

ISSN: 2148-0494

*dergi*  
*abant*

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 2

Yıl /Year: 2

Sayı/Issue: 3

Bahar/Spring 2014



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Cilt: 2 Yıl: 2 Sayı: 3 Bahar 2014**



**ISSN: 2148-0494**

**<http://bifdergi.ibu.edu.tr>**



**İmtiyaz Sahibi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ  
(Dekan)



**Editörler**

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



**Dil Editörleri**

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ  
Okt. Laila MAHMOUD



**İletişim ve Sekreteryaya**

Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



## **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Yasin KURBAN  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet UĞURLU  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ  
Yrd. Doç. Dr. Bedriye REİS  
Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN  
Yrd. Doç. Dr. Halide N. Ö. ERDOĞAN  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İ. YEĞİN  
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN  
Yrd. Doç. Dr. Macit DEMİRER  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ  
Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ  
Yrd. Doç. Dr. Seyyid SANCAK  
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK  
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE  
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Şaban ÇİFTÇİ  
Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT



## **Sayı Hakemleri**

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Ali KARATAŞ/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. İdris TÜRK/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## İletişim Adresi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu  
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06  
e-posta: dergiabant@hotmail.com



*Dergiabant*, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.



- ❖ *dergiabant*, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



## Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan Arslan, Süleyman Şah Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin, AİB Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Doç. Dr. Erdiñ Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Necmettin Gökkr, İstanbul Üniversitesi  
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Sinan Öğe, Atatürk Üniversitesi  
Doç. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi



## İçindekiler

### Makaleler

İslam Hukukunda Failin Amacının Cezaya Etkisi .....1-16

### Suat Erdoğan

Modern Dönem Kur'ân Algısı .....17-35

### Süleyman Kaya

Sûfilere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u  
Metâini's-Sûfiyye İsimli Eseri .....36-68

### Bedriye Reis

Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi İle Medreselerin Modern ve  
Klasik Arapça Öğretim Müfredatı Açısından Değerlendirilmesi ..... 69-86

### Ahmet Vefa Temel



### Tanıtım Yazıları

#### ❖ Kitap

Eyüp ÖZTÜRK, *Velilik ile Delilik Arasında; İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh  
Dervişler* ..... 87-93

#### Talip Ayar

Şaban ÇİFTÇİ, *Günümüz Alevi-Bektaşî Kültüründe Hadis* ..... 94-96

### Halide Nur Özüdoğru Erdoğan

Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN, *Kırsal Yaşamda  
Kadın ve Din (Konya Örneği)* ..... 97-98

### Mustafa Önder

#### ❖ Sempozyum

"Medya ve Kur'ân" Sempozyumunun Ardından ..... 99-107

### Şaban Karasakal



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları ..... 108-110



# İSLAM HUKUKUNDA FAILİN AMACININ CEZAYA ETKİSİ<sup>1</sup>

Suat ERDOĞAN\*

## Öz

Bu çalışmada failin amacı ile cezanın niteliği arasındaki ilişki konu edilmektedir. Faili suça iten saikler ve cezanın niteliği konusundaki düşüncelere yer verilmekte, İslam hukukundaki cezalar ile failin suç işlerken güttüğü amaç arasındaki ilişkinin varlığı değerlendirme konusu yapılmaktadır. Kur'an ve Sünnet'te ayrıntılı olarak açıklanan, kasten adam öldürme, zina, iffete iftira, hırsızlık (serika), terör (hırâbe), sarhoşluk verici maddeleri kullanma ve dinden dönme (irtidad) suçları karşılığında öngörülen cezalar, failin amacı penceresinden ele alınmakta, insan fitratı ve suç olgusu ile cezalar arasındaki ilişki araştırılmaktadır. Failin amacının hesaba katılmasının cezaların caydırıcılığına katkısı üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Sünnet, Hukuk, Suç, Ceza, Failin Amacı

## THE EFFECT OF OFFENDER'S INTENTION TO PUNISHMENT IN ISLAMIC LAW

### Abstract

This work aims to assess the relation between the intention of offender and the type of punishment. It handles the motives behind different offenses and the approaches regarding punishment type. It also evaluates the existence of any relation between the punishments in Islamic Law and the intentions of offender. Punishment against crimes that are explained in detail by Quran and Sunnah such as murder, adultery, aspersion against chastity, consuming intoxicants, crimes against public order, and apostasy are handled from the perspective of the purpose of perpetrator. The relation between human nature and the concept of crime with punishments are analyzed. The effects of the purpose of perpetrator on the deterrence of punishments are examined.

