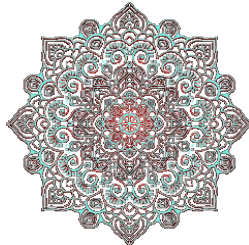




Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Journal of Islamic Studies

مجلة أده بالي الإسلامية



EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Journal of Islamic Studies

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 Mayıs, 2020/May 2020

E-ISSN: 2587-0955

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (31 Mayıs & 30 Kasım) / Biannual (31 May & 30 November)

Yayın Dili / Publication Language: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

edebali islamiyat dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

edebali journal of islamic studies is an international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyright of the articles, published in the journal is owned by the Deanship of the Faculty of
Islamic Sciences, Bilecik Seyh Edebali University; and the authors have the legal responsibility.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ
Edebali Journal of Islamic Studies

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1, Mayıs 2020/May 2020

E-ISSN: 2587-0955

Sahibi / Owner

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Adına / on Behalf of Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR(sukru.beydemir@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Özcan ÇINAR (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı Takip / Secretary

Arş. Gör. Ömer SAZAK (omer.sazak@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa BAŞ (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Saim YILMAZ (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Uni, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Doç. Dr. Üyesi Ahmet AYDIN (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. A. Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Adnan ARSLAN (adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Aybıçe TOSUN (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Redaksiyon / Redaction

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

İç Tasarım / Design

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Ön -Son Okuma / Pre-Final Reading

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 Faks: 0 (228) 214 1272

Web sayfası/Web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

E-posta/ E-mail: iifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

edebali islamiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

edebali journal of islamic studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

edebali islamiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
edebali journal of islamic studies provides immediate open access to its content.

Editör'den

7. sayımızın editör yazısına derginin yayınlanma aşamasında emeğine geçenler, yazarlarımıza, hakemlerimize ve okuyucularımıza teşekkürle başlamak istiyorum.

Bir standart yakalama adına bundan sonraki sayılarımızda, cilt numarası sıralı sayılarla devam edecekken, sayı numarası bir yıl için geçerli olmak üzere 1 ve 2 şeklinde olacaktır.

Dergimizin gelişme göstermesinde özveriyle, samimiyetle, titiz ve yoğun çalışmalarıyla katkı sağlayan başta Öğr. Gör. Enes VELİ olmak üzere tüm editöryal ekibim ile maddi ve manevi katkılarıyla bizi destekleyen Rektörümüz ve Dekanımız Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR'e teşekkürlerimi sunarım.

2020 yılının Milli Mücadelenin 100. Yılı olması hasebiyle Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK ve silah arkadaşları başta olmak üzere, bizlere bağımsızlığımızı ve devletimizi kazandıran tüm kahramanları, tüm şehitlerimizi, gazilerimizi rahmetle yâd ediyor ve bu sayıyı onlara ithaf ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ'nin İsnad Atf Sistemini kullanacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.

*Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

*Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

*Yazarların, <https://dergipark.org.tr/edid> adresindeki 'Yazar Rehberi' kısmından makaleler için örnek Word şablonunu edinmeleri tavsiye edilir.

*Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

*Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

*Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır.

*Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

*Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Akâid ve Kelâm Eserleri / The Works on Aqâid and Kalâm in Ziya Bey Manuscript Library

HALİL ÖZTÜRK

1-39

Dinî Kimlik Oluşumunda Sanal Kitleli İletişimin Etkisi / The Impact of Virtual Mass Communication in the Formation of Religious Identification

HÜSEYİN MARAZ

41-65

Eş'ârî Kelamında İman, İslam ve Küfür Kavramları -Bâkılânî Örneği-./ The Concepts of Faith, Islam and Profanity in Ash'ari Kalâm- Sample of al-Baqillani –

YAKUP HAFIZOĞLU

67-95

Türkiye'de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsüne Dair Tartışmalar / The Discussions About the Status of Religious Culture and Moral Knowledge Course in Turkey After 2002 Period

AHMET KOÇ - EMRE ALTINTAŞ

97-118

Kur'ân ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnanıcı / Jahiliya Arabs' Faith in God According to the Qur'ân and Hadith

MUHAMMET ALİ ASAR

119-134

Mehmed Vehbi Efendi'nin Kader Anlayışı / Mehmed Vehbi Efendi's Views on Predestination

İBRAHİM BAYRAM

135-172

Söz Sanatları Çerçevesinde Cevâmiu'l-Kelim Olgusu / The Case of Jawami al-Kalim within the Framework of Arabic Rhetorical Arts

ADNAN ARSLAN

173-190

Circle of Iron/Silent Flute (Demir Çember/Sessiz Flüt) Filminin İçerdiği Dini, Kültürel ve Mitolojik Unsurlar Açısından Değerlendirilmesi / Review of the Movie, Titled Circle of Iron/Silent Flute in Terms of Its Religious, Cultural and Mythological Perspectives

MUSTAFA BAŞ

191-207

Öğretmen-Öğrenci İlişkisi Açısından Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi / Course of Religious Culture and Moral Knowledge in Secondary Education in Terms of Teacher-Student Relationship

NURULLAH AYDENİZ

209-237

La'lizâde Abdülbâki'nin Mürşid Anlayışı / The Concept of Murshid of La'lizâde Abd al-Bâki

HALUK ENÖNLÜ

239-256

Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Akâid ve Kelâm Eserleri

The Works on Aqâid and Kalâm in Ziya Bey Manuscript Library

Halil ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi. Yozgat Bozok Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. Yozgat /Türkiye

Dr. Lecturer, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Yozgat /Turkey

halil.ozturk@yobu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8356-6357>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Öztürk, Halil. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Akâid ve Kelâm Eserleri". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/1 (Mayıs/May 2020): 1-39.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Sivas'ta bulunmakta olan Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi Türkiye'deki 18 yazma eser kütüphanesinden birisidir. Bu kütüphanede kurucusu Ziya Bey zamanında toplam 3000 eser bulunurken en son yapılan ilavelerle birlikte 1532 yazma, 10000'den fazla matbu eser ve süreli yayın bulunmaktadır. Gün geçtikçe listeye yenileri eklenmektedir. Bu eserler kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi dini içerikli olduğu gibi felsefe, mantık, sosyoloji, tarih, astroloji, ahlak, eğitim, edebiyat, coğrafya, mimari ile ilgili farklı alanlarda çalışmalar da mevcuttur. Ayrıca İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazılmış eserler de bulunmaktadır. Yazma ve basma eserlerin tamamının tasnifi ve kataloglanması yapılmış olup dijital ortama aktarımı sağlanmaktadır. Kütüphanede akâid ve kelâm alanında yazılmış 179 adet yazma eser tespit edilmiştir. Bunlardan 156'sı Arapça, 21'i Osmanlıca, 1'i Arapça-Osmanlıca ve 1 tanesi de Arapça-Osmanlıca-Farsça'dır. Bu eserlerin 156 tanesinin müellifi belli iken 23 'ünün yazarı tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Sivas, Ziya Bey Kütüphanesi, Yazma eser, Akâid, Kelâm.

Abstract

Ziya Bey Manuscript Library, located in Sivas is of the 18 manuscript libraries in Turkey. While this library was including total of 3000 works at the time of its founder, Ziya Bey, it has recently comprised 1532 manuscripts, more than 10000 printed works and periodicals publications with the latest additions. New works are being added to the list by the day. The works in the library have religious content such as Kalâm, Tafsîr, Hadith, Fiqh, Sufism, as well as studies in different fields related to philosophy, logics, sociology, history, astrology, ethics, education, literature, geography and architecture. There are also works written in English, French and German languages. All of the manuscripts and printed works are classified and catalogued and digitized. 179 manuscripts are in the fields of aqâid and kalâm. Of these, 156 are in Arabic, 21 are in Ottoman Turkish, 1 is in Arabic-Ottoman Turkish and 1 is in Arabic-Ottoman Turkish-Persian languages. Although the authors of 156 manuscripts are known, 23 are anonymous.

Key words: Sivas, Ziya Bey Library, Manuscripts, Aqâid, Kalâm.

GİRİŞ

Yazma eser denilince elle yazılarak oluşturulan her türlü kitap, risale, mektup, levha ve belgeler kastedilmektedir. Yazma eserlerin ilk defa kim tarafından, nerede ve ne zaman yazıldığı bilinmemekle birlikte yazının icadından sonra bu faaliyetin başladığını söylemek mümkündür. Özellikle İslâm'ın okuma ve yazmaya verdiği önemle bu iş daha da ileri safhalara gitmiş ve bu alanda sayısız ve eşsiz eserler Müslümanlarca meydana getirilmiştir.¹ Günümüze gelinceye kadar yazılan eserlerden insanın faydalanabilmesi için kütüphane adı verilen özel mekânlar oluşturulmuştur. Özellikle İslâm dünyasında ilk kütüphane oluşumunun Emevîler döneminde başladığı bilinmektedir. Müslümanlar hem şahıs hem de yöneticiler olarak kütüphane oluşumuna katkıda bulunmuştur. Abbasiler, Sâmânîler,

¹ Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 369.

Eyyübiler, Selçuklular ve Osmanlılar da bu alana önemli katkılarda bulunarak insanların faydalanması için kütüphaneler oluşturmuştur.²

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Sivas'ta Yusuf Ziya Bey (1868-1943) tarafından kendi adıyla anılan ve 1908 yılında faaliyete geçirilen 'Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi' açılmıştır. Bu kütüphanede dînî, sosyal, edebî, târihî eserler bulunduğu gibi süreli yayınlarda bulunmaktadır. Dini eserler arasında hiç şüphesiz ki dinin temel esaslarından bahseden akâid ve kelâm eserleri de yer almaktadır.³ Tespitimize göre akâid ve kelâm ile ilgili yazma eserlerden 156'sı Arapça, 21'i Osmanlıca, 1'i Arapça-Osmanlıca ve 1 tanesi de Arapça-Osmanlıca-Farsça'dır. Toplamda 179 akâid ve kelâm yazma eser mevcuttur. Bu eserlerin 156'sının müellifi belli iken, 23'ünün yazarı bilinmemektedir.

1. ZİYA BEY VE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ

Yusuf Ziya Bey'in adı 'Yusuf Ziyâeddin'dir. Sivas'ın eski ailelerinden önceleri Râhatoğulları daha sonra ise Mütevellioğulları olarak bilinen aileden Mahmut Efendi ile Rukiye Hanım'ın oğlu olarak 1869'da doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra devlet memurluklarında kâtiplik, mümeyyizlik, mektupçuluk, kaymakam vekilliği, Maarif ve Evkaf Komisyonu azalığı, Sivas Sanayi Mektebi Müdürlüğü, Vilayet İaşe Müdürlüğü, Koyulhisar ve Divriği memurlukları, Sivas Vilayet Gazetesi muhabirliği gibi görevlerde bulunmuştur. 1902 yılında Hicaz Demiryolu inşaatına yardım toplama kampanyasında gösterdiği olağanüstü başarıdan dolayı madalya ile taltif edilmiş ve Sivas Vilayet Meclisi'nde Hamidiye-Hicaz Demiryolu Komisyonu'nda görevlendirilmiştir. 1919'da Sivas Nafia Başkâtibi iken Erzurum Kongresi'ne Sivas delegesi olarak katılmıştır. 51 yaşında iken I. ve VII. dönem Sivas milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev yapmıştır. 48 yıl bilfiil devlet kademelerinde hizmette bulunmuştur.⁴

² Müslümanların tarihte oluşturdukları kütüphaneler ve özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail E. Erünsal, "Kütüphanâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 11-32.

³ Son yıllarda Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan dini ilimlerle ilgili çalışmaların sayısında bir artış olduğu görülmektedir. Bu hususla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Zeynep Şimşek, *Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Yazma Eserlerin Tespiti ve Tavsihi*, (Gümüşhane Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Halis Demir, "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık/December 2018), ss. 187-232; Yüksel Göztepe-Fatih Çınar, "Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler", *Akademiar* 5 (Ankara- Aralık 2018), ss. 13-46.

⁴ Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları* (Sivas: Özbelsan A. Ş. Yayınları, 1998), 176-177; A. Necip Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2002), 122-123; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları* (Sivas: İl Kültür

Yusuf Ziya Bey evli sekiz çocuğu olup, sessiz, sakin bir mizaca sahip ve okumayı seven bir kişidir. Arapça ve Farsça'yı bilmektedir. Kitaplara olan düşkünlüğü ve okuma sevgisi onu 38 yaşında bir kütüphane kurmaya sevketti. 1908 yılında dayanıklı kesme taşlardan bir bina yaptırdı. Vakitlerinin çoğunu orada geçirdi. Zenginleştirmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmadı. Milletvekilliği maaşını dahi kütüphaneye tahsis etti. 1943 yılında vefatı üzerine kütüphanenin yönetimi oğullarına geçti. 1978'e kadar oğulları kendi imkânlarıyla kütüphaneyi yaşattı. 13 Mart 1978'de Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü tarafından eski eser olarak kabul edildi. 7 Nisan 1980'de kamulaştırıldı. 1983'te de onarımı tamamlandı ve kitapların envanteri çıkarıldı.⁵ Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi en son oluşturulan kütüphanelerle birlikte Türkiye'deki 18 yazma eser kütüphanelerinden birisi oldu.⁶

Kütüphanede eski eser ve yeni eser bölümü adıyla iki kısım bulunmaktadır. Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi tanıtım katalog kayıtlarına ve bazı araştırmaların verdiği bilgilere göre eski eser bölümünde 267'si Türkçe, 721'i Arapça ve 52'si Farsça olmak üzere toplam 1040 el yazması eser bulunmaktadır.⁷ 5249'u Türkçe, 2721'i Arapça ve 118'i Farsça olmak üzere toplam 8088 adet eski harfli matbu eser bulunduğu, yeni eser bölümünde de 11763 civarında Türkçe, 435 Fransızca, 83 İngilizce ve 52 adet Almanca eser olduğu belirtilse de⁸bugün yapılan bağışlarla bu sayılarda önemli oranda artış olmuştur. 1489 el yazması eserin bulunduğu bilgisi verilse de⁹ son ilavelerle birlikte yazma eserlerin sayısı 1532'ye ulaşmış olup çalışmada bu rakamı esas alarak akâid ve kelâm eserlerini tespit etmeye çalıştık.

Eserleri belli bir sistematik içerisinde ele alıp inceledik. Öncelikle akâid ve kelâm eserlerini kaydettik. Daha sonra akâid ve kelâm metinlerini şerhler,

ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006), 1: 192-193; Sadi S. Kucur, "Râhatoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 411; Bayram Ali Çetinkaya, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 63-90.

⁵ Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*, 123-124; Fatih Rukancı, "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği* 19/2 (2005), 278-281; *Sivas Kütüphanelerinin* (Sivas: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011), 1: 195.

⁶ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, Kanun No: 6093, Kabul Tarihi: 28/12/2010.

⁷ Demir, "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler", 189.

⁸ Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*, 124; Demir, "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler", 189.

⁹ Göztepe-Çınar, "Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler", 17-18; Şule Özkan, *Ziya Bey Kütüphanesindeki Felsefe Bölümündeki Kitapların Değerlendirilmesi* (Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2003), 6-9.

haşiyeler, kasideler ve kaside şerhleri şeklinde alt başlıklarla sınıflandırdık. Kelime ve ıstılah anlamlarını ifade ettik. Eserlerin sıra ve demirbaş numarasını, müellifini, eserin ismini, hattatını, dilini, istinsah tarihi ve yerini, yazım özelliklerini, ölçüsünü, varak ve satır sayısını, cilt özelliklerini kütüphanenin yazma eserler kataloguna göre belirttik.

2. KÜTÜPHANEDEKİ AKÂİD VE KELÂM ESERLERİ

'Akâid', 'akd' kökünden türemiş olan 'akîde' kelimesinin çoğulu olup 'dügümlemek, bir şeyin iki ucunu birleştirmek' gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten türetilen ve iman ile eş anlamlı olan 'i'tikad' ise, 'bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek ve düğüm atmuşçasına bağlanmak' demektir.¹⁰ Buna göre 'akâid' ıstılahta, 'İslâm dininin temel kaideleri, inanılması zaruri hükümlerinin bütünü' anlamına gelir.¹¹ Akâid ilmi de bu temel ilkelerden bahseden bir ilimdir. Akâid konusunda yazılmış eserler hangi devirde yazılırsa yazılsın, hangi metodu kullanırsa kullansın İslâm'ın iman esaslarından bahseden eserlerdir. Bu eserlerde kelâm metoduyla yazılanların aksine genelde nakille yetinilmekte, farklı ekollerin görüşlerine ve onlarla tartışmalara yer verilmemekte, İslâm inancı özet bir şekilde verilmektedir.¹²

'Kelâm', 'kelime'nin çoğulu olup 'kelm' kökünden türemiş ve 'yaralamak, etkilemek' anlamına gelmekte ve 'bir fikri tam olarak anlatan söz' demektir. Kelâm ilmi konusuna ve dönemlere göre her ne kadar farklı tanımlansa da genel olarak kelâm, 'Allah'ın zatından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.'¹³ Gayesine göre ise, 'kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dini inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir'.¹⁴ Bu tanımlardan hareketle genel olarak kelâmı 'İs-

¹⁰ Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 341; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâf-ı ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1192.

¹¹ Ahmet Saim Kulavuz, "Akâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 212.

¹² Mevlüt Özler, "Kelâm Tarihi", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 26.

¹³ Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 19.

¹⁴ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Mevsûatü mustalâhâtü miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fî mevduâtî'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), 207; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, sad. Mehmet Talu ve dğr., (İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007), 13-17; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 196.

lam dininin inanç ve davranış ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve akli yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim' olarak tarif etmek mümkündür.¹⁵ Diğer ilmi disiplinlere nazaran sahip olduğu özel konumu sayesinde kelâm ilmi, her dönem ayırıcı mevkîni koruyabilmiş ve kütüphanelerin en müstesna köşelerinde kendisine yer bulabilmiştir.

Kütüphanede tespit ettiğimiz akâid ve kelâm metinleri (sıra-demirbaş no), müellif, eser, hattat, dili, istinsah tarihi ve yeri, yazım özelliği, ölçüsü, varak ve satır sayısı, cilt özelliği, konusu, nereden geldiği ve tarihi olacak biçimde aşağıdaki şekildedir:

2.1.(70-72); Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa (ö. 940/1533), *Dekâiku'l-ahbâr*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, medrese neshi, 29.7x18-16x10.5, 91 varak 13 satır (sonu eksik), karton, Ahiret hayatı (297.33), Ziyabey Varisleri (03/04/1985).

2.2.(77-79/8); Ebu'l-Muîn Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114), *Hulâsatü'l-akâid*,hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik kırması, 21.8x15.6-17.4x8, 25 varak 23 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.3.(77-79/9); Ebû Ca'fer Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), *Kitâbu Melekût*, Muhammed Hasan b. Atif, Arapça, 1258/1842 Amasya, Talik kırması, 21.8x15.6-17.5x11.5, 32 varak 25 satır, karton, Akâid (297.45) ve Ziyabey Varisleri (03. 04. 1985).

2.4. (115-117/2); Yahya b. Ebubekir (ö.?), *Risâletü'n fi'l-i'tikât*, Halil b. Muhammed b. Hasan, Arapça, 1083/1672 Gaziantep Babacioğlu Medresesi, Nesih, 21x15-15x7.5, 22b-33b 12 varak 17 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.5. (138-140/1); Nureddin Ebubekir es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fi'l- kelâm*, Muhammed b. Hüseyin b. Kasım, Arapça, 1097/1685 yer yok, Nesih, 18.6x12.5-14.5x8, 1b-37b (37 varak) 25 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.6. (138-140/2); Müellif tespit edilemedi, *Mûlahhas min şuabi'l-îmân*, Muhammed b. Hüseyin b. Kasım, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18.6x12.5-14.5x8, 3+1 varak 17 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.7. (138-140/4); Bediyüddîn el-Kazvinî (ö.?), *Kitabu'l-İstihsân fi mâ yûci-bu'l-küfr*; İsmail b. Nesim, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 18.5x12.5-14x6, 11+2 varak 19 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

¹⁵ Yavuz, "Kelâm", 25: 196.

2.8. (138-140/5); İbrahim Hakkı b. Osman el-Erzurûmî (ö. 1186/1772), *Manzûme-i hüddâ rabbim*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 18.5x12.5-14x6, 3 varak 23 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.9. (138-140/6); Müellif tespit edilemedi, *Kitâbu Levâmiu'l-beyân fi metâli'i'l-îmân*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18.5x12.5-13x6.5, 71b-80 (10 varak) 15 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.10. (138-140/7); Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö.537/1142), *Akâidü'n-nesefî*, Muhammed b. Hüseyin b. Kasım, Arapça, 1097/1686 yer yok, Nesih, 18.5x12.5-15x8, 1+82b-96b (16 varak) 17 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.11. (146-148/1); Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), *Umdetü'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18.5x13.7-12.5x8.5, 27 varak 13 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.12. (147-149/2); Müellif tespit edilemedi, *Osmanlıca Akâid*, hattat yok, Osmanlıca, 1164/1751 yer yok, Talik, 18x11.5-14.5x6.2, 18 varak 21 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.13. (157-159/3); Müellif tespit edilemedi, *Akâidü'l-fırkati'n-nâciye*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18x11-12.5x6, 64b-67a (4 varak) 15 satır, deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.14. (158-160); Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 692/1293), *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, Lütfullah b. Veli, Arapça, 919/1513 yer yok, Talik kırması, 18.3x13.5-13x7.2, 1+56 varak 17 satır, deri, , Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.15. (168-170); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhü'l-ekberu'l-ebşâd*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 16.3x10.5-11.5x6, 1+29 varak 11 satır (Kitabın devamında Ebû Mûti' el-Belhî'nin İmam-ı A'zam'a Akaid ile alakalı sorularını içeren 64 varak ve 11 satır kitap da mevcuttur), karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.16. (173-175/1); Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Akâidü'l-islâmiyye*, Haif b. İkab, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 16.8x13.5-13.2x8.2, 145+14 varak 17 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.17. (173-175/2); Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114), *Bahru'l-keâm*, Haif b. İkab, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih,

16.8x13.5-13.2x8.2, 49 varak 17 satır, ciltsiz, Kelâm (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.18. (184-186/2); Kâsım el-Kayserevî (ö.?), *Mecmûatür'r-resâil (Risâletü'n fi'l-akâid)*, İsmail b. Bekir el-Kayserevî, Arapça, 1271/1854 yer yok, Nesih, 22.8x15.8-18.5x13, 74a-76b (3 varak) 17 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.19. (187-189/7); Muhammed b. Yusuf et-Tilimsânî Ebû Abdullah es-Senûsî (ö. 895/1490), *el-Akâidü's-senûsiyye=Ümmü'l-berâhîn*, Numan b. Ahmed Hamdi b. Abdurrahman, Arapça, 1134/1722 yer yok, Nesih, 21.5x14.3-15x8.5, 45a-49b (5 varak) 15 satır, deri cetvelli serlevhalı, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.20. (187-189/8); Muhammed b. Yusuf et-Tilimsânî Ebû Abdullah es-Senûsî (ö. 895/1490), *el-Akâidü's-senûsiyye=Ümmü'l-berâhîn*, Numan b. Ahmed Hamdi b. Abdurrahman, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21.5x14.3-14.5x7, 50b-58a (9 varak) 19 satır, deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.21. (255-257/7); Müellif tespit edilemedi, *Risâletü'n fi ahvâli'l-kıyâme*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 21x15-12x6, 8 varak (204b-212b) 15 satır, karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.22. (258-260/1); Saçaklızâde Muhammed b. Ebubekir el-Marâşî (ö. 1145/1732), *Nazmu'l-leâl*, hattat yok, Osmanlıca, 1081/1670 yer yok, Nestalik, 20x14.5-16.5x11, 38 varak 11 satır 2 sütun, deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.23. (310-312/1); Kemaleddin Muhammed b. İbnü'l-Hümmam es-Sivâsî (ö. 861/1457), *Kitabü'l-Müsayere*, Ali b. İsmail b. Murad, Arapça, 1122/1710 yer yok, Talik, 57 varak 17 satır, 20.5x14-sb. bb., karton (Ebru), Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.24. (310-312/2); Ebu Cafer Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), *Beyanü's-sünneti ve'l-cemaati fi'l-akâid*, Ali b. İsmail b. Murad, Arapça, 1122/1710 yer yok, Talik, 8 varak 17 satır, 20.5x14-6x3, karton (Ebru), Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.25. (358-360/1); Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), *Bahru'l-keâm fi usûli'd-dîn* (Başı eksik), Abdullah b. Muhammed, Arapça, 1116/1704 yer yok, Nesih, 21.5x16-14.5x9, 51 varak (1b-51b) 17 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

2.26. (433-3802/6); Müellif tespit edilemedi, *Risâletü'd-duhân*, Bekir b. Hamza Mola Ali, Arapça, 1081/1670 yer yok, Rik'a, 20x13.5-14.5x7, 5 varak (56b-60a) 21 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.27. (437-3806/2); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhul-ekber*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 19x14-13.5x7, 4 varak (5b-8b) 19 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.28. (437-3806/4); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü İmam-ı A'zâm*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 19x14-14x8.5, 4 varak (17a-20b) 19 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.29. (448-3817/4); Müellif tespit edilemedi, *Risâletü'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 20x12.5-19x10.3, 3+41 varak (45b-47a-89a) 26 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.30. (448-3817/6); Müellif tespit edilemedi, *Risâle fî isbâti'l-vahdâniyye* (Bundan sonraki sayfalarda muhtelif şiirler vardır), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x12.5-15.5x8.5, 9+62 varak (105b-113a-113b-175b) 17 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.31. (463-3832/4); Ebu'l-Muzaffer b. Mansûr el-Hatîb (ö. 505/1111), *Risâle fî elfâzi'l-küfr*, hattat yok, Arapça, 1139/1726 yer yok, Nesih, 20.2x14-15.5x9.5, 10 varak (87b-96b) 13 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.32. (478-3847/4); Yahya b. Ebûbekir el-Hanefî (ö.?), *Risâletü'n fi'l-i'tikâd*, hattat yok, Arapça, 1059/1649 yer yok, Nesih, 20x14-15.5x8, 19 varak (48b-66b) 19 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.33. (478-3847/5); Dülgerzâde Rıza (ö.?), *Nazmu'l-leâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x14-14x7.5, 10 varak (67b-76b) 19 satır 2 sütun, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.34. (478-3847/6); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhul-ekber* (sonu eksik), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x14-15x8, 4 varak (77b-80a) 19 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.35. (495-3864/5); Kafi-î Akhisârî Hasan b. Abdullah (ö. 1025/1616), *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* (*Risâle fî beyâni's-sûr*), hattat yok, Arapça, 1092/1681 yer yok, Nesih, 21x15-14.5x6.8, 8varak 17 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.36. (506-3875/1); müellif tespit edilemedi, *Risâle-i isnâ aşara mes'eleten*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20.5x14-12.5x18.5, 1 varak 31 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.37. (508-3877); Muhammed b. Süleyman Nâzirzâde (ö.?), *Tertîbü'l-le'âlî fî silki'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 19.7x12.2-16x7.1, 80 varak 17 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.38. (510-3879); Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebûbekir es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Habâik fî ahhâri'l-meâlik*, hattat yok, Arapça, 1023/1614 yer yok, Talik, 21x15-17x10, 121 varak 19 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.39. (514-3883/3); Müellif tespit edilemedi, *Risâle-i akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 20.5x15-17x11, 46b-50b (5 varak) 14 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.40. (527-3896); Muhammed Nureddiîn Niksâri (ö.?), *Muhtasar dürrü meknûn*, hattat yok, Osmanlıca, 1129/1717 yer yok, 20.5x14-14.5x9, 131 varak 15 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.41. (544-3913/2); Hâlid b. Abdulhakîm es-Siyalkutî el-Bağdâdî (ö.?), *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Muhammed Vecîhî, Arapça, 1167/1754 yer yok, Nesih, 21.2x16-15x9.5, 50 varak 19 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.42. (548-3917/6); Ebubekir Muzafferuddîn en-Nakşibendî (ö.?), *Risâletü'l-mî'rac*, hattat yok, Arapça, 1092/1681 yer yok, Nesih, 21x14.5-114.5x6.6, 8 varak 21 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.43. (597-3966/6); Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman Kemal Paşazâde (ö. 940/1533), *Risale fî hakki'l-valideyn*, Muhammed b. Mustafa, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 22x16.5-16.5x8, 4 varak 21 satır, Deri, Kelâm (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.44. (597-3966/8); Mahmud? (ö.?), *Usul-i Mahmûd*, hattat yok, Arapça, 1133/1721 yer yok, Rik'a, 22x16.5-16.5x9, 5 varak 21 satır, Deri, Kelâm (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.45. (597-3966/9); Ebû Abdullah Muhammed Yusuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Akâidetü ehli't-tevhîd*, Muhammed b. Mustafa, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 22x16.5-16.5x9, 3 varak 21 satır, deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.46. (626-3995); Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî, (ö. 769/1367), *A'kâmu'l-mercân* (cinlerle ilgili), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 25x16-19x12.5, 108 varak 18 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.47. (673-4042/1); İsmail b. Muhammed (ö.?), *Neticetü'l-efkâr ve'l-ahbâr fî mi'râci'n-nebiyyi'l-muhtâr*, Abdullah b. İbrahim (Cerrah Camii imamı), Arapça, 1114/1702 yer yok, Nesih, 31x19.5-19.5x8, 180 varak 12 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.48. (673-4042/2); Yahya (ö.?), *Kitâbu Yahya*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 31x19.5-9.5x8, 12+3 varak 23 satır, karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

2.49. (690-6449); Ahmed Bican Yazıcızâde (ö. 859/1454), *Envâru'l-âşıkın*, Hüseyin b. Muhammed, Osmanlıca, 1138/1726 yer yok, nesih, 27x20.5-23x14, 218 varak 12 satır, deri, Akâid (297.45), Bedreddin Heper Bağış (31.06.1998).

2.50. (796-8880); Said b. Musa el-Halebî (ö.?), *İlmü'l-hüdâ fi usûli'd-dîn*, hattat yok, Arapça, 1095/1684 yer yok, Nesih, 20x14.5-15x8.5, 47 varak 23 satır, deri, Akâid (297.45), Mehmet Taşpınar Bağış (01.07.2010).

2.51. (799-8883); Müellif tespit edilemedi, *Risâle-i kelime-i şehâdet*, hattat yok, Osmanlıca, 1242/1826 yer yok, Nesih, 20x15-15.5x10, 46 varak 22satır, Akâid (297.45), Mehmet Taşpınar Bağış (01.07.2010).

2.52. (809-8893/1); Halil b. Ahmed es-Sıddîkî (ö.?), *Mesâlikü's-sâlikîn fi tercemeti esâsi'l-berâhîn*, Muhammed b. Muhammed, Osmanlıca, 1192/1778 yer yok, Nesih, 20x14-14x8.5, 173 varak 13 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.53. (840-8924/3); İshak b. Ebi İshak İsmail el-İstanbulî Ebu İshakzâde (ö. 1147/1734), *Manzume-i İshak Efendi*, Hasan b. Mustafa el-Kayseri, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Talik, 21.5x15.5-bb.mm., 30 varak st.bb., cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.54. (847-8931); Eyyüb b. Musa el-Kefevi Ebü'l-Bekâ (ö. 1094/1683), *Kül-liyyatü'l-ulûm*, Hüseyin b. Abdullah, Arapça, 1207/1792 yer yok, Nesih, 27.5x19-20x11, 326 varak 31 satır, cilt bilgisi yok, Kelâm (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.55. (869-8954); Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî (ö. 981/1573), *Ravdâtü'l-cennât fi usûli'l-i'tikâdât*, Ahmed b. Said Osman es-Sivasî, Arapça, 1174/1760 yer yok, Nesih, 21.5x14-15x5.5, 174+60 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.56. (905-8990); Nasiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 692/1293), *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, Abdurrahman Muhammed eş-Şirazi, Arapça, 987/1578 yer yok, Nesih, 19.4x12.5-12x17, 86 varak 13 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.57. (906-8891/2); Hâkim es-Semerkindî (ö. 342/953), *es-Sevâdü'l-a'zam*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, nesih, 20x13-14x7.5, 84 varak 15 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.58. (912-8997/1); Celalüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 918/1512), *Risâle fi isbâti'l-vâcib* (sahibi Seyyid Hüseyin b. Sivas, 1190), hattat

yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 19x14-13.5x5, 38 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.59. (912-8997/2); Celalüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 918/1512), *Risâle fi isbâti'l-vâcib el-cedid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 19x14-13.5x5, 53 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.60. (933-9018/3); Ebu'l-Feth Muzaffer b. İbrahim Mensur el-Hatib (ö.?), *Risale fi elfazı'l-küfr*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, 22x15-9x15, 19a-22b 20 satır, ciltsiz, Tecvid (297.18), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).¹⁶

2.61. (933-918/6); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Kitâbu Fıkı'l-ekber*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 22x15-8x14, 70b-94a 15 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.62. (933-9018/7); Bedru'r-Reşid Muhammed b. İsmâil (ö. 768/1366), *Kitâbu elfâz-ı küfr*, İsmail b. Osman, Arapça, 1082/1672 yer yok, Talik, 22x15-18x14.5, 94b-110b 15 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.63. (937-9022/6); Abdullah b. Yusuf el-Geylani (ö. ?), *Risâletü'n fi isabeti'l-istivâ*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20.5x14-16.5x9, 6 varak 25 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.64. (946-9031); Ali Sadri Konevî (ö.?), *Terceme-i ehli's-sünne ve'l-cemaa*, hattat yok, Osmanlıca, 970/1563 yer yok, Nesih, 16.1x10-11.7x6, 187 varak 13 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.65. (956-9041); Yusuf b. Cüneyd Ahi Çelebi (ö. 905/1499), *Hediyetü'l-mehdiyyîn*, Celil b. Hüseyin b. İbrahim, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x13-13.5x5.5, 71 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

2.66. (1013-9101/2); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20.8x14-15.5x7.5, 4 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

2.67. (1013-9101/4); Hal b. Ahmed Abdülcelil (ö.?), *Emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*, hattat yok, Arapça, 1124/1712 yer yok, Nesih, 20.8x14-14x8, 6 varak 21 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

¹⁶ Bu eser tecvid bölüne kayıtlı olsa da konusu akaid olduğu için buraya kaydettik.

2.68. (996-9084); Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Cevahiru'l-kur'an* (sonu eksik), hattat yok, Arapça, 1020/1611 yer yok, Nesih, 18x13-13.5x9.5, 140 varak 16 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

2.69. (1013-9101/5); Sarıca Molla Muhammed Efendi (ö.?), *Risâletü'l-esâsiye*, hattat yok, Arapça, 1124/1712 yer yok, Nesih, 20.8x14-14x8, 3 varak 21 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

2.70. (1070-14214/1); Müellifi tespit edilemedi, *Kitâbu Ahvâli kıyâmet*, Molla Mustafa b. Hasan, Arapça, 1242/1826 yer yok, Nesih, 17x12.5-12.5x7, 11 varak 14 satır, deri, Fıkıh (297.5), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).¹⁷

2.71. (1109-14253); Müellif tespit edilemedi, *Kitab-ı Şerif*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x12-13x8, 64 varak 13 satır, karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.72. (1119-14263); Abdülmecîd es-Sivâsî (ö.1049/1639), *Dürerü'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 19x14-16x8, 45 varak 21 satır, karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.73. (1143-14287/6); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*, hattat yok, Arapça, 1087/1676 yer yok, 21x5-15x7.5, 144b-146b (3 varak) 23 satır, deri, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.74. (1152-14296); Balbani Şeyh Ahmed (ö.?), *Risâletü'ş-Şeyh Ahmed Balbani*, Abdulkadir es-Sivâsî, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18x12-11x6, 18 varak 15 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.75. (1167-14311); Müellif tespit edilemedi, *Mecmuatü'r-resâil (Elfâz-ı küfr, Ahvâli'l-Kıyame, Hadisi-i erbain, Risak-ı şemsiyye)*, hattat yok, Arapça-Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 19x14-13x9, 63 varak 15 satır, deri, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.76. (1169-14313); Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Kitâbü'l-Erbain fî usûli'd-dîn*, hattat yok, Arapça, 891/1486 yer yok, Nesih, 20x14-15x9, 148 varak sb. bm., deri, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

¹⁷ Bu eser fıkıh bölümüne kaydedilmiştir. Ancak konusu Akâidle ilgili olduğu için buraya kaydettik.

2.77. (1170-14314/1); Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi (ö. 981/1573), *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn*,¹⁸Mustafa b. Muhammed, Arapça, 1127/1715 yer yok, Nesih, 19x13-14x6.5, 47 varak 17 satır, İslâm Ahlakı (297.85), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.78. (1171-14315/1); Müellif tespit edilemedi, *Kitâbu Ahkâmi nâfîi*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 21.5x14-15.5x7, 42b-68a (26 varak) 27 satır, Deri, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.79. (1177-14321); Kadızâde Muhammed Efendi (ö.?), *Mesâil-i ehl-i sünnet ve'l-cemaat*,hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Rik'a, 21x15-16x10, 154 varak 13 satır, Deri, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

2.80. (1290-14434/1); Hasan b. Ömer (ö.?), *Kitâbu Tafsilî'l-îman*, Seyyid Hasan Osman, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x14.5-16x8.7, 6 varak (2a-7b) 19 satır, deri, Akâid (297.45), Şahıslardan Bağış Gelen Yazma Eserler.

2.81. (1295-14439/1); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-ekber*, Seyyid Mustafa b. Mollazâde, Arapça, 1005/1597 yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x8, 6 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

2.82. (1295-14439/2); İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), *Ehemmü'l-umûr*, Seyyid Mustafa b. Mollazâde, Arapça, 1105/1695 yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x8, 44 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

2.83. (1295-14439/4); Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Ahmed en-Neseî (ö. 537/1142), *el-Akâidü'n-neseîyye*, Mustafa b. Abdurrahman, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x7.5, 4 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

2.84. (1295-14439/7); Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Akâidü's-senûsî*, Mustafa b. Abdurrahman, Arapça, 1115/1695 yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x7.5, 5 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

¹⁸ Bu eser kayıtlarda ahlak bölümüne yazılmıştır. Ancak İmam Birgivi bu eseri oğlunun küçük yaşta ölümü üzerine yazarak küçük yaşta ölen Müslümanların çocuklarının ahretteki durumunu izah etmektedir. İmam Birgivi'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 92; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 45-46; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 75-76; Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 79-106.

2.85. (1295-14439/8); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*, Mustafa b. Abdurrahman, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x7.5, 9 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

2.86. (1300-14444/1); Şeyh Muhammed Bahaeddin (ö.?), *Risale el-müteallika bi'l-i'tikâd*, hattat yok, Arapça, 1247/1831 yer yok, Talik, 19.5x13-14.5x8, 13 varak (1b13a) 13 satır, deri, Akâid-Kelâm (297-45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

2.87. (1300-14444/2); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*, hattat yok, Arapça, 1247/1831 yer yok, Talik, 19.5x13-14.5x8.5, 6 varak (14b-19a) 13 satır, Deri, Akâid-Kelâm (297-45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

2.88. (1300-14444/3); Müellif tespit edilemedi, *İlm-i hâl*, hattat yok, Arapça, 1247/1831 yer yok, Talik, 19.5x13-14.5x8.5, 9 varak (19b-28a) 13 satır, Deri, Akâid-Kelâm (297-45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

2.89. (1305-14449/3); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*(kitabın 94. varaktan 109. varağa kadar olan kısımda muhtelif konularda hatlar var),hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 21x16.5-66 mm., 5 varak (90b-94a) st.bb., Deri, Akâid-Kelâm (297.45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

2.90. (1328-15443/3); Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Ferište İbn Melek (ö.801/1398), *Risale-i Ferište-Ahiretnâme*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Rik'a, 22x16-15x10, 4 varak (sonu eksik) 21 satır, Karton, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.91. (1333-15448/2); Müellif tespit edilemedi, *Der Beyanı alamet-i ehl-i îmân*,Hacı Hasan Akyol, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Rik'a, 24.5x11-bb.mm., 25 varak bb.st., Karton, Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.92. (1343-15458/1); Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah el-Kisâî (ö.?), *Kitâbu'l-Melekût*,hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 20x14-17x8.5, 33 varak 27 satır, Karton, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.93. (1347-15463/1); Kadızâde (ö.?), *Tefsir-i amentü*, hattat yok, Osmanlıca, 1140/1727 yer yok, Nesih, 20x14-15x7.5, 32 varak 21 satır, Deri, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.94. (1350-15465); Müellif tespit edilemedi, *Esrâr-ı ilahî*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 23x16.5-15x9.5, 62 varak 11 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.95. (1364-15479/1); Muhammed b. İsmail b. Mahmud Bedrü'r-Reşid (ö.768/1366), *Risaletü'n fi elfâzı'l-küfr*, Ahmed b. Mahmud b. Osman, Arapça,

1127/1715 Sivas, Talik, 20x14.5-17.5x10, 1a-11b (11 varak) 21 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.96. (1364-15479/2); Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *Vasiyyetü'l-İmami'l-A'zam*, hattat yok, Arapça, 1127/1715 Sivas, Talik, 20x14.5-17x8, 2 varak (12b-13b) 21 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.97. (1383-15498); Mellif tespit edilemedi, *Delâilü'l-mesâil alâ enâmili'r-resâil*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Rik'a, 24.5x18-12x6, 104 varak 17 satır, Bez, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.98. (1389-15504); Hüseyin (Yozgatlı) (ö.?), *Manzum akâid Kitabı*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 22x16-18.5x12, 321 varak 15 satır 2 sütun, Karton, Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.99. (1411-15526); İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö. 1196/1772), *Hey'etü'l-İslâm*, hattat yok, Osmanlıca, 1191/1777 yer yok, Talik, 18.5x13.8-11.3x6.6, 83 varak 15 satır, Karton, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.100. (1427-15542); Rızâi İshak b. Hasan el-Hanefi et-Tokâdî (ö. 1120/1708), *Nazmu'l-leâlî*, hattat yok, Osmanlıca, tarih ve yer yok, Nesih, 20.5x14-15.5x8.5, 10 varak 19 satır, Karton, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.101. (1441-15557/1); Ahmed b. İsa el-Ferhânî (ö.?), *Risâletü't-tevhîd*, Derviş Ahmed Şükri b. Osman, Osmanlıca, 1241/1825 yer yok, Talik, 12x17.5-14x7, (2b-45a) 44 varak 21 satır, Deri, , Akâid (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.102. (1448-15563/2); İmamzâde eş-Şevki Muhammed B. Ebubekir el-Buhârî (ö. 573/1177), *Ukûdu'l-manzume min sünen-i seyyidi'l-mürselîn*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 29.5x19.5-21.5x17.5, (31b-40b) 9 varak 25 satır, Deri, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

2.103. (1470-15696); Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Mağnisavî (ö. 1000/1591-92), *Siracü'l-fikh fi ilmi's-sıfati ve't-tevhîd* (sonu eksik), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20x14.5-13.5x8, 56 varak 15 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Sezgin Zabun Bağış.

2.104. (1488-15714/1); Müellif tespit edilemedi, *Kitâbu'l-Akâid* (kitabın başı eksik), İbrahim b. Yusuf el-Kürdi, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21.5x16-15x8, 21 varak 27 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Hüseyin Karayaka Bağış.

2.105. (1488-15714/2); Müellif tespit edilemedi, *Muhtasarun fi'l-hudûd*, İbrahim b. Yusuf el-Kürdi, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21.5x16-13.5x7, 2 varak 24 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Hüseyin Karayaka Bağış.

2.106. (1499-15725/5); Nebi Abdelbârî b. Turhan Sinôbî (ö. 936/1529), *Hayatu'l-kulub lima yezulü bihi'l-cehli ve'z-zünûb* (Sahibi Osman Efendi), hattat yok, Arapça, 1030/1621 yer yok, Nesih, 15x20.5-9x15, 104b-125b 13 satır, Karton, Akâid-Kelâm (297.45), Doğan Erdiç Bağış.

2.107. (1530-15756/3); Müellif tespit edilemedi, *Risâle fi'l-îmân ve'l-İslam*, hattat Kemal, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 12x19.5-8x14.5, 71b-73a varak 25 satır, üst kapak yok arka kapak karton, Faruk Aburşu Bağış (20.11.2018).

Akâid ve kelâm bölümünde kayıtlı olan eserler içinde ilk dönem eserleri olduğu gibi son dönemde yazılan eserler de bulunmaktadır. Mâtürîdî eserler çoğunlukta olmakla beraber Eş'arî kaynaklar da mevcuttur. Mâtürîdîliğin temel kaynaklarından olan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Vasiyye ile el-Fıkhü'l-ekber* adlı risaleleri başta gelmektedir. Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (ö.321/933) *Akâide'si*, Ebu'l-Kâsım Muhammed es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdü'l-a'zam'ı*, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) *Bahru'l-keîlâm* ve *Hulasatü'l-akâid'i*, Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Kitâbu'l-Akâid'i*, Nured-din es-Sâbûnî'nin (580/1184) *el-Kifâye'si* ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (710/1310) *Umdetü'l-akâid'i* ilk dönem eserleri olması bakımından önem arz etmektedir. Son dönem Mâtürîdî kaynaklarından ise Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsayere* adlı eseri de yer almaktadır. Eş'arî kaynaklardan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Kitâbu'l-Erbâin'i*, Kâdî Beydâvî'nin (ö. 692/1293) *Tavâliü'l-envâr'ı*, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö.895/1490) *Akâidü's-senûsî* ve Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *er-Risale fi' isbâti'l-vâcib'ini* saymak mümkündür.

Hanefî-Mâtürîdî çizgide kaleme alınan eserleri kısaca tanıtmak faydalı olacaktır. Ebû Hanîfe'ye ait *el-Fıkhü'l-ekber* ile *el-Vasiyye'nin* yazma nüshaları sayıca daha fazladır. *el-Vasiyye* 7,¹⁹ *el-Fıkhü'l-ekber*²⁰ ise 4 adet bulunmaktadır. Ebû Hanîfe gerek *el-Fıkhü'l-ekber*'de gerekse *el-Vasiyye*'de Ehl-i sünnet akidesini kısa, özlü ve kapsayıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu eserler aynı zamanda Mâtürîdî akâidi ve kelâmı için de model oluşturmaktadır.²¹

Tahâvî'nin *Akâide'si* de önemli Mâtürîdî kaynaklarından birisidir. Eserin asıl adı *Beyânü akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa* olup Ebû Hanîfe'nin itikadi gö-

¹⁹ Hayatının son dönemlerinde Ebû Hanîfe'den inanç konularında vasiyette bulunması istenilmesi üzerine yazdığı *el-Vasiyye'nin* önemi ve içeriği hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "el-Vasiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 545-546.

²⁰ Ehl-i sünnet'in hem fıkıh hem de akaidinin oluşmasında büyük bir etkiye sahip olan Ebû Hanîfe'nin önemli eserlerinden birisidir. Detaylı bilgi için bk. Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 544-547.

²¹ Mustafa Öz tarafından hazırlanan ve Ebû Hanîfe'nin bu eserlerini ihtiva eden şu eserine de bakılabilir: Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992).

rüşlerini ilk tespit eden kaynaklardan birisi olmasıyla özel bir konuma sahiptir. Hacmi küçük olan bu risalede Tahâvî konuları ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd şeklinde tasnif etmiştir. Üzerine pek çok şerh yapılmıştır.²²

Semerkindî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ı IV/X. Yüzyılda Maverâünnahir coğrafyasında ortaya çıkan inançla ilgili problemlerin çözümünü sağlamak amacıyla Mâtürîdî perspektiften meydana getirilmiş bir eserdir. Ehl-i sünnet inanç esaslarının altmış bir maddede sade bir dil ve üslupla özetlendiği bu eserin özgün adı ise, '*er-Reddü alâ ashâbi'l-hevâ, el-Müsemma Kitâbu's-Sevâdi'l-a'zam alâ mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanîfe*' olup '*es-Sevâdü'l-a'zam*' diye meşhur olmuştur.²³

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-kelâm*'ı Mâtürîdî düşünce sistemi içerisindeki önemli kaynaklardandır. Nesefî'nin Mâtürîdî kelamını sistemleştiren kişi olması hem kendisini hem de eserlerini ekol içerisinde önemli duruma getirmiştir. *Bahru'l-kelâm*'da *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* adlı eserinin özetini yapan Nesefî, inanç esaslarını akli ve nakli delillerle ortaya koymuştur. Muhtasar olup sade bir dille yazılması faydalanılması açısından kolaylık sunmaktadır.²⁴

Ömer en-Nesefî *Kitâbu'l-Akâid*'de çağının inanç problemlerini de dikkate alarak Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını kısa ve açık bir şekilde ortaya koymuştur. Yazıldığı günden itibaren hem halk arasında hem de ilim ehli arasında çokça okunan, okutulan ve üzerine şerhler yazılan önemli bir eserdir. Osmanlı medreselerinde okutulmuş, Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde de Muhammed Abduh tarafından ders kitabı olarak takip edilmiştir.²⁵

Mâtürîdîliğin sistemleşmesinde ve yayılmasında önemli bir etkiye sahip olan Sâbûnî *el-Kifâye* adlı eserinde Ehl-i sünnet inanç esaslarını sağlam deliller ve anlaşılır bir dil ve üslupla ortaya koymuştur. Muhaliflerinin fikir ve

²² Arif AYTEKİN, "el-Akâidetü't-Tahâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 259-260.

²³ Ramazan ALTINTAŞ, "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri", *Kültürümüz ve Kitap*, haz. Şaban Tutçu-Osman Kavaklıoğlu (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2007), 48.

²⁴ Kütüphane kayıtlarında Nesefî'nin *Hülasatü'l-akâid* adlı eserinden bahsedilse de kaynaklarda böyle bir eser zikredilmemektedir. Detaylı bilgi için bk.Yusuf Şevki YAVUZ, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 568-570; Metin YURDAGÜR, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi* 21/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1985), 27-43.

²⁵ Yusuf Şevki YAVUZ, "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 217-219; Altıntaş, "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri", 49-50.

görüşlerini de nakletmiştir. Daha sonra *el-Bidâye* adlı eserinde *el-Kifâye*'deki ele aldığı konuları özet bir hale getirmiştir.²⁶

Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin eseri *Umdetü'l-akâid veya el-Umde fi'l-akâid* adıyla meşhur olsa da *Akâidü'l-hâfızıyye* ve *el-Menâr fi usûli'd-dîn* adlarıyla da bilinmektedir. Nesefî inanç esaslarının tamamını kısa ve özlü bir şekilde anlatmıştır. Eserin kıymetini ifade etmek için 'kalplerdeki imanın arındırılmasında bu eserin tek başına yeterli olacağı' söylenmiştir. Yazar eserini yazmadaki gayesinin Ehl-i sünnet'in inanç sistemini ortaya koymak olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bu esere başkaları tarafından şerhler yazılmış olsa da kendisinin yaptığı *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd* adlı şerh daha hacimli olması itibarıyla diğerlerinden daha meşhur olmuştur.²⁸

Son dönem Mâtürîdî âlimlerinden İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* adlı eseri sonraki dönem kelam metoduna göre yazılmış bir eserdir. İbnü'l-Hümâm bu eseri Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-kudsiyye* isimli eserinin baş tarafına bir mukaddime ve sonuna da bir hatime ekleme yapmak suretiyle oluşturmuştur. Gazzâlî'nin metnini takip ettiğinden dolayı da 'beraber yürümek' anlamına gelen *el-Müsâyere* ismini vermiştir. Eserinde insanları ahrette kurtaracak inanç esaslarının neler olduğunu izah etmiştir.²⁹

Şimdi de Eş'arî ekolünün eserlerini kısaca tanıtalım. Eş'arî ekolü sistemleştiren, dini ve felsefi ilimlerin pek çok alanında eserler veren âlimlerden birisi olan Gazzâlî'nin *Kitâbu'l-Erbâin*'i üç bölüm ve hatimeden oluşmaktadır. Birinci bölümde akâid konuları, ikinci bölümde ameller, üçüncü bölümde ahlakî vasıflar ve sonuç kısmında da nefis hakkında bilgiler yer almaktadır. Her bölüm onar madde halinde planlanmıştır. Akâidle ilgili bölümde Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, ahret günü ve nübüvvet meseleleri konu edilmiştir. Sıfatlar konusu ise daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu da o dönemde özellikle sıfatların varlığı ve zatla ilişkisi noktasındaki tartışmaların yoğunluğunu ortaya koymaktadır.³⁰

²⁶Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 17-18; Muhammed Aruçi, "Sâbûnî, Nüreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 360-361.

²⁷Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri ('el-Umde' Tercümesi)*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 9.

²⁸Mehmet Baktır, *Mâtürîdî Kelâmcıları* (Sivas: Turkuaz Hızlı Matbaa, 2013), 50-51. Nesefî'nin bu eserine yapılan şerhlerden birisi Ahmed b.Oğuz el-Akşehrî'nin *el-İntikâd fi şerhi umdeti'l-i'tikâd* adlı eseridir. Bu eser üzerine yapılmış bir çalışma için bk. Enes Durmuş, *Ahmed b.Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerhi Umdetü'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*, Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans tezi, 2019.

²⁹Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 87-90; Baktır, *Mâtürîdî Kelâmcıları*, 52.

³⁰Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, haz. Abdullah Abdülhamid İrfânî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2003).

Kâdî Beydâvî'nin *Tavâliü'l-envâr*'ı kelâm ilminin felsefe ile kaynaştığı müteahhirîn dönemin önemli eserlerinden birisidir. Felsefi konulara ağırlık vermesinden dolayı kelâm eserlerinin felsefi bir karaktere bürünmesinde etkili olmuştur. Gazzâlî ile başlayan felsefi kelâm metodunu en üst seviyelere çıkararak sonraki eserlere de örneklik oluşturmuştur. Eser bir mukaddime ile üç bölümden oluşmakta olup tam adı *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*'dır.³¹

Kuzey Afrika'da meşhur bir aile olan Senûsilere mensup olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî IX (XV.) yüzyılın Kuzey Afrika'daki müceddidlerden biri sayılmaktadır. İslâmî ilimlerin tamamında eserler ortaya koymasına rağmen kelâm alanında yazdığı eserlerle meşhur olmuştur. Bölgede Eş'ariyye mezhebinin tanınmasına ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. *el-Akâidetü's-şuğra* veya *Ümmü'l-berâhîn* olarak da bilinen *Akâidü's-senûsî* adlı eseri Eş'arî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yazmıştır. Bu eser Batı Afrika ülkelerinde de uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur.³²

Celâlüddîn ed-Devvânî *er-Risale fi isbâti'l-vâcib* adlı eserinde Allah'ın varlığının ispatını konu edinmektedir. Eser iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Eser alana yeni bilgiler katmaktan ziyade isbât-ı vaciple ilgili önceki bilgi birikimini derli toplu bir araya getirmektedir.³³

Osmanlı döneminde yazılan eserler de bulunmaktadır. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466) ağabeyi Mehmed Efendi'nin (ö. 855/1451) *Megâribü'z-zamân* adlı eserini isteğiyle Arapça'dan Türkçe'ye bazı ilavelerle genişleterek tercüme ettiği *Envâru'l-âşîkîn*'i her ne kadar tasavvuf alanında meşhur olsa da kâinatın yaratılışı, peygamberlere, meleklerle ve kıyamete imanla ilgili konuları içermesinden dolayı aynı zamanda akâid eseridir.³⁴

Yavuz Sultan Selim döneminin meşhur şeyhulislamı İbn Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1533) kütüphanede bulunan eserlerinden birisi *Dekâiku'l-ahbâr* diğeri de *Risâle fi hakkı ebeveyni'n-nebî*'dir. *Dekâiku'l-ahbâr*'ın içeriği hakkında bilgi verilmese de diğer eser Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini durumları hakkında yazılmıştır. Yani Hz. Peygamber'in annesi Amine ve

³¹ Detaylı bilgi için bk. Kâdî Beydâvî, *Tavâli'ü'l-Envâr: Kelâm Metafizigi*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 13-19.

³² Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 534-536. Bu eser Türkçe çevirisiyle birlikte basılmıştır. Bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme* (İstanbul: Köprü Kitap, 2020).

³³ Bilgi için bk. Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 260.

³⁴ Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 49-51; Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 362-363.

babası Abdullah'ın Ehl-i fetret olup sorumlu olup olmadıkları veya Hz. İbrahim'in dini olan Haniflik üzere mi öldükleri gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Bu eser kütüphane kayıtlarına *Risâle fi hakkı'l-vâlideyn* olarak kaydedilmiştir.³⁵

Kânûnî Sultan Süleyman devrinin önemli âlimlerinden biri olan İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn* adlı eseri Müslümanların küçük yaşta ölen çocuklarının ahretteki durumunu anlatmaktadır. *Ravdâtü'l-cennât* adlı eser kaynaklarda İmam Birgivî'ye nispet edilse de³⁶ bu eserin Hasan b. Abdullah Kâfiî Akhisârî'ye (ö. 1025/1616) ait olduğu belirtilmektedir.³⁷

III. Mehmet zamanında İstanbul'da halka vaaz eden ve öğrencilerin yetişmesi ile meşgul olan Halvetî tarikatının büyüklerinden Abdülmecîd es-Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) *Dürrü'l-akâid*'i³⁸ ve *Ma'rifetnâme* isimli eseriyle meşhur olan Erzurumlu İbrahim Hakkî'nın (ö. 1194/1780) *Hey'etü'l-İslâm* ve *Manzûme-i hüddâ rabbim* adlı eserleri de kütüphanede bulunmaktadır.³⁹

Genel olarak değerlendirildiğinde akâid ve kelâm eserleri içerisinde Mâtürîdî kaynakların sayısal olarak daha fazla olduğu görülmektedir. Yusuf Ziya Bey kütüphanenin idaresini 1943'te ölümüne kadar devam ettirmiştir. Vefatından sonra çocukları kütüphanenin idaresiyle ilgilenmiş tâki 1980'de kamulaştırılana kadar. Kütüphanedeki kitapların ilk başışçıları olarak Yusuf Ziya Bey'in varisleri gözükmektedir. Bu kayıt tarihi de 1985'i göstermektedir. 107 akâid ve kelâm eserinden sadece 25 adedinin Yusuf Ziya Bey'in

³⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1: 352-354; İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde (Eserleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 245-247.

³⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin* (İstanbul: MEB Yayınları, 1951), 2: 252; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285.

³⁷ Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 119; Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihî Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı, 105; Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 191-194; Ahmet Turan Yüksel, "İmam Birgivi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivi*, yay. haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994): 16-23; Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 326-329. *Ravzâtü'l-cennât*'ın aidiyeti ve tahliliyle ilgili yapılan son çalışmalardan birisinde de eserin Hasan Kâfi Akhisârî'ye ait olduğu görüşü teyit edilmiştir. Bk. Mehmet Tözluyurt, "Ravzâtü'l-Cennât fi Usûli'l-İtikâdât Adlı Risalenin Aidiyeti ve İçeriği Konusunda Bir İnceleme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019): 171-189.

³⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 50.

³⁹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 92; Mustafa Çağrıncı, "İbrahim Hakkî Erzurûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 305-311. Bağdatlı İsmail Paşa bu eserlerin isimlerini *el-Hey'etü'l-İslâmiyye fi't-tefsîr* ve *Müntehabât-ı manzûm türki ve arabî ve fârisî* olarak kaydetmektedir. Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1: 39.

varisleri tarafından kütüphaneye bağışlandığı ve 25 eserden de yarıdan fazlası Mâtürîdî inanç sisteminin temel kaynaklarını oluşturduğu görülmektedir. Ancak ne kadarı Yusuf Ziya Bey veya çocukları döneminden kalma bu hususta kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Bu da bize mezhepsel anlamda Yusuf Ziya Bey'in Mâtürîdîliği mi yoksa Eş'arîliği mi önceliği hakkında bir bilgi vermemektedir. 107 eserden müellifi belli olan 90 iken müellifi belli olmayan ise 22'dir. Dil açısından taksimat yapmak gerekirse 86'sı Arapça, 20'si Osmanlıca ve 1'i Arapça-Osmanlıca'dır.

3. KÜTÜPHANEDEKİ AKÂİD VE KELÂM ŞERHLERİ

'Şerh' sözlük anlamı itibariyle 'eti kesmek; bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek' anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Akâid ve kelâm şerhleri denildiğinde ise; "inanç esaslarından bahseden eserlerin daha geniş bir biçimde açıklanması amacıyla yazılmış eserler" anlaşılmaktadır.

Şerhler ilim dallarında meşhur olan genellikle muhtasar nitelikteki metinler üzerine yazılan, bu eserlerdeki kapalılıkları açıklayan, eksik kısımları tamamlayan, hata bulunan noktalara temas eden ve örneklerin çokça verildiği eserlerdir.⁴¹

Şerh literatürü sadece İslam ilim geleneğine özel bir durum olmayıp dini, felsefi, hikemi, kanuni, siyasi metin, hukuki malumatlar, şiir ve nutuk gibi geniş bir alanda her ilim ve kültür ortamında yapılmıştır. İslâm dünyasında şerh geleneğini ilk dönemlere kadar götürmek mümkündür. Ancak Memlükler ve Osmanlılar zamanında yaygın bir hale gelmiştir. Diğer İslami ilimlere paralel olarak kelâmda şerh dönemi mütekaddimîn dönemde başlamış Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Celâlüddîn ed-Devvânî ile zirveye ulaşmıştır. Şerh dönemi ilmi ve fikri açıdan duraklama ve gerilemenin bir göstergesi olarak kabul edilse de bir takım faydalar da sağlamıştır. Özellikle şerhlerde görülen zorluklar konulardaki derinleşmeyi sağlamış ve ilim adamlarının zor meseleleri anlamasını ve çözme kabiliyetini geliştirmiştir.⁴² Hatta şerhler İslam klasiklerinin doğru anlaşılması ve derinliğine kavranılmasında vazgeçilmez bir alandır. İlim ve felsefede devamlılığın sağlanabilmesi ve birikimin oluşturulabilmesi için şerhlere ihtiyaç vardır. Bu anlamda şerhler klasiklerin

⁴⁰ Hüseyin b. Ali İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. A. Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 3: 269 'şrh' mad.; İsfahânî, *el-Müfredât*, 258 'şrh' mad.; Tehânevî, *Keşşâf*, 1:1013 'şrh' mad.

⁴¹ Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 555.

⁴² Şensoy, "Şerh", 38: 556; Yavuz, "Kelâm", 25: 200-201.

bir parçası konumundadır. Mesela, Râzî'yi (ö. 606/1204) anlamının yolu İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) anlamaktan geçmektedir. İbn Sînâ'yı da Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) kitapları olmadan doğru ve kuşatıcı bir yoruma tabi tutmak değildir. İslâm dünyasında şerh çalışmaları sadece ilmi bir faaliyet ve eser meydana getirme işlevi görmemekte aynı zamanda ilim yolcusu olmanın ve hoca-öğrenci ilişkisinin de doğal bir sonucudur.⁴³ Şerhlerin önemi ve şarih'in yaptığı faaliyetin değeriyle ilgili Teftazânî'nin şu açıklamaları oldukça önemlidir: " Bu eseri (Nesefî'nin akâidini kastediyor), mücmel konuları tafsil ederek, anlaşılması güç yerleri açıklayarak, kapalı ve dürülü kısımlarını ortaya sererek ve gizli yönlerini izah ederek şerh etmeye gayret ettim. Bununla beraber, özetleme ve düzenleme işini yaparken sözleri esas maksadına yönelttim. Açıklamalarda ana gayeye işaret ettim. Meseleleri zihinlere yerleştirdikten sonra araştırdım. Delilleri bütün açıklığı ile ortaya koyduktan sonra inceledim. Maksatları sergiledikten sonra izah ettim. Özetleme ve kısıtlama işiyle birlikte faydaları çoğalttım. Uzatma ve usandırma işini bir yana bırakarak sözü kısa kestim. Çok kısa ve müphem, çok uzun ve anlaşılmaz şekilde yazı yazmaktan uzak kaldım".⁴⁴

Kütüphanedeki akâid ve kelâm şerhleri şunlardır:

3.1.(115-117/1); Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu fikhî'l-ekber*, Halil b. Muhammed b. Hasan, Arapça, 1083/1672 Bostan Kazası, Nesih, 21x15-16x7, 1b-22a (22 varak) 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.2.(118-120/3); Ahmed b. Musa Şemseddin el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, Ali b. Muhammed b. Ali, Arapça, tarih yok Sivas Şifahiye Medresesi, Talik, 20x13.5-14.4x6.2, 76b-152a (76 varak) 15 satır, Karton, Kelâm (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.3. (163-165); Sa'düddin b. Mes'ûd et-Teftazânî (793/1390), *Şerhu akâidi'n-nesefi*, Muhammed Abdülmuti Halebi, Arapça, 868/1464 yer yok, Talik, 17x11.2-12x5.5, 89 varak 15 satır, Karton (Ebru), Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.4. (167-169); Şemsüddîn Mahmud b. Ahmed el-İsfehânî (ö. 749/1348), *Teşyîdü'l-kavâid fi şerhi't-tecrîdi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 16x12-11x7.5, 75 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.5. (175-177); Muhammed b. Muhammed Ramazan Efendi (ö.979/1571), *Şerhu akâidi'n-nesefi* (kitabın sonu eksik), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok,

⁴³ İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010/1), 4-7.

⁴⁴ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 79.

Talik, 22x15.6-15.4x8.7, 1+124 varak 21 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.6. (184-186/1); Muhammed b. Es'ad es-Sıddık ed-Devvânî (ö.908/1502), *Mecmuatü'r-resâil (Şerhu'l-akâidi'l-adûdiyye)*, İsmail b. Bekir el-Kayserevî, Arapça, 1271/1854 yer yok, Nesih, 21.8x16-14.5x8.3, 1b-72b (72 varak) 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.7. (184-186/3); Ahmed b. Musa Şemsüddin el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Mecmuatü'r-resâil (Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye)*, İsmail b. Bekir el-Kayserevî, Arapça, 1271/1854 yer yok, Nesih, 22x16-14.7x8, 77b-125b (48 varak) 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.8. (270-272); Sa'düddin b. Mes'ûd et-Teftazânî (793/1390), *Şerhu akâidi'n-nesefi*, hattat yok, Arapça, 1007/1598 yer yok, Nesih, 21x15-14.5x9, 66 varak 11 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.9. (355-357/1); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu fıkhu'l-ekber* (baş tarafı eksik olup baş tarafında 5 varak Numan b. Sabit b. Ahmed Hamdi Efendi'nin 1110 tarihinde yazdığı manzumeler vardır), İbrahim b. Fazlullah, Arapça, 1089/1678 Sivas, Talik, 21x14.5-15.5x7, 5+19 varak 23 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.10. (413-3782); Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî (ö.749/1349), *Teşyidü'l-kavâid fi şerhi tecrîdi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, 957/1550 yer yok, Nesih, 19.5x13-12.5x7, 74 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

3.11. (433-3802/1); Kemâlüddin Muhammed b. İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî (ö. 861/1457), *Tavdihu li'l-kitabi'l-müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik kırması, 20x13.5-bb.mm., 2 varak (1b-2a) bb. St., Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.12. (433-3802/2); Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî (ö. 786/1384), *Şerhu vasiyyeyi'l-İmam Ebi Hanife*, Bekir b. Hamza b. Ali, Arapça, 1089/1678 Sivas Şifahîye Medresesi, Talik kırması, 20x13.5-15.5x9.5, 20 varak (2b-22a) 23 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.13. (456-3825/1); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fıkhu'l-ekber*, hattat yok, Arapça, 1127/1715 yer yok, Nesih, 20.2x15.4-15x8, 24 varak (1a-24a) 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.14. (506-3875/2); Hüseyin b. Hasan el-Halhâlî (ö.1014/1605), *Şerhu'l-akâidi'l-adûdiyye*, Yusuf b. Abdurrahman, Arapça, 1125/1714 Divriği Camiu'l-

Kebir Medresesi, Nesih, 20.5x14-14x7, 75 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.15. (530-3899/2), Feyzullah b. Muhammed Şeyhulislam el-Erzurûmî (ö. 1115/1720), *Şerhu'l-hadisi innallahe yeb'asü li hazihi'l-ümme* (müceddid hadisinin şerhi hakkında), hattat yok, Arapça, 1129/1717 yer yok, Talik, 20.5x15-12.5x6, 5 varak 17 satır, Deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.16. (530-3899/3); Müellif tespit edilemedi, *Terceme-i şerh-i hadisi innallahe yeb'asü li hazihi'l-ümme*, hattat yok, Osmanlıca, 1129/1717 yer yok, 20.5x15-15.5x6, 5 varak 17 satır, Deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.17. (534-3903/4); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 22x16-18x7, 29 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.18. (537-3906); Sa'düddin b. Mes'ûd et-Teftazânî (793/1390), *Şerhu akâidi'n-nesefti*, Fethullâh b. Abbas b. İshak, Arapça, 929/1524 yer yok, Talik, 21.5x15-14x8, 113 varak 17 satır, Deri (ön kapak yok), Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.19. (548-3917/5); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, hattat yok, Arapça, 1092/1681 yer yok, Nesih, 21x14.5-14.5x6, 25 varak 21 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.20. (563-3932); Sa'deddin b. Mes'ûd et-Taftazânî (793/1390), *Şerhu akâidi'n-nesefti*, hattat yok, Arapça, 960/1553 yer yok, Talik, 21x13.5-13x7, 108 varak 13 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.21. (566-3935); Muhyiddin Muhammed b. Bahâuddîn (ö. 951/1544), *el-Kavlü'l-fasl (Şerhu'l- fikhî'l-ekber)*, müellif hattı, Arapça, 966/1559 yer yok, Nesih, 22x15.5-16x9.5, 195 varak 21 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.22. (597-3966/7); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, Muhammed b. Mustafa b. Mustafa, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 22x16.5-16x8, 22 varak 21 satır, Deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.23. (598-3966/10); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, Halil b. Muhammed b. Hasan, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 22x16.5-16x8, 33 varak 21 satır, Deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.24. (845-8930); Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-mevâkıf*, hattat yok, Arapça, 1224/1809 yer yok, 30.5x20.5-22x12, 317 varak 31 satır, Kelâm (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07.2010).

3.25. (924-9009); Sa'düddin b. Mes'ûd et-Teftazânî (793/1390), *Şerhu'l-makâsîd fî ilmi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 27x17.5-19.5x12, 140 varak 27 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (02.05.1985).

3.26. (1013-9101/1); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, hattat yok, Arapça, 1124/1712 yer yok, nesih, 20.8x14-15.5x7.5, 25 varak 17 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği ilçe Halk kütüphanesi Devir.

3.27. (1069-14213/1); Nureddin Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Şerhu'l-fikhî'l-ekber*, Ali b. Ebubekir, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20.5x15-14x9, 29 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

3.28. (1091-14235); Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî (ö. 749/1348), *Metâli'u'l-enzâr fî şerhi tavâli'i'l-envâr*, Ahmed b. Ali el-Hacı, Arapça, 856/1452 yer yok, Talik, 25x16-17x10, 168 varak 21 satır, Karton, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

3.29. (1150-14294); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, Hüseyin b. Ali el-Karahisari, Arapça, 1117/1705 yer yok, Nesih, 21x4-13x6, 36 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).⁴⁵

3.30. (1170-14314/2); Nureddin Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Şerhu'l-fikhî'l-ekber*, Mustafa b. Muhammed, Arapça, 1127/1715 yer yok, Rik'a, 19x13-15x6.5, 31+2 varak 21 satır, Deri, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

3.31. (1295-14439/2); Fahu'l-İslâm Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, Seyyid Mustafa b. Mollazâde, Arapça, 1015/1607 yer yok, Rik'a, 19.5x13.5-14.5x7, 30 varak 15 satır, Karton (arka kapak yok), Akâid (297.45), Mehtap Temizkan Bağış (01.12.2016).

3.32. (1499-15725/3); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-92), *Şerhu'l- fikhî'l-ekber*, hattat yok, Arapça, 1059/1649 yer yok, Nesih, 15x20.5-7.5x13, 58b-95a 13 satır, Karton, Kelâm (297.45), Doğan Erdiç Bağış.

⁴⁵ Bu eser fıkıh bölümüne kaydedilmiştir. Ancak akaid şerhi olduğu için burada zikrettik.

3.33. (1500-15726/1); Sa'düddin b. Mes'ûd et-Teftazânî (793/1390), *Şerhu akâidi'n-neseфиyye* (sahibi: Ömer b. Abdullah es-Sivasi), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 13.5x20-6.5x14.5, 36-78a 17 satır, Karton, Kelâm (297.45), Doğan Erdinç Bağış.

3.34. (1508-15734/1); Celalüddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Şerhu tenzibi'l-mantık ve'l-kelâm*, Veli b. Hızır b. Ali, Arapça, 1093/1682 yer yok, Nesih, 15x21-7x14, 16-36b 19 satır, Karton miklebli, Kelâm (297.45), Doğan Erdinç Bağış.

3.35. (1530-15756/1); Ebu Abdullah Hüseyin ed-Demeğani (ö.?), *el-Kavâidü's-şemsiyye fi şerhi'l-akâidi'l-adûdiyye*, İsmail b. Ebubekir Nesai, Arapça, 807/1405 yer yok, Nesih, 12x19.5-8x16, 2b-69b varak 25 satır, üst kapak yok arka kapak karton, Faruk Aburşu Bağış (20.11.2018).

Şerhler içerisinde Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i üzerine yapılan şerhten¹⁴, Ömer en-Neseffî'nin *Akâid*'i üzerine yapılandır ise 7 şerh yer almaktadır. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i üzerine yapılan mevcut 14 şerhten 10 tanesi Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisavî'ye (ö. 1000/1591-92), 2'si ise Nureddin Ali el-Kârî'ye (ö. 1014/1605) aittir. Mağnisavî'nin yapmış olduğu şerh, Osmanlı dünyasında çokça tanınan şerhlerden birisidir.⁴⁶ Ömer en-Neseffî'nin *Akâid*'i ile ilgili şerhlerden 5 tanesi Sa'deddin b. Mes'ûd et-Teftazânî'ye (793/1390) aittir. Teftazânî'nin şerhi şerhler içerisinde en meşhur olanı ve üzerine en fazla şerh, haşiye ve ta'likler yapılandır. Ömer en-Neseffî'nin metnine yapılan şerhlerden daha çok Teftazânî'nin eserine şerh ve haşiye yapılmış olup bunların sayısı elli civarındadır. Teftazânî bu şerhte zaman zaman Mâtürîdî olan Neseffî'yi tenkit ederek Eş'ariliği savunmuş olmakla birlikte yer yer Mâtürîdî'nin görüşlerini de benimsemektedir.⁴⁷ İbnü'l-Hümâm'ın kendi eseri olan *el-Müsâyere*'ye yazmış olduğu *Tavdihu li'l-kitabi'l-müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye* adlı şerh de kütüphanede bulunan önemli şerhlerden birisidir.⁴⁸ Abdurrahman el-İsfehânî'nin (ö. 749/1349) *Teşyîdü'l-kavâid* adlı Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâid*'ine yazdığı şerh de önemli eserlerdendir. İsfehânî bu şerhte özellikle imamet bahsinde Tûsî'nin şîu imamet

⁴⁶ Mağnisavî bu şerhi 930 (1523) yılında tamamlamıştır. Türkçeye Sabit Ünal tarafından *Fıkh-ı Ekber ve İzahı* adıyla (Ankara, 1956, 1985) çevrilmiştir. Ahmet Karadavut tarafından da başka bir neşri ve Türkçe çevrisi (Ankara, 1982) bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Gölcük-Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", 12: 546. Ayrıca Yunus Vehbi Yavuz tarafından *Fıkh-ı Ekber İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri* olarak Türkçeye çeviri yapılmıştır. Bk. İmamı Âzam, *Fıkh-ı Ekber İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992).

⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Yavuz, "Akâidü'n-Neseffî", 2: 217-219

⁴⁸ İbnü'l-Hümâm'ın eserine yazılan diğer şerhler hakkında bilgi için bk. Koca, "İbnü'l-Hümâm", 21: 87-90; Baktır, *Mâtürîdî Kelâmcıları*, 52.

nazariyesi anlayışına ciddi eleştiriler getirmiştir.⁴⁹ Cürcânî'nin İcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı *Şerhu'l-mevâkıf* ve Teftazânî'nin kendi eseri olan *el-Makâsîd*'a yazdığı *Şerhu'l-makâsîd* adlı şerhler de Eş'arî şerh geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Bu eserler üzerine Mâtürîdî âlimleri şerhler yazdığı gibi Mâtürîdî olmayanlarda yazmıştır. Bu da Ebû Hanîfe ve Ömer en-Nesefî'nin eserlerinin ilim çevrelerinde ne kadar etkili olduğunu göstermiştir. 35 şerhten 34'ünün müellifi belli olup 1 tanesinin müellifi tespit edilememiştir. Bu şerhlerin tamamının dili Arapça'dır.

4. KÜTÜPHANEDEKİ AKÂİD VE KELÂM HÂŞİYELERİ

'Hâşiye'; 'doldurmak, gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak' anlamlarına gelen 'haşv' mastarından türetilmiş bir isim olup 'söz ve yazıdaki fazlalıklar, bir şeyin kenarı, bir eserin ve yazının bulunduğu sayfanın kenarlarındaki boşluk' demektir. Terim olarak ise, 'sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not' anlamında olup hâmiş ve derkenar kelimeleriyle aynı anlama gelmektedir. Akâid ve kelâm terimi olarak ise 'hâşiye'; inançla ilgili meselelerle ilgili yazılan eserlerdeki bazı kelimeleri, terkipleri veya metinde geçen özel kavramlarla ilgili açıklamaları ihtiva eden eserlere denir.⁵⁰

Hâşiye'nin şerhten farkına gelince, şerh bir eserin bütünüyle ilgili ve geniş açıklamaları kapsarken hâşiye eserin bütününe değil de metinde geçen bazı kelime ve terkipleri açıklamaya yönelik kısa izahları ihtiva etmesidir. Özellikle kelimelerde hâşiye geleneği şerhlerle birlikte müteahhirin dönemde başlamış, İcî, Taftazânî, Cürcânî ve Devvânî ile devam ederek zirveye ulaşmıştır.⁵¹

Kütüphanede bulunan akâid ve kelâm hâşiyeleri şu şekildedir:

4.1.(143-145); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiye-tü'l-hayâlî el-müsemmâ li şücâ* (kitap 7 bölüm),hattat yok, Arapça, 953/1547 yer yok, Nestalik, 18.5x12.6-12.3x6.9, 142+1 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.2. (144-146); Celaleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Hâşiyetü'n- alâ Hâşiyeti's-südûr li tecrîdi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Rik'a, 18x13-

⁴⁹ Tûsî'nin eserleri hakkında bk. Agil Şirinov, Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet (İstanbul: İSAM Yayınları,2011, 42.

⁵⁰Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 419.

⁵¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 33-34; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 10. baskı (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 243-244.

13x8.5, 1+125+2 varak 25 satır, Kat'ı Cilt, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.3. (242-244/5); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiye alâ şerhi akâidi'n-neseft* (sonu eksik), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 20.5x13.5-17.5x7.5, 7 varak 15 satır, Karton, Kelâm (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.4. (259-261/1); Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Karabâğî (ö. ?), *Hâşiyetü'n- alâ risâleti isbâti'l-vâcib*, Muhammed Nezir Han Muhammed, Arapça, 1084/1703 yer yok, Talik, 21x15-16x8, 36 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.5. (263-265/1); Yahya eş-Şâvî el-Cezâirî (ö. ?), *Hâşiyetü tevki'di'l-akd*, müellif hattı, Arapça, 1087/1676 yer yok, Nesih, 21.5x16-15x8.5, 173 varak 21 satır, Deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.6. (323-325); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiyetü alâ şerhi akâidi'n-neseft*, Mustafa b. Muhammed, Arapça, 1097/1716 yer yok, Talik, 98 varak 13 satır, 22.5x12.5-11.3x4.3, Deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.7. (336-338); Şemsüddîn Muhammed et-Tebrizî el-Hanefî (ö. ?), *Hâşiye alâ risâleti fi isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* (baş tarafı eksik), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 24.5x14.7-15.5x6.5, 37 varak 17 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.8. (337-339); Saçaklızâde Muhamed b. Mahmûd el-Maraşî (ö. 1145/1732), *Neşrû't-tavâlî*, Hammad b. Ali es-Sivâsî, Arapça, 1215/1789 yer yok, Nesih, 23.4x16-16x9, 103 varak 19 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

4.9. (392-3761); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiye alâ şerhi'l-akâidi'l-adûdiyye* (sahibi: Yahya b. Hacı Hatib), hattat yok, Arapça, 954/1547 yer yok, Rik'a, 19x13-12.5x7.5, 230 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (02.05.1985).

4.10. (506-3875/3); Celalüddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Hâşiyetü'n-alâ hâşiyeti's-Sudûr li tecrîdi'l-akâid*, Yusuf b. Abdurrahman, Arapça, 1126/1715 yer yok, Nesih, 20.5x14-14x7, 69 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (02.05.1985).

4.11. (592-3961/1); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiyetü alâ şerhi akâidi'n-neseft*, hattat yok, Arapça, Nesih, 20.5x15-14.5x6.5, 65 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (02.05.1985).

4.12. (593-3962); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiyetü alâ şerhi akâidi'n-neseffî*, İbadullah el-Müteal, Arapça, 954/1547 yer yok, Talik, 22x15.5-14x7.2, 178 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (02.05.1985).

4.13. (813-8897); Ramazan b. Muhammed el-Haneffî (ö. 887/1482), *Hâşiyetü'n li Ramazan Efendi alâ şerhi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 24x13-14x7, 176 varak 19 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (07.10.2010).

4.14. (912-8997/3); Mirzacan Habîbullâh ed-Dihlevî (ö. 994/1585), *Hâşiyetü alâ risâle isbâti'l-vâcib*, hattat yok, Arapça, 1000/1592 yer yok, Nesih, 19x14-14x4.5, 68 varak 19 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (07.10.2010).

4.15. (923-9008/6); Hüsam Çelebi Hüsameddin b. Abdurrahman Tokâdî (ö. 959 /1520), *Hâşiyetü'l-hâşiyetü alâ şerhi tecrîdi'l-akâid*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 19.5x12.5-6x13.5, 18 varak 21 satır, Deri, Kelâm (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (07.10.2010).

4.16. (1015-9103); Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiyetü'l-hayâlî alâ şerhi'l-akâid* (içerisinde 1 risale var), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 20x13.5-15.5x6.5, 44 varak 18 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

4.17. (1037-9125); Abdülhakîm b. Şemsüddîn Siyalkutî (ö. 1067/1656), *Hâşiyetü's-siyalkutî alâ hâşiyeti'l-hâyâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 22.5x16.5-17.5x10.5, 78 varak 27 satır, cilt bilgisi yok, Akâid (297.45), Divriği İlçe Halk Kütüphanesi Devir.

4.18. (1117-14261); Mes'ud b. Ömer b. Sa'düddin et-Taftazânî (ö. 792/1389), *Hâşiyetü ale'l-keşşâf*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 18x13-13x9, 1+145 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

4.19. (1500-15726/2), Ahmed b. Musa Şemsüddîn el-Hayâlî (ö. 875/1470), *Hâşiyetü alâ şerhi akâidi'n-neseffîye* (baş tarafı eksiz), hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 13.5x20-?, 79a-130b 13 satır, Karton, Kelâm (297.45), Doğan Erdinç Bağış.

4.20. (1525-15751/7); Habibullah b. Abdullah eş-Şirâzî Mirzacan (ö. ?), *Hâşiyetü alâ şerhi Karabâğî el-Haneffî li isbâti'l-vâcib*, İsmail b. Hâcib, Arapça, 1087/1677 yer yok, Talik, 15x21-8x14, 184a-217a 17 satır, Karton miklebli, Kelâm (297.45), Süleyman Cesur Bağış (21.06. 2018).

Hâşiyeler içerisinde Şemsüddîn el-Hayâlî'nin (ö. 875/1470) Neseffî'nin *Akâid*'i üzerine yaptığı hâşiyeden 7 tane bulunmakta olup sayıca en fazla

olandır.⁵² Saçaklızâde el-Maraşî (1145/1732), Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr*'ı üzerine yazdığı *Neşrü't-tavâlî* adlı haşiyede eserin metin ve şerhlerinin incelemesini yaptıktan sonra mutlak hakikatin ne olduğunu anlatmaktadır.⁵³ Devvânî ve Abdurrahman Tokâdî'nin (ö.959/1520) Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâid*'ine yazdıkları haşiyelerde önemlidir. 20 hâşiyenin tamamının müellifi mevcut olup bunların dili Arapça'dır.

5. KÜTÜPHANEDEKİ AKÂİD VE KELÂM KASİDELERİ VE ŞERHLERİ

Sözlükte, "arzetmek, kastetmek, bir şeye doğru yönelmek"⁵⁴ gibi manalara gelen "kaside", 'kasd' kökünden türemiş olup terim olarak "belli bir amaç doğrultusunda söylenen, üzerinde düşünülen, gözden geçirilen şiir" anlamına gelmektedir.⁵⁵ Akâid ve kelâm alanında kaside denilince, inanç esaslarının kaside türünde şiirsel olarak ifade edildiği eserler akla gelmektedir.

Akâid ve kelâmla ilgili kütüphanedeki kasideler şunlardır:

5.1.(222-224/2); Hızır Bey (ö. 863/1459), *Kaside-i nûniyye*, Eyyüb b. Hasan el-Kıbrîsî, Arapça, 1174/1760 yer yok, Harekeli Nesih, 20.5x14.3-14.5x7.5, 5 varak 13 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.2. (222-224/3); Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdi el-Halebî (ö. ?), *el-Kasidetü'l-lâmiye*, Celal Şah İbni Hasan İbni Mustafa, Arapça, 1175/1761 yer yok, Rik'a, 20.5x14.3-16x13, 4+2 varak 15 satır 2 sütun, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.3. (235-237/2); Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî (ö. 921/1515), *el-Kasidetü'd-dimyâtî fi't-tevessül bi esmâillâhi hüsnâ*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 22x16.5-16.5x8.5, 30 varak 13 satır 2 sütun, Deri, Esmâü'l-Hüsna (297.21), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.4. (255-257/3); Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî (ö. 575/1179), *Kasidetü'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21x15-15x9, 6 varak (115b-121b) 5 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

⁵² Hayâlî, Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden birisi olup Hızır Bey'in de öğrencilerindedir. Hayâlî daha çok akâid ve kelim eserleri üzerine yaptığı şerh ve haşiyelerle ön plana çıkan bir âlimdir. Kendisi ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Adil Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 3-5; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 56-57.

⁵³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 434-435; Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 180-181.

⁵⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 404-405.

⁵⁵ Hüseyin Elmali, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 562.

5.5. (282-284/2); Tahmisi Turâbî (ö. ?), *Kaside-i bürüde'nin tahmisi*, Abdülaziz Molla b. Kanber, Arapça-Farsça-Osmanlıca, 1067/1657 yer yok, Talik, ebat bilgisi yok, 28 varak 13 satır, Deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.6. (389-3758/3); Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî (ö. 575/1179), *Bed'ü'l-emâlî*, İbn-i Ebubekir es-Sivâsî, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 17x11.5-12.2x8, 68b-70b 3 varak 13 satır, Deri, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.6. (824-8908/1); Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî (ö. 575/1179), *Bed'ü'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 21x15-14x7, 1b-3b 3 varak sb. b., Karton sırtı deri, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü (10.07. 2010).

5.7. (1069-14213/2); Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî (ö. 575/1179), *Bed'ü'l-emâlî*, Mustafa b. Abdullah, Arapça, 1243/1827 yer yok, Nesih, 20.5x15-14x9, 3 varak 10 satır, Karton, Akâid (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19. 10. 2016).

5.8. (1306-14450); Hızır Bey (ö. 863/1459), *Kaside-i nûniyye*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21.5x15-12.5x45, 10 varak 10 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

8 kasideden 4'ünü Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Bed'ü'l-emâlî*'si, 2'sini ise Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kaside-i nûniyye*'si oluşturmaktadır. Her iki eser sahibi de Mâtürîdîyye âlimidir. el-Ûşî, Fergana Vadisi'nde bulunan ve bugünkü adıyla Oş'da doğan Kırgız bir âlimdir. Eseri *el-Emâlî*, *Bed'ü'l-emâlî* ve *Kasidetü'l-lâmiyye* olarak da bilinir. 68 beyitten oluşmaktadır. Her dönemde çokça okunmuş ve ezberlenmiştir.⁵⁶ Hızır Bey (ö. 863/1459) ise Osmanlı kalamcısı ve fıkıh âlimi olup Fatih Sultan Mehmet'in ilk İstanbul kadısıdır. *Kaside-i nûniyye* 105 beyitten oluşmakta olup her beyit 'nûn' harfiyle sona erdiği için bu adla adlandırılmıştır. Ayrıca *Cevâhirü'l-akâid* diye de bilinir. Bu akâid risalesi Türk dünyasında çok yaygındır.⁵⁷ Kasidelerin 7 tanesinin dili Arapça iken 1'i Arapça-Farsça-Osmanlıca'dır. Tamamının müellifi mevcuttur.

⁵⁶ Sirâceddîn Ali b. Osman el-Ûşî, *Emâlî Şerhi*, çev. Bekir Topaloğlu, 5. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 11; Ûşî ve eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Sait Toprak, "Ûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 230-231; M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 73-75. *Bed'ü'l-Emâlî*'nin 66 beyit olduğu ancak bazı beyitlerin, nüshaların bir kısmında tekrar edilmesinden dolayı 67 veya 68 beyit olarak kaydedildiği belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Bakır, *Mâtürîdî Kelâmcıları*, 41.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. M. Said Yazıcıoğlu, *Hızır Bey* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987); Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 413-415; Yazıcıoğlu, "el-Kasidetü'n-Nûniyye", *Türkiye Diyanet*

Kasideler üzerine yapılan şerhler ise şunlardır:

5.9. (146-148/2); İzzüddin Muhammed b. Ebubekir İbn Cemmaa (ö.?), *Şerhu kasideti'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18.5x13.7-12.8x9.5, 77 varak 17 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.10. (222-224/1); Davud b. Muhammed el-Karsî (ö. ?), *Şerhu kasideti'n-nûniyye*, Eyyüb b. Hasan el-Kıbrısî, Arapça, 1174/1760 yer yok, Nestalik, 20.5x14.3-15.5x9, 49+3 varak 23 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.11. (222-224/4); Nureddin b. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Şerhu'l-bed'i'l-emâlî*, Eyyüb b. Hasan el-Kıbrısî, Arapça, 1175/1761 yer yok, Nesih, 20.5x14.3-15x7, 37 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.12. (358-360/5); Muhyiddin Mehmed b. İbrahim Niksarî (ö. 901/1495), *Şerhu kasideti yekülü'l-abd*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 21.5x16-16x10, 24 varak 19 satır, ciltsiz, Akâid (297.45), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

5.13. (413-3782); Ahmed b. Musa el-Hayâlî (Ö. 875/1470), *Şerhu'l-kasideti'n-nûniyye*, Şaban b. Muhammed, Arapça, 1070/1660 yer yok, Nesih, 20x14.5-15.6x9.8, 91 varak 19 satır, Karton, Akâid (297.45), Sivas Müze Müdürlüğü Devir (02.05.1985).

5.14. (1066-14210/2); Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî (ö. 575/1179), *Şerhu bed'i'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Nesih, 18.2x13.5-15x11, 35 varak 15 satır, Karton, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

5.15. (1171-14315/1); Abdurrahim b. Ebubekir b. Süleyman el-Hanefi el-Maraşî (ö. 1062/1551), *Şerhu kasideti'l-emâlî*, hattat yok, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 21.5x14-15x7, 1b-27a (27 varak) 27 satır, Deri, Kelâm (297.45), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Devir (19.10.2016).

5.16. (1300-14444/8); Celalüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Şerhu alâ bed'i'l-emâlî*, Muhammed b. Mahmud b. Ali, Arapça, tarih ve yer yok, Talik, 19.5x13-bb.mm., 25 varak (76b-101a) 21 satır, Deri, Kelâm (297.45), Mustafa Taki Efendi Bağış.

5.17. (1331-15446); Muhammed Şükri b. Ahmed Ataullah (ö. ?), *Nuhbetü'l-akâid terceme-i hayri'l-kalâid=Şerhu kaside-i nûniyye*, hattat yok, Osmanlıca,

Vakfi İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 571-572; Altıntaş, "İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri", 52-53.

tarikh ve yer yok, Talik, 23.5x17-15x9, 95 varak 19 satır, Deri, Kelâm (297.45), Hacı Hasan Akyol Efendi Bağış.

9 kaside şerhinden 6'sı Ūşî'nin *el-Emâlî*'sine 3'ü de Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyye*'sine aittir. 8 tanesi Arapça yazılmış iken 1 tanesi Osmanlıca olup tamamının müellifleri mevcuttur.

