. 30.

⁴² Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitabü'l-Luma'er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida'*, thk. Ham-

ve özü, kalbin tasdikidir.⁴³ Ancak kalple tasdikten maksadın akıl ve zihnin tasdiki olduğunu belirtmemiz gerekir. Tasdik ise haber verilen hükmün kabul edilip doğrulanmasıdır. Kalbin tasdiki imanın değişmeyen temel ögesidir. Küfrün sözlük anlamı örtmektir.⁴⁴ Küfür bazen nimeti inkâr anlamında da kullanılmıştır.⁴⁵ Küfrün dinî literatürdeki terim anlamı ise Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği şeylerde yalanlayıp, onun getirdiği kesinlikle sabit olan dinî esaslardan bir veya daha fazlasını inkâr etmektir.⁴⁶

Allah'a ve Resul'üne itaati emreden bazı âyetler itaatın imanın bir sonucu ve inançlı olmanın⁴⁷ temel niteliği olduğunu ifade eder: “*Eğer inanyorsanız Allah'a ve Rasûlüne itaat ediniz... وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*...”⁴⁸

Allah'a ve Peygamber'ine itaati emreden bazı âyetlerde ise itaatten yüz çevirmek, küfürle eş tutulmuş⁴⁹, itaatsızlığın inançsız olmanın temel niteliği olduğu belirtilmiş, isyan edip muhalefette bulunanlar iyi amellerinin boşa çıkarılacağı, şiddetli azap ve cehennemle karşı karşıya kalacakları konusunda tehdit edilmişlerdir.⁵⁰ “*De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez.*”⁵¹ “*Kim de Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve koyduğu sınırları aşarsa Allah onu,*

mude Garâbe, el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs., s. 122; Ebu'l-Mealî Abdülmelik Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usulil-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut 1413/1992, s. 333; Fahreddin Râzî, *Kitabu'l-Muhassal Efkaril-Mütetekaddimîn ve'l-Müteahhîrîn mine'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1411/1991, s. 567.

⁴³ Nureddin Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usulil-d-din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 87.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. V, s. 145 vd.

⁴⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. V, s. 144.

⁴⁶ Ebû Hamid Gazalî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, s. 158; Sa'deddin Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslâm Akaidi* içinde orijinal metin, haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, s. 76.

⁴⁷ Bu niteliklere sahip bulunanların yaptıkları iyi amellerin mükâfatını eksiksiz olarak görmeleri, (Hucurât, 49/14) altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştirilmeleri (Nisâ, 4/13) ve Allah'ın lütfuna mazhar kıldığı peygamberler, siddıklar, şehitler ve salihlerle beraber bulunup sonsuz kurtuluşa ermeleri gibi çok farklı şekillerde mükâfatlandırılacakları bildirilmektedir. (Nisâ, 4/69; Ahzâb, 33/71) “*Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdırlar; bu büyük bir kurtuluştur.*” (Nisâ, 4/13)

⁴⁸ Enfâl, 8/1; Nûr, 24/51.

⁴⁹ Ebi'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Kayyime, Kahire trs, c.I, s. 338.

⁵⁰ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidil-Tenzili ve Uyunul-Ekâvili fi Vucuhil-Te'vil*, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, Daru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, c. I, s. 518.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/32. قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنِ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

*devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.*⁵² Ancak Hz. Peygamber'in dinin tebliği ile ilgili olmayan söz, emir ve davranışlarına muhalefetle itaatsizlik edenler yani bu yöndeki sünnetini uygulamayanlar yukarıdaki hükmün içerisine elbette girmezler.

Kur'ân, bugün uygulananın aksine körü körüne bir itaat istemez. İtaat konusundaki âyetlerin incelenmesinden anlaşılabilceği gibi, bu görevin bilinçsizce değil, Allah ve Resulü'nün çağrısının iyi bir şekilde anlaşılması ve verilmek istenen mesajın gerçek manada kavranması ile yerine getirilebileceği belirtilir. Bu bağlamda çeşitli âyetlerde⁵³ itaat fiili iştirip kavradık/ "semi'nâ" fiilinden sonra yer almış ve bu, itaat eyleminin anlayıp kavrama üzerine bina edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

2-3. Yöneticiler, Alanında Uzman Olanlar (Ulü'l-Emr)

Kur'ân'ın Allah ve Resulü ile birlikte üçüncü olarak kendilerine itaat edilmesini emrettiği sınıf Müslüman toplumun değerlerini paylaşan yöneticiler (ulü'l-emr)dir: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere, işinin uzmanı olana) de itaat edin... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ*⁵⁴

Kur'ân'da geçen ulü'l-emr (emir sahipleri) tabiri genel bir kullanıma sahip olmakla birlikte onunla şeriat/ din ve adalet hükümlerini yerine getiren ümera ve ulemâ sınıfının kastedildiğini söylemek mümkündür.⁵⁵ Ulemâ sınıfının içerisine alanında uzman kimselerin girdiğine şüphe yoktur. Çünkü âlimler alanlarının uzmanı, eski tabirle ehli olan bireylerdir.

Ulu'l-emr tabiri Kur'ân'da iki yerde geçmekte bunlardan yukarıda verdiğimiz âyette ulü'l-emre itaat, diğerinde onların görüşlerine müracaat, danışma ve ona göre hareket etme istenmektedir.⁵⁶ Birinci âyette geçen emir sahiplerinden kastın başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere halkın yönetimini üzerine almış devlet başkanları, hâkimler ve kumandanlar olduğu, ikinci âyette geçen emir sahiplerinin de metinde vurgulandığı gibi hüküm

⁵² Nisâ, 4/14.

⁵³ Bakara, 2/285; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/7; Nûr, 24/51.

⁵⁴ Nisâ, 4/59; ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, c. I, s. 556.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, c. I, s. 556; Muhammed er-Râzî Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, c. V, cüz, c. X, s. 150; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Çelik-Şura yay., İstanbul trs., c. II, s. 536; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 587.

⁵⁶ Nisâ, 4/83. *"Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Resül'e veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi. Allah'ın size lütf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz... وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا"*

çıkarmaya gücü yeten ilim ve anlayış sahibi bilginler/ ulemâ olduğu kabul edilmiş⁵⁷, bununla emrin sadece askeri ve yürütmeye özgü olmayıp, daha çok yargı ve yasamayla ilgili bulunduğu da gösterilmiştir.⁵⁸ Ulü'l-emre itaati bildiren âyetin iniş /nüzul sebebine baktığımızda âyet, her ne kadar serriyye (düşmanın üzerine gönderilen süvari birliği) komutanları ve askerî işler sebebiyle inmiş⁵⁹ olsa da hükmü, yalnızca o olaydaki kişilerle sınırlı değildir. Âyet, itaat sorununu genel olarak temel bir düstura bağlamıştır. O düsturda gerek müminlerin kendi aralarında gerek emir sahipleri ile aralarında, gerek se emir sahibi olanların kendi aralarında bir çekişme ve tartışma olursa onun çözümünü Allah'a ve Resulüne havale etmeleri, sorunu salt kendi keyif ve arzularıyla çözmeye kalkışmamalarıdır. Bu konuda çözümünü önce Allah'ın âyetlerinde ikinci olarak da Peygamber'in açıklamalarında aramışlar yani nihai hükmü önce Allah'a sonra da Rasûlüne bırakmışlardır.⁶⁰ Çünkü mutlak emir ve hüküm sahibi yüce Allah'tır.

Din olarak İslâm'ın toplumun her kesiminde adaleti temin etmeyi amaçlaması, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiye yönelik düzenlemeler getirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda yöneticilere itaat ya da onların emirlerine uyma, yönetilenlerin sorumluluk alanına giren dinî bir görev olmaktadır. Yönetenlere itaat, yönetilenler için Kur'an kaynaklı bir emir olup Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla da sabittir. Öyle ki kendisi de bir yönetici olan Hz. Peygamber, ömrünün son günlerine denk gelen Veda haccı esnasında irad ettiği hutbede cennete girebilmek için yerine getirilmesi gereken vazifeleri Allah'tan korkmak, namazı eda etmek, oruç tutmak, zekât vermek ve devlet adamlarına itaat etmek şeklinde açıklamıştır.⁶¹ Başka bir defasında ise "*Bana itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Emîrime (kumandanıma) itaat eden de bana itaat etmiş olur. Bana isyan eden, Allah'a isyan etmiş olur. Emirime isyan eden de, bana isyan etmiş olur*" diyerek yöneticilere itaat etmeyi teşvik etmiş, hatta emretmiştir.⁶² Bu hadiste de elçiye itaatin onu gönderene itaat, bir görevliye itaatin onu görevlendirene itaat olduğu vurgulanmaktadır. Şu kadar var ki görevlendirilen kimse üstlendiği görev çerçevesinde hareket etmelidir.

⁵⁷ Bkz. ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, c. I, s. 556; er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, c. X, s. 150-151.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 536.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, c. I, s. 556; er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, c. X, s. 150; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 537.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 537-538.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/1985, c. V, s. 251; Tirmizi, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, "Cum'a", 81.

⁶² Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih-i Buharî*, Ahkam, 1; Cihad, 109, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992; Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, c. I, s. 556; er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, c. X, s. 150.

3- İtaatin Mahiyeti ve Sınırı

İslâm'ın benimsediği genel prensibe göre insan kitleleri ya da toplulukları kural olarak barış ve anlaşma halinde hayat sürmelidir.⁶³ Birey ve toplum, yönetici ile yönetilen arasındaki münasebet itaat statüsünde olcaksa bunun mâruf alanında olması gerekecektir. Sözlükte “bilmek, tanımak ve düşünerek bir şeyi idrak etmek, kavramak” anlamındaki irfân kökünden türemiş olan *ma'rûf* kelimesi “bilinen, tanınan ve hoşlanılan şey” manasına gelmektedir. Nefsin hayırlı ve iyi olarak bildiği, onunla huzura kavuştuğu her şey”e de ma'ruf denilmektedir.⁶⁴ “Tanınan, bilinen ve yadırganmayıp benimsenen şey” anlamına gelen mârufu, Kur'ân'daki kullanışlarını da göz önünde tutarak “aklın kabul ettiği, dinin benimseyip iyi ve güzel bulduğu, insan tabiatının ve toplumun uygun gördüğü eylem ve davranış”⁶⁵ olarak anlamlandırmamız da mümkün görünmektedir. Zira Allah Müslüman yöneticiler hakkında şöyle buyurmaktadır: “*Onlar (o mü'minler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır.*”⁶⁶

O halde idarecilere itaat hususunda itaate konu olan emir, istek ve taleplerin mâruf çerçevesinde olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hz. Peygamber'in “*itaat dinin emrettiği hususlardadır*”⁶⁷ şeklindeki sözleri de bu gerekliliği açığa kavuşturmaktadır. Bu anlayış Müslüman çevrelerde “Yaratana asî olunacak yerde yaratılmışa itaat yoktur” şeklinde bir kriter olarak yaygınlaşmıştır. Bu söz birçok rivâyette de Hz. Peygamber'e atfedilmiştir.⁶⁸ Ayrıca Allah ve Resulü ile birlikte yöneticilere de itaat edilmesini bildiren âyette dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da şudur: Allah ve Resulü hakkında “itaat edin ve itaat edin” diye itaat, mutlak surette, açıkça belirtildiği halde, yöneticiler yahut emir sahipleri hakkında ayrıca “ve yöneticilere itaat edin” buyurulmayıp bunlara itaat, Resule atfen ve tamamen

⁶³ “*Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır.*” Bakara, 2/208; Ayrıca bkz. Enfâl, 8/ 61.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, c. IX, s. 236-239.

⁶⁵ Ahmed Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1416/ 1996, s. 141; Ebî Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Din*, Beyrut 1401/1981, s. 24-25; Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, s. 221; el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 496; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. II, s. 366.

⁶⁶ Hac, 22/ 41.

⁶⁷ Buhari, *Sahih*, Ahad, 1; Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac Müslim, *Sahih-i Müslim*, İmaret, 39, Çağrı Yay, İstanbul, 1413/1992; Süleyman b. Eşab, *Sünen*, Ebu Davud, Cihad, 87; Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992; Ebi Abdullah b. Yezid el-Kazvanî İbn Mace, *Sünen*, Cihad, 4, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.

⁶⁸ Muhammed Abdür-rauf el-Münavî, *Feyzü'l-Kadir*, VI, 9903; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. II, s. 535

Peygamber'e itaate tabi olarak emrolunmuş ve bu şekilde tabi olma altında itaatin, hem aynı kuvvette mutlak olduğu gösterilmiş hem de isyan durumları bu hükmün dışında bırakılmıştır.⁶⁹ O halde yöneticinin emrine mutlak itaat, Allah ve Resulü'nün belirlediği normlara aykırı olmadığı sürece söz konusu olabilir. Nitekim bu hususu Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların yönetimini üstlenen Hulefa-i Raşidîn'in dördüncüsü Hz. Ali şöyle dile getirmiştir: "İmamın, Allah'ın indirdiği ile hükmetmesi ve emanetleri yerine getirmesi vaciptir. O, bunu yaptı mı, yönetilen halkın da onu dinleyip, itaat etmesi kendilerine vaciptir."⁷⁰

Yeminle bağlılık sözü anlamına gelen biat kavramı da Allah'a ve Resulü'ne bağlılığı sürdürdükçe imama itaati gerektirir.⁷¹ Ulu'l-emre başka bir deyişle devleti yönetenlere itaat dinî bir görev olmakla birlikte onların inançları belirleme, ibadetleri değiştirme ve Allah adına bazı eylem ve davranışları helal veya haram kılma yetkileri söz konusu değildir.

Devlet yöneticileri için geçerli olan bu ilke, dini tam ve doğru olarak anlayıp insanlara anlatma görevi yapmaları itibariyle ulemâ sınıfını oluşturan din bilginleri için de geçerlidir.

Yöneticilere itaat konusunda dikkate değer sınırlılıklardan birisi de yöneticilerin yönetilenler arasından olmasıdır.⁷² İnananlardan olmayan yöneticilere itaat etmek, dinen gerekli kılınmamış olmakla beraber şâyet varsa yapılan anlaşmaya uymak ahde vefanın gereğidir. İnananlardan olmayan yöneticilere itaatin mutlak lüzumlu olmayışı, onlara itaatsizliği gerekli kılmamaktadır.⁷³

4- İtaatin Mahiyeti ve Kapsamı

İtaatin kimlere ve hangi şartlarda olacağı tartışmasının yanında bir de Allah'a itaatin mahiyeti ve neleri kapsadığı konusu İslâm kelâm âlimleri tarafından ele alınmış ve kelam anlayışlarının farklılığına binaen bazı değişik yaklaşımlar sergilenmiştir. Bilindiği gibi Allah'a itaat, O'nun emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmakla gerçekleşir. Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah'a itaat etmek, O'nun iradesine bir başka deyişle murat ettiği şeye uymak anlamına gelirken, Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Allah'a itaat, O'nun iradesine yahut murat ettiği şeye değil, emrine uymak demek-

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 535.

⁷⁰ er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, c. X, s. 148.

⁷¹ Ebi'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Kayyime, Kahire, 1414/1993, c. IV, s. 184; Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması" *DIA*, c. XVIII, İstanbul, 1998, s. 297-299.

⁷² Âyette geçen "minkum/ sizden" tabiri buna delalet etmektedir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 535.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 535.

tir.⁷⁴ Birincilere göre Allah, adaleti gereği küfür veya günahları değil yalnızca iyi fiilleri dilemektedir. Bu anlayış çerçevesinde Mutezile bilginleri, Allah'ın iradesi ile emri arasında herhangi bir fark görmeyerek her ikisini aynı kabul etmektedir. Buna göre Allah'ın emrine itaat etmek O'nun bu emri irade ettiğinin bilinmesi sebebine bağlıdır. Buradan hareketle Allah'ın doğrudan fiilî bir emri olmasa bile yazılı, sözlü veya bunların haricinde herhangi bir şekilde o fiili irade ettiği bilirse buna uymak Allah'a itaat kapsamına girer. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise Mu'tezilî anlayışın tersine Allah'a itaati, O'nun emirlerine uymak biçiminde telakki ederler. Çünkü onlara göre Allah, mutlak kudret sahibi olduğu için mevcut olan her şeyi irade etmektedir. İnsanın kötü fiilleri ise bu iradenin dışında tutulamaz. Allah kötü fiilleri emretmediğine göre Allah'ın iradesi yani muradı ile emri arasında bir fark kaçınılmazdır. Allah'ın iradesiyle emri arasında bir farklılık söz konusu olunca Allah'a itaat, O'nun irade ettiklerine değil yalnızca emrettiklerine uymak anlamına gelmektedir.⁷⁵

İtaatin neleri kapsadığıyla ilgili kelâm ekolleri arasında farklı değerlendirmeler de gözden kaçmamaktadır. Sünnî kelamcılardan olan Abdülkâhîr el-Bağdadî (ö. 429/1037), itaati başlıca dört kategoride ele alıp bunları;

- iman esaslarını kalben benimsemek,
- söz konusu kabulü bir kez olsun dil ile ikrar etmek,
- farzları yerine getirip günahlardan sakınmak
- nafilâ ibadetlerde bulunmak ve nafilâleri ziyadeleştirmek biçiminde sıralarken, buna karşılık Mu'tezile'nin son büyük temsilcisi Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), vacip ve mendup⁷⁶ olan bütün fiilleri itaat kapsamına

⁷⁴ Ebî Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Din*, thk. Licne Tûrası'l-Arabî, Beyrut 1401/1981, s. 251, 267; Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut trs. c. I, s. 46-47; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, V, cüz, X, 148.

⁷⁵ Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Taha Hüseyin vdğr., Kahire trs., c. VI/1, s. 39-40; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 267.

⁷⁶ Mendûb, Şâri'in yükümlüden kesin olmayan tarzda yapılmasını istediği nesne yahut yapılması üstün ve övgüye değer olmakla birlikte terki hakkında yasak bulunmayan ve dinde devamlı tarzda takip edilmiş bir yol olmayan bir fiil olarak tanımlanabilir. Menduba, nafilâ, sünnet, tatavvu, müstehab ve ihsan adları da verilir. Nafilâ namaz kılmak ve sadaka vermek menduba örnek verilebilir. Bkz. Abdülvahhâp Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlm'u Usulî'l-Fıkıh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 298; Muhammed Ebu Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi, (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara 1986, s. 40; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 360.

almış, mübah⁷⁷ çerçevesine girenleri ise dışarıda bırakmıştır.⁷⁸ Kur'ân'ın Allah'a ve Resulüne itaat emrini göz önüne aldığımızda itaat kapsamına Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri de gireceğinden Sünnî kelâmcıların yaklaşımı daha anlamlı gözükmektedir.

5- İtaat - Niyet/Kasıt İlişkisi

İtaat kavramıyla ilişkili olarak kelâmcıların üzerinde tartıştıkları konulardan birisi de Allah'a olması gerektiği gibi iman etmeyen ve yaptığı eylem ve davranışlarında O'na yakınlaşma amacı gütmeyen bireylerin yapmış olduğu amellerin itaat kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunudur. Mu'tezilî kelâmcıların büyük bir kısmı, Allah'a itaat amacıyla gerçekleştirilmeyen fiillerin itaat çerçevesinde düşünülmemeyeceği kanaatindedirler. Bunlara göre, kâfirlerin amelleri, özellikle gösteriş ve menfaat için yapılan ibadet ve taatler itaat olarak kabul edilemez. İçlerinde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.226/840)'ın da bulunduğu bir kısım Mu'tezile bilginleri ise Allah'ı tanımayıp iman etmeyen bireyden de itaat çerçevesine girecek fiil ve eylemlerin çıkabileceğini makul bulmuşlardır. Bunlar gayeden değil, fiilin ya da eylemin mahiyetinden hareketle duruma göre kâfirden de itaat kapsamına girecek fiillerin ortaya çıkabileceğini belirtmişlerdir. Mu'tezile kelâmcıların çoğunluğu gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları da itaatin geçerliliğini âlemin sonradan yaratılmışlığı ve inanç esaslarının kabul edilip benimsenmesi koşuluna bağlamıştır. Buradan hareketle inançlı olmayan bir bireyin itaati sadece Allah'ı tanıma ve bilme noktasında sergileyeceği düşünel ve ilmî çabayla ilişkili olup bunun dışında kalan eylem ve fiilleri itaat kabul edilmemektedir.⁷⁹ Hüküm yani âhiretteki karşılığı açısından görüş birliği ama inanç ve niyet olmaksızın itaat adını alıp alamayacağı konusunda ihtilâf vardır.

⁷⁷ Mübah, Şâri'in yükümlüyü yapma ile yapmama arasında serbest bıraktığı fiildir. Şâri Teâla yükümlünün o fiili yapmasını istemediği gibi ondan uzak durmasını da istemiştir. Herhangi bir helal yemeği yemek ya da yememek gibi. Ancak mübahlar bir bütün olarak ele alındığında ya terki matlup, ya da işlenmesi matlup olurlar. Dolayısıyla insanın tamamen yeme ve içmeyi terk etmesi, yine kendini tamamen eğlenceye vermesi mübah olmaz. Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed Eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usuli'-ş-Şeri'a*, Kahire trs, c. I, s. 109-110; Abdulvahhâp Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlm'ü Usuli'l-Fıkıh)*, s. 302; Ebu Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi, (Fıkıh Usûlü)*, s. 45; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 407.

⁷⁸ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 268.

⁷⁹ Ahmed Kâdi Abdülcebbar, *el-Mugnî*, c. VI/1, s. 40; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Beyrut 1411/ 1990, c. II, s. 115; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 267.

6- Kur'ân'a göre İtaat Edilmemesi Gerekenler

Dinin asli kaynağı olan Kur'ân'da kendilerine itaat edilmesi emredilenler yanında itaat edilmemesi istenen kişi, grup ya da zümrelerden de söz edilmektedir.⁸⁰ Kendilerine uyulmaması gereken kişi ve grupları taklit etmenin küfre ve şirke yol açabileceği aşikârdır. Nitekim Ahzâb suresi 66 ve 67. âyetler, reislerine ve büyüklerine uyanların pişmanlıklarını ifade etmekte fakat bu nedametlerinin kendilerine bir yararı olmayacağını vurgulamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, burada sayılanlara itaati doğrudan bir inanç meselesi olarak ele almakta ve bu konuda yapılan uyarıyı dikkate almayanların durumunu Allah yolundan kopuş olarak değerlendirmektedir.⁸¹ Bu gerçeği şu âyet açığa vurmaktadır: “*Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlar olursunuz.*”⁸²

Sonuç

İtaat kavramı dini bir kavram olmakla birlikte sosyal hayatın bütün alanlarında oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu kullanım söz konusu kav-

⁸⁰ Bunları şu şekilde kategorilere ayırmamız mümkündür:

1. İnançsızlar/ Kâfirler ve Münafıklar.

“*Kâfirlere ve münafıklara boyun eğme. Onların eziyetlerine aldırma. Allah'a güvenip dayan, vekil ve destek olarak Allah yeter.*” (Ahzâb, 33/48.)

2. Allah'ın koyduğu sınırları aşanlar.

“*Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkaran haddi aşmışların emrine itaat etmeyin.* Şuarâ, 26/51-52. (*وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ.*) “ İsrarlı direnişleri ve inatları yüzünden kalpleri Allah'ı anmaktan alıkonulmuş olanlar, nefsanî arzu ve isteklerine uyup iş ve eylemlerinde aşırı gidenleri (Kehf 18/28) de bu kategoria değerlendirilebiliriz.

3. Kötü Ahlaklılar ve Günahkârlar.

“*Alabildiğine yemin eden, aşâğılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan laf götürüp getiren, iyiliği hep engelleyen, müteceviz, günaha dadanmış, kaba ve haşin, bütün bunlardan sonra bir de soysuzlukla damgalanmış bireylerin hiçbirine mal ve oğulları vardır diye sakın itaat edip boyun eğme.* Kalem, 68/10-14. (*وَلَا تُطِيعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ*) “ Bu sınıfa hakikati yalan sayanları da ekleyebiliriz. (Kalem, 68/ 8)

4. Yönetimleri altında bulunan bireyleri Allah yolundan uzaklaştıran gruplar. (Ahzâb, 33/64-68.) Allah'ın emirlerine karşı büyüklenenlere yani müstekbirlere, ruhban sınıfına/ din adamlarına itaatin insanı sorumluluktan kurtarmayacağı, aksine şirke ve ilhada yol açacağı bilinmelidir. Ahzâb suresi 67. âyet, reislerine ve büyüklerine uyanların pişmanlıklarını ifade etmekte fakat bu nedametlerinin kendilerine bir yararı olmayacağını belirtmektedir.

⁸¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/99-104; En'âm, 6/116-117.

⁸² En'âm, 6/121.

ramı kendi anlam alanlarının dışına çıkarmış ve bu kavram toplumda tahakküm aracına döndürülmüştür. Kimlere itaat edileceği açısından Kur'ân-ı Kerim'e bakılınca mutlak itaatın doğrudan doğruya Allah'a ait olduğunu, Peygamber'in, yöneticiler ve din bilginlerinden oluşan ulü'l-emrin dolaylı bir gayeye yönelik olarak marufla kayıtlı (mutlak değil mukayyet) bir itaate sahip kılındıklarını görmek mümkündür.

Kur'ân'da itaatle ilişkili olarak karşımıza çıkan bir olgu da şudur: Kim ve hangi makamda olursa olsun bilgisizce inkâra ve şirk koşmaya çağıranlara itaat etmek, boyun eğmek mümkün değildir. Bu tür eylem ve davranışta bulunanların emir, istek ve taleplerine rıza gösterip itaat etmek, inkârla eş olarak ahirette cezalandırılmayı gerektiren bir davranıştır.

Yöneticilere itaat edilebilmesi için itaata konu olan emrin ma'ruf/ iyi çerçevesi içinde olması, en azından ma'ruf olarak bilinen eylem ve davranışlara aykırı olmaması gerekir. Yöneticilere itaat emri, insanları kutsallaştırma, vicdanlar üzerinde baskı kurma ve şiddete başvurma aracı değildir. Bilakis o, insanlara ilahî emirleri duyurup özgür iradesiyle doğruyu bulmasına yardımcı olmanın bir vasıtası olarak görülmelidir. Allah'ın yarattığı insanı iman etmeye zorlamaması, ona akıl, yapıp etme gücü verip dinî ve dünyevi alanda irade hürriyeti tanıması da bu gerçeği ortaya koymaktadır. Zorlamaya bağlı olarak benimsenen bir inancın değeri olmadığı gibi, maddi ve adil olmayan dünyevî güce bağlı olarak yapılan itaatın da bir değeri yoktur. Kaba kuvvete dayalı olarak medeniyet kurmak mümkün olmadığı gibi, kuvvete dayalı olarak kurulan sistemler ve medeniyetlerin, kazanılan başarıların da asla kalıcı olmadığına, olamayacağına insanlık tarihi bütün berraklığıyla tanıktır.

Gerçekte Allah'a itaat ise O'nun irade ve murat ettiği şeylere değil, emirlerine uymaktır. Allah'ın emir ve yasaklarına uyanlar hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ereceklerdir.

Kaynakça

Abdülhakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân-ı Kerim*, İstanbul, 1408/1987.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/ 1985.

Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *Kitâbu Usûlu'd-Din*, Thk. Licne Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1401/1981.

Buhari, Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buharî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1413/1992.

Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâtii'l-Edilleti*

fî Usuli'l-İtikâd, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992.

Ebu Davud, Süleyman b. Eşab, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1413/1992.

Ebu Zehrâ, Muhammed *İslam Hukuku Metodolojisi*, (*Fıkıh Usûlü*), Çev. Abdülkadir Şener, Ankara, 1986.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990.

-----, *Kitabü'l-Luma er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garâbe, el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.

Eş-Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât fî Usuli's-Şeri'a*, Kahire, trs.

Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

Hallâf, Abdulvahap, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (*İlm'u Usuli'l-Fıkıh*), Çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1985,

Hamidullah, Muhammed "Hudeybiye Antlaşması" *TDVİA*, İstanbul, 1998, XVIII, ss. 297-299.

İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mektebetü'l- Kayyime, Kahire, 1414/ 1993.

İbn Mace, Ebi Abdullah b. Yezid el-Kazvanî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1413/1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânül-Arap*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1410/1990

İsfahanî, Ragıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

Kâdi Abdülcebbar, Ahmed, *el-Mugnî fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Taha Hüseyin vdğr., Kahire, trs.

-----, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1416/ 1996.

Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yay, İstanbul, 1413/1992.

Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-Muhassal Efkâri'l- Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- Hukemâi ve'l- Mütekellimîn*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991.

-----, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usuli'd-din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, trs.

Taftazânî, Sa'deddin, Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akaid (Kelim İlmi ve İslâm Akaidi)* içinde orijinal metin, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.

Tirmizi, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992.

Topaloğlu, B. -Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabü'l- Meğazî*, Thk. Marsden Jones, Beyrut, 1966.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Kur'an-ı Kerim'de Dînî Otorite", *Dini Otorite Sempozyumu*, İstanbul, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yay., İstanbul, trs.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyunu'l-Ekâvîli fî Vucuhi't-Te'vil*, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, Daru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997.

MEHMET AKİF'İN PERSPEKTİFİNDEN MÜSLÜMANLARIN GERİ KALMASININ DİNİ SEBEPLERİ FROM MEHMET AKİF'S PERSPECTIVE: RELIGIOUS REASONS AS TO WHY MUSLIMS REMAIN BEHIND

MEHMET ŞAŞA
DR. ÖĞR. ÜYESİ.
KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

This study is confined to delineating some religious reasons behind Muslims transforming from being the subject of determining and building the world history into an object as of the 20th century, with reference to the works of our Poet of Independence, Mehmet Akif Ersoy, who had the intellectual accumulation of his time and witnessed the disappearance of the Ottoman Empire from the stage of history at the beginning of the 20th century. Accordingly, a number of religious reasons, from Akif's point of view, are identified that caused Muslims, who had actually played the leading-role in forming the world history for centuries, to turn into an object that is subject to plans made on them from all around the world, in particular the Middle East. As a result of this research, according to Safahat that is Akif's work where he has compiled his poems, it is seen that Muslims were accustomed to laziness, hopelessness, emotionlessness, corruption, ignorance, discord, and nationalism, and that he complained about those as the cause of loss of power. In addition, it is also seen that Muslims remained behind due to a misconception of qadar, a conception of tawakkul distanced from its true purpose, a narration of religion-teaching full of superstitions, presentation of fabricated stories as hadiths without putting them through a scientific methodology, leading to laziness by constantly imposing that this world is temporary, thereby falling far behind reaching the true goal of the religion. One of the primary goals of this study is to offer a number of solutions, in accordance with the national poet's thoughts, to the problems that Muslims face today. In this study, the poet's own works are scrutinized as primary references, and the sources that quote his thoughts as secondary references.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, Laziness, Hopelessness, Nationalism, Ignorance.

ÖZ

Bu araştırma, yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden silinmesine şahitlik yapan, yaşadığı dönemin de entellektüel birikimine sahip, İstiklal şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un eserlerinden hareketle Müslümanların, 20. asır itibarı ile dünya tarihini belirlemede veya inşa etmede özne olmaktan çıkmasının dinî bir takım sebeplerini ortaya koymakla sınırlandırılmıştır. Böylece Akif'in nazarında, birçok asırda dünya tarihinin şekillenmesinde özne/suje rolünü aktif bir şekilde üstlenen Müslümanların, dünyanın dört bir tarafında özellikle de Ortadoğu'da adeta üzerinde planlar ve hesaplar yapılan nesne/obje konumuna düşmelerinin bir takım dinî nedenleri tespit edilmiştir. Bu araştırma neticesinde Akif'in, manzumelerini topladığı Safahat adlı eserinde Müslümanların atalet, ye's, hissizlik, yolsuzluk, cehalet, tefrika ve milliyetçiliğe müptela oldukları ve bundan dolayı güçlerini kaybetmelerinden yakındığı görülmüştür. Bunun yanı sıra, yanlış kader algısı, maksadından uzaklaştırılmış bir tevekkül anlayışı, hurafelerle dolu bir din anlatımı, uydurulmuş bir takım rivayetlerin ilmî bir usul ile ayıklanmadan hadis diye aktarılması, dünyanın fânî olduğu sürekli empoze edilerek tembelleğe sürüklenmeleri böylece dinin gayesinden uzaklaşmalarını da Müslümanların seffil olmalarında önemli amiller olarak zikrettiği müşahede edilmiştir. Bu çalışmada millî şairin düşüncelerinden hareketle günümüzde Müslümanların içinde olduğu problemlere bir takım çözüm önerileri sunmak asıl gayelerdendir. Araştırmada müellifin kendi eserleri aslı unsur, onun düşüncelerini aktaran kaynaklar da tâli unsur olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Atalet, Ye's, Kavmiyetçilik, Cehalet

Giriş*

Büyük fikir adamlarının görüşleri ve fikirleri üzerinde araştırma sıklığı ile toplumsal problemlerin çözümü arasında doğru bir orantının olduğu kabul edilmektedir.¹ Çünkü onlar, yaşadıkları dönemin problemlerini tespit edip eserlerinde kaleme almayı âdeta bir vazife addetmişlerdir. Osmanlı'nın son döneminde yaşayan, nazmın Mimar Sinan'ı olarak gösterilebilecek olan Akif'in kendi dönemindeki problemleri nasıl ele aldığı ve analiz ettiği son derece önemlidir. Bu çalışmadaki amaç, M. Akif'in zaviyesinden bakarak genel anlamda İslâm ümmetinin geri kalmasının sebeplerini, özel anlamda ise bunun dinî birtakım sebeplerini ortaya koymaktır. Bu çalışmada Akif'in yedi eserinin olduğu "Safahat"² adlı

* Bu çalışma, aşağıda zikredilen sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ve özeti yayımlanmıştır. Özet için bkz. "Mehmet Akif'in Perspektifinden Müslümanların Geri Kalmasının Bazı Dinî Nedenleri", *Uluslararası Mercidabıktan Günümüze 500 Yılda Orta Doğu Sempozyumu*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 26-27 Ekim 2017, s. 110.

¹ Hüsnü Ezber Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, sy. 13, s. 21.