**Keywords:** Quran, Sunnah, Crime, Law, Punishment, Intention

### Giriş

Suç ve ceza olgusunun insanların topluluklar hâlinde yaşamaya başlamalarına kadar uzanan tarihî bir geçmişe sahip olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir. Konuya ilk insan Âdem ve Havva'nın (a.s.) Allah tarafından konulan yasağı ihlal etmeleri ve suçlarının karşılığında cezalandırılmaları,<sup>2</sup> çocukları Habil-Kabil kıssası<sup>3</sup> penceresinden bakıldığında suç-ceza kavramlarının daha gerilere giden tarihî derinliğinin olduğunu söylemek mümkündür.

Âdem ve Havva'nın (a.s.) seçkin kişiliklerine rağmen suç işlemiş olmaları, insan fitratındaki suça eğilim konusunda yeterli bilgi vermektedir. Konuyla ilgili olarak İtalyan ceza hukukçusu Cesare Beccaria, (1738/1794) suçlar nasıl önlenir sorusuna cevap ararken, suçları önlemede bugüne kadar kullanılan araçların

<sup>1</sup> Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan "Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu" başlıklı doktora çalışmasından istifade edilerek hazırlanmıştır.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, s.erdogan33@hotmail.com

<sup>2</sup> Tâhâ, 20/117, 123

<sup>3</sup> Mâide, 5/27-31

yetersiz kaldığından söz etmekte ve “*Kuşkusuz, insanların çok karmaşık ve ele avuca sığmaz etkinliklerini; düzensizliğin ve karışıklığın bulunmadığı geometrik bir düzene indirgemek olanaksızdır*”<sup>4</sup> şeklinde suç ve ceza olgusunun kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. İnsanın yaratılış gayesi ve imtihanın<sup>5</sup> bir parçası olan günah/suç işleme olgusu Hz. Peygamber’in (a.s.) “...*eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyip, peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.*”<sup>6</sup> şeklindeki ifadeleriyle de paralellik arz etmektedir. Suç ve cezanın söz konusu olmadığı bir toplum hayal olsa da, suçla mücadele adına daha etkili olanı keşfetme çabası tarihî süreç içerisinde devam edegelmiştir. Bu bağlamda çeşitli fikir akımlarının oluştuğuna şahit olmaktayız.

Çalışmamızda genel olarak cezanın amacı bağlamında dile getirilen faili suçta iten saikler ve cezanın niteliği konusundaki düşüncelere yer verilmekte, İslam ceza hukukunda yer alan cezalar ile failin suç işlemekteki amacı arasındaki ilişki inceleme konusu yapılmaktadır. Cezanın belirlenmesinde faili suça iten nedenlerin dikkate alınması, dolayısıyla fail açısından suçun avantaj olmaktan çıkarılmasının suç oranlarının asgari seviyeye çekilmesi noktasında önemli bir etkiye sahip olacağına kuşku yoktur.

### **1. Genel Olarak Cezanın Amacı**

Doktrinde cezanın amacı genellikle iki temel görüş üzerinden açıklanmaktadır. Mutlak adalet teorisine göre, cezanın belirli, özel bir amacı olmayıp esasen kendisi bir amaçtır. Cezanın anlamı failin topluma karşı gerçekleştirdiği fiil sebebiyle bir karşılık görmesi, acı ve ıstırap duyması, kötülüğe karşı olarak uygulanması, kusurlu hareketin ödetilmesidir. Faydacı teoriler olarak ifade edilen diğer anlayış ise, cezanın suç işlemeyi önleme amacına yönelik bulunduğunu savunmaktadır. Bu anlayışa göre gerek uygulandığı kişi, gerekse toplum üzerinde, gelecekte bir yarar sağlayacağı için ceza verilir. Her iki ekolün belli bir noktada buluşturulması şeklinde, uzlaştırıcı teoriler olarak bilinen bir diğer anlayıştan da söz etmek gerekir.<sup>7</sup> XVII. yüzyıldan itibaren öne çıkan caydırıcı

