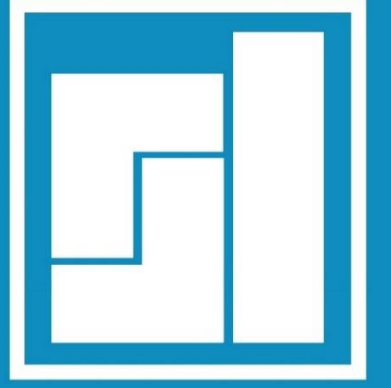


# Din ve İnsan Dergisi



Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

**Cilt: 3**

Volume: 3

المجلد: ٣

**Sayı: 5**

Issue: 5

العدد: ٥

**Haziran 2023**

June 2023

حزيران: ٢٠٢٣



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ISSN: 2980-1117



# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Din ve İnsan Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Journal of Religion and Human is an international scientific peer-reviewed journal.*

مجلة الدين والإنسان مجلة علمية دولية محكمة

**Kapsam:** Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.

*Scope: Religious, Islamic and Social Studies.*

المجال: الدراسات الدينية والإسلامية والاجتماعية

**Yayın Dili:** Türkçe, Arapça, İngilizce.

*Language of Publication: Turkish, Arabic, English.*

لغة الإصدار: التركية والعربية و الإنجليزية

**Periyot:** Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)

*Period: Biannually (June - December)*

تاريخ الإصدار: مرتان في السنة (حزيران-كانون الأول)

**Kuruluş:** 2021

*Founded in: 2021*

التأسيس: ٢٠٢١

**Yönetim Yeri ve İletişim Adresi**

*Management Location and Contact Address*

مكان الإدارة و عنوان التواصل

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Kuzey Ankara Yerleşkesi Şenyuva Mah. Seyhan Cad.

06300 - Keçiören/ANKARA

[dinveinsan@hbv.edu.tr](mailto:dinveinsan@hbv.edu.tr)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinveinsan>

## SAHİBİ

OWNER / مسؤول المجلة

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Adına

**Prof. Dr. İlhan ÜZÜLMEZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Rektörü V.

## BAŞ EDİTÖR

CHIEF EDITOR / رئيس المحرر

**Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

## EDİTÖR YARDIMCISI

ASSISTANT EDITOR / المحرر مساعد

**Arş. Gör. Okan UZUNÖZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

## ALAN EDİTÖRLERİ

SECTION EDITORS / محررو القسم العلمي

### Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences / علوم الإسلام الأساسية

**Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Ayşenur Elif ÜNAL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Fatma Zehra ÖZASLAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Muhammed Asım ÖZMEN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Ümit DÖNGEL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

### Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religion Sciences /

الفلسفة وعلوم الدين

**Doç. Dr. Tuncay AKGÜN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Abdülvahit ÖZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Mehmet Alperen SAZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

### İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts / تاريخ الإسلام والفنون

**Doç. Dr. Talip AYAR**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Kübra BALCI**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Musa AKBULUT**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

### ARAPÇA EDİTÖRLERİ

ARABIC EDITORS / محررو العربية

**Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

### İNGİLİZCE EDİTÖRLERİ

ENGLISH EDITORS / محررو الإنجليزية

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU  
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

### REDAKSİYON

REDACTION / التحرير

**Arş. Gör. Kübra BALCI**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

### ÖN KONTROL

PRE-CONTROL / التدقيق الأولي

**Arş. Gör. Okan UZUNÖZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

### MİZANPAJ

LAYOUT / التنسيق

**Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**YAYIN KURULU**

BROADCASTING BOARD / هيئة النشر

**Prof. Dr. Yakup CİVELEK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Fatih ÖZKAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**BİLİM ve DANIŞMA KURULU**

SCIENCE and ADVISORY BOARD /

هيئة الاستشارة والمعرفة

**Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ**

Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL**

Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Ahmet YAMAN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Bekir TATLI**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Prof. Dr. Bilal Kemikli**

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Cahid KARA**

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Celal Türer**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Engin ERDEM**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Hasan AKKANAT**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Prof. Dr. Hikmet ATİK**

Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. İbrahim KAPLAN**

Izmir Katip Çelebi Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Prof. Dr. İlhami GÜLER**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Mehmet Azimli**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Osman DEMİR**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Prof. Dr. Recep KILIÇ**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Doç. Dr. Davut ŞAHİN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK**

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Doç. Dr. Fatih KOYUNCU**

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

**Doç. Dr. Fatih ÖZKAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU**

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Mahmut DEMİR**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Musa BALCI**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ**

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

**Doç. Dr. Safiye KESGİN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Doç. Dr. Sagıp ATLI**

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Esmâ ÖZTÜRK**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih YÜCEL**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU  
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU**

**INTERNATIONAL ADVISORY BOARD /**

**هيئة الاستشارة الدولية**

- Prof. Dr. Anwar M. F. Mahmood (Irak)  
Prof. Dr. Choi Woo-Won (G. Kore)  
Prof. Dr. Dace Balode (Litvanya)  
Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo (Mısır)  
Prof. Dr. Galip Velu (Mekadonya)  
Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)  
Prof. Dr. Majeda Omar (Ürdün)  
Prof. Dr. Motasem Hamdan (Quds  
University)  
Prof. Dr. W. M. N. Wan Daud (Malaysian  
University of Technology)  
Prof. Dr. Najib al-Sudi (Yemen)  
Doç. Dr. Aripov Niyazali (Oş Devlet  
Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov (Kırgızistan  
Türkiye Manas Üniversitesi)  
Doç. Dr. Omer Awass (American Islamic  
College)  
Dr. Şumkar Masiraliyev (Oş Devlet  
Üniversitesi)

## HAKEM KURULU

### REFeree BOARD / لجنة الحكم

En az iki hakemin görev aldığı, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

تعتمد المجلة في التحكيم نظام إخفاء هويات المؤلفين والحكام, وتوظيف حكمين على الأقل

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Saffet KARTOPU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BATAR (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR (Karabük Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali Fidan (Trabzon Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU (Trabzon Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih YÜCEL (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Münteha MAŞALI (Marmara Üniversitesi)

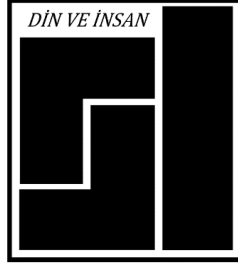
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Üyesi Mustafa Bilal ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Nevfel AKYAR (Milli Eğitim Bakanlığı)





# Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

## İÇİNDEKİLER

المحتويات / CONTENTS

Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN- Doç. Dr. Ali BALTACI <b>Dinî Eğilim Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları</b>	1-16
Prof. Dr. Osman DEMİR <b>XVIII. Asır Osmanlı Düşüncesinde Rü'yetullah ve Hâfız Sâlih b. Süleymân'ın Rü'yetullaha Dair Risalesi</b>	17-40
Dr. Mıhdar AKTULGA <b>Maniheizm'de Bir Töz Olarak Kötülük ve Kötülük Konusunda İnsanın Konumu</b>	41-60
Dr. Vasfi ABUZİD <b>Ahlak - Makasid İlişkisi, Makasid Düşüncesinin Ahlak İle İhyası</b>	61-80
Nebiye BUDAK <b>Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî ve Terceme-i 'Avârifü'l-Ma'ârif'te Semâ' Bahsi</b>	81-104
M. Bekir GÜLTEKİN <b>Kur'an ve Sünnette İdeal Âlimin Şahsiyeti</b>	105-130



# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3


Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
kamil.coskun@hbv.edu.tr

 ORCID: 0000-0002-5669-2777

Doç. Dr. Ali BALTACI  
Artvin Çoruh Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
baltaci7@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-2550-8698

DİNİ EĞİLİM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ:  
GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMALARI

THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS  
TENDENCY SCALE: VALIDITY AND  
RELIABILITY STUDIES

## Atıf:

Coşkun, M. K. & Baltacı, A. (2023). Dinî Eğilim Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları. *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 1-16.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 06.04.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 01.05.2023

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 1-16

## İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## DİNİ EĞİLİM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMALARI<sup>1</sup>

### THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS TENDENCY SCALE: VALIDITY AND RELIABILITY STUDIES

#### Özet

Kamusal alanda özellikle deizm, agnostisizm ve pagan inançlarının yaygınlaşmaya başladığına olan inanç, din eğiliminin modern bir araç ile ölçülmesini gerektirmiş ve toplumsal zeminde bu araştırmanın gerçekleştirilmesinin önemini belirginleştirmiştir. Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin dini eğilim düzeylerini belirlemeye yarayan bir ölçek geliştirilmesidir. Bu kapsamda Muş Alparslan Üniversitesinde öğrenim gören 1404 öğrenci, çalışma grubunu oluşturmaktadır. Ölçeğin faktörlerini belirleyebilmek için Açıklayıcı Faktör analizi kullanılmıştır. Faktörlere ayrılan ölçeğin güvenilirliğini belirleyebilmek amacıyla, öncelikle ölçekler için önemli bir iç tutarlılık yaklaşımı olan Cronbach Alfa katsayısı formülü kullanılmıştır. Cronbach Alfa katsayısı sonuçları Bileşik Güvenilirlik katsayısı ile doğrulanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği, iki aşamalı hiyerarşik doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Bu çalışmalara ek olarak her bir alt ölçeğin açıklanan ortalama varyansı hesaplanarak modelin birleşim ve ayrışım geçerliği de belirlenmiştir. Sonuç olarak Dini Eğilim Ölçeğinin, üniversite öğrencilerinin dini eğilimlerini ölçebilecek nitelikte geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu görülmüştür. Ayrıca ölçek yalnızca din bilimleri alanına değil farklı bilim dallarına da katkı sağlayacak bir esnekliğe sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dini Eğilim, Dini Eğilim Ölçeği, Ölçek Geliştirme

#### Abstract

In the public sphere, the belief that deism, agnosticism and pagan beliefs began to spread in the public sphere necessitated the measurement of religion with a modern tool and made it important to conduct this research. The aim of this study is to develop a scale to assess the religious tendency levels of university students. The study group in this case consists of 1404 Muş Alparslan University students. Explicit Factor analysis has been used to determine the factors of the scale. First, the Cronbachs Alpha Coefficient formula—which is a crucial internal consistency strategy for scales—was used to assess the reliability of the scale divided by the factors. The Cronbachs Alpha Coefficient results have been confirmed by the Composite Reliability Coefficient. The construct validity of the scale was tested by two-step hierarchical confirmatory factor analysis. In addition to these studies, the mean variance of each subscale is calculated and the validity of the combination and decomposition of the model is also determined. As a result, it was seen that the Religious Tendency Scale was a valid and reliable scale that could measure the religious tendencies of university students. Additionally, the scale is adaptable enough to contribute not only to the religious studies but also to different disciplines.

**Keywords:** Religion, Religious Tendency, Religious Tendency Scale, Scale Devoleopment.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenen BAP-18-İİF-4901-02 numaralı proje verileri esas alınarak hazırlanmıştır.

## Giriş

Din, etkileri farklı toplumlarda değişiklik göstermekle birlikte, sosyal yapı ve kültürün en önemli bileşenlerindedir. Günümüzde dini hassasiyetleri olan çevrelerce istenilen seviyede olmadığı düşünülen din pratikleri, sosyokültürel rol ve değerini korumaktadır. Dini uygulamaların azalmasına, Batı kaynaklı materyalist yaşam felsefesinin yaygınlaşması, farklı İslam anlayışlarının etkisi ve insanların aile yaşamlarında yaşanan radikal dönüşümler gerekçe gösterilmektedir (Ayten, 2010). Bunun yanında gelişen teknoloji ile yalnızlaşan insanların, dini pratiklerden de uzaklaştığı bilinmektedir (Ertit, 2013). Sosyal alanların dinamik yapısı gereği, bir olgunun diğer olgulardan ayrı düşünülmesi söz konusu değildir. Din gibi önemli bir toplumsal yapının pratik ve teorik temellerine yönelik ilgi, tutum, algı ve davranış değişikliğinin de farklı gerekçeleri olabilir.

Dini eğilimi, bir dine ilişkin pratik ve teorik esasları kabul etme, bilme, anlama, kavrama ve aktif olarak uygulama olarak adlandırılan Allport ve Ross (1967), iç kaynaklı (intrinsic/dâhilî) ve dış kaynaklı (extrinsic/haricî) dini eğilim ayrımı yapmaktadırlar. İç kaynaklı dini eğilimde, tüm esaslarıyla dinin kendisi temel alınır; yani başka bir amaç olmaksızın samimi bir şekilde dini olduğu gibi yaşamak hedeflenir. Dış kaynaklı eğilimde ise, din araçsallaşır; dış kaynaklı dini eğilimde asıl hedef, bireysel, toplumsal veya ekonomik birtakım yarar ve kazançlardır (Lewis, Maltby, & Day, 2005). Allport ve Ross'un (1967) sınıflandırması zamanla geliştirilmiş ve dini eğilime, "sorgulayıcı (quest/istiksau) dini eğilim" isimli üçüncü bir katman daha eklenmiştir. Sorgulayıcı dini eğilim, teorik ve pratiklerin, birey tarafından sürekli sorgulanmasına dayalı bir dindarlığı temsil eder. Şüphe, kendini sorgulama, diğer dinlerle karşılaştırma ve ihtilafli durumları öznel olarak betimleme gibi alt boyutlar söz konusudur (Ventis, 1995).

Dini eğilim, belirli bir dini inanca sahip olma ve günlük yaşamında bu inancın gereklerine uygun davranma olarak da adlandırılabilir (Norenzayan & Shariff, 2008). Bu durumda farklı dini eğilimleri sosyal sistem içinde gözlemek olasıdır. Çok kültürlü toplumlarda farklı dini eğilimlerin kamusal alanda sergilendiğine sıkça rastlanırken, daha kapalı sosyal toplumlarda yaşayan insanlar dini eğilimlerini açıklamaya çekinmektedirler (Pratt, 2006). Bu noktada dini eğilimin açık ve kapalı formlarının bulunması olasıdır. Açık dini eğilimler, toplum tarafından kabul gören dini inanışları kapsarken; kapalı dini eğilimler, toplum tarafından önyargı ile karşılanabilecek radikal yönelişleri ifade eder (Green&Stump, 2015). Örneğin toplumun büyük bir bölümünün Müslüman olduğu ülkemizde ateist, agnostik, deist veya pagan dinine inanların kapalı dini eğilim sergilemeleri olasıdır.

Toplum tarafından sunulan dini eğitimin kalitesi, dini seçim ve eğilimler üzerinde etkilidir. Dini öğretinin sert ve otoriter bir şekilde sunulduğu durumlarda, bu dini eğitimden geçenlerin, dinlerine karşı yabancılaştığı ve din değiştirme fikrine sıcak baktığı bilinmektedir (Kundnani,

2012). Bu noktada dini eğilimin, dini tutumlar ile ilişkili olduğu söylenebilir. Tutum, esasen insan, nesne veya düşüncelerin (olumlu veya olumsuz bir şekilde) değerlendirilmesidir (Aronson, Wilson, Akert, &Fehr, 2004). Sosyal psikolojinin temel çalışma alanlarından biri olan tutum kavramı, düşünce, duygu ve davranış olarak isimlendirilen boyutlara sahiptir. Açık tutumlar doğrudan ve bilinçli biçimde sergilenen tutumları içerirken; örtük tutumlar, kişinin farkında olmadıkları ve açık tutumun karşısı olan tavırları içermektedir (Brown, 2011). Dini geleneklerde tutumun yukarıda belirlenen üç boyutu kaçınılmaz olarak birbiriyle bütünleşik halde bulunur (Vergote&Wood, 1988). Örneğin İslam düşünce geleneğinde, bilişsel olarak özümsememiş dini bir davranışın dinsel bir değeri yoktur veya davranışa dökülmemiş bilişsel bir kabulün ciddi bir eksiklik taşıdığı düşünülmektedir (Ok, 2011). Bu noktada kişinin dini bilgileri içselleştirmesi, belirli pratikleri gerçekleştirilmesiyle anlaşılabilir.

Dini eğilimde sıkça vurgulanan inanç kavramı, bir şeyi kabul etmek, bir şeye bağlanmak ve doğrulamak anlamlarını içinde barındırır (Mehmedoğlu, 2013). İman kelimesiyle aynı anlamda kullanılıyor olsa da, aslında kapsamı ondan daha geniştir. Genel olarak, bilgi, kanaat ve imanı da içine almaktadır (Fowler&Mehmedoğlu, 2000). İnanç kavramı, aynı zamanda, ihtimalin bütün derecelerini içine alan tamamlanmamış bir kabulü de belirtir. Ayrıca doğrudan doğruya görmeksizin, doğrulanmış harici sebeplerle, bilen kimseye güvenerek şüpheden arındırılmış tam bir kabulü de ifade etmektedir (Karacoşkun, 2004). Kutsal olanın veya onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanması olarak ifade edilen dini inanç, yaşanan ya da tecrübe edilen din olarak kavramsallaştırılmaktadır (Eren, 2007; Subaşı, 2002). Kişinin inandığı şeylere olan eğilimi, dini eğilim kavramı içinde incelenmektedir. Bu kapsamda dini eğilimler yoğun inanç faaliyetlerini de içermektedir.

Dini eğilim yalnızca belirli bir dine yönelme ve bu dine ilişkin tutum geliştirme değildir. İnsanlar yaşamları boyunca farklı dinsel öğelere inanıp yaşamlarını buna göre kurgulayabilirler. Bu durum bir din değiştirme olgusu olmamakla birlikte; bir dinin tam olarak tanınmadığı veya o dine ilişkin belirgin bir tutum oluşturulmadığı durumlarda söz konusu olan dini eğilimleri kapsar (Hökelekli, 2010; Kirman, 2004; Okumuş, 2014). Bu noktada insanların inandığı çeşitli dini düşünce ve akımlar söz konusudur. Örneğin animizm, doğada insan ruhuna az çok benzer ruhlar bulunduğunu kabul eden, her nesnenin bir ruhi varlık veya ruh tarafından yönetildiğini kabul eden sistemdir (Harvey, 2005). Paganizm, kökenleri dünyanın kadim doğa dinlerine uzanan bir inanç biçimi ve bu dinlerin genel adıdır. Paganizm'de doğanın ruhu olduğu ve toprak, ateş, hava ve su gibi bileşenlerin insanların hayatında etkili olduğuna inanılır (Hume, 1997). Deizm, mantık ve doğal dünyaya dair gözlemlerin kaynağını oluşturduğu; dinsel bilgiye dolaysız biçimde sadece akıl yoluyla ulaşılabileceği ilkesini esas alan, bu sebeple vahiy ve esine dayalı tüm dinleri reddeden

bir tek Tanrı inancıdır. Deist felsefeye göre Tanrı vardır ve nihai olarak evrenin yaratılmasından sorumludur, ancak yaratılan dünyaya doğrudan müdahale etmez. Eşdeğer olarak deizm, Tanrı'nın varoluşunu her şeyin sebebi olarak ortaya koyan ve onun kusursuzluğunu (ve genellikle doğal hukuk ile takdir-i ilahinin varlığını da) kabul eden, ancak Tanrı'nın evrende mucizeler aracılığıyla ilahi vahyi veya doğrudan müdahalesini reddeden bir inançtır. (Byrne, 2013). Ateizm, tüm tanrılara ve ruhsal varlıklara olan metafizik inançları ve dinleri reddeden; doğruluğuna inanılan gerçekliği inanç yoluyla açıklamayı kabul etmeyen bir felsefi düşünce akımıdır (Kenny, 2012). Agnostisizm, teolojik olarak tanrının varlığının veya yokluğunun, bilimsel olarak da evrenin nereden türediğinin bilinmediğini veya bilinmeyeceğini ileri sürer (Huxley, 1889).

Bireyler, ailelerinden gelen ve geleneksel olarak inana geldiği dini öğretileri sorgulayarak yukarıda anılan dini düşünce ve akımlara yönelmektedirler. Bu noktada İslam, Hristiyanlık, Musevilik ve Budizm gibi geleneksel olarak kurumlaşmış dini öğretileri sorgulayarak yeni bir anlam arayışına girmektedirler (Frankl, 2011). Bireyde dini yaşantı ilk gençlik yıllarından itibaren içselleştirilmekte; dini sorgulamalar, dini kabul ve pratikler bu dönemde belirginleşmektedir (Karacoşkun, 2004; Köylü, 2004). Üniversite dönemi, gelişimsel olarak ilk yetişkinlik dönemine tekabül eder. Bu dönemde birey, dine ilişkin ön kabullerini ve geleneksel değerlerini, üniversitede aldığı yeni ve eleştirel bilgilerle ve sosyal alandaki farklı dinamiklerle karşılaştırır. Bu kıyas süreci, bireyin dine olan yaklaşımını etkilemektedir.

Son dönemlerde üniversite öğrencilerinin toplum tarafından genel kabul gören dini öğretiyi ve pratiklere ilgi göstermedikleri, alternatif yönelimler ve arayışlar içinde olduğu sayılması, bilimsel açıdan önemlidir. Böylesi bir sosyal sorunun araştırılması bu çalışmanın temel güdüsüdür. Çalışma ile kapsamlı dini araştırmalarda kullanılacak nitelikte bir güvenilirliğe sahip genelde yetişkinler, özelde ise üniversite öğrencilerinin dini eğilimlerini ayrıştırabilecek bir ölçek geliştirilmesi hedeflenmektedir.

Ölçek geliştirme çalışmaları genellikle toplumsal bir olgunun tezahürünü nicel veya nitel bir düzlemde belirlemeyi amaçlamaktadır. Nitel ölçekler kısa görüşme formlarından oluşmaktayken, nicel ölçeklerin farklı sayıda ve biçimde soru veya ifadelerden oluştuğu görülür. Nitel ölçmede geniş bir perspektif söz konusu iken nicel ölçmede daha dar ve araştırmacı tarafından belirlenen bir perspektif bulunur (DeVellis, 2016). Din eğilimleri gibi farklı ve kendi içinde sorunlar barındıran bir olgunun ölçülmesi, gerek din eğitimi çalışmaları gerekse toplumda dini öğretinin içselleştirilmesi açısından önemlidir. Literatürde var olan ölçeklerin, genellikle dar bir örneklemede geliştirildiği (Coştu, 2009; Ok, 2011), örneklemlerden elde edilen veriler üzerinde güncel olmayan veya hatalı ölçme yöntemleri kullanılarak yanlış ölçmeler yapıldığı, istatistiksel verilerin hatalı yorumlanması sonucu çelişkili bir şekilde geliştirildiği belirlenebilir (Apaydın, 2010; Erkuş, 2012; Karaşahin, 2008). Literatürde ve genelde kamusal alanda güncel ve modern

ölçme yöntemlerini işe koşan bir ölçme aracına ihtiyaç duyulmakta ve özelde ise üniversite gençliğinin dini eğilimlerini keskin bir şekilde belirleyecek güçlü bir ölçeğin eksikliği hissedilmektedir.

Bu araştırma son dönemlerde kamusal alanda sıkça tartışılan: "gençlerin deizme, agnostisizme ve paganlığa meylectiği" yönündeki sayıtların geçerliliğinin belirlenmesini konu edinmiştir. Araştırma ile üniversite gençliğinin var olan dini eğilimlerinin düzeylerini belirlenmeye yönelik bir nicel ölçme aracı geliştirilmeye çalışılacaktır. Özellikle farklı dini eğilimler veya inanç sapsmaları bu ölçek ile görünür kılınacak ve özelde bireylere genelde ise toplumsal kurumlara önemli bir geribildirim sunacak nitelikte ölçek geliştirilecektir.

Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerine yönelik bir dini eğilim ölçeği geliştirilmesidir. Literatürdeki dini eğilim ölçeklerinin oldukça genel ve yüzeysel bir formda ve çoğu kez modern ölçme metotları göz ardı edilerek düzenlenmiş olması, bu araştırmanın motivasyon kaynaklarındandır. Çalışma ile güncel dini eğilim tartışmalarına yön verecek bilimsel veri üretecek bir ölçme aracı geliştirilmesi de hedeflenmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Çalışma Grubu

Araştırma 2018-2019 eğitim öğretim yılında Muş Alparslan Üniversitesinde (MAUN) öğrenim gören dört farklı örneklem grubu üzerinde yürütülmüştür. Çalışmanın dış geçerliliğini artırmak amacıyla söz konusu örneklem grupları olabildiğince geniş tutulmaya çalışılmıştır (Altman&McGough, 1974). Böylece, örneklem büyüklüğündeki genişliğin, geliştirilen ölçeğin analitik gücünü de arttıracığına dair varsayım (Weston& Gore Jr, 2006) ile ölçek geliştirmek için gerekli olan istatistiksel analizlerin geniş örneklem gerektiren doğası da ihmal edilmemiştir (Comrey& Lee, 1992).

Birinci çalışma grubu, MAUN İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören 65 öğrenciden oluşmaktadır. Bu öğrencilerin 32'si (%49) kadın, 33'ü (%51) erkektir. Birinci çalışma grubu ile farklı zamanlarda tekrarlanan odak grup görüşmeleri yapılarak 'din eğilimi' konusunu ölçebilecek bir soru havuzu oluşturulmuştur. Araştırmanın ikinci çalışma grubu, MAUN'un farklı bölümlerinde öğrenim gören 181'i (%50,5) kadın ve 177'si (%49,5) erkek olmak üzere toplam 358 öğrenciden oluşmaktadır. İkinci çalışma grubuna uygulanan anketlerde; çok sayıda cevaplanmamış maddenin yer aldığı, bir madde için birden fazla seçeneğin işaretlenmiş olduğu ve ölçme aracında yer alan bütün maddelere aynı cevabın verilmiş olduğu, maddeler okunmadan ölçme aracının doldurulduğu izlenimini uyandıran veriler olduğundan, 43'ü kadın, 17'si erkek katılımcının cevapladığı 60 anket formu işleme alınmamıştır. Ayrıştırılardan sonra ikinci çalışma grubu, 298 kişiden oluşmaktadır. Ayrıca çevrimiçi ortamdan toplanan verilerin,

güvenirliği olumsuz yönde etkileyebileceği (Pallant, 2007) varsayımından hareketle, üçüncü bir ön uygulama grubu üzerinde anket formunun uygulanmasına karar verilmiştir. Üçüncü çalışma grubu, MAUN'un farklı bölümlerinde öğrenim görmekte olan, 69'u kadın (%42,9), 92'si erkek (%57,1) olmak üzere toplam 161 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma grubunun belirlenmesinde kolay ulaşılabılır örnekleme yöntemi esas alınmıştır.

Faktör analizi çalışmalarında, örneklem büyüklüğü için madde sayısının 5 ya da 10 katı kadar bir büyüklüğün yeterli olabileceği (Mundfrom, Shaw, & Ke, 2005) varsayımının yanında genelde en az 200 kişi tavsiye edilmektedir (Pallant, 2007). Field (2005) ise faktör analizi çalışmalarında 300 kişilik bir örneklemin iyi olduğunu ifade etmiştir. İlgili literatürden hareketle ve bulgular bölümünde ayrıntılı verilecek istatistiksel bulgular ışığında bu çalışma kapsamına alınan ikinci ve üçüncü uygulama örneklemleri birleştirilmiş ve toplamda 459 kişilik bir ön uygulama örnekleminin, Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA), Cronbach Alfa güvenirliği ve madde analizleri çalışması için yeterli olacağına karar verilmiştir.

Araştırmanın üçüncü çalışma grubu, MAUN'un merkez kampüsünde yer alan farklı bölümlerde öğrenim gören ve kolay ulaşılabılır örnekleme ile belirlenen 981 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma kapsamında katılımcılara (öğrenciler), 1500 ölçek dağıtılmış, 1107'si geri dönmüştür. Bu ölçeklerden 83'ü eksik veya hatalı doldurma, 43'ü de aykırı değerler nedeniyle analizden çıkarılmıştır. Aykırı değerler, içinde bulunduğu örneğin diğer gözlemlerinden belirgin sapmalar gösteren değerlerdir. Aykırı değerler ölçme hatası, veri girişi sırasında yapılabilecek bir hata, ölçme aracının doğru çalışmaması olabileceği gibi elde edilen gözlemlerin farklı bir yığından gelmesi gibi bir durumda da ortaya çıkabilir (Teddlie&Yu, 2007). Bu çalışmada aykırı değerler, Z testi ve Mahalanobis uzaklığı kullanılarak tespit edilmiştir. Örneklem büyüklüğünü karşılayan 981 ölçek analize dâhil edilmiştir. Araştırmaya katılanların 518'si (%52,8) kadındır; 674'ü (% 68,7) lisans düzeyinde öğrenim görmektedir.

## 1.2. Ölçeğin Geliştirilmesi

Ölçeğin hazırlanabilmesi için ilk aşama olarak araştırmacılar farklı zamanlarda birinci çalışma grubunu oluşturan öğrencilerle odak grup görüşmeleri yapmış, odak grupta konuşulan konu ve sorunlar ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Dikte edilen metinler kullanılarak araştırmacılar tarafından bir soru havuzu oluşturulmuştur. Soru havuzunda bulunan maddeler, araştırmacılar tarafından literatürdeki örnek çalışmalarla da karşılaştırılarak 51 maddelik bir anket formu oluşturulmuştur. Daha sonra birbirleriyle ilişki göstereceği tahmin edilen maddeler bir araya getirilerek bir taslak ölçek oluşturulmuştur. Hazırlanan taslak ölçek kapsam geçerliğini sağlamak için alan uzmanlarına sunulmuştur. Ayrıca taslak ölçek bir dil uzmanı tarafından anlatım özellikleri bakımından incelenmiştir. Uzmanların görüş ve önerileri doğrultusunda 15 madde elenmiş, 17 madde düzeltilmiş; böylece hazırlanan ölçme aracının kapsam (içerik) geçerliği



sağlanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak taslak ölçek 36 maddeden oluşmaktadır. Uzman görüşleri ile düzenlenen ilk anket formu, çevrimiçi ortamda yayınlanmış ve tipik durum örneklem yöntemiyle (Baltacı, 2018) seçkisiz olarak belirlenen öğrencilerden (ikinci çalışma grubu) bu anketi doldurmaları istenmiştir. Dini Eğilim Ölçeği, “kesinlikle katılmıyorum” (1) ve “kesinlikle katılıyorum” (6) arasında değişen altılı likert ölçeği şeklinde hazırlanmıştır (EK1). Bu likert ölçeğinde “kararsızım” gibi yansız bir orta nokta kullanılmasından kaçınılarak çift sayı olarak belirlenmiştir. Çünkü Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel’e (2017) göre böyle bir yansız orta noktanın kullanılması bazı katılımcıların kolaylıkla bu yanıtı işaretleme eğiliminde olmasına yol açmaktadır. Ölçeğin ön uygulaması ana araştırmaya katılmayan ve örneklem özelliklerini taşıyan ikinci ve üçüncü çalışma grubu (459 öğrenci) üzerinde yapılmıştır.

Araştırmanın uygulanması için MAUN’dan etik kurul onayı ve uygulama izni alınmış; ayrıca, tüm katılımcılara çalışmanın amacı açıklanmış ve çalışmaya gönüllülük esasına göre katılanların hiçbir şekilde kimliklerinin açıklanmayacağına dair bilgi verilmiştir.

### 1.3. Verilerin Analizi

“Dini Eğilim Ölçeği”nin geçerlik çalışmaları çerçevesinde kapsam ve yapı geçerliği incelenmiştir. Kapsam geçerliğinin belirlenebilmesi için uzman görüşüne başvurulmuştur. Yapı geçerliği için ölçeğin faktör yapısını ve alt boyutlarını belirlemek amacıyla Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Literatürde, DFA’nın AFA’dan farklı bir örneklem üzerinde uygulanmasının daha doğru bir tercih olacağı önerildiğinden (Fabrigar, Wegener, MacCallum, & Strahan, 1999), DFA ve AFA farklı çalışma gruplarından toplanan veriler üzerinden gerçekleştirilmiştir. İkinci ve üçüncü çalışma gruplarından elde edilen veriler üzerinden AFA ve dördüncü çalışma grubundan elde edilen veriler üzerinden DFA uygulanarak ölçümlerden yapılacak yorumların yapı geçerliği incelenmiştir. Ayrıca, ikinci ve üçüncü çalışma grubunun birleştirilmesiyle elde edilen 459 kişilik veri üzerinden ölçümlerin Cronbach Alfa güvenilirliği ve madde analizleri hesaplanmıştır. Analizlerde faktör yük değerleri için kabul noktası 0.30 olarak belirlenmiştir. Ayrıca madde ayırt ediciliğinin saptanması için % 27’lik alt-üst gruptaki katılımcıların ortalamaları bağımsız örneklem için t testi ile karşılaştırılmıştır. Dini Eğilim Ölçeği’nin güvenilirliği Cronbach’s Alfa ( $\alpha$ ) ve bileşik güvenilirlik katsayılarıyla belirlenmiştir. Cronbach’s Alfa katsayısında ölçekte yer alan maddelerin faktör yükleri ve hata varyanslarının eşit olduğu; bileşik güvenilirlik katsayısında ise faktör yüklerinin ve hata varyanslarının farklılaştığı durumlarda kullanılması önerilmektedir (Altman & McGough, 1974; Cortina & Landis, 2011). Bu sebeple çok boyutlu ölçeklerin güvenilirlik sınamalarında bileşik güvenilirlik katsayısının, Cronbach’s Alfa katsayısına göre daha dengeli bir güvenilirlik değeri olabileceği (Rodriguez, Reise, & Haviland, 2016) görüşünden hareketle bu çalışmada her bir faktör için hesaplanan Cronbach’s Alfa değerlerine ek olarak bileşik güvenilirlik değerlerinin de belirlenmesine karar verilmiştir.

Ölçeğin güvenirlik katsayıları ve açımlayıcı faktör analizi için SPSS, Doğrulayıcı faktör analizi için AMOS yazılımları kullanılmıştır.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Dini Eğilim Ölçeğinin yapı geçerliğini sınamak üzere ön uygulama sonuçları üzerinde öncelikle verilerin normal dağılımı incelenmiştir. Bu bağlamda, analiz için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri 0.765 ve Barlett's küresellik testi anlamlı ( $p<0.01$ ) bulunmuştur. Verilerin faktör analizi için uygun olduğu görüldüğünden daha sonra veri setine açımlayıcı faktör analizi (AFA) uygulanmıştır. Bu çalışmada faktörleştirme tekniği olarak temel bileşenler analizinin kullanılması uygun görülmüştür. Ayrıca ölçek faktörlerinin birbirleriyle ilişkili olacağına yönelik öngörü nedeniyle AFA'da döndürme tekniği kullanılmıştır. Kline (2014), faktör yük değeri. 30 ve madde toplam korelasyonu. 20'den düşük olan maddelerin ölçekten çıkarılmasını önermektedir. AFA sonuçları yorumlanırken, herhangi bir maddenin ölçekte kalabilmesi için kuramsal olarak yer alması beklenen boyuttaki faktör yükünün .30'un üzerinde olması kuralına bağlı kalmıştır (Pallant, 2007). AFA'dan elde edilen bulgular yorumlanırken; maddelerin faktör yüklerinin yanı sıra ölçülen değişkene ait ortak varyans değerleri de dikkate alınmaktadır. Bu tespitin ardından AFA'da temel bileşenler faktörleştirme tekniği ve directoblimin döndürme sonucunda ( $\delta=0$ ,  $\kappa=4$ ), 36 maddelik taslak ölçekten faktör yük değeri .30'dan düşük olan 4 madde ile binişik olan 3 madde ile 5 madde de madde toplam korelasyonu .20'den daha küçük olduğu için çıkarılmıştır. Ön uygulama verilerinden hareketle faktör analizi sonucunda belirlenen 24 maddenin 7 faktöre dağıldığı ve toplam varyansın %69,12'sini açıklayan yedi faktörlü yapının kuramsal açıklamalara uygun ve yorumlanabilir olduğu bulunmuştur. Ölçekte yer alan maddeler ile yedi faktörden oluşan ölçeğin son hali EK 1'de sunulmuştur. Dini Eğilim Ölçeğinin hesaplanan Cronbach's Alfa katsayısı ve doğrulanan Bileşik güvenirlik katsayısı değerleri Tablo 1'de görülmektedir.

**Tablo 1.**Dini Eğilim Ölçeğinin Güvenirlik Katsayıları

Faktörler	Toplam Madde Sayısı	Açıklanan Varyans Oranı (%)	Cronbach's Alfa ( $\alpha$ ) Katsayısı	Bileşik Güvenirlik Katsayısı
İslamiyet	4	14,23	.86	.89
Deizm	3	13,11	.90	.93
Ateizm	3	12,09	.91	.93
Agnostisizm	2	10,63	.92	.94
Hristiyanlık	3	8,24	.80	.84
Paganizm	2	7,61	.76	.78
Budizm	4	3,21	.79	.83
Toplam	24	69,12	.86	.89

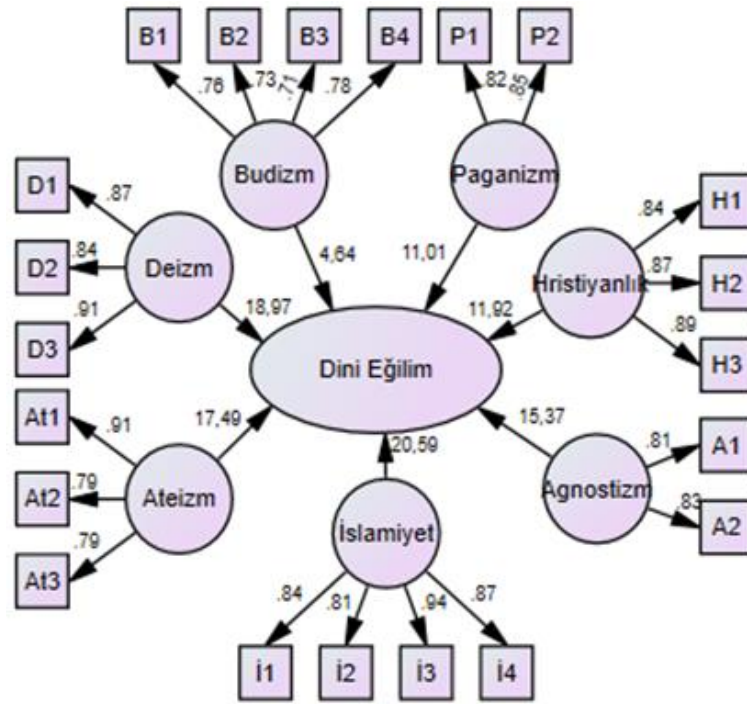
Tablo 1'den hareketle, Dini Eğilim Ölçeğinin 7 boyutu için belirlenen güvenilirlik katsayılarının tamamı bir ölçekte bulunması tavsiye edilen güvenilirlik sınırı olan .70 (Melchers&Beck, 2018) şartını karşılamaktadır. Ölçeğin tamamına ilişkin toplam Cronbach's Alfa güvenilirlik katsayısı .86 ve bileşik güvenilirlik katsayısı .89 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca ölçekte yer alan değişkenler arasında çoklu bağlantılık (multicollinearity), içsellik (endogeneity) ve dışsallık (exogeneity) problemlerine rastlanmamıştır (Blundell&Horowitz, 2007).

Üçüncü çalışma grubundan toplanan verilerin, AFA sonucunda elde edilen 24 madde ve yedi faktörden oluşan yapının geçerliğini sınamak amacıyla DFA uygulanmıştır. Tablo 2'de DFA sonuçları ile referans değerleri görülmektedir.

**Tablo 2.** Dini Eğilim Ölçeğinin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Uyum Göstergeleri	Sınanan Model	Sınır Değerler
$\chi^2$	588,91	--
Sd	329	-
$\chi^2/sd$	1.79	3
p	0.001	>0.05
CFI	0.92	>0.90
NFI	0.94	>0.90
NNFI	0.97	>0.90
IFI	0.98	>0.90
SRMR	0.059	<0.08
RMSEA	0.058	<0.06
GFI	0.94	>0.80
AGFI	0.91	>0.80

Tablo 2 incelendiğinde Ölçeğe ilişkin uyum indeksi değerleri;  $\chi^2/sd=1.79$ , GFI=.94, AGFI=.91, CFI=.92, NFI=.94, NNFI=.97, IFI=.98, RMSEA=.058, SRMR=.059, PNFI=.92 ve PGFI=.93 olarak bulunmuştur. DFA'dan elde edilen yedi faktörlü modelin mükemmel uyum gösterdiği belirlenmiştir (Brown, 2011). Ölçeğin yapısal modeli Şekil 1'de görülmektedir.



Şekil 1. Dini Eğilim Ölçeğinin Yapısal Modeli

Dini Eğilim Ölçeğine ilişkin modelin 'İslamiyet' boyutunda yer alan 4 maddenin yapısal katsayılarının 0.81 ile 0.94 arasında; 'Hristiyanlık' boyutundaki maddelerin yapısal katsayılarının 0.84 ile 0.89; 'Agnostisizm'in 0.81-0.83; 'Ateizm'in 0.79-0.91; 'Deizm'in 0.87-0.91; 'Budizm'in 0.71-0.78 ve 'Paganizm'in 0.82-0.85 arasında farklılık gösterdiği, bunun yanında tüm maddelerin ( $p < .01$ ) düzeyinde anlamlı olduğu belirlenmiştir. 'İslamiyet' boyutunun Dini Eğilime ilişkin toplam varyansın, %20,59'unu; Deizmin, %18,97'sini; Ateizmin, %17,49'unu; Agnostisizmin %15,37'sini; Hristiyanlığın, %11,92'sini; Paganizmin, %11,01'ini ve Budizmin, %4,64'ünü açıkladığı saptanmıştır.

### Sonuç ve Öneriler

Üniversite öğrencilerinin dini eğilimlerini belirlemeye yardımcı olacak bir ölçme aracı geliştirmek amacıyla alanyazın ve uzman görüşleri doğrultusunda geliştirilen 'Dini Eğilim Ölçeği'nin alt boyutlara ayrılması açımlayıcı faktör analizi ile yapılmıştır. Oluşturulan alt boyutlara ilişkin güvenilirliği Cronbach's Alfa Katsayısı ve Bileşik Güvenirlik Katsayısı kullanılarak belirlenmiştir. Ölçeğe ilişkin her iki katsayının da tavsiye edilen sınır değerler içerisinde yer aldığı saptanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği, hiyerarşik doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Bu amaçla ilk olarak birinci düzey analizde ölçeğin alt boyutları tek tek ve toplu olarak iki farklı modelde incelenmiştir. Böylesi iki farklı modelin kurgulanmasının sebebi alt boyutlar arasındaki yüksek ve pozitif yönlü ilişkilerin belirlenmesidir. Bu durum alt boyutların daha üst düzeyde bir yapıyı temsil edebileceği gibi, açımlayıcı faktör analizi sonucunda oluşturulan faktörlerin ayrıştırılmadığının da göstergesi olabilir. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçları, ölçeğin veriler ile

mükemmel düzeyde uyum gösterdiğini belirlemiştir. Ancak ölçeğin yedi alt boyutunu içeren model, tek boyutlu modele göre daha yüksek düzeyde bir uyumu işaret etmektedir. Bunun yanında, yedi alt boyuta sahip olan modelde yer alan tüm maddelerin faktör yük değerlerinin .70 ve daha yüksek olması bu yapının kullanılmasında etkili olmuştur.

Sonuç olarak Dini Eğilim Ölçeğinin, 'İslamiyet', 'Deizm', 'Ateizm', 'Agnostisizm', 'Hristiyanlık', 'Paganizm' ve 'Budizm' boyutlarından oluşan bir yapısı olduğuna karar verilmiştir. Dini Eğilim Ölçeğinin ikinci düzey doğrulayıcı faktör analizi sonuçları, yapısal modelin veriler ile mükemmel bir uyum içinde olduğunu göstermektedir. Yapısal modelde, 'İslamiyet', 'Deizm' ve 'Ateizm' boyutlarının dini eğilimi güçlü bir şekilde yordadığı gözlenmiştir. Böylesi bir bulgu, söz konusu üç faktörün dini eğilim üzerinde önemli etkiye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Dini Eğilim Ölçeğini için yedi boyutlu yapısal modelin geçerliliği doğrulanmıştır. Dini Eğilim Ölçeğindeki tüm maddelerin standartlaştırılmış faktör yük değerlerinin .70 değerinin üzerinde ve anlamlı bir yapıda olması, açıklanan ortalama varyansın yedi faktördeki birleşim geçerliği ile alt boyutların birbirleri ile yüksek düzeyde ilişki göstermesi modelin ayrışım geçerliğine sahip olduğunu göstermektedir. Tüm bulgu ve değerlendirmelerden hareketle, Dini Eğilim Ölçeğinin, özelde üniversite genelde ise yetişkinlerin dini eğilim düzeylerini ölçebilecek, geçerli ve güvenilir bir ölçek olarak kullanılabilir niteliklere sahip olduğu belirlenebilir.

Dini eğilim literatürüne farklı bir yön kazandıracak olan bu çalışma ile literatürdeki önemli bir boşluğun kapatıldığı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte, dini eğilimin demografik değişkenler (cinsiyet, medeni durum, gelir düzeyi vb.) ve farklı türden dini davranışlar üzerindeki etkilerine yönelik daha fazla çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada dini eğilim çalışmalarına yön verecek bir ölçek geliştirilerek literatüre önemli bir katkı sağlanmıştır. Ancak literatürde dini eğilim konusu ile ilgili yeterli sayıda kuramsal ve uygulamalı çalışma olmaması, bu çalışma sonucunda önerilen modelin farklı çalışmalarla test edilmesini gerekli kılmaktadır. Dini eğilim literatüründe ileride yapılacak çalışmaların özellikle dindarlık, dini bütünleşme ve din değiştirme çalışmalarına yer verilen nicel ve nitel desenlerde yapılması önerilebilir. Bu çalışma ile önerilen model ve yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin, gelecekte dini eğilim çalışmalarına yönelik araştırmacılara öncülük edebileceği belirlenebilir. Ayrıca bu çalışmanın literatürde yeni boşlukları ortaya çıkardığı sonucundan hareketle, geliştirilen Dini Eğilim Ölçeğinin etkisinin kuramsal davranış kalıplarını açıklayabileceği ve sosyal bilimler literatüründe farklı şekillerde tanımlanmasına yardımcı olabileceği de düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Altman, E. I., &McGough, T. P. (1974). Evaluation of a Company as a Going Concern, *Journal of Accountancy*, 138(6), 50-57.
- Apaydın, H. (2010). Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 59-77.
- Aronson, E., Wilson, T. D., Akert, R. M., &Fehr, B. (2004). *Socialpsychology* (2nd Canadian ed.). Toronto, ON, Canada: Pearson Education.
- Ayten, A. (2010). Dini Yönelim Boyutlarının Kişiliğin Beş Boyutu ile İlişkisi (Amprik Bir Araştırma), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(2), 133-148.
- Baltacı, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 231-274.
- Blundell, R., &Horowitz, J. L. (2007). A Non-Parametric Test of Exogeneity, *The Review of Economic Studies*, 74(4), 1035-1058.
- Brown, R. (2011). *Prejudice: Its Social Psychology*, New York: John Wiley&Sons.
- Byrne, P. (2013). *Natural Religion and the Nature of Religion: The legacy of Deism*, Routledge.
- Comrey, A. L., & Lee, H. B. (1992). *Interpretation and Application of Factor Analytic Results*, Comrey AL, Lee HB. *A First Course in Factor Analysis*, 2, 1992.
- Cortina, J. M., &Landis, R. S. (2011). The Earth is Not Round (p=. 00), *Organizational Research Methods*, 14(2), 332-349.
- Coştu, Y. (2009). Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 119-139.
- DeVellis, R. F. (2016). *Scale Development: Theory and Applications* (C. 26), New York: Sage Publications.
- Eren, S. (2007). İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 129-152.
- Erkuş, A. (2012). *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Ertit, V. (2013). Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım, *Journal of Social Sciences Eskisehir Osmangazi University/Eskisehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(2).

- Fabrigar, L. R., Wegener, D. T., MacCallum, R. C., & Strahan, E. J. (1999). Evaluating the Use of Exploratory Factor Analysis in Psychological Research, *Psychological Methods*, 4(3), 272.
- Fowler, J., & Mehmedoğlu, A. U. (2000). İman Bilincinin Evreleri, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19).
- Frankl, V. E. (2011). *Man's Search For Ultimate Meaning*, New York: Random House.
- Green, A., & Stump, E. (2015). *Hidden Divinity and Religious Belief*, Cambridge University Press.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*, Wake Field Press.
- Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Hume, L. (1997). *Witch craft and Paganism in Australia*, Melbourne University Press Melbourne.
- Huxley, T. H. (2018). *Agnosticism*, Marston: SampsonLow.
- Karacoşkun, M. D. (2004). Dini İnanç-Dini Davranış İlişisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), 23-36.
- Karaşahin, H. (2008). Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine bir Araştırma, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(1), 191-200.
- Kenny, A. (2012). Agnostisizm ve Ateizm. Çev. Yaşar: Türkben, *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*, 1(1), 1.
- Kirman, M. A. (2004). Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik bir Yaklaşım, *Dini Araştırmalar*, 6(18).
- Köylü, M. (2004). Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(2), 37-54.
- Kundnani, A. (2012). Radicalisation: the Journey of a Concept, *Race & Class*, 54(2), 3-25.
- Lewis, C. A., Maltby, J., & Day, L. (2005). Religious Orientation, Religious Coping and Happiness among UK adults, *Personality and Individual Differences*, 38(5), 1193-1202.
- Mehmedoğlu, A. U. (2013). *İnanç Psikolojisine Giriş*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Melchers, R. E., & Beck, A. T. (2018). *Structural Reliability Analysis and Prediction*, John Wiley & Sons.
- Mundfrom, D. J., Shaw, D. G., & Ke, T. L. (2005). Minimum Sample Size Recommendations for Conducting Factor Analyses, *International Journal of Testing*, 5(2), 159-168.
- Norenzayan, A., & Shariff, A. F. (2008). The Origin and Evolution of Religious Prosociality, *Science*, 322(5898), 58-62.

- Ok, Ü. (2011). Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 8(2), 528-549.
- Okumuş, E. (2014). Din ve Sosyalleşme, Electronic Turkish Studies, 9(11).
- Pallant, J. F. (2007). SPSS Survival Manual: A Step-by-Step Guide to Data Analysis With SPSS, New York, NY: Mc Grath Hill. Google Scholar.
- Pratt, J. B. (2006). The Religious Consciousness, New York: Cosimo, Inc.
- Rodriguez, A., Reise, S. P., & Haviland, M. G. (2016). Evaluating Bifactor Models: Calculating and Interpreting Statistical Indices, Psychological Methods, 21(2), 137.
- Subaşı, N. (2002). Türkiye Dindarlığı, Yeni Tipolojiler, İslamiyat Dergisi, 5(4), 17-40.
- Teddlie, C., & Yu, F. (2007). Mixed Methods Sampling: A Typology With Examples, Journal of Mixed Methods Research, 1(1), 77-100.
- Ventis, W. L. (1995). The Relationships Between Religion and Mental Health, Journal of Social Issues, 51(2), 33-48.
- Vergote, A., & Wood, M. H. (1988). Guilt and Desire: Religious Attitudes and Their Pathological Derivatives, New Haven: Yale University Press.
- Weston, R., & Gore Jr, P. A. (2006). A Brief Guide to Structural Equation Modeling, The Counseling Psychologist.

## **Ek 1. Dini Eğilim Ölçeği Maddeleri**

### **1. İslamiyet Boyutu**

- İ1. Bir Allah'a ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanırım.
- İ2. Namaz, Oruç ve diğer ibadetleri gerçekleştirmeye çalışırım.
- İ3. İslam'ın emir ve yasaklarının, yaşam tarzımı yansıttığını düşünüyorum.
- İ4. İslam'a yöneldikçe yaşamıma denge ve huzurun egemen olduğunu görüyorum.