SONUÇ

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi aydınlarından ve ilim adamlarından Yusuf Ziya Bey tarafından 1908 yılında kendi imkânlarıyla Sivas'ta kurulan 'Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi' ülkemizdeki 18 yazma eser kütüphanesinden birisidir. Kütüphane, içerisinde hem yazma hem matbu ve hem de süreli yayınları barındırmaktadır. Özellikle yazma eserleri ihtiva etmesi sebebiyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Müslümanlar olarak geçmişten günümüze ilmi ve kültürel değerlerin sonraki kuşaklara aktarılmasında Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesinin önemli bir görevi yerine getirdiği hiç şüphesiz ortadadır.

Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde son ilave ve bağışlarla birlikte 1532 yazma eser mevcuttur. Bu yazma eserlerden 179'u akâid ve kelâmı ilgidir. 179 eserden 156'sı Arapça, 21'i Osmanlıca, 1'i Arapça-Osmanlıca ve 1'isi de Arapça-Osmanlıca-Farsça dillerindedir. 156'sını müellifi belli iken 23'ünün yazarı belli değildir.

Akâid ve kelim metni 107'dir. 85 tanesinin yazarı belli iken 22'sinin belli değildir. 86'sının dili Arapça, 20'si Osmanlıca ve 1'i Arapça-Osmanlıca'dır. 35 şerhten 34'ünün yazarı belli, 1'inin ki belli değildir. Şerhlerin tamamı Arapça'dır. 20 haşiyenin tamamının yazarı belli olup dili Arapça'dır. 8 kaside bulunmakta olup tamamının yazarı bellidir. 7'si Arapça, 1'i Arapça-Farsça-Osmanlıca'dır. 9 kaside şerhinin tamamının yazarı bellidir. 8'i Arapça, 1'i Osmanlıca'dır.

Kütüphanede bulunan yazma akâid ve kelâm eserleri genel olarak Mâtürîdî kaynaklardan oluşmaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhul-ekber*, *el-Vasiyye* ve Ömer Neseî'nin *Akâid*'i ve bunlar üzerine yapılan şerh ve haşiyeler türü çalışmalar büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Bu çalışmalar bu eserlerin ilim camiasında ne kadar etkili olduğunu ortaya koymakla birlikte kütüphanenin bulunduğu şehir halkının da itikâdî görüşlerinin rengini belirtmektedir. Kütüphanede inançla ilgili ilk dönemde yazılan eserler bulunduğu gibi Müslüman Türklerin yetiştirmiş olduğu Ūşî, İbnü'l-Hümâm ve Hızır Bey gibi âlimlerin eserleri de mevcuttur. Mâtürîdî kaynakların çok olmakla birlikte Gazzâlî, Kâdî Beydâvî, İcî, Cürçânî, Teftazânî, Devvânî gibi

Eş'arî âlimlerin eserleri de bulunmaktadır. Ancak ne Mâtürîdî'nin ne de Eş'arî'nin herhangi bir eseri bulunmaktadır.

Osmanlı medrese müfredatında yoğunluklu olarak Eş'arî âlimlerin kelâm eserleri okutulmaktaydı. Ancak bu kütüphane kataloglarında karşımıza çıkan durum bu genellemeye aykırı gibi durmaktadır. Bu durum acaba Osmanlı son döneminde Mâtürîdî çalışmalarına yönelik artan bir ilginin göstergesi midir? Yoksa medrese müfredatında Eş'arî eserlerin çoğunlukla yer alması onların halk veya aydınlar nezdinde de yaygın olduğunu gösterip göstermeyeceğini bu kayıtlardan çıkarmak oldukça güç gözükmektedir. Ayrıca Yusuf Ziya Bey'in tercihinin de Mâtürîdîlikten yana olduğunu da ortaya koyacak bir veri yoktur. Zira Yusuf Ziya Bey 1943'te vefatına kadar kütüphanenin idaresini uhdesinde taşımış ancak vefatından sonra bu yetki çocuklarına geçmiştir. Çocukları da 1980'de kamulaştırılana kadar kütüphanenin idaresiyle meşgul olmuştur. Bugünkü katalog bilgilerine göre ilk eserlerin en erken kayıt tarihi 1985 ve bağışlayanlar da Yusuf Ziya Bey'in varisleridir. Ancak kütüphanedeki akâid ve kelâm eserlerinin büyük bir çoğunluğunun Mâtürîdî kaynaklardan oluşmasından hareketle kütüphanenin bulunduğu şehrin halkının temâyülünün bu doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.

Kütüphanede İmam Birgivi'nin *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn* gibi bazı akâid ve kelâm eserlerinin yanlışlıkla ahlak, fıkıh ve tecvid gibi farklı alanlara kaydedildiği tespit edilmiştir. Yine akâid ve kelâm eseri olmayıp kavramlar sözlüğü olan Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı da kelâm bölümüne kaydedilmiştir. Bu da kayıt yaparken azami derecede dikkat edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Biz bu çalışmamızla kütüphanedeki akâid ve kelâm eserlerini belli bir sistematik içerisinde ortaya koymaya çalıştık. Amacımız yapılan çalışmanın daha anlaşılır olabilmesini ve karmaşıklıktan uzak olmasını sağlamaktır. Kütüphane kayıtlarında ise bizim bu çalışmada yaptığımız gibi bir tasnif bulunmamakta, eserler geliş sırasına göre kayıt altına alınmaktadır. İşe eserleri belirterek başladık. Eserlerden sonra şerhleri ve şerhler üzerine yapılan haşiyeleri sıraladık. Daha sonra kaside türünde yazılmış olanlar ve bunlar üzerine yapılan şerhlere geçtik. Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki akâid ve kelâmla ilgili eserlerini ortaya koyduğumuz bu çalışma, kütüphanenin önemini ortaya koyma ve ilim erbabının dikkatlerini buradaki yazma eserlere çekme noktasında yapılan çalışmalardan bir tanesidir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. "İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri". *Kültürümüz ve Kitap*. Haz. Şaban Tutçu-Osman Kavaklıoğlu. Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, 2007.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 257-262. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Arslan. Ahmet Turan. *İmam Birgiovî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Aruçi, Muhammed. "Sâbûnî, Nûreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 360-361. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Aruçi, Muhammed. "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 534-535. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfî Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 326-329. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Sivas Meşhurları*. 2 cilt. Sivas: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aytekin, Arif. "el-Akîdetü't-Tahâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 259-260. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdathî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifin*. 2 cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Baktır, Mehmet. *Mâtürîdî Kelâmcıları*. Sivas: Turkuaz Hızlı Matbaa, 2013.
- Bebek, Adil. "Hayâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 3-5. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 369-373. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. Sad. Mehmet Talu ve dğr. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Yay. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Çağrı, Mustafa. "İbrahim Hakkı Erzurûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21:305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde (Eserleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çelebioğlu, Âmil. "Ahmed Bican". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:49-51. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokratu Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 63-90.
- Demir, Halis. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık/December 2018):187-232.
- Denizli, Hikmet. *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas: Özbelsan A. Ş. Yayınları, 1998.
- Durmuş, Enes. *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans tezi, 2019.

- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 562-564. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Erünsal, İsmail E. "Kütüphâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 11-32. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*. Haz. A. Muhammed İrfânî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. 10. Baskı. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Gölcük, Şerafettin-Bebek, Adil. "el-Fikhü'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 544-547. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Göztepe, Yüksel-Çınar, Fatih. "Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufî Eserler". *Akademiar* 5 (Ankara-Aralık 2018): 13-46.
- Günaydın, A. Necip. *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Harpütî, Abdullatif. *Kelâm İlmine Giriş*. Çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- İbn Fâris, Hüseyin b. Ali. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. Thk. A. Muhammed Harun. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İmamı Âzam, *Fikh-ı Ekber İmamı Matüridi, Ebu'l-Müntheha ve Molla Hüseyin Şerhleri*. Çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992.
- İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kâdî Beydâvî, Ömer. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*. Çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kara, İsmail. "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010/1): 1-67.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akâid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 212-216. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21:87-90. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kucur, Sadi S. "Râhatogulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 410-411. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Martı, Huriye. *Birgiovî Mehmed Efendi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmût. *İslâm İnancının Ana Umdeleri ('el-Umde' Tercümesi)*. Çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Öz, Mustafa. *İmam-ı Azamın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. "el-Vasıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 545-546. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 73-75. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özkan, Mehmet. XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihî Muhammed Birgiovî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Özkan, Şule. *Ziya Bey Kütüphanesindeki Felsefe Bölümündeki Kitapların Değerlendirilmesi*, Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2003.
- Özler, Mevlüt. "Kelâm Tarihi". *Kelâm El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Rukancı, Fatih. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği* 19/2 (2005): 278-281.

- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sivas Kültür Envanteri*. 2 cilt. Sivas: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 555-558. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şimşek, Zeynep. *Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Yazma Eserlerin Tespiti ve Tasnifi*. Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2005.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Mevsûatü mustalâhâtü miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fi mevdûâtü'l-ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâf-ı ıstılâhâtü fûnûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*.2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Toprak, Mehmet Said. "Üşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 230-231. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Topuzoğlu, Rüştü Tevfik. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 419-422. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Tözluyurt, Mehmet. "Ravzâtü'l-Cennât fi usûli'l-i'tikâdât Adlı Risalenin Aidiyeti ve Tahlili Konusunda Bir İnceleme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019): 171-189.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. Kanun No: 6093. Kabul Tarihi: 28/12/2010.
- Üşî, Sirâceddîn Ali b. Osman. *Emâlî Şerhi*. Çev. Bekir Topaloğlu, 5. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018:
- Uzun, Mustafa. "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 362-363. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 217-219. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebü'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:568-570. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tavâliu'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yazıcıoğlu, M. Said. *Hızır Bey*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Yazıcıoğlu, M. Said. "Hızır Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 413-415. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yazıcıoğlu, M. Said. "el-Kasîdetü'n-Nûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 571-572. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme*. İstanbul: Köprü Kitap, 2020.
- Yurdagür, Metin. "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri". *Diyanet Dergisi* 21/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1985): 27-43.
- Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Dinî Kimlik Oluşumunda Sanal Kitlesele İletişimin Etkisi

The Impact of Virtual Mass Communication in the Formation of Religious Identification

HÜSEYİN MARAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, Bilecik/Türkiye

Dr. Lecturer, Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik / Turkey

huseyinmaraz78@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Maraz, Hüseyin. "Dinî Kimlik Oluşumunda Sanal Kitlesele İletişimin Etkisi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/1 (Mayıs/May 2020): 41-65.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet*

Günümüzde medya, iletişim araçları ve sosyal paylaşım ağları, geniş halk kitlelerini etkilemenin ve yönlendirmenin en güçlü aracı haline gelmiştir. Çünkü kitle iletişim araçları, bireylerin dinsel inanç ve ahlaki hareketlerine yön veren etkin güç merkezleridir. Özellikle sosyal paylaşım sitelerinden ve sosyal ağlardan aktarılan dinî iletiler, bireylerin düşüncelerini, kanaatlerini, dinî ve ahlaki değerlere yükledikleri anlamları şekillendirebilmekte; bireyi kolay etkilenir ve savunmasız bir hale getirebilmektedir. İnsanların beğeni, istek ve tercihlerine adapte edilmiş güçlü, coşkulu ve abartılı retoriklerle sunulan dinî iletiler, öğretisel gayesinden ziyade benimsenme ve kabullemeye odaklı aktarımlardır. Bu nedenle basit, sade ve zihinsel konforu tahrik etmeyen iletinin gerçekliği değil, cezbediciliği, etkileyciliği ve inandırıcılığı çok daha önemlidir. Üstelik bireysel ve sosyal alana, teorik veya pratik bir faydası olmayan herhangi bir konunun, mistik unsurlarla bezenip kutsal bir kaynağa referansla sunulması, hedef kitlenin bilişsel düzeyini geliştirmekten öte, bağımlılığı pekiştirilen bireyin, daha çok duygusal yönden motive edilmek istendiğini göstermektedir. Çünkü dinî mesajın, görseller aracılığıyla, ses, jest, mimik, emoji ve duysal sembollerle aktarılması, bireyin düşünce ve davranışlarına olumlu veya olumsuz pek çok yönden etki edebilmektedir. Bu olgu, aynı zamanda dinsel örgütlenmelerde dava ve kutsallık miti etrafında stratejik rollerin üretilmesi amacıyla da işaret etmektedir. Daha doğrusu iletilerin şekli, istenen hedef kitleyi ve bu kitle üzerindeki kontrol mekanizmasını üretmeye odaklanmaktadır. Bunun yanında iletişim araçlarıyla hedef kitleye yöneltilen dinî ileti, ideolojik bir yapının oluşmasına da zemin hazırlayabilmektedir. Çünkü bir dini söylem içerisinde gerçek dışılığın, hakikat ile kurduğu ilişki, tehlikeli bir güce dönüşebilecek türdedir. Örneğin popüler bir din adamının gerçekliğinde şüphe olan bir olay veya durumu, Kur'an ve sünnet gibi bilgi kaynaklarına referans ederek sunması, salt hakikat ve tutarlılıktan daha etkileyici olabilmektedir. Bu ise bireyin sadece dinî yaşantısına etki etmemekte; aynı zamanda paradoksal yaşam şekillerini de var ederek, hedef kitlenin toplumsal ilişkilerini yeniden üretip dizayn edebilmektedir. Bir bakıma ben dili, tek hakikat iddiası, reel olanla çelişiklik, düşünceden ziyade şeklin ve ritüelin öne çıkarılması ile diğerini ötekileştirme bu sürecin doğal yansımasıdır. Netice olarak çalışmamızda genelleyici bir üsluptan kaçınarak –negatif- dinî iletişimin teorik ve pratik açıdan olumsuz sonuçlarını incelemeye çalışacağız. Sosyal iletişim ve paylaşım araçlarından telkin edilen dinî söylemlerin, inanç ve davranış boyutuyla ürettiği dinî kimlikleri analiz etmeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din, Kimlik, Sosyal, İletişim, Sanal, Kitle.

Absract

The media, communication instruments and social networking have been the strongest instruments in order to affect and lead the large public masses. Because the mass mediums are the effective power centers which lead the individuals' religious belief and moral behaviors. Especially, the religious messages which are transferred from the social sharing sites and social networks form the meanings that the individuals ascribe on their opinions, knowledges, religious and moral values; make the individuals easily affected and defenseless one. The religious messages which are presented with the strong, effusive and exaggerates rhetorics which are adapted in the people's likes, desires and preferences are the transfers which are focuses on being adopted and accepted rather than the doctrinal target. Thus, the temptation, expressiveness and persuasiveness of the message which doesn't provoke the simple, pure and mental comfort are more important than its factuality. Furthermore, the presentation of any subjects not having a theoretical or practical benefit on the individual and social fields with a reference to the divine source as being adorned with the mystic factors indicates that the emotional aspect reinforcing the dependency is wanted to be motivated much more rather than developing the cognitive level of target mass. Because the transfer of a religious message with the gesture, mimic, emitional symbols via the visuals can affect on an individual's opinions and

* Bu makale, 10-12 Ekim 2019 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen I. Uluslararası, Din, Dil, İletişim Sempozyumu'nda sunulan "Dinî Kimlik Oluşumunda Sosyal İletişim Araçlarının/Ağlarının Etkisi" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

behaviors with many positive and negative aspects. This fact also indicates the purpose that the strategical roles are generated. More precisely, the form of messages focuses on the demanded target mass and generating the control mechanism on this mass. Moreover, the religious message which is directed to the target mass through the communication instruments can cause the existence of an ideological structure. Because the relationship that the insubstantiality in a religious expression has with the reality can turn into a dangerous power. For example, it is more effective than the reality and consistency that a popular religious functionary presents a fact or situation with a doubt in its reality as referring to the information sources such as The Koran and sunnah. This does not only affect the individual's religious life but also, it can regenerate and design the social relationships of target mass as creating a paradoxial lifestyle. Consequently, we will try to analyze the religious identifications that the religious expressions suggested from the social communication and networking instruments generate them in the aspect of belief and behavior as reviewing them in terms of purpose and target.

Keywords: Religion, Personality, Social, Communication, Belief, Virtual, Mass.

Giriş

Teknolojik gelişmelerin insan yaşamına katkısı göz ardı edilemez. Üstelik günümüzde birey ve toplumların bu hızlı gelişmeyi görmezden gelmesi neredeyse imkânsızdır. Zira teknolojik buluşlar, hem medeniyetlerin gelişimine katkı sağlamakta hem de enformatik üretkenliğin artmasına ve sürdürülebilirliğine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte artık kitle iletişim araçları/ağları, bireyler arası küresel enformasyona daha fazla katkı sağlamaktadır. Ancak teknoloji, insan yaşamına birçok kolaylığı sağlarken pek çok sorunu da beraberinde getirebilmektedir. Olumlu yönden, bütün bileşenleriyle sanal kitlesel iletişim, farklı mesaj ve bilgilerin topluma iletilmesinde, toplumların eğitilmesinde, kültürel entegrasyonda, sağlıklı iletişim ve sosyal düzenin sağlanmasında vb. önemli bir paya sahiptir. Buna mukabil dinî ve toplumsal değerlerin aşınmasına, bireylerin yabancılaşmasına, duyarsızlığa, gerçeği manipüle etmeye, sömürü unsuruna, ahlakî dejenerasyona, duygu ve düşüncelere müdahale edilmesine, dinî ve ideolojik kutuplaşmalara, dinsel önyargılara ve şiddet eğilimlerine neden olabilecek bazı olumsuz sonuçlarından söz edilebilir. Buna benzer olgular göstermektedir ki insanların teknolojiyi ürettiği çağda adeta teknoloji de modern insanı üretmektedir. Bu açıdan medya, küresel bir bilgi ve iletişim ağı olması yanında, kitleleri etkilemek ve algı oluşturmak için de güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır. Dinî alanda ise sosyal paylaşım araçlarıyla, hem dinî bilgilerin topluma aktarılması hem de hitap edilen toplum için rol-modellerin üretilmesi sağlanmaktadır. Artık sanal iletişim, cami, medrese, okul, vaaz, hutbe gibi geleneksel dinî ileti şekilleri yanında, çağdaş dinî sosyalizasyon üniteleri olarak da işlev görmektedir. Her ne kadar kitle iletişim, bilgiye kolay erişebilirlik ve küresel bir boyut katsa da özellikle sosyal alanlardan aktarılan dinî iletiler, bireylerin düşüncelerini, kanaatlerini, dinî ve ahlakî değerlere yükledikleri anlamları şekillendirebilmekte; bireyi kolay etkilenir ve savunmasız bir hale getirebilmektedir. Bu açıdan sanal ortamlar,

dinî algı oluşturma konusunda dikkate alınması gereken birinci derecede faaliyet alanlarıdır. Çünkü toplumun büyük bir kısmı, dinî bilgileri/verileri aslî kaynaklarından veya bilgi değerini test ederek edinmemekte daha çok şahıs, grup, tarikat veya cemaatlerin sağladığı enformasyona yönelmektedir. Bu sebeple dinî grupların bu enformatik olgudan yararlanmak ve istenilen din algısını oluşturmak için bütün mekanizmalarıyla medya unsurlarına yönelmeleri kaçınılmazdır. Biz de çalışmamızda medyanın, enformatik ve pragmatik doğasını irdeleyerek, dinî kimliğin oluşumunda etkisi olduğunu düşündüğümüz iki dinsel faktöre değineceğiz. İlki, sanal alanları bir propaganda unsuru olarak kullanıp, öteki üzerinden varlığını tanımlayan, bunu yaparken de nesnellikten uzak şekilde spekülative gerçeklik vurgusunda bulunan negatif grup kimliğidir. Diğeri de dinin evrensel ilke ve değerlerini göz ardı ederek, dinî söylemi magazinleştiren böylece dini ve dindarı ticarileştiren medyatik dinseliliğin negatif yapısıdır.

1. SANAL ALANDA DİN(L)İ SÖYLEMİN NEGATİF DOĞASI

Modern çağda toplum, yeni medya (internet, sosyal ağlar, mobil iletişim, dijital alanlar vb.) olarak isimlendirilen hızlı bir iletişim ve etkileşim çağı yaşamaktadır. İletişim teknolojisinin ulaştığı bu seviye, kuşkusuz din alanında da birtakım açılım ve değişimlere kapı aralamıştır. Özellikle din, söz konusu gelişmelere hızlı bir şekilde ayak uydurarak dijital teknoloji vasıtasıyla ileti ve mesajlarını fiziksel ortamdan sanal platforma taşıma işine hız vermiştir. Böylece sesli, görsel ve sanal olarak iletişimin sürdürülmesiyle cemaat ve gruplar, üyelerinin birbirleriyle etkileşimini sağlayacak blog, twitter, facebook, forum gibi sanal alanlar oluşturmuşlardır.¹ Olumlu yönden internetin yaygınlaşmasıyla birlikte her din ve görüşten insanın fikirlerini tartışıp özgürce görüşlerini ifade edebileceği ve öncesinde dile getirilmeyen konuları tartışabileceği sosyal ağlar, forum, blog, twitter gibi sanal alanlar oluşturulmuştur. Üstelik çoğulculuk ve çok sesliliğe olanak tanıyan bu bilişsel alanlar, geleneksel medya ve dinî eğitim kurumlarının otoritelerini ellerinden almaya başlamıştır. Artık internet aracılığıyla bilgi dolaşımının ve bilgiye erişimin herhangi bir idare veya dinî grubun tekelinde olmadığı görülmüş, dinî içeriklerin takip ve kontrolü bir bakıma toplumsal alana taşınmıştır. Böylece bireyler, geleneksel dinî otoritelerden aldıkları dinî bilgi ve mesajları sorgulamaya da başlamışlardır.² Ayrıca kitle iletişim araçları sayesinde dinî gruplar arasında sanal iletişim ve mesajlaşma alışverişi hız kazanmış ve böylece enformatik bir toplum da oluşmuştur.

¹ Ömer Menekşe, "Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar", (Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2 kitabı içerisinde) Ed. Mete Çamdereli ve dğr., (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015), 152.

² Mehmet Haberli, *Sanal Din*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 72.

Modern kültürle birlikte reel hayata taşınan bireycilik, dinî çoğulculuğu beraberinde getirmiş, dinsel çeşitlik arasında birey, farklı dinî görüşlerle karşı karşıya kalabilmiştir. Böylece modern birey için din (dinsel yorum), geleneksel dinsel kurumların kendisine sunduğu şüphe götürmez nesnel gerçeklik değil, seçim yapılabilen bir olgu haline dönüşmüştür. Bunun tabii sonucu olarak da farklı dinsel organizasyonlar, taraftar toplamak ve rekabet etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle bir grubun dinî görüşlerini piyasaya sunması ve potansiyel alıcılara iletebilmesi hem medya organları hem de kendileri açısından önemli hale gelmiştir.³ Fakat dine giydirilmeye çalışılan bu rekabet ve pazar mantığı, iletilen mesajın orijinal ve kitabî olmasından ziyade algısal etkiyle bireyin mesajı kabul etmesini yani tüketici olarak bireyin ön plana çıkarılmasını gerektirmiştir. Medya aracılığıyla dine bu yönde bir işlev yüklenmesi ise oldukça ileri boyutlara ulaşmıştır. Dolayısıyla modern çağda medya ve kitle iletişim araçlarıyla kutsal olan artık yeniden üretilir ve tüketilir hale gelmiştir.⁴ Dinin fiziksel ortamdan sanal ortama transfer edilmeye başlanması ile de,⁵ dinin ne olduğundan ziyade neyin din olduğu gibi zihni bir karmaşıklık kitlelere daha fazla yansımıştır. Çünkü din, oluşturduğu kültürel bir (sanal) alan içerisinde, benimsediği dil ve format üzerinden kendisini ifade etmeye başladığında; ister istemez dinin, kendi bütünselliği, değer ve önermeleri çerçevesinde değil; olması arzulan kalıp ve imgelerle tanımlanmasına ve bu doğrultuda bir dindarlık tipinin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.⁶ Bu durum, medyanın tutum yaratma hem de sahip olunan tutumları güçlendirmedeki başarısına işaret etmektedir.⁷

Bu realite, sanal iletişimin iyiye ve kötüye hizmet edebilecek yeni bir sosyo-bilişsel mekanizma olduğuna da işaret etmektedir. Sosyalleşme sürecinin iki erki din ve kitle iletişim araçlarının ortak buluşma noktası ise topluma şekil vermek, değerler yaratıp benimsetmek, düzen kurup kontrol etmek gibi bir takım işlevlerdir. Dolayısıyla din ve sanal iletişim araçları, aynı alanları kontrol etmeye çalışırken gerçekte ortak bir noktada birleşmektedir.⁸ Zira günümüz toplumu, bilgi, enformasyon ve ağ toplumdur. Bu durum aynı zamanda kelime merkezli bir dünyadan imaj merkezli (tv, film, internet vs.) bir dünyaya geçişi ifade etmektedir. Artık toplum, yoğun bilgi ve imaj

³ Mustafa Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 212-213.

⁴ Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", 212-213.

⁵ Haberli, *Sanal Din*, 22.

⁶ Hikmet Demir, "Medya Dindarlığı", *Umran Dergisi*, 173, (2009): 27.

⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı-Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014), 146.

⁸ Aşina Gülerarslan, "Uhreviye Karşı Seküler: Din ve Televizyon", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, (2010): 223.

bombardımanı altında toplumsallaşma sürecini medya aracılığıyla sağlar olmuştur. Yani bilgi akışında, dinî kurumlardan daha fazla medya etkili hale gelmiştir. Çünkü modern birey, bilgilenmek istemese de bilgiyi edinmekte adeta medyanın bütün organlarından yaşamına gelen bilgiye karşı koya-mamaktadır. Bu ise medyanın, topluma şekil verme, değer yaratma, değer-leri benimsetme, düzen oluşturma ve yönetmede din kadar etkili olduğu anlamına gelmektedir.⁹ Öyle ki semboller, işaretler, sayılar, sözcükler, resimler ya da bunların bileşkesinden oluşan iletiler yalnızca mesaj taşımamakta; aynı zamanda insanların dünyasını yeniden şekillendirip yorumlayarak ona yeni boyut kazandırmaktadır.¹⁰

Bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler neticesinde bilginin ortaklaşa kul-lanılan bir metâya dönüşmesi, bilgi toplumunda bilgiyi, önem verilmesi gereken bir sermaye ve kümülatif olarak yenilenen bir kaynak haline getir-miştir. Bilginin satılmak için üretilen bir değerlendirme aracına dönüşmesi ise gerçek değerinin yitirilmesiyle eşdeğerdir. Öyle ki her tür bilgiye ulaşma imkânı sağlayan ve insanı hipnotize eden internette görüntüye indirgenen bilgi değersizleşmekte ve kullanıcıları eyleme geçmesini engelleyerek şim-diye mutlaklaştırmaktadır. Şimdinin mutlaklaştırılması ise tarih bilincinin ve gelecek tasavvurunun ortadan kalkmasına sebep olmakta bireyleri zamansız ve mekânsız bir dünyaya hapsedmektedir.¹¹ Bu realite, doğal olarak bilginin öğrenilip üretildiği epistemolojik bir çağı değil, daha çok malumat sahibi bireylerin üretildiği bir zaman dilimini meydana getirmektedir. Çünkü bilgi, malumatın, akıl süzgecinden geçirilip, kişisel deneyimler, algılar, seziler, duygular yoluyla karar verme, planlama, karşılaştırma, analiz etme ve üretme süreçlerinden geçirilip kullanılmasıdır. Bilgi ile malumat arasında en keskin ayırım ise bağlam ilkesinde ortaya çıkmaktadır. Bilgilenmek, bir bağ-lama oturup yorumlamak, şerh etmek, analiz edip ilişkilendirmek ve kav-ramlaştırma faaliyetidir.¹² Bu açıdan gelenekten kopuk olan ve geleceğe uzanamayan bir bilgi, enformatik bir süzgeçten geçmediği için değer ve pratik üretme içeriğinden uzaklaşmaktadır. Sanal ortamda bilginin sıradan

⁹ Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", 213.

¹⁰ Ali Arslan, "Medyanın Toplumsal Gücü", <http://ilef.ankara.edu.tr/id/yazi.php?yad=2356>; Medya iletilerinin ahlımayıcıları, karşılık konuşma sürecinin ortakları değil, sembolik ileti-şim sürecinin katılımcılarıdır. Bu açıdan sanal etkileşimi, 'iletişim' kavramından ziyade ile-ti, yayma terimleri ile nitelemek daha uygundur. Ayrıntılı bilgi için bk. John B. Thompson. *Medya ve Modernite*. Ter. Serdar Öztürk, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 48.

¹¹ Fatma Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 291.

¹² Nazife Şişman, <https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilm-i-malumat-olur-19498yy.htm>; Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", 291.

bir malumata dönüşmesi ise şimdilik algısı içerisinde bilgiyi değersizleştirmekte böylece tutarlı bir düşünce ve nesnel bir değer üretmemektedir.

Bununla birlikte dijital enformasyon üretimi, yeni bir epistemolojinin ortaya çıkmasına sebep olmuş; bilgiyi, iman ve ahlaktan ayırmaması gereken Müslüman birey, bilgi ve değeri zamanla kitlesele onaya bağlamıştır.¹³ Çünkü sanal ortamda hızlı, kolay ve doğrudan dolaşıma sokulan bilgilerin doğruluk ve güvenilirliği bir yana tarafsız, dengeli, seviyeli ve kapsamlı olması da şüphelidir. Bu durumu Naisbitt, *“yanlış, eksik, hatalı ve gereksiz çok sayıda bilgiye maruz kalan bireyin enformasyon içerisinde yüzerken kontrolsüz bilgi kirlenmesi nedeniyle bilgi açıklığından ölmesi”* olarak ifade etmektedir.¹⁴ Örneğin Web’de bir bilginin düzenlenmesinde en etkin aracın, en fazla formuyla (tıklanan, okunan, takipçisi olan) tavsiye edilmesi yani popülerlik mottosunun varlığı ayrıca bilgiye ve habere ulaşımında kitlelerin yönlendirici ve belirleyici rolü, bilginin malumata evrilirken niteliğinin de kaybolduğunun göstergesidir.¹⁵ Sanal ortamda bir şeyin takip, paylaşım ve tıklanma oranının fazla olması ise -haklılık ve doğruluk ölçütü sayılarak- kişi veya dinî bir grubun, kendi anlayışını mutlak gerçeklik olarak algılamasına neden olmaktadır. Fakat İslam’ın en temel değerlerini ve gerçekçi misyonunu göz ardı eden dinî görüş ve paylaşımlar, dinin doğru anlaşılması ve yaşanmasına engel oluşturabilmekte üstelik dinî değerlerin anlam ve içerik açısından tahrifine sebebiyet verebilmektedir.¹⁶

Çamdereli’ye göre de din dili, medyatik söylemle kendisini ifade etmeye başladığında medyatik söylemin çerçevesi içerisinde kalmakta ve medyatik dilin istekleriyle şekillenmektedir. Böylece din, varlığını sürdürse de bu söyleme muhatap olanlar, özgün din söyleminden uzaklaşarak medyatik ve dijital din olgusunun mahkûmu olmaktadırlar. Bu nedenle ona göre, dijital dünya yeni bir dinselliği inşa etmekte ve gelecek nesiller, dijital mürebbiyenin etkisi altında farklılaşmış, dönüşmüş mesajla şekillenmiş olacaklardır.¹⁷ Çünkü medya, insanların özellikle de gençlerin duygularına hitap etme ve buradan kolektif bir zihniyet ve pratik elde etme noktasında son derece etkili bir araçtır. Bu durum, dinî kimlik ve kolektife oluşturmada medyanın etkili bir araç olduğunu göstermektedir. Açıkçası kitle iletişim araçları, açık veya kapalı imalarla insanların dinî algılarını şekillendirmede önemli bir rol üstlenmektedir. Dinî iletinin medya aracılığıyla temsil edilmesi de dinin ilke

¹³Şişman, <https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm>.

¹⁴ İkinci, “Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi”, 292-293.

¹⁵Şişman, <https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm>.

¹⁶ İkinci, “Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi”, 294.

¹⁷ Mete Çamdereli, “Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor”, TRT Akademi, 3/6, (2018): 777-778.

ve prensiplerin popülerleşmesini ve kitleselleşmesini sağlamaktadır. Bu açıdan medya, bireylerin dinî algıları üzerinde tutum belirleyici bir fonksiyona sahiptir.¹⁸

2. HAKİKAT TEKELCİLİĞİ Ve ÖTEKİCİLİK İMGESİ

İnternet, diğer medya araçlarından farklı olarak dil ve işaretleri tüketmenin ve yeniden üretmenin yaygın aracıdır. Medyanın yaptığı ise bireylerin kimlik kaynağı olarak gördüğü sosyal grupları çoğaltarak kişilerin katılımını hızlandırmaktır. Modern çağda sosyolojik olarak birçok kimlik üretilmekte aynı şekilde medya da birçok kimliğin üretilmesine aracı olabilmektedir. Ancak kimliklerin üretimi, çoğu zaman bireylerin bilgisi dâhilinde olmadığından ve kim tarafından, nasıl ve ne amaçla üretildiği göz önüne alınmadığından bunlar bilinçsizce onaylanmaktadır.¹⁹ Belirtildiği üzere modern çağda intel yönelim, inançları geniş kitlelere duyurmak, insanları eğitmek ve bilgilendirmek için aktif bir biçimde kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda intel kullanım, kitleselleşerek ticarileşmiş ve çok merkezli şebeke yapıları oluşmaya başlamıştır. Intel kaynaklarına erişimin kolaylaşması ve ucuz olması gibi nedenler kitleselleşmeyi; para kazanma, nüfuz edinme, çevre ve grup oluşturma amacı ticarileşmeyi doğurmuştur. Özellikle günümüzde bazı dinî grupların kitleselleşme olgusuna ticarî bir önem atfettiği de bilinen bir husustur. Bunun sonucunda ilahî hedef ve gayeler geri plana itilirken; dünyevî emeller güç kazanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Müslümanların intel yönelimi, kendine has bir takım hedefler belirlemiştir.

1. Siber cematizm: Cemaatin, tarikatin, vakfın, derneğin, derginin, gazete veya bireylerin kendi bakış açısı doğrultusunda dinî görüşlerini paylaşmak, kitap ve dergilerini satmak, izleyici ve takipçisini çoğaltmak için oluşturduğu intel alan.

2. Siber aktivizm: Örgütlü yapı oluşturmaksızın kişisel menfaat elde etmeye odaklı dinî içerikli intel alan.

3. Siber dentic-telizm: Sosyal ağları dinî ticaret yapmak amacıyla kullanmak. Dini kavramların, anlayışların, simge ve sembollerin, kitap, cd, dua vs. satılmasıdır.

4. Siber etkililik: İsmi duyurma, yaygınlaştırma, popülerlik, kişiliği etrafında bir halka veya birbirini tanımayan kişilerden oluşan fakat birbirine linking pin (bir birimin bir üyesinin başka bir birimin lideri olduğu bir sis-

¹⁸ Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Dergisi*, 6/11, (2006): 11.

¹⁹ Gürkan Şevket Avcıoğlu, "Yapısal kimlikten seçimlik kimliğe; kimliğin medya aracılığıyla yeniden üretimi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, (2011): 366-367.

tem) vazifesi gören şahıslardan zincir halkalar oluşturmak. Bu yapının binlerce izleyicisi ve takipçisi olduğundan oldukça mutludur. Her toplantıya, davete, meclise davet edilmektedir. Kısacası aranan adamdır.²⁰ Siber etkilikte kendini duyurmak, tek başına iç grup onayıyla gerçekleşmemektedir. Birbirine üst bir kimlikle bağlanan bireyleri bir arada tutmak için ötekinin varlığı kaçınılmazdır. Çünkü dış grup, dinî bir grubun liderinin meşruiyet kaynağı ve üyeleri için bağlılık aracıdır. Esasında bu durum, medyanın kendi doğasında zıtlıkları barındırması nedeniyledir. Kaynak ile alıcı arasında aracı görevi gören ve bağıntıyı sağlayan medyanın etken ve edilgen olması bu açıdan önemlidir. Medya, kitleyle kaynak arasında araç olması hasebiyle edilgen bir yapıda görünse de kaynaktan iletilen mesajın etkili olması ve algı yaratması yönünden aktif bir işleve sahiptir. Bu nedenle medya, bir taraftan bütünlüğü sağlarken diğer taraftan ötekileştirip, kutuplaşmaya da sebep olabilmektedir. Özellikle dinî grupların sanal ortamdaki kitleleri kontrol ederken düşman imgesi oluşturması, medyanın bu zıt kutuplu doğasından istifade etme isteğidir. Böylece insanlar, hiç görmedikleri insanların hayranı olurken; hiç tanımadıklarının düşmanı kesilebilmektedir. Çünkü sanal ortamda üyelerin kendi iddia ve düşüncelerini, sürekli diğeriyle karşılaştırma faaliyeti içerisinde olması ve taraflar arası entelektüel-bilişsel geçişliliğin sağlanamaması negatif grup algısını doğurabilmektedir.

Birey, kendini ait hissettiği ve değer atfedip anlamlı bulunduğu sosyal grubu/iç grubu diğer dış gruplarla karşılaştırmakta ve böylece rekabet veya tehdit olgusu oluşabilmektedir. Dinî bir grubun üyesi her zaman bağlı olduğu iç grubun dış gruplardan daha üstün olduğu kanısına sahiptir. Çünkü bireyler, sosyal ve dinî bir karşılaştırmada bulunurken kendi gruplarını kayırma ve stereotipleri kullanarak diğer grupları eleştirme eğilimi sergilerler. Bu durum iç grup tarafgirliği olarak da nitelenebilir. Bu süreçte birey, hem kendinin hem de bağlı olduğu iç grubun saygınlığını artırmak için grubun olumlu yönlerini öne çıkarmak; dış grupların da olumsuz yönlerini ifşa etme eğilimi gösterir.²¹ Böyle bir kategorizasyon sürecinde en önemli araç da dildir. Dilsel olarak ötekini dışlayan, damgalayan ve yadsıyan ifade tarzları, önemli bir stratejidir. Bu şekilde bireyler, dil aracılığıyla edinmiş oldukları sosyal ve bilişsel önyargılarla kendi öteki-imgelerini üretebilir ve kategorize ederler.²² Düşman olarak inşa edilenler ise doğrudan tehdit unsuru olan

²⁰ Hüner Şencan, "İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 19.

²¹ Ece Ünür-Didem Doğanılmaz Duman, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansımaları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/3, (2106): 41.

²² İsmet Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı*, (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2015), 26-27.

farklı insanlar değil de, doğrudan tehdit etmemelerine rağmen birilerinin tehditkâr olarak tercih ettiği grup veya şahıslardır. Daha doğrusu tehditkâr olmaları, farklılıkların vurgulanması değildir. Farklı olmaları tehditkâr olduklarının belirtisidir.²³

Özellikle dinî bir grubun, bir şahsı veya kurumu hedef gösterip toplumun dinî istikbali için tehdit olarak görmesi ve sosyal medya aracılığıyla bu yargısını kitlelere ulaştırması tabanda iç gruba bağlılığı artırırken, dış gruba yönelik nefreti pekiştirebilmektedir. Esasında kutuplaştırma, arzu edilen din algısını kitle hafızasına yerleştirmek için negatif bir imajın oluşturulmasıdır. Çünkü olumsuz imaj ve temsiller, toplumsal zihinde olumlu olanlara nazaran daha kalıcı ve eyleme dönük etki bırakabilmektedir. Bu nedenle kötülük ve tehdit olgusu sürekli canlı tutulmalı ve yenilenmelidir. Kendi ideolojisini tek hakikat olarak dikte eden grupların örneğin “Ehl-i Sünnet müdafileri”, “Ehl-i Sünnet’in öncüleri/önderleri” gibi mesafe koyucu formlara başvurmaları, diğerleriyle aralarındaki dinî ve sosyal mesafenin ne denli uzak olduğunu tasvir etmektedir. Bu noktada medya metinleri ve sosyal ağların dili, mesafe koyma ve kategorize etme açısından zengin materyal sunmaktadır. Dilsel oyunlar, abartılı ve coşkulu nutuklar, vaatler, gerçekliği şüpheli iddialar iç grubu değerli ve birbirine yakın kılarken; ötekinin sürekli olumsuzlanması, grup için fikren ve fiilen daimî uzaklık algısını var etmektedir. Oluşmuş basit gerekçelerle de olsa grup üyeleri tarafından bu uzaklığın içselleştirilmesi, gruba aidiyet bilincinin çok daha fazla özümsemesi demektir. Tam da burada bireye sistemli bir şekilde aşılana kalıp yargılar ve ön kabuller devreye girmektedir.

‘Kalıp yargı’ anlamına gelen stereotip kavramı sert karakterli, değiştirme ve düzeltmenin zor olduğu şematik imajlardır.²⁴ Medyanın kullandığı dil, özenle seçtiği kelimeler ve kavramlar, taşıdıkları mana itibarıyla hafızaları yönlendirmekte, kalıp yargıları körükleyen kodlama ve kategorizasyonları yaratabilmektedir. Stereotipler, yaygın bir önyargı şeklidir. Birçok bilim adamının üzerine çalıştığı sosyal bir tutum olarak da tanımlanabilecek stereotipler, toplumda ve ilişkilerde yıkıcı bir mahiyete sahiptir. Çoğunluktan farklı olan kişiler, gruplar, milletler ya da ideolojilerin hakkında geliştirilen olumsuz ve sığ değerlendirmeleri kapsayan stereotipler toplumda “biz” ve “onlar” ayrımıyla statükoyu korumak için kullanılmaktadır.²⁵ Stereotipler, paylaşılan sosyal grup tasvirleri olarak ötekileştirileni biz olandan ayıran araçlardır. Etnik, dinsel, cinsel veya kültürel gruplar arasındaki ilişkiler tasa-

²³ Eco, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak)*, 17.

²⁴ Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı-Biz ve Onlar*, (Adana: Karahan Yayınları, 2004), 9.

²⁵ Müşerref Yardım, “Avrupa Frankofon Medyasında Müslüman Kadınının Örtüsüne Yönelik Stereotipler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/38, (2015): 625.

rımlanmış stereotiplere göre kurulması, biz ve öteki arasında var olan genelleyci ve önyargılı çıkarımsamaların içselleştirilerek pekiştirilmesine neden olur. Farklılıkları üzerinden ötekileştirilenler de stereotipler aracılığıyla homojenleştirilir ve üyeler arasında benzerlikler abartılır.²⁶ Böylece bir grubun kalıp yargıları, öteki olanın sınırlarını genişleterek dinî ve sosyal mesafe alanını olabildiğince uzatır.

Öteki sahibi olmak sadece kimliğimizi tanımlama açısından değil, aynı zamanda kendi değer sistemimizi ölçebilmek adına bir engel edinmek ve o engelle yüzleşirken kendi değerimizi sergileyebilmek açısından da önemlidir. Dolayısıyla –negatif- dinî bir grup için bir öteki yoksa onu var etmek gereklidir. Bu aşamada asıl konu, bir ötekinin belirlenmesi değil, düşmanı üretme ve şeytanlaştırma sürecidir.²⁷ Çünkü farklı düşünenleri grup aidiyeti penceresinden değerlendiren önyargılar, dış grup hakkında olumsuz dogmatik kanaatler geliştirirler. Bu sebeple önyargılarda delil-kanıt yerine peşinen karar verme ve bireyden ziyade gruba yönelik bir oluş söz konusudur.²⁸ İnsanları, olayları, nesnelere ve şahısları yargılamak, zihinlerde önceden mevcut olan şema ve temsillerle hareket edilmektedir. Bu açıdan bireylerin, kendi konumun meşrulaştırmasına hizmet ettiği için sosyal gerçekliğin nesnel olarak anlaşılmasına engel olan stereotipler, öteki hakkında objektif yargılamalara ket vuran zihnî kör noktalar.²⁹ Öyleyse stereotipler, belirli grup veya şahıslar hakkında zihinlerde oluşan çağrışımlardır ve ayrımcılık gibi bir takım davranışsal sonuçları beraberinde getirebilmektedir. Bunun anlamı, biz ve onlar şeklinde bir kategorizasyonun varlığı demektir. Bu nedenle stereotipler, hem ayrımcılığı destekleyen hem de ondan beslenen zihnî kodlardır. Bir bakıma stereotip ile ön yargı benzer anlamı ifade etmekte yanlı, yanlış ve acımasız bir şekilde olumsuz tutumun genellenmesi hadisesidir.³⁰ Allport, ayrımcı davranışı, en hafifinden en şiddetlisine doğru şu şekilde kategorize etmektedir.

1. Karşı olmayı ifade etme: Bu aşamada birey, daha çok kendisi gibi düşünen gruplarla konuşmayı tercih eder.
2. Uzak durma: Karşıtlık duygusu güçlü ise dış gruptan uzak durur.
3. Ayrımcılık: İç grup üyeleri, dış grup üyelerinin haklarına negatif bir tutum içerisindedir.
4. Fiziksel saldırı: Açık ya da gizli ayrımcılığın şiddete dönüşmesi halidir.

²⁶ Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı*, 39.

²⁷ Umberto Eco, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak)*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2014), 16.

²⁸ Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı*, 34.

²⁹ Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı*, 12.

³⁰ Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı*, 14-15.

5. Linç ve yok etme: Dış gruba yönelik linç ve yok etme faaliyetlerinin ortaya çıkmasıdır.³¹

Sanal ortamda şeytanlaştırılan bir öteki imgesi, sanal topluluklar için etkili bir birleştirici ve ortak hareket etmenin itici unsuru olabilmektedir. Sanal medyada düşman olarak ilan edilen bir şahıs aynı ideolojiye, etnik kimliğe veya dinî yoruma sahip olan kişileri bir araya getirip uyumu sağlayabiliyor ise önemli bir işlevi icra ediyor demektir. Grup içerisinde kötü ve yanlış bir model olarak damgalanan biri hakkında bir şahsın (dinî bir lider de olabilir) kişisel paylaşımlarda bulunması, grup içerisinde daha popüler olmasını sağlayabilir. Aynı zamanda grubun geneli tarafından öteki veya kötü olarak bilinen bir düşmanın olduğu biliniyorsa bireylerin nazarında bağlı olunan grubun iyi ve doğru olduğu inancı daha da artar. Böylece projeksiyon mekanizması yoluyla ötekine grup bireylerinin kabullenmeyeceği tüm olumsuzluklar yansıtılmış olur. Yansıtma etkisiyle hedef gösterilen şahıs veya grubun artık günah keçisi haline gelmesi kolaylaşır.³² Düşmanın varlığı, sosyal uzlaşma için de önemli bir fonksiyona sahiptir ve bu işlev ne kadar sürdürülürse o oranda sosyal dengenin önemli bir parçası haline gelir. Bu şekilde bir öteki gereksinimi giderildiğinde ve varlığını sürdürdüğünde statüko korunur ve grubun varlığı devam eder.³³ Kısacası bu tür dinî duyguların en önemli özelliği, lider, efendi, şeyh vs. aşırı sevgi-bağlılık, onda sezinlediği kuvvetten korkma, emirlerine körü körüne uyma, inançlarını tartışmanın imkânsız olması, ileri düzeyde hoşgörüsüzlük ve öğretilerini yayma isteği ve bağlı oldukları inancı kabul etmeyenleri düşman görme şeklinde özetlenebilir.³⁴

Şu halde bireyin kişiliği, kendisini diğerlerinden farklı kılan bir takım niteliklerden oluşmaktadır. Aynı şekilde sosyal kimlikler de şahısların veya bir grubun farklı niteliklerinden kurulu olgulardır. Bu farklılık eğilimi, bir grubun kendisini fikrî ve fiilî olarak diğerlerinden farklı görmesine, biz ve onlar ayrımı yapmasına götürür. Bunun için 'biz farklıyız' veya 'en doğru biziz' algısı oluşturularak diğerinden bağımsız bir grup olduğu imajı verilir. Dijital mekânlarda düşman imgesini takipçileriyle paylaşan bir şahıs veya dinî lider, bu nedenle kendi öğretisinin ne olmadığını ötekinin ise ne olduğunu veya olması gerektiğini sürekli vurgulamaktadır.³⁵ Bir şeyden nefret

³¹ Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı*, 21-22.

³² Merve Zeynep Sanbek, "Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", II. Uluslararası İletişim Bilimi ve Medya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, 2017, 243.

³³ Rafael Moses, "The Perception of the Enemy: A Psychoanalytic View (Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz)", Çev. B. Senem Çevik, *Tarih Okulu*, 7, (2010): 102.

³⁴ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1997), 53.

³⁵ Sanbek, "Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", 244.

edildiğinde daima nefret eden taraftarların aranması³⁶ ise dijital ortamda sayısal motivasyon ve ortak nefret dilin arandığını göstermektedir. Bu nedenle bir gruba, ideolojiye ve dinî yorumla öncülük eden bir şahsın sürekli ötekiler üzerinden nefret dili kurması, taraftarları arasında uyumu ve bütünlüğü sağlama amacına işaret etmektedir. Zira bir grubu, popüler hale getiren ve hedeflenen başarıya ulaştıran sadece liderin yeteneği, bilgisi, öğretisi, sistemi veya programı değil aynı zamanda seçtiği düşmanla da yakından ilişkilidir.³⁷ Burada önemli bir pay da 'dava miti' oluşturmada gizlidir. Çünkü dinî grup içerisinde genel inanç davadır. Saf haliyle din, genelde ikinci plandadır. Burada oluşacak bir başarı esasında dinin değil, davanın başarısıdır. Dolayısıyla bir kitleye bağlananlar öncelikle dava ile tanışır, sonra da dava ölçüsünde dine yer verilir. Dine davanın yorumuyla bakılır ve dinî söylem ve buna yönelik faaliyetler, davaya zarar vermeyecek şekilde bir serbestiyet kazanır. Din, daha çok grubun varlığını ve disiplinini sürdürmek için bir araç olarak kullanılır.³⁸ Bu şekilde tüm manevî ve fikrî akış, yukarıdan aşağıya liderden müntesiplere doğru; üsttekilerin güçlenmesi için de emek ve maddi akış, aşağıdan yukarıya doğrudur.³⁹ Böyle bir duygudaşlık atmosferi içerisinde gerek sosyal çevrede gerekse medyada popülerliği olan bir imajın dinî görüşleri, kitlelerin sorgulamasından daha çok itaat ve kabul etmesi için öne çıkarılmaktadır.

Bu süreçte kitleler için en ufak bir şüphe de gerçeğe dönüştürülebilir. Onlara telkin edilen görüş ve inançlar, kabul ve reddin dışında bir seçenek sunmaz. Çünkü akıl ve sorgulama yoluyla meydana gelmeyen dolayısıyla telkin yoluyla oluşan inançların genel karakteri bu şekildedir. Diğer taraftan birey için itiraz ve münakaşa kabul edilebilir bir durum iken; kitlenin analize ve düşünmeye tahammülü yoktur. Bu nedenle inandığı şeylerde şüphesi bulunmadığından sayısal çokluğun verdiği güçle diğer fikirlere tahammülsüzdür.⁴⁰ Bu aşamada kanaatler, sloganlar, kazançlar, menfaatler, tatminler, kölece itaat, tahammül dışılık, kin, nefret ve hatta sözel veya fizikî şiddet gibi bütün fiiller dinîdir.⁴¹ Bir bakıma pragmatik inanç, hakikat algısına dair bütün olasılıkları yok etmiştir. Platon'un: "Hakikate hükmeden inanç, kişiyi fanatik yapar," deyişinde olduğu üzere hakikat tekelliliği katı ahlakçı ve hedone-meşruiyetçi bir pragmatizm yaratmıştır.⁴² Buna göre nicel çokluk,

³⁶ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 106.

³⁷ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 104.

³⁸ Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, (Marifet Yayınları: İstanbul, 2014), 94-95.

³⁹ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 58.

⁴⁰ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 47.

⁴¹ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 66.

⁴² Alberto Toscano, *Fanatizm-Bir fikrin Kullanımı Üzerine*. Çev. Barış Özkul, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 161.

ötekini tehlikeli düşman veya düşünce olarak kodlayarak esasında gerçekliği bütünüyle belirleme talebinde olduğunu ima etmektedir. Ancak böylesi bir talebin gerçeklikle örtüşme imkânı olmadığı için sürekli olarak tehditle karşılaşıldığı fikri üretilmektedir. Tehdit algısı üzerinden ötekini kodlama ise tamamen kurgusal bir haldir. Burada aslanan tehdit algısının üreteceği korkudur. Korku hali, davranışları düzenleme ve kontrol etme olanağı sunar ve ötekine karşı ciddi bir anksiyeteye (sürekli, aşırı ve durumla uygun olmayan bir endişe durumu) yol açar. Tehdit algısı ne kadar güçlü olursa o derece nefret, ötekileştirme hatta linç etme güdüsü fazlalaşır.⁴³

Bu durumun farklı davranış şekillerini var edeceğini tahmin etmek zor değildir. Hoffer, “benliğini teslim etmek ve nefsinin itaatkâr kılmak gurur ve kibir doğurur”, der. Çünkü mutlak itaat eden birey, kendisini veya grubunu ayrıcalıklı, dünyayı kurtarmaya gelmiş bir savaşçı ve kendisini gelecekte dünyanın mirasçısı olarak görür. Kendi inancında olmayan birisi, onun için bir iblistir.⁴⁴ Diğer taraftan üye, bireyselliğini ve kişiliğini reddedip bir topluluğun parçası haline geldiğinde şahsi sorumluluktan da adeta sıyrılmıştır. Artık tek başına karar vermedeki hatalardan, şüphe tereddütlerden kurtulmuştur. Bu durumda olan bir şahsın insafsızlık ve haksızlıkta gideceği nokta belli değildir. Bu aşamada birey, kişisel hürriyetin teslim ettiğinde kitlenin tek vücut yapısı içerisinde başka bir özgürlüğe kavuşur. Vicdan azabı çekmeden ve korkmadan nefret etme, yalan söyleme, haksızlık etme, ihanet ve öldürme sınırına kadar ulaşan hadsiz bir özgürlük. Çünkü içeriği nasıl olursa olsun ötekine yönelen her bir saldırının, kitleler için büyüleyici bir cazibesi vardır.⁴⁵

Bu bakımdan saplantı ve nevroza dönüşen zihin, ideolojiye dönüştürdüğü inancını tek geçerli doğru kabul eder ve diğer düşüncelere en küçük bir değer ve doğruluk payı vermez. Bu açıdan saplantılı kişi, hoşgörüsüz, dar düşünceli, eleştiri ve kuşkuya tahammülsüz biridir.⁴⁶ Grup kutuplaşması denilen bu durum, benzer düşünce yapısına sahip olan bireylerin bir araya geldiklerinde görüş ve fikirlerinin daha keskin ve sert hale gelmesinin sonucudur. Bunun nedeni ise ortak fikirlere sahip olan bireylerin, grup içerisinde yaptıkları bilgi paylaşımlarıyla, ortak değerlere daha fazla bağlanmayı sağlamaları ve grupta kabul görmek için inanılan değerlere daha radikal bir tutuculuk sergilemeleridir. Kutuplaşan gruplar, farklı görüşlere karşı körle-

⁴³ Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı*, 37.

⁴⁴ Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*. Çev. Erkil Günür, (Plato Film Yayınları: İstanbul 2007), 114.

⁴⁵ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 114.

⁴⁶ Gürses, “Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2001): 185.

şir, asılsız iddialar üretir ve bunlara inanır. Dolayısıyla kutuplaşan gruplarda görülen eğilim rasyonel değil, duygusaldır.⁴⁷

Bu tavrın kavramsal karşılığı dogmatik eğilimdir. Dogmatizm, otoritelerce ileri sürülen düşünce ve ilkeleri her hangi bir kanıt arama ihtiyacı hissetmeksizin bununla birlikte inceleme ve eleştiride bulunmaksızın bilgi sayan anlayıştır. Dogmatik birey, otorite tarafından sağlanan veriyi incelemeye gerek duymadan kanıtlanmış bir bilgi olarak kabul eder. Dolayısıyla dogmatiklik, anti-entelektüel kişiliktir. Çünkü o, bilmek istediğinde hep bilir. Bilgi, kendi inancını doğruladığı oranda bilgidir. Bu sebeple dogmatizmin entelektüel bir eğilimi yoktur. Bilmek istediği tek şey, kendi inancını destekleyecek verilere sahip olmaktır. Bu açıdan dogmatik zihinde inanç ile bilgi arasında bir kargaşa hâkimdir.⁴⁸ Buna ilaveten dogmatizmin yeni düşünce ve bilgilere kapalılığı, yeni bir durumla karşılaştığında bunu özümseyememesine neden olur. Böylece yeni bilgilerin ne tür artı ve eksileri olacağını kestiremez. Bu aşamada mevcut yapısını koruma reaksiyonuna kapılır. Kendinde muhafaza ettiği sorgulanmamış verileri savunmacı bir psikolojiyle tahammülsüzce koruma güdüsüne tutulur. Bir inşa süreci olarak görmediği bilinç düzeyini diğer bilişsel gelişimler karşısında en üstün görerek, kendi dar bilişsel yapısına hapsolür. Daha sonra bir inanç otizmi yaşayarak, kendisi ve evrenin değişen yapısını anlamak istemez. Bu nokta artık dogmatik şahsın eleştirel kabul ettiği inancını, evrendeki değişimin sonucu olan entelektüel verileri örtbas etmeye yarayan bir araca dönüştürdüğü andır.⁴⁹

Bu kimse eğitim alan biri ise belli bir ideolojiyi ve fikri eleştirisiz kabul eder ve başka hiçbir düşünce ve görüşe yer vermez. Düşünmemek ve öğrenmemenin yarattığı psikolojik gerilimle son derece saldırgan bir direnç sergiler. Çünkü yeni şeyler öğrenme ihtiyacı yoktur. Kendisinin bildiği en doğru bilgidir. Ancak bu bilgi temeli sağlam olan bir bilgi değildir. Bilinçli bir düşünüş eylemi ise hiç değildir. Öyle ki kendi bilgisinden çok otorite kabul ettiği kimsenin telkin ettiği bilgi en doğrudur. Bu yüzden kimliksiz bilincine egemen olduğunu zanneder ve sorgulama ihtiyacı asla duymaz.⁵⁰ Kitle hareketleri mutlak ve nihaî gerçeğin kendi öğretileri olduğunu telkin ederek dünya gerçekleriyle taraftarları arasına hakikati örten bir perde koymaya çalışırlar. Dinsel (negatif) bir gruba kesin olarak bağlanan kişi, inançlarına dayanak olacak gerçekleri akıl, duyu ve haber gibi bilgi kaynaklarından değil de bu telkinden alır. Aklın ve duyuların verilerine dayanmak bir ba-

⁴⁷ Volkan Şimşek, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", *Global Media Journal Tr Edition*, 8/16, (2018): 6.

⁴⁸ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 184.

⁴⁹ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.

⁵⁰ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.

kıma inançsızlıktır. Zira körü körüne inanç, çok sayıda inançsızlıkla varlığını sürdürebilmektedir.⁵¹

Sonuç olarak gerek dar dinî kùltlerin gerekse geniş kitlesel hareketlerin radikal eğilimleri altında yatan ruhsal öğelerin neler olduğu şu şekilde özetlenebilir.

Gerçek ilahî metin ya da kaidelere sahip oldukları yönünde mutlak bir inanç. Dinî veya hakikat tekelciliği olarak ifade edilen sığ sloganik durum.

İlahî metnin biricik yorumlayıcısı olarak görùlen üst bir lider.

Kötümser tutum. Daha çok şimdinin kötülenmesi ve geleceği inşa edecek neslin veya düşünencenin kendi grup kimliğinde gizli olduğu.

Aynı anda var olan paradoks tümgüçlülük (idealleştirilmiş nesnenin iyi ve güçlü yanlarını öne çıkararak benliğin her şeye gücü yeter hissedilmesi) ve kurban edilme duyguları.

Grup ile dış dünya arasında psikolojik (veya fiziksel) barikatların kurulması.

Grup sınırları dışında kalan kişi veya şahısları tehdit olarak görme veya ötekiden gelecek tehlike tehdidi.

Kadınların alçaltılmasını sağlayan, aile, cinsiyet, çocuk bakımı ve cinsellik normlarında değişiklik.⁵²

3. DİNÎ ROL-MODELİN MAGAZİNLEŞMESİ VE ÜRÜN/TÜKETİCİ İMGESİ

Bir dinin küresel olarak ticarileştirilmesi, aslı inanç ve pratiklerin, iletişim, imaj ve imge odaklı bir ürüne dönüşmesine neden olabilmektedir. Dinin iç bütünlüğünü kaybetmesi ise modern dünya ve sisteme uyumlu ticarî bir ürüne dönüşmesiyle eşdeğerdir. Bunun tabiî sonucu da dinin sosyal hayattan yavaşça ve gizli bir şekilde çekilmesidir. Bu nedenle medya, sosyalizasyon aracı olması yanında güçlü bir “de-sosyalizasyon” kimliğine de sahiptir. Daha doğrusu bizatihi dinin, anne-babanın, eğitimin ve toplumsal kurumların, bireye kazandırdığı değerleri tahrip edebilmektedir.⁵³ Bugün medyaya yöneltilen en ciddi eleştiri, dinin toplumdaki konumunu zorla ele geçirmeye çalışmasıdır. Bu açıdan medyanın din için tehdit oluşturan en az üç yönü vardır.

⁵¹ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 90.

⁵² Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, (İstanbul: Asi Kitap, 2017), 178-179.

⁵³ Ali Arslan, “Günümüz Türkiye’sinde Medya Gerçeği”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2010): 5-6; Seyithan Can, “Ateistlerin Kur’an Algısının Eleştirisi”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci ve diğerleri. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 438.

1. Medya, dinin istediği ilgi, motivasyon ve enerjinin büyük kısmını yoldan çıkarır. İbadet yerlerinin boşalması ve dinî bilginin kurumlardan medyaya akışı örneği.

2. Dinsel dil, yeniden üretilmektedir. Semboller, görüntüler, sesler ve törensel olgular medyanın kendi kültürü üzere üretilmektedir.

3. Geleneksel dinlerle çelişen yeni dinsel temalar gelişme gösterebilmektedir. Dine ait konuların medyada pazarlanması bu duruma örnek oluşturmaktadır.⁵⁴

Bilgin ve meşruiyet kaynağı olarak dinî söylemde bulunan bir şahsın ve kullandığı bilgi kaynaklarının medyatikleşmesi, bilginin yapısında değişime yol açtığı gibi medyatik bir aktörün üretilmesinin de önünü açmaktadır. Dinî bilginin aktarılmasında gerçekliği üzerinde şüphelerin bulunduğu, kurmaca söylemden ötesine geçmeyen, Müslümanın reel hayatında teorik ve pratik bir aksiyona denk gelmeyen, drama tekniğiyle musikinin birleşiminden oluşan dinî iletiler, hem dini oluşturan değerleri hem de din adamını gösteri dünyasının bir figürüne dönüştürebilmektedir. Dinî iletide bulunan ve kitleler tarafından din adamı kimliğiyle tanınan bir şahsın medyatik aktöre dönüşmesi ise dinî bilginin ve bu bilgiyi sunanların ticarileşmesi anlamına gelmektedir. Medya doğası gereği, kendine özel iletişim biçimiyle hedef kitleyi tüketici olarak görerek dinî bilginin niteliğinde de dönüşümlere neden olabilmektedir.⁵⁵ Ayrıca dinin bir performans sanatına dönüşmesi, gösterici-izleyici ilişkisi merkezinde bir iletişime ön ayak olmakta; hoca-öğrenci diyalogu şeklinde icra edilen eğitici faaliyete engel oluşturmaktadır. Bunun sonucunda soyutlaşan modern toplumda din de soyutlaşmadan payını almaktadır. Bu süreçte din, yok olmamakta fakat kılık değiştirmektedir. Artık dinî söylemler, geleneksel sınıflar ve kesimler tarafından değil, medya üzerinden ifade edilmekte; bu da dinin kendi ilke ve kurallarından öte medyanın kuralları ve sistemine entegre bir dinî anlayışın doğmasına sebep olmaktadır. Bu durumun inşasında da televaizler önemli bir role sahiptir.⁵⁶ Dinin medyatikleşmesi ise en temelde iki sorunun doğmasına neden olmaktadır.

1. Medyatik din, indirgeyici ve değersizleştirici bir din anlayışını tedavüle sokar. Öyle ki ekranlarda yöneltilen ciddiyetsiz sorulara verilen yanıtlar dinin hangi değerde olduğunu ve toplumda nasıl karşılık bulduğunu göste-

⁵⁴ Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", 214.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hediyeullah Aydeniz, "Bir İmkân ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Özelinde Bir Değerlendirme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 308-309.

⁵⁶ Kadir Canatan, "Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 141-142.

rir niteliktedir. Dinin ekranlarda oldukça basite indirgenerek ve eğlence unsuru olarak sunulması kutsal boyutunun silinmesi sonucunu doğurmaktadır.

2. Medyatik dinde katılımcıların soruları, bir tür günah çıkarma ritüeline dönüşebilmektedir. Örneğin, ekranlarda itiraf edilen suçlara karşılık gelen bir günahın olup olmadığının sorgulanması bir tür günah çıkarma seromonisine işaret etmektedir. Böylece insanlar, ekranlardan edindikleri sanal dini, gerçek din zannederek yaşantıya dönüştürebilmektedir.⁵⁷

İfade edildiği üzere medya, kitlelere bir din algısı, yaşam tarzı ve tüketim şeması kabul ettirebilmede önemli derecede etkili bir araçtır. Aynı zamanda medya, kültürün bir parçası olarak kültür üzerinde oluşturucu, dönüştürücü ve besleyici bir işleve de sahiptir. Medyanın en önemli özelliği ise kendine özel bir dile sahip olması bu dilde öncelikli olanın 'görünme/imaj' olmasıdır. Fakat bu görüntü, kurgudur. Saf haliyle dokunulmamış bir görüntü değil, yapay ve görünmek istediği kadardır. Görünür olmanın bir de imaj boyutu vardır ve kitleleri cezbetmede önemli bir faktördür. Ancak imajlar, izleyici ile arasına bir engel koyarak asıl görüntüyü gizler. Sesler, jestler, mimikler, duygusal tonlar hep bu imajın/görüntünün aparatlarıdır. Kalabalıklar içerisinde herkesin ilgisini tek bir kişiye yöneltmesi bir büyülenme meydana getirir. Medya vaizleri, bu büyülenmenin bir arınma ve dinginlik yarattığını bilir ve ruhî arındırıcı duygusu içerisinde yoğun bir tatmin yaşarlar. Bir bakıma ruhsal tatmin, dinin yerini alır.⁵⁸ Öyle ki televizyon ve internet görselleriyle iletilen mesajlarda dinin en temel öğelerinden ziyade dinî anlatımda bulunan şahsın görüntüsü ve somutluğu ön plandadır. Ekranda iletimde bulunan vaizin ses tonu, jest ve mimikleri ekran karşısındakileri etkilemek için oldukça önemlidir. Dolayısıyla medya araçlarıyla dinî iletide öne çıkan dinin temel değerleri değil, vaizin coşkulu, abartılı ve heyecanlı görüntüsüdür.

Hitap edilen kitle ise anlatılan ile aralarına giren mesafe nedeniyle kendisini uzak bir geçmişin içerisinde yaşar bulur. Uzak geçmişin bugünle, bugünün yaşananlarla, yaşanması ve olması gerekenlerle bir ilgisi yoktur. Her şey bir nostaljiden ibarettir ve bugüne yansımaları muhaldir. Bu süreçte kitle gerçekliğini yitirerek muğlaklaşan şahsiyet ve olguların içerisinde kendisine ait bir şey bulamaz. İmaj ve görsel yoğunluğu altında kitle için kayıtsızlık bir ruh haline dönüşür. Diğer tarafta bilinenler, duyulanlar veya kestirilebilir olanlar görme-duyma kalıplarıyla aktarılır. Bu aşamada kitle için görülen ve

⁵⁷ Merve Yazıcı, *Dinin Mağazınlaştırılması: Türk Televizyonlarından Dinin Temsili*, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2015), 65-66.

⁵⁸ Cemal Şakar, "Medya Vaizlerinin Grameri" (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 113.

duyulan her şey sorgulamadan, yargılamadan ve düşünmeden kabul edilebilir hale gelir.⁵⁹ Bu şekilde milyonlarca insan, fiziksel ve düşünsel açıdan pasifize edilmekte ve kültür endüstrisinin bir parçası haline gelmektedir. Zihinsel faaliyetlerin körelmesiyle insanlar, etraflarında cereyan eden olaylara eleştirel bir gözle bakamamaktadır.⁶⁰ Hoffer'ın deyişiyle kendilerini kandırma konusunda güçlük yaşamayan bireylerin başkaları tarafından kandırılması kolaylaşır. Bu nedenle hitap edilen kitlenin, telkinlerin büyümesine kapılması ve güdülenmesi kolaydır. Gerçekleri görmek istemeyiş veya görme yeteneksizliği de bir davranış halini alır.⁶¹ Esasında bilişsel bir aktivite gibi görünse de olup bitenler kitlenin cehaletinden yararlanma ve bu durumun sürekliliğini sağlamaya odaklıdır. Daha doğrusu din adamının söylem ve mesajları, kitlenin bilgi düzeyini yükseltmek için değildir. Yalnızca kitle ruhuna zerke edilen sloganik sözler, şüpheli inanç ve düşünceler, ispatlanmaz iddialar olarak kalmakta; sürekli aynı kelime ve imgelerle tekrarlar süregelmekte; böylece duygu, düşünce ve inançların diğer bireylere geçişini sağlanmakta (sirayet)dir.⁶²

Kitlelerin aşırı duygulardan kolayca etkilendikleri bilindiğinden, şiddetli iddialar, ateşli ifadeler, abartılı söylemler, tekrarlı vurgularda bulunma ve akılcı yargılamalardan kaçınma olması gereken ifade biçimidir.⁶³ Gerçeklikten kopuk, içi boş öznel kanaatler, kalıp ifadeler bir düşünce oluşturmadığı gibi düşünceyi de sonlandırıcı bir etkiye sahiptir. Çünkü sözün gerçeklik ve bağlamından koparılması neticesinde iletiler slogana, boş lafa ve hipnotik sembollere dönüşmekte ve kavramların anlamları esnemeye başlayarak istenilen yere çekilebilmektedir. Gerçeklikten, zaman ve mekândan kopuk bir dünya ise büyü yaratmaktadır. Bu nedenle vaiz, gerçekliği istediği gibi kurgulayabilmek için genellikle 'di-li' geçmiş zaman kipi kullanır. O, daima anlatımda yer alan zaman ve mekânın içerisinde. Hep oradadır, gözlemler ve adeta olayı tekrar yaşayarak aktarır. Olayları masallaştıran 'miş-li' ifadelerine yer vermez. Çünkü masallaştırılan anlatılarda iç içelik ve birliktelik yoktur ve hiçbir duygunun diğerine baskın olmasını istemez. Örneğin tarihi bir şahıs öfkelenmişse aynı öfke halini yansıtır. Büyülü atmosferin bozulmasına asla müsaade etmez ve bunun için de müzikten ciddi destek alır. Böylece birbiriyle ilgisi olmayan, parça parça ve nedensizce aktarılan olaylar duygudaşlık ve mistik bir hava içerisinde sunî bir nedenselliğe bağlanır. Seçilen

⁵⁹ Şakar, "Medya Vazilerinin Grameri", 114.

⁶⁰ Ümit Harun Akkaya, Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve Yabancılaşma Bağlamında Medya-Din İlişkisi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11/59, (2018): 600.

⁶¹ Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*, 94.

⁶² Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 112-114.

⁶³ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 46.

örnek olaya ilişkin kelimeler nesne, yüklem ve gerçekliğinden kopuk olduğu için yalnızca duygudaşlığın sürmesi sağlar. Örneğin “Hz. Ömer, adaletin temsilidir”, cümlesi bir değer yüklenmesi değildir. Yani bu adalet imajı, dinleyenlere bir hak ve ödev olarak aktarmak için değildir. Zira asla buyurgan ve yargılayıcı bir dil kullanılmaz. Kitle için adaletin Ömer’den bağımsız bir anlam ve gerçekliği sanki yok gibidir. Çünkü vaiz, adalet duygusunu bir sorumluluk ve dinî bir ilke olarak yüklememiştir. İmaj ile içe içe olduğundan bir süre sonra dinleyiciler tarafından unutulur ve söner.⁶⁴ Esasında bu durum, sahil din dilinin, pragmatik medya diliyle yeniden şekillenmesi sürecidir. Dinin araçsallaştırılarak medyatik bir din-eğlence formatına dönüşmesi, dinin medyatik çıkarılara hizmet etmesinden başka bir şey değildir.⁶⁵ Dinin kutsal alanı, medyanın kutsal alanı içerisinde sıkıştığında iki hususun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Her şeyin din de dâhil tüketim malzemesi olarak görülüp tüketilmesi ve her konunun pazarlanıp sermayeye (reyting) dönüştürülmesi.⁶⁶

Diğer bir negatif durum ise medya vaizinin güncel sorunlarla veya gündeme dair konuşma repertuarında yoktur. Yöneltilen her sorunun cevabı ustaca asr-ı saadete tevdi edilir. Geçmiş zaman diliminde inşa edilen kavramlar, nasslar ve hayat biçimleri müphemdir ve sınırları belirsizdir. Bu ise bir arkazim⁶⁷ yaratmaktadır. Gerçekliğin söze ve imaja boğulması ile de retorik (gerçekliği önemsemeyen etkileyici ve ikna edici konuşma) bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu iknâi atmosferde söz eylemle ilişkili olmadığı için dinleyicileri davranışa, yapmaya ve düşünmeye motive etmez. Bu metafizik anlatı içerisinde dinî pratikler, eylemden ve değerden koparılıp retoriğe dönüşür. Bütünden kopuk parça parça hatıralardan oluşan tarihî gezintide bireyin bulacağı ise hayattan çekilmiş ve geçerliliğini yitirmiş tarihsel parçacıklardır. Ayrıca büyümlü atmosferin bozulmaması için ne kadar absürt de olsa her soruya uygun ve uzlaşımçı cevaplar verilir. İmajın cezbedici kimliğiyle yaratılan aşkınlık duygusu sayesinde kitlede bir mahviyet duygusu oluşturulur ve bu şekilde kitlenin bağımlılığı garanti altına alınır.⁶⁸ Nihayetinde din, kendisini medya üzerinden temsile başlayınca soyut, söylemsel bir olgu olarak ortaya çıkmakta ve bu vasatta ticaretin ve ekonominin kuraları işleme başlanmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Şakar, “Medya Vazilerinin Grameri”, 114-115.

⁶⁵ Çamdereli, “Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor”, 780.

⁶⁶ Şinasi Gündüz, “Dinsel Söylemin Medyatikleşmesi ya da Medya Vaizleri” Eskiye, 17, (2010): 48.

⁶⁷ Dilin artık kullanılmaz olmuş eski sözcükleri, deyimleri ya da eski söz dizimine özgü biçimlerini anlatımda kullanma sanatıdır.

⁶⁸ Şakar, “Medya Vaizlerinin Grameri”, 116-117.

⁶⁹ Canatan, “Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme”, 142.

Sonuç olarak ekranlardan ve sosyal paylaşım sitelerinden insanlara yöneltilen dinî iletilerin doğuracağı problemler şu şekilde özetlenebilir.

Dini bilginin ticarileşmesi: Dinî bilginin medyada kendine yer edinmek için medya ve ekonominin kuralları gereği çekici ve cezbedici olması.

Dinî bilginin magazinleşmesi: Mesajın gerekli oranda dönüt alınmadığı durumlarda format değişikliği ile dinî bilginin içeriğe değiştirilerek eğlence ve şov formatına dönüştürülebilmesi

Bilgi yerine enformasyonun öne çıkması: Dinî bilginin temel işlevini gerçekleştiremeyecek derecede deforme olması ve malumata dönüşmesi.

Bilgi yerine bilgiyi iletenin kutsanması: Vaizin bireylerin vicdanı olarak görev üstlenmesi ve kitle vaizden onay aldığı anda da onu yüceltebilmektedir.

5. Farklı görüşlerin sonucu olarak zihnî bulanıklık. Dinî terminoloji ve ilimlere vakıf olmayan birinin farklı şahıslar tarafından sunulan dinî yorumları eleştirel-zihnî bir süreçten geçirememesi.⁷⁰

Kitle iletişim araçlarıyla sunulan dinî bilgide çeşitlilik, diğer yönden din alanında otorite sorununu da gündeme getirmektedir. Medya aracılığıyla aktarılan birbirinden farklı dinî bilgilerin doğruluk ve tutarlılığını denetleyecek bir kurum veya otoritenin bulunmaması durumunda dinî bilgide tekelci bir anlayışın türemesi kaçınılmaz bir durumdur. Bunun yanında din gibi kitleleri yönlendirmede etkin bir gücün medyatik etkiyle bir metaya dönüştürülmesi toplum adına bir tehdit olarak durmaktadır. Daha doğrusu araç yani sanal olan, hedeflenen amacın önüne geçerek imaj, anlamın önemini yok etmekte böylece de dinî konular tüketilebilmektedir.⁷¹

SONUÇ

Din ile medya arasında her ikisinin birbirinin gücünden yararlandığı pragmatik bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Din, medyanın küresel enformasyon erkinden yararlanıp geniş kitlelere mesaj ve iddialarını iletirken; medya, ticaret ve rekabet güdüsüyle dinin kitleleri etkileme ve ortak noktada birleştirme gücünden istifade etmeye çabalamaktadır. Ancak kitle iletişim araçları, dinî bilgi ve pratikleri kendi hammaddesi olarak görüp talepleri doğrultusunda yeniden şekillendirebilmektedir. Bu sebeple sanal alanlarda, dinî bilgiler yeniden üretip dağıtılabilmekte, manipüle edilebilmekte ve özünden kopuk bir gerçeklik algısı oluşturulabilmektedir. Dinî gruplar,

⁷⁰ İsmihan Şimşek, "Sosyo-Ekonomik Bir Medya Gerçeği Olarak Televizyon Vaizliği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, (2019), 131.

⁷¹ Arslan, "Kitle İletişim Araçları", 12-13.

gerek bilgilendirme, propaganda, mesaj verme gerekse ticaret ve rekabet amacıyla aktif bir şekilde sanal iletişim alanlarına yönelmektedir. Ancak bu durum, birey ve grupların, her zaman kendi istek ve idealleri doğrultusunda değil, medyanın kendi kural ve kültürü çerçevesinde yürütülen bir iletişim olmaktadır. Dolayısıyla sanal iletişim, insanları belirli amaçlar etrafında bir araya toplayabilirken; aynı şekilde fiilen ayrıştırılabilmektedir. Bunun sonucunda ya öteki üzerinden dinî bir söylem üretilmekte ya da medya mantığı ve değer yargıları etrafında din ticarileşerek rekabet ortamının bir ürünü haline gelmekte ve magazinleşebilmektedir.

Öteki üzerinden bir din ve gelecek söylemi yürüten bir grubun içe kapanarak sığ ortodoksî bir refleksle farklı görüşlere tahammülsüzlük göstermesi olasıdır. Medya ise bu durumu kitleye yayarak gerçeklik algısı oluşturmakta ve yaygın din anlayışı gibi sunmaktadır. Böylece biz ve onlar gerilimi, dinin doğal bir çatışması gibi iletilerek farklı her türlü görüş tehdit olarak algılanabilmektedir. Daha doğrusu sanal alanlardan yöneltilen propaganda ve ayrımcı dil, dinin doğal diliymiş gibi sunulabilmektedir. Diğer taraftan bilgi, aslı kaynağından koparılarak sanal alana taşınmakta, doğruluk ve tutarlılık ölçütünü yapacak zihnî körlük genele yayılabilmektedir. Bir bakıma cehalet, kanıksanır ve öğretilir olmaktadır. Böylece sanal dinî söylem, kendi ahlakını ve bilgi düzeyini var edebilmektedir. Bunun için duygular üzerinden bireylere telkinlerde bulunularak farklı görüşler üzerinde tehdit algısı oluşturulmakta ve gerçeklikte tekillik vurgusuyla itaat ve aidiyet pekiştirilmektedir. Üyelerin dinî bir gruba bağlılıklarının artması için de bilgi seviyelerini yükseltmekten ziyade duygu ve coşkularını sürekli kıskırtmak etkili bir yöntem olarak seçilmektedir. Bu sebeple medya ve internet çağında insanlar, dini kendi yaşantılarında görmemekte daha çok geçmişin tecrübesinde ve geçmişte yaşamış şahısların hayatlarında aramaktadırlar. Şimdiden kopuk bir dinî söylem ise dogmatikleşmektedir. Dinî bir grubun bu olguyu sürekli bireylerin zihinlerine telkin etmesi de şimdiki kötüleyen fikren sabit ve atıl bir birey profili ortaya çıkarmaktadır. Ancak düşünce ve sorgulamalardan uzak bir söylem içerisinde geleceğin kendi öğretileri doğrultusunda şekilleneceğini bireylere telkin etmek, yalnızca ütopyik bir dünyanın içerisine hapsovmaktır.

Bununla birlikte dinin kutsalları, sanal kutsallık içerisinde ifade edilmeye başladığında, popüler kültürün bir parçası haline gelebilmektedir. Böylece dinin dokunulmaz değerleri, medya mantığı içerisinde sıradanlaşarak tüketim malzemesine dönüşmektedir. Bunun sonucunda din adamı için dinî bilginin kitlelere ulaştırılması veya toplumun eğitilmesi gerçek gaye olmaktadır. Kitleleri ekrana veya sanal paylaşım alanlarına sabitlemek yani rayting, gerçek gündemi oluşturmaktadır. Bu şekilde din, bir şov gibi sunu-

arak, kıssacılık dinî ileti şekline dönüşmekte ve Müslümanlar'ın gerçek ile olan bağları kopmaktadır. Zira bir din, kendisini sanal alandan gösterime sununca soyut, söylemsel bir olguya dönüşmekte ve bu durumda ticaretin ve ekonominin kuralları işlemeye başlamaktadır. Çünkü medya, herhangi bir ürünü olduğu gibi gösteren bir sistem değildir. Bu nedenle dini de meta-laştırarak adeta yeniden üreterek sunmaktadır. Böylece din adamının söylemi tabiri caizse dinin yerine geçerek kitle tarafından tek gerçekmiş gibi algılanmakta ve tüketim-medya bağımlılığı sağlanmaktadır. Gerçekliğin ve değerlerin araçsallaşarak bir eğlence formatına dönüşmesi ise dinin medyatik çıkarılara hizmet etmesinden başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Ümit Harun, "Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve Yabancılaşma Bağlamında Medya-Din İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/59, (2018).
- Arslan, Ali, "Günümüz Türkiye'sinde Medya Gerçeği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2010).
- Arslan, Ali, "Medyanın Toplumsal Gücü", <http://ilef.ankara.edu.tr/id/yazi.php?yad=2356>.
- Arslan, Mustafa, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Arslan, Mustafa, "Kitle İletişim Araçları Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Dergisi*, 6/11, (2006).
- Avcıoğlu, Gürkan Şevket, "Yapısal kimlikten seçimlik kimliğe; kimliğin medya aracılığıyla yeniden üretimi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, (2011).
- Aydeniz, Hediyeullah, "Bir İmkân ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Özelinde Bir Değerlendirme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Can, Seyithan "Ateistlerin Kur'an Algısının Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci ve diğerleri. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Canatan, Kadir, "Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Çamdereli, Mete, "Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor", *TRT Akademi*, 3/6, (2018).
- Demir, Hikmet, "Medya Dindarlığı", *Umran Dergisi*, 173, (2009).
- Eco, Umberto, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak)*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2014.

- Ekinci, Fatma, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Gülerarşlan, Aşına, "Uhreviye Karşı Seküler: Din ve Televizyon", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, (2010).
- Gündüz, Şinasi, "Dinsel Söylemin Medyatikleşmesi ya da Medya Vaizleri" *Eskiyeni*, 17, (2010).
- Gürses, İbrahim, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2001).
- Haberli, Mehmet, *Sanal Din*, İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Hoffer, Eric, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*. Çev. Erkil Günur, Plato Film Yayınları: İstanbul 2007.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.
- Kalyoncu, Hamdi. *Liderlere Tapınma Psikolojisi*. Marifet Yayınları: İstanbul, 2014.
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1997.
- Menekşe, Ömer, "Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar", (Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2 kitabı içerisinde) Ed. Mete Çamdereli ve dğr., (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015).
- Moses, Rafael, "The Perception of the Enemy: A Psychoanalytic View (Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz)", Çev. B. Senem Çevik, *Tarih Okulu*, 7, (2010).
- Parlak, İsmet, *Ötekinin Varolma Sancısı*, Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2015.
- Sarıbek, Merve Zeynep, "Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", II. Uluslararası İletişim Bilimi ve Medya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, 2017.
- Şakar, Cemal, "Medya Vaizlerinin Grameri" (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Şencan, Hüner, "İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.
- Şimşek, İsmihan, "Sosyo-Ekonomik Bir Medya Gerçeği Olarak Televizyon Vaizliği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, (2019).
- Şimşek, Volkan, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", *Global Media Journal Tr Edition*, 8/16, (2018).
- Şişman, Nazife, <https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmim-alumat-olur-19498yy.htm>.
- Thompson, John B.. *Medya ve Modernite*. Ter. Serdar Öztürk, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Toscano, Alberto. *Fanatizm-Bir fikrin Kullanımı Üzerine*. Çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

- Ünür, Ece-Duman, Didem Doğanılmaz, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansıması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/3, (2106).
- Volkan, Vamık D., *Körü Körüne İnanç*, İstanbul: Asi Kitap, 2017.
- Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Önyargı-Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Yayınları, 2004.
- Yardım, Müşerref, "Avrupa Frankofon Medyasında Müslüman Kadınının Örtüsüne Yönelik Stereotipler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/38, (2015).
- Yazıcı, Merve, *Dinin Magazinleştirilmesi: Türk Televizyonlarından Dinin Temsili*, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Eş'ârî Kelamında İman, İslam ve Küfür Kavramları -Bâkılânî Örneği-

The Concepts of Faith, Islam and Profanity in Ash'ari Kalâm- Sample of al-Baqillani –

YAKUP HAFIZOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Türkiye
Postgraduate Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara/Turkey

hafizoglu79@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0103-3595>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Hafizoğlu, Yakup. "Eş'ârî Kelamında İman, İslam ve Küfür Kavramları-Bâkılânî Örneği-". edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 4/1 (Mayıs/May 2020): 67-95.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Bu çalışmada İmam Eş'ârî'nin kelâmî görüşlerini sistemli bir hale getirip mezhep kimliğini kazandıran Ebu Bekr el-Bâkîllânî'nin İman, İslam ve küfür kavramları hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Şurası bir gerçek ki bu üç kavram, kelam tarihi ve literatüründe tartışılan teolojik konular içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hatta bu kavramlar, kelami ekollerin kimliklerinin oluşmasında ayırt edici nitelik arz etmektedir. Hz. Peygamberin vefatını müteakiben hicri birinci asrın sonlarına doğru İslam coğrafyasında ortaya çıkan siyasi kargaşa ve anlaşmazlıklar neticesinde, büyük günah işleyen müminin durumu tartışılmıştır. Eş'ârî kelamının en önemli temsilcilerinden biri olan Bâkîllânî, iman, İslam ve küfür kavramlarına eserlerinde yer vererek bu kavramlarla ilgili görüş ve düşüncelerini akli ve nakli delillerle savunmuştur. İmanı tasdik olarak tanımlayan Bâkîllânî, onu kadim ve muhdes (yaratılmış) iman şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bâkîllânî, kadim ve muhdes imanı açıklarken bilgi ve âlem anlayışında olduğu üzere görüşlerini felsefi argümanlarla da desteklemiştir. Ona göre İmanın mahalli kalp, İslam'ın mahalli ise beden organlarıdır. İmanda artma ve eksilme, tasdik dışındaki söz ve ameller için geçerlidir. İman ve İslam kavramları anlam itibarıyla birbirinden farklı olup iman, İslam kavramını da içine alan geniş bir anlamı ihata etmektedir. Bâkîllânî, küfrü, kalbin üzerini kaplayan bir örtüye benzetir. Çünkü küfür, bir perde gibi imanın üzerini örterek insanın Allah'ı bilmesini engellemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bâkîllânî, Kelam, İman, Mü'min, Fasık, İslam, Küfür.

Abstract

In this study, the thoughts of Abu Bakr al-Baqillânî, who systematized and sectarianized the theological views of Imam al-Ash'ari, about the concepts of faith, Islam and profanity are discussed. It is a fact that these three concepts have an important place among the theological issues discussed in the history and literature of kalam. In fact, they have distinctive features in the formation of the identities of kalam schools. Following the death of the Prophet, political turmoil and disputes arose in the Islamic geography towards the end of the first century of Hijri era. As a result of these events, the situation of the believer who committed great sin were discussed. Baqillânî, who one of the most important representatives of the kalam of Ash'ari, discussed the concepts of faith, Islam and profanity in his books and advocated his views and thoughts about these concepts with conveyance and intellectual evidences. Baqillânî, who defines faith as confirmation, divided it as ever-present and created faith. In explaining ever-present and created faith, Baqillânî supported his views with philosophical arguments as he did in explaining his understanding of knowledge and universe. According to him, the place of Faith is the heart; and the place of Islam is the organs of the body. Increasing and decreasing of the faith are apply for words and deeds, except confirmation. The concepts of faith and Islam are different from each other and faith covers a wide area of meaning including the concept of Islam. Baqillânî sees the profanity as a cover that coats the heart. Because profanity prevents people from knowing Allah by covering the faith like a curtain.

Keywords: Baqillânî, Kalam, Faith, Believer, Fasik, Islam, Profanity.

GİRİŞ

Kur'an'da Allah'ın kendisine inananlardan yerine getirmelerini istediği şeylerin tümü iman kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Zira Kur'an'daki ayetlerden anlaşıldığına göre iman ve bununla ilgili konularda insanların ortaya koyduğu olumsuz tutum ve davranışlar onların ömrü boyunca işledikleri eylemleri anlamsız kılmakta ve boşa çıkarmaktadır. Nitekim Kur'an bu konuda, inanılması gereken şeyleri reddedenlerin,¹ Allah'a ortak koşanların,²

¹ el-Maide 5/5.

² el-En'âm 6/88; ez-Zümer 39/65.

dinden dönen ve bu hal üzere ölenlerin,³ ayetleri ve ahiret gününü yalanlayanların,⁴ Allah'ın razı olduğu şeylerden nefret eden ve O'nu öfkeliendirecek şeylere tabi olanların,⁵ Rab'lerinin ayetlerini ve O'nunla karşılaşacaklarını inkâr eden kimselerin⁶ amellerinin boşa gideceğini haber vermektedir. Kur'an, birçok ayette muhataplarının iman ederek kurtuluşa ermelerini istemiştir. Bu nedenle iman konusu İslam kelamında önemli bir yere haiz olup, tartışılan meselelerin başında yer almıştır.

Hiz. Peygamberin vefatından sonra sahabe arasında çıkan ihtilaflar ve bunlara bağılı olarak meydana gelen olayların, imanla ilgili tartışma konularının gündeme gelmesine neden olduğu bir gerçektir. Başta Hiz. Osman'ın şehit edilmesi ve Hiz. Ali ile Hiz. Ayşe arasında geçen, Cemel vakası olarak bilinen savaş, Müslümanların kendi aralarındaki iç savaş olması açısından tarihi bir öneme sahiptir. Daha sonra Hiz. Ali'nin hilafetinde Muaviye ordusuyla yapılan Siffin savaşı da siyasi ve teolojik sonuçları açısından İslam tarihinde büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu savaşta Müslümanlar, hasmı kabul ettiği kendi din kardeşlerini katletmiştir. Aslında siyasi içerikli sebepler neticesinde gerçekleşen bu savaşlarda öldüren ve ölenin Müslüman olması nedeniyle mürtekb-i kepire (büyük günah işleyen)nin durumunun ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla siyasi hüviyet taşıyan bu olaylar, sonuç itibariyle imanın hakikati ve büyük günah işleyenin dini hükmüne dair önemli teolojik konuların tartışılmasına kapı aralamıştır diyebiliriz.⁷ Siffin savaşı aynı zamanda Hâricî adı verilen grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur ki Hiz. Ali bunlarla mücadele etmiştir. Haricilere tepki olarak Mürcie anlayışının gelişmesi imanın hakikati etrafında yapılan tartışmaların alanını daha da genişletmiştir.

Raşid Halifeler döneminde yaşanan bu gelişmeler imanun hakikati hakkında üç farklı yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bunlardan birincisi imanun hakikatini "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" olduğunu ileri süren Eş'ârî ve Mâtürîdî yaklaşımıdır.⁸ İkincisi imanun hakikatinin "farz ve nafiye tüm yü-

³ el-Bakara 2/217.