<sup>4</sup> Cesare, Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, üçüncü baskı, İmge, Ankara 2013, s. 201

<sup>5</sup> Bkz. Mülk, 67/2

<sup>6</sup> Müslim, “Tevbe”, 9, 11; Tirmizî, “Sıfatü'l-Cenneh”, 2, “Deavât”, 98; Ahmed b. Hanbel, I, 289, II, 305, 309, V, 414

<sup>7</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku Dersleri*, Filiz kitabevi, İstanbul 1992, s. 8, vd. ; Soyaslan, Doğan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, dördüncü baskı, Yetkin yayınları, Ankara 2012, s. 68-74; Fatma Karakaş Doğan, “Cezanın Amacı ve Hapis Cezası”, (Yayınlanmamış doktora tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul*, 2009, s. 16-43; Artuk, Mehmet Emin, Gökçen, Ahmet, Yenidünya, Caner, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, beşinci baskı, Turhan Kitapevi, Ankara 2011, s. 705-713; İçel, Kayıhan, Donay, Süheyl, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, beşinci baskı, İstanbul, Beta 2006, s. 6-10; İçel, Kayıhan, Sokullu/Akıncı, Fusun, Özgenç, İzzet, Sözüer, Âdem, Mahmutoğlu, S. Fatih, Ünver, Yener,



teorilerin günümüzde hâlâ etkinliğini sürdüren ve çoğunlukla kabul gören bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Yararcı teoriler olarak da ifade edilen söz konusu anlayış etrafında, cezanın caydırıcı olması adına özellikle faili suça iten nedenler üzerinden çeşitli düşüncelere yer verilmektedir:

Beccaria “*cezaların amacı, suçlunun kendi yurttaşlarına karşı zarar vermelerini engellemekten ve başkalarının benzer eylemlerde bulunmalarını önlemekten başka bir şey değildir*”<sup>9</sup> şeklinde cezalandırmanın özel ve genel önleme amacına vurgu yapmakta ve söz konusu amaca ulaşabilmek için, cezanın kamu esenliğine verdiği zarar ve insanları suça iten nedenlerle doğru orantılı olmasının gereğinden söz etmektedir.<sup>10</sup> İngiliz filozof ve hukukçu Bentham; (1748-1832) suç için öngörülen cezanın vereceği acının, hazdan daha fazla olması gerektiği, diğer bir deyişle bireylerin suç işlemeleri ile elde edecekleri faydanın, suçun maliyetinden daha az olması durumunda cezanın caydırıcı olabileceği kanaatindeydi.<sup>11</sup> Benzer şekilde Fransız düşünür Foucault (1926-1984) da avantaj olduğu için işlenen suçun, biraz daha büyük bir dezavantaj ile arzu edilir olmaktan çıkarılabileceği, dolayısıyla cezanın suçlunun suçtan elde edeceği yararı aşmasıyla cezadan beklenenin elde edileceği şeklinde bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>12</sup> Fransız düşünür Montesquieu (1689-1755) aşırı çarelere başvurma yerine insan tabiatından özellikle insandaki utanma duygusundan yararlanmanın gereğinden söz etmekte, suç ile cezalar arasında fark gözetme ve ahenk kurulmasının önemine vurgu yapmaktadır.<sup>13</sup> Bentham da “*nasıl ki bir geminin hızını etkileyen, rüzgâr gücü, suyun direnci, gövdesinin kesimi, yükünün ağırlığı vs. gibi bütün koşulları bilmeden geminin hareketini hesaplayamayız; yasa koyma konusunda duyarlılığı etkileyen bütün koşulları dikkate almadan emin bir biçimde çalışamaz*” şeklinde bir örnekle ceza belirleme konusunun hassasiyetini dile getirir.<sup>14</sup> “*Doğa, insanı haz ve ıstırapın altına yerleştirmiştir. Bu karşı konulamaz ve ebedî duygular, ahlakçı ve yasa koyucunun en büyük çalışma alanıdır*”<sup>15</sup> şeklindeki sözleriyle ceza belirleme konusunda insan davranışlarında etkili olan esaslardan faydalanmanın önemini

---

*Yaptırım Teorisi*, Beta İstanbul 2002, s. 28 vd. ; Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku Genel Kısım*, Savaş Yayınevi, Ankara 2012, s. 405-408

<sup>8</sup> İçel, Donay, *a.g.e.*, s. 6 vd.