### **2. Deizm Boyutu**

- D1. Evreni yaratan bir güç olduğuna, ancak bu gücün doğanın işleyişine karışmadığına inanırım.
- D2. Evreni yaratan gücün, kendisine elçiler seçtiğine inanmıyorum.
- D3. Yaşamımı kader gibi bir olgunun yönlendirdiğine inanmıyorum.

### **3. Ateizm Boyutu**

- At1. Evrenin doğal bir şekilde oluştuğuna ve bir yaratıcı gücün bulunmadığına inanırım.
- At2. Yaşamımda metafizik ve mistik öğelere yer yoktur.
- At3. Yaşamımı yalnızca ben ve benim seçimlerim yönlendirir.



#### 4. Agnostisizm Boyutu

A1. Tanrının varlığının veya yokluğunun, bilimsel olarak da evrenin nereden türediğinin bilinmediğine veya bilinemeyeceğine inanırım.

A2. Tanrının varlığını gösteren kanıtlar, yokluğunu gösteren kanıtlara eşittir.

#### 5. Hristiyanlık Boyutu

H1. Hz. İsa'nın öğretilerine yürekten bağlı şekilde inanır ve yaşamımda uygulamaya çalışırım.

H2. İşlediğim günahlar için vaftiz olma ve günah çıkarma gibi ibadetleri yapmaya gayret ederim.

H3. Kutsal kitabı (İncil) okumak bana huzur verir.

#### 6. Paganizm Boyutu

P1. Doğa, Dünya ve üzerindeki bütün yaşamın tanrısal bir ruha sahip ve kutsal olduğuna inanırım.

P2. Yaşamımı doğanın güçleri (rüzgâr, hava, su, ateş ve toprak vb.) yönlendirir.

#### 7. Budizm Boyutu

B1. Hayattaki acı, ıstırap ve tatminsizliğin kaynaklarını açıklamak ve bunları gidermenin yollarının Kutsal Buda'nın öğretileri ile olabileceğine inanırım.

B2. Günlük yaşantımda yoga, meditasyon ve diğer Budist ibadetlere yer veririm.

B3. Acı ve ıstırapı yenmek için, bütün geçici heveslerle birlikte muhakkak yaşamak arzusunu da terk etmek gerekir.

B4. Budist öğretinin bedenlen, zihnen ve ruhen "ilerleyişimi" sağladığımı düşünüyorum.



# Din ve İnsan Dergisi


Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3

Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Prof. Dr. Osman DEMİR  
*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*  
*İslami İlimler Fakültesi*  
*Temel İslam Bilimleri Bölümü*  
*osman.demir@hbv.edu.tr*  
 ORCID: 0000-0003-3851-0439

XVIII. ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE  
RÜ'YETULLAH VE  
HÂFİZ SÂLİH B. SÜLEYMÂN'IN  
RÜ'YETULLAHA DAİR RİSALESİ  
RU'YATALLAH IN 18th CENTURY-  
OTTOMAN THOUGHT AND HAFİZ SALİH B.  
SULEİMAN'S TREATİSE ON RU'YATALLAH

## Atıf:


Demir, O. (2023). XVIII. Asır Osmanlı Düşüncesinde Rü'yetullah ve Hâfız Sâlih b. Süleymân'ın Rü'yetullaha Dair Risalesi . *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 17-40.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 14.04.2023  
Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.05.2023  
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023  
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 17-40

## İntihal

### Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.  
This article was checked in the plagiarism program.   
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## XVIII. ASIR OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE RÜ'YETULLAH VE HÂFİZ SÂLİH B. SÜLEYMÂN'IN RÜ'YETULLAHA DAİR RİSALESİ\*

### RU'YATALLAH IN 18th CENTURY-OTTOMAN THOUGHT: AN EXAMPLE OF HAFIZ SALIH B. SULAIMAN'S TREATISE

#### Özet

Rü'yetullah ilk dönemden itibaren akaid-kelâm metinlerinin temel konularından birini oluşturur. Sonraları daha ziyade Eş'arîler ve Mu'tezile arasında tartışılan ve mezhebî kimliği belirleyen bu konu ilk dönemde daha çok naklî deliller etrafında işlenmiştir. Ancak kelâmın felsefî iddiaları da kapsayacak biçimde genişlemesine paralel olarak rü'yetullah bahislerinde aklî-mantıkî ve vaz'î delillerin de yoğunlaştığı görülmektedir. Kelâmın bilimsel kimliğinin bir parçası olarak, bu metinler üzerinden optik ilmine dair teorileri takip etmek de ilgi çekicidir. Bu yazıda öncelikle XVIII. yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde rü'yetullah meselesi şerh-hâşiye literatürü ile bu konuda yazılan eserler üzerinden takip edilecektir. Sonrasında ise içeriğinden hareketle bu dönemde yazıldığı tahmin edilen Hâfız Sâlih b. Süleymân'a ait rü'yetullah risalesi üzerinde durulacaktır. Bu risale hem tertibi hem içeriği hem de kullandığı deliller şeması bakımından ilgili literatürden ayrılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, XVIII. Asır Osmanlı Düşüncesi, Rü'yetullah Literatürü, Hâfız Sâlih b. Süleymân.

#### Abstract

The matter of ru'yatAllah constitutes one of the main subjects of aqâid-kalâm texts from the first period. The subject of ru'yatAllah which determines the secterian identity, at first, had been handled through the narrated evidences. The Ash'aris and the Mu'tazila have since discussed it as a crucial issue. With the the expansion of subjects of kalâm as included philosophical claims, rational-logical and linguistic (*va'd'î*) themes have intensified in the ru'yatAllah debate. As a part of the scientific identity of kalâm, it is also interesting to follow the theories on optics like extramission or intramission theories throughout these texts. In this article, first of all, the issue of ru'yatAllah in 18th-century Ottoman thought will be followed through the commentary-gloss literature and the secondary works written on this topic. Afterwards, based on the content of the work, the treatise of Hâfız Sâlih b. Sulaimân will be scrutinezed. This treatise differs from the relevant literature in terms of its composition, contention and the scheme of evidences it uses.

**Keywords:** Kalâm, 18th-Century Ottoman Thought, Ru'yatAllâh, Hâfız Sâlih b. Sulaimân.

## Giriş<sup>1</sup>

Allah'ın ahirette müminler tarafından "baş gözü" ile görülmesi demek olan rü'yetullah, ilk dönemden itibaren kelâm kitaplarının önemli bir bölümünü işgal etmiştir. Esasında Cehm b. Safvân'ın (ö.128/745-46) teşbihçi/antropomorfist tanrı fikrine karşı sorun haline getirdiği bu konu, sıfat teorisi gereği, Mu'tezile tarafından Haşviyye karşısında savunulsa da, ileride saflar, Eş'arîlik ve Mu'tezile şeklinde belirginleşti. Öyle ki rü'yetullah, fiillerin yaratılması ve ilahi kelâmın yaratılmışlığı tartışmaları yanında, Mu'tezile kampını tahkim eden önemli hususlardan biri oldu. Mu'tezile tenzihe dair kaygılarından dolayı gözle görmeyi reddederken, bunu temellendirmek için de hem aklî hem de bilimsel deliller getirdi. Hatta bir aşamadan sonra, Kindî (ö. 252/866 [?]) vasıtasıyla İslâm düşüncesine intikal eden Grek/Yunan görme teorileri de bu mesele içinde bir argüman değeri taşımış ve bu kuramlar içinde önemli bir yeri olan göz-ışın teorisi (şuâ) XI. yüzyılda yaygın hale gelmiştir.<sup>2</sup> Esasında görme, kelâm metinlerinde sadece rü'yetullah başlığında değil, tabiat bahsinin arazlar kısmı ile bilgi teorisinin duyular bölümünde de üzerinde durulan bir konudur. Mu'tezile, müteahhir dönemde de klasik pozisyonu korumuş, İbn Metteveyh (ö. V./IX. yüzyılın ortaları), İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Rassâs (ö. 584/1188) gibi yazarlar, şuâ teorisini geleneksel bağlamı içinde savunmayı sürdürmüşlerdir.

İlk dönemde atomcu teori ile ilişkili olarak Öklid-Platon karışımı hibrit bir teoride ittifak eden kelâmcılar, Gazzâlî (ö. 505/111) sonrasında ise İbnü'l-Heyssem (ö. 432/1040 [?]) optiğinin bilim tarihinde yarattığı kırılmayı metinlerine yansıtmayı başardılar. Fikirleri ile sırf Eş'arîlik'in değil yekpare müteahhir dönemin imamı olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Metâlib*'de ortaya koyduğu ve diğer eserlerinde geliştirdiği rü'yetullah şeması, Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından alımlandı ve bu bağlam Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) sayesinde muhtevalı biçimde tartışıldı. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise bu konuda müstakil risalelerin yazıldığı ve tartışmaların sürdürüldüğü görülür. Gerek risale boyutunda konuyu inceleyen gerekse de eserlerinde buna bölüm ayıran yazarlar, konunun naklî boyutunu ihmal etmeseler de farklı ton ve ölçülerde mantıksal ve bilimsel delilleri mevzu edinmeyi sürdürmüşlerdir. Metnin kelâmî ağırlığı arttıkça rü'yetullah dolayımında konu edilen ayetlerin mantıksal ve gramatik tetkiki de incelmış, ayrıca görme teorileri de teferruatlı bir şekilde hülâsa edilmiş ve mahall-i niza olan noktalar daha belirgin hale getirilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bu yazı "17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışlarının Mahiyeti ve Yanyalı Esad Efendi'nin Katkıları" başlıklı ve 119K823 numaralı TÜBİTAK-ARDEB 1003 Projesi (2020-2023) kapsamında desteklenmiştir.

<sup>2</sup> Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bk. Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kadı Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*, Bursa: Emin Yayınları, 2018.

<sup>3</sup> Osmanlı döneminde yazılan önemli risalelerden Hatibzâde'ye ait olan rü'yet risalesi yakın zamanda tahkik edildi. Bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Kelâm ve Rü'yet: Hatibzâde ve Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetih Adlı Eserin Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2, 2022, ss. 1-132. Bu risaleyi mezkûr tahkike dayalı olarak Türkçeye de çevirdim, 2023 yılı içinde yayımlanması planlanmaktadır.

Rü'yetullah meselesinin içeriğini dönem ve kişilere göre tasnif eden ve muhtevadaki değişim ve dönüşümü de dikkate alan herhangi bir çalışmaya sahip değiliz. Ancak bilim tarihinin bir yandan kurucu, bir yandan da taşıyıcı bir unsuru olarak kelâm metinlerine odaklandığımızda, rü'yetullah da, hem atomcu teoride hem de görme teorilerinin alımlanmasındaki paradigmatik değişimi yansıtan bir başlık olarak göze çarpar. XVII. yüzyıla geldiğimizde ise özellikle rü'yet sorununa odaklanan risalelerde kümülatif bir artış tespit edilmese bile bu tarihlerde yazılan eserlerde konu incelenmiş, ayrıca müstakil risaleler de yazılmıştır. Bu eserlerden biri de kimliği tam olarak tespit edilemeyen, çeşitli ilim dallarıyla ilgisi ve müstensih kişiliği ile tanınan Sâlih b. Süleymân'dır (ö. XII. /XVIII. yüzyılın ortaları). Bu yazının amacı öncelikle belirlenen zaman aralığında kaleme alınan şerh, hâşiye, risale ve talik türü yazılarda rü'yetullah tartışmasının nasıl alımlandığına dair kanaat oluşturmak ve peşinden de bahsi geçen eserin içeriğini tanıtmaktır.

### A. XVIII. Asır Osmanlı Düşüncesinde Rü'yetullah

Osmanlı bağlamı dikkate alındığında XVII. ve XVIII. asırlar siyasi olarak devletin doğal sınırlarına ulaştığı kültürel olarak da önceki dönemde yürütülen ilmî tartışmaların giderek dakikleştiği bir sürece karşılık gelir. İlgili dönemin şerh-hâşiye geleneği merkeze alınırsa, bu türden risalelerde ele alınan hususların üst başlığını, amacını ya da bağlamını tespit etmek ciddi bir emek sarf etmenin ötesinde geleneği çok dikkatli bir şekilde takip ve tahlil etmeyi gerekli kılar. Bu dönem aynı zamanda, Fâtih devrinde giderek artan Doğu ve Batı ile ilişkilerin, merkezde üretilen bilgiye entegre edildiği ve böylece bilimsel havzanın giderek genişlediği bir dönüm noktasına da karşılık gelir. Nitekim İslâm düşünce tarihine dair bir dönemlendirme önerisinde, XVII-XVIII. yüzyıllar "muhâsebe dönemi" olarak nitelenmiş, bu yüzyılların temel özelliği kadîm/cedîd ilişkisi olarak görülmüştür. Buna göre, muhasebe ve "yeni" ile karşılaşma tecrübesi ise XVIII. yüzyılda iki önemli netice doğurmuştur. İlki, İslam dünyasındaki klasik bilgi üretim sistemini paranteze alarak bütüncül-eleştirel bir nazarî üretim yapan yeni bir ulema zümresinin ortaya çıkmasıdır. Bu bakış, klasik sorunları İslâm düşüncesinin iç imkânlarını da hesaba katarak yeniden üretmeyi amaçlamış ve eskiye nispetle ciddi bir kırılmayı temsil etmiştir. İddiaya göre bu yenilenme teşebbüsü Batı'da ortaya çıkan yeni bilme ve eyleme biçimlerinin sanayi devrimiyle birlikte on sekizinci asır boyunca baskın hale gelmesi neticesinde yerini Batılı bilginin uyarlanması çabalarına terk etmiştir.<sup>4</sup> Bu iddialar alana inmek ve mevcut hasılayı etüde başlamak için bir motivasyon sağlasa da merkezde ve çevrede üretilen bilgileri ve bunun üretim araçlarını da dikkate alan çok daha geniş çaplı analizlere ihtiyaç olduğu ortadadır. Tüm bunları önceleyen temel çaba ise çağa ruhunu veren temel metinlerin içeriklerine ulaşılması ve bu birikimin

<sup>4</sup> İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası I*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022, ss.12-40.

uzmanlar tarafından çok yönlü bir okumaya tabi tutulmasıdır. Osmanlı âlimleri yeni bilgiye ve bunun bir hasılası olarak, mantık, felsefe, astronomi vb. ilimlere merak duymuş ancak bu merak, Osmanlı İslâm düşüncesinde, kadîm ilim ve felsefe usullerine olan ilgiyi azaltmamış, süregelen düşünce mirasının aktarımı ve yeniden yorumlanmasına devam edilmiştir. Nitekim nazârî düşünce alanlarında yazılan klasik metinlere ve erken dönem Osmanlı âlimlerinin eserlerine yönelik şerh, hâşiye ve taliklerde de XVII. yüzyılda görece bir artış meydana gelmiştir. Bu durum her iki yaklaşımın yan yana varlığını devam ettirdiğini hatta birbirlerini etkileyerek sentezler meydana getirdiklerini göstermektedir. İkincil literatür henüz bütünüyle ortaya çıkarılmamış olsa da 1650-1750 yılları arasındaki dönem, Osmanlı Devleti'nin birçok açıdan dönüştürme sürecinden geçtiğinin ipuçlarını verir.<sup>5</sup>

Sâlih b. Süleymân'ın yaşadığı XVII.-XVIII. asırlarda ise Osmanlı üzerinde Devvânî'nin (ö. 908/1502) entelektüel etkisinin yeniden arttığı görülmektedir. Zira bu dönemde Devvânî'nin gerek isbât-ı vâcibe dair yazdığı risaleleri gerekse *Hâşiye-i Celâl'i* üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde niceliksel bir artış söz konusudur. Bu doğrultuda özellikle Tarsûsî (ö. 1117/1705), Kazâbâdî (ö. 1163/1750) ve Gelenbevî'nin (ö. 1205-1790) hâşiyeleri ilk bakışta vurgulanabilir.<sup>6</sup> Bu süreçte *Neseî Akâidi* etrafında üretilen şerh edebiyatının da zengin örnekleri mevcuttur. Bu ürünlerin hususî odaklarının tespiti bu devirde sorun edilen konuların özellikle de rü'yetullahın belirlenmesi bakımından da önemlidir. Bu yönde, Saçaklızâde (ö. 1145/1732), Akkirmânî (ö. 1174/1760), Veliyyüddin Cârullah (ö. 1151/1738), Aydînî (ö. 1171/1756) ve Gelenbevî'nin eserlerini örnek olarak zikretmek gerekir. Bu dönem alimleri ilmi ilâhî konusuna da özel olarak eğilmiş, mesela Akkirmânî, *İkdü'l-le'âlî fi beyânî 'ilmillâhi bi ğayri'l-mütenâhî* adlı eserinde Allah'ın sonsuzu bilme keyfiyeti ele almıştır. Hâfız İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1780) *Risâle fi İlmi'llahi Tealâ* ve Gelenbevî ise *Ferîde fi ilmillâhi teâlâ bi'l-ma'dûmât 'alâ mezhebi'l-mütekellimîn* adlı eserinde ilm-i ilâhî bağlamında felâsife ve mütekellimîn arasındaki tartışmalara değinmiştir.<sup>7</sup> XVII. ve XVIII. yüzyıllarda diğer sahalara nispetle asıl yükselen alanlar ise umûr-i âhmedî içinde yer alan ayrıntılı konulardır. Bu bağlamda varlık, yokluk, vücûd-i zihnî, imkân ve mâhiyet, haller (vâsita), illiyet ve teşahhus üzerine kaleme alınan risaleler vardır. Bu dönemde ulûhiyet ve varlık konuları ön plana çıksa da insan özgürlüğü merkezinde irâde-i cüz'iyeye bahsine yer veren risalelerde de belirgin bir artış gözlenmektedir. Özellikle; Müstakimzâde (ö. 1202/1788), Dâvûd-i Karsî (1169/1756), Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Saçaklızâde ve Akkirmânî'nin bu yönde eserleri bulunmaktadır.

<sup>5</sup> Şu sıralarda sonuç raporu yazılan bir projede, bu değişimin mahiyeti ve unsurları Yanyalı Es'ad Efendi merkezinde aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Bk. 17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışlarının Mahiyeti ve Yanyalı Esad Efendi'nin Katkıları" başlıklı ve 119K823 numaralı TÜBİTAK-ARDEB 1003 Projesi (2020-2023).

<sup>6</sup> Devvânî'nin isbât-ı vâcibe dair eserleri üzerine yazılan şerh ve hâşiye literatürünü tanıtan bir çalışma için bk. Hatice Toksöz, *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları, Celâleddin Devvânî Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

<sup>7</sup> Bu konuyu Akkirmânî üzerinden inceleyen bir yazı için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Ontolojik Delilin Kozmolojik Delile Galibiyeti: Akkirmânî'de Sonsuzluk ve İlahi Bilgi", *Osmanlıda İlmi Kelam*, İstanbul: İsar Yayınları, 2022, s. 181-222.

Bu zaman diliminde rü'yetullah meselesi daha çok şerh-hâşiye geleneği içinde yazılan risalelerde ele alınmış ayrıca bu konuya ayrılan çalışmalarda da ayrıntılı biçimde incelenmiştir.<sup>8</sup> Dâvûd-i Karsî, *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde, ilgili beyti tefsir ederken, Allah'ı gözle görmenin aklen caiz olduğunu belirtir. Zira yüce Allah hariçte mevcut bir varlık olduğu için görülmesi caizdir. İlgili ayette (al-A'râf, 7/143) rü'yetin dağın istikrarına bağlanması da bunun haddizatında mümkün olduğunu gösterir, zira mümkün olan bir şeye bağlı olan şey de açıkça mümkündür. Hz. Mûsâ'nın, imkânsız olsaydı Allah'ı görmeyi talep etmeyeceğini de belirten Karsî, rü'yetin cisimlere özgü bir keyfiyet olan yön ya da mekân olmaksızın cennetlik müminler için söz konusu olduğunu dile getirir. O, görüşlerini ayetlerle de destekler ve ilgili yerdeki (el-Kıyâme 75/22) "bakmak/nazara" fiilinin ilâ harf-i ceri ile kullanılmasının "gözle görmek" anlamına geldiğini teyit eder. Bir diğer ayette belirtilen, kâfirlerin ahirette mahrum bırakıldıkları (el-Mutaffifîn 85/13) şeyin de "Allah'ı ahirette görmek" olduğuna işaret eder. Karsî başka ayet ve hadisleri de görüşü istikametinde zikretmektedir.

Dâvûd-i Karsî, rü'yeti tümünden reddeden Mu'tezile'nin öne sürdüğü en güçlü aklî delil olarak, onların görülme; görülenin bazı özelliklerinin olması (*mükeyyef*), nesnenin bir mekânda ve yönde bulunması, görülenin görenin karşısına yerleşmesi (*mukâbele*) ve bu ikisi arasında bir mesafenin olması gibi şartlara bağlamasını gösterir. Onlara göre bu hususlar, Allah için imkânsız olduğundan rü'yet de imkânsızdır. Buna karşılık, bunların dünyevî-âdete bağlı şartlar olduğunu kaydeden Karsî, burhanî bir makamda şahidin gâibe kıyasının faydasız olduğunu da belirtir. O, Mu'tezile lehine en güçlü naklî delil olarak da "Gözler onu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) ayetini gösterir ve burada idrakin anlamını "ayrıntılı bilme" olarak belirleyerek görüşünü teyit eder. Bu çerçevede Allah'ın dünyada görülmesi, velinin O'nu görmesi, rüyada görülme gibi hususları da ayrı ayrı ele alır.<sup>9</sup> Karsî *Nûniyye*'deki bir sonraki beyitten hareketle, dış dünyada görülen bir şeyin ne olduğu konusunu da tartışır. O, kaside yazarı gibi klasik Sünnî teoriye uygun biçimde görülenin ne cevher ne de araz olduğunu bunlardan müteşekkil hüviyet olduğunu kaydeder.<sup>10</sup>

Akkirmânî de Hayâlî'nin (ö. 875/1470 [?]) *Şerhü'l-Akâid* hâşiyesine yazdığı şerhte, rü'yetullah konusuna geniş yer ayırmıştır. Öncelikle görmenin anlamını belirgin hale getiren Akkirmânî, bunu, görme duyusu ile oluşan tam bir açıklık olarak (*inkişâf-ı tâm*) nitelemektedir. Bu görme, güneşe baktıktan sonra gözü kapatmayla oluşan görüntüden farklı bir idrak türüdür ve

<sup>8</sup> Bu literatürün önemli bir halkası olan Saçaklızâde hâşiyesinde bu konuya hiç yer verilmemesi dikkat çekicidir. Muhtemelen Saçaklızâde konuyu naklî deliller çerçevesinde değerlendirdiği için tartışmaya açık bulmamış ve bu sebeple de izah ederek derinleştirmek istememiştir. Bk. Saçaklızâde, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, Köprülü Ktp. 211. Hususen XVII. ve XVIII. yüzyıl gibi bir dönüşüm çağında *el-Emâlî*, *Kasidetü'n-Nûniyye* ve *Akâidü'n-Nesefiyye* gibi eserlerin içinde yazılan ikincil eserlerde rü'yet konunun izini sürmek, bu hususun hangi metinlerde ihmal edildiğini hangilerinde geliştirildiğini tespit etmek, tek bir konu etrafında düşüncenin, değişim, dönüşüm ve gelişimini anlamak bakımından da önemli ipuçları sağlayacaktır.

<sup>9</sup> Dâvûd-i Karsî, *Şerhü'l-Kasidetü'n-Nûniyye*, Süleymaniye Ktp., Denizli, n. 402, 21b-23a.

<sup>10</sup> Dâvûd-i Karsî, *a.g.r.*, vr. 23a.

Mu'tezile ile tartışmalı olan husus da budur. Ona göre rü'yet aklen câizdir, bu sebeple de kabulü gerekir. Akıl bedihî olarak cevazına hükmeder, haddizatında delile gerek yoktur. Bunun için Mâturîdî'nin de yaptığı gibi naklî delil yeterlidir. Burada imkân-ı zihni kavramını da açıklayan Akkirmânî, bir engel olmadıkça zihnin görme olayını mümkün saydığını kaydeder. Akıl tek başına, onun imkânsızlığından çok imkânına hükmeder. Ona göre rü'yetin asıl şartı (illeti) ise varlıktır (*vücûd*), bunun için başka bir özelliğe gerek yoktur. Yüce Allah da var olduğu için görülecektir. Bu çerçevede o, renklerin ve ışıkların görülmesi ile rü'yeti mekânda yer kaplama (*tehayyüz*) gibi şartlara bağlama ihtimallerini de gözden geçirir.<sup>11</sup>

Akkirmânî'ye göre Hz. Mûsâ'nın görme talebinin dağın istikrarı gibi özü itibarıyla mümkün bir işe bağlanması da, esasında rü'yetin mümkün olduğunu ispatlar.<sup>12</sup> Ona göre Hayâlî, "Rabbim bana kendini göster" (el-A'râf 7/143) derken, O'ndan kendine özgü hüviyetini kısmen de olsa bildirmesini istemiştir. Allah dilerse kulunda bu hüviyete dair kısmî bir bilgi yaratabilir. Bu hüviyetin icmali bir tarzda da talep edilebileceğini belirten Akkirmânî, "Yüzler o gün Rablerine bakarlar" (el-Kıyâme, 75/23) ayetinde geçen "bakmak/nazara" fiilini de belirgin hale getirmeye çalışır ve Mu'tezile'nin bu fiile "huzurda bekleme/intizâr" manası vermesini tenkit eder. Bu fiil "ilâ" harf-i ceri ile kullanılırsa *görmek* anlamına gelir. O, "Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi ötede Allah'ı göreceksiniz" hadisini de meşhur olarak niteleyerek zan ifade ettiği iddiasını bertaraf eder. Ayrıca Mu'tezile'ye rü'yet konusunda icmâyı bozmakla suçlar.<sup>13</sup>

Mu'tezile'nin görmenin şartlarına dair görüşünü dile getiren Akkirmânî, neticede, Eş'arîler açısından bunun imkânını Çin'deki âmânın Endülüs'te ya da gâipte bulunan bir pireyi görmesiyle örneklendirir. Dünyada ve ahirette görme, mahiyet ve hüviyet olarak farklıdır, ilkinde olan şartlar ikinciyi ortadan kaldırmadığı gibi şahitteki bir şart da gaibe taşınmaz. Ahirette keyfiyetsiz ve şartlardan yoksun bir görme gerçekleşebilir, Allah tüm şartlar ve keyfiyetlerden uzak bir görmeyi gözümüzde yaratabilir. Akkirmânî -Hayâlî'ye atıfla- görme konusunda, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki farkı da belirginleştirir: Her iki ekol, duyusal idraklerin gerçek anlamda duyulara dayanması konusunda uyusalar da Mu'tezile zorunlu bilgiyi, gözle görme olmadan özel hüviyeti bilmek, Ehl-i sünnet ise bu şartlar olmaksızın gözle görmek olarak niteler. Mu'tezile şartlara bağlı olduğu için gözle görme anlamında rü'yeti reddetmiş ve tam bir aklî inkişafı kabul etmiştir, Ehl-i sünnet ise tam bir duyusal inkişafı ispat etmiştir. Burada tartışma lafzî değil daha çok anlamla yani içerikle ilgilidir. O, görme yerinin cismani bir durum (gözbebeği) olmasını da dile getirir ve bunu ahiretteki görmeyi engellemediğini nitekim zaruri bilginin mahallinin de cismani (kalp) olduğunu söyler. Mu'tezile'ye göre zaruri bilginin müteallakının cismani olmaması -ki o da Yaratıcı'dır- bir

<sup>11</sup> Akkirmânî, *İkdü'l-Kalâid fi tahkiki'l-Akâid ale'l-Hayâlî*, Akhisar Zeynelzade Kitaplığı, 107, vr. 157b-158a.

<sup>12</sup> Akkirmânî, *İkdü'l-Kalâid*, vr. 159b.

<sup>13</sup> Akkirmânî, *İkdü'l-Kalâid*, vr. 161b-162a. İlgili hadis için bk. *Buhârî*, "Mevâkîtu's-Salât" 6, 26, *Ebü Dâvud*, "Sünnet" 20.



olumsuzluk değildir. “Rü’yet caiz olsa, gözü sağlam olan herkes bu dünyada görürdü” itirazına da cevap veren Akkirmânî, gâipte görme için sadece gözün ve görülenin varlığını yeterli görür ve diğer şartların dünyada geçerli olduğunu belirtir. “Görme, şartlara bağlı olmadan bu dünyada gerçekleşse, önümüzde, görmediğimiz yüksek dağların olmasının mümkün görülmesi gerekeceği” itirazını ise kesin bilgilere olan güveni ortadan kaldıran bir safсата olarak değerlendirir. Rü’yet, Allah’ın âdeti gereği icra ettiği bir yaratmadır ve Hz. Mûsâ da bu sebeple görememiştir. “Gözler O’nu idrak edemez” (el-En’âm 6/103) ayetinde, Allah’ın bu vasıfla yani görülmemeye ile övünmesi üzerinde de duran Akkirmânî, Mu’tezile’nin bu ayeti gözle görülmemeye dayanak yapmasını da tenkit eder. O, Nebi’nin Rabbini miraçta görmesi ve Allah’ın rüyada görülmesi konularına da değinir ve bu husustaki farklı görüşleri ve *Mevâkıf*’taki ihtilafları zikretmekle yetinir.<sup>14</sup>

Şâfiî fakihî olan ve sûfi yönüyle de bilinen İlyas b. İbrahim el-Kûrânî (ö. 1138/1726) de *Şerhü'l-Akâid* hâşiyesinde, rü’yetullahâ dair izahlarda bulunmuştur.<sup>15</sup> Öncelikle Lekânî’den (ö. 1042/1632) naklen, inkişâfın anlamını belirgin hale getiren Kûrânî, rü’yetin, görenin, inkişâfın ise görülenin vasfı olduğunu belirtir. Burada inkişâf ile kastedilen ise keşiftir yani inkişâf edilen şeyin gözle idrakidir, nitekim şârih de bunun özel bir hal olduğunu belirtmiştir. Buna göre rü’yet yani tam inkişâf aklen caizdir, aslolan O’nu görmektir, zira var olan her şey görülebilir. Rü’yet zorunludur, tartışmaya gerek yoktur, imkânsızlığını iddia edenler ise Mu’tezile, Zeydiyye, Râfıza, Filozoflar ve Havâric’dir. Mu’tezile, görmenin bu dünyadaki şartları sebebiyle onu iptal ederler. Bunların tümü fiziksel şartlardır yoksa metafiziksel ve zorunlu değildir. Bu bağlamda şahidin gaibe kıyası da fasittir.<sup>16</sup>

Görülenin mahiyeti konusunu da açan Kûrânî, bunun cevher mi yoksa araz mı olduğu seçeneklerini tartışır ve görülenin renk, tat ve kokudan oluşan arazlar olduğunu iddia eden görüşlere yer verir. Bunun gibi, görmenin illetini ise “varlık” olarak belirler. Zira hudûs ‘ademîdir, imkân da ‘adem ve vücûd zaruretini selbetmektir. Yani hudûs bir şeyin yokluktan varlığa çıkması imkân ise bir şeyin var ya da yok olma seçeneklerinden birinin ortadan kalkmasıdır. Hudûsun öncesi yokluktur imkânda ise böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla, Allah’ın görülme sebebi, mümkün ya da hâdisin özelliklerine sahip olması değil, varlığıdır. Bu çerçevede o, renklerin ve tatların görülmemeye sebebinin ise âdetin cari olmasına bağlar, yoksa bunların da görülmesini yaratmak O’na imkânsız değildir.<sup>17</sup> Burada naklî delillere de yer veren Kûrânî, ilgili ayette (el-A’râf, 7/143) Hz. Mûsâ’nın görme talebinin mümkün bir şeye bağlanmasını, rü’yetin

<sup>14</sup> Akkirmânî, *Ikdü'l-Kalâid*, vr. 163a-164b.

<sup>15</sup> Kûrânî hakkında bilgi için bk. Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tahkik ve dirâse: Beşir Birmân, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017/1438, nâşirin önsözü, s. 11-15.

<sup>16</sup> Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 410-412.

<sup>17</sup> Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 412-415.

imkânına delil gösterir. Bu delile Mu'tezile'nin en güçlü itirazı ise Hz. Mûsâ'nın bunu kavmi adına istemesidir, yoksa o, bu talebin imkânsız olduğunu zaten biliyordu.<sup>18</sup> Bu bağlamda o, rü'yetin naklen vâcip olduğunu ifade eder ve bu yönde "O gün gözler Rablerine bakacaktır" (el-Kıyâme 75/23) ayetini açıklar. Ayrıca, muhaliflerin aklî itirazlarında yer verdikleri şartların zorunlu olmadığını, şahit ve gaibin mukayese edilemeyeceğini kaydeder.<sup>19</sup> "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) ayetinin ise bazı gözlerin O'nu göremeyeceği şeklinde anlaşılması gerekir. Zira "gözler/ebsâr" kelimesindeki lâm-ı tarif istiğrâkîdir. Bu cümle olumsuz gibi görünse de esasında tikel bir hususu selbederek tümel olumlu hale gelir. Aslında ayetin manası, "Kafirlerin gözleri O'nu idrak edemez" şeklindedir. Böylece amacı doğrultusunda gramatik incelemeler de yapan Kûrânî bu ayetteki temeddühü de izah etmeye çalışır.<sup>20</sup>

Dönemin önemli isimlerinden Erzurumlu İbrahim Hakki (ö. 1194/1780) da *Manzum İlmihali*'nde veciz bir şekilde bu yöndeki tercihini belirtmiş, cennetlik müminlerin O'nu keyfiyetsiz bir şekilde göreceğini ifade etmiştir:<sup>21</sup>

Girecek cennete mü'minler, anda çok bulup ni'met

Görürler şüphesiz anda niteliksiz cemâlullâh.

Gelenbevî de *Şerhü'l-Akâid* haşiyesinde rü'yetullah üzerinde durmuştur. Önce, selef ve Eş'arîlere göre görmenin (*ibsâr*) tam bir idrak, tam bir açıklık ve bilgide üst bir nokta olduğunu belirtmiş, duyu gücü, görülenin uzak ya da yakınlığına göre bu idrak seviyesinin farklılaşabildiğini kaydetmiştir. Bazen bu görme, yanımızda olanın karşısında bulunma (*mukâbele*) ve mutedil bir uzaklıkta olma suretinde gerçekleşir. Zira çok uzak veya çok yakın olmak görmeye engeldir. Aynı zamanda görmek için gözden konik biçimde bir ışın çıkmalıdır; gözün merkezinden çıkan bu ışının kaidesi ise görülen nesnenin yüzeyidir. O, düz bir çizgi boyunca ilerler ve görülenin yüzeyine ulaşınca, o şeyin derinlik ve genişliğine göre şekil alır. Böylece burada ışınsal bir satıh oluşur ve bu da görülenin yüzeyiyle örtüşür. Matematikçiler de bu görüştedir. İntibâ (nesne-ışın teorisi) taraftarlarına göre ise görülenin sureti, önce rutubet-i cildiyyeye (retina) sonra ışığın birleştiği noktaya sonra da ortak duyuya nakşolur. Tabiatçılar ise bu görüştedir.<sup>22</sup>

Gelenbevî'ye göre Allah, ahirette bu şartlar olmadan görülür ve bunların ortadan kalkması şart koşulanın da ortadan kalkmasını gerektirmez. Bu aklî şartlar ilk yaratılışla ilgilidir. Her iki rü'yet, mahiyet ve hüviyet olarak farklıdır, bu sebeple şartları da başkadır. İşte keyfiyetsiz rü'yet,

<sup>18</sup> Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 416-418.

<sup>19</sup> Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 419-421.

<sup>20</sup> Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 423-425.

<sup>21</sup> Erzurumlu İbrahim Hakki, *Manzûm Akâid*, s. 33, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1326.

<sup>22</sup> Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no. 907, s. 429. Bu teoriler için bk. Demir, *Göz ve Tanrı*, s. 126-135.

yani şartlardan ve cisim ve arazların görülmesi için gerekli olan keyfiyetten yoksun olan rü'yet de budur. Yoksa keyfiyetsiz rü'yet, gören ve görülenin tüm durum ve sıfatlardan yoksunluğu değildir. Eş'arîlere göre görmeyi Allah yaratır ve O'nun bunu her şartta yaratması mümkündür. Onlara göre görmenin şartları âdete bağlı sebeplerdir yoksa zorunlu şartlar değildir.<sup>23</sup> Nitekim ashâb önce rü'yetin imkânına sonra da vukûuna hem aklî hem de naklî delil getirdiler. Şeriata göre, eğer aklî bir zorunluluk yoksa o şeyin imkânına hükmetmek gerekir. Rü'yetin imkânsızlığını iddia edenin buna delil getirmesi gerekir. İmkânın ise naklî delilleri vardır. Öncülerinden biri olan Hz. Mûsâ'nın O'nu görmeyi istemesinde, rü'yetin dağın istikrarına bağlanması ise imkân-ı zihnidir. O, Mu'tezile'nin buna karşı beş delilini *Mevâkîf* ve *Makâsîd* şerhlerine atıfla zikreder ve bunlara cevaplar verir.<sup>24</sup>

Gelenbevî, cevher ve arazların görülmesinde, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin icmaı olduğunu söyler. Rü'yeti mümkün kılan şeyi yani görmenin illetini de tartışır; bazıları bunun imkân ya da hudûs olabileceğini, rü'yetin imkânının itibarî bir şey olup illete ihtiyaç duymadığını, bunun için, itibarî olan hudûs ve imkânın yeterli geldiğini dile getirmişlerdir. Gelenbevî'ye göre ise rü'yetin illeti, ilgili olduğu şey olup bu da önce zâtla sonra da görülenle ve arazla ilgilidir. Mesela bir atı görmemizin nedeni, onun at, hayvan, canlı ve cisim olması değildir, aksine bir hüviyetinin var olmasıdır. Şârih (Teftâzânî) bu sebeple rü'yetin ilgisini hüviyet olarak zikretmiştir. Gelenbevî'ye göre ise görmenin illeti tüm varlıklarda ortak olan hüviyettir.<sup>25</sup>

İbrahim b. Hasen el-Kûrânî (ö. 1101/1697) *Cilâü'l-fühûm fî tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm*<sup>26</sup> adlı risalesi bu konuya hasredilen metinler içindedir. Burada Üşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî* adlı eserinin şârihlerinden birinin, metinde yer alan, "ma'dûm görülebilir ve 'şey' değildir" ifadesi üzerinden Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaf ele alınmaktadır.<sup>27</sup> Buna göre Ehl-i sünnet, görmenin şartı varlık olduğundan ma'dûmun görülemeyeceği; bir aşırı teşbihçi fırka olan Mukannaiyye ise mümkün ma'dûmun var olmadan önce de görülebileceği görüşündedir. Onlara göre görmenin şartı aynî değil nefsî varlıktır, dış dünyada ('ayn) var olmayan bir şeyin de nefsî bir varlığı olabilir. Risâlede Ehl-i Sünnet ile Mukannaiyye arasındaki görüş farklılığı bu zaviyeden

<sup>23</sup> Burada akla, Eş'arîlerin bu teoriye göre rü'yeti dünyada da savunmaları gerektiği sorusu gelebilir. Ancak onlara göre Allah kendini dünyada da gösterebilir ancak bunun realitede vaki olmaması âdetin bir gereğidir.

<sup>24</sup> Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 430-431.

<sup>25</sup> Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 430-434.

<sup>26</sup> el-Kurânî, İbrâhim b. Hasen, *Cilâü'l-fühûm fî tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm*, Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi Böl. nr. 03125, vr. 73a-97b. Muhtelif nüshaları bulunan eserin bir başka nüshası için bk. Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi Böl. nr. 00996, vr. 69-105.

<sup>27</sup> Beytin tercümesi: "Yok olan (ma'dûm) Allah'ın görme sıfatına konu teşkil etmez ve böylesine şey de denmez. Bu kesin karara, uğurlu hilale bakarken bende doğan bir anlayış sayesinde ulaştım." Bk. Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, İstanbul: İFAV, 2008, s. 119-120.

incelenmektedir.<sup>28</sup> Onun ayrıca Allah'ı dünyada ve ahirette görme konusuna ayrılan başka bir risâlesi daha vardır.<sup>29</sup>

XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla geçişin önemli isimlerinden biri olan Abdülbâkî Arif Efendi de (ö. 1125/1713) *Menâhicü'l-usûl* adlı eserinde, rü'yetullah konusunu gelenekçi-muhafazakâr bir tavırla ele almıştır. Türkçe yazılan ilk muhtevalı kelâm kitaplarından olan eserde, Ehl-i sünnetin, müminlerin cennette Cenâb-ı Hakk'ı mekânsız ve cihetsiz bir şekilde görmelerinin hak olması üzerine ittifak ettiğini belirtir. Bu sebeple bu fikri kabul etmek ve benimsemek vâciptir. Akabinde Ehl-i sünnetin delil getirdiği ayet ve hadislerle yer veren Ârif Efendi, meşhur el-Kıyâme 75/22-23 ile el-A'râf 7/143 ayetleri ile Buhârî hadisini ("Mevâkîf" 16-26) belirtir. Bu delillerden hareketle konunun naklen vâcip aklen câiz olduğu sonucuna varan yazar, sahabenin bu konuda ittifak etmesini, işin icmâ yönünü tahkim etmek için dile getirir. Bu noktada Mu'tezile'nin itirazlarını mufassal kelâm kitaplarına havale eden Ârif Efendi'ye göre, rü'yet meselesinde sadece Mu'tezile değil tüm fırkalar Ehl-i sünnete karşıdır. Felâsife, Zeydiyye ve Havâric rü'yet için; gören ve görülen arasında mukabele, mesafe, yakınlık ve uzaklık ile gözden çıkan ışının görülen nesneye varması gibi şartların gerektiğini ve bunların da tahayyüzü gerekli kılacağı için Allah'ın görülmesinin mümkün olmayacağını ileri sürdüklerini dile getirir. Neticede bu ekoller "yüce Allah mekândan münezzehe olduğu için görülmesi de mümkün değildir" demişlerdir. Buna itiraz eden yazar, bu durumlar rü'yetin şartı olsa, onlarsız rü'yetin gerçekleşemeyeceğini dile getirir. Rü'yet (yani, art bitişen/tali) vaki olduğuna göre bu şartlar da (yani mukaddem, ön bitişen) bâtil olmaktadır. Ayrıca Allah'ın mahlukatı görmesi bu şartlar olmadan da gerçekleşir, o halde görmede bunlara ihtiyaç yoktur; O'nun mahlukatı görmesi de ayet ve hadislerde ifade edilmiştir. Şayet O, tüm varlıkları şartsız ve kayıtsız görüyorsa bunun tersi de vaki olmalıdır.<sup>30</sup> Eser Sünnî yaklaşımı öz bir şekilde ortaya koymakta ancak klasik deliller arasında yer almayan "Allah mahlûkatı gördüğü için görülmesi gerektiği" tezini dile getirmesi bakımından da literatürden ayrılmaktadır.

Bu dönemin önemli bir ismi, Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ise *Berîka*'da Allah'ı görmenin yakaza halinde gerçekleşeceğini ve bunun da gözle tam görme (*inkişâf-ı tâm*) anlamına geldiğini kaydeder. Rü'yetullah câizdir, zira akıl aksine bir delil yoksa, onun imkânsızlığına hükmedemez. Aklî delili ise Yaratıcı ve diğerleri arasında ortak bir delil olan varlıktır. Her var olanın hatta tat, koku ve bilgi gibi arazların bile görülmeleri câizdir. Rü'yetin naklî delili olarak da Hz. Mûsâ'nın bu dünyada görmeyi talep etmesi ve Allah'ın da bu talebi mümkün olan dağın yerinde

<sup>28</sup> Kûrânî'nin bu eseri üzerine bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bk. Mustafa Bilal Gültekin, "Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve "Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkîki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm" Adlı Eseri", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

<sup>29</sup> Bk. el-Kûrânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasen, *Risâle fi Cevâzi ru'yeti'llâhi teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira*, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Böl. nu: 34. vr. 19-24.

<sup>30</sup> Abdülbaki Arif Efendi, *Menâhicü'l-usûl*, thk. Ethem Karaçoban, "Abdülbâkî Arif Efendinin Menâhicü'l-Usûlü ve Kelâmî Görüşleri", İstanbul, 1996 adlı Yüksek Lisans tezi içinde, s. 174-176.

kalmasına bağlaması yeterlidir. Ayrıca Kıyâme 21-22 ayetleri ile Bedir gecesinde ayın görüldüğü gibi görüleceğine işaret eden hadisi de zikreder.

Allah'ı görmenin dünyada da câiz olduğunu belirten Hâdimî, buna dair Resûlullah (s.a.v)'ın Rabbini miraç gecesi baş gözüyle gördüğü yönünde, pek çok sahabîden gelen rivayetleri gösterir. Uykuda da Allah'ı görmeye engel olan bir durum yoktur, ancak bunun sadık bir rüya olması gerekir. Ahirette görmenin sadece cennete has olmadığını arasatta hatta kabirde ve ruhun çıkışı anında da mümkün olduğunu söyler. Kafirlerin onu kıyamette bu lezzet fırsatını kaçırmaları sebebiyle cezalarını artırmak için bir kere göreceklere dair bir rivayeti de belirtir. Ahirette rü'yetin yönsüz, gören ile Allah arasında, karşıda olma ya da ışığın göze varması gibi bir durum olmadan ve bir mesafede bulunmadan vaki olacağını vurgular. Zira bunların hepsi cisimlerin özellikleri içindedir. Şayet O'nun görülmesi bunlardan biriyle olursa vakıya mutabık bir görme de olmamaktadır. Hâdimî, cennetlik müminler dışında kimlerin O'nu göreceği tartışmasına da girer ve kadınların görmesinde ihtilaf edildiğini zikreder. Ona göre özel bir delil olmadıkça onların da gördüklerine hükmetmek gerekir. Eş'arî'nin kabul ettiği gibi, görmenin tüm melekleri kapsadığını söyler. Cinlerin görmesinde de lehte ve aleyhte görüşleri zikreder ve Süyûtî'nin, onların da mevkıfta diğer insanlarla birlikte göreceği, cennette ise bunun kesintisiz bir vakitte gerçekleşeceği görüşünü belirtmekle yetinir.<sup>31</sup>

Şeyh Bekir b. Ali el-Üsküdârî de (ö. 1160/1747) bu dönemin tartışmalı bir hususu olduğunu belirttiği rü'yet konusunda bir risale yazmıştır. Öncelikle Lekânî'den naklen bu dünyada Resûlullah (s.a.v) dışında kimsenin göremeyeceğini ifade eden yazar, Hz. Mûsâ'nın görmesinde ise ihtilaf olduğunu belirtir. Bunun dışında O'nu gördüğünü iddia edenler ise ittifakla sapıtmıştır. Zira nebiler dışında dünyada görme aklen caiz olsa da bu, naklen imkansızdır. Yüce Allah'ın rüyada görülmesinde ise bir tartışma yoktur. Zira şeytan O'nun suretine giremez. Nitekim Teftâzânî de bu konuda seleften çokça rivayet olduğunu belirtir. Bu sebeple rüyada görme gözle değil kalpledir.<sup>32</sup> Bu hususta *Emâlî* hâşiyelerinde bir tartışma olduğunu da kaydeden yazar, bunu reddedenlerin rüyada görülenin hayal olduğunu belirttiklerini söyler. Üsküdârî bu konudaki görüşü olumludur, önde gelen sufilere tecrübeler naklederek ispatlar. Ahirette görmenin de kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu belirten Üsküdârî, ilgili ayetlerden Kıyâme 75/22-23'ü zikreder. Ona göre Allah'ın görülmeceğini söyleyen bir kimse bu ayetleri de inkâr etmiş olur. Bu yönde tevatür derecesine ulaşan hadisler de (örneğin bk. *Buhârî*, "*Mevâkîtu's-Salât*) vardır. Tüm bu sebeplerle Ehl-i sünnet rü'yetullah aklen caiz naklen de vaciptir demişlerdir. Ahirette kimlerin O'nu göreceği

<sup>31</sup> el-Hâdimî, *Berikatü'l-Ahmediyye fî Şerhi Tarîkatî'l-Muhammediyye*, İstanbul: Şirketi Sahafiyeti Osmâniyye, 1316, I, 214-216. Rü'yetullah kısmını da içeren eserin ilk cildi yakın zamanda bir heyet tarafından neşredildi. Bk. el-Hâdimî, Ebû Saîd, *Berika Tercümesi: İmam Birgivi'nin Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi* (ilgili kısmı çeviren Osman Demir, s. 529-532.), Konya: Konya Kültür A.Ş., 2023.

<sup>32</sup> Bekir b. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 105a-105b.

konusuna da değinen Üsküdârî, tüm müminlerin göreceği konusunda icma olduğunu belirtir. Melekler konusunda ihtilaf edildiğini, mümin cinlerin mevkıfta ve cennette göreceğini ancak kafirlerin ve münafıkların görmesinin ise tartışmalı olduğunu kaydeder. Ayrıca risalede havassın Allah'ı Cennette her gün avamın ise sadece cuma günleri görebileceği de ifade edilir ve kadınların görmesi konusunda da farklı görüşlere yer verilir. İbn Kesîr ve Süyûtî'ye göre kadınlar Allah'ı sadece bayram günleri göreceklerdir, Celâlüddîn Süyûtî ise bundan sadece peygamber eşlerini ve kızlarını istisna etmiştir.<sup>33</sup>

### B. Sâlih b. Süleymân ve Risalesi<sup>34</sup>

Sâlih b. Süleymân'ın kimliğine dair tabakât ya da biyografi kaynaklarında bir bilgi yoktur. Ancak katalog kayıtlarından yola çıkarak belli alanlarda eser yazdığı ve müstensih kimliği ile öne çıktığı anlaşılmaktadır. Yazdığı ya da istinsah ettiği eserlerde yer alan; 1190/1775, 1193/1779, 1199/1784 tarihleri dikkate alınır, XII./XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşama olasılığı yüksektir.<sup>35</sup> Onun risalesi, bu alanda yazılan diğer eserlerden özellikle konu dizilişi ve muhtevası bakımından ayrılmaktadır. Öncelikle müellif Adududdîn el-İcî'nin rü'yet kısmında yer alan ve sonraları kabul gören üçlü taksimi<sup>36</sup> benimsememiş, risaleyi bir mukaddime, beş maksat ve hâtimedden oluşacak şekilde yedi bölüme (*ebhâs*) ayırmıştır. Bu bölümlerden mukaddime de kendi içinde üç, üçüncü maksat bir, diğer bölümler ise ikişer bahse ayrılmıştır. Eserin ana planı şöyledir:

Mukaddime: Rü'yete dair görüşler
İlk bahis: Rü'yetin tefsiri
İkinci bahis: İki fırka arasındaki tartışma mahallinin izahı
Üçüncü bahis: Akıl ve nakil ile rü'yetin cevazına istidlâl
İlk Maksad: Dilsel açıklamalar
İlk bahis: İlgili ayetin vecihleri (el-Kıyâme 75/22)
İkinci bahis: İlgili ayetin i'râbı
İkinci Maksad:

<sup>33</sup> Bekir b. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 106a-107a.

<sup>34</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667. Katalog kayıtları üzerinden yapılan taramalarda henüz eserin başka bir nüshasına rastlanmamıştır. Eserin girişinde Hâfız Salih b. Süleymân'a ait olduğu belirtilmiştir.