⁴ el-A'raf 7/147.

⁵ Muhammed 47/28.

⁶ el-Kehf 18/105.

⁷ Seyithan Can, "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)", *İslam Ve Yorum III*, ed. Emine Güzel - Serkan Demir (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2: 479; Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin 'El-Menzile Beyne'l Menziletayn' Savunusu ve Doğuşu İle İlişkisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 2.

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'* (Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955), 123; Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu temhidil-evâil ve telhisi'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye,

kümlülüklerin yerine getirilmesinden” ibaret olduğunu savunan Mu'tezilî anlayıştır.⁹ Üçüncü yaklaşım kelamcı filozoflara aittir ki onlara göre imanın hakikati, varlık âlemi hakkında edinilen felsefi bilgidir.¹⁰

Bu makalede iman, İslam ve küfür konularında görüşlerini aktaracağımız Ebu Bekr el-Bâkılânî (h. 403/m.1013), Eş'ârî'den sonra onun görüş ve düşüncelerini kuvvetle savunan ve yayanların başında gelmektedir.¹¹ Bâkılânî'nin yaşadığı hicri 4. asır siyasi yönden karışık olmakla birlikte ilmi bakımdan, İslâmî ilimlerin tamamen teşekkül ettiği, mezheplerin kökleştiği, İslâm felsefesi ve tasavvufun gelişmeye başladığı dinamik bir dönemdir.¹² Zengin bir kültür havzasında yetişen Bâkılânî, ilmi noktada döneminin önde gelenlerindedir. Hüküm çıkarmadaki yeteneği, hazır cevap oluşu ve münazaralardaki başarısı nedeniyle döneminin insanları ona “sünnet'in kılıcı”, “ümmetin dili” “engin deniz”, gibi lakaplarla hitap etmişlerdir. Eş'ârî'nin görüşlerini onun öğrencileri İbn Mücâhid et-Tâî (h.370/m.980) ve Ebu'l-Hasan el-Bâhili'den (h. 370/m.980) öğrenden Bâkılânî, mezhebin görüşlerini disipline ederek boşluk (الخلاء) ve cevheru'l-ferd (الجواهر الفرد) gibi konularda delillerin ve görüşlerin kendisine dayandığı akli mukaddimleri (öncülleri) ortaya koymuştur.¹³ Bâkılânî, her ne kadar Eş'ârî'nin düşüncelerini genel olarak benimsemiş ve temellendirmiş olsa da bazı konularda ondan farklı görüşler ileri sürmüştür. Eş'ârî kelam anlayışının sistematik bir yapıya kavuşarak, mezhep kimliğini kazanması ve yayılmasında Bâkılânî'nin önemli bir yeri bulunmaktadır.¹⁴

1. İMAN KAVRAMININ LÜGAVİ ÇERÇEVESİ

İman kavramı, köken olarak korkunun zıddı olan güvende olmak, emin olmak ve emniyette olmak gibi anlamları kapsayan “e-m-n” mastarından türemiştir. Güven veren anlamında kullanılan “emân” ile hiyanetin karşıtı

1987), 389; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid tercümesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 495.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 3. Bs (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 707.

¹⁰ Muhammed Müctehid Şebusterî, *İman ve Özgürlük*, trc. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 14-15.

¹¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlimi Giriş*, 3. Bs (İstanbul: Damla Yayınevi, 1988), 26.

¹² Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Filleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 18; Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 4: 531.

¹³ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve min âsirihim min zevi's-şeni'l-ekber*, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 589.

¹⁴ Gölcük, “Bâkılânî”, 4:532.

olan “emniyet” kelimeleri de aynı kökenden gelmektedir.¹⁵ Emn mastarının asıl anlamı gönül rahatlığı ve korkunun kaybolmasıdır. Bu mastardan türeyen “âmene” fiilinin geçişli (müteaddi) ve geçişli olmayan(gayri müteaddi) iki kullanım şekli bulunmaktadır. Birinci geçişli kullanımda “âmentühü” denilmesi “ona güven verdim” yani “onu güvende-huzurlu kıldım” demektir. Bundan dolayı Allah’a da “mü’min” denilmektedir. Bu nedenle el-Mü’min ismi şerifi de “esmaü’l-hüsna” dandır. İkinci geçişli olmayan kullanımda ise “güven ve huzur sahibi oldu” anlamını taşır.¹⁶ Sonuç itibarıyla âmene fiili, “güven vermek ve güven duymak” anlamlarının her ikisini de ihtiva etmektedir.¹⁷ Âmene fiilinin if’al vezninde mastarı olan iman kelimesinin, tasdik anlamına geldiği dilbilimcilerin ortak görüşüdür.¹⁸ Tasdik ise habercinin verdiği hükme boyun eğmek, onu kabul etmek ve doğru kılmaktır.¹⁹ Tasdik kelimesinin türediği “sıdk” kavramı “kızb”in karşıtıdır.²⁰ Birbirinin zıddı olan sıdk ve kizb kelimelerinin asılları sözle ilgilidir. Sıdk, sözün kalpte olanla beraber haber verilene mutabık olmasıdır. Tam bir sıdk olması için bu iki şartın bulunması gerekir. Bunlardan biri bulunmadığında, kimi zaman sıdk olarak vasıflanmamış, kimi zaman da sıdk olarak vasıflandığı gibi bazen farklı bakış açılarına göre kizb olarak da nitelendirilmiştir.²¹

İmanın tanımında yer alan tasdik, imanun sadece zihni yani inanca dair bilgi yönünü ifade etmemektedir. O aynı zamanda hakikatin samimiyetle benimsenerek gereğinin yapılmasını, yani insanın hayatına nüfuz edip onu

¹⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn* (Dâr ve Mektebtü Hilâl, ts.), 8:388-389.

¹⁶ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1991), 90.

¹⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 17; İman konusunu farklı açıdan ele alan eserler için bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 3. Bs (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002); Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997); Tevfik Yücedoğru, *Din, İman ve İslam'a Dair*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012); Mustafa Kasadar, *İman*, 4. Bs (İstanbul: Ravza Yayınları, 2001).

¹⁸ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8:389; Eş'ârî, *el-luma'*, 123; Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2001), 15:367; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğâ ve sihâhu'l-arabiyye*, 4. Bs (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 5:2071; Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhassas*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1996), 4:54; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtaru's-sihâh*, 5. Bs (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 22; Ebu'l-Fadl-Cemaluddîn Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, 3. Bs (Beirut: Dâru's-Sadr, 1994), 13:21-23.

¹⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu 'akâidi'n-Nesefiyye* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2014), 113.

²⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5:56; Ezherî, *Tehzîb*, 2:656.

²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 478-479.

yönlendirmesini gerektiren bir yönünü de ifade etmektedir.²² Bununla birlikte iman kelimesi, düşmandan emin olmak, korkmamak, güven vermek, güven duymak, itimat etmek, duyduğu her şeyi tasdik edip hiçbir şeyi yalamamak,²³ teslim olmak, boyun eğmek, itaat etmek ve şeriatı kabul etmek anlamlarını da ihtiva etmektedir.²⁴

İmanın kavramsal yapısının anlaşılmasında üç ilke büyük önem arz etmektedir. Bunlardan ilki inanan kişi, diğer bir ifadeyle imanın öznesi konumundaki mü'mindir. Bu anlamda imanın öznesini, "mü'min kimdir?" şeklinde en çok sorgulayanlar Hariciler olmuştur. İkinci ilke, kendisine iman edilendir ki buna imanın nesnesi de denilebilir. Burada "iman edilecek nesnelere nelerdir? sorusuna Cibril hadisinin²⁵ içeriği cevap olarak verilmiştir. Bu hadiste, başta Allah'a iman olmak üzere iman esaslarını oluşturan unsurlar yer almaktadır. Üçüncü ilke ise iman etme eylemidir. Bu ilke bağlamında "imanın doğası ve yapısının niteliği" özellikle Mürcie tarafından sorgulanmıştır.²⁶ Eş'ârî kelamcısı Cürçânî (h.816/m.1413), iman kavramını öznesi açısından beş kategoride değerlendirmiştir:

- 1-Matbû' İman: Meleklerin imanı
- 2-Masum İman: Peygamberlerin imanı
- 3-Makbul İman: Mü'minlerin imanı
- 4-Mevkuf İman: Bidatçilerin imanı
- 5-Merdud İman: Münafıkların imanı²⁷

2. BÂKILLÂNÎYE GÖRE İMAN VE TASDİKİN MAHALLİ

Kelam ekollerinin İman kavramı hakkında yapmış oldukları tanımlar incelendiğinde, bu konuda yapılan tartışmaların asıl amacının büyük günah

²² Özcan, *Epistemolojik Açıldan İman*, 86.

²³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 13:21.

²⁴ Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 8. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1176.

²⁵ Hadis ilminde Cibril hadisi şeklinde meşhur olan bu hadis Cebrail ile Hz. Peygamber arasında iman, İslam ve İhsanın ne olduğu hakkında soru ve cevabı içermektedir. Hadis metni için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 1:19; Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccac, *Sahihu müslim* (Beyrut: Dâru Türası'l-'Arabîyye, ts.), 1:39; Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebu Davud* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4:223.

²⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, 3. Bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 115; Seyithan Can, "Günümüzde Fikri ve Sosyal Uzlaşının İmkânı Olarak 'İrca' Teorisi", *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler Ve Farklılıklar*, ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi (Konya: TİMAV Yayınları, 2019), 183.

²⁷ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 40.

işleyen birinin (mürteki bu'l-kebire) bu dünyadaki ve ahiretteki durumunu tanımlama amacına yönelik olduğu görülmektedir.²⁸ İman nedir sorusunu "Allah'ı tasdik etmektir" şeklinde cevaplayan Bâkîllânî'ye göre imanın hakikati tasdikten ibarettir. Tasdik de ilimdir.²⁹ Bâkîllânî'nin, imanı, tasdik ve ilim şeklinde vasıflandırması, onun iman ile ilim arasındaki bağlantıya dikkat çektiğini göstermektedir.³⁰ Bâkîllânî "...şayet biz doğru sözlülerden olsak da sen bize inanacak değilsin"³¹ ifadesinde geçen "mü'min" kelimesini Eş'ârî gibi "sen bizi tasdik etmezsin" şeklinde yorumlar.³² Bâkîllânî, bu görüşüne destek olarak dilbilimcilerin konuya yaklaşımlarını aktarır. Zira dilbilimciler, Kur'an Hz. Peygambere gönderilmeden önce de iman kavramının lügatte "tasdik" anlamı dışında başka bir anlamının bulunmadığına dair görüş birliğine sahiptiler.³³ Onlar "falan kişinin öldükten sonra dirilmeye, cennete ve cehenneme inanmasını, bunları tasdik etmesi, kabir azabına inanmamasını ise tasdik etmemesi" şeklinde değerlendirmişlerdir.³⁴

Bâkîllânî, iman kelimesinin şeriatla, lügatte nasıl biliniyorsa aynı anlamda kullanıldığı vurgusunu yapar. Çünkü Allah, Arapların dilini değiştirmemiş ve dönüştürmemiştir. Dolayısıyla Araplar, iman kelimesini İslam'dan önce hangi anlamda kullandıysa, İslam'dan sonra anlamını korumuştur. Bâkîllânî, eğer Allah Allah iman kelimesini onların bildiğinden farklı bir anlamda kullansaydı mutlaka bunun bilgisinin kendilerine tevatüren ulaşması gerektiğini, ancak böyle bir bilginin bulunmadığını belirtir. Vahyin, dili değiştirmedeği görüşünü Kur'an ile açıklayan Bâkîllânî, "her kavme ancak kendi dilinden peygamber gönderilmesi"³⁵ ve peygambere "Apaçık Arapça bir dille"³⁶ vahyin indirilmesini buna delil olarak gösterir. Bu ayetler,

²⁸ Erkan Yar, "Eş'ârî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/11 (2006): 15.

²⁹ Bâkîllânî, *Temhid*, 389; İmam Eş'ârî, dilbilimcilerin iman kavramının Kur'an'da tasdik etme anlamına geldiği hususunda icması bulunduğunu bildirir. Bk. Eş'ârî, *el-luma'*, 123; Eş'ârî âlimi Cüveynî de kendilerine göre, İmanın hakikatının "Allah'ı tasdik etmek" olduğunu ifade eder. Dolayısıyla mü'min denilince Allah'ı tasdik eden biri kastedilir. Yine tasdik, Kelam-ı Nefis'i doğrulama anlamına da gelir. Ancak bu bilgi ile gerçekleşmektedir. İmanın tasdikten ibaret olduğunun delili köken olarak Arapça ve açık bir dilde olmasıdır. Öyle ki ona göre imanın tasdik olduğu, bu delile ihtiyaç duyulmayacak kadar inkâr edilemez bir gerçektir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 397.

³⁰ Şerafettin Gölcük, "İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslam Kavramları", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1977): 193.

³¹ Yusuf, 12/17.

³² Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 3. Bs (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 2000), 52; Bâkîllânî, *Temhid*, 389.

³³ Bâkîllânî, *Temhid*, 389; Eş'ârî, *el-luma'*, 123.

³⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 52; Bâkîllânî, *Temhid*, 389.

³⁵ el-İbrahim 14/4.

³⁶ eş-Suarâ 26/195.

Kur'an'ın, indirildiği toplumun dilinde olduğunu ve varlıkları onların isimlendirdiği şekilde isimlendirdiğini haber vermektedir. Netice itibariyle iman kavramının lügat anlamı neyse şeriatta da aynı anlamda kullanılmıştır. Yani Bâkılânî'ye göre iman, kalp ile tasdikten ibaret olup Araplar onunla organlarla yapılan farz ve nafîle amelleri kastetmemişlerdir.³⁷

Bâkılânî'ye göre tasdikın mahallî kalptir.³⁸ Zira Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberin ve onun tüm getirdiklerinin hak olduğunu kalp tasdik etmektedir. Yine şehadet gibi dilde ortaya çıkan şeyler ikrar, bedenın organlarıyla meydana gelenler ise ameldir. Ancak bunların hepsi kalpteki inancın üzerine kurulmuştur. Zira insan inanmakta ve bu inancına mutabık olarak da amelini gerçekleştirmektedir.³⁹ Tasdik imanın manevî yönünü oluştururken, amel ise pratik yani eylemsel yönünü ihtiva etmektedir.

2.1. Kadim ve Muhdes İman

İman kavramının öznesi genel olarak yaratılmış bir varlık olan insan olduğu düşünölmüş ve bu çerçevede değerlendirilmiştir. Ancak konu ontolojik anlamda Hâlık-mahlûk ekseninde imanın yaratılmış olup olmadığı nok-

³⁷ Bâkılânî, *Temhid*, 390; İman konusunda İslam mezheplerinin farklı görüşlere sahip olduğunu belirten Cüveynî bunlar hakkında bilgiler verir: Haricilere göre iman, itaatten başka bir şey değildir. Mu'tezile'nin büyük bir kısmı da aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak nafîlelerin iman olarak isimlendirilmesi hususunda onlar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ashâbu'l-Hadis zümresi imanı, kalp ile bilmek (marifet), dil ile ikrâr ve organlarla amel etmek şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, isim vermeden eskilerden bazılarının imanı, kalbin marifeti ve ikrarı olarak tanımladıklarını ifade eder. Kerrâmiyye'ye göre ise sadece dil ile ikrar etmek iman için yeterlidir. Dolayısıyla küfrünü gizleyerek mümin olduğunu söyleyen biri, onların nazarında gerçek mümin olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu kişi, cehennemde ebedi kalmayı hak etmiştir. Diğer taraftan imanını gizleyen, açık bir şekilde izhar etmeyen biri ise onlara göre mümin değildir. Ancak ebedi olarak cennettedir. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, 396.

³⁸ Kalb, kelimesi k-l-b kökünden gelmekte olup göğüste damarlarla asılı olan et parçasına isim olmuştur. Sözlükte ise "bir şeyin içini dışına çıkarmak, bir şekilden başka bir şekle dönüştürmek, çevirmek ve döndürmek" anlamlarını ifade eder. İnsanın kalbine bu ismin verilmesi çok fazla/aşırı değişme özelliğine sahip bir yapıda olmasıdır. Kalp sadece insan bedeninde ki özel bir organısmi olarak değil aynı zamanda dini ve tasavvufi bağlamda bilgi ve düşünöncenin kaynağı ve aracı anlamında da kullanılmıştır. Bu ikinci anlamdaki kalbe "Rabbânî latife" ve "İlâhî cevher" isimleri de verilmiştir. İbn Abbas (öl. 68/687), Mücahid (öl. 104/722) ve Ferrâ (öl. 207/822) gibi bazı müfessirler bir takım Kur'an ayetlerinde geçen kalb kelimesiyle aklın kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Mutasavvıflara göre akıl, dini hakikatler ve ilahî sırlar hususunda bilgi sahibi olmada yetersiz olup bu alanlarda bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalptir. Konu hakkında geniş bilgi için Bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5:170-171; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 681-682; Abdölbaki Güneş, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, (İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003), 11-16; Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 24:229-232.

³⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 52.

tasında da tartışılmıştır.⁴⁰ Halku'l-ıman meselesi İmam Ebu Hanife'ye (h.150/m.767) kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Mâtürîdî kelamcı Pezdevî (h.493/m.1099), Nuh b. Ebî Meryem el-Mervezî'yi (h.173/m.789) kaynak göstererek Ebu Hanife'nin "Kim iman yaratılmış derse, Kur'an yaratılmış demıştır." sözünü nakleder.⁴¹

Halku'l-Kur'an ve halku ef'âli'l-ibad tartışmaları aynı zamanda imanın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına da yol açtığı düşünülmektedir. Kalam ekolleri halku'l-ıman hakkındaki görüşlerini, insanın fiilleri meselesi ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki görüş ve düşünceleriyle bağlantılı olarak değerlendirmişlerdir.⁴²

İmam Eş'ârî, imanın yaratılmış olup olmadığı hususunda ehl-i sünnet ile sıfatları kabul edenler arasında ihtilaf olduğunu ve her grubun kendine göre delilleri bulunduğunu ifade eder. Onun verdiği bilgilere göre, Câfer b. Harb (h.236/m.849), Abdullah b. Küllâb (h.240/m.854), Abdülaziz el-Mekkî (h.240/m.854) ve Hâris el-Muhâsibî (h.243/m.857) gibi kalam âlimleri, imanın mahlûk olduğu görüşündeydiler. Onların düşüncelerine göre bunun delili,

⁴⁰ Halku'l-ıman tartışması hakkında geniş bilgi için bk. Hikmet Yağlı Mavil, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l-İmân Tartışması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019): 437-468.

⁴¹ Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2005), 158. Pezdevî, imanın mahlûk olup olmaması hususunda insanların ihtilafa düştüklerini belirtir. Bu ihtilaf, insanın tüm fiillerinin Allah'ın mahlûku olduğu konusunda ittifak eden ehl-i sünnet ve'l-cemaatin kendi içindedir. Buhara imamlarına göre, mutlak manada, iman Allah'ın mahlûkudur demek doğru değildir. Hatta onlar, böyle söyleyen birinin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığına ittifak etmişlerdir. Semerkant ehlinin hepsi ise imanın yaratılmış olup Allah'ın mahlûku olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar iman mahlûk değildir diyen kimseyi cahil kabul etmişlerdir. İman mahlûktur diyen biri onlara göre şu tarzda bir yaklaşımla bu sonuca gitmişlerdir: Ehlisünnet ve'l-cemaate göre iman, dil ile ikrar ve kalb ile tasdiktir. Bu ikisi Allah'ın fiillerindedir. Âlemdeki bütün varlıklar, Allah'ın mahlûku olduğuna göre, tasdik ve ikrar da aynı şekilde mahlûktur. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 158.

⁴² Halku'l-ıman konusunu, kulların fiillerinin yaratılmasıyla ilişkilendiren Mâtürîdî 'ye göre iman mahlûktur. Kulun fiili olan iman, bilinen bir şeydir. Dolayısıyla kula ait iman hakkında, ya ezelde bulunma veya sonradan olma seçeneklerinden biri düşünülebilir. Ezelde bulunduğu düşünmek aklen saçma, naklen de imkânsızdır. Çünkü şahsın kendisi ortada yokken imanın kendi fiili olması mümkün değildir. Mâtürîdî, imanın kulun fiili olduğuna dair akli deliller ileri sürer: Buna göre kul iman etmekle emrolundu, onu terketmekten nehyedildi. Dini ahkâma onun sayesinde muhatap oldu. İman edenin, ilahi mükâfâtı kazanırken, ondan yüz çevirenin azap göreceği bildirilmektedir. Şayet iman kula ait bir fiil değilse tüm bunların meydana gelmesi imkânsızdır. Mâtürîdî'ye göre imanın yaratılmışlığının nakli delili, Kur'an'da iman eylemini gerçekleştirenden bahsedilmesi, imanun amel olarak adlandırılması ve ona sahip olanın mü'min olarak isimlendirilmesidir. Şu halde kulun Allah'ın birliğine şahitlik etmesi, peygamberlerine inanması ve bunlarda kararlık göstermesi kulun fiilinden başka bir şey değildir. Mâtürîdî'ye göre iman, kulun fiilleri içerisinde yaratılmış olmakla nitelendirilmeye en fazla layık olanıdır. Zira o, kulun fiilleri arasında en üstün ve en yüce olandır. Bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid tercümesi*, 501-503.

Allah ve sıfatları dışındaki bütün varlıkların mahlûk olmasıdır. Zira iman, Allah'ın bir sıfatı olmaktan çıkarılıp kulun bir fiili ve vasfı olduğu kabul edildiğinde, onun mahlûk olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴³

Eş'ârî, Ahmed b. Hanbel (h.241/m.855) ile isim vermeden hadis ehlinde bir grubun imanın mahlûk olmadığı düşüncesini savunduklarını belirtir.⁴⁴ Eş'ârî'ye göre bu görüş, Hz. Peygamberine emrine ittiba etmeyle bağlantılıdır. Zira Hz. peygamber, bid'atın sapıklık olduğunu belirtmiş ve mü'minleri bid'at çıkarmaktan menetmiştir İmanın yaratılmış olduğunu söylemek, ortaya çıkmadan önce var olmadığını kabul etmek demektir. Bu da iman ve tevhidin daha önce bir geçmişinin olmadığı sonucuna götürür. Oysa bu görüşte bariz bir çarpıklık vardır. Çünkü mevcudatın yaratılmasının öncesi ve sonrasında Allah'a iman ve O'nu birlemek var olagelen bir hakikattir.⁴⁵

Eş'ârî, iman kavramının Allah'ın sıfatları içine dâhil edildiğinde mahlûka izafe edilemeyeceğini belirtir. Bu şekliyle mü'min kelimesi Allah'ın bir ismi olarak "iman eden kişi" anlamının ötesinde ilim ve kelim sıfatı gibi ezeli sıfatlardan biridir. Zira Allah, bizzat kendi nefsinin, birliğini tasdik eden anlamında Mü'min olarak isimlendirmiştir. Hiç kimse bu ismin anlamını zahiri dışında başka bir anlama hamledemez. Diğer taraftan mahlûkların sıfatlarını ve hallerini inceleyen ve bunlar üzerinde düşünen biri, onların mahlûk olduğunu anlar. Aynı şekilde yaratılmışların sıfatlarından olan imanın da mahlûk olduğuna hükmeder. Fakat Allah'ın ilim ve kelim sıfatı mahlûk ve muhdes varlıklarinkine benzemez. Kim Allah'ın kelamının veya ilminin mahlûk ya da muhdes olduğunu iddia ederse Allah'ı inkâr etmiştir. Eş'ârî, imanın mahlûk ve muhdes olmadığını söylemenin onun kadim olduğunu iddia etmek anlamına geldiği şeklindeki bir itiraza da değinir. Ona göre bu görüş, Allah'ın kelim ve ilim sıfatını muhdes, mahlûk kabul eden sapıklara aittir. Zira Allah ile beraber kadim özellikte bir şeyin bulunması muhaldir. ⁴⁶ Çünkü Allah Kitabın'da "ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur"⁴⁷ diyerek kendi nefsinin birlemiştir. Şayet tevhid muhdes olsaydı, Allah'ın kendini birlediği bu sözün de muhdes olması gerekirdi. Bu da bizi Kur'an'ın muhdes olduğu sonucuna götürür ki o da küfürdür. Sonuç itibariyle bu söz muhdes olamayacağına göre Allah kendini bu söz ile birlemek suretiyle tevhidin muhdes ve mahlûk olmadığını ispat etmiştir.⁴⁸ Eş'ârî, iman kavramını Al-

⁴³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Risâle fi'l-îmân hel hüve mahlûk em gayri mahlûk*. (Beyrut: Darü'l-Hadisî'l-Kettaniyye, 2017), 86-87.

⁴⁴ Buhârî, Kitabu'l-İman babında iman, dil ile ikrar ve fiiller şeklinde tanımlar. Ona göre iman artar ve eksilir. Bu konuda Buhârî ayetlerden deliller getirir. Bk. Buhârî, *el-Câmi*, 1:10.

⁴⁵ Eş'ârî, *Risâle fi'l-îmân*, 88.

⁴⁶ Eş'ârî, *Risâle fi'l-îmân*, 89-91.

⁴⁷ et-Tâ-hâ 20/14.

⁴⁸ Eş'ârî, *Risâle fi'l-îmân*, 91.

lah'ın sıfatları ile ilişkilendirmiş ve diğer sıfatları gibi mahlûk olamayacağı sonucunu çıkarmıştır.

Bâkılânî, imanı, öznesi bakımından kadim ve muhdes olarak iki kısma ayırmıştır. Kadim iman, Allah'ın imanıdır.⁴⁹ Çünkü Allah kendi zatını "Mü'min"⁵⁰ olarak vasıflandırmıştır.⁵¹ Bâkılânî'ye göre Allah'ın imanından kasıt, O'nun kendi zatını tasdik etmesidir. Zira Allah "kendisinden başka hiç bir ilah olmadığını" bildirmiştir.⁵² Aynı şekilde O'nun tasdiki, peygamberleri-

⁴⁹ İbn Hazm (h. 456/m.1064), Bâkılânî ve arkadaşı İbn Fûrek'i Allah'ın isimleri konusunda tenkit etmiştir. Ona göre kadim isminin Allah hakkında kullanılması kesinlikle doğru değildir. Çünkü bu konuda bir nass bulunmamaktadır. Kadim kelimesi sözlükte "zaman açısından önce olmak" olarak bilinir. Yani bir şeyin, başka bir şeyden sınırlı bir zamanla daha eski olduğunu gösterir. Şu halde kadim sıfatı, yaratılmışları nitelemektedir. Dolayısıyla böyle bir kullanım, Allah hakkında nefyedilmiştir. Allah kendi zati için "evvel" ismini kullanmıştır. Evvel ismi, Allah'ın ezeli olduğu anlamına gelir. Bu isim Allah'a mahsus olup onun dışındakilerin ortak olamayacağı bir isimdir. İbn Hazm, istidlâlî yöntemle Allah'ın isimlendirilmesini doğru bulmaz. Ona göre Allah'ın varlığını ispat ve yokluğunu nefyetmek için O'nu cisim olarak isimlendiren kimse ile ezeli olduğunu ispat ve sonradan olmayı O'ndan nefyetmek için kadim olarak isimlendiren kimse arasında bir fark bulunmamaktadır. Çünkü bu iki lafızla ilgili bir nas bulunmamaktadır. Bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saïd el-Endelûsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2:117.

⁵⁰ Bu ayette geçen "mü'min" kelimesi, günümüzde yapılan meal çalışmalarında genellikle "başkasına güven-emniyet veren, güvenilen" gibi anlamlarda tercüme edilmiştir. Mâtürîdî, ayette geçen mü'min lafzının emân veya iman mastarından türediğine dair iki farklı yorumla dikkat çeker. Em'an mastarından türediğini düşünenlere göre bu kelime "O mü'minleri azaptan emin kılandır ve hiçbir kimsenin başka birini O'nun azabından emin kılması mümkün değildir." şeklinde bir anlam taşımaktadır. Kelimenin aslının İman mastarı olduğunu ileri sürenler açısından mü'min lafzı tasdik anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda kullanımla ilgili olarak iki görüş bulunmaktadır. Birincisi "Mü'minlere va'd ettiği cennet sözünü tasdik eden", ikincisi ise tasdik eden yani "mü'minler, tasdik ettiklerini söylediklerinde onları söyledikleri şeylerde onaylayandır." Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Kütüb'îl-İlmiyye, 2005), 9:604.

⁵¹ el-Haşr 59/23.

⁵² el-Âli İmran 3/18. Bu ayet hakkında Mâtürîdî, farklı yorumlara yer vermektedir. Bu yorumlardan birine göre Allah, zâti bir şahadetle kendi zâtı hakkında şahitlik etmektedir. Yani Allah, zâtı gereği kendisinden başka bir ilah olmayan tek ilahdır. Çünkü O'nun, kendi zâtında şahitlik ettiği ulûhiyet ve rubûbiyyetin benzeri, O'nun dışında hiçbir varlıkta bulunmamaktadır. Başka bir açıklamaya göre bu ayette Allah, yarattığı varlıklarla kendisinden başka Tanrı olmadığına şahitlik etmektedir. Yani Allah'ın yarattığı varlıklardan, her birinin yaratılışı O'nun vahdâniyetine ve ilahlığına şahitlik etmektedir. Onlar, aynı şekilde melekler ve ilim sahibi olanlar kendi yaratılışlarına bakar ve iyice düşünerek Allah'tan başka bir Tanrı olmadığına şahitlik ederler. Bu konuda ancak cahiller şahitlik yapmaz. Çünkü onlar, kendi yaratılışlarını dikkatle incelemeyi ve tefekkür etmezler. Oysa Allah, bütün peygamberlerine "Allah'tan başka ilah olmadığını" söylemelerini emretmiştir. O'nun bu sözü ve emri kendisi hakkında bir şahitliktir. Burada yer alan şahitlik el-Ahzab suresi 56. ayette "Allah ve melekleri peygamberlere salat ederler" buyrulduğu üzere sözlü bir şahitliktir. Bunun anlamı Allah'ın Rab, yaratılmışların da O'nun kulu olduğudur. Dolayısıyla kulluğun, rubûbiyetten ayırt edilmesi gerekir. Mâtürîdî, bunu imanun yaratılmışlığına delil olduğunu belirtir. Çün-

ni kelamıyla tasdik etmesidir. O'nun kelamı kadim olup zâti sıfatlarından bir sıfattır.⁵³ Yüce Allah, insanlardan tasdik etmelerini istediği tek ilah oluşuna öncelikle kendisi iman ettiğini açıklamakta ve buna da kendi zatını şahit kıldığını haber vermektedir. Allah'ın tasdiki sadece kendi zatının bir oluşu hakkında olmayıp gönderdiği peygamberlerini de içine alan bir anlamı ihtiva etmektedir.

Bâkılânî, yaratılmış imanı, muhdes iman olarak isimlendirir. Zira "Allah, imanı onların (mü'minlerin) kalplerinde yaratmış"⁵⁴ ve "onlara imanı sevdirerek kalplerini onunla süslemiştir."⁵⁵ Bâkılânî'ye göre kulun imanı kula ait bir niteliktedir. Yani kulun yaratılmış olması onun imanun da yaratılmış olmasını gerektirir. Buna karşın yaratıcının sıfatı kadimdir ki bu O'nun zâti sıfatıdır. Bâkılânî, kadim iman ile muhdes iman arasındaki farkı, hâlık ile mahlûkun sıfatlarından hareketle izah eder. Her şeyden önce kadimin bir sınırı yoktur. Yani O'nun varlığı, zaman ve mekân birimlerinin dışındadır. Muhdesin ise bir sınırı vardır. Çünkü muhdes yok iken sonradan olandır. Dolayısıyla kadimin sıfatının muhdes olması mümkün olmadığı gibi muhdesin sıfatının da kadim olması mümkün değildir. Bâkılânî, muhdesin sıfatının kadim olamayacağını felsefi argümanlarla destekler. Buna göre, muhdes, sonradan olması nedeniyle arazdır. Araz olan ise bir taşıyan olmaksızın kendi başına var olamaz. Bir şeyin hareket ettiren olmadıkça hareket etmesi mümkün olmadığı gibi durduran olmaksızın durması da söz konusu değildir.⁵⁶

Ontolojik olarak imanı, kadim ve muhdes şeklinde ikiye ayıran Bâkılânî, Eş'ârî'nin bu konudaki görüşünü desteklemiş ve onu geliştirmiştir. Bâkılânî, iman konusunu sadece yaratan veya yaratılan açısından ele almayıp her iki açıdan da değerlendirmiştir. Çünkü iman kavramının Allah'a ve onu yarattığı insana bakan yönleri bulunmaktadır. İman edilen ile iman eden farklı varlıklar olduğundan, iman kavramının ikisi için de aynı özelliği

kü imanun yaratılmış olmadığını söyleyen biri, Allah ve yaratılmışlardan gelen şahitliği ayırt edememektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2:330.

⁵³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 51-52; Bağdâdî (h.429/m.1037-38) lügatte imanun hakikatinin "tasdik" olduğundan hareketle, mü'min kavramının Allah'ı haber verdiği şeylerde O'nu tasdik etmek anlamına geldiğini belirtir. Mü'min, aynı zamanda peygamberi de verdiği haberde tasdik edendir. Bağdâdî'ye göre hakikatte kendi va'dini tasdik ettiğinden Allah da Mü'min'dir. Bağdâdî bu düşüncesine mü'min kavramının kökenine müracaat ederek açıklık getirir. Zira mü'min kavramı lügatte emniyet, güvenlik, huzur ve barış gibi anlamlara gelen "emân" kavramından türemiştir ki bunun anlamı Allah'ın kendi dostlarını azabından emin kılmasıdır. Bk. Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 273.

⁵⁴ el-Mücâdele 58/22.

⁵⁵ el-Hucurât, 49/7.

⁵⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 52.

ihativa etmesi mümkün değildir. Bu nedenle Bâkîllânî, kadim ve muhdes iman ayırımına dikkat çekmiştir.

2.2. Hakiki ve Mecazi İman

Bâkîllânî, imanı mahiyeti itibariyle hakiki ve mecazi iman olarak iki şekilde ifade eder. Kalbi ile tasdik edip dili ile ikrarda bulunan ve organlarıyla amel eden bir kişi Allah katında ve kendi anlayışlarına göre hakiki mümin-dir. Böyle bir kulun imanı da hakiki imandır. Ancak diliyle Allah'ın bir olduğunu ikrar edip bedenen ibadetleri yerine getiren bir kişi, kalbiyle Allah'ın varlığını ve birliğini yalanlıyorsa hakiki mümin değildir. Bu kişi, mecazi anlamda mümin-dir. Çünkü böyle biri, zahirde mümin olarak değerlendirilebilir ama Allah katında mümin değildir. Dolayısıyla imanı da hakiki değil, mecazi imandır.⁵⁷ Bâkîllânî, bu görüşünün doğruluğuna delil olarak münafıkları gösterir. Zira Allah, Kur'an'da münafıkların yalancı olduklarını haber vermektedir.⁵⁸ Bilinen bir gerçektir ki münafıklar, zahirin aksine olanı kalplerinde gizlerler. Münafıklar dilleriyle iman ettiklerini söyleseler bile kalpleriyle tasdik etmedikleri için mümin sayılmazken her ne kadar diliyle ikrar etmesi mümkün olmasa da kalbiyle tasdik eden ahrazın (dilsizin) imanı sahihtir. Bunun tam tersine kalbiyle tasdik eden bir mümin, küfrü söylemeye zorlansa da Allah katında mümin-dir. Zira Allah, böyle biri hakkında “ Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr eder–kalbi imanla mutmain olup küfre zorlanan hariç- ve göğsü küfre açarsa Allah'tan onların üzerine bir gazap vardır...”⁵⁹ buyurmaktadır. Bu da gösteriyor ki kalbin küfürde ısrar etmesiyle birlikte sadece dilin iman kelimesini söylemesi bir fayda sağlamaz. Aynı şekilde kalbin tasdikiyle birlikte dilin küfrü ikrar etmesi de imana bir zarar vermez.⁶⁰

İman konusunda Bâkîllânî, peygamberden geldiği üzere imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amelden ibaret olduğunu mutlak bir şekilde inkâr etmediklerini belirtir. Zira peygamber hadisinde, insana bu dünyada ve ahirette fayda sağlayan imanın hakikatinden haber vermiştir. Ona göre bir kişi kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar eder ve dinin esaslarını yerine getirirse onun imanı olduğuna hükmedilir. Böylece dünyada mümine uygulanan hükümler koşulsuz ve devamlı surette onun için de geçerli olmaktadır.

⁵⁷ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 52-53.

⁵⁸ “Münafıklar, sana geldikleri zaman ‘biz şahitlik ederiz ki sen kesinlikle Allah'ın resulüsün’ derler. Allah da biliyor ki sen gerçekten O'nun resulüsün. Ve Allah, gerçekten münafıkların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder.” *Münâfikûn*, 63/1. Burada yalanan şey münafıkların Hz. Muhammed'e hitaben “sen gerçekten Allah'ın resulüsün” sözleri değil, kalpleri-dir. Zira bu söylediklerine kalpleriyle inanmamışlardır.

⁵⁹ en-Nahl 16/106.

⁶⁰ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 53.

Aynı şekilde bu kişinin hâlihazırdaki durumu, akâbetinin iyi olacağını ve ahirette ona sevap verileceğini göstermektedir. Ancak ahirette gerçekleşeceği ileri sürülen tüm nimetler, bir şarta bağlanmıştır ki o da onun bu şekilde yaşayıp öleceğinin Allah'ın bilgisinde olmasıdır. Diğer taraftan eğer bir kişi, diliyle ikrar edip bedeniyle amel etse, fakat kalbiyle tasdik etmezse, dünya hükümlerine göre bundan ona bir yarar vardır. Ancak böyle biri ahirette bir fayda göremez. Bâkılânî, Hz. Peygamberin "Ey topluluk! Kim diliyle iman ederse kalbine henüz iman girmemiştir."⁶¹ hadisiyle bunu açıkladığını ileri sürer. Bâkılânî'nin, iman hususunda ulaştığı sonuç; bu konuda Kitap ve sünnette bir çatışma ve çelişkinin bulunmadığıdır. Ona göre iman konusundaki görüş ayrılıklarının ve tartışmaların nedeni, konu ile ilgili aktarılan bilgilerdeki farklılıklardır. Bu farklılıklar haberi işiten kişinin anlayışından kaynaklanmaktadır ki onun anlayışı doğru değildir.⁶²

3. İMANDA ARTMA VE EKİİLME

İslam kelimünde imanda artma ve eksilme mevzusu, itikâdi mezhepler tarafından tartışılmıştır. Konu aslında iman kavramına yüklenen anlam ile doğrudan ilişkilidir. Zira iman kavramının tanımına, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla birlikte taatlerin de dahil edilmesi imanda artma ve eksilmenin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla salih amel işleyen her kulun imanı artarken, masiyet içinde olan bir kulun imanı azalmaktadır.

Bağdâdî, imanın artması ve azalmasını kabul etme konusunda üç farklı bakış açısına değinir. Birinci olarak taatlerin hepsini imana dâhil edenler ki bu görüşleriyle imanda artma ve eksilmeyi kabul etmişlerdir. İkinci guruptakiler, imanın sadece ikrar olduğunu ileri sürenler olup, bunlar da imanın artma ve eksilmesine olanak vermemişlerdir. Üçüncü gruptakilere göre iman kalp ile tasdikten ibarettir. Bunlar, imanda eksilmeyi kabul etmezken artması hususunda farklı düşünmüşlerdir. Bir kısmı buna cevaz vermiş bir kısmı da onaylamamıştır.⁶³

Bâkılânî, Kitap ve sünnette geldiği üzere imanda artma ve eksilmeyi ekol olarak reddetmediklerini belirtir.⁶⁴ İmandaki artma ve eksilmenin iki du-

⁶¹ Ebu Davud, *es-Sünen*, 4:270.

⁶² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 53-54.

⁶³ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 277-278.

⁶⁴ İmam Eş'ârî, imanın ibadetlerle artıp masiyet ile azalacağı hususunda ortak görüş olduğunu belirtir. Ancak kendilerine göre imanın azalması, tasdik edilmesi emredilen konularda bir şüphe ve cehalet anlamına gelmemektedir. Çünkü bunlar küfür sayılmaktadır. İmanın azalması, bilmenin dereceleri ve bunların (ibadetlerle) beyanındaki fazlalıkta olmaktadır. Bu meyanda Eş'ârî mü'minlerin imanı gereği yerine getirmekle sorumlu oldukları ibadetlerin, ağırlığı (mükâfâtı) açısından farklı olduğuna dikkat çeker. Zira Hz. Peygamberin itaatinin ağırlığı (mükâfâtı) ile diğer mü'minlerin itaatinin ağırlığı aynı değildir. Bk. Ebu'l-Hasan

rumdan birine râci olduğunu ileri süren Bâkılânî'ye göre artma ve eksilme, tasdik dışındaki kavrl veya amel için söz konusudur. Çünkü bu ikisindeki artma ve eksilme iman var oldukça düşünülebilir. Tasdik konusunda ise bu durum geçerli değildir.⁶⁵ Zira tasdik unsurlarından en küçük bir şeyin dahi yok olması veya eksilmesi imanı geçersiz kılmaktadır. Sonuç olarak Bâkılânî'ye göre imanda artma ve eksilme, ikrar ve fiiller açısından mümkün olup tasdik hususunda böyle bir şey mümkün değildir. Hz. Peygamberin şu sözü de bunu göstermektedir: "Kulun imanı, Müslüman kardeşinin hayrını istemedikçe kâmil olmaz." Bâkılânî, burada tasdik değil, eziyetten vazgeçirmenin kastedildiğini belirtir. Çünkü bir kişinin eziyeti helal sayması, imanında artma ve eksilmeye neden olmaz.⁶⁶

İmanın artması veya eksilmesi hakkında diğer bir mesele bunun mümkün oluşudur. Ancak burada tasavvur olunan artma ve eksilme suret itibarıyla değil hükmi açıdandır. Bu aynı zamanda tasdik, ikrar ve amellerin hepsi için geçerlidir. Burada kastedilen artma ve eksilme sevap ve mükâfata, övgü ve senaya raci olup suret yönünden tasdikte bir artma ve eksilme söz konusu değildir. Yani inanılması gereken şeylerin hepsine inanan ve tüm helalleri helal, haramları da haram olarak kabul eden birinin ihlas ve samimiyetine bağlı olarak yaptığı amellerden elde edeceği sevaplarda artma ve eksilme olabilir. Bâkılânî, bu konuda Kitap ve sünnette deliller bulunduğu dikkat çeker. Kur'an'da "...sizden fetihten önce infak eden ve savaşanlar eşit değildir, onların, fetihten sonra infak eden ve savaşanlardan daha büyük bir dereceleri vardır. Allah hepsine de en güzel olanı vadetmiştir. Allah, sizin yaptıklarınızdan haberdardır."⁶⁷ ifadelerinde fetihten önce iman edenin tasdikinin fetihten sonra iman edenin tasdikinden fazla olduğu kastedilmiştir. Çünkü her ikisi de suret bakımından peygamberin getirdiklerinin hepsini tasdik etmişlerdir. Fakat fetihten önce yapılan tasdik, hüküm, sevap ve derece olarak diğerinden daha mükemmeldir. Çünkü öncekiler bir şeyi tasdik ediyor iken, diğerleri tasdik etmiyordu. Bâkılânî, konu hakkında sünnetten delil olarak "Ashabıma dil uzatmayın! Sizden birisi Uhud dağı kadar bir altını infak etse onlardan birinin bir ölçek hatta yarım ölçek infakı-

Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Risâletü ilâ ehli's-sağr bi bâbi'l-ebvâb* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413), 155.

⁶⁵ Cüveynî de imanın tasdik olarak kabul edilmesi durumunda, tıpkı bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi bir tasdikinde de diğer bir tasdike üstünlüğü bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla bu durumda, imanda artma ve eksilme söz konusu değildir. Şayet bir kimse imanı, gizli ya da aleni taata hamlederse, böyle birinin imanın taatle artıp masiyetle azalacağını söylemesi gayet mantıklıdır. Ancak Cüveynî, kendisinin bu görüşü tercih ettiğini ifader. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, 399.

⁶⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

⁶⁷ el-Hadid 57/10.

na ulaşamaz.”⁶⁸ rivayetine yer verir. Bu rivayeti değerlendiren Bâkılânî, sahabeden hiçbirinin Uhud dağı kadar altın infakında bulunmadığına dikkat çeker. Aslında bu sözüyle Hz. Peygamber, sahabenin iman ve infakının karşılığı olan sevap ve ecrin diğer mü’minlerin infakından daha fazla ve daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. Her ne kadar sahabe dışındaki(sonraki)lerin infakı, şekil ve miktar olarak daha fazla olsa da hükmi açıdan onlardan eksiktir. Konuya geniş açıdan bakan Bâkılânî, miktar olarak değil de hükmi açıdan artma durumunun, hali hazırda bir insanın gündelik hayattaki eylemlerinde de geçerli olduğuna işaret eder. Örneğin, Mekke ve Medine’de öğle namazının tüm şartlarını yerine getirerek kılan birisiyle, Mekke ve Medine dışında başka bir şehirde bu namazı kılan biri karşılaştırıldığında, ikisinden birinin namazının şekil ve miktar olarak diğerinden daha fazla olduğu söylenemez. Ancak onlardan birinin, hükmi açıdan elde edeceği sevap ve fazilet diğerinden fazladır. Sonuç olarak Bâkılânî’ye göre mutlak manada iman artar ve eksilir denilemediği gibi artmaz ve eksilmez de denilemez. Zira iman sureten, yani tasdik konusu olan unsurlar açısından artmaz ve eksilmez. Ancak imanun gereği olarak yapılan amellerin karşılığı olan sevap ve fazilet açısından artar ve eksilir. Dolayısıyla imanda artma, tasdik bizzat kendisiyle değil ancak tasdik delilleri olan amellerin çoğalmasıyla gerçekleşmektedir.⁶⁹

4. GÜNAHKÂR BİRİNE MÜ’MİN DENİR Mİ?

Ehl-i Kibleden⁷⁰ olup fâsık olan biri mümin midir? Eş’ârî’ye göre böyle biri imanından dolayı mümin, ancak işlediği büyük günah nedeniyle fâsıktır. Eş’ârî, dilbilimcilerin dövme eyleminde bulunan birini “dövücü”, “öldürme” fiilini gerçekleştiren “kâtil”, inkâr eden kimseyi “kâfir”, fîsk fiilini işleyeni “fâsık” ve tasdik eden birini de “musaddik”⁷¹ şeklinde isimlendir-

⁶⁸ Buhârî, *el-Câmi*, 5:8.

⁶⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54-55.

⁷⁰ Ehl-i Kible tamlaması, İslami literatürde “Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılanlar” anlamına gelen bir tamlamadır. Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan ve küfre girmediği kabul edilen değişik mezheplere bağlı bütün Müslüman zümreleri ifade etmek üzere kullanılan ortak bir tabirdir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Metin Yurdagür, “Ehl-i Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 515-516.

⁷¹ Musaddik kelimesi kizbin karşıtı olan S-d-k fiilinin tef’il kalıbında ismi faili olup hakikati sürekli tasdik etme, söz ve eylemleriyle de bunu pekiştirerek göstermektir. Musaddik kavramının karşıtı “çokça yalan söyleyen” anlamına gelen mükezzib kelimesidir. Musaddik kavramı, doğrulayan, destekleyen anlamında Kur’an’ı, peygamberleri, ilahi kitapları, şeriatları ve mü’minleri nitelemek için de kullanılmıştır. Bk. Ramazan Barman, *Kur’an’ın Önceki Vahiylerle İlişkisi Musaddik ve Mühemmin* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 37-40.

diklerini ifade eder.⁷² Dolayısıyla ona göre, lügat açısından herhangi bir fiili gerçekleştiren biri, o fiili yapan olarak kabul edildiğinden, iman eden birinin de imanı nedeniyle mümin kabul edilmesi gerekmektedir.⁷³

İmam Eş'ârî, Allah'a ve Hz. Peygamberin davet ettiği şeylere iman eden bir kişinin, işlemiş olduğu herhangi bir masiyet⁷⁴ nedeniyle, iman dairesinden çıkmayacağı hakkında ortak görüş bulunduğuna dikkat çeker. Ona göre imanı boşa çıkararak günah değil küfürdür. Zira ehl-i kible olan günahkâr mü'minler de şeriatın tüm hükümleriyle mükellef olup işledikleri günah nedeniyle iman dairesinden çıkmış değildirler. Eğer ehl-i kible olan günahkârları, masiyetleri nedeniyle imandan çıkmış olsaydılar Kur'an "Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayın..."⁷⁵ ifadesinde onları iman edenlere dahil etmez ve tahareti de onlara farz kılmazdı. Burada Allah'ın hitabı günahkâr ayrımı yapmaksızın tüm mü'minleri kapsamaktadır. Aynı şekilde "Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrı yapıldığında, hemen Allah'ı anmaya koşun..."⁷⁶ ifadesinde Cuma namazına teşvik günahkârlar dışında itaat eden mü'minlerle sınırlandırmamıştır.⁷⁷ Eş'ârî'ye göre bu ve benzeri ayetler günahkâr ve asilerin de iman dairesinde olduğuna delildir. Çünkü Allah mü'minler arasındaki derece farklılığıyla birlikte hepsine "iman edenler" şeklinde genel bir hitap kullanmıştır.

Bâkılânî, çok günah işleyen fâsık birine imanı nedeniyle mü'min denilmesini onaylar. Ona göre fısık ile iman birbiriyle çelişmez. Zira fıskı konu teşkil eden şey, Allah'ı inkâr gibi itikâdî bir mesele olmadığı durumlarda imana zıtlık söz konusu değildir. Çünkü iki şey, ancak tek bir mahalde bulunduğu zıtlık meydana gelmektedir. Fıska neden olan insan fiillerinin mahalli bedeninin organlarıdır. İmanın mahalli ise kalptir. Dolayısıyla bedeninin uzuvlarıyla gerçekleşen bir eylem, kalpte bulunan bilgi ve tasdiki ortadan kaldırmaz. Şu halde bir insanın, Allah'ı bilmesi ve tasdik etmesi ile günah olan bir eylemde bulunması, birbiriyle zıtlık teşkil etmemektedir. Aynı şekilde bir kişi, Hz. Peygamberin, peygamberliğini kabul ve tasdik etmekle birlikte onun yasakladığı bir eylemi gerçekleştirebilir. Ancak bu Hz. Pey-

⁷² Eş'ârî, *el-luma'*, 123-124; Eş'ârî'ye göre kendisinde iman bulunan biri mü'mindir. Mu'tezilenin savunduğu gibi fâsık birinin iman ile küfür arasında bir konumda bulunması imkân dâhilinde değildir. Çünkü bu iki kavram muvahhid-mülhid ve dost-düşman zıtlıklarında olduğu üzere birbirinin karşıtıdır. Dolayısıyla bir fâsık, mü'min veya kâfir değilse onda iman ve küfürün varlığından söz etmek mümkün değildir. Bk. Eş'ârî, *el-luma'*, 124.

⁷³ Yar, "Eş'ârî'nin Teolojik Görüşleri", 16.

⁷⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 277.

⁷⁵ el-Mâide 5/6.

⁷⁶ el-Cum'a 62/9.

⁷⁷ Eş'ârî, *Risâletü ilâ ehlî's-sağr bi bâbî'l-ebvâb*, 156-157.

gamberin, Allah'ın resulü olduğunu onaylamadığı anlamına gelmez. Netice itibariyle küfür olmayan günah ile iman, birbirine zıt olmayıp bir arada bulunabilir. Dolayısıyla fâsık biri, ne kâfir ne de müşriktir. Böyle birinin affedilmesi umulur. Zira Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamayıp bunun dışında kalan (günahları) dilediği kimseler için bağışlamaktadır.⁷⁸ Çünkü şirk, bağışlanması mümkün olan masiyetlerin dışında tutulmuştur.⁷⁹ Bu yaklaşımıyla Bâkılânî, bir fâsığın günah işlemekle mü'min olma özelliğini kaybetmediğini, yani günahın, tasdiki ortadan kaldırmadığına dikkat çekmiştir. Bu onun, küfür ile imanın birbirine zıt olduğunu kabul ederken, küfür olmayan masiyet ile imanın birbirine zıt olmayıp bir arada bulunabileceğini kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Bâkılânî'ye göre fâsık birinin mü'min olarak isimlendirilmesinin diğer bir nedeni, dilbilimcilerin kendisinde iman olan kişiyi mü'min olarak isimlendirmiş olmalarıdır. Fâsık olmakla birlikte imanın mevcudiyeti bu kişiye mü'min denilmesini gerektirmektedir. Yani bir insan, küfür içermeyen bir eylemi itibariyle fâsık olmakla birlikte kendisinde var olan imanı nedeniyle mü'mindir. Dilbilimcilerin iki farklı sıfatın bir arada bulunabileceği hususunda ortak görüşleri bulunmaktadır. Yani bir insan hem fâsık hem de mü'min olabilir. Yani böyle biri hakkında her iki ismin veya sadece bir ismin kullanılmasına engel bir durum yoktur. Çünkü bunlar birbirine zıt vasıflar değildir.⁸⁰

Eş'ârî gibi Bâkılânî de Hz. Peygamberin haber verdiği inanç esaslarını inkâr etmeyen günahkâr birinin iman dairesinden çıkmadığını savunmuştur. Bâkılânî, Eş'ârî'den farklı olarak konuyla ilgili akli delillere daha fazla yer vermiştir. Ona göre günaha konu olan eylem ile iman, mahal itibariyle farklıdır. Dolayısıyla bir kişi küfür içermeyen ancak günah olan bir eylemde bulunduğu mü'min olma vasfını kaybetmemektedir.

⁷⁸ en-Nisâ 4/48.

⁷⁹ Bâkılânî, *Temhid*, 396-397,404.

⁸⁰ Bâkılânî, *Temhid*, 397. Cüveynî, ehl-i hakk'ın fasığı mümin olarak tanımladığını belirtir. Böyle bir kişinin lügat yönünden mümin olarak isimlendirilmesinin kanıtı, hakikatte tasdik eden olmasıdır. Bu konudaki dini delil, müminlere hitapla sınırlı dini hükümlerin sadece muttakileri değil fâsıkları da kapsadığı hususunda icmanın bulunmasıdır. Dolayısıyla mümin için geçerli olan hükümler fâsık için de geçerlidir. Bu bağlamda bir fâsığa ganimetten hisse verilir, kazançlardan kendisine harcama yapılır, müdafaa edilir, müslüman mezarlığına gömülür ve ona dua edilir. İşte tüm bunlardan dolayı fâsık birinin müslümanlardan olduğu ileri sürülmektedir. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, 397.

5. İMAN VE İSLAM KAVRAMLARI ARASINDAKİ BAĞLANTI

İslam kelimesi, harbin zıddı, barış anlamına gelen s-l-m kökünden türemiştir. Selam ve selamet kavramları da aynı kökenden gelmektedir.⁸¹ Selam aynı zamanda Allah'ın isimlerinden olup selamet ile aynı anlamı ifade etmektedir.⁸² Selamet, insanın hastalık ve sıkıntıdan korunması demektir. İlim ehli Allah'ın kendisini selam ismiyle övmesini, "yaratılmışların başına gelen kusur, eksiklik-hastalık ve yok olmadan münezzehe olduğu" anlamında yorumlamışlardır.⁸³ İslam kavramı, sözlüklerde Allah'ın emrine teslim olma, O'nun emrini kabul etme,⁸⁴ O'na boyun eğme ve itaat etme gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁵ İslam kavramının şer'î anlamda iki kısma ayrıldığı düşünülmektedir. Birincisi, imanun alt seviyesidir ki bu dil ile (İslam'ı) ikrardan ibarettir. Bu şekilde iman hâsıl olsun veya olmasın can güvenliği sağlanır. el-Hucurât suresi 14. ayette geçen İslam kelimesiyle bu anlam kastedilmiştir. İkincisi imanun üst seviyesidir. Bu da dil ile ikrar etmekle beraber kalbiyle inanmak, amel etmek, emrettiği ve takdir ettiği her şeyde Allah'a teslim olmaktır. Bunun örneği de Hz. İbrahim, "Rabbi ona teslim ol (eslim) dediğinde, âlemlerin Rabbine teslim oldum dedi."⁸⁶ ayetinde geçen İslam kelimesidir.⁸⁷

İman ve İslam kavramlarının lügat yönünden taşıdıkları mana itibariyle, eş anlamlı olup olmadıkları konusu, kelimelerin ekoller tarafından tartışılmıştır. İman ve İslam kavramları üzerinde yapılan tartışmaların temelinde bunlardan türetilen mü'min, kâfir, müslim, münafık ve fâsık gibi isimler hakkındaki dini hükümlerin etkisi olduğu düşünülmektedir. İslam geleneğinde geniş bir yer işgal eden bu kavramlarla ilgili tartışmalar büyük günah meselesi ile doğrudan ilişkilidir. Zira böyle birinin tayin edilmesi ve iman açısından hükmi durumu mezheplerce farklı değerlendirilmiştir.⁸⁸

Eş'ârî, İslam kelimesinin üç anlama geldiğini belirtir. Bunlar; teslim olmak, hükme boyun eğmek ve emre ittiba etmektir. İslam'ın imandan daha geniş bir anlamı olduğuna işaret eden Eş'ârî'ye göre her mü'min, aynı zamanda müslimdir. Ancak her müslim, mü'min değildir. Çünkü müslim olan

⁸¹ İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen *Cemheretu'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 2:858.

⁸² Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 7:265; Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1951.

⁸³ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed er-Râzi, *Mu'cemu mekayisi'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 3:90.

⁸⁴ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 7:266; Ebû Bekir Muhammed el-Hasen İbn Fûrek, *el-Hudud fi'l-usul: (hudud ve'l-muvazaat)*. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 112.

⁸⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 3:90.

⁸⁶ el-Bakara 2/133.

⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 423.

⁸⁸ Gölcük, "İman ve İslam Kavramları", 199; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid tercümesi*, 511-520.

kişinin teslimiyetinde, iman ve tasdik bulunmamaktadır.⁸⁹ İman ile İslam kavramlarının lügat açısından farklı anlamlara geldiğini belirten Eş'ârî, lügatın aksine dini anlamlarının aynı olduğuna dikkat çeker. Ona göre tevbe suresi 71. ayette mü'min erkeklerin ve mü'min kadınların birbirilerinin yardımcıları olmaları, iyiliği emredip kötülükten nehyetmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri, iki kavram arasında dini anlamda bir fark bulunmadığını göstermektedir. Şu halde namaz, taharet, zekât ve imanın isimlendirilmesi ile tasdik, ikrar ve tevhidin isimlendirilmesi arasında dinen bir fark bulunmamaktadır.⁹⁰ Zira ayette mü'min kişi, aynı zamanda İslam'ın emri olan iyiliği emreden kötülüğü nehyeden namaz kılan ve zekât veren kimsedir. Dolayısıyla iman ve İslam dinen birbirinden farklı kavramlar değildir.

Bâkılânî de İslam kelimesini, itaat etme, boyun eğme ve teslim olma şeklinde tanımlar. İslam, Allah'ın emrini kabul etme, itaat ise bu emir gereğince dinin zahiri amellerini yerine getirmektir. Her ne kadar İslam kelimesi çoğunlukla dini bir terim olarak Allah'a teslim olan anlamında kullanılıyor olsa da aslında "her kim bir şeye boyun eğerse o kimse teslim olmuş" anlamını ifade etmektedir. Bâkılânî'ye göre, İslam kavramının sözlük ve ıstılahı kullanımları farklı olabilmekteyken, iman sözlüklerde kelime anlamı neyse şeriatda da aynı anlamda kullanılmıştır. İman, İslam'ın hasletlerinden biridir.⁹¹ Bu nedenle Bâkılânî de Eş'ârî gibi "her imanın, İslam olduğunu ama her İslam'ın, iman olmadığını" ileri sürmüştür. Çünkü İslam'ın manası itaat etmek, teslim olmaktır. İmanın anlamı ise tasdik yani onaylamaktır. Ona göre bir insanın itaat etmeksizin tasdik etmesi imkân dâhilindeyken, tasdikte bulunmadan itaat etmesi mümkün değildir. Bâkılânî, bunu "her nebinin salih, ancak her salihin nebi olamayacağı" önermesine benzetir. Ona göre aslında tüm bunların doğruluğunun delili "Bedeviler iman ettik dediler. De ki; iman etmediniz, fakat Müslüman olduk deyiniz..."⁹² ayetinde bedevilerin imanı nefyedilerek, mümin değil de Müslüman olduklarının doğrulanmasıdır. Zira bedeviler zahiri olarak boyun eğmiş ve ibadetleri yerine getirmiş olmakla birlikte, onlarda kalbi bir tasdik henüz oluşmamıştır. Yine " Bedeviler Müslüman olmalarını senin başına kakıyorlar. De ki, Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın. Aksine de ki, eğer siz doğrulardan iseniz imanla

⁸⁹ Ebû Bekir Muhammed el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 155; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Kahire: Dâru'l-Ensar, 1977), 26.

⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 155.

⁹¹ Bâkılânî, *Temhid*, 392.

⁹² el-Hucurât 49/14.

size doğru yolu gösterdiği için Allah sizin başınıza kakar.”⁹³ ayetinde de İslam ve iman kavramları arasındaki farklılığa işaret edilmiştir.⁹⁴

Bâkılânî, Cibril hadisinde Cebrail ve Hz. Peygamberin de iman ve İslam kavramlarını birbirinden ayırt ettiklerini belirtir. Bu hadiste geçtiği üzere Hz. peygamber Cebrail'e iman nedir? diye sorduğunda Cebrail, ona “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmandır.” şeklinde cevap vermiş, Cebrail de doğru söyledin diye onu tasdik etmiştir. Aslında bu olayda iman mahiyeti değil nelere inanılması gerektiği bildirilmiştir. Buna göre iman, başta Allah’a iman olmak üzere diğer inanç esaslarının tasdik edilmesidir. Cebrail, daha sonra Hz. Peygambere İslam nedir? diye sordu. Hz. Peygamber cevaben “Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim O’nun resulü olduğuma şahadet etmen, namaz kılman, zekât vermen, ramazan ayında oruç tutman, hacca gitmandır.” dedi. Bâkılânî, bu hadisten hareketle iman ve İslam kavramlarının açık bir şekilde birbirinden farklı olduklarını ve konu hakkındaki görüşünün doğruluğunu güçlendirdiğini ifade eder.⁹⁵

Bâkılânî’ye göre farklılık sadece mana itibariyle değil mahal itibariyle de söz konusudur. Zira iman mahalli kalptir ki o da tasdikten ibarettir. İslam’ın mahalli ise uzuvlardır. Ne zaman ki tasdikten bir şey eksilse iman bozulur. Buna karşın peygamberin getirdiklerinin hepsini tasdik eden bir kişinin kavlinde ve amellerindeki artma ve eksilmeyle imanı son bulmaz. Aslında tasdik unsuru olan inanç esaslarını kabul etmede herkesin imanı eşittir. Yani mü’minler aynı iman esaslarına inanmaktadırlar. Ancak aralarında hükmi açıdan üstünlük, mükemmellik ve derece olarak farklılık bulunmaktadır. Örneğin, Allah resulünün imanı ile diğer insanların imanı kemal noktasında aynı seviyede değildir.⁹⁶ Sonuç olarak Bâkılânî de Eş'ârî gibi iman ve İslam kavramlarını mana ve mahal itibariyle farklı oldukları görüşünü benimsemiştir.

6. İMANDA İSTİSNA KAYDI

İstisna, “bir şeyi dışarıda bırakmak” anlamına gelmektedir. Kalem açıdan İmanda istisna, kişinin imanı hakkında kesinlik içeren “ben gerçekten mü’minim” ifadesi yerine “inşallah” ibaresini ekleyerek “inşallah ben mü’minim” şeklinde Allah’ın iradesine bağlı olan şartlı bir hale sokmasıdır. Konu ilk önceleri hadis taraftarları ve Mürcie arasında tartışılmış daha son-

⁹³ el-Hucurât 49/17.

⁹⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56.

⁹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56; Ebu’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*. (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 1:40-41.

⁹⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56-57.

raları da Eş'ârî ve Mâtürîdiler arasında tartışma konusu olmuştur. Problemin ortaya çıkışındaki birinci etken olarak, kelim ekollerinin iman-amel ve iman-İslam ilişkisine dair farklı bakış açıları gösterilmektedir. İkinci etken ise bu ekollerin kader anlayışlarındaki farklılıklar ve kişinin Allah katındaki mevkisini ölüm anındaki haliyle ilişkilendirme gayretleri (muvâfât)⁹⁷ yatmaktadır.⁹⁸

Bağdâdî, "İmanda istisnanın cevazı" başlığında mezheplerin konu hakkındaki görüşlerine göre iki sınıflandırmada yarar. Buna göre;

1-Hariciler, Kaderiyye (Mutezile), Mücessime ve Kerrâmiyye, halde imanda istisnanın yapılamayacağını, fakat istikbal için yapılmasını caiz görmüşlerdir.

2-İmanın tasdik olduğu görüşünü savunan hadis ehli, imanda istisna konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebi Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sa'lûkî ve Ebî Bekr İbn Fûrek gibi âlimler halde ve istikbalde imanda istisnayı mümkün görmüşlerdir. Ancak Bağdâdî'nin asrımızın âlimleri dediği Abdullah b. Mücâhid, İmam Eş'ârî ve Ebu İshak el-İsferâyînî'nin bu görüşe katılmadıklarını ve imanda istisnayı kabul ettiklerini belirtir.⁹⁹

Bâkılânî, bir kişinin bulunduğu anı kastederek "ben gerçekten müminim" demesini doğru bulmaz. Ancak geleceği kastederek "ben müminim inşallah" demesini caiz görmektedir. Bir insanın kendi imanı hakkında geçmişte ve hâlihazırda "inşallah" demesi doğru değildir. Çünkü bu durumda imanda şüphe meydana gelmektedir. Ayrıca istisna, gelecek hakkında kullanılır, geçmiş için kullanmak doğru değildir. Kur'an'da Hz. peygambere hitaben "hiç bir şey hakkında: "Bunu ben yarın mutlaka yapacağım" deme. Ancak Allah dilerse (yapacağım) de."¹⁰⁰ buyurularak ileride yapılacak işler için inşallah kelimesinin kullanılması öğütlenmektedir. Aynı şekilde peygamber de "yarın biz inşallah Beni Kinane'ye ulaşırız." ifadesiyle gelecekte yapacağı bir eylem için "inşallah" kavramını kullanmıştır. Allah'ın meşietinin her

⁹⁷ Muvâfât kelimesi "tam olmak; sözünü yerine getirmek" anlamına gelen vefâ fiilinden türemiştir. Bir kelim terimi olarak Allah'ın ilmiyle kişinin ölüm anında iman ve küfür arasında değişiklik arz eden durumu arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Bir bakıma kulun ölüm anındaki halinden hareketle iman ve küfür açısından durumunu belirlemeye yönelik bir yaklaşımdır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 293-300; Yusuf Şevki Yavuz, "Muvâfât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 409; Tefik Yücedoğru, "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006): 165-176.

⁹⁸ Zübeyir Bulut, "Kelam'da 'İmanda İstisna' Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1-2 (2009): 200; Abdurrahim Çölgeçen, "Kelami Düşüncede İman Kavramı", *İslami Arştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 26.

⁹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 278-279.

¹⁰⁰ Kehf 18/23-24.

varlıktan ve insan iradesinden önce geldiğine¹⁰¹ dikkat çeken Bâkîllânî, O'nun meşietini olmadan mevcudun ortaya çıkmayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda ona göre bir kişinin bulunduğu andaki halini ifade ederek "ben inşallah mü'minim" demesi caiz olmadığı gibi gelecek hakkında da "ben kesinlikle müminim" şeklinde bir ifade kullanmasını doğru bulmamıştır.¹⁰²

7. İMANIN KARŞITI OLARAK KÜFÜR

Küfür kavramının sözlüklerde dini anlamda İslam'ın, imanın ve şükrün karşıtı olduğu bildirilmektedir.¹⁰³ Küfür, "bir şeyi örtmek, kaplamak, gizlemek ve nankörlük etmek" gibi anlamları içermektedir.¹⁰⁴ Karanlığı ile her şeyi örttüğü için geceye kâfir denilmiştir. Aynı şekilde içinden akıp gittiği yerlerin üzerini örtmesi nedeniyle nehir için de kâfir isminin kullanıldığı olmuştur.¹⁰⁵ Küfürün aslı bir şeyi kaplayarak onu örtmesidir. Bu bağlamda kâfir, küfrüyle kalbini örtmektedir.¹⁰⁶ Küfür, aynı zamanda şükrün de karşıtıdır. Zira küfür, nimeti örterek onu gizlemek, şükür ise açığa çıkararak onu beyan etmektedir.¹⁰⁷ Küfür terim olarak, Hz. Peygamberin risaletini ve din adına Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik etmemek, ona inanmamak anlamına gelir.¹⁰⁸ Lügatlerde küfürün dört kısma ayrıldığı bilgisine yer verilir:

1- Küfrü Cühûd: Kalbin marifetiyle beraber inkâr etmektir.

2- Küfrü Muânide: Kalbiyle bildiği halde diliyle inkâr etmek.

¹⁰¹ Eş'ârî geleneğinde, genel olarak Allah'ın iradesinin insanın iradesinden önce geldiği kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak da Allah'ın iradesi karşısında, bir bakıma insanın özgür iradesi yok sayılmıştır. Bu yaklaşıma göre, yeryüzünde meydana gelen bütün hayır ve şerler Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmektedir. Varlıklar, ancak Allah'ın dilemesiyle olmaktadır. Dolayısıyla hiçbir kimse, bir şeyi, Allah yapmadan önce yapmaya güç yetiremez. Allah'tan başka yaratıcı olmayıp kulların amelleri de dâhil her şeyi yaratan ve takdir eden Allah'tır. Allah, her şeyden müstağnidir ve O'nun bilgisi dışında hiçbir şey gerçekleşemez. Bk. Eş'ârî, *el-İbâne*, 23-24; Eş'ârîlerin Tanrı ve insan tasavvurları için bk. Mahmut Ay, "Eş'ârî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 94.

¹⁰² Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 57.

¹⁰³ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da yer alan ahlaki değerleri ve erdemleri açıklarken hareket noktası olarak olumlu erdemleri değil de menfi bir vasıf olan küfür kavramını tercih etmiştir. Hatta bunu, olumlu niteliklerin laygınca değerlendirilmesinde ön şart olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre iman kavramı, direkt olarak değil de karşıtı olan küfür cephesinden en iyi şekilde tahlil edilebilir. Küfür kavramının geniş analizi için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, 2. Bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 165-210.

¹⁰⁴ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5:357; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 2:786; Ezherî, *Tehzîb*, 10:110; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3:424; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 5:144.

¹⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 150.

¹⁰⁶ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 2:786.

¹⁰⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3:424.

¹⁰⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 192.

3- Küfrü Nifâk: Diliyle inandığını söyleyip kalbiyle inkâr etmek.

4- Küfrü İnkâr: Hem dili hem de kalbiyle inkar etmektir.¹⁰⁹

Bâkılânî'ye göre küfür, imanın zıddı olup Allah'ı bilmeme ve O'nu yalanlamadır. Bâkılânî, küfür kavramının dini kullanım dışındaki kullanımlarına da değinerek semantik tahlil yapmıştır. Şairin sözünde "gecenin bulutları yıldızları örttü" ve "Zeyd silahını kuşandı-örtündü" cümlesi ile "tohumu toprağa ekip onu örtene (çiftçiye) kâfir" isminin verilmesi bu kavramın yaygın anlamının "örtme" olduğunu göstermektedir.¹¹⁰ Bâkılânî, küfrün kelime olarak tezkib, cehd ve inkâr anlamlarına geldiğini belirtir. O, küfrü kalbi örten bir örtüye benzetir. Zira küfür, bir perde gibi insanın kalbini örterek onun Allah'ı tanımasını engellemektedir.¹¹¹

Hız. Peygamberin getirdiği şeylerin tümünü tasdik eden bir kimsenin namaz kılmayı, oruç tutmayı, zekât vermeyi veya bunlar dışında diğer yapması gereken ibadetleri yerine getirmese dahi tasdiki tam olduğundan küfürle nitelenemeyeceğine dikkat çeker. Bunun aksine bütün ibadetleri yerine getirse ama tasdikte bulunmazsa bu durumda küfürle nitelenmektedir. Diğer taraftan bir kişi ibadetlerin hepsini kabul edip peygamberin getirdiği şeylerin tümünü tasdik etmekle birlikte anne ile nikâhlanmayı veya içkinin haramlığını kabul etmezse imandan çıkmakta ve küfürle vasıflanmaktadır. Dolayısıyla tüm salih amelleri yapmakla birlikte binlerce hükümden sadece birinde dahi olsa tasdik noktasında bir eksikliğin olması bu amelleri yapan kişiye bir fayda sağlamayacaktır.¹¹²

İmam Eş'ârî ehl-i kible olup zina eden, hırsızlık yapan ve şarap içen bir kimseyi Haricilerin benimsediği ve iddia ettikleri gibi küfürle itham etmediklerini belirtir.¹¹³ Ancak böyle biri işlemiş olduğu bu ve benzeri büyük günahları kendisine helal görüp haram olduğuna inanmadığı takdirde kâfir olmaktadır.¹¹⁴ Bâkılânî de, Eş'ârî gibi helal saymadıkça masiyetlerin küfür olmadığını belirtir.¹¹⁵ İnkâr eden birinin kâfir olması kalbinde küfrü tercih etmesi nedeniyledir. Eylemleri onun inkârının kanıtıdır. Örneğin güneşe secde edenin kâfir olması secde fiilinden dolayı değil, kalbindeki küfre bir

¹⁰⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 5:356; Ezherî, *Tehzîb*, 5:110.

¹¹⁰ Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2:582; Bâkılânî, *Temhid*, 394.

¹¹¹ Bâkılânî, *Temhid*, 394.

¹¹² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

¹¹³ Eş'ârî, Necadât fırkası dışındaki Haricilerin, büyük günahların hepsini küfür kabul ettiklerini belirtir. Yine Necadât hariç diğer Harici fırkaların, büyük günah işleyen birine Allah'ın ebedi azap edeceği hususunda icma ettikleri bilgisini aktarır. Bk. Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*, 3. Bs (Almanya, 1980), 86.

¹¹⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, 26.

¹¹⁵ Bâkılânî, *Temhid*, 394.

alamet olmasındandır.¹¹⁶ Bâkılânî'ye göre bazen yıldızlara ve ateşe tapma, haramları helal sayma ve peygamberleri katletme gibi küfür alameti olan eylemler küfür olarak isimlendirilmiş olsa da aslında bunları yapanlar, Allah'ı inkâr ettikleri ve O'nu yalanladıkları için değil, kalplerindeki küfür nedeniyle itham edilmişlerdir.¹¹⁷

Bâkılânî, birbirinin karşıtı olan küfür ve imanın Allah tarafından yaratıldığına dikkat çeker. Hayat ve ölüm, birbirinden tamamen farklı olsa da "hayatı ve ölümü yaratan Allah"¹¹⁸ kendisinden başka yaratıcı olmayan yegâne hâlıktır. Bâkılânî'ye göre, aynı şekilde kâfirin küfrü ile mü'minin imanı arasında hüküm itibariyle farklılık olsa da bunların Allah tarafından icâd edilmesi ve eksiksiz meydana getirilmesinde bir farklılık bulunmamaktadır.¹¹⁹ Âlemde meydana gelen her şey, Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda bir kişinin mü'min veya kâfir olması ancak Allah'ın iradesiyle mümkün olur. Takdir edilen bir şey, O'nun iradesiyle ortaya çıktığı gibi O'nun iradesi olmadan da hiçbir irade tecelli etmez. Mu'tezile ve onunla aynı görüşte olan bid'at ehline göre Allah, ancak imanı ve itaati irade eder. Kim kâfir olur ve isyan ederse Allah'ın murad etmediği bir şey yapmış olur. Yine onlara göre Allah'ın irade etmediği davranışları yapan her kişi, haklarında konuşmaya bile değmez olan hayvanlar gibi Allah'ın istemediği şeyleri işleme durumuna düşmüştür.¹²⁰

SONUÇ

İslam düşüncesinin ve Eş'ârî kelamının önde gelen isimlerinden Bâkılânî'ye göre iman, Allah'ı tasdik etmektir. Bu haliyle iman kavramının lügat ve şeri anlamı aynıdır. Tasdik mahalli olan kalp, dilin ikrarı ve bedenin amelleri kalpteki tasdik üzerine kurulmuştur. Bu nedenle iman olmazsa olmaz şartı, kalp ile tasdik etmektir. İman objesi açısından halık, mahlûk ilişkisi bağlamında kadim ve muhdes yani yaratılmış iman olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmiştir. İman kavramı, Allah'a izafe edildiğinde kadim iman, kula izafe edildiğinde muhdes iman olmaktadır. Kadim iman, Allah'ın kendi birliğini tasdik etmesidir. Muhdes iman, kulların imanı olup her şeyin yaratıcısı olan Allah tarafından yaratılmıştır.

Bâkılânî, imanı mahiyeti açısından hakiki ve mecazi iman şeklinde iki kısma ayırmıştır. Hakiki iman, mümin kişinin imanı, mecazi iman ise münafık kimsenin imanındır. İmanda artma ve eksilme inanılması gereken ilkeler

¹¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 151.

¹¹⁷ Bâkılânî, *Temhid*, 394.

¹¹⁸ el-Mülk 67/2.

¹¹⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 144.

¹²⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 151.

açısından söz konusu değildir. Zira bu ilkelerden birinde dahi olsa bir şüphe veya inkârın mevcudiyeti imanı geçersiz kılmaktadır. Ona göre artma ve eksilme, amellerin faziletleri ve bunların karşılığı olan sevaplar açısından mümkündür. İman konusunda bulunulan an için istisna yapmak doğru değildir. Ancak gelecek için böyle bir kullanım caizdir.

Fâsık biri işlemiş olduğu masiyetler nedeniyle mü'min olma vasfını kaybetmez. Çünkü iman ve fık birbirinin zıddı değildir. İmanın zıddı, küfürdür. Fık insanın bedensel eylemleriyle meydana gelir yani onun mahalli bedendir. Dolayısıyla kalpteki imanı ortadan kaldırmaz. Günahkar mü'minlere ayet ve hadislerde "iman edenler" şeklinde hitap edilmesi fık ve imanın aynı anda bir kişide bulunabileceğinin ve bu kişilerin mü'min olma vasfını kaybetmediklerinin nakli delilidir.

İman ve İslam kavramı arasındaki ilişki taşıdıkları anlam itibariyle tartışma konusu olmuştur. Bâkillânî, Allah'a boyun eğme, teslim olma anlamına gelen İslam kavramının, tasdik manasına gelen iman kavramıyla aynı olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu konudaki görüşünü akli ve nakli delillerle desteklemiştir. Ona göre iman kavramı, İslam kavramından daha geniş bir anlam ihtiva etmektedir. Bu bağlamda her mü'min, Müslüman, ancak her Müslüman mü'min değildir. Bu iki kavram arasında sadece anlam olarak değil mahal olarak da farklılık bulunmaktadır. Zira tasdikten ibaret olan imanın mahalli kalp iken, İslam'ın mahalli organlardır. Dolayısıyla tasdik unsurlarından birinde dahi olsa, meydana gelecek bir şüphe veya inkârda iman ortadan kalkarken, Müslüman olmanın gereği olan amellerde oluşacak bir eksiklik imanı ortadan kaldırmamaktadır.

İnkâr anlamına gelen küfür, imanın karşıtı olarak kabul eden Bâkillânî, onu Kalbin Allah'ı bilmesine engel teşkil eden bir örtüye benzetir. Bâkillânî'ye göre, ibadetlerdeki eksiklik, tasdik olduğunda küfür sayılmaz. İbadetlerin tümünü yapmakla birlikte, tasdik bulunmazsa bu küfürdür. İbadetleri yapan ve peygamberin getirdiği şeylerin hepsini tasdik eden biri, dinin haram kıldığını helal sayar veya helal kıldığını haram kabul ederse küfre girmiştir. Ayrıca münafıklar gibi diliyle iman ettiğini söyleyip kalbiyle tasdik etmeyen de zahiren mü'min görünse de hakikatte kâfirdir.

İman, İslam ve küfür kavramları ekseninde yapılan bu çalışma Bâkillânî ve Eş'ârî kelam sisteminin anlaşılmasına az da olsa katkı yaptıysa amacına ulaşmış olacaktır. Kavram merkezli benzer çalışmaların yapılması özelde Eş'ârî kelam okulunun genelde İslam düşüncesinin anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ay, Mahmut. "Eş'ârî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 91-107.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr. *Usûlü'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf*. 3. Bs. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 2000.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu temhidi'l-evâil ve telhisi'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Barman, Ramazan. *Kur'an'ın Önceki Vahiylerle İlişkisi Musaddik ve Müheymin*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahih*. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Zübeyir. "Kelam'da 'İmanda İstisna' Tartışmaları". *İslâmi İlimler Dergisi*. 1-2 (2009): 199-214.
- Can, Seyithan. "Günümüzde Fikri ve Sosyal Uzlaşının İmkânı Olarak 'İrca' Teorisi". *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozoyumu, Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler Ve Farklılıklar*. Ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi. Konya: TİMAV Yayınları, 2019.
- Can, Seyithan. "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)". *İslam Ve Yorum III*. Ed. Emine Güzel - Serkan Demir. 2: 479-494. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'arabiyye*. 4. Bs. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitabu'l-irşâd*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çölgeçen, Abdurrahim. "Kelami Düşünce İman Kavramı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 23-29.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Davud*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1977.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islamiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*. 3. Bs. Almanyâ, 1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâle fi'l-îmân hel hüve mahlûk em gayri mahlûk*. Beyrut: Darü'l-Hadisî'l-Kettaniyye, 2017.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâletü ilâ ehli's-sağr bi bâbi'l-ebvâb*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413.
- Ezherî, Ebu Mansûr, Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2001.

- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Dâr ve Mektebtü Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, EbuTâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 8. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 531-535. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Gölcük, Şerafettin. "İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslam Kavramları". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 2 (1977): 187-199.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- Güneş, Abdulbaki. *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Trc. Selahattin Ayaz. 3. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Trc. Selâhattin Ayaz. 2. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed er-Râzi. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen. *el-Hudud fi'l-usul: (hudud ve'l-muvazaat)*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen. *Mücerred makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve min âsirihim min zevî's-şeni'l-ekber*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihâl*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl-Cemaluddin Muhammed. *Lisanu'l-'arab*. 3. Bs. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 3. Bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kasadar, Mustafa. *İman*. 4. Bs. İstanbul: Ravza Yayınları, 2001.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'nin 'El-Menzile Beyne'l Menziletayn' Savunusu ve Doğuşu İle İlişkisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 1-33. <https://doi.org/10.18317/kader.91044>.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-Tevhid tercümesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Dâru Tûrâsî'l-'Arabîyye, ts.
- Özcan, Hanîfî. *Epistemolojik Açıdan İman*. 3. Bs. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2005.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtaru's-sihâh*. 5. Bs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. *İman ve Özgürlük*. Trc. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu 'akâidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. 3. Bs. İstanbul: Damla Yayınevi, 1988.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 229-232. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l-İmân Tartışması". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019): 437-468.
- Yar, Erkan. "Eş'ârî'nin Teolojik Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1, 11 (2006): 1-23.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Muvâfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurdağür, Metin. "Ehl-i Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yücedoğru, Tevfik. "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006): 165-176.
- Yücedoğru, Tevfik. *Din, İman ve İslam'a Dair*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

**Türkiye’de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin
Statüsüne Dair Tartışmalar**

The Discussions About the Status of Religious Culture and Moral
Knowledge Course in Turkey After 2002 Period

AHMET KOÇ

Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Education, İstanbul / Turkey

akoc@29mayis.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

EMRE ALTINTAŞ

Doktora Adayı, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul/Türkiye
PhD Candidate, Marmara University SBE, İstanbul/Turkey

edepياهو85@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5911-9378>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Koç, Ahmet – Altıntaş, Emre. “Türkiye’de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsüne Dair Tartışmalar”. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/1 (Mayıs/May 2020): 97-118

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsü, Cumhuriyet döneminde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu dönemde meseleyle ilgili tartışmaların yoğunlaştığı önemli bir devre, 2002 sonrası zaman dilimidir. Ancak literatürde, söz konusu zaman diliminin statü tartışmalarına ilişkin herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, 2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüne dair ortaya çıkan görüşler eşliğinde yapılan tartışmalar ele alınmıştır. Adı geçen dönemde iç ve dış gelişmelerin etkisiyle, dersin statüsüne dair üç farklı görüş tartışılmıştır. Bu görüşler; dersin zorunlu olması, seçmeli olması ve örgün eğitimden kaldırılması yönündedir. Bu bağlamda gerçekleştirilen çalışmada öncelikle, belgesel tarama yöntemi kullanılarak dönemin statü tartışmaları betimlenmiştir. Daha sonra bu tartışmalar topluca değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Statü, 2002 Sonrası.

Abstract

The status of religious culture and moral knowledge was an important topic of discussion during the Republican era. An important period in which the debate on the issue intensified during this period is, the post-2002 period. However, there is no study in the literature regarding the status discussions of the time period. Therefore, in this study, discussions with the emerging opinions about the status of religious culture and moral knowledge course in the post-2002 period are discussed. Three different views on the status of the course were discussed with the effect of internal and external developments in the mentioned period. These opinions are; the course is compulsory, elective and removed from formal education. In this study, firstly, the status discussions of the period were described using the documentary screening method. These discussions were then evaluated collectively.

Keywords: Education, Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Status, Post 2002 Period.

GİRİŞ

Din derslerinin statüsü, Cumhuriyet dönemi boyunca önemli bir tartışma mevzuu olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında örgün eğitimde zorunlu dersler arasında yer alan din dersleri, 1927 yılından itibaren öğretim programlarından kademeli olarak çıkarılmaya başlanmış ve son olarak; 1939'da köy ilkokulları programından da çıkarılarak ilk ve orta öğretim kurumlarından tamamen kaldırılmıştır. 1949 yılından itibaren ise programlarda 'isteğe bağlı' olarak yeniden yer almaya başlamış ve 1980 yılına kadar bazı farklı uygulamalarla bu şekilde devam etmiştir.¹

12 Eylül 1980'de gerçekleşen askeri darbe sonrasında din eğitimine dair birçok konunun yanı sıra, din derslerinin statüsü meselesi de yeniden gündeme gelmiştir. Böylece gerçekleştirilen uzun müzakerelerden sonra 1982 Anayasasınının 24. Maddesiyle bu dersler, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" adıyla ilk ve ortaöğretimde okutulan zorunlu dersler arasına dâhil edilmiş-

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlanmakta olan; "Türkiye'de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Meseleye dair detaylı bilgi için bkz. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 126-139 ve 212-215.

tir. Bu yeni statü, meseleye yeni bir boyut kazandırmış ve konuyla ilgili tartışmaları daha da artırmıştır.² Söz konusu tartışmalar, ülkede yaşanan gelişmelerin yanında, ülke dışındaki bazı olaylardan da etkilenmiştir.

Konuyla ilgili uluslararası gelişmelerin başında, 1990’lı yıllarda Sovyetler Birliği’nin dağılması hadisesi gelmektedir. Bu olaydan sonra dünya üzerinde dine, dolayısıyla din öğretimine yönelik ilgi artmıştır. Bu ilgi, 11 Eylül 2001 tarihinde ABD’de yaşanan olayların akabinde en üst seviyeye ulaşmıştır. Böylece söz konusu dönemde geri planda kalan dini alan, yaşanan bu gelişmelerin etkisiyle ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda yeniden gündeme gelen din dersi tartışmalarında Avrupa Konseyi, UNESCO, AGİT gibi kuruluşlar konuya; insan hakları ve demokratik değerlere dayalı bir din öğretimi yapılması anlayışıyla yaklaşmıştır. Örneğin AGİT tarafından 2007 yılında yayımlanan “*TOLEDO Kılavuz İlkeleri*”, Avrupa Konseyi’nin aynı yıl yayımladığı “*Dini Çeşitlilik ve Kültürlerarası Eğitim*” kitabı, yine Avrupa Konseyi’nin 2008’de yayımladığı “*Kültürlerarası Beyaz Kitap*” isimli belge; din öğretimiyle ilgili bu vurgulara sahip önemli metinler olarak tebarüz etmiştir.³

Meseleye dair uluslararası bu gelişmelerin yanı sıra, ulusal bazı etkenler de konuyla ilgili tartışmalarının seyrini etkilemiştir. Türkiye’nin AB’ye giriş süreci, bu etkenlerin başında gelmektedir. Söz konusu süreç, yukarıda tasvir edilen yeni din öğretimi anlayışlarının ülke içinde yoğun biçimde tartışılmasına yol açmıştır.⁴ Bu süreç ayrıca, Alevilik bağlamında AİHM nezdinde Türkiye aleyhine açılan davaların gelişimini hızlandırmıştır. İlgili davalarda 2007 ve 2014 yıllarında AİHM, Türkiye’deki din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin insan hakları açısından ele alınması ve geliştirilmesi yönünde kararlar vermiştir. 2007’den itibaren konuyla ilgili açılan davalarda Danıştay da AİHM’in izinden gitmiştir.⁵ Bu davalar öte yandan, 2009 ve 2010 yıllarında gerçekleştirilen Alevi Çalıştaylarına zemin oluşturmuştur. Bu tablo, 2002 sonrası dönemde teşebbüs edilen yeni anayasa hazırlama çalışmalarında;

² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tuğrul Yürük, “Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü İle İlgili Tartışma ve Öneriler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 239-254.

³ Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. İbrahim Aşlamacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 268.

⁴ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 274-276.

⁵ Berke Özenç, “AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/2 (2008), 210.

din kültürü ve ahlak bilgisi dersini düzenleyen mevcut Anayasa maddelerine bakışı da etkilemiştir.⁶

Konuyla ilgili tüm bu dış ve iç gelişmeler, 2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüne dair tartışmaların yoğunluğunu artırmış; neticede demokratik değerlere, insan haklarına ve farklı inançların tanınmasına dayanan bir din öğretimi düşüncesi vurgulanmıştır.⁷ Bu durum, zorunlu olan din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsünün; söz konusu düşünce çerçevesinde yeniden tartışılmasına yol açmış ve bu dersin statüsüne dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak literatürde, konuyla ilgili tartışmaları inceleyen bağımsız bir çalışma yapılmamıştır. Literatürdeki çalışmalar, genellikle meseleyi başka konular üzerinden ele almıştır.⁸ Zira söz konusu çalışmalar, 2002 sonrası dönem çerçevesinde din eğitimine veya din kültürü ve ahlak bilgisi dersine odaklanarak; bu dersin statüsüne dolaylı olarak değinmiştir. Cumhuriyet döneminde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüne dair gerçekleştirilen tartışmaları merkeze alan bir çalışmada ise, konuyla ilgili tartışmalar 2000'li yılların başına kadar olan dönem çerçevesinde incelendiği için bu çalışma; bizim çalışmamızın ele aldığı 2002 sonrası döneme dair herhangi bir veriye yer vermemiştir.⁹ Dolayısıyla bizim çalışmamızın konusu, literatürde daha önce ele alınmamıştır.

Bu çalışmada, 2002 sonrası dönemde doğrudan din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüne yönelik gerçekleştirilen tartışmalar ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışmada belgesel tarama yöntemi kullanılmıştır. Doküman metodu ve dokümantasyon olarak da adlandırılan bu yöntem, belge ve dokümanların sistemli bir şekilde incelenerek analiz edilmesine dayanmakta-

⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1 (2010), 5-24.

⁷ Meseleye dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Zengin, *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar* (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 22-23 ve 29-30.

⁸ Meseleyi farklı konular içerisinde ele alan çalışmalar için bkz. Ramazan Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi(2003-2006)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); İsmail Akyüz, *Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Din Politikaları (Recep Tayyip Erdoğan Dönemi)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), İbrahim Aşlamacı, "Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında Ak Parti'nin 15 Yılı", *Ak Parti'nin 15 Yılı: Toplum*, ed. İsmail Çağlar - Ali Aslan, (İstanbul: SETA Yayınları, 2017); Hasan Birsen, *Adalet ve Kalkınma Partisi Hükümetleri Dönemi Din Eğitimi Uygulamaları(2002-2018)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Söz konusu çalışma için bkz. Yürük, "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü İle İlgili Tartışma ve Öneriler", 239-254.

dır.¹⁰ Çalışma kapsamında incelenecek dokümanlar; ele alınan döneme ait kitap, makale, bildiri, tez, alan araştırmaları, çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından hazırlanan rapor ve yayınlar, Alevi Çalıştayları ve TBMM tutanaklarından oluşmaktadır. Çalışmada yazılı basın, doğrudan bir veri kaynağı olarak kullanılmamış, bunun yerine dönemin yazılı basını üzerinde yapılan bilimsel çalışma sonuçlarından yararlanılmıştır.