² *Safahat*, şu yedi kitaptan oluşmuştur: Birincisi: Eserinin genel ismini taşıyan "*Safahat*"tır. Bu üç bin mısradan ibaret olup kırk üç şiirden oluşur. İkincisi: Süleymaniye Kürsüsünde'dir. Bu eser, bin mısradan oluşup 15 Ağustos 1328 senesinde basılmıştır. Üçüncüsü: Hakkın Sesleri, beş yüz mısradan mürekkep olan on parça şiirden müteşekkildir. Dördüncüsü: Fatih Kürsüsünde, bin sekiz yüz mısradan oluşur. Beşincisi: Hâtıralar namındaki, bin altı yüz mısradan oluşan on parça şiirdir. Altıncısı: Âsım, iki bin beş yüz mısradan ibarettir. Yedincisi: Gölgeler, Mısır'da eski harflerle basılmıştır. Bu kitapta bin beş yüz mısradan oluşan kırk bir parça şiir vardır. Bu yedi Safahat'taki mısraların tamamı on iki bindir. Bunlardan başka yazılıp da neşredilmemiş şiirleri yoktur. Binlerce beyitlik şiirlerini ise imha ettiği için günümüze ulaşmamıştır. Nesir yazılarına gelince, Sırat-ı Müstakim ve Sebîlurreşâd mecmualarında neşredilen yüz kadar makale ve hasbihali, elli kadar ter-

eseri esas alınmıştır. Zira Safahat'ta olan şiirler, dinî, millî ve sosyal açılardan memleket meselelerini anlatan, dertleri ele alan, tenkitler, hicivler, tasvirler yapan, ilim ve irfan ile yükselişin gerekli olduğunu ve şanlı mazi hasretini dile getiren manzumelerdir.³

Babası Mehmet Tâhir Efendi, aslen Arnavutluk'un İpek kazası Şuşisa köyüne mensup olup küçük yaşta tahsil için İstanbul'a gelmiştir. Mehmet Akif, 1290/1873 senesinde İstanbul Fatih'te Sarıgözel semtinde doğmuştur. Annesi ise aslen Buharalı olup Tokat'a yerleşmiş bir aileden olan Emine Şerife Hanım'dır.⁴ Akif, haksızlıklara tahammül etmeyen izzetli ve mütevazî bir dava adamıdır. Zira o, 11 Mayıs 1913 tarihinde müdürünün haksız yere vazifesinden alınması üzerine memuriyetten istifa etmiştir.⁵ Aynı zamanda döneminde ilmî vukûfiyetine ve Arapça bilgisine güvenilen bir şaysiyettir. Zira Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki bütçe müzakereleri sırasında alınan bir karar üzerine 21 Şubat 1925 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân'ın tefsiri için Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a, tercümesi için de Mehmet Akif'e teklifte bulundu.⁶ Akif, eskiye kayıtsız şartsız; yeniye de körü körüne bağlı değildi. O, bu konuda "eski, eski olduğu için atılmaz, fena olursa atılır. Yeni de yeni olduğu için alınmaz, sadece iyi olursa alınır." düsturu ile hareket etmiştir.⁷ Onun neşredilen ilk şiiri, "Kur'ân'a Hitab" başlıklı manzumesidir. Bu, 2 Mart 1311/1895 tarihinde Mektep mecmuasının 26. Sayısında çıkmıştır. Ayrıca 1313-1314 senelerinde Resimli Gazete'de bazı şiirleri neşredilmiştir. Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlurreşâd mecmualarında yer alan bazı şiirleri dinî, hikemî ve ahlakî gibi muhtelif bir takım konular hakkında olup, bunları Safahat'a almamıştır. O, bu şiirlerinden bahsetmez ve bunlara pek önem vermezdi. Meşrutiyetin ilanı ile Sırat-ı Müstakîm mecmuasında düzenli bir şekilde şiirlerini neşretmeye başlamıştır. Burada parça parça neşrettiği şiirleri "Safahat" adıyla kitap halinde basıldı.

cümesi, on kadar da mev'izesi vardır. Geniş bilgi için bkz. M. Akif, *Safahat*, İnkılâp Kitapevi Kenan Matbaası, İstanbul 1944, s. VII. (Ömer Rıza Doğrul'un hazırladığı Mukaddime kısmında), s. XVIII-XIX. Ayrıca bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, *M. Akif*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013; M. Akif, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, (haz. A. Vahap Akbaş), Beyan Yayınları, İstanbul 2010.

³ Ahmet Kabaklı, *Mehmet Akif*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 1984, s. 163.

⁴ M. Akif, *Safahat*, (Ömer Rıza Doğrul'un hazırladığı Mukaddime kısmında), s. VII; Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1990, s. 7-vd.; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Akif (Hayatı ve Eserleri)*, Mehmet Akif Fikir ve Sanat Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 3-5; Kabaklı, *Mehmet Akif*, s. 26-27; M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmet Akif, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXIIIX, s. 432.

⁵ Düzdağ, "M. Akif", *DİA*, c. XXIIIX, s. 433.

⁶ Düzdağ, "a.g.e.", *DİA*, c. XXIIIX, s. 434.

⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. XXVIII.

Mehmet Akif Ersoy'un fikrî olarak Cemalettin Efganî ve Muhammed Abduh'tan etkilendiği söylenmektedir. Ancak Akif, onların yaptığı gibi İslâm'ın genel sistemine farklı bir bakış açısı ve yorum getirme ve bu fikirleri ülkemizde yayma düşüncesi gütmeyip, yaşadığı toplumda İslâm ruhunun canlanması düşüncesini amaçlayarak onlardan farklı bir tutum sergilemiştir.⁸ Zira o, dinin teorik kısmından ziyade, pratik kısmı ile ilgilenmiş ve din ile toplumun karşılıklı etkileşimini ön plana alarak bazı tespitlerde bulunmuştur.⁹ Aynı zamanda o, dinin bireysel yönünü önemseydiği kadar, kolektif cihetini de önemli görmüştür. Diğer bir ifade ile o, bireysel kemâlâtı önemseydiği kadar, toplumsal olgunluğu ve erdemliliği de önemsemiştir. Bundan dolayı da o, sadece kendisinin kurtuluşunu değil, bütün İslâm ümetinin kurtuluşunu dert etmiştir. Zira o, bunu şöyle ifade etmiştir:

Geçiyor şimdi esaretle deyip eyyamı,
Müslümanlar gibi mazisi büyük bir kavmi,
Ebedi zillete mahkûm edemem doğrusu ben.¹⁰

Mehmet Akif Ersoy'un yaşadığı dönemin konjonktürel yapısında da etkilendiği görülmektedir. Bu süreç içerisinde o, şiir dilini sosyo-kültürel meseleleri dile getirmede önemli bir vasıta olarak görmüştür. İçinde bulunduğu toplumun diğer meseleleri ile olduğu gibi geri kalmışlığın iktisadî, dinî ve toplumsal nedenlerini manzum bir şekilde ifade etmiş ve bu problemlerin çözümüne yönelik formüller geliştirerek, kalkınmaya yönelik çözümler önerilerinde bulunmuştur.

1. Geri Kalmışlığın Nedenleri

Mehmet Akif, Müslümanların geri kalması konusunda tembellik, cehalet, Kuran'dan uzaklaşmak, kavmiyetçilik, ilmi eksiklikler, yanlış tevekkül ve kader anlayışı, eğitim politikası, sosyal kurumlardaki hantallık, kültürel yozlaşma ve dinin hükümleri ile amel edilmemesi gibi bir takım nedenler sıralamıştır. Akif, kalemi çok güçlü bir şâir olduğu kadar, derûnî tefekkür sahibi bir mütefekkindir. Onun bu yönünü göz ardı edip sadece edebî yönünü esas alanlar onu eleştirmişlerdir. Hâlbuki mütefekkir Akif'in kafasını meşgul eden iki önemli konu vardır. Birisi millet, diğeri de İslâmiyettir.¹¹ Dolayısıyla onun, Müslümanların geri kalması konusunda ortaya koyduğu nedenleri toplumsal ve dinî nedenler diye iki ana başlık altında toplamak mümkündür.

⁸ Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007, s. 22- 24.

⁹ Satılmış Öz, "M. Akif Ersoy'da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, sy: 30, Temmuz-Aralık 2013, s. 143.

¹⁰ M. Akif, *Safahat*, s. 144.

¹¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. XXIX.

1.1. Toplumsal Nedenler

Toplumların geri kalmasının sadece dinî bir takım sebeplere bağlanması, pek doğru görünmemektedir. Zira böyle olsaydı, dindar olmayan veya her hangi bir dine mensup olmayan kavimler, hiç ilerleyemezdi, hatta varlıklarını bile sürdüremeyebilirdi. Aynı şekilde dindar toplumların hiç geri kalmamaları, daima hâkim konumda olmaları gerekmez miydi? Realiteye bakıldığında durumun böyle olmadığı rahatlıkla görülmektedir. O halde toplumların ilerlemesinde din olgusunun etkili olduğu kabul edilmekle birlikte, dinin asıl faktör olduğunu söylemek zor görünmektedir. Akif'in fikir dünyası da detaylı bir bakış açısı ile incelendiğinde, İslâm ümmetinin geri kalmasında sadece dinî etkenler tespit edilmediği, bunların yanı sıra birçok toplumsal gerekçenin de ortaya konulduğu görülmektedir.

Mehmet Akif, Osmanlı'nın dolayısıyla İslâm âleminin geri kalmasında toplumsal bir takım nedenleri zikretmiştir. Bu nedenler arasında “cehalet” faktörü öne çıkmaktadır. Cehaleti, felaketlerin başı olarak görmüş ve mektepsizliği tüm Osmanlı milletlerinin bu akibete uğramalarının başlıca nedeni olarak göstermiştir. O Müslüman unsurların geri kalmışlığından ve cehaletinden bahsetmiştir.¹² Zira Akif'e göre cehalete mübtela olmuş millette ne din ne de namus kalır. O, cehaleti “İslâm ümmetinin sinesine çöken kapkara bir kâbus” diye nitelemiştir.¹³ Aynı şekilde cehaleti, zilletin sebebi ve hakiki düşman olarak görmüştür.¹⁴ O, cehaleti zulmete benzetmek suretiyle câhili köre; ilmi nura teşbih ederek âlimi de gören kişiye benzetmiş, câhil ile âlimin asla kıyas edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁵ Bunun için de toplumu aydınlatacak âlimler yetiştirecek medrese ve mekteplerin yetersizliğinden yakınmıştır.¹⁶

O, sadece medreselerin değil, diğer eğitim kurumlarının da yetersizliğinden bahsetmektedir. Mülkiye, tıbbiye, bahriye, baytar mektebi, ziraat mektebi, mühendishane gibi eğitim kurumlarının kalifiye eleman yetiştirmekte yetersiz olduklarını belirtmekte ve bu durumun bizi dışarıya bağımlı hale getirdiğini, kendi toplumsal problemlerimizi kendimiz çözemez hale geldiğimizi ifade etmektedir.¹⁷ Tersane veya deniz işlerinde İngilizlere; köprü için Belçikalılara; bütçe hesaplarını yapmak için Maliyeye Mös-yö Loranlara; sanayi için Bürüksel, Berlin veya İspanya'ya ihtiyaç duyulduğunu beyan etmektedir.¹⁸ Sanayinin battığını, ticaretin öylesine olduğu-

¹² M. Akif, *Safahat*, s. 140.

¹³ M. Akif, *a.g.e.*, s.178.

¹⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 225.

¹⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s.120.

¹⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

¹⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

¹⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 325.

nu, ziraatın ilkel şartlarda yapıldığını ifade etmektedir.¹⁹ Kısaca Akif, kendi dönemindeki eğitim felsefesini eleştirmektedir. Ona göre devletimizin çökmeye yüz tutmasının asıl nedeni, beşikten itibaren çocukların kulaklarına fısıldanan ve daha sonra öğretmenler, yazar ve devlet adamları tarafından işlenen karamsarlık ve korkak bir hayat ve eğitim felsefesidir.²⁰

Toplumun gerilemesinde onun dikkat çektiği başka bir husus da sosyal kurumların yeterli niteliğe sahip olmamalarıdır. Akif, eğitim kurumlarını eleştirdiği gibi, diğer sosyal kurumları da tenkit etmiştir.²¹ Bununla beraber o, gerekli sosyal kurumların ya kurulmadığını ya da yeterince kurumsallaşmadığını belirtmektedir. Kışla, daire, medrese, mektep gibi kurumların yeterli niteliğe sahip olmadığını ifade etmektedir.²² Ancak Akif, bu durumu eleştirmekle beraber topluma bir taraftan hak vermiyor değildir. Çünkü mektebe gelen öğretmenlerin, toplumun değerlerinden bîhaber, namaz ve oruçla ilgisi olmayan, selam alıp verecek kadar toplumla diyalog kurmayan, insanlıktan nasibini alamamış, içki içen, çizme ile seccadeye basan kimseler olduğundan yakınır. Bundan dolayı da halkın mekteplere karşı çıktığını, hatta çocuklarını oradan aldıklarını, fakat karşı çıkanların “mürteci” ilan edildiğini ifade eder.²³

Akif, toplumsal yenilenmeyi sağlayacak sosyal kurumların oluşturulmadığı ya da düzenlenemediği gibi onun yerine toplumu öldüren müesseselerin kurulduğunu belirtmiştir. Bu kurumların başında da kahvehaneleri ve meyhaneleri saymıştır. Kahvehanelerin millet-i merhumeyi derde uğratıldığını ve düşünme kabiliyetini yok ettiğini belirtmiştir. Kahvehaneleri ve meyhaneleri maddi ve manevi bütün kötülüklerin olduğu yerler; tembellik ve işsizlerin yatağı olarak değerlendirmiştir.²⁴ Ayrıca o, meyhane isimli şiirinde aslı vazifeleri ile ilgilenmeyip, gününü meyhane köşelerinde geçiren birisinin oluşturmuş olduğu sosyolojik problemlerden bahsetmiştir. Bu problemlere tüme varım yöntemi ile yaklaşmakta ve bu kurumlar ile toplumun temel dinamiği olan aile yapısının bozulduğuna dolayısıyla toplumsal ahlakın tefessüh ettiğine işaret etmiştir.²⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü hazırlayan nedenlerden birisi de Batı hayranlığından dolayı kuru kuruya bu medeniyetin taklit edilmesidir. Batı taklit edilmeye çalışılırken, kültürel yozlaşma oluşmuş ve Osmanlıyı

¹⁹ M. Akif, *Safahat*, s. 221.

²⁰ Mahmut Babacan, “Burdur Milletvekili Mehmet Akif’e Göre Eğitim ve Kalkınma”, *Uluslararası M. Akif Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu 3*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 459.

²¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

²² M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

²³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 329.

²⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 93-94, 101, 197.

²⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 28-32.

ayakta tutan değerlerden maalesef vazgeçilmiştir.²⁶ Mesela batının fikirlerinin gerekli olduğu, bunlara da ancak Allah'ı bırakarak ulaşılabileceği herzesi ile propaganda yapılmış, böylece Batı kültürü empoze edilmeye çalışılmıştır.²⁷ O, ancak ilim, sanat ve fennin taklit edilmesini, bunun dışındaki maskaralıkların ve ahlakî yozlaşmaya götüreceği her türlü kültürel tutumların reddedilmesi gerektiğini savunmuştur. Bunu Japonya örneği ile açıklamaktadır. Onlar manevi kültür unsurlarıyla fenni birbirinden ayırarak, seçmeci bir tavırla Avrupa'nın sadece fennini almışlardır. Fakat moda şeklinde gelen, millî bünyelerine uymayan, örflerine ahlaklarına aykırı şeyler ise kapıdan içeri alınmamıştır.²⁸ Akif, özellikle Çin'deki Müslümanları örnek vererek onların âdetlerinin, mecûsî âyinlerine benzediğini ifade ederek bu kültürel yozlaşmayı çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.²⁹

Akif'in dile getirdiği diğer bir problem ise milliyetçilik veya kavmiyetçilik duygusudur. Akif döneminde yaygınlaşan ve Osmanlı devletinin kuruluşunda ön plana çıkan akımlardan birisi olan milliyetçilik mefhumunu da eleştirmiştir. O, birbirinden farklı kavimleri bir arada tutan İslâm'ı temelinden yıkacak şeyin kavmiyetçilik olduğunu ve bunun bir an olsun unutulmaması gerektiğini belirtir. Kavmiyetçilik ile milletin kalkınamayacağını, eğer bu davada ısrar edilirse, ecnebilerin mülkünü yegâne sahibi olacaklarını belirtir.³⁰ Nitekim Akif, İslâm dininin âdeta toplumu birbirine bağlayan veya kenetleyen bir çimento görevi gördüğünü ancak kavmiyetçilik hastalığının bu sağlam temeli bile yıkacağını ifade etmiştir.³¹ O kavmiyetçiliğin ortadan kaldırılması, tutulan gaye için yekpare olunması gerektiğini söylemektedir. Post için oluşturulan kavgada milletin birlik ve beraberliğinin yok edildiğinden şikâyetçi olmaktadır.³²

Böyle olduğu halde Akif, toplumsal duyarsızlıktan yakınmış, sosyal sınıktılar karşısında vurdumduymazlıktan geldiğini, susmanın daha evla kabul edildiğini belirtmiştir.³³ Akif, tüm İslâm coğrafyasında bütün olumsuzluklara rağmen herhangi bir hareketliliğin olmamasından, ümmetteki bütün kanın âdeta uyumuş gibi olmasından da yakınmaktadır. Akif toplumun çok derin bir gaflete daldığını, hatta vapur ve trenlerle yurtlarından

²⁶ Cem Doğan, "II. Meşrutiyet'te Tartışılan Fikir Akımları ve M. Akif Ersoy'un İslamcılığa İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Uluslararası M. Akif Millî Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 410.

²⁷ M. Akif, *Safahat*, s. 168.

²⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 142, 157.

²⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 141.

³⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 149, 229.

³¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 149.

³² M. Akif, *a.g.e.*, s. 171-172, 229, 395, 398-399.

³³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 180.

çıkarılmaları ve üzerlerine yağın toprakların bile onları uyandıramadığını ifade etmiştir.³⁴

Toplumda yaygınlaşan tembelliğin de gerilemenin önemli toplumsal nedenleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Toplumda var olan sıkıntıların ataletten kaynaklandığını belirtir.³⁵ O, ataleti “fıtratın ahkâmına isyan” olarak tanımlamış, bundan hareketle de ancak davası için durmadan çalışanların “insan” olarak nitelenebileceğini ifade eder.³⁶ Akif, bu ilkelerle yaşayan milletin kendi varlığını korumasına, refah içinde yaşamasına, bütün emellerini gerçekleştirmesine, küçülmeyen büyüklüklere namzet olduğuna işaret etmiştir. Atalete saplanan bir millet, bu nimetlerden mahrum kalacaktır. Cenazeden farksız olan ve damarlarında irinleşen kanlar ile dolaşan tembel milletler, ömürlerini sürünerek, düşerek ve dilenerek geçireceklerdir.³⁷

Sonuç olarak Akif, toplumsal gerilemeye neden olan bu sorunları tespit edip, zihniyet dünyasını esas alarak toplumsal bir sınıflama yapmış ve dört tip farklı zümreden bahsetmiştir. Buna göre birinci zümre, günü kurtarma derdinde olan ve kadercı bir anlayışla hareket edenlerdir. İkinci ise yeis içerisinde olanlar ve çalışmanın bir sonuç getirmeyeceğine inananlardır. Üçüncü de münevver denilen ancak toplumsal değerlerle bağdaşmayan bir takım gayr-i ahlakî davranışlar sergileyen gençlerdir. Dördüncü zümre ise kendisini sıkıntıya sokmayan, zevkinden hiçbir zaman ödün vermeyerek sefahat içerisinde yaşayan kimselerdir.³⁸

1.2. Dinî Sebepler

Akif, Müslümanların geri kalmasını özellikle dinin doğru olarak anlaşıl-mamasına bağlamaktadır. Akif’in ülkenin içinde bulunduğu içtimâî ve ruhî buhranın başlıca sebebinin, millî ruhun en büyük kaynağı olan ulvî duyguların zedelenmesi olduğunu belirtmiştir. Dinsiz bir zümre ile batıl inançları din sanan kitlenin karşı karşıya bulunması bunun bir göstergesi olarak gösterilebilir.³⁹ Akif’in mesajlarından anlaşıldığı kadarı ile yanlış bir tevekkül ve kader anlayışı, İslâm’ın aslından ve ruhundan uzaklaşılması sureti ile yaşanmaması, İslâm’ın özünde olmayan bidat ve hurafelerin İslâm’danmış gibi addedilmesi Müslümanların geri kalmalarının dinî bir takım sebepleri-dir. Bunların yanı sıra dünyanın fâniliği olgusunun ve İslâm’daki sabır mefhumunun yanlış algılanması ile Müslümanların ataletle itilmesini de bu nedenler arasında saymaktadır.

³⁴ M. Akif, *Safahat*, s. 150, 182.

³⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 231.

³⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 120.

³⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 210-211, 231.

³⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 231-233.

³⁹ Bodur, “Akif’e Dini Sosyolojik Bir Bakış”, s. 27.

1.2.1. Naslar ve Asrın İdraki

Akif, Kur'ân'ın Arapça'sının okunduğunu ancak mana derinliğinin göz ardı edilmesinden yakınmıştır. Hatta Çin'deki bazı Müslümanların Kur'ân'ın Arapçasını bile doğru okumaktan âciz olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ O, Kur'ân'ın lafızlarından daha ziyade, onun anlam derinliğinin önemsilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yani o, anlam ve lafız bütünlüğünden oluşan Kur'ân'dan ziyade, sadece lafızdan ibaret olan mushafı ön plana çıkardığımızı, dolayısı ile manası üzerinde yoğunlaşmadığımızı ifade etmektedir. O, bunu şöyle ifade eder:

Lafzı muhkem yalnız, anlaşılın, Kur'ân'ın:

Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın.⁴¹

Ayrıca o, anlaşılması ve yaşanması için gönderilen Kur'ân'ın asıl maksadından uzak bir şekilde mezarlıklarda okunmaya hasredildiğini şöyle ifade eder:

İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak ne de fâl bakmak için!⁴²

Böylece İslâmiyet, ölümler dini haline getirilmiştir. Hâlbuki bu din, ölümler dini değil, diri doğmuş, diri yaşamış ve diri yaşayacak bir dindir.⁴³

Akif, dinin temel değerlerinden uzaklaştırıldığını, kitabın, sünnetin, icmânın bir kenara bırakılarak, büyük ulemanın maskaraya alındığını ve avamın aldatıldığını, ibadete teşvik etmek amacıyla Hz. Peygamber'e atfen sevap beklentisi içerisinde hadis uydurmalarda bulunduğunu belirtmektedir. Böylece dinin, hadis ve sünnetten uzaklaştırılmasından, neredeyse yeni bir din algısı oluşturulmasından yakınmıştır. O, bu düşünce ve tutum ile şeriatın kanına girdiklerini, yani cinayet işlediklerini, sevap bekleyerek hadis uyduranların “*men kezebe aleyye...*”⁴⁴ hadisinde haber verildiği üzere ahirette akıbetlerinin feci olduğunu ifade eder.⁴⁵

Akif, bununla sınırlı kalmayıp din ulemasına eleştirileri devam eder. O, hadislerin de asıl maksatlarından kopuk bir şekilde anlaşıldığını ileri sürmüştür. Zira o, Müslümanların içinde oldukları sıkıntıları çözmek için dine sarılmaları gerekirken onların, “*Bedee'd-dînu ğariben..*”⁴⁶ hadisinin arkasına sığınarak, bunu normal göstermeye çalışmalarından yakın-

⁴⁰ M. Akif, *Safahat*, s. 141.

⁴¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 141.

⁴² M. Akif, *a.g.e.*, s. 141.

⁴³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 349.

⁴⁴ “*Kim bile bile bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerini hazırlasın.*” Buhârî, “*Ahadîsu'l-Enbiyâ*”, 50; Tirmizî, “*İlm*”, 13.

⁴⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 219.

⁴⁶ “*İslâm garip olarak başladı ve tekrar başladığı gibi garip haline dönecektir. Gariplere müjdeler olsun!*” Müslim, “*İmân*”, 232; Tirmizî, “*İmân*”, 13.

mıştır.⁴⁷ Ancak o, böyle yapanların ve dine hurafe karıştıranların bu milleti sefil hale düşürdüğünü, şeriatı kirlettiğini ifade ettikten sonra bunları, istiare sanatını kullanarak “din sahasında tepinin Kâbetullaha çifte atan” diyerek hayvana benzetecek kadar kızmıştır.⁴⁸

Öte yandan Akif, Semerkand gibi önemli bir ilim merkezinde bile ay tutulmasının şeytanî bir olay olduğu kanaatinde olan halkın bazı uygulamalarla onu kovmaya çalışmalarını örnek vererek Müslümanların hurafelere mübtela olduğunu üzülererek beyan etmiştir. Böylece o, bir takım bilimsel olayları halkın cehalet, nifak ve ahlakî problemlerden dolayı farklı yorumladıklarını belirtmiş ve hurafeler sebebi ile bilimsel olmayan yöntemler benimsediklerini ifade etmiştir.⁴⁹

Akif, bütün bunların sebebi olarak Kitab’ı, Sünneti ve icmayı sağlam anlayacak ve bunlara dayanarak ictihad edecek liyakatlı âlimlerin sahada olmamasını göstermiştir. Dolayısıyla gerçek âlimlerin sahada rol almasını, böylece atılgan liyakatsizlere ve zındıklara meydanı vermemeleri gerektiğini beyan etmiştir. Diğer bir ifade ile her ilim ve sanat dalından anladığını zanneden bukalemun kılıklı insanların elinde dinin, maskara olmaktan başka bir alternatifinin olmayacağını ifade etmiştir. O, işin ehlinin ortaya çıkıp, vazifeye talip olması gerektiğini, aksi halde ehli olmayan ve her işe soyunan insanların türediğini, ictihada bile kalkışacak kadar hadlerini aştıklarını ifade etmiştir. Bunların ictihatlarıyla da milletin geleceği, ancak berbat olur.⁵⁰

Akif’in yakındığı diğer bir nokta ise ulemanın asrın idrakini göz ardı edip geriden bakması, böylece milletin ve ümmetin geri kalması ve sefil hale düşmesidir.⁵¹ Ona göre din âlimi denilenler, eskilerin eserlerinden belki de en fazla şerhe bakarak kuru bir mana çıkarıyor ve bununla bu yedi yüz yıllık veya daha eski eserlerle İslâmiyetin ve Müslümanların bugünkü ihtiyaçlarını tatmine kalkışıyorlardı. Hâlbuki bu yol ile İslâmiyetin bugünkü ihtiyaçları kesinlikle karşılanamazdı.⁵² Bundan dolayı Akif, şöyle haykırmıştır:

Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhamı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz Kur’ân’ı.⁵³

Akif, Kur’ân’ın mesajlarının iletilememesi konusunda dolaylı olarak asrın idrakini göz ardı eden ulemayı eleştirerek, Kur’ân’ın sesinin kısıldığını, Mevla’nın sadasının sustuğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Zira ona göre Kur’ân’ın bir

⁴⁷ M. Akif, *Safahat*, s. 136.

⁴⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 139-140.

⁵⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 222-223.

⁵¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 144, 152.

⁵² M. Akif, *a.g.e.*, s. 348.

⁵³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 348.

⁵⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 73.

mucizesi de her asrın idrakine ilham vermesidir. İlhamını doğrudan doğruya Kur'ân'dan alan Müslümanlar, hakikaten İslâmiyeti asırlarının idrakine söylemişlerdir. Çünkü kafaları, asırlarının idrakini taşıyordu. Asırlarının bütün irfanını kafalarına sığdırdıktan sonra bu irfan nuru ile Kur'ân'dan aldıkları ilhamı aktarıyorlardı. Fakat daha sonraki dönemlerde İslâm uleması, yaşadıkları asrın idraki ile değil, daha önceki asrın idraki ile düşünmeyi seçtiler. Kendi dönemlerinin idraki ile düşünmedikleri veya düşünemedikleri için de geri kaldılar. Asırlar geçtikçe de gerilik makası açıldı ve nihayet aşılmaz bir uçurum haline geldi. Bu gerilikten kurtulmanın bir çaresi vardır. O da asrın idrakine sahip olmak ve Kur'ân'dan ilhamı alarak İslâmiyeti asrın idrakine söyletmektir. Bu ilerleyişin de sermayesi ancak "ilim"dir.⁵⁵

Akif, asrın idraki ile düşünmeyip, müctehit geçinenlerin fen tahsilini göz ardı etmelerinden de yakınır; Hâlbuki Süveyş Kanalı'nın açılması gibi zamanın önemli projelerinin omuz gücü ile değil fenle gerçekleştiğini, bu fenni elde etmenin gerekli olduğunu, ancak bunun da kolay olmadığını, bunun için birçok fedakârlıkta bulunulması gerektiğini ifade eder ve müctehitlerin bunu düşünmediklerini söyleyerek serzenişte bulunur.⁵⁶ Bununla beraber o, bizim milletimizin ise bilimsel ve teknolojik gelişmelerden istifade etmekten ziyade, hayatı akışına bıraktıklarını belirtir.⁵⁷

Mehmet Akif, geri kalmışlık namına serdettiği bütün bu serzenişlerinin nedeni olarak medreselerin zamanın icabına uygun bir şekilde hareket etmemelerini ve bunda da ısrarcı olmalarını gösterir. Ona göre medreseler, artık İbn Rüşd, İbn Sina, Gazalî, Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi ilim adamlarını yetiştirememektedir. Yetişenlerin de ancak şerhlere bakarak, asrın idrakinden uzak bir takım kuru anlamlar verdiklerini ifade ederek yakınır.⁵⁸ Hâlbuki halka yol gösterecek ve kılavuzluk edecek olanlar ancak âlimlerdir.⁵⁹ Bundan dolayı hem yeni medreselerin kurulması gerektiğini⁶⁰ hem de eski medreselerin ıslahının gerekli olduğunu ifade eder. Zira var olan medreselerde ictihat bilinmekle beraber, dönemin iktisadî cereyanlarının bilinmesi için fen ilimlerinin okutulması gerektiğini beyan eder.⁶¹

Akif, en büyük derdin ise havas ile avamın birbirini anlamaması olduğunu ifade etmiştir. Daha açık bir ifade ile düşünen zümrenin ne düşündüğünü ve ne dediğini avam kavrayamadığı için problem yaşıyordu. Hatta o ilmiye sınıfı ile avamın arasının açık olduğunu şöyle ifade etmiştir:

⁵⁵ M. Akif, *Safahat*, s. 348.

⁵⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 222.

⁵⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 257.

⁵⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 348, 322.

⁵⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 322.

⁶⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 379.

⁶¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 323.

Sizde erbâb-ı tefekkür ile avamın arası

Pek açık. İşte budur bence vücudun yarası.⁶²

Ona göre sosyal gelişme, barış ve terakki için öncelikle havas ile avam arasında sağlıklı bir iletişimin tesisi şarttır. Bunun için aydın zümre, yenileşme adı altında din düşmanlığından vazgeçmeli, halktan kopuk, ona yabancı düşünce ve politikalar üretmeyi terk etmeli, havas-avam bütünleşmesi mutlaka sağlanmalıdır.⁶³

Akif, mütefekkir geçinenlerin dini hiç anlamadıklarını ifade eder.⁶⁴ Aynı şekilde o, mütefekkirlerin dini doğru anlayamamış olmalarından⁶⁵ ve okuyan aydın kesimin dertsiz oluşlarından da yakınmaktadır.⁶⁶ O, sadece ulemayı eleştirmemiş, aynı zamanda aydın geçinen edebiyatçıları da eski divanların ve yeni şiirlerin değişik versiyonları ile ahlaksızca arzular ve içki ile dolu olduğu için eleştirir.⁶⁷ Ayrıca Akif'e göre aydın geçinen mütefekkir tabakanın taşkınlıkları neticesinde halk, fen okumanın bozgunculuğa sebep olduğunu düşünmeye başlamıştır.⁶⁸ Edebiyatçıların bu halinden muzdarip olan Akif, -gücü yetmesi durumunda- o dönemde on yedi yaş üstü edebiyatçı geçinenlerin hepsini sınır dışı edeceğini, bunların yerine Rusya'dan on-on beş edebiyatçı getirip, birçok eser yazdıracağını söylemiştir.⁶⁹

1.2.2. Kader Algısı

Akif'in felsefesinde kader, şartların veya sebeplerin oluşması sonucunda mümkünatın a'yanda zuhur etmesidir.⁷⁰ Yani Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde belli şartların oluşması ile muhtemel bir takım fiillerin objede (şahıs veya nesne) meydana gelmesidir. Zira o, "Müsevvirler (erteleyen/savsaklayanlar) için dünyada mahvolmak tabiidir" diyerek, Allah'ın koyduğu sünnete göndermede bulunmuştur.⁷¹

Akif'in, din alanındaki sapmalar ve yanlış yorumlarla kaderci anlayışın toplumda gerçek anlamından uzaklaşarak yayılmasına toplumsal gerilemenin başlıca dinî nedenleri arasında yer verdiği görülür. Akif kader kavramının yanlış anlaşıldığını belirtmektedir. O, toplumda var olan kader anlayışının şer'a bütan olduğunu belirtir.⁷² O, Müslümanların umursamadan

⁶² M. Akif, *Safahat*, s. 152.

⁶³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 152-155, 168.

⁶⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 156.

⁶⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 154-155.

⁶⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 155.

⁶⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 154.

⁶⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 153.

⁶⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 155.

⁷⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 214.

⁷¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 119.