<sup>35</sup> YEK kayıtlarında Hâfız'ın eserleri arasında, *Mufasssılu's-salât ve Şerhü'l-Maksûd* istinsah ettiği eserler arasında da *el-lfsâh, Terce-me-i Şâfiye fî's-sarf, Şerhü'l-Mukaddimetü'l-Acurrûmiyye ve Mu'ribi'l-Avâmil* gibi eserler yer almaktadır. Telif ve istinsah cihetinden ona nispet edilen eserlerin titiz bir şekilde incelenmesi yazara dair bazı verilere ulaşılmasında faydalı olacaktır.

<sup>36</sup> İcî, rü'yetullah kısmını üç bölüme ayırmıştır; rü'yetin vukuu, rü'yetin imkânı ve itirazcılarının delilleri. İlki, rü'yetin vaki olacağına dair akli ve nakli temelleri, ikincisi, rü'yetin imkânına dair akli delilleri üçüncü kısım ise Mu'tezile'nin itirazlarını ve buna yönelik eleştirileri içermektedir. Bk. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, 186-232.

İlk bahis: Bu ayetle ilgili usul meseleleri
İkinci bahis: Mezkûr ayetle ilgili belağat
Üçüncü Maksad: Görmenin keyfiyetine dair görüşler
Dördüncü Maksad:
İlk bahis: Bu ayetle ilgili önemli meseleler
İkinci bahis: Bahsi geçen ayetin tefsiri ve irabı
Beşinci Maksad:
İlk bahis: Bu ayete dair kıraatler
İkinci bahis: Naklî itirazlar
Hâtime:
İlk bahis: Dünyada rü'yetin imkânı
İkinci Bahis: Allah'ı rüyada görmek

### C. Risalenin Muhtevası

**C.1.** Risalenin hemen girişinde, meşakkatli bir konu olan Allah'ı ahirette görme hususunun ele alınacağı belirtilir. Bu kısmın ilk bahsi görmenin izahına, ikinci bahsi Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışmanın mahiyetine, üçüncü bahsi ise görmenin aklî ve naklî açıdan imkânının açıklanmasına ayrılmıştır. Buna göre ilk bahiste Eş'arîlerin görmeyi mümkün bulduğu, pek çok grubun ise reddettiği ifade edilir. Görme ile kastedilen ise göz duyusu ile elde edilen görme olup bu olay da karşı karşıya olma (*mukâbele*), yön (*cihet*), benzerlik (*teşbîh*), nitelik (*keyfiyet*) ve nicelikten (*kemmiyet*) münezzeh olan tam bir inkişaftır.<sup>37</sup> *Nesefî Akâidi* üzerine hâşiyesi bulunan İsmüddîn de, görmenin, gözün, karşısında olan ve birbirine bitişen çizgileri ihata etmekle belirli bir mesafede olanı idrake aldığı şey olmadığını söylemiştir. Bu sebeple görme, göze, nesnelere yansımaları (*intibâ*) ile de gerçekleşmez. Görme, Yüce Allah'ın görme/basar sıfatı gibi zâtî bir sıfatla, insanda bir sıfatı yaratmasıyla gerçekleşen bir inkişâftır. İnsan böylece nesnelere gördüğü gibi Allah'ın zâtını da görür. Özetle, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat dışında hiç kimse keyfiyetten münezzeh bir görmeyi kabul etmez. Böylece Sâlih b. Süleymân, Fahreddin er-Râzî'den itibaren dile getirilen görmenin özünde inkişâf (çıplak gözle görme) ile gerçekleştiği görüşünü benimsemiş, bu hadisede

<sup>37</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yettillâhi Teâla*, vr. 3b. Burada tam inkişâf ile çıplak gözle görme kastedilir; böylece görme, hayalde oluşan imaj, kalp ile görme vb. diğer türevlerinden ayırt edilmiş olur. Bu husus önemlidir, zira mezhepler arasındaki tartışma da esasında "gözle görme" merkezinde cereyan etmektedir.

ilahi kudretin etkisinin altını çizmiş ve böylece felsefî görme teorileri ile Mu'tezile'nin dile getirdiği, görmeye fiziksel şartları vurgulayan teoriyi ise reddetmiştir.<sup>38</sup>

Risalenin girişinin ikinci bahsinde ise Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmanın niteliği irdelenmektedir. Müellife göre bu konuda muhaliflerle ilmî ve tam bir inkişâfın imkânı konusunda bir tartışma yoktur. Görme duyusunda (*bâsıra*), görülen nesnenin suretinin yer etmesinin (*irtisâm*) imkânsızlığı, görme duyusu dışında bir ışının (*su'â'*) görülen cisme bitişmesi ya da bunun görmeye zorunlu bir durum olması konularında da anlaşmazlık yoktur. Ona göre asıl tartışmayı şöylece belirlemek gerekir; aya bakıp ardından gözümüzü kapadığımızda, her iki halde de bir tür inkişâf meydana gelir. Ancak (aya) ilk bakışta oluşan açıklık/inkişâf tamdır ve bu halde insana nispet edilen hal ise "görme" diye isimlenir ve gözle elde edilen "tam inkişaf" manasına gelir. Bu idrak, ancak bir yönde, mekânda ve özel bir mesafede olan varlıklarla bağlantılıdır. Buna benzer bir görmenin, mukâbele ve cihet olmadan gerçekleşmesi, cihetten ve mekândan münezzehtir olan Allah ile ilintili olması mümkün müdür? Mu'tezile görme için gereken aklî şartları zikrederek bunu imkânsız, Ehl-i sünnet ise -âdet gereği- Allah dilerse bu şartları askıya alabileceği için mümkün bulmuştur. Nitekim ahirette görmenin vukuu Kitap ve Sünnetle de sabittir. Ancak onun belli bir yönde olmayan, nicelik ve niteliğe dair özellikleri bulunmayan bir varlık hakkında nasıl gerçekleşeceği hususu ise tartışmalıdır.

Sâlih b. Süleymân'a göre, tüm bu bahsedilen sebeplerden dolayı müteşâbih olan ve aklın da tenzih ettiği durumları Allah'tan nefyederek ihtiyatlı bir tavır benimsemek gerekir. Nitekim "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) ayeti de bunu gösterir.<sup>39</sup> Bu ayet, gözlerin O'nu görme makamında idrak edemeyeceğini ifade eder. Buradaki karışıklık ise aklın reddettiği vasıfla ilgilidir yoksa nakle mutabık olan asla dair bir bilgiyi reddetmez.<sup>40</sup> Hasılı Allah'ın ahirette görülmesi, görme duyusunun görülenin karşısında olmasına itibar etmeksizin ve âdete aykırı bir şekilde gerçekleşecektir.<sup>41</sup>

Müellif "Allah'ın ahirette insanları görmesi" konusunda ise ittifak olduğunu kaydeder. Bu konu zaman zaman rü'yetullah metinlerinde konu edilmiş ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Nitekim Ehl-i sünnet'in rü'yeti dayandırdığı delillerden biri de O'nun başkalarını gördüğü için

<sup>38</sup> Görmenin inkişâf olarak nitelenmesi iki açıdan önemlidir. İlki böylece görme gözdeki açıklık olarak yani çıplak gözle görme şeklinde tarif edilmekte, ikinci olarak da bu hadisenin doğal bir şekilde değil de yaratma ile vaki olduğuna işaret edilmektedir.

<sup>39</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yettillâhi Teâlâ*, vr. 4a.

<sup>40</sup> Müellif, Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'de Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin de *Usûlü'l-fıkah*'ta bunu söylediğini belirtmektedir. Rüyetullah'a dair müteferrik konuların usul ve fetvâ kitaplarında da yer alması ilginçtir ve takip edilmesi gerekir.

<sup>41</sup> Sâlih b. Süleymân burada rü'yetullah metinlerinde pek de rastlanmayan; "Saflarınızı düzeltin, ben sizi sırtımın arkasından görürüm" hadisine yer verir. Ona göre bu hadis görmenin bazen sıra dışı bir olay şeklinde gerçekleşebildiğine işaret etmektedir. Mezkûr hadis tam olarak şöyledir: "Saflarınızı dümdüz tutunuz ve birbirinize sımsıkı yapıştırınız. Zira ben sizi arkamdan da görüyorum." (*Buhârî*, "Ezân" 72; *Müslim*, "Salât" 125)



görülebilecektir.<sup>42</sup> Ehl-i sünnet, keyfiyetini izah edemese de ilahi kudrete nispetle bunun imkânını belirtmiş, herhangi bir şart ya da illet gerektirmediğini ifade etmiştir. Allah, gören ve görülen arasında herhangi bir mesafe olmaksızın, gözden bir ışın çıkmadan ya da görülen nesne göze yerleşmeden (*intibâ*) ve diğer öne sürülen şartlar da vaki olmadan her şeyi görebilir. Ehl-i sünnet Allah'ın ahirette insanları gördüğünü, onlar tarafından da görüldüğünü savunur. Mu'tezile çoğunluğu ise Allah'ın insanları göreceğini ancak onlar tarafından görülmeyeceğini belirtirken Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) O'nun ne kendisini gördüğünü ne de görüldüğünü iddia etmiştir.<sup>43</sup>

Eserde Râzî'nin, rü'yetullahta naklî delilleri esas alan Mâturîdî'nin görüşünü tercih etmenin daha uygun olacağını söylediği de kaydedilir. Buna göre fizik ötesi bir meseleyi ispat ederken naklî delillere sarılmak hasmı ilzam hususunda daha etkili olduğu gibi halka anlatması da daha kolaydır. Hasım bu naklî delillerden şüphe ettiğinde ise bu itirazı gidermek için aklî delillere başvurulabilir. Râzî'ye yapılan bu atıf doğrudur, hatta Cürçânî de aynı şekilde naklî delilleri ve İmam Mâturîdî'yi tercih etmektedir. Ancak bunun ötesinde ne Râzî, ne Cürçânî ne de Hatibzâde bu konuda sadece naklî delillere bağlı kalmıştır. Bu müelliflerin naklî delillere yer verdikleri bölümler dahi oldukça yoğun mantıkî, vaz'î ve felsefî teorik bilgilerle doludur.<sup>44</sup>

Mukaddimenin son bahsinde ise rü'yetullahın cevazının aklî ve naklî delilleri üzerinde durulmaktadır. Buna göre Ehl-i sünnet görmenin aklen ve naklen câiz olduğunu çeşitli yönlerden ispata çalışmıştır. Aklî ispatın temel ilkesi ise ilk dönemden itibaren var olan ancak sonraki metinlerde daha da geliştirilen "varlık" delilidir. Eş'arî ve Bâkılânî gibi ileri gelen kelâmcılar ile pek çok Mâturîdî alimin görüşü de bu yöndedir. Buna göre bir kimse, cevherler ile renkler ve ışıklar gibi arazları gördüğünü kesin olarak bilmektedir. Hatta gördüğü nesnelere, cisim mi, araz mı olduğunu da ayırt edebilir. Böylece görmeyi mümkün kılan özelliğin cevherler ve arazlar arasında ortak bir illet olduğu da anlaşılır.<sup>45</sup> Bu sebeple tüm görülenlerin vücûd, hudûs ve imkân arasında ortak bir illet sebebiyle görüldüğünü söylemek gerekir. Böylece tartışma, görülen varlıkların görülmesini sağlayan ortak illetin/hükmün araştırılmasına intikal eder.

Sâlih b. Süleymân, rü'yet geleneğini oluşturan diğer metinlerde de olduğu gibi bu hükümleri tek tek inceler. Ona göre hudûs, yok olduktan sonra var olmaktır. İmkân ise bir şeyin

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar bu görüşü kendi teorisi ile çelişen görüşler (*şübeh*) kısmında incelemiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Rü'yetü'l-Bârî) thk. Muhammed Mustafa Hilmî Ebü'l-Vefâ al-Ğaymî, mür. İbrâhim Medkûr, Kâhire: Dârü'l-Misriyye, 1963, IV, 179-180.

<sup>43</sup> Sâlih b. Süleyman "Görmüyor musun Allah görür." (Alak 96/14) ve "O gözleri idrak eder." (el-En'âm 6/103) ayetlerinin Mu'tezile'yi iptal ettiğini belirtir.

<sup>44</sup> İlgili bölümler için bk. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, III, 216-222. Hatibzâde, *Risâle fî Kelâmillâhi Teâlâ ve rü'yetih*, vr. 50 b-63b. Gerçekten de Mâturîdî müelliflerin eserlerinde rü'yetullah konusu daha ziyade naklî deliller çerçevesinde ele alınmıştır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelam: Erken Dönem Mâturîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, s. 372-426.

<sup>45</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 5a.

varlık ya da yokluğuna hükmetmenin zaruri olmamasıdır; nitekim yokluğun illiyete bir etkisi yoktur. O halde görülme konusunda, görülenler (cevherler ve arazlar) ile yaratıcı arasındaki ortak illetin “varlık” olması gerekir. Buna göre, var olduğu halde, ses, koku ve tat gibi arazların görülmemesi, Yüce Allah’ın âdete bağlı, bunları görmeyi insanda yaratmamasıdır yoksa haddizatında bunlar görülemez değildir. Varlık delili rü’yet metinlerinde çokça geçen bir delildir ve öteden beri farklı usullerle ispatı yapılmıştır.<sup>46</sup>

Müellif bu delile fırkaların itiraz ettiklerini Ehl-i sünnetin ise *Şerhu’l-Akâid* ve *Şerhü’l-Mevâkıf*’ta bunlara cevap verdiğini kaydeder. Cürcânî bu görüşleri eleştirdikten sonra, bu delilin bu meyanda ortaya konan deliller içinde en uygunu olduğunu belirtmiştir. Zira rü’yetullahı, aklın sınırları dışına çıkması hasebiyle aklî bir delile dayandırmak oldukça zordur. O da Fahreddin er-Râzî’nin belirttiği gibi, naklî delillere tutunmak gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu hususta rü’yetin cevazına ve vukuuna dair en güçlü naklî delil, Hz. Mûsâ’nın “Rabbim bana kendini göster sana bakayım” talebine, O’nun “Beni görmeyeceksin” (el-A’râf 7/143) demesidir. Bu ayetten rü’yet lehine iki delil çıkmaktadır:<sup>47</sup> i) Şayet rü’yet imkânsız olsaydı bir peygamber bunu istemezdi. ii) Allah rü’yeti dağın yerinde durması gibi mümkün bir olaya bağlamıştır. Mümkün olan bir şeye bağlanan şeyin vukûu da mümkündür.

**C.2.** Sâlih b. Süleymân risalenin ikinci maksadını naklî delillere ayırmıştır. Buna göre “O gün yüzler O’nu görecektir.” (el-Kıyâme 75/22) ayetinin anlam bakımından çeşitli yönleri (*vücûh*) vardır. Bu ayette geçen “bakacaktır/nâzıratün” kelimesinin anlamının “bakmak” “tefekkür” ya da “beklemek” mi olduğu hususunda çeşitli gramatik tartışmalar olmuştur.<sup>48</sup> Bu maksadın ikinci bahsinde ise ayetin çeşitli okunma biçimlerine (*i’râb*) yer verilir. Ona göre, bu ayetin mevcut irabları içinde en güzeli; “vücûhün” kelimesini mübtedâ “nâzıratün” kelimesini ise onun nâtu yapmak “yevme’izin” kelimesini nâzıratün ile mansûb kılmak, nâzıratün’ü ise onun haberi yapmaktır. Bu durumda “ilâ rabbihâ” ise haberin müteallakı olacaktır. Ona göre, tüm bu açıklamalardan sonra ayetin en doğru manası şöyle olmalıdır: “Kıyametin geldiği gün, parlayan güzel yüzler Yüce Allah’a bakacaktır.”<sup>49</sup> Ona göre ayette geçen gün/yevm kelimesi ile gerçekte günün aydınlanması kastedilse de çoğu zaman bu kelime mecâzen “mutlak zaman” manasına da

<sup>46</sup> Meşhur Fahreddin er-Râzî - Nûreddin es-Sâbûnî münazarasının ilk konusu da rü’yetullahta varlık delilidir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtu Fahreddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, tsz. s. 14-17. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir şeyin görülmesinin illetinin ne olduğu konusunu en ayrıntılı biçimde inceleyen kişi ise Ebû’l-Muîn en-Nesefî’dir. Bk. Nesefî, Ebu’l-Muîn, *Tebîrâtü’l-edille fî usûlü’l-dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990, s. 401-410.

<sup>47</sup> Bu delile yapılan en güçlü itiraz ise Hz. Mûsâ’nın görmeyi kavmi için istemesidir. İsrailoğulları “Allah’ı apaçık görünceye kadar iman etmeyiz”, deyince, o da aslında bildiği halde imkânsız olduğunu göstermek için bunu talep etmiştir. Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü’yetillâhi Teâlâ*, vr. 5a-5b.

<sup>48</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü’yetillâhi Teâlâ*, vr. 6a.

<sup>49</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü’yetillâhi Teâlâ*, vr. 6b.

kullanılır. O halde ayette geçen o gün “yevm”, gündüz aydınlığı değil mutlak vakit olmalıdır.<sup>50</sup> Bu maksadın ikinci bahsinde ise bu ayetin belâğat özellikleri incelenmektedir.

Üçüncü maksat ise görmenin keyfiyetine ve optik bilimiyle ilgili bazı görüşlere ayrılmıştır. Bu türden bilgiler, kelâm metinlerinde ilk dönemden itibaren mevcuttur ancak İcî'den sonra muhaliflerin itirazları kısmında görme engelleri bölümünde yer almıştır. Ona göre görme, göz kullanıldığı taktirde, Allah'ın onda âdeti gereği şartları oluştuğunda görmeyi yaratmasıyla gerçekleşen bir olaydır. Göz ise göze doğru gelen iki sinir arasındaki haç şeklinde bir kesişim noktasında tertip olunan güçtür. Nitekim anatomi kitaplarında da bu şekilde açıklanmıştır. Gözün özelliği ise renkleri, şekilleri, miktarları, hareketleri, iyilik ve kötülükleri (yani tüm arazları) idrak etmesidir. Burada gözün, iyilik ve kötülükleri idrak etmekte bir araç olduğu vurgusu ise ilgi çekicidir. Ancak yukarıda var olan her şeyin görülebileceği ispat edildikten sonra bu konuyu açıklayıcı mahiyette böyle bir cümle kurulmuş olabilir. Bununla kastedilen ise iyilik ve kötülüğe dair değişimlerin insan bedeninde oluşturduğu eserlerin fark edileceği ya da güzel ve çirkin olarak gerçekleşen hadiselerdir. Yoksa arazların görülmesi ya da görülen arazlar konusu ciddi bir tartışmayı içermektedir.

Sâlih b. Süleymân cumhura göre görmenin sekiz şartı olduğunu da belirtir. Bu şartlar ilk dönemden itibaren Kâdî Abdülcebbar dahil çeşitli kişiler tarafından sıralandı.<sup>51</sup> Ancak burada verilen liste ve düzen dikkate alınırca müellifin Cürçânî'nin tertibini esas aldığı görülmektedir:

1. Duyunun sağlıklı olması
2. Nesnenin duyunun görebileceği bir şey olması
3. Nesnenin gözün karşısında olması ya da -aynada görülen yüz gibi- bu hükümde bulunması
4. Nesnenin kesîf/yoğun olması, zira hava gibi latif/seyrekle olan şeyler görülmez.<sup>52</sup>
5. Nesnenin aşırı küçük olmaması, zira göz çok küçük olan bir şeyi asla göremez.
6. Görülenin çok fazla uzakta olmaması
7. Görülenin çok fazla yakında da olmaması
8. Gören ve görülen arasında -renkli cisim gibi- kesif bir engelin bulunmaması.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 7a.

<sup>51</sup> Nitekim Mâtürîdî, Kâ'bî'nin sıraladığı bu şartlara yer verir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 145-150. Kâdî Abdülcebbar bu şartları altı, İcî sekiz, Cürçânî ise dokuz olarak sıralamıştır. Bk. Demir, *Göz ve Tanrı*, s. 136-142.

<sup>52</sup> Burada, kesâfet ya da letâfet kavramlarının, kelâm atomculuğuna yani cevher-i ferd teorisine göre nesneyi oluşturan atomların yoğunluğu ya da seyrekliğine işaret ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Buna göre havanın görülmemesi atomlarının gözle idrak edilemeyecek kadar seyrek olmasıdır. Bu durumda gözden çıkan ışın ona çarpıp yansıyamayacağı için gören ve görülen arasında bir etkileşim de ortaya çıkamayacaktır.

<sup>53</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 8a-8b. Bu liste ve sıralama için ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II, 230.

Sâlih b. Süleymân'a göre burada dokuzuncu bir şart daha vardır ki o da nesnenin güneş, ateş ve diğerleri gibi kendinden ışıklı olmasıdır. Ancak bu maddenin de ikinci şarta dahil edilmesi mümkündür. Müellif ilginç bir şekilde filozofların eserlerinde detaylıca yer alan görmeye dair meşhur üç görüş olduğunu da belirtir. Bu teoriler rü'yetullah'a dair metinlerde dağınık biçimde yer alsa da burada derli toplu bir şekilde tertip edilmiştir:<sup>54</sup>

1. Matematikçilere göre görme, başı gözün merkezinde, kaidesi ise görülenin yüzeyinde olacak biçimde iki gözden konik bir yapıda ışınların çıkmasıyla gerçekleşir. Müellif bu grubun da kendi içinde üç gruba ayrıldığını söyler ancak bilgi vermez. Bu görüş antik dönemde şua taraftarları (göz-ışın teorisini savunanlar) olarak bilinen gruba nispet edilir.

2. Tabiatçıların görüşü: Görme nesneden göze yansıma yani intubâ ile oluşur. Muhakkik filozofların tercih ettiği görüş de budur. Bu görüş ise görmeye dair nesne-ışın teorisini savunanlara aittir.

3. Filozoflardan bir gruba göre ise görme ne yansıma ne de gözden çıkan bir şua ile gerçekleşir. Aksine göz ve görülen arasındaki şeffaf olan hava, gözdeki ışının keyfiyeti ile keyfiyetlenir ve görme de böylece oluşur.

Ona göre Allah'ın görülmesini inkâr eden Mu'tezile'nin de bazı aklî ve naklî itirazları vardır. Bu bağlamda ortaya konulan aklî şüphelerden ilki görme engelleriyle ilgilidir. Buna göre Allah'ın görülmesi câiz olsaydı, görme duyusu sağlam olan herkesin O'nu hem bu dünyada hem de ahirette görmesi caiz olurdu. Böylece O'nu hem burada hem de Cennette sürekli görmek gerekirdi. Bu önermelerden ilki zaruri olarak ikincisi ise bunun dışındaki lezzetlerle meşgul olmalarına dair kesin nass ve icmâ ile reddedilir. Bu sebeple Allah'ın dünyada görülmediği için ahirette de görülmeyeceği ortaya konmuş olur.

Ona göre görmenin zorunlu olmasının gerekçesi, yüce Allah'ın görülmesi için duyunun sağlıklı olması ve O'nun görülmesinin caiz olmasının yeterliliğidir. Zira mukabele ile aşırı küçük olma ve diğer engellerin ortadan kalkmasına dair zikredilen şartlar, duyulur dünyada yani cisimlerin ve arazların görülmesinde şart olabilir.<sup>55</sup> Bu iki şart gerçekleştiğinde (gözün sağlıklı olması görülenin de mümkün olması) rü'yet zorunlu olur. Aksi halde yanımızda bulunan yüksek dağları görmememiz gerekir. Zira Allah bunları görmeyi yaratmadı ya da bunu başka bir şarta bağladı ki bu da kesin bir delildir. Müellif bu iddiaya cevap verirken, şayet bu, aklen mümkün olan bir durumsa, bâtil olduğunun kesinlenemeyeceğini belirtir. Ona göre bahsi geçen şartıyet lüzumî değil ittifâkîdir.<sup>56</sup> Bu durumda şartlar gerçekleştiğinde, görme zorunlu olmazsa alem mümkün

<sup>54</sup> Benzer bir liste için bk. er-Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-Mesrikıyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tab'ıyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1410/1990, II, 281.

<sup>55</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 8b.

<sup>56</sup> Lüzûmî ve ittifâkî şartlılık hakkında bk. Demir, Osman, *Göz ve Tanrı*, s. 94, dn. 86.

olur. Böyle bir dağın olmaması ise cıvadan bir denizin yakuttan bir dağın olmaması gibi zaruri ve kesin olan âdete bağlı bir hadisedir (*âdiyyât*). Allah insanda, sübûtu mümkün olan bu olayların gerçekleşmeyeceğine dair zaruri bir bilgi yaratmıştır.<sup>57</sup>

Ayrıca, bu şartların fizik dünyada gerçekleşmesini kabul etsek bile aynı şartların gaipte de gerçekleşmesi zorunlu değildir. Zira her iki rü'yetin mahiyeti birbirinden farklıdır. Mesela gâipte Allah'ı görmek, gözde ziyade bir gücün yaratılmasını gerekli kılabilir ve Allah bu gücü ancak cennette ve belirli vakitlerde yaratır. Sâlih b. Süleymân rü'yete dair diğer eserlerde olduğu gibi, mukabele, şua ve intibâ kavramlarını merkeze alan itirazları da (şüphe) burada incelemektedir.<sup>58</sup>

Sâlih b. Süleymân dördüncü maksatta yine naklî deliller üzerinden konuyu incelemektedir. Bu bölümün ilk bahsinde daha önce irab kısmında, "vücûhun yevme'izin nâzıratün" ayetinin okunuşuna dair farklı kıraatlara, ikinci bahiste bu ayetin irabına ve tefsirine yer vermektedir.<sup>59</sup> Beşinci ve son maksatta ise bu ayetle rü'yetin zorunlu olduğunun ispatı üzerinde durmakta ve yöneltilen itirazları cevaplamaktadır.<sup>60</sup>

Sâlih b. Süleymân hâtimeyi, öteden beri rü'yetullah konusuna dâhil olan Allah'ın bu dünyada görülmesinin imkânı ile Allah'ın rüyada görülmesi konularına ayırmıştır. İlk hususta Teftâzânî *Şerhü'l-Akâid*'de sahâbenin Resulullah'ın Rabbini miraç gecesinde görmesi konusunda ihtilaf ettiklerini bildirmiştir. Ona göre bunun vukûundaki ihtilaf, imkân delilinden kaynaklanır. Cürcânî ise Âmidî'den naklen, ümmetin Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesinin cevazında icma ettiğini söylemiştir.<sup>61</sup> Onun kalple mi yoksa gözle mi görüleceği hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Yüce Allah'ın rüyada görülmesi konusunda ise Âmidî buna hem hayır hem de evet denildiğini bildirmiş ve gerçekte buna engel olan bir durumun da bulunmadığını belirtmiştir. Teftâzânî ise bunun mümkün olduğuna dair seleften pek çok nakil olduğunu dile getirir. Ona göre, bunun gözle değil kalple olan bir tür müşahede olduğunda ise şüphe yoktur. Nitekim Ramazan Efendi (ö. 979/1571) *Şerhü'l-Akâid* şerhinde ve *Bezzâziyye*'de böyle bildirmiş<sup>62</sup> pek çok sûfî de bu görüşte olmuştur. Semerkand şeyhlerinin çoğu ile Buhara muhakkikleri ise bunu tecviz etmemiştir. Hatta Mâtürîdî bunu iddia edenin putperest olduğunu belirtir. Zira rüyada görülen hayal ve misaldir, Allah ise bundan münezzehtir. *Miftahu's-se'âde*'de ise meşayih Yüce Allah'ın rüyada görülmesi

<sup>57</sup> Mu'tezile buna karşılık kendi âdet görüşünü ortaya koyar. Onlara göre Allah âdetini ya da alemde cari işleyişi mucize dışında bozmayacağına dair bilgiyi bizde güvence altına almıştır. Aksi halde insan hiçbir bilgiye güvenemez ve böylece hem ferdi hem de toplumsal hayat felce uğrar. Kâdî'nin âdet görüşü için bk. Demir, *Göz ve Tanrı*, s. 115-116.

<sup>58</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 9a-9b.

<sup>59</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 9b-10a.

<sup>60</sup> Burada dört adet naklî itiraz zikretmektedir. İlki "Gözler O'nu göremez" ayeti, ikincisi Yüce Allah'ın görme talebini istizam makamında zikrettiği üç ayet, üçüncüsü Hz. Mûsâ'ya "Asla göremeyeceksin" denmesi ve dördüncüsü de "Allah'ın bir beşerle hangi şartlarda konuşacağını ifade ettiği ayettir (Şûrâ 42/51). Bk. Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 11a-11b. Bu dördüncü ayete rü'yete dair metinlerin naklî deliller kısmında daha önce rastlamadığımızı ifade etmek isterim.

<sup>61</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 11b.

<sup>62</sup> Hanefî fıkıh alimi olan Bezzâzi'ye (v. 827/1424) ait bir eserde Allah'ın rüyada görülmesine dair bir hükmün bulunması, gelen sorulara binaen konunun fetvâ mecmualarında da tartışıldığını göstermektedir.

üzerinde konuşmuşlardır.<sup>63</sup> Tüm bu verilerden hareketle Sâlih b. Süleymân, rü'yetullah içinde rüyada görme meselesinin çeşitli disiplinlere ait alimler arasında, bir literatür oluşturacak biçimde ele alındığına da işaret etmiş olmaktadır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Görüldüğü üzere XVII. ve XVIII. asırlarda rü'yetullah, klasik bir problem olarak şerh-haşiye edebiyatı içinde, hem akâid-kelâm kitaplarında, hem de müstakil risalelerde yer almıştır. Eldeki verilerden hareketle, yazarların önceki dönemlerde tartışılan çerçeveyi genelde sürdürdükleri görülmektedir. Bu doğrultuda Davûd-i Karsî, Akkirmânî, Gelenbevî, Üsküdârî, Kûrânî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Süleyman Ârif Efendi ve Hâdimî gibi müellifler, ilgili literatürün tartışmaya açtığı sorunlarla yetinmişler ve muhafazakâr cepheyi tahkime ve geleneği temsil etmeye yönelmişlerdir. Bu yönde rü'yetullah konusunda önce görmenin anlamına odaklanan yazarlar, görülenin niteliği, görmenin illeti ve şartları gibi klasik tartışmalara yoğunlaşmışlardır. Öte yandan rü'yetle ilgili ayetlerin dilbilimsel incelemesini de yapan yazarlar, Mu'tezile'nin karşıt delillerini de gözden geçirmişler, Cürçânî ve Teftâzânî'nin bilimsel otoritesi üzerinden soruna çözüm üretmeye çalışmışlardır. Genelde bu metinler, konuya yeni bir açılım getirmek ve onu derinleştirmekten ziyade mevcut mezhebî konumu devam ettirme çabasıdadır. Bu dönemde daha önce bazı güçlü metinlerin aklî deliller kısmında rü'yetullah bahislerinin yüklendiği bilimsel muhteva da göze çarpmamaktadır. Mesela XI.-XIII. asırlar arasında Eş'arîler ve Mu'tezile tarafından yazılan bazı eserlerde görme olayına atomcu veya hilomorrist yaklaşan bazı perspektifler de mevcuttur. Hatta kelâm metinlerinin dönemin bilimsel birikimini alıntıladığı da göze çarpmaktadır. Nitekim *el-Muğnî*'nin IV. cildi doğrudan görme, yansıma ve illüzyon gibi optik konularını açık biçimde göz-ışın teorisi bağlamında ele almıştır. Ancak incelediğimiz eserlerde böyle bir bilimsel tavır yoktur; yerine, ayetlerin dilsel-gramatik incelemelerin yoğunlaştığı bir resim dikkati çekmektedir. Metinlerde Mu'tezile karşıtlığı ile -yazarların itikâdî kimliği Mâtürîdî olsa da-âdete dayalı Eş'arî tabiat teorisi devam ettirilmektedir. Bu da itikâdî aidiyet ile kelâmî aidiyet arasındaki farkın mahiyeti tartışmasını gündeme getirmektedir.

Sâlih b. Süleymân'ın risalesi ise muhteva olarak müteahhir döneme ait bu alanda yazılan eserler ile uyum arz etmektedir. Eserin naklî deliller kısmında İcî ve Cürçânî etkisi oldukça belirgindir. Bununla birlikte müellif teknik bazı bilgilerle mevzuları açmaya özen göstermiştir. Ayrıca naklî delile konu olan ayetlerin okunuş şekillerine ve iraplarına yer vermesi ise bir tür özgünlük olarak göze çarpmaktadır. Müellif aklî delilleri ve optik ilmine dair verileri -meselâ Hatibzâde'nin risalesi ile mukayese edildiğinde- fazla derinleştirmemiş neredeyse teğet geçmiştir.

<sup>63</sup> Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 12a-12b.

Bu da onun naklî delil esaslı bir metodu benimsediği şeklinde yorumlanabilir. Ayetlerin gramatik incelemelerine de fazlaca yer vermemesi ve ayrıntılı tartışmalara girmemesi ise eğitim açısından kolay anlaşılmayı ve takip edilmeyi sağlamıştır. Bunun dışında müellif Mu'tezile haricinde bir hasım da takdir etmemiş ve filozofların görme teorilerini de yeterince tartışmamıştır. Görüşlerini nazari düşüncenin önemli şahısları olan Cürcânî, Teftâzânî ve Âmidî gibi isimlerle desteklerken mezhebin kurucu şahıslarını da yeri geldikçe zikretmiştir. Süleymân'ın rü'yetullah metinlerinde sıkça çözümlenen aynada görme (yansıma) hususuna girmemesi ise dikkati çeken başka bir konudur.

Elbette tam bir tasvir elde etmek için bu tarihsel kesitte yayınlanan şerh-haşiye türünden tüm eserlere ve müstakil teliflere de bakmak gerekir. Ancak yine de elimizdeki malzeme şu soruları yöneltmek için yeterli bir birikim sunmaktadır: Bu dönemde *el-Emâlî*, *Nûniyye* ve *Neseff Akaidi* şerhlerinde yer alan rü'yete dair verilerin temel hedefi nedir? Girişte bahsettiğimiz "dönemin ruhuna" atıfla söylersek, bunları kadîm-credit karşıtlığı bağlamında nereye oturtmak gerekir? Bu metinlerde "yeni" olan nedir ve bu, kadîme eklenen ve onu incelten bir yeni midir yoksa başka bir bilgi arayışının parçası olarak okunabilir mi? Sâlih b. Süleymân'ın risalesinde gözlemlenen görece özgür ruhu taşıyan başka metinler de var mıdır? Bu türden, gerek şerh-haşiye literatüründe gerekse müstakil eserlerde, kelâmın bilimsel kimliğinin ihmal edildiği gibi bir kanaate varmak ne ölçüde haklıdır? Bu metinlerde yer verilen kişiler ve eserler, tartışılan konunun tarihini vermek dışında özellikle Cürcânî ve Teftâzânî merkezinde kelâmda "bilimsel otorite" kavramına dair bizlere neler söylerler? Bu otoritelere atıf yapmadan bilgi üretilmemesi bir güç mü yoksa zaaf mıdır? Rü'yet gibi fizik ve metafizik yönü olan bir konuda âlimlerin amacı, yeni bilgi akışının yoğun olduğu bir vasatta itikadı korumak olarak okunabilir mi? Elbette tüm bu soruları cevaplamak için ilgili tarihsel kesitteki tüm metinleri etüt etmek ve parametrik bir okuma şablonu doğrultusunda değerlendirmek gerekecektir. Bunun neticesinde neyin kadime nispetle credit neyin de cedide nispetle kadim olduğu da saptanmış olacaktır.

### Kaynakça

- Abdülbâkî Ârif Efendi. *Menâhicü'l-usûl*. thk. Ethem Karaçoban ("Abdülbâkî Arif Efendinin Menâhicü'l-usûlü ve Kelâmî Görüşleri" adlı Yüksek Lisans tezi içinde) Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1996.
- Akkirmânî. *Ikdü'l-Kalâid fi Tahkiki'l-Akâid ale'l-Hayâîf*. Akhisar Zeynelzade Kitaplığı, 107, vr. 157b-158a.
- Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelam: Erken Dönem Mâturûdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar* (çev. Özcan Taşçı). İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhü'l-Mevâkif*, trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Dâvûd-i Karsî. *Şerhü'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Süleymaniye Ktp., Denizli, n. 402, 21b-23a.
- Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kadı Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa Emin Yayınları: 2018.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa. *Berîkatü'l-Ahmediyye fî Şerhi Tarîkatî'l-Muhammediyye*. İstanbul: Şirketi Sahafiyeti Osmâniyye, 1316, I, 214.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa, *Berîka Tercümesi: İmam Birgivî'nin Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi* (çev. Heyet). Konya: Konya Kültür A.Ş., 2023.
- el-Kûrânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasan. *Risâle fî Cevâzi Ru'yeti'llâhi Teâlâ fî'd-dünyâ ve'l-âhira*. Süleymaniye Ktp. Kasidecizade Böl. nu: 34.
- el-Kûrânî, Burhaneddin İbrâhim b. Hasen, *Cilâu'l-fühûm fî tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm*, Beyazıd Ktp. Veliyüddin Efendi Böl. nr. 03125.
- el-Kûrânî, Molla İlyas. *Hâşiyetü'l-Kûrânî alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Beşir Birmân. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017/1438.
- er-Râzî, Fahreddin. *Münâzarâtu Fahreddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, tsz.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. Thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1410/1990.
- Erzurumlu İbrahim Hakki. *Manzûm Akâid*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1326.
- Gelenbevî. *Hâşiyetü'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no. 907.
- Gültekin, Mustafa Bilal. *Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve "Cilâu'l-Fuhûm fî Tahkîki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm" Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, 2017.
- Hatibzâde, Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim el-Kastamûnî. *Risâle fî Mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2276.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Rü'yetü'l-Bârî). Thk. Muhammed Mustafa Hilmî Ebü'l-Vefâ al-Ğaymî, mür. İbrâhim Medkûr. Kâhire: Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. Thk. Claude Slama, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Ontolojik Delilin Kozmolojik Delile Galibiyeti: Akkirmânî'de Sonsuzluk ve İlahi Bilgi", *Osmanlıda İlmi Kelam*. Eds. O.Demir, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, İstanbul: İsar Yayınları, 2022.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Kelâm ve Rü'yet: Hatibzâde ve *Risâle fî kelâmillâh ve rü'yetih* Adlı Eserin Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 5/2 (Aralık 2022): 1-132.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Hâşiyetü'l-Akâid*. İstanbul: Köprülü Ktp. 211.



- Sâlih b. Süleymân. *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667.
- Toksöz, Hatice. *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları, Celâleddin Devvânî Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Topaloğlu, Bekir. *Emâlî Şerhi*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, ed., İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022, s. 12-40.
- el-Üsküdârî, Bekir b. Ali. *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâlâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 105a-105b.



# Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3

Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Dr. Mihdat AKTULGA

[mthttl@gmail.com](mailto:mthttl@gmail.com)



ORCID: 0000-0002-1913-782X

MANİHEİZM'DE BİR TÖZ OLARAK  
KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK KONUSUNDA  
İNSANIN KONUMU

HUMAN BEIGN'S POSITION ON EVIL  
AND EVIL AS A SUBSTANCE IN  
MANICHAEISM

## Atıf:

Aktulga, M. (2023). Maniheizm'de Bir Töz Olarak Kötülük ve Kötülük Konusunda İnsanın Konumu. *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 41-60.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 08.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 31.05.2023

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 41-60

## İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## MANİHEİZM'DE BİR TÖZ OLARAK KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK KONUSUNDA İNSANIN KONUMU

### HUMAN BEIGN'S POSITION ON EVIL AND EVIL AS A SUBSTANCE IN MANICHAISM

#### Özet

Dinler, insanı ilgilendiren bütün konularda kendi teolojik yapılarına uygun bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Bu konulardan birisi de hiç şüphesiz tarih boyunca insanların zihnini kurcalayan, kötülüğün temellendirilmesi problemi olmuştur. Düalist karakterli Maniheizm'de kötülük yaratılışın özünde var olan ve hayatın bütün boyutlarında kendini gösteren bir gerçeklik olarak kabul edilir. Kötülük, insan iradesi dışında cereyan eden ve ontolojik açıdan iyiliğin karşısında yer alan ezeli tanrısallığın doğurduğu bir sonuçtur. Maniheizm'de, makro ve mikro düzeyde tecelli eden bütün kozmik olaylar ezeli *İki İlke* bağlamında ele alınır. Mani'ye göre evrendeki her olay ve olgunun arka planında ontolojik açıdan kadim iki varlık vardır. Maniheizm, bu bağlamda her şeyin tek ilkeden çıktığını savunan monoteist tanrı tasavvuruna karşı mutlak düalist bir öğreti ile karşı çıkmaktadır. Karşıtlık temelinde zemin bulmuş bu teolojiye göre iyilik ve kötülüğün merkezinde insan yer almaktadır. Kötülük, insanı aşan bir gerçekliktir. Ancak insan, cismani açıdan kötülüğün menşei olsa bile özünde Işık Tanrısı'nın ruhuna sahip olduğundan kötülüğe karşı koyma ve onu bertaraf etme yeteneği vardır. Bu makalenin amacı, Mani dininin kötülük anlayışını ve kötülüğün insan yaşamındaki yansımalarını çözümlenektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Maniheizm, Kötülük, Ruh, İnsan.

#### Abstract

In all matters relating to human beings, religions have attempted to offer a solution in line with their theological framework. Without any doubt, one of these issues has been the problem of understanding the evil as the said subject has been confusing people's minds accross history. In a dualist character of Manichaeism, evil is accepted as an obvious reality that shows itself increation and also in all dimensions of life. Evil is the result of eternal divinity, which takes place out of the human will and is ontologically opposed to goodness. In Manichaeism, all cosmic events that occur at the macro and micro level are handled in the context of the eternal Two Principles. According to Mani, there are two ontologically ancient beings in the background of every event and phenomenon in the universe. Manichaeism, that has a strict dualist perspective, opposes the monotheist conception of God, which argues that everything comes from a single principle. According to theology of Manichaeism, which has the basis of opposition, human is at the center of good and evil. Evil is a reality that transcends man. However, even if man is the origin of evil in terms of materiality, he has the ability to resist evil and avoid it, since he has the spirit of the God of Light at his core. The aim of this article is to analyze evil in the Manichaeian religion and the reflections of evil in human life.

**Keywords:** History of Religions, Manichaeism, Evil, Spirit, Human.

## Giriş

III. Yüzyılda Pers topraklarında Mani (216-274) tarafından kurulan Maniheizm, Babil inançları, Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Hint inançlarından müteşekkil gnostik karakterli bir dindir. Mani'nin kendine özgü son derece radikal bir düalist öğretisi vardır. Zerdüşst inancının egemen olduğu topraklardaki insanların da iki tanrılı inanca aşına olması Maniheizm'in yayılmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Maniheizm'in kitleler üzerinde çok etkili olmasının hiç şüphesiz en önemli nedenlerinden birisi, onun getirdiği dini sistemin evrensel mesajlar içermesiydi. Mani'ye göre kendisinden önce Buda, Zerdüşst, İsa gibi ışık elçilerinin mesajları kendi bölgelerinde sınırlı kaldığı için başarılı olamamıştır. Bu nedenle Işık Tanrısı Zurvan,<sup>1</sup> evrensel öğretille kendisini donatmış ve bütün insanlığı kurtaracak nihai elçi olarak yeryüzüne göndermiştir.<sup>2</sup>Manici teolojinin farklı din ve geleneklerden beslenen senkretik bir niteliğe sahip olması Maniheizm'in dünyanın farklı bölgelerinde hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Mani, Zerdüşst düalist Tanrı inancını, kozmogoni ve eskatolojik anlayışını kendi dini sistemine çok iyi bir şekilde uyarlayarak dönemin Zerdüşstleri üzerinde büyük bir etki bırakmayı başarmıştır. Bununla birlikte müphem olan Zerdüşst düalizminin aksine Mani'nin düalizmi açık ve nettir. Zira bazı araştırmacılar, Zerdüştlükte iyilik ve kötülüğün, düzen ve düzensizliğin kişileşmiş halleri olan ikiz ruhların (Spenta Mainyu/Angra Mainyu) Ahura Mazda'nın kozmosa tecelli eden sıfatları olduğunu, dolayısıyla Zerdüşst inanç sisteminin monoteist olduğunu savunur.<sup>3</sup>Diğer yandan bazıları da Zerdüşst teolojisindeki ikiz ruhların birbirinden tamamen bağımsız iki ilkeye karşılık geldiğini belirtir.<sup>4</sup> Maniheizm'in son derece radikal düalist nitelikli inanç sisteminde *Ruh* ve *Madde* iki temel töz olarak kabul edilir. Ruh, kusursuz ve mükemmel *İyi İlke*'yi temsil etmektedir. Maddenin membası olan karanlık ise büsbütün kötüdür. Maddeyi iyi olarak kabul eden Zerdüşst inancının aksine Mani, maddi âlemi insanın kurtulması gereken bir esaret hayatı olarak kabul etmektedir. Şeytani güçler tarafından maddeye hapsedilen ruhun kurtuluşu için kişinin evlenme, mülk edinme ve tensel arzu ve ihtiyaçlarını giderecek uygulamalardan mümkün olduğunca kaçınması gerekir.

<sup>1</sup>Kadim İnan dini geleneğinde "İlk Prensi" olarak geçen *Zurvan*, Maniheizm'de *Işığın Babası*, Gerçeğin Babası, *İlk Baba*, *Azamet'in Kralı*, *Büyükülüğün Babası*, *Muhteşem Baba*, *Nur Cennetlerinin Hükümdarı*, *İyilik Tanrısı* şeklinde geçmektedir. Bkz. Mani, *The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of His Body*, çev. Ron Cameron, Arthur J. Dewey (Montana: Scholars Press, 1979), s. 53; Iain Gardner (ed.), *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, çev. Iain Gardner (Leiden: Brill, 1995), s. 107; Muhammed B. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 1024; Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: Texts with Notes: 9 (Acta Iranica: Textes et Memoires)* (Leiden: Brill, 1975), s. 8; Jes Peter Asmussen, *Xuāstvānifi: Studies in Manichaeism* (Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard, 1965), s. 12.

<sup>2</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (1/12.15-20) s. 18; "The Book of the Giants", çev. W. B. Henning, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11/1 (1943), s. 52-74.

<sup>3</sup>Dinshaw J. Irani, *The Gathas: The Hymns of Zarathushtra* (New York: The Macmillan Company, 1924), 28; Martin Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West (London: Trübner & Co. Ltd., 1907), 53; Seyyid Celâleddin Aştıyânî, *Zertoşt: Mezdisna ve Hükümet* (Tahran: Şirket-i Sihami, 1394h.ş.), 163.

<sup>4</sup>Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day* (New York, 1914), 158.

Maniheizm, Zerdüştlüğün güçlü bir din olarak varlığını hissettirdiği Babil topraklarında M.S. III. Yüzyılda ortaya çıkmış olmasına rağmen zamanla büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde Mani'nin Sasani Kralı I. Şâpûr'un (240-272) himayesine girmesi onun herhangi bir sorunla karşılaşmadan dini öğretisini insanlara ulaştırmasını sağlamıştır. Ancak I. Şâpûr'dan sonra Sasani devlet yönetiminin Mani ve onun taraftarlarına karşı menfi tutumları Maniheizm'in farklı coğrafyalarda kendine yer edinmesinin önünü açmıştır. Mani'nin asketik anlayışının Zerdüş'tün aktif eylemsel öğretisiyle çelişmesi Sasani devleti ve Zerdüş'tin din adamları açısından büyük bir sorun teşkil ediyordu. Nitekim Sasaniler döneminde Maniheiztler, Zerdüş'tin din adamları olan Mobadların ve devlet erkinin şiddetli saldırılarına maruz kalmışlardır. I. Behrâm(273-276) döneminde Mani'nin öldürülmesinden sonra Maniheizm, misyon hareketleri ile doğuda Türkistan, Çin, Hindistan ve Tibet bölgelerine kadar ulaşmıştır.<sup>5</sup>

Mani, Hıristiyanlığın hâkim olduğu alanlarda öğretilerini insanlara ulaştırmaya çalışırken kendisini Hz. İsa'nın bir havarisi olarak nitelendirmiş ve vaazlarında sık sık Hıristiyanlığın önemli şahsiyetlerine yer vererek onlardan alıntı yapmıştır.<sup>6</sup>Mani'nin öğrencisi Psattiq'in 244 yılında Kuzey Afrika'da (Mısır)başlattığı misyonerlik faaliyetleri sonucunda Roma başta olmak üzere Roma İmparatorluğu'nun bütün şehirlerinde hızlı bir şekilde yayılmıştır. IV. Yüzyılın başlarına kadar Roma topraklarında özgür bir ortama sahip olan Maniheizm, İmparator Diocletian'ın (245-312) 302 yılında yayınladığı fermanla yasaklanmıştır. Bu süreçten sonra Roma'nın büyük baskı ve bir dizi cezalarına maruz kalan Maniheiztler, Güney Fransa, İtalya ve Balkanlarda Katarlar, Pavlikanlar ve Bogomiler gibi Hıristiyanlığın heretik karakterli dini grupları ile temasa geçerek XIII. Yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>7</sup>

Maniheizm, ruh ve beden ilişkisi boyutunda kendine özgü bir teolojik sistem geliştirmiştir. Mani, iyiliği ve kötülüğü Zerdüştlüğün *üçlü âlem* tasavvurundan yola çıkarak temellendirmiştir. Yaratılışın ilk aşaması, aydınlık ile karanlık dünyaların birbirinden kesin olarak ayrıldığı orijinal evresini ifade eder. *İyilik İlkesi* Zurvan ışık dünyasında, *Kötülük İlkesi* Arkon<sup>8</sup> ise karanlık dünyada tanrısallık özelliklerine paralel sürekli bir yaratım aktivitesine sahiptirler. Başlangıçta iyilik dünyası ve kötülük dünyası birbirlerine karşı edilgen bir konumdaydı. Ancak karanlık dünyanın tanrısı Arkon, ışık dünyasının farkına varır ve onu elde etmek için bir dizi kötü ruhlu yaratıklar,

<sup>5</sup>Jain Gardner, *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), s. 1.

<sup>6</sup>Mani, *The Cologne Mani Codex*, (60.13-16)44, (66.4-6) s. 53; Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*,(65/164.8) s. 172.

<sup>7</sup>Duncan Greenlees, *The Gospel of the Prophet Mani* (California: The Book Tree, 2007), s. cxxxvi.