2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüyle ilgili gerçekleştirilen tartışmalar, esas olarak üç görüş etrafında cereyan etmiştir: 1. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi örgün eğitimde “zorunlu olmalı”, 2. “Seçmeli olmalı”, 3. “Hiç yer almamalı.” Çalışmanın bu aşamasında, söz konusu görüşler ve gerekçeleri detaylı olarak ortaya konulacak; daha sonra da meseleye ilişkin genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ “ZORUNLU OLMALI” GÖRÜŞÜ

2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüne dair savunulan en yaygın görüş, bu dersin zorunlu olması yönündedir. Dersin zorunluluğunu savunanların gerekçeleri arasında; bu dersin bir kültür dersi özelliği taşıması, ülkemizin din eğitimi tecrübesinin ürünü olması ve toplumsal bütünlüğe katkı sunması gibi hususlar yer almıştır.

Dersin zorunlu olması gerektiğini savunanların ilk gerekçesi, bu dersin bir kültür dersi özelliği taşımasıdır. Şu ifadeler, bu görüşü savunanların temel yaklaşımını ortaya koymaktadır: “Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, bir kültür dersi biçiminde zorunlu statüde devam etmelidir. Bunun için de dersin içeriği, yaşanan toplumun dini ve diğer dinler hakkında bilgilendirmeyi esas alarak; tüm inançlara objektif yaklaşacak şekilde hazırlanmalıdır.”¹¹

¹⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007), 183-184; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 80-83.

¹¹ Halis Ayhan, “Din Eğitimi ve Öğretimi: 21. Yüzyılda Beklentiler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, ed. Orhan Oğuz vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 246-250; Konuyla ilgili benzer görüşler için bkz. Hasan Onat, “Din Alanında Doğru Bilgi Sahibi Olmanın Gerekliliği ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, *Eğitime Bakış* 1/4 (Ekim, Kasım, Aralık 2005), 18-20; Z. Şeyma Arslan, “Röportaj, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu: Diyanet İşleri Başkanlığı’nun Kurulması ve Din Öğretiminin Okullarda Verilmesi Cumhuriyet’in Önemli Kazanımları”, *DEM Dergi* 1/2 (Ekim, Kasım, Aralık 2007), 30-35; Z. Şeyma Arslan - Ömer Faruk Ocağolu, “Röportaj, Prof. Dr. İsmail Kara: Türkiye’de Din Eğitimi Yoktur Diyen Bir Tartışma Başlatmamız Lazım”, *DEM Dergi* 1/2 (Ekim, Kasım, Aralık 2007), 48; Dursun Gümüsoğlu, “Alevilerin Örgün Eğitimi”, *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı*, ed. M. Saffet Sarıkaya vd. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 80; Abdulnasır Süt, “İnanç Hürriyeti Açısından Zorunlu Din Dersi”, *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyu-*

Dersin zorunluluğuna dair savunulan bu gerekçe, aynı bakış açısıyla farklı platformlarda vurgulanmıştır. Bu platformların başında sivil toplum kuruluşları gelmektedir. Eğitim-Bir-Sen konuyla ilgili raporunda, dersin zorunlu statüde ve tüm inançların ele alındığı nesnel bir kültür dersi içeriğinde olması gerektiğini savunmuştur.¹²

Bu gerekçe, konuyla ilgili yapılan araştırmalarda da öne sürülmüştür. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin dersin statüsüyle ilgili görüşlerini inceleyen bir araştırmada öğretmenler, dersin bir kültür dersi olarak zorunlu olması gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir.¹³ Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları (PODEM) tarafından öğrenci ve velilerle gerçekleştirilen bir araştırmada da, dersin statüsü ele alınmıştır. Araştırmada kendini dindar ve yüksek düzeyde dindar olarak tanımlayan veliler, dersin zorunlu olması gerektiğini savunduğu gibi; kendini düşük düzeyde dindar olarak gören veya dindar olarak algılamayan veliler de, içeriğinin abartılı ve uygulamalı olmaması koşuluyla dersin zorunlu olabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla kendisini yüksek düzeyde dindar olarak tanımlamayanlar da, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin bir kültür dersi şekliyle önemli olduğu fikrini öne çıkarmıştır.¹⁴

Bu gerekçe, bazı siyasi partiler tarafından da savunulmuştur. Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) programında, dersin bir kültür dersi olarak zorunlu olması gerektiği üzerinde durulmuştur.¹⁵ TBMM'nin 22 ve 26. Dönem genel kurul tartışmalarında da bazı milletvekilleri tarafından, dersin bir kültür dersi olarak zorunluluğu savunulmuştur.¹⁶

mu, ed. Mehmet Yazıcı, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 152; Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 365-369.

¹² Eğitimciler Birliği Sendikası (Eğitim-Bir-Sen), *Gecikmiş Bir Reform: Müfredatın Demokratikleşmesi*, (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2017), 112.

¹³ Yakup Keskin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve DKAB Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği)", *Milli Eğitim* 203 (2014), 235; Benzer gerekçeyi vurgulayan araştırmalar için bkz. Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi* (2003-2006), 91, 92 ve 129; "Zorunlu Din Dersleri Hakkında Öğretmenler Ne Düşünüyor?", *Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK'lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü* ed. Sevgi Özçelik (İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2016), 67.

¹⁴ Özge Genç vd., *Eğitimde Çoğulculuk ve İnanç Özgürlüğü: Yetişkinlerin ve Çocukların Gözünden Okullarda Din Dersleri ve Dinin Görünümleri*, (İstanbul: PODEM Yayınları, 2017), 28.

¹⁵ *Ak Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, (Ankara, 2002), s. 77; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Türkay Nuri Tok, "Türkiye'de Siyasal Partilerin Eğitim Söylemleri ve Siyasaları", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 18/2 (2012), 296-297.

¹⁶ TBMM genel kurulunda bu görüşü savunan milletvekilleri; 22. Dönemde Ak Parti İstanbul milletvekili Tayyar Altıkulaç, İzmir milletvekili Mehmet Aydın ve 26. Dönemde Ak Parti Sivas milletvekili İsmet Yılmaz'dır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), "Türkiye Büyük Millet Meclisi" (Erişim 14 Mart 2019).

Dersin zorunluluğunu bir kültür dersi olması yönüyle savunanlar, konuyla ilgili bazı alt gerekçeler ortaya koymuştur. Bu alt gerekçelerin birincisinde okul vurgusu yapılarak, örgün eğitimin bireylerin kültürlenmesine olan katkısı ifade edilmiştir. Bu gerekçeye göre dinî kültür, kültür aktarımını sağlayan okulda elde edilebilir. Dolayısıyla bir kültür dersi olarak kurgulanan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, dinî kültürün aktarılmasına vasıta olmaktadır ve zorunlu olarak devam etmelidir. Zira okul, diğer işlevlerinin yanı sıra, öğrencileri hayatta yer alan tüm gerçekler hususunda bilgilendirme gibi bir fonksiyona sahiptir. Bu gerçeklerin en önemlilerinden birisi ise dindir.¹⁷

Anayasada yapılabilecek yeni düzenlemeler çerçevesinde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin zorunluluğunu savunanlar da, dersle ilgili bu alt gerekçeyi destekleyerek görüşlerini şöyle vurgulamıştır: “Toplumda yetişen bireylerin dini inançları tanınmaları ve konuyla ilgili ortak bir kültüre sahip olmaları elzemdir. Bu amaçla okullarda okutulan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, belirli bir mezhep veya dini değil tüm inançları tanıtmayı esas almaktadır. Dolayısıyla, diğer derslerin zorunluluğu tartışılmadığı gibi bu dersin zorunluluğu da tartışılmamalıdır.”¹⁸

Konuyla ilgili diğer bir alt gerekçe, hukukî bağlamda ortaya konulmuştur. Bu gerekçeye göre, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin mevcut zorunlu statüsüyle ilgili tartışmaları bitirmek için; dersin içeriğinin bütünüyle bir kültür dersi olarak tanzim edilmesi gerekmektedir. Zira konuyla ilgili hukukî ihtilaflar, dersin bir kültür dersi olarak kurgulanmadığı iddiasından neşet etmektedir. Avrupa Birliği bağlamında Türkiye’nin din eğitimi politikalarını inceleyen bir çalışmaya göre dersin zorunlu statüsü, hem ulusal hem de uluslararası hukuk açısından bir problem teşkil etmemektedir. Dolayısıyla zorunlu olan dersin statüsü, aynı şekilde devam etmelidir. Dersin içeriği ise, tüm dinler hakkında temel bilgilere yer verecek biçimde değiştirilmelidir. Zira bu ders, bir dinî kültür dersidir.¹⁹

Konuyla ilgili bir çalışmada anayasa vurgusu yapılarak, dersin hukukî bağlamı öne çıkarılmış ve bu alt gerekçe desteklenmiştir. Bu çalışmada öne sürülen görüşe göre, Anayasada din eğitimi ve öğretimi ayrı ayrı yer almış-

¹⁷ *Okulda Din Eğitimi ve Öğretimi: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Durum Değerlendirmesi Çalıştayı*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankara Merkez İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 2009), 154 ve 158; Benzer bir görüş için bkz. Sönmez Kutlu, “Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Öğretimi Mümkün mü?”, *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı*, ed. M. Saffet Sarıkaya vd. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 103.

¹⁸ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu - M. Fatih Genç, “Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 19.

¹⁹ Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları*, 295.

tır. Bu kapsamda nesnel bilgi vermeye odaklanan din öğretiminin, zorunlu olan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi çerçevesinde yapılması kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla bu dersi öğretim özelliğine uygun hale getirmek için yapılması gereken, mevcut statüsünü lağvetmek yerine dersin zorunluluğunu koruyarak müfredatını bir kültür dersi biçiminde düzenlemektir.²⁰ Ensar Vakfı tarafından aynı vurguyla hazırlanan raporda da, dersin Anayasadaki tanımına uygun olarak bir kültür dersi formatına sahip olması gerektiği ifade edilmiştir.²¹

Konuyla ilgili bir diğer alt gerekçe, Alevilik bağlamında savunulmuştur. Buna göre din kültürü ve ahlak bilgisi dersi bir kültür dersidir. Dolayısıyla bu ders, ancak içeriğinde Aleviliğe de yer vererek bir kültür dersi özelliğini kazanabilir. Sonuç olarak, bu ders kaldırılmamalıdır. Dersin içeriği, Aleviliği de kapsayacak biçimde bazı değişikliklere tabi tutulmalıdır. Böylece bir kültür aktarımı içeriğine sahip olan ders, zorunlu statüde devam etmelidir.²²

Alevilikle ilgili bu alt gerekçe, bazı araştırmalarda da savunulmuştur. Alevilerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine bakışlarını Erzincan ili örneklemesinde inceleyen bir araştırmada, dersin statüsü gündeme gelmiştir. Araştırmada, dersin bir kültür dersi olarak Aleviliğe de yer vermesi ve böylece ülkenin tüm vatandaşlarına zorunlu kılınması gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır.²³ Bu alt gerekçe, Alevi Çalıştaylarında da öne çıkmıştır. Dördüncü Alevi Çalıştayında, dersin bir kültür dersi olarak zorunlu olması gerektiği düşüncesi; Alevilik bağlamında vurgulanmıştır.²⁴

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin zorunluluğuyla ilgili savunulan ikinci gerekçe, dersin zorunluluğunun ülkemizin din eğitimi tecrübesinin bir neticesi olmasıdır. Şu ifadeler bu görüşü savunanların temel yaklaşımını ortaya koymaktadır: “Ülkemizin zorunlu din kültürü dersi anlayışı, önemli

²⁰ Davut Okçu, “Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu”, *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi: Küreselleşme Sürecinde Eğitim Sorunlarının Felsefi Boyutu*, ed. Halil Rahman Acar (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009), 224; Benzer bir görüş için bkz. Yüksel Metin, “Zorunlu Din Dersi Sorunu ve Çözüm Önerilerinin Değerlendirilmesi”, *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı*, ed. M. Saffet Sankaya vd. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 185-186.

²¹ Ensar Vakfı, *4+4+4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasada Dini Kurumlar Din Eğitimi ve Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2012), 31; Konuyla ilgili MÜSİAD’ın benzer görüşleri için bkz. Şükrü Karatepe, *Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler* (İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2008), 13.

²² Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları*, 269; Benzer bir görüş için bkz. Metin Tarhan, “Alevi Bektaşî Toplumunun Hukuki Niteliği”, *I. Uluslararası Hacı Bektaşî Veli Sempozyumu*, ed. Osman Eğri vd. (Çorum: Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2010), 2/768.

²³ Osman Taştekin - Mesut İnan, *Alevi Gözüyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi: (Erzincan Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 191 ve 201.

²⁴ T.C. Devlet Bakanlığı, *4. Alevi Çalıştayı* (Ankara, 2009), 88-90.

bir tarihsel tecrübenin ürünüdür. Dolayısıyla bugün yapılması gereken dersin statüsünü tartışmak yerine, dersi zorunlu olarak daha da geliştirmenin yollarını araştırmak olmalıdır.”²⁵

Dersin zorunluluğunu tarihsel tecrübe gerekçesiyle savunanlar, konuyla ilgili bir alt gerekçe daha ortaya koymuştur. Bu alt gerekçeye göre dersin mevcut zorunlu statüsünden vazgeçmek, meseleye dair olumlu durumdan geriye gidişe yol açacak yanlış bir adımdır. Zira zorunlu din kültürü dersi anlayışı, geçmişte konuyla ilgili çeşitli uygulamaların ortaya çıkardığı eksikleri ortadan kaldıran önemli bir kazanımdır. Bu bakımdan dersin zorunluluğu, önceki dönemdeki uygulamalara göre daha iyi bir statüyü ifade etmektedir. Bu anlamda dersi zorunlu olmaktan çıkarmak, din öğretimi konusunda geriye gidişe neden olacak hatalı bir adımdır.²⁶ Ensar Vakfı Anayasada din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin yerine dair hazırladığı raporunda, dersin her vatandaşa zorunlu statüde okutulması gerektiğini savunmuştur. Rapora göre bir kısım öğrencilerin dersten muaf tutulması, Türkiye’nin 1982’den beri uyguladığı tecrübeyi geriye götürecektir yanlış bir anlayıştır ve ülkemizin konuyla ilgili tarihsel tecrübesine aykırı bir durumdur.²⁷

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin zorunluluğuyla ilgili savunulan üçüncü gerekçe, ders sayesinde toplumsal birlik ve bütünlüğün tesis edilmesidir. Şu ifadeler bu görüşü savunanların temel yaklaşımını ortaya koymaktadır: “Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin hem Müslüman hem gayrimüslim tüm öğrenciler için zorunlu olması gerekmektedir. Zira bu ders, ülkedeki tüm inançlara yönelik bilgi vermekte ve bu sayede ülke vatandaşlarının birbirine olumlu şekilde yaklaşmasını sağlayarak toplumsal birlik ve bütünlüğe hizmet etmektedir.”²⁸

²⁵ Cemal Tosun, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, ed. İkrım Çınar - Hakan Atılgan (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2005), 168-169; Benzer görüşler için bkz. Ayşe Demirel, *Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik Meselesinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (2000 Sonrası)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 96; Mustafa Önder, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Temelleri Üzerine”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 37; Muhammed Esat Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri*, (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2019), 129.

²⁶ Arslan - Ocakoğlu, “Röportaj, Prof. Dr. İsmail Kara”, 48; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 365-369.

²⁷ “Yeni Anayasa Taslağı ve Türkiye’de Din Eğitimi Meselesi Hakkında Ensar Vakfı’nın Görüşü”, *DEM Dergi* 1/2(Ekim, Kasım, Aralık 2007), 50-52; Konuyla ilgili benzer bir görüş için bkz. Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), *4+4+4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasada Dini Kurumlar Din Eğitimi ve Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi*, (İstanbul, DEM Yayınları, 2012), 16.

²⁸ İlhan Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu Mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli Mi Olmalı?”, *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009), s.250 ve 254; Benzer bir görüş için bkz. Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi*

Bu gerekçe çeşitli platformlarda savunulmuştur. Gerekçeye sivil toplum kanadından destek veren MÜSİAD, 2011 yılında hazırladığı anayasa taslağında din eğitimi meselesine değinmiştir. Bu taslakta, toplumda dinî hoşgörü ve farklı inançlara saygının yerleşmesi amacıyla dersin zorunlu olması gerektiği fikri savunulmuştur.²⁹ Gerekçeye siyaset kurumu kanadından destek veren Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), parti programında din kültürü ve ahlak bilgisi dersine ilişkin görüşlerini ifade etmiştir. Bu görüşlerde, dersin milli kaynaşmaya vesile olması nedeniyle okullarda zorunlu olarak yer almasının önemi vurgulanmıştır.³⁰ Gerekçe, konuyla ilgili araştırmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin dersin statüsüyle ilgili görüşlerini inceleyen bir araştırmada, dersin toplumsal bütünlüğe katkı sağladığı için zorunlu olması gerektiği ifade edilmiştir.³¹

Dersin zorunluluğunu toplumsal birliktelik gerekçesiyle savunanlar, konuyla ilgili bazı alt gerekçeler ortaya koymuştur. Bu alt gerekçelerden birisi, dersin zorunlu olmaması durumunda dersi seçen ve seçmeyenler arasında bir ayrışma gerçekleşeceği; bunun da toplumsal anlamda zararlara yol açacağı fikrine dayanmaktadır. Bu gerekçeye göre ilgili husus, dersin zorunlu olmadığı 1982 öncesi dönemde örnekleri bolca bulunabilecek uygunsuz bir durumdur. Dolayısıyla ders, zorunlu olmaya devam etmelidir.³² 2003-2006 döneminde gazetelerdeki din kültürü ve ahlak bilgisi tartışmalarını inceleyen bir araştırmanın bulgularına göre de dersin zorunluluğunu savunanlar, toplumsal karışıklıkların önüne geçme alt gerekçesine dayanarak zorunlu statünün devam etmesi gerektiğini belirtmiştir.³³

Konuyla ilgili bir diğer alt gerekçe, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin toplumdaki farklı inanç gruplarının ortak bir anlayış geliştirmesini sağlamaya hizmet ettiği fikrine dayanmaktadır. Ülkemizin zorunlu din öğretimi sürecini değerlendiren bir çalışmaya göre, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin bu statüsü aynen devam etmelidir. Zira kültürel bir bilgilen-dirmeyi esas alan bu dersin zorunlu olarak okutulması, toplumdaki farklı

Temelleri Sempozyumu, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları 2009), 139; Yürük, "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü İle İlgili Tartışma ve Öneriler", 252.

²⁹ Abdurrahman Eren, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi* (İstanbul: MÜSİAD Yayınları 2011), 70.

³⁰ Tok, "Türkiye'de Siyasal Partilerin Eğitim Söylemleri", 296-297.

³¹ Keskin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi", 235.

³² Mevlüt Uyanık, "Okullarda İsteğe Bağlı Din Öğretimi Tartışmasına Felsefi Bir Katkı", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2009), s.388-390; Benzer bir görüş için bkz. Aşkoğlu - Genç, "Yeni Anayasa Tartışmaları", 19.

³³ Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi*(2003-2006), s.96.

inanç gruplarının birbirini doğru anlamasına imkân verecek önemli bir kazanımdır.³⁴

2. DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ “SEÇMELİ OLMALI” GÖRÜŞÜ

Ülkemizde 2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsü ile ilgili tartışmalarda savunulan ikinci görüş, dersin seçmeli olması yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre, dersin zorunlu olması demokratik ilkelere aykırıdır ve inançla ilgili bir dersin zorunlu tutulması; bireylerin seçme hürriyetini ihlal etmektedir. Dolayısıyla din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin seçmeli olması, demokratik ilkelere daha uygundur.

Bir sivil toplum kuruluşu olan Eğitim Reformu Girişimi (ERG), Türkiye’de din eğitimine dair hazırladığı raporda; din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin Anayasada zorunlu olarak yer almasının medeni haklar açısından yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Bu raporda savunulan görüşe göre ders, seçmeli yapılmalıdır. Bu durumda dersin statüsü, demokratik değerler açısından daha uygun bir pozisyona kavuşacaktır.³⁵

Dersin seçmeli olmasını savunanlar, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin demokratik değerlere aykırılık taşıyan bir baskı unsuru olduğuna dair fikirlerini desteklemek için bazı alt gerekçeler de ileri sürmüşlerdir. Bu alt gerekçelerden birisini destekleyen bir çalışmaya göre 1961 Anayasasının isteğe bağlı din dersi anlayışı, demokratik değerlere daha uygundur. Dolayısıyla 1961 Anayasasındaki isteğe bağlı din dersi anlayışına dönülerek din kültürü ve ahlak bilgisi dersi seçmeli olmalıdır. Zira bu anlayış, konuyla ilgili tecrübe edilmiş önemli bir kazanımdır.³⁶ Türkiye Barolar Birliği de 2007’de yayımladığı anayasa taslağında konuyla ilgili olarak, 1961 Anayasa-

³⁴ Mehmet Günaydın, “Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-Haziran 2011), 194 ve 197.

³⁵ Aytuğ Şaşmaz vd., *Türkiye’de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci* (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2011), 22-23; Benzer görüşler için bkz. Berke Özenç, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü: Başörtüsü, Zorunlu Din Dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 147; Yasin Aktay vd., *Türkiye’de Ortak Bir Kimlik Olarak Ötekilik* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2010), 261-262; Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi*(2003-2006), 101, 104 ve 106-107; Demirel, *Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik*, 78- 80; Kerem Altıparmak, *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması: İzleme Raporu* (Ankara: İnsan Hakları Ortak Platformu, 2013), 17; Ziya Meral, *Türkiye’de Zorunlu Din Eğitimi: Ders Kitaplarına Yönelik İnceleme ve Değerlendirme* (ABD Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu, 2015), 21-22; “Zorunlu Din Dersleri Hakkında Öğretmenler Ne Düşünüyor?”, 64.

³⁶ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku* (Ankara: İmge Kitabevi,2002), 367.

sındaki duruma dönüş yapılması alt gerekçesini savunmuş ve dersin seçmeli olmasına dair bir madde teklif etmiştir.³⁷

2011 yılında Meclis Anayasa komisyonu tarafından hazırlanan anayasa taslağında da din kültürü ve ahlak bilgisi dersi 'seçmeli' olarak yer almıştır. Taslağın konuyla ilgili maddesine, Ak Parti ve MHP muhalefet şerhi koyarak dersin zorunlu olmasını talep etmiştir. Komisyonun diğer iki partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) ise, dersin seçmeli olmasını savunmuştur. Söz konusu taslakta CHP ve BDP, derse dair görüşlerinde, 1961 Anayasasının seçmeli din dersi anlayışına dönülmesi alt gerekçesine vurgu yapmışlardır.³⁸

Dersin seçmeli olmasıyla ilgili bir diğer alt gerekçe, içerik olarak bütün dinler ve inanışlar hakkında nesnel olmayan bir din dersinin; farklı düşüncedeki ebeveynlerin değer dünyasıyla çatışacağı ve böyle bir dersin zorunlu olamayacağı fikrine dayanmaktadır. Bu alt gerekçe, AİHM'in ülkemizdeki din kültürü ve ahlak bilgisi dersine yönelik bakış açısını merkeze almaktadır. Ak Parti'nin 2007 yılında hazırlattığı anayasa taslağında din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, zorunlu ve seçmeli olarak iki alternatif madde halinde ortaya konulmuştur. Dersin seçmeli olmasıyla ilgili maddede, ebeveynin dini ve felsefi inançlarına göre bir din eğitimi yapılması alt gerekçesi vurgulanarak; seçmeli din dersi savunulmuştur.³⁹

Dersin seçmeli olmasıyla ilgili bir diğer alt gerekçe, Alevilik bağlamında ortaya konulmuştur. Bu gerekçeye göre Alevilik, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin içeriğinde Alevilerin istediği biçimde yer almamaktadır. Dolayısıyla dersin mevcut haliyle zorunlu kılınması, Alevilere baskı oluşturacağı için ders seçmeli olmalıdır. Alevilerin bu derse ilişkin algılarını Erzincan ili örnekleminde inceleyen bir araştırmaya göre, katılımcıların %70'i dersin seçmeli olmasını talep etmiştir. Araştırma kapsamında ifade edilen görüşlerin bütününe bakıldığında dersin seçmeli olması görüşü, Alevi inancının ders kapsamında doğru ve yeterli biçimde yer almaması alt gerekçesine dayandırılmıştır.⁴⁰ Benzer yaklaşımlar, Alevi Çalıştaylarında da savunulmuştur.⁴¹

³⁷ Türkiye Barolar Birliği(TBB), *Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2007), 71.

³⁸ *Türkiye Büyük Millet Meclisi Anayasa Uzlaşma Komisyonu Anayasa Taslak Metni*, 7.

³⁹ Fazıl Hüsnü Erdem - Yunus Heper, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasaları ve Anayasa Önerileri: Madde Karşılaştırmalı* (Ankara: SETA Yayınları, 2011), 106.

⁴⁰ Taştekin - İnan, *Alevi Gözüyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, 48-54,193 ve 200.

⁴¹ 4. *Alevi Çalıştayı*, 95; Benzer görüşler için bkz. Nurullah Bora, *Çoğulculuk Açısından Alevilere Göre Din Eğitimi ve Öğretimi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 72-74; İlhami Ünal, *Alevilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinden Beklentileri*(Ankara Örneği), (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 87.

3. DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ “ÖRGÜN EĞİTİMDE HİÇ YER ALMAMALI” GÖRÜŞÜ

Ülkemizde 2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsü ile ilgili tartışmalarda savunulan üçüncü görüş, dersin örgün eğitimde hiçbir şekilde yer almaması yönündedir. Bu görüşün gerekçeleri arasında din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması gerektiği, bu eğitimin bir vicdan meselesi olduğu, dersin laikliğe, Atatürkçülüğe, temel insan haklarına ve çocukların bilişsel gelişimine aykırılığı gibi hususlar sayılmıştır.

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin örgün eğitimde yer almamasına dair ilk gerekçe, din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması fikrine dayanmaktadır. Buna göre devlet, din eğitiminde aktör veya taraf olmamalıdır. Bireyler din eğitimini, kendi istekleri doğrultusunda belirlediği sivil toplum kuruluşlarından almalıdır. Din ve vicdan özgürlüğünü ele alan bir çalışmada, okullarda hiçbir şekilde din dersinin yer almaması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu yaklaşıma göre devlet, din eğitimi ve öğretiminde aktör değildir. Din eğitimi, sivil toplum kuruluşlarına bırakılması gereken bir konudur.⁴² Türkiye’deki ateist çevrelerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine ilişkin görüşlerini inceleyen bir araştırmaya göre bu çevreler, dersin örgün eğitimde yer almaması gerektiğini savunmakta ve fikirlerine bir gerekçe olarak da; din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması düşüncesini ileri sürmektedirler.⁴³

Dersin örgün eğitimde yer almamasına dair ikinci gerekçe, bu dersin laikliğe aykırı olduğu fikrine dayanmaktadır. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinden muaf olma meselesini değerlendiren bir çalışmada bu dersin laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle, örgün eğitimden tamamen kaldırılması fikri üzerinde durulmuştur.⁴⁴ Konuyla ilgili olarak basında Alevilikle ilgili çıkan

⁴² Bilal Sambur, “Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi” *Liberal Düşünce* 17/66 (2012), 97-98.

⁴³ Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri*, 96-97; Benzer görüşler için bkz. Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği (TÜSİAD), *Yeni Anayasa Yuvarlak Masa Toplantıları Dizisi: Yeni Anayasamızın Beş Temel Boyutu* (TÜSİAD: İstanbul, 2011), 25-26; Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık: Muhafazakarlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 399.

⁴⁴ Özge Demir, *Laiklik İlkesi Bağlamında Türkiye’de Zorunlu Din Dersi ve Muafiyet Sistemi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 126; Benzer görüşler için bkz. Recep Kaymakcan, “Alevilik Üzerinden Din Dersini Tartışmak”, *Dem Dergi* 2/6 (Mart-Ağustos 2009), 66-71; Ebru Uzpeder - Sevgi Özçelik - Emel Kurma, *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*, (İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 2010), 36; Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi* (2003-2006), 40-41, 57 ve 66; Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri*, 90-91.

yazılara dayanan bir araştırmada, dersin örgün eğitimden tamamen kaldırılması gerektiği fikri; dersin laikliğe aykırı olduğu düşüncesine dayandırılmıştır.⁴⁵ Halkların Demokratik Partisi (HDP) de parti programında, dersin laikliğe aykırı olduğunu savunarak; örgün eğitimden tamamen kaldırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶

Dersin örgün eğitimde yer almamasına dair üçüncü gerekçe, din eğitiminin bireylerin tercihine bırakılması gereken vicdani bir mesele olduğu fikrine dayanmaktadır. Konuyla ilgili raporunda Eğitim-Sen, demokratik toplumlarda din eğitiminin bireylerin tercihine bırakılması gerektiğini savunmaktadır. Raporda, Türkiye nüfusunun çoğunluğu Müslüman olsa bile din eğitiminin bir vicdan meselesi olduğu fikri üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu gerekçeyle, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin örgün eğitimden kaldırılması gerektiği düşüncesi vurgulanmaktadır.⁴⁷

Dersin örgün eğitimde yer almaması gerektiğine dair dördüncü gerekçe, bu dersin Atatürkçülüğe aykırı olduğu fikrine dayanmaktadır. 2003-2006 arası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersiyle ilgili gazetelerdeki tartışmaların incelendiği bir araştırmada, dersin örgün eğitimden tamamen kaldırılması yönündeki görüşün; Atatürkçülüğe aykırılık gerekçesine dayandırıldığı tespit edilmiştir.⁴⁸

Dersin örgün eğitimde yer almaması gerektiğine dair beşinci gerekçe, bu dersin temel insan haklarına aykırı olduğu fikrine dayanmaktadır. Türkiye'deki ateist çevrelerin derse ilişkin görüşlerini inceleyen bir araştırmaya göre bu çevreler, dersin örgün eğitimde yer almaması gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncelerine bir gerekçe olarak da, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin bizzat zorunlu bir ders olarak okullarda yer almasının; insan hak ve özgürlüklerine aykırı olduğu fikrini öne sürmektedirler. Zira onlara göre, herkesin kendi iç dünyasını ilgilendiren inançla ilgili bir dersin zorunlu olması; insan hak ve özgürlüklerine aykırıdır.⁴⁹ Alevi sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenen Alevi Konferansının sonuç metninde ateist çevrelerin yukarıda ifade ettiği bakış açısından yola çıkılarak, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin örgün eğitimden tamamen kaldırılması fikri savunulmuş;

⁴⁵ Demirel, Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik, 85-90.

⁴⁶ HDP, Halkların Demokratik Partisi, "HDP", (Erişim: 15 Mart 2019).

⁴⁷ Erkan Aydoğanoglu, *Eğitimde AKP'nin 10 Yılı* (Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, 2012), 54-57.

⁴⁸ Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi* (2003-2006), s.53.

⁴⁹ Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri*, s.61-66.

buna gerekçe olarak da dersin inanç özgürlüğüne aykırı olduğu ve temel insan haklarını ihlal ettiği düşüncesi üzerinde durulmuştur.⁵⁰

Dersin örgün eğitimde yer almaması gerektiğine dair altıncı gerekçe, bu dersin soyut içeriği nedeniyle çocukların bilişsel gelişimi açısından uygun olmadığı fikrine dayanmaktadır. Din eğitimi pedagojik açıdan değerlendirilen bir çalışmada erken yaştan itibaren alınan din eğitiminin, çocukların bilişsel gelişimi açısından sakıncalı sonuçlar doğurabildiği fikri savunulmuştur. Bu yaklaşıma göre, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde soyut kavramlar yer almaktadır ve bu husus; çocuğun hayal gücü ve özgür düşüncesine engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu ders, örgün eğitimden tamamen kaldırılmalıdır.⁵¹

SONUÇ

2002 sonrası dönemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin örgün eğitimdeki statüsü, üç görüş çerçevesinde tartışılmıştır. Meseleye dair savunulan en yaygın görüş, dersin zorunlu olması gerektiği yönündedir. Bu görüşü savunanlar; dersin bir kültür dersi olduğu, dersin Türkiye’nin din eğitimi tecrübesinin bir sonucu olarak zorunlu kılındığı ve bu dersin toplumsal bütünlüğü sağlanmasında önemli bir etkisi olduğu üzerinde durmuşlardır.

Meseyle ilgili ikinci görüş, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin seçmeli olması gerektiği yönündedir. Bu görüş sahipleri, din eğitimiyle ilgili bir dersin zorunlu olmasının; demokratik ilkelerle ve dolayısıyla insan haklarıyla bağdaşmadığını savunmuşlardır.

Meseyle ilgili üçüncü görüş ise, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin örgün eğitimden tamamen kaldırılması gerektiği yönündedir. Bu görüşü savunanlar; din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması gereken vicdani bir konu olduğunu, bu dersin örgün eğitimde yer almasının laikliğe, Atatürkçülüğe, temel insan haklarına ve çocukların bilişsel gelişimine aykırı bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

⁵⁰ Çağdaş, *Bilimsel ve Laik Bir Eğitim İçin Zorunlu Din Dersine Hayır*, Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF), 2005 akt. Kaymakcan, Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler, *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 25; Benzer görüşler için bkz. Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi*(2003-2006), s.57-58.

⁵¹ Mesude Atay, “Din Eğitiminin Pedagoji ve Çocuk Hakları Açısından Değerlendirilmesi”, *Türkiye’de Zorunlu Din Dersleri: Yurttaşın Devlele Karşılaştığı Yer*, (ed.) Sevgi Özçelik (İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 2015), 40-41; Benzer fikirler için bkz. Şakir Keçeli, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Kaldırılmalıdır”, *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı*, ed. M. Saffet Sankaya vd. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 88-90; Demir, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında*, 151; Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri*, s.103-104.

Dönem içerisinde konuyla ilgili gerçekleştirilen tartışmalara bir bütün olarak bakıldığında, dersin statüsüne dair savunulan zorunluluk fikrinin; ülkemizin koşulları ve din eğitimi tecrübesi açısından daha uygun olduğu görülmektedir. Zira din dersleri, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren farklı uygulamalarla gündemde olmuş hassas bir konudur. Bu farklı uygulamaların sonuçları çok yönlü olarak değerlendirilmiş, bu bağlamda meselenin ilgilileriyle görüşülmüş, bilimsel toplantılar yapılmış, raporlar hazırlanmış ve neticede 1982 Anayasasının 24. Maddesiyle bu dersin ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alacağı hükme bağlanmıştır.

Aslında din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin statüsüyle ilgili tartışmalar, Anayasada yer alan ilgili maddenin gereğinin uygulamaya tam olarak yansımamasından kaynaklanmıştır. Çünkü dersi zorunlu kılan Anayasa maddesi, bu dersi din ve ahlakla ilgili kültür edindirme dersi olarak düzenlemekte; bunun dışındaki din eğitimi ve öğretiminin isteğe bağlı bir hak olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Anayasada vurgulanan isteğe bağlı din eğitimi örgün eğitimde, maddenin yürürlüğe girmesinden ancak otuz sene sonra hayata geçirilebilmiştir. Günümüzde örgün eğitimde isteğe bağlı din eğitimi imkânı olduğuna göre din kültürü ve ahlak bilgisi dersi; Anayasadaki yaklaşım, konuyla ilgili tartışmalar ile iç ve dış hukukta verilen mahkeme kararları da göz önüne alınarak gerekli program geliştirme süreçleriyle birlikte bir kültür dersi olarak zorunlu statüde verilmeye devam edilmelidir. Bu tutum, dersle ilgili tartışmaları bitirebilecek önemli bir adım olarak gözükmektedir. Ancak gerek kültür dersi olarak okutulan zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, gerekse seçmeli olarak okutulan din eğitimi dersleri; Anayasanın da gereği olarak ilkokul 1. sınıftan itibaren ilk ve orta öğretim programlarında yer almalıdır.

Dersin seçmeli olması veya örgün eğitimden tamamen kaldırılması yönündeki görüşlerin gerekçelerini değerlendirmek gerekirse, bu gerekçelerin bir kısmı yukarıda ifade ettiğimiz düzenlemeyle birlikte ortadan kalkmış olacaktır. Zira içeriği farklı dinler, inanışlar ve ahlak anlayışlarıyla ilgili nesnel bir içeriğe kavuşacak din kültürü ve ahlak bilgisi dersi; insan hakları, demokratik ilkeler ve bireylerin vicdani seçimleri açısından yapılan itirazlara muhatap olmayarak bir kültür dersi formuna kavuşacaktır. Zaten dersle ilgili iç ve dış hukuktaki davalarda da, dersin statüsünden ziyade içeriğine

itiraz edilmiştir. Bu davalarda verilen kararlarda, içerik olarak nesnel olan bir din dersinin zorunlu kılınabileceği vurgulanmıştır.⁵²

Din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılmasına dayanan gerekçe de bu çerçevede düşünülmelidir. Çünkü içeriği bireylere nesnel bir din kültürü aktarımı haline getirilen din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, herhangi bir dinin müntesiplerine değil tüm vatandaşlara yönelik bir ders olacaktır. Ayrıca günümüzde isteğe bağlı din eğitiminin seçmeli din dersleriyle hayata geçirilmesiyle, din eğitiminin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması gibi bir gerekçeyle; din kültürü ve ahlak bilgisi dersini örgün eğitimden kaldırmayı savunmanın bir geçerliliği kalmamıştır. Zira bu dersin içeriği nesnel hale getirildiğinde ders, bir kültür dersi haline gelmiş olacaktır. Daha fazla din eğitimi almak isteyenler için de seçmeli din dersleri devreye gireceği için, din eğitimi bütünüyle sivil toplum kuruluşlarına bırakmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Bu durumda sivil toplum kuruluşları, devletin verdiği din eğitimi yanında isteyen vatandaşlar için devletin gözetimi ve denetiminde ayrıca bir imkân olarak faaliyetlerine devam edebilirler.

Dersin, laiklik ve Atatürkçülüğe aykırılık teşkil ettiği yönündeki görüşlerin sağlam dayanaklardan yoksun olduğu görülmektedir. Zira laiklik, tüm inançlara eşit düzeyde yaklaşan bir düşünce biçimidir. Bu durumda içeriği nesnel bir kültür dersi haline gelen din kültürü ve ahlak bilgisi dersi de, laiklikle çelişen bir ders olarak anlaşılacaktır. Ayrıca Atatürk’ün sağlıklı bir din eğitiminin önemine ve bunun okulda verilmesi gerektiğine dair beyanları vardır.⁵³

Son olarak dersin çocukların bilişsel gelişime uygun olmadığı iddiasına dayanan gerekçeyi değerlendirmek gerekirse; bilakis dinle ilgili konular, çocukların erken yaşlardan itibaren merak ettiği varoluşsal meselelerdir. Bu husus, dünyada ve ülkemizde çocukluk dönemi dinî gelişimle ilgili yapılan birçok araştırmanın sonuçlarına dayanan bilimsel bir gerçekliktir.⁵⁴ Dolayısıyla

⁵² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Zengin, “AİHM’İN Hasan ve Eylem Zengin-Türkiye Kararının Değerlendirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2011), 41-67.

⁵³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Halis Ayhan, “Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Genel Bakış: Atatürk’ün İslam Dini ve Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2(2000), 5-27.

⁵⁴ Konuyla ilgili yapılan araştırmalar için bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi(7-12 Yaş)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987); Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990); Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda(5-6 Yaş) Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994); Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2004).

sıyla pedagojik ilkelere uygun olarak verilecek din kültürü ve ahlak öğretimi, çocukların bilişsel gelişimine olumlu katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Ak Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı. Ankara, 2002.
- Akşit, Bahattin vd.. Türkiye’de Dindarlık : Muhafazakarlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Aktay, Yasin vd. Türkiye’de Ortak Bir Kimlik Olarak Ötekilik. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2010.
- Akyüz, İsmail. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Din Politikaları(Recep Tayyip Erdoğan Dönemi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Altıntaş, Muhammed Esat. Ateist Çevrelere Göre Z/Sorunlu Din Dersleri. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2019.
- Altıparmak, Kerem. Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması: İzleme Raporu. Ankara: İnsan Hakları Ortak Platformu, 2013.
- Arslan, Z. Şeyma. “Röportaj, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kurulması ve Din Öğretiminin Okullarda Verilmesi Cumhuriyet’in Önemli Kazanımlarıdır.”. Dem Dergi 1/2 (Ekim, Kasım, Aralık 2007). 30-35.
- Arslan, Z. Şeyma - Ocakoğlu, Ömer Faruk. “Röportaj, Prof. Dr. İsmail Kara: Türkiye’de Din Eğitimi Yoktur Diyen Bir Tartışma Başlatmamız Lazım”. DEM Dergi 1/2 (Ekim, Kasım, Aralık 2007). 42-49.
- Arslantürk, Zeki. Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 5. Basım, 2001.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar - Genç, M. Fatih. “Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2012). 7-20.
- Aşlamacı, İbrahim. “Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında Ak Parti’nin 15 Yılı”. Ak Parti’nin 15 Yılı: Toplum, (ed.) İsmail Çağlar - Ali Aslan. 181-209. İstanbul: SETA Yayınları, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi”. Hikmet Yurdu, 6/12 (2013), 267-282.
- Atay, Mesude. “Din Eğitiminin Pedagoji ve Çocuk Hakları Açısından Değerlendirilmesi”. Türkiye’de Zorunlu Din Dersleri: Yurttaşın Devletle Karşılaştığı Yer. (ed.) Sevgi Özçelik.33-43. İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 2015.
- Aydanoğlu, Erkan. Eğitimde AKP’nin 10 Yılı, Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Aydın, Muhammed Şevki. Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. “Din Eğitim ve Öğretimi: 21. Yüzyılda Beklentiler”. 21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi. (ed.) Orhan Oğuz vd.. 227-254. İstanbul: DEM Yayınları, 2.Basım, 2004.
- Ayhan, Halis. “Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimine Genel Bakış: Atatürk’ün İslam Dini ve Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2 (2000). 5-27.
- Ayhan, Halis. Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

- Birsen, Hasan. Adalet ve Kalkınma Partisi Hükümetleri Dönemi Din Eğitimi Uygulamaları(2002-2018). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bora, Nurullah. Çoğulculuk Açısından Alevilere Göre Din Eğitimi ve Öğretimi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çağdaş, Bilimsel ve Laik Bir Eğitim İçin Zorunlu Din Dersine Hayır. Alevi Bektaşî Federasyonu(ABF), 2005 akt. Kaymakcan, Recep. “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”. EKEV Akademi Dergisi 10/27 (2006), 21-36.
- Demir, Özge. Laiklik İlkesi Bağlamında Türkiye’de Zorunlu Din Dersi ve Muafiyet Sistemi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demirel, Ayşe. Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik Meselesinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (2000 Sonrası). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Diler, Ramazan. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi (2003-2006). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Eğitimciler Birliği Sendikası(Eğitim-Bir-Sen), Gecikmiş Bir Reform: Müfredatın Demokratikleşmesi. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2017.
- Ensar Vakfı, 4+4+4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasada Dini Kurumlar Din Eğitimi ve Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2012.
- Erdem, Fazıl Hüsnü - Heper, Yunus. Türkiye Cumhuriyeti Anayasaları ve Anayasa Önerileri: Madde Karşılaştırmalı. Ankara: SETA Yayınları, 2011.
- Eren, Abdurrahman. Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi. İstanbul: MÜSİAD Yayınları 2011.
- Genç, Özge vd. Eğitimde Çoğulculuk ve İnanç Özgürlüğü: Yetişkinlerin ve Çocukların Gözünden Okullarda Din Dersleri ve Dinin Görünümleri. İstanbul: PO-DEM Yayınları, 2017.
- Gümüšoğlu, Dursun. “Alevilerin Örgün Eğitimi”. Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı. (ed.) M. Saffet Sarıkaya vd. 79-82. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Günaydın, Mehmet. “Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/17 (Ocak-Haziran 2011).163-203.
- HDP, Halkların Demokratik Partisi. “HDP”. Erişim 15 Mart 2019. <https://www.hdp.org.tr/tr/parti/parti-programi/8>
- Kaboğlu, İbrahim Ö. Özgürlükler Hukuku. Ankara: İmge Kitabevi, 6. Basım, 2002.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayıncılık, 17. Basım, 2007.
- Karatepe, Şükrü. Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler. İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2008.
- Kaymakcan, Recep. “Alevilik Üzerinden Din Dersini Tartışmak”. DEM Dergi 2/6 (Mart-Ağustos 2009). 66-71.
- Keçeli, Şakir. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Kaldırılmalıdır”. Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı, (ed.) M. Saffet Sarıkaya vd. 88-98 (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009).

- Keskin, Yakup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve DKAB Derslerinin Zorunluluğu(Samsun Örneği)". Milli Eğitim 203 (2014), 225-249.
- Keskiner, Emine. "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38/1 (2010), 5-24.
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme". Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu. 124-143. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları 2009.
- Konuk, Yurdagül. Okul Öncesi Çocuklarda(5-6 Yaş) Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Kutlu, Sönmez. "Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Öğretimi Mümkün mü?". Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı. (ed.) M. Saffet Sarıkaya vd.99-112. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Meral, Ziya. Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi: Ders Kitaplarına Yönelik İnceleme ve Değerlendirme. ABD Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu, 2015.
- Metin, Yüksel. "Zorunlu Din Dersi Sorunu ve Çözüm Önerilerinin Değerlendirilmesi". Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı, (ed.) M. Saffet Sarıkaya vd. 163-186. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Okçu, Davut. "Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu". Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi: Küreselleşme Sürecinde Eğitim Sorunlarının Felsefi Boyutu. (ed.) Halil Rahman Acar. 215-226. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2009.
- Okulda Din Eğitimi ve Öğretimi: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Durum Değerlendirmesi Çalıştayı, (ed.) Recep Kılıç. Ankara: Ankara Merkez İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 2009.
- Onat, Hasan. "Din Alanında Doğru Bilgi Sahibi Olmanın Gerekliliği ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". Eğitime Bakış 1/4 (Ekim, Kasım, Aralık 2005).15-20.
- Önder, Mustafa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Temelleri Üzerine". Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2013), 24-40.
- Özenç, Berke. "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 66/2 (2008). 191-226.
- Özenç, Berke. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü: Başörtüsü, Zorunlu Din Dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Özeri, Zeynep Nezahat. Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Sambur, Bilal. "Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi". Liberal Düşünce 17/66 (2012), 93-102.
- Selçuk, Mualla. Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.
- Süt, Abdulnasır. "İnanç Hürriyeti Açısından Zorunlu Din Dersi". Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu, (ed.) Mehmet Yazıcı. 141-155. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Şaşmaz, Aytuğ vd.. Türkiye'de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2011.

- Tarhan, Metin. “Alevi Bektaşî Toplumunun Hukuki Niteliği”. I. Uluslararası Hacı Bektaşî Veli Sempozyumu, (ed.) Osman Eğri vd.2/766-771. Çorum: Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2010.
- Taştekin, Osman - İnan, Mesut. Alevi Gözüyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi: (Erzincan Örneği). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. “Türkiye Büyük Millet Meclisi”. Erişim 14 Mart 2019. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_sd.birlesim_baslangic?P4=15625&P5=B&PAGE1=50&PAGE2=&web_user_id=17452242.
- TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. “Türkiye Büyük Millet Meclisi”. Erişim 14 Mart 2019. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_sd.birlesim_baslangic?P4=11865&P5=B&PAGE1=26&PAGE2=&web_user_id=17452242.
- TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. “Türkiye Büyük Millet Meclisi”. Erişim 14 Mart 2019. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_sd.birlesim_baslangic?P4=23029&P5=H&PAGE1=109&PAGE2=&web_user_id=17452455.
- T.C. Devlet Bakanlığı. 4. Alevi Çalıştay. Ankara, 2009.
- Tok, Türkay Nuri. “Türkiye’de Siyasal Partilerin Eğitim Söylemleri ve Siyasaları”. Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi. 18/2 (2012), 273-312.
- Tosun, Cemal. “Türkiye Cumhuriyeti’nin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi”. Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı, (ed.) İkrâm Çınar - Hakan Atılğan.142-161. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Turan, İbrahim. Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Türkiye Barolar Birliği. Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Anayasa Uzlaşma Komisyonu Anayasa Taslak Metni. Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği (TÜSİAD). Yeni Anayasa Yuvarlak Masa Toplantıları Dizisi: Yeni Anayasanın Beş Temel Boyutu. TÜSİAD: İstanbul, 2011).
- Uyanık, Mevlüt. “Okullarda İsteğe Bağlı Din Öğretimi Tartışmasına Felsefi Bir Katkı”. Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi. (ed.) Recep Kaymakcan vd. 379-399. İstanbul: DEM Yayınları, 2009.
- Uzpeder, Ebru vd.. Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri. İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 2010.
- Ünal, İlhami. Alevilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinden Beklentileri (Ankara Örneği). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yavuz, Kerim. Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- “Yeni Anayasa Taslağı ve Türkiye’de Din Eğitimi Meselesi Hakkında Ensar Vakfı’nın Görüşü”. Dem Dergi 1/2 (Ekim, Kasım, Aralık 2007), 50-52.
- Yıldız, İlhan. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu Mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli Mi Olmalı?”. TÜBAV Bilim Dergisi 2/2 (2009), 243-256.

- Yürük, Tuğrul. "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü İle İlgili Tartışma ve Öneriler". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/1 (2011), 239-254.
- Zengin, Mahmut. Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Zengin, Mehmet Ali. "AİHM'İN Hasan ve Eylem Zengin-Türkiye Kararının Değerlendirilmesi", Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 19/2 (2011), 41-67.
- "Zorunlu Din Dersleri Hakkında Öğretmenler Ne Düşünüyor?". Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK'lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü. (ed.) Sevgi Özçelik.63-75. İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2016.

Kur'ân ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı
Jahiliya Arabs' Faith in God According to the Qur'an and Hadith

MUHAMMET ALİ ASAR

Dr., Çankırı/Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Çankırı/Türkiye
Dr., Çankırı/Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Çankırı/Turkey

muhammetali.asar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül 2019 / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Asar, Muhammet Ali. "Kur'ân ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/1 (Mayıs/May 2020): 119-134.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet*

Makalede cahiliye dönemindeki Arapların Allah inancı Kur'ân'ı Kerim ayetleri ve hadis rivayetleri çerçevesinde resmedilmiştir. Cahiliye dönemi ile İslam'ın ilk muhatapları olan Mekkeli Arapların, Hz. Peygamberin risaletinin hemen öncesi yaşadıkları hayat ve sahip oldukları inanç kastedilmiş, Hicaz yarımadasında yaşayan Yahudi ve Hristiyanların o dönemdeki Allah inançlarından bahsedilmemiştir. Arapların bu dönemde Allah'ı tanıyıp tanımadıkları, isim, sıfat ve filleri ile ona inanıp inanmadıkları ve günlük yaşantılarında Allah inancının etkisi/etkisizliği ele alınmıştır. Bu dönemde Allah inancı denildiğinde akla gelecek ilk unsur hiç şüphesiz putlardır. Bu minvalde puta tapıcılık ile Allah inancı arasındaki ilişki tüm boyutlarıyla ortaya konmuştur. Puta tapıcılıkla tevhid inancının ortaya koyduğu Allah tasavvurunun nasıl değişip, dönüştüğü; müşrikler tarafından yüce bir yaratıcı olarak kabul edilen Allah'ın, ulûhiyete dair tüm fonksiyonlarını ilah olarak tasavvur edilen putlara nasıl devrettiği görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Hadis, Cahiliye, Arap, Allah, İnanç.

Abstract

In this article, Jahiliya Arab's faith in God is described in the framework of Quranic verses and hadith narrations. The term of 'Jahiliya period' refers to the way of life and believes of Meccan Arabs lived before the prophecy of the prophet Muhammad. Christians' and Jews' faith in God in this period of time is left beside the point. The main research questions are whether Jahiliya Arabs knew God, they believed in him with his names, attributions and acts or God's faith was effective in their daily life. In this period of time, faith in God was mainly understood as believing in idols. In this framework, the relationship between God's faith and idolatry is analysed in all its aspects. It will be shown that how the monotheistic perception of God was turned into a kind of idolatry through which divine attributions of God, accepted as the holy Creator, was transferred to idols.

Keywords: Quran, Hadith, Jahiliya, Arab, God, Faith.

GİRİŞ

Câhiliye kelimesi, “cehl” kökünden türemiş olup genellikle ilmin zıddı, bilgisizlik anlamına gelir.¹ Râgıb el-İsfahânî, (ö.502/1108) cehlin üç değişik anlamından söz ederek birinci ve asıl manasının “nefsin marifetten mahrum olması”, ikinci manasının “hakikatin zıddına iman”, üçüncü manasının da “bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma” olduğunu söyler.² Câhiliye, özel olarak Arapların İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat telâkkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terimdir.³ İslâm'dan sonra literatüre girmiş bir kelime olan cahiliye, kitap ve sünnette Mekkelilerin İslâm'dan önceki iman, ibadet, ahlak, tavır ve davranışlarını İslam sonrası dönemden tefrik etmek için kullanılmış bir terimdir.

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan “Hadislerde Allah Tasavvuru” adlı doktora tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-arabî, 1996), 11: 129.

² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Adnan Davudî (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1992), 1: 200.

³ Mustafa Fayda, “Cahiliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7: 17.

İslam sonrasında, öncesinden tefrik saikiyle Arapların İslam'dan önceki devrine "Câhiliye" veya "Câhiliye Dönemi/Çağı" denilir.⁴

Câhiliye kelimesinin etimolojik tahlili üzerine bir makale kaleme alan Nafiz Danışman "cehile" fiilinin daha çok "zorbalı, zorba oldu veya zorbalık etti" şeklindeki manasına dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "İslâm öncesi dönemin en belirgin özelliği, barbarlık ve bunun muhtelif şekilleridir. Zulüm, yağmacılık, kız çocuklarını diri diri gömmek, çılgınca yaşamak, gücü ölçüsünde zevk-ü sefa sürmek "câhiliye" döneminin belli başlı özellikleridir. İslam'la ilk şereflenen nesiller de kelimeyi bu manda kullanmışlardır."⁵

Bu minvalde Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Habeş Kralı Necâşî'nin huzurunda yaptığı konuşmada câhiliye kelimesine yüklediği anlam, ilk İslâm neslinin bu kelimeyi nasıl kullandığına dair en dikkat çekici örneklerden birisidir.⁶

Câhiliye tabiri asıl olarak Arapların İslâm öncesi dönemdeki hallerini belirtmekle beraber Hz. Peygamber cahiliyeyi mazide kalmış bir devir gibi telâkki etmemiş, bilakis bunun her an tekrar zuhur edebilecek bir zihniyet yapısı olduğu yönünde ikazda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in bu endişesinin önemini gösteren bazı olaylar da yaşanmıştır. Söz gelimi bir seferinde Ensar ve Muhacir arasında bir münakaşa olmuş her iki taraf hemşerilerine, "Yetişin ey Ensar!" ve "Muhacirler yetişin!" şeklinde çağrıda bulunmuşlardır. Bağrışmaları işiten Hz. Peygamber, "Bu Câhiliye dönemini andıran çağrıda nedir!" şeklinde tepki göstererek iki tarafı sakinleştirmişti.⁷ Bir başka olayda tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'yi annesinin renginden dolayı aşağılayan Ebû Zer el-Gifârî'yi "Anlaşıyor ki sen hâlâ câhiliye düşüncesinden kurtulamamışsın" diyerek ikaz etmiştir.⁸

Câhiliye devrinin, İslâm öncesi devir olarak anlaşılamayacağını, çünkü kelimenin daha çok içinde bulunulan zamanı işaret ettiğini belirten İzutsu, bu terim genel manada İslâmî olana aykırılığı ifade eder demektedir. İlave-ten Allah Resulü'nün ve sahabenin cahiliyeyi mazide kalmış bir dönem olarak görmediklerini; cahiliyenin İslamiyet'le üstüne çizgi çekilmiş, ancak her an yeniden ortaya çıkabilecek bir karakteristiği olduğunu ve Hz. Peygamberin de bu durumu yeni dine tehdit olarak gördüğünü ifade eder.⁹ Ayrıca o, soyla övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızlardan yağmur

⁴ Fayda, "Cahiliye", 7:17.

⁵ Nafiz Danışman, "Câhiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (1956): 192-197.

⁶ Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretün'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dârü'l-cil, 1411), 1: 290.

⁷ Müslim, "Birr ve Sıla", 62

⁸ Buhârî, "İmân", 22

⁹ Toshiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts), 187-207.

ummak, ölenin ardından bağırıp çağırarak yas etmek¹⁰ gibi tutum ve davranışlarla cahiliyenin devam edeceğini vurgular.

Sonuç olarak Câhiliye devri Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle sonlanmış-
tır. Mutlak manada cahiliye dönemi denilince anlaşılan devir, Hz. Muham-
med'in nübüvvetinden hemen önce Arapların puta taptığı, puta tapıcılığın
yaygın olduğu dönemdir. Bazı alim ve mütefekkirler de Câhiliyeyi sadece
Arapların puta tapıcılığına, kan davalarına ve diğer ahlaksızlıklarına mün-
hasır kabul etmenin doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Buna göre câhiliye,
insanların şehvi duygularına, arzu ve isteklerine göre hareket ettikleri, ilahi
emir ve yasaklara başkaldırdıkları; zulüm, istibdat ve istismarın olduğu her
zaman ve mekânda varlığını sürdürmektedir.¹¹

1. KUR'ÂN'DA CÂHİLİYE DÖNEMİNDEKİ ARAPLARIN ALLAH İNANCI

Kureyşliler İslâm'dan önce Allah'ı tanıyor, biliyor ve onu en büyük ilâh olarak kabul ediyorlardı. Ancak onların Allah ile ilgili görüşlerini net bir biçimde öğrenebileceğimiz tatmin edici belgeler elimizde bulunmamaktadır. Onların Allah ile ilgili görüşleri genellikle şiir metinlerinden, bazı rivayetlerden ve Kur'ân ayetlerinden öğrenilebilmektedir. Bazı ilim adamları bu konuda Kur'ân'daki ayetlerden hareket ederek kesin hüküm çıkarma yoluna gitmişlerdir. "Allah" adının, Câhiliye ve İslâm döneminde kullanılan müşterek bir ad olduğuna işaret eden Toshiko Izutsu, "Kur'ân bu kelimeyi kullandığında, Araplar yeni ve yabancı bir isimle karşılaşmamışlardı." demiş, ancak kelimenin Câhiliye dönemindeki kullanılışı ile Kur'ân'daki kullanılışının çok farklı anlamlar içerdiğini, Câhiliye döneminde her Arap kabilesinin mahallî bir nesneyi ilâh kabul ettiğini ve Allah'a şirk koştuklarını bildirmiştir. Izutsu, Arabistan paganizminin düşünce sisteminde Allah kavramının yapısında beş özellik tespit ettiğini söyler. Bu özelliklere göre, 1- Allah, dünyanın yaratıcısıdır. 2- Yağmur verendir. 3- Yemin törenlerine başkanlık edendir. 4- Geçici bir monoteizmin objesidir. 5- Kâbe'nin Rabbidir.¹² Hatta Arapların, Allah'ı Kâbe'nin Rabbi, sahibi ve Mekke'nin Rabbi olarak görmeleri, Câhiliye Arapları hakkındaki temel bilgi kaynaklarından olan Câhiliye şiirlerinde de yer almaktadır.¹³ Şehristânî (ö. 548/1153) de farklı Kur'ân ayetlerinden hareket ederek müşrikleri inanç bakımından üç gruba

¹⁰ Müslim, "Cenâiz", 29

¹¹ Fayda, "Cahiliyye", 7: 19.

¹² Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, 89-95.

¹³ Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, 128-133.

ayırmaktadır.¹⁴ a. Allah'ı ve âhireti inkâr edenler. (Câsiye 45/24). b. Allah'ı kabul etmekle birlikte, âhireti inkâr edenler. (Yâsîn 36/78-79). c. Peygamberleri inkâr edip puta tapanlar.

1.1. Allah'a Ortak Koşmaktadırlar

Kur'ân İslâm öncesi Arap toplumunu müşrik bir toplum olarak nitelemektedir. Müşrik olmanın temel şartı hiç şüphesiz Allah'a inanmış olmaktır. Çünkü müşrik demek, bir şekilde Allah'a inanan fakat bir yandan da ona ortak koşan kişi demektir.¹⁵ Eğer bir kimse ya da bir topluluk Allah'a inanmıyorsa orada zaten şirkten bahsetmenin anlamı yoktur. Ancak Mekke müşriklerinin "Allah" ismi ile O'na inandıkları, fakat ortak koştukları sabittir. Kur'ân onların birçoğunun Allah'a inandığını fakat bu inançlarının şirk koşmak şeklinde olduğunu beyan eder. (Yûsuf 12/106).

1.2. Allah'a Çocuk İsnad Etmektedirler

Allah'ın varlığı ve birliği hakkında tartışma konusu yapan câhiliye Arapları, Allah'a çocuk isnat etmekten de çekinmemişlerdir. (Yûnus 10/68). Melekleri cinsiyet bakımından dişi (Sâffât 37/150) kabul edip onları, Allah'ın kızları olarak görmüşlerdir. (İsrâ 17/40). Hiç bir bilgiye dayanmaksızın sahip oldukları bu inanç onların şefaathçi olduklarını kabul etmelerinden kaynaklıdır. (Necm 53/28). Bu inanca göre meleklerle iyi davranırlarsa onların hoşnutluğunu kazanacak ve Allah'a yakın olacaklardı. Allah'ı dişi olarak kabul ettikleri için doğal olarak melekleri de dişi kabul etmişler ve onların kız olduğunu düşünmüşlerdir. Eğer melekler erkek olsa mutlaka onları görürlerdi. Fakat onları hiç gören olmamıştır.¹⁶ Onlar, tanrının kızları olarak niteledikleri melekleri bazen doğrudan tanrının kendisi olarak düşünmüşler, bu düşünceden dolayı onlara tapıp onları şefaath edici kabul etmişlerdir.¹⁷

1.3. Cinler Allah'ın Akrabalarıdır

Câhiliye Arapları cinleri Allaha yakın varlıklar olarak kabul eder, başlarına gelen herhangi bir olumsuzluktan cinlerin yardımıyla kurtulabileceklerini düşünürlerdi. Onlara göre cinlerin Allah'a yakın olması kendilerini de Allah'a yaklaştırabilirdi. Onlar, Allah ile cinlerin akraba olduğuna inanırlardı. (es-Sâffât 37/158).

¹⁴ Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. M. Seyyid Kılânî (Beyrut: Dârü'l-marife, 1404), 2: 235-236.

¹⁵ Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (B.y: Dârü'l-hidâye, ts), 7: 148.

¹⁶ Murat Sancık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 145-146.

¹⁷ Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, 23.

1.4. Rahmânı İnkâr Ederler

Allah'a ortak koşmakla beraber O'nun varlığını kabul eden Arapların "Rahmân'ı" inkâr ettikleri Kur'ân'da açıkça ifade edilmektedir. (Ra'd 13/5). Ra'd Sûresi'nin otuzuncu âyeti, onların Hudeybiye Antlaşmasındaki¹⁸ tutumlarını göstermektedir. Müşrikler, antlaşma imzalanırken metnin başına yazılan "Bismillâhirrahmânirrahîm" kelimesine Rahmân'ın ne olduğunu bilmediklerini ifade ederek karşı çıkmışlar ve metnin başına "Bismikellâhümme" yazılmasını talep etmişlerdir.¹⁹ Başka bir rivayette ise onların, "Rahmân" ismi ile alâkalı olarak Hz. Peygamber'i "Ya Allah! Ya Rahmân!" şeklinde dua ederken duyduklarında onun hem bir Allah'a kulluğa davet edip hem de Allah ve Rahmân adında iki ayrı varlığa dua etmesine hayret ettikleri belirtilir. Bütün bu nakiller, Câhiliye döneminde Arapların, yüce bir varlık olarak Allah'ı kabul ettiklerini, Rahmânı inkâr ettiklerini göstermektedir.²⁰

1.5. Puta Taparlar

İslâm öncesinde Arapların belli bir puta ya da birden çok puta taptıkları bilinmektedir. Kur'ân bu konuyu defaatle dile getirmekte, putların isimlerini belirtmektedir. (Necm 53/19-20; A'râf7/180). Bununla birlikte onlar, farklı kabilelere ait çok sayıda putun yanında, yüce bir yaratıcının bulunduğu inancını taşımaktadırlar. Kur'ân-ı Kerim, onların "Allah", "Azîz" ve "Alîm" diye adlandırdığı bu Yüce Yaratıcının; kendilerini ve dünyayı yarattığına, güneşi ve ayı belli bir yörüngeye oturttuğuna, yağmuru yağdırdığına inandıklarını belirtir. (Ankebût 29/61, 63; Zuhruf 43/9). Ayrıca onların bu Allah adına yemin ettiklerini, (En'âm6/109; Nahl 16/38) hayatlarının zor ve meşakkatli zamanlarında ona sığındıklarını (En'âm6/40-41)ve onu Beytullahın sahibi kabul ettiklerini (Kureyş106/3) beyan etmektedir.

Zamanla onların hayatında putlar o denli yer işgal etmiştir ki Allah'ın birliğini tamamen unutmuşlar ve Kur'ân, Allah'ın birliğinden bahsedip onları tevhidi tasdik etmeye çağırdığında "İlahları tek bir ilah mı yaptı? Doğrusu bu şaşılacak bir şeydir."(Sad 38/4-5) demişlerdir. Allah'ı bilmelerine rağmen O'nu gerçek hüviyetinden farklı bir şekilde tanımaları, tabiatı ya da hayatlarında cereyan eden her olayda putların Allah'a yardım ettiklerine

¹⁸ Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, trc. Vecdi Akyüz (B.y: Kitabevi Yayınları, ts), 88-97; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1: 271-283.

¹⁹ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dârü taybe, 1999), 6: 120.

²⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiü'l-beyan fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2000), 12: 530-531; Buhârî, "Sulh", 6; "Meğâzi", 45; Müslim, "Cihâd", 90, 92, 93.

inanmaları, tek tanrı inancından uzaklaşp putların desteğiyle kâinatı idare eden bir tanrı inancına sahip olmalarından dolayıdır.

O halde Allah'ı bilip onun varlığına inanan müşrik Araplar niçin putlara tapma ihtiyacı hissediyorlardı? Müşriklerin Allah'a şirk koşma gerekçeleri Kur'an'da tespit edebildiğimiz şu sebeplere dayanmaktadır:

1.5.1. Putlar Allah'a Yaklaştırır

Müşrik Araplar, putların kendilerini Allah'a yaklaştırdığına inanırlar ve bunu dillendirirlerdi. (Zümer 39/3). Câhiliye dönemindeki Arapların hayatında Allah adıyla tanıdıkları ilahın önemli bir yeri yoktu. Kur'an nazil olmaya başladığında Hz. Peygamberin nübüvvetine karşı gelmeleri bunu göstermektedir. Kur'an'ın "Allah" ismini kullandığı ilk zamanlarda müşrikler çok ciddi tepki göstermişlerdi. Bu tepki zamanla yerini uzlaşma arayışına bırakmış ve Kâfirun suresinin nüzul sebebine bu durum şu şekilde yansımıştır: Kureys'in ileri gelenleri Hz. Peygambere gelerek "Bir sene, sen bizim ilahlarımıza ibadet et. Bir yıl da biz senin ilahına ibadet edelim" derler.²¹ Görüldüğü üzere müşrikler, putlarıyla Hz. Peygamberin kulluk etmeye çağırduğu Allah arasında sizin ve bizim ilahımız şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Ancak onlara "Semaları ve arzı kim yarattı? Diye sorsan, Allah derler" kabilindeki ayetler, zorda kalma halinde, fitratlarının gereği olarak ikrar etmek durumunda kaldıklarında Allah'ı hatırladıklarını göstermektedir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren insanlar, görmeye güç yetiremedikleri, duyularıyla hissedemedikleri ve zatını tasavvur edemedikleri Allah ile aralarına şefaathiler koymuşlardır. Cahiliye Arapları da faydalanma ümidiyle, endişe, korku veya menfaat hissiyle, dünyada yaşarken kendilerine bir hayırları dokunacağı düşüncesiyle putlara bağlanmışlardır. Kendilerine uzak bir tanrı olan Allah'ın adeta putları tüm insanlar için tapınma nişaneleri yaptığını düşünmüşler, bu düşünce veya inanışlarından ötürü, Allah'ın insanlardan birini peygamber olarak seçmesini, ona vahiy göndermesini kabul edememişlerdir.

1.5.2. Putlar Aslında Toplumdaki Salih Kişilerdir

Birçok ayet-i kerimeye göre putlar sembolik anlamlar taşırlar. Bu ayetlerde müşriklerin gerçekte cinlere taptıkları, (Sebe 34/41) meleklerle taptıkları, (Zuhuf 43/19) dişi tanrıçaların şahsında aslında şeytana yöneldikleri (Nisâ 4/117-119) belirtilir. Kur'an'ın zikrettiği "Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr" gibi putlar (Nûh 71/23) aslında Arap toplumundaki "salih" ve "muhsin" insanların adlarıdır. Araplar, bu salih kişiler öldükten sonra onların hatıralarını yaşatmak için bu şahısları yücelttiler. Aradan uzun zaman geçip nesille-

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 330.

rin değişmesi sonucunda bu isimlerin nelere delâlet ettiği unutuldu ve doğrudan bunlara tapılmaya başlandı.²²

1.5.3. Putlar Allah Katında Şefaath Edicidir

Câhiliye dönemindeki Arapların inancına göre, Allah ve diğer ilahlar/putlar arasında hiyerarşik bir ilişki vardı. Bu hiyerarşide Allah, en üst noktada, tepede bulunurdu. Tepe noktasında olan Allah, günlük işlerle ilgilenmez, sıradan işlerde ona müracaat edilmezdi. Bunun yerine sıradan meselelerde, normal işlerde Allah'ın yerine alt mertebelerde bulunan putlara müracaat edilirdi.²³ Câhiliye dönemi Araplarını böylesi bir düşünceye yönelten husus, alt tabakadaki ilahların Allah indinde şefaath ettiklerine inanmaları (Yûnus 10/18) ve onların Allah'ı sultan gibi görmelerinden kaynaklıydı. Krala ulaşmak için araçlara ihtiyaç olduğu gibi Allah'a ulaşmak için de aracı ilahların olması gerekiyordu. Ancak alt tabakadaki ilahları hoşnut ederlerse Allah'ın huzurunda yüksek bir mertebeye nail olabilirlerdi.²⁴

1.5.4. Putlar Yardım Edicidir

Müşrikler, putların kendilerine yardımcı olduklarına inanırlardı. Kur'ân'da bu durum şu şekilde ifade edilir. "Allah'tan yüz çevirip de, kendilerine yardım etmeleri için başka ilahlar edindiler. Oysa o ilahlar onlara yardımcı olamazlar, bilakis kendileri o ilahların korumalığını yapmak için nöbet tutarlar." (Yâsîn, 36/74-75). Bu âyet müfessirler tarafından putların dünyada da ahirette de onlara asla yardım edemeyecekleri şeklinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda Begavî (ö.516/1122) "Ahirette görecekları azaptan kendilerini korumaları için putları ilah edindiler. Fakat bu asla olmayacak, putlar böyle bir işe hiçbir zaman güç yetiremeyecekler" der. İbn Abbas'ın da böyle düşündüğünü nakleder.²⁵ Kıyamet gününde bütün mabudlar kendilerine kulluk edenlerle beraber huzur-u ilahiyeye getirilir. Putlardan yardım umanlar o sahte ilahlar için cehennemde nöbet tutacaklardır.²⁶ Müşrikler bu putlardan hiçbir yardımı ne dünyada ne de ahirette alamayacakları gibi, aslında putlar var olabilmek ve varlıklarını devam ettirebilmek için onlara muhtaçtırlar. Eğer müşrikler böylesi bir yanlış inanca tutulmamış olsalardı bu putlar ne var olabilir ne de varlıklarını devam ettirebilirlerdi.²⁷

²² Hişâm b. Muhammed İbn Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, trc. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 48.

²³ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 54.

²⁴ Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliyye*, 112-113.

²⁵ Hüseyin b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. M. Abdullah en-Nemr (Riyad: Dârü taybe, 1997), 7:28.

²⁶ Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübübü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 4: 13.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 593.

Sonuç olarak; Kur'an-ı Kerim Mekkeli müşriklerin İslâm öncesinde Allah'ı bildiklerini açıkça beyan etmektedir. Kureyşliler İslâm'dan önce Allah'ı tanıyor, biliyor ve onu en büyük ilah olarak kabul ediyorlardı. Ancak, Allah bir tek ilah değildi. O'na ulaştıran, O'na ulaşmakta yardımcı olan ikincil ilahlar mevcuttu. Onlara göre Allah gökleri ve yeri yaratandır. (Zümer 39/38). Yeryüzü ve onda mevcut olan her şeyin sahibidir. Yedi göğün ve yüce arşın sahibidir. O, her şeyin hükümrانlığını elinde bulunduran, hiç kimseye muhtaç olmayandır. (Mü'minûn 23/84-89). O, rızkı veren, ölüden diriyi, diriden ölüyü yaratan, her şeyi düzenleyendir. (Yûnus 10/31). O, putların üzerinde ki yüce tanrıdır. O, her şeyi bilen, çok güçlü olandır. (Zuhruf 43/9). O, kendisi adına yemin edilen, (En'âm6/109) tehlike anında sığınılan (En'âm 6/40-41) ve Kâbe'nin Rabbi olandır. (Kureyş 106/3). Bütün bu özelliklerinin yanında yalnız ve yegâne ilah değildir. (Sad 38/4-5). Bu vasıflarıyla tasavvur ettikleri tanrının onların günlük ve ibadet hayatlarında önemli bir yeri yoktur. Onlar ne zaman sıkıntıya düşseler, ne zaman dara girseler o zaman Allah'ı tanıdıklarını itiraf etmektedirler. (Ankebût 29/65-66).

Hayatlarını şekillendiren ilahları ise; Kur'an'ın asnâm, evsân, evliya, erbâb, tâğut, ensâb, şufea gibi isimlerle tanıttığı putlardır. Kendilerini Allah'a yaklaştırdıkları, onlardan güç, şeref ve destek aldıkları, dünyada kendilerine yardım edip, Allah katında muteber şefaatçi olduklarına inandıkları, atalarının onlara taptığı, kendileri arasında sevgi bağı oluşturdukları vb. gerekçelerle putları ilah olarak kabul etmektedirler.

2. HADİS RİVAYETLERİNDE CÂHİLİYE DÖNEMİNDEKİ ARAPLARIN ALLAH İNANCI

Sâmî kavimler genelde tevhid inancına dayalı bir dini benimserler. Aynı şekilde bu kavimlerden biri olan Arapların dinleri de tevhid inancına dayanmaktadır.²⁸ İslam öncesi Arapların sahip olduğu putperestlik inancı dış kaynaklıdır. Araplar başlangıçta yüce bir yaratıcının varlığına inanırlardı. Zamanla bu inançları bozuldu ve Yüce Yaratıcıya ancak araçlar vesilesiyle ulaşabileceklerini düşündüler. Bu amaçla "Esnam", "Evsân", "Ensâb" denilen putlar, heykeller, dikili taşlar vb. temsilleri ilah gibi görmeye, onlara kulluk etmeye başladılar.²⁹ İslâm tarihçileri Amr b. Luhayy'a kadar Kureyşlilerin tevhit inancına sahip olduklarını, Amr'ın Şam'da putperestlikle tanıştığını, dönüşte bu inancı Arap yarımadasına da taşıdığını ve halkı bu inanca davet ettiğini, putlara kurban kesme âdetini de ilk olarak onun icat ettiğini,

²⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 6.

²⁹ Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Miirûcü'z-zeheb ve medâini'l-cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: y.y, 1384/1964), 1: 145-146.

bundan dolayı da cehennemlik olduğunu³⁰ kaydederler. Amr b. Luhay hakkında tarih kaynaklarındaki bilgilerin birçoğu şüpheli ise de Hicaz bölgesine putperestliğin dışarıdan geldiği kesindir.³¹

2.1. Her Kabilenin Putu Vardır

Cahiliye dönemi putperestlik inancında her kabilenin bir putu olup, onun vasıtasıyla yüce varlığa ulaşılmaya çalışılırdı. Putlar genellikle taş, tahta ve madenden yapıp malzemesine göre isim alırlardı. İnsan suretinde olup madenden yapılanlara “sanem”, insan suretinde olup taş veya ağaçtan mamul olanlara “vesen”, şekilsiz olup da sadece tapınmak gayesiyle yapılanlara ise “nusûb” denilirdi. Bazı putların özel isimleri de vardı. Bunlardan üçü Kur’ân’da Lât, Uzzâ ve Menât (Necm 53/19) olarak zikredilmektedir. En kadim put Menât’dı. Onlar bu puta hürmeten çocuklarına “Abdmenât” ve “Zeydmenât” gibi isimler koyarlar, hacdan sonra Menât’ın yanında tıraş olurlar, aksi takdirde haclarının makbul olmayacağına inanırlardı.³² Hz. Peygamber’in İslam’a davetinin Mekke’de başlaması, bu ayetlerin ilk inen ayetlerden (Necm 53/19-20) sayılması, Mekkelilerin Lât ve Uzzâ adına yemin etmeleri, bu putlardan esinlenerek çocuklarına Abduluzzâ, Abdullât ve Abdumenât isimlerini koymaları, Ebû Cehil’in “*Muhammed sizi Lât ve Uzzâ’dan uzaklaştırmayı arzuluyor*”³³ şeklindeki sözleri puta tapıcılığın merkezinin Mekke olduğunu göstermektedir.

İsimleri zikredilen bu meşhur putların dışında her kabilenin birer putu daha vardı. Bu putların en büyüğü kırmızı akik taşından yapılmış, altından bir kolu olan ve insan suretindeki Hübel’di. Hübel, Kâbe’deydi ve önünde farklı fonksiyonlara sahip yedi tane fal oku bulunurdu.³⁴ Kâbe’de İsâf ve Nâile adında iki tane daha büyük put bulunurdu. Bu iki putun hikâyesi şu şekildedir: Cürhüm Kabilesinden İsâf, Yemenli Nâile’ya âşık olur. Nâile, hac yapmak için Mekke’ye gelince İsâf ile Kâbe’ye girerek orada cinsel ilişkide bulunurlar. Bu kötü fiil esnasında ikisi de taşa dönüşür. Mekkeliler, sabah olduğunda ikisini taş olmuş bir şekilde orada bulurlar ve onları ibret için Kâbe’ye dikerler.³⁵ Bir müddet sonra da hac için Kâbe’ye gelenler, onlara

³⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 9.

³¹ Ahmet Güç, “Putperestlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 34: 367.

³² Buhârî, “Ebvâbü’l-umre”, 10; “Hac”, 79; “Tefsîr”, 21; “Menâkıbü’l-ensâr”, 27; Müslim, “Hac”, 260.

³³ Nesâî, “Eymân”, 12.

³⁴ Beğavî, *Meâlimü’l-tenzîl*, 3: 12.

³⁵ Süleyman b. Mûsâ el-Kila’î, *el-İktifâ bimâ tedammenehu min meğâzî Resûlillah ve’s-selâseti’l-hulefâ* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1417), 1: 42.

tapmaya başlar.³⁶ Bu konuda şöyle bir bilgi de mevcuttur. İsâf ve Naile o edepsizliği icra ederken yakalanıp Kâbe önünde taşlanarak öldürülmüş, teşhir edilmeleri için de kabataslak heykelleri yapıp Safa ve Merve tepelelerine konulmuştu. Bu olayın üzerinde uzunca bir zaman geçmiş, bu heykellerin oraya konulma gayesi unutulmuş, haklarında birçok hikâye uydurulmuş ve Amr b. Luhayy'ın bunların mabut olduğunu söylemesi üzerine bunlara tapılmaya başlanmıştır.³⁷

Bir rivayete göre de putlara tapınma ve onları isimlendirme şu şekilde ortaya çıkmıştır. Put adları esasen Nûh kavmindeki iyi insanların adları idi. Bu insanlar ölünce Şeytan onlara vesvese vererek, iyilerin hatırasını yaşatmaları için dikitler dikmelerini ve bu salihlerin isimlerini o dikitelere vermelerini söyledi. Halk şeytana uydu ve söylediklerini gerçekleştirdi. İlk zamanlar kimse bu dikitleri ilah olarak görmüyor onlara tapmıyordu. Ancak daha sonraki nesiller onların hangi gaye ile oraya dikildiğini bilmediğinden onları ilah gibi görmeye başladı. Sonraları da bu dikitlerden "Vedd" Kelb kabilesinin "Suvâ" Huzeyl'in, "Yeûs" Mudar'ın, "Yeûk" da Hemdân'ın ilahı/putu oldu.³⁸

Buraya kadar olan nakillerden anlaşıldığına göre Mekke puta tapıcılığın merkezi konumundadır. Mekke'de birçok put bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Menat, Hübel gibi adeta puta tapıcılığın sembolü olmuş, herkesin saygı duyduğu büyük putlardır. Ayrıca özel isimleri olan çok sayıda put da vardır. Ancak bu isimlerin kaynağı ile ilgili rivayetler muhtelifdir. Bunun yanında her kabilenin irili ufaklı çok sayıda özel putu da vardır.

2.2. Putlar Dışidir

Müşrikler taptıkları putları dışi kabul ederlerdi. (Nisâ 4/117). Mücâhid, Urve ve Taberî'ye göre dışilerden maksat, Lât, Menât ve Uzzâ gibi kendilerine müennes ismi verilen putlardır. Çünkü müşrikler, putlarla ilgili konuşurlarken "filanca kabilenin dışisi" derlerdi. Bazılarına göre bunlar meleklerdir. Çünkü Araplar o günlerde melekleri "Allah'ın kızları" kabul ederdi.³⁹

Bu dönemde bazı ağaçlar ve taşlar yüce varlıkların makamı kabul edilirdi. Yücelik sahibi varlıklar arasında gökyüzünü mekân edinenler ve yıldız şeklinde görünenler de vardı. Bu yüce varlıkların sayısı ve önemi kabileden kabileye değişmekle beraber en önemlileri bütün Arap Yarımadasında muhteremdi. Bunların başında da Allah gelmekteydi. Allah, âlemin yaratıcısı ve

³⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Siretün'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dârü'l-cil, 1411), 1: 82.

³⁷ Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 31.

³⁸ Buhârî, "Tefsîr" 1.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 207-209.

işlerin düzenleyicisi olarak kabul edilir, Lât, Menat, Uzza da Allah'ın kızları olarak bilinirdi. Hübel ise, Mekke'deki en büyük ilahdı.⁴⁰

2.3. Putlar Kâbe'dedir

Arapların önde gelen putları Kâbe'de bulunurdu ve bunların sayısı üç yüz atmış idi. Hz. Peygamber Mekke'ye girince içi putlarla doldurulmuş Kâbe'ye girmeyi arzu etmemiş, Hz. Ömer'den putları Allah'ın evinden çıkarmasını istemiş, böylece putlar Kâbe'den çıkartılmıştır.⁴¹ Câhiliye döneminde Kâbe'de üç yüz atmış tane put olması, her güne ibadet için bir putun gelmesi ile izah edilmiştir. Mina'da yedi putun olma sebebi de ibadet için haftanın yedi gününe bir putun ayrılmasıyla açıklanmıştır. Kâbe'de putların dışında yüz kadar da tağut denilen tapınak vardı ki, müşrik Araplar Kâbe'ye gösterdikleri ihtiramı bu tapınaklara da gösterirlerdi. Her kabilenin kendi putu vardı fakat başka kabilelerin putlarına da hürmet edilirdi. Kabile yer değişikliği yaptığı zaman, kabilenin putu orada sabit kalır ve o, o mekâna yerleşen başka kabilelerin putu olurdu. Oradan ayrılanlar yılda birkaç defa eski putlarını ziyaret ederlerdi.⁴²

2.4. Putlar İçin Kurban Kesilir

Kâbe'deki putlar ve tağutlar için kurban kesilirdi. Kurban etlerinden en büyük payı Allah'a ayırmazlar putlara ayırırlardı. (En'âm 6/136). Bu âdetin Araplara Sâbiülerden geçtiği sanılmaktadır.⁴³ Putlara bağlılıklarını göstermek ve onlara daha yakın olabilmek için, putlar namına kurban keserlerdi. Kurbanlıklar koyun keçi gibi küçükbaş hayvanlardan olabildiği gibi, sığır deve gibi büyükbaş hayvanlardan da olabirdi. Onlar kestikleri kurbanların kanlarını putun üstüne akıtır, etlerini de üstüne koyarlardı. Daha sonra da yırtıcı hayvanların o etleri yemelerini beklerlerdi. Yırtıcı hayvanlar o etleri yemedi, kurban etlerinin kendilerine helal olmadığını düşünürlerdi. Peygamberimiz bu davranışı şiddetle reddetmiş⁴⁴ ve Allah'tan başkası adına kurban kesene Allah'ın lânet ettiğini bildirmiştir.⁴⁵ Ayrıca putların huzu-

⁴⁰ Maxime Rodinson, *Hazreti Muhammed*, trc. Attilâ Tokatlı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 18-19.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 92.

⁴² Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 7-8.

⁴³ Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 136.

⁴⁴ Yusuf el-Kardâvî, *İslam'da Helal ve Haram*, trc. Ramazan Nazlı (İstanbul: Hilal Yayınları, ts), 52-53.

⁴⁵ Müslim, "Edâhî", 43.

runda fal okları çekilip, putlar tavaf edilirdi. Onlara, özel yiyecekler bile ikram edilirdi.⁴⁶

2.5. Hac İbadeti Putlar Merkeze Alınarak Yapılır

Kurban ibadetini putlar için düzenlenen bir bayrama çeviren câhiliye dönemi Arapları hac ibadetinde de Allah'ı unutmuşlar, putları merkeze almışlar ve haccın bütün menasikinde put odaklı tavırlar sergilemişlerdir. Onların ihrama girmeden önce şu şekilde telbiye getirdikleri nakledilmektedir: “Ey Allah'ım bu birdir, eğer tamam olursa. Allah onu tamamlasın, hem de iyi bir şekilde. Eğer sen affedersen Allah'ım tümüyle affedersin. Hangi kul var ki senin mağfiretine ulaşamamış”?⁴⁷ Bu ifadelerde putlara yönelik bir tazim yer almıyor gibi görünse de farklı kaynaklarda rivayet edilen şu telbiyede durum hiç öyle değildir.

ليك اللهم ليك ليك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك

“Buyur Allah'ım buyur! Buyur! Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır. Sen onun ve onun sahip olduklarının da sahibisin.” Görüldüğü üzere onlar Allah'ı biliyor, O'nun yanında daha ufak çaplı tanrılar ediniyor, bu tanrıların sahipliğini de yine Allah'a veriyorlardı.⁴⁸

Cahiliye devrindeki Arapların Allah'a şirk içeren bu telbiyeyi Amr b. Luhayy'dan beri yaptıkları ve buradaki ortakla İsaf veya Hübel putlarını kastettikleri nakledilmektedir.⁴⁹ Onların Allah'ı bir ilâh olarak kabul etmekle birlikte putları ona ortak koştuklarını ve putların da gerçek sahibinin Allah olduğuna inandıklarını Sakif kabilesinin telbiye esnasındaki şu sözleri çok güzel bir şekilde göstermektedir.

ليك اللهم ليك هذه ثقيف قد اتوك و خلفوا او ثانهم وعظموك قد عظموا المال و قد رجوك عزاهم والآت في يديك دانت لك الاصنام تعظيما اليك قد اذعنت بسلامها اليك فاغفر لها فطال ما غفرت

“Ey Allah'ım! Davetine uyuyorum. Bu Sakîf kabilesi putlarını arkalarında bırakarak sana geldiler. Mala tazim gösterdikleri gibi sana da tazim gösterdiler. Onlar, Uzza ve Lât putlarının senin huzurunda olmasını dilediler. Zaten bütün putlar tazimle sana boyun eğmişlerdir. O halde sen affettiğin müddetçe onları affet”.⁵⁰

⁴⁶ Dârimî, “Mukaddime”, 1.

⁴⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-cil, 1412), 1: 251.

⁴⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 6.

⁴⁹ Olgun, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, 181.

⁵⁰ Muharrem Çelebi, *Kutrub: Hayatı, Eserleri ve Kitâbü'l-Ezmine* (Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981), 46.

Câhiliye döneminde Araplar putları tavaf ederek de onlara saygılarını göstermişlerdir. Kutsal olan Kâbe gibi putların da tavaf edilmesi onları da kutsal kabul ettiklerinin tezahürüdür.⁵¹ Ayrıca onlar Kâbe'yi tavaf edecekleri zaman, tavafa Kâbe'nin yanında bulunan İsaf adlı puttan başlayıp, onun önünde istilam ederler, Naile adlı putun yanında onu istilam etmek suretiyle de tavafı bitirirlerdi.⁵² Hac ibadetinin önemli ritüellerinden birisi olan sa'y yapmaya Safa ve Merve tepelerine dikilen iki taşı istilâm ederek başlarlardı.⁵³

Cahiliye Arapları inançta Allah'a putları ortak koştukları gibi en önemli ibadetleri olan hac ve kurban ibadetlerinde de onları Allah'a ortak koştuklarıdır. Onlar kurbanlarını putları adına kesmekte, telbiyeye putları ortak etmekte, tavaf ve sa'yi onları merkeze alarak yapmaktadırlar.

SONUÇ

Kur'ân'da ve hadislerde câhiliye dönemindeki Arapların inançlarının temelini putlar oluşturmaktadır. Kur'an putlardan bahsederken, cahiliye dönemi Araplarının inanç boyutunda onları Allah'ın yanında nasıl konumlandıklarını beyan eder. Rivayetler ise cahiliye dönemi Araplarının daha ziyade gündelik hayatta ve ibadetlerde putlarla olan ilişkisine atıfta bulunur.

Kur'ân ve rivayetlere göre Cahiliye dönemindeki Araplar, Allah'ı tanımakta ve yüce bir varlık olarak görmektedir. Ayrıca O'nu dünyanın yaratıcısı, Kâbe'nin sahibi, Mekke'nin Rabbi olarak kabul etmektedirler. Ancak bu şekilde tanıdıkları, bildikleri Yüce Varlık onların inanç dünyasında, günlük yaşantısında ve ibadet hayatında hiçbir etkiye sahip değildir. Tanındıklarını iddia ettikleri yüce varlık, yücelik sıfatlarına da sahip değildir. Bundan dolayı onun varlığını ve birliğini tartışmışlar, O'na çocuk isnad etmişler, melekleri onun kızları olarak kabul etmişlerdir. O'nun "Allah" olan ismini kabul etmekle birlikte, "Rahman" olan ismini kabul etmemişlerdir. Onların hayatlarını şekillendiren, gündelik yaşantılarını düzenleyen ve ibadet ettikleri tanrılar farklı isimlerle adlandırdıkları putlardır. Cahiliye dönemindeki Araplara göre putlar onları Allah'a yaklaştırır. Onlara güç, şan ve şeref kazandırır. Sıkıntıya düştüklerinde onlara yardım eder. Putlar Allah katında muteber şefaattir. Ayrıca putlar onların atalarının da ilahıdır.

⁵¹ Fr Buhl, "Tavaf", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 12: 65.

⁵² Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-âsâr*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1974), 108.

⁵³ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 197-198.

KAYNAKÇA

- Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi; İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*. Trc. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayrac Yayınları, 1998.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Abdullah en-Nemr. Riyad: Dârü-taybe, 1997.
- Brockelman, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-Sahîh*. Mevsuatü'l-Hadîsi's Şerîf Birleşik Baskı. Riyad: Dârü's-selâm, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Târîhü'l-kebîr*. Thk. Hâşim en-Nedvî. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Buhl, Fr. "Tavaf". *MEB İslam Ansiklopedisi*.12: 65. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Çelebi, Muharrem. *Kutrub: Hayatı, Eserleri ve Kitâbü'l-Ezmine*. Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1981.
- Danuşman, Nafiz. "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (1956):192-197.
- Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü ibn Hazm, 2002.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Mevsû'atu'l-Hadîsi's Şerîf. Birleşik Baskı. Riyad: Dârü's-Selâm, 2000.
- Ezrâkî, Muhammed b. Ahmed. *Ahbâru Mekke vemâ cæ fihâ mine'l-âsâr*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1974.
- Fayda, Mustafa. "Cahiliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Hâkim, Ebû Abdilâh Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrekele's-sahîhayn*. Thk. H. Demirdaş Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1980.
- Hamîdullah, Muhammed. *H. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. Trc. Vecdi Akyüz. B.y: Kitabevi Yayınları, ts.
- Hâzin, Alâaddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-menzîl*. Thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.
- Izutsu, Toshiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Birleşik Baskı. Ürdün: Beytül-efkârî'd-düveliyye, Ürdün, 2005.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah b. Bâz. Kahire: Dârü'l-hadis, 2004.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Siretün'n-nebeviyye*. Thk. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1411.