⁷² M. Akif, *a.g.e.*, s. 212, 214, 215.

yatıp ayaklar altında ezilmesine ve bunu kadere bağlamalarına isyan eder. Hâlbuki Allah'ın iradesinin kimseye zulmetmeyeceğini, herkesin yaptığının cezasını çektiğini, dinin “çalış” emrine kulak asmadıklarını, bunun yerine birçok hurafe uydurdıklarını, sonunda da “tevekkül” adı altında dini maskaraya çevirdiklerini ifade eder.⁷³ Toplumun diğer toplumlar karşısında geri kalmasının kader olarak ifade edilmesini, çok yanlış bulur ve insanın iradesine dikkat çeker. Nitekim ona göre kişi, kendi iradesi ile yaptığı her şeyden sorumlu ve Allah'ın emrettiklerini yerine getirmekle yükümlüdür.⁷⁴ Akif, Hz. Ömer'in veba sebebi ile ordusuyla istişare sonucu onları bekletmesini, kendisine yöneltilen “Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsunuz?” sorusuna; “Allah'ın kaderinden Allah'ın diğer kaderine gidiyoruz” diye cevap vererek sünnetullahı gözetmesini buna örnek vermiştir. İbn Avf, “tâun hadisini”⁷⁵ rivayet ederek Hz. Ömer'in bu içtihadının isabetli olduğunu kendisine itirazda bulunan bazı sahabilere göstermiştir.⁷⁶

Akif, kişiyi aşan ve cüz'î iradesi ile yapacağı bir şeyin kalmadığı durumlarda kadere tam teslimiyetin gerekli olduğunu savunur. Ölüm döşeginde olan bir çocuğun kendini heder eden annesine hitap ederken bunu yansıtmaktadır.⁷⁷

1.2.3. Amelsiz Bir Din Anlayışı

Akif, birçok müslümanın dinin emir ve nehiyelerini bilinmediğini, camilere sadece bayramlarda uğrandığını, seccade ile arasının iyi olmadığını, sabah akşam kahvede iskambil ve domino oynadıklarını ifade etmiştir. Aynı şekilde onların arasında içkinin ve kumarın alıp başını gittiğini, salgın ve ismini vermek istemediği birçok hastalığın türediğini belirtmiştir.⁷⁸ Akif, özellikle de Çin'deki Müslümanları örnek vererek onların kelime-i şhadeti bile doğru getiremeyecek kadar İslâm dininden uzak olduklarını ifade eder.⁷⁹ Akif, Müslümanların dini bilmediklerini ve yaşamadıklarını, ancak dini kendi cehaletlerine feda ettiklerini ifade eder. Dolayısı ile kendi problemlerinin ve sıkıntılarının ne dindeki çözümlerine bakıp öğreniyorlar ne de dinden vaz geçiyorlar.⁸⁰

⁷³ M. Akif, *Safahat*, s. 212-213.

⁷⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 214.

⁷⁵ “Bir yerde tâun olduğunu işittiğinizde, oraya girmeyin. İçinde olduğumuz yerde de tâun zuhur ederse oradan çıkmayın.”. Bkz. Buhârî, “Ahâdisu'l-Enbiyâ”, 54; Müslim, “Selam”, 93, 94, 95, 97.

⁷⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 214-215.

⁷⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 46.

⁷⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 316.

⁷⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 141.

⁸⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 178.

Akif, Müslümanlarda faziletlerin kaynağı olan İslâm'ın sadece isminin kaldığını, fakat her türlü rezilliğin işlendiğini ifade eder.⁸¹ O, Müslümanların dilinden ahiretin hiç düşmediğini, ancak ahiret hakkında tembel bir heves ve tutum sergilediklerini ifade etmiştir.⁸² Aynı şekilde o, Müslümanların her ne kadar Allah'ı takdis etseler de sadece kendi heykellerine taptıklarını ifade ederek, hevâî bir din anlayışının Müslümanlar arasında yayıldığını söyler.⁸³ Toplumda Allah korkusunun ve ahlakın/hayanın ortadan kalkmasının, bunun bir yansıması olduğunu ve bunun da geri kalmışlığın bir nedeni olduğunu beyan etmiştir.⁸⁴

O, dini naslarda var olan emirleri Müslümanlar arasında sadece fakirlerin eda ettiğini, zenginlerin kendilerini müstağni gördüklerini şöyle haykırmıştır:

Fukaranız kılıyor, aklına geldikçe namaz;
Ağniyanızda da hiç yoksa zekât olsa biraz.⁸⁵

1.2.4. “Dünya Fânidir” Safsatası ve Atalet

Akif'e göre bazı tasavvufî yaklaşımlar toplumda kısmen de olsa gerilemelere neden olmuştur.⁸⁶ Akif, Müslümanların “dünya geçicidir” şeklindeki düşüncesini eleştirmekte, dünyanın geçici mi yoksa bir rüyadan ibaret mi olduğunu, ahirette hepimizin göreceğini ifade eder.⁸⁷ Ancak Müslümanların bu hususta samimi olmadıklarını, “dünya fânidir diye çalışmıyoruz” iddialarının gerçeği yansıtmadığını, zira onların hiç ölmeyeceklermiş gibi hayata dört elle sarıldıklarını ifade eder.⁸⁸

O, dünyanın ahiretten ayrı ve ilgisiz olmadığı düşüncesini ısrarla vurgular. Ahiret hayatının ancak bu dünya ile bir anlam kazanacağını ifade ederken dünyanın küçümsenmesini ve hafife alınmasını eleştirir.⁸⁹ Zira ona göre biz sadece gitmek için dünyaya gelmedik. Allah'ın maksadı sadece ahiret olsaydı, hiç yoktan bu dünyayı yaratmazdı. Hâlbuki Allah, bâki bir feyzi, fâni bir ömre bağlamıştır.⁹⁰

Akif Müslümanların, dillerinden ahireti hiç düşürmedikleri halde ona yönelik pek yatırım yapmadıklarını ve ahirete eli boş gideceklerini beyan

⁸¹ M. Akif, *Safahat*, s. 257.

⁸² M. Akif, *a.g.e.*, s. 254.

⁸³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 481.

⁸⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 249-250.

⁸⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 138.

⁸⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 301.

⁸⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 254.

⁸⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 211.

⁸⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 253-254.

⁹⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 253.

eder. Hem Müslümanların ahirete karşı azimlerinin sürekli olmadığını ve ömürlerini sefahet ile geçirdiklerini ifade eder.⁹¹ Hâlbuki azmi ve çalışmayı bırakanın hem kendisini hem de evladını yakacağını, dolayısıyla daima çalışmak gerektiğini hararetle savunur.⁹² Zaten o, şiirlerinde genel olarak çalışmaya ve azme yönelik toplumsal motivasyonu ön plana çıkarmaya özen göstermiştir.⁹³ Çalışmanın ayıp ve günah olmadığını, uzuvları sağlam ve çalışır vaziyette olan bir kimsenin dilencilik yapmasının asıl günah ve ayıp olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁴ O, bilakis çalışmanın ve ısrarın sonucunda dağların dahi sökülebileceğini⁹⁵, çalışmayıp yolda beklemenin intihardan farksız olduğunu ifade ederken asıl amacının motivasyon olduğu görülmektedir.⁹⁶ Zira hayat, bir cidal ve geçim savaşı; cihan ise o savaşın meydanıdır.⁹⁷ Yine hayatın, mücadele ve gayretin bir ürünü olduğunu, dolayısıyla gayret ve mücadelenin olmadığı bir yerde fertten ve aileden bahsedilemeyeceğini dile getirmiştir.⁹⁸ Zira çalışıp da dünya ile yetinmeyen uzaya bile hükmetmeye çalışan batı medeniyetinin, şarkı ve medeniyetini yeryüzünden kaldırmaya çalıştığını ifade eder.⁹⁹

Akif, “Durmayalım” şiirinde Sa’d-i Şirâzî’den nakillerde bulunarak, dünyada asla tembellik edilemeyeceğini, yolda uyuyup kalmamak hatta kervanın arkasında durmamak gerektiğini beyan etmiştir. Aynı zamanda “*Leyse li’l-insâni illâ mâ seâ*”¹⁰⁰ âyetini getirip, kişiye ancak çalışmasının karşılığı olduğunu söyler.¹⁰¹ Bunun için de Müslümanların asla boş durmasını, Allah’tan utanarak, daima canla başla çalışması gerektiğini,¹⁰² eğer tembellik yapıp çalışılmazsa akibetin dünyada bile maskaralık olacağını şöyle ifade eder:

Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası:

Dostunun yüzkarası; düşmanın maskarası!¹⁰³

⁹¹ M. Akif, *Safahat*, s. 254.

⁹² M. Akif, *a.g.e.*, s. 174.

⁹³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 217.

⁹⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 18.

⁹⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁹⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 22.

⁹⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 44, 208.

⁹⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 208.

⁹⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 209.

¹⁰⁰“*Ve şüphesiz ki insan için kendi çalıştığından başkası yoktur.*” Necm, 53/39.

¹⁰¹M. Akif, *a.g.e.*, s. 22, 165.

¹⁰²M. Akif, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁰³M. Akif, *a.g.e.*, s. 58.

1.2.5. Ye's/Ümitsizlik

“*Ey kendi aleyhlerine haddi aşmış kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin!*”¹⁰⁴ şeklinde ilahî ferman olmasına rağmen, Müslümanlar, gelecekleri hakkında ümitsiz ve karamsar bir hale düşmüşlerdir. Akif, bunu fark etmiş ve bir takım çözüm önerileri sunmuştur. O, geleceğe karamsar bakılmasını ve buna mukabil ye'se kapılarak azmin bırakılmasını, ümitsizliğe kapılarak sebeplerin göz ardı edilmesini eleştirmekte ve bunun imanı olan kimselere yakışmadığını, insanların çalışılması gereken vakitte gayret etmeleri gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Akif, ümitsizliğin daima hüsrana ile sonuçlanacağını da ifade eder.¹⁰⁶ Bunun için de günlerin yani vaktin zayıp edilmemesini, daima çalışmayı önerir.¹⁰⁷ Ona göre eğer toplumsal sorunlar doğru bir şekilde teşhis edilirse, onların çözülmesi kolay olacaktır. Ancak bu sorunların çözülmesi için ümitsizliğe kapılmadan, feryat ve matemin bir kenara bırakılıp, gözyaşı yerine ter dökülmesi gerekmektedir.¹⁰⁸

Öte yandan Akif, milletin ümitsizliğe düşmesinin arka planında, gerek hocaların gerekse çevrenin “dünya yaşanmazdır” şeklindeki telkinlerinin etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu tarz telkinlerle bir damla ümidin aşılmadığını, “yürü oğlum” diyerek, ümidin ve azmin teşvik edilmediğini, her zaman kapkara bir istikbal tablosu çizip, daha dünyaya çıkarken “batacaksın” telkinleri ile çıkmadan batmayı öğrettiklerini beyan eder. Dolayısıyla Müslüman toplumun ye'si adı gibi bildiklerini, ancak azimden habersiz olduklarını ifade eder. Bu da haksızlığa isyan edemeyen, ye'se inanan, hissiz, fikirsiz, azimsiz bir nesli doğurdu.¹⁰⁹ Akif, kendimizi Müslüman yâd ettiğimiz halde, böyle yapılarak daima ümidi aşıl原因an İslâm dininin maksatlarından ve Kur'ân'ın ruhundan uzaklaştırıldığından yakındır.¹¹⁰ O, Müslümanların ümitsizliğe kapılmadan sebeplerin gereğini yerine getirmelerini, hatta âlemde ışık kalmasa bile onların bir ışık meydana getirmesi gerektiğini savunur.¹¹¹ Akif, hayalinde olan ve inşa etmek istediği milletin en önemli düsturunu şöyle ifade eder:

Bekayı hak tanıyan, sa'yi bir vazife bilen,
Bekayı da say ile hak eden¹¹²

¹⁰⁴ Zümer, 39/53.

¹⁰⁵ M. Akif, *Safahat*, s. 54, 173-174, 177.

¹⁰⁶ M. Akif, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁰⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁰⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 152.

¹⁰⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 340.

¹¹⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 340-341.

¹¹¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 173.

¹¹² M. Akif, *a.g.e.*, s. 200, 202, 205, 207, 208.

1.2.6. Tevekkül

Akif'e göre toplumun geri kalmasında etkili olan dini nedenlerden birisi de tevekkül kavramının yanlış anlaşılmasıdır.¹¹³ Onun, toplumda yaygın olan tevekkül anlayışı ve determinist yaklaşımları şiddetle eleştirdiği, buna mukabil aktif insan unsurunu benimsediği görülmektedir. Onun gayret sarf etmeyerek bekleyen kimseleri de hakaret derecesine varan ağır ithamlarla eleştirdiği müşahede edilmektedir.¹¹⁴ O, kaderci algının yayılması sonucunda tevekkül bilinci ile dünyaya yönelen insanların pasif bir tutum içerisine girdiklerini, dinin çalışmayı emretmesine rağmen, bu anlayışın getirdiği hurafeler nedeniyle Müslümanların hem doğru değerlerden saptıklarını, hem de çalışmayı bıraktıkları ifade etmektedir.¹¹⁵

Akif, din alanındaki sapmalar ve yanlış yorumlarla tevekkül anlayışının toplumda asıl anlamından farklı bir şekilde yayılmasının toplumsal gerilemenin başlıca dinî nedenleri arasında yer aldığını belirtir.¹¹⁶ Maalesef Müslümanlar arasında atalet, tevekkül olarak algılanmıştır. Ancak o, buna isyan ederek “tevekkül” ile “atalet”in birbiriyle karıştırılmayacak kadar uzak olduğunu, eğer böyle olsaydı bu dinin sancaktarlığını yapan Müslümanların ve kutsal kitapları Kur’ân’ın bu güne kadar gelemeyeceğini, çoktan tarihin derinliklerine gömülüp gideceklerini beyan etmiştir.¹¹⁷ Akif, toplumdaki yanlış tevekkül anlayışını Sa’d-i Şirazi’den mesaj yüklü bir hikâye aktararak çok veciz bir şekilde ifade etmiştir.¹¹⁸ O, Müslümanların “tevekkül” mefhumunun arkasına girip, ataletle kendilerini mahkûm ettiklerini söyler. Akif, tevekkülün, ataletle karıştırılmasının kesinlikle yanlış olduğunu, dolayısı ile tevekkülün yanlış anlaşıldığını ifade eder.¹¹⁹ O, toplumdaki tevekkül anlayışının, tabiri câizse Allah’a hükmetmek olduğunu dile getirerek mükellefiyeti Allah’a yöneltip kendisini psikolojik olarak rahatlatan ahmakça bir anlayış haline dönüşmesine isyan etmiştir. Allah’ın âleme yerleştirdiği kanunlara riayet edilmesi gerektiğini, sebeplere tevessül edilmesinin olmazsa olmaz olduğunu dile getirir.¹²⁰ Onun için dil dökmemiz gerektiğini vurgular.¹²¹

¹¹³M. Akif, *Safahat* s. 157-158, 216-219, 392-392.

¹¹⁴M. Akif, *a.g.e.*, s. 21-22,

¹¹⁵Ergün Yıldırım, “Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), s. 61.

¹¹⁶M. Akif, *a.g.e.*, s. 157-158, 216-219, 392-392.

¹¹⁷M. Akif, *a.g.e.*, s. 396.

¹¹⁸Bu hikâye kısaca şöyledir: topal tilkinin, avını yakalayıp yiyen bir aslanın artığı ile yetinmesini gören birisinin, mağaraya girip nasibini beklemesi ve aklıktan ölecek hale geldiği bir anda “topal tilki olup miskin miskin oturacağına, yırtıcı aslan kesil” diye bir ses duyması ile irkirmiştir. Geniş bilgi için bkz. M. Akif, *a.g.e.*, s. 217-218.

¹¹⁹M. Akif, *a.g.e.*, s. 392-393.

¹²⁰M. Akif, *a.g.e.*, s. 213-214.

¹²¹M. Akif, *a.g.e.*, s. 242.

O hakiki tevekkül anlayışının kalkınmadaki yerine vurgu yapmakta ve tevekkülün azmi teyit etmesi gerektiğini, tevekkül ile azmin dinin en muazzam iki unsuru olduğunu, itikâdî bakımdan eşit olduklarını vurgulamaktadır.¹²² Zira Allah, peygamberine bile azmettikten sonra tevekkül etmesini emretmişken, bize ne oluyor ki çalışmayı bırakıp tevekkül ettiğimizi zannediyoruz.¹²³ Bu zihniyetin “*fe iza azemte fetevekkel alellah*”¹²⁴ âyeti ile asla bağdaşmadığını ifade eder.¹²⁵ Aynı zamanda dinin çalışmayı emretmesine rağmen tevekkül anlayışı ile bundan uzaklaşıldığını belirtmektedir.¹²⁶ Böylece tevekkül adı altında asıl yapmamız gereken işlerimizi bile Allah’a havale edip, kendi yükümüzü zahiren hafifletmeye çalıştık. Hatta harcamaları yaptıktan sonra masraflarımızı da O’na havale ettik. Akif bu zihniyete “o halde sen nesen?” sorusunu sorup, “tabiki sen mütevekkilsin” diyerek cevap vermiştir. Akif, bu tavırla Müslümanların âdetâ –hâşâ- kendilerini Hüda yapıp, Allah’ı kul edebilecek kadar aşırı gittiklerini, böylece ciddi bir saygısızlık yaptıklarını ifade etmiştir. Dikkat edilirse Akif, toplumda var olan bu tevekkül anlayışı sayesinde insanların adeta tevekkülü, tahakküm haline dönüştürmelerini hicvedici bir üslupla eleştirmektedir. İnsanların yanlış tevekkül anlayışı sebebiyle günlük işlerinin hallini dahi Allah’tan beklediklerini, bunun şirk olduğunu ve iman ile bağdaşmayacağını belirtir.¹²⁷

Akif’in ifadesi ile iman, irfanın tahsil edilmesini kesin bir farz olarak görmüşken¹²⁸ ve Hz. Ömer, “biz tevekkül edenleriz” diyen grubu dağıtmışken¹²⁹ Müslümanlar, ilim tahsil edeceklerine “tevekkelnâ” deyip tevekkülden uzak bir tevekkül anlayışı ile hareket edip, dünyanın en cahil topluluğu haline geldiğini söyler.¹³⁰ Örümcek kafalı bir grup cahilin, miskinliği “tevekkül” mefhumuna zerk ettiğini, böylece tevekkülün içinin boşaltılarak cüzzam hastalığına dönüştüğünü ifade eder.¹³¹ Böylece İslâm’ın cehaletten dolayı hurafelerin bürüdüğü bir din haline dönüştürüldüğünden yakınır.¹³² O, toplumdaki bu tevekkül anlayışının hüsrân içinde hüsrân olduğunu belirtir.¹³³ Ancak toplumda oluşan bu tevekkül anlayışının bilinçli bir politikanın ve oynanan oyunların ürünü olduğunu belirtir.¹³⁴

¹²²M. Akif, *Safahat*, s. 216.

¹²³M. Akif, *a.g.e.*, s. 217.

¹²⁴“*Eğer azmedersen artık Allah’a tevekkül et.*”. Âl-i İmrân, 3/159.

¹²⁵M. Akif, *a.g.e.*, s. 217.

¹²⁶M. Akif, *a.g.e.*, s. 212-213.

¹²⁷M. Akif, *a.g.e.*, s. 213.

¹²⁸M. Akif, *a.g.e.*, s. 257.

¹²⁹M. Akif, *a.g.e.*, s. 219.

¹³⁰M. Akif, *a.g.e.*, s. 157-158.

¹³¹M. Akif, *a.g.e.*, s. 216.

¹³²M. Akif, *a.g.e.*, s. 219.

¹³³M. Akif, *a.g.e.*, s. 214.

¹³⁴M. Akif, *a.g.e.*, s. 216.

1.2.7. Atalar Kültü Taassubu

Akif'in Müslümanların geri kalması konusunda yakındığı diğer bir sebep de Allah'ın ve Rasulü'nün şiddetle karşı çıktığı ataların izinden gitme tasaassubudur. Akif, “dedelerimizden böyle gördük” ibaresinin ifade ettiği taassup yaygarası ile karşısına çıkan bir zihniyetle mücadele eder.¹³⁵

Akif'e göre herhangi bir ilmî temeli olmayan, bilgisizce ve dedelerinden gördükleri gibi yaşadıklarını ifade edenler geleneksel dindarlarıdır. Bu tanımlamayı Çin ve Mançurya'da bulunan dindarlar için yaparken, İslâm âleminin genel olarak aynı devasız derde duçar olduğunu belirtir.¹³⁶

Akif, bu zihniyetle mücadele etmeyen ulema tabakasını da şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Nitekim ona göre ilmiye mesleği o kadar gerilemişti ki “bab-ı fetva” denilen kurum, “ümmî koğuşu” haline dönüşmüştü. Diğer bir ifade ile Akif, genel olarak ilmiye sınıfının bayağılığından ve fetva sınıfının ümmîliğinden veya yetersizliğinden bahsetmiştir.¹³⁷

Aslında Akif, Kur'an'dan ilham alarak gelenekçi bir din anlayışını şiddetle eleştirmiştir. Zira Kur'an'da “*Onlara, “Allah'ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimse-ler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?*”¹³⁸ âyeti ve benzeri birtakım âyetlerde¹³⁹ bu zihniyet eleştirilmiştir.

1.2.8. Sünnet-Bid'at

Akif, din adamlarının sünnet ve bid'at çizgisini tam anlamadıklarından da yakınmıştır. Onların din anlayışları yüzünden milletin hayrı için düşünülen her şeyin bid'at olarak adlandırıldığını, okuttukları ilimlerin artık faydasız olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰ Ancak o, bu düşünceye sahip olan hocaları ise akılsızlık ile suçlayarak çok ağır bir şekilde tepki göstermiştir.¹⁴¹

3. Akif'in Çözüm Önerileri

Osmanlı'nın son döneminde yaşanan ve sosyal kurumların tamamında görülen sıkıntılardan çıkış için genel olarak üç ana akımın benimsendiği görülmektedir. Bunlar, Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık olarak özetlenmektedir.¹⁴² Batıcılar, Osmanlı'nın içine düşmüş olduğu sıkıntılardan kur-

¹³⁵M. Akif, *Safahat* s. 141.

¹³⁶M. Akif, *a.g.e.*, s. 141.

¹³⁷M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

¹³⁸Bakara, 2/170.

¹³⁹Maide, 5/104; Lokman, 31/21.

¹⁴⁰M. Akif, *a.g.e.*, s. 135.

¹⁴¹M. Akif, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁴²Bkz. İlknur Meşe, “Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafa-

tulması için Batının ilerlemelerinden faydalanılması gerektiğini savunuyorlardı. Türkçüler ise Türk milletini temsil eden ulus devlet modelini arzuluyorlardı.¹⁴³ Mehmet Akif'in de içerisinde olduğu İslâmcıların vurgulamak istedikleri temel amacın, tecdit, ittihat ve terakki olduğu söylenebilir.

Akif, o dönemi felaket ve rezalet devri olarak tanımlamıştır.¹⁴⁴ Ona göre toplumun içine düştüğü durumdan kurtulmasının yegâne çaresi dindir. Zira bu toplumun dağılmasında, fitne ve fesat ile bölünmesinde asıl faktör kavmiyetçilikdir. Kavmiyetçiliğin yok edilmesi için de İslâm kardeşliğinin, ümmet bilincinin kaynağı olan din en önemli unsurdur.¹⁴⁵ Dinin doğru bir şekilde anlaşılması ve pratiğe dökülmesi toplumsal kurtuluşu gerçekleştirecektir.¹⁴⁶ Onun için bu ayrılık ve ğayrılığın kalkması gerektiğini, Arnavutlukla ve Araplıkla bir milletin yürüyemeyeceğini ve bu milliyetçiliğe bina edilen bir siyasetin de akîm kalacağını ifade etmiştir.¹⁴⁷ O bu düşünce-sini şöyle taçlandırmıştır:

Girmeden tefrika bir millete düşman giremez;
Toplu vurdukça yürekler onu top sindiremez.¹⁴⁸

İkinci olarak o, fen tahsilinin ciddiye alınması gerektiğini şiddetle savunur. Osmanlı'nın da son dönemlerde bunu fark ettiğini, ancak o dönemde fen tahsili için Avrupa'ya gönderilen bazı kişilerin sefil bir şekilde geri döndüğünü ve dinin kaldırılması gerektiğini savunduklarını içi yanarak dile getirmişti.¹⁴⁹ Akif, durumu ıslah etmek üzere tahsil için özellikle Avrupa ülkelerine gönderilen kimselerin de toplumun yenilenmesi için yeterli olmadıklarını, bilakis olumsuz yönde etkide bulduklarını belirtmektedir. Buralarda tahsil gören kimselerin, dini gerilemenin nedeni görüp hedef olarak seçtiklerini, kadınlara yönelik toplumla bütünleşmeyen bir takım politikalar ürettiklerini, toplumun geri kalmışlığını yanlış nedenlerde aradıklarını belirtmektedir.¹⁵⁰

Üçüncü olarak Akif, bir koltukta on karpuzun taşınamayacağını, dolayısıyla ile iş bölümüne yani vazife taksimine gidilerek özellikle ilmî bir sahada

zakâr ve Yenilikçi Tavırlar", *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara 2006, Yıl. 2, sy. 9-10, s. 125- 147; Mehmet Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1999, sy. 8, s. 55.

¹⁴³ Meşe, "Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavırlar", s. 138-141.

¹⁴⁴ M. Akif, *Safâhat*, s. 135.

¹⁴⁵ M. Akif, *a.g.e.*, s. 149, 229.

¹⁴⁶ Ahmet Faruk Kılıç, *Millî Yürek M. Akif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 87.

¹⁴⁷ M. Akif, *a.g.e.*, s. 149, 229.

¹⁴⁸ M. Akif, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁴⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 138-139, 143.

¹⁵⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 138-139, 143.

uzmanlaşmanın kaçınılmaz olduğunu, herkesin her işe burnunu sokmaması gerektiğini, böylece ilerlenebileceğini beyan etmiştir. O, bir kişinin bir anda felsefeci, fakih, edebiyatçı, tarihçi, siyasetçi ve müctehid olamayacağını, bu tarz kimselerin elinde dinin maskara olmaktan başka bir alternatifi olmayacağını ifade etmiştir. O işin ehlinin ortaya çıkıp işi üstlenmesi ve vazifeye talip olması gerektiğini, aksi halde ehli olmayan ve her işe soyunan insanların türediğini, bunların ictihada bile kalkışacak kadar hadlerini aştıklarını ifade etmektedir. Hâlbuki içtihat kapısının ümmilere kapalı, ancak ulemaya açık olduğunu, onların da kıyamete kadar ictihat edebileceğini ileri sürmüştür.¹⁵¹

Dördüncü olarak da Akif, özellikle bu asrın bilgi çağı olduğunu belirterek, zilletin sebebi olan cehaletin bizim hakiki düşmanımız olduğunu ifade eder.¹⁵² Cehaletten dolayı başımıza gelmeyen musibetlerin kalmadığını, bu cehaleti yok etmenin tek çaresinin de her yerleşim biriminde mektep açmak olduğunu söyler.¹⁵³ Aynı zamanda var olan medreseler fesada uğramadığından dolayı sadece ıslah edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁵⁴

Akif'in vücuda getirmek istediği millet, bataklığı kurutmuş, ilim ve fen ile uğraşan, sanayiye sarılmış, ticaretini yaymış, temiz ve hür vicdanlı bir millettir. Bu milleti de hayat ve ilerleme yoluna götüren ilk adım ilkokuldur. İlkokulları canlandıracak olan en etkili faktör ise öğretmenlerdir. Dolayısıyla her bir öğretmenin "edepli, imanlı, liyakatli ve vicdanlı" olması gerekir.¹⁵⁵ Çünkü dinsizliğin insanlığı ciddi anlamda olumsuz etkilediğini, Hakk'ın adının silinmesine sebep olduğunu ifade eder.¹⁵⁶

O, ilim, terakki ve din bağlamında konuyu uzun manzumelerinde işler ve Japonları örnek vererek, terakki/ilerlemenin sırrının her milletin öz benliğinde saklı olduğunu anlatır. O, taklidin her noktada olmaması gerektiğini belirterek bir yanda dini engel gören ve sığ bir batı taklidine yönelen, diğer yanda İslâm'ın ruhunu doğru kavramadığı için batının eserlerini ve deneyimini düşman sayan her iki anlayışı da yerer.¹⁵⁷

Zikredilen bütün bu hususlardan anlaşılacağı üzere Akif'e göre bilimsel ilerleme, istikrarlı bir medeniyet oluşturmak için belki gerekli ama yeterli değildir. Medeniyet teşkilinde özellikle adalet, hürriyet, merhamet gibi yüce değerleri sağlayan din ve onun ahlakî emirlerine gerek vardır. Zaten Asım şiirinde "marifet" ve "fazilet" kavramları ile bu ideal özetlenmiştir. Nitekim o, Çanakkale destanını yazan milletin başarısını da bu iki kudrete

¹⁵¹M. Akif, *Safahat.*, s. 221-223.

¹⁵²M. Akif, *a.g.e.*, s.178, 226.

¹⁵³M. Akif, *a.g.e.*, s. 99, 225, 226.

¹⁵⁴M. Akif, *a.g.e.*, s. 324.

¹⁵⁵M. Akif, *a.g.e.*, s. 226.

¹⁵⁶M. Akif, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁵⁷M. Akif, *a.g.e.*, s. 142, 157.

dayandırmıştır. Bu millet, birincisinden mahrum olursa yalnız ikinci kudretle yürüyemez ve yükselemez. Çünkü fazilet, yalnız bilgiyi te'vid eder. Cehaleti desteklemediği için bilgiden mahrum olan bir millet mutlaka za'fa düşer. Bununla beraber millet bilgili olur da faziletten mahrum olursa bu da felakettir. Zira faziletsizlik, taunlara rahmet okutan bir musibettir. Bunun için Akif'in istediği millet, ilmîni fazilet ile destekleyen, fazileti de bilgiyle besleyen ve yaşatan bir millettir. İşte asıl meselemiz, bu milleti meydana getirmektir.¹⁵⁸

Akif'e göre kalkınmanın sırrını kendi iç dinamiklerimizde aramamız gerekmektedir. Ona göre aslında biz, çok yüksek faziletli bir millet olmakla beraber bu fazileti son üç asrın yürüyen ilmiyle birleştiremedik. Birleştiremediğimiz için de cehalete batarak dünyevî gücümüzü felç ettik. Bu milletteki fazilet, dinimizin mübarek suyu ile beslenmiştir. O halde mesele geçen üç yüz senenin ilmîni edinerek, millî faziletimizi beslemek ve bu sayede bütün millî kuvvetimize hâkim olmaktır.¹⁵⁹ Aynı zamanda garbın ilim ve sanatını alıp çok çalışmak suretiyle kalkınabileceğimizi belirtir. Ona göre ilim ve sanatın milliyeti olmaz. Ancak, bu ilim ve sanatın mahiyet-i ruhiye kılavuzluğunda değerlendirilmesi gerekir.¹⁶⁰

Ayrıca o, kalkınma için azmi önemli bir faktör olarak görmektedir. Âtiyi/geleceği karanlık göyerek azmi bırakmak ona göre, alçakça bir ölümdür. İmanı olan kimselerin bu bataklığa düşmeyeceğini, kurtulmaya azminin tükenmeyeceğini belirtmektedir. Feryat ile kurtulmanın mümkün olmayacağı, ancak azimle ayağa kalkılabileceğini ifade etmektedir.¹⁶¹

Bu çözüm önerilerinin yanı sıra Akif'in bütün düşüncelerinden şu çözüm önerisi çıkarılabilir: Özgür bir düşünce yapısına sahip olmakla beraber iradesi ile tercihte bulunabilen insanın yeteneklerinin rahatça ve özgürce gelişmesine elverişli ortamların meydana getirilmesiyle toplumsal ilerleme mümkün olabilir.¹⁶²

Bütün bu çözüm önerilerini sunmakla beraber Akif, tarihten ibret alınmadığı takdirde, tarihî olayların tekerrür edeceğini söyleyerek, Müslümanların kendi tarihlerini bilmeleri, dost ve düşmanlarını tanımaları ve zamanlarını dolu dolu geçirmeleri gerektiğine işaret etmiştir.¹⁶³ Bunun da ancak Allah'a dayanmak, sa'ye sarılmak ve hikmete râm olmak ile mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ M. Akif, *Safahat.*, s. 371.

¹⁵⁹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 371-372.

¹⁶⁰ M. Akif, *a.g.e.*, s. 142, 157.

¹⁶¹ M. Akif, *a.g.e.*, s. 173-174.

¹⁶² Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 25

¹⁶³ M. Akif, *a.g.e.*, s. 417.

¹⁶⁴ M. Akif, *a.g.e.*, s. 391.

Sonuç

Son dönemde yetişen diğer mütefekkirlerimiz gibi Akif de Osmanlı'nın dolayısıyla İslâm âleminin geri kalmışlığından yakınmış ve bunların sebeplerini tespit etmek ve çözüm önerileri sunmak için kafa yormuştur. O, İslâm toplumunun geri kalmasını birçok sebebe bağlamıştır. Ancak bunları toplumsal ve dinî nedenler şeklinde iki temel başlık altında toplamak mümkündür.

Akif'in nezdinde toplumsal nedenlerden birisi, belki de en önemlisi cehalettir. O, memlekette medrese ve mekteplerin yeterince açılmaması ve var olanların da asrın idrakini hesaba katmamasını, toplumsal bir problem olarak tespit etmektedir. Ayrıca ulemanın keyfiyetinin ve niteliğinin yanında toplumsal problemleri kendilerine dert edinmemelerini ve bir takım nedenlerden dolayı havas ile avam arasının açık olmasını da toplumsal bir problem olarak ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yurt dışında eğitim görenlerin de toplumsal problemlerin kaynağını yanlış yerlerde aradıklarını ve toplumu yönlendirmekte yetersiz olduklarını, hatta "ilerlemek için dinin kaldırılması gerekir" gibi çok ciddi yanlışlara imza attıklarını ifade etmektedir.

Öte yandan o, yeis, azimsizlik, çalışmaya olan isteksizlik, kavmiyetçilik ve bölünmeyi de geri kalma sebepleri arasında zikretmiştir. Böylece tembelliğin ve toplumsal duyarsızlığın da bununla doğru orantılı olarak adeta bir kanser gibi yayılmasını önemli bir sebep olarak görmüştür. Ayrıca o, eğitim kurumlarını eleştirdiği gibi, diğer sosyal kurumları da tenkit etmiştir. Akif sadece sosyal problemleri saymakla kalmamış aynı zamanda bu sosyal problemlerin çözümüne yönelik de öneriler getirmiştir. Ona göre her milletin yükselmesini sağlayacak olan unsurlar kendi benliğinde mevcuttur. Eğitim kurumlarının ıslah edilmesi ve yaygınlaştırılması, toplumsal motivasyonun artırılması, Avrupa'nın ilerlemesini sağlayan unsurların taklit edilmesi ancak millî bünyemize uymayacak olan unsurların ayıklanması, yanlış din algısının düzeltilmesi, bölünmenin kaldırılarak birliğin sağlanması bunların arasındadır.