<sup>9</sup> Beccaria, *a.g.e.*, s. 69 vd.

<sup>10</sup> Beccaria, *a.g.e.*, s. 45

<sup>11</sup> Kızmaz, Zahir, “Ceza veya Kriminal Yaptırımın Suç Oranları Üzerindeki Caydırıcı Etkisi”, 210-231, *KÜSBD*, 2005, s. 220

<sup>12</sup> Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 116

<sup>13</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, I-II, Toplumsal Dönüşüm yayınları, İstanbul 1998, I, 158

<sup>14</sup> Bentham, Bentham, Jeremy, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 54

<sup>15</sup> Bentham, *a.g.e.*, s. 2

ortaya koyar. Beccaria'nın zor kullanılmadan işlenmiş olan hırsızlıkların para cezaları ile cezalandırılmasının başkasının malını aşırarak kendisini zenginleştiren kimse, özellikle kendi malından yoksun kılınmalıdır derken, bu gerçekten hareket ettiğini söyleyebiliriz.<sup>16</sup>

Yukarda söz konusu edilen düşünceler cezadan beklenenin elde edilmesi ve caydırıcı olması düşüncesinden hareketle, insanı suça iten faktörleri dikkate alan ve suçu avantaj olmaktan çıkarma üzerine kurgulanan ve failin amacını etkisiz kılma adına rasyonel yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Ne var ki teoride suç fail açısından bir ihtiyacın tatmini yani bir haz; ceza ise bu hazzın karşılığı olan acı<sup>17</sup> ve hak ihlaline karşı bir reaksiyon<sup>18</sup> olarak tanımlanmakla birlikte, günümüz modern devletler ceza hukuku anlayışlarındaki sınırlı yaptırım türlerinin<sup>19</sup> insanı suça iten nedenleri etkisiz kılarak cezanın caydırıcılığına katkı sağlaması tartışma konusudur. Zira cezaların somut olarak belirlenmesinde failin amacı ve saiki sadece cezanın alt ve üst sınırın tespitinde ağırlık açısından bir etkiye sahiptir.<sup>20</sup>

Nitekim caydırıcılık eksenli suçu önleme ve suçla mücadele stratejilerinin teoride öngörüldüğü ölçüde suçları önleyemeyeceği ve suçluları caydırmayacağı, çeşitli gerekçeler üzerinden tartışma konusu yapılmaktadır.<sup>21</sup> Bu bağlamda insan davranışının suçun ağırlığı ile doğru orantılı olmadığı, zaman içerisinde daha ağır cezaların da kanıksandığı,<sup>22</sup> dolayısıyla cezalandırmada sertleşmeye gidilmesinin tüm dünyada suç oranlarının yükselişini engelleyemediği konu ile ilgili teorik ve deneysel pek çok çalışmanın sonucu olarak ortaya konulmaktadır.<sup>23</sup> Tarihî süreç içerisinde ceza hukukunun siyasal iktidarlarca "suçun önlenmesi" ve "suçla mücadele" kavramları çerçevesinde cezalandırmada sertliğe gidilmesi, teorinin aksine caydırma ve suçluların ıslahının ikinci plana itilerek sadece cezalandırmanın esas alındığı ve çoğu zaman toplumu sindirme, bastırma, belli sosyal sınıfları baskı altında tutma amaçlarına da hizmet ettiği görülmektedir.<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup> Beccaria, *a.g.e.*, s. 111