- İbn Kelbî, Hişsam b. Muhammed. *Kitâbü'lesnâm*. Trc. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. Riyad: Dârü taybe, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Mevsû'atu'l-Hadîsi'sh Şerîf-Birleşik Baskı. Riyad: Darü's-selâm, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1996.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- Kardâvî, Yusuf el- Kardâvî. *İslam'da Helal ve Haram*. Trc. Ramazan Nazlı. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Kilâî, Süleyman b. Musa. *el-İktifâ bimâ tedammenehu min meğâzî Resulillah ve's-selâseti'l-hulefâ*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1417/1996.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve medâini'l-cevher*. Thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Y.y, 1384/1964.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Mevsû'atu'l-Hadîsi'sh Şerîf-Birleşik Baskı. Riyad: Darü's-selâm, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim ibni'l-Haccâc*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1392/1972.
- Olgun, Tahîr. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Özcanoglu, Muzaffer. "Adî b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 382. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Rodinson, Maxime. *Hazreti Muhammed*. Trc. Attilâ Tokatlı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dârü'l-marife, 1404.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Camiü'l-Beyan fi te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407.
- Zebîdî, Muhammed Murteza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. B.y: Dârü'l-Hidâye, ts.

Mehmed Vehbi Efendi'nin Kader Anlayışı
Mehmed Vehbi Efendi's Views on Predestination

İBRAHİM BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana-
bilim Dalı, Tokat/Türkiye
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, De-
partment of Kalam, Tokat/Türkiye

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Bayram, İbrahim. "Mehmed Vehbi Efendi'nin Kader Anlayışı". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/1 (Mayıs/May 2020): 135-172.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden biri olan Mehmed Vehbi Efendi, daha çok tefsiriyle adını duyurmuşsa da, akaid sahasında da telifte bulunmuştur. Onun eserlerinde görüş bildirdiği konulardan biri de kaza ve kader meselesi olmuştur. Bu doğrultuda o, kulun iradesi, kudreti, kesbi, fiilinin oluşumu, teklif-i mâ lâ yutâk, ecel, kaza ve kader inancının müdafaası gibi konularda fikir beyan etmiştir. İnsanın iradesinde mecbur olmadığı tezine ağırlık verdiği için Cebriyye mezhebi ni hedef almış, beşeri fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için de Mu'tezile fırkasına eleştiriler yöneltmiştir. Kul fiilinde etkin bir güce ulaşmayan irade ve kudret anlayışını nispet ettiği Eş'ariyye mezhebinin yaklaşımını da doğru bulmamış, ancak bu görüşe, diğer iki mezhebin düşüncesine yaptığı kadar bir eleştiri getirmemiştir. Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen, görüşlerini bu ekolün yaklaşımını teyit etme şeklinde değil, doğru olduğuna inandığı fikirler suretinde ortaya koymuştur. Bu manada kaza ve kader kavramlarının tanımlarında olduğu gibi kimi zaman Eş'arî anlayıştan istifade etmesini de bilmiş, hakikat olduğuna inandığı görüşün peşinden ayrılmamıştır.

Anahtar kelimeler: Mehmed Vehbi, kaza, kader, irade, kudret.

Abstract

Mehmed Vehbi Efendi, one of the last scholars of the Ottoman Empire, made a name for himself with his tafsir, but he also produced works in the field of aqid. One of the issues on which he expressed his views in his works has been the issue of divine decree and predestination. Accordingly, he expressed his opinion on subjects such as the human will, his capacity, acquisition, the formation of his act, obligation beyond man's capacity, appointed time (*ajal*), and the defence of the belief in divine decree and predestination. He targeted the Jabriyya for giving emphasis to the thesis that man is not obliged in his will, directed criticisms to Mu'tazila for accepting that human acts are created by Allah. He also did not approve the approach of the Ashariyya, in which he attributed his understanding of will and capacity, which did not reach an effective power in the act of servant. However he did not criticise this view as much as he did the thought of the other two sects. Although he belongs to the Maturidiyya, he did not express his views in support of this school's approach, but in the form of ideas he believed to be correct. In this sense, as in the definitions of the concepts of fate and destiny, he sometimes benefitted from the Ashari understanding and did pursue the view that he believes to be the truth.

Keywords: Mehmed Vehbi, divine decree, predestination, will, capacity.

GİRİŞ

Son dönem Osmanlı ulemasının içerisinde kendisine mümtaz bir yer edinen Mehmed Vehbi Efendi, 1861 yılında Konya'nın Hâdim ilçesine bağlı Kongul köyünde Çelik Hüseyin Efendi adlı bir ilim ehli babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹ İlim yolculuğuna köyünün mektebinde başlamış, Anbarlızâde Mehmed Efendi'den Kur'an ilimleri tahsil etmiş, Tomakzâde Meh-

¹ Veli Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", *Hulasatü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1: 11; Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Âlimleri* (İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 1976), 82; Mümin Çevik, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", *Ahkâm-ı Kur'âniyye* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 6; A. Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Âlimleri*, 2. Baskı (İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994), 103; Remzi Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 540. Babasına izafeten Çelik soyadını almış, doğduğu ilçeye bağlı olarak da Hâdimî şeklinde anılmıştır. Bk. Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", 28: 540.

med Efendi'den emsile ve bina okumuştur. 1877 yılında Hâdim Medresesi'ne girdiğinde Hafız Ahmed Efendi'den sarf ve nahiv dersleri almış, hocasının görevi icabı gittiği Bardas köyüne onunla beraber gitmiş ve tahsilini burada sürdürmeye başlamıştır. 1879 yılında yeniden Hâdim Medresesi'ne dönmüş, sonraki yıl ise Şirvaniye Medresesi'ne girmiştir. Burada Hacı Hüseyin Efendi ile Tavaslı Osman Efendi'ye talebelik yapmış, 1888 yılına gelindiğinde ise artık kendisi de ders vermeye başlamıştır. 1899 yılında Mahmudiye Medresesi'ne müderris olarak atanmış, 1901'de ise Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine getirilmiştir. İki sene devam eden bu görevini takiben Konya Hukuk Mektebi'ne vesâyâ muallimi olarak tayin olunmuştur.² Müderrislik ve muallimlik vazifesine bağlı olarak yüzlerce talebe yetiştirmiş,³ bir kısmına da icazet vermiştir.⁴

Mehmed Vehbi Efendi, ilim dışında siyaset hayatında da boy göstermiş ve usta bir politikacı olarak nitelendirilmiştir.⁵ Bu manada o, ilkin 1908 yılında Osmanlı Mebusan Meclisi'ne Konya mebusu olarak girmiş, üç yıl sonra meclisin dağılmasıyla Konya'ya geri dönmüştür. Sonraki dönemlerde değişen şartlar gereği ortaya çıkan Kuvayı Milliye hareketine ciddi manada destek olmuş, halkı bu harekete katılmaya teşvik eden vaazlar vermiştir.⁶ Konya'da valilik görevini yürüten Cemal Bey'in şehri terk etmek mecburiyetinde kalması üzerine halkın teveccühü ile vali vekilliğine getirilmiştir.⁷ Sonraki dönemde yeniden Konya mebusu seçilmiş, ancak İstanbul'un işgaliyle Ankara'ya geçmek durumunda kalmış, burada açılan B.M.M.'de aynı şehrin vekili olarak sürdürdüğü görevi esnasında bir müddet meclis reisliği de yapmıştır.⁸ İlk anayasanın hazırlanışında yer almış, mecliste ılımlı sağ kanadın tabii lideri olarak görülmüştür.⁹ Bilahare Şer'iyeye ve Evkâf vekilliği görevine getirilmiş, bu vazifesinde iken Vahdetin'in tahttan indirilme fetvasını

² Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 11; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 82-83; Vakkasoğlu, *İslam Alimleri*, 103-104. Mehmed Vehbi Efendi, görev yapacağı Mahmudiye Medresesi'nin bu işleve kavuşması için bizzat faaliyet yürütmüş ve halkın da katkısıyla onun onarımı ve genişletilmesini sağlamıştır. Bk. Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri* (Konya: Fen Yayınevi, 1999), 76.

³ Cemal Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları* (İstanbul: ABM Yayınları, 2013), 101.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2: 428.

⁵ Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 8. Baskı (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1987), 81.

⁶ Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 11-12; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 83-84.

⁷ Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 101; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 84; Selek, *Anadolu İhtilali*, 300; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri: (1900-1924)* (Konya: Konya Ticaret Odası, 1998), 325.

⁸ Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 84.

⁹ İsmail Çolak, *Milli Mücadele'de Kalemli Ordu* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 130.

da vermiştir.¹⁰ Ancak konuyla ilgili mecliste yaptığı konuşmasında hilafet makamının şer'an sabit olduğunun altını özellikle çizmiştir. Sonraki dönemde bu görevinden ayrılması için baskılara uğramış, ancak buna aldırmayarak doğal sürecine kadar bu vazifesinde kalmıştır.¹¹ Daha sonra adı, çok dolaylı bir yoldan İzmir suikastına da karışmış ve buna binaen 1927'de Konya'da tutuklanmış, ancak derinleştirilen tahkikat neticesinde bu iş ile bağlantısının olmadığı tespit edilerek serbest bırakılmıştır.¹² Siyasetten ayrıldıktan sonra kendisini ilmi araştırmalara ve eser telifine veren müellif,¹³ 1949 yılında vefat etmiş ve Konya'da Musalla Kabristanı'na defnolunmuştur.¹⁴

Kaynaklarda güçlü bir şahsiyete,¹⁵ kuvvetli bir iradeye ve hoş bir sohbetle sahip olduğu, sade hayatından hiçbir zaman taviz vermediği belirtilen Mehmed Vehbi Efendi, ardında *Hulâsatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, el-'Akâ'idü'l-hayriyye, Ahkâm-ı Kur'âniyye* ve *Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı Tercümesi* adlı eserlerini bırakmıştır. Ayrıca Arapça yazdığı ikinci eserinin Türkçe tercümesini de ilim dünyasına kazandırmıştır.¹⁶

Mehmed Vehbi, eserlerinde fikirlerini beyan ederken çok özgün bir mevki işgal etmemiş, daha çok dönemine kadar ortaya konulan görüşleri aktarmakla yetinmiştir. Bununla birlikte ilgili fikirleri serdederken Mâtürîdî mezhebinin bir mensubu olarak genel itibarıyla mezhebinin görüşlerine bağlı kalmış ve onları müdafaa etmiştir. Kader konusunda da bu tavrını sürdüren müellif, hem tefsir hem de akaid alanında kaleme aldığı eserlerinde genel anlamda bu mezhebin yaklaşımını devam ettirmiştir. Bununla birlikte kaza ve kader hakkında yaptığı tariflerde görüleceği üzere kimi zaman Eş'arî anlayış doğrultusunda hareket etmekten de geri durmamıştır.

Mehmed Vehbi'nin kaza ve kader hakkındaki görüşleri müstakil bir çalışma şeklinde ele alınmamıştır. Sadece bazı makaleler ile¹⁷ yüksek lisans¹⁸ ve

¹⁰ Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 102; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 85; Abdülhamit Birışık, "Mehmed Vehbi Çelik", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), 2: 201. Bu fetvasına bağlı olarak mecliste yapılan oylamada Vahdettin'in hal'i kabul edilmiştir. Bk. Mustafa Bıyıklı, *Batı İş-galleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019), 192.

¹¹ Hasan Hüseyin Ceylan, *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1995), 197.

¹² Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 86.

¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 428; Birışık, "Mehmed Vehbi Çelik", 2: 201.

¹⁴ Çevik, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 6; Vakkasoğlu, *İslam Âlimleri*, 110.

¹⁵ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1975), 78.

¹⁶ Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 13-15; Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", 28: 540-541.

¹⁷ Ramazan Altıntaş, "Konya'lı Mehmet Vehbi Efendi'nin (1862-1949) Kelami Yönü", *Şehir ve Âlimleri*, 2017, 355-369.

doktora düzeyindeki¹⁹ kimi çalışmalarda onun kader meselesi altında incelenebilecek bir kısım konulara dair görüşleri hakkında genellikle dağınık ve parçalar halinde bir kısım bilgiler aktarılmıştır. Söz konusu bu çalışmalar genel itibariyle yeknesak ve geniş bir şekilde konuyu ele almadıkları gibi, bütün eserlerinden istifade yoluna da gitmemişlerdir. İşbu makalede ise müellifin hem konuya dair görüşlerinin bir bütünlük halinde genişçe ortaya konulmasına gayret edilecek hem de tefsiri ve diğer eserlerinden azami şekilde istifade edilmeye çalışılacaktır.

Mehmed Vehbi, kaza-kader hakkındaki görüşlerini, akaid eserinde müstakil bir şekilde dile getirdiği gibi, tefsirinde de konuyla ilgisi kurulabilecek kimi ayetlerin yorumu esnasında çeşitli açıklamalar yapmıştır. Ayrıca *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı çalışmasında bir başlık altında konuyu oldukça sınırlı bir yönden incelemiştir. Akaid eserinde meseleyi nispeten bütüncül şekilde ele alırken, tefsirinde konuyu doğal olarak farklı ayetler bağlamında bir yönden inceleyen açıklamalar getirmiş, kimi zaman ise sadece bir cümleyle zihnindeki kader anlayışına ışık tutan ifadeler aktarmıştır. Müellifin kader konusuna dair görüşlerinin ele alınacağı işbu makalede, önce onun kaza kaderle ilgili yaptığı tanımlar incelenecek, ardından irade, kesb, kudret, teklîf-i mâ lâ yutâk, hidayet-dalalet, ecel ve kader savunusu başlıkları altında mevzu ile ilgili diğer fikirleri sunulacak, nihayet sonuç bölümüyle çalışma tamama erdirilecektir.

1. KAZA VE KADER KAVRAMLARININ TANIMLARI

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı eserinde ve tefsirinde “Muhakkak ki Biz, her şeyi bir kader (muayyen bir ölçü) ile yarattık” (el-Kamer 54/49) ayeti ve benzer muhtevadaki diğer ilahi kelimelerden hareketle kadere imanın farz olduğunu ifade eder²⁰ ve bazı açıklamalar yapar. İşbu ayetin kaderin varlığına iman etmeyi zorunlu hale getirdiği için onu inkâr etmenin caiz olmadığını, hatta ilgili inkârın kişinin tekfirine sebebiyet vereceğini söyler. Bu ayet dışında aynı muhteva üzere gelen diğer pek çok ilahi

¹⁸ Remzi Ateşyürek, *Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994); Harun Turanoğlu, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2014); İbrahim Şafak, *Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin Kelami Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

¹⁹ Rıdvan Özdiñç, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

²⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* ([İstanbul]: Ahmet Kamil Matbaası, 1341-1343), 60; Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 14: 5686.

kelam örneği ve hadisten yola çıkarak, sahabe, tabîin, selef ve halef herkesin bu maddenin ispatı hususunda fikir birliği ettiğini kaydeder.²¹

Müellif, bu giriş takiben kaza ve kader kavramlarını tarif etmeye başlar. Buna göre kaza; “ezelde bir şeyin lâ yezâlde zuhûr edeceği vech üzere hük-m-i ilâhî ve irâde-i Sübhâniyyenin taallukudur.” Kader ise; “ezeldeki hüküm üzere lâ yezâlde miktar-ı muayyen üzerine zuhûrudur.”²² Müellif, yine başka bir eserinde benzer bir şekilde kazayı; “lâ yezâlde eşyanın zuhur edeceği vechile ezelde irâde-i ilâhiyyenin taalluk etmesinden ibarettir” şeklinde tanımlar. Buna karşın kaderi ise; “ezelde kazânın vukuu vechile lâ yezâlde eşyayı mikdar-ı muayyen üzere îcâd etmesidir” şeklinde tarif eder.²³ Bu son tarifi zikrettiği akaid eserinin bir başka bölümünde bu sefer onları daha açık ifadelerle tanımlar. Bu manada kazayı; “eşyanın lâ yezâlde vücud bulacağı vechile o eşyanın vücudunu ezelde irade etmek”, kaderi ise; “ezelde, irade vechile lâ yezâlde mikdar-ı mahsus üzere îcâd etmek” şeklinde tarif eder.²⁴ Buna karşılık tefsirinde ise yukarıda zikri geçen ayeti (el-Kamer 54/49) açıklarken, kaza ve kaderle ilgili yaptığı tanımlarda bunların aksinin de zikredilebileceğini, yani kazanın tarifi olarak yer verdiği ibarenin kader; kader için aktardığı tanımın kaza için kullanılabileceğini belirtir.²⁵

Diğer eserlerinde bu tip ikili bir tarif anlayışına yer vermeyen müellifin Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen genel olarak kaza ve kaderi Eş'arî anlayış doğrultusunda tanımlaması dikkat çekicidir. Nitekim onun bu tanımlar içerisinde Eş'arî kelimcilerinden Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) kaza; “mümkünlerin icmâlî olarak levh-i mahfûzda yazılı olmasıdır”, kader ise; “varlık şartları hâsıl olduktan sonra eşyanın birer birer tafsil üzere vücûd bulmasıdır” şeklindeki tarifine yer vermesi bu anlayışa yakın

²¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

²² Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60. Müellif, Buhârî muhtasarında yer alan hadisleri tercüme ve kısmen şerh ettiği eserinde ise içerisinde iman maddeleri olarak Allah, peygamber, melek ve ahiretin geçtiği bir hadisi yorumlarken, burada ilahi kitaplara yer verilmemesini, kitabın peygamberliğin bir gereği olarak onun içerisinde mündemiç olması ile açıklar. Buna karşılık kaderin uluhiyet maddesi içinde yer aldığı, bundan dolayı müstakil bir şekilde zikredilmediği gibi bir izaha ise ihtiyaç duymaz. Bk. Konyalı Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî: Tecrid-i Sarih Muhtasarı* (İstanbul: Sabah Neşriyatı, 1966) 1: 48-49. Müellif yine aynı eserinin bir başka yerinde iman maddelerini sıralarken Allah, peygamber, melek ve ahireti saymakla yetinir. Bk. Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, 1: 24. Her iki durum da elbette onun kaderi iman maddeleri arasında görmediği şeklinde yorumlanamaz.

²³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343), 31; Mehmed Vehbi b. Hüseyin Efendi el-Hâdimî, *el-Akâidü'l-hayriyye fi tahrîri mezhebi'l-fırkati'n-nâciye* ([Kahire]: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 20.

²⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

²⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

durduğunu ihlas etmektedir.²⁶ Yine akaid eserinde kaza-kadere iman şeklinde açtığı bir başlığın altında bu sefer özel olarak İsfahânî'nin ilgili tanımlarına yer vermese de izahlarını onun bu tarifine göre şekillendirdiği görülmektedir.²⁷ Aynı şekilde kaza; "Allah'ın ilmüne muvafık olan hükmüdür", kader ise; "hariçte o hüküm üzere vaki olacak şeyi tayin ve tahdit etmektir" şeklinde kime ait olduğunu belirtmeden yaptığı tarif, bu iki kavramın tanımı hususunda Eş'arî anlayışa yakın durduğunu ispat etmektedir.²⁸ Bu konuda Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik Efendi, Süleyman Sırrı ve İsmail Fennî gibi Osmanlı ilim havzasına mensup zevatın da onunla aynı yaklaşım ekseninde tanımlar yapması,²⁹ bu tutumun istisnai olmadığını göstermektedir.

Mehmed Vehbi, tefsirinde de genel anlamda kaza kavramını, tarifini verdiği bağlam içerisinde kullanır. Bununla birlikte kimi zaman ezeli takdir anlamını karşılayacak şekilde kader kavramını müstakil; bazen de işbu iki kelimeyi birlikte kullandığı görülür. Örneğin kimi ayetlerin (el-Bakara 2/157, 207; Âl-i İmrân 3/154, 186) tefsirinde ezeli hüküm anlamına gelecek şekilde "kazaya rıza" ifadesine yer verir.³⁰ Yine Bakara suresi 2/155-156. ayetinin tefsirinde Allah'ın, kullarını imtihan etmesinin nedenini izah ederken, aynı bağlamda "kazaya razı olanlar-olmayanlar" tabirini kullanır.³¹ Yine duanın makbul olması için gereken şartları sayarken de ilk olarak "kazaya muvafık olma" şeklinde bir madde zikrederek kazaya Eş'arî anlayış doğrultusunda anlam verdiğini gösterir.³² Bakara suresi 2/253. ayetini tefsir sadedinde ilgili ilahi kelamın bütün hadiselerin "ilahi kaza" ile gerçekleştiği hususuna işaret içerdiğine dair yaptığı bir açıklamayla da bu yaklaşımını sürdürür.³³ Habîl'in kardeşine karşı kullandığı ilgili sözleri (el-Mâide 5/28) tefsir ederken de "kaza-yı ilahiye razı olma" şeklinde bir ifade zikreder.³⁴

Müellifin, ıstılahi manada kaza kelimesine verdiği ezeli hüküm anlamını kader kelimesiyle ifade ettiği yerlerden birine ise savaşa katılmasalar ölümden kurtulacağını ileri süren münafıkların sözüne yer veren ayetin (Âl-i

²⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 31; Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 20. Şemseddin İsfahânî'nin, Mehmed Vehbi'nin kendisine nispet ettiği kaza-kader tanımlarından daha uzun şekilde yer alan ilgili tarifleri için bk. Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008), 4.

²⁷ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

²⁸ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi* 31; Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 20.

²⁹ Rıdvan Özdiç, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 133.

³⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 268, 356; 2: 758, 803.

³¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 266.

³² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 316.

³³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 469.

³⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1200.

İmrân 3/154) tefsirinde sakınmanın kişiyi kaderinden korumayacağı şeklindeki cümlesini örnek vermek mümkündür.³⁵ Yine tefsirinde kaderinde şahadet olan kişinin bu neticeye ulaşacağı şeklindeki ifadeleri de onun kaderi kimi zaman ezeli takdir anlamında kullandığının bir diğer örneğidir.³⁶ Onun kaza-kader kavramını birlikte kullanarak ezeli takdir anlamını murat ettiği yerlerden birine ise, cimrilik yapan (kimi) kişilerle alakalı olarak onların malını gizleyip Allah'tan şikâyet eden, kaza ve kaderine razı olmayanlar şeklinde yaptığı tavsifini örnek vermek mümkündür.³⁷ Yine hayrı ve şerri attıkları oklara (*ezlâm*) göre tespit eden kişilerin yaptıkları bu işin yanlışlığını izah sadedinde kaza ve kadere atıf yapması da onun bazen ezeli takdir anlamını bu iki kelimeyi birlikte kullanarak dile getirdiğini göstermektedir.³⁸ Sonuç itibarıyla müellifin ezeli takdir anlamını sadece kader veya kaza-kader kelimesiyle ifade ettiği görülmekte ise de, ağırlıklı olarak bu manayı mücerret olarak kaza kavramı ile karşıladığını, böylece onlarla ilgili yaptığı ıstılahî tanımlara çoğu kez uyduğunu belirtmek gerekir.

2. İRADE

Mehmed Vehbi, irade konusunda bilgi verirken, genel anlamda insana verilen mutlak irade ile irade-i cüziye arasını ayırmaksızın onları birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır. Bazı durumlarda ise bu iki kavramın arasını tefrik eder. Kimi zaman da irade-i cüziyye yerine ihtiyar-ı cüziyye tabirini tercih eder. Bu konuyu ele aldığı bölümde önce onu tanımlamakla işe başlar. Buna göre ihtiyar-ı cüziyye; bir fiili işlemek veya terk etmek üzere kulun nefsinde oluşan güçlü bir teveccüh ve meyil demektir. Bu irade, teklifin kaynağı olup, kişinin mükellef olmasını sağlar. O, kişiye sevdiği yahut sevmediği bir işi yapmasını veya terk etmesini sağlayacak şekilde kalpte bulunan güçlü bir haldir. Gerçekte işbu hal, ızdırârî ise de, iyi ve kötü cibilliyetin icabına göre teşekkül etmesi itibarıyla ihtiyarî bir konumda kabul edilir.³⁹

Müellif, irade-i cüziyye ile ihtiyar-ı cüziyye arasında bir fark olmadığını belirttiği bu meselede iradeyle alakalı olarak dört temel anlayışın bulunduğunu ifade edip onları saymaya başlar. Buna göre Eş'ariyye mezhebi, bu irade-i cüziyyenin zihin ötesinde (hâricî) mevcut ve Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunur ve onun ihtiyarî olmasını kulun ihtiyarı ile bitişik

³⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 758.

³⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 976.

³⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 922.

³⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1143. Bu makalede de ilgili kavramlar onun seçtiği kelimelere göre kullanılacaktır.

³⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27. Bu konu izah edilirken, onun kullandığı tabirlere yer verilecektir.

(mükârin) olmasına bağlar. Burada ilgili yaklaşımın kulun taş gibi iradesiz bir varlık konumuna indirilmesi anlamına geldiğini savunan müellif, bu manada onunla (cebr-i mutavassıt) cebr-i mahz arasında fark olmadığını ileri sürer. Bu görüşün kulun, cüzî iradesi olduğunu bildiren ayetlere muhalefetinden ötürü batıl bir fikir mevkiinde olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu konuda mezkûr mezhebin kurucusu olan İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), Allah'ın her hâdis şeyin yaratıcısı olup, dilemediği bir şeyi yaratmasının mümkün olmadığı,⁴¹ kulun kesbinin de O'nun yaratmasıyla ortaya çıktığı şeklindeki fikirleri,⁴² Mehmed Vehbi'nin onlara izafe ettiği görüşü teyit etmektedir.

Cüzî irade konusundaki yaklaşımları ve onlara yönelik değerlendirmelerini aktarmaya devam eden Mehmed Vehbi, ikinci olarak Mu'tezile mezhebinin anlayışını ortaya koyar. Buna göre kulun cüzî iradesi, dış dünyada mevcut olup (hâricî), kul tarafından halk edilmiştir. Müellif, kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna dair vereceği izahlara atıfla bu görüşün bir değerlendirmesini yapmaksızın batıl olduğunu teyit etmekle yetinir.⁴³ Burada Mutezile'nin önemli kelimcülerinden Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) kulun fiillerinin yaratılmayıp onların kullar tarafından ihdas edildiği şeklinde dile getirdiği düşünce⁴⁴ yine Mehmed Vehbi'nin onlara nispet ettiği görüşün doğruluğunu göstermektedir.

Mehmed Vehbi, irade meselesinde bir diğer görüş olarak Mâtürîdiyye'nin yaklaşımını aktarır. Buna göre irade-i cüziyye mevcut da ma'dum da olmayıp, bu ikisi arasında itibari bir hal olarak ortaya çıkar. Bu durumda onun zihin dışında (hariçte) bir varlığı bulunmadığı için o, Allah tarafından yaratılmış bir şey olarak görülemez. Böylece kul, iradesini kendisi kesbettiğinden, onunla işlediği fiiline ahlakî bir karşılık görmek durumunda kalır.⁴⁵ Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye mezhepleri arasındaki farklara temas ederken de bu konuya değinen müellif, özellikle Mâtürîdî fırkasının irade-i cüziyyeyi varlık ile yokluk arasında bir hal olarak görüp onun yaratılması gibi bir durumu kabul etmediklerini belirtir. Ayrıca kudret meselesiyle alakalı olarak Mâtürîdî mezhebinin kudreti, kulun fiilinde etkin bir unsur olarak gördü-

⁴⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27-28.

⁴¹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 47.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005), 93.

⁴³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28.

⁴⁴ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009), 323.

⁴⁵ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 30.

ğünü ilave eder.⁴⁶ Son dönem Osmanlı kelimcilerinden Abdülatif Harpûti (ö. 1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da aynı vurguyu yaparak cüzi iradenin itibari bir hal olup, dış dünyada bir varlığı bulunmadığına dikkat çekerler.⁴⁷

Müellif, bu konudaki asıl mesaisini Cebriyye mezhebinin ilgili yaklaşımına harcar. Onların insanda asla bir cüzî irade kabul etmediklerini ve insanı, ekmek kesen bıçak konumunda, yani fiili gerçekleştiren bir alet mevkiinde gördüklerini belirtir. Cebriyye'nin anlayışını temsili olarak aktarmaya devam eden müellif, onların insanı rüzgârın önündeki bir iplik gibi iradesi olmadan kimi zaman sağa kimi zaman sola savrulan bir şey olarak düşündüklerini söyler.⁴⁸ Nitekim Ebü'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî de (ö. 548/1153) halis Cebriyye'yi tanımlarken, onların kulu, fiilinde etkinliği olmayan ve kudreti bulunmayan bir varlık olarak gördüklerine işaret eder.⁴⁹

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin bakışını simgeleyen örnekleri aktardıktan sonra onun değerlendirmesini yapar. Öncelikle her âkil zatın, ayan beyan batıllığı ortada olan bu görüşü kendi iradesinden hareketle reddedeceğini belirtir. Ulemanın kul iradesinin varlığına dair naslarda geçen ifadeleri göz önüne alarak bu inancın küfrüne hükmettiğini ileri sürer. Tekfir hükmünü ise iradesi olmayan bir varlığa yönelik teklifin geçerli olmaması ve dolayısıyla onun fiillerine mükâfat ve ceza şeklinde bir karşılığın takdir edilemeyecek olmasıyla izah eder. Bu noktada insanlara yaptıklarının karşılığının verileceğinden bahseden (es-Secde 32/17) ve onların inkâra düşmelerini sorgulayan (el-Bakara 2/28) ayetlere atıfta bulunarak iradesi olmayan varlıklar için bu tür bir hitabın kullanılmayacağını belirtir. Yine Allah ve Resulü'ne isyan edenin cehenneme gideceğini bildiren ayetten (el-Cin 72/23) hareketle iradesi olmayan insana isyanın izafe edilemeyeceği, onun cehenneme müstahak olmayacağı ve dahi kendisine fiil isnadında bulunulmayacağı şeklinde başka bir kısım deliller daha aktarır.⁵⁰

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin ilgili yaklaşımına cevap verirken, onların kısmen haklı olduğu intibahı uyandırabilecek bir duruma açıklama getirme ihtiyacı da hisseder. Buna göre kulun fiiline, ilahi ilmin ve iradenin taalluk etmesi, onu fiilinde mecbur bir varlık haline getirmez. Zira ilahi ilim ve irade, kulun ihtiyarı ile meşruttur. Yani, Allah'ın ilmi örneğin bir kulunun na-

⁴⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 142-143.

⁴⁷ Abdülatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm* (Dersâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 240-241; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 203.

⁴⁸ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28.

⁴⁹ Ebü'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühenna-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1414/1993), 1: 97.

⁵⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28-29.

maz kılacağına taalluk ettiğinde onun bu namazını terk etmesi mümkün olmasa bile, bu iş o kulun bu namazı kılmayı ihtiyar etmesi şartına bağlı olarak gerçekleştiğinden ilahi ilim onun için bir zorunluluk oluşturmaz. Zira ilahi ilim, maluma tabidir. Burada malum konumunda bulunan, kulun iradesiyle gerçekleştireceği fiilidir. Bu durum ezeli bilginin kulu iradesinden soyutlamadığını göstermektedir.⁵¹ Tefsirinde de buna örnek mahiyetinde bilgiler aktaran müellif, En'âm suresi 6/109. ayetinin izahında, iman edeceklerine dair yemin etseler de kimi kâfirlerin iradelerini imansızlığa yönelteceklerine ilahi ilim taalluk ettiği için Allah'ın onların iman etmeyeceklerini haber verdiğini belirtir.⁵² Böylece bir yandan ilahi ilme aykırı işin gerçekleşmeyeceğini vurgularken, diğer taraftan o iş kulun iradesi neticesinde ortaya çıktığı için cebrin doğmayacağına dikkat çekmiş olur.

Müellif, Kamer suresi 54/49. ayetinin tefsirinde kaza ve kader tanımlarına yer verdiği bölümde de benzer bir izah geliştirerek dünyada işlerin ilahi kadere uygun şekilde cereyan etmesinin, cebre neden olmayacağını belirtir. Bunu da kaderin, kulun iradesini nereye sarf edeceğini bilen ilahi ilmin taallukuna bağlı olarak oluşmasıyla açıklar. Bu durumun aksinin ise söz konusu olmadığını, dolayısıyla ezeldeki takdirin, kulun iradesini sarf yönü ile alakalı bulunduğunu, yoksa bu takdire bağlı olarak kulun, fiilinde zorunlu hale gelmediğini belirtir. Faraza böyle bir takdir ve ilahi ilim olmasa dahi değişen bir şey olmayıp kulun, fiilini yine aynı şekilde işleyeceğini söyler. Sonuç olarak takirden dolayı fiilin o hal üzere ifa edilmediğini, fiilin işlenecek olmasından ötürü kaderin o şekilde yazıldığını belirtir.⁵³

Müellif, yine kaza ve kader hakkında yaptığı bir tanıma bağlı olarak oluşabilecek cebr düşüncesinin önüne de set çekmeye çalışır. Bu manada o, ilgili kaza tanımından sonra bütün mahlukatın levh-i mahfuzda mücmel bir şekilde korunduğunu, onun ilgili şartları oluştuğu kazaya uygun olarak, ilahi ilme mutabık tarzda muayyen bir zaman ve mekân diliminde tafsili olarak birbiri peşi sıra varlık âlemine geldiğini belirtir. Buna göre eşyanın kaza ve kader doğrultusunda varlık alanına çıkması gibi, bütün kul fiillerinin de kaza ve kadere uygun şekilde cereyan ettiğini söyler. İşbu durumun kulun mecbur olmasına neden olmayacağını savunan müellif, bunu Cenâb-ı Hakk'ın ezeldeki kazasının, kulun iradesine göre olacağı şeklindeki ilgili fikri üzerinden açıklar. Burada ilahi iradenin beşeri iradenin üstünde olmasından hareketle de cebr iddiasında bulunulamayacağını ileri sürerken, bu

⁵¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 29.

⁵² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1501.

⁵³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

sefer kaderin kazaya, kazanın ilme, ilmin de maluma (kulun yapacağı iş) tabi olduğuna atıf yapar.⁵⁴

Müellif, tefsirinde de kimi ayetleri adeta Cebriyye'ye cevap mahiyetinde kulun iradesi ve kudretine vurgu yapan ilahi kelam örnekleri olarak nakleder. Örneğin "Kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de kör olursa zararı kendinedir" (el-En'âm 104) ayetini tefsir ederken ilgili ifadelerin kulun iki yönden birini seçmeye muktedir olduğuna delalet içerdiği yönünde bir yorum yapar. Bunu da ilgili ayette, hangi cihet seçilirse ona göre karşılık verileceğinin beyan edilmesiyle gerekçelendirir. Bu durumda kul dilediğini seçecek ve buna göre karşılık görecektir.⁵⁵ Yine zalimlerin kazandıklarıyla (kesbettikleriyle) cezalandırılacağını bildiren ayeti de (Yunus 10/52) kulun ihtiyari fiilleri olduğuna dönük bir delil olarak kullanan müellif, bunun fiillerin cebrî ve zarûrî olduğunu iddia eden ilgili fırkanın yaklaşımını reddettiğini savunur.⁵⁶ Aynı şekilde "O (cehennem), insanlar için, sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için uyarıcı büyük cezalardan biridir" ayetinin (el-Müddessir 74/37) kulun cüzi iradesinin olup, bu gücün işlediği hayr ve şerde kendisinin dahil bulunduğuna yönelik bir delalet içerdiğini kaydeder. Bunu da ayetteki takaddüm ve tehhürün kula nispet edilmesiyle açıklar. Aksi durumda, bu iki fiilin ona isnat edilmeyeceğini belirten müellif, ilgili ayetin yine kulu fiilinde mecbur gören Cebriyye'ye ret anlamı içerdiğini söyler.⁵⁷

Müellif, Allah'ın ilgili kâfirlerin kalp, kulak ve gözlerine mühür vurduğunu bildirip bu boyutuyla zahiren cebr anlamı tazammun eden ayetin (el-Bakara 2/7) tefsirinde de Cebriyye mezhebine cevap teşkil edecek açıklamalar yapar. Burada hakiki anlamıyla fiili olarak kulak ve göze vurulan bir mühür olmadığını savunan müellif, ilgili ayetin izahında "sanki", "adeta" ve "gibi" kelimelerine yer vererek burada bir teşbih yapıldığını ileri sürer. O kâfirlerin iman edememelerinin; kendi kötü seçimlerinden kaynaklandığını vurgular. Böylece zahirinden cebr anlamı hissedilen ayeti, insanın irade ve seçimini devre dışı bırakmayan bir manaya yormuş olur.⁵⁸ Allah'ın kâfirlerin kalplerini mühürleyeceğini bildiren bir diğer ayetin (el-A'râf 7/101) tefsirinde de bu mühürlemeyi, "adeta ve sanki" gibi ifadelerle kayıtlar. Bu duruma neden olarak yine iradelerini imana sarf etmeyip günaha devam eden kâfirleri gösterir.⁵⁹ Aynı bakış açısıyla "Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız..."

⁵⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

⁵⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1499.

⁵⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2218.

⁵⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6244.

⁵⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 50-52.

⁵⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1712-1713.

ayetini (el-Kehf 18/28) tefsir ederken de bu durumun ilgili kişilerin iradelerini sarf ettikleri yöne göre gerçekleştiği için, buradan da cebir anlamının çıkmayacağını belirtir. Bu gaflete düşürmenin Allah'a nispet edilmesinin ise Cenâb-ı Hakk'ın onu yaratması itibariyle gerçekleştiğini ilave eder.⁶⁰

Müellif, yine cinlerin ve insanların çoğunun cehennem için yaratıldığını ifade eden ve bu manada zahiri itibariyle cebir bildiren ayetin (el-A'râf 7/179) tefsirinde onu bir neden değil, sonuç olarak gösteren bir açıklama yapar. Cehenneme gireceği bildirilen bu varlıkların durumunu, Allah'ın, onların iradelerini imana sarf etmeyeceklerini bilmesi üzerinden açıklar. İradelerini küfre yönelteceklerinden onlarda küfrün yaratıldığını belirttikten sonra, ayrıca burada kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dönük yeterli bir kanıtın olduğunu ekler.⁶¹

Müellif, Allah dilemedikçe onların öğüt almayacağını bildiren ayeti de (el-Müddessir 74/56) zahiren içerdiği cebrî anlamın dışında yorumlamaya çalışır. Buna göre ilgili ifade, söz konusu fiilin (öğüt alma) Allah tarafından yaratılması nedeniyle zikredilmiştir. O yaratmanın öncesinde ise kulun iradesi sarfı gerçekleşecektir. Dolayısıyla onlar öğüt almak isterlerse, Allah bunu, onlar için yaratır. Yoksa burada Allah dilemeyince, onlar iradelerini sarf etmezler ve nasihat almaları gerçekleşmez gibi bir anlam maksut değildir. En fazla, iki irade tevafuk etmezse fiil oluşmaz gibi bir anlam murat edilmiş olabilir. Bu durumda kulun dilediğini Allah da irade buyurursa o iş olur, ancak kul ister de, Allah onu dilemezse, o iş hâsıl olmaz gibi bir anlam ortaya çıkar.⁶²

Müellif, zahiri itibariyle cebrî anlayışı güçlü şekilde teyit ettiği hissedilen "Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz" ayetinin (el-İnsan 76/30) tefsirinde ise daha itidalli bir izah geliştirir. Burada kulun iradesinin gerçekleşmesi için onunla ilahi irade arasında muvafakatı şart koşan müellif, Allah dilemedikçe kulun muradının bir faydası olmayacağını söyler. Çoğu şey, isteğe ve sebebe sarılmaya bağlı olarak gerçekleşiyor ise de, Allah'ın murat etmemesi halinde onların ve diğer hiçbir şeyin vuku bulmayacağını kaydeder. Ancak bu durumun kulun hem cüzî iradesi hem de onun sarfı önünde bir engel teşkil etmediğini ifade etmekten de kendisini alamaz. Kula düşenin iradesini sarf etmek olduğunu, bu aşamada Allah dilerse, onu yaratırken, aksi durumda yaratmayacağını belirtir. Burada kula bir tavsiyede bulunan müellif, her ne kadar Allah'ın dilemediği şey gerçekleşmez ise de insanın bunu bilme imkânı olmadığı için iradesini sarf etmeye devam etmesi gerektiğini söyler.

⁶⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3116.

⁶¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1807.

⁶² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6250.

Kulun buradaki tesirinin iradesini yönlendirme ve kesb ile sınırlı olup, gerisinin Allah'a ait bulunduğunu kaydeder. Bütün bu izahını takiben ayete "Sizin meşietinizin faydası yok, illâ Allah'ın meşietine muvafık olursa faydası var" şeklinde bir mana verilebileceğini belirtir.⁶³

Müellif, aynı ayet (el-İnsan 76/30) içerisinde yer alıp Allah'ın hakîm ve alîm olduğunu bildiren ilahi kelamı da kul iradesiyle bağıntılı hale getirir. Buna göre herkesin layık ve müstahak oldukları şeyi bilen Allah'ın, kulun istediğini yaratıp yaratmaması, O'nun hikmeti ile alakalıdır. Bu durumda kul, kendisi için menfaat olduğu zannıyla bir şeyi isteyip iradesini ona sarf ettiğinde, Allah bunun onun adına zarar olduğunu bildiğinden dolayı onu yaratmaz. Yine kulun kendisine müstahak olduğu vehmiyle istediği bir şeyi Allah, onun buna müstahak olmadığını bildiği için halketmez.⁶⁴ Böylece, kulun iradesi doğrultusunda olmasını istediği bir şeyi Allah'ın yaratmaması, kulun ihtiyarının engellenmesi değil ilahi hikmetin tezahürü olarak değerlendirilmiş olur.

Müellif, Tekvîr suresi 81/29. ayetinde yer alan "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" ifadelerini de İnsan suresindeki ilgili ayet gibi yorumlar. Bu ayete "Siz meşiet edemezsiniz, illâ âlemlerin Rabbisi olan Allah Tealâ'nun meşiet buyurduğu vakit meşiet edersiniz" şeklinde anlam veren müellif, kul meşietinin ancak Allah'ın onu dileyip yaratması halinde bir etkisinin olacağını söyler. Bir önceki ayette (et-Tekvîr 81/28) geçen istikamet fiili üzerinden meseleyi açan müellif, her hâdis fiilin halkı Allah'a ait olduğundan bu işin yaratılmasının da O'nun iradesi ve tekvinine dayandığını belirtir ve ilahi meşiete tevafuk etmedikçe, kulun iradesi ile bir şeyin var olamayacağına dikkat çeker. Zira ona göre hayr-şer, iman-küfür, hidayet ve dalalet her şey, sonuç itibarıyla ilahi iradeye dayalıdır. Onun dışında bir şey olmaz. Bu manada Allah dilemediği için kulun isteyip irade ettiği işin gerçekleşmediğine dönük pek çok örnek vermek mümkündür. Bu noktada işi böylece bırakmayıp devreye hemen ihtiyari fiillerde Allah'ın iradesinin kulun iradesine tabi olduğu görüşünü dâhil eden müellif, kulun mecbur olmadığı hususuna vurgu yapmaktan kendisini alamaz. Buna bağlı olarak Allah'ın, kulu iradesini küfre yönlendirdiği için onda küfrü yarattığını ve onun bu hususta bir mazereti olmadığını ekler.⁶⁵

Öte yandan müellif, kulun gerçekleştirdiği fiillerinde sorumluluğunu temellendirmek adına iradesinin edilgen bir konumda olmadığını ısrarla belirtmeye ve bu manada Cebriyye mezhebinin yaklaşımını reddetmeye

⁶³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6290.

⁶⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6291.

⁶⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6367.

özen göstermekle birlikte, Allah'ın iradesi, kudreti ve hükmünün baskın şekilde vurgulandığı ayetlerde kulun acizliği ve ilahi gücün hükümranlığına dikkat çekmekten kendisini alamaz. Burada o, kul fiillerinin ilahi ilim ve irade karşısındaki konumuna dair görüşünü genel bir muhteva içerisinde sunar. Bu ifadelerinden birinde bütün fiillerin O'nun takdiri, ilmi, iradesi ve kazasıyla gerçekleştiğini söyler. Hiç bir şeyin O'nun takdir ve iradesi dışına çıkamayacağını belirtir. İman-küfür, taat-masiyet, her şeyin ilahi irade ile gerçekleştiğini, ancak küfür ve masiyete rızasının olmadığını kaydeder.⁶⁶ Bu bilgileri kimi ayetlerin (en-Nisâ 4/64) tefsiri aşamasında da teyit eder.⁶⁷ Yine bir ayetten (et-Tevbe 9/51) hareketle Allah'ın kazasının bütün mümkinât ve hadiseleri kuşattığını ve onu değiştirmenin mümkün olmadığını bilgisini paylaşır.⁶⁸ Başka bir ayetin (Yusuf 12/67) tefsirinde ilahi kazayı engelleyecek hiçbir gücün olmadığını, her şeyde hükmün O'na ait olduğunu ve bunun dışına çıkılamayacağını söyler.⁶⁹

Bir diğer ayetin (el-İsrâ 17/59) tefsirinde ise her işin ilahi kader çizgisinde işlendiğini belirtir.⁷⁰ Yine ilahi iradeye karşı kimsenin bir şey yapamayacağını, takdiri bozup ona karşı gelmenin kimsenin haddi olmadığını kaydeder.⁷¹ Bu manada Hz. Âdem'in şeytanın iğvasına aldanmasını da ilahi kazanın önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğine bir örnek olarak aktarır.⁷² Yine En'âm suresi 6/80. ayetini tefsir ederken bir vesileyle insanlara isabet eden bütün bela ve güzelliklerin Allah'ın iradesi ve yaratması ile gerçekleştiğini söyler. Bunu da O'nun iradesi dışında hiçbir şeyin vuku bulmayacak olması ile açıklar.⁷³ Bir başka yerde ilahi irade ve kudretin diğer tüm irade ve kudretler karşısında üstün olduğunu belirtirken,⁷⁴ bir diğerinde her işin ilahi iradeye bağlı olduğuna, onun dışına çıkan hiçbir şeyin bulunmadığına atıf yapar.⁷⁵

⁶⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 31.

⁶⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 964.

⁶⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2030.

⁶⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2554.

⁷⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3015.

⁷¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4066-4067.

⁷² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3357.

⁷³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1501.

⁷⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5740-5741. Müellif, yine "Emrin hepsi Allah'a aittir" (Âl-i İmrân 3/154) ayetinin tefsirinde her şeyin Allah'ın kudreti altında olduğunu, bu hikmete mebni bazen düşmanlarını galip bazen mağlup, bazen dostlarını fakir bazen zengin kıldığını belirtir. Bu noktada kimsenin karşı gelemeyeceği ve bir şey diyemeyeceği bu durumun tamamen ilahi kaza altında gerçekleştiğini kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 756. Benzer muhtevadaki bir ayetin (er-Rûm 30/4) tefsirinde de benzer açıklamalar yapar. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4246.

⁷⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5818.

Yine Tevbe suresi 9/51. ayetinin tefsirinde eccl, rızık ve gerçekleşen tüm hadiselerin ilahi takdir ve onların levh-i mahfuzda yazılması ile vuku bulduğunu, bu manada hayır-şer insana isabet eden her şeyde kişinin bu durumdan gafil olmaması gerektiğini belirtir. Bütün bu durumları itibara alarak kulun başına gelen felaketlere rıza göstermesi gerektiğini kaydedip ona razı olmaktan başka bir çare olmadığını söyler. İlgili ayetten müminlerin işlerini Allah'a tevfiz etmeleri hususunun anlaşıldığını ilave eder.⁷⁶ Tefsirinin başka bir bölümünde bir vesile ile "kader zuhur edince hazer (sakinma-kaçınma) fayda vermez" cümlesini kullanarak ilahi takdire rıza gösterme hususunu teyit eder.⁷⁷

Müellif yine bir ayetin (el-En'âm 6/111) tefsirinde iman ve küfrün ilahi meşiet dışında gerçekleşmeyeceği bilgisini paylaşır, ancak bu sefer onu kulun iradesini imana yahut küfre yönlendirmesi ile bağıntılı hale getirir.⁷⁸ Başka bir ayetin (et-Tevbe 9/51) tefsirinde benzer bir tavırla önce kulların, ihtiyaçlarını gidermesinin Allah'ın meşiet ve ihtiyarına bağlı olduğunu belirtir. Bununla birlikte ilgili ayetten kişinin zengin olmasında ilahi fazlın unutulmaması gerektiği şeklinde bir yorum çıkararak, işin içerisine kulun iradesini daha etkin şekilde dâhil eden bir izah geliştirmiş olur.⁷⁹

Öte yandan müellif, ilahi irade ile kulun iradesi arasındaki ilişkiyi sebeplere tevessül üzerinden açıklamakla birlikte, kimi ayetlerin izahında sebeplere sarılmanın işin halledilmesi anlamına gelmediğini vurgulamaktan, böylece yine ilahi irade ve kudreti ön plana alan bir izah geliştirmekten kendisini alamaz. Bu manada sebebe tevessülün, istenilen işin gerçekleşip, gerçekleşmemesine etki düzeyine dair rızık üzerinden bir açıklama getiren müellif, ihtiyatlı bir dil kullanır. Buna göre kul rızık için sebeplere sarılmalı ancak bu hususta sebebe tevessülü rızık elde edilmesinde tam bir etkin güç olarak görmemelidir. Zira burada kul, iradesini sarf ile sebebe sarıldığında, istenilen işin vukuu ilahi iradeye bağlıdır. Bu manada çoğu kez, insan üzerine düşeni yapsa da sıkıntısı devam edebilir. Eğer sebepte mutlak bir etki gücü

⁷⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2030-2031.

⁷⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2052. Sakınmanın kaderin önüne geçemeyeceği bilgisini tekrar ettiği bir başka yerde buna Hz. Musa'nın ortaya çıkmaması için ne kadar çabalasa da muvaffak olamayan Firavun'u örnek gösterir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3287-3288. Yine benzer manada "Kaza geldiğinde göz görmez, kör olur" cümlesine yer veren müellif, bunu da Firavun'un durumunu izah sadedinde aktarır. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4072. Başka bir ayetin tefsirinde Firavun üzerinden ilgili hususları teyit eder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4957-4958.

⁷⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1508.

⁷⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1989.

olsaydı, istenilen şey, her daim yaratılır, sebep tesirsiz kalmazdı. Halbuki durumun böyle olmadığı çeşitli vakalarla sabit olmuştur.⁸⁰

Müellif, yine bir vesileyle sebeplerin etkinliği ile ilahi irade arasında bağlantı kurduğu bir bölümde her şeyin tesirinin Allah ile kaim olduğunu, sebebin işlevi hususunda başka bir varlığın pay sahibi olmadığını söyler. Bu noktada insanlar sebeplere tevessül etme durumunda olsalar da, onların tesirini Allah'tan beklemeleri gerektiğini belirtir. Bu durumu gündelik hayatta herkesin tecrübe ettiğini düşünen müellif, kişinin bir işte tüm detayı sebep planında hazırlamasına rağmen, Allah yaratmayınca sonucun oluşmadığını ifade eder. Sebep, doğrudan etkin olsa, onun hazır edildiği her yerde, müsebbebin derhal oluşması gerektiği halde, bazen işin bunun aksine gerçekleştiğini söyler. Nadasını yapıp, tohumunu atan bir çiftçinin, ekininin bitmemesine şahit olmasını bu duruma örnek veren müellif, sonuç olarak tesirin Allah'a ait olduğu bilgisinin unutulmaması gerektiğini yineler.⁸¹ Bununla birlikte tefsirinin başka bir yerinde, Allah'ın sonuçları sebepleri ile bağlantılı hale getirdiğini, hiçbir ihtiyari fiilin sebebe tutunmadan gerçekleşmeyeceğini belirtirken ise bir nevi denge de sağlamış olur.⁸²

3. KUL FİİLLERİNİN KESBİ VE YARATILMASI

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin irade hakkındaki görüşlerine cevap bağlamında kulun, fiilinde iradesinin bulunduğu hususuna temas edince kesb kavramına da değinir ve ona dair bazı açıklamalar yapar. Kesb konusunu kimi zaman bir fiilin yaratılması aşamasıyla birlikte, kimi zaman ise müstakil olarak inceler. Bazen de açıklamalarının merkezine sadece o fiillerin yaratılma sürecini yerleştirir. Kesbi, kulun, iradesini fiiline yönlendirmesi şeklinde tanımlayan müellif, Allah'ın o fiili yaratmasına da "halk" denildiğini belirtir. İkisi arasındaki farkı izah ederken ilkinin bir alet ile kudret mahallinde vuku bulduğunu, ikincisinin ise aletsiz ve kudret mahalli dışında gerçekleştiğini söyler. Buna göre Allah, bir kulunun fiilini yaratırken bu iş, o kulunun ilgili fiilindedir, onu yaratan kudret ise Allah'ın bir sıfatıdır.⁸³

Mehmed Vehbi, kul fiilinin yaratıcısı konusunu akaid eserinde özel bir başlık altında incelerken ilgili görüşünü açık bir şekilde ortaya koyar. Buna

⁸⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4235. Müellif, başka bir ayetin tefsirinde de rızık üzerinden sebeplere sarılmaya dair benzer bilgiler aktarır. Buna göre rızık hususunda Allah dışında etkin bir güç yoktur. Ondaki gerçek müessir sadece Allah'tır. Kul elbette sebeplere sarılma ve çalışmayla sorumludur. Ancak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin istediği gibi gitmesi Allah'ın iradesine bağlıdır. Çiftçiye düşen ekin ekmektir, onu bitirip bitirmemek ise ilahi kudrete aittir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4904.

⁸¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4246-4247.

⁸² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5911.

⁸³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 29-30.

göre kul fiilini yaratan Allah'tır. Zira ilgili ayetlerin bildirdiği üzere âlemin yaratıcısı Cenâb-ı Hakk olduğuna göre âlemin cüzlerinden biri olan kul fiilinin de yaratıcısı O'dur. Kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığı açıktır. Zira çok defa insan sebebine sarılarak bir fiili yapmaya teşebbüs etmesine rağmen, Allah onu yaratmayınca, kişinin bütün emekleri zayi olarak o iş gerçekleşmemekte, ancak ilahi irade ona taalluk edip o fiili yaratınca ilgili iş vuku bulmaktadır. Buna göre kul, sebebe sarılarak o fiili kesbederken, onu yaratan ise Allah olmaktadır.⁸⁴ Mehmed Vehbi'nin bu konuda kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde zikrettiği görüş, bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği bir düşüncedir. Bu görüşü hem Ömer Neseî (ö. 537/1142) gibi Mâtürîdî; hem de Teftâzânî gibi (ö. 792/1390) Eş'arî kelamcılarının eserlerinden takip etmek mümkündür.⁸⁵

Mehmed Vehbi burada insanın ihtiyari fiillerini kendisinin yarattığı fikrini nispet ettiği Mu'tezile mezhebini de eleştirip onların bu görüşünü reddeder. Bunun hem akıl hem de nakil itibarıyla batıllığının ortaya konulabileceğini belirtir. Bu manada fiilini yarattığı iddia edilen insanın o fiiliyle alakalı tüm tafsilatı bilmesi gerekirken ona hâkim olamamasını, fiilinin yaratıcısı olmadığı hususunu aklî olarak ispat ettiğini söyler. Bu duruma yürüme ve konuşma eylemlerini örnek veren müellif, kişinin bu fiillerinin en açık kısmını teşkil eden kaç adım attığı veya kaç kelime konuştuğu bilgisine dahi sahip değilken, bunlarla ilgili diğer tafsilata hâkim olmasının düşünülemediğini kaydeder. Dolayısıyla burada kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığına ortaya çıkacağını belirtir. "Halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır." (es-Sâffât 37/96) ayetini ise Mu'tezile'nin iddiasını nakzeden nakli delil olarak aktaran müellif, bu ve benzer muhtevadaki ayetlerin kulların işledikleri fiilleri yaratan varlığın Allah olup, bunda kulun dahil bulunmadığına işaret ettiğini kaydeder. Bu noktada bir fiilin iki kudretle zuhur etmesinin sıkıntısını gündeme getirebilecek olanlara cevap sadedinde kulun burada kudret ve iradesiyle o fiili kesbeden, Allah'ın ise onu yaratan olması münasebeti ile ilgili problemin oluşmayacağını söyler. Bu durumu izah için, kulun sebeplere sarılarak fiili kesbederken Allah'ın o sebepler üzerine teşekkül edecek fiili yaratacağı bilgisini verir.⁸⁶ Müellifin bu konuda zikrettiği delillerin, Teftâzânî tarafından da aynı şekilde aktarıldığı görülmektedir.⁸⁷

⁸⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 24-25. Müellif, Nahl suresi 36. ayetinin tefsirinde de kulun, fiilinde kâsib, Allah'ın yaratıcı olduğunu yineler. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 7: 2821.

⁸⁵ Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 54.

⁸⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 25-26. Mehmed Vehbi, Mu'tezile'nin temel fikirlerine yer verdiği bir bölümde onların kulun, fiilini sadece kendi kudretiyle yarattığı, bunda ilahi kudretin bir etkinliği olmadığı görüşünü savunup bu manada beşeri fiillerde kaderi

Mehmed Vehbi, tefsirinde de yeri geldikçe kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığına dair çeşitli yorumlar yapıp, Mu'tezile'yi eleştirir. Bunlardan birinde, Allah'ın insanları karada ve denizde yürüttüğünü bildiren ayeti (Yûnus 10/22) açıklarken Fahreddîn er-Râzî'den (ö. 606/1210) yararlanarak bu ilahi kelamın kul fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna delalet içerdiğini söyler. Bunu da insanların kara ve denizdeki seyirlerinin Allah'a nispet edilmesiyle açıklar. Mu'tezile mezhebinin aksi yöndeki görüşü doğru olacak olsa, bu yürüyüşlerin insanlara izafe edilmesi gerektiğini ileri sürer.⁸⁸ Yine güldürenin de ağlatanın da Allah olduğunu bildiren ayetin (en-Necm 53/43) tefsirinde aynı zattan istifade ile bu ilahi kelamın kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve her eyleminin kaza kaderine göre şekillendiğine dönük bir delalet içerdiğini kaydeder.⁸⁹ Kuşları havada tutan varlığın Allah olduğunu bildiren ayetin (el-Mülk 67/19) tefsirinde de bu kelamın, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine, ihtiyari fiillerin ilahi kudret tarafından yaratıldığına dönük bir delil tazammun ettiğini belirtir.⁹⁰ Alak suresinin ilk ayetinin tefsirinde de, ilgili ilahi kelamda geçen "halk" kelimesinin mutlak, kayıttan azade bir şekilde kullanıldığını belirterek burada herkesin kendi fiilini yarattığını savunan Mu'tezile'nin söz konusu fikrinin reddedildiğini kaydeder.⁹¹

Müellif, tefsirinde kesb ile ilgili bazı müstakil açıklamalar da yapar. Burada kul fiilinin kesbe bağlı olarak gerçekleştiğini ve karşılığın da ona göre şekillendiğini vurgulamaya çalışır. Bu manada örneğin "Allah sizin kesbettiklerinizi bilir" (el-En'âm 6/3) ayetinden, her insanın kendi fiilini kesbettiği hususunun anlaşıldığını belirtir. Bu durumda kâsibin kul, yaratanın Allah olduğunu söyler.⁹² Yine "günah işleyenler (kesbedenler) yaptıklarının cezasını mutlaka göreceklidir" ayetinin (el-En'âm 6/120) tefsirinde buradan, kesbedilen her günaha ceza olduğu hususunun anlaşıldığını belirttikten sonra adeta kesbin tanımı mahiyetinde bir ifade aktarır. Bu manada kesin bir azim ile kararlaştırılmış, sebebine tevessül edilmiş, ancak yapılmasına fırsat bulunamamış günahtan da sorumlu olunacağını söyler. Ancak kalbe gelip

inkâr ettiklerini kaydeder. Ardından ilgili hadiste onların ümmetin Mecusisi olarak anılmalarını, kulu yaratıcı olarak görmeleri ile ilişkilendirir. Bk. Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 6.

⁸⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 55.

⁸⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2188. Fahreddîn er-Râzî'nin ilgili ayetten kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dönük çıkardığı söz konusu delalet için bk. Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 17: 71.

⁸⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5653-5654. Râzî'nin ilgili kanaati için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 17: 71.

⁹⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6052.

⁹¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6502.

⁹² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1371.

işlenmesine meyledilmeyen, sebebine yapışılmayan, sadece hatıra gelmekle kalınan işlerden ise sorumlu olunmayacağını belirtir. Bunu da hatıra gelen şeyde bir ihtiyarın bulunmamasıyla izah eder.⁹³

Bir diğer açıklamasında yine Fahreddîn er-Râzî'den yararlanarak kesbin, bir menfaatin elde edilmesi, bir zarardan kaçınılması amacına bağlı olarak gerçekleştiğinden, bu kavramın onlardan münezze olan Allah için kullanılmayacağını söyler. Hemen ardından insanın kesbettiği günahının sorumluluğunun kendisine ait olduğunu ilave ederek, bu kesbin hem amacına hem de fiillerini bu gayeye göre şekillendiren insanın ondaki sorumluluğuna işaret eder.⁹⁴ Başka bir ayetin tefsirinde ise ilgili açıklamaları teyit eden bir izah geliştirir. Fayda ve zarara göre şekillenen kesbin ancak kula ait olabileceğini, onun bu iki halden uzak olan Allah için kullanılmayacağını, bunların ancak kul için geçerlilik arzettiğini kaydeder.⁹⁵

Öte yandan müellif, tefsirinde kesb tabirini kimi zaman günah ve sevabın oluşmasında ana etken bir unsur olarak da aktarır. Örneğin bunlardan birinde ilahi merhamete mazhar olan kimi kişilerin kesbettikleri günahlarını Cenâb-ı Hakk'ın affettiği yönünde bir ifade kullanır.⁹⁶ Yine bir ayetin (el-En'âm 6/113) tefsirinde kimi insanların batıl inançları ve fasit amelleri,⁹⁷ bir diğerinde seyyiatı, zulüm ve başka birtakım günahları kesbettikleri ifadesine yer verir.⁹⁸ Bazen de kesb tabirini her iki durumu (günah-sevap) kapsayacak şekilde kullanır. Bu manada örneğin Allah'ın herkesi ameliyle kesbettiği yere ulaştıracağını kaydeder.⁹⁹

Mehmed Vehbi bu konuyla ilgili olarak kulun kesbettiği bir kötülüğün yaratılmasının neden kötü olarak görülemeyeceği meselesini de aydınlatır. Buna göre ilgili fiilin kötülüğü ve uhrevi bir cezayı gerektireceği Allah tarafından bildirilmişse ve terkini gerektiren nedenler aşikâr bir halde görünüyorsa, bilerek onun işlenmesi elbette kötüdür. Bu noktada Allah da, ilgili fiili kulun iradesi ve kesbine göre yaratan, mülkünde dilediği gibi tasarruf eden, üzerinde onu yaratmasını engelleyecek kimse bulunmayan ve hikmet sahibi olan bir varlık konumundadır. Burada özellikle ilgili son iki maddenin altını çizen müellif, hikmetinin idrak edilememesi ihtimalini güçlü bir şekilde vurgular. Böylece mazarrat olarak görülen nice şeylerde bir kısım

⁹³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1518.

⁹⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1043. Râzî'nin ilgili ifadeleri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 11: 28.

⁹⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1371.

⁹⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1334

⁹⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1510.

⁹⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1531. Müellif, bir diğer ayetin tefsirinde kesbettikleri günahlar ifadesini kullanır. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1911.

⁹⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1534.

hikmet unsurlarının bulunduğu gözden ırak edilmemesi gerektiğini salık vermiş olur.¹⁰⁰

4. KUDRET

Mehmed Vehbi, kaza ve kader meselesini incelerken kimi zaman onunla alakalı bazı alt başlıklarda bir kısım itikâdî fırkaların görüşlerine yer verip bunlara dair yorumlar yaparak kendi yaklaşımını ortaya koyar. Bunun bir örneğini kulun, kudret açısından fiillerindeki etki düzeyine dair temel görüşleri inceleme aşamasında verir. Onları altı madde halinde sıralayan müellif, ilk olarak Cebriyye'nin, kulun kudretinin bulunmayıp, insanın fiilinin sadece ilahi kudretle gerçekleştiği görüşünü savunduğunu söyler. Eş'ariyye'nin, kulun, fiilin oluşumuna etkisi olmayan kudrete sahip bulunduğu, fiilinin ilahi kudretle gerçekleştiği yönünde kanaat bildirdiğini ve bunun cebr-i mutavassıt şeklinde anıldığını belirtir. İlkinin, kulu bir taş konumuna getirirken, ikincisinin kula, her ne kadar etkin olmasa da kudret nispet ederek daha farklı bir tavır geliştirdiğini kaydeder. Mu'tezile'nin, kulun ihtiyarı ve kudretiyle kendi fiilini oluşturduğu; filozofların ise, kulun, fiilini kendi kudretiyle, ancak zorunlu bir şekilde gerçekleştirdiği fikrine meylettiklerini söyler. Son görüşten kulun, fiilini bilerek ve düşünerek yapmadığı şeklinde bir netice çıkaran müellif, insanların çoğu fiillerini bu iki duruma uygun şekilde yaptığından hareketle ilgili yaklaşımın doğru olmadığını ilave eder.¹⁰¹

Beşinci olarak Ebû İshak İsferyânî'nin ise (ö. 418/1027) beşerî fiilin, insanın ve Allah'ın kudretinin fiile taalluk etmesiyle gerçekleştiği yönünde fikir bildirdiğini kaydeder. Nihayet altıncı olarak Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin ise (ö. 403/1013) fiilin aslının ilahi kudretle, itaat ve isyan gibi vasfının ise beşeri güçle vuku bulduğu anlayışını tercih ettiğini söyler. Bunların içinde muhtar olan görüşün sonuncusu olduğunu ileri sürerek onu bir örnekle izah eder. Buna göre yetime vurulan tokat fiilini Allah yaratır, ancak buradaki niyet onun terbiyesi ise o fiil güzel iken, işkence mahiyetinde vurulursa kabahat olur. Müellif bu görüşü güzel görmesinin nedenini izah ederken onda kulun ihtiyarının bulunmasına atıf yapar. Şayet ilgili fiil itaat olacak şekilde gerçekleşirse, o kesbe bağlı olarak sevap; masiyet olacak surette vuku bulursa ona azabın terettüp edeceğini belirtir.¹⁰² Mehmed Vehbi'nin İsferyânî ve Bâkıl-

¹⁰⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 30.

¹⁰¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 26-27.

¹⁰² Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27. İsferyânî'nin fiilin aslının iki kudretin birleşmesiyle meydana geldiği şeklindeki görüşü için bk. Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şafîî (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 255. Bu konuda İsferyânî ile aynı görüşü paylaşan

lanî'ye atfederek aktardığı bu görüşlerin, son dönem Osmanlı kelamcılarının Süleyman Sırrı (ö. 1931) tarafından da benzer ifadelerle aynı şekilde ilgili zevata nispet ettiği görülmektedir.¹⁰³

Mehmed Vehbi, tefsirinde çok fazla yer vermediği bu meseleyle alakalı olarak Şems suresi 91/8. ayetinde zikredilen ilham kelimesinin anlamı bağlamında da kısa bir açıklama yapar. Bu doğrultuda kelimenin mealini aktarırken onun için diğer anlamlarının yanı sıra insana hayr ve şerri işleme kudretinin verilmesi gibi bir mana zikreder. Bunun tefsirinde ise Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) dayanarak bu kuvvete mebni, mümin takvayı seçtiğinden Allah'ın ona taati, kâfir ise fücuru tercih ettiğinden ona günahı kolaylaştırdığını söyler.¹⁰⁴

Müellif, bu meseleyle alakalı olarak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki en temel ihtilaflardan birini teşkil eden kulun kudretiyle fiili arasındaki zaman ilişkisini de ele alır. Mensubu bulunduğu anlayışın bu konudaki görüşüne uyararak kulun kudretinin fiille birlikte olduğunu belirtir. Bu hükmünü de ihtiyari fiilin illetinin kudret olması ile açıklar. Buradan hareketle kudretin fiilden önce veya sonra olamayacağını belirten müellif, konuyu kesb ile bağlantılı hale getirir. Buna göre sebepler ve organlar sağlıklı olmak şartıyla kul cüzî iradesini fiili kesbetmeye sarf edince, Allah onda o fiiline dönük kudret yaratır. Kulun kasti, hayır veya şer her ne ise Cenâb-ı Hak onu halk eder. Hayra gücü varken, kuvvetini şerre yönlendiren kişi bunun dünyevî ve uhrevî sonuçlarına katlanmak durumunda kalır.¹⁰⁵

Müellif, kudret konusunu işlerken içerisinde bu maddenin de yer alacağı şekilde fiilin oluşum sürecine de yer verir ve onu dört aşama ile açıklar. Buna göre ilkin güç yetirilmeye elverişli (makdûr) her şeye yönelebilecek olan küllî irade gerekir. Bu irade her zaman kulda mevcuttur. İkincisi, sebep ve aletlerin salim olması gerekir ki, bu şart teklifin gerçekleşmesi için asıl konumundadır. Üçüncü olarak, kulun küllî iradesini bir yöne sarf etmesiyle oluşan cüzî irade şarttır. Nihayet dördüncü olarak iradenin sarf edilmesiyle

Sa'deddin Teftâzânî, tek makdurun, iki kudret altında gerçekleştiğini, ancak bunun farklı iki yönden tecelli ettiğini, bu manada fiilin, varlığa getirilmesi noktasında Allah'ın; kesbedilmesi hususunda kulun makduru olduğunu ifade eder. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 58-59. Bâkîllânî'nin kul fiilinin yaratılmasına dair görüşleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957), 303-309.

¹⁰³ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid* (Dersaadet: Ahter matbaası, 2. Basım, 1316), 62.

¹⁰⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 15: 6463. Ebussuûd Efendi'nin ilgili yorumu için bkz. Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 9: 164.

¹⁰⁵ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 64-65.

Allah'ın o kişide ilgili fiile dönük bir kudret, diğer ifadesiyle istitaat yaratması gerekir. İşte ilgili bu aşamalar ile fiil meydana gelir.¹⁰⁶

Meseleyi bu noktada kudret fiil birlikteliğine getiren müellif, Ehl-i Sünnet'in bu ikisinin birlikte gerçekleştiği düşüncesine bağlı olarak kulun fiilinin yaratıcısı olma gibi bir duruma geçemeyeceği görüşüne meylettğini kaydeder. Kendisinin de iştirak ettiği bu görüşü aktarmaya devam eden müellif, fiil aşamasında Allah, kulunda bu kudreti yaratmasa onun ilgili eylemi gerçekleştiremeyeceğini söyler. Eğer kulun kudreti ile sebep ve organların sıhhati maksut olursa, bu manadaki kudretin fiilden önce mevcut olduğunu teyit eder. Bu noktada, fiil öncesi kulun kudretin bulunmamasının ilgili teklifin aciz kişiye yapılmış olması gibi bir netice doğurmayacağını, zira organların sağlıklı olması anlamındaki kudretin fiil öncesi var olma anlayışını kendilerinin de kabul ettiğini kaydeder.¹⁰⁷ Mehmed Vehbi Efendi'nin bağlı bulunduğu fırkanın kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de kudreti ikiye ayırdıktan sonra sebep ve organların selameti anlamında kudretin fiilden önce, fiilin doğrudan kendisine bağlı olarak ortaya çıktığı kudretin ise fiil ile aynı anda kişide bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸

5. TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK

Mehmed Vehbi, akaid eserinde teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine de yer verir. Bu konuya giriş sadedinde öncelikle Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu her şeye onların gücünün yeteceği hükmünü zikrettikten sonra, Mâtürîdîler'in bu hususta delil olarak kullandıkları "Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemes" (el-Bakara 2/286) ayetine yer verir. Sonrasında teklîf-i mâ lâ yutâkın kısımlarına geçer. İlkini, gerçekleşmesi asla mümkün olmayan, ikincisini özünde mümkün, ancak kul açısından vukuuna imkân bulunmayan, nihayet üçüncüsünü, yine özünde mümkün, lâkin ilahi ilim açısından imkân barındırmayan teklif şeklinde aktarır. Üçüncüsüne (kimi) kâfirlerin imanını örnek veren müellif, bunun kendi özünde mümkün olsa da, ilahi ilim ve iradenin, onların ihtiyarlarını küfre yönlendireceklerine taalluk ettiği için Allah'ın ilmi açısından imanlarının muhal olduğunu söyler. Ancak onların iman etmelerinin kendi özünde mümkün olduğundan onunla sorumlu oldukları kaydını düşer. Söz konusu muhalliğin (muhal bi'l-gayr) onların iman etmelerini aslı itibariyle imkân dairesi dışarısına çıkarmadığı için, bu tarz teklifin gerçekleştiğini kaydeder.¹⁰⁹ Bu

¹⁰⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 65.

¹⁰⁷ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 65.

¹⁰⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.), 256.

¹⁰⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 64.

taksim benzerini, kimi zaman sıralamalar değişse de Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi ulema da yapar.¹¹⁰

Mehmed Vehbi, kâfirlerin korkutulup korkutulmamasının eşit olduğunu bildiren ayetin (el-Bakara 2/6) tefsirinde de teklîf-i mâ lâ yutâka dair bir açıklama yapar. İlgili ayetin teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazına delil olduğunu beyandan sonra Allah'ın ezelde, inatçı kâfirin dünyaya geldiğinde iradesini küfre yönlendirip iman etmeyeceğini bildiğini söyler. Hemen ardından akla gelebilecek olan bir ihtimali, bu bilginin o kişinin iman etmesine bir engel teşkil edip etmediği sorusunu ortaya atarak onu cevaplamaya çalışır. Her ne kadar bu kâfirin iman etmesi muhal olsa da, bu muhalliğin özde (muhal bi'z-zat) değil, arızî (muhal bi'l-gayr) bir muhallik olduğunu belirtir. Bu hususu izah sadedinde bu tip kâfirlerin iman etmelerinin özünde mümkün olduğunu, ancak ilahi ilmin onların iman etmeyeceklerine taalluk etmesi itibariyle bunun gayr ile (ilahi ilim) muhal bir iş konumuna geldiğini söyler. Hemen ardından Allah'ın bilgisinden dolayı onların iman etmemeleri gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Burada klasik açıklamaya tutunarak, ilm-i ilahinin maluma (iman etmeyecekleri) tabi bulunduğunu, yoksa onların iman etmemelerinin ilahi ilme tabi olmadığını kaydeder.¹¹¹ Müellifimiz gibi müfessir ve Mâtürîdi bir kelamcı olan İsmail Konevî (ö. 1195/1781) de ilgili kişilerin imanının özünde (muhal bi'z-zât) değil başka bir nedene bağlı (muhal bi'l-gayr) olarak imkânsız olduğunu vurgular.¹¹²

Mehmed Vehbi, Allah'ın kullarını özünde güçlerinin yeteceği işlerle mukellef tuttuğu şeklindeki kabulünü tefsirinde sürekli dile getirir. Bunlardan birinde Fahreddîn er-Râzî'den yararlanarak "latif" in diğer manalarının yanı sıra kullarını, takatlerini aşan iş ile sorumlu tutmayan varlık anlamına geldiğini söyler.¹¹³ Yine Allah'ın kuluna takati ölçüsünde teklifte bulunacağını bildiren ayetten (el-En'âm 6/152) hareketle de teklifin yeterli ölçüde verilen kudret ile mukayyet olup, onu aşan bir teklifin söz konusu olmayacağını kaydeder.¹¹⁴ Benzer muhtevadaki bir ayetin (Müminûn 23/63) tefsirinde şerî ahkâm içerisinde kul takatini aşan bir husus olmadığı, teklifin onun kudre-

¹¹⁰ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3: 291; Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 4: 298; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuruz, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzil*, Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 50 Damad 60, 111a.

¹¹¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 50.

¹¹² İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 12b-13a.

¹¹³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1498. Râzî'nin ilgili ifadeleri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 13: 140.

¹¹⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1562.

tiyle orantılı olduğu yorumunu yapar.¹¹⁵ Yine bir vesileyle teklifin kulun vüsati nispetinde olduğunu beyandan sonra, bu manada savaşıma gücü olmayan kimselere bu yönde bir teklifin, teklîf-i mâ lâ yutâk kabilinden olduğu için ilgili kişilerin harp ile mükellef tutulmadıklarını belirtir.¹¹⁶ Kişiyeye gücünü aşan bir iş ile teklif yapmanın muhal olduğunu ifade ettiği bir yerde ise bunun gerekçesini ilgili talebin fayda içermeyen abes bir iş mevkiinde olması ile izah eder.¹¹⁷

Yine bir diğer ayetin (el-A'râf 7/42) tefsirinde Allah'ın her kula gücü ölçüsünde teklifte bulunup, onu aşan bir iş ile sorumlu tutmadığı yorumunu yaptıktan sonra Cebriyye'ye dönük itirazını yineleyerek, onların dediği gibi kulun, fiilinde bir dahli olmasa, ona gücü nispetinde bir teklifte bulunmanın anlamı kalmayacağını söyler. Ardından bu ifadesini açarak, gücü miktarınca teklifin; kulun kendi ihtiyar ve kudretiyle yapabileceği iş ile teklif anlamına geldiğini belirtir. Bu ayetten kulun kesbine muktedir olduğunun anlaşıldığını ilave eder.¹¹⁸

6. HİDAYET-DALALET

Müellif, hidayet ve dalalet meselesine bakışını tefsirinde ilgili kimi ayetlerin yorumu aşamasında ortaya koyar ve her daim onları kulun iradesi ile bağlantılı hale getirir. Hidayetin ilki, doğru yolu gösterme ve delilleri beyan etme; ikincisi matluba ulaştırma, imana dâhil edip iyi amellere muvaffak kılma (*tevfik*) şeklinde iki anlamı olduğunu belirten müellif, ilk anlamı ile hidayetin Hz. Peygamber'e; ikinci anlamda ise Allah'a ait olduğunu söyler. Kimi ayetlerde Hz. Peygamber'e nispet edilirken, diğer bir kısmında ondan nefyedilen hidayeti bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini kaydeder.¹¹⁹

Müellif, "Allah, insanların hidayetlerini murat etse, ihtilaf etmezlerdi velâkin hidayetlerini murat etmedi" (el-Bakara 2/253) şeklinde anlam verdiği ayetin tefsirinde, bunu onların iradelerini hidayete sarf etmemeleri nedeniyle Allah'ın onu murat etmemesi şeklinde açıklar. Bundan asla kimi insanların küfrü seçmeye mecbur kaldıkları gibi bir anlamın çıkmayacağını belirtir. Bunu da insanların ihtiyari fiillerini, Allah'ın onların iradelerine göre yaratması üzerinden izah eder.¹²⁰

Yine Allah'ın kimi dilerse saptıracağı, kimi dilerse de doğru yola eristireceğini beyan eden ayetin (el-En'âm 6/39) tefsirinde zahiri itibariyle cebr bil-

¹¹⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 9: 3643.

¹¹⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2085-2086.

¹¹⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5977-5978.

¹¹⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1627.

¹¹⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4121-4122.

¹²⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 469.

diren ilgili ifadeleri açıklar ve bu durumu kulun iradesine bağlar. İradesini doğru yola sarf eden kimseyi Allah'ın da hidayete erıştirdiğini kaydeder. Burada Ebussuûd Efendi'ye dayanarak, Allah'ın iradesinin, ihtiyari fiillerinde kulun iradesine tabi olduğunu, yani kulun kendi dalaletini irade etmesiyle Cenâb-ı Hak'ın da onda dalalet yarattığını kaydeder.¹²¹ Başka bir ayetin (el-En'âm 6/149) tefsirinde ise, bu sefer daha önce Ebussuûd Efendi'ye nispet ettiği görüşü doğrudan kendi fikri şeklinde aktarır. Bu manada Allah'ın ilgili beşeri fiillerde gerçekleştirdiği yaratmasının kulun iradesini sarf ettiği yöne bağlı olduğunu, bu irade olmayınca söz konusu yaratmanın vuku bulmadığını kaydeder.¹²² Bir diğer ayetin (İbrâhim 14/1) tefsirinde yine Allah'ın iradesi taalluk etmedikçe kimsenin iman edemeyeceğini vurgularken, hemen ardından bu iradesinin kulun iradesine tabi olduğunu belirtmekten kendisini alamaz.¹²³ Tefsirinin bir başka yerinde ilahi iradenin kulun iradesini sarf ile gerçekleştirdiği meşietine dayandığı bilgisini teyit eder.¹²⁴ Bir başka yerde ise kulun iradesini sarf ile gerçekleştirdiği kesbinin, ilahi iradenin sebebi olduğunu, yoksa Allah'ın meşietinin onun kesbine sebep teşkil etmediğini yineler.¹²⁵ Akaid eserinde de ilgili fiillerde ilahi irade ve yaratmanın kulun ihtiyarına göre şekillendiği vurgusunu yapar.¹²⁶

Müellif, yine bir başka ayetin (Âl-i İmrân 3/87-90) tefsirinde irade ile hidayet arasında yakın bir bağ kurar. Kulun, iradesini yönlendirerek tevhid delillerini araştırınca Allah'ın onda vahdaniyet bilgisini yaratacağını söyler. Bu bilginin hidayet olduğunu belirtir. Burada kâfirlerin ise iradelerini, küfre sarf ettikleri için Allah'ın onlara hidayet etmediğini kaydeder. Hidayetin şartının, iradeyi imana yöneltmek olduğunu, bu şarta riayet edilmeyince, meşrut konumunda bulunan hidayet de yaratılmayacağını belirtir.¹²⁷

Müellif, irade ile hidayet arasında bağlantı kurduğu gibi, doğal olarak onunla dalalet arasında da ilişki kurar. Bu manada örneğin ilgili ayetin (en-Nisâ 4/44) tefsirinde Yahudi ilim ehlinin en temel iki vasfından birinin dalaleti ihtiyar etmek olduğunu belirtir. Burada o düştükleri dalaletin ise Hz. Peygamber'i yalanlayıp kendi dinleri üzere kalmak olduğunu kaydeder. Müellif, ilgili ayette zikredilen dalaleti satın alma ifadesine, hem mealinde hem de tefsirinde sürekli dalaleti ihtiyar etme şeklinde anlam vererek onun

¹²¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1414-1415. Ebussuûd Efendi'nin ilgili düşüncesi için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, 3: 132.

¹²² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1557.

¹²³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2713. Müellif Nahl suresi 35 ve 93. ayetlerinin tefsirinde de benzer vurguları yapar. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2819-2820, 2890.

¹²⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1973.

¹²⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 13: 5109.

¹²⁶ Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 40.

¹²⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 659.

kişinin kendi seçiminden kaynaklandığını vurgular.¹²⁸ Yine başka bir ayette “Allah’ın idlal ettiği” (en-Nisâ 4/88) ifadesini yorumlarken de ilgili kimsele-ri, iradelerini kötülüğe sevk etmeleri nedeniyle Cenâb-ı Hakk’ın küfür ve dalaletlerine hükmettiği kişiler olarak tavsif eder.¹²⁹ Ayrıca kimi kâfirlerin iradelerini imana sarf etmedikleri için bu hal üzere kaldıklarını kaydettiği gibi,¹³⁰ Âzer’in, tüm uğraşlara rağmen hidayete ermemesini de iradesini bu yöne sevk etmemesiyle açıklar.¹³¹ Aynı şekilde Allah’ın murat etmesi halinde kimsenin şirk koşamayacağını, ancak müşriklerin iradelerini bu şekilde kul-lanmaları üzerine onlarda şirki yarattığını da belirtmeden geçmez.¹³²

Mehmed Vehbi, yine aynı doğrultuda, ruhsuz iken kendisine hayat bah-şedilen insanların inkâr etmelerini kınayan ayetin (el-Bakara 2/28) tefsirinde Fahreddîn er-Râzî’ye atıfla irade ile küfür arasında bağlantı kurar. Ona göre bu ayet, küfrün, kişinin kesbi ve ihtiyarıyla gerçekleştiğine işaret eder. Zira onların kınanması, irade sahibi olduklarını gösterir. Her ne kadar küfrü yaratan Allah olsa da, bu hal, kulun iradesini küfre yöneltmesi nedeniyle gerçekleştiğinden, onun mesuliyeti düşmez. Dolayısıyla kulun küfre girme gibi bir mecburiyeti olmadığından, küfrün yaratılması, kendisi namına bir mazeret teşkil etmez.¹³³

Müellif, bir ayetin (en-Nisâ 4/115) tefsirinde yaptığı açıklamayla da irade ile dalalet arasında bağlantı kurar. Bütün alametlerine rağmen hâlâ Hz. Pey-gamber’e muhalefet eden kimselerin ilahi yardıma nail olamayacağını ifade ederken, bunu Allah’ın hak yola bağlanmayı terk eden ve tevhid anlayışın-dan uzak bir dine ittiba eden kişiyi, seçtiği ve irade ettiği yol üzere bırakma-sıyla açıklar. Bu şekilde hakkı terk edip, batıl bir yolu ihtiyar eden kimseyi cehennemine koyacağını ilave eder.¹³⁴ Bir diğer Mâtürîdî kelamcı ve müfes-sir Ebu’l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) benzer vurgularla küfrün kulla-rın, ihtiyarlarını o yöne sevk etmeleriyle açıklar.¹³⁵

Mehmed Vehbi’nin, içinde dalaletin geçtiği kimi ayetlerin meallerini ver-irken de genel anlamda bu hususta kulun fonksiyonunu izah babından,

¹²⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 934-935.

¹²⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 1002.

¹³⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1381.

¹³¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1458.

¹³² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1466. Müellif konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde daha çok mücerret olarak irade kelimesini kullanmakla birlikte bazen irade-i cüziyye tabirini de kul-lanır. Örnek olarak bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1506.

¹³³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 1: 86. Râzî’nin ilgili ayete yönelik tefsiri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 2: 162-167.

¹³⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 1048-1049.

¹³⁵ Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakaikü’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1419/1998), 3: 8.

ayetin zahirinde geçmeyen “ihtiyar” kelimesini kullandığı görülür. Örneğin “Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır.” (en-Nisâ 4/136) ayetine mana verirken bu kişilerin dalaleti ihtiyar edip yoldan çıktıkları vurgusu yapar. İlgili ayetin tefsirinde de söz konusu kişilerin hakka ulaşamayacak şekilde dalaleti ihtiyar ettiklerini teyit eder. Böylece yine irade ile dalalet arasında yakın bir ilişki kurup, muhtemel bir cebrin önüne geçmeye çalışır.¹³⁶ Yine “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır” ayetinin (el-En'âm 6/125) mealini verirken onun zahirinde geçmeyen bir manayı da ilave eder. Burada Allah'ın dalaletini murat ettiği kimse- nin bu durumu kendi kötü seçimi nedeniyle hak ettiğini belirtir. Hidayet için ise ilahi lütuf tabirini kullanır.¹³⁷ Yine Allah'ın küfür ve zulüm üzere olanları hidayet etmeyeceğini bildiren ayetin (en-Nisâ 4/168) mealini verirken, henüz tefsir aşamasına geçmeden bunun sebebini ara bir cümleyle izah eder ve onlardan imanın sâdir olmayacağını bildiği için Allah'ın bu kişileri doğru yola iletmeyeceğini söyler.¹³⁸

Mehmed Vehbi, Allah'ın, kalplerini temizlemeyi murat etmediği kişilerden bahsettiği ayeti (el-Mâide 5/41) açıklarken de bunun gerekçesini, o kâfirlerin iradelerini kalplerini temizlemeye sarf etmemeleri ile açıklar. Bundan dolayı da Allah'ın o kimselerin kalbinde temizlik yaratmadığını söyler.¹³⁹ Yine Allah'ın zalimleri hidayet etmemesini (el-Mâide 5/51) onların iradelerini dalalete yönlendirmelerinin bir sonucu olarak izah eder.¹⁴⁰

Müellif, kimi ayetlerin tefsirinde ise irade ile hidayet ve dalalet arasındaki ilişkiyi devam ettirmekle birlikte işin içerisine ilahi tevfiği de dâhil eder. Bu yorumlarından birinde hidayette tevfiğ bulunurken, dalalette ise ondan mahrum kaldığını söyler. Bununla birlikte aynı aşamada kulun hidayete bir istidlalde bulunarak ulaşırken, diğer kişilerin ise dalaleti ihtiyar ettiklerinden bu konumda kaldıklarını belirtmekten geri durmaz.¹⁴¹ Müellifin bir ayetin (el-İsrâ 17/54) tefsiri sadedinde iradenin hayra yönlendirilmesiyle tevfiğe ulaşılacağını ifade etmesinden onun bu yardımı bir sebep değil sonuç olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁴² Müellif, Yûnus suresinin 10/25. ayetinin tefsirinde de hidayeti; iradesini doğru yola sarf edenlere ilahi tevfiğ ile

¹³⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1079.

¹³⁷ İlgili ayetin tefsirinde ise hem hidayet hem de dalaletin kulun iradesini sarf ettiği yöne göre şekillendiği vurgusunu yapar. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1525.

¹³⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1119.

¹³⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1223.

¹⁴⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1245.

¹⁴¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1608.

¹⁴² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3008.

verilmiş bir güzellik olarak aktarırken, iradesini bu yönde kullanmayanlara tevfiğin olmayacağını vurgular. Ayrıca ayetten hidayetini meşietle mukayyet olduğunun anlaşıldığını, yine Allah'ın emri ile iradesinin farklı olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Bunu da Allah'ın herkese hidayeti emretmesi, ancak hepsinin hidayetini murat etmemesiyle açıklar. Burada da hidayetini kulun iradesiyle oluşup bu iradesinin olmadığı yerde Allah'ın da iradesinin bulunmayacağını tekrar eder.¹⁴³ Nahl suresi 16/36. ayetinden de ilahi emir ile ilahi iradenin farklı olduğu yönünde bir çıkarım yapan müellif, Allah'ın kâfire imanı emrederken onun iradesini imana sarf etmeyecek olmasından naşi (kaynaklı) imanını dilememesini bu duruma örnek verir. Buradan emrin iradeyi tazammun ettiği şeklinde görüş bildirenlerin yanıldığının anlaşıldığını kaydeder.¹⁴⁴ Yine bir diğer ayetin (Ra'd 13/33) tefsirinde hidayette tevfiğin işlevini vurgular iken dalalet düşenlerin durumunu iradelerini kötülüğe sarf etmeleri ile açıklar.¹⁴⁵ Başka bir yerde ise kendisinden dalalet anlamı kastettiği hızlanın da yine iradenin kötülüğe teveccüh edilmesine göre gerçekleştiğini ifade eder.¹⁴⁶

7. ECEL

Mehmed Vehbi kulun hidayete erme ve dalalet düşme gibi kendi iradesinin ön planda olduğunu düşündüğü yerlerde bu yönde açıklamalar yaparken, ölüm gibi kendi ihtiyarının pek bir anlam ifade etmediği alanlarda ise mücerret olarak ilahi ilim ve iradeyi vurgulayan izahlar geliştirir. Bunun bir örneğini, ilahi ilim ve irade ile ölüm arasında kurduğu bağlantıda görmek mümkündür. Bu manada müellif, bir kişinin ölümünün Allah'ın emri, onun vefatına yönelik iradesi ve ilminin taallukuna bağlı şekilde gerçekleştiğini söyler. Bu doğrultuda konuyla ilgili bir ayetin (Âl-i İmrân 3/145) tefsirinde yaptığı bir izaha bağlı olarak maktulün de eceliyle öldüğünün anlaşıldığını kaydeder.¹⁴⁷ Nitekim Bâkîllânî de maktulün ecelinin öne mi alındığı şeklinde ortaya attığı mukadder bir soruya cevap verirken bu kişinin de eceliyle öldüğünü belirterek Ehl-i Sünnet'in bu konudaki temel yaklaşımını ortaya koymuş olur.¹⁴⁸

¹⁴³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2192.

¹⁴⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2821. Müellif, yine bir vesileyle ilahi iradenin rızayı gerektirmediğini, zira rızanın iradeden ayrı bir şey olduğunu, her razı olunan yerde irade varken, iradenin olduğu her yerde rızanın olmadığını söyler. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4846.

¹⁴⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2649.

¹⁴⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3117.