Diğer taraftan o, ümmette İslâm medeniyetinden Batı medeniyetine doğru kültürel eksen kaymasının da yaşandığını belirtmiştir. Zira toplum, kendi kültüründe var olan faziletleri bırakıp Batı hayranlığına müptela olmuş, böylece hayatlarında Batı kültürlerinin etkisi artmıştır. Hatta o, toplumsal müesseselerin kurulamaması, var olanlarının ıslah edilememesi ve Batı kültürünün etkisi ile kahvehane, meyhane gibi toplumsal problemleri artırıcı kurumların türemesinden şikâyetçi olmaktadır.

Dinî nedenlere gelince, ona göre ulemanın asrın idrakini göz ardı ederek naslara yaklaşımları, dinin kaynaklarından haberdar olmamaktan

dolayı dinî değerlerden uzaklaşılması, tevekkül, kader gibi kavramların yanlış anlaşılması, gerçek ulemanın da içtihat gibi önemli vazifeleri üstlenmeyip, meydanı liyakatsiz insanlara bırakması geri kalmışlığın en önemli nedenleri arasında yer almaktadır. Yanlış tevekkül ve kader anlayışı ile toplumun kendi vazifelerini Allah'a havale edip, yan gelip yattıklarını, hatalarını ve günahlarını görüp düzeltmek yerine yanlış kader algısının gölgesine sığınıp, kendilerini psikolojik olarak rahatlattıklarını, böylece sorumsuz ve vurdumduymaz bir hale dönüştüğünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Yine ulemanın, “dededen böyle gördük” şeklindeki taassuba ve sünnet-bid'at çizgisine dikkat etmemelerinin, dine teşvik amacı ile uydurma hadis kullanarak sevap ummalarını şiddetle tenkit etmiştir. Ayrıca Müslümanların “dünya fânidir” diyerek, sözde dünyaya kıymet vermeyip, ahirete çalıştığını zanneden zihniyetini de şiddetle eleştirmiştir. O, bunun gerçeği yansıtmadığını bilakis onların dil ile ahireti yâd ettiklerini, ancak bütün gayretlerini dünyayı kazanmak için harcadığını beyan etmiştir. Aynı şekilde Müslümanların dilleri ile Allah'ı takdis ettikleri halde dinin emirlerinin ve nehiyelerinin gözetilmeksizin adeta kendi nefislerine taptıklarını, dolayısıyla ile hevaî bir din anlayışının hâkim olduğunu, böylece toplumun hayatının merkezinde olması gereken dinin, mekânını ihlastan uzak içi boş sloganik bir din anlayışına bıraktığını ifade etmiştir.

Akif, tarihten ibret alınmadığı takdirde, tarihî olayların tekrerrü edeceğini söyleyerek, Müslümanların kendi tarihlerini bilmeleri, dost ve düşmanlarını tanımaları ve zamanlarını dolu dolu geçirmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Bunun için de işlerinde daima Allah'a dayanmalarını, saye sarılmalarını ve hikmete râm olmalarını tavsiye etmiştir.

Kaynakça

Babacan, Mahmut, “Burdur Milletvekili Mehmet Akif’e Göre Eğitim ve Kalkınma”, *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu 3*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 455-465.

Bayyığıt, Mehmet, “Mehmet Akif’te Din ve Toplum Sorunu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1999, sy. 8, ss. 53-68.

Bodur, Hüsnu Ezber, “Akif’e Dini Sosyolojik Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, sy. 13, ss. 21-29.

Cemal, Mithat, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1990.

Doğan, Cem, “II. Meşrutiyet’te Tartışılan Fikir Akımları ve Mehmet Akif Ersoy’un İslâmcılığa İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013.

Ersoy, Mehmet Akif, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, Haz. Abdulvahap Akbaş, Beyan Yayınları, İstanbul 2010.

-----, Mehmet Akif, *Safahat*, İnkılâp Kitapevi Kenan Matbaası, İstanbul 1944.

Kabaklı, Ahmet, *Mehmet Akif*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 1984.

Karakoç, Sezai, *Mehmed Akif*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007.

Kılıç, Ahmet Faruk, *Milli Yürek Mehmet Akif Ersoy’un Din ve Toplum Anlayışı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2008.

Meşe, İlknur, “Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavrılar”, *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara 2006, Yıl. 2, sy. 9-10, ss. 125- 147.

Okay- Düzdağ, M. Orhan -M. Ertuğrul, “Mehmet Akif Ersoy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2003, c. XXIIIX, ss. 432-439.

Öz, Satılmış, “Mehmet Akif Ersoy’da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi (Safahat Örneği)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, sy: 30, Temmuz-Aralık 2013, ss. 140-161.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Mehmet Akif Ersoy (Hayatı ve Eserleri)*, Mehmet Akif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı Yay., Ankara 1991.

Yıldırım, Ergün, “Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslâm”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), ss. 51-64.

ÇİZGİ FİMLER ÇOCUKLARA NEYİ VAAT EDİYOR? WHAT DO CARTOONS OFFER TO CHILDREN?

SUAT CEBECİ
PROF. DR

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

RECEP DEMİR

DOKTORA ÖĞRENCİSİ

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ABSTRACT

Children in a rapid development period for cognitive, affective, and physiological development take as a role model, primarily their parents, some persons and characters around them that they love and have respect. Cartoon characters are also among such role models that children watch lovingly. It becomes more of an issue, in terms of child development, to know to what extent foreign cultures, negative and positive behaviors are reflected to the child in television broadcast, and to what extent the cartoons transfer the religious and cultural values in the society where they are broadcast as children like the characters in such cartoons. For that purpose, local and foreign cartoons are put through content analysis; religious-cultural values and negative messages are determined in them. The coding and the categories in data analysis related to those cartoons are done by using QDAMINER LITE v1 4.5 software.

Keywords: Cartton, Children, Religion, Culture, Values

ÖZ

Bilişsel, duyuşsal ve fizyolojik bakımdan hızlı bir gelişme döneminde bulunan çocuklar çevrelerinde bulunan, başta ebeveyn olmak üzere, sevdikleri, saygı duydukları bazı kişi ve karakterleri model almaktadırlar. Bu modeller arasında onların severek izledikleri çizgi film karakterleri de yer alır. Bu karakterler vasıtasıyla çocukların beğenisini kazanan çizgi filmlerin, yayınlandıkları toplumdaki dinî ve kültürel değerleri çocuğa ne derece aktardıkları; bu yayınlar içerisinde yabancı kültürlerin, olumsuz söz ve davranışların çocuğa ne derece aksettirildiğinin bilinmesi çocuk gelişimi bakımından önem arz etmektedir. Bu amaçla biri yerli, diğeri yabancı yapım olan iki çizgi film izlenerek içerik analizine tabi tutulmuş, bu çizgi filmlerde dinî-kültürel değerler ve olumsuz mesajlar tespit edilmiştir. Çizgi filmlerden elde edilen verilerin analizindeki kodlama ve kategoriler QDAMINER LITE v1.4.5 programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çizgi Film, Çocuk, Din, Kültür, Değerler,

Giriş*

Çizgi filmler günümüzün görüntülü çocuk hikâyeleri ve masalları olarak çocukları oyalamanın en etkili araçlarıdır. Bundan dolayı televizyon, “Elektronik dadi” ya da “Elektronik hikâyeci” olarak vasıflandırılmaktadır.¹ Bu vasıflandırma yaşadığımız çağda teknoloji ile olan ilişkilerimizin dışavurumlarından yalnızca biridir. Her geçen gün hayatımızda biraz daha ilerlere uzanan kitle iletişim araçları bizi bizden ve birbirimizden uzaklaştırarak kendi dünyasına hapsedmekte ve sosyal yaşantıdan izole etmektedir. Bu izolasyonun en kritik mağdurları ise yetişkinlere nazaran iletişim çağının içerisine doğan çocuklardır. Sürecin öncesini bilmediklerinden dolayı teknoloji onlar için hayatın bizzat kendisi olmaktadır.

Televizyondan yansıyan her çeşit yayın yetişkinler için bir eğlence ve enformasyondan ibaret iken çocuklarda bu, hayatın öğrenilmesine, yeni bilgilerin elde edilmesine, hayatın anlamlandırılmasına, egoların tatminine, bir takım problemlerle başa çıkılmasına, kişilik gelişimi ve kimliğin oluşmasına yardım eden bir etkene dönüşmektedir.² Çocuk henüz bilişsel ve duyuşsal gelişim sürecinde olduğundan ailenin eksik bıraktığı boşluklar televizyon tarafından doldurulmaktadır.³

Çocuk, televizyon ekranında gördüğü manzaralardan birtakım örnekler çıkartır. Olaylar arasında sebep sonuç ilişkileri kurar. Zihnindeki soruların bir kısmına cevaplar bulur. Ekrandan aldığı bilgi-

* Mevcut çalışma Recep Demir’in “Türkiye’de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dinî ve Kültürel Değerler Eğitimi” adlı doktora çalışmasından geliştirilmiştir.

¹ Wilbur Schramm, “The Effect of Television on Children and Adolescent”, *Report and Papers on Mass Communication*, Unesco, Paris 1964, s. 13.

² İsmail Hakkı Altuntaş, *Medya Ninnileri*, <https://ismailhakkialtuntas.com/2014/12/11/medya-ninnileri/>, (erişim: 09.12.2016)

³ Mustafa Yağbasan-İhsan Kurtbaş, “Şiddet ve Tüketim Kısacında Çocukluk Televizyon Üzerine Ampirik Bir Çalışma”, *ARÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ardahan 2015, sy: 2, s. 17.

leri sosyal yaşantısı ile karşılaştırmalar yaparak birtakım sonuçlara ulaşır. Çocuğun kitle iletişim araçlarında gördüğü, duyduğu durumları kendi ilgi alanına geçirerek doğrudan hayatını etkilediği ve şekillendirdiği belirtilir.⁴ Çocuğun görsel örneklerden bir takım kazanımlarda bulunması ve bunları yaşantılarına aktarması sürecine “model alma” adı verilmektedir. Çocuk henüz bilmediği birçok meseleyi kendisine yakın bir takım örneklerden model alma yoluyla elde etmektedir. Gözlemlenen modellerin söz ve davranışları tekrarlandıkça pekişir ve bu süreç çocuğun modele benzer bir kişilik yapısı geliştirmesi ile neticelenir.⁵ Bandura, model alma sürecinde 2 tür modelden bahsetmektedir. Bunlar:

1. Görsele dayalı model: Belirli davranışları sergileyen film ya da televizyon karakterleri.

2. Söze dayalı model: Herhangi bir canlı ya da sembolik örnek olmaksızın bir konuda nasıl davranılması gerektiğini belirten sözel ifadelerdir.⁶

Bandura'nın sınıflandırdığı modellere çizgi film karakterlerinin görsel figürleri ile çizgi filmlerden yansıyan sözel mesajlar dâhil olmaktadır. Yani çizgi filmlerde her iki modelin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde çocuklar günlük düzenli olarak çizgi film izlemek suretiyle sürekli bu modellerin etkilerine maruz kalmaktadırlar. Biraz dikkat edildiğinde çocukların, izledikleri modellerin sözlerini ve davranışlarını tekrarladıkları, onları taklit ettikleri rahatlıkla fark edilebilmektedir. Her gün izleyip etkisinde kaldıkları çizgi film karakterlerini model alıp taklit etmeleri şaşırtıcı değildir.

Günümüzde birçok çizgi film kanalı 7/24 saat esasına göre yayın yapmaktadır. İsteddiği her saatte çizgi film izlemek isteyen çocuk ya da çizgi film ile her an çocuğunu avutmak isteyen anne-baba bu imkânı rahatlıkla bulabilmektedir. Günlük sadece 2-5 saat süreyle çizgi filmlere muhatap olan çocuğun bile filmlerde yer alan hayali kahramanların bazı özelliklerini, düşünce tarzlarını ve davranış biçimlerini benimsemesi ve model alması kaçınılmaz olmaktadır.⁷ Durum böyle olunca çizgi filmin içeriğinin ne olduğu önem taşımaktadır. Zira 3-6 yaş arası çocuğun mantıki düşünme ve sebep-sonuç ilişkisi kurma becerileri gelişmemiştir. Muhatap olduğu her şeyi değerlendirme ve yargılama yapmadan, eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi, başka bir ifade ile gördüğü ve duyduğu şekilde algılayıp zihnine

⁴ Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması*, çev: Nafize Güngör, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 103.

⁵ İsmail Sağlam, “Okul Öncesi Eğitimde Taklit Etkinlikleri ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *UÜ İlahiyat Fakültesi*, Bursa 2000, c. 9, sy. 9.

⁶ Albert Bandura, *Social Learning Theory*, Stanford University, New York 1971, s. 7.

⁷ Cemil Oruç-Erhan Tecim-Hilal Özyürek, “Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, sy. 48, s. 305.

kaydeder.⁸ Aynı zamanda bu yaşlardaki çocuklar hayal ile gerçeği birbirinden ayırt edememektedir.⁹ Bu sebeple okul öncesi çağdaki çocuklar etkilenedikleri söz ve davranışları hemen kabul etme, benimseme ve uygulama eğilimindedir. Örneğin uçan bir çocuk gördüğünde kendisi de uçmaya çalışır.¹⁰ Alkol, sigara ve uyuşturucu madde kullanımı, kaba, küfürlü ve argo konuşmalar eğer sevdiği kahraman tarafından sergileniyorsa çocuk bunları taklit edebilir.¹¹ Öyle ki sevdiği kahramanı taklit ederken yaralanan, hayati tehlike geçiren çocukların haberleri zaman zaman medyaya da yansımaktadır.¹²

Çocuklar günlük yaşantıları çerçevesinde boş vakitlerinde pek de azımsanmayacak sürelerde çizgi film izlemektedirler. Alışkanlık olduğu üzere tabii bir yönelimle televizyon açılır ve karşısına oturulur. “Çocuk çizgi filmi niçin izler?” sorusunun net bir cevabını bulmak kolay olmamakla birlikte Güler, onları çizgi filme yönelten 2 farklı çekim alanından bahseder. Birincisi konunun sunuş şekli, diğeri ise içeriktir.¹³ Hem sunum hem de içerik birlikte bir masal dünyasının yapısını oluşturmaktadır. Hayal ürünü anlatımlarla dolu bu dünya, çocukların büyük ölçüde ilgisini çeker. 3-4 yaşlarında başlayan bu dönemin yaklaşık 8 yaşına kadar devam ettiği, bu yaşlarda masal ile çocuk mantığının birbirine yakın olduğu ifade edilir.¹⁴ Aynı şekilde çizgi filmlerin yapısına baktığımızda masalın özelliklerini izleyiciye yansıttığını görürüz. Olağanüstü olayların fazla ayrıntıya girmeden ekrana yansıtılması, karakterlerin kendi yaşadıkları dünyalarında izleyici kitlesi ile küçüklük ve saflık yönünden benzerlik göstermesi, sürekli olarak güçlülerle ve kötülüklerle mücadele edilmesi, kahramanların kendilerinden beklenmeyecek büyük işler başarmaları çizgi filmi masalla yakınlaştıran unsurlardır. Bunlara ek olarak tıpkı masallardaki gibi her zaman iyilerin kazanıp kötülerin kaybetmesi, iyilerin kalpleri kadar dış görünüşlerinin de güzel olması; kötülerin ise kalpleri kadar dış görünüş-

⁸ Sağlam, “Okul Öncesi Eğitimde Taklit Etkinlikleri ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, c. 9, sy. 9.

⁹ Osman Özdemir-Pınar Güzel Özdemir-Muhammet Tayyip Kadak-Serhat Nasıroğlu, “Kişilik Gelişimi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2012, c. 4, sy. 4, s. 580.

¹⁰ Cemil Oruç-Erhan Tecim-Hilal Özyürek, “Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, sy. 48, s. 308.

¹¹ Güven Büyükbaykal, “Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri”, *İÜ. İletişim Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, s. 40.

¹² <http://www.milliyet.com.tr/2000/10/30/haber/hab08.html>, (erişim: 24.04.2017)

¹³ Deniz Aynur Güler, “Soyutun Somutlaştırılması: Çizgi Filmlerin Kültürel İşlevleri”, *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi, Bildiriler Kitabı*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, c. 1, s. 212.

¹⁴ Selahattin Dilidüzgün, akt: Aliye Yılmaz, “Çocuğun Eğitiminde Masalın Yeri (Binbir Gece Masalları Örneği)”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2012, sy. 25, s. 301.

şünün de kötü olması vb. özellikler çizgi filmlerin masalla benzeşmesine neden olan özellikler arasında zikredilmektedir.¹⁵

Çocukların çizgi filmlere karşı yoğun ilgi duydukları ve onlardan ciddi şekilde etkilendikleri bilinmektedir. Ancak yaşadığımız çağda günlük olarak yüzlerce farklı sürümünü gördüğümüz çizgi filmlerin onlara neyi vaat ettiği merak konusudur. Geçmişte yaklaşık tamamı yabancı yapım olan çizgi filmlerin günümüzde yerli üretimleri de her geçen gün artmaktadır. İçerdikleri yoğun şiddet, yaralama, öldürme, vurma, kırma gibi sahnelerinden dolayı eleştirdiğimiz yabancı çizgi filmlerle rekabet etme eğiliminde olan yerli yapım çizgi filmleri çocuklarımıza gönül rahatlığı ile izlettirebilir miyiz? Bu soruya cevap verebilmek için sektördeki çizgi filmlerin tamamını analiz etmek gerektiği açıktır. Ancak çizgi filmlerin içerdiği olumlu ve olumsuz örneklerin belli bir dozunun bulunduğunu da bilmek gerekir. Anne ve babalar olumsuz örneklerin ne kadarına göz yumabileceklerdir? Zira bin bir zahmetle yetiştirmeye çabaladıkları, iyiye ve doğruya sevk etmeye çalıştıkları çocukları etkileyen tek unsur kendileri olamamaktadır. Burada Yorulmaz'ın verdiği örneği ifade etmek faydalı olacaktır. Yazar, birer değer eğitimcisi olarak anne ve babayı deniz kenarında kumdan heykeller yapan heykeltıraşa benzetmektedir. Yapılan her bir heykel bir müddet sonra dalgalar tarafından yıkılmaktadır. Başka bir ifade ile onların, çocuklarına verdikleri eğitim bir TV programı ya da bir film tarafından boşa çıkarılabilmektedir.¹⁶ Bu noktada anne ve babalar çocuklarının ne izlediğini bilmekle yükümlüdürler. Ancak bunu ne ölçüde başarabileceklerdir? İşte çalışmamız bu sorulara cevap bulma amacını taşımaktadır. Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Çizgi filmlerde öne çıkan kültürel değerler nelerdir?
2. Çizgi filmlerde öne çıkan dinî değerler nelerdir?
3. Çizgi filmlerde hangi olumsuz mesajlar yer almaktadır?
4. Değerleri ihtiva etme konusunda yerli ve yabancı çizgi filmlerin birbirine oranları nasıldır?
5. Olumsuz mesajları ihtiva etme konusunda yerli ve yabancı çizgi filmlerin birbirine oranları nasıldır?

Çalışmamız çerçevesinde içerik analizine tabi tuttuğumuz biri yerli (Rafadan Tayfa), diğeri yabancı (Doraemon) yapım olan iki çizgi filmin süreleri ortalama 12-13 dakikadır. Rafadan Tayfa'dan 30 bölüm, Doraemon'dan ise (biri 23 dakikalık olmak üzere) 29 bölüm izlenmiştir. Bu iki çizgi film analiz edilerek çizgi filmlerin ana hedef kitlesini oluşturan 3-6 yaş grubundaki çocuklara neler sundukları tespate çalışılmıştır.

¹⁵ Nilgün Türkmen, "Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü Ve Pepee", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sivas 2012, c. 36, sy. 2, s. 142.

¹⁶ Bilal Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi*, Erkam Yayınları, İstanbul 2017, s. 119.

a. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın yöntemine, örnekleme, veri toplama sürecine ve verilerin analizine ilişkin bilgiler yer almaktadır.

b. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın verilerinin toplanması ise nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar”. Ancak yazılı materyallerin yanı sıra film, video ve fotoğraf gibi görsel ve işitsel malzemeler de tek başına birer veri kaynağı olarak kullanılabilir.¹⁷ Çizgi filmlerin içerdiği dinî-kültürel değerler ve olumsuz mesajların tespit edilerek çizgi filmler arasında karşılaştırma yapmayı amaçlayan bu çalışmada verilerin analizi ise içerik analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiş, yüzde dağılımıyla gösterilmiştir.

Araştırmaya konu olan 2 çizgi filmde “Rafadan Tayfa”, yerli yapım bir çizgi filmidir ve TRT Çocuk kanalında yayınlanmaktadır. Diğer çizgi film yabancı yapım bir çizgi film olan “Doraemon”dur ve Disney Channel’da yayınlanmaktadır. Rafadan Tayfa ve Doraemon ülkemizde en çok izlenen çizgi filmlerdendir. Çizgi filmlerin analizinde araştırmacı tarafından önceden hazırlanmış kültürel değerler listesi ve dinî değerler listesi kullanılmıştır. Dinî ve kültürel değerler listeleri Song ve Zhang tarafından kullanılan kültürel değerler listesi ile Acat ve Aslan tarafından çalışılan değer sınıflamalarından faydalanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır.¹⁸ Oluşturulan dinî ve kültürel değerler listesi 2 uzman görüşü alınarak son şeklini almıştır. 19 adet dinî değer, 19 adet kültürel değer, 26 adet de olumsuz mesaj kategorisi bulunmaktadır. İçerik analizinde kullanılan olumsuz mesajlar listesi, içerik analizi sürecinde elde edilen veriler göz önünde bulundurulmuş ve oluşturulmuştur. Listelerde yer alan “yardımlaşma, vatan sevgisi, büyüklere saygı” gibi bazı değerlerin hem din hem de kültürün ortak değerleri olduğunu belirtmek gereklidir. Zira bazı değerler hem din hem de kültür tarafından benimsenmiştir.

¹⁷ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013, s. 217-219.

¹⁸ Yi Song,-Yan Bing Zhang, “Cultural Values in Chinese Children’s Animation: A Content Analysis of The Legend of Nezha”, *China Media Research*, 2008, c. 4, s. 3; <http://eee.chinamediaresearch.net/index.php/back-issues?id=28>, (erişim: 12.05.2016); Mehmet Bahaddin Acat-Macit Aslan, “Yeni Bir Değer Sınıflaması ve Bu Sınıflamaya Bağlı Olarak Öğrencilere Kazandırılması Gereken Değerler”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri-Education Sciences: Theory & Practice*, 2012, c. 12, sy. 2, s. 1461-1476.

c. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2016 yılında Disney Channel'da yayınlanan Doraemon çizgi filmi ile TRT Çocuk kanalında yayınlanan Rafadan Tayfa çizgi filminden oluşmaktadır. Örneklem ise Rafadan Tayfa çizgi filminin 30 bölümü ile Doraemon çizgi filminin (biri 23 dakikalık olmak üzere) 29 bölümünden oluşmuştur.

d. Geçerlik ve Güvenirlik

Geçerlik, bir ölçme aracının ölçülmesi planlanan olguyu ya da özelliği doğru ölçebilmesidir.¹⁹ Nitel araştırmada ise araştırmacının gözlem ve yorumları sonuca etki ettiğinden bu alanda geçerliğin sağlanabilmesi için araştırmacının araştırdığı olguyu mümkün olduğunca olduğu gibi ve yansız gözlemesi anlamına gelmektedir.²⁰ İçerik analizinin güvenirliliği ise büyük ölçüde kodlama işlemine bağlıdır. Bu ise kodlama işlemi gerçekleştiren kişi ile ortaya koyduğu kategori ve kodlamaların güvenilir olmasını gerektirir. Burada kategoriler açık-seçik olmalı, belirsiz ve birbirini kapsar mahiyette olmamalıdır.²¹ Güvenirlik bir ölçüğün tutarlılığını gösterir. Bununla birlikte yinelenen aynı sonuçları en az hata ile verebilmelidir. Güvenirlik bir ölçüğün her ölçümde birbirine yakın sonuçları verebilmesidir.²² Ancak nitel araştırma söz konusu olduğunda güvenirlilikle ilgili bir takım problemlerin bulunduğu belirtilmiştir. Nitel araştırmalarda araştırmaya konu olan alanın sürekli bir değişme içinde olduğu ve kaynağın her zaman aynı veriyi veremeyebileceği baştan kabul edilir.²³ Ancak üzerinde çalışılan alan çizgi filmler olduğundan herhangi bir değişimin söz konusu olmadığı açıktır.

Çizgi filmlerden elde edilen verilerin analizindeki kodlamalar araştırmacı tarafından yapılmıştır. 2 yıllık bir zamana yayılarak gerçekleştirilen kodlama ve kategoriler QDAMINER LITE v1.4.5 programı kullanılarak gerçekleştirilmiş, zaman zaman geri dönüşler yaparak oluşturulan kodlamaların doğruluğu ve birbiri ile benzerliği kontrol edilmiştir. Ayrıca izlenen çizgi filmlerdeki diyalogların tamamı yazıya geçirilmiş ve çalışma bu metinler

¹⁹ Şefik Uysal, "Sosyal Bilimler Araştırmalarında Kullanılan Araçların Geçerlik ve Güvenirlikleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1974, c. 7, sy. 1, s. 72.

²⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013, s. 289.

²¹ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi, Teknikler ve Örnek Çalışmalar*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2014, s. 16.

²² Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, Pegem Akademi, 11. Baskı, Ankara 2015, s. 113.

²³ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013, s. 293.

üzerinde gerçekleştirilerek, ilgili metinler daha sonra danışabilmek amaçlı kayıt altına alınarak muhafaza edilmiştir.

e. Bulgular ve Yorum

Bu araştırmada üzerinde çalıştığımız çizgi filmlerin analizi, bu çizgi filmlerde geçen mesajların temelde iki kategori ve bu kategorilere ait üçer adet alt kategoriye ayırmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu kategoriler şunlardır:

1. İşitsel mesajlarda tespit edilen veriler
 - a. Kültürel değerler
 - b. Dinî değerler
 - c. Olumsuz mesajlar
2. Görsel mesajlarda tespit edilen veriler
 - a. Görsel kültürel değerler
 - b. Görsel dinî değerler
 - c. Görsel olumsuz mesajlar

f. İzlenen Çizgi Filmlerin Özellikleri

Çalışma çerçevesinde incelediğimiz iki çizgi filmde ilki yabancı yapım Doraemon'dur. Doraemon, Fujiko F. Fujio tarafından yapılan bir Japon manga serisidir. Mangası (Japon çizim sanatıyla yapılmış çizgi roman) 1969 yılında, animesi (Japon çizim sanatıyla çizilmiş çizgi film) TV'de 1979 yılında yayınlanmıştır.

Doraemon, gelecekte gelen bir robot kedir. Olay, Matsushiba Robot Fabrikası'nda robot kediler üretilirken bir yıldırımın bir robot kediye düşmesiyle meydana gelmiştir. Bu robot daha sonra bir insan gibi davranmaya başlamıştır. Hiçbir şeyi düzgün yapamadığı için bütün robotlar onu dışlamıştır. O da fabrikayı terk ederek bir eve çekilmiştir. Burada pizza yerken başına bir fare çıkmıştır. Doraemon korkudan başını yaralamıştır. Bir robot polikliniğine giderek başını sargıya aldırıştır. Sargı çıkarıldığında ise kulaklarının fare tarafından yenildiği fark edilmiştir. Üzüntüden uzun süre ağlayınca da fabrikada boyanan sarı renk akmış şimdiki rengi olan mavi rengi kalmıştır. Sonra da geçmişe giderek Nobita Nobi adlı bir çocuğun dolabından odasına girmiştir. Doraemon, Nobita ve arkadaşlarıyla iyi geçinmektedir.²⁴ Maceralarını Nobita ile birlikte yaşayan Doraemon çizgi filmin kahramanı olsa da ön planda daha çok Nobita bulunmaktadır. Shizuka, Nobita'nın sınıf arkadaşı ve gelecekte evlenmeyi düşlediği kız arkadaşıdır. Bir başka sınıf arkadaşı olan Gian, iri yarı ve zorba bir kişiliktir. Nobita kendisinden çok çekecektir. Diğer arkadaşı ise zengin ve kibirli Suneo'dur. Çizgi film, Türkiye'de 2014 Ocak ayından itibaren Disney

²⁴ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Doraemon>, (erişim: 10.10.2016)

Channel'da yayınlanmaya başlamıştır. Günde üç sefer ekrana gelen çizgi filmin ortalama süresi 12 dakikadır. Çizgi film daha çok Nobita'nın başından geçen olayları konu almaktadır. Her bölümünde farklı amaçlarla yola çıkan Nobita, heves ettiği her konuda başarısız olacak ve Doraemon'un sihirlerine ihtiyaç duyacaktır. Hemen her konuda çözüm amaçlı sihirlerle sahip olan Doraemon aslında sihrin de çözüm olmadığını izleyiciye göstermektedir.

İncelediğimiz ikinci çizgi film ise yerli yapım Rafadan Tayfa'dır. ISF Studios şirketi tarafından Ankara'da hazırlanan Rafadan Tayfa çizgi filmi 1 Aralık 2014'te TRT Çocuk kanalında yayınlanmaya başlamıştır. Yapım ve yönetmenliğini İsmail Fidan'ın üstlendiği çizgi film 90'lı yılların mahalle hayatını ve samimi insan ilişkilerini konu alır.²⁵ Günde iki sefer ekrana gelen çizgi filmin süresi ortalama 13 dakikadır. Arkadaşlık ilişkileri çizgi filmin genel temasıdır. Birbirleriyle abi-kardeş gibi geçinen, sevgi ve saygıya değer veren tayfa, her bölümde farklı konularla karşımıza gelmektedir. Türk kültür ve geleneklerinin sıklıkla ele alındığı Rafadan Tayfa; oyunları, sohbetleri, yemekleri, evleri ve mahalle yaşantısıyla adeta bizden bir parçadır. Akın çizgi filmin en küçük erkek karakteridir ve Mert'in kardeşidir. Son derece akıllı ve zeki olan Akın, sorunlara kolayca çözüm bulur. Akın'ın Yumak adında bir de köpeği vardır. Hayri ise boğazına son derece düşkündür. Sık sık canı yemek yemek ister ve bu durum tüm olayları etkiler. Rafadan Tayfa ismi de onun fikridir. Kamil mahalledeki bakkalın oğludur. Bakkalda çalışarak ailesine yardım eder. Hayri ile sürekli didişir fakat gerçekte onun en iyi arkadaşıdır. Mert erkeklerin en sınırlıdır fakat kardeşi gibi akılı başında bir karakterdir. Kamil ile Hayri didiştiklerinde onları sakinleştirir. Aynı zamanda Rafadan Tayfa'nın da lideridir. Sevim de Akın ve Mert gibi akılı başında ve onlarla arkadaş olan en büyük karakterdir. Tek kız arkadaşı Hayri'nin kız kardeş olan Hale'dir. Hale, abisi Hayri kadar boğazına düşkün birisi değildir ama o da biraz tombuldur.

g. Doraemon Çizgi Filmindeki Kültürel Değerler

Doraemon çizgi filminde ele aldığımız 19 adet kültürel değer izlenen bölümlere dağılımı ve bu değerlerin birbirine oranları Tablo 1'de gösterilmektedir. Doraemon çizgi filminde izlediğimiz bölümlerde toplamda 290 adet kültürel değer tespit edilmiştir. Çizgi filmde insan ilişkileri, aile ve arkadaşlık kültürü önemli yer tutmaktadır.

İnsan ilişkilerinde önemli bir yeri olan ve çocuğun çizgi filme olan ilgisini pekiştiren "Nezakat" değerlerinin nicelik olarak %42,41 ile kültürel değerler arasında ilk sırada olduğu görülmektedir. Bu oran neredeyse tespit edilen değerlerin yarısına yaklaşmaktadır. Okul öncesi dönemdeki çocuklara yönelik çizgi filmlerdeki değerleri tespit amacıyla yapılan bir araştır-

²⁵ https://tr.wikipedia.org/wiki/Rafadan_Tayfa, (erişim: 9.10.2016)

mada, 14 değer içerisinde “Nezaket” değeri %28,52’lik oranla en yüksek değer olarak bulunmuştur.²⁶

Tablo 1 Doraemon Çizgi Filmindeki Kültürel Değerlerin Bölümlere Dağılımı

Kültürel değerler Çizgi film bölüm adı	Aile	Öğretme	Gelenek-Görnek	Sanat	Tarih	Folklor	Yabancı Kültür	Türk Kültürü	Grup Bilinci	Büyüklere Saygı	Bilgi	Varan Sevgsi	Çevre Bilinci	Nezaket	Temizlik	Yardımlaşma	Doğallık	Güvenilirlik	Rehber/zahidlik
	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f
Nobita'nın Kara Deliği	7						1							5					
Ye Şekeri Pop Yıldızı Ol	5						2							11					
Çizgi Romancı Jaiko										1				4					
Kedi Tüyleri	7													12					
Kötü Ama Harika Sprey	2													2					
Rahatlama Çubuğu														4					
Gian'ın Fan Kulübü	1													2					
Aşık Gian	2													3					
Suneo'nun Doğatistü Güçleri							1				1			2					
İdeal Abi Suneo	4						11			2				10					
Devirici							10												
Ormancı Havuzu	3						5							5					
Doraemon Saati							1							3		4			
Sihirli Koku	2													3		1			
Doraemon'un Büyük Kehaneti	10						1							7		1		1	
Beyaz Zambağa Benzen Kız	13						5							1		1			
Bu İki Neyin Peşinde		1								1				3					
Su İşleme Tanecekleri														4		1			
Kaytarmak mı? Yine mi?	2													3					
Nobita'nın Eşi	9													1					
Dizi Dizi Canavarlar	1													4		2			
Yalan Söyleyen Kim?	3																		
Gelecekte Bugüne	10													4					
Lambadaki Cin	2													7					
Duvar Kâğıdındaki Yılbaşı Part.	10													10					
Dört Mevsim Rozeti	4						1							4					
Dilek Mumu		1					7							6					
Resimli Tasvir Rehberi							6							3					
Dünya nasıl yaratılır?							1												
TOPLAM =290	97	2	0	0	0	0	52	0	0	4	1	0	0	123	0	10	0	1	0
% =100	,45	,69					17,93			1,38	0,34			42,41		3,45		0,34	

Tablo 1.'de %33,45 ile “Aile” değerleri ikinci sırada gelirken, yabancı kültürlerle ait değerler %17,93 ile üçüncü sıradadır.