<sup>8</sup>Arkon (Archon), Grekçe "ilk olan", "hükmeden" anlamına gelmektedir. Arkon, Latin ve Yunan yazarların Maniheizm hakkındaki eserlerde Işık Kralı Zurvan'ın karşıtı ve düşmanı olan Kötülük Tanrısını ifade eden kavram olarak geçmektedir. Maniheizm'in yayıldığı coğrafyalarda genellikle Maniheiztler Kötülük İlkesini tanımlamak için farklı terimler kullanmışlardır. Örneğin; Maniheizm kaynaklarında Karanlığın Prensi veya Karanlığın Kralı olarak geçen Kötülük Tanrısı; Arapça İblis, Pehlevice ve Partça Ehrimen, Latin ve Yunanca Madde olarak geçmektedir. Bkz. D. N. MacKenzie, "Mani's Šābuhragān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42/3 (1979), 500-534; Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008), s. 82; Abolqasen Esmailpour, *Manichaean Gnosis and Creation Myth* (Philadelphia: Sino-Platonic Papers, 2005), s. 53; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), s. 244.

canavarlar, şeytanlar yaratır. Karanlık güçlerin planlarından haberdar olan Işık Kralı, istemsiz de olsa bilinçli bir şekilde ışık güçlerinin şeytani güçlerle ilişki kurmasına rıza gösterir. Işık Tanrısı, kötülük güçlerine karşı *Büyük Ruh'u* yaratır. Işık Kralı, *Büyük Ruh'tan* ortaya çıkan *İlkel İnsanı* ve onun *Beş Oğlunu* (ışık, hava, su, ateş, rüzgâr) karanlık dünyaya bir yem olarak gönderir. *İlkel İnsan* ve *Beş Oğlunun* karanlık güçlerce yutulmasından sonra Işık Kralı *Çağrı-Cevap* yoluyla *Yaşayan Ruh* görevine çağırır. Karanlık dünyaya inen *Yaşayan Ruh*, *İlkel İnsanı* ve *Beş Oğlunu* karanlık güçlerden kurtarır. *Yaşayan Ruh* ve *İlkel İnsanın Beş Oğlu*, karanlığın güçlerini öldürür ve onların bedenlerinden maddi âlemin tüm unsurlarını; ışık ve karanlığın terkibinden de göksel varlıkları yaratır. Işık güçlerinin ışığı karanlıktan tamamen arındırma çabası karanlığın şeytani güçlerini faaliyete geçirir. *Arkonlar*, ışığı maddi dünyada tutmak amacıyla ilk insan çifti olan Âdem ve Havva'yı yaratırlar.<sup>9</sup>

Maniheizm inancına göre maddi dünya ve içindeki varlıkların çoğu şeytani güçlerin formlarından ve düşüklerinden yaratılmıştır. Işık güçlerinin karanlık unsurlara müdahalesi iblis güçlerinin manevra alanını daraltmıştır. Zor durumda kalan şeytani güçler, maddi âlemde kendilerinden bir iz bırakmak üzere ani bir yaratma çabasına girer. İlk insan, aydınlığa karşı zor durumda kalan karanlık açısından bir sığıntı olmuştur. Dolayısıyla Mani öğretisine göre Âdem, cismani olarak şeytanın bir eseridir. Bununla birlikte Âdem ve Havva'nın ruhu, ışık dünyasına aittir. Dolayısıyla ruh ışık âlemiyle ilintili ezeli bir cevherdir. Benzer biçimde beden veya madde ise doğrudan kendi varlığını ezeli ve ebedi bir güç olan karanlık âlemden almaktadır. Mani, esasen kötülüğün mahiyetinin ne olduğu sorunuyla fazla ilgilenmez. Zira onun açısından iyilik ve kötülük, birbirinden bağımsız olarak var olan ontolojik iki olguyu ifade etmektedir. Bu durumda, ışık ve karanlığın birbirinden nasıl ayrıştırılması gerektiği meselesine odaklanmak gerekir.<sup>10</sup>

Mani'ye göre kötülüğe karşı mücadele, kozmosun en küçük ve aynı zamanda en mükemmel bileşeni olan insanı iyi tanımakla mümkün olacaktır. Zira insan, ruh ile birlikte tanrısallığın en yüce ve ulvi bilgisiyle (gnosis) donatılmış bir varlıktır. Ruh, insanın ve diğer canlıların bütün boyutlarında kendisini gösterir. Mani'ye göre ruh; insan, hayvan, bitki gibi evrendeki bütün canlı organizmalarda tikel bir cevher olarak varlığını sürdürmektedir. Maniheizm inancında bu, aslında tümel bir cevher olan ruhun kötülük güçleri tarafından bölünmesinden başka bir şey değildir. Kötülük, manevi âlemden maddi âleme bölünme yoluyla sirayet eder. Işık Kralı, aynı şekilde karanlığa karşılık vererek kötülüğün yayılcı yöntemini boşa çıkartmıştır. Bununla birlikte İyilik Tanrısı Zurvan, Kötülük Tanrısı Arkon'un yeryüzünde kuraklık, depresyon, kasırga, ölüm, adaletsizlik gibi kötülükleri yaratmasına engel olamamıştır. Saf

<sup>9</sup>F. Crawford Burkitt, *The Religion of the Manichees* (London: Cambridge At The University Press, 1925), s. 33.

<sup>10</sup>Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: Texts with Notes: 9* (Acta Iranica: Textes et Memoires), s. 104.

ve kötülüğün tüm tezahürlerinden arınık olan Işık Tanrısı Zurvan'a ait ruhun şeytani unsurlarca maddeye mahkûm edilmesi, var oluşun en büyük trajedisi olan insanlığın yaratılmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Mani dinine göre maddi dünyadaki kötülüğün tarihi, *Arkonların* bedenlerinden ve kürtaajlarından meydana gelen yeryüzündeki canlı varlıkların mevcut formlarını kazanmasıyla başlamaktadır. Bununla birlikte karanlığın aydınlık, maddenin ruh, kötülüğün iyilik üzerindeki baskısı geçicidir. Işık Tanrısı Zurvan'ın inayetiyle ilahi ve şeytani unsurlar ilkel konumlarına geri döneceklerdir. Böylece yeryüzünde maddenin ruha kısa bir sürede olsa hükmettiği bu *talihsiz dönem* nihayete erecektir. Işık ile karanlık bir daha bir araya gelmeyecek şekilde ebedi olarak birbirinden ayrışacaktır.<sup>11</sup>

### 1. Maniheizm'de Kötülüğün Kökeni ve Maddi Âleme Yansıması

Mani, Kodeks'te maddi dünya yaratılmadan önce iyilik ve kötülüğün temelinin birbirine karşıt ezeli iki ilke tarafından atıldığını ve her şeyin bu kümelenme etrafında şekillendiğini belirtmektedir.<sup>12</sup> Maniheizm inancına göre karanlık dünyada öncelikle kötülüğün menşei olan beş kaynak vardı. Bu beş kaynaktan beş element ortaya çıkmıştır. Bunlar: Duman, sis, yakıcı ateş, zehirli rüzgâr (semûm) ve karanlıktır. Maniheizm'de karanlığın bu beş niteliği, ışık dünyasının pleromasını<sup>13</sup> meydana getiren hava, ateş, rüzgâr (meltem), ışık ve suya karşılık gelmektedir. Karanlıklar dünyası, Karanlıklar Prensi Arkon'u bile incelemektedir. Nitekim Maniheizm'de savaşların, kavgaların, çekişmelerin, yıkımların kısaca tüm kötülüklerin başı olan Arkon'nun bile karanlık dünyanın derinliklerinden neşet ettiğine inanılır.<sup>14</sup> Doğası gereği kötü olan Karanlıklar Kralı Arkon, başlangıçta sakin ve durağan bir niteliğe sahip olan karanlık dünyasında sayısız şeytan, canavar, korkunç ve çirkin görünümlü yaratıklara hayat vererek karanlık dünyaya hareketlilik ve canlılık kazandırmıştır. Karanlıklar Kralı, beş elementten beş ağacı ve onlardan da eril ve dişil beş cinsi yaratmıştır. Kötülüğün eril ve dişil güçleri şehvet yoluyla yayılarak karanlık dünyanın tamamına hâkim olurlar. Mani'ye göre her beş cins, esasen karanlık âlemin birbirinden farklı beş karanlık dünyasına tekabül etmektedir. Zira bu dünyaların her birisinde birbirine benzemez beş kral, beş ruh, beş beden ve beş tat vardır.<sup>15</sup>

Mani, maddi ve manevi âlemde cereyan eden kötülüğün kaynağı olan Karanlıklar Kralı Arkon'u değişik tasvirlerle açıklayarak aslında onun bütünüyle maddeye karşılık geldiğini ifade etmektedir. Maddi bir töz olan Arkon saf ruh olan Zurvan'dan tamamen farklıdır. Ancak İki İlkenin

<sup>11</sup>Esmailpour, *Manichaeism Gnosis and Creation Myth*, s. 10.

<sup>12</sup>Mani, *The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of His Body*, (65.16-20) s. 53.

<sup>13</sup>*Pleroma*, Yunanca, "doluluk" anlamına gelmektedir. Gnostik dinlerde *Pleroma* terimi, Işık Tanrısı ve onun yayılımları olan ışık unsurlarının içinde buldukları kusursuz meskeni ifade etmektedir. Bkz. Stephan A. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing* (India: Quest Books, 2002), s. 76.

<sup>14</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (6/30.25-30) s. 34.

<sup>15</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (6/30.18-24) s. 34.

ortak özelliği ezeli ve içinde buldukları âlemlerle bütünleşik/birleşik varlıklar olmalarıdır. Bununla birlikte Zurvan'ın kusursuz bilinç ve öz farkındalık kabiliyeti Karanlığın Prensi olan Arkon'da yoktur. Maniheizm'de bu, İyilik Tanrısı'ndan yayılım yoluyla ortaya çıkan her varlığın da iyi olma zorunluluğuna sahip olması gerektiği görüşüyle doğrudan ilişkilidir. Arkon, kendisinden sadır olan beş karanlık dünyanın bütün işaretlerini doğasında taşımaktadır. Zihni karışık olan Arkon ise kendi zihinsel karmaşasına uygun varlıklar meydana getirir. Çirkin bir formu olan Arkon'un bütün yaratıkları da kendisi gibi iğrenç ve korkunç bir görünüme sahiptir. Karanlık Kralı'nın birbirinden farklı beş biçimi vardır. Karanlık Kralı'nın başı aslanın başına, elleri ve ayakları İblis'in elleri ve ayaklarına benzemektedir. Omuzları kartalın omuzları gibi olan Arkon'un karnı ejderhanın karnına; kuyruğu ise balığın kuyruğuna benzemektedir. Mani'ye göre Karanlık Kralı Arkon'un karanlık dünyasının cinslerini taşıyan beş özelliği daha vardır. Birincisi onun karanlığı, ikincisi kötü kokusu, üçüncüsü çirkinliği, dördüncüsü acılığı ve beşincisi de kötü karakterli ruhudur.<sup>16</sup>

Maniheizm'de Kötülük İlkesi, metafiziksel bir varlık olmaktan ziyade tamamen cismani bir olguyu ifade etmektedir. Mani'nin Kötülük İlkesini madde ile aynileştirmesi onun bir nevi maddi dünya ile Karanlık Prensi Arkon'u özdeş kılınmasından kaynaklanmaktadır. Maniheizm'de İyilik İlkesi Zurvan, bütünüyle madde ve maddi dünyadan ayrık, madde ile bir araya getirilmesi mümkün olmayan nurani bir cevherdir. Diğer yandan Kötülük İlkesi ile madde arasındaki ilişkisi konusunda Mani, son derece materyalist bir anlayışı savunmaktadır. Nitekim Mani'ye göre Arkon'un karanlık dünyası tarafından sert ve güçlü bir şekilde yaratılan doğasına hiçbir varlık tarafından herhangi bir zarar verilemez. Burada ilginç olan Mani'nin Arkon'u yeryüzündeki elementlerle özdeş kılma anlayışıdır. Kefalya'ya göre Duman Kralı Arkon'un bedeni demirden, bakırdan, çelikten ve kurşundan daha serttir. Bu nedenle hiçbir balta veya kesici alet onun bedenine zarar vermeye muvaffak olamaz.<sup>17</sup>

Mani'ye göre kötülüğün metafiziksel boyutu, karanlık dünyası ile ışık dünyasının ilk savaşıyla başlamıştır. Buna göre *kötülüğün tarihi*, Büyük İblis Arkon'un kendi doğasındaki yıkıcılığın bütün tezahürlerini ışık dünyasına taşıma arzusunun doğal bir sonucudur. Büyük bir iştahla ışık dünyasına saldıran Arkon ve onun şeytani güçlerine karşı Işık Kralı Zurvan, yayılım yoluyla kendi ışık güçlerini devreye sokar ve şeytani güçleri, ışık dünyasından uzak tutmayı başarır. Maniheizm'de Işık Tanrısı, karanlığın bütün kötü planlarından haberdar sonsuz bilgiye sahip bir tanrı olarak kabul edilir. Bununla birlikte Maniheizm'de kötülüğü baskı altında tutma kudretine sahip Zurvan'ın neden maddenin yaratılmasına rıza gösterdiğinin cevabı net değildir.

<sup>16</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (6/30.33-36) (6/31.1-5) s. 35; Iain Gardner & Samuel N. C. Lieu (ed.), Manichaean Texts From The Roman Empire (New York: Cambridge University Press, 2004), s. 200.

<sup>17</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (6/31.12-15) s. 35.



Maniheizm, gnostik anlayışa paralel olarak bu sorunun yanıtını vermeye çalışır. Buna göre kötülüğün bütünüyle imha edilmesi için şeytani güçlere bir manevra alanını kısa süreliğine de olsa açmak zorunluluğu ortaya çıktı. Çünkü karanlığın ani saldırısına yakalanan Işık Kralı'nın kötülüğe savaşla karşılık vermesi ışık güçlerinin sonunu getirebilirdi. Dolayısıyla Işık Kralı, maddeye izin vermekle bir taraftan ışık dünyasını kötülükten korumuş oldu. Diğer taraftan kendi ruhundan yaşam imkânı sunduğu maddi âlemi yaratılmasına göz yumarak kötülük olgusuna karşı büyük bir tuzak kurmuş oldu. Maniheizm'de bu durum, aslanın saldırısına karşı iyi bir tuzak kurarak sürüsünü kurtaran akıllı bir çoban metaforuyla açıklanır.<sup>18</sup>

Maniheizm'de kozmosun yaratılması kötülüğün metafiziksel âlemlerden fiziki âleme taşınmasıdır. Yaratılışın bu safhası aynı zamanda kötülüğün maddi âlemde zemin bulma ve canlanma sürecini ifade etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Işık Kralı kötülüğü yerinde imha etmek için *İlkel İnsanı ve İlkel İnsanın Beş Oğlu* olan ateş, su, hava, rüzgâr ve ışığı karanlık dünyasına gönderir. Ancak karanlık güçlerin eline geçen ışık güçleri, karanlığın müdahalesiyle asli niteliklerinden büyük bir zarar görür. Böylece karanlık dünyanın güçleri duman, yakıcı ateş, zehirli rüzgâr, karanlık ve sis, ışık dünyasının güçleri olan temiz hava, ateş, rüzgâr, ışık ve su ile karışarak maddi âlemdeki bu fenomenlerden tezahür eden fayda ve zararın oluşmasına kaynaklık etmiştir.<sup>19</sup>

Maniheizm inancına göre maddi âlem ve içindeki tüm fenomenler, ışık güçleri olan *Işık Bakiresi* ve *Üçüncü Elçi*'nin ışık ile maddeyi birbirinden ayırıştırma sürecinde şeytani güçlerin yeryüzüne düşen kürtaajları/dölleri sonucu ortaya çıkmıştır. Şeytani güçler, son bir hamle ile yeryüzünde kalan ışık unsurlarını maddeye mahkûm edecek insanı yaratmayı planlar. Karanlık güçlerin maddi dünya ve ilk insanı yaratması ışığın maddeye egemen olma ve karanlığın dünyasına atma hedefini sekteye uğratar. Âdem ve Havva, bu bağlamda şeytani güçler açısından ruhu baskı altına alma ve maddenin hegemonyasını devam ettirme açısından birer sığıntı varlık olma özelliğine sahiptir. Zira Âdem ve Havva, karanlığın şeytanlarındaki şehvet ve üremenin doğal bir sonucudur.<sup>20</sup> Maniheizm dininde Âdem, ruhsal olarak ışık dünyasına aittir. Âdem, bedenini karanlık ve günahahtan aldığı halde ruhunu ışık tanrısından almıştır.<sup>21</sup> Ancak şeytani güçlerin

<sup>18</sup>C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book: Part II* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938), s. 9-10.

<sup>19</sup>Muhammed B. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, 1028; el-Kâdî Ebi'l-Hasan Abdülcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl, el-Firak Ğayri İslâmiyye*, ed. Mahmud Muhammed Kâsım, 1958, V/12; Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Muhammed Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 225; Zerdüştilikte Kötü Ruh Angra Mainyu, Ahura Mazda'nın yeryüzündeki saf yüceliğinin sembolü olan ateşe saldırır ve ateşi duman ve karanlıkla karıştırır. Aynı şekilde Angra Mainyu ve şeytani güçler gezegenlere, takımyıldızlarına hücum eder ve maddi dünyanın tüm fenomenlerinin doğal şeklini bozmaya çalışırlar. Mani'nin burada Zerdüştiliğin kozmogonisini kendi dini sistemine uyarladığı görülür. Bkz. F. Max Müller (ed.), "The Bundahis", çev. E. W. West, *The Sacred Books of the East*, Pahlavi Texts, I (Oxford: At The Clarendon Press, 1880), (3/24-25) V/ s. 19.

<sup>20</sup>Maniheizm inancına göre Âdem ve Havva, cehennemden büyük dişil şeytani olan Âz tarafından yaratılan Aşkalun ve Namrael/Pësüdenilen iblislerin birleşiminden ortaya çıkmıştır.Âz,İran dini geleneğinde yıkım, hırs, tamahkârlık, şehvet ve açgözlülüğün figürü olarak geçmektedir. Bkz. Mary Boyce, "Sadwês and Pësûs", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13/4 (1951), 908-915; J. P. Asmussen, "ÂZ". *Encyclopaedia Iranica*. (Erişim 14 Mart 2023).

<sup>21</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (38/95.15-16) s. 100.

Âdem'e giydirdikleri elbise/beden çok ağırdır. Bedendeki şehvet ve tutku dürtüsü, insanın kendi özüne yabancı kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla beden/madde var olduğu müddetçe kötülük de var olacaktır. Bir bağlamda Maniheizm inancına göre kötülüğün ömrü insan nesli ve canlı varlıkların ömrü ile sabit kılınmıştır. Bununla birlikte Mani dininde Âdem'in, zihinsel açıdan hayvanlardan ve bitkilerden daha üstün kabul edildiğini de belirtmek gerekir.<sup>22</sup>

Mani'ye göre kaynağı tamamen kargaşa, biçimsizlik ve düzensizlik olan kötülük; canlı, dinamik ve tümel bir gerçekliktir.<sup>23</sup> Ancak kötülük olgusunun temelinde yine tanrısal tasarım söz konusudur. Mani, kötülük problemini gnostik düşüncedeki düşüş motifi veya tamamen Âdem'in zafiyeti açısından ele almaz. Aynı şekilde Mani, kötülük konusunda Hıristiyanlık inancında yer alan asli günah fikrine de karşı çıkar. Pavlus, ölüm ve günahı Âdem'in işlediği ilk günahla başlatır.<sup>24</sup> Ancak Mani'ye göre Âdem günahı/kötülüğü kasdi olarak tercih eden bir varlık değildir. Kötülük, maddenin menşei olan Karanlıklar Prensi Arkon'un bilinçli eylemidir. Bu durumda Âdem kötülüğün yaratıcısı olmaktan ziyade taşıyıcısıdır. İlk insan menşei itibariyle şeytani güçlerin şeklini aldığı ve onlardan neşet ettiğine göre kötülük onun ayrılmaz bir bileşenidir.<sup>25</sup> Kötülük, maddi dünyayı ve insanı aşan karanlık dünyanın özünüyle içkin değişmez bir durumdur. Mani, kötülüğü ezeli ve ebedi bir cevherle temellendirme yoluna giderken insanı ışık ve karanlık arasında gidip gelen bir ara form olarak kabul etmektedir. Diğer yandan Âdem ile kıyaslandığında Havva'da daha az ışık parçacıkları bulunmaktadır. Bu durum, karanlık güçlerin şehvet ve tutku yoluyla insan üzerinde baskı kurmasını ve üreme yoluyla maddenin ışığa egemen olmasını kolaylaştırmaktadır.<sup>26</sup>

Mani'ye göre kötülük, yeryüzünde sadece insan nesli üzerinde varlığını sürdürmez. Kötülüğün kirli zerrelere bütün doğa fenomenlerinin özüne sirayet etmiştir. Partça bir Manici şiirinde belirtildiği üzere Âdem ve Havva'yı doğuran şeytani güçler olan Namrael/Pêsûs, yeryüzünde kötülüğü yayma sürecinde son derece aktif bir rol alır. Namrael, yeryüzünde ışık güçlerine hiçbir şekilde rahat vermez ve onları sürekli kendi kontrolü altına almaya çalışır. Namrael; toprakta, suda, ateşte, bitkilerde ve hayvanlarda bulunan ışık unsurlarını birçok biçime sokarak onları yeryüzünde tutmaya çalışır. Işık parçacıklarının ışık dünyasına yükselmelerini önlemek için onların etrafına ağlar örür, onların üstüne madde yığar ve üzerlerine bekçi olarak iblisleri tayin eder.<sup>27</sup>

<sup>22</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (64/157.19-20) s. 166.

<sup>23</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (12/45.13-15) 51; F. Crawford Burkitt, The Religion of the Manichees (London: Cambridge At The University Press, 1925), s. 21.

<sup>24</sup>Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Romalılar (5/12) s. 1429.

<sup>25</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (56/138.19) s. 146.

<sup>26</sup>Greenles, Mani Dininin Kutsal Kitabı, s. 240.

<sup>27</sup>Jes Peter Asmussen, Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings (New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1975), s. 132.

## 2.Kötülüğün İnsandaki ve Evrendeki Uzantıları

Mani'ye göre Arkon'un yaşamsal alanı olan karanlıklar dünyası, bütün kötülüklerin merkezini oluşturmaktadır. Karanlıklar dünyasındaki şeytani güçler; şehvet, tutku, korku ve şüphe ile birbirlerine bağımlı hale getirilmiştir. Karanlığın doğasındaki bütün bu olumsuzluklar Arkon tarafından maddi dünyaya taşınmıştır. Karanlıklar diyarındaki kötülük, maddi âlemdeki bütün erdemsizliklerin ve kötü eylemlerin ilk prototipidir. Bu bağlamda Mani açısından yeryüzünde meydana gelen kötülük esasen karanlık dünyadaki çirkinliğin doğal bir uzantısını oluşturmaktadır. İnsan, kötülüğün kozmik boyutta vücut bulması açısından bir köprü vazifesini icra etmektedir. Bu nedenle karanlığın unsurları; her fırsatta insanın aklına, ruhuna, iç görüşüne saldırarak kendi yıkıcı zihniyetini, doyumsuz şehvetini ve sonsuz aç gözlülüğü onda sabit kılmaya çalışır. Şeytani güçlerin amacı, insanı ilahi tarafını kontrol ederek kendi amaçlarına uygun hale getirmektir. İnsan tabiatındaki olumsuzluklar kendisinden kaynaklanmaz. Şeytan; insanın bedenine açgözlülük, arsızlık, şehvet, müstehcenlik, cinsellik, yalan, düşmanlık, şüphe, iftira, kıskançlık, öfke, bencillik, hırsızlık, eşkıyalık, zorbalık, cimrilik, inat, intikam, pis koku, acı, keder, yoksulluk, dilencilik, acı ve beden ağrısı ile hastalık ve yaşlılığı yerleştirmiştir.<sup>28</sup> Şimdi Maniheizm'de Karanlıklar Prensi Arkon'un insan doğasındaki uzantılarına bir göz atalım.

### 2.1. Cinsellik/Şehvet

Maniheizm'de cinsellik, şeytanın ilk ve en önemli eylemlerinden biri olarak kabul edilir. Arkon, karanlık dünyadaki eril ve dişil iblisleri şehvet aracılığıyla çoğaltmış ve yaymıştır. Kötülüğün doğuşunu sağlayan cinsellik mekanizması, zamanla sayısız kötü ruhlu yaratığın üremesine ve bunların ışık dünyasını tehdit edecek seviyeye gelmesine neden olmuştur. Mani, cinselliği sadece madde ile ilişkilendirir. Ruh, özü itibarıyla saflığı temsil eder. Mani'ye göre ışık güçleri Işık Tanrısı Zurvan'dan yayılım yoluyla ortaya çıkmıştır. Ancak cinsellik maddenin değişmez ve ayrılmaz bir parçasıdır. Madde, yeryüzünde Âdem nesli üzerinde oluşturduğu cinsellik dürtüsüyle ışığı kontrol altına almaktadır. Bir nevi Maniheizm'de cinsellik, karanlığın kendi rakibi olan aydınlığı alt etme motifi veya silahı olarak kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Görüldüğü üzere Maniheizm'in dini sistemindeki bu görüş, tanrısal inayete insanın üremesini ve çoğalmasını onaylayan ve destekleyen Semitik dini anlayışların tam tersinedir.<sup>30</sup>

Mani, yeryüzündeki orijinal kötülüğün/günahın kaynağını ışık tanrısının düşmanı olan Karanlıklar Prensi Arkon'dan türeyen ölümcül beş meyve ile ilişkilendirir.<sup>31</sup> Ona göre karanlığın

<sup>28</sup>Asmussen, Manichaeae Literature, s. 129.

<sup>29</sup>Asmussen, Manichaeae Literature, s. 131.

<sup>30</sup>Gardner&Lieu, Manichaeae Texts From The Roman Empire, s. 16.

<sup>31</sup>Allberry, A Manichaeae Psalm-Book: Part II, s. 3.

beş meyvesinden türeyen beş eril ve beş dişil cinsiyete ilave edilen ateş ve şehvet, kötülüğün (madde/Âdem'in bedeni) membasıdır.<sup>32</sup> Buna göre ateş ve şehvet, karanlık dünyada ortaya çıkan ölümcül kaynakların maddi dünyadaki tamamlayıcı unsurlarıdır. Madde, şehvetle ışığı arzular ve şehvet yoluyla yuttuğu ışık parçacıklarını salıverir.<sup>33</sup> Mani'ye göre şehvet dürtüsü ve cinsellik, bireyi tanrısal hakikatin değişmez kanunundan uzaklaştırır. Şeytani dürtülerle baş edemeyen kişi, ruhu kirlendiği için hiçbir zaman doğru yolu bulamaz. Cinsellik, sadece birey açısından değil evren açısından da büyük bir sorundur. Zira şehvet odaklı bir hayat, hem bireyin hem de ışığın yaşamsal alanlarını daraltır ve zamanla ışığın yeryüzünden silinmesine neden olur.

Mani'nin cinsellik konusunda son derece menfi ve katı bir görüşe sahip olması onun dinî ahlak ve ibadet anlayışını şekillendirmiştir. Mani, Pehlevîce kaleme aldığı *Şâpuragân* adlı eserinde cinselliği ışığın baş düşmanları olan eril Baş Şeytan Ehrimen ve dişil Baş Şeytan Âz ile ilintili olduğunu savunmaktadır. Âz, şehveti kemiğe, kaslara, ete, damara, deriye bağlar. Şehvetin baştan çıkartıcı kötü düşünce, kötü söz ve kötü eyleminin<sup>34</sup> etkisinde kalan insanlar çiftleşerek ışık parçacıklarını boğar. Ona göre şehvet iblisten insana bulaşan bir tutkudur. Cinselliği terk etmeden ışık dinine girmek ve iyi bir huy edinmek mümkün değildir. İnsanın başına gelen bütün musibetlerin temelinde, bedende yerleşik şehvet tutkusu yatmaktadır. Birey, cinsel haz yüzünden şeytanın kötü neslini ebedi zindanına hapsedmek yerine kendisini ve hemcinsini maddenin dayanılmaz azabına maruz bırakmış olmaktadır. Âz ve şehveti bedenlerinde barındıran insanlar hiçbir zaman ışığın hikmet ve kutsallık bilgisinin farkında olmayacaklardır. Onlar, şeytanın iradesiyle hayatlarını tanzim ettikleri ve kötülüğe hizmet ettikleri için ışık tanrısının diğer dünyada dindarlara bahşettiği iyi ve hoş nimetlerden mahrum kalacaklardır.<sup>35</sup>

Mani, kilisesini *Seçilmişler* ve *Dinleyiciler* olarak iki kategoride ele almaktadır. *Seçilmişler*, ışık dünyasını yeryüzündeki temsilcileri olduğundan onların evlenmesi ve dünyevi herhangi bir işle meşgul olması yasaktır. Son derece aşırı bir asketik<sup>36</sup> yaşam tarzına sahip olan *Seçilmişlerin* görevi ışık ile karanlığı tamamen ayırıştırmasını sağlayan örnek bir hayat tarzı ile insanları şeytani güçlere karşı aydınlatmaktır. *Seçilmişler*, ölümden sonra reenkarnasyona tabi tutulmadan kirlenmemiş ruhları ile doğrudan ışık cennetine yükseleceklerdir. Diğer yandan Maniheizm'de yaşamın devamı ve Işık Kilisenin devamı açısından *Dinleyicilerin* evlenmelerine ve günlük işlerini yapmalarına izin verilmektedir. Günlük aktivitelerinde madde ile istemsiz de olsa ilişkiye

<sup>32</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (15/48.15-29) s. 53.

<sup>33</sup>Timothy Pettipiece, "Theodore Bar Khonai's Résumé of The Manichaeon Myth (Annotated Translation)", *Pentadic Redaction in the Manichaeon Kephalaia* (Leiden: Brill, 2009), (316.15-17) s. 227.

<sup>34</sup>Mani, burada Zerdüştininde *Doğru Düşünce, Doğru Söz ve Doğru Eylem* olarak bilinen temel ahlak yasasından faydalanmıştır.

<sup>35</sup>D. N. Mac Kenzie, "Mani's Şābuhragān"; D. N. Mac Kenzie, "Mani's Şābuhragān II", *Bulletin of SOAS* 43/2 (ts.), 288-310.

<sup>36</sup>*Asketizm* veya diğer adıyla *Çilecilik*, dinlerde hakikate ulaşmak için kişinin maddi dünyanın hazlarından uzak durması gerektiğini savunan anlayıştır.

girdiklerinden ölümden sonra *Dinleyicilerin* ruhları karanlığın unsurlarından tamamen ayrıştırılıncaya kadar tekrar yeni bir yaşam yenilenmesine (reenkarnasyon) maruz kalacaktır.<sup>37</sup> Diğer yandan şeytani güçleri yok etme noktasında ışık güçlerine verdikleri destek sayesinde *Dinleyicilerin* ruhları *Seçilmişlerin* ruhları gibi ışık dünyasının en güzel mekânlarında sonsuz ve mutlu bir hayatla ödüllendirilecektir.

## 2.2. Nefret

Mani, Kefalya'da nefret kavramını aşk/sevgi değeri ile karşılaştırarak açıklar. Mani'ye göre aşk, Azamet'in Kralı Zurvan'ın kendisidir. Yüceliğin Babası'nın aşk ve sevgisi onun kadim olan aşkınlık âleminden tüm çağlara ve kozmik boyuta taşınmıştır. İlahi aşkın vücut bulduğu yer, ışık dünyasının yeryüzündeki simgesi olan Işık Kilisesi'dir. Sevgi gibi karanlık dünyanın doğasıyla özdeş nefret duygusu da aşkın âlemden maddi âleme taşınmıştır. Maniheizm'de *demiurg* olan *Yaşayan Ruh*, bütün maddi âlemi aydınlık ve karanlığın karışımından yaratmıştır.<sup>38</sup> Bu nedenle Mani, ışık ve karanlığın iç içe geçtiği bu ara dönemde (gumezişin)<sup>39</sup> iyi ve kötülüğün tüm tezahürlerinin maddi âlemde belli bir süre kalacağını belirtir. Nefret, karanlık dünyadan kabarak ortaya çıkan ilk ölümcül duygudur. Karanlıklar Prensi Arkon, kendi âlemini nefret ile donatmıştır. Bundan dolayı karanlık dünyanın iblisleri, canavarları, kötü ruhlu yaratıkları nefret ile birbirleriyle savaşır ve bu duygu temelinde birbirlerini katlederler.<sup>40</sup> Nefret yıkımın kaynağı olduğundan karanlıklar diyarı sürekli bir kargaşa halindedir. Ancak nefret olmadan kötülük var olamaz. Karanlığın dünyasını ayakta tutan ve onun devamını sağlayan şey, nefrete dayalı düzensizlik ve kaos halidir.<sup>41</sup>

İnsan nesli, nefret duygusunu şeytani güçlerden almıştır. Bu hasletin temel görevi, sevgi ile özdeş ruhsal yapıyı kontrol altına almaktır. Nitekim Mani, insanı hak yoldan saptıran en büyük nefsanî hastalıklardan birinin nefret olduğunu belirtir. Kalbi kinle dolu insanların gönül ve zihin dünyası ışık gerçeğine kapanmıştır. Şeytani güçler, onu kin ve nefret üzerinden tanrısal yoldan uzaklaştırır. Zihni ve kalbi körelen birey, aşkın olanın kutsal bilgisinden rahatsız olur ve iradesini yanlış kullanarak tanrıdan yüz çevirmeye başlar. Mani'ye göre nefret hastalığına tutulan kişinin tedavisi, ancak ışık kilisesinin yücelik bilgisine mazhar olmakla mümkün olacaktır. Işık bilgisinden mahrum kalan kişinin kalbi kötü ruhlar tarafından doldurulacaktır. Kötü ruhların tuzağına kapılan

<sup>37</sup>A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism: With Special Reference to the Turfan Fragments* (New York: Columbia University Press, 1932), s. 16.

<sup>38</sup>Allberry, *A Manichaean Psalm-Book: Part II*, s. 10.

<sup>39</sup>Zerdüşt dininde "karışım" anlamına gelen gumezişin (gumêzîsn) terimi, ezeli iki ilke Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun tanrısal aktivitelerinin ve yaratıklarının birbirine karıştığı kozmik hayatın 3000 yıl süren üçüncü dönemi için kullanılan bir ifadedir. Mani, gumezişin kelimesini maddi dünya ile ilgili kullanır. Zira ona göre maddi dünyanın yaratılışından sonra ışık unsurları ile karanlık unsurlar karışmıştır.

<sup>40</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (23/68.26-28) s. 70.

<sup>41</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (63/156.20-33) s. 164-165.

kişiler, tüyleri yolunmuş bir kuş gibi oraya buraya sürüklenerek ölümün korkunç yüzüyle karşılaşacaktır. Böylece ışıktan habersiz yaşayan dünyevi insanlar, şeytani güçlerin nefret dolu hışmından hiçbir zaman kurtulamayacaklardır.<sup>42</sup>

Maniheizm’de madde, bütünüyle kötü olduğundan onun insanın ruhsal yapısına aykırı olduğuna inanılır. Dindarlık, saflığı; nefret ise kirliliği ve yozlaşmayı artırır. Saflığı muhafaza etmek için şeytani güçlerin merkezi konumunda olan nefret duygusundan kurtulmak gerekir. Bunun için de mümkün olduğunca maddi dünyanın arzu ve isteklerinden yalıtılmış münzevi bir yaşam tarzını tercih etmek gerekir. Maddeye duyulan hırs ve tamahkârlık rekabete, rekabet kin ve nefrete, nefret ise bireyler arasında büyük bir yıkıma neden olur. Ruhun düşmanı olan dünya, dindarlıktan nefret eder.<sup>43</sup>Bu durum, karanlığı seven ve onun aldatıcı hilelerine göre hareket eden maddi dünyanın, kendi özüne uygun bir niteliğe sahip olmayan ışıktan nefret etmesiyle ilgilidir.<sup>44</sup>Mani’ye göre nefret tuzağına düşmemek için *Işık Dini*’nin takipçilerinin iyiliğin peşinden gitmesi ve bütün yaşamları boyunca sevgi tohumlarını yeryüzüne ekmeleri gerekir. Sevgiyi ilke edinen bireyler, yeryüzünü tanrısal veçhenin kusursuz yüceliğiyle süslemişlerdir. Zira dindar kullar, sevgi, merhamet ve güzelliğin bütün motiflerine ruhlarında yer verdiklerinden dolayı kötülük yapmaktan ve nefret etmekten büyük bir korku duyarlar.<sup>45</sup> Zira onlar, gerçek düşmanın, tanrısallıktan nefret eden dünyanın kendisi ile onun zenginliği ve sevgisi olduğunun farkındadırlar.<sup>46</sup>

### 2.3. Kıskançlık

Mani, şehvet ve nefret gibi kötülüğün en yetkin hallerinden birinin kıskançlık olduğunu belirtir. Ona göre maddenin en ölümcül arzularından biri olan kıskançlık, var oluşun başından sonuna dek tüm yaşamsal aktivitelere yönelmiş çok büyük bir tehlikedir.<sup>47</sup> Madde, kozmik yaratılışın bütün evrelerinde ışık unsurlarını kıskanarak manevra alanını genişletmeye çalışmıştır. Şeytanın en önemli özelliklerinden biri olan bu kötülük, manevi âlemden maddi âleme sirayet etmiştir. Kötülüğün ilk kışkırdığı ışık unsuru, insan neslinin ışık dünyasındaki arketipi olan *İlkel İnsan*’dır. *İlkel İnsanı* ele geçiren kötülük, onu ve çocuklarını (ışık, hava, su, ateş, rüzgâr) kıskançlığıyla zehirlemeye başlamıştır. Mani’ye göre karanlık, tabiatı gereği kendisinden kaynaklanan eksiklikten dolayı ışığa özlem ve arzu duymaktadır. Şeytani güçler, kozmik yaratılış sürecinin üçüncü evresinde etkin bir rol oynayan *Üçüncü Elçi*’ye kıskançlıkla karışık büyük bir gıpta duygusu ile kapılmışlardır. Nitekim *Arkonlar*, Âdem’in maddi formunu *Üçüncü Elçi* suretinde

<sup>42</sup>Allberry, A Manichaeon Psalm-Book: Part II, s. 81.

<sup>43</sup>Allberry, A Manichaeon Psalm-Book: Part II, s. 75.

<sup>44</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (76/185.12-15) s. 194.

<sup>45</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (82/199.18-19) s. 208.

<sup>46</sup>Greenlees, The Gospel of the Prophet Mani, s. 210.

<sup>47</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (73/180.16-18) s. 189.

yaratmışlardır. Madde, ilk insanı yani Âdem'i kıskanmış ve ondan bir güç olarak ilk dişil insanı yaratmıştır.<sup>48</sup>

Maniheizm inancına göre, Âdem'in eşi Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması kötülüğün ışık kıvılcıklarını özünde barındıran Âdem'e olan düşmanlıklarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kötülüğün Havva'yı yaratmasındaki temel amaç, ışık parçacıklarını daha az barındıran Havva aracılığıyla insan neslini kontrol altına almasıyla ilgilidir. Karanlığın ışığa olan kıskançlığının sonucu kadın yaratılmış ve üreme sayesinde şeytani güçler tamamen yok olmaktan kurtulmuştur. Kıskançlık, şeytani güçlerin manevi âlemde ışık dünyası ve onun varlıklarına; maddi âlemde ise Işık Tanrısı Zurvan'ın elçilerine ve iyi kullarına doğrulttuğu en ölümcül silahlardan biridir. Karanlık güçler, Âdem'in nesline özünü hatırlattığı için insanlığın kurtarıcısı ve aydınlatıcısı İsa Mesih'i ve onun havarilerini kıskanmıştır. Şeytanın yeryüzündeki uzantıları, kıskançlıklarından dolayı İsa Mesih'e karşı gelmiş ve onu çarmıha germişlerdir.<sup>49</sup> Mani, ışık unsurlarının kendi aralarında sevgi, güven ve sadakati arzuladığını ve bu değerler etrafında bütünleştiğini savunmaktadır. Işık unsurlarının tersine kötülük; kin, nefret, ihanet ve sadakatsizlik etrafında bir araya gelir. İyilik, kendi yapısını yeryüzünde barış, huzur, güvenle tesis ederken kötülük ise savaş, kargaşa ve güvensizlikle doğasını güçlendirme yoluna gider. Mani, kendisinin ve kilisesinin de benzer şekilde kötülüğün kötü duygusuna maruz kaldığını ifade etmektedir. Şeytan; hakikate, hikmete, doğru insana tahammül edemez. Bu nedenle kötülük, kıskançlığı ile kadın veya erkek her insanın tanrının yolundan saptırıp günah işlemeye meyledecektir. Bu bağlamda gerçekte şeytana karşı verdiği mücadelede hakikat işlerinde dimdik durup sabır ve sebat gösteren insanlar, imanda en mükemmel olanlardır.<sup>50</sup> Zira kalplerinde kıskançlık yerine barışı yerleştiren dindar kullar, Işık Tanrısı'nın göksel meskenlerinde kendine yer bulacaktır.<sup>51</sup>

#### 2.4. Açgözlülük

Maniheizm'de hırs ve açgözlülük, kötülüğün dişil figürü olan Âz ile ilişkilendirilir. Açgözlü, doyumsuz, akılsız, utanmaz, iradesi zayıf olan Âz, yakıcı ve yıkıcı hırsıyla Işık Tanrısı Zurvan'a isyan etmiştir.<sup>52</sup> O, Işık Tanrısı'nın yaratıklarına saldırır; onları şehvet ve açgözlülüğü ile yoldan çıkartmaya çalışır. Mani'ye göre Âdem formunda kötülüğün bütün açgözlülüğü mevcuttur. İnsanın tanrısal ruhu, maddeye karşı korunaklı bir sığınak olmasına rağmen açgözlülük yaşamın bütün alanlarında ruhu pasifize edebilecek kadar güçlü bir yapıya sahiptir. Âz, insanı en fazla şehvete ve

<sup>48</sup>Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. Charles Kessler (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965), s. 59.

<sup>49</sup>Allberry, *A Manichaean Psalm-Book: Part II*, s. 195.

<sup>50</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (73/179.18-28) s. 189.

<sup>51</sup>Allberry, *A Manichaean Psalm-Book: Part II*, s. 38.

<sup>52</sup>Asmussen, *Manichaean Literature*, s. 69.

maddi âlemin geçici nesnelere yönlendirir. Mani'ye göre açgözlülük tehlikesine karşı insanın ruhunu besleyecek eylemlere başvurması son derece önemlidir. Ruh, doğru inanç ve doğru aktivitelerle desteklenmediği zaman körelir. Aç gözlülüğün hâkim olduğu bireylerde hiçbir zaman hakikati kavrayabilecek ruhsal ve zihinsel yetiler devreye girmez. İnsan görünümündeki bu varlıklar, adeta yırtıcı hayvanlar gibi çevrelerinde buldukları her şeye saldırır. Açgözlülüğün kaynaklanan doyumsuz iştahlarını gidermek için her kirli eyleme başvurular. Maddi dünyada İblis; şehvet, zenginlik, şan, şöhret vb. geçici değerlerle insanları oylar. Ancak açgözlülüğün sefaleti altında maddi dünyaya ait rezaletlerin peşinden giden insanlar, kurnaz şeytani güçlerin rehberliğinde kötü hayatın dipsiz cehennemine kendilerini mahkûm edeceklerdir.

Mani, Kefalya'da insanın sonunu getiren dört saplantıdan bahsetmektedir. Yeryüzündeki huzursuzluğun menşei olan bu ölümcül hastalıkların temelinde açgözlülük yatmaktadır. İnsan neslinin birinci saplantısı vücudunu şişirmek için aralıksız yemek yeme hastalığıdır. İkincisi, şehvet dürtüsüyle hareket eden kadın ve erkeğin cinsel ilişkiye girme alışkanlığıdır. Üçüncüsü, insan hayatında faydalı olmayan, riyakâr ve gösterişe dayalı zenginlik arayışıdır. Dördüncüsü de insan neslinin doyumsuz isteklerinin karşılanmaması neticesinde ortaya çıkan çekişme veya savaşlardır. Mani'ye göre insanlar arasında cereyan eden yıkıcı savaşların ve çekişmelerin temelinde şeytani güçlerden insan nesline sirayet eden açgözlülüğün kaynaklanan bu saplantılardır.<sup>53</sup>

Mani'ye göre ışık elçilerinin yolundan giden insanların şeytanın açgözlülüğüne karşı dikkatli olması gerekir. İyi bir insan, kötü davranışlardan ve maddeye olan hırsından kendisini sakındırandır. Dindar bireyler; altın, gümüş, mal, mülk biriktirmek yerine yeryüzünde iyiliğin tohumlarını ekmeyi tercih ederler. Çünkü maddeye tamahkârlığın insanın sonunu getiren büyük bir felaket olduğunun farkındadırlar. Açgözlülük, madde karşısında insanı alçaltır. Kalbin iç görüşüne ve ruhun ilahi öğüdüne kulak asmayan insanlar, köleliğin uçurumlarında sabitlenir. Bu durumda maddenin açgözlülüğünden vazgeçip samimi bir inanç ve onu tamamlayacak iyi eylemlerle hayatı güzelleştirmek gerekir. Zira ışığın kutsal mesajı üzerine kurulan takva ve erdemli bir yaşantı, ışığı karanlıktan, iyiyi kötüden ebedi olarak ayırıştıracaktır. Açgözlülüğün neden olduğu hazlar geçicidir. Ancak ruhu güzelleştiren ve bedeni dizginleyen her olumlu eylem, kişinin sonsuz ışıklar dünyasında sayısız nimetlere kavuşmasına yardımcı olacaktır.

### 3. Kötülüğe Karşı İnsanın Rolü

Maniheizm'de insanın kozmos âlemde bir ışık parçası olmasından dolayı kendisine kutsallık atfedilir. İnsanın gökteki ve yerdeki varlıklardan üstün olması onun tanrının güzel

<sup>53</sup>Gardner, The Kephalaia of the Teacher, (78/190.18-30) s. 199.



imajını taşımasından gelmektedir. Işık Tanrısı, Âdem şahsında tanrısallığının sonsuz boyutlarını bütün varlık âlemine tecelli ettirmiştir. Buna rağmen Maniheizm'in dini anlayışında insanın karanlık tarafı daha ağır basmaktadır Zira bu inanca göre insanın bedeni şeytani unsurlardan neşet etmiştir. İnsanın vücudu göksel varlıkların ve yeryüzündeki fenomenlerin tasarımından başka bir şey değildir. Makro kozmosun en küçük birimi olan insan, evrenin düzenine uygun bir yapıya sahiptir. İnsanın ortaya çıkmasıyla orijinal yaratılış süreci bozulmuş ve tanrısallığın tarihi, farklı bir periyodik döneme girmiştir. Bu durumda insan, iyi ve kötü bileşenlerin ortak bir formu olarak ortaya çıkmaktadır. Maniheizm'de insana karşı son derece olumsuz bir bakış açısının olması, tamamen ona nispet edilen karanlık kökenden kaynaklanmaktadır. İnsan nesli, diğer varlıklara nispeten daha az olmasına rağmen onun kozmik planda etkisi diğer bütün varlıklardan daha üstündür. Bu, tamamen insanın özünde barındırdığı kötülük temayülleriyle açıklanabilir. Çünkü Mani'ye göre tüm aşağılayıcı iblislerin, cinlerin, kötü ruhlu yaratıkların, günahların idolu olan Arkon, insan neslini de evrende yaratarak Işık Kralı Zurvan'ın kutsallığına hakaret etmiş ve onun şanlı bilgeliğine gölge düşürmüştür.<sup>54</sup>

Maniheizm'de insanın akli ve iradi yeteneğine vurgu yapılır. Ancak akıl ve irade insanın kötülüğe karşı savaşmasında yeterli değildir. İnsanı maddenin derin uykusundan uyandıracak ve onu günahın sarhoşluğundan kurtaracak ışık elçilerine ihtiyaç vardır. Tanrıdan sudûr eden *gnosis* bilgisi ile desteklenen bu ilahi elçiler, tarihin farklı dönemlerinde insan nesline özünü hatırlatmak amacıyla Işık Tanrısı Zurvan tarafından gönderilmiştir. Doğruluğun içsel rehberleri olan ışık elçileri, zaman zaman tanrısal hakikatin kutsal kilisesini üstlenme noktasında insanlara rehberlik etmişlerdir.<sup>55</sup> Hakikat ve doğru yaşam konusunda insanlara öncülük yapan elçiler, insanlara kendilerini hatırlatıcı ışık bilgisini (*gnosis*) sunmuşlardır. Maniheizm'de Zerdüş, Buda, İsa ve son ilahi elçi olarak kabul edilen Mani, insanlığı karanlığın sarhoşluğundan uyandıran *Kurtarıcılar* olarak kabul edilir. Bütün bu *Işık Elçileri*, insanın potansiyelinde mevcut kurtuluş yollarını insanlara hatırlatmıştır.<sup>56</sup>

Maniheizm'de insanın doğasında karşıt iyilik ve kötülük güçlerinin varlığına atıfta bulunulur. Kozmik düzeyde iyi ve kötü güçlerin sürekli yaşanan mücadelesine benzer biçimde insan tabiatında da karşıt unsurların bir savaşı vardır. İnsanın iç âleminde yaşanan bu savaşın en belirgin ve somut örneği onun eyleminde ortaya çıkmaktadır. İnsan bedenindeki iyilik, ışık dünyasındaki kökenine; kötülük de maddi dünyadaki köklerine sıkıca bağlanmıştır. Son derece zalim ve kurnaz olan insanın içindeki şeytani uzantılar, bedeni nasıl alçaltacağını ve nasıl

<sup>54</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (112/267.8-15) s. 272.

<sup>55</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (7/36.3-6) s. 40.

<sup>56</sup>Asmussen, *Xuāstvániift: Studies in Manichaeism*, s. 17.

kullanacağını aralıksız bir biçimde planlamaktadır.<sup>57</sup> Kötülük, insana hata yapma konusunda her türlü günahı cazip hale getirir. Bedenin çalkantılarını yükselten günah, iblis güçlerinin ruh ve bedende kalıcı hale gelmesine neden olur. Ancak akıl, doğru muhakeme yaptığıında beden hazlardan kaynaklanan bir anlık hataya düşse bile doğru bir hükümle hareket edecektir. Bu durumda her birey, *gnosis* bilgisi ile iç dünyasını karanlığın iblislerine karşı korunaklı bir kale haline getirmeli ve şeytani güçlerin akli ve iradi yeteneklerini ele geçirmesine engel olmalıdır. Kötülüğün tuzaklarına karşı hikmet bilgisi ve ışığın üstün iç görüşüne sahip olmak, insanın ışık dünyasıyla uyumlu bir ruh ve bedene sahip olmasını sağlayacaktır. Zira *Aydınlanmış Zihin*, ruhun akli melekelerini canlandırarak bedendeki günah uzantılarını bağlar. *Aydınlanmış Zihin*, ruhun iç görüşünü bedenle buluşturduktan sonra insanın maddi formundaki kötülük uzantıları yavaş yavaş çözülmeye başlar. Günahın hapsedilmesiyle birey, *Yeni İnsan* olarak tekrar doğacaktır. Böylece *Yeni İnsan*; sevgisiyle, inancıyla kusursuzluğuyla, sabrıyla ve bilgeliğiyle hüküm süren ışıktan bir varlık olacaktır.<sup>58</sup>

Maniheizm’de ruh, ışık dünyasından insan bedenine yüklenen kusursuz bir töz olarak kabul edilir. Maddi âlemde mükemmel ruhun niteliği ne kadar korunursa birey o denli tanrısallığın gizemliliğine vakıf olacaktır. Kötülüğü kozmik alanda ortadan kaldırmak, ışık inancı rehberliğinde iyi erdemler ve Tanrıya adanmış bir yaşantı ile mümkün olacaktır. Madde, ruhu asli kimliğinden uzaklaştıracağı için mümkün olduğunca tensel hazları azaltmak gerekir. Aksi durum, ruhu güçsüzleştirecek ve bireyin şeytanın girdabında kalmasına neden olacaktır. Mani’ye göre ışık/gnosis mesajıyla desteklenmiş asketik bir yaşam tarzı, Tanrıyla bütünleşmenin yegâne yoludur. Bunun için de bireyin hayatında kendisini kötülüğün felaketine maruz bırakacak evlilik/cinsellik, mal, mülk edinme, et yeme gibi oburluğa sebep olacak eylemlerden kaçınması gerekir. Kötülüğü yenmek, kötülüğe has söz ve davranışları hayatımızdan çıkarmakla mümkündür. Maddenin iğrenç ve korkunç uzantıları, insanın maddi formundan çıkartıldığında ruh/ışık parçacıkları maddi dünyanın sürgününden kurtularak özgürlüğüne kavuşacak ve ışık dünyasındaki asıl mekânına dönüş sağlayacaktır.