¹⁴⁷ İlgili ayette geçen "kitâb-ı müeccel" tabirinin her şahsın ecelinin tayin edilip yazıldığı kitap ve zaman anlamına geldiğini kaydeder. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 739.

¹⁴⁸ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 332.

Mehmed Vehbi, akaid eserinde de maktulün kendi eceliyle öldüğünü bir hüküm olarak ortaya koyar ve izahlarını bu doğrultuda geliştirir. Maktulün ilahi takdire bağlı olarak eceliyle vefat ettiğini belirtirken, bunu onun ilgili vakitte ezeli ilme göre vefat edeceğine dair verilmiş hüküm üzerinden izah eder. Ecelin, öldürülme yahut başka bir sebebe mebni olarak ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla öldürülme de hiçbir zaman değişmeyen eceline bağlı olarak vefat edeceğini kaydeder. Burada ecelin değişmesinin, ilahi hükmün değişmesi anlamına geleceği için böyle bir işin söz konusu olamayacağını savunur. Her ümmetin eceli olup, vakti gelince bunun ne ertelenip ne de öne alınacağını bildiren ayetin de (el-A'râf 7/34) ecelin tebdile müsait olmadığı hususuna delil içerdiğini ifade eder.¹⁴⁹

Tefsirinde de benzer vurguları yapan müellif, hiçbir ümmetin ecelini ne geri ne de ileri alabileceğini beyan eden ayeti (el-Hicr 15/5) yorumlarken hem birey hem de millet olarak kimsenin muayyen ecel vaktinde helak olmaktan kurtulamayacağını belirtir. Herkes için ecelin bir olup, bunun ikiye ihtimali olmadığını ilave eder.¹⁵⁰ Yine bir diğer ayetin (el-Ahzâb 33/16) tefsirinde ecelin bir olduğu yönünde açıklamalar yapar. Önce ölümün iki çeşidi olabileceğini belirten müellif, bunların ilkinin, kazaya uğramadan “mev'ûd eceliyle” ölme, ikincisinin ise boğulma ve yanma gibi bir afet veya kaza ile vefat etme şeklinde cereyan edebileceğini söyler. Ayetin, her iki çeşidini de içine alacak şekilde ecelden bahsettiğinden hareketle, onun bir olduğunu, vakti gelmeden ölümün yetişmeyeceği gibi, zamanı eriştiğinde ondan kaçışın da bir fayda sağlamayacağını belirtir.¹⁵¹

Müellif, yine kader ile ölüm arasında bağlantı kurduğu bir ifadesinde ilgili ayetten (Âl-i İmrân 3/168) hareketle kaçmanın kadere mani olmayacağını, savaşa katılmamakla ölümden kurtulma düşüncesi doğru olsa, aynı şekilde ölümün kendinden de kaçmanın mümkün olması gerektiğini, halbuki bunun imkân dairesine girmediğini dile getirir.¹⁵²

Müellif, (Âl-i İmrân 3/154) ayetinin tefsirinde ise bir vesileyle ölüm üzerinden kulun kaderinin değişmeyeceğine atıfta bulunur. Savaşa katılmayıp evlerinde bekleseler öldürülmekten kurtulacaklarını iddia eden münafıkların sözlerine dair zikredilen bu ayetin yorumunda, sakınmanın kadere geri çevirmeyeceğini, tedbirin takdire karşı koyamayacağını belirtir. İlahi ilmin

¹⁴⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66.

¹⁵⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2728.

¹⁵¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4402-4403.

¹⁵² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 780-781.

taalluk ettiği bir şeyin gerçekleşmeme ihtimalinin, bu ilmin cehalete dönüşmesini beraberinde getireceğinden ötürü onun muhal olduğunu kaydeder.¹⁵³

Mehmed Vehbi, bu konuyla ilgili olarak öldürülen kişinin eceli hakkında farklı bir fikir yürüten Mu'tezile mezhebinin (Bağdat Ekolü) görüşlerini aktarıp ona da cevap verir. Onların maktulün ecelinden önce öldüğü, öldürülme, eceli gelinceye kadar yaşayacağı, katilin dünyada zemme, ahirette azaba müstahak olmasının maktulün ecelini geriye almasından kaynaklandığı ve sadaka ile sıla-i rahim gibi kimi ibadetlerin ömrü uzatacağını bildiren hadislerden insanın iki eceli olduğu hususunun anlaşıldığı gibi görüşleri sürdüklerini kaydeder.¹⁵⁴ Nitekim aynı fikri kabul etmese de Kâdî Abdülcebbar da, Mu'tezile'nin Bağdat kolunun maktulün, öldürülme yaşayacağı görüşünü benimsediğini belirtir.¹⁵⁵

Bu aktarımı takiben onların bu fikirlerinin doğru olmadığını söyleyen Mehmed Vehbi, bu iddialara cevap vermeye başlar. Bu manada önce katile dünyada kısas yapıp, ahirette ceza verilmesinin, onun ilahi yasağı delmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu işi kendi iradesi ile gerçekleştirdiğinden ötürü onun dünyada zemme, ahirette azaba müstahak olduğunu ekler. Bu noktada bazı ibadetlerle ömrün uzadığına dair rivayeti de değerlendirmeye alır. Ondan, bu tür ibadetlerle bezeli kısa bir ömrün, bu işlerden uzak şekilde sürdürülen uzun bir hayatın değerine denk olduğu ve onunla benzer berekete sahip bulunduğu hususunun kastedildiğini söyler. Bütün bu izahları takiben sonuç olarak ecelin bir olduğunu ve hangi sebeple olursa olsun bir insanın ölümünün, ilahi takdire bağlı olarak muayyen bir ecel ile gerçekleştiğini kaydeder.¹⁵⁶

8. KADER SAVUNUSU VE KONUYLA İLGİLİ İTHAMLARA CEVABI

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı eserinde kaza kaderin tarifini yaptıktan ve ikisi arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu ifade ettikten sonra bu inanç maddesine yönelik ileri sürülen şüphelerin cevabı mahiyetinde bilgiler de paylaşır. Bu noktada kaderle ilgili olarak "onun kişiyi tembelliğe sevk ettiği şeklindeki" en temel eleştiriyi gündemine alan müellif, Avrupalıların ortaya attığını söylediği bu tenkidi cevaplamaya başlar. Ona göre ka-

¹⁵³ Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 2: 757-758. Yine bir vesileyle çoğu insanın, takdirin tedbire galip geleceğini bilmediklerini kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 7: 2554. Yine insanların ilahi muradı bilmedikleri için takdire karşı tedbirle meşgul olsalar da, bundan bir fayda görmediklerini belirtir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 8: 4066-4067.

¹⁵⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66. Sadakanın ömrü uzattığına dair ilgili hadis için bk. Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21. Sıla-i rahmin ömrü uzattığına dair bk. Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21; Tirmîzî, "Birr", 49.

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 782.

¹⁵⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66.

dere imanın kişiyi ataletle sevk etmesi bir tarafa aksine o, insanları çalışmaya yönlendirir. Bunu da İslam'ın insanları güçlü bir şekilde sebebe sarılmaya ve teşebbüste bulunmaya sevk etmesi, hatta bunu onlara emretmesi ile izah eden müellif, Müslümanlar'ın kendileri için takdir olunan şeylerin sebeplere tevessül etmek suretiyle gerçekleşeceğine itikat ile çalışıp çabaladıklarını belirtir.¹⁵⁷ Mehmed Vehbi gibi bu iddiayı gündemine alan son dönem Osmanlı kalamcılarında Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) de, kadere inanmanın kişiye tembelliğe değil, çalışmaya teşvik ettiği yorumunda bulunur.¹⁵⁸

Mehmed Vehbi, kaderin kişiyi çalışmaya sevk ettiğini ifade ettikten sonra bu gayret neticesinde ortaya çıkan durum üzerinden kader inancının kişiye sağladığı faydalara da dikkat çeker. Buna göre kişi ilgili emeğine bağlı olarak arzuladığı hedefe ulaşırsa, bunun mukadder olduğunu düşünürken, ulaşamadığında ise yine aklına ilahi kadere getirip kendisini teselli eder. Buradan kadere imanın kişinin kalbine huzur verdiği ortaya çıkar. Zira bir işte emeğinin karşılığında hedefine varamayan kişi başka işe yöneldiğinde bu anlayışından bir zarar görmez. Ayrıca burada ilahi takdiri hatırına getirmekle ızdırabını dindirip kalbini sükûna erdirir. Bu tavrın, ilgili başarısızlık neticesinde sürekli esef etmekten daha uygun olduğu açıktır. Nitekim insanın başına gelen her felaketin daha önce yazıldığını ifade eden Allah'ın bunu, kişinin eriştiği güzellikten şımarmaması, kaybettiklerine üzülmemesi adına bildirdiğini buyurması (el-Hadîd 57/22-23) ilgili hususu anlatmaktadır. Ona göre geçmişe karşı esef, gelmiş ve geleceğe karşı şımarıklık gösterilmemesini tavsiye eden bu ayet, kadere imanın kişiyi rahata erdiren bir hüviyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁹

Öte yandan kadere imanın faydasına temas ederken, onunla tevekkül arasında da bir bağ kuran müellif, aslında bu itikad maddesine inanmanın Cenâb-ı Hak'a dayanma ve güvenme anlamına geldiğini belirtir. Kadere inanan kişinin çalışmasının karşılığını aldığı şükür, alamadığında sabır hasletini geliştireceğini kaydeder. Bu noktada kadere inanmanın faydasını daha güçlü şekilde vurgulamak için ona inanan ile inanmayan arasında mukayese de yapar. Buna göre kadere inanmayan kişi de ne kadar uğraşırsa uğraşsın, onun olmayacak işi yine olmayacak, olacak işi ise hayata geçecektir. İşin gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda ona inanan ile inanmayan arasında bir fark yok iken, bu ikinci kişi diğerine nispetle şükür ve sabır bir gibi bir erdemden uzak kalacaktır. Zira onun tek dayanağı nefsidir. Diğer bir ifadeyle kadere inanan kişinin itimadı Allah'a iken, inanmayanın kendi nef-

¹⁵⁷ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994), 127-128.

¹⁵⁹ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60-61.

sinedir. Bu durumda ikisi de çalışan bu kişilere bakıldığında gayretine kadere imanı da ekleyen kimsenin daha iyi bir konumda olduğu görülür.¹⁶⁰

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı çalışmasında aktardığı bu bilgileri, akaid eserinde de teyit eder. Bu iman maddesinin sebebe sarılmanın önüne asla bir engel teşkil etmediğini, onun sadece Cenâb-ı Hakk'a itimat ve tevekkül nişanesi olduğunu, Müslümanlar tam anlamıyla kaza ve kaderi bilmediklerinden sebebe yönelmekten geri kalmadıklarını ifade eder. Bu doğrultuda onların, şeriatın öğrettiği üzere bir işe teşebbüste bulunup gayretini ikmal ettikten sonra, Allah'a tevekkül içerisinde, kendileri hakkındaki ilahi kazanın nasıl cereyan edeceğini beklemeye başladıklarını söyler. Bu aşamada her ne sonuç çıkarsa, onu ilahi takdire bağlayıp kalplerini ferah tuttuklarını kaydeder. Burada yine aynı vurguyu yaparak, kadere iman etmenin Avrupalı'nın zannettiği gibi kişiyi tembelliğe sevk etmediğini, aksine onu kadere dönük bir çaba içerisine soktuğunu ileri sürer.¹⁶¹

Müellif, kadere rızayı tevekkül üzerinden tebci etmekle birlikte, tefsirinde bu hususta yanlış anlamının önüne geçecek bir izah da geliştirir. Bu mada rızka ulaşmak için sebebe sarılmanın tevekküle engel olmadığını belirtir. Örneğin çiftçinin hububat ekmesinin bizatihi tevekkül olduğunu kaydeder. Bu noktada onun görevini yaptıktan sonra, ekinin bitmesini Allah'tan bekleyip, kalbini O'na bağladığını söyler. Bunu da, o kulun Cenâb-ı Hak dışında hiçbir varlığın o ekini bitirme gücüne sahip olmamasını bilmesiyle açıklar.¹⁶²

Mehmed Vehbi, kadere imanın kişiyi tembelliğe sevk ettiği iddiasını çürütmek için gündelik hayattan bazı örneklerle de tutunur. Kader karşısında Müslümanlar'ın her daim basiret üzere bulduklarını, en azından İslam'ın bunu teşvik ettiğini düşünen müellif, onların işlerini zamanında halledip, bir ümit içerisinde beklemeye başladıklarını kaydeder ve çiftçi örneğini verir. Buna göre nadas yapmadan, tohumunu serpmeden ekin beklentisine girmeyen bir köylü gibi mümin de işleri için gerekenleri yapar, sonra da kaderin hükmünü bekler. Durum böyle iken kadere inanmanın çalışmaya ve sebeplere tutunmaya engel teşkil ettiğini ileri sürenler, İslam'a ve Müslümanlar'a iftira atmış olurlar.¹⁶³

¹⁶⁰ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61.

¹⁶¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138. Müellif, "tevekkül edenler, sadece Allah'a tevekkül etsinler" (İbrâhim 14/12) ayetinin yorumunda da bu tevekkülün kaynağının kadere rıza olduğuna dair bir açıklama getirir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2683.

¹⁶² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4233.

¹⁶³ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61. Müellif bir hadisin şerhi esnasında ise bu sefer çalışma ve amelde bulunmayı ahiret boyutu üzerinden ortaya koyar. Kişinin akabetini bilmediği bir atmosferde üzerine düşen şeyin kendisini cennete götürecektir işleri yapmaya gayret göstermek olduğunu söyler. Bk. Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Muhtasari*, 4: 240.

Öte yandan Mehmed Vehbi, meselenin pratik boyutunu daha geniş bir perspektiften de ele alır. Bu manada her şey bir tarafa kadere inanan Müslümanlar'dan sırf bu inancına dayalı olarak işini terk eden kimsenin olmadığını, onlardan hiçbirinin bu inancına mebni vazifesini terk etmediğini, malını artırmaya çalışmak yahut ailesini geçindirmekten vazgeçmediğini, köylüsünün tarlasını ekip koyununu gütmekten; hükümetinin düşmanlarına karşı hazırlık yapmaktan ve silaha sarılmaktan geri durmadığını belirtir. Bütün bu örnekler göz önündeyken kadere iman ile tembellik arasında bağlantı kuran kimselerin, yanlış bir çıkarım yaptıklarını ve bu iman maddesinin gerçek manasını idraktan acziyetlerini ortaya koyduklarını söyler.¹⁶⁴

Müellif, tefsirinde ise ilgili ayet bağlamında (el-Bakara 2/157) kaza ve kadere imanın en önemli nişanelerinden biri olan kazaya rıza ile selamete erme ve ilahi muhabbete nail olma arasında kurduğu bir rabıtayla yine bir nevi bu iman maddesinin kişiye kazandırdığı bir faydaya atıf yapmış olur. Bu manada Allah dışında başka bir varlığa beslenen muhabbetin, O'nun gayrındaki her şeyin zeval bulduğu, bu sevginin kişinin bela ve sıkıntıya uğramasına neden olduğu göz önüne alınınca gerçek sevginin Cenâb-ı Hakk'a yönlendirilmesi gerektiğini ifade ederek kazaya rıza ile bu muhabbet arasında bir bağ kurmuş olur.¹⁶⁵ Yani bir anlamda kaza ve kadere inanmanın, sevgiyi gerçek mevkie yerleştirmenin önünü açtığını söyler. Yine diğer bir ayetin (el-Bakara 2/155-156) tefsirinde kullandığı ifadelerle, kadere imanın belalara sabır ve rıza gösterme ile Allah'ın halis kulları arasına girme gibi bir amaca hizmet ettiğini ihsas eder.¹⁶⁶ Başka bir yerde ise kazaya rızayı muhsin olan kişinin nitelikleri arasında sayar.¹⁶⁷ Âl-i İmrân suresi 3/154. ayetinin tefsirinde de musibet anında kadere rıza göstermek ile doğru yolun seçilmiş olduğunu ima eder.¹⁶⁸ Bu manada kazaya rıza göstermenin en tipik şahsiyetlerinden birinin Hz. İsmail olduğunu belirten müellif,¹⁶⁹ onun ağzından dökülen ifadelerin yer aldığı bir ayetin (Saffât 37/102) tefsirinde de bu sözleri, ilahi yardıma yapışıp, kazaya razı olmanın ve itaat sergilemenin nişanesi olarak sunar.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61-62.

¹⁶⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 268.

¹⁶⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 266. Müellif, başka bir ayetin tefsirinde bir vesileyle ilahi kazaya sabır göstermenin vacip olduğunu kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2476

¹⁶⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2482-2483.

¹⁶⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 758.

¹⁶⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 9: 3470.

¹⁷⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4773. Yine Hz. Peygamber'in İsmail, Elyesa ve Zülkifl'i anmasını isteyen ayetin (Sâd 38/48) tefsirinde ise buna gerekçe olarak onların kaza ve kadere rıza gösterip sabretmelerini gösterir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4809.

SONUÇ

Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş önemli âlimlerinden biri olan Mehmed Vehbi Efendi tedris ve telif faaliyetlerine önem vermiş, tefsiriyle halk katmanlarında adını duyurmuş bir şahsiyettir. Tefsir dışında akaid sahasında da boy gösteren ve eser kaleme alan müellif, her iki alanda da ağırlıklı olarak önceki ulemanın teliflerinden yararlanmış, bu manada çok özgün bir mevki işgal etmemiştir. Kader konusuyla alakalı meseleleri de ele alıp inceleyen müellif, görüşlerini kimi zaman reddiyeci bir dil ile ortaya koymuş, bazı zamanlarda ise sadece doğru olduğuna inandığı düşüncenin aktarımıyla yetinmiştir. Bu manada kulun iradesi, kudreti ve fiillerinin yaratılması hususundaki fikirlerini, daha çok birinci; teklîf-i mâ lâ yutâk ve kader savunusu hakkındaki mütalaalarını ise ikinci yol üzerinden ortaya koymuştur.

Konuları Mâtürîdî bir zihin dünyası perspektifinden ele almakla birlikte, muhtemelen çoğu kaynağının Eş'arî olmasından dolayı, bu fırkanın düşüncesinden de tamamen bağımsız kalamamış, bu manada kimi meseleleri onların lisanından aktarma yoluna gitmiştir. Bunun en tipik örneklerinden birini kaza ve kader kavramlarının hem tanımı, hem de gündelik kullanımı hususunda daha çok Eş'arî lisanı seçmiş olması teşkil etmektedir. Yine kudret meselesini izah aşamasında konuyla ilgili yaklaşımları sıralarken, Mâtürîdî görüşe özel olarak yer vermeyip de, Eş'ariyye mezhebinin iki önemli kelamcısının fikirlerini ayrı ayrı hususi olarak zikretmesi, hatta onlardan birinin görüşünün doğruluğunu teyit etmesi aynı anlayıştan izler taşımaktadır. Onun kudret konusunda Bâkılânî'nin görüşünü tercih ettiğini vurgulaması, elbette Mâtürîdî anlayıştan uzak durduğu anlamına gelmemektedir. Zira mezkûr Eş'arî kelamcı da Mâtürîdiyye mezhebinde olduğu gibi kulun özgürlük sahasını genişleten bir anlayış ortaya koymuştur. Yine de müellifin böyle bir lisan geliştirmesi dikkat çekicidir. Öte yandan bu durum ayrıca, kendi mezhebinin fikirlerini yayma peşinde olmadığı ve doğruluğuna inandığı görüşleri tebcil etme hedefi güttüğünü göstermektedir.

Yine müellifin kader konusunu işlerken, kimi zaman kavramların çok teknik şekilde kullanımına dikkat etmediği de anlaşılmaktadır. Örneğin kader konusunda Eş'arî ve Mâtürîdî anlayışın en önemli farklılık alanını teşkil eden irade meselesinde, irade-i cüziyye kavramı, adı geçen ikinci mezhebin yaklaşımında mutlak iradeden farklı ve daha hususi bir anlam bildirmesine rağmen müellif, kimi zaman bu kavramı, mutlak irade manasında kullanmakta ve bir ayrıma gitmemektedir. Bu doğrultuda Eş'arîler irade-i cüziyye yerine mutlak bir iradeden bahsetmelerine rağmen, müellif onların yaklaşımını da irade-i cüziyye konusundaki görüşleri şeklinde tak-

dim edebilmektedir. Tabii bu durumun, bir meseleyi farklı itikadî mezheplerin zaviyesinden izah ederken bir kavram üzerinden gidilmesinin zorunluluğu ile de yakın bir ilişkisi bulunduğundan, söz konusu izah biçimini çok da yadırgamamak gerekir.

Mehmed Vehbi, muhtelif alt başlıkları üzerinden kaza ve kader konusunu işlerken, kulun filinde özgür olduğunu vurgulamaya özen göstermiş, bununla birlikte beşeri fillerin Allah tarafından yaratıldığını düşüncesini de hiç eksik etmemiştir. Bu konuda zihninin arka planında Mâtürîdî yaklaşım olmakla birlikte bu fırkanın görüşlerini isim anarak özel olarak tebcil etme yoluna gitmemiş, irade meselesinde Cebriyye; fiillerin halkı mevzuunda Mu'tezile mezhebini hedef alan açıklamalar yapmıştır. Özellikle İmam Eş'arî ile özdeşleşen fiilde etkin olmayan bir kudret ve yaratılmış bir kul iradesi anlayışını da kabul etmemiş, cebr-i mutavassıt şeklinde yâd edilen bu yaklaşımın doğru kabul edilemeyeceğini belirtmiş, bununla birlikte bu görüşü, Cebriyye ve Mu'tezile mezhebinin kader anlayışı gibi bir eleştiriye tabi tutmamıştır. Müellif, ilgili konular ekseninde mezhepsel planda Mâtürîdî fırkasına herhangi bir tenkit yöneltmeyerek de, aslında bu anlayış muvacehesinde bir görüşe sahip olduğunu ihsas etmiştir.

KAYNAKÇA

- Arabacı, Caner. *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri: (1900-1924)*. Konya: Konya Ticaret Odası, 1998.
- Ateşyürek, Remzi. "Mehmed Vehbi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 540-541. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. Thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şafiî. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.
- Bıyıklı, Mustafa. *Batı İşgalleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bırışık, Abdülhamit. "Mehmed Vehbi Çelik". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2 Cilt. 2: 200-201. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ceylan, Hasan Hüseyin. *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1995.
- Çevik, Mümin. "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)". *Ahkâm-ı Kur'âniyye*. 6. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Çolak, İsmail. *Milli Mücadele'de Kalemli Ordu*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.

- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-suûd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ertan, Veli. "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)". *Hulasatü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. 16 Cilt. 1: 11-15. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Ertan, Veli-Küçük, Hasan. *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*. İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 1976.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Tsh. Hamûde Garabe. Y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-İslâm*. Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Kitâbü'l-Mevâkif*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr*. Kahire: Dârü'l-kütübî, 1428/2008.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1975.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Teklîf-i mâ lâ yutâk*. Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 11b-15b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Köroğlu, Hüseyin. *Konya ve Anadolu Medreseleri*. Konya: Fen Yayinevi, 1999.
- Kutay, Cemal. *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*. İstanbul: ABM Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Ahkâm-ı Kur'aniyye*. [İstanbul]: Ahmet Kamil Matbaası, 1341-1343.
- Mehmed Vehbi Efendi. *el-Akâidü'l-hayriyye fi tahrîri mezhebi'l-fırkati'n-nâciye*. [Kahire]: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1340-1343.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Hulasatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Sahih-i Buhârî: Tecrid-i Sarih Muhtasarı*. 4 Cilt. İstanbul: Sabah Neşriyatı, 1966.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*. Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, 50 Damad 60: 1b-297a. Milli Kütüphane.
- Mustafa Sabri. *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

- Özdiñç, Rıdvan. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Selek, Sabahattin. *Anadolu İhtilali*. 8. Baskı. İstanbul: Kastaş Yayınları, 1987.
- Süleyman Sırrı. *Kenzü'l-akâid*. Dersaadet: Ahter matbaası, 2. Basım, 1316.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ali Mühenna-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsid*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Vakkasoğlu, A. Vehbi. *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Alimleri*. 2. Baskı. İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994.

Söz Sanatları Çerçevesinde Cevâmiu'l-Kelim Olgusu

The Case of Jawami al-Kalim Within the Framework of Arabic Rhetorical Arts

ADNAN ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati
Anabilim Dalı, Bilecik/Türkiye
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic
Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik/Turkey

adnan.arслан@bilecik.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Arslan, Adnan. "Söz Sanatları Çerçevesinde Cevâmiu'l-Kelim Olgusu"
edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 4/1 (Mayıs / May 2020): 173-190.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Çoğu hadis âliminin görüşüne göre az sözle çok anlam ifade etmek manasına gelen cevâmiu'l-kelîm, Hz. Peygamber (a.s.m.)'ın beyanının özelliklerinden birisidir ve öyle de olmalıdır. Zira kıyamete kadar gelecek tüm insanlığa rehberlik etme istidadında bulunan hadislerin lafızca sınırlı olması mana bakımından derin ve geniş olmasını gerekli kılmıştır. Gayet muhtasar hadislerin olduğu çok yönlü anlamlar ihtiva etmesinde, ibarelerin edebi sanatlarla yoğrulmasının mühim bir katkısı vardır. Bu bakımdan sünnetin asırlar üstü geniş bir zaman dilimi ve farklı kültür çörfafyaları üzerindeki tatbik kabiliyeti yahut günümüz ifadesiyle "evrenselliği", Arap dili belâgati ve edebi imkânlarının mükemmel bir şekilde kullanılmasıyla da ilgilidir denilebilir. Bu itibarla hadislerin kalıcılık ve tesir kazanmasında ibarenin "din dili"ni ihtiva etmesinin yanında edebi yönden "zengin" oluşunun da etkisi olduğu düşüncesi bu çalışmanın varsayımını oluşturacaktır. Bu çalışmada öncelikli olarak Arap dili ve hadis âlimlerinin "cevâmiu'l-kelîm" olarak nitelendirdikleri hadislerde bulunan söz sanatları incelenecektir. İkinci olarak söz konusu hadisler üzerine yapılan şerhlerin günümüz şartları açısından ihtiva etmesi muhtemel anlamları ve tatbikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve belâgati, hadis, cevâmiu'l-kelîm, söz sanatları, hadis şerhleri.

Abstract

According to the opinion of most hadith scholars, Jawami al-Kalim means that a little Word has a lot of meanings. That's one of the characteristics of the Prophet Muhammad's (pbuh) and this should be so. The fact that the hadiths which wanted to guide all human beings until the doomsday was deliberately limited, necessitated a deep and broad sense. There is a significant contribution to the mixing of phrases with literary arts in the fact that concise hadiths contain as many aspects as possible. In this respect, it is possible to say that circumscription can be applied over a centuries-long time frame and different cultural geographies, or universality in today's terms, through the perfect use of Arabic language eloquence and literary possibilities. In this respect, the assumption of this study is that the fact that the phrase contains language of religion had as well as the fact that it is "rich" in terms of persistence and influence of the hadiths is not lost. In this study, primarily the Arabic language and rhetoric in the hadiths that had been described as "Jawami al-Kalim" by the hadith scholars will be examined. Secondly, the meanings and applications of the commentaries on these hadiths which will be included in terms of today's conditions will be discussed.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, hadith, Jawami al-kalim, word arts, hadith sharhs.

GİRİŞ

Sözler sınırlı anlamlar ise sınırsızdır. Ucu bucağı olmayan anlamlar âleminin anahtarları kuşkusuz edebiyatın elindedir ve söz sanatlarının salahiyetine verilmiştir. Aynı kelime ve terkiplerle bambaşka anlamlar ifade edebilmenin adıdır edebiyat. Sözü kalıcı ve müessir kılmanın yolu edebiyattan geçmektedir. Sözde öyle bir tesir vardır ki belki de buna binaen Hz. Peygamber (s.a.v.)

إن من البيان لسحرا “Beyanda sihir vardır.” buyurmuştur.¹ Sözü sihir gibi etkile-yici ve büyüleyici kılarak herhangi bir ülküye, kitleleri ram etmek büyük öl-çüde edebiyata bağlıdır.²

Hız. Peygamber (a.s.m.) kendinden önceki peygamberlerden farklı olarak tüm insanlığa hidayet rehberi olarak gönderilmiştir.³ Zira o son peygamber-dir.⁴ Hâtemu'l-enbiya oluşu kalbine vahyedilen Kur'ân'ın lafzen ve manen tahriflerden muhafaza olmasını gerekli kılmıştır. Zira mademki Kur'ân'dan sonra başka semavi kitap inmeyecektir; o halde ondan önce nazil olan kitap-lardan farklı olarak tebeddül ve tahrife maruz kalmamalıdır. Diğer taraftan Kur'ân'ın en birinci müfessiri Hz. Peygamber'dir (a.s.m.). Pek çok ayetin be-lirttiğine göre Hz. Muhammed'in (a.s.m.) vazifesi beşere hitap ettiği Kur'ân'ı beyân ve tebyîn etmektir; beşerin anlayışına göre izah etmektir.⁵ Buna binaen Kur'ân'ın korunmasını iktiza eden hikmet ne ise aynı hikmet Hz. Peygam-ber'in (a.s.m.) ifadelerinin de muhafaza edilmesini gerekli kılmaktadır. Hicri ilk yüzyıldan itibaren Hz. Peygamber'in (a.s.m.) sözleri, fiilleri ve takrirlerin-den ibaret olan hadislerin hummalı bir ilmî faaliyetle “mevzu/uydurma” şai-belerinden korunma kaygısının arkasında yatan neden budur.⁶

Hadisleri konularına göre tasnif eden kimi muhaddisler “Bana cevâmiu'l-ke-lim verildi.” hadisinden yola çıkarak⁷ Hz. Peygamber'in (a.s.m.) bazı hadis-lerinin kısa ve öz olma bakımından diğerlerinden farklı olduğunu ifade et-mişler ve bu tür hadislerle dair müstakil başlıklar açmışlardır. Bu tür hadisler ilk paragrafta değindiğimiz sözü kalıcı ve tesirli kılan söz sanatlarını hâizdir.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Nikâh”, 67 (No. 5146).

² Medya ve sanatı, belirli bir amaç doğrultusunda kitle yönlendirmeleri için kullanmak an-la-mında bir kavram olan “dirijizm” edebî yapıtlar için de geçerlidir. Söz konusu kavram ve edebiyat-yönlendirme ilişkisi hakkında bir çalışma için bk. Samet Kılıç, “Geçmişten Günü-müze Edebiyatımızda Dirijizm”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 1-10.

³ Sebe' 34/28.

⁴ el-Ahzâb 33/40.

⁵ er-Ra'd 13/40; el-Ankebût 29/18; en-Nahl 16/35; en-Nahl 16/44. Hz. Peygamber'in (a.s.m) tebyin vazifesi hakkında müstakil bir çalışma için bk. Sevim Gelgeç, “16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 275-299.

⁶ Söz konusu gayretlere genel olarak bakmak için bk. Güray Yapar, *Hadislerin Yazılı Malzemeye Dönüşme Süreci* (m. 610-770), (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005). Hadislerin ted-vini sürecine dair yaygın olan kanaat ve eleştirisi için bk. Ehssan Dalal, “el-Evveliyye fi tedvîni'l-hadîsi'n-nebevî”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 163-177.

⁷ Hadisin tahriri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Abdurrahman Ece, “Bana Cevâmiu'l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi Hadisinin Tahlili, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Bahar 2019): 57-89.

Bu çalışmanın esas konusu da hadis uzmanları ve Arap edebiyatçıları tarafından cevâmiu'l-kelim addedilen hadislerdeki söz sanatlarıdır.⁸ Gördüğümüz kadarıyla “muhtasar müfit” denilen veciz hadisler, kıyamete kadar tüm Müslümanlara yol gösterecek küllî düsturları hâizdir.⁹ İbn Teymiye'nin dediği gibi cevâmiu'l-kelim kabilinden hadisler; قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة *birçok meseleyi ele alan külli hükümler ve umumi kaidelerdir*.¹⁰ İlke düzeyinde olan bu hayati düsturlardaki söz sanatları, ezberlenme kolaylığı ve birden fazla anlama gelme gibi dilsel imkânlar sunmuştur.¹¹ Cevâmiu'l-kelim kabul edilen tüm hadislerin burada söz sanatları bakımından incelenmesi mümkün olamayacağı için bu çalışma söz konusu hadislerin en bilindik olanlarına yoğunlaşacaktır. Bu hadislerdeki anlatım biçimleri ve söz sanatlarının muhtevayı etkili, çok anlamlı ve kalıcı kılmasındaki rolü ön plana çıkarılacaktır. Fakat şunu itiraf etmek zorundayız ki hadislerin mana yoluyla rivayeti caizdir.¹² Bu, âyet ve hadis aktarımındaki en büyük farkı teşkil etmektedir. Kişi âyetin manasını hatırlıyor ama lafzını tam olarak tayin edemiyorsa hatırladığı şekliyle âyeti okuması caiz değildir. Ancak hadis rivayetinde aynı kesinlik söz

⁸ Hadislerdeki söz sanatları pek çok akademik çalışmanın konusu olmuştur. Bu çalışmalardan bir kaç için bk. Nuredin Itr, “Ehemmu'l-melâmihi'l-fenniyye fi'l-hadisî'n-nebevî”, *Mecelletu merkezi buhûsi's-sunneti's-seniyye* 7 (1994), 65-100; Duran Ekizer, Belagat Açısından Buhârî Ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler, (Doktora Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016); Nasruddin İbrâhîm Ahmed Huseyn, *ed-Delâlatu'l-belâğîyye fi'l-hadisî'n-nebeviyyi's-şerîf dirase tahlîliyye belâğîyye* (Dubai: el-Meclisu'd-Devlî li'l-Lugati'l-Arabiyye, 2010); Hasan Soyupek, Teşbih Sanatını Hadislerdeki Yansıması, *Marife* 7/2 (Güz 2007), 141-161; Muammer Bayraktutar, “Bedruddin El-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı Ve Mânâya Etkisi ('Umdetu'l-Kârî Özeline)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 127-152; Muhittin Uysal, “Hz. Peygamber'in Dil Yönü Ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğat”, *Marife* 6/2 (Güz 2006), 53-85; Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Mecaz Bilgisi: eş-Şerif er-Radî Ve el-Mecazatü'n-Nebeviyye”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 175-189; Ümeyye Bedruddin, “Belâğatu'l-kasem fi'l-hadisî'n-nebeviyyi's-şerîf”, *Mecelltu Câmiati Dimeşk* 26/3 (2010), 47-87; Avnullah Enes Areş & Abdullah Aydın “Hadislerde Kinayeli Kullanım”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019) 490-514. Bu çalışmada hadislerdeki söz sanatlarını ele alan akademik çalışmaların bir kısmına değinilmiştir.

⁹ Söz konusu hadisler hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Ömer b. Abdillâh b. Muhammed el-Mukbil, *Cevâmiu'l-kelimi'n-nebevî: Dirâsetun te'sîliyye* (Londra: Tekvîn li'd-Dirâsâtve'l-Ebhâs, 2017).

¹⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (el-Medîne: Mecmau'l-Fehd li't-Tibâa, 2005), 1/152.

¹¹ Hadislerde söz sanatlarının kullanılmasına hakkında bir çalışma için bk. Fatma Aydın, “Arap Dilinin Hadisleri Anlamaya Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019): 1023/1041.

¹² Selman Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 58.

konusu değildir. Kişi manasını hatırladığı hadisin lafzını -bazı şartlar dâhilinde- kendi ifadeleriyle aktarabilir. Buna hadis literatüründe rivaye bi'l-ma'nâ denilmektedir. Buna binaen bazı nahivciler nahivle ilgili konularda hadisle istiṣhadda bulunmayı isabetli görmemişlerdir.¹³ Zira hadisin ibaresindeki bir kullanım, doğrudan “efsahu'l-fusehâ” (dili en fasih)¹⁴ olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) değil, aradaki râvîye de ait olabilir. Dolayısıyla bu çalışmada geçen cevâmiu'l-kelim hadislerin ibarelerindeki söz sanatlarının tartışma götürmez bir surette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sadr-ı mübareklerinden sâdır olduğunu tayin edemiyoruz. Hatta bu rivayetlerin –hiçbirisi ne manen ve ne de lafzen mütevatir olmadığı için- muhakkak bir surette Hz. Peygamber'e ait olduğunu da iddia edemiyoruz. Zaten bu makalenin böyle bir iddiası da yoktur. Biz bu çalışmada hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilmiş ve cevâmiu'l-kelim olduğu müşahede edilen rivayetler üzerinden değerlendirmede bulunacağız. Dolayısıyla manâ yoluyla rivayet ve hadisin sıhhati zaviyelerinden bu çalışmanın eksik taraflarının bulunduğunu kabul etmek zorundayız.

CEVÂMIU'L-KELİM HADİSLERDEKİ SÖZ SANATLARI

1. Teşbih-i Belig

Sözlük anlamı شَبَّهَ fiilinin tef'il babının mastarı olmakla “benzetmek” yahut “benzerlik kurmak” anlamına gelen teşbih¹⁵, ıstılahi bir terim olarak *bir şeyin herhangi bir başka şeyle anlamca müşterek oluşunu* ifade etmektedir.¹⁶ Teşbih unsurlarından “teşbih edatı” ve “vechu's-şebeh” in hazfedildiği bu teşbih türüne¹⁷ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا “Geceyi örtü kıldık.”¹⁸ âyeti örnek gösterilebilir. Gecenin örtüye benzetilmesi; kararmış havanın bir örtü gibi insanın üzerine çekilmesi ve

¹³ Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstiṣhad Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 166. (165-175)

¹⁴ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Bagavî, *Şerhu's-sunne li'l-Bagavî*, thk. Şuayb Arnâvûd (Şam: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 4/202.

¹⁵ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 1248

¹⁶ el-Hatîb Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân Kazvînî, *el-Îdâh fi ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 164.

¹⁷ Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 237

¹⁸ en-Nebe 78/10.

istirahate çekilebilmesi için dinleme vesilesi kılınması anlamındadır. Dolayısıyla anlam; “dinlenme açısından gecenin örtü gibi kılınması”dır. Fakat bu mana daha veciz bir şekilde teşbih-i belîğ kullanılarak ifade edilmiştir.

Türkçemize yerleşmiş ve artık atasözü olarak da bilinen¹⁹ “Mümin müminin aynasıdır.” sözü bir hadistir. Cevâmiu’l-kelim hadisler²⁰ arasında zikredilmesi yerinde olan hadisin lafzı *مرآة المؤمن* şeklindedir.²¹ Genelde bir kişi karşısındakini eleştirdiği ya da yüzüne karşı övgüyle bahsettiğinde söylenen söz ile kastedilen aslında nedir? Hadisin şerhlerine baktığımızda söz konusu hadise şöyle bir mana verilmiştir: *Mümin diğer bir mümin kardeşine kendisi hakkında hatalarının neler olduğunu sorar. Diğeri ise sadece arkadaşının Allah nezdinde salih bir kul olması için ona yanlışlarını söyler; o da hatalarını düzeltir.*²² Burada maksat kusurları ortaya çıkarmak değil, bilakis bu kusurları izale edip ortadan kaldırmaktır. Ahirette Allah’ın huzurunda rezil bir hale düşmemek için burada arınmaktır. Dolayısıyla bir mümin diğer bir mümine karşı ayna vazifesi görmüş olur. Nasıl ki evden çıkarken yahut bir toplantıya katılmadan önce aynaya bakıp yüzümüzdeki ya da kıyafetimizdeki olası nahoş görüntüleri düzeltiriz; bunun gibi biz de göremediğimiz kusurlarımızı mümin kardeşimizden öğreniriz. Hz. Peygamber’in (a.s.m.) oldukça veciz sadece birkaç kelimesinden bunun gibi pek çok anlamı anlayabiliyor oluşumuz ifadede kullanılan teşbih-i belîğ sanatı ile olmuştur. Buna göre; “Bir mümin diğer bir müminin kusurlarını göstermesi bakımından bir ayna gibidir.” anlamı daha veciz bir şekilde ifade edilmiştir.

Teşbih-i belîğın bir söz sanatı olarak kullanıldığı diğer bir örnek ise *كفى* *بالسلامة داء* “Hastalık olarak selamet yeterlidir.”²³ hadisidir. Sağlıklı ve güven içerisinde olmak Allah’ın büyük lütuflarından birisidir. Hatta Allah Resulü

¹⁹ Reşat Ahmet Ağaoğlu, “Kütüb-İ Tis’a’da Yer Alan Hadislerle Anlamca Örtüşen Azerbaycan Atasözleri”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 42/2 (Aralık 2018), 4. Ağaoğlu, Azeri toplumunda da söylenen “Adam adamın aynasıdır.”; “Üzüm üzüme baka baka kararır.” ve “Atı at yanında bağlarsan rengi değişmez, huyu değişir.” atasözlerinin burada zikredilen hadisin manasıyla örtüştüğünü ifade etmektedir.

²⁰ Konu hakkında ayrıntı için bk. Abdurrahman Ece, “Bana Cevâmiu’l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi Hadisinin Tahlili, 57-89.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Edebu’l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye,1989), 93.

²² Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San’ânî, *Kitâbu subulî’s-selâm* (Dâru’l-hadis et-Tab’a), 2/697

²³ Kudâî, *Müsnedu’s-Şihâb el-Kudâî*, 2/302.

(a.s.m.) pek çok hadisinde Allah'tan sağlık ve afiyet istemiş ve اللهم إني أعوذ بك من البَرَصِ، والجُنُونِ، والمُجَذَّمِ، وَسَيِّئِ الْأَسْقَامِ (Alaca, akli dengeyi kaybetmek, cüzzam ve her türlü hastalıktan sana sığınırım.) gibi hadislerle²⁴ hastalıklardan Allah'a sığınmıştır. Ancak kimi zaman sağlıklı olmak bazı insanları isyan, günah, gaflet hatta dalalet kadar sürüklemektedir. Böyle kimseler için sıhhat ve afiyet bir tür hastalık gibidir. Hadisi şerheden Münâvî (öl. 1031/1622) bu münasebetle şöyle demektedir:

لأن دوام سلامة العبد في نفسه وأهله من المصائب تورثه البطر والعجب والكبر وتحجب إليه الدنيا لما يألفه من الشهوات وحب الدنيا رأس كل خطيئة والتمتع بالشهوات المباحات يحجب القلوب عن الآخرة وكل ذلك يسقم الدين ويكدر الإيمان ويخرج إلى الطغيان

Kulun uzun süre musibetlerden selamette kalarak yaşaması (Başına uzun süre herhangi bir musibet gelmemesi) onda kibir, kendini beğenmişlik, gurur gibi kötü ahlaka sebep olur. Dünyevi arzulara ünsiyet edeceği için onun gözünde dünya hayatı güzel görünür; dünyayı sever. Hâlbuki dünya sevgisi bütün hataların başıdır. Mubah olan şehevî arzularla zevk ü sefa sürmek kalbi ahiretten koparır. Tüm bunlar ise manen hasta eder, imanı bulandırır ve en nihayetinde de isyana sevk eder.²⁵

Hadis gayet veciz birkaç kelime ile teşbih türleri içerisinde en sanatlı olan belîğ teşbihi kullanarak uzun bir hakikati dile getirmiştir. Diğer taraftan سلامة ve داء kelimeleri zıt anlamlı olup bedî' ilmi açısından bakıldığında, *sözde iki zıt anlamlı kelimeyi bir araya getirmek*²⁶ anlamına gelen "tıbak" sanatına örnektir.

Teşbih-i belîğ'in bir beyan üslubu olarak kullanıldığı pek çok cevâmiu'l-kelim hadisler bulunmaktadır. *Teşbih edatı* ve *vechü'ş-şehbeh*'in (benzetme yönü) zikredilmediği bu tür teşbihler, gayet muhtasar ibarelerle oldukça geniş anlamlar ifade edebilme imkânı sunmaktadır. Bu hadislerden birisi de orucun

²⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 20/309.

²⁵ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i'ş-şâğîr* (Kâhire: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356), 4/551.

²⁶ Ahmed Hâşimî, *Cevâhir*, 303.

bir kalkan olarak nitelendirildiği şu hadistir: الصوم جنة “Oruç zırh/kalkan-
dır.”²⁷ Teşbih edatını takdir ettiğimizde “Oruç bir kalkan gibidir.” anlamına
gelen hadiste, kalkanın ne işe yaradığı ve daha da önemlisi neye karşı kalkan-
lık vazifesi gördüğü meselesi hakkında çok şeyler söylenebilir. Zira bir bela-
gat kaidesi olarak *mamulün hazfî tamim ifade etmektedir*.²⁸ Orucun bir perhiz ol-
ması yönüyle hastalıklara, iktisada ve tutumlu olmaya alıştırdığı için fakir-
liğe, haram lezzetlere karşı iştihayı kırdığı için nefse, fakirlerin halinden anla-
maya vesile olduğundan dolayı sosyal çatışmalara vb. pek çok konuda kalkan
olduğu anlaşılabilir. Hadisi şerh eden San’ânî (öl. 1182/1768) orucun zırh/kal-
kana benzetilmesini onun tüm bedene şamil oluşu ile ilişkilendirmiştir. Buna
göre kalkan yahut zırh nasıl ki insanın tüm bedenini ok darbelerinden koru-
maktadır; onun gibi oruç da pek çok açıdan kişiyi koruyan bir zırh gibidir.²⁹
Diğer bir şârih olan Münâvî ise orucun zırh oluşunu, abdestin kişinin abdest
uzuvlarını ateşten korumasına benzetmektedir. Abdest azaları hadisin ifade-
siyle ateş azabından korunacağı gibi oruç tutan bedenlerde bir bütün halinde
ebedi azaplardan azade olacaktır.³⁰ İbn Hübeyre (öl. 560/1165) ise orucun kal-
kan oluşunun üç manaya muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Oruç kişiyi ateş-
ten, ateşe neden olan günahlardan ve hoşlanılmayan yiyeceklerden koruyan
bir kalkandır.³¹ Bu ve bundan başka pek çok manaya delaleti muhtemel şeyler
sadece “kalkan” ifadesinden anlaşılmaktadır. Dediğimiz gibi hadise bu denli
geniş anlamlara delalet edebilme imkânı veren ibarede kullanılan söz sanatı
teşbih-i belîğ olmuştur.

Teşbih-i belîğ için söylenebilecek diğer bir örnek şu hadistir: نعم صومعة
الرجل بيته “Kişi için evi ne güzel bir manastırdır.”³² “Ev”, Hristiyan din adamları-
nın kendilerini ibadete adadıkları hususi mekânlar olan manastırlara benze-
diği için bu hadiste övülerek (*mahsusun bi’l-medh*) zikredilmiştir. Müslümanın

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 15/446.

²⁸ Veliyyuddîn Ebu Zer’a, *Kitâbu tarhi’t-tesrîb fi şerhi’t-takrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî,
ts.), 2/350.

²⁹ San’ânî, *Kitâbu subulî’s-selâm*, 7/75.

³⁰ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i ş-şâğîr*, 4/242.

³¹ Ebû’l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî, *el-İfsâh an
maâni’s-sihâh*, thk. Fuâd Abdulmun’im Ahmed (b.y.: Dâru’l-vatan, 1417), 6/88

³² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu’r-
Rüşd, 1409), 7/112.

evinin hangi açıdan manastıra benzetildiği hadisin devamında zikredilen ifadelerle açıklanmıştır. *يَحْفَظُ فِيهَا لِسَانَهُ وَبَصْرَهُ* "Orada dilini ve gözünü korur." Dolayısıyla hadis, ev-manastır teşbihindeki ayrıntıları mücmel olarak ifade etmiştir denilebilir. Manastırların şehirden uzak hâlî yerlerde olması açısından evleri mümkün oldukça merkezi yerleşim yerlerinden uzakta edinmek kastedilmiş olabilir. Yahut Müslümanın evinin kendisini ibadet ve takvaya adanabilmesi için en nezih ortam olduğu anlaşılabilir. Kişinin kendisini haramdan korumakta en münasip yeri onun meşru dairede ailesiyle hemhal olduğu hanesi olduğu manası da muhtemeldir. Bu manaya göre Hristiyanların manastır anlayışına da ince bir gönderme olduğu söylenebilir. Zira onlarda dini yaşantı evlilik ve aile hayatından bir uzletle mümkündür. Ruhbanlık dindarlığın bir gereği olarak uygulanmaktadır. Hâlbuki *إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ كَمَلَ نِصْفَ الدِّينِ* (Kul evlendiğinde dininin yarısını tamamlamış olur.)³³ hadisin de işaret ettiği gibi Müslümanın dindarlığı bizzat evlenmek ve yuva sahibi olmaktır. Dolayısıyla hadis, ev-manastır teşbih-i belâğinde kişilerin idrak ve takva seviyelerine göre pek çok manayı ihtiva etmektedir denilebilir.

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber (a.s.m.) *كاد الغفر أن يكون كفرا* (Fakirlik neredeyse küfür olacaktı.)³⁴ buyurmuştur. Cevâmiu'l-kelim olduğunu düşündüğümüz bu hadiste de görüldüğü üzere fakirlik-küfür(inkâr) arası bir sebep/sonuç ilişkisi kurulmuş ve mukârebe fiillerinden olan *كاد* ile fakirliğin küfre yakınlaştırıcı bir yönü olduğu belirtilmiştir. Âlî el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) aktardığı bir kavle göre fakirliğin küfre yakınlaştırıcı bu yönü, Allah'a itiraz etmeye neden olabildiğinden dolayıdır.³⁵ Münâvî ise fakirliğin zenginleri haset etmeye sebebiyet verdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre zaruret içinde hayat sürenler, kimi zaman zenginlerden bir çıkar/fayda görmek ümidiyle onlara tezellül etmeye kendilerine mecbur hissedebilmektedir.³⁶

³³ Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd (Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 7/340

³⁴ Beyhâkî, *Şuabu'l-îmân*, 9/12; Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Alî b. Hakmûn el-Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb el-Kudâî*, thk. Hamdî b. Abdulhamîd (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 1/342; Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: es-Seâde, 1974), 8/253.

³⁵ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-Mefâtih* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2002), 8/3161

³⁶ Münâvî, *Feyzü'l-ka'dir şerhu'l-Câmi'i's-şağîr*, 4/542.

Kanaatimizce bu hadiste teşbih-i belîğ bulunmaktadır. Fakirlik inkârâ benzetilmiş ve hangi açıdan aralarında bir benzerlik olduğu tasrih edilmemiştir. Hadise dair zikredilen şerhlerin dışında yoksulluk ve suç arasında herhangi bir şekilde bir ilişki olduğuna dair pek çok sosyolojik araştırma bulunmaktadır.³⁷ Bu çalışmalara bakıldığında suça iten etkenlerden birisi de aşırı yoksulluktur. Şiddetli fakirlik kişinin ahlaki erdemlerine zarar vermekte ve gayr-ı meşru yollardan para kazanmasına zemin hazırlamaktadır. İslam için suçların en büyüğü inkâr olduğu göz önünde bulundurulursa fakirlik ile inkâr arasında kurulan ilişkinin aslında yoksulluk ve suç arasında öngörüldüğü anlaşılabilir. Hatta aşırı yoksulluğun hüküm sürdüğü bazı İslam beldelerinde, Hristiyan misyonerlerin para karşılığında Müslümanları Hristiyanlığa davet ettiğini ve bazı Müslümanların da bu davete olumlu karşılık verdiğiyle ilişkin duyumlar alınmaktadır.

2. İstiâre

Bir belâğat terimi olarak bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması³⁸ olan istiare, edebi metinlere estetik değer katan en önemli söz sanatları arasında kabul edilmektedir. Tanımında da geçtiği gibi asıl itibariyle “teşbih” olan istiare sanatında, müşebbeh(benzeyen) ya da müşebbehun bih’in (benzetilen) zikredilmemesiyle teşbih mübalağalı bir surete çevrilmektedir. Sade bir örnekle anlatılacak olursa “Okulda aslan gibi cesur bir adam gördüm.” denildiğinde, tüm unsurlarıyla mevcut bir teşbihe (mufassal) başvurulmuşken, “Okulda bir aslan gördüm.” denilerek de istiare sanatı (açık istiare) kullanılmıştır.³⁹ Teşbih sanatında olduğu gibi istiare de kendi içinde kısımlara ayrılmaktadır. Asıl amacımız istiare hakkında ayrıntılı bilgi vermek olmadığı için söz konusu sanatın detaylarını ilgili çalışmalara havale ederek⁴⁰, burada cevâmiu’l-kelim addedilen bazı hadislerdeki istiare sanatının anlam zenginliğine etkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

³⁷ Bu çalışmalardan –Türkiye özelinde- bir kaç için bk. Tülin İçli, *Türkiye’de Suçlular: Sosyo- Kültürel ve Ekonomik Özellikler*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1992); Zahir Kızmaz, *Bazı Sosyal Değişkenler Bağlamında Doğu Anadolu Bölgesi’nde Suç ve Suçluluk*, (Doktora Tezi: Fırat Üniversitesi, 2002).

³⁸ İskender Pala& İsmail Durmuş, “İstiare” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

³⁹ Ahmed Hâşimî, *Cevâhir*, 258.

⁴⁰ İstiare hakkında Türk literatüründe oldukça zengin bir birikim bulunmaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi almak için bk. Hüseyin Ölmez, *Arap Dilinde İstiare Ve Kur’an Meallerindeki İstiareleri*

Hız. Peygamber (a.s.m.) hanımlarını taşıyan develerin yularını tutan Enceşe isimli bir sahabeye dikkatli olması için *رُؤَيْدَكَ سَوْفَكَ بِالْقَوَارِيرِ* (Cam şişelere karşı dikkatli ol; yavaş sür.) demiştir.⁴¹ Hız. Peygamber (a.s.m.) zamanında da anlaşıldığı üzere değerli kaplar camdan imal edilmekte idi. Dolayısıyla güzel görünümlü ama kırılğan bir madde olarak cam kullanılıyordu. Hız. Peygamber (a.s.m.) kadınların pek kibar, nazik ve psikolojik olarak kırılğan bir yapıya sahip olduklarını ve erkeklerin onlarla olan beşeri ilişkilerinde pek değerli bir malzemeye takındıkları tavrı göstermesi gerektiğini gayet veciz bir dille ifade etmiştir. Nevevî'nin aktardığına göre kadınların *القوارير* ile tesmiye edilmesinden maksat, seriü't-tesessür (çabuk müteessir olan) ve zayıf fıtratta olmalarıdır.⁴² Bu hadiste edebi bir sanat olarak istiare-i tasrihiyye (açık istiare) bulunmaktadır. Kadınlar nazik ve kırılğan mizaçlarıyla billur malzemeye benzetilmiştir. Benzetilen nesne/cam şişeler (müşebbehun bih) zikredilmiş ama benzeyen "müşebbeh/kadınlar" zikredilmemiştir.

Diğer bir hadiste ise Hazret-i Peygamber (a.s.m.) *إياكم وخضراء الدمن* "Çerçöpün içinde bitmiş sebzeden sakının."⁴³ demiştir.⁴⁴ Şehirlerde ve şehirlere mücavir olan köylerde ev atıklarının toplanması sağlansa da şehirlerden uzak olan kırsal yerleşim yerlerinde atıklar evlere biraz mesafeye uzak yerlere atılmakta ve doğada çürüyüp dağılması beklenmektedir. Hız. Peygamber (a.s.m.) zamanında da tabii olarak ev atıkları gibi çöplerin atıldığı ortamlarda beşeri bir kasıt olmaksızın biten sebzeler olmuştur. Rivayetin devamında sahabe neyin kastedildiğini sorunca *الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي الْمُنْبَتِ السُّوءِ* (Kötü ortamda yetişen güzel kadın) demiştir.⁴⁵ Allah Resulü (a.s.m.) hasep ve nesep yahut yetişme

Üsluplar, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi, 2017); Muhittin Eliaçık, "Belâgat Kitaplarında İstiârenin Tarif Ve Tasnifi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/21 (Aralık 2015), 7-30; Günay Çelikelden, "Teşbih" Ve "İstiâre"nin Belâgat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine", *TÜBAR* 35 (Bahar 2014), 61-83.

⁴¹ Bagavî, *Şerhu's-sunne li'l-Bagavî*, 13/157.

⁴² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Kitâbu şerhi'n-Nevevî alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi'-Turâsi'l-Arabî, 1392), 15/80.

⁴³ el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb el-Kudâî*, 2/96.

⁴⁴ Zemaşerî hadisi Arap mesel/atasözleri arasında zikretmiştir. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987), 1/451

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 1953), 4/139.

ortamı bakımından pek de nezih olmayan ailelerin kızlarına talip olunmaması gerektiğine yönelik bir tavsiyede bulunmaktadır. İstiare sanatının kullanıldığı hadisin şerhi sadedinde Râmeihürmüzî şöyle bir yorumu aktarmaktadır:

أَنَّ الرِّيحَ تَجْمَعُ الدِّمْنَ، وَهِيَ البُعْرُ، فِي المَكَانِ مِنَ الأَرْضِ ثُمَّ يَرْكَبُهُ السَّافِي، فَيُنْبِتُ ذَلِكَ المَكَانَ نَبْتًا نَاعِمًا عَضًّا، فَيَزُوقُ بِحُسْنِهِ وَغَضَارَتِهِ، فَتَجِيءُ الإِبِلُ إِلَى المَوْضِعِ وَقَدْ أُعِيَتْ فَرْبَمَا أَكَلَتْهُ الإِبِلُ فَتَمْرَضُ

“Rüzgar dışı halindeki atıkları bir yerde toplar.⁴⁶ Sonra da bu yerde yumuşak ve parlak bitki biter. Güzelliği ve tazeliği ile güzel görünür. Bir deve bu yere yorgun bir halde gelir. Deve muhtemelen bu bitkiden yemiş ve hasta olmuştur.”⁴⁷

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber (a.s.m.) لا تطرحوا الدر في أفواه الكلاب “İncileri köpeklerin ağzına atmayın.”⁴⁸ buyurmuştur. Hadisin metninde geçen ifadeler tam olarak istiare içeriklidir. Zira köpeğin ağzına inci atmak hakiki manasıyla anlaşılması mümkün değildir. O halde hadisten maksadın ne olduğunu anlamak için söz sanatlarına müracaat etmek gereklidir. İnciler değerli ve köpeğin yiyeceği şeyler ise değersizdir. Kıymeti haiz bulunan şeyleri kıymetsiz yerlerde kullanmak bir değer israfıdır ve hadisin kastettiği anlam bu merkezde olmalıdır. Bu tüm zamanlarda geçerli bir değer yönetimi dersi içermektedir.⁴⁹ Hadisin metninde geçen “inci” ile “köpek” sayılamayacak kadar çok maddeye tatbik edilebilir. İnci ile ilim⁵⁰, nasihat, hikmet, himmet, saygı, sevgi ve emek anlaşılabilen gibi köpek istiaresi ile de ilim, nasihat ve hikmetli sözü kavramaya elverişli olmayan kimseler yahut belli bir seviyede saygı ve sevgiyi hak etmeyen değersiz şahsiyetler kastedilmiş olabilir.⁵¹

⁴⁶ Şerhin metninde geçen ثُمَّ يَرْكَبُهُ السَّافِي ifadesiyle neyi kastetmiş olduğuna dair dil kaynaklarında bir bilgiye rastlayamadığımız için çeviriye yansıtılmamıştır.

⁴⁷ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd el-Fârisî Râmhürmüzî, *Kitâbu emsâli'l-hadîs*, thk. Ahmed Abdulfettâh Temâm (Beyrut: Muesesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1409), 120.

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu'l-Mukri', *Mu'cemu İbni'l-Mukri'*, thk. Ebî Abdîrahmân Âdil b. Sa'd (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1998), 403.

⁴⁹ Örneğin muhaddisler herhangi bir hadisin bu ilme ehil olmayana rivayet edilmesini doğru bulmamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd ed-Dahhân (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1983), 328

⁵⁰ Mûnâvî şerhinde incilerle ilmin kastedilmiş olabileceğini ifade etmiştir. Mûnâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şâğîr*, 6/410.

⁵¹ Söz konusu anlam örgüsünü teyit eden başka bir kavil bulunmaktadır. İsa (a.s.) şöyle demiştir:

Hadisin gayet muhtasar ve öz ibaresiyle gayet külli bir düstur gösterilmiştir denilebilir. Tekrar edecek olursak evrensel mesajlar içerecek böyle külli bir ilke ancak istiare gibi bir söz sanatı ile mümkündür.

3. Diğer Söz sanatları

Bir makalenin akademik sınırlılığı göz önünde bulundurularak bu başlık altında mücmel bir şekilde diğer söz sanatlarına değinilecektir.

*Lafızları güzelleştirmeye yönelik edebî (bedî) sanatlardan olan seci üslûbu*⁵² cevâmiu'l-kelim hadislerin söylenişini kulağa hoş gelecek akustik bir ahenge dönüştürmektedir. Buna dair pek çok örnek gösterilebilir. Örneğin; “Seyrek ziyaret et ki sevgin artsın.” hadisi seci sanatını ihtiva etmesi bakımından güzel bir misaldir.⁵³ Türkçeye tercüme edildiğinde söz sanatları kısmen kaybolan hadisin Arapça ibaresi şu şekildedir: زُرْ غَيْبًا تَزِدُّ حُبًّا Görüldüğü gibi hadis sadece dört kelimedden oluşmaktadır. İki ayrı cümle mukadder şart edatı olan “in” ile birbirine bağlanmış ve manen şart cümlelerinden olan emir ve cevabı şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla emrin cevabı olan دُرُّ fiili meczum olmuştur.⁵⁴

Gibben ve *hubben* kelimeleri birbirleriyle uyum halindedir. Aynı şekilde زر ve تزد fiillerinin ikisi de meczumdur. Dolayısıyla dört kelimedden birincisi ile üçüncü ve ikincisi ile dördüncüsü fonetik bakımdan uyum içerisindedir. İnsanın dostlarıyla olan sosyal ilişkisinde ne kadar severe sevsin sık ziyarette bulunmaması gerektiği evrensel bir kabuldür diyebiliriz. Bunun sosyal bir düstur olarak, ezberlenmesi çok kolay sadece dört kelimedde özetlenmesi ve

لَا تَلْقُوا اللَّؤْلُؤَ إِلَى الْحَنَازِيرِ؛ فَإِنَّهَا لَا تَضَعُ بِهِ شَيْئًا، وَلَا تُعْطُوا الْحِكْمَةَ مَنْ لَا يُرِيدُهَا؛ فَإِنَّ
الْحِكْمَةَ أَفْضَلُ مِنَ اللَّؤْلُؤِ، وَمَنْ لَا يُرِيدُهَا شَرٌّ مِنَ الْحَنَازِيرِ

“İnciyi domuzlara atmayın. Onlar incilerle bir şey yapmaz. Hikmeti de istemeyene vermeyin. Hikmet inciden daha değerli olduğu gibi hikmeti istemeyen kişi de domuzlardan daha şerlidir.” Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, *el-Müçâlese ve cevâhiru'l-ilm*, thk. Ebû Ubeyde İbn Hasen Âl Selmân (Bahrein: Cem'iyetu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1419), 2/188. Bu kavil ilgili rivayetin İsrâiliyat kaynaklı olma ihtimalini akla getirmektedir.

⁵² İsmail Durmuş, “Seci” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/275.

⁵³ Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulhamîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994), 13/70.

⁵⁴ Talep ifade eden fiillerin cevabında gelen muzâri fiilin meczûmluğu konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Yunus İnanç, “Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'an Meallerindeki Hatalı Tercümesi”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52.

ifade için seçilen kelimelerin de ses bakımından uyumlu olması edebi bir estetiğin sonucudur denilebilir.

Telaffuz bakımından tam bir uyum içerisinde olduğunu gördüğümüz diğer bir örnek ise *ورثة الأنبياء والعلماء* hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber (a.s.m.) *âlimlerin peygamberlerin varisi olduklarını* ifade etmektedir.⁵⁵ Bu hadis sadece üç kelimededen oluşmakta ve âlimlerin içinde buldukları toplumlardaki hayati yönlerine değinmektedir. Sadece bu üç kelimelik hadis ile ilim ve âlimler hakkında pek çok şey söylenebilir. Biz burada muhtemel bu anlamlar üzerinde durmayacağız. Görüldüğü gibi üç kelimenin her birisi telaffuz bakımından uyumludur. İlk kelime ile üçüncü kelime memdûde elif ile bitmekte ve kendi içinde tam bir seci oluşturmaktadır.

Hece sayısı ve fonetik bakımdan tam bir uyumdan bahsedebileceğimiz diğer bir örnek ise şu hadistir: *التوبة تهدم الحوبة* Bu hadiste Hz. Peygamber (a.s.m.) tövbenin işlenen bir hatayı yıkacağından bahsetmektedir.⁵⁶ Sözün kısalığına rağmen hadisin anlam bakımından ne kadar zengin olduğu izaha gerek duymamaktadır. Hadiste zikredilen kelimelerdeki hece sayısı ile ses uyumu dikkat çekicidir. Bir önceki örnekte olduğu gibi üç kelimedenden her biri dört harften müteşekkildir. İlk ve son kelimeler sarf bakımından *الفعلة* "el-fa'le" kalıbında gelmekle uyumlu olduğu gibi son harfler açısından da görüldüğü gibi tenasüp halindedir.

Kinayeli anlatıma örnek olabilecek bir ibare ise *أكثرها ذكر هادم اللذات* hadisidir. Hz. Peygamber (a.s.m.) bu hadisinde "Lezzetleri tahrip edip acılaştırıp ölümü çok zikrediniz."⁵⁷ demektedir. Aslına bakılırsa hadisin lafzında "ölüm" kelimesi geçmemekte ancak ondan, "lezzetleri tahrip edici" sıfatıyla bahsedilmektedir. Ölüm yerine onun bir sıfatı olan "lezzetleri tahrip edici" yönü zikredilmiştir. Lezzetleri tahrip etme ile ölüm arasında lâzım-melzûm

⁵⁵ Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *Sahih İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988), 1/291.

⁵⁶ Sahih hadis kaynaklarında aynı lafızla bulamadığımız bu rivayet için Ebû Mansûr es-Seâlibî hadistir demektedir. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *et-Temsil ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Halû (b.y.: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983), 28.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubî'l-Arabiyye, ty.), 2/1422.

ilişkisi vardır.⁵⁸ Bu da “kinaye” kapsamında bir söz sanatıdır.⁵⁹ Öyle ise ölümün zikredilmesinden amaç ahiret hayatını unutturacak hevesleri dizginlemek içindir. Esas olan Müslümanın dini vecibeleri yerine getirmesi ve içtimai sarsıntılara neden olacak ahlaki zaaflarından kurtulmasıdır. Bunun yolu ise kendisinin dünyada fani bir misafir olduğunu ve ebedi hayata vesile olacak vazifelerinin bulunduğu bilincini hep açık tutmasıdır. Müslümanda böyle bir bilinç açıklığına sağlayacak şeylerden biri ve belki de birincisi, ölüm gerçeğini sıklıkla zihninde canlı tutmasıdır. Zira insan beşeriyet gereği olarak dünyaya kapılıp Allah’ı ve ahireti unutmaya çok meyillidir. Hadis sadece üç kelime ile bu ve bundan başka muhtemel manalara söz sanatını kullanarak delalet etmektedir. Bu manalardan birisi de şu olabilir: Ölümün zikrinin gölge düşürdüğü lezzetler hakiki lezzetler değildir. Bilakis lezzet sanılan bu şeyler gaflet verici süflî ve ahiret adına zararlı eğlencelerdir. Zira iman, ilim, ibadet, salih amel, marifetullah vb. yaratılış gayelerinden alınan safi lezzetlere ölümün zikri hanel getirmemektedir.

SONUÇ

Cevâmiu'l-kelim kapsamında değerlendirilen hadisler bu çalışmada yer verilenlerle sınırlı değildir ve açıkça belirtmek gerekir ki cevâmiu'l-kelim hadislerin tamamında söz sanatları bulunmamaktadır. Fakat “külli düsturlar” içerikli özlü hadislerin birçoğunda söz sanatları dikkat çekecek yoğunlukta-
dır. Anlaşılan İslam toplumlarının Kur’ân ve sünnet çizgisinde istikamet üzere devamının sağlanması için külli kaideler, veciz cümleler haline getirilmiş ve bunların atasözleri gibi nesilden nesile aktarılması sağlanmıştır. Bu vesileyle cevâmiu'l-kelim; ibadet, âdâb-ı muaşeret ve hayati tecrübelerle dair Müslüman toplumların atasözleri koleksiyonudur. Sanki İslamiyet, hayata dair kendi kaidelerini ezberlenmesi kolay özlü sözler şekline getirmiştir. Bu suretle dinin temel ve hayati ilkeleri yediden yetmişe herkese yayılmış ve değiştirilmesi imkânsız kültürel genetik kodlar haline dönüşmüştür. Gördüğümüz kadarıyla da İslam’ın kültüre mal oluş sürecinde edebi sanatların önemli bir hizmeti olmuştur.

⁵⁸ *Kinaye*, anlatılmak istenilenlerin sarih olmayan bir şekilde, üstü kapalı anlatılmasıdır. Bu yapılırken, sarih ifade ile anlatılacak olan şeyi çağrıştıran, söylendiğinde onu akla getiren ifadeler kullanılır. Bu ifadelerde mecaz bulunmaz. Bunlar gerçek manada kullanılabilen ifadelerdir. Hakiki anlamı dolaylı olarak gösteren sözlerdir. *Kinayenin mecazdan ayrıldığı noktada burasıdır.* Avnullah Enes Ateş, *Kuran Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018), 117.

⁵⁹ Ahmed Hâşimî, *Cevâhir*, 287.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Reşat Ahmet. "Kütüb-İ Tis'a'da Yer Alan Hadislerle Anlamca Örtüşen Azerbaycan Atasözleri". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 42/2 (Aralık 2018).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtih* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Ateş, Avnullah Enes & Aydın, Abdullah. "Hadislerde Kinayeli Kullanım". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 490-514.
- Ateş, Avnullah Enes. *Kuran Yorumunda Beyan İlmi*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2018.
- Aydın, Fatma. "Arap Dilinin Hadisleri Anlamaya Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 1023-1041.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sunneh li'l-Bagavî*. thk. Şuayb Arnâvûd. Şam: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Bağdâdî, Hâfız Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd ed-Dahhân. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1983.
- Başaran, Selman. "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 51-65.
- Bayraktutar, Muammer. "Bedruddîn El-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı Ve Mânâyâ Etkisi ('Umdetu'l-Kârî Özelinde)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 127-152.
- Bedruddîn, Ümeyye. "Belâgatü'l-kasem fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf". *Mecelltu Câmiati Dimeşk* 26/3 (2010), 47-87.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabu'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd. Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 165-175.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Edebu'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Çelikelden, Günay. "Teşbih" Ve "İstiâre"nin Belâgat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine. *TÜBAR* 35 (Bahar 2014), 61-83.
- Dalal, Ehssan. "el-Evveliyye fi tedvîni'l-hadîsi'n-nebevî". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 163-177.
- Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân. *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*. thk. Ebû Ubeyde İbn Hasen Âl Selmân. Bahreyn: Cem'iyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye, 1419.
- Durmuş, İsmail. "Seci" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebî Şeybe, EbûBekr b. *Musannef İbn Ebî Şeybe*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.
- Ebu Zer'a, Veliyyuddîn. *Kitâbu tarhi't-tesrib fi şerhi't-takrîb*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ty.
- Ece, Abdurrahman. "Bana Cevâmiu'l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi Hadisininin Tahlili. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Bahar 2019), 57-89.

- Ekizer, Duran. Belagat Açısından Buhârî Ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler. Doktora Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Eliaçık, Muhittin. "Belâgat Kitaplarında İsti'ârenin Tarif Ve Tasnifi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/21 (Aralık 2015), 7-30.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1998.
- Gelgeç, Sevim. "16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 275-299.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Huseyn, Nasruddîn İbrâhîm Ahmed. *ed-Delâilâtü'l-belâğîyye fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf dirase tahlîliyye belâğîyye*. Dubai: el-Meclisu'd-Devlî li'l-Lugati'l-Arabiyye, 2010.
- Itr, Nuredîn. "Ehemmu'l-melâmihi'l-fenniyye fi'l-hadîsi'n-nebevî". *Mecelletu merkezi buhûsi's-sunneti's-seniyye* 7 (1994), 65-100.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hibbân, EbûHâtîm. *Sahîh İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1988.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî. *el-İfsâh an maâni's-sihâh*. thk. Fuâd Abdulmunim Ahmed. b. y.: Dâru'l-Vatan, 1417.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed FuâdAbdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî Takiyyuddîn Ahmed. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. el-Medîne: Mecmau'l-Fehd li't-Tibâa, 2005.
- İbnu'l-Mukri', Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Mu'cemu İbni'l-Mukri'*. thk. EbîAbdirrahmân Âdil b. Sa'd. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ*. b.y.: Dâru'l-Garb el- İslâmî, 2007.
- İçli, Tülin. *Türkiye'de Suçlular: Sosyo- Kültürel ve Ekonomik Özellikler*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1992.
- İnanç, Yunus. "Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'ân Meallerindeki Hatalı Terçümesi". *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52.
- İsfehânî, Ebû Nuaym. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Mısır: es-Seâde, 1974.
- Kazvînî, el-Hatîb Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân. *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Kılıç, Samet. "Geçmişten Günümüze Edebiyatımızda Dirijizm". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 1-10.
- Kızmaz, Zahir. *Bazı Sosyal Değişkenler Bağlamında Doğu Anadolu Bölgesi'nde Suç ve Suçluluk*. Doktora Tezi: Fırat Üniversitesi, 2002.
- Köktaş, Yavuz. "Hadislerin Anlaşılmasında Mecaz Bilgisi: eş-Şerif er-Radî Ve el-Mecazatü'n-Nebeviyye". *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 175-189.
- Kudâî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Alî b. Hakmûn. *Müsnedu's-Şihâb el-Kudâî*. thk. Hamdî b. Abdulhamîd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Mukbil, Ömer b.Abdillâh b. Muhammed. *Cevâmiu'l-kelimi'n-nebevî: Dirâsetun te'sîliyye*. Londra: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2017.

- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-kağîr şerhu'l-Câmi 'i's-şağîr*. Kâhire: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitâbu şerhi'n-Nevevî alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi'-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Ölmez, Hüseyin. *Arap Dilinde İstiare Ve Kur'an Meallerindeki İstiareli Üsluplar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Pala, İskender & Durmuş, İsmail. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *Kitâbu emsâli'l-hadîs*. thk. Ahmed Abdulfettâh Temâm. Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1409.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl San'ânî, Muhammed b. İsmâîl b. Salâh. *Kitâbu's-subuli's-selâm*. Dâru'l-Hadîs et-Tab'a, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *et-Temsîl ve'l-muhâdara*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halû. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983.
- Soyupek, Hasan. Teşbih Sanatını Hadislerdeki Yansıması. *Marife* 7/2 (Güz 2007), 141-161
- Taberâni, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye. 1994.
- Uysal, Muhittin. "Hz. Peygamber'in Dil Yönü Ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğat". *Marife* 6/2 (Güz 2006), 53-85.
- Yapar, Güray. *Hadislerin Yazılı Malzemeye Dönüşme Süreci (m. 610-770)*. Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Müstaksâ fi emsâli'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

**Circle of Iron/Silent Flute (Demir Çember/Sessiz Flüt) Filminin İçerdiği
Dini, Kültürel ve Mitolojik Unsurlar Açısından Değerlendirilmesi**
Review of the Movie, Titled “Circle of Iron/Silent Flute” in Terms of Its Religious, Cultural and Mythological Perspectives

MUSTAFA BAŞ

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, Bilecik/Türkiye
Prof., Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik / Turkey

mustafa.bas@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9696-4100>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atf / Citation: Baş, Mustafa. “Circle Of Iron/Silent Flute (Demir Çember/Sessiz Flüt) Filminin İçerdiği Dini, Kültürel Ve Mitolojik Unsurlar Açısından Değerlendirilmesi”. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali journal of islamic studies* 4/1 (Mayıs/May 2020): 191-207.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Dinlerde bulunan ortak özellikler gibi kültürlerdeki ortak anlatımlar da dikkat çekicidir. Bu meydana ölümsüzlük arzusu ve mutlak mutluluk arayışı, değişik kültürlerdeki ortak anlatımlar için iyi bir örnektir. Farklı kültürlerde benzer şekillerde anlatılan bu olguların zaman zaman beyaz perdeye de yansıtıldığı görülmektedir. Senaryosu Bruce Lee'nin başını çektiği üç kişi tarafından kaleme alınan *Silent Flute/Circle of Iron* isimli yapıt, bu anlamda değişik kültürel öğelerin iç içe geçtiği ve birlikte işlendiği film olarak incelenmeye değerdir. Adı geçen filmin senaryosunu, barındırdığı dini, kültürel ve mitolojik öğeler bakımından irdelemeyi amaçlayan bu çalışma, nitel bir durum çalışması olarak planlanmış, literatür taraması ve içerik analiziyle gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda; filmde konu edilen *Aydınlanma Kitabı*'na ulaşmaya yönelik çabaların mitolojilerde yer alan ölümsüzlük arayışıyla benzerlikler gösterdiği; *Kehf* suresinde anlatılan Salih Kul/Hızır ve Musa kıssasında anlatılan olayların basit değişikliklerle senaryoda işlendiği ve genel itibarıyla filmin, doğu ve batı din ve felsefelerinin birlikte harmanlanmasıyla ortaya çıktığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma Kitabı, Ölümsüzlük, Cord, Âmâ, Zetan, Chang Sha.

Abstract

Like the common features found in religions, the existence of common expressions among cultures are also striking. In this sense, the desire for immortality and the search for absolute happiness are good examples for common expressions in various cultures. These phenomena which are expressed in similar ways in different cultures, are sometimes reflected on the white screen. Scripted by Bruce Lee and two other writers, the movie *Silent Flute / Circle of Iron* is worth evaluating where cultural elements are intertwined and jointly covered. This study was planned as a qualitative case study and was carried out by literature review and content analysis which examines the script of the mentioned movie in terms of the religious, cultural and mythological elements that it contains. As a result of the study, it is determined that the efforts to reach the *Enlightenment Book* mentioned in the movie are similar to the search for immortality in mythologies; the events with "Righteous Servant/Hızır and Moses told" in the sura of *al-Kahf* in the Qur'an were covered in the scenario with minor changes. In general, the script is written by blending eastern and western religions and philosophies together.

Keywords: The Book of Enlightenment, Immortality, Cord, Blind Man, Zetan, Chang Shah.

GİRİŞ

Dinler, insanların birbirine olan ahlaki davranışlarının nasıl olmasını öğütleyen temizlik, doğruluk, yalan konuşmamak, çalmamak, öldürmemek, zina etmemek, adaletli olmak, anaya babaya iyi davranmak, emanete riayet etmek gibi sayısı artırılabilir ortak ilkelerle, değişik dini gelenek ve kültürlerle mensup kişilerin farklılıklarını koruyarak bir arada barış içinde yaşamalarını sağlamaktadır. Bu ortak değerler gibi hemen her dinde bazı olay ve rivayetlerin de benzer niteliklerle nakledildiği görülmektedir. Karşılaştırılabilir olarak değerlendirilmesi gereken bu rivayetler, dini metinler ve mitolojik anlatımlarda yer almaktadır. Beklenen kurtarıcı Mehdi/Mesih inancı bu benzer mitler ve olguların en bariz örneklerinden biridir. Bu inanışın İslam dahil olmak üzere hemen her dinin kaynaklarında vurgulandığı, dinler arasında geçişken bir inanış olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır.¹

¹ Dinlerde mehdi anlayışları hakkında geniş bilgi için bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Samsun: Sidre yayınları, 1997)

Mehdi beklentisi gibi Hz. Musa'nın bir sandık içerisinde Nil Nehrine bırakılması olayının, sandık içerisinde suya bırakılan ve daha sonra başkaları tarafından büyütülen önemli şahsiyetler hakkında başka kültürlerde de nakledildiği kaynaklarda yer almaktadır.² Hz. Musa'nın Nil Nehrine bırakılırken ziftle sıvanmış hasır sepet anlatımı,³ benzer bir şekilde Akad Kralı Sargon hakkında annesi tarafından kamıştan bir sepete konularak, sepetin zift ile sıvanarak nehre bırakıldığı, nehrin de onu taşıyarak Aqqi' ye, su çekicisine getirdiği şeklinde anlatıldığı rivayetlerde yer almaktadır.⁴

Tufan olgusunun da birçok kültürdeki anlatımlarda nakledildiği, Sümerlerden itibaren insanlığın tufanda yok oluşu ve bu yok oluştan ne şekilde kurtulduğu ile ilgili rivayetlerdeki benzer noktalar dikkat çekmektedir.⁵

Ölümsüzlük arayışı ve Ab-ı Hayat'ı bulmaya çalışan kişilerle ilgili anlatımlardaki benzerlikler ve ortak olgular da bir başka dikkat çekici özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Birçok mitolojide ve inanışta izlerine rastlanan ölümsüzlük duygusu, insanlar için daima vaz geçilmez bir duygu olmuştur. Mitolojilerde, Ab-ı Hayat olarak isimlendirilen ölümsüzlük pınarını arayan, bulmaya çalışan veya bulduğu halde içemeyenlerle ilgili anlatımlar yer almaktadır.

Sümer mitolojisinde Gilgamiş'in arkadaşı ve yoldaşı Enkidu'nun ölmesi üzerine tuttuğu yasın arkasından bir gün kendisinin de mutlaka öleceğini anlamasıyla altüst olduğu, kendisinin de Enkidu gibi olacağını düşünerek karnına ağırların girdiğini, ölüm korkusuyla bozkırda başıboş dolaşıp durmakta olduğunu dile getirdiği nakledilir. Gilgamiş, bu durumdan kurtulmak ve ölümsüzlüğün sırrını ele geçirmek için ölümsüzlüğe kavuştuğu bilinen tek ölümlü atası Utnapiştim'i bulmaya karar verir. Bu yolculuğun güçlükleri ve tehlikeleri kendisine anlatılmasına rağmen Gilgamiş, yolculuğun bütün tehlikelerini göğüsleyerek Utnapiştim'e ulaşır. Utnapiştim ona yaşadığı tufanı ve ölümsüzlük ile ilgili bilgileri anlatır.⁶ Kendisini genç tutacak derin suların dibindeki alınması zor olan bitkiyi çıkarmasını ister. Bu bitkiyi zorluklara rağmen çıkaran Gilgamiş, yolda bir gölette yikanırken bitki bir

² Bk. Taha 38-39, Kasas 7-9; Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, Çev. Koray Akten v.d. 3. Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2003, 184-184; Yusuf Kılıç-Şeyma Ay, Eski Mezopotamya'da Siyasi Örgütlenmede Din Olgusu, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 8/5 Spring, ss.387-403, (Ankara, 2013), 396

³ Bk. Yaratılış 2:3,

⁴ Bk. Kılıç-Ay, Eski Mezopotamya'da Siyasi Örgütlenmede Din Olgusu, 396

⁵ Bk. Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* Çev. Ali Berktaş, 1. Cilt, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2003), 1:84

⁶ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları* Çev. Alaeddin Şenel, (Ankara: İmge Yayınları, 1993), 48

yılan tarafından alınır. Bitkiyi ağzına alan yılan eski derisini atarak gençleşir. Bütün zorluklara rağmen elde ettiği ölümsüzlüğü koruyamayan Gılgamış çaresizlik içinde üzülen ağlar.⁷

Hint mitolojisinde de, içenlere ölümsüzlük veren, dini törenlerin merkezini oluşturan, hammaddesinde suyu süt gibi sarmaşık türü bir bitkinin özsuğu olan Soma içkisi de önemli bir yere sahiptir.⁸ Ayrıca Nektar olarak isimlendirilen ifritlerin Tanrılardan çaldığı içenlere ölümsüzlük veren iksirin İndra tarafından tekrar ele geçirilmesi ve nektarın niteliği ile ilgili bilgiler de aktarılmaktadır.⁹

İskandinav Mitolojisinde de, Dünya Ağacı'nın köklerinde yer alan, bilgelik ve sağduyunun kaynağı olan ve içen herkesin pınarın sahibi Mimir gibi bilge olacağı bildirilen Mimisbrunn kuyusundan bahsedilir. İskandinav tanrılarının en büyüğü olan Odin, bu bilgeliğe ulaşmak için bir yudum su karşılığında gözlerinden birini verir.¹⁰ Mimisbrunn kuyusu ile ilgili anlatımlar, Türk Mitolojilerindeki Er Sogotok Efsanesindeki kökünden herkese can veren Hayat Suyu kaynayan Ağaç Hakanla benzerlik taşımaktadır.¹¹ Yunan mitolojisinde de Mead olarak adlandırılan mayalanmış (damıtılmış) baldan yapılan ve Homeros'a ait anlatımlarda sık sık dile getirilen içki Olymposlulara özgü ve ölümsüzlüğü sembolize eden "nektar"dır.¹²

İslam-Türk kültüründe de abı hayat ve ölümsüzlük miti sık sık dile getirilmektedir. İbni Kesir tarihinde İskenderi Zülkarneyn ile ilgili bilgi verirken onun Renakil isimli arkadaşı olan melekten yeryüzünde Hayat Pınarı diye bir pınarın bulunup bulunmadığını sorduğu, onun da pınarın var olduğunu yerini tarif ederek ona bildirdiği, ancak bu pınarı arayan Zülkarneyn ile beraber yola çıktıkları yol arkadaşı Hızır'ın önden yürüyerek karanlık bir bölgedeki vadide bulunan pınarı bularak suyundan içtiği, Zülkarneyn'e tarif etmesine rağmen onun pınarı bulamadığı nakledilmektedir.¹³ Taberi de, İskender'in Tibet ile Çin'e sahip olduktan sonra Ölümsüzlük Pınarını araştırmak üzere dört yüz adamla kuzey kutbuna yakın karanlık memleket

⁷ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 322-323

⁸ Fatma Hicret Hun, *Karşılaştırmalı Hint ve Yunan Mitolojisi*, Basılmamış Yük. Lisans Tezi, (Ankara: 2011), 83-84

⁹ Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, (Ankara: İmge Yayınevi, 1994), 233

¹⁰ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 334; Raymond İan Page, *İskandinav Mitleri*, Çev. İsmail Yılmaz, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2009), 65

¹¹ Bk. Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2 Cilt, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 2:487

¹² Robert Graves, *Yunan Mitleri Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler* Çev. Uğur Akpur, 2. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 132

¹³ Bk. İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail b. El-Kureşi. *El-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. (Beirut: Dar'el Kütüp El-İlmiyye, 1999), 2:536

girerek orada on sekiz gün ilerlediğini, ancak aradığını bulamayarak geri döndüğünü belirtmektedir.¹⁴ Benzer bir anlatımı, Han Name'den nakille Bahaddin Ögel de zikretmektedir. Burada Zülkarneyn'in babası Karneyn'in yaşı ilerlemiş bir bilginden ab-ı hayat suyunun yerini öğrenmek istediği, kuzeydeki karanlıklar ülkesinde olduğunu söylemesi üzerine Hayat Suyunu aramak üzere yola koyulduğu, amacını gizlemek için de Cabulka kalesine gidiyorum dediği, ancak karanlıklar ülkesini baştan aşağı dolaşmasına rağmen Hayat Suyunu bulup içemediği, Hızır adlı birinin bunu bulup içtiği anlatılmaktadır.¹⁵

Kehf suresinde Musa-Salih Kul kıssasında ölü balığın canlanarak denize aktığı anlatılmaktadır. Hz. Musa yanındaki genç yol arkadaşıyla iki denizin birleştiği yere gitmek üzere yola çıkarlar. Onlar istedikleri yere geldiklerinde yanlarında yemek için getirdikleri balığı unuturlar, balık denize akar. Hz. Musa yanındaki gence yanlarında yemek için bulundurdıkları balığı getirmesini söyler. Genç daha önce konakladıkları kayada balığı unuttuğunu, onun da canlanarak denize aktığını bildirir.¹⁶ Grekçe ve Süryanice metinlerdeki İskender efsanelerinde de benzer anlatımlar bulunmaktadır. Bu metinlerdeki anlatımlara göre; insanlara ebedi hayat veren bir suyun varlığını öğrenen İskender bu suyu aramak için ordusu ile yola çıkar. Yolculuk esnasında askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında aşçısı ile aramayı sürdürdükleri sırada bir çeşme başında dururlar. Yemek hazırlamak için duran aşçının elindeki tuzlu balığın canlanması üzerine bu suyun Hayat Suyu olduğunu anlayan aşçı bir miktar içer. Durumu İskender'e anlatır. Ancak aramalarına rağmen suyu bulamayan İskender kızarak aşçıyı öldürmek ister. Defalarca öldürmesine rağmen canlı kaldığını görünce boynuna taş bağlayarak denize atar. Aşçı da bir deniz cinine dönüşerek ebedi hayatına devam eder.¹⁷ Kehf suresindeki ayetleri İskender efsanesi ile birlikte değerlendiren Wensinck, Hz. Musa'nın yanındaki genç, balık ve balığın dirilmesi olayını İskender efsanesinde zikredilen İskender'in aşçısı Andreas, yanlarında yemek için getirdikleri tuzlu balık ve ab-ı hayat üçlüsüyle irtibatlandırmaktadır.¹⁸ Türk Mitolojisinde ağaçtan türemeye örneği olarak nakledilen, Hayat Suyu ve ölümsüzlük mitlerini de içeren Er Sogotok efsanesi bulunmaktadır. Efsanede göre Er Sogotok'un ilk insan olduğu, oturduğu evin

¹⁴ Taberi, Muhammed b. Cerir. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. Trc. Zakir Kadiri Uğan- Ahmet Temir. 5 Cilt. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 3: 841.

¹⁵ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1: 388

¹⁶ Bk. Kehf 60-62

¹⁷ Bk. A.J.Wensinck, "Hızır" *MEB İslam Ansiklopedisi*, 15 Cilt, (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1987), Cilt 5-1/458; Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007), 55

¹⁸ Wensinck, "Hızır", 5-1/460

doğusunda da kökünden herkese can veren Hayat Suyu kaynayan Ağaç Hakanın bulunduğu zikredilmektedir.¹⁹

Ölümsüzlük arzusu ve bu arzuya ulaşmak için gösterilen çabalar, aslında insan fıtratının bir sonucudur. Bu nedenle, farklı anlatımlarla da olsa hemen her kültür ve medeniyette söz konusu arzuya rastlanılmaktadır. İnsanoğlunun kayıtsız kalamadığı bu gerçek, zaman zaman beyaz perdenin de konusu olmaktadır. Senaryosunda bu tür konuların işlendiği ve farklı kültürlerden alıntılar taşıyan iyi bir örnek “Silent Flute/Circle of Iron” adlı filmidir. Bruce Lee’nin başını çektiği filmin senaryosunu, içerdiği temalar ve bu temaların farklı din, kültür ve felsefelerdeki izdüşümleri bakımından incelemeyi amaçlayan bu çalışma, nitel bir durum çalışması olarak planlanmıştır. Bu bağlamda, önce filmin senaryosunda işlenen konular ve verilmek istenen mesajlar içerik analizi tekniğiyle belirlenmiş, ardından da ilgili konu ve mesajların kaynağının hangi din, kültür ve felsefelerdeki kıssa, mitoloji ve anlatımlar olduğu saptanmaya çalışılmıştır.