Doraemon Japon yapımı bir çizgi film olduğundan izlediğimiz bölümlerde Türk kültür ve değerlerine rastlanmamıştır. Diğer yandan her ne ka-

²⁶ Ayşegül Akıncı-Gülhan Güven, “Okul Öncesi Döneme Yönelik Çizgi Filmlerde Yer Alan Değerlere Ait Sözel İfadelerin Sunumu: TRT Çocuk Kanalı Örneği”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, c. 5, sy. 16, s. 440.

dar Doraemon Japon yapımı olsa da zengin bir çizgi film pazarı olarak Batıya da hitap etmektedir. Bu yüzden bu yapımda Batı kültür ve değerlerinin yoğun olarak bulunduğunu görmekteyiz. Burada “Yabancı kültür” ifadesi ile Türk kültürünün dışındaki tüm kültür ve değerler kast edilmiştir.

Çizgi filmde “Aile” değerleri önemli bir yer tutmaktadır. Doraemon Nobita ile birlikte Nobitaların evinde yaşamaktadır. Burası bir aile ortamı olsa da anne-baba filmde ikinci plandadır. Aile değerleri çizgi filmde önemli bir yer tutsa da değerlerin benimsetilmesi noktasında anlamlı değildir. Zira aile ile ilgili kavramlar mevcut fakat aile geri plandadır.

Burada çizgi filmlerde değerler eğitimi bakımından önem arz eden bir diğer husus “Öğretme” şeklinde ifade ettiğimiz kategoridir. Öğretme ifadesi çizgi filmde bir karakterin ahlakî yahut dinî bakımdan hata yapması durumunda bizzat kendisi tarafından ya da başka bir karakter tarafından bu hatanın düzeltildiği durumları isimlendirmek için seçtiğimiz bir kavramdır. Ahlakî yahut dinî bakımdan mesajlar içerir ve ders verici bir nitelik taşımaktadır.

Bu kategorinin ilk örneği “Bu İki Neyin Peşinde” adlı bölümde geçmektedir. Nobita, Doraemon’un evrendeki bir takım yerleri izlemek için kullandığı cihazı ile sevdiği kız Shizuka’nın evini gözetlemektedir. Doraemon da kendisine hitaben: “Hayır bunu yapma. Bunun çok ayıp bir şey olduğunu bilmiyor musun Nobita?” diyerek insanların evlerini gözetlemenin yanlış olduğu mesajını vermektedir. “Dilek Mumı” adlı bölümde ise insanları ikna etmek için kullandıkları mum vasıtasıyla Gian’ı ikna etmeyi ve baseball as takımına girmeyi tasarlar. Fakat daha sonra kendi kendine: “Bunu asla kullanmamam gerekir. Sen hak ederek başarmak zorundasın Nobita!” diyerek izleyicilere hilenin yanlış olduğu mesajını vermektedir. Ancak sonunda yine hırsı galip gelecek ve hileyi kullanacaktır.

Çizgi filmler güleç yüzlü kahramanlara sahiptir. Bu kahramanlar filmin görünen yüzü ve vitrinidir. Filmin konusu da onlar üzerinden icra edilir. Bazen bir hayvan bazen de bir robot, bazen de değişik formlara sahip şekiller olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Doraemon çizgi filminde ana kahraman Doraemon olmasına rağmen olaylar Nobita üzerinden gelişmektedir. Tembel ve beceriksiz olan bu karakter sürekli Doraemon’a sırtını yaslayarak hayatını sürdürür. Çizgi filmde ön planda olsa da çocukların ilgisini üzerine çeken olağanüstü yeteneklere, sihir ve büyülere sahip olan Doraemon’un kendisidir. Arkadaşı Nobita’ya göre daha olgun ve akıllıdır. Bu meziyetleriyle çocuklar tarafından sevilmiş, dünya çapında geniş izleyici kitlelerine ulaşmıştır.

Bu noktada çizgi filmin çocuklar üzerindeki etki gücü ile orantılı olarak bir hususun üzerinde durmakta fayda vardır. Çocuk, uzunca bir süre çizgi film karakterleri ile muhatap olmaktadır. Öyle ki Postman, Amerikalı bir öğrencinin 5 yaşından 18 yaşına kadar 13 yıllık eğitim süresince ortalama

11.500 saat ders görürken, TV karşısında geçirdiği sürenin ortalama 15.000 saat olduğunu belirtir.²⁷ Çizgi filmlerin iyi bir eğitim aracı şekline dönüştürülmesinin, geçen bunca sürenin değerlendirilebilmesi noktasında önemli olduğu açıktır. Tablo 1’de “Temizlik ve Çevre bilinci” gibi kategorilerin “0” değer aldığını görmekteyiz. Çizgi filmlerin seçiminde ve çocuklarla buluşturulması sürecinde, eğlendirici olması yanında onların değer eğitime katkı sağlayacak temel değerlere sahip çizgi filmlerin seçilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

h. Doraemon Çizgi Filmindeki Dinî Değerler

Tablo 2 Doraemon Çizgi Filmindeki Dinî Değerlerin Bölümlere Dağılımı

Dini değerler Çizgi film bölüm adı	Dini kavramlar	Edep	Dini semboller	Anne Babaya İffet	Gıyın	Emnet	Aide veda	İsar/Büyükalk	Tevazu	Mehanet	Dostlukkardeşlik	Nesil İffet	Abil	Mal/Mülk	Sıbir	Misafirperverlik	Diğer nakulünasınak	Sorumluluk	Sıbir
	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f
Nobita'nın Kara Deligi										1	5					1			
Ye Şekeri Pop Yıldızı Ol										1	3								
Çizgi Romancı Jaiko										1	1						1	1	
Kedi Tüyleri																3			
Kötü Ama Harika Sprey											1								
Rahatlama Çubuğu																			
Gian'ın Fan Kulübü																			
Aşık Gian										1	3						1		
Suneo'nun Doğüstü Güçleri																	2	1	
İdeal Abi Suneo										1	12						4		
Devirici																			
Ormancı Havuzu											2						13		
Doraemon Saati											1								
Sihirli Koku										1									
Doraemon'un Büyük Kehaneti					2		1				5								
Beyaz Zambağa Benzeyen Kız			2								1	2							
Bu İkiş Neyin Peşinde											5								
Su İşleme Tanecikleri		1																	
Kaytarmak mı? Yine mi?					1						1								
Nobita'nın Eşi											1								
Dizi Dizi Canavarlar			4								3								
Yalan Söyleyen Kim?											2								
Gelecekten Bugüne						1					2								
Lambadaki Cin																			
Duvar Kağıdındaki Yılbaşı Part.																			
Dört Mevsim Rozeti											3								
Dilek Mumu			1				3				6						1		
Resimli Tasvir Rehberi											2								
Dünya nasıl yaratılır?											2								
TOPLAM = 112	0	1	6	0	3	1	4	0	0	7	62	0	0	0	0	4	22	2	0
% =100		69																	

²⁷ Neil Postman, “The First Curriculum: Comparing School and Television”, *The Phi Delta Kappan*, 1979, Vol. 61, No. 3, s.163.

Doraemon çizgi filminde “Dinî değerler” kategorisinde tespit edilen değerler Tablo 2’de gösterilmiştir. İzlediğimiz bölümlerinde toplamda 112 dinî değer tespit ettiğimiz Doraemon çizgi filminde dinin muamelet ve inanç boyutunu oluşturan değerlere rastlanmamıştır. Bunlardan bir kısmı dinin ahlaki boyutunda değerlendirilen değerlerdir. Bir kısmı da dinî yapıları gösteren örneklerdir. “Dizi Dizi Canavarlar” bölümünde 2 kez “Tapınak” ve 2 kez de “Çan kulesi” ifadesi geçmektedir. Ayrıca, “Beyaz Zambağa Benzeyen Kız” bölümünde ise 2 kez “Tapınak” ifadesi geçer. Burada gayrimüslim ibadethanelerinden örnekler görmekteyiz. Dinin ahlaki boyutundan ise başta İslam olmak üzere diğer dinlerin de önem verdiği bazı değerler yer alır. Buna göre özellikle Doraemon ve Nobita arasında gerçekleşen dostluk ve kardeşlik başta olmak üzere izlenen bölümlerdeki bu değerlerin %55,36 olduğu görülmüştür. Başka bir ifade ile dostluk/kardeşlik değeri toplam değerlerin yarısından fazladır.

Tablo 2’de % 19,64’lük oranıyla doğruluk/dürüstlük ikinci sıradadır. Doğruluk/dürüstlük değerinin nicel olarak değerini artıran “Ormancı Havuzu” adlı bölümdeki ifadelerdir. Sihirli olan bu havuzda bulunan bir Tanrıça(!) dürüst davranıldığı takdirde havuza atılan nesnelere yenilerini vermektedir. Bu sebeple bu bölümde birçok doğruluk/dürüstlük örneği ile karşılaşmaktayız. Ancak burada sergilenen doğruluk ve dürüstlük davranışları bir menfaat karşılığında sergilenen davranışlardır. Bu durumda bir erdemden söz edilemese de doğruluğun hayatta bireyleri kazançlı çıkaracağı şeklindeki bir ileti çocuklar açısından teşvik edici olabilir.

i. Doraemon Çizgi Filmindeki Olumsuz Mesajlar

Doraemon çizgi filminde dinî ve kültürel değerlerin yanı sıra olumsuz mesajlar da bulunmaktadır. Bunlar sadece kötü karakterlerinin sergilediği davranışlar olmayıp zaman zaman iyi rol karakterlerinin davranışlarında da görülmektedir. Çizgi filmin izlediğimiz bölümlerinde tespit edilen olumsuz mesajlar Tablo 3’te gösterilmiştir.

İzlediğimiz bölümler dikkate alındığında dinî ve kültürel değerlere nispetle olumsuz mesajların çok daha fazla çeşitliliğe sahip olduğu açıkça görülmektedir. Hedef kitlesi genelde çocuklar olan çizgi filmlerde böyle geniş yelpazede olumsuz mesajın yansıtılmasını bir kasta bağlı olmaksızın tamamen rastlantı olarak değerlendirmek zordur. Şüphesiz şiddet ve olumsuz örneklerin eğlence aracı olarak kullanılması yalnızca çizgi filmlere has bir anlayış değildir. Ancak söz konusu çocuklar olduğunda çizgi film yapımcılarının daha duyarlı olmaları beklenir.

Çizgi filmin genelinde olumsuz mesajların kaynağına baktığımızda karşımıza hikâyedeki zorba ve dominant karakter olan Gian çıksa da bu durum yalnızca onunla sınırlı kalmamaktadır. Hikâyenin ana kahramanları

olan Doraemon ve Nobita da sık sık olumsuz mesajlar vermektedir. Bu mesajlar genel olarak yalan söyleme ve sihir/büyü yapma şeklinde belirginleşmektedir. Özellikle Nobita'nın, amacına ulaşmak yahut müşkül bir durumdan kurtulmak için yalan ve sihir/büyüye başvurduğu gözlenmektedir. Toplamda 192 olumsuz mesajın yer aldığı Tablo 3'te % 22,92 ile sihir/büyü, % 18,75 ile yalan, % 16,15 ile şiddet, % 13,02 ile zorbalık ve % 7,29 ile hakaret içeren mesajların açık bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan sihir/büyü, Doraemon ve Nobita tarafından gerçekleştirilen ve genel olarak Nobita'nın amaçlarına hizmet eden davranışlardır.

Tablo 3 Doraemon Çizgi Filmindeki Olumsuz Mesajların Bölümlere Dağılımı

Çizgi film bölüm adı	Olumsuz mesajlar																										
	Büyüklere saygısızlık	Hakaret	Gayri mesnevi	Olumsuz mesaj	Şiddet	Batil	Yalan	Hırsızlık	Düzensiz çevre	Aşagılıma	Maharet/hırsızlık	Av gözlük	Sihir büyü	Hile	Düzensiz çevre	Düzensiz çevre	Tahdit	Zorbalık	Taciz	Gıybet	Şikâyet	Garibden haber verme	Emmece/İhanet				
Nobita'nın Kara Deligi													1														
Ye Şekeri Pop Yıldızı Ol				1		2							2				1										
Çizgi Romancı Jaiko		2		2		1	1		1			3					4										
Kedi Tüyleri	2					3						2															
Kötü Ama Harika Sprey				1		3		1	1			2					2										
Rahatlama Çubuğu		2		7		3	1					11			1												
Gün'ün Fan Kulübü				1								1		1		3											
Açık Gian		1		3		3						3		1	2	4	1	1									
Suneo'nun Doğüstü Güçleri		2		4								1			1												
İdeal Abi Suneo				2		4		2				1															
Devirici				5								1															
Ormancı Havuzu						3					1	1				1	2				1						
Doraemon Saati						1								2													
Şihri Koku													2														
Doraemon'un Büyük Kehaneti		1		1		2						1															
Beyaz Zambağa Benzeyen Kız												1				2											
Bu İkinci Neyin Peşinde										2																	
Su İşleme Tanecikleri				1																							
Kaytarmak mı? Yine mi?												1										1					
Nobita'nın Eşi		1		1							1				1												
Dizi Dizi Canavarlar										1			2														
Yalan Söyleyen Kim?		3		1		9						2															
Gelecekte Bugüne				1																1				5			
Lambadaki Cın																	8										
Duvar Kağıdındaki Yılbaşı Part.						1						2															
Dört Mevsim Rozet												1															
Dilek Mumu		1										1															
Resimli Tasvir Rehberi		1				2						2		1						1				1			
Dünya nasıl yaratılır?						1															1	3					
TOPLAM =192		2	14	0	0	31	0	2	36	2	3	0	2	4	1	44	0	0	5	5	25	1	4	4	1	5	1
% =100		1,04	7,29			16,15		1,04	18,75	1,04	1,56		1,04	2,08	0,52	22,92			2,60	2,60	13,02	0,52	2,08	2,08	0,52	2,60	0,52

Geçmişten günümüze birçok çizgi film ve sinema ile ilgili olarak eleştirilen şiddet unsurunun izleyici üzerinde yaptığı 3 çeşit tesirden söz edilmek-

tedir. Bunlardan ilki şiddetin kişiye model olmasıdır. Zaman zaman sevdiği karakterleri taklit eden çocuk, gördüğü ilgisini çeken bir şiddet davranışını gerek aile fertleri, gerekse arkadaşları ve eşyaları üzerinde deneyecektir. İkinci olarak içine kapanık ve bir takım korkuları bulunan çocukların daha çok içine kapanmasına ve korkularının gelişmesine sebebiyet verecektir. Şiddete şahit olmanın üçüncü etkisi ise şiddetin bireyin gözünde sıradanlaşması ve basitleşmesidir.²⁸

Kahramanın yapmak istediği şeyleri kolay bir şekilde yapması, sihir ve büyü ile amacına kısa yoldan ulaşması çizgi filmi izleyen çocuk için ilgi çekici bir durumdur. Çocuklar da zaman zaman büyü yapmayı arzu etmektedirler ve bu durum davranışlarına yansımaktadır. Buna karşın sihir ve büyü İslam dininin onaylamadığı davranışlardır. Buna ek olarak “Ormancı Havuzu” adlı bölümde havuza düşen nesnelerin yenilerini çıkartıp hediye eden karakter, “Tanrıça” olarak adlandırılmaktadır. Bu gibi ifadeler de dinî değerler bakımından çocukların zihinlerinde olumsuz iz bırakma riski taşımaktadır.

Aynı zamanda bu gibi ifadeler tevhit inancını esas alan İslam dinine zıttır. Son olarak belirtmek istediğimiz “Taciz” kategorisidir. “Âşık Gian” adlı bölümde Gian’ın âşık olduğu kızı tavlayabilmek için aralarında plan yaparlar. Suneo şöyle bir teklif yapar: “Şöyle yapalım. Nobita o kızı taciz etmeye kalksın sen de o sırada oradan geçiyor ol.” Böylece Nobita taciz ederken Gian da kurtaracak ve kızın beğenisini kazanacaktır. Bu örnekte de görüldüğü gibi çizgi filmler çocuklara yeni olumsuz kavramlar da kazandırmaktadır. Bu da çizgi film yapımında ve izlenecek çizgi film seçiminde üzerinde durulması gereken hususlardandır.

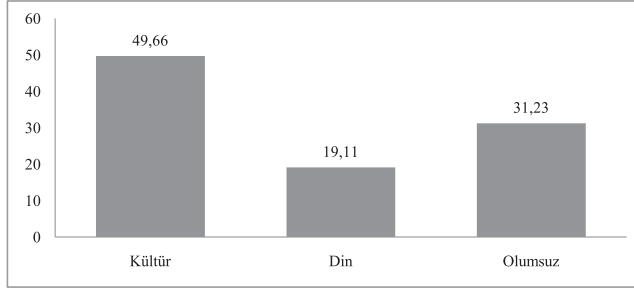
j. Doraemon Çizgi Filmindeki Değerlerin Birbirine Oranı

Çizgi filmdeki dinî-kültürel değerler ve olumsuz mesajların tespiti kadar şüphesiz bunların birbirine oranları da önemlidir. Bu sayede bir çizgi filmde ne kadar dinî ve kültürel değer bulunduğu, ne kadar olumsuz mesaj bulunduğu görülebilecek, söz konusu çizgi filmin çocukların değer eğitimi bakımından fayda ve zararı mukayese edilebilecektir. Grafik 1’de değerler ve olumsuz mesajların oranları görülmektedir.

Doraemon çizgi filminin izlenen bölümlerinde toplam değerlerin %49,66’sını kültürel değerler oluşturmaktadır. Buna karşın olumsuz mesajlar %31,23 ile ikinci sıradadır. Dinî değerler ise %19,11 ile üçüncü sırada yer almıştır. Araştırma kapsamında incelenen değer kategorilerinden tamamı bir çizgi filmde yer almazken, olumsuz mesajların da tamamı yer almamaktadır. Bu çizgi filmde yer alan kültürel değerler, dinî değerler ve olumsuz mesajların kategorik çeşitliliğine baktığımızda ise 8 adet kültürel

²⁸ Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi*, s. 122-124.

değer kategorisi, 10 adet dinî değer kategorisi, 20 adet olumsuz mesaj kategorisinin yer aldığı görülmüştür. Sonuç itibarıyla nicel çoğunluk olarak kültürel değerlerin birinci sırada, kategori çeşitliliği bakımından ise olumsuz mesajların birinci sırada yer aldığı anlaşılmıştır.



Grafik 1. Doraemon çizgi filminde yer alan kültürel değerler, dinî değerler ve olumsuz mesajların birbirine oranı

Çizgi filmler çocuk açısından öncelikle eğlendirici programlardır. Eğlendirirken aynı zamanda eğitime özelliğine sahip olması çizgi filmin kalitesini artıran bir unsurdur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi komedi yahut eğlence programlarında şiddet başta olmak üzere olumsuz birçok mesaj eğlence adı altında işlendiği gibi çizgi filmlerde de bunun örneklerine sıkça yer verilmektedir. Hatta başlı başına şiddet içerikli çizgi filmler de mevcuttur. Grafik 1’de olumsuz mesajların dinî ve kültürel değerlerin toplamına oranla daha düşük olması yanıltıcı olabilir. Gerçek şu ki, burada olumsuz mesajların %31,23’lük oranı ciddi bir probleme işaret etmektedir. “Yalan” ve “Şiddet” olgusunun ciddi yoğunlukta olması, izleme faaliyetinin de yoğunluğu ile birleştiğinde çocuğun buradan kendisine örnekler çıkarma olasılığını artırmaktadır.²⁹ Yapılan bazı çalışmalarda kötü adamlar tarafından ailesine zarar verilen bir çocuğun bu adamları öldürmesinin izleyici çocuklar tarafından haklı bulunduğunu ortaya koymuştur. Çalışmaya katılan 18 çocuktan 13’ü söz konusu çocuğun aldığı intikam neticesinde rahatladığını belirtmiştir. Bazıları ise “Çok rahatlarım”, “Onun yerinde ben olsam şunu yapardım diye aklımdan geçiririm: Silahla öldürünce, bir iki defa ateş edince bile içim rahat etmiyor. İki-üç defa da benim yerime sıkmasını isterdim” şeklinde cevaplar vermiştir.³⁰

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki çizgi filmler açısından dinî yahut kültürel değerleri içermek ve öğretmek zorunluluğu bulunmamaktadır.

²⁹ İrfan Erdoğan, *Gerbner’in Ekme Tezi ve Anlattığı Öyküler Üzerine Bir Değerlendirme*, Kültür ve İletişim, 1998, c. 1 sy. 2, s. 5.

³⁰ Mustafa Yağbasan-İhsan Kurtbaş, “Şiddet ve Tüketim Kısacasında Çocukluk Televizyon Üzerine Ampirik Bir Çalışma”, *ARÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ardahan 2015, sy. 2, s. 27.

Ancak yetişmekte olan nesillerin günde 2-5 saatini izleyerek geçirdiği çizgi filmlerin hiç olmazsa zararının bulunmaması ya da minimumda olması beklenir. Tablo 3 ve Grafik 1’de de görüldüğü gibi Doraemon çizgi filminde olumsuz mesaj yelpazesi nicelik ve tekrarlar bakımından oldukça geniştir.

k. Doraemon Çizgi Filmindeki Görsel Kültürel Semboller³¹

Çizgi filmlerde diyaloglarla ifade edilen değerlerin yanında, diyaloglara yansımayan fakat gözle görülebilen bir takım semboller de bulunmaktadır. Eğitimde görsel öğelerin önemi dikkate alındığında izleyene mesaj gönderen bu sembollerin iyi incelenmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Görsellerle ilgili olarak Yorulmaz, “Bir resim bin kelimeye bedeldir” demektedir.³² Bazı görseller direkt olarak bilinçaltına mesajlar göndermektedir. Bireyin sürekli olarak maruz kaldığı bu mesajlar onda bir takım manalara kapı aralar. Nitekim yukarıda şiddet konusunda da belirtildiği gibi çocuk, bir takım görsellere maruz kaldıkça, zamanla bunlara karşı alışkanlık ve benimseme tutumu geliştirebilir. Çizgi filmde diyaloglarda yer almayan ancak görsel olarak varlığı tespit edilen değerler yalnızca “Yabancı kültür” kategorisine ait değerlerdir. Diğer kategorilerde görsel mesaja rastlanmamıştır. Yapılan incelemeye göre “Ormancı Havuzu” adlı bölümde 2, “Dizi Dizi Canavarlar” adlı bölümde 1, “Lambadaki Cin” adlı bölümde 1, “Duvar Kâğıdındaki Yılbaşı Partisi” adlı bölümde 2, “Dünya Nasıl Yaratılır?” adlı bölümde de 2 olmak üzere toplam 8 adet görsel yabancı değer tespit edilmiştir. “Yabancı kültür” kategorisindeki bu değerler Türk kültürü dışındaki kültürlere ait görsel değerleri ifade etmektedir. Neticede yaklaşık 29 bölümlük (360 dakika) çizgi filmde tespit edilen 8 adet görsel kültürel değer, değer eğitimi bakımından anlamlı bir veri olmadığını değerlendirmekteyiz.

l. Doraemon Çizgi Filmindeki Görsel Dinî Semboller

Aynı şekilde diyaloglara yansımayan ancak görsel olarak dinî değer ifade eden sembolleri tespit ettik. Bunlar İslam dışı dinî sembollerden oluşmaktadır. İzlenen çizgi filmlerden elde edilen görsel dinî semboller yalnızca “Dinî semboller” kategorisinden ibarettir. “Sihirli Koku” bölümünde Suneo televizyon izlerken ekranda bir kilise görülmektedir. Daha sonra ekrana bir mezarlık gelir. Bu mezarlık haç şeklinde mezar taşlarından oluşan bir Hıristiyan mezarlığıdır. Diğer bir dinî sembol “Bu İki Nenin Peşinde” adlı bölümdedir. Nobita sevdiği kız Shizuka ile evlenme hayali kurar. Ekranaya yansıyan bu hayal içerisinde Nobita damat, Shizuka ise gelin olmuştur. Bu arada arkada kilise çanları çalmaktadır. Son olarak “Duvar Kâğıdında-

³¹ Çalışmamızda yeterli veri bulunmayan kategoriler için tablo oluşturulmamıştır.

³² Bilal Yorulmaz, *Filmlerle Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi*, Nobel Yayınları, Ankara 2013, s. 1.

ki Yılbaşı Partisi” adlı bölümde de Nobita’nın evinin mutfağında duvarda asılı duran ilk yardım çantasının üzerinde kızıl haç resmi bulunmaktadır. Çocuğun izlediği çizgi filmlerde yer alan bunlara benzer semboller zamanla çocukta bu sembolere karşı bir kanıksama meydana getirebilir. Kendi dinî kültürü ile farklı dinî kültürler arasında ayırım yapmasını zorlaştırarak sağlıksız bir dinî düşüncenin yerleşmesine sebebiyet verebilir.

m. Doraemon Çizgi Filmindeki Görsel Olumsuz Mesajlar

Doraemon çizgi filminde izlediğimiz bölümde, 4 adet görsel olumsuz mesaj tespit ettik. “Duvar Kâğıdındaki Yılbaşı Partisi” bölümünde 1 adet, “Lambadaki Cin” bölümünde ise 2 adet olumsuz mesaj gözlenmektedir. Bunların üçü de iskambil kartları ve oyununa ait görsel olumsuz mesajlardır. Ayrıca “Duvar Kâğıdındaki Yılbaşı Partisi” adlı bölümde ise içki şişeleri görünmektedir.

Çizgi filmlerde zaman zaman alkol ve sigara gibi zararlı alışkanlıklara dair özendirici örneklerle karşılaşmaktadır. Zamanla bu örnekler fark edilip düzeltildiği halde, Batı kültüründe olağan karşılanan bir takım örnekler varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Uyuşturucu maddelere başlama yaşı da dikkate alınarak çizgi filmler incelenmeli, zararlı alışkanlıkları teşvik eden ve çocuğa olumsuz örnek teşkil eden sahnelerden arındırılmalıdır.

n. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Kültürel Değerler

Rafadan Tayfa çizgi filminden 30 bölüm incelenmiş, elde edilen kültürel değerler Tablo 4’te gösterilmiştir. Yerli yapım bir çizgi film olan Rafadan Tayfa’da işlenen samimi komşuluk ve insan ilişkileri tabloya da yansımıştır. İzlenen bölümlerde toplam 654 kültürel değer tespit edilmiştir.

Tabloda dört adet değer kategorisi öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki “Büyüklere saygı” değeridir. Bu değer toplam değerlerin % 49,85’ini oluşturmaktadır. Bu oran yaklaşık olarak toplam değerlerin yarısıdır. Rafadan Tayfa çizgi filmi köklü Türk geleneklerini yansıtmaya gayretinde olan bir yapımdır. Mahallenin büyükleri ve küçükleri bir arada saygı ve sevgi çerçevesinde yaşamaktadırlar. Bunun sonucu grafiğimizde görülmektedir. Öne çıkan ikinci kategorimiz “Türk kültürü”dür. İstanbul’un bir mahallesinde geçen hikâyeler, 2-3 katlı evler, balkonlarında asma biberleri, turşu bidonları vb. birçok örneği ile Türk kültürünü yansıtır. Her yönüyle bizden örnekler vardır.

Üçüncü sırada ise Doraemon’da da öne çıkan “Nezakat” değerleridir. Bu değer %9,48 olarak tespit edilmiştir. Öne çıkan dördüncü değer ise “Aile” değeridir. Bunun oranı da %4,43 olarak ölçülmüştür.

Çocuklara rol model olan çizgi filmlerde “Aile, Türk kültürü, Büyüklere saygı ve Nezakat” gibi değerlere sıklıkla yer verilmesi olumludur. Ancak

“Vatan sevgisi” kategorisi “0” değerini almıştır. Burada bir dengesizliğin bulunduğu müşahade edilmektedir. Aynı şekilde bireyin dinî ve sosyal hayatında sahip olması gereken değerlerden “Temizlik ve Çevre bilinci” gibi değerler de yer verilmesi faydalı olurdu.

Tablo 4 Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Kültürel Değerlerin Bölümlere Dağılımı

Kültürel değerler Çizgi film bölüm adı	Aile	Öğretme	Gelenek-Görnek	Sanat	Tarih	Folklor	Yabancı Kültür	Türk Kültürü	Grup Bilinci	Büyüklere Saygı	Bilgi	Vatan Sevgisi	Çevre Bilinci	Nispet	Temizlik	Yardımlaşma	Doğallık	Güvenlilik	Rafab/rafahlık
	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f
Telsiz								5	5					1		1			
Rafadan TV	1							10	11					1					
Kelebek etkisi								3	2	9				1					
Kamera-Motor										7									
Voleybol										14						2			
Çember ve Taş								1	5					1					
İcat Peşinde	1				2			2	11					1					
Abra Kadabra										16				2					
Uzay Yolculuğu	5						8	6	5					1					
Günlük								1	29										
Öykü Yarışması	1				18					13				3					
Hıçkırık									10					1		1			
Market ev								2	12				6			1			
Trafik Haftası	1							2	10					1					
Rafadan Taşımacılık	1							9	17					1					
Dünya Rekoru	2								5										
Tiyatro Kulübü								6	1	6				3					
Anı Rozetleri	2							22	6					4		2			
Gezgin Ekibi	2							11	2					2		2			
Muhteşem Yumak	1								25					1					
İnatçı Lekeler	5							6	29					7		3			
Domino Taşları	1								9					7					
Prof Hayri								1	10					3					
Bilim Ekibi								4	5	2				2					
Büyük Sır								3	5			1							
Vantrilok Kamil	3							2	5					9		1			
Türk Sanat Müziği								11	15					6		2			
Efe Gibi					23			26	1	11				1					
Salça Zamanı								4	17					1		2			
Zaman Tüneli	3				6			4	2					2					
TOPLAM = 654	29	0	0	26	23	8	151	2	326	2	0	7	62	0	18	0	0	0	0
% = 100	4,43			3,98	3,52	1,22	23,09	0,31	49,85	0,31		1,07	9,48		2,75				

o. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Dinî Değerler

Rafadan Tayfa çizgi filminin izlenen bölümlerinde filmin ana teması olan dostluk ve kardeşlik değerleri dışında diğer dinî değerlerin oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Çizgi filmde toplam 145 dinî değer tespit edilmiştir. Çizgi filmde Türk kültürünün dinî değerlere nispetle daha ağır

bastığını söylemek mümkündür. İzlediğimiz her iki çizgi filmde de dua ve ibadet gibi herhangi bir dinî değere rastlanmamıştır. Rafadan Tayfa’da tespit ettiğimiz dinî değerler de daha çok dinin kültür ile kesiştiği noktada yer alan değerler olmuştur. Tablo 5’te “Edep, dinî semboller ve anne-babaya itaat gibi değerlerin “0” değerini aldığı görülmektedir. İzlenen bölümlerde Rafadan Tayfa karakterlerinin ailelerine yer verilmediğinden anne-babaya itaat değerine rastlanmamıştır.

Tablo 5 Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Dinî Değerlerin Bölümlere Dağılımı

Dini değerler Çizgi film bölüm adı	Dini kavramlar	Edep	Dini semboller	Anne-babaya itaat	Çirvan	Emanet	Abde-veda	İsar/Diğer hak	Tevazu	Mehanet	Dostluk/Ardeşlik	Nesiliffet	Abel	Maf/Mülk	Sıkar	Misafirperverlik	Doğrudan/dinî-satılık	Sorumluluk	Sıkar
	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f
Telsiz																			
Rafadan TV										2									
Kelebek etkisi	1							1		1	3					1			
Kamera-Motor											2								
Voleybol											2								
Çember ve Taş										1	3								
İcat Peşinde	1									1	6								
Abra Kadabra											1								
Uzay Yolculuğu					1			1			12								
Günlük											3								
Öykü Yarışması										1	13								
Hıçkırık	1										4								
Market ev											4								
Trafik Haftası						1					2								
Rafadan Taşımacılık	4				3					4	1								
Dünya Rekoru											1								
Tiyatro Kulübü	1																		
Anı Rozetleri									2		2								
Gezgin Ekibi					1						8				1				
Muhteşem Yumak											1								
İnatçı Lekeler																	2		
Domino Taşları	1									9	7			7					
Prof Hayri	1									3	5								
Bilim Ekibi											5								
Büyük Sır							1				8								
Vantrilok Kamil											4								3
Türk Sanat Müziği											1					1			
Efe Gibi																			
Salça Zamanı						1	3	1											
Zaman Tüneli											3								
TOPLAM = 145	9	0	0	0	5	2	4	3	2	13	99	0	0	0	0	3	2	0	3
% =100	6,21				3,45	1,38	2,76	2,07	1,38	8,97	68,28					2,07	1,38		2,07

Dinî semboller ve edep gibi değerlerin yer almayışı da çizgi film karakterlerinin bu değerlerden yoksun olduğu anlamına gelmemekle birlikte yapımcının tercihleriyle izah edilebilir. Ancak Türk kültürünü ele alan bu

çizgi filmde, aynı şekilde bu kültürde önemli bir yeri olan anne-babanın yer alması, çizgi filmi izleyen çocuklar açısından güzel örnekler taşıyabilirdi.

Çocuğun, kimliğinin hızlı bir gelişim gösterdiği 3-6 yaş döneminde, izlediği çizgi filmlerin içerdiği konular ciddiyetle ele alınmalıdır. Sağlam, okul öncesi dönemde çocuğa kazandırılması gereken konular arasında inanç, örf, kültür, medeniyet ve toplumun değer yargılarına uygun davranış biçimleri gibi hususların yer alması gerektiğine vurgu yapar.³³ Buradan hareketle çocuğun izlediği çizgi filmlere, zikredilen konularla ilgili zenginlik ve çeşitlilik kazandırılması hem çocuğun değer gelişimi açısından, hem de çizgi filmin elde edeceği değer açısından faydalı olacaktır.

p. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Olumsuz Mesajlar

Rafadan Tayfa çizgi filminin izlediğimiz bölümlerinde oldukça sınırlı sayıda olumsuz mesaj tespit ettik. Çocukların çokça izlediği çizgi filmlerin içerik olarak olumsuz mesajlardan arınmış olması özellikle 3-6 yaş grubunun kişilik gelişimi ve değer eğitimi bakımından arzu edilen bir durumdur.