## Sonuç

*Düalizm*, birbirinden bağımsız iki ezeli Tanrının varlığını kabul eden inançtır. İyi ve kötü *İki İlke*’nin gerçekliğine vurgu yapılan bu düşüncede, dünyadaki bütün kötülüklerin sorumlusu Kötülük Tanrısı kabul edilir. Maniheizm, kötülük problemini “iyi ağaç iyi meyve verir, kötü ağaç kötü meyve verir” anlayışıyla temellendirme yoluna gitmektedir. Ahlaki ve tabii kötülük ayrımının yapılmadığı bu katı düalist anlayışa göre kötülük, insanın özgürlüğünü aşan ontolojik bir gerçeklik

<sup>57</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (38/94.24-26) s. 99.

<sup>58</sup>Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, (38/97.20-25) s. 101.

olarak kabul edilir. Yeryüzündeki iyi ve faydalı olan her şey özü itibariyle iyi ve kusursuz bir Tanrıdan gelmektedir. Şu halde kötülüğün İyi Tanrı ile ilişkilendirilmesi onun tanrısal niteliklerine aykırıdır. İyilik Tanrısı ahlaki ve iradi açıdan mükemmel olduğuna göre kozmosta meydana gelen acı ve ıstırapların kökeni başka bir Tanrı olmalıdır. Maniheizm'de Karanlık Prensi, Büyük Şeytan, Arkon şeklinde adlandırılan Kötülük İlkesi maddi dünyada her türlü savaş, kargaşa, kıtlık, ölüm vb. musibetlerin müsebbibi kabul edilir. İnsan, iyilikle kötülüğün mecedilmiş bir formu olarak yaratılmıştır. Akli ve iradi bir varlık olmasına rağmen insanın kendi başına kötülükle başarılı bir savaş vermesi mümkün değildir. Maddi dünya, tanrısal varlıklar ile şeytani varlıkların bir mücadele alanıdır. Maniheizm'de maddi olan her şey insan ruhu açısından büyük bir bela olarak görülür. Bu nedenle kişinin kendisini nihai yok oluşa götürecektense hazlardan kaçınması elzemdir. Böyle bir yaşam tarzı, kötülüğün sonunu hızlandıracaktır. Mani, cehaletin kötülükle özdeş olduğunu savunur. Kötülük cehalet kökenli olduğuna göre maddenin tesirinde kalan insanların kurtuluşa ermesi mümkün değildir. Bu noktada insanın, kendisini kötülük konusunda aydınlatıcı görevi üstlenen Işık Elçilerinin rehberliğinde bir yaşam sürmesi elzemdir. Akıl ve irade, *Tanrısal Bilgi/Gnostik Bilgi* ile bütünleştiğinde doğru yolu bulacaktır. Dolayısıyla kötülüğün üstesinden gelmek ancak *aydınlanma* ile mümkündür.

### Kaynakça

- A. Hoeller, Stephan. Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing. India: Quest Books, 2002.
- Alici, Mehmet. Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Asmussen, J. P. "ĀZ". Encyclopaedia Iranica. Erişim 14 Mart 2023.  
<https://iranicaonline.org/articles/az-iranian-demon>.
- Asmussen, J. P. Manichaeic Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings. New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1975.
- Asmussen, J. P. Xuāstvānīft: Studies in Manichaeism. Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard, 1965.
- Āṣṭiyānī, Seyyid Celāleddīn. Zertošt: Mezdisna ve Hükümet. Tahran: Şirket-i Sihami, 1394 h.ş.
- Boyce, Mary. A Reader in Manichaeic Middle Persian and Parthian: Texts with Notes: 9 (ActaIranica: Textes et Memoires). Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. "Sadwēs and Pēsūs". Bulletin of the School of Oriental and African Studies 13/4 (1951), 908-915.
- Burkitt, F. Crawford. The Religion of the Manichees. London: Cambridge At The University Press, 1925.
- C. R. C. Allberry. A Manichaeic Psalm-Book: Part II. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day. New York, 1914.

- el-Kādî Ebi'l-Hasan Abdülcebbâr. el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhidve'l-Adl, el-Firak Ğayri İslâmiyye. ed. Mahmud Muhammed Kâsım, 1958.
- Esmailpour, Abolqasen, Manichaeen Gnosis and Creation Myth. Philadelphia: Sino-Platonic Papers, 2005.
- Gardner, Iain & N. C. Lieu, Samuel. (ed.). Manichaeen Texts From The Roman Empire. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Gardner, Iain. (ed.). The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaeen Texts in Translation with Commentary. çev. Iain Gardner. Leiden: Brill, 1995.
- Gardner, Iain. The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Greenlees, Duncan. The Gospel of the Prophet Mani. California: The Book Tree, 2007.
- Haug, Martin. Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis. ed. E. W. West. London: Trübner & Co. Ltd., 1907.
- Henning, W. B. (çev.). "The Book of the Giants". Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11/1 (1943), 52-74.
- Irani, Dinshaw J. The Gathas: The Hymns of Zarathushtra. New York: The Macmillan Company, 1924.
- Jackson, A. V. Williams. "The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism". Journal of the American Oriental Society 45 (1925), 246-268.
- Jackson, A. V. Williams. Researches in Manichaeism: With Special Reference to the Turfan Fragments. New York: Columbia University Press, 1932.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Mac Kenzie, D. N. "Mani's Šābuhragān II". Bulletin of SOAS 43/2 (ts.), 288-310.
- Mac Kenzie, D. N. "Mani's Šābuhragān". Bulletin of the School of Oriental and African Studies 42/3 (1979), 500-534.
- Mani. The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of His Body. çev. Ron Cameron, Arthur J. Dewey. Montana: Scholars Press, 1979.
- Muhammed B. İshak en-Nedim. el-Fihrist. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Muhammed eş-Şehristânî. Milel ve Nihal. çev. Muhammed Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Müller, F. Max. (ed.). "The Bundahis, Selections of Zâd-Sparam, Bahman Yast, and Shâyast and Lâ Shâyast". çev. E. W. West. The Sacred Books of the East. Pahlavi Texts, I. Oxford: At The Clarendon Press, 1880.
- Pettipiece, Timothy. "Theodore Bar Khonai's Résumé of The Manichaeen Myth (Annotated Translation)". Pentadic Redaction in the Manichaeen Kephalaia. Leiden: Brill, 2009.
- Tardieu, Michel. Manichaeism. çev. M. B. DeBevoise. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

Widengren, Geo. Mani and Manihaeism. çev. Charles Kessler. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.



# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3

Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Dr. Vasfi ABUZİD

[wasfy75@gmail.com](mailto:wasfy75@gmail.com)



ORCID: 0000-0003-3750-1194

AHLAK - MAKASID İLİŞKİSİ, MAKASID  
DÜŞÜNCESİNİN AHLAK İLE İHYASI

THE RELATIONSHIP OF ETHICS -  
MAKASID, THE REVIVAL OF MAKASID  
THOUGHT WITH ETHICS

## Atıf:

Abuzid, V. (2023). Ahlak - Makasid İlişkisi, Makasid Düşüncesinin Ahlak ile İhyası. *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 61-80.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 16.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.06.2023

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 61-80

## İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## علاقة المقاصد بالأخلاق

نحو تفعيل النظر المقاصدي في الأخلاق

### AHLAK - MAKASID İLİŞKİSİ, MAKASID DÜŞÜNCESİNİN AHLAK İLE İHYASI

#### THE RELATIONSHIP OF ETHICS - MAKASID, THE REVIVAL OF MAKASID THOUGHT WITH ETHICS

د. وصفي عاشور أبو زيد<sup>(1)</sup>

#### ملخص:

حين نتحدث عن الأخلاق فإنما نتحدث عن الدين نفسه، فالدين خُلِقَ والخُلُقُ دين، فمن زاد عليك في الأخلاق فقد زاد عليك في الدين؛ ولهذا كانت الأخلاق تقود إلى الإيمان، والإيمان يقود إلى الأخلاق.

ومن المكانة الكبيرة للأخلاق في التصور الإسلامي أن علاقتها وثيقة بمباحث مهمة في علم "أصول الفقه"، والأخلاق حاکمة على "مسائل الفقه الإسلامي"، فلا توجد "مسألة فقهية" إلا وهي محكومة بالأخلاق، ولا يمكن تحقيق المقاصد من مسائل الفقه إلا إذا كان محكوماً بالأخلاق.

وإن الحديث عن علاقة المقاصد بالأخلاق وعلاقة الأخلاق بالمقاصد حديث مهم؛ حيث إن بينهما علاقة قوية لا تنفصل؛ فالأخلاق مقاصد والمقاصد أخلاق بحيث إن الضروريات الكلية الخمس في مقاصد الشريعة الإسلامية هي ضروريات أخلاقية، ولا يكون حفظها إلا بالأخلاق، وفي الوقت نفسه فإن تحقيق الأخلاق ورعايتها وحفظها والعناية بها يعتبر من مقاصد الشريعة الإسلامية.

ومن هنا كان حديث العلماء عن فكرة "تخليق مقاصد الشريعة" يعني صبغة مقاصد الشريعة بالأخلاق، كما ذهب إلى هذا د. طه عبد الرحمن، حديثاً يحتاج لإعادة نظر؛ حيث إن أخلاقية المقاصد ثابتة، ومقاصدية الأخلاق معلومة، وتحدث آخرون حول الأخلاق وعلاقتها بالكليات الضرورية في مقاصد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الأخلاق، المقاصد، الأصول، تفعيل.

#### Özet

Biz ahlak hakkında konuşurken aslında dinin bizzatı kendisinden bahsediyoruz. Din ahlaktır, ahlak da dindir. Kim ahlakta senin önünde ise o kişi dinde de senin öndedir. Bu nedenle ahlak imana, iman da ahlaka götürür. Ahlaktan söz edildiğinde esasen dinin kendisinden bahsedilmektedir. Ahlakta önde olan dinde de öne geçer.

<sup>(1)</sup>ORCID: 0000-0003-3750-1194 (wasfy75@gmail.com) أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة - جامعة ابن خلدون باسطنبول

Ahlakın İslami tasavvurda önemli bir yer tutmasının sebebi "fıkıh usulü" ilmindeki mühim meselelerle çok sıkı bir ilişki içinde olmasıdır. Ahlâk, İslam fıkının meselelerine hakim bir fenomen olduğu söylenebilir. Hiçbir "fıkıh meselesi" ahlaktan kopuk değildir, ahlâk hesaba katılmadıkça makasıda ulaşmak mümkün değildir.

Makasıdın ahlak ile ahlakın da makasid ile ilişkisini konuşmak çok önemlidir. Aralarında güçlü ve ayrılmaz bir ilişki olduğu için; ahlâk Makasıdır, Makasid da ahlâktır. Öyle ki makasid daki beş küllî zaruriyyat, ahlâkî zaruretlerdir. Bu beş küllî zaruriyyat ahlak olmadan korunamaz. Ahlakın gerçekleştirilmesi, ahlaka riayet, ahlakın muhafazası, ahlaktan yardım almak bütünüyle makasıdın bir parçası sayılır.

Bu noktadan hareketle alimlerin "Şeriatın makasidini tespit etme" fikrinden bahsetmeleri, makasid ahlakla boyamak anlamına gelmektedir ki, bu Dr.Taha Abdurrahman'ın tercih ettiği görüştür. Bu görüş tekrardan değerlendirilmeyi hak etmektedir çünkü makasid ahlakiliği sabittir, ahlakın da makasid oluşu malumdur. Diğerleri ise ahlak ile ahlakın makasid-ı şeria'daki küllî zaruriyyat ile ilişkisinden bahsetmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ahlak, Makasid, Fıkıh Usulü, İhyâ.

### Abstract

When we talk about morality, we are talking about religion itself. Religion is morality and morality is religion. So, whoever is morally superior, is also religiously superior. That is why morality leads to faith, and faith leads to morality.

The great status morality has in Islamic understanding is evident in its strong affinity to important discussions in Islamic jurisprudence (uşûl al-fıqh). Morality governs all cases of Islamic law (al-masâ'il fıqhıyya); there is no case of the Islamic law that is not governed by morality. It is not possible to achieve the objectives of al-masâ'il al-fıqhıyya unless governed by morality.

Speaking of the relationship between morality and objectives of sharia (maqâşid al-sharī'a) is important, for they have a strong and inseparable relationship. Morality is maqâşid and maqâşid is morality, as the five major necessities within the objectives of sharia are moral, and they can only be preserved through morality.

Hence, the recent discussion of "moralizing maqâşid"—as in Dr. Taha Abdelrahman's work—needs to be reconsidered since the morality of maqâşid and the maqâşid-ness or morality are well known. Some also talked about morality and its relationship to the major necessities of maqâşid al-sharī'a.

**Keywords:** Islamic law (Fıqh), Morality, Islamic jurisprudence(uşûl al-fıqh), Maqâşid, activation.

### 1.مدخل: الإسلام رسالة أخلاق:

من المعلوم أن رسالة الإسلام هي رسالة أخلاق؛ ولهذا وصف القرآن الكريم النبي محمدًا - صلى الله عليه وسلم - بأنه على خلق عظيم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم ٤]، وفسرت السيدة عائشة هذا الخلق فقالت: "كان خُلُقُهُ الْقُرْآنَ" (2).

(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: (٢٠٣٠٢)، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".



وكانت بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - لتتميم مكارم الأخلاق أو صالح الأخلاق؛ فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ" (3).

فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم - عظيم الخلق، لين الجانب، سهل المأخذ، ينزل على رأي أصحابه، ويصحب أضعفهم لقضاء مصلحته، وتأخذ الجارية بيده فتنتقل به حيث شاءت في شوارع المدينة.

قال علي رضي الله عنه: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أجود الناس صدراً، وأصدقهم لهجة، وألينهم عريكة، وأكرمهم عشرة، من رآه بدمية هابه، ومن خالطه معرفة أحبه، يقول ناعته: لم أرَ قبله ولا بعده مثله صلى الله عليه وسلم).

ويعلق ابن القيم على كلام عليّ قائلاً: (فقوله كان أجود الناس صدراً أراد به بر الصدر وكثرة خيره، وأن الخير يتفجر منه تفجيراً، وأنه منطو على كل خلق جميل، وكل خير، كما قال بعض أهل العلم: ليس في الدنيا كلها محل كان أكثر خيراً من صدر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد جمع الخير بحذافيره، وأودع في صدره صلى الله عليه وسلم).

وقوله: أصدق الناس لهجة. هذا مما أقر له به أعداؤه المحاربون له، ولم يجرب عليه أحد من أعدائه كذبة واحدة قط، دع شهادة أوليائه كلهم له به، فقد حاربه أهل الأرض بأنواع المحاربات مشركوهم وأهل الكتاب منهم، وليس أحد منهم يوماً من الدهر طعن فيه بكذبة واحدة صغيرة ولا كبيرة" (4).

ولهذا جعل معيار القرب من النبي يوم القيامة حسن الخلق؛ فعن عبد الله بن عمرو أنه قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال في مجلس: "ألا أحدثكم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة" - ثلاث مرات يقولها - قال: قلنا: "بلى يا رسول الله" قال: فقال: "أحسنكم أخلاقاً" (5).

(3) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: (٨٩٣٩)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٧٣) واللفظ لهما، وأورده الألباني في صحيح الجامع (2833)، وفي السلسلة الصحيحة (٤٥).

(4) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت: 751هـ)، جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. دار العروبة، الكويت، الطبعة الثانية، 1407هـ - 1987م: 183.

(5) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (7035)، وقال شعيب الأرنؤوط: "حسن".

وعقد الإمام ابن القيم فصلا في مدارجه بعنوان: "الدين كله خلق"، قال: "فصل، الدين كله خلق. فمن زاد عليك في الخلق: زاد عليك في الدين" (6).

بل إن القرآن الكريم حينما تحدث عن وظائف النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكر وظائف كلها أخلاق، حين قال - عز من قائل -: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف 157]، فالمعروف هو كل عمل خير يقره العقل وتجزئه الفطرة، والمنكر هو ما تستقبجه الفطرة وتأباه العقول السوية.

وقد شرح ذلك سيدنا جعفر بن أبي طالب أمام النجاشي شرحا وافيا يبين فيه أخلاقية وظائف النبوة، فقال: "أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار يأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه، وصدقه، وأمانته، وعفافه، " فدعانا إلى الله لنوحده، ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم، والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة، والزكاة، والصيام"، قال: فعدد عليه أمور الإسلام، فصدقناه وأمنا به واتبعناه على ما جاء به، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به شيئا، وحرمنا ما حرم علينا، وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا، فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث" (7).

(6) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت: 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: د. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1416هـ - 1996م: 2/ 294.

(7) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (1740)، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن".

ولو ذهبنا نتبع ما ورد في القرآن والسنة، وما قاله العلماء في الأخلاق لطال بنا المقام، ففي هذا الكفاية، وحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق!

## 2. الأخلاق تقود للإيمان:

كيف تقود الأخلاق للإيمان؟ هذا سؤال مهم ومن الضروري أن نطرحه في هذا السياق، فإن الله تعالى خلق هذا الإنسان، وسواه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة، وشرفه، وكلفه، وأرسل له الرسل، وأنزل له الكتب، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض.

قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۗ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ۚ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۙ﴾ [السجدة ٧-٩].

وقال عز شأنه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان ٢٠].

وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَٰبِّينَ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ وَءَاتٰكُمْ مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۙ﴾ [إبراهيم ٣٢-٣٤].

وهنا يأتي الجواب عن السؤال بطرح سؤال آخر: هل من حسن الخلق أن نكفر بمن خلقنا ورزقنا وشرفنا وهدانا وسخر لنا كل هذا؟!!

إن النفس جبلت على حب من أحسن إليها، والرغبة في مقابلة إحسانه بإحسان، وقد قال الشاعر أبو الفتح البستي:

أحسن إلى الناس تستعبد قلوبهم \*\* فطالما استعبد الإنسان إحساناً

وكن على الدهر معواناً لذي أمل \*\* يرجو نذاك فإن الحر معوان

ومع هذا فانظر كيف أعطى الله الحرية للبشر، ومنحهم إرادة الاختيار أن يؤمنوا به أو يكفروا! ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف ٢٩]، ونفى تصور الإكراه في الدين: ﴿لَا

إِكْرَاهٍ فِي الدِّينِ ﴿البقرة ٢٥٦﴾، وقال لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس ٩٩].

إن حسن الخلق مع هذا كله يقتضي الإيمان بالله تعالى، والتعبد له، واتباع أمره، والانتهاج عن نهية، ولا يخفى ما لهذا من علاقة بالمقاصد؛ فإن هذا كله مقصود شرعا.

### 3. الأخلاق حاكمة لمباحث في أصول الفقه:

كما أن الأخلاق لها علاقة توجيمية ببعض المباحث في أصول الفقه، وهي مباحث مقاصدية بوضوح، مثل المصالح والتعليل والاستحسان، فالمصالح يجب أن تكون أخلاقية بمعنى أنها تتسق مع الشرع وتحقق مصالح الناس، والتعليل إذا تأملناه وجدناه أخلاقياً؛ فالعلل في غالبيتها أو مجملها هي علل أخلاقية، وهذا يحتاج دراسة مستقلة، والاستحسان الذي أورد له السرخسي تعريفات كلها أخلاقية "الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة" (8).

فأنت ترى أن هذه المباحث الأصولية - وغيرها مما يحتاج إلى بحث واستقصاء - معانيها أخلاقية، وحيقيتها أخلاقية، ومآلها أخلاقي، والتعامل معها أخلاقي؛ حيث إنها تفرض "الأخلاقية" على المجتهد حين يتعامل معها، والحق أن هذا المعنى - معنى ارتباط الأخلاق بعلم الأصول - يحتاج إلى دراسة حقيقية، وهي أرض بكر لا أعرف من تعرض لها أو بحث فيها، وهو عمل جليل ينتظر الباحثين الجادين ليرز هذا الجانب في هذا العلم الفريد.

### 4. الأخلاق حاكمة للفقه الإسلامي:

وإذا كانت الأخلاق حاكمة لكثير من المباحث في علم أصول الفقه، وبخاصة المقاصدية منه؛ فإن لها علاقة - أي علاقة - بالفقه الإسلامي، بجميع أبوابه، وكل مسائله، وهي ليست علاقة بينية، بل علاقة فوقية حاكمة على مسائل الفقه جميعاً: عبادات ومعاملات.

(8) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ - 1993م: 10/145.

فالعبادات - بشعائرها وغيرها - حق الله تعالى، وللحقوق علاقة بالأخلاق؛ فهي لا تؤدي إلا بالأخلاق، ولا تكافأ إلا بالأخلاق، ولا تحفظ إلا بالأخلاق، وهذا مما يحتاج لدراسة أيضا - ومآل هذه العبادات وثمرتها أخلاقي؛ فهي تهذب النفس، وتصلح الأسرة، وتقوّم المجتمع.

والمعاملات - بما فيها أحكام الأسرة وما سوى العبادات - هي حقوق العباد، وحقوق العباد لا تحفظ ولا تؤدي ولا يتعامل معها إلا بالأخلاق، فالفقه لخدمته وسداه الأخلاق: تلقيا وأداء وانتهاء؛ فالأخلاق حاكمة على الفقه من جوانبه جميعا.

ومن الجدير بالذكر أن الفقه الإسلامي ليس أحكاما ظاهرية فقط بل تتعلق أحكامه كذلك بأحكام الباطن؛ فليس كل ظاهر من الأحكام والقوانين قادرا على ضبط حركة الإنسان وحمله على الالتزام، وكم من قوانين يخالفها الناس بالاحتيال عليها والالتفاف حولها.

ولهذا قرر العلامة أحمد الريسوني "أن ما لا يسري عليه ولا يضبطه سلطان التشريع والقضاء والجزاء الديني، لا يبقى غفلا من أي حكم أو تبعة أو مسؤولية، بل يسري عليه سلطان الأخلاق والحساب الأخروي، كما أن أحكام الظاهر لا تسقط حقائق الباطن وأحكامه، ومن هنا قرر الفقهاء أن "حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا"؛ أي أن ما يكون حراما وباطلا في علم الله وحكمه، إذا لم يتمكن القاضي من معرفة بطلانه، فحكم به لمن ادعاه وأثبتته زورا، فهو باق على تحريمه وبطلانه من الناحية الديانية الأخروية، والعكس صحيح أيضا، فالحكم القضائي الديني لا يسقط الحكم الأخلاقي الأخروي"<sup>(9)</sup>.

ومن هنا ذهب العلامة مصطفى الزرقا إلى أن هذه ميزة للفقه الإسلامي تفوق بها على القوانين الأخرى، وهي جمعه بين الأمور الروحية والمادية، واستيعابه للظاهر والباطن، يقول: "الفقه الإسلامي هو نظام روحي ومدني معا؛ لأن الشرع الإسلامي جاء ناظماً لأمر الدين والدنيا، ومن هنا افترق الفقه الإسلامي حتى في القسم المدني منه - وهو المعاملات - عن القوانين المدنية الوضعية (أي التي ليس لها صفة دينية بل هي من وضع الأمم نفسها)؛ ففي تلك القوانين الوضعية لا محل لفكرة الحلال والحرام ولا عبء لبواطن الأمور، بل العبء للظواهر والصور؛ فما أمكن منه القانون وقضت به الأحكام كان حقاً سائغاً، وما لم يمكن منه فليس بحق، أما الفقه الإسلامي فللاعتبار الديني في مبناه كانت فكرة الحلال والحرام فيه رقيباً

(9) الريسوني، د. أحمد، دراسات في الأخلاق، دار الكلمة للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الأولى. 1437هـ/2016م: 48.

باطنياً ترافق الإنسان وتنادي به في كل عمل، والعبرة في تعلق الحقوق للحقائق وإن كان القضاء يجري ضرورة على الظاهر" (10).

إذن كما نرى فالفقه الإسلامي كله أخلاق، أحكامه أخلاق، ومقاصده أخلاق، والتعامل مع أحكامه يكون وفق الأخلاق، والاجتهاد في فهمه وفي نوازله على السواء يكون محكوماً بالأخلاق، وهو جامع بين المادة والروح، وأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعاً.

#### 4.1. أقوال العلماء عن علاقة الأخلاق بالفقه والشريعة:

ومن اللافت للنظر أن الأخلاق لها علاقة وطيدة بالشريعة والأحكام التشريعية، كما بيناه سابقاً، وهذا ما أدركه كثير من فقهاء الفلاسفة وفلاسفة الفقهاء؛ حيث أداروا أحكام الفقه على الأخلاق، وربطوا الأخلاق بأحكام الفقه جميعاً.

فهذا ابن رشد الحفيد – الفقيه والطبيب والفيلسوف – يكشف عن الأصرة القوية بين الأحكام العملية أو النظم الشرعية والأخلاق؛ إذ يقول في آخر كتاب الأفضية من كتابه العظيم: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وهو آخر الكتاب: "إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية:

فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية.

ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة، وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح.

ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور.

فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان. وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات؛ لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل.

(10) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م: 1/67.

ومنها السنن الواردة في الأعراس، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل. والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل أيضا في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات.

ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين.

ومن السنة المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبة والبغضة (أي: الدينية) التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة.

وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة، وفضيلة العدل، وفضيلة الشجاعة، وفضيلة السخاء. والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل<sup>(11)</sup>.

فانظر كيف نظر إلى أبواب الفقه الإسلامي ابتداء من العبادات، ومرورا بأحكام الأسرة والعقوبات، وانتهاء بأحكام الاجتماع البشري أو السياسة والحكم؛ مبيّنا ما لهذه السنن - يعني النظم الشرعية - من علاقة وطيدة بالأخلاق.

وهذا النص المنقول عن ابن رشد يستحق الأفراد بالدراسة؛ إذ يمثل نظرية فقهية مقاصدية أخلاقية تحتاج إلى تأصيل من جهة، وتطبيق على تراث ابن رشد الفقهي من جهة أخرى.

وهذا ما جعل د. حمادي العبيدي يذهب للزعم بأن ابن رشد هو الفقيه الوحيد! الذي بنى مقاصد الشريعة الإسلامية على الفكرة الخلقية، وكاد يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع ... فهو ينطلق من مبدأ عام مفاده أن أحكام الشرع العملية تهدف كلها غرس الفضائل<sup>(12)</sup>.

(11) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م: 4/ 258.

(12) العبيدي، د. حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة، دار وحي القلم، دمشق، ط1. 1434هـ. 2014م: 107.

أما الإمام الشاطبي فقد رأى أن "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق" (13).

واستدرك قائلا: "إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين:

أحدهما: ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقي، وهو:

الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهودا عندهم على الجملة (14).

وهذا كلام يتسق مع أن الإسلام جاء لا ليلغي كل شيء كان موجودا، وإنما ليقر ما توافق معه مما هو موجود، ويضيف إليه ما تحتاج إليه البشرية في نظام حياتها ودستور تعاملاتها، كما أنه ينتظم في عقد واحد مع ما جاءت به رسالة الإسلام من تتميم "صالح" الأخلاق و"مكارم" الأخلاق و"حسن" الأخلاق، كما جاءت بذلك الروايات.

وأما الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق فله كتاب شهير بعنوان: "الإسلام عقيدة وشريعة" رأى فيه أن الإسلام شعبتان رئيستان، هما: العقيدة والشريعة، يقول:

"العقيدة هي الجانب النظري الذي يُطلب الإيمان به أولاً وقبل كل شيء إيمانياً لا يرقى إليه شك، ولا تؤثر فيه شبهة، ومن طبيعتها: تضافر النصوص الواضحة على تقريرها وإجماع المسلمين عليها من يوم ابتدأت الدعوة مع ما حدث بينهم من اختلاف بعد ذلك فيما وراءها، وهي أول ما دعا إليه الرسول، وطلب من الناس الإيمان به في المرحلة الأولى من مراحل الدعوة، والشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بأخيه المسلم، وعلاقته بأخيه الإنسان وعلاقته بالكون، وعلاقته بالحياة، وقد عبر القرآن عن العقيدة بالإيمان وعن الشريعة بالعمل الصالح" (15).

(13) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م: 124/2.

(14) المصدر السابق: الموضوع نفسه.

(15) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة عشرة، 1421هـ/ 2001م: 10-9.



ورغم ذلك فهو في آخر حديثه عن الشريعة من آخر كتابه تحدث عن الأخلاق، أو ما أسماه "شعبة الأخلاق"، فقال: "وليس من شك في أن قوام الانتفاع بهاتين الشعبتين، وقوام الصدق في شعب العقيدة والعبادة والنظم، إنما هو التمسك بشعبة أخرى، وهي شعبة الأخلاق. لقد دل تاريخ الرسائل الإلهية في جميع مراحلها، على أن السعادة التي جعلت هذه الشعب سبيلا إليها، لا بد في الحصول عليها من حسن الخلق، وأن الإيمان الذي يرجع فقط إلى مجرد العلم بوحدانية الله، والعبادة التي ترجع فقط إلى الصور والأشكال، وأن النظم التي ترجع فقط إلى مواد القوانين والفقهاء المحفوظ في الصدور، وأن المتعة بالحياة التي ترجع فقط إلى مظاهر العامة - دل تاريخ تلك الرسائل وإرشاداتها - على أن انقطاع هذه الشعب في جوهرها عن شعبة الأخلاق هكذا أو انقطاع شعبة الأخلاق عنها مما يهدم في النفوس وفي الحياة الأثر الذي ترتبه الحكمة الإلهية في الإنسان على التكليف بهذه الشعب والإرشاد إلى التمسك بها"<sup>(16)</sup>.

فهذه كلمات من فقهاء قديما وحديثا ترشدنا إلى هذه الأصرة القوية بين الأخلاق والشريعة، وهي علاقة حاكمة وحاضنة وحافظة بما للأخلاق من روح تسري في جميع أبواب العقيدة والشريعة، وجميع أبواب الفقه الإسلامي، وأنه لا يمكن أن تتأسس الأخلاق إلى على عقديّة، ولا تتأسس الأحكام إلا على الأخلاق.

### 5. الأخلاق مقاصد والمقاصد أخلاق:

وإذا كانت هذه منزلة الأخلاق في الإسلام فلا شك أنها بحد ذاتها مقصودة شرعا؛ فإن الأخلاق الحسنة والتخلق بها وتعهدها ورعايتها وتحقيقها - الوفاء، والجود، والنجدة، والإحسان إلى الخلق، والشجاعة، وحماية الجار، والنجدة، والمروءة - مقصود شرعا؛ وكذلك القيم من حرية وعدالة ومساواة وكرامة، رعاية كل هذه وتحقيقه ولحفاظ عليه مقصود شرعا.

<sup>(16)</sup> المصدر السابق: 463، وللمزيد من الاطلاع على الأخلاق ومكانتها يمكن الرجوع للمصادر الآتية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه، ومداواة النفوس وتهذيب الأخلاق لابن حزم، ودستور الأخلاق في القرآن لمحمد عبد الله دراز، والأخلاق الإسلامية وأسسها لحبنة الميداني، والأخلاق في الإسلام لمحمد يوسف موسى، وسؤال الأخلاق لطفه عبد الرحمن.

والذي يدل على أن بلوغ درجة حسن الخلق مقصود شرعاً قول النبي صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: "إنَّ لله تعالى تسعةً وتسعينَ اسمًا، مَنْ أحصاها كُلَّها دخلَ الجنةَ" (17).

وقد ذكر العراقي عن الخطابي في كتابه "طرح التثريب في شرح التثريب" ثلاثة معانٍ لـ "إحصاء" في قوله: "من أحصاها"، هي: العد حتى يستوفى ويدعو بها كله، والثاني: الإطاقة يعني يتخلق منها بحسب طاقته، والثالث هو أن يعقل معناها ويحيط علمًا بمعانيها.

قال أبو العباس القرطبي بعد ذكره معنى هذا الكلام، والمرجو من كرم الله تعالى. أن من حصل له إحصاء هذه الأسماء على إحدى هذه المراتب مع صحة النية أن يدخله الله الجنة لكن المرتبة الأولى رتبة أصحاب اليمين، والثانية وهي التي في كلام الخطابي ثالثًا للسابقين، والثالثة وهي التي في كلام الخطابي (ثانياً) للصديقين (18).

وقال أبو حامد الغزالي: "وَلَقَدْ سَمِعْتُ الشَّيْخَ أَبَا عَلِيٍّ الْفَارَمُذِي يَحْكِي عَن شَيْخِهِ أَبِي الْقَاسِمِ الْكِرْكَانِي قَدَسَ اللهُ رُوحَهُمَا أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْأَسْمَاءَ التِّسْعَةَ وَالتِّسْعِينَ تَصِيرُ أَوْصَافًا لِلْعَبْدِ السَّالِكِ وَهُوَ بَعْدَ فِي السَّلُوكِ غَيْرِ وَاصِلٍ وَهَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ إِنْ أَرَادَ بِهِ شَيْئًا يُنَاسِبُ مَا أوردناه فَهُوَ صَحِيحٌ، وَلَا يَظُنُّ بِهِ إِلَّا ذَلِكَ، وَيَكُونُ فِي اللَّفْظِ نَوْعٌ مِنَ التَّوَسُّعِ وَالتَّوَسُّعُ وَالِاسْتِعَارَةُ فَإِنَّ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ هِيَ صِفَاتُ اللهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ لَا تَصِيرُ صِفَةً لغيره وَلَكِنْ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَحْصِلُ لَهُ مَا يُنَاسِبُ تِلْكَ الْأَوْصَافَ كَمَا يُقَالُ فَلَانَ حَصَلَ عِلْمُ أَسْتَاذِهِ وَعِلْمُ الْأُسْتَاذِ لَا يَحْصِلُ لِلتَّلْمِيزِ بَلْ يَحْصِلُ لَهُ مِثْلُ عِلْمِهِ" (19).

(17) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (10481)، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح".

(18) العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ)، طرح التثريب في شرح التثريب، الطبعة المصرية القديمة، وصورتها دور عدة منها: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي: 154-155/7.

(19) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الجفان والجابي. قبرص. الطبعة الأولى. 1407هـ - 1987م: 150، وقد ذكر بعد ذلك مباشرة احتمالات لهذه المعاني على طريقة تقسيم المناطق، جعلها خمسة أقسام، وفصل فيها القول هناك.

وقال ابن حجر: "قال الأصيلي ليس المراد بالإحصاء عدها فقط لأنه قد يعدها الفاجر وإنما المراد العمل بها"<sup>(20)</sup>.

وهذا يشير بوضوح إلى أن التخلق بمقتضيات هذه الأسماء حسب طاقة العبد وقدرته، وبخاصة أسماء وصفات الجمال، أمر مقصود شرعا، وبه يبلغ الإنسان درجة الكمال الإنساني، فرعاية الأخلاق وتحقيقها والحفاظ عليها وعلى وجودها قوية حاضرة ليعد من أجل مقاصد الشريعة بل من أهم مقاصد رسالة الإسلام.

وإذا كان التخلق بالأخلاق الحسنة مقصودا شرعا، فإن التخلي عن الأخلاق السيئة كذلك مقصود شرعا، وقد فصل أبو حامد الغزالي في ذلك طويلا في ربيع "المنجيات"، وربع "المهلكات" من كتابه: "إحياء علوم الدين".

ومن ناحية أخرى فإن المقاصد تعتبر أخلاقا في حقيقتها، فماذا نعد حفظ الأمن الاجتماعي وحفظ الكرامة الإنسانية، وتحقيق الحرية المنضبطة، بل حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل؟ إن هذا كله ليعد من أممات الأخلاق وأصولها.

والإمام الشاطبي قد تحدث عن مقاصد المكلف، فمقاصد المكلف هي نيته، واشترط لها أن تتطابق مع مقصود الشارع، فنية العبد أمر أخلاقي، واتساقها مع مقصود الشرع أمر أخلاقي، والإمام الشاطبي هو القائل: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"<sup>(21)</sup>. فالخروج من الهوى هم من صميم الأخلاق وأصولها، فاتباع الهوى يؤدي إلى التحلل من الخلق الحسن والتلبس بالخلق الرديء.

## 6. طه عبد الرحمن وتخليق المقاصد:

وللدكتور طه عبد الرحمن رؤية أخلاقية يطرحها ويربط بها المقاصد أو يصيغ بها المقاصد، وهي ما تسمى بـ "تخليق المقاصد"، والتخليق هنا من الأخلاق وليس من الخلق.

<sup>(20)</sup> العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة. بيروت. 1379هـ: 226/11.

<sup>(21)</sup> الشاطبي، الموافقات: 289/2.

وابتداء فإن مشروع الأخلاقي يتأسس على ثلاث نظريات يكمل بعضها البعض أطلق عليها تباعا: "نظرية القيم (الغايات)"، و"نظرية النيات"، و"نظرية الأفعال (الوسائل)"، حيث تتبوأ "نظرية القيم" أعلى مرتبة، تليها "نظرية النيات"، ثم "نظرية الأفعال"، وبيأها على النحو الآتي:

المقصد يأتي بمعنى "المقصد" أو المراد، وهو المضمون الدلالي المراد من القول، وإذا ربطنا هذه الدلالة بالشريعة وقلنا مقصود الشريعة، فهذا يعني "المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين". وتلك المضامين الدلالية للشريعة عبّر عنها طه عبد الرحمان باسم "الأفعال". ومعلوم أن مقاصد الشريعة تنظر في الأحكام التي تتضمنها أقوال الشارع الحكيم، ومادام علم المقاصد علما أخلاقيا وجب أن يقوم على ركن أول سماه طه عبد الرحمان "نظرية الأفعال" مهمتها البحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية التي تنص عليها الأحكام (المضامين الدلالية).

المقصد ثانيا يأتي بمعنى "القصد" أو النية، وعليه فمقاصد الشريعة يراد منها قصود الشارع وقصود المكلف؛ أي النية التي تصدر عنهما. "ومتى كان علم المقاصد علما أخلاقيا ينظر في القصود (النوايا) التي تصدر عن الشارع والمكلف لزم أن يقوم على ركن أساسي ثان هو "نظرية النيات" تنظر في الجوانب الأخلاقية لهذه القصود التكليفية".

ثالثا المقصد يأتي بمعنى الغاية المرغوب فيها، والتي يراد تحقيقها، وعلى حد تعبير طه عبد الرحمان، تكون الغاية قيمة يتوجه إليها القول وتوجهه. وما دام أيضا مبحث المقاصد علما أخلاقيا ينظر في الغايات المرغوب فيها التي تسعى الشريعة لتحقيقها في حياة المكلفين يجب كذلك أن يقوم على ركن ثالث هو "نظرية القيم" تبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه الغايات الشرعية.

والجامع بين النظريات الثلاث هي "أخلاقية المقاصد" أو أنه لا يمكن أن تستقيم هذه المعاني الثلاث إلا بالنظر للمقاصد على أنها علم أخلاقي، والمبرر المنطقي عنده أن الأحكام الشرعية لا يمكن أن تخلو من مضمون دلالي وإلا صارت لغوا، ولا يمكن أن تخلو أقوال الشريعة وأحكامها من القصد والنية وإلا كانت سهوا، وأيضا لا يمكن أن تخلو من القيمة والغاية وإلا صارت عبثا وجزافا.

خلاصة القول، أن علم المقاصد ينبغي أن تؤطره القيم الأخلاقية الإسلامية التي تحقق صلاح الإنسان، ويقوم على نظريات ثلاث متكاملة، وهي -تذكيرا- "نظرية الأفعال" وتدور على مفهومي القدرة

والعمل، و"نظرية النيات" وتدور على مفهومي الإرادة والإخلاص، و"نظرية القيم" وتدور على مفهومي الفطرة والصلاح(22).

والحق أننا لسنا بحاجة للقول بتخليق المقاصد، أو لجعل الأخلاق حاكمة على المقاصد، أو لصبغة المقاصد بالأخلاق؛ وذلك لسبب واضح وهو أن المقاصد نفسها أخلاق، فالأخلاق مقاصد والمقاصد أخلاق كما أشرنا سلفاً، وأن القول بأن المقاصد ليست "مُخلَّقة" وأنها بحاجة إلى تخليقها - يعني أن نصبغها بالأخلاق - هو قول من لم ينعم النظر في حقيقة المقاصد وجوهرها، وهذا ترتب عليه تقسيمات رأها د. طه في البحث نفسه لرؤيته في تجديد المقاصد، وهي - بحسبه -: قيم حيوية أو قيم النفع والضرر، وقيم عقلية أو قيم الحسن والقبح، وقيم روحية أو قيم الخير والشر، والواقع أن هذه التقسيمات لا علاقة لها بالمقاصد ولا بتجديد المقاصد، وأنها - كذلك - لا تأثير لها في العمل الوظيفي والغائي للمقاصد وهو انعكاسه مباشرة على الاجتهاد والتنزيل في العمل الأصولي والفقهية والإفتائي.

#### 7. هل الأخلاق كلية سادسة للكليات الضرورية الخمس؟:

نختم حديثنا عن الأخلاق والمقاصد بهذا السؤال، وهو: هل الأخلاق يمكن أن تضاف بوصفها كلية من الكليات الضرورية الخمس لمقاصد الشريعة: الدين والنفس والنسل والعقل والمال؟

هذا ما كان مستقراً في نفس الأستاذ أحمد الريسوني؛ حين كان في مرحلة إنجاز الماجستير: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، قال: "استقر في نفسي أن "الأخلاق" تستحق بكل جدارة أن تضاف إلى الضروريات الخمس، سواء كانت السادسة أو قبل ذلك. وفكرت في التطرق إلى هذا الرأي وبيانه والدفاع عنه، ولكنني أحجمت خشية أن يكون ذلك مقحماً على الموضوع الأصلي للكتاب، المخصص للإمام الشاطبي ونظريته. وقلت: إذن أكتب فيه إن شاء الله بشكل مستقل ومستوف".

(22) عبد الرحمان، طه، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد (103). شوال ذو القعدة ذو الحجة 1422م الموافق يناير فبراير مارس 2002م، ص: 41-64 من العدد، وللتوسع يراجع: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2012م: 97-109.

ثم استدرك قائلا: "لكن مع مرور الوقت لم أعد متحمسا لإلحاق الأخلاق بالضروريات الخمس، رغم أن أهميتها وضرورتها لم تنقص في نظري، وإنما هي تزيد كلما تأملت فيها أو درست جانبا منها. وسبب هذا العدول هو تغير موقفي من الضروريات الخمس و"مسألة حصرها أو الزيادة فيها". فالذي استقر عليه الأمر عندي هو أن "الضروريات الخمس" لا مزيد عليها إذا فُهمت على ما أرادها القديس، وهو أنها تعني المصالح الاضطرارية الأساسية، التي لا تقوم بدونها حياة دنيوية ولا أخروية، وأن فقدانها مُفضي حتمًا إلى الهلاك والخراب، وعليه أصبحت أرى الإبقاء على حصر هذه "الضروريات الخمس" على ما انتهى إليه علماؤنا السابقون، والإبقاء على اصطلاحهم بلفظه وعدده ومعناه"<sup>(23)</sup>.

والذي أراه - والله العلم والحكمة والحجة البالغة - أن الأخلاق كلية مستقلة عن المقاصد، فالدين مكون من كليات كبرى: كلية العقيدة، وكلية الأخلاق، وكلية المقاصد، وكلية السنن، وهكذا، فكل كلية من هذه الكليات مكونة لـ "الدين" ولها سهمة في إقامته وتصوره، كما أن كل كلية منها تسري في الدين كلية بأبوابه كلها، وتحكم عليه، وتتحكم في جزئياته.

وهذا لا يعني أن كل كلية من هذه الكليات الكبرى بمعزل عن الأخرى، بل بينهما علاقة تأثير وتأثر، فالعقيدة حاکمة على الكليات الأخرى، وللعقيدة أخلاق ومقاصد وسنن، والأخلاق مقاصد والمقاصد أخلاق، كما أن للمقاصد سنن وللسنن مقاصد، وهكذا فكل كليات الدين والشريعة يعمل بعضها في بعض، ويؤثر بعضها في بعض، ويتأثر بعضها بالآخر، فهذه الكليات بمثابة الجسد الواحد؛ لأنها تجسد الدين وتشكل الشريعة.

ومن ثم فإن إدخال الأخلاق باعتبارها كلية ضرورية ضمن كليات المقاصد هو تحجيم للأخلاق من جهة، وتعسف معها من جهة ثانية، وخطأ من جهة ثالثة؛ إذ إنها لا يمكن في التصور الأكبر للدين أن تكون تحت المقاصد؛ لأنها قسيم لجميع المقاصد وحاضنة لها، وليست قسما منها، بل هي كلية كبرى قائمة بذاتها تعادل الكليات الكبرى الأخرى وهي تحتاج لدراسة في أصولها وخصائصها وآثارها في الفهم والتطبيق.

<sup>(23)</sup> الريسوني، دراسات في الأخلاق: 59-60.

## خاتمة:

تبين لنا من هذه الصفحات مكانة الأخلاق وعلاقتها بالمقاصد، فالدين أخلاق، والأخلاق دين، والأخلاق مقاصد، والمقاصد أخلاق، فلا دين لمن لا أخلاق له، ورعاية الأخلاق وحفظها وتحقيقها من مقاصد الشريعة، كما أن المقاصد الشرعية لا يتصور إلا أن تكون أخلاقية.

مقاصد الشريعة حاکمة للفقہ الإسلامي ومسائله، ولا يتصور انفصام الفقہ عن الأخلاق، كما أن هناك مباحث في أصول الفقہ محكومة بالأخلاق، ويجدر بالأخلاق أن تكون حاکمة لحركة الإنسان في هذه الحياة، وتعاملاته مع المسلمين وغير المسلمين.

إننا بحاجة للحديث عن الأخلاق وآثارها في علوم الشريعة، وبحاجة ماسة إلى سحب هذا الحديث الأخلاقي على عمل المفسر، وعمل الفقيه، وعمل الأصولي، وعمل المحدث، وعمل كل عامل، ودعوة كل داع، فإن الإسلام رسالة الأخلاق، وإنما بحث النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - ليطمئن مكارم الأخلاق.

## أهم المراجع:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت: 751هـ)، جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. دار العروبة، الكويت، الطبعة الثانية، 1407هـ - 1987م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت: 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: د. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1416هـ - 1996م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، 1415هـ - 1995م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: 256هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1409هـ - 1989م.
- الريسوني، د. أحمد، دراسات في الأخلاق، دار الكلمة للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الأولى. 1437هـ/ 2016م.

- الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، كتاب المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ - 1993م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. الطبعة الأولى 1417هـ/1997م.
- شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة عشرة، 1421هـ/2001م.
- الشيبياني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م.
- عبد الرحمان، طه، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد (103). شوال ذو القعدة ذو الحجة 1422م الموافق يناير فبراير مارس 2002م.
- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2012م.
- العبيدي، د. حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة، دار وحي القلم. دمشق. ط1. 1434هـ. 2014م.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ)، طرح التثريب في شرح التقريب، الطبعة المصرية القديمة، وصورتها دور عدة منها: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي. د.ط. د.ت.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة. بيروت. 1379هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الجفان والجابي. قبرص. الطبعة الأولى. 1407هـ - 1987م.

### Kaynakça

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Rüşd el-Kurtubi, İbn Rüşd el-Hafid (ö.: 595 AH), Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muķteşid, Dar al -Hadis, Kahire, H. 1425 - MS 2004.
- İbn Qayyim al-Cevziyyah, Muhammed bin Ebi Bekir bin Ayoub bin Saad Shams al-Din, (T.: 751 AH), Celaül Efhâm fi Fadlis Salat ves Selâm ala Muhammed Hayril Enâm: Shuaib al-Arnaout ve Abdülkadir el-Arnaut. Dar Al Orouba, Kuveyt, AH 1407 - MS 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebi Bekir bin Eyyub bin Saad Şemseddin, (T.: 751 H.), Medâricu's-Sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke nestaîn: d. Muhammad Al-Mu'tasim Billah Al-Baghdadi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beyrut, H. 1416 - MS 1996.



- Al-Albani, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasır el-Din, İbnü'l-Hac Nuh bin Necati bin Adam, El-Ashqoudari Al-Albani (T.: 1420 AH), Silsiletü'l-eḥâdîsi's-ṣaḥîḥa ve şey'un min fiḥhihâ ve fevâ'idihâ, Al-Ma'arif Kütüphanesi, AH 1415 - MS 1995.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughira Al-Bukhari, Abu Abdullah (T.: 256 AH), Al-Adab Al-Mufrad: Muhammed Fouad Abdul-Baqi, Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah, Beyrut, 1409 H. - 1989 M.S.
- Raissouni, Dr. Ahmed, Dirasat fi al-akhlaq, dar alkalimat ilnashr ve il-tevzii. Kahire. 1437 H. / 2016 M.Ö.
- Al-Zarqa, Mustafa Ahmed, almadkhal alfiqhiu al-aam, Dar Al-Qalam, Damascus, H. 1425 / MS 2004.
- Al-Sarkhasi, Muhammed bin Ahmad bin Ebi Sehl, Shams al-Aimmah (ö.: 483 AH), Kitab al-Mabsut, Dar al-Ma'rifah, Beyrut, AH 1414 - MS 1993.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Lakhmi Al-Gharnati (T.: 790 AH), Al-Muwafaqat: Mashhour bin Hassan Al Salman. Dar İbn Affan. H. 1417 / MS 1997.
- Shaltut, Mahmoud, al'iislam eaqidat ve shariea, Dar Al-Shorouk, Kahire, AH 1421 2001 AD.
- Al-Shaibani, Ebu Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Hanbel bin Hilal bin Asad Al-Shaibani (ö.: 241 AH), Musnad Imam Ahmad bin Hanbel: Shuaib Al-Arnaout, Adel Murshid ve diğeri, denetim: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, Al-Risala Foundation, AH 1421 - MS 2001.
- Abd al-Rahman, Taha, meşrue tajdid eilmiin limabhath maqasid ul-shariea, Journal of the Contemporary Muslim, No. (103). Ocak Şubat Mart 2002: Şevval Dhu al-Qi`dah Zilhicce 1422 AD.
- Abdul Rahman, Taha, almanhaj fi taqvim al-turas, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka, Fas, 2012.
- Al-Obaidi, Dr. Hammadi, İbn Rüşd ve ulum al-Şeriat, Dar Wahi al-Qalam. Şam. 1434 AH - 2014 AD.
- Al-Iraqi, Abu al-Fadl Zain al-Din Abd al-Rahim bin al-Hussein bin Abd al-Rahman bin Ebi Bekir bin İbrahim al-Iraqi (ö.: 806 AH), el-Tathrib fi Sharh al- Taqreeb. Arap Mirası Uyanış Evi, Arap Tarihi Vakfi ve Dar Arap Düşüncesi D.T.
- Al-Asqalani, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hacer (ö.: 852 AH), Fath al-Bari, şerh Sahih al-Buhari, Dar al-Ma'rifah. Beyrut. 1379 H.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed El-Ghazali El-Tusi (ö.: 505 H.), El-Maksid ul-Asna Fi şerh Asma' Allah Al-Husna): Bassam Abdel-Wahhab Al-Jabi , Dar Al-Jaffan ve Al-Jabi. Kıbrıs. 1407 H., 1987 M.S.



# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3

Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Nebiye BUDAK


*Sakarya Üniversitesi*

*İlahiyat Fakültesi*

*Temel İslam Bilimleri*

*Tasavvuf Bölümü Öğrencisi*

*nebiye.budak@ogr.sakarya.edu.tr*

 ORCID: 0000-0001-9826-6453

HACI AHMED B. SEYYİD EL-BİGAVÎ  
VE TERCEME-İ 'AVÂRİFU'L-MA'ÂRİF'TE  
SEMÂ' BAHSİ

THE SUBJECT OF SAMA OVER HACI  
AHMED B. SEYYİD EL-BİGAVÎ AND  
TARJAMA AL- AWARIF AL- MA'ARIF  
SUMMARISE

## Atıf:

Budak, N. (2023). Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî ve Terceme-i 'Avârifu'l-ma'ârif'te Semâ' Bahsi. *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 81-104.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 08.06.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 12.06.2023

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 81-104

## İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## HACI AHMED B. SEYYİD EL-BİGAVÎ VE TERCEME-İ 'AVÂRİFU'L-MA'ÂRİF' TE SEMÂ' BAHSİ

### THE SUBJECT OF SAMA OVER HACI AHMED B. SEYYİD EL-BİGAVÎ AND TARJAMA

#### AL- AWARIF AL- MA'ARIF SUMMARISE

##### Özet

Tarikatların kurumsal kimlik kazandığı 12. yüzyılda "Şeyhu's-şuyuh" ünvanı ile anılan Sühreverdî önceki tasavvuf klasiklerinde esas alınan hususları, dönemindeki sorunlar çerçevesinde, sünnî merkezli orta yolu takip ederek ve diğer İslâmî ilimlerde kabul görmüş yetkinliği ile yeniden yapılandırmıştır. XV. yüzyıla gelindiğinde tekkelerde başucu kitabı olan 63 bölümden müteşekkil "Avârifü'l-Ma'ârif" isimli bu eseri ilk defa Türkçe tercüme ederek Arapça bilmeyenlerin istifadesine sunan Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî'dir. Çalışmamızda Bigavî ve tercümesi "Terceme-i Avârif" hakkında bilgi verdikten sonra bu tercümenin 22., 23., 24. ve 25. bölümlerinde yer alan "semâ" bahsi ele alınmıştır. İlk dönem mutasavvıflarından bu yana semâ'nın ifade ettiği mânâlar, semâ'nın dayandığı kaynaklar, semâ' bahsinde ittifakla kabul gören hususlar, ihtilaf edilen noktalar ele alınmıştır. Ehl-i hakk ile ehl-i bâtılın semâ'ı ayırd edilmiş, semâ'dan uzak duranların, ona karşı çıkanların gerekçeleri ortaya koyulmuştur. Semâ'nın faydaları ve âdâbına uygun bir semâ'nın nasıl olması gerektiği belirtilmiştir. "Raks ile semâ" hususu ayrıca ele alınmıştır. Semâ'a dair tüm bu hususların Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî'nin penceresinden Sühreverdî'nin görüşleri doğrultusunda literatürde yer alan diğer görüşler ile karşılaştırılması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Semâ', Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'ârif, Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî, Terceme-i Avârif

##### Abstract

In the 12<sup>th</sup> century, when the cults gained an institutional identity, Suhrawardî, who was named after as "Shaykh al-Shuyukh", restructured the issues based on the previous sûfî classics, by taking the problems of his time into consideration and following the Sunnî-centered middle path and with his competence accepted in other Islamic sciences. In the 15<sup>th</sup> century, this work named "Awârifü'l-Ma'ârif", which was composed of 63 chapters, and a bedside book in dervish lodges, was translated into Turkish by Hacı Ahmed b. Sayyid al-Bigawî for the first time and presented to the benefit of those who do not know Arabic. In our study, after giving information about Bigawî and its translation "Tarjama al-Awârif", the "samâ" issue in the 22<sup>nd</sup>, 23<sup>rd</sup>, 24<sup>th</sup> and 25<sup>th</sup> parts of this translation is discussed. The meanings given by samâ' since the first periods of mystics, the sources on which samâ' is based, the issues that are accepted particularly in the subject of samâ' and the points of disagreement are held. The samâ' of the people of Ahl al-Haqq and Ahl al-Bid'a has been distinguished, the reasons for those who stay away from the samâ' and those who oppose it are presented. The benefits of samâ' and how a samâ' should be properly expressed are tackled. The issue of "raks and samâ" is also discussed. It is aimed to compare all these thoughts about samâ' with other views in the literature in line with the views of Suhrawardî from the perspective of Hacı Ahmad b Sayyid al-Bigawî.

**Keywords:** Islamic mysticism (taşsavvuf), Samâ', Suhrawardî, Awârifü'l-Ma'ârif, Hacı Ahmad b. Sayyid al-Bigawî, Tarjama al-Awârif.

##### Giriş

Semâ'nın Hakk katındaki makbuliyeti ve icra edenin ruhânî durumuna katkısı hususunda mutasavvıfların çoğunluğu görüş birliği içindedir. Sûfide semâ' sırasında vârid olan haller, vecdin etkisi ile vücudun hareketlenmesi, mûsikî ve ona eşlik eden raks ve deverân hususunda ihtilaf söz konusudur. İhtilaf edilen bu tür semâ' hakkında tartışmalar hem ilmî hem sosyal çevrelerce bugün de olduğu gibi İslam'ın her döneminde mevcut olmuştur. Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfîler bidat ehli olmak, dini tahrif etmek suçlamalarından imtinâ ederek ginâ, elhan, tegannî, telhin ve mûsikî kelimelerini kullanmamışlardır. Bu terimler yerine uhrevî duygulara hitap eden, onların

aksine ölçüsü olmayan sesleri hatta kimi zaman sessizliği dinlemenin ifadesi olduğunu savundukları semâ'ı kullanmışlardır. Zirâ semâ' onlar için oyun ve eğlenceden ibaret bir lehve'l-hâdis değildir.

Sühreverdî, "sûflilerin dayandığı temellerin ve yaptıkları amellerin, Kitap ve Sünnet esasları üzerine kurulmuş olduğunu ortaya koyma amacı ile yazdığı"<sup>146</sup>, 63 bölümden müteşekkil eserinde, semâ' konusuna, Sûflilerin Semâ'ı, Semâ'a Karşı çıkanlar, Semâ'a İhtiyaç Duymayanlar ve Semâ Âdâbı başlıkları altında yer vermiştir. Söz konusu başlıklardaki hususlar bu çalışmada semâ'ın mahiyeti, kabul gören ve görmeyen semâ', semâ'dan uzak duranlar ve onu savunanların gerekçeleri ile semâ'ın faydaları ve adabı ortaya koyularak ele alınmıştır.

### 1. Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî

Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî' nin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili biyografik kaynaklarda net bir bilgi bulunmamakla birlikte kendi eserlerindeki bilgiler değerlendirildiğinde doğumunun 1440'lı yıllar, vefatının ise 1522 sonrası olduğu söylenebilir.<sup>147</sup> Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî' nin yaşadığı dönem Fatih Sultan Mehmet ile başlayıp Kanunî dönemi boyunca devam eden ilim, kültür, sanat ve fikir çalışmalarının hareketli olduğu bir dönemdir. İlk tahsilini doğum yeri olan Biga'da yapmış ve henüz burada aldığı eğitim ile tasavvuf çevrelerince mühim olan Sühreverdî'nin "*Avârifü'l-Ma'ârif*" isimli eserini tercüme edebilecek yetkinliğe sahip olmuştur. Bundan yaklaşık 20 yıl sonra tasavvuf terbiyesi için Şeyh İbrahim el-Kayserî'nin hizmetine girmiştir.<sup>148</sup> Daha sonra seyr-ü sülûkünü Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden "Şeyhzâde" lakaplı Muhyiddin Kocevî'nin (951/1544) hizmetinde tamamlamış ve şeyhlik mertebesine ulaşmıştır.<sup>149</sup> Aklî ilimleri Kazasker Mevlânâ Hacı Hasan Zâde Muhammed Câmî'den (ö. 911/1505) onun en gözde talebesi olarak tahsil etmiştir.<sup>150</sup> Hocalarından ve şeyhlerinden aldığı icâzet ile ilim ve irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Bir süre sonra ailesine destek olmak maksadı ile müderrisliği bırakarak memleketine geri dönmüştür.<sup>151</sup>

Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî'nin ele aldığımız eseri "*Terceme-i Avârif*" ile aynı zaman diliminde telif edip<sup>152</sup> Arapça bilmeyenlerin istifadesine sunduğu bir tercümesi daha mevcuttur. Dönemin Türkçesini yansıtması bakımından önemli olan bu eser, "*Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*"<sup>153</sup>

<sup>146</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif Tasavvufun Esasları*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz (İstanbul: İber Yay.,2022), 54.

<sup>147</sup> Hacı Ahmed b. Seydi el-Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Ma'ârif*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 4443A, 3b.

<sup>148</sup> Hacı Ahmed b. Seydi el-Bigavî, *Mukaddimetü Esrâri Fatihati'l-Kitab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr.41

<sup>149</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi,1972) 1/105.; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007),247.

<sup>150</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 105.

<sup>151</sup> Bigavî, *Mukaddimetü Esrâri Fatihâ*; Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, 247.

<sup>152</sup> Necati İşler, "Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)". *Eskiye*, 41 (Eylül 2020): 780.

<sup>153</sup> Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (Ankara: Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 30)

isimli mensur bir eserdir. Meşhur Hanefî âlimi İmâmzâde'nin (ö. 573/1177) Arapça olarak telif ettiği, Osmanlı toplumu ve âlimleri arasında çok rağbet görmüş bir ilmihal ve ahlâk kitabı olan “Şir'atü'l-İslâm” adlı eserin Türkçeye tercümesidir. Tercümenin birçok nüshasının bulunması, tercih edilen bir eser olduğunun işaretidir. Sade dili ve akıcı anlatımı da bunda etkilidir.<sup>154</sup>

Bundan başka II. Bayezid'e ithafen yazdığı, 899/1493'te başlayıp 929/1522'de tamamladığı, “Esrâru'l-Fatiha”<sup>155</sup> isimli bir tefsiri mevcuttur. Bu eserin tamamını 918/1512'de vefat eden Padişah'a takdim edemediği anlaşılmaktadır. Ailesi, hocaları, şeyhleri, zamanın sultanı ve bütün mü'mînlerin istifadesi gayesi ile kaleme aldığını ifade ettiği eser kırk cüzden müteşekkildir.

## 2. Terceme-i Avârif

Hacı Ahmed Bigavî'nin 863/1458-1459 yılında tercümesini yaparak Arapça bilmeyen müridlerin istifadesine sunduğu eser, Sühreverdî'nin “Avârifü'l-Ma'ârif” isimli eseridir. Sühreverdî birçok âlim ve sûfi yetiştiren seçkin bir aileye mensup olup kendisi de âlim ve sûfi olan bir zâttır. XII. Yüzyılda tarikatların kurumsal kimlik kazandığı bir dönemde yaşayan Sühreverdî, “Şeyhü's-şüyûh” unvanı ile anılmaktadır.<sup>156</sup> Amcasının adına nispet edilen Sühreverdîye tarikatının kurucusu olarak da kabul edilen Sühreverdî, bu tarikatın usul ve âdâbını tespit etmiş ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sühreverdî sayesinde bu tarikat başta Irak, Hindistan, İran ve Anadolu'da müntesipler bulmuştur.<sup>157</sup> Bu durum, eseri “Avârifü'l-Ma'ârif”in daha geniş ve çeşitli alanlarda yayılmasında etkili olmuştur. Altmış üç bölümden oluşan eserde kendisinden önceki tasavvuf klasiklerinin etkisi mevcuttur. Bunlardan Ebu Nasr Serrac'ın *el-Lüma*'ı, Ebû Tâlib el-Mekki'nin *Kutü'l-kulûb*'u, Ebu Bekr el-Kelebazî'nin *et-Taarufu*, Abdülkerim el-Kuşeyri'nin *Risâle*'si, Ebu Hamid el-Gazzali'nin *İhya*'sı, Ebu Abdurrahman es-Sülemi ve Sehl et-Tüsteri'nin eserleri onun istifade ettiği belli başlı kaynaklar arasında yer alır.<sup>158</sup> Sühreverdî, tasavvufî düşüncesini şekillendiren bu eserleri, dönemindeki sorunlar çerçevesinde çözümler, sorular çerçevesinde cevaplar sunarak yeniden yapılandırmıştır. “Avârifü'l-Ma'ârif”te tasavvufun şeriata uygunluğunu ve amelî yönünü ele almış, tekke âdâb ve erkânını belirlemiş, mutasavvıfların sosyal durumlarından bahsetmiştir. Kalam ilmi ile iştigal etmesi, muhaddis kimliği ve fıkıh müderrisliği ile sünî merkezli orta yolu takip ederek gerek sûflerin, gerek ilmi çevrelerin, gerekse yönetici

<sup>154</sup> Sadık Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12, sy. 23. (Mayıs 2017): 83.

<sup>155</sup> Bigavî, *Hâtime-tü Esrâri Fatiha* (Şehit Ali Paşa,41).

<sup>156</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, “Sühreverdî Şehabeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 40.

<sup>157</sup> Adem Çatak, “Şihabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), VII.

<sup>158</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, 54.

kademesinin onayını almıştır.<sup>159</sup> “*Avârifü'l-Maârif*”in okunması ve okutulması için icâzet alınması gelenek olmuştur. Bu sayede tarikatta sünnî çizgi büyük ölçüde bozulmadan devam ettirilmiş, mensupları Hindu, Budist vb. dinlerin tesirlerinden korunabilmiştir.<sup>160</sup>

İslam’ın sahih bir şekilde yaşanmasında olumlu tesirlere sahip olduğu görülen “*Avârifü'l-Maârif*” i 15. Asırda Türkçe’ye tercüme eden Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî, Sühreverdîyye tarikatının bir kolu olan Zeyniyye şeyhlerindedir. Tarikat mensuplarının başucu kitabı haline gelen “*Avârifü'l-Maârif*” i tarikat ihvanlarının isteği üzerine, Hakk’ın rızâsına, Rasûl’ün şefaatine, sâdıkların duasına vâsıl olabilme adına, metnin anlatılıp anlaşılabilmesi amacı ile tercüme ettiğini bildirmektedir.<sup>161</sup> Eserin Osmanlı Dönemi’nde yapıldığı bilinen ilk ve tek tercümesidir. Hacı Ahmed, “*Avârifü'l-Maârif*” teki ayetlerin tercümesinde, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) *Tefsîr-i Kebîr*, Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî’ nin (ö. 538/1144) *el-Keşşaf*, Kâdî Beydâvî’ nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*, Ömer Neseî’ nin (ö. 537/1142) *et-Teyzîr*, Abdürrezzâk Kâşânî’ nin (ö. 730/1309) *Te’vîlât-ı Kâşânî*, Kevâşî’nin (ö. 680/1281) *Tefsîr-i Kevâşî*, Necmeddîn-i Dâye’nin (ö. 654/1256) *Te’vîlât-ı Necmiyye*, Ebu Abdurrahman es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Hakâik-i Sülemî*, İmam Beğavî’nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl* ve Şihabuddin es-Sivasî’nin (ö.860/1456 ?) *Uyûnü't- Tefâsîr* gibi eserlerinden, Bûharî ve Müslim gibi hadis kaynaklarından yararlandığını ve pek çok ilavelerle de zenginleştirdiğini eserin mukaddimesinde bizzat ifade etmektedir.<sup>162</sup>

Sühreverdî tasavvufun her döneminde lehinde ve aleyhinde en çok tartışılan, sûflilerin amellerinden semâ’a, İslam esaslarına uygunluğunu ortaya koymak adına “*Avârifü'l-Maârif*” te dört ayrı bölümde, oldukça geniş bir biçimde yer vermiştir.

Bu çalışmada da semâ’ın, mânâdan çok sembollerin öne çıktığı kültürel bir etkinlik amacı değil, sûflilerin kalbini mânevi bir diriliş ile Esrar-ı ilâhîye ulaştıran bir araç olduğunun vurgulanması amaçlanmıştır.

### 3. Semâ’ın Mahiyeti

Arapça bir kelime olan semâ’ lügatte, dinleme, işitme manasına gelmektedir. Tasavvuf istilâhı olarak ise dinlenen ilâhinin veya bir müziğin etkisiyle coşup dönme anlamına gelir.<sup>163</sup> İlk

<sup>159</sup> Nedim Tan, “Avârifü'l Maârif ve Osmanlı Tasavvuf Düşüncesine Kaynaklığı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yay., 2019), 691.

<sup>160</sup> Reşat Öngören, “Sühreverdîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 45.

<sup>161</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 3a.

<sup>162</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 3a.

<sup>163</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), “Semâ” md.,233.

sûfî müelliflerin eserlerinde ise semâ' sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarmasını" ifade etmektedir.<sup>164</sup>

Semâ' halinde bulunan bir derviş; kuşların sesini, kapının gıcirtısını ve rüzgârın hışırtısını zevkle dinler hale gelmelidir. Susuzluğu devamlı olmalı, içtikçe susuzluğu artmalıdır. Semâ', sevgiliyi temâşa ve müşâhede mertebesine ulaştırın sırların keşf yoluyla bilinmesidir.<sup>165</sup>

Zünnû-u Mısırî semâ'ı, kalpleri Hakk'a sevkeden mânevi bir hal olarak nitelemektedir. Semâ'a hak ile kulak verenin hakikatin yoluna, nefsi ile kulak verenin zındıkların yoluna ulaşacağını ifade etmektedir.<sup>166</sup>

İlk dönem sûfîleri semâ'ı "Bezm-i Elest"e dayandırmaktadır. "Kalbi Allah'a çeken bir vârid", olarak değerlendiren Cüneyd-i Bağdâdi,<sup>167</sup> semâ'ın önemine inanmış, kendisi de bizzat semâ' etmiş ve o da semâ'ı "Bezm-i Elest"e dayandırmıştır.<sup>168</sup> Ona, sakince duran birinin semâ' dinlediğinde neden hareketlenmeye başladığına dair yöneltilen bir soruya şöyle cevap vermiştir:

"Allah Teâlâ ruhlarla yaptığı ilk misâkta onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye sorduğunda onlar 'Evet Rabbinizsiniz!' dediler. (Araf 7/172)" Bu ilâhî hitâba nâil olma (semâ') neticesinde duyulan lezzet bütün ruhları kuşattı. Semâ' dinleyen ruh, bu ilâhî hitâbın lezzetini hatırlayarak bedenine hâkim olamaz ve hareket etmeye başlar."<sup>169</sup> Nitekim semâ' insanlara akıllarında gizli olan tevhid fikrini, kalplerinde gizli olan ilâhî hitabın müzikal zevkini hatırlatarak coşturmaktadır.<sup>170</sup>

Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî "*Terceme-i Avârif*" te, Ebu Nasr es-Serrâc'ın<sup>171</sup> ehl-i semâ'ı, semâ'da "Elest bezmi"ndeki hitâbı duyanlar, işaret-i ilâhiyye tâlib olanlar, dünya ile bağlarını koparıp kendilerini Allah'a veren dervişler olarak sınıflandırmasını aktarmaktadır:

*"Ebu Nasr es--Serrâc aydır: Ehl-i semâ' üç tabakadır: Bir tabakası semâ'larında muhatabâtı Hakka rücu edip, onu işitip, onu dinlerler. Ve bir tabakası semâ'larında ahvâllerini ve makâmlarını ve evkâtı muhatabâtına rücu' ederler. Pes onlar ilim bağlarıyla bağlanmışlardır. Sıdk ile mutâliblerdir. Bir tâife-i fukarâdır ki iki cihândan mücerredlerdir. Ve alâyıkı ve avâyıkı kat' etmişlerdir. Ve gönüllerini muhabbet-i dünya kazûrâtından pâk etmişlerdir. Ve onu cem edip men'*

<sup>164</sup> Semih Ceyhan, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 3455.

<sup>165</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), 282.

<sup>166</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi Sûfîlerin İnanç ve Ahlakı*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yay., 2019), 622; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yay., 1996), 264.

<sup>167</sup> Cebecioğlu, "Semâ" md., 233.

<sup>168</sup> Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdi*, 149.

<sup>169</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 621.

<sup>170</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1992), 221.

<sup>171</sup> Metnin aslında okunamayan bu isim Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz' ün *Avârifü'l-Ma'ârif Tasavvufun Esasları Şehabeddin Sühreverdî isimli çevirisinden yararlanarak tespit edildi.*

*etmek kudretinden gönüllerini tathîr etmişlerdir. La cerem onlar semâ' ederlerken taybe-i kalble ve safâ-yı bâtınla, imdi onlara layıktır sema. Zira ki selâmete akreb-ı nâs onlardır ve fitneden onlar emîn olmuşlardır.”<sup>172</sup>*

Hakk'a vâsıl olmayı arzulayan ilim sahibi sâdık sûfler Rablerine yönelip O'nu dinleyerek, O'nu duyarak, mâsivâdan uzaklaşıp gönüllerini dünya sevgisinden temizlemişlerdir. Fitnelerden uzak, temiz bir kalp ile ilâhî saadet ve selamete yakınlaşmaktadırlar.

Bugünkü şekliyle semâ' Mevlevî tarikatının zikri için kullanılır. Mûsikî eşliğinde, ayakta, zikirle birlikte çeşitli dinî -tasavvufî mûsikînin tesiri ile yerinden kalkıp dönen dervişlerin bu hareketlerine deverân<sup>173</sup>, semâ' dönen dervişlere de “semâzen” denir.<sup>174</sup> Semâ' sebep, deverân onun sonucu olmasına rağmen, sonraları semâ' sonuç olan deverân anlamında kullanılmış, sebep zikredilmiş ancak sonuç kastedilmiştir. Geniş anlamda semâ' dini mûsikîyi de deverânı da kapsamaktadır. Böylelikle semâ' meclîsinde güzel sanatlardan şiir, mûsikî ve raks bir arada bulunmaktadır.<sup>175</sup>

### 3. 1. İhtilaf Edilmeyen Sema'

Semâ'dan her organ haz ve nasibini alır. Semâ' göze hitap ederse göz ağlar, dile isabet ederse sayha atar, ele isabet ederse üst-baş parçalar, ayağa isabet ederse raks eder.<sup>176</sup>

Mârifet ehlinin Hakk'ın kelâmını dinlemesi üzerine yaptığı semâ'da korku, hüzn, pişmanlık ve şevkin sıcaklığı ile Hakk'ı bilmenin ferahlığının, serinliğinin birleşmesinden gözyaşı hâsıl olur. Bu durum sıcak hava ile soğuk havanın birleşip yeryüzünü temizleyen yağmura benzetilmektedir. Böyle Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve işitip kulak verme anlamında kullanılan semâ'<sup>177</sup> hidâyet vesilesidir ve bu hususta ihtilaf yoktur. Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî tercümesinde Sühreverdî'nin bu semâ'ın ihtilaf olmayan hak semâ' olduğu ifadesini onu anlatan övgü dolu sözleri ile şöyle aktarır:

*“Hulâsatü'z-zâikîn ve zübtetü'l-âşikîn ve tâcu'l-ârifîn ve mefharu'l-muhibbîn ve re'isü'l-müştâkîn ve senedü'l-vâcidîne'l-mukâşifîn eş-şeyh şihâbü'l-mille ve'd-din es-Sühreverdî âmela'llâhu bi lutfihi'l-hafî aydur: Bu semâ', semâ'-ı haktır ki bunda ehl-i îmândan iki kişi ihtilâf etmiş değildir.”<sup>178</sup>*

<sup>172</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 215b.

<sup>173</sup> Cebecioğlu, “Deverân” md., 63.

<sup>174</sup> Cebecioğlu, “Semâzen” md., 234

<sup>175</sup> Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdadi* (Ankara: TDV Yay., 2008), 149.

<sup>176</sup> Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 282.

<sup>177</sup> Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev.Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.,2009), ez-Zümer Suresi,39/18; el-Maide Suresi, 5/83.

<sup>178</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 203b.



Hucvirî “kalbin fevâid ile sırrın zevâid ile ve kulağın zevk ile dinlemiş oldukları hususların en iyisi ve doğrusu ismi aziz olan Allah’ın kelâmıdır” demektedir.<sup>179</sup>

“*Terceme-i Avârif*”te Kur’ân, hikmet, vaaz, şiir veya kaside dinlemek semâ’ kavramına dâhil edilmekte ve Hz. Peygamber ve ashabının semâ’ına dair bazı örnekler zikredilmektedir. Semâ’ın caiz olduğuna delil olarak, şarkı söyleyen câriyeleri men’ eden Hz. Ebu Bekir’e (ra) Rasûllullah’ın (sav) karşı çıkışını Hz. Aişe’den (ra) bir rivayetle şöyle nakleder:

“*Ebû Bekr es-Sıddık radiyallâhu anh bir gün Aişe evine vardı. Gördü ki iki câriye gınâlar edip, defler urup oynarlar. Habîbuna ve şefî’una ve tabîbuna Muhammed Mustafâ sallâllâhu aleyhi ve sellem giyeceğini bürünmüş oturur. Hemen ki Ebubekir onları gördü; bir kerre çağırıp onlara kakıdı. Lâ cerem Rasûl aleyhisselâm münevver cemâlinden giyeceğini giderip ayıtdı: Bunları ko ya Ebâ Bekr. Zîrâ ki bu günler bayrâm günleridir.*”<sup>180</sup>

Bundan başka Hz. Rasûllullah’ın (sav) yanında Kur’an ve şiir okuyan iki ayrı grup ile ilgili bir hadisi nakleder:

“*Bir gün Rasûl katına bir kişi geldi. Rasûl katında bir bölük kavim Kur’ân okurlardı ve bir bölük kavim şi’ir ederlerdi. Pes ol kişi ayıtdı: Ya Rasûlallah Kur’ân okuturken şi’ir eyidilmek neden? Ondan Rasûl ayıtdı “min haza merratin ve min hazara merratin” ya’ni Rasûl aleyhisselam ayıtdı: Bir kere Kur’ân dinlerim, bir kere de şi’ir dinlerim.*”<sup>181</sup>

Kişiyeye Hakk’ı hatırlatan, onu Hakk’a çağırın, ahiret âlemine hazırlayan, Kur’ân-ı Kerim’in, şiir ve kasidelerin etkisi ile izhar olan semâ’ın kabulünde bir ihtilaf söz konusu değildir.

### 3.2. Âriflerin Semâ’ı

Kelâbâzî, havadan hâsıl olup havaya dönen semâ’ın, insan tabiatına rahatlık vermesi sebebi ile mürîd ve mücâhede sahipleri tarafından, sırlarını hazır hale getirmek, vaktin yorgunluğundan sıyrılıp hoş vakit geçirmek maksadı ile tercih edildiğini ifade eder.<sup>182</sup> Bununla birlikte Serrâc sûfîlerin Kur’ân, kaside, zikir vb. şeyleri dinlemekten kasıtlarının, sadece güzel ses ve hoş nağme ile keyiflenip, haz duymak olmadığını savunmaktadır. Sâdık sûfîlerin içlerindeki rikkat, coşku ve vecd hâli ses ve nağmeler kesildiğinde kaybolmamaktadır. Ses ve nağmelerin bulunduğu sırada da onların içindeki sükûnet ve sessizlik devam etmektedir. Sûfîlerin semâ’dan maksatları vecd ve zikir olarak kalplerinde bulunan şeylere, dinledikleri şeylerde de kalben

<sup>179</sup> Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikatin Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 1996), 545.

<sup>180</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu’l-Maârif*, 205a.

<sup>181</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu’l-Maârif*, 208a.

<sup>182</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 220-221.

rastlamaktır. Bu rastlantılı karşılaşma vecdi güçlendirir.<sup>183</sup> Hoş sadâ kalbe dışarıdan bir şey ithâl etmez, sadece kalpte mevcut olanı tahrik ederek coşturur.<sup>184</sup> Sühreverdî güçlü ve kâmil bir müminin vârid ile değişmemesi hususunda Sehl'den şöyle nakleder:

*"Kuvvet oldur kim Hak'tan vâridât gelecek, kul onu yudup, ona tahammül eyleye, ol vâridât onun zayıflara te'sir eder ahvâlini ve zâhirini ve bâtınını tağyîr eylemeye."*<sup>185</sup>

Semâ' ve mûsikî zayıflara tesir ederek onları coşturur, mânen güçlü olanları harekete geçiremez.<sup>186</sup> Mânen güçlü olan şeyhe hiçbir şey hâkim olamaz, o her şeye mâlik ve hâkimdir.<sup>187</sup> Ârif olan bu kimseler semâ'da vecd ehli gibi şaşkın değildir. Onların semâ'daki halleri, tıpkı namazdaki gibi ne öncesinde ne de sonrasında değişmeyeceği şöyle aktarılır:

*"Vâcid-i müstağrib gibidir. Bundan dır ki ba'zıları aydırlar: Bizim namazdan evvel hâlimiz niceyse namazda dahi hâlimiz öyledir. Ya'ni bizim hâlimiz şuhudda müstemirdir demek olur. Pes âriflerin semâ'dan evvel hâlleri niceyse semâ'da dahi halleri öyledir."*<sup>188</sup>

### 3.3. Karşı Çıkkılan Semâ'

Semâ' kemâle ermiş âriflerden başkası için sahih olmamakla birlikte, yeni yola giren müritler için de uygun değildir.

*"Ehl-i sıdk katında bunun için ârifler ayıttılar: Semâ' sahîh değildir. İllâ mütemekkin ve kâmil ârife mübtedî müritlere sâhîh değildir."*<sup>189</sup>

Tasavvuf yoluna henüz dâhil olmuş sûfler, semâ'larında kendilerine vârid olan hâlleri şerî'ata uygun olarak ayırt edemeyeceklerinden ötürü, mücâhedede sadâkat kazanmadan semâ'dan menedilmişlerdir.<sup>190</sup>

*"Ammâ semâ'da vechi inkâr oldur ki; mürîdlerden bir cemâ'at ki mübâdiyi irâdete, kürb-i hâtırı nefsleri mücâhede ve riyâzet-i cüz'lerini nûş edip müzmâine olmamış ola. Nefsin sıkâtiyle kalbin ahvâlini temyîz edemeyeler. Tâ ki onların harekâtı kânûn-ı ilm üzerine olan ve kendilerine fâideden ziyânı fark edemeyip, iş'arı latîfe ve kelimât-ı mevzûne dökülmeyip, nefsleri ondan hazzın ola."*<sup>191</sup>

<sup>183</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 286-287.

<sup>184</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 286-287.

<sup>185</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 222b.

<sup>186</sup> *Kelâbâzî, et-Ta'arruf*, 221.; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılahları*, çev. Safi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yay., 2008), 122.

<sup>187</sup> Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere Risâle İle'l-Hâim Fevâihü'l-Cemâl Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara. (İstanbul: Dergâh Yay., 1996), 126.

<sup>188</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 222b.

<sup>189</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 216b.

<sup>190</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, 377.

<sup>191</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 209a.

Salihler ulemâ sınıfından olmayan bir kimse için semâ'ı, kaygan bir kaya üzerinde durmak olarak niteler:

*“Bazı salihleri aydır: Hızırı düşümde görüp ona ayıttım: Sema’ hakkında ne dersiz? Ol ayıttı: Semâ’ mâi-i zülâldir ki onun üzerinde sâbit olmaz.”*<sup>192</sup>

Kalbi ölü, nefsi diri olanın semâ'ının da helâl olmadığı söylenmektedir:

*“Şeyh Ebu Abdurrahman es-Sülemî rahmetullâh aydur: Dedemden işittim ki, ol aydur: Müstemi’a öyle gerekdir ki, ol istima’ eyle diri gönülle ve ölmüş nefisle. İmdi şol kimsenin ki gönlü ölmüş olsa ve nefsi diri olsa ona semâ’ helâl değildir.”*<sup>193</sup>

### 3.4. Tekellüf (Zorlama ile Yapılan Semâ')

Dünyevî menfaatler umarak yapılan semâ' samimi olmayan bir iştir, tekellüftür:

*“Pes her gönle ki muhabbet-i dünya kazûratıyla mülevves olsa ânun semâ'ı, semâ'-ı tâb ve semâ'-ı tekellüfdür.”*<sup>194</sup>

Burada zikredilen “semâ'da tekellüf” sorulduğunda, kendini semâ'a zorlama anlamına gelen tekellüfün iki türüsünden söz edilmektedir. Birinin dünya menfaati umarak yapılan ki bunun aldatma ve hıyânet olduğu, diğerinin semâ'ın hakikatine ermek için yapılan ki bunun Kur'an okurken ağlamaya çalışan kişinin kendini zorlaması gibi mendup olduğu zikredilmektedir:

*“Ba'zıları aydırlar: Semâ-ı tekellüf nedir? Ol ayıddı: Semâ-ı tekellüf iki türüldür. Bir tekellüf müstemi'dedir ki onun murâdı câh ve menafî'ine dünyeviyye ola. İmdi bu telbîs ve hıyânetdir. Ve biri dahi ondan murâdı hakikat taleb etmiş ola. Tevâcidle vecd taleb eden kimse ki; imdi ol tebânı ki mendûb ileyhdır. Onun gibidir. Ya'ni ağlarlanmak gibi ol mendûbun ileyhdır.”*<sup>195</sup>

Tekellüf hususunda Cüneyd Bağdâdî nefsinin arındırmaksızın, kendisini ve meclisi aldatan, samimiyetten uzak yapılan semâ'ın kerih görülmesini şöyle ifade etmektedir:

*“Kalp huzuru ile sukûnete erip semâ' edenlerin gaye ve mânalarına vâkıf olmaya çalışmak, tekellüfle onlara karışmaya çalışmaktan daha evladır. Tekellüf, âdet halini alınca bu durum kalplere çok kaba, hal ve vakte çok karanlık gelir. Dünya sevgisiyle kirlenmiş her gönlün semâ'ı eğlencedir, isterse bu uğurda canını telef etsin, ruhunu vermiş olsun.”*<sup>196</sup>

<sup>192</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 209a.

<sup>193</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 207a.

<sup>194</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 215b.

<sup>195</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 215b.

<sup>196</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 192.

Sûfî semâ'ında tekellüf bulundurmaktan kaçınmalı, kendisini ibadetten alıkoyacak bir adet hâline getirmemek için lezzet duyup, zevk almak maksadıyla yapmamalıdır. Kendisini mücâhedeye, zikr-i ilâhiye, hamd, senâ ve rızâya teşvik etmeyen semâ'ı terk etmeli ve semâ' meclîslerinden uzak durmalıdır.<sup>197</sup>

Rivayete göre Abdullah b. Ömer zikr-i ilâhiyi duyup bayılan bir kimseyi kınamıştır:

*“Abdullâh bin Ömer Irak'dan bir kişi gördüm, yatur idi. Bu kişiye noldu, yatur? Ayıtdılar: Kur'ân okurken Allâh zikrini işitdi. Lâ cerem bi hod olub düşdü. İbn-i Ömer ayıtdı: Biz Allâh Te'âlâ hazretlerinden havf ederiz. Düşmanımız tahkik şeytân bunların içine girer. Bunlara bunun gibi işler işletir. Zîrâ ki ashâb-ı rasûl bunun gibi işler işlemezlerdi.”*<sup>198</sup>

Rivayette bahsedilen bayılma ve kendinden geçmeler kimi zaman cehâlet ve nefsâniyet kaynaklı yapmacık ve gösteriş maksatlı olabilmektedir. Kişinin nefesine aldanıp sıdk sıfatına mukâbil semâ' hırsızlığı yapmaması ve bunları ayırt edip sakınmasının gereği ifade edilmektedir:

*“Ba'zılarından tasannuan ve ri'âyen, bunun gibi nesne zâhir olur. Ve ba'zılardan bunun gibi nesne zâhir olur. Ve kusûr-ı ilmle cehl ve hevâ karışmakla ve ba'zılardan bunun gibi nesne zâhir olur. Ve az çok vecdle kim ona ziyâde cehl karışıp onun dinine zarar yetiştirir. Ve vakit olur ki ol nefsdan ettiği bilmez. Evet, nefs semâ'dan istirâk eder. İstirâken hafıyyen lâ cerem vecd hazzından çıkarır. İmdi bu dakikaları tâlib bilmek gerek ve bunlardan ihtirâz etmek gerek.”*<sup>199</sup>

### 3.5. Raks ile Semâ'

İlk zamanlarda bireysel, düzensiz ve irade dışı yapılan semâ' zamanla tek kişilik bir faaliyet olmaktan çıkıp toplu olarak yapılmaya ve düzenli hareketlere dönüşmeye başlamış ve bundan sonra üzerine yapılan tartışmalar yoğunlaşmıştır. Mûsikî ile birlikte coşup dönerek devrân edenler semâ'a karşı çıkanların tepkilerini daha çok artırmıştır.<sup>200</sup>

Semâ'nın vecd ve raksı sıkı bir ilişkisi vardır. Bir musiki parçası okunduğu zaman veya dinlerken bazı insanların sallanmaları veya ayaklarını yere vurmaları bu sebeptendir. Kur'ân veya vaaz dinlerken bazı kimselerin tabi bir şekilde, gayri ihtiyârî sallanmaları, bazı hallerde vecde gelip coşmaları da bundandır. Bu sebeple, tasavvufta mûsikîye semâ' dendiği gibi, ahenkli ve hoş nağmelerin yol açtığı bedîî hareketlere, yani raksa da semâ' denilmektedir.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 279.

<sup>198</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 218a.

<sup>199</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 218b.

<sup>200</sup> Demirci, “Makûlât-ı Devriyye'de Müstakîmzâde'nin Mûsikî ve Semâ'a Dâir Görüşleri”, 180.

<sup>201</sup> Süleyman Uludağ, “Erken Dönem Sûfilerde Semâ” *Keşkül Dergisi*, 7, (2006): 12.

İbn-i Kemal, raks ve semâ'ın caiz olmadığını, büyük bir günah olduğunu söyler. Aksini iddia eden meşâyih de bulunduğu makâma layık görmez. Aynı şekilde şarkıyı da caiz gören kişilerin takvadan uzaklaştığını ve tıpkı bir hasta gibi tedavi edilmeleri gerektiğini düşünür.<sup>202</sup>

Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî "*Terceme-i Avârif*"te, şarkı ve şiirle nefsi duyguları uyandırarak semâ' yapanları kendinden geçip ne yaptığını bilmeyen sarhoşlara benzetir. Bu haldeki ağır tabiatlı kimselerden sadır olan halleri şöyle aktarır:

*"Ba'zıları aydurlar: Ganâdan hazer edin. Zirâ ki ganâ şehveti ziyâde eyler ve mürüvvet binâsını yıkar. Ve hamr içmek yerine durur ve sarhoşluk işlediği işi ol işler. Sultanul-muhakkikîn kıdvetü'l müddekkikîn eş-şeyh şihabül-mille ve'd-dîn nurullâhu kabrihû aydur: Bu kelâm sahîhdir. Zirâ ki mezunu'l-tab' ganâ ile ve mezûnu'l-kelâmlarla zevk eyler ve ol semâ' vaktinde niçe nesneleri müstahsen görür. Meselâ elini biri birine urmak gibi ve parmaklarını birbirine urup öttürmek gibi ve durub raks etmek gibi. Semâ'dan ön bunları istima' edip müstahsen görmezdi. İmdi bu efal onun aklının sehâfetine ve onun aklının za'ifliğine delâlet eder."*<sup>203</sup>

Allah Rasûlü semâ'ın ehl-i bâtılın işi olan telli çalgı, keman, davul, dümbelek ve melodi ile olan kısmını yasaklamıştır.<sup>204</sup> Salah ve kemâlden uzak olan biri ses ve müziğin ahengi ile sallanmaya başlar. Kararsız bir kalp ile yapmış olduğu bu raksta, kalbindeki duyguları Allah'a yönelik sanır. Oysa bu, onu mânevi yolculuğunda geriye götüren, kaynağında hevâ ve heves bulunan, ehl-i hakk nezdinde haram kabul edilen bir semâ'dır. Buradan yola çıkılarak "raks noksanlıktır" denmiş ve şöyle açıklanmıştır:

*"Billâhi min zâlik veyahut kavval bir mahbûb emred ola. Ona nazar edip onun avazını işitmeğle nefis lezzetler ve safâlar bula. Belki yermez havâtır izmâr edip durup raks eyleye. Veyahut ol meclîse nazar eder, hatunlar olalar. Hevâ-yı nefisle dolmuş bâtınla kalkıp harekât ve raks edip tevâcid eyleye. Hatırında yaramaz nefse izmâr eyleye. İmdi bu aynı fiskdır ki; bunun harâmlığına aşikâre ittifak olunmuşdur. Belki ehl-i harâbât ve ehl-i fiskın hâli bunların hâlinden ırcadır. Zirâ ki ehl-i fiskın hâli görünür. Bunlar hod harekâtı ve raksı ol zikr ettiğimiz nesne üzerine edip müslümânlara ibâdet sûretinde gösterirler. İmdi ehl-i diyânetten hiçbir kimse yokdur ki bunun gibi işe râzı ola ve bunun gibi işe inkâr eylemeye."*<sup>205</sup>

<sup>202</sup> Fikret Can, "Sühreverdî'nin Avârifü'l-Ma'ârif Adlı Eserindeki Tasavvufî Kavramlar" (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 63.

<sup>203</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 217b.

<sup>204</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 269.

<sup>205</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 211B.

İbn Cüreyc semâ' ile raks ettiğinde, "Yaptığın semâ' hesap gününde mizânın hangi kefesine koyulacak" sorusuna, "Ne iyiliklerin ne de kötülüklerin tarafına konur" cevabı ile semâ'ın mübah olduğunu ifade etmiştir.<sup>206</sup>

Bazı dervişler vecd arayış ve iddiası olmadan diğer dervişlere uyararak ritmik bir şekilde sallanırlar. Bu şer'an haram kılınmış bir hareket olmasa da eğlence barındırması sebebiyle de helal sayılmaz. Böyle vecd ve hal davası güdülmeden yapıp, fayda yahut zarar getirmeyen raks ve semâ' münkirlerin inkârları dışındadır.<sup>207</sup> Kalbi rahatlatması bakımından mübah, hüsn-ü niyetle nefsi rahatlatma maksadı taşıdığına sevap kabul edilebilir.<sup>208</sup> Bu bahis "*Terceme-i Avârif*" te şöyle ele alınmıştır:

*"Vakt olur ki sâdıklardan ba'zısı niyyet-i sâdıkaıyla ihtiyârıyla mevzûn raks eder. Vecd-i hâl ızhâr etmeksiz. Onun onda niyyeti vakt olur ki fukarâdan birisi hareket eder, ona muvâfakat etmek için olur. Pes ol fakîre muvâfakat eder. Hareket-i mevzûn ile hareket edib raks eder. Ol hareketiyle hal-i vecde da'vâ eylemez. İmdi eğerçi onun hareketi şer'i'atde haram değildir. Eevet hal hükmiyle ol helâl değildir. Zirâ ki onda lehv vardır. Pes onun hareketi ve raksı mübâhat kabîlinden olur. Meselâ sihr etmek ve ehliyle ve evlâdıyla oynamak gibi. Lâ cerem ol tervic kalbde zikr olur ve vakt olur ki onun raks ettiği ibâdet olur. Niyeti küçük ölçek olursa, meselâ raks ettiğinden murâdı nefsi asâyîş eylesin diye ola."*<sup>209</sup>

Şeyhlerin raksı hususunda Sühreverdî'nin görüşü makamlarına yakışmayacağı yönündedir:

*"Sultânü'l-mütâdibîn ve senedü'l-mütezezzhidîn eş-şeyh şihâbü'l-mille ve'd-dîn aydur: Şeyhlere muktedâlara hiçbir vech ile raks etmek lâyük değildir. Zirâ ki raks etmek sûretâ lehve benzer. İmdi lehv-i hod onların mensubuna lâyük değildir."*<sup>210</sup>

Sühreverdî semâ'da şeriata uygun düşmeyen her türlü durumu reddeder. Şarkı ile oyun ve eğlencenin sıdk ehline yakışmayan ve ittifakla caiz görülmemeyen bir iş olduğunu savunur. Bu hususta şarkı ile çokça meşgul olmak, namahrem kadınların sesini dinlemek hususunda İmam Şâfi'nin, İmam Mâlik ve İmam Ebu Hanife ile aynı istikametteki görüşlerini naklede:

*"Şâfi'den rivâyet olundu ki ol kitâb kadiyyede ayıttı: Ganâ vü ir vü lehv-i mekrûhdur, bâtila benzer. Kim ki onu çok etse ol sefîhdur. Onun şehâdeti merduddur. Ve ashâb-ı Şafii ittifak edip ayıttılar: Kim imrâi-i gayr mahremden nesne istima' etmek câiz değildir. Gerekse ol hurre olsun ve*

<sup>206</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 616.; Serrâc, *el-Lüma'*, 269.

<sup>207</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 211B.

<sup>208</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, 379.

<sup>209</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 210b-211a.

<sup>210</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 211b.

*gerekse memlûki olsun ve gerekse onun yüzü örtülmüş olsun ve gerekse yüzü açık olsun ve gerekse hicâb ardından olsun.*"<sup>211</sup>

Şarkı dinlemeyi mübah sayan pek az fakihin de mescid ve mukaddes sayılan yerlerde söylenmesinden menettiğini şöyle ifade etmektedir:

*"Şi'irler varlar dinlemek günâhdır. Fukahâdan az kimse ona mübah demiştir. Ve ona mübahdır diyen fakih dahi onu aşikâre etmek ve mescidlerde etmek ve dahi bikâ'ı şerîfede etmek câiz değildir demiştir."*<sup>212</sup>

### 3.6. Semâ'dan Uzak Duranlar

Cüneyd-i Bağdâdî ile Serî es-Sakatî, Zünnûn-u Mısırî gibi öncü mutasavvıflar da semâ'a karşı çıkmayıp onu yapmış ve dinlemiş kimselerdir. Ebu'l-Hasan b. Sâlim de onları destekledikten sonra oyun ve eğlence ile yapılan Semâ'ın kerih olduğunu şöyle dile getirilmektedir:

*"Ebu'l-Hasan bin Sâlim'e ayıttılar: Semâ'a sen niçin inkâr edersin. Tahkik Cüneyd ve Serî es-Sakatî ve Zunnûn istima' ederlerdi. Pes Ebu'l-Hasan bin Sâlim dahî ayıtdı: Ben semâ'a nice inkâr ederim ki. Benden hayırlı ki Cafer Tayyar'dır, istima'a eyledi. Belki münker olan lehv u lu'bdur. Şeyh aydır: Bu söz sahîh sözdür."*<sup>213</sup>

Serrâc' a göre semâ'dan hoşlanmamakla beraber mûsikî ile Kur'an okunan, kaside ve ilâhi eşliğinde raks edilen meclislerden çeşitli gerekçelerle uzak duranlar şöyledir:

Tâbî'in ve dînî ahkâm konusunda öncü olan eski âlimlerin görüşlerine tâbi olanlar. Semâ'dan haz alarak azîmet duygularını gevşetip, şehvete dalıp, fitneye düşerek, belâyâ dûcâr olma tehlikesinden sakınanlar. Farzları yapıp haramlardan sakınarak tâ'atlerle meşguliyetleri dolayısı ile semâ' ile uğraşmayı manasız görenler. Avâmın, sûflilerin hangi amaçla semâ yaptıklarını bilmeyerek kendileri hakkında yanlış hüküm vermeleri ve ayaklarının kaymasından korkanlar. Semâ' için gerekli ihvâna sahip olamayıp, karşıt fikirli inatçı kimseler ile birlikte olmaktan imtinâ edenler. Semâ' ile emr olunmadıklarını, onun ne bir kabir azığı ne de âhirete bir kurtuluş vesilesi olmadığını savunanlar.<sup>214</sup>

Semâ'a düşkünlüğü ile kınanan Nasrâbâzî "semâ'ın, oturup gıybet etmekten hayırlı olduğunu" savunduğunda, ihvânın; "semâ'daki hataların uzun yıllar gıybet etmekten daha şerli olduğu" cevabı rivayet edilir. Allah'a (cc) yalan isnâd etmek, meclisi aldatmak ve salih sûflilerin

<sup>211</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 216b.

<sup>212</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 217a.

<sup>213</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 205a.

<sup>214</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 290.

inancının zedelenmesi ve meclîstekileri kendine uydurup bâtila zorlaması gibi, bu durumun ihtivâ ettiği birçok günahın “*Terceme-i Avârif*”te şöyle bahsedilmektedir:

“... semâ’da müteaddid günâhlar vardır onlardan birisi budur; kim ihtiyârıyla vecd izhâr eyleyen semâ’ vaktinde Allâhu Teâlâ hazretine bühtân eder ki bana bunun gibi hâl verdi diye. Hâl budur ki ona ol hâl henüz müyesser olmadı. İmdi Allâhu Teâlâ hazretine bühtân etmek akbah-ı zellâttandır. Ve dahi ol cem’î günâhlardan akbahdır....”

“...Ve birisi dahi oldur kim semâ’ bânının gizli nesnelere izhâr eder. Ve gönlün mestûr hallerini keşf eder ve sırrın gizli cevherlerini açar. Lâcerem mürîd bununla âfetlere uğrar...”

“...Ve birisi dahi budur; kim onda hâzır olanların ba’zısını mağrûr eder. Ol ona hüsn-i zan eyley. İmdi Müslümânları mağrûr etmek hıyânettir. Hıyânet hod kabîhdır. ....”

“... Ve birisi dahi oldur kim ihtiyârıyla semâ’ eyleyip vecd olsa, Müslümânlar ona salâh gözüyle bakarlar. Ondandır vakti ki onun yaramaz fi’li zâhir olsa ondan i’tikâdları bozulur. Belki cem’î salâh ehline ve ihtiyârsız vecd olanlara dahi i’tikâdları bozulur. İmdi bu fesâd-ı azîm dir. Ve birisi dahi oldur kim onda hâzır olanları kendine muvâfakat ettirir, kıyâmında ve kuûdunda. Pes nâsi kendinin bâtil işine teklif eyley. Ve vakit olur ki ol meclisde bir kimse olur ki, onu firâset gözüyle görür ki, ol muhtıldır. Bundan sonra ol cem’iyyetde olana muvâfakat etmek için ve onlara müdârâ eylemek için ona muvâfakat eyley.”<sup>215</sup>

### 3.7. Ehl-i Bâtil ile Ehl-i Hakk’ın Semâ’ı

İlk dönem tasavvuf âlimlerinden Ebu Ali Dekkak, “Semâ’ın, nefislerinde haz ve sıfatların durması sebebi ile avam için haram, dünya sevgisinden beri olup, nefislerini terbiye eden zâhidler için mubah, kalbi mânevi diriliğe ulaşan sûfiler içinse müstehap olduğunu söylemiştir.<sup>216</sup>

Ebu Ali Dekkak Semâ’ın kabul edilebilirliğini izâh ettiği başka bir ifadesinde, “semâ’ dinin izin verdiği hariç, nefsin tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Hak’tan olan hariç, insanın şeref ve hürmetini yok eden bir şeydir. İbret alınan hariç, fitne olan bir haldir” demektedir.<sup>217</sup>

Nefsin hevâsı ile vecde eren ehl-i bâtil ile kalbin murâdına erip vecd duyan ehl-i hakkın semâ’ı “*Terceme-i Avârif*”te şöyle açıklanmaktadır:

“Müz’ice ve müzekkire ve dahi şol haysiyyetle ki onun bâtını müteessir olur. İnziâc ile ve onun eseri zâhir üzerinde zâhir olur. Ve onun hâlî bir hâlden bir hâle müteğayyir olur. Evet, fark muhtıl

<sup>215</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 225b-226a-b

<sup>216</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 621.

<sup>217</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 623.