Sinema, çağımızın en etkili araçlarından biridir. Hemen her konunun işlenebildiği ve bir takım olaylar örgüsü ile çeşitli mesajların çarpıcı bir şekilde verilebildiği filmler ve diziler, aynı zamanda dinlerin, kültürlerin, değişik inanışların ve yaşama biçimlerinin tanıtılmasında ve aktarılmasında da önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle eğlendirici olduğu kadar öğretici de olan sinemanın eleştirel bir gözle ele alınması gerekmektedir. Bu araştırma, anlaşılması için dinler, kültürler ve mitolojiler hakkında belli düzeyde bir bilgi birikimi gerektiren “Silent Flute/Circle of Iron” adlı filmin senaryosunun bir kritiğini yapmak; izleyicilerin, filmin beslendiği kaynaklar ve vermek istediği mesajlar bakımından bilinçlenmesini sağlamak bakımından önemlidir. Çalışmanın, taşıdığı bu özellikleriyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1- SILENT FLUTE/CIRCLE OF IRON’IN SENARYOSUNDA ÖNE ÇIKAN MİTOLOJİK UNSURLAR

Ölümsüzlük miti ile ilgili farklı inanışlardaki anlatımlar ve bu anlatımlardaki benzerlikler, zaman zaman sinema konuları olarak da işlenmekte, senaryolar dinlerdeki bu anlatımlardan esinlenerek oluşturulmaktadır. Filmler temel olarak yalnız senaryosunda yer alan olaylar serisi ve repliklerle değil, alt metin olarak yarattığı mitlerle de seyirciyle konuşmakta, onları yönlendirmektedir. Bir başka ifade ile perdeye yansıtılanlar kadar yansıtılmayanlar, konuşulanlar kadar konuşulmayanlar, olanlar kadar olmayanlar

¹⁹ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2:487

da filme dâhil olmaktadır.²⁰ Ülkemizde Dostu Olmayan Adam ismiyle gösterilen Circle Of Iron/Silent Flute filmi de, film kahramanı olan Cord'un sonsuz mutluluk kaynağı olan Aydınlanma Kitabını arayış serüveninin içerdiği mitolojik anlatımı açısından dikkat çeken öğeler içermektedir. Filmin senaryosu Bruce Lee, James Coburn ve Stirling Silliphant tarafından kaleme alınmış, David Carradine, Jeff Cooper ve Christopher Lee gibi oyuncular kadrosunda yer almıştır.²¹

Bruce Lee, bir söyleşisinde filmin ana amacını şu sözlerle açıklamıştır: "Bu hikâye, doğu ve batı düşüncesindeki keskin bir ayrımı gözler önüne serer. Birinin yemek çubukları ile sinek yakalayabilmesi ortalama bir batılının ilgisini çeker. Ancak, muhtemelen, bununla o şahsın dövüşte ne kadar iyi olduğu arasında hiçbir alaka kuramaz. Oysaki doğu, sanatını mükemmellikle icra eden bir kimsenin keskin zekâsı ve farkındalığının, onun her hareketinde vücut bulduğunu anlar. Usta tarafından sergilenen "bir" ve soğukkanlı olma hali, onun kendini bilmesine ve hükmetmesine delalet eder. Bu düşünce, dövüş sanatları için de geçerlidir. Batılı için parmakla dürtme, tekme gibi hareketler yok etme ve şiddet araçları olarak algılanabilir. Evet, bu onların işlevlerinden biridir. Ancak doğulu bu gibi araçların temel işlevinin, birey bu eylemleri bizzat kendi üzerinde uygulayıp hurs, korku, öfke ve aptallığı yok ettiğinde ortaya çıktığına inanır. Zen'e göre, yaratılış gereği ruh biçimsizdir ve içerisinde nesnel hiçbir şeyi barındırmaz... Hakiki ustalık her türlü sanatı aşan bir konumdur. Bu kendinin ustası olmakla – öz terbiye yoluyla geliştirilen, sakin, farkında, kendi ve çevresi ile tamamen uyum içerisinde olabilme yeteneği– ile mümkün olur. Ancak ve ancak o zaman kişi kendini bilebilir."²²

Bruce'nin yazılış amacını yukarıdaki cümlelerle açıkladığı Silent Flute/Circle of Iron'un senaryosu dövüş sanatları ağırlıklı olarak kaleme alınmıştır. Dövüş sanatları yanında, doğu felsefelerinden ve farklı dinlerin kutsal kitap öğretilerinden yapılan alıntılar film içinde yoğunlukla işlenmektedir. Film esasında sonsuz mutluluğun kitabı olan Aydınlanma Kitabına ulaşabilme mücadelesini anlatmakta, bu kitabın koruyucusu olan Zetan'la müsabaka yapabilme hakkına sahip olabilmek için başlatılan bir karate yarışmasıyla başlamaktadır. Bu yarışmaya gerçeğin arayışı ve Zetan ile karşılaşma hedefiyle katılan film kahramanı Cord, bütün rakiplerini yener. Ancak müsabaka kurallarına uygun davranmaması ve bir dövüş okulunun üyesi

²⁰ Fatma Asiye Şenat, "Kur'an Konularını Görsel Dille Anlatmanın İmkânı Üzerine", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:5 Aralık 2016 ss. 267-284, 277

²¹ jetfilmizle.live › dostu-olmayan-adam-izle.html, erişim tarihi: 06.04.2020

²² <https://www.martialdevelopment.com/circle-of-iron-bruce-lee-lost-movie/> erişim tarihi: 06.04.2020

olmaması gerekçesi ile diskalifiye edilir. Finalde yendiği, fakat dövüş okulu üyesi olduğundan galip ilan edilen Morthon, Zetan ile karşılaşmak üzere gönderilir. Cord bunun üzerine dünyanın bütün erdemlerini içerdiğini öğrendiği Aydınlanma Kitabını okumaya ve koruyucusu Zetan'ı mağlup etmeye yemin ederek orayı terk eder. Bu sahne ile başlayan film, Cord'un Zetan'ı bulmak için yola çıkan Morthon'u takibi ile devam eder. Bir kuyu başında dinlenmek için durduklarında, yakındaki bir kaleye gitmekte olan Âmâ bir adam dikkatlerini çeker. Cord ve Morthon Âmânın kalede saldırıya uğradığını duyar. Morthon oradan ayrılırken Cord ona yardıma gider ve kendisini savunmadaki yetkinliğini görür. Filmin 18. dakikasından sonra gelişen sahnede Cord, Âmânın çaldığı flütün sesini takip ederek tekrar onunla karşılaşır. Ona kim ve Zetan olup olmadığını sorar. O da; "Beni her ne sanıyorsan oyum, yine kim olmamı istiyorsan yine oyum." yanıtını verir.

Cord Âmânın peşinden giderek ondan bildiklerini öğrenmek ister. Yolda kendilerine saldıran bir maymuna karşı Âmâ savunma yaparken, Cord onu dikkatle izler. Zetanla karşılaşma öncesinde maymunlara karşı olan ilk imtihanı geçemeyen Morthon'u ölmek üzere bulur. Maymunla karşılaşır ve dövüşürken Âmânın kendisine öğrettikleri ile onu yener. Âmânın flütünün sesini takip ederek yoluna devam eder. Yolda Chang Sha ile tanışır. Bir eğlence cenneti kuran Chang Sha'nın yanında bir gece geçirir. Cord, Chang Sha'ya ne zaman dövüşebileceklerini sorar, ertesi gün bunun gerçekleşebileceği yanıtını alır. Geceleyin yapmış olduğunu söylediği bekaret yeminini bozar. Bu da Cord için bir imtihan olur. Sonraki gece, ölüm Cord'u ziyaret ederse de, Cord ondan korkmaz, ona karşı misafirperver bir tavır sergileyerek bu imtihandan da galip çıkar.

Filmin makalemiz açısından en dikkat çekici bölümleri 60. dakikasından sonra başlamaktadır. Cord aramakta olduğu Âmâ ile temizlendiği bir pınarda karşılaşır. Âmâ, sudaki Cord'a bir hata yapıldığında geriye dönüp bunun düzeltilemeyeceğini ima ederek "aynı su kütlesine iki kere ayak basılamayacağını" söyler. Aralarında karşılıklı gerçekleşen anlamlı ve iğneleyici konuşmalardan sonra Cord, Âmânın öğrencisi olmayı talep eder. Ancak Âmâ, buna dayanamayacağını söyleyerek reddeder. Cord, neden dayanamayacağını sorunca da Âmâ onun sabırsız olduğunu, bunun için de mahiyetini bilmeden gördüklerini yargılayacağını belirtir. Cord sabırlı olacağını söyleyince, Âmâ olan biten hakkında kendisi bir açıklama yapana dek hiçbir soru sormayacağına söz verirse kendisini eğitebileceğini bildirir. Cord kabul eder ve yollarına devam ederler.

Filmin 66-68. dakikaları arasında her ikisi birden bir nehirden karşıya geçmek isterler. Fakir bir kimse olan tekne sahibini ikna ederek karşıya ge-

çerler. Karşıya geçtikten sonra Âmâ tekneyi kırar. Cord kendilerine yardım etmiş olan insanlara bunu niçin yaptığını sorarsa da, Âmâ cevap vermez ve sana söylemiştim durup anlamadan hüküm veriyorsun der. Nehri karşıya geçtikten sonra bir grup savaştının saldırısına uğrarlar. Bu savaşçılardan kaçtıkları 70-72. dakikalardaki sahnede savaşçılardan biri, bir duvarın üzerinden atı ile geçerken duvarda gizlenmiş olan bir hazinenin ortaya çıkmasına vesile olur. Âmâ bu duvarın yanına geldiğinde bir taraftan arkalarından gelen savaşçılara karşı kendisini müdafaa ederken, diğer taraftan yıkılan duvarın tamirine çalışır. Cord bu durumu görünce yine dayanamayarak yapılan karşı çıkar ve kayığı kırdığın için iyilik yapmanın sırası değil der. Âmâ hem salaksın, hem de çeneni tutmak için verdiğin sözü tutmuyorsun diyerek karşılık verir. Savaşçılardan kurtulduktan sonra Âmâ bir vizyon olarak anne ve babasının memnun etmeye çalıştığı bir çocuk görür. Tehlikenin geçmesi üzerine yolarına devam ederler. Cord gelişen olaylar üzerine Âmâyâ seni terk ediyorum, senin hocam olduğunu düşünmek bir aptallıktı der. Âmâ, ona bir aptalla erdemli kimse ikizdir diyerek cevap verir. Cord terk edeceğini söylemesine rağmen Âmâyı takip eder. Âmâ vizyonda gördüğü çocuğun bulunduğu yere geldiğinde çocuk kibirli bir şekilde onun yanına gelerek elini ona uzatır. Âmâ yanına gelen çocuğun suratına attığı tokatla burnunu kırar. Çocuk yüzü kan içerisinde anne-babasının yanına döner.

Bu olaydan sonra devam eden 76. dakika ve sonrasındaki sahnede Cord Âmâyâ kesinlikle ayrılacağını ve bunları ne sebeple yaptıklarını sorar. Âmâ burada iki kişiyiz ama kör olan sensin. Gördüklerin seni kör ediyor diyerek ona karşılık verir. “Kayığı neden parçaladın” sorusuna, eğer kayığı parçalamasaydım askerler onunla karşıya geçip ihtiyarı ve bütün ailesini öldürebilirlerdi, “Taş duvarı neden ördün ve sonra örmekten niye vazgeçtin” sorusuna, duvarın arasında yarısı görünen bir para kesesi saklıydı. Duvarı bunu saklayacak kadar ördüm, yoksa askerler alır dul kadın ve çocukları aç kalabilirlerdi, “keseyi göremezdin kokusunu mu aldın” sorusuna, hayır şeklinde cevap verir. Cord’un son olayla ilgili sorduğu “çocuğa neden vurdun güzel bir çocuktu, burnunu kırdın” sorusuna da, güzeldi fakat zalimdi, büyüyünce daha da kötü olabilirdi, anne-babasını bu kötü ihtimalden kurtarmak istedim der. “Güzel olduğunu nereden bildin çocuğa dokunmadın hislerinle mi” sorusuna ise; hayır ancak anne-babasını ve çocuğu özgür kıldım şeklinde cevap verdikten sonra Cord’a şimdi de seni özgür kılıyorum diyerek yollarının ayrılacağını söyler. Cord, ben daha bitirmedim cevaplarımı almalıyım diyerek sorularına devam eder. “Askerlerin sesini duymadın, kesenin kokusu yoktu, çocuğa dokunmadın bile, bunları nasıl bildin” diye sorar. Âmâ çünkü biliyordum diye cevap verir. Cord, birdenbire, Âmânın bütün

bunlara nasıl vakıf olduğunu anlar. Bunun üzerine Âmâ Cord'a tokat atar ve onu bırakıp gitmeden önce "daha kaç kere?" diyerek ayrılır.

Devam eden sahnelerde Âmâdan ayrılan Cord, Zetan'ı aramaya devam eder. Chang Sha ile tekrar karşılaşır. Cord, Chang Sha ile dövüşme hususunda ısrar eder ve onun oyunlarına yenilmez. Daha sonra Chang Sha onu Zetan ve Aydınlanma Kitabının bulunduğu adaya yönlendirir. Adaya vardığında, Zetan'la karşılaşır. Onunla dövüşmesi gerekmediğini öğrenince Aydınlanma Kitabı'nı görmeyi talep eder. Zetan onu kitaba götürür, ama kitaba bakmadan önce Ahenk/Huzur Oturağı'na oturmasını ister. Cord huzur halindeyken kitabı açtığına, karşısında tüm çıplaklığıyla kendi benliğinin yansımasını görür. Zetan'ın yerini alması ısrarlarına rağmen geri dönen Cord flütün sesini dinleyerek Âmâyı bulur. Cord geçirdiği bu denemelerden sonra benliğinin asıl doğasını öğrenerek Âmânın kendisinin sonsuz katı ilim ve irfan sahibi olduğunu fark eder. Bu anlayışla ustası için artık uygun bir öğrenci olur. Artık egosu manevi gözlerini kör etmediğinden, benliğinin beşeri görme yetisiyle asla göremediği, kızdığı, hor gördüğü ve hafife aldığı ustasını gerçek anlamda görür, sever ve kucaklar.²³

2. SILENT FLUTE/CIRCLE OF IRON'IN İLHAM KAYNAĞI OLARAK DİNLERDEKİ ANLATIMLAR

Bruce Lee'nin hayatını anlatan kitapta "Silent Flute" başlığı altında senaryo hakkında bilgi verilirken, filmin Bruce Lee, James Coburn ve Stirling Silliphant tarafından 1970 yılı Mart ayından Mayıs ayı sonuna kadar 20 defa bir araya gelinerek ortak kaleme alındığı belirtilmiştir. Bu üç kişinin filme farklı renkler kattığı, Bruce'nin Jeet Kune Do dövüş sanatının felsefesi ile Taoizm ve Zen Budizm öğelerini bir araya getirdiği; Coburn'un bazı İslam tasavvuf olgularını işlediği; Silliphant'ın ise T.S Eliot'tan zamansız ruh durumları meditasyon algıları ile katkıda bulunduğu ifade edilmiştir.²⁴ Bruce yukarıdaki açıklamalarında da vurgulandığı gibi senaryonun doğru felsefesini Batıya anlatmak olduğunu açıklar. Batılılar tarafından yok etme ve şiddet aracı gibi görülen dövüş sanatlarındaki parmakla dürtme ve tekme gibi hareketlerin temel işlevinin, Doğularca bu eylemleri bizzat kendi üzerinde uygulayan bireyin hırs, korku, öfke ve aptallığı yok ettiğinde ortaya çıktığına inanıldığını söyleyerek, Zen'e göre gerçek ustalığın her türlü sanatı aşan bir konumda elde edilebileceğini belirtir.²⁵

²³ Bk. [jetfilmizle.live > dostu-olmayan-adam-izle.html](http://jetfilmizle.live/dostu-olmayan-adam-izle.html), erişim tarihi: 06.04.2020

²⁴ Bk. Matthew Polly, *Bruce Lee* (Newyork: Simon&Schuster Paperbacks, 2019), 268

²⁵ <https://www.martialdevelopment.com/circle-of-iron-bruce-lee-lost-movie/> erişim tarihi: 06.04.2020

Zen Budizm'in kurucusu kabul edilen Bodhidharma, Hindistan'dan 520 yılı civarında ateşli bir Budizm savunucusu olan Çin İmparatoru Wu'nun sarayına gelmiş, ancak davranış ve öğretileri imparatorun hoşuna gitmemiştir. Bunun üzerine o, We'i de bir manastıra çekilmiş ve "duvara bakarak" meditasyon yapmıştır. Meditasyon süreci kendisine uygun mürit buluncaya kadar sürmüş, ona ilk bağlanan öğrencisi Hui-K'o, kendisinden sonra Zen'in Çin'de ikinci piri olmuştur.²⁶

Zen'in felsefesi, gerçekte hiç var olmamış kötülüksüz iyilik, bir düşünceden başka bir şey olmadığı bilinen "kendi"nin kutsanması, asla gelmeyecek olan yarın gibi konularda insanların gözünü açmakla başlar ve olguları gerçekmiş gibi görünen sembollerin bir yanılması olarak kabul eder.²⁷

Filmde bu felsefenin işlendiği birçok sahne bulunmaktadır. Cord'un Âmâdan hocası olmasını istediği sahnede aralarında geçen konuşma tam anlamıyla Zen felsefesini yansıtmaktadır. Cord Âmâya ne zamandır körsün? diye sorar. Âmâ cevap olarak sen ne zamandır körsün? der. Cord'un kör olmadığını söylemesi üzerine de kendisinin mi kör olduğunu sorar. Cord'un her soruyu sorgular mısın sorusuna da, sen her cevabı sorgular mısın şeklinde cevap verir. Cord'un seninle konuşmak duvarla konuşmak gibi demesi üzerine de Buda'nın bir defasında bir duvarın önüne oturduğunu, kalktığında da aydınlandığını belirtir. O, kendini Buda ile mi kıyaslıyorsun diyen Cord'a hayır duvarla diye cevap verir. Âmâ ile Cord arasında geçen bu konuşmalarda, Cord'un gördüğü gerçeklerin görünenler değil, gerçekmiş gibi görünen sembollerin bir yanılması olduğu vurgulanmaktadır.

Film, Hıristiyanlık açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuş, içerdiği mesajların kaynakları üzerinde görüşler ileri sürülmüştür.²⁸ Yapılan değerlendirmede, Âmânın kutsal kitapların ve ilahi öğretilerin tümünde yer alan ve Yuhanna İncilinin ilk ibaresindeki Tanrının veya Gerçeğin 'Kelam'ını temsil ettiği ön görülmüştür.²⁹ Cord'un Âmâya 'kim ve ne olduğunu sorması üzerine o, "ne olduğumu düşünüyorsan veya ne olmamı istiyorsan, oyum." şeklinde cevap verir. Bu durumun, 'Kelam'ın önyargılardan tümüyle sıyrılarak ve onun dediklerine riayet ederek Çıkış Bölümünde zikredilen "Tanrı, "Ben Ben'im" dedi, "İsraililer'e de ki, 'Beni size Ben Ben'im diyen gönderdi'"³⁰ ibaresiyle benzerliğinin kolayca anlaşılacağı vurgulanmıştır. Âmânın çaldığı flütün doğru ve yanlış ayırt etmeyi sağlayan ve kişiyi doğru

²⁶ Bk. Alan W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri* Çev Sena Uğur, Şule's Yayınları, 1998, 115, 117

²⁷ Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, 159

²⁸ Bk. <http://jahtruth.net/flute.htm>, erişim tarihi: 08.04.2020

²⁹ Yuhanna 1:1

³⁰ Çıkış 3:14

yola ileten “Baba’nın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak”³¹ ibaresindeki “iyinin sesi”ni (Tanrıyla olan telepatik bağı) temsil ettiği dile getirilmiştir. Cord’u kitaba götüren Zetan, onu kitaba bakmadan önce Ahenk/Huzur Otu-rağı’na oturarak huzur ve sükunet içinde/dünyayla, kendiyile barışık olma-sını amaçlar. Oturmakta huzur halinde oturan Cord, kendisine verilen kitabı açtığında, karşısında tüm çıplaklığıyla benliğinin yansımaları bulur. Bu sahne de, “İsa dedi: Bütünü bilen kimse kendisinden mahrum ise, Bütün’den de mahrumdur.”³² sözünün insan bedeni içerisine hapsedilmiş ma-nevi varlık ve ruhlara kim ve ne olduğumuzu söyleyerek aydınlanmamızı sağdığı, böylece kişinin hayatın asıl amacının ne olduğunu, herkesin yararı ve iyiliği için Benliği yok ederek ona hükmeden, zamandan bağımsız bir varlık olmak ve ruhen tekrar doğmak olduğunu öğrendiği şekilde yorum-lanmıştır.³³

Gerçeği arayan film kahramanı Cord’un peşine düştüğü ve mutlak huzu-run kaynağı olan Aydınlanma Kitabı arayışı ve bu süreçte başından geçen imtihanlar, ölümsüzlük ve ab-ı hayatı arayanların başından geçenlerle benzerlikler göstermektedir. Arayış içine giren her iki tarafta zorlu bir yolculuk-tan sonra amaçlarına ulaşır. Ancak Cord kitabın içeriğinde kendi benliğini görüp hakikata ulaşırken, ölümsüzlük peşinde olanlar bir sebeple aradıkları-na ulaşamazlar.

Filmin 60. dakikasından sonra işlenen konular, Kehf Suresinin 60-82 ayet-leri arasında zikredilen Musa-Salih Kul/Hızır kıssası ile benzerlik arz etmektedir. Kur’an’da anlatılan kıssada Hz. Musa yanında yol arkadaşı ile iki de-nizin birleştiği yere geldiklerinde yanlarındaki balığın canlanıp denize ak-ması ile buluşma yerine geldiklerini anlarlar. Buluşmaları gereken Salih kul/Hızır ile bir araya gelirler. Bu kişi Allah tarafından kendisine rahmet ve ilim verilen bir kimsedir. Hz. Musa ondan bazı bilgiler öğrenmek istediğini belirtir. Salih kul/Hızır onun bu birlikteliğe sabredemeyeceğini ikaz etmesi-ne rağmen o, emrine karşı gelmeyeceğini, kendisini sabreden biri olarak bulacağını ifade eder. Bunun üzerine Salih Kul, Hz. Musa’dan kendisine hiçbir şey hakkında soru sormamasını ister ve birlikte yola devam ederler. Bu yolculuk esnasında Salih kul/Hızır bindikleri gemiyi deler. Bunun üzeri-ne Hz. Musa, onu insanların boğulmasını istediğin için mi onu deldin? Sen hakikaten kötü bir iş yaptın! der. Salih kul/Hızır Hz. Musa’ya sabırlı davra-namayacağını söylediğini ifade eder. Hz. Musa özür beyan eder ve yola devam ederler. Salih Kul/Hızır yolda rastladıkları bir erkek çocuğu öldürün-

³¹ Yuhanna 14:26

³² Thomas 67

³³ Bk. <http://jahtruth.net/flute.htm>, erişim tarihi: 08.04.2020

ce Hz. Musa günahsız bir kimseyi, bir karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) öldürdün! Sen gerçekten feci bir şey yaptın! diyerek karşı çıkar. Salih kul/Hızır tekrar sabırsızlığını vurgulayarak bana sabredemezsin, demedim mi? Dediğinde Hz. Musa tekrar özrünü bildirir. Devamında yolda uğradıkları bir köyden yiyecek isterler fakat karşılık bulamazlar. Buna rağmen yıkılmak üzere bulunan bir duvarı tamir ederler. Hz. Musa bu iş karşılığında ücret alabileceklerini söylediğinde ayrılma vaktinin geldiğini söyleyen Salih kul/Hızır yaptıklarını iç yüzünü şöyle açıklar; "Gemi, denizde çalışan yoksul kişilere aitti. Onda bir kusur meydana getirmek istedim. Zira, ileride her gemiye el koyan bir kral vardı. Erkek çocuğun ana-babası, imanlı salih kimselerdi. Çocuğun onları azgınlık ve nankörlüğe sevk etmesinden korktuk. Böylece Allah, ölenin yerine daha temiz ve daha merhametli evlat versin. Duvar ise şehirde iki yetim çocuğa ait, altında da babalarından kalan bir hazine bulunmaktaydı. Çocukların babaları iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk büyüdüğünde katından bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım."³⁴

Yahudi kaynaklarında Rabbi Yeşu ve Eliyahu arasında geçen benzer bir rivayet nakledilmektedir. Bu rivayette; yeryüzündeki adaletsizlik ve haksızlıklar karşısında sıkıntı duyan Rabbi Yeşu'nun oruç, ibadet ve dua ederek Allah'a yakardığı, Allah'ın da ona Eliyahu'yu gönderdiği belirtilir. Eliyahu Rabbi Yeşu'ya bir isteği olup olmadığını sorduğunda kendisiyle yol arkadaşlığı yaparak dünyadaki işlerini görmek istediğini belirtir, ancak Eliyahu yaptıklarına sabredemeyeceğini ifade eder. Rabbi Yeşu ona yolda zorluk çıkarmayacağı ve sorularıyla rahatsız etmeyeceği sözünü verir. Sorularıyla işine karıştığında yollarını ayıracağını söyleyen Eliyahu ile yolculuğa başlarlar. Akşamleyin fakir ve bir inekten başka şeyi olmayan bir adamın evine misafir olurlar. Adam ve eşi, onları güzelce misafir eder. Sabahleyin Eliyahu adamın ineğini öldürür ve yola koyulurlar. Rabbi Yeşu bu duruma şaşırarak kendilerine ikramda bulunan birilerine karşılık ineklerinin öldürülmesi olmamalıydı" diye karşı çıkarsa da, Eliyahu, susma ve soru sormama konusundaki ikazı kendisine hatırlatır. Bunun üzerine Rabbi Yeşu susar. Devam eden yolculuklarının ertesi akşamında zengin bir adamın evine misafir olurlarsa da kendilerine ilgi ve ikram gösterilmez. Sabah olunca Eliyahu adamın evinde bulunan yıkık bir duvarın onarılması için Allah'a dua eder. Rabbi Yeşu bu duruma şaşırarak birlikte soru sormayıp kendini tutar. Yolculuklarının bir sonraki gecesinde de herkesin kendisine ait altından ve gümüşten oturaklar üzerinde oturduğu bir sinagoga girerler. Sinagoptaki insanlar, yabancı ve misafir olduklarını fark ettikleri Eliyahu ve Rabbi Yeşu ile ilgi-

³⁴ Bk. Kehf 61-83

lenmezler. Eliyahu ve Rabbi Yeşu geceyi orada geçirdikten sonra ayrılırken onlara, “Allah hepinizi lider yapsın” diyerek dua eder. Ertesi gece de fakir bir topluluğa rastlarlar. Bu topluluk onlarla ilgilenir ve ikramda bulurlar. Eliyahu oradan ayrılırken “Allah aranızdan sadece bir kişiyi lider yapsın” diye dua eder. Bu dua üzerine artık yaşadıklarına dayanamayan Rabbi Yeşu artık sabredemeyeceğini söyleyerek artık senden ayrılıyorum der. Eliyahu ayrılmadan önce sabredemediği olayların iç yüzünü ona açıklar. İneği ölen fakir adamın eşinin o gün öleceğini, Allah’tan, kadının yerine ineğin ölmesini talep ettiğini, onarılan duvarın temelinde büyük bir hazine olduğunu, bu hazinenin evinde kaldıkları adamın hakkı olmadığını, duvarı onararak yıkılmaktan koruduğunu, hepsinin lider olması için yaptığı duanın ne kadar çok baş olursa o kadar da çatışma olacağı sebebiyle o topluluğun aleyhine olduğunu, sadece bir liderleri olsun diye dua ettiği topluluğun ise tek yönetici ile huzurlu olacağını ifade eder. Eliyahu bu açıklamalardan sonra Rabbi Yeşu’ya şu tavsiyelerde bulunarak yoluna devam eder; Kötü birini mutluluk ve huzur içinde görürsen buna şaşma. Çünkü bu onun kötülüğünerdir. Aynı şekilde darlık içinde ve sıkıntılara düşmüş salih birini görürsen de şaşma. Zira ondan daha büyük belalar kaldırılmıştır. Kalbini bu tür şüphelerden arındır.³⁵

Filmde işlenen sahnelerle Kur’an ve Yahudi geleneğinde anlatılan kıssalar arasında benzerlikler ve ayrışan yönler bulunmaktadır. Her üç anlatımda da sabrın önemi vurgulanmakta, yaşananların arka planını kavrayamayanların olup bitene sabredemediği belirtilmekte ve sabırsızlığın ayrılıklara neden olduğu bir tema olarak işlenmektedir. Kur’an’da anlatılan kıssada, fakir insanlara ait bir geminin delinerek kusurlu hale getirilmesi, çocuğun öldürülmesi ve yıkık bir duvarın onarılması olarak üç olay yaşanmaktadır. Filmde ise bu üç olay, yine fakir insanlara ait kayığın parçalanması, yıkılan bir duvarın örülmesi ve bir çocuğun burnunun kırılması şeklinde yer almaktadır. Yahudi anlatımında ise bu olaylardan duvarın örülmesi, sonuç bakımından da ineğin öldürülmesi benzerlik gösteren olaylar olarak görülmektedir.

Salih kul/Hızır Musa kıssasında tabanında delik açılan geminin zalim kral tarafından el konulmaması için ayıplı hale getirildiği vurgulanmaktadır. Filmde ise, Salih kul/Hızır Musa kıssasındaki geminin yerini kayığın aldığı, nehirden karşıya geçtikten sonra Âmâ tarafından parçalandığı, yapılan açıklamada da, askerlerin karşıya geçerek kayığın sahibini öldürmelerini engelleme amacıyla yapıldığı belirtilmektedir. Yeşu-Eliyahu anlatımında ise böyle

³⁵ Bk. Meral, Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi, 141-142

bir olaydan bahsedilmemektedir. Duvarın onarılması küçük farklılıklar ve aynı gerekçeyle hem Kur'an'da, hem Yahudi anlatımında, hem de filmde işlenmektedir. Kur'an'da kendilerine yiyecek vermeyen bir köyde yetimlere ait bir duvar onarılırken, Yahudi anlatımında misafir olunan ve kendileri ile ilgilenmeyen zengin adamın evindeki duvarın, filmde ise peşlerine düşen askerlerin gizlenmiş para kesesinin ortaya çıkarttığı duvarın onarıldığı görülmektedir. Gerekçeler arasında küçük farklar bulunmakla birlikte sonuç olarak hazineye sahip olmamaları gerekenlerin bulmalarını engelleme amaçlanmaktadır. Yahudi anlatımında bulunmayan çocukla ilgili olayda ise Kur'an çocuğun öldürüldüğünü vurgularken, filmde bu olay sadece burnunun kırılması olarak işlenmiş, sebep olarak da çocuğun ileride anne babasının ismini lekeleyecek biri olması belirtilmiştir. Yahudi anlatımında misafir olunan evdeki ineğin öldürülmesi benzeri bir olay film içerisinde 80. dakikada görülmektedir. Bu sahnede Chang Sha tuttuğu bir ineği boynuzlarının gerisine vurduğu darbe ile öldürmüştü, ancak öldürmesi ile ilgili bir gerekçe belirtmemiştir. Yasin Meral Kur'an'da anlatılan fakir işçilere ait geminin delinmesiyle, Yahudi kaynağındaki fakir bir aileye ait ineğin öldürülmesi eylemini, bu insanları büyük bir felaketten daha az zararla kurtarma amacı sebebiyle birbirine benzetmektedir.³⁶

SONUÇ

Sinema filmleri verdikleri mesajlarla seyirciler üzerinde etkiler bırakan, onların duygu ve düşüncelerinde tesirleri olan önemli çalışmalardır. Bu sebeple senaryolar zaman zaman senaristlerin felsefi birikimlerinin, inanç değerlerinin dışı vurumu ile de şekillenmektedir. Dini mesajlar verme amaçlı üretilen Tutku/İsa Mesih'in Çilesi, Çağrı, Samson ve Delilah, On Emir gibi filmler mesajlarını seyirciye doğrudan iletmeye çalışırken, İsa'nın Son Günahı, Ben Hur, Gülün Adı gibi filmler de mesajlarını dolaylı yollardan vermeyi hedeflemektedir. Bruce Lee'nin doğu felsefesini batılılara tanıtmaya gibi bir amacı içerdiği belirtilen Silent Flute/Circle of Iron filmi de, farklı kültürlerin felsefi öğelerini taşıyarak mesajlar vermeye çalışmaktadır. Bir Müslüman filmi izlerken, kayığın parçalanması, duvarın örülmesi ve çocuğun burnunun kırılması sahnelerinde Salih kul/Hızır ile Musa kıssasını, bir Budist konuşmalarda Zen öğelerini, bir Taoist Tao felsefesinin kalıntılarını, bir Hıristiyan da kendi sembollerini görebilmektedir. Sinema filmi ve dövüş sahneleri açısından vasat bir görünüm sergileyen film, farklı dinler ve ina-

³⁶ Bk. Meral, Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi, 142

nışlardan taşıdığı öğeler ve verdiği mesajlar açısından önemli olgulara parmak basmaktadır.

Bazı sahnelerde anlatılan olaylar ve diyalogların doğrudan Kur'an'dan alındığına dair açık bir ifadenin ilgili röportajlarda yer almaması, giriş bölümünde zikrettiğimiz gibi birçok kültürde bulunan ölümsüzlük arayışı mitolojilerinin birbirine yakın anlatımlarla doğu kültürlerinde de var olup olmadığı sorularını da akla getirmektedir. Bu sorunun cevabının da doğu kültürleri üzerine çalışanlar tarafından yapılacak araştırmalarla ortaya konulabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- ELİADE, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* Çev. Ali Berktaş, 1. Cilt, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003
- GRAVES, Robert. *Yunan Mitleri Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler* Çev. Uğur Akpur, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2010
- HOOKE, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları* Çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları, 1993
- HUN, Fatma Hicret. *Karşılaştırmalı Hint ve Yunan Mitolojisi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yük. Lisans Tezi, Ankara: 2011
- İBN KESİR, Ebu'l Fida İsmail b. El-Kureşi. *El-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 2. Cilt. Beyrut: Dar'el Kütüp El-İlmiyye, 1999
- KILIÇ, Yusuf- AY Şeyma. Eski Mezopotamya'da Siyasi Örgütlenmede Din Olgusu, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/5 Spring, ss.387-403, Ankara, 2013
- Kitab-ı Mukaddes, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Yay. 1981
- MERAL, Yasin. Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2, ss.129-150, Ankara: 2014
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *Hindu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Yayınevi, 1994
- OCAK, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007
- ÖGEL, Bahaddin. *Türk Mitolojisi* 2 Cilt, Ankara: TTK Yayınları, 1995
- PAGE, Raymond İan. *İskandinav Mitleri*, Çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Phoenix Yayınları, 2009
- POLLY, Matthew. *Bruce Lee* Newyork: Simon&Schuster Paperbacks, 2019
- ROSENBERG, Donna. *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, Çev. Koray Akten v.d. 3. Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2003
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun: Sidre yayınları, 1997
- ŞAHİN, Muzaffer-ALTUNTAŞ, Halil, *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

ŞENAT, Fatma Asiyi. "Kur'an Konularını Görsel Dille Anlatmanın İmkânı Üzerine", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt. 5 Aralık 2016 ss. 267-284

TABERİ, Muhammed b. Cerir. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi. Trc. Zakir Kadiri Uğan- Ahmet Temir. 3. Cilt*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

WATTS, Alan W. *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri* Çev Sena Uğur, Şule's Yayınları, 1998

WENSINCK, A.J. "Hızır" *MEB İslam Ansiklopedisi*, 5-1. Cilt, İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1987

<http://jahtruth.net/flute.htm>, erişim tarihi: 08.04.2020

<https://www.martialdevelopment.com/circle-of-iron-bruce-lee-lost-movie/> erişim tarihi: 06.04.2020

Öğretmen-Öğrenci İlişkisi Açısından Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi

Course of Religious Culture and Moral Knowledge in Secondary Education
in Terms of Teacher-Student Relationship

NURULLAH AYDENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik/Türkiye
Dr. Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education Bilecik/Turkey

naydenizsakarya@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0297-4717>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart/March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Aydeniz, Nurullah. "Öğretmen-Öğrenci İlişkisi Açısından Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali journal of islamic studies* 4/1 (Mayıs/May 2020): 209-237.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | [mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr](mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr)

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Öğrenme ortamlarının önemli boyutlarından birini öğretmen-öğrenci ilişkisi oluşturmaktadır. Öyle ki öğretmen-öğrenci ilişkisinin niteliğine bağlı olarak öğrencilerin derse ilgisi, motivasyonu ve katılımı artmakta ya da azalmaktadır. Bu açıdan bakıldığında öğretmen-öğrenci ilişkisinin eğitim için bir anahtar özelliği taşıdığı söylenebilir. Söz konusu ilişkinin en yoğun yaşandığı eğitim öğretim ortamı ise sınıflardır. Bu nedenle alan araştırmalarıyla sınıf ortamında kurulan öğretmen-öğrenci ilişkisinin tespit edilerek ortaya çıkarılması, eğitimde hedeflenen amaçlara ulaşmak için gereklidir. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde, sınıf ortamındaki öğretmen-öğrenci ilişkisini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, nitel bir durum çalışması olarak planlanmış, gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma ile Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde öğretmen öğrenci ilişkisinin öğrencilerin başarı düzeyine ve öğretmenlerin; sınıf yönetimi anlayışlarına, iletişim becerilerine, öğrencilerle ilgili kanaatlerine, öğrencilere yaklaşımlarına, öğretim yöntemlerine, kişilik özelliklerine, öğretmenlik tecrübeleri ile cinsiyet ve yaş dağılımlarına göre değiştiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Öğretmen-Öğrenci İlişkisi, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi

Abstract

One of the important dimensions of learning environments is teacher-student relationship. In fact the interest, motivation and participation of the students in the courses increase or decrease according to the quality of teacher-student relationship. From this point of view, it can be argued that teacher-student relationship has a key feature for education. The educational environment where this relationship is most intense is classrooms. Therefore, it is necessary to determine and reveal this relationship in the classroom environment through field researches, in order to achieve the targeted goals in education. This study, aiming to determine the teacher-student relationship in the classroom environment in Religious Culture and Moral Knowledge Courses in Secondary Education, is planned as a qualitative case study and is carried out using observation and interview techniques. It concludes that the teacher-student relationship in Religious Culture and Moral Knowledge Courses in Secondary Education varies by the success level of the students and the teachers' classroom management approaches, communication skills, opinions of students, approaches to students, teaching methods, personality characteristics, teaching experience as well as gender and age distribution.

Keywords: Education, Religious Education, Teacher-Student Relationship, Religious Culture and Moral Knowledge Courses in Secondary Education

GİRİŞ

Eğitim öğretimde ne öğretileceği ve nasıl öğretileceği kadar öğretmen öğrenci ilişkisinin hangi ilkelere göre şekilleneceği de resmi program vasıtasıyla belirlenmektedir. Bu süreç daha çok önerilen yaklaşım, yöntem ve tekniğe göre şekillenmektedir. Yeni programlar yapılandırmacılık, öğrenci merkezlik ve çoklu zekâ kuramına göre hazırlanmaktadır. Bu yaklaşım, öğrenciyi merkeze alırken öğretmene de öğrenmeye rehberlik etmeyi ve eğitim öğretim ortamını düzenleyerek yönetmeyi bir sorumluluk olarak yüklemektedir. Fakat eğitim öğretim ortamlarında her şey resmi programda belirtildiği gibi mi gerçekleşmektedir? Resmi programın öğretmen öğrenci ilişkisine dair belirlemiş olduğu ilkeler eğitim öğretim ortamlarına olduğu gibi yansımakta mıdır? Öğretmen faktörünün sınıf ortamına ve öğrencilerle kurulan ilişkilere etkisi nedir? Bu sorulara alan araştırmalarıyla cevap aramak gerekir. Zira

eğitim öğretim ortamında kurulan ilişkiler öğretmen ve öğrenci özelliklerine göre farklılaşabilmektedir. Fakat asıl üzerinde durulması gereken öğretmendir. Çünkü öğretmen eğiten, öğrenci ise eğitilendir. Yani öğretmen, sorumlu kişidir. Yapılan birçok çalışma da, öğretmenin kişilik özellikleriyle, öğrencilere yaklaşımıyla ve sınıf yönetimi anlayışıyla eğitim öğretimi ve öğrencilerle kurduğu iletişimi etkilediğini göstermektedir.

Öğretmenin eğitimdeki etkisini gözlemleyebileceğimiz hususlardan biri kişiliğidir. Genelde başarılı ve sevilen öğretmenler sabırlı, sevecen, hoşgörülü, kendine güvenen, tutarlı, adil, dürüst, objektif; insanı, doğayı ve yaşamı seven bireylerdir.¹ Eğitimde verimliliği artıran bu kişisel özelliklerine ilave olarak sahip oldukları düşünce, değer, tutum ve alışkanlıkları ile de öğrenciler üzerinde etkili olabilmektedirler.² Bu yüzden olsa gerek zekâ, eğitim ve konuya hâkimiyet bakımından eşit seviyede olan iki öğretmenin öğrencileri güdülemede ve öğrenmelerini sağlamada elde ettikleri sonuç birbirinden farklı olabilmektedir. Yapılan bazı çalışmalarda da kişilikle bağlantılı olarak öğretmen özelliklerinin neler olabileceği ele alınmıştır. Bunları üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Uzak, ben merkezli ve sınırlayıcı öğretmene karşılık, sıcak, anlayışlı ve arkadaşça olan öğretmen.
2. Plansız, baştan savmacı ve pasaklı öğretmene karşılık, sorumlu, iş canlısı, sistematik öğretmen.
3. Alışılmış, vurdumduymaz öğretmene karşılık, uyarıcı, yaratıcı ve hevesli öğretmen.³

Kişilik özellikleri, eğitim öğretim ortamında kontrol edilmesi neredeyse imkânsız bir değişken olarak öğretmen faktörünü öne çıkarmaktadır. Sears, yaptığı çalışmada öğretmenin öğrencilere yönelik olumlu tutumlarıyla öğrencinin yaratıcılığı arasında ilişki kurmuştur. Buna göre; sıcak, hoşgörülü, öğrencilerle ilgilenen ve espri yeteneği olan öğretmenler, bu özellikleri taşımayanlara göre öğrencilerin öğrenmeleri ve tutumları üzerinde daha etkilidir.⁴ Benzer şekilde kişilik bakımından zayıf öğretmen, öğrencileri okuldan ve öğrenmeden soğutabilmektedir. Diğer taraftan öğretmenin stres-

¹ Mustafa Çelikten, Mustafa Şanal ve Yeliz Yeni, "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/2 (2005): 217; Ümit Deniz ve Oğuz Serdar Kesicioğlu, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Kişilik Özelliklerinin Bazı Değişkenlerle İlişkisinin İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2012): 2.

² Bülent Gündüz, "Öğretmenlerde Akılcı Olmayan İnançların Kişisel ve Mesleki Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7/11 (2006): 76.

³ Hayrettin Akyıldız, "Öğretmen Özelliklerinin Öğretim Sürecine Etkisi" *Yaşadıkça Eğitim*, 6 (1989): 50.

⁴ Akyıldız, "Öğretmen Özelliklerinin Öğretim Sürecine Etkisi", 50.

li ve kaygılı oluşu da eğitim-öğretim için olumsuz bir faktördür. Zira stres ve kaygı, öğretmenin dikkatini, öğrencilere karşı toleransını ve onların gelişimlerini destekleme düzeyini düşürürken öğrencilerin de strese ve kaygıya kapılma olasılığını artırmaktadır.⁵

Sınıf, öğrencilerle öğretmenin buluştuğu yer olarak öğrenci, öğretmen, program ve diğer unsurları içinde barındırır. Bu yüzden eğitimin başarısı ve kalitesi büyük ölçüde sınıf yönetiminin başarısına bağlıdır.⁶ Olumlu bir sınıf iklimi oluşturmada öğretmen anahtar role sahiptir. Çünkü sınıf yönetiminin temel belirleyicilerinden biri, öğretmenin sahip olduğu insani ve mesleki niteliklerdir. Öğretmen, öğrencilere olan yaklaşımıyla, disiplin anlayışıyla, öğrenci ile kurduğu iletişim tarzıyla eğitim-öğretimin kalitesini ve verimliliğini belirler. Zira sınıf yönetimi, aynı zamanda öğrenme ve iletişim becerilerinin gelişimi ile de ilgilidir.⁷ Sınıf yönetiminde öğretmenin tercih ettiği yaklaşım, öğrencinin içinde bulunduğu toplumun değerlerine uygun bireyselleşmesini ve toplumsallaşmasını etkiler. Literatürde sınıf yönetimi yaklaşımlarının özetle iki gruba ayrıldığı görülmektedir. Bunlar, geleneksel ve çağdaş sınıf yönetimi yaklaşımlarıdır.⁸ Kullanılan yaklaşıma göre değil de öğretmene göre bir ayırım yapan Dreikurs'a göre ise üç tip öğretmen vardır. Bunlar; otoriter öğretmen, aşırı hoşgörülü öğretmen ve demokratik öğretmendir.⁹ Öğrenciyi merkeze alan günümüz resmi programlarında beklenenden farklı sonuçlara sebep olabilecek yaklaşım geleneksel yaklaşımdır. Öğretmen merkezli olan geleneksel sınıf yönetimi yaklaşımında öğretmen etkin, öğrenci edilgen bir konumdadır. Sınıf içi kurallar oldukça katı ve tek yönlüdür. Bu kuralların belirlenmesinde öğrenci katılımına yer verilmediği gibi tartışılmasına da müsaade edilmez.¹⁰ Öte yandan öğretmenin sınıfı sıkı bir şekilde kontrol etmek istemesi öğrencilerin düşmanca tavır sergilemesine de sebep olur.¹¹ Bu yaklaşımın eğitim açısından sonuçları genelde istedik değildir. Bir kere bu yaklaşım ve öğretmen tipi demokratik yaşamın gerekleri ile bağdaşmadığı gibi demokratik yaşamda zorlanan insanın sorunlarının kaynağını da oluşturmaktadır. Yine bu yaklaşımla sınıf ortamında yapay bir "evet efendimcilik" oluşur. En kötüsü de yabancılaşmaya sebep olmasıdır. Yaban-

⁵ Deniz ve Kesicioğlu, *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Kişilik Özelliklerinin Bazı Değişkenlerle İlişkisinin İncelenmesi*, 2.

⁶ Temel Çalık, "Sınıf Yönetimi ve Özellikleri", *Sınıf Yönetimi*, ed. Leyla Küçükahmet, 6. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 3-4.

⁷ Mehmet Şişman, "Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri", *Sınıf Yönetimi*, ed. Mehmet Şişman ve Selahattin Turan, 12. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 5.

⁸ Ayhan Aydın, *Sınıf Yönetimi*, 16. Baskı (Ankara: Pegem Akademi yayınları, 2013), 5.

⁹ Şişman, "Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri", 22-23.

¹⁰ Aydın, *Sınıf Yönetimi*, 5.

¹¹ Şişman, "Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri", 23.

cılaşma ile öğrenci kendine, eğitime, diğer insanlara ve yaşama duyarsızlaşır.¹² Ayrıca bu yaklaşım ve öğretmen tipi öğrencilerde içsel değil dışsal motivasyona neden olur ve sorunlu öğrenci davranışlarının devam etmesine yol açar.¹³

Eğitimde istenmeyen sonuçlara neden olan bir başka unsur aşırı hoşgörülü öğretmendir. Bu öğretmen tipi sınıfı kontrol etmede zorlanır. Öğrencinin ihtiyaç duyacağı öğretmen liderliğini karşılayamaz. Oluşturduğu sınıf atmosferi günlük yaşamın gerçekliğini yansıtmaz. Bu durum, öğrencinin gerçek yaşamda gerekli olan toplumsal kuralları öğrenmesini, öz disiplin kazanmasını engeller ve her istediğini elde edebileceği yanılgısına kapı açarak toplumsal yaşamda çelişkiye düşmesine neden olur.¹⁴

Öğretmen, sadece bilgi aktaran ve sorulara cevap veren kişi değildir. O aynı zamanda öğrencinin öğrenmesini ve kişisel gelişimini kolaylaştıran bir rehberdir.¹⁵ Bu nedenle öğrencilerin hangi açılardan motivasyona ihtiyaç duyacakları ve nasıl motive edilecekleri hususu öğretmenin sorumluluğu kapsamında ele alınmalıdır. Zira öğretmen, değişik etkinlikler yapma olanağı sunarak öğrencilerin motivasyonlarını artırabilir. Ancak bunun için öğretmen, öğrenci becerilerini göz önünde bulundurmalı, gerekli araç, gereç ve materyali kullanmalı, öğrenci ile ilgili beklentilerini uygun şekilde ifade edebilmelidir. Bütün bunlar, öğretmeni ilgilendiren ve eğitimde istenilen sonuçlara ulaşılabilirliği belirleyen hususlardır.¹⁶

Eğitim öğretim politikalarının belirlenmesinde ve resmi programın hazırlanmasında öğretmen önemli bir aktör olarak görülmemiş ve konumlandırılmamış olabilir. Ancak eğitim ve öğretim planlanan ve programlarda belirlenenlerden ziyade eğitim-öğretim ortamlarında yaşananlardır. Bu nedenle hemen her eğitimci, eğitimde öğretmenin baş aktör olduğunu kabul etmekte, eğitime yapılacak tüm yatırımların ve sunulacak tüm imkânların başarıya ulaşmasının öğretime bağlı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ Öğretmenin eğitimdeki bu belirleyici rolünden dolayı herhangi bir okulun kalitesi sahip olduğu öğretmenin kalitesiyle ölçülmekte ve bir eğitim sisteminin üreteceği

¹² Aydın, *Sınıf Yönetimi*, 5.

¹³ Şişman, "Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri", 23.

¹⁴ Şişman, "Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri", 23.

¹⁵ Hüseyin Öncü, "Motivasyon (Güdüleme)", *Sınıf Yönetimi*, ed. Leyla Küçükahmet, 6. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 171.

¹⁶ Cemil Yücel ve Hakan Gülveren, "Motivasyon", *Sınıf Yönetimi*, ed. Mehmet Şişman ve Selahattin Turan, 12. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 126-127.

¹⁷ Galip Karagözoğlu, "Yükseköğretime Geçişte Öğretmenlik Mesleğine Yönelme", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (1987): 34.

hizmetin, personelinin niteliğinin üzerine çıkamayacağı iddia edilmektedir.¹⁸ Bu nedenle gerçek ortamlarda öğretmenlerin öğrencilerle ilgili kanaatlerini ve sınıf iklimini nasıl oluşturdukları; hangi sınıf yönetimi yaklaşımını hangi nedenlerle tercih ettikleri; tutum, davranış ve tercihleriyle öğrencileri nasıl etkiledikleri araştırılmalıdır.

Bu araştırmanın amacı, ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde sınıf ortamındaki öğretmen-öğrenci ilişkilerini tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1-Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde sınıf ortamındaki öğretmen öğrenci ilişkisi başarı seviyesine göre farklılık göstermekte midir?

2-Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde sınıf ortamındaki öğretmen öğrenci ilişkisini öğrenci ve öğretmenler nasıl değerlendirmektedir?

YÖNTEM

Planlanan araştırma, bir durum çalışması şeklinde örgütlenmiş ve birden fazla okulu kapsadığı için bütüncül çoklu durum deseninden yararlanılmıştır. Zira durum çalışmaları, ne, nasıl ve niçin sorularını temel aldığından, araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olayı derinliğine incelenmesine imkân tanımaktadır.¹⁹ Çalışma, yorumlayıcı bir yaklaşımla “nedir?” sorusuna cevap aramıştır.

ÇALIŞMA GRUBU VE VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Araştırma, Sakarya'nın görece muhafazakâr bir ilçesinde bulunan Fen Lisesi, Öğretmen Lisesi, Anadolu Lisesi, Kız Meslek Lisesi ve Teknik Lise olmak üzere beş ayrı ortaöğretim kurumuyla gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırmalar ele alınan konuyu derinlemesine ve detaylı incelemeyi amaç ettiği için araştırmanın evreni mümkün olduğunca dar kapsamlı tutulmuştur. Bu nedenle beş ortaöğretim okulu ile sınırlanan çalışma ilgili okullarda 11. sınıflardan seçilen birer şubeyle gerçekleştirilmiştir. Okulların ve ilgili sınıfların seçiminde başarı düzeyi kriter kabul edilmiştir. Buna göre; başarı seviyesi yüksek okulda en başarılı 11. sınıf şubeleri, başarı düzeyi orta olan okullarda orta düzeyde başarılı 11. sınıf şubeleri, başarı düzeyi düşük okullarda da en başarısız 11. sınıf şubeleri seçilmiştir.

¹⁸ Cahit Kavcar; “Yüksek Öğretmen Okullarının Öğretmen Yetiştirmedeki Yeri”, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Teknik Eğitim Fakültesi, Mesleki Eğitim Fakültesi Öğretmen Yetiştiren Kurumların Dünü Bugünü Geleceği Sempozyumu (Ankara: Haziran 1987), 39.

¹⁹ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013): 313.

Araştırma, gözlem ve görüşmelerden elde edilen verilere dayanmaktadır. Öncelikle söz konusu okullarda sınıf içi ortamda öğretmen öğrenci ilişkilerini tespit etmek amacıyla Kasım 2015'ten Nisan 2016'ya kadar süren katılımlı gözlemler yapılmıştır. Bu süreçte araştırmacı, sınıfın arka sıralarında oturmuş ve sınıfta olup bitenlere herhangi bir etkide bulunmadan öğretmen öğrenci ilişkisine dair her şeyi not almaya çalışmıştır. Ayrıca her gözlemin ardından aldığı notları günü gününe bilgisayarda Word programına aktararak ve içerik analizi yaparak konuyla ilgili verileri belirlenmeye çalışmıştır.

Gözlemlerin doyum noktasına ulaşmasının ardından araştırmacı, literatür taraması ve gözlemlerden elde ettiği verilerle öğretmen ve öğrencilere yönelik olarak hazırlanmış olduğu iki ayrı yarı yapılandırılmış görüşme formunu kullanarak öğretmen ve öğrencilerle görüşmeler gerçekleştirmiştir. Görüşmelere gözlem yapılan her sınıftan onar öğrenci ve ders öğretmeni katılmıştır. Görüşülen öğrenciler, kendi okulları bağlamında 1 ile 10 arasında değişen rakamlarla "Öğrenci-1" ve "Öğrenci-7" gibi kodlanmıştır. Aynı mantıkla öğretmenler de numaralandırılmıştır.

Görüşülen öğretmenlerden Öğretmen-1 (Teknik Lise) 1956 doğumlu bir erkektir ve 1983'ten beri görev yapmaktadır. Öğretmen-2 (Kız Meslek Lisesi) 1992 doğumlu bir bayandır ve iki yıllık öğretmenlik deneyimine sahiptir. 1972 doğumlu bir erkek olan Öğretmen.3 (Anadolu Lisesi) ise 1996'dan beri öğretmenlik yapmaktadır. 1999'dan beri öğretmenlik yapan Öğretmen-4 (Öğretmen Lisesi) 1971 doğumlu bir erkek iken 1985'ten beri görev yapan Öğretmen-5 (Fen Lisesi) ise 1960 doğumlu bir erkektir.

Ses kayıt cihazı kullanılarak elli öğrenci ve beş öğretmen ile gerçekleştirilen görüşmeler daha sonra yazılı ortama aktarılmıştır.

VERİLERİN ÇÖZÜMLENMESİ

Amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunmak olduğundan, toplanan veriler içerik analizi ve betimsel analiz yoluyla çözümlenmiştir. Elde edilen veriler neticesinde de, araştırmacının çalışmaya dâhil edilen okullar bazında başlıklandırılarak raporlaştırılması kararlaştırılmıştır.

ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde, sınıf ortamında öğretmen öğrenci ilişkisini tespit etmeyi amaçlayan çalışma, devlete ait beş ortaöğretim kurumundan başarı seviyesi kriter kabul edilerek seçilmiş beş ayrı 11. sınıf şubesiyle sınırlandırılmıştır. Bu nedenle araştırmada, sosyo-

ekonomik, kültürel, eğitimsel ve cinsiyete dayalı farklılıklar dikkate alınmamıştır.

BULGULAR

1. Teknik Lise

Eğitim-öğretim bir iletişim sürecidir. Genelde milli eğitimin, özelde DKAB dersinin amaçlarına ulaşabilmek için her şeyden önce öğretmen ve öğrenci arasında etkili bir iletişimin kurulması gerekir. Bunda da en önemli sorumluluk öğretmene düşmektedir. Zira öğrenci, her zaman eğitim-öğretim etkinliklerine gönüllü katılamayabilir. Yapılan gözlemler, başarı seviyesi oldukça düşük Teknik Lisede ilgili sınıfta bu ilkelerin hiçbir şekilde hesaba katılmadığını ortaya koymuştur. Her şeyden önce öğrencilerin hali, hayatı boş verdiklerini düşündürmekteydi. Öğrencilerin öğretmenle iletişimi çok sınırlıydı. Genel bir kayıtsızlık hali içerisindeki öğrencileri kimin sınıfa girdiği ya da ne anlattığı pek ilgilendirmemiştir. Düzgün iletişim kurma becerisinden bile yoksun olan öğrencilerin öğretmen henüz içeri girerken başlayan dalga geçmeye yönelik sözleri, hoş geldiniz derken bile başka şeyler ima etmeleri hemen her ders yaşanan bir vakıa olmuştur. İşlenen konu ile alakalı veya alakasız olsun bir kez bile soru sormamaları öğretmene karşı tüm alıcılarını kapattıklarını göstermekteydi. Sınıf ortamının iyice dağıldığı, öğretmenin sesinin öğrenci sesleri arasında kaybolduğu ya da öğrencilerin birbirlerinin enselerine vurup da el kol hareketlerinin sonunun gelmediği anlarda öğretmen *“oğluuum, delikanlı, gençler, çocuklar, h... herif, serseri, kes sesini,”* gibi ifadeler kullanarak öğrencileri susturma yoluna gitmiştir. Hemen her hafta çıkan gürültüye bağlı olarak öğretmenin sarf ettiği sert ve hakaret içeren sözler rutin bir olay gibi tekrar etmiştir. Ancak öğrencilere yaklaşımıyla ilgili olarak öğretmenin yaptığı açıklamalar, gözlemlerle elde edilen izlenimden belirli noktalarda farklılık göstermektedir:

Öğrencilere tamamen disiplinden dolayı düşmanca tavır (takınmak), notla ve (sınıfta) kalmayla tehdit ederek çocuğu sindirmek, tamamen alakayı kesmek gibi şeyler beni bozar. Ben böyle bir yola şimdiye kadar girmedim. Ama öğrenciye eğitim modelim tatlı sert dediğimiz gibi olur. 3 gün 5 gün sonra mutlaka onun gönlünün alınmasını isterim. Öyle bir yanlış yapmaması gerektiği bilincine ulaşmasını beklerim. (Öğretmen-1).

Öğretmenin, Öğrencilere tamamen disiplinden dolayı düşmanca tavır (takınmak), notla ve (sınıfta) kalmayla tehdit ederek çocuğu sindirmek, tamamen alakayı kesmek gibi şeyler beni bozar, açıklaması gözlemlerle bağdaşmamaktadır. Aksine notla ve disipline vermekle tehdit sık başvurulan bir

yöntem olmuştur. Örneğin ilk dönemin son haftasında; “Bakın son güne kadar notları değiştirme ihtimali var. Ona göre. Normalde geçmiş olsanız bile gider notu değiştiririm” diyerek öğrenciler üzerinde kontrol sağlamaya çalışmıştır (Yedinci Gözlem 15.01.2016). Diğer taraftan öğretmenin, gözlemler esnasında araştırmacıya; “Hocam bunlara böyle yapmazsan kontrol edemezsin. Hepten civıtlılar. Uğraşamazsınız bunlarla. Biz burada resmen gardiyanlık yapıyoruz” gibi açıklamalarda bulunması başarı seviyesi düşük öğrencilere karşı taşıdığı kanaati ifade etmekteydi.

Sınıf ortamında öğretmen ve öğrenciler arasında gözlemlenen daha çok gerginlik olmuştur. Birbirleriyle pek alakaları yokmuş gibi gözükse de, zaman zaman öğretmene karşı kullanılan; “*helal sana, kim tutar seni, bravo hocam*” gibi sözler ilişkilerin iyi olmadığını, saygı ve nezaket kurallarının hiçe sayıldığının somut örnekleriydi. Ancak öğretmen öğrenci ilişkisini tespit etmeye yönelik soruya öğrencilerin verdiği cevaplar, gözlemlerle birebir örtüşmüştür. Hatta Öğrenci-1’in ifadeleri, öğretmen öğrenci ilişkisindeki istenilmeyen durumun iki yıl öncesine dayandığını ortaya koymuştur:

Kızdığında döver. Boşuna boksör demiyoruz. Dokuzuncu sınıfta birisini dövdü. Ondan beri böyle bir çekince var (Öğrenci-1).

(İlişkilerimiz) iyi değil. Rahat gidip soru sormak yok. Dışarıda görsek, selam versek, almaz. Bir de din hocası olarak bizim için kötü. Ben selam veriyorsam selamı almak lazım. Etkiliyor insanı (Öğrenci-2).

Kimi zaman iyi, kimi zaman kötü(dür). Hani bir dengesizlik var. Biraz da yaşlı var. O yüzden anlaşmazlık oluyor. Çok iyi değil. Kişisel hiçbir muhabbetim olmadı. Dersten derse görüyoruz bir birimizi (Öğrenci-3).

Genel olarak bakarsak iyi değil. Okulda l...k diyorlar ona. Soru soruyorum (ama) onunla ilgili cevap alamıyoruz. Başka konuyla ilgili cevaplar veriyor. Yani A’yı soruyorsun cevap B’den geliyor. Bir de bağırması var. Ama o biraz normal bir şey. Yaramaz bizim sınıf (Öğrenci-4).

Arada bir kızgın oluyor, sınıfa öyle geliyor. Böyle sert davranıyor. Ertesi gün veya bir dahaki hafta hoca sınıfa geliyor, işte çok neşeli oluyor. (Öğrenci-5).

Kötü. Bir anda sinirleniyor, hemen parlıyor. Şaka yapsan bile hemen kızıyor. ...bugüne kadar öyle gidip hiçbir şey sormadım (Öğrenci-6).

Kimisi ile fazla haşır neşir. Kimisi ile pek değil (Öğrenci-7).

Başkasıyla konuşurken bir şey yok. Ama bizle konuşurken biraz değişiyor sanki. Bizim için kötü (Öğrenci-10).

Görüşülen öğrencilerden sadece ikisi öğretmenle ilişkileri normal ve iyi olarak nitelendirebilmiştir:

Normal yani (Öğrenci-8).

İyi. Muhabbet ediyoruz bazen (Öğrenci-9).

Öğrencilerin ifadeleri gözlemlerle uyusmaktadır. Zaman zaman kızma, sert ve hakaret içeren sözler sarf etme, notla ve disipline vermekle yaygın olarak müşahede edilmiştir. Ancak sınıf ortamında öğrencilerin verdiği görüntü de eğitim öğretimle bağdaşır türden değildi. Boş vermişlik, gürültü, saygısızlık öğrencilerin oluşturduğu manzarayı özetlemekteydi. DKAB dersindeki bu genel manzara, biraz da öğretmenin yaklaşımıyla, öğretmenlik becerisiyle, öğrencilere örnek olma ve rehberlik etme sorumluluğuyla alakalıdır. Bu nedenle öğretmenin başarılı olduğunu söylemek güçtür.

Öğretmenin öğrencileri motive etme girişimleri hiç olmamış değildir. Fakat bunlar tabiri caizse gaz vermeye yönelik sözlerden ibarettir. Öğrencilere neyi, nasıl yapacaklarına dair bir yol gösterme söz konusu olmamıştır. Bu bağlamda en çok; *“Bakın çocuklar! Peygamberimiz o zor şartlarda nasıl yaşadı ve başarılı olduysa, siz de öyle başarılı olabilirsiniz. Tarihimizde nice kahramanlar hep zor şartlarda yaşamış ve başarılı olmuştur. Siz de biraz gayret etseniz çok şeyi halledeceksiniz”* şeklindeki ifadeleri kullanmıştır. Ayrıca öğretmenin vermiş olduğu iki örnek vardı ki, bunlar sürekli hatırlatılmıştır. Her iki örnek de başarısız öğrencileriyle alakalıydı. Bu öğrencilerden biri öğretmenin teşvik ve cesaretlendirmeleriyle mühendis olurken, diğeri imam olarak görev almıştı. Ancak bir ders sonrası koridorda birlikte yürüdüğü araştırmacıya; *“Hocam, bilerek bunlara böyle şeyler anlatıyorum. Kendilerine güvensinler, inansınlar ki okusunlar. Çocuklarda özgüven yok”* şeklinde açıklama yapması, bu örneklerin yaşanmış olaylar değil öğrencileri motive etmeye yönelik üretilmiş argümanlar olduğunu ortaya koymaktaydı. Öğrencilerin hali de sadece motivasyon sağlamaya yönelik bu örneklerle aldırış etmediklerini göstermekteydi.

Teknik Lisedeki öğretmen-öğrenci ilişkilerinde göze çarpan hususlardan biri de sınıfta sükûnetin sağlanması için yapılan bir nevi pazarlıktır. Sınıf ortamının iyice dağıldığı durumlarda öğretmen; *“önemli olan iyi bir insan, iyi bir vatandaş olmaktır. Vatana, millete, anneye, babaya faydalı olmaktır. Eğer yaramazlık etmez, saygılı olursanız ben de sizi sınıfta bırakmam”* diyerek onları susturmaya çalışmıştır ki, bu durum öğrenciler üzerinde kısmen etkili olmuştur.

2. Kız Meslek Lisesi

Öğretmen, kişiliğiyle, eğitim anlayışıyla, sınıf yönetimi yaklaşımıyla ve öğrenci algısıyla eğitim öğretim ortamlarının atmosferini etkileyen en önem-

li aktördür. Bu yönüyle bakıldığında öğretmen, sadece işlenecek konuları öğrenciye aktaran kişi değildir. Her şeyden önce o, öğrenciyle etkili iletişim kurarak kendini ve dersi sevdirek öğrenciyi motive eden biri olmalıdır. Zaten yenilenen DKAB dersi programının öğretmene yüklediği sorumluk öğrencinin öğrenmesine rehberlik etmektir. Orta düzeyde bir başarıya sahip Kız Meslek Lisesinin araştırmaya katılan sınıfında yapılan gözlemler öğretmen öğrenci ilişkisinin sıcak ve samimi olduğunu ortaya koymuştur. Öğretmenin öğrenciyle arasına herhangi bir mesafe koymadığı sınıf ortamında ciddi bir gerilim ve çatışma yaşanmamıştır. Hemen her hafta sınıfa giren öğretmene karşı bazı öğrencilerin gayet samimi bir şekilde “Hoş geldiniz hocam” dediği görülmüştür. Buna karşılık öğretmen de “Hoş bulduk kızlar” diyerek karşılık vermiştir. Öğretmenin arkadaşça yaklaşımını öğrencilerin tepkilerinden de okumak mümkündür. Öğretmenin sınıfa girdiği esnada öğrencilerde ani bir hareketlenme ya da toparlanma söz konusu olmamıştır. Öğrencilerden ayağa kalkmalarını beklemeyen öğretmen, bazen içeri girince, bazen de yoklamayı aldıktan sonra “Nasılsınız kızlar?” sorusuyla öğrencilerin halini sormayı da ihmal etmemiştir. Ayrıca öğrencilere hep “kızlar” ve “arkadaşlar” şeklinde hitap etmiştir.

Sınıf ortamının paydaşları arasındaki ilişkileri belirlemeye yönelik sorulan sorulara öğretmenin verdiği cevap, kurallı olmaktan hoşlanmadığını ve önemseydiği yegâne değerın saygı olduğunu ortaya koymaktadır:

Ben çok fazla kuralcı bir insan değilim. Benim dersimde öğrenciler her zaman söz alabilirler, konuşabilirler. Bunlar her zaman olabilir, ama onlarda en çok dikkat ettiğim şey saygıdır. Saygı çerçevesinde, dikkatli bir şekilde konuşmaları ve kendilerini ifade etmeleridir. Belli bir çizgi var. Bu noktaların dışına çıkmadıkları sürece istedikleri şekilde hareket edebilirler (Öğretmen-2).

Öğretmenin sınıf yönetimi anlayışını açıklığa kavuşturan bu ifadelerin gözlemlerle uyduğu söylenebilir. Özellikle, “Benim dersimde öğrenciler her zaman söz alabilirler, konuşabilirler. Bunlar her zaman olabilir, ama onlarda en çok dikkat ettiğim şey saygıdır” açıklaması sürekli söz alan, soru soran ya da sorulan soruya cevap vermeye çalışan öğrencilerin tavrı ile de örtüşmektedir. Dolayısıyla ikili ilişkilerde demokratik bir yaklaşımın benimsendiğini ifade etmek yanlış olmaz. Öğretmen, öğrencilerle olan ilişkisini daha çok abla kardeş ilişkisi olarak tanımlamıştır:

Öğrencilerle iyi bir iletişim içinde olduğumu düşünüyorum. Onlarla abla kardeş muhabbetim var. Arada bir çizgi de var. Ben sizin ablanız gibiyim, her şeyinizi paylaşabilirsiniz, ama ben sizin öğretmeninizim. O şekilde iletişime

geçiyorum. Bundan dolayı çok rahat gelip sorabilirler, konuşabilirler. Bir sınır koymamaya çalışıyorum (Öğretmen-2).

Öğretmenin açıklamalarında geçen *abla-kardeş* ilişkisi hem gözlemlerle, hem de öğrenci ifadeleriyle bağdaşmaktadır. Görüşme yapılan öğrencilerin önemli bir kısmı bu *abla-kardeş* ilişkisini tasdik etmektedir:

Abla-kardeş gibiyiz. Bu benim hoşuma gidiyor. Araya mesafe koyulmayınca yakın hissediliyor ve dinleniyor (Öğrenci-1).

Yani abla kardeş gibiyiz. Bence iyi. Bizim gibi olabiliyor. Bizim gibi düşünüyor. Rahat soru sorabiliyoruz. Bayan olması da iyi (oluyor). Bir şey olduğunda daha rahat danışabiliriz. Halden anlayabiliyor (Öğrenci-5).

Ayrıcalık gibi düşünüyorum. Çünkü bizim sınıfla çok iyi anlaşıyor. Ablamız gibi. Benle olsun arkadaşlarımızla olsun. Kendi de diyor zaten, sizin sınıf ayrı, diğer sınıflar ayrı diye. Bir sıkıntımız olsa çok rahat bir şekilde gidip konuşabiliyoruz, çekinmeden gidiyoruz (Öğrenci-7).

Bazı öğrenciler ise, öğretmenleri için "*arkadaş gibi*" ifadesini kullanmaktadır.

Benim aram çok iyi Z. Hoca ile. Kırıcı değildir. Her istediğimizde gidip konuşabiliyoruz. Biraz böyle arkadaş gibi (Öğrenci-9).

Kız Meslek Lisesi öğrencilerinin öğretmenleriyle olan ilişkilerinde asıl avantaj olarak gördükleri husus ise öğretmenin bayan oluşudur:

Bence iyi. Haftada bir ders var. Onun dışında biz sürekli Z. Hoca'yla görüşüyoruz. Bayan olduğu için bu mümkün. Gayet rahat iletişim kurabiliyoruz (Öğrenci-2).

İletişimimiz iyi. Hocamız sevecen ve bayan olduğu için daha yakın olabiliyoruz. Erkek hocalarımızla ders dışı çok konuşmayız. Ama bayan hocalar daha yakın oluyor (Öğrenci-3).

Bazen arkadaş gibi bazen resmi(dir). Bence bu olması gereken bir şey, tam istediğimiz gibi. Yeri geldiğinde bir abla gibi gidebiliyoruz. Bayan olmasından da kaynaklanıyor. Erkek öğretmenlere karşı bu kadar rahat olunamıyor. Bayan olması avantaj, kız olarak sormamız gerekenleri sorabiliyoruz (Öğrenci-4).

Çok iyi. Yanına gittiğimizde, bir soruyu cevaplamasını istediğimizde her zaman cevaplıyor. Rahat iletişim kurabiliyoruz. Bayan olması da bizim için daha rahat. Gidip sorabiliyoruz (Öğrenci-6)

Öğretmenimizle aramız çok iyi. Çünkü hem genç, hem bayan. Bu bizim için çok iyi. Çünkü rahat iletişim kuruyoruz (Öğrenci-8).

Aramızda bir sınır yok. Bir de bayan olduğu için her şeyi çok rahat konuşabiliyoruz. Halden anlar. Üslup konusunda bizi rahatsız eden bir şeyi yok. Bazen kızlar der. Bazen arkadaşlar der (Öğrenci-10).

Öğrencilerin öğretmenleriyle olan iyi ilişkilerini ifade ederken öğretmenin bayan oluşuna vurgu yapmaları önemli bir etken olarak cinsiyeti öne çıkarmaktadır. Bu durum, özellikle dini birçok konuda kız öğrencilerin hemcinslerinden destek almayı daha rahat buldukları şeklinde yorumlanabilir.

Öğretmenin öğrenciye mesafe koymaksızın iletişim kurması, öğrenciler tarafından sevilmesini sağlarken diğer taraftan dersin aksamasına da neden olmaktadır. Öyle ki; konular bütünlük içerisinde işlenmeden, bazen konu ile alakası olmayan sorularla ders bölünmekteydi. İşlenmekte olan konuyla bağlantısı olsun ya da olmasın genelde izin almadan sorulan sorular ya da konuyla bağlantılı olacağı düşüncesiyle anlatılan anekdotlar ve hatıralar sınıf ortamında ders sürecini en çok aksatan etkendi. Burada öğretmen otoritesindeki zaaf kadar tecrübesizlik de belirleyici olmuştur. Çünkü bu tür durumlarda öğretmen, öğrencilerin konuyla alakasız sorularına bile cevap vermeye çalışmaktaydı. Bu da dersin farklı mecralara taşınmasına neden oluyordu. Sorulan sorulara tam cevap vermeden bir başka öğrencinin söze girmesi de konuşulan meselenin tekrar değişmesine yol açmaktaydı. Her söze giren, soru soran öğrencinin her defasında isteyerek ya da istemeyerek öğretmenden cevap alması adeta öğrencileri motive etmekteydi. Öğretmenin genç ve tecrübesiz oluşu, öğrenci merkezli bir yaklaşımla ders işlemeyi de verimsizleştiriyordu. Öğrenciyi aktif kılmaya yönelik tercih edilen birçok yöntem ve teknik (dersi öğrenciye anlattırma, şiir ve kompozisyon yazdırma, soru cevap gibi) bu yüzden başarılı bir şekilde uygulanamamıştır. Bu nedenle öğretmen otoritesinin zayıf olduğu sınıf ortamında öğrenci merkezli yaklaşım ve yöntemler, sınıfın daha da dağılmasında tetikleyici bir rol üstlenmiştir.

Öğrenci öğretmen ilişkisinin abla-kardeş ilişkisine dönüştüğü derste özellikle 4-5 öğrenci vardı ki dersin işlenişi bu öğrencilerle gerçekleşiyor, onların söz aldığı, soru sorduğu ya da sorulan sorulara bir şekilde cevap verdiği bir sınıf ortamı oluşuyordu. Dersin hâkimiyetini de kısmen ellerinde bulunduran bu öğrenciler bilerek ya da bilmeyerek dersi yönlendirebiliyordu. Bazen konuyla alakası olmayan soruları yine öğretmenden izin alma ihtiyacı duymadan sorabildikleri gibi, birçok anılarını da yine aynı şekilde sınıfta paylaşıyorlardı. Adeta sınıfla özdeşleşen, sorduğu sorularla ya da

ortaya attığı bir sözle dersin seyrini değiştiren Meryem adlı öğrenci, öğretmeni ve dersi yönlendirebilen bir öğrenci olarak oldukça dikkat çekiciydi. İsteddiği zaman araya girip soru sormak, herhangi bir konuyla ilgili olabilecek bir anısını anlatmak, üstelik bütün bunları hiç izin almaksızın yapmak sanki ona verilmiş bir hak gibiydi. Dahası öğrenciler de öğretmen de bu durumu kanıksamış görünüyordu. O söze girince öğretmen de öğrenciler de sözü ona bırakıyor, neyi ne kadar anlatacaksa herkes onu sonuna kadar dinliyordu ya da dinlemek zorundaydı. Fakat bu öğrencinin tavrı çoğu kez öğretmeni gölgede bırakacak bir hal alabiliyordu. Onun bu baskın karakteri, yaptıkları Ankara gezisinden sonraki gün derste başını sıraya koyup yattığında daha bir hissedilmişti. Derse katılmayan Meryem'in bu hali o hafta sınıfın monotonlaşmasına, durgun ve sessiz bir hal almasına sebep olmuştu. Derse bir şekilde katılan diğer 4-5 öğrenci de onun sessiz kalmasından etkilenecek olmalı ki onlardan da ses çıkmıyordu. Bu durum öğretmeni etkileyerek *"Bugün Meryem yorgun ya dersin tadı tuzu yok"* demesine sebep olmuştu. Diğer öğrenciler de, gülererek Meryem'in sınıf içindeki rolünün adeta farkında olduklarını göstermişti. (Yedinci gözlem, 06.01.2016).

Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, özgüveni yüksek, girişken bir öğrencinin bütün sınıfa hâkim olabileceği ve tecrübesiz öğretmeni yönlendirebileceğidir. Bu tip baskın karaktere sahip öğrenciler her ne kadar derse heyecan katıp gerektiğinde sorduğu sorularla, paylaştıkları deneyimlerle dersi zenginleştirse de, bunun her zaman olumlu bir şekilde seyir etmemesi, kontrolün daima öğretmende olması gerektiğini hatırlatmaktadır.

3. Anadolu Lisesi

Sınıf içi iletişimde gerek öğretmen-öğrenci, gerekse öğrenci-öğrenci etkileşimini en çok etkileyen faktör derste kullanılan yöntem, teknik ve materyallerdir. Yapılan gözlemler, Anadolu Lisesinde DKAB dersinin neredeyse tamamen öğretmen merkezli olduğunu ve anlatım yöntemine dayalı olarak işlendiğini, bunun da etkileşimi sınırladığını ortaya koymuştur. Öğrencilerin derse katkısı, öğretmenin isteği üzerine kitaptan işlenmekte olan konuyu yine öğretmenin istediği yere kadar okumak ve şayet öğrencinin ilgisini çeken bir konu varsa onunla ilgili soru sormaktır. Bunun dışında dersin işlenmesinde öğrenciler pasif, öğretmen ise aktif konumdaydı. Dersin anlatım yöntemiyle işlenmesine bağlı olarak sınıfta tek yönlü bir iletişim ortaya çıkmıştır. Böylesi bir yaklaşımın sonucu olarak öğretmenin öğrencilerden isteği, dersi başka şeylerle meşgul olmadan sessizce dinlemeleri olmuştur. Bu durumun sıkıcılığı öğrencilerin halinden belli oluyordu. Anlatım uzadıkça ilgisizlik ve başka şeylerle meşgul olma da artmaktaydı. Ancak öğretmenin tavrı belirleyiciydi. Sınıf disiplinini çok önemseyen öğretmen, ortamı

bozmamak ve saygısızlık etmemek şartıyla öğrencilerin başını sıraya koyup yatmasına müsaade etmiştir. Dersin bir şekilde işlenmesinin öğrencilerin ilgi ve katılımının sağlanmasından daha çok önemsendiği sınıf ortamında öğretmen, konuşarak ya da başka şeylerle meşgul olunarak vakit geçirilmesine tahammül etmemiştir. Sınıf ortamının dağılacağını düşündüğü anlarda öğretmen, bazen sert cümlelerle öğrencileri uyararak dersin aksatılmasına engel olmuştur. Bu gibi durumlarda öğretmenin kullandığı en yaygın kelime “Kes!”tir. Emir kipinde ve sert bir ses tonuyla kullanılan bu kelime öğrencilerin sessizliğini sağlamaya yetmekteydi. Böylesi durumlarda öğrenciler öğretmene karşı herhangi bir karşı çıkış tavrı göstermemiştir.

Öğretmenin sert ve mesafeli tavrı daha çok dersin işlenmesi esnasında ve sınıf ortamının dağılma ihtimalinin yüksek olduğu anlarda kendini göstermiştir. Buradaki kaygı dersin bir şekilde sunulmasıdır. Öğretmenin başvurduğu tek yöntem olan anlatım yönteminin sıkıcılığı, öğretmenin kendi tecrübelerini paylaştığı, gündemdeki konulara atıfta bulunduğu anlarda biraz dağıldığı söylenebilir. Genelde bu tür durumlarda öğrencilerin derse dikkatlerini verdikleri ve soru sordukları görülmüştür. Dersin kaynama ihtimalinin olmadığı durumlarda ise öğretmen-öğrenci ilişkileri kısmen sıcak ve samimidir. Öğretmen-öğrenci ilişkisinin niteliğini kavrayabilmek adına öğretmenin öğrencilere hitap ederken kullandığı kelime ya da cümleler bu açıdan önemsenerek kayıt altına alınmıştır. Öğretmen, öğrencilere hitap ederken değişik ifadeler kullanmıştır. Genelde isim yerine “oğlum”, “kızım”, “aslanım”, “arkadaşım”, “gençler” gibi ifadelerle öğrenciye hitap etmeyi tercih etmiştir.

Eğitim-öğretim ortamını doğrudan etkileyen bir faktör olarak öğretmenin kişiliği eğitimde önemli bir unsurdur. Öğretmen zaman zaman espriler yaparak öğrencilerle şakalaşmıştır. İletişimi genel olarak mesafeli olan öğretmen, öğrencilerin kendisiyle rahat iletişim kurup soru sorabildiklerini düşünmekte ve iletişime açık olduğunu beyan etmektedir:

Saygı çerçevesinde olduğu müddetçe sıkıntı yok. Yani çocuklara karşı küçümseyici bir hitabım olmaz. Onları büyük bir insan olarak görürüm. Tabii öğrenci o. Benim öğrencim. Arkadaşım da değil, kardeşim de değil. Bazıları gibi öyle şey düşünmem. Eli çocuğun omzuna atmak, elinden tutmak, yani yakınlık kurmak olsun, yapmam. Bir sınıırım vardır. Seviyeyi korumaya çalışırım. Bazen mesafe Ağrı kadar olur, bazen de yanı başındaki şey gibi olur. Bu mesafe kişiden kişiye değişebilir. Ölçerim, tartarım öğrenciyi. Bu öğrenci şımarık, beni zor durumda bırakabilir mi, toplum içinde bana arkadaşı gibi muamele eder mi, kardeşi gibi zannedip sınırları aşar mı? Bunların hepsini elimden geld-

iğince hesaplayıp ona göre yaklaşırım. Ama konuşunca samimi konuştuğuma inanıyorum. ...rahatça gelip soru sorabilirler. Mesela, bir çocuk Allah'a inanıp inanmamak konusunda şüphe yaşıyor. Çocuk benle rahatlıkla onu tartışabiliyor. Ben de onu ikna etmeye çalışıyorum kendimce (Öğretmen-3).

Öğrenciler, yapılan görüşmelerde öğretmenleriyle olan iletişimlerini olumlu olarak değerlendirmişlerdir. Gözlemler boyunca zaman zaman sert uyarılar yapılmış olmasına rağmen, öğrenciler bu tarz uyarı ve sert cümleleri rahatsızlık konusu yapmamıştır. Öğretmenleriyle olan ilişkilerini olumlu bulan öğrencilerin (9/10) 5'i "*Rahat iletişim kurabiliyoruz*" derken; 4'ü "*Soru sorunca ilgileniyor ve cevap alabiliyoruz*" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Ayrıca 3 öğrenci de, öğretmenlerini "*esprili, güler yüzlü ve sevecen*" olarak tanımlamıştır. Sadece bir (1/10) öğrenci (Öğrenci-8) öğretmeniyle rahat iletişim kurmadığını belirtmiştir. Bu durum, öğrencilerin öğretmenin dersin kaynamaması adına yaptığı uyarıları normal ve haklı gördükleri şeklinde yorumlanabilir.

Örtük programda öğretmenin neleri önemseydiği, hangi değer, tutum ve davranışları kazandırmaya çalıştığı ilişkileri göstermesi bakımından önemlidir. Yapılan gözlemlerle uyumlu bir şekilde öğretmen, en çok önem verdiği değerın saygı olduğunu, öğretmen-öğrenci ilişkisinde her iki tarafın bulunduğu konuma uygun davranmasını beklediğini ifade etmiştir:

Mesela bir öğrenci gelse, benle (laubali) konuşmaya çalışsa önce ağzını topla, diyorum. Elini kolunu bir indir, diyorum. Bir kendine gel. Sesini alçalt bakalım. Sonra derdini anlat (Altıncı gözlem, 12.01.2016).

Dersin işlenişiyile alakalı olarak öğretmenin belli hassasiyetlerle hareket ettiği açıklamalarına yansımıştır. Öğretmenin iletişimde neleri önemseydiğiyle ilgili soruya verdiği cevapta da en önemli değer saygıdır. Saygıyı dersten daha fazla önemseyen öğretmene göre saygı her şeyin esasıdır. Öğrencilerin derste başka şeylerle meşgul olmasına yine aynı kaygı ile müsaade etmeyen öğretmen dinlemek istemeyen öğrencinin uyumasını görmezlikten gelmiştir.

Disiplin benim için önemlidir. Disiplinden kastım da saygı. Saygıyı dersten bile çok önemli görüyorum. Hayat felsefem de öyledir. Sevgi benim için ikinci plandadır. Mesela diyorum ki beni sevmek zorunda değilsiniz. Saygısızlığa asla göz yummam. Saygı varsa sevgi yeşerir, güçlenir. Ancak saygı ve sevgi ile olur her şey. Saygıyı sevgi diye yutturuyorlar. O yürümez. Arkadaşlıkta da yürümez, evlilikte de yürümez, kardeşlikte de yürümez. ...Onun için önce saygı hallolacak, ondan sonra adını siz söyleyin sevgi zaten peşinden gelir. Zaten çocuk seni anlamaya çalışır. Hoca adıldı der, bu hoca taraf tutmuyordu,

bu hoca objektif olmaya çalışıyordu, der. Bu hocam bana karşı durup dururken kızıyor ya da ne bileyim başörtülü başı açık ayrımı yapmıyor, der. Çok önemli, artık kızlarımız maşallah başını kapatıp geliyorlar, sınıflarda oturup derslerini görebiliyorlar başları örtülü bir şekilde. Bunları ya da açık olanları ötekileştirmemek mesela. Herkese eşit mesafede olmak. Bunlar benim önem verdiğim şeyler. ...Öğrencinin onurunu kırmamaya özen gösteririm. Artık bunlar sekizinci sınıftan itibaren, dokuzuncu sınıf demiyorum, artık adam onlar. Ancak kaşınıyorsa, hala farkında değilse, toplum içinde de gerekli müdahaleyi yapmaya çalışırım. ...mesela çocukların dinlememesine müsaade etmem. Eğer ki benim dersimi dinlemiyorsa başka dersle de meşgul olamaz. Bunu saygısızlık olarak kabul ederim. Böyle genel prensibim de vardır. Çünkü ona bu kapıyı açarsan o kapı herkese açılır. Tamamen ders derslikten çıkar. Öyle bir alerjim var. Bir de gürültü, dersi dinlemek istemiyor olabilir, uykusu vardır uyuyor olabilir, uyuyor numarası yapabilir. Dinlemek istemiyorsa uyumasına müsaade ediyorum ya da uyuyor gibi yapmasına. Ancak konuşmalarına, telefonla uğraşmasına, tablette oyun oynamasına şuna buna gördüğüm zaman müdahale ederim (Öğretmen-3).

Öğrencilerin öğretmenle ilgili görüşlerinde öğretmenin neyi daha çok önemseyişiyle ilgili olarak belirttikleri görüşlerde de öne çıkan değer, saygı ve onunla ilgili tutum ve davranışlar olmuştur. Öğrenciler, öğretmenlerinin ikili ilişkilerde ve saygı bağlamında dikkat edilmesi gereken hususlarda neleri öncelediğini "*Konuşmamayı, sessizce dinlemeyi ister; kitapları getirmemizi ister; saygılı olmayı çok önemser; ahlak kurallarına dikkat etmeyi ister; kız ile erkeğin lakayt olmamasını ister ve kötü söz söylenmesine kızar*" şeklinde açıklamıştır.

Gözlemlerden elde edilen intiba da bu yöndedir. Öğretmenin en çok tepki gösterdiği ve tahammül etmediği şey saygısızlıktır. Yukarıdaki öğrenci açıklamaları da nihayetinde saygı değeri içinde düşünülebilecek şeylerdir. Bu nedenle öğretmenin en çok saygı değerine ve onun yansıması olan tutum ve davranışlara önem verdiği söylenebilir.

Öğretmenin sınıf ortamında bulunduğu esnada öğrencilerin birbirlerine olan hitapları önemli görülerek not edilmiştir. Öğretmenin otoriter yapısına ve bazen sert sözlerle öğrencilere müdahale etmesine rağmen, öğrenciler genelde birbirleriyle iletişim kurarken istenmeyen ve karşı tarafa saygısızlık ifade eden "*lan*" kelimesini yaygın olarak kullandıkları görülmüştür. Bununla birlikte "*salak, mal, oğlum, oha*" gibi kaba ve kültürel açıdan kabul edilemez ifadelerin sınıf ortamında öğretmenin de bulunduğu esnada kullanıldığı tespit edilmiştir. Burada ilginç olan bu tür konuşmaları öğretmenin duymaz-

lıktan gelmesidir. Zira belirtilen konuşmalar ve ifade tarzlarına hiçbir şekilde müdahale edilmemiştir.

4. Öğretmen Lisesi

Eğitim-öğretim nihayetinde bir iletişimdir. Özellikle temel eğitim çağında bir dersin sevilmesinde, verilen mesajların alınmasında ve benimsenmesinde öğretmenin öğrenci tarafından sevilmesinin büyük payı vardır. Başarılı bir öğretmen emekli olurken, başarısını neye borçlu olduğuna dair sorulan soruya şu cevabı vermiştir: “Öğrencinin başarılı olabilmesi için dersi sevmesi, dersi sevebilmesi için öğretmeni sevmesi, öğretmeni sevebilmesi için de öğretmenin öğrenciyi sevmesi gerekir. Öğrenciyi seversen ona öğretmek daha kolay olur” (<http://www.nevzattarhan.com/prof-dr-nevzat-tarhan-egitim-ve-ogretimde-yapilmamasi-gerekenler.html>). Burada göz ardı edilmemesi gereken husus, önce sevmesi gereken kişinin öğretmen olması gerçeğidir. Sevgi akışı evvela öğretmenden öğrenciye doğru olmalıdır. Sevgi göstermeden seilmeyi ve sayılmayı beklemek yanlıdır. Bu nedenle yetişmekte olan neslin eğitim sorumluluğunu üstlenmiş öğretmenlerin bu gerçeğin farkında olmaları gerekir. Aksi takdirde sahip olunan bilgi ve kazandırılmak istenen değerler elde kalacaktır. Bu ön kabul değer yüklü DKAB dersi söz konusu olduğunda daha bir anlamlı hale gelmektedir. Zira sevilmeyen bir öğretmen rehber olarak görülmecek ve eğitim öğretimini yaptığı değerler benimsenmeyecektir.

Yapılan gözlemlere dayanarak Öğretmen Lisesinde öğrenci öğretmen ilişkisinin istenilir düzeyde olduğu söylenebilir. Gözlemler boyunca öğretmen ve öğrenci arasında olumsuz bir olay, tartışma veya duygusal bir gerilim yaşanmamıştır. Henüz ergenlik çağında olan, yaşı gereği arkadaş gruplarından etkilenen ve zaman zaman agresif davranabilen öğrencilerle bu denli bir iletişim kurabilmek, ileri düzeyde iletişim bilgi ve becerisine sahip olmayı gerektirir. Ayrıca bu yaş grubu tarafından seilmek de iyi bir iletişim için gereklidir. Yapılan gözlemler öğretmenin bunu başardığını göstermektedir.

Öğretmen, öğrencilere genelde “canlarım”, bazen de “çiğirlerim” diyerek hitap etmiştir. Sevgi ifade eden bu hitabın öğrenciler üzerinde olumlu bir etki oluşturduğu muhakkak. Zira öğrenciler hiçbir şekilde öğretmene karşı saygısızlık ifade edecek bir söz kullanmadığı gibi davranışta da bulunmamıştır. Öğrenci öğretmen arasındaki sevgi ve saygıya dayalı etkili iletişimi derse geç kalan öğrencilerin tavırlarında da görmek mümkündür. Geç kalan öğrenciler kapıyı çalarak derse girdiğinde, öğretmen genelde görmezden gelerek dersi bölmeden konuyu anlatmaya devam etmiştir. Bu tür durumlarda öğrenci hiçbir şey söylemeden direkt yerine geçmiş ve sessizce otur-

muştur. Diğer taraftan geç kalan öğrenciye arkadaşlarının sataşmaları da söz konusu olmamıştır. Bu durumlar, öğretmenin profesyonelce tavrı ve öğrencilerin öğretmenlerine saygıları nedeniyle bir soruna dönüşmemiştir. Ancak bir hafta ders esnasında peş peşe üç öğrenci derse geç kalınca öğretmen derisi yarıda keserek; *“Böyle olmaz. Ailelerinizin bu durumdan haberi var mı? Bunları ailenizle konuşmak gerekir. Bir daha yaşansın istemiyorum”* şeklinde tatlı sert bir üslupla uyarılarda bulunduktan sonra biraz da ortamı yumuşatmak gayesiyle geç kalan öğrencilerden birine beraberinde getirdiği simidi kastederek, *“Zaten kahvaltı yapmadım. Yerim simidini”* diyerek öğrencilerin sınıf ortamında rencide edilmiş olmalarına da engel olmuştur. Öğrencilerde gülüşmeye neden olan bu sözlerden sonra öğretmen, uzatmadan tekrar derse dönerek konuyu anlatmaya devam etmiştir. Öğrencilerin bu esnadaki tavırları da gayet saygılıydı. Öğretmene karşılık vermeyen, sadece mazeretlerini bildiren öğrenciler daha fazla bir şey söyleyerek üstelemekten de kaçınmıştır.