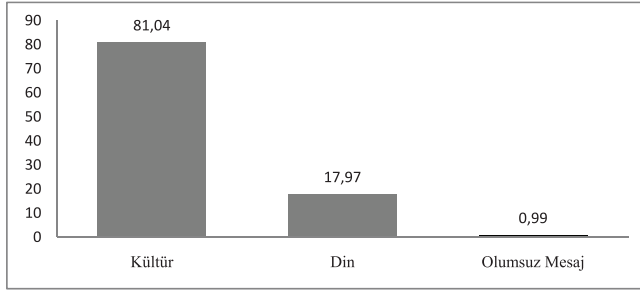
Rafadan Tayfa çizgi filminin izlenen bölümlerinde toplam 9 adet olumsuz mesaj tespit edilmiştir. Bunlardan yalan %55,56, “Kibir” %33,33, “Büyüklere saygısızlık” ise %11,11 olmuştur. Tespit edilen olumsuz mesajlar çizgi filmdeki karakterlerin zafiyetlerinden meydana gelen bazı hatalardır. Doraemon ile karşılaştırıldığında oldukça düşük bulunan bu sonuç, çizgi filmin değer eğitime katkısı bakımından anlamlıdır.

Bilindiği gibi değerlerin eğitimi sürecinde çocukların güzel örnekliliği olan kişi ya da kişilerle teması arzu edilen bir durumdur. “Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim” atasözü de arkadaşlık yapılan kişilerin bireyin ahlakında etkisi olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan, kötü arkadaşlar da bireyin ahlakında olumsuz etki yapacak, onu da kendisine benzetecektir. Bundan dolayı değerlerin eğitimi bakımından çizgi filmlerde olumlu örneklerin bulunması önemli olduğu gibi olumsuz örneklerin en aza indirgenmesi de önemlidir.

r. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Değerlerin Birbirine Oranı

Rafadan Tayfa çizgi filminin izlenen bölümlerinde tespit ettiğimiz kültürel değerler, dinî değerler ve olumsuz mesajların birbirine oranları Grafik 2’de belirtilmiştir. Tespit edilen değerler ve olumsuz mesajların nicel olarak toplamında en büyük payı % 81,04 ile kültürel değerler almıştır. Kültürel değerler içerisinde “Yabancı kültür”ün oranı ise % 1.22’dir. Kültürel değerleri % 17,97 ile “Dinî değerler” takip ederken, “Olumsuz mesajlar” % 0,99’da kalmıştır. Grafikte de görüldüğü gibi Rafadan Tayfa çizgi filmi Türk kültürü ağırlıklıdır.

³³ İsmail Sağlam, “Okul Öncesi Eğitimde Bulunması Gereken Hedefler Nelerdir?”, *ÜÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, cilt. 7, sy. 7, s. 560.



Grafik 2. Rafadan tayfa çizgi filmindeki kültürel değerler, dinî değerler ve olumsuz mesajların birbirine oranı

İşlenen konularda ve karakterlerin aralarında geçen diyaloglarda dinî değere daha az yer verilirken kültürel değerlerin ön plana çıkartıldığı anlaşılmaktadır. Olumsuz mesajların minimumda kalması çizgi filmin çocukların değer kazanımlarına katkısı bakımından olumludur.

s. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Görsel Kültürel Semboller

Rafadan Tayfa çizgi filminin izlediğimiz bölümlerinde tespit edilen görsel kültürel sembollerin de Doraemon çizgi filmine oranla oldukça yüksek sayısal değerlere sahip olduğunu gördük. Tablo 5'e göre çizgi filmde 425 görsel kültürel değer bulunmaktadır.

Tablo 5'e baktığımızda Doraemon çizgi filmine oranla oldukça zengin bir görsel veri ile karşılaşmaktayız. İstanbul'un bir mahallesinde geçen çizgi film, bize ait bolca görsel işlemektedir. Buna göre "Tarih" kategorisi %49,88'dir ve Türk tarihini yansıtır. "Türk kültürü" %16,67'dir. İzlediğimiz bölümler Türk kültürüne ait yemekler, komşuluk ilişkileri, gelenek-görenekler, mimari ve sosyal hayat bakımından oldukça zengin görsel mesajlar barındırmaktadır. Çizgi filmin başındaki jenerik müziği ise rap tarzı müziktir. İçerisinde Batı kültürüne ait mesajlar barındırmaktadır. Tablo 5'te yabancı kültür %7,76 olarak gerçekleşmiştir. Çizgi filmde çevre temizliği konusunda bir takım problemler mevcuttur. Ancak çevre bilinci konusunda olumlu iletiler de tespit edilmiştir. Tabloya göre "Çevre bilinci" % 11,76'dır. "Grup bilinci" ve "Yardımlaşma" ise % 7,06 olmuştur.

Tabloda bazı kategorilerin nicel bakımdan düşük olsa da tekrar sıklığı bakımından genele yayılması bu kategorileri de değer eğitimi bakımından anlamlı kılmaktadır. Zira bu görseller izleyiciye direkt mesaj gönderme amaçlıdır.

İzlenen çizgi filmlerde görsellerde yer alan değerlerin sözel ifadelerde yer alan değerlere oranla sayısal olarak daha düşük olduğu görülmektedir. Bu durum, genel olarak çizgi filmin kurgusundan kaynaklanmaktadır.

Çizgi filmlerde geçen olaylar belli başı bazı sahnelerde geçmektedir. Bu sahneler, bazı istisnalar dışında, değişmemektedir. Oyuncuların kıyafetleri için de durum bu şekildedir. Dolayısı ile bazı değerlerin görsel sembollerle ifadesi sözel ifadelere göre daha güç olmaktadır.

Tablo 5 Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Görsel Kültürel Sembollerin Bölümlere Dağılımı

Kültürel değerler Çizgi film bölüm adı	Ahî	Öğretme	Gelenek Çörenek	Sanat	Tarih	Folklor	Yabancı Kültür	Türk Kültürü	Grup Bilinci	Büyüklere Saygı	Bilgi	Varan Sevdiği	Çevre Bilinci	Nizaket	Temizlik	Yardımlaşma	Doğallık	Güvenilirlik	Rehber/rabaniyet
	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f	f
Telsiz					5		1	11	1				3			1			
Rafadan TV	1						1	3	1				2			1			
Kelebek etkisi					6		1	1	1				3			1			
Kamera-Motor					8		4		1				2			1			
Voleybol					7		1	1	1				2			1			
Çember ve Taş					7		1		1				2			1			
İcat Peşinde					10		1	2	1				2			1			
Abra Kadabra					10		1	3	1				2			1			
Uzay Yolculuğu					6		1	2	1				2			1			
Günlük					6		1	1	1				1			1			
Öykü Yarışması					10		1	4	1				1			1			
Hıçkırık							1	1	1				1			1			
Market ev					11		1	4	1				1			1			
Trafik Haftası					8		1		1				1			1			
Rafadan Taşımacılık					8		1		1				1			1			
Dünya Rekoru					6		1	1	1				1			1			
Tiyatro Kulübü					11		1	1	1				1			1			
Anı Rozetleri					6		1	17	1				1			1			
Gezgin Ekibi					2		1	3	1				1			1			
Muhteşem Yumak					7		1		1				1			1			
İnatçı Lekeler					7		1	2	1				1			1			
Domino Taşları					9		1		1				2			1			
Prof Hayri					11		1		1				2			1			
Bilim Ekibi					9		1	4	1				2			1			
Büyük Sır					6		1		1				2			1			
Vantrilok Kamil	3				11		1		1				2			1			
Türk Sanat Müziği					10		1	4	1				2			1			
Efe Gibi					7		1	5	1				2			1			
Salça Zamanı					10		1		1				2			1			
Zaman Tüneli	3				4		1		1				2			1			
TOPLAM = 425	0	0	0	0	212	0	33	70	30	0	0	0	50	0	0	30	0	0	0
% = 100					49,88	0	7,76	16,67	7,06				11,76			7,06			

t. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Görsel Dinî Semboller

Rafadan Tayfa çizgi filminin izlediğimiz bölümlerinin tamamında yoğun görsel dinî semboller bulunmaktadır. İstanbul'da bir mahallede geçen hikâye, bu şehrin zengin dinî mirasını bir nebze olsun yansıtmaktadır. Hemen

her sahnede cami yahut minare çizimlerini görmek mümkündür. Bu durum çizgi filmi izleyen çocuğun İslam dinine ait ibadethanelere olan aşinalığını artırma bakımından olumludur. Çizgi filmin izlediğimiz bölümlerinde İslam dinine ait sembollerin nicel olarak toplamı 331'dir. Bu sembollerin çizgi filmin tamamında bulunduğu görülmektedir. Çizgi filmde diğer dinlere ait sembolere ise rastlanmamıştır.

Bazı yapımlar izleyiciye vermek istediği mesajları direkt vermektense sembolik anlatımlarla vermeyi tercih ederler.³⁴ Bu sayede hem direkt mesaj gelecek tepkilerin önü alınmış olur, hem de görselin insan zihninde meydana getirdiği kalıcı etkiden faydalanılmış olur. Rafadan Tayfa çizgi filminde yer alan zengin İslam mimarisi ve Türk kültürüne ait yapılar, çizgi filmin geçtiği yerin bir Türk-İslam beldesi olduğunu, orada yaşayan karakterlerin Müslüman olduğunu seyirciye aktarmaktadır. Seyirci de hâlihazırda aşına olduğu bu görselleri zihninde pekiştirmektedir.

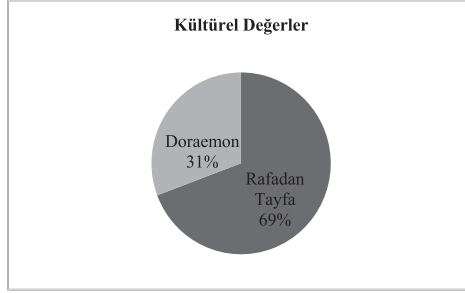
u. Rafadan Tayfa Çizgi Filmindeki Görsel Olumsuz Mesajlar

Çizgi filmin izlediğimiz bölümlerinde 1 kategoride görsel olumsuz mesaj tespit edilmiştir. Rafadan Tayfa çizgi filminin izlediğimiz bölümlerinde çevre ve temizlik konusunda bir takım olumsuz iletiler bulunmaktadır. Tayfanın oyunlarını oynadıkları bahçe, hurdaların yer aldığı, tahta parçalarının sağa sola atıldığı, boş varillerin ve içi tıka basa dolu çöp varillerinin bulunduğu bir ortamdır. Bu haliyle temizlik ve çevre düzenlemesi bakımından olumsuz örnekler taşımaktadır. Görsel olumsuz ileti olarak yalnızca “Düzensiz çevre” kategorisi yer almaktadır. Ancak bu kategoriden 66 adet tekrar bulunmaktadır.

v. Yerli ve Yabancı Çizgi Filmlerin Kültürel Değerler Bakımından Birbirine Oranları

Her iki çizgi filmde elde edilen kültürel değerlerin birbirine oranı Grafik 3'te görülmektedir. Sayısal veriler bize nicel bakımdan bir takım ipuçları vermektedir. Ancak daha da önemlisi, analize konu çizgi filmlerin yansıttığı değerlerin niteliğidir. İçerik analizinde analizin türüne göre bazen kavramlar, bazen de cümleler sayılarak sonuca etki eden bir takım verilere ulaşılmaktadır. Buradan hareketle bazı sonuçlar birbirine eşit olsa da bu verilerin niteliği önemlidir. İzlediğimiz Doraemon ve Rafadan Tayfa çizgi filmlerinin aralarındaki en bariz fark sahip oldukları amaçtır.

³⁴ Bilal Yorulmaz, “Din Eğitiminde Yardımcı Bir Araç Olarak ‘Tebliğ Filmleri’: Horton Hears A Who? Örneği”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2013, s. 252.

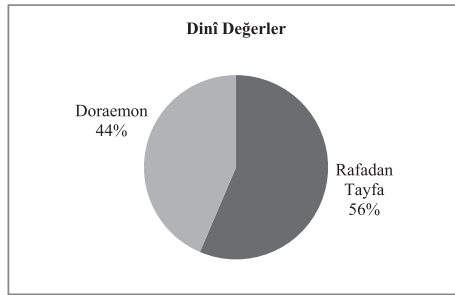


Grafik 3. Rafadan Tayfa ve Doraemon Çizgi Filmlerindeki Kültürel Değerler

Rafadan tayfa çizgi filmine baktığımızda Türk kültürünü yansıma ve çocuklara benimsetme amacı taşıdığı açıktır. Bu bağlamda içerikteki yoğun görsel dinî değerleri de Türk-İslam kültürü bağlamında okumak mümkündür. Ancak salt dinî değerleri yansıma amacı tespit edilmemiştir. Grafikte iki çizgi filmin sahip olduğu toplam kültürel değerlerin %69'u Rafadan Tayfa çizgi filmine aittir. Doraemon'un kültürel değerleri ise %31'dir.

y. Yerli ve Yabancı Çizgi Filmlerin Dinî Değerler Bakımından Birbirine Oranları

İzlediğimiz her iki çizgi filmde tespit edilen dinî değerlerin oranları grafik 4'te görülmektedir. Toplam dinî değerlerin %56'sı Rafadan Tayfa'ya, %44'ü ise Doraemon'a aittir. Böylece Rafadan Tayfa hem kültürel değerler hem de dinî değerler bakımından Doraemon'un önündedir. Doraemon çizgi filminde tespit edilen 112 değerden yalnızca 5 tanesi Hıristiyanlık dinine ait değerlerdir.



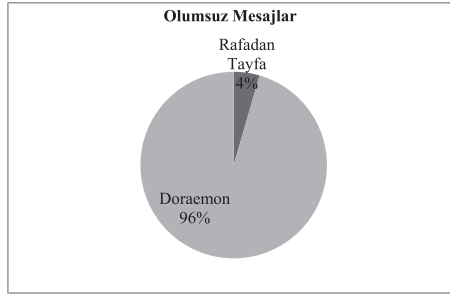
Grafik 4. Rafadan Tayfa ve Doraemon Çizgi Filmlerindeki Dinî Değerler

Gerek yerli yapım Rafadan Tayfa'da, gerekse yabancı yapım Doraemon çizgi filminde olsun, tespit ettiğimiz dinî değerler bütün dinlerin insana kazandırmayı amaçladığı değerlerdir. Zira bütün dinler iyilik, doğruluk, yardımlaşma, sevgi ve saygı gibi değerlere önem vermekte, güzel ahlaklı

bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak çalışmamızda incelediğimiz dinî değerlerin en güzel örneklerinin İslam dininde temsil imkânı bulunduğunu da belirtmek yerinde olacaktır. Buradan hareketle, ister yerli ister yabancı üretim olsun, çizgi filmlerde bilinçli ve doğru bir şekilde temsil edilen her değer, çocuğun değer gelişimine katkı sağlayacağı söylenebilir.

z. Yerli ve Yabancı Çizgi Filmlerin Olumsuz Mesajlar Bakımından Birbirine Oranları

Olumsuz mesajlara geldiğimizde durum bariz olarak değişmektedir. İçeriğinde ne kadar yoğun dinî ve/veya kültürel değer bulunursa bulunsun çocuğun muhatabı olan çizgi filmlerin taşıdığı olumsuz mesajların yoğunluğu, değerlerin eğitimi noktasında önem taşımaktadır. Yetişmekte olan nesillerin güzel olanı alması kadar kötü olanlardan uzak durması da önemlidir. Zira çocuğa iyiliği öğretmenin bir amacı da onu kötülükten alıkoymaktır.



Grafik 5. Rafadan Tayfa ve Doraemon Çizgi Filmlerindeki Olumsuz Mesajlar

Her iki çizgi filmi sahip oldukları olumsuz mesajlar bakımından karşılaştıran Grafik 5'e baktığımızda yerli yapım Rafadan Tayfa'nın %4, yabancı yapım Doraemon'un ise %96 oranında olumsuz mesaja sahip olduğu görülür. Bu sonuç her iki çizgi filmin değer eğitimine katkıları bakımından açık bir sonuç ortaya koymaktadır.

Sonuç

Çizgi filmlerin taşıdığı dinî-kültürel değerler ve olumsuz mesajların tespit edilmesi amacıyla yerli yapım Rafadan Tayfa ve yabancı yapım Doraemon çizgi filmlerinin içerik analizi yapılmıştır. Tespit edilen değerler ve olumsuz mesajlar hem çizgi filmlerin kendi içinde hem de çizgi filmler arasında karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Elde edilen veriler çizgi film izlemeyi çok seven 3-6 yaş grubu çocukların din ve değer gelişimine etkileri bakımından değerlendirilmiştir. Bu veriler ışığında çizgi filmlerin dinî-kültürel değerler ve olumsuz mesajlar bakımından çocuklara ne vaat

ettiğini ortaya koymaya gayret gösterdik. Buna göre izlediğimiz çizgi filmler çocuklara şunları vaat etmektedir:

1. Her iki çizgi film de nezaketi esas almakta, insanlar arası iletişimde dil ve üslup güzelliğinin ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde her iki çizgi film aile değerlerine yer vermekte, ancak aile ilişkilerini yüzeysel olarak ele almaktadır.

2. Yerli yapım Rafadan Tayfa, Türk kültür ve değerlerini yüceltmekte, unutulmaya yüz tutmuş çocuk oyunlarını hatırlatmakta, Türk gelenek ve göreneklerini yinelemek suretiyle hafızalara kazıma gayreti göstermektedir. Ayrıca insanlar arası yardımlaşma ve dayanışmalardan örnekler sunarak buna teşvik etmektedir. Yabancı yapım Doraemon ise Batı kültürünü ve yaşam tarzını yansıtmaktadır.

3. Her iki çizgi filmde de arkadaşlık, dostluk ilişkileri ön plandadır. Karakterler birçok işi birbirinden destek ve güç alarak başarmakta, adeta izleyiciyi de buna teşvik etmektedir.

4. Doraemon çizgi filminde oldukça fazla olumsuz mesajın var olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki sihir/büyüdür. İnsanın gerçekleştirmede güçlük çektiği iş ve ödevlerde sihir/büyü yaparak bunların üstesinden gelinebileceği mesajları ekrana yansımaktadır. Aynı zamanda İslam’da yasaklanmış davranışlardan olan sihir ve büyüü çocuğun gözünde meşrulaştırmaktadır. Buna ek olarak Doraemon’da zorbalık ve şiddetle iş görme, insana zarar verme gibi fiiller sıklıkla yer alır. Bu ise, günlük olarak çizgi filmi takip eden çocuğun onlarca şiddet ve zorbalık örneğiyle karşılaşacağı anlamını taşımaktadır. Böylece şiddet ve zorbalık yöntemlerine aşına olan çocuk gerektiğinde şiddete başvurabilecektir. Rafadan Tayfa’da ise olumsuz mesajların minimumda tutulduğu görülmüştür. Ancak karakterlerin her gün oyun oynadığı toplanma alanı oldukça düzensiz, dağınık ve çöplerin yer aldığı bir mekândır. Bu da çevre kirliliğinin normal olduğu mesajını verirken çocuklarda buna karşı bir kanıksama meydana getirebilecektir.

5. İzlediğimiz çizgi filmlerde dinlere ait unsurlar da yer almıştır. Bunların tamamı semavi dinlerin mabetlerinden oluşur. İslam’a ait görseller çocukta mensubu bulunduğu dinin değerlerini ve dinî duyguyu pekiştirirken, diğer dinlere ait görseller ise çocuklar aileleri tarafından bilinçlendirilmediği takdirde, bir takım kafa karışıklıklarına sebebiyet verecektir. Zira elindeki kalemlerle bilinçsizce hac işareti yapan küçük yavrularımızı zaman zaman müşahede etmekteyiz. Doraemon çizgi filminde az da olsa Hıristiyanlığa ait mabetler bulunmaktadır. Ayrıca bu çizgi filmde bazı bölümlerde “Tanrıça” ifadesi geçmektedir. Semavi dinlerde kabul edilmeyen bu tarz örnekler çocukta sağlıksız ilah tasavvurlarının gelişmesine sebebiyet verecektir. Özellikle soyut düşüncenin gelişmediği 6 yaş öncesi çocuklarda, henüz ilah kavramı oturmamışken, ekranda gördükleri “Tanrıça” gibi somut örnekler

çocuğun zihninde yer bulabilecektir. Rafadan Tayfa ise hem görsel dinî değerler, hem de görsel kültürel değerler bakımından son derece zengindir. Çizgi filmin kurgusuna bağlı olarak hemen her sahnede Türk kültürüne ait yapılar, İstanbul'un tarihi yapılarına ait örnekler yer almıştır. Ayrıca hemen her sahnede İstanbul'daki camiler ve göğe yükselmiş minareleri görmek mümkündür.

Çocukların severek izlediği çizgi filmler bireyin kişiliğinin hızlı geliştiği çağ olan 3-6 yaş döneminde çocukların muhatabı olmaktadır. Başka bir deyişle çocuk en kritik süreçte içeriği ebeveyn tarafından bilinmeyen çizgi filmlere teslim edilmektedir. Çocuğun buradan alacağı her türlü mesaj, izlenen çizgi filmin yapım ve yayıncılarının iradesine bırakılmıştır. Aileler çoğu zaman çocukla iletişim dahi kuracak vakit bulamazken televizyon, çocuğu saatlerce etkisi altında tutmakta, onunla iletişime geçmektedir. Bu süreçte anne-babalar çocuklarının ne izlediğini bilmek zorundadır. Ekran-dan yansıyan zararlı iletiler karşısında çocukla konuşarak hangi unsurların onun için zararlı olduğu noktasında kendisini bilgilendirmelidir. TV okur-yazarlığı adı verilen bu uygulama zamanla çocuk tarafından öğrenilecek ve gerekli eleştiriyi kendileri de yapabilecekler; hatta bazen anne-babalarını dahi uyuracaklardır.

Milletimizin geleceği olacak çocuklarımızın en iyi şekilde yetişmesi noktasında bir çizgi film politikası geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu sayede istenen mesajlar çocuklara eğlence formatında verilebilecek, öz kültür ve dinî değerlerini öğrenerek yetişebileceklerdir. Bu noktada çizgi filmler içerisine öz kültür ve değerlerimizi yansıtacak örtülü mesajlar konulabilir. Bunlar çocuğa direkt olarak değil de “Örnek olay” şeklinde uygulamalı olarak verilebilir. Bu uygulama neticesinde olaya dâhil olan karakterlerin maddi ve manevi kazanımları ortaya konularak çocuklar değerler bakımından olumlu yönde teşvik edilebilir.

Çalışmamız sürecinde çocuklarla yaptığımız birebir görüşmeler neticesinde onların, kendi kültürlerine benzeyen, kendi hayat tarzlarını yansıtan, doğal ama bir o kadar da eğlendirici yerli yapımları daha çok sevdiklerini gördük. Çocukları etkileme potansiyelini elinde bulunduran ve bu noktada stratejik bir güce sahip olan çizgi filmlerin yapım sürecinde, ilgili yapım ve yayıncılara destek olarak eğitici ve eğlendirici yapımların ortaya çıkmasına katkıda bulunulabilir.

Okul öncesi dönemde çocuklar bazı kişileri model almaktadır. Bu modeller sıradan kişiler değil çocuğun sevdiği, kendisine benzeyen özellikler taşıyan, güç ve bir takım üstünlükleri olan kişilerdir.³⁵ Yapılan çalışmalarda çocuklarımızın en çok model aldığı karakterler Ben10, Caillou, Rozy gibi

³⁵ Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi*, s. 172.

yabancı karakterlerdir.³⁶ Köklü tarihimize damga vurmuş şahsiyetleri de kapsayacak şekilde dinî ve kültürel değerlerimizi yansıtacak, çocuklarımızı za rol model olacak karakterler üretilmelidir. Ayrıca yabancı yapım çizgi filmlerde sık sık şahit olduğumuz şarkıların benzerleri yerli yapımlarda da kullanılarak çocuğa olumlu mesajlar iletilebilir.

İncelediğimiz çizgi filmlerde kaygı verici oranlarda olumsuz mesajla karşılaştık. Çizgi filmlerde bu ölçüde olumsuz mesajın yer alması, ayrıca çok fazla çeşitlilik arz etmesi, çocuk yayınları bağlamında değerlendirildiğinde, ciddi bir problemin göstergesidir. Ebeveynler çocuklarını kötü arkadaşlardan, kötü insanlardan, kötü ahlaktan, kötü sözden... vb. korumaya çalışırken yanı başındaki problemleri fark etmemektedirler. Yetişen neslin düzgün bir kişilik sahibi olabilmesi adına olumsuz içeriğe sahip çocuk programlarının incelenmesi ve bu tür mesajlardan arındırılması gerekmektedir. Bu noktada her çocuk kanalında, yayınlanacak çizgi filmleri inceleyen komisyonlar kurulabilir.

Gerek kültürel gerek dinî olsun, sahip olduğumuz değerleri aktarmada çizgi filmlerden faydalanırken çağın gerektirdiği, ihtiyaç duyulan, eksikliği toplumca hissedilen değerlerin ön plana çıkarılmasında yarar vardır. Örneğin günümüzde Türk-İslam toplumu olarak birbirimize güvenmeye, merhamete, temel hak ve özgürlüklere saygıya, kadın ve çocuk haklarına saygıya, emanete riayete, çalışmaya, inanç özgürlüğüne, birlik ve beraberliğe, vatan sevgisine... vb. değerlerin ihya edilmesine ihtiyacımız vardır. Çizgi filmlerde bu gibi değerlerin öne çıkarılması, kişilik gelişimi sürecinde, yetişen nesle bunların benimsetilmesi açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

Acat, Mehmet; Bahaddin ve Aslan, Macit, “Yeni Bir Değer Sınıflaması ve Bu Sınıflamaya Bağlı Olarak Öğrencilere Kazandırılması Gereken Değerler”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri-Education Sciences: Theory&Practice*, c.12 sy. 2, 2012.

Akinci, Ayşegül ve Güven, Gülhan, “Okul Öncesi Döneme Yönelik Çizgi Filmlerde Yer Alan Değerlere Ait Sözel İfadelerin Sunumu: TRT Çocuk Kanalı Örneği”, *Uluslar arası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 16, 2014.

Altuntaş, İsmail Hakkı, “Medya Ninnileri” 2014, <https://ismailhakkialtuntas.com/2014/12/11/medya-ninnileri/>, Erişim: 09.12.2016.

Balcı, Ali, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, Pegem Akademi, Ankara 2015.

³⁶ Cemil Oruç-Erhan Tecim-Hilal Özyürek, “Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2011 sy. 48, s. 314.

Bandura, Albert, “Social Learning Theory”, Stanford University, New York 1971 ss. 1-46.

Bilgin, Nuri, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2014.

Büyükbaykal, Güven, “Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri”, *İÜ. İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 28, 2007.

Elkin, Frederic, *Çocuk ve Toplum Çocuğun Toplumsallaşması*, çev. Na-fize Güngör, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.

Erdoğan, İrfan, “Gerbner’in Ekme Tezi ve Anlattığı Öyküler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kültür ve İletişim*, c.1 sy. 2, 1998.

Güler, Deniz Aynur, “Soyutun Somutlaştırılması: Çizgi Filmlerin Kültürel İşlevleri”, *1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi, Bildiriler Kitabı*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

Oruç, Cemil; Tecim, Erhan; Özyürek, Hilal, “Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, sy. 48.

Özdemir, Osman; Özdemir, Pınar; Güzel; Kadak, Muhammet Tayyip ve Nasıroğlu, Serhat, “Kişilik Gelişimi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2012, c. 4, sy. 4.

Sağlam, İsmail, “Okul Öncesi Eğitimde Bulunması Gereken Hedefler Nelerdir?”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. 7, sy. 7.

Sağlam, İsmail, “Okul Öncesi Eğitimde Taklit Etkinlikleri ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2000, c. 9, sy. 9.

Schramm, Wilbur, “The Effects of Television on Children and Adolescents” *Reports and Papers on Mass Communication*, Unesco, Paris 1964.

Song, Yi ve Zhang, Yan Bing, “Cultural Values in Chinese Children’s Animation: A Content Analysis of The Legend of Nezha”, *China Media Research*, 2008, c. 4, sy. 3. <http://eee.chinamediaresearch.net/index.php/back-issues?id=28>, Erişim: 12.05.2016.

Türkmen, Nilgün, “Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü ve Pepee”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 36, sy. 2, Sivas 2012.

Uysal, Şefik, “Sosyal Bilimler Araştırmalarında Kullanılan Araçların Geçerlik ve Güvenirlikleri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1974, c. 7, sy. 1.

Yağbasan, Mustafa ve Kurtbaş, İhsan, “Şiddet ve Tüketim Kısıcında Çocukluk Televizyon Üzerine Ampirik Bir Çalışma”, *ARÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 2.

Yıldırım, Ali ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013.

Yılmaz, Aliye, “Çocuğun Eğitiminde Masalın Yeri (Binbir Gece Masalları Örneği)”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012 Mayıs, sy. 25.

Yorulmaz, Bilal, *Ailede Değerler Eğitimi*, Erkam Yayınları, İstanbul 2017.

Yorulmaz, Bilal, *Filmlerle Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.

Yorulmaz, Bilal, “Din Eğitiminde Yardımcı Bir Araç Olarak ‘Tebliğ Filmleri’: Horton Hears A Who? Örneği”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2013.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Rafadan_Tayfa, (erişim: 9.10.2016).

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Doraemon>, (erişim: 10.10.2016).

<http://www.milliyet.com.tr/2000/10/30/haber/hab08.html>, (erişim: 24.04.2017).

ALMANYA'DA YAŞAYAN TÜRK GÖÇMENLERİN ÇALIŞMA HAYATINA DAİR BAZİ TESPİTLER VE ÇALIŞMA HAYATININ TÜRK GÖÇMENLER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ SOME FINDINGS ABOUT THE WORK-LIFE OF TURK IMMIGRANTS LIVING IN GERMANY AND THE EFFECTS OF WORK-LIFE ON TURK IMMIGRANTS

OSMAN DERTLİ
DOKTORA ÖĞRENCİSİ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ÖZ

Yaşadıkları yerde geçimlerini temin etmek için yeterli iş imkânlarına sahip olamayan bireyler, maddi anlamda daha iyi şartlara kavuşmak için gönüllü olarak, başka şehir veya ülkelere göç ederler. Bu tarz göçün altında yatan temel sebep savaş, deprem vb. gibi zorunluluk ya da her hangi bir siyasi neden değil, tamamen ekonomiktir. 1960'ların başında Almanya'ya göç eden gurbetçilerimiz tam da bu nedenle göç etmişlerdi. Almanya'ya göç eden 1. nesil Türkler, memleketlerindeki ekonomik şartları düzeltmek için kısa zamanda çok para kazanıp memleketlerine geri döneceklerdi. Ancak durum böyle olmadı. 1. nesil Türk göçmenler geri dönemedikleri gibi eşlerini ve çocuklarını 'acı vatan' Almanya'ya getirdi ve zamanla onların çocukları ve torunları Almanya'da çalışma hayatına atıldılar. Şuan dört nesil Almanya'da hayatını devam ettirmekte ve ekmeğini buradan kazanmaktadır. Bu makalede Almanya'da yaşayan 1. 2. 3. Nesil Türklerin çalışma hayatlarına ve bu çalışma hayatlarının onlar üzerindeki psiko-sosyal etkilerine değinmeye çalışacağız.

Temel Kavramlar: Göç, Türk Göçmenler, Almanya, Çalışma Şartları, Psiko-sosyal Durum

ABSTRACT

Individuals who do not have enough employment opportunities to lead their life where they live immigrate voluntarily to other cities or countries in order to reach better financial conditions. Fundamental reason that lies behind these immigrations is not an obligation like the wars, natural disasters etc., nor a political reason, but rather the economic circumstances. Our immigrants in Germany in the 1960s immigrated just for these reasons. The first generation Turk immigrants in Germany used to think about earning much money in a short term and returning to Turkey with better financial conditions. However, that was not the case as they had thought in the beginning. They did not return to Turkey; on the contrary, they even brought their spouses and children to the "bitter homeland" Germany, and over the time, their children and grandchildren started to have a work-life in Germany as well. Today, there are four generations of Turks who work and earn their life there. In this study, we will try to address the work-life conditions of the first, second, and third generation of Turks living in Germany, and the psychosocial effects that such work-life have on their life.

Keywords: Migration, Turkish Immigrants, Germany, Working Conditions, Psychosocial State

Giriş

Göç eden bireyler, bir takım amaçlara ulaşmak ya da farklı sebeplere dayanarak doğdukları şehirden başka şehirlere, ana-vatanlarından başka vatanlara göç etmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla göç eden bireylerin, neden ve nasıl göç ettikleri, göç etmelerinin altında yatan sebepleri, göç etmeden önce bireylerin içinde buldukları şartları ve göç edilen ülkelerin özellikleri dikkate alınarak bir takım sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalardan biri de gönüllü ve gönüllü olmayan zorunlu göçtür. Gönüllü göçün en bariz özelliği işgücü ve beyin göçüne dayanıyor olmasıdır. Yaşadıkları şehirlerde ya da vatanlarında yeterli iş imkânına sahip olamayan bireyler, iyi bir işe sahip olma, ekonomik şartlarını düzeltme, hayat standartlarını yükseltme, gerek iş gerekse diğer açılardan daha iyiye kavuşma arzusuyla gönüllü olarak, başka şehir ve ülkelere göç etmişlerdir. Bu gruba giren göçler, siyasi gerekçelere dayanan bir göç değil, daha çok ekonomik ve sosyal gerekçelere dayanan göç türüdür.¹ Türkiye'den Almanya'ya 1961 yılında resmi olarak başlayan göç hareketi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü Türkiye'den Almanya'ya işgücü göçü daha çok ekonomik ve sosyal gerekçelere dayanılarak yapılmıştır. Bu gerekçeler hem birey hem de devlet açısından geçerlidir. Türk göçmenler daha çok ve daha kolay kazanmak ve kendilerine daha güvenli bir gelecek hazırlamak için Almanya'ya göç ederken, devlet ise işsizliğe çare bulmak, ülkedeki döviz açığını azaltmak için bu göçü desteklemiştir.²

Ekonomik ve sosyal gerekçelerle göç eden Türk göçmenler Almanya'ya varır varmaz işveren temsilcileri tarafından karşılanmış ve çalışacakları fabrikalara yönlendirilmişlerdi. Kalacakları

¹ Yusuf Adıgüzel, *Almanya'daki Türk Kuruluşlar*, Şehir Yayınları, İstanbul 2011, s. 29.