*hâliyle muhikk hâlinin arasında oldur kim muhtıl vecd olur hevây-ı nefse ve muhikk vecd olur irâdet-i kalble bundandır”<sup>218</sup>*

Ebu Tâlib el-Mekkî'nin isabetli olarak kabul edilen bir başka ayırımında semâ'ı, helal, haram ve şüpheli olarak değerlendirdiği görüşü şöyledir:

*“Semâ'ın helâli var ve harâmı var ve şüphelisi var. Pes şol kimse ki nefsin hevâsıyla ve nefsin şehvâtıyla istimâ' eylese ol harâmdır. Ve kim ki onu sıfat-ı mübâh üzerine akılla işitse; meselâ câriyesinden veyâhut zevcesinden ol şüphelidir. Zîrâ ki onda lehv dâhil olur. Ve kim ki onu bir kalple dinlese ki ol kalp onun ma'nâsını fehm edip ondan Allâh Teâlâ'nın eltâf-ı nesîmlerini koksa ve dahi ondan Hakk Teâlâ hazretine talep ve şevk ziyâde olsa ol mübâhtır.”<sup>219</sup>*

“Terceme-i Avârif”te sahabe, tabiin ve öncü sûfilerden nakiller ile semâ'ın kesin olarak reddedilmesinin mümkün olmadığı gibi, âdâb ve şartlarına uyulmaksızın mutlak müsâmahanın gösterilemeyeceği ise şöyle ifade edilmektedir:

*“Kim bu kelâm sahîh kelâmdır. Pes semâ'ı mutlakâ men' etmenin ve dahi semâ' mutlakâ harâmdır demenin aslâ ma'nîsi yoktur. Kurrâ-i mütezehhidîn ona mübâlağayla inkâr ettiklerinleyn ve dahi ona mutlakâ helâldir demenin dahi ma'nîsi yoktur. Şol kimseler kavli gibi ki onu âdet edinip onun şartlarını ve âdâblarını ihmâl edip ona meşgûl olmuşlardır.”<sup>220</sup>*

Bazı kimselerin özellikle nağme ile söylenen şiirlerin dinlenmesi olan semâ'ı fiska dâhil ederek ifratta ve bazısının ise onu tümüyle kabul edip şüphesiz haktır diyerek tefritte oluşlarından da şöyle bahsedilmektedir:

*“Eş'ârın elhân-ı tayyibeyle semâ'ında inkâr ettiler. Hattâ onu fiskdır dediler. Ve ba'zılar ona harîs olup ayıttılar: Ol vâzih haktır dediler ve bunlar her iki tarafta ifrât ve tefrîd ettiler.”<sup>221</sup>*

### 3.8. Semâ'ın Faydaları

Cüneyd-i Bağdâdi semâ'ı Allah Teâlâ'nın rahmetine vesile olan üç durumdan biri olarak görmektedir<sup>222</sup>:

*“Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî rahmetullâhi aleyh aydır: Sûfiyye üzerine Allâh Teâlâ hazretinin rahmeti iner üç yerde. Birisi yiyecek yerken, zîrâ ki onlar fâka vaktinde yerler. Ve birisi müzâkere ve*

<sup>218</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 219b.

<sup>219</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 205b.

<sup>220</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 205b.

<sup>221</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 205a.

<sup>222</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 222.

*muhâvere vaktinde, zîrâ ki ki onlar siddîklar makâmâtını ve enbiyâ ahvâlini söyleşirler. Birisi dahi semâ' vaktinde zîrâ ki onlar vecd ile dinleyip Hakk'ı hâzır görürler.*"<sup>223</sup>

Semâ' gece ve gündüzü ibadet ve ihyâ ile geçirmeye sevk eder. Açlığı unutturarak güç ve kuvvet verir ve sûfîyi vecde erdirir. Bu semâ' zikr-i ilâhi mesabesindedir. Rûveym suflerin semâ' anındaki vecdini şöyle tarif eder:

*"Onlar semâ'a vaktinde meânîye muttali' olurlar ki ol meânî kendilerden gayrıdan gizlidir ve kendilerinden gayrı kimse ol meânîye muttali' değildir. Ve ol meânî onlara aydır ki: Bizden gayrıyı terk edip bize yöneltirler. Lâcerem onlar dahi onunla şâdân olup mütena'im olurlar. Pes ol vakit hemen onlara hicâb vâki' olur. Lâcerem onların şâdlığı ağlamaya avdet eder. Pes ba'zısı giyeceğın yırtar ve ba'zısı feryâd eyleyip ağlar ve ba'zısı sayhalar eyler.*"<sup>224</sup>

Ariflere göre semâ' ba'zıları için şifa, bazıları için gıda, bazılarına ferahlık vesilesidir;

*"Arifler aydırlar: sema' ba'zı kavme devâ gibidir ve ba'zı kavme gıdâ gibidir ve ba'zı kavme mirvaha gibidir ki onunla râhat olur aksâm-ı bükâyına avdet ettiğindendir.*"<sup>225</sup>

Zikr-i ilâhî mesabesindeki semâ' ile kalbi saf hale gelen bahtiyar sûfler, kendilerini kulluğa adanarak Hakk'a olan şevk ve iştihaklarını artırmaktadırlar.

### 3.9. Semâ'ı Savunanlar

Sühreverdî, semâ'ı reddedenleri sünnet ve rivayetlerden habersiz olmaları, iyi amelleriyle mağrurlanıp aldanmaları ve tabiatları gereği semâ'ın lezzetini tadamamaları sebeplerine bağlı olarak ayırmaktadır. Sünnet ve rivayetlerden habersiz olarak semâ'a karşı çıkanlara Peygamber'in (s.a.v) Habeşlilere raks hususunda verdiği ruhsat ve Hz. Aişe ile birlikte onları izlemesi gibi rivayetlerin ulaştırılması gereğini ifade eder:

*"Semâ'a karşı çıkanlara şol hadis ki Aişe anamız nakl eyledi. Ve dahi ahbâr ve âsâr ki bu bâb da zikr olundu. Ve dahi Rasûl aleyhisselâm Habeşeye raksa ruhsat verdiği ve Âişe anamız onlara Rasûl hazretiyle nazar ettiği hadîsleri ve ahbârı ona nakl eylerler. Tâ ki ol inkârından rucû' eyleye.*"<sup>226</sup>

İyi amelleriyle mağrurlanıp aldanarak semâ'a karşı çıkanlara, ibadetlerin organların meşguliyetinden ibaret olmadığını, amellerin kıymetinin kalpteki niyet ile değerlendirileceğini ve şiirin bunun üzerinde ne derece etkili olduğundan şöyle bahsedilmelidir:

<sup>223</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 206b.

<sup>224</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 206b-207a.

<sup>225</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 224a.

<sup>226</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifu'l-Maârif*, 211b.

*“Ve ammâ şol münker ki a’-mâl-i ahyârdan mağbûndur. Ona ayıtarlar: Senin ibâdetin Allâh Teâlâ hazretine seni yakîn kılar. Ol ibâdette niyyet sâdıka olduğu için ve eğer ol ibâdette niyyeti sâdıka ve sahîha olmayacak olursa cevârihün a’-mâlinin aslâ kadri ve kıymeti yoktur. Niteki Rasûl aleyhisselâm buyurur: “inneme’l-a’-mâlu bi’n-niyyâti ve li külli imriin mânevâ” Pes şî’rden bir beyit işiten fakîr vakti ki ondan bir mânâ fehmi eylese, ona ol âhîret andırsa ve dahi ol Hakk Teâlâ’nın lutfunu veyâhut onun kahrını andırsa, ol dahi ol vakitte şâd olsa veyâhut melûl olup münkesir olsa, şöyle ki onun kalbi bunlarınla ol vakitte dolsa ol, ol vakitte Allâh Teâlâ hazretine zâkir olur.”<sup>227</sup>*

Tabiatları gereği semâ’ın lezzetini tadamayarak semâ’a karşı çıkanlara, ruhunu terbiye etmek isteyen semâ’ı inkâr etmesini abes bularak, bir şeyi yaşamadan, aslına vakıf olmadan karşı çıkılamayacağını söyler ve şöyle eleştirir:

*“Ve vakit olur ki câmidü’t-tabi’ adîmü’z-zevkler semâ’a inkâr ederler, onların zevkleri olmadığı için. Niteki innînler ve puluçlar cimâ’ lezzetini bilmezler ve körler cemâl envârını görmekten mahrûmlardır. Ve musîbetlere vâkı’ olmayan “inna lillahi ve inna ileyhi raciun.” [sure Bakara âyet 156.] demez. İmdi şol muhîbler ve âşıklara sen nice inkâr edersin. Kim onların bâtınında aşk ve muhabbet ve şevk perverde olmuş ola. Ve dahi onların zâhirleri ve bâtınları aşk ve şevk odunda muhterik olmuş ola. Ve dahi onların âlem-i ilâhiyyeye ve onun kurb-i fezâsına tayyâre rûhları, nefsi emmâre kafesinde mahbûs olup dururken. Nâgâh onun vatanından üns kokularını koksalar ve irfân ve dostluk leşkerinin tavâliî ve karavulları ve elçileri zâhir olsa. Hâl budur ki onlar bu dâr-ı gurbette hicrân ve ayrılık zehirlerini çanak çanak nûş eyleseler. Ve mücâhede e’yâsının ve yüklerinin altında inleyip zârilikler eyleseler. Ve ne kadar ciddi sa’y ederlerse müşâhede âlemine yol bulmasalar ve her bâr kesreti a’-mâl kademiyle menâzil-i nefsi kat’ eyleseler. Ka’be-i visâle yakîn olmasalar ve onlardan ârzûlar hicâbı götürülmeseydi. Lâcerem onlar bir kasîde veyâhut bir nesne işitip kendilerin ahvâline nazar edip, dosta müştâk olup, sayhalar ve âhlar ve inilteler etmekle râhat olsalar.”<sup>228</sup>*

İsmail Ankaravî “Minhâcu’l-fukara” isimli eserinde semâ’ı reddedenlere karşı Sühreverdî ile aynı istikamette bir tavır sergileyerek semâ’ ve mûsikînin fikhî hüküm açısından tahrîm edilemeyeceğini, semâ’ı inkâr edenlerin nasslardan bi-haber olmakla beraber, haberdar olanların da tasavvufî zevk, bilgi ve aşktan uzak olduklarını savunur.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü’l-Maârif*, 211b-212a.

<sup>228</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü’l-Maârif*, 212b-213a.

<sup>229</sup> Semih Ceylan, “Semâ’ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî”, *Tasavvufî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9, sy. 22 (2008): 204-205.

Müstakîmzâde Süleyman Saadettin, “Makûlât-ı Devriyye” isimli risâlesinde semâ’ı “bid’at-i hasene” olarak nitelendirmektedir.<sup>230</sup> Semâ’a “bid’at-ı seyyie” diyenlere cevâben “Terceme-i Avârif”te sünnetin emrettiğini ortadan kaldırmadığına yönelik bir savunma yer almaktadır:

“Bir kişi ayıtsa ki: hey’et üzerine müctemi’ olmak bid’attır. Biz ona ayıtırız ki: Bid’at-i memnû’a oldur kim sünneti me’mûreye zarar getire imdi mâdem ki ol sünnete zarar getirmeye ol kayırmaz”<sup>231</sup>

Cüneyd Bağdadî’ye göre hikmet içeren besteli şiirler, Allah Teâlâ’nın evliyâsının kalplerini kuvvetlendiren bir askere, bir orduya benzemektedir.<sup>232</sup>

Ulema ve fıkıh âlimlerinden İmam Malik b. Enes ve İmam Şafî semâ’ı mübah kabul etmişlerdir. İmam Şafî dinî, vicdanî ve insanî duyguları zedelemeyecek sözler bulundurmayan şiire cevaz vermiştir.<sup>233</sup>

Hucvirî, “Hikmet, öğüt, Allah’ın ayetlerinde istidlâl, Hakk’ın şahidleri ve tecellileri gibi nesir olarak söylenmesi ve dinlenmesi helâl olan şeylerin nazmı (şiir halinde söylenmesi ve dinlenmesi) helâldir” demektedir.<sup>234</sup>

Semâ’ın takrîrî bir sünnet olduğunu savunanların ortak delillerine göre sahabeden Hz. Ali, Hz. Zeyd ve Hz. Cafer; Hz. Peygamber’in iltifatlarının coşkusu ile ayağa kalkıp düzensiz biçimde hoplayarak dönmüşler, bir nevi raks etmişlerdi. Yaptıkları bu hareketler semâ’ı savunanlar tarafından sahabelerin yaptığı ilk semâ’ olarak kabul edilmektedir.<sup>235</sup>

Terceme-i Avârif’te Allah Teâlâ’nın nimetlerinden, O’na kulluk ve ibadetten, cennet ve cehennemden bahsedip, teşvik eden semâ’ın inkârının söz konusu olmadığı dile getirilmektedir:

“...kasîdeler ki onda cennet ve nâr zikri ola ve dahi ol kasîdeler sâmiî dâr-ı karâra teşvîk eyleyip melik-i cebbârın ni’metlerini vâsf eylese ve dahi ol kasîdeler ibâdâtı zikr edip hayrâta terğîb eylese ona inkâr etmenin aslâ ma’nâsı yoktur.”<sup>236</sup>

### 3.10. Semâ’ın Âdâbı

Sûfilere göre hoşâ giden bestelerin, zevk alarak dinlenen güfte ve şiirlerin dinlenmesine dinimizde sakınca yoktur diyebilmek için, dinlenenin haram bir şey içermemesi, nefsin kötü

<sup>230</sup> Mustafa Demirci, “Makûlât-ı Devriyye’de Müstakîmzâde Süleyman Sa’adeddîn’ in Mûsikî ve Semâa Dâir Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, sy.1 (Aralık 2014): 182.

<sup>231</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü’l-Maârif*, 216a.

<sup>232</sup> Uludağ, *Cüneyd-i Bağdadi*, 154.

<sup>233</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 269.

<sup>234</sup> Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 551.

<sup>235</sup> Demirci, “Makûlât-ı Devriyye’de Müstakîmzâde’nin Mûsikî ve Semâ’a Dâir Görüşleri”, 181.

<sup>236</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü’l-Maârif*, 206a.

arzularını uyandırmaması icâb etmektedir.<sup>237</sup> Ancak aklî ve dinî ölçütlerle uyumlu olan güzel ses semâ'a öncülük edebilir. Bu semâ' Hak'tan gelen ve insanları Hakk'a çağırان bir mesajdır. Onu iyi niyetle dinleyen, hedefine ulaşır.<sup>238</sup>

Şu hâlde sâdık bir mürîd semâ'dan önce Hakk'ın rızasını umarak, sağlam bir niyetle, mârifet yolunda ilerleme arzusu ile nefsin hevâ ve heveslerine kapılmadan, öncesinde istihâre ederek semâ' meclîslerine katılmalıdır. Mecliste hazır bulunduğunda ise sâdık ve vakur olmalıdır. Bu husus "*Terceme-i Avârif*"te şöyle geçmektedir:

*"İmdi şöyle bilgil ki tasavvufun aslı ve bünyâdı gerçeklik üzerinedir her hâlde pes sâdık mürîde öyle gerekmez kim bir mecma'aya hâzır olmaya kasd eyleye kim ol mecma'da semâ' ola illâ niyyeti hâlis Allâh için eylediğinden sonra ol mecma'aya varmaya kasd eyleye. Ve dahi ona varmaktan irâdeti ve tâlebi ziyâde olsun diye vara ve hazer eyleye. Kim nefsin meyliyle ve hevâsıyla hâzır olmaya. Ve dahi öyle gerektir kim onun gibi meclise hâzır olmak dilese evvelâ istihâre eyleye. Ve Hakk Teâlâ'dan dileye kim onda varacak onun hâlinde ve talebinde ve irâdetinde ziyâde bereketler vere. Vakti ki ol meclise hâzır olsa onda sıdkla ve vakârla sükûnetle ve huzûrla otura."*<sup>239</sup>

Ebu Bekir el-Kettâni'den bir başka semâ' adabı olarak; vecd, şevk ve taşkınlıktan sakınmanın gereği şöyle rivayet edilmektedir:

*"Ebû Bekir Kettânî aydır: Müstemi'a semâ'da vâcibdir kim semâ' vaktinde vecd-i şevki ve galebe-i vârid-i izhâr eylemeye ve hareket edip ıztırâb eylemeye ve vecd istid'â etmekten sakına. Ve onda hareket etmekten dahi sakına. Mehmâ-emken seyyemâ şeyhler ve fâzıllar huzûru ola."*<sup>240</sup>

Serrâc tevbe, yöneliş, talep, inâbe, huşu ve havf sıfatlarını taşıyan bir semâ'ın dünya kirlerinden arınmış, insanlardan bir şey ummayan ve ilâhi sınırları kollayan, kendisini muamele ve mücâhedeye teşvik eden duygular taşıması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>241</sup> İsmail Ankaravî semâ' edenin öncelikle şeriat, hakikat ve tarikat âdâbına muhâlif olup kalbini öldürmemiş, kalbini dünya sevgisi ve masivâdan arındırmış, kin, kibir, haset ve buğz gibi kötü hasletleri bulundurmamış olması gereğini vurgulamaktadır. Bu sıfatlar ile muttasıf olanın semâ'ı oyun ve eğlenceden ibaret, deve ve horoz raksına benzetmektedir. Ayrıca semâzen edeben, vecd galebe etse dahi gücü yettiğince kendini zapt etmelidir.<sup>242</sup> Bu görüşünü destekleyen bir rivayete göre Cüneyd Bağdâdî sohbeti sırasında bir mürîdinin devamlı bağırarak kendinden geçmesini hoş

<sup>237</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 614.

<sup>238</sup> Cebecioğlu, "semâ" md., 233.

<sup>239</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 225a.

<sup>240</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 225a.

<sup>241</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 279.

<sup>242</sup> Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 123.

karşılamayarak uyarmıştır. Bunun üzerine mürîd kendini tutarak, buram buram terlemiş ve bu sıkıntı ile bir gün canını teslim etmiştir.<sup>243</sup>Hacı Ahmed Bigavî “*Terceme-i Avârif*”te bu nakilden sonra, bir tanecik cânânı bulan aşğın, değersiz canı terk edişini anlatan bir beyite yer vermektedir:

*Tü cünân dâni ki iyne âsân büved*  
*Belki kemter çiz terk-i cân büved*<sup>244</sup>

Sûfilerin, kendilerini anlamayarak inatçı bir inkâr ile semâ’ı reddeden, aynı duyguları paylaşmayarak semâ’dan zevk almayan, cemaatin vaziyetini bozup, kendinden olmayanlar ile bir arada bulunması mekruh kabul edilmiştir.<sup>245</sup> Bu husus “*Terceme-i Avârif*”te şöyle aktarılmıştır:

*“Ve dahi sûfilere mekruhtur. Kim kendiler cinsinden olmayan kimseyi semâ’ları vaktinde meclislerine hâzır kılarlar. meselâ zâhidler gibi ki onların semâ’dan zevkleri olmaya ve sâhib dünyâ gibi ve vecdi tekellüfle ihtiyârla edenleri dahi meclislerine ihzâr etmeyeler. Tâ ki kendilerin vakitlerine teşvîş getirmeye.”*<sup>246</sup>

Sema'a karşı çıkanlardan bazılarının gerekçesi semâ’ için gerekli olan ihvâna sahip olmayıp, yabancılar ile karşı karşıya gelmekten imtina etmeleridir.<sup>247</sup> Semâ’ şu üç şeye muhtaçtır. Zaman, mekân, ihvân.<sup>248</sup> “*Terceme-i Avârif*”te ihvânın gereği için şöyle denmiştir:

*“Pes ârifler semâ’ı istimâ’ etmezler illâ ehl-i semâ’dan ehl-i semâ’ ile. Lâcerem çünkü ihvân kalmadı. Onlar dahi semâ’ı terk eylediler.”*<sup>249</sup>

## Sonuç

Bireysellikten çıkıp, belli kurallara bağlı olarak, toplu şekilde yapılan semâ’; İslâm dininin aslından olmayan ve hakkında kesin hüküm bulunmayan bir fiildir. Âlimler semâ’ı kendi bakış açılarına göre değerlendirmiş ve bu doğrultuda ayet ve hadislerden delillendirmek, itibar olunan İslâm âlimlerinin görüşlerinden desteklemek suretiyle bir hüküm ortaya koymuşlardır. Mübah görülen semâ’da ortaya koyulan hükümler dikkate alındığında dinin açık bir emrine yahut yasağına aykırı olmamakla beraber, semâ’ edenin zihni ve kalbi durumunun esas alındığı görülmektedir. Kişinin fikrinde ve yüreğinde saklı olan sır ne ise semâ’ ona güç katar. “Yaratan

<sup>243</sup> Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 124.

<sup>244</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 225a-b. (Bu kısım *Avârifü'l-Maârifin* aslından olmayıp Hacı Ahmed Bigavî'nin tercümeyle kendisinin eklediği bir kısımdır.)

<sup>245</sup> Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 419.

<sup>246</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 230a.

<sup>247</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 290.; Uludağ, Cüneyd-i Bağdadi, 151.

<sup>248</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 191-264.

<sup>249</sup> Bigavî, *Terceme-i Avârifü'l-Maârif*, 216b.

Rabb'inin adıyla oku"<sup>250</sup> hitabını dikkate alan bir sûfi, aynı zamanda yaratan Rabb'inin adı ile dinlemeye de kastetmiştir. Hayatına istikâmet verecek Hakk'ın kelâmını, Rasûlün sünnetini ve dahi nizâmî âlemdeki hoş sadâları bu kast ile dinlemektedir. Rabbi kendisinin işiten kulağı olmuş, dünya kaygı ve menfaatlerinden arınıp, mücâhede silahının öldürdüğü bir nefis ile ve ilâhi hitâba yönelip uyanarak, dirilen bir kalp ile semâ' eden kulun semâ'ı ittifakla müstehap görülmüştür. Böyle kimselerin semâ'ı da raks'ı da deveranı da onları hedeflerinden şaşırtmaz. Henüz belli bir ilmî seviye ve kalbî kıvam kazanmamış, Cenâb-ı Hakk'ı isim ve sıfatları ile tanıyıp, mârifete ulaşmamış müridin semâ'ı kerih görülmüştür. Böyle kimselerin şerefli makamlara ulaşmayı amaçladıkları semâ'da vârid olabilecek hallerin, şeriat bilgisi ve ölçüsü dışında olup, fitneye sebebiyet vermesi muhtemeldir. Kendisinden sâdir olan samimiyetsiz hareketler ile riya kokan hallerin, insanın şeref ve hürmetini, semâ' ehlinin vakar ve onurunu zedelemesinden imtinâ edilmektedir. Dinimizde her hususta olduğu gibi ifrat ve tefritten uzak, şer'i sınırlara riayet ederek, sahih ve halis niyetle yapılan semâ'da sakınca olmadığı genel olarak kabul edilen bir görüştür.

### Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3.Basım, 2009.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. Minhâcu'l-Fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılahları. çev. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefâ Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahihu 'l-Buhari, Mektebetü'l-İslâmi, İstanbul 1979.
- Bigavî, Hacı Ahmed b. Seyyid. Esrâri Fatihati'l-Kitab. İstanbul: Şehid Ali Paşa, 41: Süleymaniye Ktp.
- Bigavî, Hacı Ahmed b. Seyyid. Terceme-i Avârifü'l-Maârif. Bursa: Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, 4443A, 1a - 224b.
- Bigavî, Hacı Ahmed b. Seyyid. Terceme-i Şir'atü'l-İslâm. Ankara: Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 30.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. Osmanlı Müellifleri, çev. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen. 1 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1. Basım, 1972.
- Can, Fikret. "Sühreverdî'nin Avârifü'l-Ma'ârif Adlı Eserindeki Tasavvufî Kavramlar". Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020. Erişim 20 Aralık 2022.

<sup>250</sup> (Alak 96/1)

[https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=GV\\_tCsDe1pkCGXrJaMnfbQ&n o=mWp3ZVNSNrbe7w9s76BK0g](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=GV_tCsDe1pkCGXrJaMnfbQ&n o=mWp3ZVNSNrbe7w9s76BK0g)

Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), "Semâ" md.,233.

Ceyhan, Semih. "Semâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 36: 55-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ceyhan, Semih. "Semâ' ın Mâhiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî", Tasavvufi ve Akademik Araştırma Dergisi, 9, sy. 22 (2008): 204-205.

Çatak, Adem. "Şihabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. Erişim 20 Aralık 2022.

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/28965>

Demir, Ziya. Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1.Basım, 2007.

Demirci, Mustafa. "Makûlât-ı Devriyye'de Müstakîmzâde Süleyman Sa'adeddîn' in Mûsikî ve Semâa Dâir Görüşleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/1 (Aralık2014),171-190.Erişim 20 Aralık 2022.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4280/254706>

Hucvirî. Keşfu'l -mahcûb Hakikatın Bilgisi. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım,1996.

İşler, Necati. "Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslam Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)". Eskiye 41 (Eylül 2020),775-812. Erişim 20 Aralık 2022.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1187948>

Kara, Mustafa. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 17. Basım, 2017.

Kelâbâzî. Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, Basım,1992.

Kuşeyrî, Abdulkerim. Kuşeyri Risalesi Sufilerin İnanç ve Ahlakı. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 14. Basım, 2019.

Kübra, Necmüddin. Usûlu Aşere Risâle İle'l-Hâim Fevâihü'l Cemâl Tasavvufi Hayat, çev. MustafaA Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.

Öngören, Reşat."Sühreverdîyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38: 45. Ankara: TDV Yayınları, 2010.



- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr. el-Lüma' İslam Tasavvufu. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Sühreverdî, Şehabeddin. Avârifü'l-Ma'ârif Tasavvufun Esasları. çev. Hasan Kâmil Yılmaz – İrfan Gündüz. İstanbul: İber Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Tan, Nedim. "Avârifü'l-Ma'ârif ve Osmanlı Tasavvuf Düşüncesine Kaynaklığı". Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları, ed. Fuat Aydın - Metin Aydın - Muhammed Yetim. 687-691. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Uludağ, Süleyman. Cüneyd-i Bağdadi. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Uludağ, Süleyman, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'. İstanbul: Uludağ Yayınları, 1. Basım, 1976.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 12, sy. 23 (Mayıs 2017): 49-166.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Sühreverdî Şehabeddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38: 40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



# Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3  
Volume / المجلد: 3

Sayı: 5  
Issue / العدد: 5

Haziran 2023  
June / حزيران 2023

Dr. M. Bekir GÜLTEKİN

*Diyanet İşleri Başkanlığı,  
Ankara/Yenimahalle Müftülüğü  
Uzman Vaizi  
m.bekirgultekin@hotmail.com*



ORCID: 0000-0001-5171-7974

KUR'AN VE SÜNNETTE İDEAL ÂLİMİN  
ŞAHSİYETİ

THE PERSONALITY OF THE IDEAL  
SCHOLAR IN THE QUR'AN AND SUNNAH

## Atıf:

Gültekin, M. B. (2023). Kur'an ve Sünnette İdeal Âlimin Şahsiyeti. *Din ve İnsan Dergisi*. 3 (5), 105-130.

## Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 18.04.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 12.06.2023

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2023

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 105-130

## İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

## KUR'AN VE SÜNNETTE İDEAL ÂLİMİN ŞAHSİYETİ

### THE PERSONALITY OF THE IDEAL SCHOLAR IN THE QUR'AN AND THE SUNNAH

#### Özet

Toplumsal şahsiyetleri tanımlamak için üretilmiş "ideal tip" kavramı; toplumsal bir gerçekliğin kendisiyle test edildiği ve zihinsel bir insanın ürünü olmakla birlikte olguya hükmedebilen analitik bir tasavvur olarak sosyolojinin önemli kavramsallaştırmalarından biridir. Böylece oluşturulan tipolojiler toplumsal şahsiyetlerin belirgin ve ayırt edici özelliklerini ortaya koyarlar. Bu kavramsallaştırma çerçevesinde İslam'ın temel naslarıyla vasıfları belirlenmiş ve hemen her zaman İslam toplumunda çok önemli bir toplumsal şahsiyet ve olgu konumunda bulunan "âlim" gerçeğinin değerlendirmesini yapmak mümkündür. Hz. Peygamberin vefatına kadar olan süreç içerisinde naslarda belirlenmiş âlimin özellikleri esas alınarak, tasviri yapılacak belirgin ve somut bir ideal âlimin şahsiyeti, sonradan farklı toplumsal hayatlarda yaşanabilecek her âlim tecrübesini anlamak için bir prototip olma özelliğini taşıyabilir.

İdeal alimin şahsiyetinin özelliklerini tespiti yönelik yapılan bu araştırmada, birincisi kendi nevi şahsına münhasır yani doğrudan ilmi özellikleri, ikincisi de toplumda iyi bir Müslüman-insan olma özellikleriyle ilgili olmak üzere başlıca iki temel kategoride toplanabilecek vasıflarının bileşimi ile âlimin ideal bir toplumsal şahsiyet oluşturduğu sonucuna varılmıştır. Bu şahsiyeti oluşturan Kur'an ve Sünnettir. Kur'an ve Sünnet, bu ideal şahsiyetin prototipini farklı anlatım ve tasvir yöntemleriyle belirlemiştir. Kur'an ve Sünnette, o güne kadar yaşanmış ve içinde olumlu olumsuz örnekler barındıran ehli kitap âlim/uleması, peygamberlerin ve bazı hikmet sahibi insanların bu konudaki örneklikleri/beyanları ve doğrudan didaktik olarak âlimin vasıflarının öğretilmesiyle tipleştirilmiş ideal bir alimin tasvirinin yapıldığını söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Âlim, İdeal Tip, Toplumsal Şahsiyet.

#### Abstract

The concept of the "ideal type" that has been developed to define social personalities is one of the important conceptualizations in sociology, representing an analytical conception that tests a social reality and is a product of mental construction. These typologies reveal the distinct and distinguishing characteristics of social personalities. Within this conceptual framework, it is possible to evaluate the prominent and significant social personality and phenomenon of the "scholar," which holds a crucial position in Islamic society, based on the fundamental principles and qualifications of Islam. By considering the characteristics of the scholar as defined in the scriptures until the time of Prophet Muhammad's passing, it becomes possible to construct a vivid and tangible ideal scholar as a prototype for understanding the experiences of scholars in different social contexts.

In this research aimed at determining the characteristics of the ideal scholar's personality, it has been concluded that the scholar forms an ideal social personality through the combination of two main categories of qualities: firstly, the unique and direct intellectual attributes, and secondly, the qualities related to being a righteous Muslim and a good human being in society. The Quran and the Sunnah constitute the foundation of this personality. Through various narrative and descriptive methods, the Quran and the Sunnah have identified the prototype of this ideal personality. It is worth mentioning that the Quran and the Sunnah have typified the ideal scholar through the teachings of the qualities

of scholars, including examples of scholars and religious scholars from the People of the Book who had both positive and negative aspects.

**Keywords:** Sociology of Religion, Scholar, Ideal Type, Social Personality.

## Giriş

Mecelle'nin külli kaidelerinden 64. Maddenin<sup>1</sup> işaret ettiği gibi, her mutlak olan kavram, kendi kemaline masruftur.<sup>2</sup> Kur'an'ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde "âlim" kelimesi de mutlak bir kavram olarak, her şeyi bilen Yüce Allah'ın bir sıfatı anlamında birçok defa zikredilmektedir.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de "ilm" kavramının türevi olarak âlim olma vasfı, başta insan olmak üzere yaratılanlar için de kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Ancak ilim ve âlim kavramları Allah'ın zatı ve başta insan olmak üzere yaratılanlar için kullanıldığında derinlik ve mahiyet itibarıyla farklılık arz etmektedir.<sup>5</sup> Kur'an'da âlim insanlar için daha çok "ulema" ifadesinin kullanılması,<sup>6</sup> bir zümre olarak bu özelliklere sahip insanların diğer insanlara nazaran kendilerini geliştirmiş olmalarından dolayı farklılıklarını gösterirken, Allah'ın küllî bilgisi karşısında bu tür bilgeliklerin çoklu ve sınırlı bilgelikler olduğunu göstermek için olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda âlim denildiğinde Yüce Allah'ın zatı anlaşılırken, Allah'ın sonsuz bilgisi karşısında insanoğlunun bilgisi, sınırlılığını da ima ederek âlimler/ulema şeklinde çoklu ancak cüzi bilgelikler şeklinde ifade edildiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Ulemâ'u Beni İsrail<sup>7</sup>, Ahbar<sup>8</sup>, Rabbaniyyun<sup>9</sup>, kitap yüklü<sup>10</sup> ve tefsirlerde Bel'am b. Bâûrâ adında bir bilgin<sup>11</sup> olduğu belirtilen "ayetlerimiz hakkında kendisine bilgiler verdiğimiz kişi,"<sup>12</sup> gibi kavramlarla anlatılanlar da yaşanmış bilgi taşıyıcılıkların farklı toplumsal yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu zümreler mutlak bir âlim şahsiyetini ortaya koymuyor. Âlim olarak bilinen farklı bilgi taşıyıcılarının yaşanılmış toplumsal yansımalarını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Allah'ın bir sıfatı olarak âlim kavramının, O'nun sınırsız ilmi karşısında sınırlılığı da göz ardı etmeden insandaki tecellisini belirtmek için insanlar için de

<sup>1</sup> Bkz. Ali Bakkal - Zehra Sula, "Mecelle'deki Külli Kaidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/43 (2019), 92-110. Mecelle'nin ilgili maddesi şöyledir: "Mutlak, itlak üzere cari olur. Eğer nassen yahut delâleten takyid delili bulunmaz ise".

<sup>2</sup> Esat Arsebük, "Türkiye'de Medeni Hukukun İnkişaf Safhaları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1943), 7-19.

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/108-109.

<sup>4</sup> İnsanların haricinde başka varlıklar da kendilerine verilen yetenek çerçevesinde bilgi sahibi olmaları söz konusudur. Örneğin kendi bilgi seviyeleri için Bakara Suresi 33. ayetinde meleklerin; "Senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur." dedikleri ifade edilmektedir.

<sup>5</sup> Mustafa Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 45-46.

<sup>6</sup> Fâtır 35/28; Şuarâ 26/197.

<sup>7</sup> Şuarâ 26/197.

<sup>8</sup> Tevbe 9/31; Tevbe 9/34.

<sup>9</sup> Mâide 5/63.

<sup>10</sup> Cuma 62/5.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Taberî Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, (İstanbul: Hisar Neriyyat, 1996), 4/149-150.

<sup>12</sup> A'râf 7/175.

toplumda kullanıldığını da görmekteyiz. Bu anlamda “âlim” kelimesi kullanıldığında artık kemaline masruf şekilde insan için ideal bir bilen insan şahsiyetinin kast edildiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmanın konusu da bu anlamda, ideal âlimin şahsiyetidir.

İslâm dininin kendine özgü bir bilgin tanımı vardır ki buna âlim denilir.<sup>13</sup> Müslümanların sosyal yaşam ortamında “âlim” denildiğinde, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde açık veya kapalı olarak ilgili beyanlardan çıkarımlarda bulunmak suretiyle ortaya konulan genel bir ideal âlimin profili anlaşılmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamberin hayatı boyunca tecrübe edilmiş bir sosyal yaşamla, tahayyül edilebilecek bir ideal âlim şahsiyetinin İslam’ın temel nasları olan Kur’an ve sünnette kapsamlı bir biçimde tasvir edildiğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşımı, sosyolojik nesnel yaklaşımın önemli kavramsallaştırmalarından biri olan ideal tip kavramsallaştırması<sup>14</sup> çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte kullanılma biçimi itibarıyla burada “ideal” kavramına, gündelik dildeki felsefi, ahlaki, düşünsel ve öznel yaklaşımları ifade eden iyi, güzel, mükemmel ve üstün olma gibi vasıfları da ima edecek anlamların<sup>15</sup> yüklenmesi mümkündür.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Şahsiyet, bir ferden sosyal hayat içinde alışkanlıklarını, davranışlarını, tutumlarını, dış görünüşünü, yeteneklerini, konuşma tarzını ve çevresine uyumunu içine alacak şekilde onun toplumsal rolünün tamamını kapsayan ahenkli bütünlüğünü ifade eder.<sup>16</sup> Sosyolojide toplumsal şahsiyetlerle ilgili birçok tipoloji geliştirilmiştir. Tipolojiler şahsiyetlerin belirgin ve ayırt edici vasıflarını ortaya koyarlar.<sup>17</sup> Taksonomi olarak da ifade edilen tipoloji, bir sınıflandırma ve sınıflandırdıklarını açıklama yöntemidir. Bu yöntemle farklı dini ve sosyal kişilikler ve yapılar tanımlanır.<sup>18</sup>

Sosyal şahsiyet tiplendirmelerinin en belirgin olanı şudur; özellikleri en bariz olanı, dolayısıyla diğerlerinden kesin ve akılcı ayrımlarla ayırt edilebilineni sosyal gerçeklik hayatının dışında yani fikriyatta bir ideal tip olarak tanımlamaktır. Oluşturulan ideal tipler, gerçekliğin kendisiyle test edildiği tiplerdir.<sup>19</sup> Buna göre ideal tipler, zihinsel olarak inşa edilen, olgulara hükmedebilen ve olguların kendisiyle test edilebildiği tipolojilerdir. Bu tipolojiler analitik

<sup>13</sup> Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", 66.

<sup>14</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 107-108.

<sup>15</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 226-227.; Şükrü Halûk Akahın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005), 936.

<sup>16</sup> Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 163-164.

<sup>17</sup> Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 168-169.

<sup>18</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 713.

<sup>19</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 318-319.

inşalardır.<sup>20</sup> Bu inşayı yapacak olan araştırmacının tamamen olguya odaklanıp değer yargılarından bağımsız olarak konuyu ele alması, oluşturulacak tipolojik tasavvurun nesnellik taşıması kaygısına dayanır.<sup>21</sup> Bu bakış açısının ürettiği bu soyut inşaların normatif değerlerden bağımsız olmasının gerekli görülmesi, bunların zihinsel inşasının duygu ve inançlardan azade bir şekilde rasyonaliteye bağlı birer araç kılma duyarlılığındandır. Olmuş bitmiş ve karar kılmış tarihsel veriler, bu ideal tipleri oluşturmada en verimli ve yardımcı kaynaklar olarak görülmektedir.<sup>22</sup> Burada ifade edilen nesnellik, rasyonellik ve değerlerden bağımsızlık ifadeleriyle kast edilenin araştırmacının konuya yaklaşım tarzıyla ilgili olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Yoksa araştırma konusunun öznellik taşıması ve bu öznelliklerin ortaya konulması ile ilgili bir kaygı değildir.

Gündelik dilde ideal kavramı kullanılırken ona yüklenen anlam, esasında yukarıda belirtilen sosyolojik anlamdaki ideal kavramının anlamından çok da farklı değildir. Sadece aralarında metodolojik vurgu farklılıkları olduğunu söylemek mümkündür. İdeal kavramı, Türkçe Sözlükte: "Düşüncenin tasarlayabileceği, bütün üstün nitelikleri kendinde toplayan"<sup>23</sup> şeklinde tanımlanırken, felsefi ve düşünsel anlamda ise; düşünülen bir olgu için; en iyi, en uyumlu, en yüksek, en yetkin ve en güzel gibi üstün şeylere karşılık gelen özellikler tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Buna göre; hem sosyolojik bakış açısıyla bir sosyal gerçekliği bütün yönleriyle tasvir edebilmesi, hem de gündelik dilde ve felsefi-düşünsel bakış açısında, üstün olanı tasvir edebilmesi yönleriyle Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içinde ideal âlimin bir prototipini çıkarmanın mümkün olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada Kur'an ve Sünnette geçen bir kavramı ilmi olarak incelerken, sosyolojinin "ideal tip" ve "tipoloji" gibi kavramlarını kullanmanın amacı indirgemeci veya eklektik bir yaklaşım ile konuyu ele almak değildir. Elbette Kur'an'ın ve sünnetin kendine has bir üslubu ve yaklaşımı vardır. Yapılacak bir Kur'an sosyolojisinde de bu üslup ve yaklaşım tarzının her zaman dikkate alınması gerekir.<sup>25</sup> Bununla birlikte temel İslamî referanslara dayanan ve özerinde ittifak edilen bir bilimsel metodun ortaya konulamadığı durumlarda, araştırma için verimli bir şekilde kullanılabilen genel geçer sosyolojik kavram ve metotlardan yararlanmak da kaçınılmazdır. Bu çalışmada böyle bir ihtiyaca binaen ilgili kavramlardan ve metotlardan yararlanılmıştır.

<sup>20</sup> Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 129, 131, 135.

<sup>21</sup> Kürşat Haldun Akalın, "İdeal Tip ve Kurumsal Yapı Olarak Toplumsal Faaliyet Tarzı", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Nisan 2008), 191-210.

<sup>22</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 107-108.

<sup>23</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005), 936.

<sup>24</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 226-227.

<sup>25</sup> Mehmet Bayyığıt, "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi", *İslam ve Sosyoloji*, ed. İhsan Toker, (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2013), 64-67.

Kur'an ve Sünnete göre âlimin şahsiyetinin değerlendirildiği bu çalışmada âlim kavramı, ilk çağrışımı olması muhtemel din adamı kavramından farklı olarak değerlendirilmiştir. Şüphesiz din adamının da ilim/bilgi boyutu olduğu gibi âlimin de din boyutu vardır. Çünkü din ile ilim ve inanç ile bilgi her zaman iç içe ve birbirleriyle ilişkilidir.<sup>26</sup> Zira Her kelimenin anlam örgüsü içerisinde yer alan akraba terimleri vardır. Âlim ve din adamı da bu şekilde birbirlerine akraba olan terimler olarak düşünülebilir.<sup>27</sup>

Din adamı, din konusunda uzmanlaşmış, dinî bilgi ve dinî amel boyutu olan bir kişiliği ifade eder.<sup>28</sup> Nitekim Kur'an'ı Kerim'de râsîhûne fi'l-ilm, ûtu'l-ilm, rabbâniyyûn, ahbâr, ruhbân, kıssîs, havârî ve ehl-i zikr ile ifade edilen kişiler hem din adamını tanımlıyor<sup>29</sup> hem de doğrudan ya da dolaylı olarak âlimi tanımlıyor. Dolayısıyla din gerçekliği özü itibariyle bilgi ile ilişkili olduğu için her din adamlığı da doğal olarak ilim/bilgi ile de ilişkilidir. Aynı zamanda dinî naslarda, âlim/ilim sahibi olanın dinden uzak olamayacağı, dolayısıyla her gerçek bilgi sahibinin hakikatin diğer bir boyutu olan dinle de ilişkili olacağı varsayılmıştır. Ancak Kur'an'ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde zikredilen âlim, dinî bilgi ile sınırlandırılmış bir bilginin ötesinde dini de içine alacak şekilde, Yüce Allah'ın yarattığı bütün varlıkla ilgili bir kişinin elde edebildiği/edebileceği bilgi seviyesiyle ilişkili bir şahsiyeti ifade eder. Çalışmada bu şahsiyetin özelliklerine odaklanmıştır.

Âlim, Müslüman toplum içerisindeki konumu itibariyle bir toplumsal şahsiyeti ifade eder. Bu şahsiyetin vasıflarının Kur'an ve Sünnette belirlenmiş ve Hz. Peygamber hayatta iken naslarla bir ideal âlim prototipinin şekillenmiş olduğu düşünülmektedir.

## 2. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Nitel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada, geçmişten günümüze intikal eden bilgi, belge ve kaynaklar araştırmanın temel verilerini oluşturmaktadır. Araştırma genel itibariyle bu kaynaklara dayandığı için bunlar araştırmanın odağını oluşturmaktadır.<sup>30</sup> Bir çalışmada kullanılacak kaynakların türü, özgünlüğü ve orijinalliyi araştırmanın geçerliliği ve güvenilirliği açısından önemlidir.<sup>31</sup> Bir çalışmada bütün verilerin dikkate alınması ve incelenmesi gerekmektedir birlikte verilerin tamamının kullanılması zorunlu değildir. Konu odaklı düşünerek veriler arasında seçimlerde bulunmak, sonra bunları kategorilere ayırarak, betimleme, analiz ve yorumlarda bulunmak suretiyle sonuca varmak mümkündür.<sup>32</sup> Bu çalışmada veri kaynaklarının

<sup>26</sup> Peter Berger - Thomas Lukmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 30/1(1988), 375-385.

<sup>27</sup> Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", 46.

<sup>28</sup> İbrahim H Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 26.

<sup>29</sup> Burhan İşliyen, "Kur'an-ı Kerim'in Din Adamlarını Dünyevîleşmeye Karşı İkazı", *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 499-524.

<sup>30</sup> Keith F Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş*, çev. Dursun Bayrak, (Ankara: Siyasal kitapevi, 2016), 180.

<sup>31</sup> Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005), 146.

<sup>32</sup> Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 146, 147.

başında Kur'an-ı Kerim gelmektedir. Onu takiben İslam dünyasında Kur'an-ı Kerim'den sonra dinin ikinci kaynağı olma vasfını taşıyan Buhârî'nin el Cami'us Sahîh'i ve güvenilirliği ile Buhârî'nin sahihini takip eden Müslim'in Sahîh'i esas alınmıştır.<sup>33</sup> Malik b. Enes'in Muvatta'sı ile birlikte birinci derecede güvenilir hadis kaynakları olarak kabul edilen bu üç eserin yanı sıra ikinci derecede güvenilir kabul edilen Tirmizî, Ebu Dâvud, Ahmed b. Hanbel ve Neseî'nin hadis kitaplarından yararlanılmıştır.<sup>34</sup> İslam kültüründe Hz. Peygambere isnadı açısından genel kabul gören kaynaklar dikkate alınmıştır.

İlim, ilme teşvik, ilmin fazileti ve ilim yolunda olmanın fazileti gibi konularla ilgili olduğu halde doğrudan âlimin şahsiyetiyle ilişkili olamayan ayet ve hadisler değerlendirilmeye alınmamıştır. Çünkü bu çalışmada odaklanılan konu, tipolojik olarak ideal âlimin şahsiyeti olduğundan sadece bu çerçeveye katkı sağlayan veriler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada âlim olgusunun ele alınan kapsamı, Hz. Peygambere vahyedilen Kur'an-ı Kerim'le ve konuyla ilgili Hz. Peygamberin sünnetinden gelen rivayetlerle sınırlıdır. Bu iki kaynağın ışığında alimin ideal tip özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam kültürü içerisinde âlimlik ile ilgili ortaya çıkan her gelişmenin birer inşa olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla âlimin şahsiyeti belirlenmeye çalışılırken, Hz. Peygamberin vefat tarihi, bu şahsiyetin de tamamlanmış olduğu tarih olarak varsayılmaktadır.

### 3. Bir İdeal Tip Olarak Âlimin Vasıfları

Âlimin toplumsal konumu ve sahip olduğu bilgi ve liderlik gücüyle toplumu etkileme potansiyeli büyüktür. Bu potansiyel farklı şekillerde kullanılabilir. Hz. Peygamber "İnsanların en şerhileri en şerhli âlimler, en hayırlıları da en hayırlı âlimlerdir."<sup>36</sup> diyor. Bu ifadeye göre toplumda farklı âlim profillerini görmek mümkündür. Toplumda âlim olarak kabul gören ve bilinen şahsiyetlerden bazıları çok hayırlı ve faydalı olarak tanımlanırken, yine toplumda âlim olarak bilinen bazı kişiler de çok hayırsız ve topluma zararlı olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu durumda İslam'ın temel naslarının öngördüğü ideal bir âlimin tanımının yapılmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

<sup>33</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 375-379.

<sup>34</sup> Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, çev. M. Yaşar Kandemir, (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1996), 94.

<sup>35</sup> M. Bekir Gültekin, *Dini ve İlmî İtibar Olgusu Olarak Ulemâ (Türkiye'de Üç Ulemâ Birliği Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 84-109.

<sup>36</sup> Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslâm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/445.



Âlim kimdir ve kimler âlim olma payesini hak ediyor? sorusunu her zaman tartışmasız bir şekilde cevaplayabilmek zordur. Bu zorluğun temel sebeplerinden biri bütün özellikleriyle ideal bir âlimi tipolojik olarak incelemenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Elbette bir âlimde bulunması gereken özellikleri belirten çok kıymetli eserler ve örnek olarak gösterilebilecek çok sayıda değerli âlimler vardır. Bununla birlikte çoğu zaman toplumsal dinî aidiyet duygusuyla âlim bir şahsiyetin tanımıyla ilgili birbirleriyle çelişen ve sübjektif denilebilecek âlim tanımlamalarının yapıldığı görülmektedir. Bunun neticesinde toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen ve bilinen bir âlim profilini ortaya koymak zorlaşıyor.

İslami naslarda vasıfları belirlenmiş âlimin şahsiyeti, bu yolda mesafe kat edecek olanlar için takip edilmesi gereken bir senaryo olarak düşünüldüğünde bu alanda yapılacak çalışmaların ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim kişiler, senaryodaki rolünü gerçekleştirebilmesi oranında başarı şansını elde ederler. İslam dinin temel naslarının öngördüğü alimler de Kur'an ve sünnette belirlenmiş özelliklere sahip olmaları nispetinde başarılı olacakları varsayılmaktadır.

Âlimin sahip olduğu bilgiyi ne tür bir bilgi olarak değerlendirmek mümkündür? Öncelikle şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki her şeyi bilen Allah'ın sahip olduğu bilgi bütün varlık alanıyla ilgili olduğu için bu bilgiyi dinî bilgi olarak sınırlandırmak bir yanılısma olur. Aynı şekilde Allah'ın Hz. Peygamber'e bildirdiği bilgiyi ve bu bilgi kaynaklarından beslenen âlimin bilgisini dinî veya din dışı şeklinde kategorize etmek de bir yanılısamadır. Bilgi için bir kategorileştirme yapılacaksa, ancak doğru bilgi -yanlış bilgi şeklinde kategorilere ayırmak mümkün olabilir.

Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde ilim kavramı, hem ilâhî bilgiyi (vahiy) hem de dünyevî bilgiyi kapsayacak şekilde kullanıldığı gibi ilim sahipleri olan âlimler de bu bilgiye sahip olanlar olarak tanımlanmaktadır.<sup>37</sup> İlk dönemlerde ilim denildiğinde Kur'an ve Hadis ilminin anlaşılması<sup>38</sup> o dönemde bu iki kaynağın tek bilgi kaynağı olmasından dolayı esasında anlaşılır bir şeydir. Bu anlayış için bile bu dönemdeki bilginin dinî bilgi ile sınırlı olduğu şeklinde yorumlamamak gerekir. Zira dışarıdan bir gözle bakıldığında Kur'an ve Hadis ilmi salt bir "dinî bilgi" gibi algılanıyor olsa bile bu iki kaynaktaki bilgileri dini veya din dışı diye ayırma gitmeksizin hayatın ve varlığın hemen her alanıyla ilgili hakikatleri açıklamaya yönelik bilgiler olduğunu görürüz. Dolayısıyla bilgiyi dinî veya gayri dinî diye ayırmak mümkün olmadığı gibi bilgi sahibi olan âlimleri de sahip oldukları bilginin türüne göre kategorileştirmek doğru bir yaklaşım değildir.

<sup>37</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

<sup>38</sup> Kutluer, "İlim", 22/109-114.