Öğretmen, nadiren de olsa başka dersin ödevlerini yapmaya çalışan öğrencileri görmezden gelmiştir. Benzer şekilde derste başını sıraya koyup yatanlara da herhangi bir tepkisi olmamıştır. Öğretmenin sevgi ve saygı duygularından beslenen otoritesini dersin bütününde gözlemlemek mümkün olmuştur. Öğretmen derisi anlatırken öğrenciler asla izinsiz konuşmamış ve genel itibarıyla derisi ilgiyle takip etmişlerdir.

Yapılan gözlemler profesyonelce icra edilen bir öğretmenliği ve etkili bir öğretmen-öğrenci ilişkisini ortaya koymuştur. Özellikle ortaöğretim kurumlarında nadir görülebilecek böylesi bir öğrenci-öğretmen ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Öğretmene göre iletişim, en önemli konuyu oluşturmaktadır. İletişimde olabilecek hatalara dikkat çeken öğretmen, özellikle sevgiyi vurgulamakta ve sevginin karşı tarafa iletilmesini önemsemektedir:

İletişim benim için baş konudur. Öğretmenliğe başladığımız zaman klasörümün içerisine renkli fotokopi olarak çekip koyduğum bir şey vardır. Dokuz tane işlem var. Orada diyor ki; işte sizin söylemek istediğiniz, söylediğiniz, duymak istediğiniz, duyduklarınız, duyduğunu zannettiğiniz, sizin karşınızdakine anlatmak istediğiniz, anlattığımız. Dolayısıyla diyor ki; insanın yanlış anlaşılabilmesi için dokuz ihtimal vardır. İletişim konusunda başarılı olduğumu düşünüyorum. Ara sıra bir şeyler olabiliyor. Yüzde yüz kimse mükemmel olamaz bu konuda, ama vasatın üstünde bir iletişim becerisine sahip olduğumu da düşünüyorum, çünkü önemsiyorum. ...Öğrencilere canlarım diyorum. Bilerek söylerim ve inanarak söylerim. Sizi çok seviyorum, derim. Sevdiğimi yüzlerine karşı söylerim, ama her dem söylemem. Bir kız

öğrencisine söylemem. Erkek öğrenciye de birebir söylemem, ama onları sevdiğimi hissederler. Ben sevgiyi hissettiriyorum (Öğretmen-4).

Öğretmene göre; sevgiye dayalı bir iletişim, verilmek istenen değerleri benimsemeyen öğrenciler üzerinde bile olumlu etki oluşturmakta ve öğrencide karşılık bulmaktadır:

İletişim dilim sevgidir. Bu çocuklar da benim mesajı alıyorlar. Aldıklarını hissediğim. Mesela benim hayat tarzımı benimsemiyor çocuk. Benim söylediğim şeylerin doğru olduğunu biliyor, ama yapmaya gelince yapmıyor. Aile, benim söylediğim formatın çok dışında bir yaşama sahip. Benim söylediklerim doğru, ama onu yapmak o çocukların zorlanacağı bir şey. Ama söylediğim şeylerin doğru olduğunu biliyor. Bazen de ben bunları söylerken rahatsız oluyor. Bunu da fark ediyorum. Hatta bazı öğrenciler beni çok sevmesine rağmen bana yanaşmıyor, ama çok seviyor. ...Beni tanıyor. Benim neler söyleyeceğimi biliyor. Onu söylediğim zaman o şeylerden vazgeçemeyecek. Bu sefer vazgeçmeyince bu mesajı beni görür görmez alıyor. Beni gördüğü zaman hatası aklına geliyor. Beni seviyor. Benden nefret etmiyor kesinlikle. Ama birebir diyaloga girmek istemiyor. Çünkü benim ne söyleyeceğimin farkında. (Öğretmen-4).

İletişim becerileri konusunda oldukça iyi olan öğretmene göre, öğrenciye karşı duyulan sevgi konusunda bazı hususlara da dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde olumsuz tepkiler ortaya çıkabilir:

Şunu da söyleyeyim. Hem bir insanı çok seveceksiniz, hem de ona bu sebeple çok fazla yanaşmayacaksınız. Kendinizi hep geri tutacaksınız. Bu da çok zor bir şeydir. Çünkü tam tersi olur. Genellikle sizi sevmez. Sizin değerlerinizi de benimsemez. Uzaklaşır. Sizi de adamdan saymaz. Çünkü ara sıra sinyal veriyor. Mesela bir boşluğuna geliyor. Bakıyorum hemen yanaşıyor. Hocam çoktan beri görüşmedik. Oysa ki buralardayız. Gerçek yüzünü ortaya çıkarıyor. Aslında hep böyle olmak istiyor, ama olamıyor (Öğretmen-4).

Öğretmenin başarılı bir iletişimde önemli ilke olarak ortaya koyduğu bir başka husus ise, doğru bilgiler vermek ve doğru bilgiyi hikmet ile güzel bir üslupla aktarmaktır:

Ben şundan eminim. Öğrencilerime yanlış dini bilgi vermedim. Ama doğruları güzel bir üslupla, hikmet çerçevesinde öğretmeye çalıştım. Sevgi ve yetkinlik benim iletişim biçimimdir. Çocuk benim bilgi açısından yetkin olduğumun farkında ve bunu kabul etmiş durumda. Çünkü çocuk üniversiteye gidiyor. Ün-

iversite bitirmiş. Bana hala cep telefonundan, Facebook'tan soruyor. WhatsApp'tan ayrı sorular geliyor. Yani benim öğrencilerim hayata atıldıktan sonra da, bilgilerini arttırdıktan sonra da diyor ki; ben bu soruları M. Ö'ye sorarım diyor. Ondan sonra yaparım ne yapacaksam, diyor. Benim bilgim dışında belki samimiyetime de itimat ediyordur (Öğretmen-4).

Öğretmenin öğrencilerle kurduğu etkili iletişimin bir sebebi de öğretmene göre yetkin olmakla ilgilidir:

Yetkin olduğunu ortaya koyduğunda otorite oluyorsun. Ondan sonra da seni dinliyor öğrenci. Bana öğrencilerimin ekstradan soru sormamalarının sebebi, bir dakika diyorum, konu bütünlüğünü bozmasın, ders sonunda söyle bakayım. Hocam soracaktım, ama cevabını aldım. Çocuklar bakın biz Amerika'yı ilk defa keşfetmiyoruz. Senin çok orijinal diye bulduğun bu soru her sene bana soruluyor. Çünkü akıl bu soruyu sorduruyor. Onun için ben ders işlerken zamandan tasarruf etmiş oluyorum. Çünkü bir saat bana yetmiyor. O konuyla alakalı gelebilecek her sorunun cevabı bende var. Çünkü daha önce sorulmuş. Ben buna nasıl cevap vereceğim dediğim bir öğrenci çıkmadı yani. Çok az. Onun için ben o sorulara önden cevaplar veriyorum (Öğretmen-4).

Öğretmene göre, mizaç ile birlikte empati yapmak ve öğrenci psikolojisini anlamak da çok önemlidir:

S...r K....l diye bir kız. Aslında iyi bir öğretmen. İlk defa bu yıl burada derse giriyor. Çocuk arka tarafta simit yerken ilk derste çocuğu azarladı. Çocuğu tanımadan azarladı. Hoca da hiçbir duygusal bağ kurmuyor çocuklarla. Derse giriyor, anlatıyor, çıkıyor. Çocukları tanımıyorlar. O çocuğa çok aşırı tepki vermiş. İyi bir hoca olmasına rağmen bunu fark edemedi. Çocukta travmaya neden oldu. O çocuğun ders notları çok düştü. O dersi bıraktı çocuk. Yapabiliyor bunu. Yani dersten 20 almış, 30 almış. Sonra ben olaya el attım. Hocaya söyledim. O da şaşırıldı. "Bu kadar etkilenmiş mi yani?" dedi. Farkında bile değil. Çünkü kimi hocalarımız var, ders anlatma benim sorumluluğumda diyor. Başka bir sorumluluk bilmiyor. (Öğretmen-4).

Öğretmene göre, öğrencilerden gelebilecek kayıtsızlık ifade eden davranışlara karşı da gerekli tepkiyi vermek gerekir. Bu eğitim-öğretim için gereklidir:

Sınıf seviyesine göre tepkilerim var. O sınıf iyi bir sınıf (gözlem yapılan sınıf). Geç gelen öğrenciler dikkatli öğrenciler. Kendisi babası sebebiyle geç geliyor. Devamlı üç-dört kişi beraber çıktıkları için yetişemiyorlar yani. Suiistimal

yapmıyorlar. Ona rağmen ben mesajımı ulaştırıyorum. Kişiye göre muamele ediyorum. Solda arkada oturuyordu. Orada mesela dersin son on dakikasında geliyor. Bir kere daha yaptı. Bunu dışarıya çektim, net bir şekilde uyardım. Çünkü o artık hakaret boyutuna vardı. Ona “bir daha bu şekilde gelersen problem yaparım. Dikkat et!” dedim. (Öğretmen-4).

Öğretmen, öğrencilerle olan iletişimini bu şekilde açıklarken acaba öğrenciler öğretmenleriyle olan iletişimlerini nasıl değerlendirmektedir? Yapılan görüşmede ilgili soruya verilen cevaplar, gözlemlerden ve öğretmenle yapılan görüşmeden elde edilen izlenimi doğrular niteliktedir. Öğrencilerin tamamı öğretmenleriyle olan iletişimlerini çok iyi olarak değerlendirmiştir. Öğrencilerin öğretmenleriyle ilgili kanaatlerini paylaşırken kurdukları cümleler şunlardır:

“M... Hoca efsanedir. Önce kendini, sonra dersini sevdirir. Sadece dersle ilgili değil, her konuda, yeri geldiğinde telefonla da olsa arayıp soru sorabilirim. Okul rehber öğretmeni var, ama asıl rehber odur. En iyi öğretmenimizdir. Ülke genelinde öğretmenler arasında ilk binin içine girer. Standartların çok üstünde biridir. Çok anlayışlıdır. Öğrenciyi sever, ama ciddiyet de ister.”

Bir kez olsun öğretmenleriyle çatışma yaşamamış öğrencilerin görüşleri, öğretmen ve öğrenci arasındaki bu etkili iletişimin öğretmene duyulan sevgi ve saygı ile sağlandığını göstermektedir. Özellikle “*Önce kendini, sonra dersini sevdirir*” sözü bir öğretmenin öğrencilerine karşı yaklaşımının nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan öğrenciler, DKAB dersi öğretmenlerini gerçek bir rehber öğretmen olarak da görmektedirler ki, yeri geldiğinde okulda olmasa dahi telefonla ulaşarak öğretmenlerinin herhangi bir konudaki görüşünü alabildiklerini ifade etmişlerdir. Öğretmenin her zaman öğrenci için ulaşılabilir olduğunu gösteren bu görüşler, haliyle öğrenciler üzerinde büyük bir etki bırakabilmiştir:

Telefonla da olsa arayıp sorabilirim herhangi bir konuyu. İlişkimiz gayet iyi. Öğretmen öğrenci ilişkisi yakınlaştıkça abi kardeş ilişkisine dönebiliyor. Okulda rehberlik öğretmeni var, ama manevi rehberliği kendisi yapıyor. Rahat iletişim kurabiliyoruz. M. Hoca’yla yapılacak herhangi bir etkinliğe gönüllü olabiliyoruz. Ailelerimizle tanıştı. Bir yere giderken, mesela kiminle gidiyorsun diye sorduğunda babam, M. Hoca’yla dedim. O zaman “Tamam tamam git” diyor hemen (Öğrenci-2).

Çok çok iyi. Türkiye’nin ortalamasının üzerindedir diye düşünüyorum. M. Hoca her şeyle çok alakalı. Her şey hakkında bilgisi var. Mesela geçenlerde bir

şey sorduk. Çok meşguldü. Aradan birkaç saat geçtikten sonra yanımıza gelip bize uzun uzun anlattı. Öyle bir öğretmen (Öğrenci-5).

Yapılan gözlem ve görüşmeler, öğrencilerle öğretmen arasında oldukça iyi bir iletişimin olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle derse geçildiğinde diğer okullarla karşılaştırılamayacak şekilde sınıf sessizliğe bürünmüş ve öğretmenin anlatımına odaklanmıştır. Öğretmen dersi anlatırken anlatımı bölecek şekilde soru bile sormayan öğrenciler nadiren de olsa böyle bir girişimde bulduklarında, öğretmen, ya duymazlıktan gelmiş ya da eliyle “daha sonra” anlamına gelecek bir hareketle ara vermeden dersi sunmaya devam etmiştir. Öğrenciler de, öğretmenin bu hassasiyetine uygun davranmış, araya girerek görüş beyan etmekten ve soru sormaktan kaçınmıştır. Derste öğretmenle olan iletişimi bu şekilde olan öğrenciler, yine derste kendi aralarında konuşarak ya da dikkat çekecek şekilde başka şeylerle meşgul olarak dersi bölmekten de kaçınmıştır. Bu açıdan bakıldığında sınıf ortamının ideal bir ders ortamı sunduğunu söylemek mümkündür.

5. Fen Lisesi

Etkili bir eğitim-öğretim için her şeyden önce öğretmen-öğrenci ilişkisinin istenilir düzeyde olması gerekir. Öğrenciye rehberlik yapmakla sorumlu olan öğretmenin öğrencileriyle kuracağı sevgiye ve samimiyete dayalı ilişkiler, sınıf ortamında eğitime uygun bir atmosferin oluşmasına katkı sağlamıştır. Sınıf ortamında yapılan gözlemler, öğrenciler hakkında olumlu bir intibain oluşmasına neden olmuştur. Gerek öğretmene karşı davranışlarında, gerekse kendi aralarındaki ilişkilerde samimiyet ve kibarlık öne çıkmıştır. Kötü söz ve davranışların görülmediği sınıf ortamında öğrencilerin genel hali nezaket olarak nitelendirilebilir. Öğretmene karşı saygısızlık etmekten kaçınan öğrenciler onun sözünü bölmekten de uzak durmuştur. Ancak derse pek katılmayan, daha çok üniversite sınavına hazırlık kapsamında soru çözen, başka kitaplar okuyan ya da bazen kısa süreli olarak başını sıraya koyup yatan öğrencilerin DKAB dersi öğretmeniyle olan iletişimleri sınırlıdır. Öğretmenin yaşına bağlı olarak ortaya çıkan kuşak farkı da ilişkilerde kendini göstermiştir.

Araştırma kapsamında yer alan diğer okullardan farklı olarak öğretmen sınıfa girdiğinde öğrencilerden ayağa kalkmalarını beklemiştir. Selam vererek öğrencilerle iletişime geçen öğretmen, bazı haftalar öğrencilerin önemli bir kısmının ayağa kalkmadığını gördüğünde “*Bir ayağa kalkın gençler. Öğretmenin içeri girdiği, dersin başladığı belli olsun. Bundan bile eriniyorsunuz. Biraz saygılı olun*” şeklinde uyarılar yaparak kendi döneminde sıkı uygulanan bu âdeti ısrarla uygulamaya çalışmıştır. Yapılan görüşmede de öğretmen, öğrencilerin değişime uğradığını ifade ederken bu durumu örnek göstermiştir:

Öğrencilerimizde okuduğumuz yıllardaki şey yok yani. Bir defa zil de çalmıyor. Biz hani sınıfa girerdik, kitaplarımızı açardık, yerimize otururduk. Öğretmen sınıfa derse hazır vaziyette girerdi. Böyle bir şey göremiyoruz burada. Sınıfa girdiğim zaman herkes yerine oturmuş, herkes kitabını çıkarmış falan öyle bir durum insan arzu ediyor, ama yok. ...Bizim o alışık olduğumuz saygı ifade eden hareketler yok. Sınıfa giriyorsun, çocuk ayağa kalkmıyor. Ben sınıfa girdiğim zaman ayağa kalkmanızı istiyorum. Selamlaşalım, ondan sonra iyi dersler deyip dersimize öyle başlayalım, şeklinde uyardım. Bu isteklerimi sınıflarda tekrarladım. Uygulanabilirdi, ama çoğu zaman maalesef olmadı. Bazı öğrenciler ayağa kalkılmasına ne gerek var tarzında. Örneğin derste çocuk sakız çiğniyor. Bunları ben istemem yani. Çünkü bize garip, tuhaf geliyor. Senin karşında bacak bacak üstüne atıp oturabiliyor. Alışık olmadığımız anlayış. Belki yaştan dolayı (Öğretmen-5).

Aleni bir saygısızlığı olmayan ve öğretmenle kurdukları iletişimde seviyeli bir üslup kullanan öğrencilerin DKAB dersi öğretmeniyle ilgili görüşleri genel itibariyle bir iletişimsizliği ifade etmektedir. İletişimde yaşanan sıkıntılar öğrenciler tarafından değişik şekilde ortaya koyulmuştur. Kimi yaş farkını göstermiş, kimi de ya öğretmenin kendisini yanlış anladığını ya da sert gözüktüğünü belirtmiştir. Belki en önemlisi dersin işleniş tarzını öğrencilerin beğenmemesidir. Uzun süreli anlatımlar, öğrenciyi derse katamama ve tekrar eden mesajlar öğrencileri dersten uzaklaştırmıştır.

Öğretmenleriyle olan ilişki ve iletişimlerini değerlendiren öğrencilerin (4/10)'ü, *"İletişimimizde bir sıkıntı yok. Rahat soru sorabiliyorum. Dışarıda görse hal hatır sorar. İyi niyetli biridir"* gibi cümlelerle olumlu kanaat belirtirken; (6/10)'sı, *"Samimi olamıyoruz. Biraz yaşı fazla olduğu için samimi olamıyoruz. Soğuk ve sert birine benziyor. Dersi sıkıcı hale getiriyor. Anlatımı, sunumu dersi boğuyor. Bizi anlayamıyor. İletişimimiz kopuk. Bizden çok şey bekliyor"* şeklinde olumsuz kanaatte bulunmuştur.

Öğrenciler, yakınlık kuramamakla birlikte öğretmenlerinden üslup konusunda bir rahatsızlık duymadıklarını belirtmişlerdir. Yapılan gözlemlerde de öğretmenin öğrencilere karşı sert ve hakaret içeren sözler kullandığına şahit olunmamıştır. Ancak iletişimin sınırlı oluşu kendini her daim belli etmiştir.

Geleceği parlak, tutum ve davranışları itibariyle de oldukça nazik gözükken bu öğrencilerin DKAB dersine büyük oranda kayıtsız kalmalarının sebeplerinden birinin öğretmenle olan iletişimlerinin olması, eğitimin niteliğini belirlemede öğretmen faktörünün etkisini göstermesi açısından anlamlıdır.

Yapılan gözlemlerde dikkat çeken bir ayrıntı da, öğrencilerin öğretmenleriyle olduğu kadar birbirleriyle olan ilişkilerinde belli bir kültürü ve seviyeyi yansıtıyor olmalarıdır. Gerek sınıf içinde, gerekse sınıf dışındaki ilişkilerinde yüksek sesle konuşmalar, bağışmalar, kaba söz ve davranışlar neredeyse yok gibidir. Kullandıkları eşyalar, giyim kuşamları ve beraberinde taşıdıkları çanta, kitap ve defter sahip oldukları farkındalığı göstermekteydi. Okulda zil de kullanılmamaktadır. Zile bağlı kalmaksızın derse zamanında girip çıkma ve bu sayede bir uyarıcı olmaksızın sorumlulukları yerine getirme alışkanlığı okul kültürü içerisinde kazandırılmaya çalışılmaktadır. Öğrencilerin tavrı bunda başarılı olunduğunu göstermektedir. Öğrencilerde diğer okul öğrencilerinden farklı olarak belirgin bir şekilde gözlemlenen özgüven ve buna bağlı bir tavır da söz konusudur.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde öğretmen öğrenci ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada başarı düzeyleri farklı olan okullar ele alınmıştır. Yapılan gözlem ve görüşmelerle elde edilen sonuç; öğretmen öğrenci ilişkisinin öğrencilerin başarı düzeyine, öğretmenlerin sınıf yönetimi anlayışlarına, iletişim becerilerine, öğrencilerle ilgili kanaatlerine, öğrencilere yaklaşımlarına, kullandıkları yöntemlere, kişilik özelliklerine, cinsiyetlerine, sahip oldukları tecrübeye ve yaşa göre değiştiğini göstermektedir. Buna göre:

1- Teknik Lisede ilgili sınıfta başarı seviyesi oldukça düşük öğrencilerle 59 yaşında bir erkek öğretmenin eğitim-öğretime yönelik kurduğu iletişim ve oluşturduğu sınıf atmosferi gözlemlenmiştir. Öğrencilerin yaygın tavrı boş vermişlik, kayıtsızlık, öğretmene karşı alaylı ve edeb dışı tutum, anlatılanlara ve öğretmen mesajlarına kendini kapatma şeklinde tezahür ederken; öğretmenin uyandırdığı imaj ise pedagojik esaslardan oldukça uzaktır. Dersi kuru bir anlatımla işleme, öğrencilere hitap ederken ara sıra "h... herif, serseri" gibi ifadeler kullanma, öğrenciyi anlayamama, motive edememe, dersi bir şekilde geçiştirme, notla ve disipline vermekle tehdit ve dersten geçirmeyi vaat ederek öğrencileri yatıştırma yoluyla sınıfı kontrol etme girişimleri öğrenciler karşısında öğretmenin durumunu özetlemektedir. Böylece başarı seviyesi düşük öğrenci kitlesi ile formasyondan yoksun bir öğretmenden oluşan eğitim öğretim ortamında değerler de alt üst olmuştur. Büyük-küçük ve öğretmen-öğrenci ilişkisinde sevgi ve saygı değerleri buharlaşırken iletişimde nezaket yerine kabalık ikame edilmiştir. Sonuç olarak akademik başarısı zaten düşük olan öğrenciler, bizatihi amacı toplumun dini, kültürel ve ahlaki değerlerini yetiştirmekte olan nesle kazandırmak olan DKAB dersinde

dahi değer anlamında bir şeyler kazanamadığı gibi belki ailede edindiğini de kaybetmektedir.

2- Kız Meslek Lisesinde henüz öğretmenliğinin ikinci yılında olan 24 yaşında genç ve bayan bir öğretmen ile başarı seviyesi orta düzeyde olan kız öğrenciler arasındaki iletişim ve oluşan sınıf atmosferi gözlemlenmiştir. Sıcak ve samimi bir sınıf ortamında kurulan öğretmen-öğrenci ilişkisini abla-kardeş ilişkisi olarak tanımlamak mümkündür. Öğretmenin genç ve bayan oluşu kız öğrenciler tarafından avantajlı bir durum olarak algılanmış ve buna bağlı olarak daha rahat iletişim kurma ve soru sorma imkânı elde etmişlerdir. Öğretmenin öğrencilere mesafe koymaması ve arkadaş ilişkisini öne çıkarması öğrenciler tarafından sevilmesini de sağlamıştır. Ancak her ne kadar öğretmen-öğrenci ilişkisinde gerilim olarak nitelenebilecek durumlar yaşanmasa da öğretmenin genç ve tecrübesiz oluşuna bağlı olarak sınıf hâkimiyetinin kaybedilmesi sıkça gözlemlenen bir vakıa olmuştur. Bu, daha çok soru cevap yöntemiyle işlenen derste öğrencilerin konu ile alakalı veya alakasız sorularıyla ve öğretmenin her soru ya da söze karşılık vermesiyle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sevgi ve abla kardeş ilişkisi ile oluşan sınıf atmosferi, öğretmenin genç ve tecrübesiz oluşu nedeniyle verimli kullanılmamıştır.

3- Başarı seviyesi orta düzeyde olan Anadolu Lisesi öğrencileriyle 45 yaşında bir erkek öğretmenin oluşturduğu sınıf ortamı ve kurulan ilişki biçimi gözlemlenmiştir. Kuru anlatım ile sıkıcı hale gelen ders ve bunun sonucu olarak azımsanmayacak sayıda öğrencinin başını sıraya koyup yatması sınıfın genel manzarasını oluşturmuştur. Öğretmenin, öğrenciler duracağı yeri bilemeyebilir kaygısı ile mesafeli ilişkiler kurması öğrenci öğretmen ilişkisini sınırlamıştır. Ayrıca ders ortamını bozacak ve saygısızlık olarak algılanabilecek her söz ve harekete öğretmenin “kes sesini, canını yakmayayım” gibi sözlerle anında karşılık vermesi öğrencilerin öğretmenleriyle daha az iletişim kurmalarına neden olmuştur. Sınıf ortamının dağılmamasının her şeyden daha çok önemsendiği ortamda öğretmenin en çok değer verdiği ilke saygı olmuştur. Saygı değerinin ihmal edilmesine karşı taviz vermeyen öğretmenin bu sert ve otoriter tavrı, ilginçtir, öğrenciler tarafından olumsuz olarak algılanmamış ve rahatsızlık konusu edilmemiştir. Bununla birlikte bu tavır, gerektiğinde iletişim kurmaya da engel görülmeyerek bir yerde normal karşılanmıştır.

4- Başarı seviyesi yüksek ve gelecek kaygısı taşıyan öğrenciler ile 45 yaşında erkek bir öğretmenin gözlemlendiği Öğretmen Lisesinde sınıf ortamında oldukça iyi bir öğretmen-öğrenci ilişkisi olduğu söylenebilir. Öğretmen ve öğrenciler arasında bir kez olsun bir gerilim yaşanmadığı gibi, sert

sözlere ve uyarılara da gerek duyulmamıştır. İzlenimler, öğrencilerin öğretmenlerine karşı içten bir sevgi ve saygı duyduklarını ortaya koymaktadır. Ders, ağırlıklı olarak anlatım yöntemi ile işlense de, bu durum öğrenciler tarafından sıkıcı olarak algılanmamıştır. İyi ilişkilerin sonucu olsa gerek öğretmen derse geçtiğinde öğrenciler bir uyarıya gerek kalmaksızın konuşmayı ve başka şeylerle meşgul olmayı bırakmış ve öğretmeni dinlemeyi tercih etmiştir. Öğretmenin öğrencilere karşı kullandığı ifadeler de oldukça sıcaktır. Çoğunlukla “canlarım” bazen “ciğerlerim” diyerek hitap etmiştir. İletişime çok önem veren öğretmen, sevgiyi öğrencilerle kurduğu ilişkilerde en temel değer olarak görmüş; saygı ve sevgiyi yaralayacak tutum ve davranışları profesyonelce geçiştirerek dengeyi korumayı başarabilmiştir. Diğer taraftan doyurucu bir ders sunumunun sonucu olarak, donanımlı olarak kabul görme ve bunun sağladığı otorite de öğrencilerle kurduğu ilişkiye olumlu olarak yansımıştır. İletişimde profesyonelce davranabilme, öğrenciyle ilgili olma, alana hâkimiyet, sadece dersi işlemekle yetinmeyip öğrencileri hayata hazırlama öğretmen öğrenci ilişkisinde göze çarpan hususlar olmuştur. Tüm bunların sonucu olarak öğretmen, öğrenciler tarafından “efsane, standartların üzerinde, Türkiye’de ilk bine girer, o bir şey yapmak istiyorsa ailelerimiz gözü kapalı onay verir” gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

5- Oldukça başarılı öğrencilerden oluşan sınıf ortamında 56 yaşındaki bir erkek öğretmenin öğrenciler ile kurduğu iletişim gözlemlenmiştir. Öğretmenin sınıfa girdiğinde öğrencilerinden ilk beklentisi ayağa kalkmaları olmuştur. Kuşak farkının ve karşılıklı anlaşılamanın somut bir şekilde gözlemlenebildiği sınıfta öğrenciler tarafından sıkıcı olarak kabul edilen uzun süreli anlatım ve bunun sonucunda ilgiyi başka dersin ödevine ve soru çözmeye yöneltme, en yaygın öğrenci tavrı olmuştur. Öğrencilerin kendilerini anlayamayan ve kendi bildiği tarzda giden biri olarak öğretmenlerini görmeleri ve yaşını fazla bularak bunu rahat iletişim kurmada engel olarak değerlendirmeleri ilişkiyi sınırlamıştır. Sınıf ortamında öğretmen ve öğrenci arasında bir gerilim yaşanmayıp sert sözler sarf edilmese de yaş farkı, kullanılan yöntem ve kuşak farkından kaynaklanan iletişim tarzına bağlı olarak öğretmen-öğrenci ilişkisi istenilir düzeye çıkamamıştır. Bu nedenle aslında hem akademik olarak, hem de ahlaken iyi seviyede olan öğrencilerle verimli bir ders işlenememiştir.

Yapılan çalışma ile beş okulun beşinde de farklı bir tablonun ve öğretmen-öğrenci ilişkisinin ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Bu durum, en iyi “her yiğidin yoğurt yiyişi farklıdır” sözüyle özetlenebilir. Tüm bu sonuçlardan hareketle şunlar söylenebilir: Resmi program, kullanılacak yöntem, öğretmen-öğrenci ilişkisinin hangi ilkelere ve esaslara göre olması gerektiğine dair ölçüler belirleyebilir. Ancak kâğıt üzerinde belirlenen ilkelerin eği-

tim-öğretim ortamlarına aynen aktarılması neredeyse mümkün değildir. Bunun hem öğretmene, hem de öğrencilere bakan tarafları vardır. Gözlemler, başarı seviyesine bağlı olarak öğrencilerin davranış ve üslup bakımından daha tutarlı ve nazik olabildiklerini ortaya koymaktadır. Bu vakıa öğretmenlerin öğrencilere yaklaşımlarını da etkilemektedir. Örneğin Teknik ve Anadolu Liselerinde öğretmenler, öğrencilerle ilgili oluşan olumsuz kanaatlerine bağlı olarak öğrencilere mesafeli olmayı gerekli görmüşlerdir. Bu da istenilen iletişim ve etkileşimi engellemiştir. İletişim kuran taraflardan öğretmenle ilgi faktörler ise, yaş, cinsiyet ve iletişim becerisi olarak tezahür etmiştir. Kız Meslek Lisesinde öğretmenin genç ve bayan oluşu öğrenciler tarafından olumlu olarak algılanmıştır. Ancak genç ve tecrübesiz oluşu, hem ilişkilerde, hem de iyi bir sınıf ortamının oluşmasında negatif bir unsur olmuştur. Diğer taraftan Teknik ve Fen Liselerinde öğretmenlerin yaşlı olarak algılanması iyi bir iletişimin önünde engel olarak zikredilmiştir. Kuşak farkı, yeni nesli anlayamamak ve öğrencileri derse katamamak şeklinde ortaya çıkan bu durum, ileri yaşta öğretmen olmanın eğitim-öğretim ortamına olumsuz yansımalarını göstermektedir. Öğretmen Lisesinde ise, başarı seviyesi yüksek, gelecek kaygısı taşıyan ve ahlaken iyi seviyede olan öğrenciler ile iletişim becerilerine sahip, işini ve öğrenciyi seven, karşısındaki kitlenin içinde bulunduğu dönemi ve özelliklerini iyi bilen, alanına hâkim bir öğretmenin oluşturduğu oldukça başarılı ve etkili bir eğitim-öğretim ortamı gözlemlenmiştir. Tüm bunlar, iyi bir eğitim öğretim için en başta iyi bir öğretmenin gerekli olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Araştırma ile elde edilen bulgulardan hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

1- Öğretmenlerin alana hâkimiyetleri kadar iletişim becerilerine sahip olmaları ve muhatap olacakları yaş grubunun özelliklerini bilmeleri önemsenmelidir.

2- Öğretmenlik becerisi, gerekli uygulamalarla öğretmenlik öncesinde kazandırılmalı, öğretmenlik sonrasında ise hizmet içi eğitimlerle devam ettirilmelidir.

3- Öğretmen kişiliğinin ve öğrencilerle ilgili kanaatin sınıfa ve öğrenci-öğretmen ilişkisine yansımalarının çok önemli olduğu bilincinden hareketle, öğretmen adaylarının sabırlı olmak, sevgi ve saygıyı iletişimde canlı tutabilmek, iletişim problemlerini yönetebilmek ve sınıf hâkimiyetini profesyonelce tesis edebilmek açısından yeterli hale getirilmesi öncelenmelidir.

4- Kız Meslek Liselerine bayan öğretmenlerin atanmasına özen gösterilmelidir.

5- Başarı seviyesi çok düşük okullar ile başarı seviyesi çok yüksek okullara öğrencilerle etkili iletişim kurabilecek donanımlı, ilgili ve öğrencilerin hayatlarına dokunabilecek öğretmenlerin atanmasına dikkat edilmelidir.

6- İleri yaşta olan öğretmenlerle öğrenciler istenilir düzeyde iletişim kuramamakta ya da kurmaktan kaçınmaktadır. Özellikle ergenler, genç ve orta yaştaki öğretmenlerle daha iyi iletişim kurmaktadır. Bu nedenle, mümkünse, ileri yaştaki DKAB dersi öğretmenlerinin ortaöğretimden ziyade ortaokullarda görev alması sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, Hayrettin. "Öğretmen Özelliklerinin Öğretim Sürecine Etkisi", *Yaşadıkça Eğitim*, 6 (1989): 43-52.
- Aydın, Ayhan. *Sınıf Yönetimi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Çalık, Temel. "Sınıf Yönetimi ve Özellikleri". *Sınıf Yönetimi*, Ed. L. Küçükahmet, 1-11. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 2004.
- Çelikten, Mustafa. Şanal, Mustafa ve Yeni, Yeliz. "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2005): 217.
- Deniz, Ümit ve Kesicioğlu, Oğuz Serdar. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Kişilik Özelliklerinin Bazı Değişkenlerle İlişkinin İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2012): 2.
- Gündüz, Bülent. "Öğretmenlerde Akılcı Olmayan İnançların Kişisel Ve Mesleki Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/11 (2006): 76.
- Karagözoğlu, Galip. "Yükseköğretime Geçişte Öğretmenlik Mesleğine Yönelme" *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (1987): 34.
- Kavcar, Cahit. "Yüksek Öğretmen Okullarının Öğretmen Yetiştirmedeki Yeri", *Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Teknik Eğitim Fakültesi, Mesleki Eğitim Fakültesi Öğretmen Yetiştiren Kurumların Dünyü Bugünü Geleceği Sempozyumu* (Ankara: Haziran 1987): 39.
- Öncü, Hüseyin. *Motivasyon (Güdüleme)*. *Sınıf Yönetimi*, Ed. L. Küçükahmet, 167-188. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 2004.
- Şişman, Mehmet. *Sınıf Yönetimi ve Disiplin Modelleri*, *Sınıf Yönetimi*, Ed. M. Şişman ve S. Turan, 21-40. Ankara: Pegem Akademi. 2015.
- Turan, Selahattin. "Sınıf Yönetiminin Temelleri", *Sınıf Yönetimi*, Ed. M. Şişman ve S. Turan, 1-19. Ankara: Pegem Akademi. 2015.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık. 2013.
- Yücel, Cemil ve Gülveren Hakan. *Sınıfta Öğrencilerin Motivasyonu*, Ed. M. Şişman ve S. Turan, 113-131. Ankara: Pegem Akademi. 2015.

La‘lizâde Abdülbâki’nin Mürşid Anlayışı
The Concept of Murshid of La‘lizâde Abd al-Bâkî

HALUK ENÖNLÜ

Dr.,Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye
Dr.,Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Turkey

henonlu@yahoo.com.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8597-0214

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atf / Citation: Enönlü, Haluk. “La‘lizâde Abdülbâki’nin Mürşid Anlayışı”. *edid: edebali islamiyat dergisi/edebali journal of islamic studies* 4/1 (Mayıs/May 2020): 239-256.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:ijfdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet*

İrşâd eden, yol gösteren kâmil insan manasına gelen müşşid, tasavvufî eğitimde önemli bir yere sahiptir. Sûfilere göre müşşid olmadan manevî eğitim olmaz. Müşşidsiz manevî eğitimin faydası da olmadığı gibi, tasavvufî eğitimin gayesi olan hakikate de ulaşamaz. O halde müşşid nasıl olmalıdır? Hangi vasıflara sahip olmalıdır? Sûfiler bu konuda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada XVI. yüzyılın son çeyreğinde ve XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nde yaşamış Melâmî meşrep, aynı zamanda Nakşî bir Türk mutasavvıfı olan La'lîzâde Abdülbâkî'nin müşşid konusundaki görüşleri izah edilecektir. Bu amaçla ilk önce tasavvufta genel kabul gören müşşid anlayışı, daha sonra La'lîzâde Abdülbâkî'nin müşşid anlayışı ortaya konularak bir sonuca ulaşılacaktır. Özellikle de Bayramî-Melâmîlerinin ve İbnü'l-Arabî'nin müşşid anlayışına vurgu yapılacaktır. La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki düşünceleri değerlendirildiğinde, onun Bayramî-Melâmîlerinin ve İbnü'l-Arabî'nin müşşid anlayışından etkilendiği görülmektedir. Çünkü La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki müşşid, hem insan-ı kâmil olmalıdır hem de zamanın kutb-u a'zamı olmalıdır. Bu bağlamda onun müşşid anlayışının *Vahdet-i Vücut* ve *Ricalü'l-Gayb* anlayışına dayandığı ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: La'lîzâde Abdülbâkî, Müşşid, İnsan-ı Kâmil, Vahdet-i Vücut, Ricalü'l-Gayb.

Abstract

Murshid who has the meaning of the guiding and leading perfect man, has an important place in Sufi education. According to Sufis, spiritual education without murshid would not be possible. Spiritual education without murshid is not beneficial. The truth, which is the aim of Sufi education, cannot be reached without murshid. So how should the murshid be? What qualifications should it have? Sufis put forward different opinions on this subject. In this study, the views of La'lîzâde Abdülbâkî on the master who lived in the last quarter of the 17th century and in the first half of the 18th century in the Ottoman Empire and who was a Melami pastor and also a Naqshî Turkish sufi, will be explained. For this purpose, firstly the understanding of the master, which is generally accepted in Sufism, and then the master's understanding of La'lîzâde Abdülbâkî, will be revealed. Particular emphasis will be given to the understanding of the master of the Bayramî-Melâmîs and Ibn al-Arabî. When La'lîzâde Abd al-Bâkî's thought was evaluated, It is seen that his Bayramî-Melâmîs and Ibn al-Arabî are influenced by the understanding of the murshid. Because, According to La'lîzâde Abd al-Bâkî the true murshid should be both a perfect man and must have the greatest spiritual authority. In this context, it can be stated that his understanding of the murshid is based on the understanding of *Wahdat al-wujud* and *Rijal al-Gayb*.

Keywords: La'lîzâde Abd al-Bâkî, Murshid, Perfect man, Wahdat al-Wujud, Rijal al-Gayb.

GİRİŞ

Gönderilen peygamberlerin amacı sadece getirdikleri şeriâtı ümmetlerine tebliğ etmek değildir. Aynı zamanda bu hükümleri yaşayarak ve izah ederek de ümmetlerine öğretmektir. Onların bu vazifeleri kalbî ve bâtnî hükümler içinde geçerlidir. Özellikle kalbî ve ruhî eğitimleri söz konusu olduğunda peygamberlerin manevî rehberlikleri kaçınılmazdır.

Konuyu bu açıdan değerlendiren mutasavvıflar da seyr ü sülûke tâbi olan bir müridin, kesinlikle kâmil bir müşşide bağlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre tasavvufî eğitim teorikten ziyade pratiğe ait bir hâl ilmi olduğundan müşşidsiz yol almak ve sonuca ulaşmak mümkün değildir.

*Bu makale Haluk Enönlü tarafından hazırlanan "La'lîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Böyle bir manevî eğitime tabi olmak isteyen müridin yapacağı ilk iş, yolun adap ve erkânını bilen ehil bir mürşide intisap etmektir.

Ancak burada ortaya çıkan bazı problemler vardır. Mürid, manevi eğitimi için bir mürşide ihtiyaç duymakla birlikte, böyle bir mürşid hangi aşamada ya da hangi aşamadan sonra gereklidir? Özellikleri nelerdir? Tasavvufî gelenekte bu soruların cevapları ana hatlarıyla belli olmakla birlikte birçok mutasavvıf kendine göre bir mürşid anlayışı geliştirerek bu sorulara cevaplar aramışlardır. Bu tür sorulara kendine has cevaplar verenlerden biri de La'lîzâde Abdülbâkî'dir (ö. 1087/1676).

La'lîzâde Abdülbâkî, XVI. yüzyılın son çeyreğinde ve XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nde yaşamış Melâmî meşrep, aynı zamanda Nakşî bir Türk mutasavvıftır. Ona göre, hakiki mürşid, insan-ı kâmil mertebesini temsil eder. Külli iradenin ve nur-u Muhammediye'nin mazharıdır. Ricalü'l-gayb hiyerarşisinin en tepesinde olduğu varsayılmakla birlikte aynı zamanda peygamberimizin (sav) manevi otoritesinin de temsilcisi olarak kabul edilir.

La'lîzâde Abdülbâkî, birçok mürşidin olabileceğini, ama bütün bu mürşidlerin, mürşidlerin mürşidi olarak kabul edilen ve yukarıda sayılan vasıflara haiz bir mürşide tabi olduklarını ve ondan feyiz aldıklarını belirtir.

Biz bu çalışmamızda La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu mürşid anlayışını detaylı olarak izah ederek, onun mürşid konusundaki görüşlerinin tasavvufî gelenekte nereye tekabül ettiğini göstermeye çalışacağız.

1. İSLAM TASAVVUFUNDA MÜRŞİD ANLAYIŞI

Tasavvufta *veli*, *şeyh* ve *pir* ile eş anlamlı olarak kullanılan *mürşid* kelimesi,¹ kelime olarak ikaz eden, irşâd eden, yol gösteren ve rehberlik yapan kimse² anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak ise, insanları dalaletten doğru yola ulaştıran,³sâliklerin manevî hastalıklarını tespit edip tedavi eden, onları irşad ederek Allah'a yakınlaştıran kişi anlamında kullanılmaktadır.⁴

Başka bir ifadeyle, mürşid/şeyh/pir; varlıktan ve mevhum benliğinden tamamen kurtularak, ilâhi vasıflara mazhar olmuş olan kâmil insanı ifade eder.⁵ Mürşid, aynı zamanda feyzini ve rengini müridlerine aktarabilen ve

¹ Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 50.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990), 3: 175-176.

³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, (Kahire: Ahter Matbaası, 1308/1890), 96.

⁴ Abdürrezzak Kemâlüddin el-Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 319.

⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevi*, trc. Süleyman Nahîfî, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 3: 320.

onları kemale eriştirebilme yetkinliğine sahip olan kişidir.⁶ Bu yetkinliğe sahip olan en mükemmel insanlar ise peygamberlerdir. İnsanlar da peygamberler ve onlara varis olan müşidler vasıtası ile Allah'ı idrak edebilir, onların kalp aynasında Allah'ı müşâhede edebilirler.⁷

Kur'ân-ı Kerim'de, "doğru yolu gösteren rehber" (el-Kehf, 18/17) olarak ifade edilen müşidi, "Her kavmin bir rehberi vardır" (er-Râd, 13/7) âyeti ile beraber değerlendirdiğimiz de, her kavme rehber olarak ilâhi mesajları iletcek, onlara doğru yolu gösterecek ve ilâhi sıfat ve isimlere ayna olabilecek bir peygamberin gönderildiği söylenebilir.

Gönderilen bu peygamberlerin vazifesi sadece kendilerine tebliğ edilen hükümleri ümmetlerine tebliğ etmek değil, aynı zamanda o hükümleri ümmetlerine yaşayarak göstermektir. Peygamberimiz de (sav) Kur'ân-ı Kerim'i sadece tebliğ etmekle kalmamış onu aynı zamanda ashabına yaşayarak göstermiş ve gerektiği yerde de izâh etmiştir. Onları çeşitli metodlar kullanarak terbiye etmiş ve her açıdan mükemmel bir toplum meydana getirmiştir.⁸

Peygamberlerin *tebliğ*, *temsîl* ve *tebyîn* vazifeleri sadece şeriâtın zâhirî hükümleri için geçerli değildir. Onların bu vazifeleri şeriâtın bâtınî ve kalbî hükümleri için de geçerlidir. Bu bâtınî hükümleri temsil ederken ve ümmetlerine rehberlik ederken, ilâhi sıfat ve isimlere ayna olmakla da Allah'ı ve ilâhi ahlâkı ümmetlerine tanıtmış ve bildirmiş olurlar.

Mutasavvıflar da konuyu bu açıdan ele alarak değerlendirmişler ve seyr ü sülûka tâbi olan bir müridin, kesinlikle kâmil bir müşide bağlanması gerektiğini, bu uzun ve zorlu yolda müşidsiz ilerlemenin mümkün olmadığını, hatta yolun tamamlanamayacağını sıklıkla ifade etmişlerdir. Onlara göre, tasavvuf teorikten ziyade pratiğe ait bâtınî bir ilim olduğundan, mürid bu ilme ait adâb ve erkânı kitaplardan okuyarak elde edemez. Mürid, bu ilmi ancak tasavvufî hayatı kâmil manada yaşayarak mârifete ermiş ve hâl ve bâtın ilmine sahip bir müşid rehberliğinde elde edilebilir.

Mutasavvıflara göre, insanı, hakikate ulaşmak için çıktığı bu yolculuktan alıkoyabilecek biri *nefis* diğeri *şeytan* olmak üzere iki büyük düşman vardır. Bu düşmanların insanın karşısına ne zaman ve ne şekilde çıkacağı tam olarak bilinmediğinden, bu mücadeleyi kazanmış, nefis ve şeytanın tuzaklarını ve afetlerini iyi bilen bir müşide ihtiyaç vardır.⁹ Eşrefoğlu Rumî (ö. 874/1469-70) bu ihtiyacı, "her kim bu yolda kendi iradesi ile yol alırsa onun rehbe-

⁶ Mevlânâ, *Mesnevi*, 5: 599.

⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, 5: 568.

⁸ Ahmet Özel, "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed (sav)", *Divan Dergisi*, 19/20, (2006/2), 5.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevi*, I: 127.

ri şeytan olur. Bir mürşidin iradesine tâbi olana ise şeytan zarar veremez. Bundan dolayı bir müridin yapması gereken ilk şey, bir mürşide intisâb etmektir"¹⁰ ifadesi ile anlatır. Çünkü birçok manevî hastalık ve illete müptela olan ve seyr ü sülûkunda birçok imtihan, şüphe ve vesvese ile karşı karşıya kalan sâlik, bunları tam olarak tanımadığı ve bilemediği için muvaffak olamayabilir. Gayba ait müşâhedeleri doğru olarak tevil edemeyebilir. Kendi fitratına ve tabiatına uygun bir hareket tarzı benimseyemeyebilir. Sâlik, bu yollardaki şeytanî ve nefsî tuzaklardan ve aldanmadan ancak bir mürşid rehberliğinde kurtulabilir.¹¹

Bu yola rehbersiz girenlerin bazıları yaptıkları riyâzetler ve yaşadıkları cezbe neticesinde aniden zuhur eden tecelliler karşısında şoka girmişler, akıl ve dengelerini yitirmişlerdir. Bazıları her şeyin mübah olduğu zannına kapılarak ibâhici olmuşlar, bir kısmı da, akıl sağlığını kaybederek büyük iddialarda bulunmaya başlamışlardır.¹²

Bununla birlikte İbrâhim ed-Desukî'ye (ö. 676/1277) göre, insanlar tam bir gayret ve himmetle ilâhi emirlere sarılsalar, mürşide ihtiyaç kalmaz. Ancak yine de bu yola birçok manevî hastalık ile girdikleri için manevî bir mürşide ihtiyaç duyarlar.¹³ Yani İbrâhim ed-Desukî'ye göre, insanlar manevî hastalıklarından dolayı ilâhi emirlere, ihlas ve samimiyetle sarılamamakta, şeytanın hile ve tuzaklarına karşı muvaffak olamamaktadır.

Ya'kub Çerhi (ö. 851/1447) ise, bir mürşide intisâb etmeden manen terakki edilemeyeceğini belirten birine "*Bugün sizin dininizi tamamladım*" (el-Mâide, 5/3) âyetini delil göstererek, Kur'ân ve sünnete ittibâ ettikten sonra zâhiri bir mürşide ihtiyaç olmadığını söylemiş ve bunu Bahâeddin Nakşbend de (ö. 791/1389) tasvip etmiştir.¹⁴ Ya'kub Çerhi'nin bu düşüncesini daha iyi değerlendirebilmek için İbn Haldun'un¹⁵ (ö. 808/1406) *tasavvufi mücahede* konusundaki görüşlerini bilmek faydalı olacaktır.

İbn Haldun, tasavvufi hayatın gelişim sürecinde üç türlü mücahedededen bahsetmiştir. *Birincisi*; takva sahibi olmak için çabalamaktır ki, bu her müslüman için farzdır, *ikincisi*; istikamettir ki, "*Emredildiğin gibi dosdoğru ol*," (el-Hud, 11/113) emri çerçevesinde yaşamaya çalışmaktır, farz değildir ama İslâm'da teşvik edilmiştir. *Üçüncüsü* ise keşftir. Bu da öldükten sonra

¹⁰ Rumi Eşrefoğlu, *Müzekki'n-nüfus*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 3488, 327.

¹¹ Necmeddin Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Harf Yayınları, 2013), 209-216.

¹² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 2. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 90.

¹³ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, 1. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 370.

¹⁴ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 6. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 298.

¹⁵ İbn Haldun'un hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bkz. Allen James Fromherz, *İbn Haldun ve Dönemi*, trc. Yusuf Selman İnanç, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2018).

müşâhade edilecek olan hakikatları dünyada müşâhade edebilmek için gösterilen gayretlerdir ki, bu ne farzdır ne de teşvik edilmiştir. İbn Haldun'a göre ilk ikisinde mürşid faydalıdır ama şart değildir. Ancak üçüncüsünde kâmil bir mürşid şarttır ve mürşidsiz bu yolu tamamlamak mümkün değildir.¹⁶

İbn Haldun'un görüşleri dikkate alındığında, tasavvufî hayatın her aşamasında kâmil bir mürşide ihtiyaç olmadığı, ancak faydalı olduğu, bununla birlikte keşf ve ilhâma açık hale gelebilmek için tâbi olunan eğitimin ayrılmaz bir parçası, hatta olmazsa olmaz bir şartı olduğu söylenebilir.

Bu aşamada tâbi olunması gereken mürşidin de bazı şartlara hâiz olması gereklidir. *Birincisi*, mürşid, Hakk'a vasil olan kâmil biri olmalı ve müridin terbiyesine kâdir olmalıdır, *İkincisi*, müridin bizzat mürşidi olmalıdır,¹⁷ *Üçüncüsü*, yaşantısı ve eğitimi, Kur'ân ve sünnete uygun olmalı, *dördüncüsü*, ledünni ve vehbi ilme sahip olmalı, *beşincisi*; Kur'ân ve sünnet ilimlerine vakıf olmalı, *altıncısı*; yakini bir imana, kâmil bir takvaya ve zühde sahib olmalı, *yedincisi*; basiret, ferâset ve siyaset ilmine vakıf olmalı, *sekizincisi*; güzel ahlâk ile ahlâklanmalı,¹⁸ *dokuzuncusu*; silsilesi Hz. Peygambere (sav) ulaşan ve icazet sahibi olan bir mürşidden icazet almalı, *onuncusu*; manevî zevk ve cazibe sahibi olmalıdır.¹⁹

Netice itibarıyla denebilir ki, bir ilmi öğrenmek için iyi bir muallime, bilinmeyen bir yolda gidebilmek için iyi bir rehber ihtiyacı olduğu gibi, hakikata ve marifete ulaşmak için de iyi bir şeyhe ihtiyacı vardır. Ancak tasavvufî mücadelenin her aşaması için böyle bir öndere ihtiyacı olmakla birlikte elzem değildir. İbn Haldun'un ifade ettiği gibi, *takva* ve *istikamet* sahibi olabilmek için, her ne kadar iyi bir mürşid faydalı olsa da zorunluluk derecesinde değildir.²⁰ Kur'ân ve Sünnet bu konuda yeterlidir. Bununla birlikte insanı keşfe açık hale getirecek olan manevî eğitimin, mürşidsiz tamamlanması da mümkün değildir. Bu yolculuğu, insanın kendi başına tamamlaması mümkün olsa bile, bu, herkes için sözkonusu olan bir durum da değildir. Belki hususi ve bazı özel donanımlı insanlar için mümkün olabilir, ama genel olarak mümkün olmadığı söylenebilir. Keşfe açık hale gelerek ilâhi tecellileri ve hakikatleri müşâhade edebilmek için yapılan manevi yolculuk için, Hakk'a vasil olmuş, yaşantısı ve eğitimi Kur'ân ve sünnete uygun, Kur'ânî

¹⁶ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil, Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 101.

¹⁷ Necmüddin Kübra, *Usul-ü Aşere, Tasavvufî Hayat* (içinde), trc. ve şrh. İsmail Hakkı Bursevi, der. Mustafa Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 56.

¹⁸ Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, 216-226.

¹⁹ Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevi, *Câmiu'l-Usûl*, trc. Rahmi Serin, (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981), 90, 131.

²⁰ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil*, 101.

ve ledünnî ilimlere, yakini bir imana, kâmil bir takvaya ve zühde sahib olan, basiretli ve ferasetli ve güzel ahlâk sahibi, en önemlisi de silsilesi Hz. Peygambere (sav) ulaşan, icazet sahibi bir mürşide kesinlikle ihtiyaç olduğu ifade edilebilir.

2. LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'YE GÖRE MÜRŞİD ANLAYIŞI

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, iki türlü hilâfet vardır. Biri *hilâfet-i nübüvvet*, diğeri ise *hilâfet-i velâyet*'tir. *Hilâfet-i nübüvvet*, şer'î hükümlerin konulduğu ve uygulandığı makamı ifade eder ve peygamberler ve onun hâlifeleri tarafından temsil edilir. Peygamberler şer'î hükümleri koyup uygularken, onun halifeleri sadece konulan bu hükümleri uygulamakla yükümlüdür. *Hilâfet-i bâtına* olarak da bilinen *hilâfet-i velâyet* ise, peygamberin bulunduğu manevî makamı temsil eder. Bu makam, peygamberler ve onun, Allah tarafından özel olarak seçilen halifeleri tarafından temsil edilir. *Hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri olan halifeler, şer'î hükümleri uygularken, *hilâfet-i velâyet*'in temsilcileri olan insan-ı kâmiller de peygamberlere ait manevi irşâd ve tebliğ vazifesini ifâ ederler. Bunlar peygamberlerin vazifelerinin temsilcileridirler. Başka bir deyişle, buinsanlarbuldukları zamanda ve yerde, peygamber olmadıkları halde, peygamberlik vazifesi icrâ eden kimselerdir.²¹

Bu insanların temsil ettiği bu makam, her devirde sadece bir kişi ile temsil edilen ve gavs-ı azam olarak da kabul edilen hakiki mürşide mahsustur. Bu mürşid Allah'tan vasitasız olarak feyizlenip istifade ettiği için külli iradenin mazharıdır. Bu yüzden onun bütün fiil ve halleri, bütün kabul ve itirazları Allah'ın rızasına muvafıktır.²² Bütün ilimlerin evveline ve ahirine münkeşif olduğu gibi, sahip olduğu nur vesilesi ile de yerde ve gökte mevcut bütün eşyanın ilmüne ve hakikatine vakıf olur.²³ Bu kâmil mürşid aynı zamanda mir'at-ı tecelli-i Hakk'dır. Mürşidin kalbine akseden bu ilâhi feyiz ve tecelliler, mürşid vasıtası ile müridin kalbine de akseder.²⁴

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, bu makama kesb ile ulaşmak mümkün değildir. Bu makama ancak Allah'ın hususi lütfu ve ikramı ile ulaşılabilir.²⁵ Nasıl Adem (as) Nur-u Muhammediyye'ye mazhar olması cihetiyle "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*" (el-Bakara, 2/30) sırrına mazhar olduysa,

²¹ La'lizâde Abdülbâkî, *Mebde ve Meâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636, 101b-102b.

²² La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 6a-6b.

²³ La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274, 156a.

²⁴ La'lizâde, *Sergüzeşt*, 156a.

²⁵ La'lizâde Abdülbâkî, *Hediyetü'l-Müştâk fi Şerhi Mesleki'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636, 182a.

zamanın mürşidi de Nur-u Muhammediyye'nin bereketi ile bu sırra mazhar olmuştur.²⁶ Bu mürşidlerin böyle bir berekete ve feyze ulaşabilmesi ise, ancak mezkur makamı ihrâz eden hakiki mürşidler vasıtası ile olur.²⁷ Çünkü onlar bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplayan²⁸ ve mürşid-i azam makamının mazharı olan kişilerdir.²⁹

La'fîzâde Abdülbâkî, böyle bir makamı temsil eden bir mürşidin, bahsedilen makama ulaşabilmesi için, yine bu makamı temsil eden bir mürşidi kendine rehber edinmesi gerektiğini belirtir. Bu da böyle bir mürşidin silsilesinin peygamberimize (sav) ulaşması gerektiği anlamına gelmektedir.

La'fîzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki mürşidin bütün vasıflarını a'zam derecede kendinde toplayan kişi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) dir.³⁰ Ayrıca Peygamberimizin (sav) temsil ettiği bu makamın mazharı ve varisi olan mürşidler de bu vasıflara hâizdirler.³¹ Bunlar buldukları yerde ve yaşadıkları dönemde peygamberliğin mürşidlik vazifesini her dâim ifâ etmekle mükelleftirler.

La'fîzâde Abdülbâkî'ye göre, ashâb-ı kirâma tâbi olanların hidayete mazhar oldukları konusunda herhangi bir şüphe yoktur.³² O yüzden, Peygamberimize ve ashabına ittibâ etmek ne kadar gerekli ise, zamanın kutbu kabul edilen mürşide ve ashabına ittibâ da o kadar gereklidir. O mürşidi tanımayan ya da ona ulaşamayan kişiler, onun ashabına ittibâ etmekle de hidayete mazhâr olabilirler.³³ Çünkü onlar da bu yoldan giderek rehber olmuşlardır.³⁴

La'fîzâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil konusundaki görüşleri değerlendirildiğinde, onun görüşlerinin tasavvuftaki mürşidlik anlayışından biraz farklı olduğu söylenebilir. Tasavvuftaki genel kabule göre mürşid, müridi irşâd eden, zâhirini ve bâtınını her türlü kötü hasletten temizleyerek ona manevi mertebeleri katettiren kâmil rehberdir.³⁵ La'fîzâde Abdülbâkî'nin hakiki mürşid anlayışı ise, daha çok tasavvuftaki *ricalü'l-gayb*³⁶ olarak bilinen

²⁶ La'fîzâde, *Hediyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 209a.

²⁷ La'fîzâde, *Mebde ve Meâd*, 60b.

²⁸ La'fîzâde, *Mebde ve Meâd*, 61a.

²⁹ La'fîzâde, *Mebde ve Meâd*, 60b.

³⁰ La'fîzâde, *Mebde ve Meâd*, 54a.

³¹ La'fîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60a-61b.

³² La'fîzâde, *Hediyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, 186a-186b.

³³ La'fîzâde, *Hediyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, 186a.

³⁴ La'fîzâde, *Hediyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, 198a.

³⁵ Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Câmiu'l-Esrâr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 526, 5a-5b.

³⁶ Ricallü'l-Gayb: Var olduğu kabul edilen ama kimler olduğu bilinmeyen, âlemde tasarruf yetkisi olduğuna inanılan veliler için kullanılan bir tasavvufi tabirdir. İbnü'l-Arabi, velileri Ricâlü'l-aded ve ricâlü'l-merâtib olmak üzere iki kısma ayırır. Ricâlü'l-aded, sayıları değiş-

anlayış ile paralellik göstermektedir. Ona göre *ricâlü'l-gayb*'ın en tepesinde olduğu kabul edilen kişi aynı zamanda hakiki mürşidlik makamını temsil eden kişidir. Bu anlayış, Bayramî-Melâmiliği'nin de mürşid/kutub anlayışını oluşturmaktadır.

Bayramî-Melâmiliği'nin mürşid/kutub anlayışına göre, mürşid-i kâmil; ilâhi aşka ve nura sahip olan ve bunu müridlerine aktarabilen kişidir. *Hakikat-ı Muhammediyye*'ye mazhâr olup, nübüvvet nurunun vârisi ve sırr-ı velâyet sahibidir. Bu nur vesile ile kimsenin sahip olamadığı bir kuvvet-i kudsiyyeye sahiptir. Bu nurla tüm eşyanın ilm-i evveline ve âhirine vakıf olur. Onların kalbleri ve vücudları Allah'a ve mevcudatın esrârına ayınadır.

meyp sâbit olan, ricâlu'l-merâtib ise, sayıları belli olmayıp sürekli değişen velilerdir. Ricâlu'l-aded şunlardır: "Kutub" veya "gavs" (bir tane), "imâmân" (iki tane), "evtâd" (dört tane), "abdâl" (yedi tane), "nükebâ" (on iki tane), "nücebâ" (sekiz tane), "havârî" (bir tane), "recebiyyûn" (kırk tane), "hâtem" (bir tane), "müctebûn/mustafûn" (üç yüz tane), "ilâhî gayret makamındaki ricâl" (kırk tane), "selâmet makamındaki ricâl" (yedi tane), "mülûkü't-tarikat" (beş tane), "ricâlü'l-hayrî'l-mahz" (üç tane), "İsrâfîl'in kalbi üzerindeki veliler" (bir tane), "ricâlü'l-âlemi'l-enfâs", "Ricâlu'l-âlemi'l-enfâs". "Ricâlu'l-âlemi'l-enfâs" da şu kısımlara ayrılır: "Ricâlü'l-gayb" (on tane), "ricâlü'l-zahir" (on sekiz tane), "ricâlü'l-kuvveti'lilahiyye" (sekiz tane), "ricâlü'l-hannân ve'l-atfî'l-ilahî" (on beş tane), "ricâlü'l-heybet ve'l-celâl" (dört tane), "ricâlü'l-feth" (yirmi dört tane), "ricâlü'l-meârici'l-ulâ" (yedi tane), "ricâlü't-tahtî'l-esfel" (yirmi bir tane), "ricâlü'l-îmdâdi'l-ilahî ve'l-kevnî" (üç tane), "ricâlü'l-ilahî ve'r-rahmanî" (üç tane), "racülü'l-berzah" (bir tane), "racülünvâhid" (bir tane), "Sakitü'r-Refref bin Sakitü'l-Arş" (bir tane), "ricâlü'l-ğani billah" (iki tane), "şahsunvâhid" (bir tane), "ricâluaynî't-tahkîm ve'z-zevâid" (on tane), "büdelâ" (on iki tane), "ricâlü'l-iştîyak" (beş tane) ve "ricâlü'l-eyyâmî's-sitte" (altı tane). Ricâlu'l-merâtib ise şunlardır: "Melâmîyye", "fukarâ", "süfiyye", "ubbâd", "zuhhâd", "ricâlü'l-mâ", "efrâd", "ümenâ", "kurrâ", "ahbâb", "muhaddesün", "ahillâ", "sümerâ", "verese", "evliyâ". Evliyâ da kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılırlar: "Enbiyâ", "rusül", "siddikûn", "şühedâ", "sâlihûn", "müslimûn", "mü'minûn", "kânitûn", "sâdikûn", "sâbirûn", "hâşîûn", "sâimûn", "hâfizûn", "zâkirûn", "tâibûn-tevvâbûn", "mütetahhirûn", "hâmidûn", "sâihûn", "rakiûn", "sâcîdûn", "iyiliği emredenler", "münkerden alıkoyanlar", "hulemâ", "evvâhûn", "ilâhî askerler", "ahyâr", "evvâbûn", "muhibtûn", "münibûn", "mubsirûn", "muhâcirûn", "müşfikûn", "Allah'ın ahidini yerine getirenler", "vâsîlûn", "hâifûn", "mu'ridûn" ve "küremâ" Bkz: İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. XI, s. 273-493. Ayrıca bkz: Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricalü'l-Gayb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, Ankara, 2011, s. 16-22; Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Tabakâtü'l-Evliyâ* adlı eserinde İbnü'l Arabî'ye benzer bir tâsnif yaparak, tasarruf sahibi velileri, "Aktâb", "gavs", "imâmân", "evtâd", "evrâ", "efrâd", "ebdâl", "büdelâ", "rukebâ", "nükebâ", "nücebâ", "ümenâ", "sülehâ", "ahyâr", "recebiyyûn", "havâriyyûn", "ilâhiyyûn", "müslimûn", "mustafiyûn", "ricâlü'l-gayb", "ricâlü'l-fevt", "ricâlü'l-feth", "ricâlü'l-maârici'l-ulâ", "ricâlü't-tahtî's-süflâ", ricâlü'l-gani billâh", "ricâlü'l-ayn", "ricâlü'l-cinân", "ricâlü'eyyâmî's-sitte ve hâtim" olmak üzere 28 katagoride ele alır. Bkz. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr: Osman Yahya, (Beyrut: Daru'l-Sadr, 1405/1985), 11: 266-383; Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2820/7, 73b-74b; Ayrıca bkz. Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricalü'l-Gayb*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011); Ahmet Ögke, *Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 221.

Hakikata ve mârifete ulaşmak, ancak onun ile mümkün olur. İrşâdın sahibi odur. İrşâd ile vazifeli olan herkes ondan feyiz alarak irşâdlik vazifesini eda eder.³⁷

Bayramî-Melâmiliği'ne göre, *Hakikat-ı Muhammediyye* bu âlemde mütemadiyen mütecellidir. *Hakikat-ı Muhammediyye*'nin tecellisinin kesintiye uğraması, “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*”³⁸ sırrına binâen âlemlerin helâkiyetine sebep vereceğinden dolayı da, bu hakikate mazhâr olan mürşid-i kâmil, bu âlemde her dâim mevcut olur.³⁹ Bayramî-Melâmiliği'nde kutub adını verdikleri, ilâhi aşka, muhabbete ve cezbeyle sahip ve bunları müridlerine aktarabilen bu mürşid-i kâmile ittibâ ise elzemdir.⁴⁰

Tasavvufî eğitimde irşâd yetkisi sadece Hz. Peygamber'in (sav) varisi ve zamanın kutbu kabul edilen bu mürşide aittir. Bayramî-Melâmiliği'nde şeyhlik, halifelik ve icazet müesseseleri yoktur. Bayramî-Melâmileri manevî otoriteyi temsil eden kutub tarafından idare edilir. “*Sahibü'z-zaman*” kabul edilen Melâmî kutubları diğer geleneksel tarikatların “şeyh” ya da “halife” gibi liderlerinin üstünde bir konumda olup toplumsal saygınlık bakımından Bektâşilikteki “dedebaba” ve Mevlevilikteki “çelebi” makamına benzer bir statüye sahiptir.⁴¹

İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240), zamanın halifesi ve sahibi olarak kabul ettiği bu kutbu, aynı zamanda ilâhi nazarın ve Rabbâni tecellilerin mahalli olarak görür. Ona göre, bu âlemde tecelli eden bütün cemâli ve celâli ilâhi isimler onda da tecelli etmiştir. Bütün âlem ondan feyiz alır. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması cihetiyle ilâhi tasarrufâta da vesiledir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kutub, âlemin rûhu, âlem de bu kutbun bedenidir.⁴²

La'lîzâde Abdülbâkî'nin mürşid anlayışının, Bayramî-Melâmiliği'ndeki “*manevi otoriteyi temsil eden kutup*”⁴³ anlayışı ile örtüştüğü söylenebilir. Aslında onun burada bahsettiği mürşitlik makamı Vahdet-i vücud anlayışında insan-ı kâmil makamı olarak bilinen makamdır. Peki, insan-ı kâmil kimdir? Özellikleri nelerdir?

³⁷ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1429, 17-24.

³⁸ Aclûni, *Keşfü'l-Hâfâ*, 2: 164.

³⁹ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, 25-28.

⁴⁰ Sunullah Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye vü Bayramiyye*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, nr. 1441/1, 12a-b

⁴¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, 7. Baskı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 172-173, 201.

⁴² Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiye*, trc ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrahi, (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 42-43.

⁴³ Abdürrezzak Tek, *Melâmet Risaleleri*, 1. Baskı, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 47.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması hasebiyle onun bütün isim ve sıfatlarına ⁴⁴ ve Allah'ın bütün varlık mertebelerindeki tecellilerine mazhar olan insan⁴⁵ olarak tarif edilen *insan-ı kâmil* ya da yeni tabirle *yetkin / kozmik insan*,⁴⁶ tasavvufî düşünce tarihinde, ilk dönemlerden itibaren üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur.

İnsan konusu, İslam Tasavvufu'nun ameli ve ahlâki bir mahiyete sahip olduğu ilk dönemlerde daha çok ahlâki yönden ele alınırken, tasavvufun nazari/teorik yönünün ve *Hakikat-ı Muhammediye* anlayışının gelişmeye başladığı ileriki dönemlerde ise, özellikle de İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemlerde ontolojik açıdan ele alınmıştır.⁴⁷

Tasavvufun nazari yönünün henüz konuşulmadığı ve ele alınmadığı ilk dönemlerde, İbnü'l-Arabî'nin *insan-ı kâmil* anlayışının izleri görülmekle birlikte genel olarak böyle bir anlayışa rastlanmaz. O dönemlerde mükemmel insan olmanın, güzel ahlâk sahibi olmakla eşdeğer tutulduğu ve bunun da ancak, Kur'ân ve sünnete derinlemesine ittibâ etmek ile mümkün olabileceği düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, ilk dönemlerde “Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı arzu eden, Allah'ı çok zikreden kimse-ler için güzel bir örnek vardır ” (el-Ahzâb, 33/21) âyet-i kerimesi ile “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim”⁴⁸ hadis-i şerifi doğrultusunda amel edilerek, bütün güzel ahlâki kendisinde toplayan Hz. Peygamberin söz ve fiillerini öğrenmek ve taklit etmek suretiyle kâmil insan olmaya gayret edildiği görülmektedir.⁴⁹

İlerleyen dönemlerde güzel ahlaka dayalı insan-ı kâmil anlayışı mevcudiyetini devam ettirmekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışı tasavvuf literatürüne hâkim olmuştur. Bununla birlikte ilk dönemlerde insan-ı kâmil kavramı çok kullanılmaz. Bir kavram olarak kullanılan *insan-ı kâmil* terimi, tasavvuf literatürüne ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir.⁵⁰

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), 188.

⁴⁵ Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *DİA*, C. XXII, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s. 330.

⁴⁶ Abdulhakim Yüce, “Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlâna Özel Sayısı), 14, (2005), 64.

⁴⁷ Mehmet Demirci, “Nûr-u Muhammedî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1983), 249.

⁴⁸ Muvatta, “Hüsni'l-Huluk”, 8.

⁴⁹ Necmettin Ergül, “İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 35, (2015), 265.

⁵⁰ Osman Nuri Küçük, “İbnü'l Arabî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfi Düşüncede İnsan-ı Kâmil Anlayışı”, www.osmannurikucuk.com/makaleler.

İnsan-ı kâmil kavramını ve La'fîzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki görüşlerini daha iyi anlayabilmek için ilk önce İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışını izah etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.1. İbnü'l-Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmil kavramını iki farklı düzeyde ele almıştır. Bunların birincisi *kevnî* (kozmetik) düzeydir. Bu düzeyde insan *kevnî* bir nesne olarak telâkki olunur. Daha basit bir ifade ile kevnî düzeyde söz konusu olan ferdi bir şahıs olarak “insan” değil, “Hakk'ın Sureti”nde⁵¹ yaratılan ve varlıkların en mükemmeli olan insan cinsidir. Yani “insanlık” (beşeriyet) dır. İkinci düzeyde söz konusu olan ise ferd olarak insandır. Birinci düzeyde “insan” bizâtihi kâmil iken, bu düzeyde her ferd için aynı oranda bir mükemmellik söz konusu değildir. İnsanlar arasında mertebe farkı vardır. Bu mertebedeki insanların çok azı insan-ı kâmil vasfına sahiptir.⁵²

İbnü'l-Arabî'nin *kevnî* (kozmetik) düzey olarak nitelendirdiği mertebe, Vahdet-i vücud anlayışında, varlık mertebelerinin yedili tasnifine⁵³ göre ikinci mertebeyi oluşturan *taayyün-i evvel*, *hakikat-ı Muhammediyye* veya *insan-ı kâmil* olarak isimlendirilen düzeydir. Tasavvuf geleneğinde birçok üstün niteliklerin atfedildiği “insan” bu varlıktır. Vahdet-i vücud felsefesine⁵⁴

⁵¹ Buhari, “İsti'zan”, 1.

⁵² Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005), 289-290.

⁵³ İbnü'l-Arabî'nin yedili tasnifi şöyledir. Lâ-taayyün, Taayyün-i evvel, Taayyün-i Sâni, Ruhlar Âlemi, Misâl Âlemi, Şehâdet Âlemi, İnsan-ı Kâmil. Bkz. Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), I: 10-68, II: 181-185, III: 94-95; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat, Fusûsü'l-Hikem'e Giriş*, trc. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 53-62, 79-85; Mahmut Erol Kılıç, *İbnü'l Arabî*, 2. Baskı, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 92.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre Vahdet-i vücud anlayışı şu şekildedir. İbnü'l-Arabî, “*Varlık birdir o da Hakk'ın varlığıdır*” ifadesiyle varlığı Allah'a hasreder ve genel olarak konuyu ikili tasnifle ele alır. *Birincisi* bizâtihi var olan vücud manasındadır ki, buna *mutlak vücûd* denir. Bu manada vücûd birdir. O da mutlak ve külli olan Hakk'ın varlığıdır. Mutlak ve külli olan Hakk'ın varlığı ise, bütün eşyanın kaynağı ve hâlikidir. Hiçbir kayıtla da mukayyed değildir. *İkincisi* ise, vücudu kendinden var olmayıp Allah ile mevcûd olan, Allah'tan gayri her şeydir ki, buna da *izâfî vücûd* denir. İbnü'l-Arabî'ye göre *izâfî vücûd*un kendi başına gerçek bir varlığı yoktur. Âlem, Hakk'ın ilmüne nisbetle *mevcûd*(var), kendi zatına nisbetle ise *ma'dum*(yok) hükmündedir. Zâtında var olmayan ama varmış gibi görünen bir hayalden ibarettir. Bununla birlikte *mutlak vücûd* sonsuz olduğundan ve her şeyin varlığı mutlak vücuda bağlı olduğundan dolayı da *mutlak yokluk* söz konusu değildir. Ancak *izâfî yokluk* söz konusu olabilir ki, bütün mevcudat bu izâfî yokluktan izâfî varlığa geçirilerek var edilir.

İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) anlayışı, “vücûd Hakk'tır” ilkesine dayanır. İbnü'l-Arabî, yaratan-yaratılan (birlik-çokluk) ilişkisini, yani birlikten çokluğun nasıl çıktığını izah ederken, eşyanın ilâhi ilimde sabit hakikatlerinin (*a'yân-ı sâbite*) olduğunu ve bu hakikatlerin dışı yaşanmasından dolayı âlemin meydana geldiğini ifade eder. Varlık, Hakk'ın *a'yân-ı sâbite*'ye sürekli tecelli etmesi ve varlık vermesi neticesinde meydana gelir.

göre bu mertebeyi Zât'tan ayırmak mümkün olmadığı gibi, O'nunla aynı saymak da mümkün değildir.⁵⁵ Varlık mertebelerinin yedili tasnifine göre, yedinci mertebe de insan-ı kâmil mertebesidir. Ancak ikinci mertebedeki insan-ı kâmil ile yedinci mertebedeki insan-ı kâmil arasındaki fark, ilk mertebedeki insan-ı kâmilin Allah'ın ilminde, ikinci mertebedekinin ise madde-ten ortaya çıkmış olmasıdır.⁵⁶

Yedinci sıradaki insan-ı kâmil mertebesi, şehâdet âleminin cismânî, misal ve ruhlar âleminin nurânî, "isimler" mertebesi olan a'yân-ı sâbiteyi ve "sıfatlar" mertebesi olarak kabul edilen *vahdet* mertebesini kendinde toplayan bir mertebedir. *Mutlak vücud*, bütün ilâhi sıfat ve isimleri ile büyük bir âlem olarak kabul edilen şehâdet âleminde tecelli etmekle birlikte, en mükemmel şekilde, büyük âlemin bir numunesi olarak kabul edilen insanda, yani, insan-ı kâmilde tecelli etmiştir.⁵⁷

İbnü'l-Arabi, âlemi izâh ederken "ayna" metaforunu kullanmaktadır. Ona göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarına "ayna" vazifesi görmektedir. Ancak bu ayna mükemmel değildir. Allah'ın isim ve sıfatlarına tam ve mükemmel olarak "ayna" olan insandır. Başka bir tabirle bu aynanın cilası insandır.⁵⁸ İnsandaki "ayna" ise kalptir. Ancak bu aynanın cilalı ve işlevsel olabilmesi, riyâzet ile kalbin kirden ve pastan arındırılmasına bağlıdır. Bu kir ve pastan kasıt ise Allah'tan başka herşeydir. İnsan kalbinden mâsivayı çıkardıktan sonra ancak ilâhi sıfat ve isimlere tam olarak ayna olabilir. Bunu tam ve mükemmel olarak başarabilenler ise ancak insan-ı kâmillerdir.⁵⁹

İbnü'l-Arabi'ye göre, Allah'ın isim ve sıfatlarının a'zam derecede tecelli ettiği hakiki insan-ı kâmil Hz. Muhammed (sav) dir. Ona göre, Hz. Muhammed (sav) hakkında özellikle önemli olan, onun tarihi bir dönemde Allah'ın elçisi ve bir beşer olarak yaratılmasından önce kevnî bir varlık olduğudur. Bu açıdan Hz. Muhammed (sav), *hakikat-ı Muhammediyye* veya *insan-ı kâmil* ya da İbnü'l-Arabi'nin başka bir ifadesi ile *nur-uMuhammediyye* mertebesini temsil eder. İbnü'l-Arabi'ye göre, kevnî ölçekte insan-ı kâmil olarak mevcut olan Hz. Muhammed (sav) taayyünatın ilkidir. Allah'ın ilk yarattığı

İbnü'l-Arabi'ye göre bu tecelli süreklidir. Varlığın yaratılmasında bir kesinti olmayıp sürekli bir yenilenme ve sürekli bir yaratma mevcuttur. (*tecdid-i halk*) Ancak bu yaratma belirli mertebelere göre gerçekleşir. Bu taayyün ve zuhurun mertebeleri (hazret/hazarât) haddizatında görecelidir, aralarında zamansal bir fark ve perde yoktur. Sadece anlatım kolaylığı amacıyla kullanılan bir ifade tarzıdır. Bkz. Muhyiddin İbnü'l Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, I: 4-9; Dâvid el-Kayseri, *Mukaddemat, Fususu'l-Hikem'e Giriş*, 25-41; Kılıç, *İbnü'l Arabi*, 86.

⁵⁵ İbnü'l-Arabi *Fusûsu'l-Hikem*, I: 61.

⁵⁶ Yüce, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna", 65.

⁵⁷ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, I: 61.

⁵⁸ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, I: 61.

⁵⁹ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 1: 271.

varlıktır. Bütün varlık âlemi bu nurdan yaratılmıştır.⁶⁰Ferd olarak da en mükemmel varlık ve mutlak manada hakiki insan-ı kâmil Hz. Muhammed (sav) dir. Allah'ın bütün esma ve sıfatlarının a'zam derecede tecelli ettiği insan-ı kâmil mertebesini temsil etmektedir.⁶¹

Kâmil insan anlayışı ister metafizik yorumuyla, ister ahlâki boyutuyla kabul edilsin, netice olarak kevnî planda *ahsen-i takvim* suretinde yaratılan⁶² insanın, fert planında da, Kur'ân ve sünnetin gösterdiği yolda giderek, ahlâki açıdan mükemmelliğe ulaşması şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte, *hakikat-ı Muhammediyye*, insan-ı kâmilin nazari boyutu, ahlâki yönü ise, amelî boyutu olarak kabul edebilir.

2.2. La'lîzâde Abdülbâkî'ye Göre İnsan-ı Kâmil

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre bir kimsenin insan-ı kâmil olabilmesi ancak insan-ı kâmil olarak kabul edilen *vâhidiyyet* mertebesine ulaşması ile mümkün olabilir. Bunun için ise, muhabbetullah ve amel-i salih vasıtası ile beytullah olarak kabul edilen kalbi her türlü kir ve pastan ve mâsivadan temizleyerek, tevekkül ve ihlâs ile ilâhi hükümlere tâbi olmak gerekir. Ancak bu şekilde insan-ı kâmil ve mârifetullah mertebesine çıkılabilir ve Allah'ın esma ve sıfatlarına ayna, hatta o aynanın cilası olunabilir. Fakat bu makama ulaşmak, herkes için söz konusu değildir. Bu makama ancak istidadı olan kimseler ulaşabilir.⁶³ Onların bu makama ulaşabilmesi ise nebi, resul ya da Allah'ın halifesi olarak kabul edilen ve veraset-i nübüvvetin temsilcisi olan veliler gibi insan-ı kâmil makamını temsil eden mürşidlerin irşâdı neticesinde olur.⁶⁴ Ayrıca bu mürşidlerin aynı zamanda Peygamberimize (sav) ve ashâbına tâbi olan bir mürşid olması elzemdir.⁶⁵

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre insan-ı kâmil *Allah* isminin mazharıdır. Bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplar.⁶⁶ Mevcudatın yaratılış sebebidir. Mevcudatın en mükemmel olmakla birlikte, melekût âleminin de özüdür. Hem ruhânî hem de cismânî âlemlerden mürekkep olan ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde cem eden bir varlıktır.⁶⁷ Yeryüzünde Allah'ın ha-

⁶⁰ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 313-315.

⁶¹ Abdülkerim el-Cili, *İnsanî'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evâhirve'lEvâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, (Beyrut: b.y., 1997), 212-213; Abdülkerim el-Cili, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ekrem Demirli-Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 372.

⁶² Tin, 95/4.

⁶³ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, 60a.

⁶⁴ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, 60b.

⁶⁵ La'lîzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, 186a-186b.

⁶⁶ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, 61a.

⁶⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, 54b.

kiki halifesidir. Aynı zamanda mürşid-i a'zam ve gavs-ı a'zam mertebesini temsil eden kişidir.⁶⁸

La'lizâde Abdülbâkî yukarıda sayılan bütün bu vasıfları a'zam derecede kendinde toplayan hakiki insan-ı kâmilin Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) olduğunu belirtir.⁶⁹Ona göre, Peygamberimizin temsil ettiği bu insan-ı kâmil makamı, her dönemde bir kişi tarafından sürekli olarak temsil edilmektedir. Bütün bu vasıfları üzerinde toplayarak *Hakikat-ı Muhammediyye*'yi temsil eden, Allah'ın halifesi ve Peygamberimizin (sav) varisi olarak kabul edilen bu kişi, La'lizâde Abdülbâkî'ye göre tasavvuf literatüründe kutbu a'zamı olarak kabul edilen kişidir.⁷⁰

Burada verilen bilgiler ışığında La'lizâde Abdülbâkî'nin insan-ı kâmil hakkındaki görüşlerinin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte La'lizâde Abdülbâkî'nin, insan-ı kâmil olabilmek için Kur'ân ve sünnete ittibânın gerekliliğine sürekli vurgu yapması, onun, insan-ı kâmil anlayışının metafizik izâhına önem verdiği kadar ahlâki boyutuna, yani ilk dönemlerde mevcut olan zühde dayalı insan-ı kâmil anlayışına da önem verdiği izlenimi uyandırmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki, La'lizâde Abdülbâkî'nin hakiki mürşid olarak kabul ettiği kişi, İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışındaki insan-ı kâmil makamını ve Bayramî-Melâmî'lerinin kutup anlayışındaki kutbu temsil eden kişidir.La'lizâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil hakkındaki görüşleri, Bayramî-Melâmiliği ve İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri ile uyusmaktadır.

SONUÇ

La'lizâde Abdülbâkî'nin mürşid anlayışının *Vahdet-i vücud* ve *ricalü'l-gayb* anlayışına dayandığı söylenebilir. La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki mürşid; insan-ı kâmil mertebesini ve *hakikat-ı Muhammediyye*'yi temsil eden ve *ricalü'l-gayb* hiyerarşisinin en tepesinde olduğu varsayılarak *Aktabu'l-kutup* olarak isimlendirilen kişidir. Bu kişi aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifesi olup yaşadığı dönemde peygamberlik vazifesinin manevi temsilcisidir.

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre hakiki mürşid aynı zamanda Allah isminin mazharıdır. Bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplar. Mevcudatın en mükemmelidir. Hem ruhânî hem de cismânî âlemlerden mürekkep olan ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde toplayan kişidir.

⁶⁸ La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 60b.

⁶⁹ La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 54a.

⁷⁰ La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 60a-61b.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre bu makam, her dönemde sadece bir kişi tarafından temsil edilir. La'îzâde Abdülbâkî, mürşitlik vasfına sahip birçok kişinin olabileceğini, hatta mevcut olduğunu, ancak bunların, hakiki mürşidlik makamında olmadıklarını ifade eder. Ona göre, bütün herkes ve bütün mürşidler, bu kişiden feyiz alırlar. Bu kişiler, peygamberin varisi olduklarından dolayı, onlardan feyiz almayan, ona intisâb etmeyen kişiler tam olarak vuslata eremezler. Onlar aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki manevi tasarrufunun merkezi hükmündedirler.

La'îzâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil konusundaki görüşleri değerlendirildiğinde, onun görüşlerinin tasavvufta genel kabul gören mürşidlik anlayışından biraz farklı olduğu görülebilir. Tasavvuftaki genel kabule göre mürşid, müridin kalbini masivadan temizleyen kişi iken, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre ise, vahidiyyet mertebesinin mazhârı olan kutb-u azamdır. Bu anlayış aslında Bayramî-Melâmîliği'nin de mürşid/kutub anlayışını oluşturmaktadır.

Bayramî-Melâmîliği'nin mürşid/kutub anlayışına göre, mürşid, *Hakikat-ı Muhammediyye*'ye mazhâr olup, nübüvvet nurunun vârisidir. Bu nur vasıtası ile ilimlerin evveline ve ahirine sahiptir. Velâyet makamlarının tepesinde bulunan kutb-u azam makamının temsilcisidir. Hakikata ve mârifete ulaşmak, ancak onun ile mümkün olur. İrşâdın sahibi odur. İrşâd ile vazifeli olan herkes ondan feyiz alarak irşâdlik vazifesini eda eder. Bayramî-Melâmîliği'ne göre, *Hakikat-ı Muhammediyye* bu âlemde her dâim mütecellidir. Bundan dolayı, *Hakikat-ı Muhammediyye*'nin temsilcisi olan kişi de her dâim mevcuttur.

La'îzâde Abdülbâkî'nin, mürşidi vahidiyyet ve insan-ı kâmil mertebesinin mazhârı olarak görmesi ise, onun İbnü'l-Arabî'den de etkilendiğini göstermektedir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil, vahidiyyet mertebesinin temsilcisi olan ve Allah'ın bütün esma ve sıfatlarına kâmil seviyede ayna olan kişidir. İbnü'l-Arabî, zamanın halifesi ve sahibi olarak da kabul ettiği bu şahsı, aynı zamanda ilâhi nazarın ve Rabbâni tecellilerin mahalli olarak da görür.

Bu bağlamda La'îzâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil hakkındaki görüşlerinin Bayramî-Melâmîliği'nin, manevi otorite olarak kabul edilen kutub anlayışı ve İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil hakkındaki görüşleri ile paralellik gösterdiği ve onlardan etkilendiği ifade edilebilir.

Ancak La'îzâde Abdülbâkî'nin kâmil insanı temsil eden mürşid anlayışında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Mürşid-i kâmile takdir edilen sınırın korunması elzemdır. Mürşidin kemaline olan inanç, ona duyulan muhabbetin neticesidir. Bu da fayda verme ve faydalanmaya se-

beptir. Bir mürşidi, diğer mürşidlerden üstün görmek kabul edilebilir. Ancak mürşidi, şeriatla üstünlüğü bildirilen peygamber ve sahabiden daha üstün görmek veya insanüstü bir değer vermek, muhabbetle aşırıya gitmek demektir. Şia, ehl-i beyte duyduğu aşırı sevgi yüzünden harap olmuş, Hıristiyanlar, Hz. İsa'ya (as) duydukları aşırı sevgi yüzünden ona "Allah'ın oğlu" demişler ve ebedi hüsrana uğramışlardır.⁷¹ Bu açıdan sınırın aşılması, ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkılmaması açısından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, La'lizâde. *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerhi Mesleki'l-Uşşâk*. Pertev Paşa. 636: 178b-225a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdülbâkî, La'lizâde. *Mebde ve Meâd*. Pertev Paşa. 636: 1b-111a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdülbâkî, La'lizâde. *Sergüzeşt*. Emanet Hazinesi. 1274: 125b-165b. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi.
- Aclûni, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 751/1351.
- Atlı, Ahmet. *Tasavvufu Ricalü'l-Gayb*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. 2011.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail. *Camii's-Sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Yy., 1992. "İsti'zan", 38.
- Cili, Abdülkerim. *İnsan-ı Kâmil*. Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. Haz. Ekrem Demirli-Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cili, Abdülkerim. *İnsanü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*. Beyrut: b.y., 1997.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. 96. Kahire: Ahter Matbaası, 1308/1890.
- Dâvûd el-Kayserî. *Mukaddemat, Fususu'l-Hikem'e Giriş*. Trc. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Dâye, Necmeddin. *Mirsâdu'l-İbâd*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Harf Yayınları, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-u Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1. (1983). 239-258.
- Ergül, Necmettin. "İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 35. (2015). 259-270.
- Eşrefoğlu, Rumi. *Müzekki'n-nüfus*. Osman Ergin Yazmaları. 3488: 1-430. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Fromherz, Allen James. *İbn Haldun ve Dönemi*. Trc. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2018.
- Gaybi, Sunullah. *Risâle-i Halvetiyye vü Bayramiyye*. Genel. 1441/1: 9a-15a. Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmilik ve Melâmiler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin. *Câmiu'l-Usûl*. Trc. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981. 90, 131.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. Trc. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005.

⁷¹Ahmed Sirhindi, *Mebde' ve Me'ad*, İmam-ı Rabbani Risaleleri (içinde), trc: Necdet Tosun, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 118-119.

- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. 8 Cilt. Trc. veşrh. Ahmed Avni Konuk. Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005. I: 10-68, II: 181-185, III: 94-95.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr: Osman Yahya. 14. Cilt. Beyrut: Daru'l-Sadr, 1405/1985. 7: 100-103; 10: 285; 11: 251; 12: 185.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. *Tedbirât-ı İlâhiye*. Trc ve şrh. Ahmed Avni Konuk. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- İbn Haldun. *Şifau's-Sâil-Tasavvufun Mahiyeti*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 3: 175-177. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Kâşânî, Abdürrezzak Kemâlüddin. *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm. Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. 319. İstanbul: İz Yayıncılık. 2015.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbnü'l Arabî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Kübra, Necmüddin. *Usul-ü Aşere, Tasavvufî Hayat* (içinde). Trc. veşrh. İsmail Hakkı Bursevi. Der. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Küçük, Osman Nuri. "İbnü'l Arabî'den İbrahim Hakkı'ya Süfi Düşüncede İnsan-ı Kâmil Anlayışı". www.osmannurikucuk.com/makaleler.
- Mâlik b. Enes. *El-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Câmiu'l-Esrâr*. Osman Ergin Yazmaları. 526: 1- 65. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Tabakâtü'l-Evliyâ*. Şehid Ali Paşa. 2820/7. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Ögke, Ahmet. *Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. 2000.
- Osman Hakiki Bey. *İrşâdnâme*. Osman Ergin Yazmaları. 1429: 1-39. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Öngören, Reşat. "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed (sav)". *Divan Dergisi*, 19/20, (2006/2). 1-44.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevi*. Trc. Süleyman Nahifi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sirhindi, Ahmed. *Mebde' ve Me'ad*, İmam-ı Rabbani Risaleleri (içinde). Trc. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tek, Abdürrezzak. *Melâmet Risaleleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Yüce, Abdülhakim. "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. (Mevlâna Özel Sayısı). 14. (2005). 63-75.