² İsmail Altıntaş, *Dış Göç ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 78.

mekânlara yerleşen göçmenler hemen çalışmaya başlamış, zaman geçtikçe de işe ve işyerine alışmaya başlamışlardı. Daha fazla kazanma ve para biriktirme arzusu Türk göçmenler için fabrikada daha fazla zaman geçirme anlamına gelmiş, işyerleri onlar için artık hayatlarının merkezi olmuştu. Ancak çalıştıkları işler ve işyerleri onlar için zor şartları içerisinde barındırmaktaydı. Özellikle 1. Nesil Türk işçiler çok ağır şartlarda çalışmış, zaman zaman iş kazalarına maruz kalmış ve işe bağlı fiziki ve psikolojik sorunlar yaşamışlardır. Bu bağlama Almanya'da yaşayan Türklerin çalışma şartlarına bakarak onların sosyal, ekonomik ve psikolojik durumlarına dair tespitler yapmak mümkündür. Bu makalede 1. 2. ve 3. Nesil Türk göçmenlerin çalışma şartları ve bu şartların onların psiko-sosyal durumlarına etkileri ele alınacaktır.

1. Nesil Türk Göçmenler ve Çalışma Şartları

Nermin Abadan-Unat tarafından “artan işgücü ihracı” olarak adlandırılan ve 60’lı yıllarda ikili anlaşmalara dayanılarak devlet eliyle organize edilen Türkiye’den Avrupa’ya göç hareketi, aynı zamanda ilk nesil Türk göçmen işçilerinin Almanya’ya yapmış olduğu göç serüveninin de başlangıcıdır. 1961 yılında yapılan anlaşma ile başlayan ve işçi kabulünün durdurulduğu 1973 yılına kadar Almanya’ya göç eden Türk işçiler, 1. nesil Türk Göçmenler, Almanca ifade ile “Gastarbeiter” olarak adlandırılmıştır. Misafir işçi olarak kabul edilen 1. nesil Türk işçilerin göç serüveni, ilk yıllarda trenle Münih’e, oradan da çalışacakları işyerlerine fabrikalara dağıtılmakla başlamış, elbet bir gün dönerim ümidi ile günümüze kadar sürmüştür.

İlk nesil Türk işçilerinin temel amacı kısa zamanda çok para kazanmak, memleketlerindeki ekonomik durumlarını düzeltmek ve bu kazandıkları paralarla Türkiye’de kendi işyerlerini açmaktır.³ Dolayısıyla Almanya’ya göç eden 1. nesil Türk işçiler için temel motivasyon kültürel değil iktisadiydi. Ancak bu iktisadi hedeflere ulaşmak için aşmaları gereken bir takım engeller vardı. 1. nesil Türk işçilerin Almanya’ya gelebilme için ilk önce Türkiye genelindeki İş ve İşçi Bulma Kurumu Şubelerinden herhangi birine müracaat etmeleri gerekmekteydi. İş ve İşçi Bulma Kurumu, başvurular arasından seçilenler ile gerekli şartları ve aranan özellikleri taşıyanları, İstanbul’daki Alman İrtibat bürosuna bildir-

³ Jane Wettich, *Migration und Alter Kulturelle Altersbilder im Wandel*, VDM Verlag, Saarbrücken 2007, s. 20.

Nesil Türkler 1961-1973 yılları arası göç eden Türk İşçiler, 2. Nesil Türkler homojen olmayan 1973 yılından itibaren Almanya’da doğan, Aile birleşimi ile okul çağında Türkiye’den gelen çocuk ve gençler, 3. Nesil Türkler ise 1985- 1990’dan sonra Almanya’da doğup büyüyenler olarak kabul edilmektedir.

mekteydi. Burada sıkı sağlık kontrolünden geçtikten sonra bu işçiler, Almanya'ya gönderilmekteydiler. “Sağlık muayeneleri son derece sıkı idi. İşçi adaylarının idrar ve kan tahlilleri yapıp tansiyonları ölçülüyordu. Daha sonra gruplar halinde doktor karşısına geçen Türk işçileri, sakatlık ve ameliyat izi, eksik ve çürük dişi olup olmadığına kadar inceleniyordu. En ufak bir sağlık sorunu olana müsamaha gösterilmiyor ve dosyasına “Almanya’da çalışamaz” damgası vuruluyordu. En ağır olanı ise işçilerden tamamen soyunmalarının istenmesiydi”.⁴

Göç sürecinin başlangıcında, Türk Göçmenler çoğunlukla 20-30 yaş grupları arasında bulunan erkeklerden oluşmaktaydı. Türkiye'nin genellikle endüstriyel açıdan gelişmiş bölgelerinden olan bu işçiler, Türkiye’de çalışan nüfusla karşılaştırıldığında görece olarak daha vasıflı ve eğitimliydi. Öyle ki bu dönemde kırsal kesimden gelen göçmenlerin oranı sadece % 17,2 idi.⁵ Araştırmalar, yurtdışına giden Türk işçilerinin nitelikli işgücü açısından daha çok Türkiye'nin zengin bölgeleri olan Marmara, İç Anadolu, Ege gibi bölgelerden geldiklerini göstermektedir. Federal Almanya'ya gelen Türk işçilerinden çoğunluğunun kent kökenli olduğunu gösteren bir başka araştırmaya göre; Türk işçiler arasında büyük kentlerden göçenlerin oranı % 39, küçük kentlerden göçenlerin oranı % 33, köylerden göçenlerin oranı ise % 26’dır.⁶

Başlangıçta dış göçe katılanların eğitim durumu, çoğunlukla orta eğitim düzeyinde ve nitelikli işçi kategorisindeydi. Bu işçiler daha çok kentlerdeki sanayi ve hizmet sektörlerinde çalışmaktaydılar.⁷ Türkiye 1973 yılına kadar nitelikli işgücünün % 17’sini yurt dışına göndermiştir. Tahminlere göre 1964-1973 yılları arasında yurtdışına giden nitelikli işgücü içerisinde yaklaşık dokuz bin kadar ilköğretmeni bulunmaktaydı ve bunlar endüstri işçisi konumunda çalışmışlardı. Bu işçilerin yurtdışına gidebilmek için asıl mesleklerini gizledikleri anlaşılmaktadır.⁸ Aynı zamanda Almanya'ya göç eden 1. nesil Türk kadınları da göçün ilk yıllarında nitelikli işçilerdi. Ancak Türk makamları orta, lise veya dengi okul diploması veya mesleki niteliğe sahip kadınları, vasıfsız işçi arayan işyerlerine yönlendirmişler ve bu kadınlar, kayıtlara vasıfsız işçi olarak

⁴ Latif Çelik, *Göçtürkler 50 Jahre in Deutschland, Institut für Kultur Geschichte und Integrationsstudien*, Würzburg 2011, s. 44.

⁵ Ayhan Kaya, *Berlin’deki Küçük İstanbul Diasporada Kimliğin Oluşumu*, Buke Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 41.

⁶ Faruk Şen, Güray Öz, Ahmet İyidirli, *Almanya’daki Türklerin Kültürel Sorunları*, Önel Yayınevi, Köln 1996, s. 22.

⁷ Kadir Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1990, s. 17.

⁸ Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulusötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, s. 80-81.

geçmişlerdir. Bu bağlamda Türkiye’de başhemşire veya öğretmen olan kadınlar Almanya’ya sıradan işçi olarak gitmişlerdir.⁹

60’lı yılların ikinci yarısından itibaren, Türkiye’den Almanya’ya nitelikli işçiden çok, niteliksiz işçiler göç etmeye başlamıştır. Bu dönemde göçe katılanlar arasında nitelikli işçilerin payı hızla düşerken, kırsal kökenli işçilerin sayısı da hızla artmıştır. Kırsal kökenli işçilerin eğitim düzeyi düşüktür ve niteliksizdirler. Orhan Türkdoğan, Federal Almanya’da yaşayan Türk işçilerin % 80 civarındaki kısmının, Türkiye’nin kırsal alanlarında doğup büyüyen, daha sonra bir kısmı iş aramak için büyük şehirlere gitmiş köy kökenli kimseler olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan 1964-1973 yılları arasında kanuni yollarla Batı Almanya’ya göç eden 747.298 Türk işçisinin 246.181’inin nitelikli olduğunu ifade eden Türkdoğan, 501.117’sinin ise niteliksiz işçilerden oluştuğunu dile getirmiştir.¹⁰ Kadın işçiler açısından durum değerlendirildiğinde ise, 1966 yılından önce göç edenler ile 1966 yılından sonra göç edenler arasında eğitim ve nitelik açısından ciddi farkın var olduğu görülür. Göçün ilk yıllarında kadınların eğitimleri açısından erkeklerden yüksek olduğu Nermin Abadan’ın 1963’te yapmış olduğu çalışmada ortaya konmaktadır.¹¹ Ancak bu durum 60’lı yılların ortalarında açık bir şekilde değişmiştir. Bu dönemde kırsal ve az gelişmiş bölgelerden gelen kadın işçilerin fark edilir bir biçimde endüstri hayatına atıldıkları görülmektedir. 1972 yılında yapılan bir çalışmada en yüksek oranda Türk işçisi barındıran Batı Berlin’de istihdam edilen kadınların % 70’inin daha önce hiçbir yerde çalışmamış oldukları ortaya konmuştur.¹²

1. nesil Türk işçilerin hangi iş kollarında istihdam edildiğine gelince şu gerçeği dile getirmek yerinde olacaktır. Yabancı işçilerin istihdam edildikleri sanayinin tüm işkollarında çalıştırılan işçiler, çoğunlukla vasıflı işçi olarak seçilip getirilmiş olmalarına rağmen ya niteliksiz ya da çok az ustalık gerektiren işlerde çalıştırılmıştır. Türk işçiler Türkiye’de imzaladıkları sözleşmede yer alan çalışacakları işyerlerinin aksine, Almanya’da kontrol imkânı bulamadan imzaladıkları ikinci bir sözleşmeyle, kendilerine taahhüt edilen işyerlerinden başka işyerlerinde çalıştırılmıştır. Bu duruma örnek olarak, maden kuyusunda iş kazasında ölen beş işçinin, ölümlerinden sonra yapılan incelemede, aslında inşaat işlerinde istihdam edilmek için

⁹ Ayten Kılıçarslan, *Almanya’da 1. ve 2. Nesil Türk Kadınları*, Türkevi Yayınları, Köln 2012, s. 25.

¹⁰ Orhan Türkdoğan, *İkinci Neslin Dramı Avrupa’daki İşçilerimiz ve Çocukları*, Orkun Yayınevi, İstanbul 1984, s. 35-37.

¹¹ Nermin Abadan-Unat, *Batı Almanya’daki Türk İşçileri ve Sorunları*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara 1964, s. 61

¹² Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 150.

Almanya'ya gönderildikleri tespit edilmiş olması verilebilir.¹³ Dolayısıyla işverenlerin işçilerde aradıkları nitelikler, ifade edilenin aksine çok farklıydı. İşverenlerin aradıkları sağlam ve güçlü bir bedene sahip, sanayinin günlük akışına -özellikle üretim akışına – yani üretimin bandla döndüğü, en az mesleki nitelik gerektiren, pis ve ağır işlerin yapıldığı ve çoğunlukla akort çalışılan işlere ayak uydurabilen kişilerdi.¹⁴ Ursula Boos Nünning bu niteliklere sahip yabancı işçiler için tipik istihdam alanlarının oluşmaya başladığını, bu istihdam alanlarının ise; pek itibar edilmeyen işlerin yapıldığı istihdam alanları (konut, yazıhane ve bina temizlik işleri gibi), koku, gürültü ve şiddetli sıcaktan etkilenen düşük kaliteli istihdam alanları (gıda sanayii, kimyasal üretim, metal ve işletme sanayii gibi), ağır ve tehlikeli işlerin yapıldığı ve iş kazası riskinin yüksek olduğu istihdam alanları (bina ve yol yapımı, madencilik, demir ve çelik sanayii gibi), sadece monoton işlerin yapıldığı istihdam alanları (elektronik sanayiinde akarband üretimi gibi) olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Almanya İşgücü Bürosu tarafından seçilen Türk işçiler, ilk önce tarım ve inşaat sektörüne, daha sonra ise genellikle beden gücüne, kol gücüne dayanan, fazla yetenek gerektirmeyen işlere ve sanayi kollarına yönlendirilmiştir.¹⁶ Bu iş kolları; inşaat sektörü, demir-çelik ve metal sanayii, maden ocağı ve taş ocakları, kiremit ve tuğla fabrikaları, plastik madde, lastik ve asbest işleme, otomotiv ve tekstil sanayi olarak tespit edilmiştir.¹⁷

Genellikle Almanya'da Türk işçiler düşük ücretli ve Almanlar tarafından sevilmeyen işleri yapmaktaydı. Çöpçülük, sokakları temizleme, bant işçiliği gibi işler genelde Türk işçiler tarafından yapılan işlerdi.¹⁸ Türk işçiler sadece Almanların değil diğer yabancı işçilerin çalışmak istemedikleri ağır ve tehlikeli işlerde de çalışmışlardır. Türklerin çalıştıkları işyerleri genellikle kirli ve sağlık açısından tehlikeli, işleri zor, ücretleri az ve yüksek

¹³ Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegration*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 65.

* Günter Wallraff, Türk işçisi kılığına girerek iki yıl kadar Türk işçilerle çalışan ve bunu kitaplaştıran Alman bir yazardır. Kitabının adı "En Altakiler"dir. Almanya'da Türk işçilerinin hangi tür işlerde ve hangi şartlarda çalıştıkları bu kitapta detaylı olarak anlatılmıştır. Günter Wallraff, *Ganz Unten*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1985.

¹⁴ DOMİT, *40 Jahre Fremde Heimat Einwanderung aus der Türkei in Köln*, Köln 2001, s. 35.

¹⁵ Ursula Boos-Nünning, "Arbeiten und Wohnen als Lebensgrundlage" in *Fremde Heimat, Klartext Verlag*, Essen 1998, s. 340.

¹⁶ Ayhan Kaya, Ferhat Kentel, *Euro Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 16.

¹⁷ Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği*, s. 66.

¹⁸ Faruk Şen, Andreas Goldberg, *Türken in Deutschland*, C. H. Beck Verlag, München 1994, s. 33-34.

kaza riski taşıyan işlerden oluşmaktaydı.¹⁹ Genelde 1. nesil Türk işçilerine verilen işler, ilgili literatürde çoğu zaman “ağır, kirli, riskli, tehlikeli, bezdirici” gibi sıfatlarla tanımlanmıştır. Bu şekilde tanımlanan işlerin neler olduğunu anlamak adına gazeteci yazar G. Wallraff’ın verdiği örnekler dikkat çekicidir. Örneğin “Ağır sanayideki temizlik işleri” sanayi atığı zehirli gaz ve tozların yutulduğu bir çalışma alanı olarak ifade edilmiştir.^{20*}

1. nesil Türk kadın işçiler de ilk başlarda yerli kadınlar tarafından kabul edilmeyen işlerde çalışmışlardır. Türk kadın işçileri mensucat, terziilik, elektronik, gıda paketlemesi ve temizlik gibi belli alanlarda yoğunlaşmışlardır.²¹ Aynı zamanda 1. nesil Türk kadın işçileri, belli sebeplerden dolayı kaçak işyerlerinde çalışmak durumunda da kalmışlardır. Çok sayıda ev kadını çalışma izni olmadığı için düşük ücretli ve resmi olmayan işlerde çalışmıştır.²² Ayten Kılıçarslan göçün ilk yıllarında, göçmen kadınların yerli kadınlar tarafından reddedilen işleri kabul etmeleri nedeniyle Almanların kalifiye veya arzulan pozisyonlara kaymalarına neden olduğunu, bundan dolayı da göçmen kadınların az kazanç sağlayan ve daha kötü pozisyonlarda çalışmak durumunda kaldığını, bu durumun Türk kadın işçiler hakkında basit işçiler, temizlik işçileri veya acınacak ev kadınları gibi önyargıların oluşmasına etki ettiğini dile getirmiştir.²³

Çalışma şartlarının 1. Nesil Türk Göçmenler Üzerine Etkileri

Bilindiği üzere Türkiye’den Almanya’ya işçi göçünün başladığı ilk yıllardan itibaren özellikle 1973 yılına kadar, Almanya’ya işçi olarak gelmek isteyenler, vize verilmeden önce mutlaka sağlık muayenesinden geçirilmekte ve sağlığı yerinde olanların Almanya’ya gitmelerine izin verilmekteydi.²⁴ Öyle ki Almanya’da çalışmak isteyen kişilerden, Alman makamları belli sağlık şartlarını taşımalarını talep etmekte, yapılan muayene esnasında belli başlı hastalıkların ortaya çıkması halinde vize talebinin geri çevrileceğini ifade etmekteydi. Vize talebinin geri çevrilmesine gerekçe olarak gösterilen hastalıklar arasında mide ve safra kesesi ameliyatı, bir böbreğin olmaması, çürük dişler, hafıza kaybı vb. sayılmaktaydı. Alman makamlarının yanında Türk İş ve İşçi Bulma Kurumu Genel Müdürlüğü 66 ayrı hastalık tespit etmiş, bu hastalıklarından birine rastlanılmasının başvuru-

¹⁹ Ulrich Herbert, *Gesichte der Ausländerpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter*, C. H. Beck Verlag, München 2001, s. 237.

²⁰ Kadir Turan, *Almanya’da Türk Olmak*, T. C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997, s. 50-51.

²¹ Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 146-153.

²² Şen, Goldberg, *Türken in Deutschland* s. 49.

²³ Kılıçarslan, *Almanya’da Türk Kadınları*, s. 60.

²⁴ Kılıçarslan, *a.g.e.*, s. 40-44.

rın reddedilme gerekçesi sayılacağını beyan etmişlerdir.²⁵ Bu durum 1. Nesil Türk işçilerin Almanya'ya sağlıklı olarak geldiklerinin somut bir ifadesidir. Ancak Almanya'ya geldikten sonra 1. Nesil, özellikle bedensel güç gerektiren ve ağır çalışma koşullarına sahip işlerde çalışmak durumunda kalmışlardır. Bu ağır çalışma koşulları, özellikle inşaat, maden, demir çelik sanayinde istihdam edilme, daha sonraki süreçte 1. nesil Türk göçmenlerin ciddi sağlık sorunlarıyla karşılaşmalarına neden olmuştur.²⁶ Özellikle nitelik eksikliğinden kaynaklanan sebeplere bağlı olarak ağır iş şartlarında çalışan Türk göçmenler ciddi manada iş kazalarına maruz kalmışlardır. “1963’te yapılan bir araştırmada Türk işçilerin dörtte biri (%24) iş kazası geçirdiği tespit edilmiştir. Türk işçilerin en çok iş kazasına maruz kaldıkları sektörler, kimya (% 34), metal (% 28) ve maden ocakları (% 27) olmuştur. Türk işçiler özellikle maden ocaklarında çalışmakta çok güçlük çekmişlerdi. Çünkü maden ocaklarında 1000 metreden daha fazla derine inmeleri ve orada sekiz saat 37-38 derece sıcaklıkta yarı çıplak çalışmaları gerekiyordu. Çiftçilik ya da çobanlıktan gelen işçiler bu iş türünü çok yadırgadıkları için sürekli bir psikik korku ve sinir gerginliği içinde bulunuyordu.”²⁷ 1. neslin bu ağır şartlarda çalışmaları, onların yaşlılık dönemlerinde ciddi sağlık sorunlarıyla karşılaşmalarına neden olmuştur. Ayhan Kaya ve Ferhat Kentel’in yapmış olduğu araştırma çerçevesinde, bir doktorla yapılan derinlemesine görüşmede, doktorun 1. Neslin sağlık durumuna dair ifadeleri dikkat çekicidir. “İlk kuşakta sağlıklı insanlar geldi, çok ezildiler. Şimdi bu insanların birçok sağlık sorunları ortaya çıkıyor. Omurga hastalıkları, sindirim sistemi sorunları, psiko-somatik sorunlar, özem, stres, mesleki hastalıklar...”²⁸

Türkiye’den Almanya’ya göç süreciyle birlikte daha önce yaşamış oldukları sosya-kültürel çevreden kopan Türk göçmenler, bedenlerini bir gün geri döneceğim düşüncesiyle, tamamen yabancı oldukları bir çevre ve kültürel yaşama getirmişler, ancak ruhlarını memleketlerinde, ailelerinin, çocuklarının yanında bırakmışlardı. Bu parçalanmışlık ve ikilem Türk işçilerin gönül dünyalarında ciddi bunalımlar yaşamalarına neden olmuştu. Kendilerinde güvensizliğe, hiyerarşi kaybına ve huzursuzluğa dayalı korkular ve endişeler ortaya çıkmaya başlamıştı.²⁹ Bu parçalanmışlık, bu iki-

²⁵ Kılıçarslan, *a.g.e.*, s. 18-19.

²⁶ Kauth Kokshoorn, Erich Marchel, *Älter Werden in der Fremde – Wohn und Lebenssituationen älterer ausländischer Hamburgerinnen und Hamburger*, Sozial-Emprische Studie, Hamburg 1998, s.15.

²⁷ Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 191.

²⁸ Kaya, Kentel, *Euro Türkler*, s. 84.

²⁹ Turan, *Almanya’da Türk Olmak*, s. 108, İnci Sen, “Diasporada Yasayan insanların- zın Sağlık Sorunları”, çevrimiçi, [http:// www. Drincisenpsikiyatri.com/genel-](http://www.Drincisenpsikiyatri.com/genel-)

lem ve daha sonra çalıştıkları ülkede yaşadıkları tecrübeler, 1. neslin pek çok üyesinde depresyon ve psiko-somatik rahatsızlıkların varlığına neden oldu. Kadir Turan'ın ifadesine göre bu durum, konuşma güçlüğü çeken, yaşama arzusunu kaybeden ve iç dünyalarında derin acılar yaşayan bireylerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁰ Almanya'da uzun yıllar psikolog olarak çalışmış ve hastalarının çoğunluğu Türk göçmenlerden oluşan Dr. Serpil Pak, Türk göçmenlerin sağlık sorunlarına dair Türkiye'de ulusal bir gazeteye verdiği röportajda şunları ifade etmiştir: “Çoğunlukla göçmen işçiliğin yol açtığı psiko-somatik sorunlarla, nedenini bilemedikleri ağrılarıyla geliyorlardı. Daha önce doktor doktor dolaşmış, ağrılarının fiziksel nedenini araştırmış oluyorlardı. Oysa nedeni psikolojikti. Çoğu ülkelerinden çıkmış, Almanya'ya gelir gelmez fabrikaya girmiş. Yıllarca bazen 30 yıl kendilerini Almanya'ya kapatarak yaşamışlar. Büyük travma.”³¹ Bu travma ve psikolojik rahatsızlık durumu özellikle kadın göçmenlerde daha çok görülmekteydi. Kadın göçmenlerin, boyutları küçük ve şartları kötü olan evlerde yaşamaları ve zamanlarının çoğunu, dil sorununa dayalı olarak buralarda geçirmeleri yani dışarı ile iletişim eksikliği bu tür hastalıkları tetikleyen unsurlar olmuşlardır. Bunun yanında çalışan kadınların saatlerce bandlarda ve ağır şartlar altında çalışmaları, çalışan ve çalışmayan kadınların, gurbet ellerde eşlerinden gerekli desteği görememesi, vatan özlemi, hayallerin gerçekleşmemesi vb. sebepler, psiko-somatik rahatsızlıkların, göçmen Türk kadınlarda ciddi boyutlara ulaşmasına neden olmuştur.³² “Birinci Kuşak göçmen kadınlar Almanya'ya geldiklerinde ailevi sorunlarla karşılaşmışlardı. Eşler tarafından yeterince önemsenmeyen, ihmale uğrayan, kocalarının başka kadınlarla ilişkilerini sürdürdüğünü gören 1. nesil kadınlar büyük hayal kırıklığı yaşamışlardı, özellikle aile birleşimiyle gelen kadınlar. Bunun yanında yol yordam bilmemek, dilden anlamamak, farklı kültür ve anlayışlarla karşılaşmak onları içine kapanık hale getirmiş, bir kısmının evi ve çocukları dışında dünyası olmamış, bir kısmı temizlik düşkünü hastalık hastası olmuştu.”³³ Almanya'da iş hayatına katılan kadınların, katılmayan kadınlara oranla sağlık durumlarının en azından psikolojik olarak daha iyi durumda olduğu ifade edilmektedir. Çünkü çalışan kadın, başka çevrelerle iletişime geçerek ve dil problemini az da olsa çözerek sosyal izolasyondan kurtulmuş olmakta, dolayısıyla

psikiyatri/ diasporada- yasayan-insanlarımızın sağlık sorunları, 2015.

³⁰ Turan, *Almanya'da Türk Olmak*, s.108.

³¹ Ahmet Tulgar, *Milliyet* 2004.

³² Şen, Goldberg, *Türken in Deutschland*, s. 62; Kılıçarslan, *Almanya'da Türk Kadınları*, s. 40-44.

³³ Zekiye Demir, *Almanya'da Yasayan Türk Kadınları*, DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 24.

psikolojik rahatsızlığın sebeplerinden biri olan yalnızlığı en aza indirmektedir.³⁴

Özet olarak ifade etmek gerekirse, göç eden ilk nesil Türk işçiler, göçün ilk yıllarında eğitim ve iş niteliği açısından üst seviyede olsa da bu durum daha sonraki yıllarda aşağıya doğru ciddi bir düşüş göstermiştir. Türk işçiler ağır sanayi, inşaat ve madencilik vb. sektörlerde, kirli, tehlikeli ve ağır işlerde çalışmış, çalıştıkları işler ağır olmasına rağmen çok düşük ücret almak durumunda kalmışlardır. Bu durum Türk işçileri gelirlerini yükseltmek adına fazla mesai yapmaya, gece vardiyası ve tatil günlerinde çalışmaya zorlamıştır. Cazip olmayan ve tehlikeli işlerde çalışmak, Türk işçilerin ileriki yıllarda hayatlarına olumsuz etki etmiş, kendilerinde sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına ve düşük emekli maaşı almalarına neden olmuştur.³⁵

2. Nesil Türk Göçmenler ve Çalışma Şartları

2. nesil Türk göçmenleri, 1. nesil Türk göçmenlerle karşılaştırıldığımızda çok fazla farklılığın bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu farklılıklardan bazıları, Almanya'ya seyahat ettikleri yaşlar, oturma süreleri, doğdukları ülkeler, eğitim durumları, iş durumları, iş tecrübeleri ve mesleki pozisyonları olarak sayılabilir. Dolayısıyla 2. nesil Türk göçmenler için homojen bir gruptan bahsetmek oldukça zordur.³⁶ Bundan dolayı 2. nesil Türk göçmenlerin iş durumlarını, meslek eğitimi (Ausbildung) ve eğitim, çalıştıkları işler, işsizlik ve kendi işyerlerini açma (Selbstständig) çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Almanya'da meslek eğitimi temelde çıraklık eğitimine dayanmaktadır. Bunun ön şartı da Hauptschule diye isimlendirilen bir lise türünü bitirmiş olmaktır. Dolayısıyla meslek eğitimi ile normal eğitim arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Bu çerçevede değerlendirildiğinde 2. nesil Türk göçmenler arasında eğitim seviyesi açısından bir bölünmüşlük vardır. Örneğin bu nesiller içerisinde bazı bireyler aileye Almanya'da küçük yaşta katılmış ve okul öncesi eğitim almıştır. Bazıları ise aileye küçük yaşta katılmalarına rağmen okul öncesi eğitim almamış, dolayısıyla Almancaya hâkim olamamış bireylerdir. Yine bu bölünmüşlük içerisinde aile birleşimi ile Almanya'ya gelen, Türkiye'de doğmuş ya da öğreniminin bir kısmını Türkiye'de yapmış bireyler mevcuttur. Bu bölünmüşlük 2. neslin eğitimine dolayısıyla meslek eğitimlerine etki etmiştir.³⁷ Almancanın yetersiz olması ve okuldaki

³⁴ Giselin Grotton, *Gesundheit und Kranksein in der Migration*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1991, s. 63.

³⁵ Turan, *Almanya'da Türk Olmak*, s. 50; Şen, Goldberg, *Türken in Deutschland*, s. 33.

³⁶ Ülger Polat, *Soziale und Kulturelle Identität Türkischer Migranten Der zweiten Generation in Deutschland*, Kovac Verlag, Hamburg 1997, s. 13.

³⁷ Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 186-192.

başarısızlık 2. nesil için meslek eğitimi alma konusundaki en büyük engel olmuştur. Temel hedef Hauptschule'yi bitirmek olsa da bu konuda sonuçlar hiç de iç açıcı olmamış, Türk öğrenciler hem Alman öğrenciler hem de diğer göçmen gruplarla karşılaştırıldığında eğitim açısından geri planda kalmıştır. 2. nesil Türk göçmenlerin büyük bir kısmının eğitim seviyesi düşüktü. Bunların bir kısmı ya Hauptschule'den mezun olmuş ya da hiçbir okulu bitirememiştir.³⁸ Ursula Boos- Nünning, Türk gençlerinin meslek eğitimi durumlarının oldukça kötü olduğunu, bu durumun Gymnasium ya da eş değer okullara giden öğrenciler çerçevesinde değerlendirildiğinde de Türk gençlerin büyük bir kısmının, niteliksiz mesleki okul eğitimi ya da iş eğitiminde yer aldığını ifade etmiştir.³⁹

Mesleki gelişme için gerekli olan Hauptschule'yi bitirme, Almancaya hâkim olma vb. gibi ön şartlar 2. nesil Türk gençlerin aşamadığı engellerdi. Bu engelleri aşamama Türk gençlerin mesleki eğitime katılma oranını düşürmüştü, mesleki eğitime katılabilenlerin de genelde Almanların tercih etmediği endüstriyel ve teknik alanlarda meslek eğitimi yapmalarına neden olmuştur. 1980/1981 yıllarında çıraklık eğitiminden yararlananların oranı sadece % 11'idi. Hauptschule'yi bitiren ve bitirmeyenlerden toplamda meslek eğitimi görenlerin sayısı sadece 1/3'ü bulabilmekteydi. Bunların % 64'ü bu kursların hiç bir yararını görmediklerini söylemiştir. Daktilo, Bilgisayar, Oto Mekaniker, Dikiş-Nakış, Kuaförlük, Elektrikli alet tamirciliği vs. kız ve erkek gençlerin o dönemde devam ettiği meslek dalları içerisinde yer almaktaydı. Ancak bu meslek kursuna katılanlardan sadece % 21'i eğitimini gördükleri mesleği kendilerine iş edinmiştir.⁴⁰ 1985/1986 yıllarında Türk gençlerin büyük bir bölümü zanaat işlerinde (% 51,6) (im Handwerk) % 4,4'ü endüstri ve ticarete meslek eğitimi almaktaydı. Sadece % 4,5'i kamu hizmeti, ekonomi, serbest meslek ve ev ekonomisi alanındaki meslek eğitimini tamamlamıştı.⁴¹ 1985 yılında 2.629 Türk genci berberlik mesleğini, - özellikle bayanlar- 1.824 Türk genci de otomotiv teknikerliği mesleğini öğrenmişti. Meslek eğitimi alan Türk gençlerin % 21'i bu iki mesleğe yoğunlaşmıştı. Bu meslek tercihleri, Türk gençlerin kalite gerektirmeyen işlerde çalıştıklarını, kamu hizmeti gibi belli bir nitelik isteyen işlerde yer alamadıklarını göstermektedir.⁴² Yine 2. nesil Türk bayanların meslek eği-

³⁸ Polat, *Soziale und Kulturelle Identität*, s. 16.

³⁹ Ursula Boos-Nünning, *Berufswahl türkischer Jugendlicher*, Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg 1989, s.13.

⁴⁰ Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, s. 284-253.

⁴¹ Gerhard Jahn, *Sozialisation und Lebenslage der zweiten Migrationsgeneration: eine empirische Untersuchung zur Lebenslage der Migrantenjugendlichen türkischer Herkunft in der Stadt Duisburg*, Dissertation Uni Duisburg 1992, s. 61.

⁴² Boos-Nünning, *Berufswahl türkischer Jugendlicher*, s. 13.

timindeki durumlarını genel veriler ışığında değerlendirdiğimizde, mesleki eğitimlerinin olumlu olmadığını tahmin etmek güç değildir. 1984 yılında göçmen kadınların sadece % 17,4'ü meslek eğitimi alırken bu oran göçmen gençlerde %29,5'di. 1987 yılında yaklaşık her üç göçmen erkekten biri, meslek eğitimi yapabileceği bir yer bulurken, sadece altı göçmen bayandan biri kendine meslek eğitimi yapabileceği bir yer bulmaktadır.⁴³

Burada zikredilmesi gereken bir durum da, genelde göçmenlerin özelde ise Türk gençlerin meslek eğitimi yapacakları işyeri bulma konusunda karşılaştıkları zorluklardır. Bazı genç göçmenlerin nitelikli okul bitirmelerine rağmen, meslek eğitimi yapabilecekleri işyeri bulma konusunda Almanlar karşısında şansları oldukça azdır. Bu şans Türk gençleri arasında kendilerinin ve anne babalarının meslek eğitimi alma konusunda ortaya koydukları motivasyona rağmen, diğer göçmenlere nazaran Almanlar karşısında daha da azdır. Yine meslek eğitimine katılmak için başvuranların sayısının artması göçmenlerin şansını aşağılara çekmektedir. Ayrıca meslek eğitimi verilen işyerlerinin bir takım sebeplerle göçmenleri kabul etmemeleri aşılması gereken bir başka sorundur. Bazı işletmeler, işyerlerinde göçmenlerin çalıştırılması durumunda işyerindeki ahengin bozulacağını, işyerinde göçmenlerin bulunmasının müşterileri üzerinde olumsuz etki edeceğini düşünmüşlerdir. Bunun yanında işe geç gelme ve sık sık hasta olma vb. gibi durumların işyerinde düzensizlik oluşturacağı düşüncesi, göçmenlerin meslek yapabilecekleri işyerleri bulmalarını zorlaştırmıştır.⁴⁴ Araştırmalar aynı okul mezunu olmalarına rağmen göç geçmişine sahip gençlerin, Almanlar karşısında meslek eğitimi alacak işyeri bulma konusunda ciddi sıkıntılarla karşılaştıklarını ve mağdur olduklarını ortaya koymuştur. Örneğin Alman öğrencilerden Hauptschule ve Sonderschule mezunu olanların % 43'ü meslek eğitimi yapabilecek bir yer bulabilirken, aynı okul mezunu göçmen öğrencilerin sadece % 23'ü meslek eğitimi alabileceği bir yer bulmayı başarabiliyordu. Göçmen ve Alman öğrenciler arasındaki bu farkın, Realschule mezunları çerçevesinde değerlendirildiğinde daha da fazla olduğu görülmektedir. Realschule mezunu Alman gençlerin % 61'i meslek eğitimi alabileceği bir yer bulabilirken, bu oran Realschule mezunu göçmen gençlerde %24'e kadar düşmüştür.⁴⁵

2. nesil Türk gençlerin bitirdikleri okul ve aldıkları meslek eğitimi yaptıkları ya da yapacakları işlerde etkin bir rol oynamıştır. Her ne kadar 2.