Âlimin özellikleri konusunu ilk defa problematik olarak ele alan Gazali, önce bilgiyi türlere ayırarak bazılarını bazılarından daha üstün tutmuştur. Sonra da bu türlerden her birine sahip olan kişileri de âlim olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte âlimleri ilgilendikleri ilim türüne göre bir derecelendirmeye tabi tutmuştur.<sup>39</sup> İslam geleneğinin en saygın ve itibarlı âlimlerinden biri olan Gazali, birçok konuda kendisinden sonraki düşüncelerin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.<sup>40</sup> Onun görüşleri, İslam kültürü içinde âlimin bilgisinin türü konusunda genel olarak kabul görmüştür. Ancak bugün gelinen noktada artık sadece dinî ilimlerde bilgi sahibi olmanın ötesinde; nitelikli, önemli, insanın dünya ve ahiretine yararlı ve hakikat arayışının neticesi olarak bir gerçekliğe dayanan her türlü bilgiye belli bir seviyede sahip olanın âlim olarak tanımlanabileceği ifade edilmektedir.<sup>41</sup>

### 3.1. Hakikat (Gerçeklik) Bilgisi Karşısında Adil (Tarafsız) Olması

Bir âlimin sahip olması gereken temel vasıf, bütün yeteneklerini kullanarak elde ettiği bir bilgiyi manipüle etmeden ve saptırmadan kabul etmesi ve kullanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de "Kendilerine ilim verilmiş olanlar tam bir doğruluk, adâlet ve hakkaniyet içinde aynı gerçeğe şâhittirler."<sup>42</sup> demektedir. Kur'an'ı Kerim'in en çok üzerinde durduğu "Allah'ın varlığı ve birliği" hakikati konusunda birçok ayette bu gerçekliği bazı insanların tutarsız bir şekilde farklı gerekçeleri ileri sürerek inkâr ettiklerini belirtirken,<sup>43</sup> kendisine bilgi verilenlerden doğruluk, adâlet ve hakkaniyete bağlı olanların bu gerçekliği kabul etmekten çekinmediklerini ifade eder.<sup>44</sup> Bu kişilikte olan âlimler, o an içinde buldukları konum itibarıyla dünyevi çıkarlarına aykırı olsa da karşılaştıkları hakikati kabullenme de isteksiz davranmazlar ve hakikati çarpıtmadan olduğu gibi kabul ederler.

Maddi veya manevi çıkar ve menfaatleri söz konusu olduğunda bazı insanlar bilgin bile olsalar hakikate bağlılık konusunda zaaf gösterip sahip oldukları bilgiyi tahrif veya manipüle edebilirler. Kur'an'ı Kerim'de böylelerinin tutumları şöyle ifade edilmektedir: "Size inanacaklarını umuyor musunuz? Oysa onlardan bir takımı Allah'ın sözünü işitiyor, ona akılları yattıktan sonra, bile bile onu tahrif ediyorlardı."<sup>45</sup> Yahudi din bilginlerine yönelik bu kınayıcı ifadelerle sebep olan tahrifatın niteliği konusunda genel kabul gören yaklaşım, onların orijinal Tevrat nüshasının hem

<sup>39</sup> Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, "Âlim Kime Denir? Kütü'l-Kulûb Ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 536-558.

<sup>40</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 151-153.

<sup>41</sup> Gültekin, *Dinî ve İlmî İtibar Olgusu Olarak Ulemâ (Türkiye'de Üç Ulemâ Birliği Örneği)*, 79-91.

<sup>42</sup> Âl-i İmran 3/18.

<sup>43</sup> Cuma 62/5; En'am 6/20; En'am 6/116; En'am 6/148; En'am 6/39; A'râf 7/146; Furkân 25/33; Ankebût 29/68; Zümer 39/32; Kâf 50/5.

<sup>44</sup> Al-i İmran 3/199; Kasas 28/52

<sup>45</sup> Bakara 2/75.

metnini hem de lafzını değiştirip bozdukları yönündedir.<sup>46</sup> Bu ayet, Yahudi din bilginlerinin yaşadıkları sapma gerçeğliğine dikkat çekerken başka din mensubu bilginlerinin de her an aynı hataya dūřebilmelerinin mümkün olduğu konusunda bir uyarıdır.

Hakikati istismar ve manipüle etme yaklaşımında olanlar, insanlara karşı tutum ve davranışları söz konusu olduğunda muhatapları Peygamber bile olsa aynı Şekilde gerçeğlikten sapabilirler. Yüce Allah; “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler. Gerçeğ olan, Rabbinden gelendir. O halde kuşkulanandan olma!”<sup>47</sup> demek suretiyle bilerek gerçeği inkâr edenlerin tutum ve davranışlarına dikkat çekmektedir.

### 3.2. Toplumsal Şahsiyetinin Özel Kişiliğiyle Bütünlük Oluşturması

İnsanların doğuştan getirdiği özsel kişiliğinin ötesinde sosyalleşme sürecinde farklı Őahsiyetler kazanabilmektedir. Kişiler bazen toplumsal Őahsiyetlerini özsel kişilikleriyle bütünlüştirirken bazen de büründükleri toplumsal Şahsiyet bir maske olarak varlığını sürdürürken onun arkasında ondan farklı bir özsel kişiliğe sahip olabilmektedirler. Özsel biçimi ne Şekilde olursa olsun, toplumsal yönü itibariyle kişiler sahip oldukları toplumsal Őahsiyetlere göre konumları, rolleri, statüleri ve zümreleri Şekillenmiş olur. Bir Şahsiyetin oluşması, toplumsal bir role bürünmek Şeklinde tahayyül edilebilir. Zira Şahsiyet kavramının Latincedeki karşılığı üzerinden bu anlamı çıkarmak mümkündür. Latince, “personalite-personality” kelimelerinden türemiş, “persona”, tiyatrodaki oyuncuların yüzlerine taktıkları maskeye denirdi. Romalılar zamanında ise kelime anlam değişimine uğrayarak oyuncunun bizzat kendisi için kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraları da gerçeğ vasıflarıyla ve bütün yönleriyle insan olarak anlaşılmıştır.<sup>48</sup>

Kur’an ve Sünnet, âlim olan Şahsiyetin toplumsal ve özsel Şahsiyetinin bir bütünlük oluşturmasını ister. Sadece âlimin değil esasında bütün inananların toplumsal ve özsel kişiliğinin aynı olması gerektiğini Kur’an-ı Kerim: “Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız Şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız Şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır.”<sup>49</sup> demek suretiyle açıkça ifade eder. Bunun yanı sıra toplumu bilgilendiren âlim kişiler söz konusu olunca, onların bir bütün olarak uyumlu bir Őahsiyete sahip olmasının önemi daha da artmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de; “Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”<sup>50</sup> ve “Tevrat’la yükümlü tutulup da onun hakkını

<sup>46</sup> İşliyen, “Kur’an-ı Kerim’in Din Adamlarını Dünyevileşmeye Karşı İkazı”, 499-524.

<sup>47</sup> Bakara 2/146-147.

<sup>48</sup> Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 162.

<sup>49</sup> Sâff 61/2-3.

<sup>50</sup> Bakara 2/44.

vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer.”<sup>51</sup> ayetleri, bilginin sorumluluğunu taşımayanların ve sözüyle özü arasında uyumsuzluk gösterenlerin içine düştükleri şahsiyet çelişmesini ve rol çatışmasını şiddetli bir şekilde kınamaktadır.

Kur’an’ın beyanıyla Hz. Şuayb kendi toplumuna: “Ben size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum.”<sup>52</sup> diyor. Başka ayetlerde başta Hz. Muhammed (sav) olmak üzere diğer peygamberlerin de benzer şekilde söz ve davranış uyumu içerisinde olduğu ifade edilmektedir.<sup>53</sup> Kendini bir muallim olarak tanıtan Hz. Peygamberin yaşamı boyunca; “neden yapmadığın ve kendin uygulamadığın şeyleri bizden istiyorsun?” şeklinde bir tepkiyle hiç karşılaşmaması,<sup>54</sup> söz ve davranışları ile toplumsal ve özsel şahsiyetleri itibariyle peygamberlerin başta âlimler olmak üzere bütün inananlara en güzel örnek olduklarını göstermektedir.

### 3.3. Bilgiyi En Başta Kendi Kişiliğinin Gelişmesi İçin İstemesi

Taha Suresi 114. ayette, kişinin bilgiyi kendini geliştirici bir değer olarak istemesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayette Yüce Allah “Rabbi zidnî ilmen” diyor. Bu ayet, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Kur’an Meali hariç, neredeyse incelenen bütün meallerde: “Rabbim ilmimi arttır.” şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Ancak Elmalılı, ayeti en uygun denilebilecek bir tercüme ile “rabbim artır beni ilimce”<sup>55</sup> diye tercüme ederek, arttırılacak olanın -diğer bir ifadeyle- geliştirilecek olan şeyin ilim değil, ilim aracıyla kişinin kendisi olduğuna vurgu yapmaktadır.

Hız. Peygamberin: “Allah’ım senden faydalı ilim istiyorum”<sup>56</sup> ve başka bir rivayette “Allah’ım, bana öğrettiklerinle beni faydalandır. Bana fayda verecek ilmi bana öğret ve ilmimi artır.”<sup>57</sup> ifadeleriyle diye dua etmesi, elde edilecek ilmin kişiliği geliştirici bir fonksiyona sahip olmasını istediği anlamına gelmektedir. Buna karşı; “Allah’ım fayda vermeyen ilimden sana sığınırım.”<sup>58</sup> demesi de insanı geliştirici olmayan bilgiyle ilgilenmeyi tasvip etmediği anlamına gelmektedir.

<sup>51</sup> Cuma 62/5.

<sup>52</sup> Hûd 11/88.

<sup>53</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/194.

<sup>54</sup> Zeki Tan, *Kur’an’a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2010), 300.

<sup>55</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 4/105.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü’s-Sitte, Mevsûatü’l Hadîs eş-Şerîf (Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2008), “İkametüs Salat”, 32; “Dua”, 3; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Ürdün: Beytül-Efkâri’-d-Düveliyye, 2005), 4/294, 305, 318, 322.

<sup>57</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü’s-Sitte, Mevsûatü’l Hadîs eş-Şerîf (Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2008), “Deavât”, 128; İbn Mâce, “Sünnet”, 23.

<sup>58</sup> Tirmizî, “Deavât”, 68.

Âlim hem öğrenme hem de öğretme faaliyeti içerisinde bulunandır.<sup>59</sup> Her iki durum da onu geliştirmektedir. İslam'ın öngördüğü âlim, ilmiyle insanları aydınlattığı için hemen her zaman iyilik üzerinde bulunmakla birlikte, bazı dönemlerde toplumda âlimin ve ilmin değeri tam olarak takdir edilmeyebilir ve önemsenmeyebilir. Böyle durumda doğal olarak ilimle/bilgiyle meşgul olan kişilerin çalışma azmi kırılabilir. Ancak Hz. Peygamber, toplum ilme karşı ilgisiz olsa bile kişinin öğrendiği bilginin kendisine fayda vereceğini, dolayısıyla o kişinin her zaman iyilik üzerinde bulunacağını belirterek ilimle meşgul olup âlim olmaya teşvik etmektedir. Hz. Peygamber (sav) bu konuda şöyle buyuruyor: "Dinde fakîh (bilgili) olan kimse ne iyi kimsedir! Kendisine muhtaç olunca faydalı olur. Kendisine ihtiyaç olmayınca ilmini artırır."<sup>60</sup> Bu gerçeğe rağmen eğer bir âlim edindiği bilgiyi sadece başkalarına aktarıp, kendisi o bilgiden yararlanmıyorsa farkında olamasa bile sürekli kayıp içerisinde. Nitekim Hz. Peygamber (sav) bu hususta da şöyle buyuruyor: "İnsanlara hayrı öğretip (ilmiyle âmil olmayarak) kendini unutan âlim, insanları aydınlatıp kendini yakan lamba gibidir."<sup>61</sup>

Hakikate ulaşmak, yanılmamak ve aldanmamak için en güvenilir yol doğru bilgiye sahip olmaktan geçer. Hz. Peygamberin şu sözü bunu teyit etmektedir; "Tek bir fakih, şeytana bin âbiden daha yamandır."<sup>62</sup> Dinin temel gayesi doğru, Allah'ın istediği ve razı olduğu bir şekilde insanların O'na kullukta bulunması ve ibadet etmesidir.<sup>63</sup> Doğru bir kulluk ve ibadet hayatı için de öncelikle ilim sahibi olmak gerekir. Hz. Peygamberin; "Âlimin âbide üstünlüğü, benim sizden en basitinize olan üstünlüğüm gibidir."<sup>64</sup> beyanı, dinde ilim sahibi olmayı ne kadar değerli gördüğünü göstermektedir. Bireysel ve toplumsal hayatta dindarlığın ideal bir hal alması için bu dindarlığın ilim temelli olması gerekir.

### 3.4. Bilgiyi Elde Etmede Çekingen Davranmaması ve Gayretli Olması

Bilginin elde edilmesinde çekingen davranmak, bilgiye ulaşmanın önündeki önemli engellerden biridir. Buhârî, "İlim" bölümünün "51. Bab" başlığında şu ifadeler yer verir: "Mücâhid İbn Cebr 'Hayâ eden de büyüklük taslayan da ilim öğrenemez.' Aişe de: 'Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Hayaları kendilerini dinde fakihler olmalarından alıkoymadı."<sup>65</sup> İslam'da Kur'an'dan sonra ikinci derecede güvenilir kaynak olarak kabul edilen hadis kitabını derleyen Buhârî'nin

<sup>59</sup> Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", 53.

<sup>60</sup> İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1989), 11/487.

<sup>61</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, düz. M. Avvâme (Beyrût: Dâru Kurtuba, 2006), 12/488.

<sup>62</sup> Tirmizî, "İlim", 19.

<sup>63</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>64</sup> Tirmizî, "İlim", 19.

<sup>65</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), "Kitabül İlim", 51 1/275.

aktardığı bu bilgiler, ilim konusunda cesur davranılmasının gerekliliği konusunda kararlı olmanın önemini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber, ilim elde ederken engelleri aşma iradesini göstermenin önemini şu benzetmeyle anlatır: "Hikmetli söz mü 'minin yitiğidir. Onu nerede bulursa, onu hemen almaya en layık olandır."<sup>66</sup> Burada hikmet birçok manaya gelmekle birlikte temel anlamlarından biri ilimdir. İmam Malik bu kavramı din ilmi olarak anlar. Yine bazıları hikmeti: temelleri nakil ve akılla sağlam kılınmış, içerisinde özenle seçilmiş hakikatler bulunan ve içeriği karmaşıklık, hata ve bozukluktan korunmuş söz diye tarif etmektedir.<sup>67</sup> Ayet-i Kerime'de de Yüce Allah: "Allah hikmeti dilediğine verir"<sup>68</sup> buyurur. İslâm düşüncesinde hikmet; düşünmek, akıl yürütmek, ilâhî emir üzerinde düşünmek, Kur'an bilgisi, insanın gücünün yettiği kadarıyla eşyayı ve varlığı gerçek mahiyetiyle bilmeyi ve gerçeğin bilgisine ulaşmayı hedefleyen bir ilimdir.<sup>69</sup> Buna göre özü bilgi olan hikmet için her türlü çabayı sarf etmek İslam'da takdire şayan bir davranıştır. Hem hadisleri hem ayetleri bir bütün olarak düşündüğümüzde ilim yolundaki bir Müslümandan, uzaklık, ulaşım ve çabadaki her türlü zorlukları göze alarak gayret sarfetmesi ve cesur davranarak bütün engelleri aşması beklenmektedir.

### 3.5. Kendi Bilgisinin Sınırlarının Farkında Olması

İnsan sürekli yeni şeyler öğrenen ve keşfeden bir varlıktır. Her insan sınırlı bir bilgiye sahip olmakla birlikte kendi imkân, kapasite ve çabası ölçüsünde bilgi havuzuna katkıda bulunur. Buna göre insanların bugüne kadar çok şeyi keşfettiği bilindiği gibi daha keşfedeceği çok şeyin de var olduğu bilinir. Bireysel olarak düşündüğümüzde de bir insanın bilme ve öğrenme kapasitesi ne kadar fazla olursa olsun bunun sınırlı bir kapasite olduğu bilinen bir gerçektir. İnsan türünün sahip olabileceği bilginin Allah'ın bilgisi karşısındaki sınırlılığını ifade eden en açık ayetlerden biri şudur: "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."<sup>70</sup> Dolayısıyla sadece ruh konusunda değil hemen her konuda insan sınırlı ölçüde bilgi sahibi olabilen bir varlıktır. Yüce Allah Kur'an'da, insanın bu özelliğini âlimin hem kendi şahsında hem de insan türü üzerinde düşünerek fark edebildiğini, bununla birlikte insanın da içinde bulunduğu bütün evreni yaratan Allah'ın her şeyin bilgisine sahip olacağını bildiğini ve ilimde derinleşmesi oranında bu farkındalığının artacağını şöyle hatırlatır: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre)

<sup>66</sup> Tirmizî, "İlim", 19.

<sup>67</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 11/498.

<sup>68</sup> Bakara 2/269.

<sup>69</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/423-425.

<sup>70</sup> İsrâ 17/85.

te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”<sup>71</sup>

Allah'ın sonsuz bilgisi karşısında sınırlı bilgiye sahip olan insanların da bilgi düzeyleri aynı değildir. Kur'an'ı Kerim: “Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır.”<sup>72</sup> buyuruyor. İnsanlar arasındaki bilgi seviyesi derecelerini belirleyen şey de bireysel yeteneklerdeki farklılıklarının yanı sıra özellikle çalışma azmidir. Bir ayette bu husus şöyle ifade edilmektedir: “İnsan için ancak çalıştığı vardır.”<sup>73</sup>

İslam dininde bir insanın hem Âllah'ın sahip olduğu sınırsız bilgi hem de insanlar arasında kişinin sahip olabileceği bilginin sınırlarıyla ilgili farkındalık sahibi olması önemsenmiştir. Bir rivayete göre Hz. Musa'ya sorulan “insanların hangisi en âlimdir.” sorusuna, “Allah en iyi bilendir diye cevap vermesi gerekirken, “En âlim benim” diye cevap vermesi kınanmasına sebep olmuş ve Allah ona “iki denizin bitiştiği yerde kullarımdan biri var. O senden daha bilgilidir.” diye ona vahyeder. Bunun üzerine o da o zatı bulmak için yola koyulur.<sup>74</sup> Vahiyle desteklenen bir peygamberin bilgi konusunda başka insanlar söz konusu olduğunda kendisini en iyi olarak görmesi anlaşılır bir durum olmasına rağmen burada, onun bile bilgi/ilim konusunda ihtiyatlı davranmasının ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3.6. Bilgisini Kötüyü Kullanmaması ve İstismar Etmemesi

Kur'an-ı Kerim, bilgisini kötüye kullanan bir kişinin bu olumsuz davranışını şöyle ifade etmektedir: “Kendisine kanıtlarımızı verdiğimiz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine taktığı, nihayet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat.”<sup>75</sup> Bu kişi, doğru bilginin (kanıtların) değil şeytana uyararak kendi uydurduğu yanlış kabullerinin peşine düşmüştür.<sup>76</sup> Nefsani arzularının peşine düşerek<sup>77</sup> onları hakikat olarak sunmaya çalışmıştır. İslam dininde bilginin sömürü, manipülasyon ve baskı aracı olarak kullanılması tasvip edilmemektedir. Dolayısıyla İslam, bilginin elde edilmesinde olduğu gibi kullanılmasında da ahlaki duyarlılığı gerekli kılmıştır.<sup>78</sup> “Allah'ın rızası için öğrenilmesi gereken bir ilmi, sırf dünya menfaati elde etmek

<sup>71</sup> Âl-i İmran 3/7.

<sup>72</sup> Yûsuf 12/76.

<sup>73</sup> Necm 53/39.

<sup>74</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 45 1/275.

<sup>75</sup> A'râf 7/175.

<sup>76</sup> Ali Erbaş vd., *Hayat Rehberi Kur'an-Konulu Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021) 1/ 149.

<sup>77</sup> A'râf 7/175.

<sup>78</sup> Görmez vd., *Hadislerle İslâm*, 1/383.

için öğrenen bir kimse kıyamet günü cennetin kokusunu dahi alamayacağını,<sup>79</sup> Hz. Peygamber ifade etmektedir.

Özellikle ilahi vahye dayanan bir bilginin dünyevi hiçbir bedeli olamayacağı için, bu bilginin saptırılması, değiştirilmesi veya istismar edilmesi Kur'an-ı Kerim'e göre şiddetle cezalandırılmayı hak eden büyük bir kusurdur. Kur'an'ı Kerim'de "Allah'ın indirdiği kitaptan bir kısmını gizleyip onu az bir bedel ile değişenler var ya, işte onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar."<sup>80</sup> denilmektedir. Bu eleştirinin muhatabı olan din bilginleri, vahiy mahsulü olan dinî metinleri kendi menfaatleri doğrultusunda manipüle ederek, doğrudan gizleyerek<sup>81</sup> veya görmezden gelerek hakikatleri insanlardan saklayan kişiler veya topluluklardır.

Bilgiyi kötüye kullanmanın ve istismar etmenin bir yolu da sahip olunan bilgiyi zorbalık aracı olarak kullanılmasıdır. Bilgi güçtür. Bilgiyle farklı şekillerde insanlar üzerinde tahakkümde bulunmak mümkündür. İnsanlara öğrettikleriyle ve insanların bu bilgileri kabullenmesiyle en büyük muallim olduğunu ispatlamış Hz. Peygamber'e hitaben Kur'an şöyle diyor: "Artık sen öğüt ver, çünkü sen ancak bir uyarıcısın. Sen onların üzerinde bir zorba değilsin."<sup>82</sup> Kendisi de bir öğretici olduğunu ifade eden Hz. Peygamber,<sup>83</sup> bir zorba olmadığına göre kendisinden sonra gelen ve onun yolunda olan her âlimin de zorbalık anlamına gelebilecek tutum ve davranışlardan sakınması beklenir.

Kur'an'ı Kerim, Yahudi ve Hristiyan din bilginlerinden bazılarının insanlar üzerinde zorbaca tutum ve davranışlar sergilediğini ifade ederek onları şöyle kınamaktadır: "Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin (hahamlar) ve Hristiyan din adamlarının (rahipler) birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!"<sup>84</sup> Müslüman âlimlerin de bu olumsuz örnekleri bilerek ve göz önünde bulundurarak böyle bir duruma düşmekten sakınmaları gerekir.

### 3.7. Bilginin Aktarılmasında Orijinalliğini Koruma Hassasiyetine Sahip Olması

Hz. Peygamber, kendisinden bir söz işitenin o sözü olduğu gibi başkalarına aktarmasının gerekliliğini ve önemini şöyle anlatır; "Allah, bizden bir söz işitip, onu işittiği gibi (başkasına) ulaştırın kişinin yüzünü ak etsin. Kendisine (bilgi) ulaştırılan nice kimseler vardır ki onu işiten

<sup>79</sup> Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdf Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008), "İlim", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/338.

<sup>80</sup> Bakara 2/174.

<sup>81</sup> İşliyen, "Kur'an-ı Kerim'in Din Adamlarını Dünyevîleşmeye Karşı İkazı", 499-524.

<sup>82</sup> Gâşîye 88/21-22.

<sup>83</sup> Dârimî, Mukaddime, 32.

<sup>84</sup> Tevbe 9/34.



(ve kendisine aktaran) kimseden daha kavrayışlıdır.”<sup>85</sup> Hz. Peygamberin bu hassasiyeti, kendi sözlerinin olduğu gibi başkalarına aktarılmasının önemini vurguladığı gibi, bunun dışındaki diğer her türlü hakikat bilgisinin de aynı duyarlılıkla aktarılmasının önemini ortaya koymaktadır.

İslam dininin bilgi ahlakında, elde edilen bir bilginin tahrif edilerek bir başkasına aktarılması veya gerçeğe aykırı beyanda bulunulması kabul edilir bir davranış değildir. Söz konusu tahrifat veya yalan beyan peygamberin adını kullanarak yapılması halinde ise bunun manevi sorumluluğu daha da ağır olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber: “Her kim benim ağızımdan yalan söylese, cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>86</sup> buyurmaktadır. Bunun yanı sıra Allah’ın bildirdiği hakikatleri çarpıtmanın veya değiştirmenin manevi sorumluluğu ise daha ağırdır. Bu şekilde davranmanın büyük bir zalimlik olduğunu Kur’an-ı Kerim şöyle ifade eder. “Yalan söyleyerek Allah'a iftira edenden daha zalim kim vardır?”<sup>87</sup> Netice itibariyle İslam’a göre âlim, başta Kur’an ve Sünnet bilgisi olmak üzere her türlü hakikat bilgisinin orijinalliğini korumada hassasiyet sahibi olan bir kişidir.

### 3.8. İlimde Peygamberlerin Varisi Olduğu Bilincine Sahip Olması

İnsanlık medeniyetinin gelişiminde en büyük pay sahibi peygamberlerdir. Her biri bir beşer olmakla birlikte peygamberlerin diğer insanlardan farkı onların Allah’tan vahiy almalarıdır. Onlar, mutlak doğru bilgiyi ihtiva eden vahyi insanlara aktardıkları gibi, kendileri de çok zeki, bilgili, hikmet ve feraset sahibi insanlar olarak vahyin haricinde sahip oldukları bilgi ve hikmetlerini insanlığa miras olarak bırakmışlardır. Onlar hayatta oldukları müddetçe insanları bilgilendirmişlerdir. Vefatlarından sonra da onların misyonlarını yüklenen ve sürdürenlerin âlimler olduğunu Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir: “Kuşkusuz âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler miras olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır. Onların bıraktıkları yegâne miras ilimdir. Dolayısıyla kim onu alırsa büyük bir pay almış olur.”<sup>88</sup> İslami literatürde bu verasetin değerlendirilmesinde daha çok peygamberlerin bıraktığı vahiy bilgisinin sonraki nesillere aktarılması ve tebliği üzerinde durulmaktadır.<sup>89</sup> Bununla birlikte ilgili naslar bir bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu verasetin, hakikate götüren her türlü bilgi ve hikmeti kapsadığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber kendisi için: “Şüphesiz ki, ben sadece bir

<sup>85</sup> Görmez vd., *Hadislerle İslâm*, 1/371; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, (Lübnan: Kütübül İlmiyye, 1. Basım, 1996), “Mukaddime”, 24; Tirmizî, “İlim”, 7.

<sup>86</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 17 1/262.

<sup>87</sup> Hûd 11/18.

<sup>88</sup> Tirmizî, “İlim”, 19; Buhârî, “İlim”, 10.

<sup>89</sup> Tan, *Kur’an’a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, 280.

öğretici olarak gönderildim.”<sup>90</sup> diyor. Nitekim O da bir öğreticinin topluma kazandırabileceği her türlü yararlı bilgiyi kazandırmaya çalışmıştır.

Hızır'ın, Hz. Musa'nın, Hz. Hızır olduğu ifade edilen ancak Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde; “kendisine katımızdan ilim öğrettiğimiz kullarımızdan biri”<sup>91</sup> diye bilgeliğiyle tanıtılan kişiyi araması ve ona kendisiyle birlikte yolculuğa çıkmak istediğini belirtmesi, Peygamberlerin bile bilgiye olan iştiaqlarını, kendisinden daha bilgili olduğunu duydukları bir kişiyi arayıp bulmayı ve ondan yararlanmayı nasıl önemsediklerini göstermektedir. Kehf suresi 60-82. ayetlerinde detaylı bir şekilde anlatılan olayla ilgili Hz. Musa'nın bu şahsiyeti aramaya çıkmasının sebebi olarak Hz. Peygamber şunu ifade etmektedir: “Musa, İsrailoğullarından seçkin bir topluluk içinde bulunduğu sırada ona bir kişi geldi ve: Senden daha âlim birini biliyor musun? diye sordu. Musa: Hayır bilmiyorum, dedi. Bunun üzerine Allah Musa'ya: Hayır, kulumuz Hızır vardır, diye vahyetti. Musa da onunla buluşmak yolunu talep etti.”<sup>92</sup> Bu hadis, ilim talep etme konusunda arzulu ve istekli olmanın önemli olduğunu göstermektedir. İlim yolunda olan birinin tıpkı Hz. Musa gibi davranması beklenir. O bir peygamber olmasına rağmen kendisinden daha bilgili birinin varlığını duyduğunda ondan ilim almak için büyük çaba gösterdiğine göre, bir âlim de ilim yolunda kendisinden daha bilgili olanlardan yararlanma yoluna gitmesi gerekir.

### 3.9. Bilgisini Başkalarıyla Paylaşırken Cömert Davranması ve Muhataplarının Seviyesini Dikkate Alması

Bilginin farklı araçlarla kayda geçirilerek nesiller boyu aktarılması İslam dininde çok değerli bir iş olarak görülmüştür. Bununla birlikte bilginin yüz yüze ve sosyal münasebetle nesillere aktarılması ihmal edilmemesi gereken bir sorumluluk olarak belirlenmiştir. Hz. Peygamber: “Allah, ilmi kullarından çekip çıkarmak suretiyle değil, (toplumdan) âlimleri çekip çıkarmak suretiyle alacaktır. Nihayet hiçbir âlim kalmayınca, halk bir takım cahil kimseleri kendilerine başkanlar edinirler. Bunlara birtakım sorular sorulur, onlar da ilimleri olmadığı halde fetva verirler ve böylece hem kendileri dalalete düşerler hem de halkı dalalete düşürürler.”<sup>93</sup>

İslam dininde başkasına imrenmek, istisnai olması gereken bir durum olarak görülmüştür. Bu istisnai durumlardan biri, bilgi sahibi olmasının yanı sıra o bilgiyi başkalarıyla paylaşan birinin bu özelliğinin kendisinde de olmasını arzu etmektir. Hz. Peygamber; “Ancak iki kişiye gıpta edilir: Onlardan biri, Allah'ın kendisine mal verdiği ve Hak yolunda o malı harcamasına imkân tanınan kişi, diğeri de Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve onunla hüküm veren ve başkalarına öğreten

<sup>90</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 32.

<sup>91</sup> Kehf 18/65.

<sup>92</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 17 1/235.

<sup>93</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 35 1/257.

kişidir.”<sup>94</sup> buyurmaktadır. Burada âlim insanların bilgilerini başkalarıyla paylaşmaları takdir edilirken, başka bir hadiste ihtiyaç duyulan bir bilgiye sahibi olanın o bilgiyi saklayamayacağını, bilen kişinin saklaması halinde dinî açıdan sorumlu tutulacağı şöyle ifade edilmektedir: “Her kim, kendisine sorulan bir meseleyi yahut kendisinden istenilen bir bilgiyi bile bile gizler de cevabını vermezse, kıyamet günü ona ateşten bir gem vurulacaktır.”<sup>95</sup>

Ayeti kerimeler, sahip oldukları bilgiyi açıklamaları gerektiği yerde gizleyenleri şiddetli bir azapla şöyle uyarmaktadır: “İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap’ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder. Ancak tövbe edenler, ıslah olanlar ve gerçeği ortaya koyanlar müstesna; işte onların tövbesini kabul ederim.”<sup>96</sup> Sahabeden Ebu Hüreyre bu iki ayeti okuduktan sonra “Allah’ın kitabında şu iki ayet olmasaydı hiçbir hadis nakletmezdim.”<sup>97</sup> demek suretiyle naklettiği hadisleri, gizlenmemesi gereken bilgiler olarak algıladığını ima ediyor. Âl-i İmrân Suresi 187. ayette de: “Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz’ diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler.” diyerek vahiy bilgisini gizleyen ehli kitaptan bazı âlimleri kınamaktadır.

Âlim, başta dinî ve ahlaki alanda olmak üzere birey ve toplum yararına olan her türlü bilginin aktarılmasında güçlü bir sorumluluk duygusuna sahip olması gerekir.<sup>98</sup> Kur’an’ı Kerim’de, bilginin aktarılması sorumluluğunun yanı sıra toplumu olumsuzluklardan alıkoyma gibi bir sorumluluk ta âlime verilmiştir. “Din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!”<sup>99</sup> Bu uyarı her ne kadar Yahudi toplumunda yapılan haksızlıklar, yanlışlıklar, yalan söylemeler ve haram yemekler karşısında gereken tepkiyi gösteremeyen âlimler ile ilgili<sup>100</sup> olsa da her zaman âlimlerin yaşanan bu tarihsel tecrübeden gereken sorumluluk duygusuyla ilgili bir çıkarımda bulunmalarını mümkün kılmaktadır. Müfessirler bu ayeti âlimlere yönelik en büyük ve en şiddetli uyarı olarak değerlendirmişlerdir.<sup>101</sup> “Alıkoyma” ve “sakındırma” kavramlarının içeriği sadece uyarı, anlatma

<sup>94</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008), “İlim”, 15; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim., *Sahîh-i Müslim*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008), “Müsâfirîn”, 268.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, “İlim”, 9; Tirmizî, “İlim”, 3.

<sup>96</sup> Bakara Suresi 2/159-160.

<sup>97</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 43 1/271.

<sup>98</sup> Tan, *Kur’an’a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, 280-282.

<sup>99</sup> Mâide 5/63.

<sup>100</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/302-303.

<sup>101</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki't Tenzîl ve uyuni'l Ekâvil Fi vücûhi't te'vîl*. çev. Abdulaziz Hatip (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, 2/489-490; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/677.

ve tebliğ anlamlarını içermemektedir. Aynı zamanda bu ifadelerin içinde bir yaptırım gücü anlamı vardır. Oysa toplumsal etkinlikleri ve yönetim erki içerisinde bulunma konumları her zaman aynı düzeyde olmamakla birlikte, âlim konumunda bulunanların genel itibarıyla toplumda bir yaptırım gücüne sahip olmadığını söylemek mümkündür.<sup>102</sup> Yaptırım gücünün bulunmadığı durumlarda âlimin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevi şu hadisi şerifte belirtilen üç farklı tutum ve davranıştan, içinde bulunduğu konuma göre ikinci veya üçüncü tutum ve davranışlar çerçevesinde sergilemesi beklenir. “Bir kötülük gören kişi, eli ile değiştirmeye gücü yetiyorsa onu eli ile değiştirsin. Buna gücü yetmez ise dili ile değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbi ile o kötülüğe karşı tavır koysun.”<sup>103</sup>

Âlim bilgisini başkalarına aktarırken, muhatabının idrak seviyesine göre aktarma anlayışına ve becerisine sahip olması beklenir. Buhârî'nin ilimle ilgili hadisleri bir araya getirdiği bölümün başlıklarından 50. başlıkta, bilginin bazı insanlara tahsis edilebileceğine dikkat çekilerek, bu Hz. Ali'nin şu sözü rivayet edilmektedir: “İnsanlara anlayabilecekleri şeyler söyleyiniz. Siz Allah ve Resulünün tekzip olunmasını arzu eder misiniz?”<sup>104</sup> Bu bağlamda bir bilginin herkes tarafında aynı şekilde anlaşılabilirliğine, eksik yada yanlış anlaşıldığında da tafisi zor sorunlara yol açabileceğine dikkate çekilmektedir. Sahabeden İbnu Mes'ud da muhatapların durumunu dikkate almadan bilgi aktarımında bulunmanın doğuracağı sakıncaları şöyle ifade eder; “Sen bir cemaate akıllarının almayacağı bir şey söylersen mutlaka bu, bir kısmına fitne olur.”<sup>105</sup>

İslam âlimleri, kendisinde bir ilim bulunanın bu ilmi gizlemesini uygun görmemişlerdir.<sup>106</sup> Bununla birlikte, bir âlimin ilmini paylaşacağı insanlarla ilgili bir ön bilgiye sahip olması ve ancak o ilme layık olduğunu düşündüğü insanlara bilgisini aktarmasının gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Hz. Peygamber'in: “Bilgiyi lâıyk olmayana öğreten kişi, domuza değerli taşlar, inci ve altın (dan yapılmış bir gerdanlık) takmış sayılır.”<sup>107</sup> dediği rivayet edilmektedir. Diğer tarafta İslam ilim geleneğinde bir kişinin ilim elde etme ve öğrenme yeteneği varken, ihmalkâr davranarak ilimle meşguliyeti terk etmesi de yanlış bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bu tutum, ilmin ortadan kaybolmasına sebep olarak.<sup>108</sup> görülmüştür. Dolayısıyla âlimin,

<sup>102</sup> Bkz. Geniş bilgi için; Gültekin, *Dinî ve İlmî İtibar Olgusu Olarak Ulemâ (Türkiye'de Üç Ulemâ Birliği Örneği)*, 192-197. Burada yöneticilerle âlimler arasında toplumsal etki gücü açısından yapılan karşılaştırmada, yöneticilerin sahip olduğu yaptırım gücüyle âlimlerden daha etkili olduğu yaşanan tarihsel tecrübelerle sabit olduğu belirtilmektedir.

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd, “Salat”, 239-242; Müslim, “İman”, 78.

<sup>104</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 50 1/280.

<sup>105</sup> Müslim, “Mukaddime”, 5.

<sup>106</sup> Bkz. Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabül İlim”, 22 1/240-241. Burada Rabîatu'r Re'y'in ifadesi olarak nakletmektedir. Aynı şekilde Hatip, el-Câmi'inde, Beyhaki de el-Medhal'inde bu rivayette bulunmaktadır.

<sup>107</sup> İbn Mâce, “Sünnet”, 17.

<sup>108</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 11/505.

bilgisini paylaşmada istekli, paylaşırken özenli ve bilgisini paylaşacağı insanlarla ilgili de seçici olması beklenir.

### 3.10. Toplumsal Sorumluluk Duyarlılığının Yüksek Olması

Kur'an'ın ve Sünnetin genel anlatımı içerisinde toplumsal sorumluluk ve duyarlılık konusunda bütün inananlara görev yüklendiğini görürüz. Bununla birlikte inananlar arasında özellikle bilgi sahibi olan âlimlere yüklenen sorumluluk ve onlardan beklenen duyarlılığın daha fazla olduğunu görüyoruz. Zira toplumsal sorumluluk ve duyarlılık konularının büyük bir kısmı bilgi ve hikmetle ilgilidir. Dolayısıyla bu bilgi ve hikmetin taşıyıcısı olduğu kabul edilen âlimlerden beklenti de o ölçüde fazladır.

Âlimlerin toplumsal sorumluluk konusunda her zaman varisi oldukları Hz. Peygamberi örnek almaları ve onun gibi davranmaları beklenir. Hz. Peygamber insanlara karşı derin bir sorumluluk duygusunu taşırdı. Öyle ki O, tebliğde bulunma ilgili görevini büyük bir gayret ve öz veri ile yerine getirdiği halde, kendisini inkar ederek inançsızlık ve hatada ısrar eden insanları gördükçe, neredeyse kendisine zarar verecek derecede üzüntüye kapılırdı. Kur'an-ı Kerim onun bu halini ayeti kerimelerde şöyle tasvir eder: "Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksınız!"<sup>109</sup> "Demek sen, bu söze (Kur'an'a) inanmazlarsa, arkalarından üzülen âdeta kendini tüketeceksin!"<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in bu ruh haleti, onun insanlara karşı sorumluluk duygusunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Benzer bir bilinç ve duyarlılık halinin İslam âliminde de her zaman bulunması beklenir.

Kur'an-ı Kerim'de "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."<sup>111</sup> denilmektedir. Söz konusu olan hayra, iyiliğe çağırmak ve kötülükten alıkoymak için bilgi, hikmet ve irfan gibi özellikler ile mücehhez olmak gerekir. Bu vasıflar da en çok âlimlerde bulunur. Buna göre toplumda her türlü erdemin yerleşmesi için âlimlere büyük görevler yüklenmiştir. Âlimin toplumsal sorumluluğunun çok boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kur'an-ı Kerim'de "Ya iyiliği emredip/teşvik edip kötülükten sakındırırınız/uzaklaştırırınız ya da Allah size (öyle) bir ceza gönderir de O'na dua edersiniz ama O, duanıza karşılık vermez."<sup>112</sup> ifadesiyle bu sorumlulukların gereğince yerine getirilmediği durumlarda toplumun onarılması zor bir çöküntüyle karşılaşacağı uyarısında bulunmaktadır.

<sup>109</sup> Suarâ 26/3.

<sup>110</sup> Kehf 18/6.

<sup>111</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>112</sup> Tirmizî, "Fiten", 9.

### 3.11. Güçlü Tevhid İnancına, Ahlaki ve İnsani Erdemlere Sahip Olması

Yukarıda başlıklar halinde verilen özellikler, genel itibariyle bir âlimin nevi şahsına münhasır özelliklerdir. Bunun yanı sıra ulemanın vasıflarının belirlendiği diğer birçok çalışmada bu özelliklerin haricinde âlimde/ulemada bulunması gereken başka özellikler de belirtilmektedir ki esas itibariyle bunlar sadece âlimlere özgü vasıflar değildir. Yani âlimlerle sınırlı özellikler değildir. Örneğin belirtilen; güzel ahlak,<sup>113</sup> haşyet, takvâ, vakâr, her türlü düşük, bayağı söz ve davranışlardan kendini uzak tutma, faydalı amel, ihlâs.<sup>114</sup> dindarlık, dini hassasiyet,<sup>115</sup> Allah'a karşı saygı, merhamet, sabır, tevazu, müsamaha, doğruluk güvenilirlik <sup>116</sup> ve âlimde bulunması beklenen daha birçok üstün vasıf, aynı zamanda her kâmil müminde veya her iyi insanda bulunması gereken vasıflar olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu durumda, bir insanda bulunması arzulanan her türlü ahlaki erdemin toplumda önemli bir rol model olan âlimde de olması beklendiği ve âlimin ideal bir insan olarak tasavvur edildiği söylenebilir.

Kur'an'ı Kerim'e göre; varlık alemini ve bütün varlıkların yaratıcısının Allah olduğunu en iyi bilenler âlimlerdir. Âlimler bu bilgi yoğunluğuyla diğer insanların sahip olamadığı bir duyarlılıkla Allah'a karşı derin saygı içinde bulunurlar. Kur'an'ı Kerim'de bu husus şöyle ifade ediliyor: "İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar."<sup>117</sup>

Âlimler, Allah'a karşı samimi, ihlaslı, doğru, içten<sup>118</sup> ve dupduru olmalarıyla Allah katında yüksek derecelere sahiptirler. Onlar, Allah'ın kullar içinde Allah'a karşı en saygılı ve Allah'tan en çok korkanlardır.<sup>119</sup> Tam bir hakkaniyet ve doğruluk içinde buldukları için Allah'ın varlığına ve birliğine içtenlikle tanıklık ederler.<sup>120</sup> Rabbini iyi bilen ve bu bilgileriyle Rabbine kullukta bulunma çabalarını ve bilincini doğru orantılı bir şekilde artıran Rabbanî kişilerdir.<sup>121</sup> Bu özellikleriyle âlimler, varisleri oldukları peygamberler gibi samimi ve ihlaslı olmaya çalışırlar. Örneğin Kur'an'ı Kerim'de Hz. Musa'nın ve Hz. Yusuf'un ihlaslı kullar ve peygamberler oldukları ifade edildiği gibi<sup>122</sup> başka ayeti kerimlerde dolaylı bir anlatımla diğer peygamberlerin de ihlaslı ve samimi

<sup>113</sup> Ahmet Abay, "Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur'an Bağlamında Tahlili", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 16,17.

<sup>114</sup> Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", 43-70.

<sup>115</sup> Ali Karakoyunluoğlu, "Gazâlî'nin Ulema Eleştirisi; Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (48) (2019), 303-330.

<sup>116</sup> Tan, *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, 280-337.

<sup>117</sup> Fâtır 35/28. Diyanet İleri Başkanlığı Yayınlarından 2006 Yılı Baskılı ve bir heyet tarafından hazırlanan Kur'an\_1 Kerim Meâlî'nde bu ayette geçen "Yahşa" kelimesine "derin saygı" anlamı verilmiştir. Bununla birlikte birçok mealde bu ifadeye "korku" anlamı verildiği de görülmektedir.

<sup>118</sup> Tan, *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, 282-285.

<sup>119</sup> Fâtır 35/28.

<sup>120</sup> Âl-i İmran 3/18.

<sup>121</sup> Abay, "Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur'an Bağlamında Tahlili", 1-30.

<sup>122</sup> Meryem 19/51; Yusuf, 12/24.

oldukları ifade edilmektedir. Âlimler de öğrendikleri ve bildikleri bu peygamberler gibi ihlas, samimiyet adalet, hakkaniyet ve diğer üstün vasıflara sahip olmayı büyük bir erdem olarak kabul etmişlerdir.

İslami anlayışta Peygamberlerin üstün ahlakının her âlim kişide bulunması beklenir. Onun için İslam geleneği içerisinde âlimin vasıfları zikredilirken; sorumluluk duygusu, ihlas, tebliğ, toplumda umut kaynağı olma, ilim amel bütünlüğü, Allah'a karşı saygı, merhamet, sabır, tevazu, müsamaha, doğruluk güvenilirlik ve bilgi<sup>123</sup> gibi ahlaki değerler belirtilir. Bu üstün vasıflara sahip olamayan bir kişi İslam terminolojisi ve İslam toplumu içerisinde bilgin/bilim adamı olarak kabul edilse bile genelde "âlim" olarak değerlendirilmemektedir.<sup>124</sup>

Âlim, toplumun içinde yaşayan, toplumsal kurallara karşı duyarlı, görgü kurallarını bilen ve bu çerçevede mütevazı bir yaşam süren kişidir. Onların bu tutumu toplum tarafından takdir edilir ve onların saygınlıklarını artırır. Kur'an'ı Kerim'de "Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz toplantılarda "Yer açın" dediğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin. "Davranıp kalkın" denildiğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır."<sup>125</sup> demek suretiyle "gerçekten iman etmiş" olanlar ile "ilim", irfan ve marifet sahibi insanların gerektiğinde başkalarına yer veren tevazu sahibi insanlar olduğunu ifade eder.<sup>126</sup>

İslam dininde, övünmek, insanların ilgisini çekmek ve tartışmalarda muhatabını yenmek gibi ahlaki olmayan arzular için ilmin öğrenilmesi kınanmıştır. Hz. Peygamber: "İlmi, âlimlere karşı övünmek, cahillerle münakaşa etmek ve insanların teveccühünü kazanmak için öğrenmeyiniz. Kim böyle yaparsa o kimse ateştedir."<sup>127</sup> buyuruyor. Hz. Lokman da oğluna nasihatte bulunurken; "Yavrucuğum! İlmi ne âlimlere karşı övünmek, ne cahillerle çekişmek, ne de ilim meclislerinde gösteriş yapmak için öğren."<sup>128</sup> diyor. Tevazuya aykırı ve saygınlığı zedeleyen hususlara dikkat çekilerek yapılan bu uyarılar, âlimin her zaman kendisine yakışan bir tutum ve davranış içerisinde olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kur'an'ı Kerim'de: "Sana gelen ilimden sonra şayet onların arzularına tabi olursan o takdirde sen, mutlaka zalimlerden olursun." (Bakara, 2/145) ayetiyle, başkalarının tutum ve davranışları ne yönde olursa olsun ilim sahibinin doğru bir istikamet üzerinde bulunarak her zaman kendine özgü ve kendisine yakışan tutum ve davranışlara sahip olması gerektiğini belirtiyor.

<sup>123</sup> Tan, *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, 280-337.

<sup>124</sup> Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", 67.

<sup>125</sup> Mücâdele 58/11.

<sup>126</sup> Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/272-273.

<sup>127</sup> İbn Mâce, "Sünnet", 23.

<sup>128</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/191.

## Sonuç

Âlim, mutlak bir ifade ve tanım olarak her şeyi bilen sonsuz ilim sahibi Yüce Allah'ın bir sıfatı anlamına gelmekle birlikte, başta insan olmak üzere yaratılanlar için de belli bir bilgiye/ilme sahip olanları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Tekliği gösteren âlim-i mutlak Allah'ın küllî bilgisi karşısında insanlar için, bilgeliğin sınırlılığını, türdeşliğini ve sosyal düzlemlerini ima eden ve birden çok âlim anlamına gelen "ulema" kelimesinin kullanılmasının tercih edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Kur'an ve Sünnetin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi sonucunda buradan ideal bir âlim şahsiyetinin prototipinin çıkarılması mümkündür. Bu çalışmada Kur'an ve Sünnetin belirlediği çerçevede ideal bir âlimin, kendi nevi şahsına münhasır olarak; hakikat (gerçeklik) bilgisi karşısında adil olma, toplumsal şahsiyetinin öznel kişiliğiyle bütünlük oluşturma, bilgiyi en başta kendi kişiliğinin gelişmesi için isteme, bilgiyi elde etmede çekingen davranmama ve gayretli olma, kendi bilgisinin sınırlarının farkında olma, bilgisini kötüyü kullanmama ve istismar etmeme, bilginin aktarılmasında orijinalliğini koruma hassasiyetine sahip olma, ilimde peygamberlerin varisi olduğu bilincine sahip olma, bilgisini başkalarıyla paylaşmada cömert davranma ve toplumsal sorumluluk duyarlılığının yüksek olma özelliklerine sahip olduğu görülmektedir. Âlimin kendine özgü bu özelliklerin yanı sıra; güzel ahlak, takvâ, vakâr, ihlâs, doğruluk, dindarlık, dini hassasiyet, haşyet, Allah'a karşı saygı, merhamet, sabır, tevazu, müsamaha, doğruluk güvenilirlik her türlü düşük, bayağı söz ve davranışlardan kendini uzak tutma, faydalı amel, gibi her insanda bulunması ideal olan birçok üstün özelliklerin de âlimde bulunması beklenen beklenmektedir.

## Kaynakça

- Abay, Ahmet. "Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur'an Bağlamında Tahlili". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 1-30.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2005.
- Akalın, Kürşat Haldun. "İdeal Tip ve Kurumsal Yapı Olarak Toplumsal Faaliyet Tarzı". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Nisan 2008), 191-210.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005.
- Arsebük, Esat. "Türkiye'de Medeni Hukukun İnkişaf Safhaları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1943), 7-19.
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.



- Bakkal, Ali - Sula, Zehra. "Mecelle'deki Küllî Kaidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 92-110.
- Bayyigit, Mehmet. "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi". *İslam ve Sosyoloji*. ed. İhsan Toker. 51-67. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2013.
- Berger, Peter - Lukmann, Thomas. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi". çev. Rami Ayas. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 30/1(1988), 375-385.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. *el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf* (s. 1-631). Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 11.Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları 1989.
- Canlı, Mustafa. "Rivâyetlerde Âlim Portresi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2013), 43-70.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen-i Dârimî*. Lübnan: Kütübül İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvud*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. *el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf* (s. 1223-1608). Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Erbaş, Ali vd. *Hayat Rehberi Kur'ân-Konulu Tefsir* 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ergün, Ümmügül Betül Kanburoğlu. "Âlim Kime Denir? Kûtu'l-Şulûb Ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 536-558.
- es-Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1996.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslâm*. (7 Cilt). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014

- Gültekin, M. Bekir. *Dinî ve İlmî İtibar Olgusu Olarak Ulemâ (Türkiye'de Üç Ulemâ Birliği Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. nşr. Muhammed Avvâme. 13. Cilt. Beyrût: Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (s. 2477-2741). Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008.
- İşliyen, Burhan. "Kur'ân-ı Kerîm'in Din Adamlarını Dünyevîleşmeye Karşı İkazı". *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 499-524.
- Karakoyunluoğlu, Ali. "Gazâlî'nin Ulema Eleştirisi; Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (48) (2019), 303-330.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. (5 Cilt). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karlı, İbrahim H. *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (s. 673-1202). Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş*. çev. Dursun Bayrak. Ankara: Siyasal kitapevi, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Taberî Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin. 4. Cilt. İstanbul: Hisar Neriyyat, 1996.
- Tan, Zeki. *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz. el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l Hadîs eş-Şerîf (s. 1629-2061). Arabistan: Dâru's-Selâm, 2008.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Ögütte. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. Asım Cüneyd Köksal. 4. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî. *el-Keşşaf'an hakâiki't Tenzîl ve uyuni'l Ekâvil Fi vücûhi't te'vîl*. çev. Abdulaziz Hatip vd. 2. Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2017.