⁴³ Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, Berufsbildungsbericht, Bonn 1987, s.118-119.

⁴⁴ Polat, *Soziale und Kulturelle Identitaet*, s. 18-19.

⁴⁵ Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Bericht der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland, Berlin August 2005, s. 63.

nesil Türk gençleri içerisinde “hangi mesleğe sahip olmak istersiniz?” sorusuna babalarının işini yapma oranı % 1,7 gibi çok çok düşük olsa da realite hiç de öyle değildi.⁴⁶ Doktor, öğretmen, mühendis, eczacı vb. gibi mesleklere sahip olma arzusu 2. nesil Türklerin aldıkları eğitimle ve Almanca-ya hâkim olmayla bağlantılı olarak ulaşamayacakları mesleklerdi.⁴⁷ Dolayısıyla 20-30 yaşlarındaki Türk gençlerin çoğu babalarının çalıştıkları işlerde çalışmak durumunda kalmışlardır. 1980’li yıllarda Türk gençlerin dörtte üçü nitelsiz işlerde çalışmış, 90’lı yıllarda hem 1. hem de 2. nesil göçmenlerin çoğu üretim ve endüstri sanayiinde kendilerine iş bulabilmişlerdir. Göçmenlerin büyük bir bölümü tekstil, elektrik endüstrisi, gastronomi, hasta bakıcılığı ve temizlik sektöründe çalışmaktaydı. Bu sektörler genellikle düşük ücretli, toplum içerisinde düşük statüye sahip olan iş alanlarıydı. Bu durum hem 1. nesil hem 2. nesil için geçerli idi. Aynı okul muzunu olmalarına rağmen Türk göçmenlerin büyük çoğunluğu bilek gücüne ihtiyaç duyulan işlerde çalışırken Almanlardan sadece % 20’si bu işlerde çalışmaktaydı. Göçmenlerin icra ettikleri işler genelde sağlık açısından tehlikeli, monoton ve düşük ücretli, özel bir nitelik gerektirmeyen işlerdi.⁴⁸ Nermin Abadan Unat, 2. nesil Türk göçmenlerin eğitim farklılığının, yeterli düzeyde Almanca bilmemelerinin ve Almanya’da çalışma izni alabilmek için ileri sürülen koşulların bir sonucu olarak en az istenilen, en ağır ve beceri istemeyen düz işleri yapmak zorunda kaldıklarını, başka bir ifadeyle babalarının yaptıkları işlerle yetinmek durumunda kaldıklarını ifade etmiştir.⁴⁹

1.1. Çalışma şartlarının 2. Nesil Türk Göçmenler Üzerine Etkileri

2. nesil Türk göçmenler daha önce ifade edildiği gibi homejen bir gruptan oluşmamaktaydı. 2. neslin bazıları çocukluğunun bir kısmını Türkiye’de geçirdikten sonra Almanya’ya gelmiş bir kısmı ise Almanya’da doğmuş ve sosyalleşmesini burada tamamlamıştır. Bu durum 2. nesil için geleceğe dair bir umut ve beklentiyi beraberinde getirmişti. Artık 2. nesil babalarının yaptıkları düşük ücretli, pis ve güvencesiz işleri yapmak istemiyorlardı. Ancak daha iyi koşullarda çalışmak için gerekli olan eğitim ve diğer alanlarda ciddi bir başarı gösteremedikleri için, istemeyerek de olsa babalarının işlerini yapmak zorunda kalmışlardır. Bu durum onlarda ciddi hayal kırıklığı ve büyük hüsrana yol açmış farklı tavırlar geliştirmelerine sebep olmuştur. Bu tavırların başında yaşadıkları çevrede, sorunlarının çözümünü alkol, esrar, eroin gibi uyuşturucu maddelerde aramak yer alırken, başka

⁴⁶ Türkdöğan, *İkinci Neslin Dramı*, s. 62.

⁴⁷ Boos-Nünning, *Berufswahl türkischer Jugendlicher*, s. 22 vd.

⁴⁸ Polat, *Soziale und Kulturelle Identität*, s. 20-23.

⁴⁹ Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 186-192.

bir tavır ise sürekli saldırgan bir davranış ortaya koyarak holiganizm denen gençlik suçlarına karışma olmuştur. Saldırgan davranışlar, alkol ve uyuşturucu madde kullanımı 2. nesil Türk göçmenlerin hem psikolojilerini hem de sağlıklarını ciddi manada etkilemiştir.⁵⁰

2. nesil Türk göçmenlerin diğer bir problemi de kendilerine rehberlik edecek, onları yönlendirecek bireylerin eksikliğidir. Bu eksikliğe yukarıda ifade edildiği üzere sosyal statüyle ilgili beklentilerin gerçekleşmemesi, aynı zamanda iç dünyalarında, içinde yaşadığı toplumun değer ve normları ile kendi değer ve normları arasında bir çatışma yaşamaları onlarda bir güvensizlik, endişe ve “anomiye” varan durumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵¹ Yapılan araştırmalarda, 2. neslin çoğu zaman farklı iki kültür arasında yaşaması ve bu iki kültür arasında sıkışması nedeniyle psikolojik sorunlar ve kimlik krizi yaşadıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında gençlerin yaşadığı evdeki sosyal durum ve ailenin beklentisi ile göç ettikleri ülkedeki ve aile dışındaki sosyal- kültürel çevre farklılıkları, onların hem gönül dünyalarında hem de kimliklerinde krizler meydana getirmiş, bu da onlarda çoğu zaman psikolojik ve psiko-somatik sorunların görülmesine neden olmuştur.⁵²

Almanya’ya göç eden Türk işçiler ve onların çocukları, gerek lisan gerek kültür gerek se sosyal farklılıklar yüzünden çoğu zaman bir yalnızlık duygusu içinde yaşamışlardır. Bu yalnızlık duygusunu gidermek için gettolar oluşturmuşlardır. Ancak bu gettolarda yalnızlık duygusunu tamamen aşamamışlar ve dolayısıyla buna bağlı olarak özellikle işçilerin eşleri ve çocukları ciddi psikolojik sorunlar yaşamışlardır. İşçiler ve ailelerinde meydana gelen bu ruhi bunalımlar, onların moral motivasyonunu etkilemiş, cinnet geçirmelerine ve ahlaki bunalımlar yaşamalarına neden olmuştur. Bu duruma bağlı olarak işçilerde gastrit, ülser ve sinir hastalıkları yaygın olarak görülmüştür. Bunun yanında çocuklarda görülen sinirlilik ve uyumsuzluk, birçok sosyal problemi beraberinde getirmiştir. İçinde yaşadıkları topluma uyamamanın yarattığı sosyal gerilimler, hayal kırıklığı ve çatışma durumları, açık depresyon halleri, hüznün ve içe dönüklük, saldırganlık, korku halleri, uyumsuzluk ve dikkatsizlik gibi psikolojik rahatsızlık yanında sık sık rastlanılan karın ağrısı, kalp sancıları, baş ağrısı gibi somatik rahatsızlıklar 2. nesilde görülen ciddi sağlık sorunlarıydı.⁵³

Yukarıda sayılan sorunlar elbette 2. nesil Türk göçmen kadınlar için de geçerlidir. Ancak bunlara ilaveten, 2. nesil kız çocuklarında görülen bazı

⁵⁰ Abadan-Unat, *a.g.e.*, s. 191; Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, s. 49-50.

⁵¹ Turan, *Almanya’da Türk Olmak*, s.108

⁵² Polat, *Soziale und Kulturelle Identitaet*, s. 24.

⁵³ Türkdoğan, *İkinci Neslin Dramı*, s. 42-43.

sorunları Nermin Abadan Unat daha çok aile içinde yaşanan durumlarla bağlantılı görmektedir. “2. nesil kız çocukları için her ne kadar sevimsiz, itibarsız bir iş bile evde kapalı kalmaktan daha iyi görünmüş olsa da, küçük yaşta evlenme, ailevi sorunlar, boşanma durumu, bu boşanmaya bağlı olarak oturumu kaybetme korkusu ve dolayısıyla eşinin baskısına boyun eğme, dil yetersizliği ve tanışılacak birilerinin sınırlı olması gibi sebepler, onlarda endişe, korku depresyon gibi psiko-somatik rahatsızlıkların sıkça görülmesine neden olmuştur.”⁵⁴

Sonuç olarak, 2. nesil Türk göçmenler her ne kadar belli bir nitelik gerektiren işlerde bir takım başarılar elde etse de çoğunluğu babalarının yaptıkları işleri yapmış, babalarının bulunduğu işçi sınıfı kategorisinde yer almışlardır. Yaptıkları işler meslek eğitimi ve okul hayatındaki başarıyla doğru orantılı olduğundan, meslek eğitimini tamamlayamayan, okul hayatını başarıyla bitiremeyen Türk gençler, cazip olmayan, ağır iş yüküne sahip meslekleri, yani babalarının işlerini yapmak durumunda kalmışlardır.⁵⁵ 2. nesil Türk göçmenlerin nitelik gerektirmeyen işleri yapmalarına ve düşük gelirlili meslek dallarında yer almalarına, onların göç hayatı, sosyal geçmişi ve eğitim durumları etki etmiştir. 2. nesil Türk gençleri, babalarının meslekleri dikkate alındığında genelde işçi sınıfından gelmeleri, babalarının eğitim durumu ve mesleki statüleri, onların eğitimini etkilemiş ve bu gençler Almanya’da Hauptschule’ye gitmek durumunda kalmıştır. Hauptschule’de ve meslek eğitimindeki başarısızlığa ilaveten Almanya’da işsizliğin artması, bazı alanlarda ayrımcılığa maruz kalmaları gibi sebepler onların iş hayatlarını ve geleceklerini belirlemiştir.⁵⁶

1. 3. Nesil Türk Göçmenler ve Çalışma Şartları

3. nesil Türk göçmenlerin çalışma şartlarını ortaya koyan çok fazla veri yoktur. 3. nesille ilgili bilgiler, genellikle istatistiki verilerle elde edilmeye çalışılmaktadır. Özellikle Almanya’da yaşayan yabancılar ve göçmenler üzerine, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Göç ve Mülteciler Dairesi) kurumunun yapmış olduğu çalışmalar dikkat çekmektedir. Biz de 3. nesil Türk göçmenlerin çalışma şartlarını ortaya koyarken bu kurumun ve diğer kurumların yapmış olduğu çalışmalardan yararlanmaya çalışacağız.

Şu bir gerçektir ki başarılı bir eğitimin yanında kaliteli bir meslek eğiti-

⁵⁴ Abadan Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 191.

⁵⁵ Günther Schülze, *Berufliche Integration türkischer Arbeitnehmer*, Forschungsinstitut der Friedrich- Ebertstiftung, Bonn 1991, s. 179.

⁵⁶ Ursula Mehrlaender, *Türkische Jugendliche keine Berufliche Chancen in Deutschland*, Forschungsinstitut der Friedrich- Ebertstiftung, Bonn 1983, s. 168.

mi, iş piyasasında yer edinme konusunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Almanya’da yaşayan yabancılar özellikle yabancı gençler için meslek eğitimi, gelecekleri açısından çok önemlidir. Meslek eğitimi alan ve bu eğitimi tamamlayan gençlerin iş piyasasındaki konumlarının, meslek eğitimi almayanlardan daha iyi durumda olduğu gerçeği dikkate alındığında, meslek eğitiminin önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen Almanya’da yaşayan yabancılar, meslek eğitimi alma noktasında iyi durumda değildir. Almanya’da yaşayan yabancı genç ve yetişkinlerin, göçmen geçmişe sahip Alman vatandaşı olan gençlerin, meslek eğitimi durumları Alman gençlerle karşılaştırıldığında hala düşük seviyededir. Dolayısıyla bu gençler yoğun olarak özel bir nitelik gerektirmeyen işlerle meşgul olmakta ve işsizlikten en çok etkilenenler arasında yer almaktadırlar. Bu sebeple Almanya’da yaşayan Türklerin mesleki eğitimdeki durumlarına baktığımızda durum hiç iyi değildir. 2006/2007 yılları arasında beş göçmen grubu kapsayan araştırmanın verilerine göre, Almanya’da yaşayan Türklerin durumu genel olarak değerlendirildiğinde, Türklerin % 58’i Almanya’da meslek eğitimi almamıştır. Cinsiyet açısından durum değerlendirildiğinde Türk erkeklerin % 47,3’ü Almanya’da meslek eğitimi almamışken bu oran kadınlarda % 70,1’e çıkmaktadır. Okula ya da meslek eğitimine devam eden Türk erkeklerin oranı % 10,8, Türk kadınların oranı ise % 10,5’dir. Meslek eğitimine sahip olan erkeklerin oranı ise % 29,6 iken bu oran kadınlarda % 12’lere kadar düşmektedir. Bu araştırmaya katılan 1.544 kişi içerisinde öğrenciler dâhil edilmediğinde meslek eğitimi almama oranı ciddi boyutlara ulaşmaktadır. Buna göre Almanya’da meslek eğitimi almayan Türklerin oranı, öğrenciler dâhil edilmediğinde % 69’u bulmakta, cinsiyete göre değerlendirildiğinde de bu oran erkeklerde % 61,3’e kadınlarda %77,7’ye kadar çıkmaktadır.⁵⁷ Türkiye Uyum ve Araştırma Merkezinin NRW’de 2011 yılında Türkler üzerine yapmış olduğu araştırmanın verilerine göre, Türkiye kökenli göçmenlerin, 18 yaş ve üzerinde olanların hemen hemen yarısı (% 47) meslek eğitimine sahip değildir. Cinsiyet açısından durum değerlendirildiğinde erkeklerin % 39,9’u meslek eğitimine sahip değil iken, bu oran kadınlarda % 55,6’ya çıkmaktadır.⁵⁸ Genç nesil açısından konu değerlendirildiğinde Almanya’da yaşayan Türk gençlerin meslek eğitimine katılma durumu diğer yaş gruplarına göre daha yüksektir. Ancak

⁵⁷ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Basisbericht: Berichtsband Repraesentativbefragung “Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland 2006/2007” (RAM), Zur Situation der fünf grössten in Deutschland lebenden Auslaendergruppen, April 2010, s. 78, und RAM 2006/2007 Tabellenband, s. 54.

⁵⁸ Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Integrationsprozesse türkeistaemmiger Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen, Essen Februar 2012, s. 50.

mesleki eğitime katılma durumu Almanlarla karşılaştırıldığında hala çok düşük seviyededir. Türkiye ve Uyum Araştırmaları Merkezi'nin 2010 yılında NRW Eyaletinde yaşayan Türklerle ilgili yaptığı araştırmada 30 yaş altı Türk gençlerin % 39,7'si mesleki eğitim (Ausbildung) almaktadır. Aynı yaş grubu içerisinde meslek eğitimi olmayan gençlerin oranı ise % 27'dir. Bu oran 30-44 yaşları arası Türklerde % 44,2'ye, 45-59 yaş grubu Türklerde % 57,4'e çıkmaktadır.⁵⁹ Meslek eğitimine sahip olup olmama durumu kuşaklar açısından değerlendirildiğinde ise, 2011 yılında NRW'de yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerden 1. nesil Türk göçmenlerin % 73,3'ü, 2. nesil Türk göçmenlerin % 31,9'u ve 3. nesil Türk göçmenlerin % 46,3'ü meslek eğitimine sahip değildir.⁶⁰

Almanya'da meslek eğitimini tamamlayan Türklerin aldıkları meslek eğitimi, yaptıkları ya da yapacakları işleri belirleme açısından önemlidir. RAM araştırmasına göre meslek eğitimini Almanya'da tamamlayan Türk erkeklerin % 52,3'ü imalat sektöründe meslek eğitimi almış iken, ticaret alanında meslek eğitimi alanların oranı % 8,2'dir. Hizmet sektöründe meslek eğitimi alan Türk erkeklerin oranı ise % 6,9 dur. % 14,1 oranında Türk erkekleri ise inşaat sektöründe meslek eğitimi almıştır. Kadınlar açısından durum değerlendirildiğinde, Türk kadınların % 7,4'ü imalat sektöründe, % 36'sı hizmet sektöründe, % 26'sı ticari sahada meslek eğitimi almıştır.⁶¹

Almanya'da çalışan Türkiye kökenli göçmenlerin istihdam edildikleri meslekler ise RAM verilerine göre şöyle özetlemek mümkündür:

- % 70,8 oranında Türk erkek işçi, % 14,1'i de sözleşmeli olarak (Angestellte erwerbstatig) çalışmaktadır.
- Çalışan Türk kadınların % 50,6'sı işçi, % 32,3'ü sözleşmeli olarak çalışmaktadır.
- % 45,9 oranında Türk erkek ve kadın niteliksiz işçi olarak çalışmaktadır. (ungerlerte und angerlerte Arbeiter)
- % 42,5 oranında Türk erkek imalat, endüstri ve zanaat sektöründe çalışırken, (verarbeitende Gewerbe, Industri und Handwerk) % 15,2 Türk erkek hizmet sektöründe çalışmaktadır.
- % 18,7 oranında Türk kadın imalat sektöründe çalışırken, % 42,2 oranında Türk kadın hizmet sektöründe çalışmaktadır.⁶²

⁵⁹ Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Essen Januar 2011, s. 63.

⁶⁰ Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Zusammenfassung der Ergebnisse der 12. Mehrthemenbefragung 2011, Essen Oktober 2012, s. 8.

⁶¹ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, RAM Studie 2006/2007, April 2010, s. 83-84.

⁶² Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, RAM Studie 2006/2007, April 2010, s.

Başka bir araştırmaya göre, 2006 yılında Türklerin % 40'ı işçi olarak çalışırken, uzman (Facharbeiter) ve ustabaşı (Meister) olarak çalışanların oranı % 25'dir. 16-45 yaş arası göçmen çocuklarının ise % 24'ü işçi olarak çalışırken, % 22'si de uzman, (Facharbeiter) ve ustabaşı olarak çalışmıştır. Cinsiyet açısından değerlendirildiğinde ise Türk erkeklerin % 36'sı Türk kadınların % 50'si işçi olarak çalışmıştır. Yine aynı araştırmaya göre Türkiye kökenlilerin % 40' tan fazlası imalat sanayiinde çalışırken, % 30'u da hizmet sektöründe çalışmaktadır.⁶³

Türkiye Uyum ve Araştırmaları Merkezi verilerine göre NRW' de Türkiye kökenli göçmenlerin hemen hemen yarısı (% 48) çalışan (erwerbstatig) iken, istihdam edilenler içerisinde % 41'i tam zamanlı, % 7'si de yarı zamanlı işlerde çalışmaktadır. İstihdam içerisinde yer almayan Türkiye kökenli göçmenlerin oranı ise % 46'dır. Ufak tefek (geringfügig) işlerde çalışan ya da hiçbir işte çalışmayanlar içerisinde büyük bir oranı (36,3) ise ev hanımları oluşturmaktadır. Çalışanlar içerisinde yaklaşık % 44'ü yarı kalifiyeli işçi olarak (angelernte) çalışırken, % 9'u basit sözleşmeli işlerde uzmanlık eğitimi olmaksızın çalışmaktadır. Toplama bakıldığında % 53 oranında çalışan Türkiye kökenli göçmenlerin niteliksiz işlerde çalıştıkları görülmektedir. Türkiye kökenli göçmenlerin çalıştıkları branşlar açısından durum değerlendirildiğinde ise, Türkiye kökenli göçmenlerin % 39,7'si imalat sektöründe, % 29,5'i hizmet sektöründe çalıştıkları görülmektedir. İmalat sektörü içerisinde ise özellikle % 13 oranında metal, % 9 oranında da otomobil sanayiinde çalıştıkları görülmektedir. Türkiye kökenli göçmenlerin çalıştıkları meslekler, kuşaklar açısından değerlendirildiğinde büyük farklar olduğu görülmektedir. 1. nesilde niteliksiz ya da yarı nitelikli işte çalışanların oranı % 65 iken bu oran 2. ve 3 nesilde yaklaşık % 38'dir. Uzman ya da sözleşmeli olarak çalışan Türkiye kökenli göçmenlerin oranı, yüksek pozisyonlu sözleşmeli memurluklar da ilave edildiğinde 1. nesilde % 15, 2. nesilde % 54, 3. nesilde % 52 dir.⁶⁴

İşsizlik açısından Almanya'da yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerin durumu pek iyi durumda değildir. Göçmenler arasında işsizlikten en çok etkilenen Türkiye kökenli göçmenlerdir. 2003 yılında Türkiye kökenli göçmenlerin işsizlik oranı % 31 di ve bu oran diğer göçmenler içerisinde en yüksek orandı.⁶⁵ Özellikle Almanların, işlerinin Türkler tarafından ellerinden alındığı ön yargılarının aksine 2005 yılında % 25,5 üzerinde Türk iş-

88-92 und RAM Studie Forschungsbericht 8, April 2010, s. 122-133.

⁶³ Destatis, GESİS-ZUMA, WZB, Datenreport, Bonn 2008, s. 205-207.

⁶⁴ Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Essen Februar 2012, s. 60-63.

⁶⁵ Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Bericht 2005, August 2005, s. 95-96.

sizdi ve bu işsizlerin % 40'ı uzun süre işsiz kalmıştı.⁶⁶ 2006 yılında da bu olumsuz tablo pek değişmemiş, Türkiye kökenli göçmenler % 32 ile diğer yabancılar içerisinde işsizlikte en üst sırada yer almıştır.⁶⁷ 3. nesil açısından işsizlik durumu değerlendirildiğinde, her ne kadar eğitim ve meslek eğitimlerindeki yükselişe bağlı olarak belli mesleklerde kendilerine iş imkânı bulsalar da işsizlikten etkilenme oranları yüksektir. Bu duruma etki eden sebeplerden biri aldıkları meslek eğitimi çerçevesinde iş bulamamalarıdır. 2011 yılında NRW'de yaşayan Türkiye kökenli göçmenler içerisinde Fachhochschule ve Üniversite bitirenlerde işsizlik oranı % 14' tür. Bu kişiler yüksek eğitime sahip olmalarına rağmen ciddi oranda işçi olarak ya da fazla nitelik gerektirmeyen sözleşmeli pozisyonlarda çalışmaktadır. Son derece nitelikli Türkiye kökenli göçmenler'in %38'i iyi bir meslek eğitimine rağmen kendi mesleklerine uygun işlerde çalışma imkânı bulamamıştır.⁶⁸ Son yıllarda Alman üniversitelerinde okuyan Türk öğrencilerin sayısında bir artış söz konusudur. Her ne kadar bu artış Almanya'da yaşayan Türk nüfusu açısından değerlendirildiğinde düşük olsa yine de önemli bir gelişmedir. Bu öğrenciler babalarının yaptığı işleri terk etmek ve ekonominin her branşında yer almak istemektedirler. Ancak 3. nesil içerisinde çok sayıda nitelikli Türk, Almanya'da aldıkları eğitim ve mesleğe uygun iş ve işyeri bulamadıkları için Türkiye'ye dönmektedirler. Bu kişiler Türkiye'yi sadece tatillerde görmüş ve Türkiye'de "Almancı" olarak nitelenmiş olmalarına rağmen, Almanya'yı terk etmekte ve Türkiye'de kendi mesleklerine uygun iş bulmaya çalışmaktadırlar. Bu da Almanya'da yaşayan nitelikli Türklerin sayısının düşmesine neden olmaktadır.⁶⁹ Kamuran Sezer ve Nilgün Dağlar'ın araştırmasına göre nitelikli Türk göçmenlerden özellikle Akademisyen olanların ve üniversitede okuyan öğrencilerin % 36'sı Türkiye'ye dönmeyi amaçlamaktadır. Türkiye'ye dönmeyi istemelerindeki sebepler arasında % 41,3 oranında Almanya'da vatan duygusunun eksik olması, % 38,4 oranında ise işe dayalı sebepler (berufliche gründe) öne çıkmıştır.

1.1. Çalışma şartlarının 3. Nesil Türk Göçmenler Üzerine Etkileri

Almanya'da yaşayan 3. nesil açısından ön plana çıkan en önemli problem işsizlik olarak görülmektedir. Eğitimini Almanya'da tamamlamış, dil

⁶⁶ Angelika Königseder, Birgit Schulze, " Türkische Minderheit in Deutschland", in : *Information zur Politische Bildung* 271, Bonn 2005, s. 29.

⁶⁷ Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 7. Bericht, Dezember 2007, s. 71-72.

⁶⁸ Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Essen Februar 2012, s. 65.

⁶⁹ Rufai Karakaya, Integrationsprobleme türkischer Migranten in Deutschland, Dissertation Uni Köln 2012, s.78.

sorununu halletmiş ve sosyalleşmesini Alman toplumu içerisinde gerçekleştirmiş 3. nesil Türkler için, kendilerine uygun iş bulamama en büyük sorundur. İşsiz kalan, eğitimini tamamlayan ancak kendine uygun iş bulamayan, aile ve sokak arasında sıkışan 3. nesil, kendini sokağa, şiddete, içkiye, kumara ve uyuşturucuya vermektedir. “Şiddetin hem fiilen hem de sembolik olarak gençlerin hemen yakınlarında gündelik hayatın içerisinde olması, beraberinde travmatik davranışları da getirmektedir. Bu durum sürekli yaşanabilecek, taşınabilecek bir yük değildir ve sosyal olarak başaramamış gençleri içinde buldukları gruplarda bile yalnızlığa itmektir.”⁷⁰ Yine içinde buldukları toplumda, sırf isimleri ya da görünüşleri yüzünden ayrımcılığa maruz kalan gençler toplumun kıyasına itilmekte, dolayısıyla bu gençler mantıklı tavırlar geliştirip sorunlarını aşmak yerine, sorunlarından kaçıp kendilerini alkol, uyuşturucu ve şans oyunlarına vermektedir.⁷¹

Sonuç

Sıla hasreti çeken, sosyal ve kültürel açıdan farklı bir ülkede yaşamak zorunda kalan bireyler için çalıştıkları işyerleri, yaptıkları işler ve elde ettikleri kazançlar onların hayatlarını olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum Almanya’ya göç eden ve orada yaşayan Türkler açısından incelendiğinde, 1. nesil Türklerin ağır, zor, pis ve sağlık açısından tehlikeli işlerde çalıştıkları ve kötü çalışma şartları onların hem sağlıklarını hem de sosyal hayatlarını olumsuz etkilediği tespit edilmiştir. 2. nesil Türklerin çalışma şartlarında kısmi bir düzelme gerçekleşse de bu yeterli ölçüde olmamış, iş ve işyeri koşullarındaki olumsuz durumlar devam etmiştir. 3. nesil Türklerde eğitim seviyesi artmış, nitelikli bireyler yetişmiş olmasına rağmen Almanya’da iş bulma ve işe yerleştirme konusunda Türklerle karşı bir ayrımcılığın olduğu bunun nitelikli elemanların kendi vatanlarına yani Türkiye’ye dönmelerine neden olmuştur. Özetle 1. nesil Türkler Almanya’ya sağlıklı bir şekilde göç etmişler, ancak ağır çalışma şartları onlarda belli sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına neden olduğu saptanmıştır. Özellikle sırt ağrıları, mide hastalıkları ve psiko-somatik rahatsızlıklar çokça görülen rahatsızlıkların başında gelmekteydi. 2. nesil Türk göçmenlerde ise daha çok beklentilerinin karşılanmamasına ve iki kültür arasında kalmanın getirdiği çelişkiler sonucunda ortaya çıkan psikolojik sorunlar ve alkol ve uyuşturucuya dayalı rahatsızlıklar ön planda yer almaktadır. 3. nesil eğitimini ve sosyalleşmesini Almanya’da tamamlamış olsa da artan

⁷⁰ Ayhan Kaya, “Euro Türkler Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegration Tartışmaları”, *Göç Dergisi*, Ocak- Haziran 2015, sayı 1, cilt I, s. 55.

⁷¹ Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, s. 42.

işsizlik oranlarına bağlı olarak, iş bulma konusunda ayrımcılığa maruz kalmış bu da onların psikolojilerini ciddi manada etkilemiştir.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin, *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara 1964.

-----, Nermin, *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulusötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.

Adıgüzel, Yusuf, *Almanya'daki Türk Kuruluşlar*, Şehir Yayınları, İstanbul 2011.

Altıntaş, İsmail, *Dış Göç ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Bericht der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*, Berlin August 2005.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *7. Bericht*, Dezember 2007.

Boos-Nünning, Ursula, "Arbeiten und Wohnen als Lebensgrundlage" in *Fremde Heimat*, Klartext Verlag, Essen 1998.

-----, *Berufswahl türkischer Jugendlicher*, Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg 1989.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Basisbericht: *Berichtsband Repräsentativbefragung "Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland 2006/2007"* (RAM), Zur Situation der fünf grössten in Deutschland lebenden Auslaendergruppen, April 2010.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *RAM Studie 2006/2007*, April 2010.

Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, *Berufsbildungsbericht*, Bonn 1987.

Canatan, Kadir, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1990.

Çelik, Latif, *Göçtürkler 50 Jahre in Detschland*, Institut für Kultur Geschichts und Integrationsstudie, Würzburg 2011.

Demir, Zekiye, *Almanya'da Yasayan Türk Kadınları*, DİB Yayınları, Ankara 2010.

Destatis, GESİS-ZUMA, WZB, *Datenreport*, Bonn 2008.

DOMİT, *40 Jahre Fremde Heimat Einwanderung aus der Türkei in Köln*, Köln 2001.

Grottion, Giselinde, *Gesundheit und Kranksein in der Migration*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1991.

Herbert, Ulrich, *Gesichte der Auslaenderpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter*, C.H.Beck Verlag, München 2001.

Jahn, Gerhard, Sozialisation und Lebenslage der zweiten Migrationsgeneration: eine empirische Untersuchung zur Lebenslage der Migrantenjugendlichen türkischer Herkunft in der Stadt Duisburg, *Dissertation Uni Duisburg* 1992.

Karakaya, Rufai, Integrationsprobleme türkischer Migranten in Deutschland, *Dissertation Uni Köln* 2012.

Kaya, Ayhan, “Euro Türkler Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegration Tartışmaları, *Göç Dergisi*, Ocak- Haziran 2015.

-----, Ayhan, *Berlin’deki Küçük İstanbul Diasporada Kimliğin Oluşumu*, Büke Yayıncılık, İstanbul 2000.

-----, Ayhan, Kentel, Ferhat, *Euro Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

Kılıçarslan, Ayten, *Almanya’da 1. ve 2. Nesil Türk Kadınları*, Türkevi Yayınları, Köln 2012.

Kokshoorn, Kauth, Marchel, Erich, *Älter Werden in der Fremde – Wohn und Lebenssituationen älterer ausländischer Hamburgerinnen und Hamburger*, Sozial- Emprische Studie, Hamburg 1998.

Königseder, Angelika, Schulze, Birgit, “ Türkische Minderheit in Deutschland”, in: *Information zur Politische Bildung 271*, Bonn 2005.

Mehrlaender, Ursula, *Türkische Jugendliche keine Berufliche Chancen in Deutschland*, Forschungsinstitut der Friedrich- Ebertstiftung, Bonn 1983.

Perşembe, Erkan, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegration*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Polat, Ülger, *Soziale und Kulturelle Idenditaet Türkischer Migranten Der zweiten Generation in Deutschland*, Kovac Verlag, Hamburg 1997.

Schültze, Günther, *Berufliche Integration türkischer Arbeitnehmer*, Forschungsinstitut der Friedrich- Ebertstiftung, Bonn 1991.

Sen, İnci, “Diasporada Yasayan insanlarımızın Sağlık Sorunları” çevrimiçi, [http:// www. Drincisenpsikiyatri.com/genel-psikiyatri/diasporada-yasayan-insanlarımızın sağlık sorunları](http://www.Drincisenpsikiyatri.com/genel-psikiyatri/diasporada-yasayan-insanlarımızın-sağlık-sorunları), erişim (17. 02. 2015)

Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), Essen Januar 2011.

Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM), *Integrationsprozesse türkeistaemmiger Migrantinnen und Migranten in Nordreihn-Westfalen*, Essen Februar 2012.

Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (TAM),

Zusammenfassung der Ergebnisse der 12. Mehrthemenbefragung 2011, Essen Oktober 2012.

Şen, Faruk, Goldberg, Andreas, *Türken in Deutschland*, C. H. Beck Verlag, München 1994.

Şen, Faruk, Öz, Güray, İyidirli, Ahmet, *Almanya'daki Türklerin Kültürel Sorunları*, Önel Yayınevi, Köln 1996.

Turan, Kadir, *Almanya'da Türk Olmak*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997.

Türkdoğan, Orhan, *İkinci Neslin Dramı Avrupa'daki İşçilerimiz ve Çocukları*, Orkun Yayınevi, İstanbul 1984.

Wallraff, Günter, *Ganz Unten*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1985.

Wettich, Jane, *Migration und Alter Kulturelle Altersbilder im Wandel*, VDM Verlag, Saarbrücken 2007.