<sup>17</sup> Toroslu, *a.g.e.*, s. 403

<sup>18</sup> Önder, *a.g.e.*, s. 484

<sup>19</sup> Toroslu, *a.g.e.*, s. 404

<sup>20</sup> Bkz. TCK. m. 61, f,1, b, g

<sup>21</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dolu, Osman, Büker, Hasan, Uludağ, Şener, "Türk Ceza Adalet Sisteminin Caydırıcılık Kapasitesine İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme", 69-106, *AÜHFĐ*, cilt, LXI, sayı,1, 2012, 73; Karakehya, Hakan, "Modern Cezalandırma Sistemlerinin Büyük Anlatıları", 87-108, *İÜHFĐ*, cilt, LXVI, sayı, 1, 2008, 100; Karakaş Doğan, *a.g.e.*, s. 25; Zahir Kızmaz, Din ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal bir Yaklaşım", 189-215, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XV, sayı 1, Elazığ 2005, s. 223 vd. ; Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, Rağbet, İstanbul 2008, s. 247-252

<sup>22</sup> Montesquieu, *a.g.e.*, I, 148

<sup>23</sup> Dolu v.d. *a.g.m.* s. 73

<sup>24</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yasemin, Özdek, "Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler", 21-48, *Amme İdaresi Dergisi*, cilt, 33, sayı, 4, Aralık, 2000, 25, 46

Kanaatimizce cezaların caydırıcılığının yeterli düzeye ulaşamamasının en büyük nedeni yukarda sözü edildiği üzere faili suça iten saikleri hesaba katan suça uygun ceza anlayışından uzaklaşılmasıdır. İşlenen suç ile doğrudan ilgisi olmayan, hemen her suç için öngörülen hapis cezası ve çoğu zaman failin amacıyla ilgisi olmaksızın uygulama bulan ekonomik cezalarla suçu avantaj olmaktan çıkarma nasıl mümkün olabilecektir? Örneğin ekonomik saiklerle işlenmeyen bir suç sebebiyle etkisi göreceli olan para cezasının faili suç işlemekten alıkoymasının belli bir düzeyi aşması mümkün gözükmemektedir. Şimdi İslam ceza hukukundaki cezaları failin amacı açısından ele alabiliriz.

## 2. İslam Ceza Hukukunda Failin Amacının Cezaya Etkisi

İslam hukukunda cezalar genel olarak kısas had ve ta'zîr şeklinde üç gruba ayrılarak ele alınmaktadır.<sup>25</sup> İslam hukukçuları arasında cezaların çeşitli maslahatları korumak için konulduğu, dolayısıyla cezanın amacının caydırma olduğu kanaatinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.<sup>26</sup> Kısas ve had cezalarıyla ilgili olarak suç-ceza karşılaştırması, diğer bir ifadeyle cezanın suça uygunluğu yerinde ve adil olup olmadığı söz konusu edilmez. Bu durumu bir eksiklik olarak değerlendirmek doğru değildir. Kuşkusuz bunda İslam ceza hukukunun ilahî kaynaklı olmasının payı büyüktür.

Fıkıh literatüründe ta'zîr olarak ifade edilen suçların belirlenmesinde ise toplum ve failin maslahatını esas alan bir ceza belirleme kriteri ortaya konulmaktadır. Kur'an ve sünnette ayrıntılı olarak yer verilmeyen suçlar ile had grubunda olmakla birlikte had cezasının oluşmasını gerektiren şartların eksik olması durumunda, devlet otoritesi söz konusu suçlarla ilgili olarak zaman ve şartlara ve failin durumuna göre ceza belirleme yetkisine sahiptir.<sup>27</sup> Hanefî

<sup>25</sup> Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 547-551, İstanbul 1996, s. 547

<sup>26</sup> Bkz. el-Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Mektebet-ü dâr-i İbnKuteybe, Kuveyt 1409/1989, s. 285, 288; es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y. IX, 36, ; İbn Kayyim, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyyefî's-siyaseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b Ahmed el-Hamed, Daruâlem'il-fevâid, Mekke h. 1428, 29 vd. ; eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, I-VI, Dâr-u ibn-i Affân, y.y, 1997, II, 308; ed-Dihlevî, Abdülkâdir b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm, *Huccetullahu'l-bâliğa*, I-II, thk. SeyyidSâbık, Dâru'l-cil, Beyrut 2005, II, 245, vd. ; Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire t.y. s. 172 vd. ; Câd, el-Huseynî Süleyman, *el-Ukûbâtî'l-Bedeniyye fi'l-Fıkh'l-İslam*, Dârü's-şurûk, Beyrut 1991, 22, 151 vd. ; Muhammed Saîd Ramazan, el-Bûtî, *el-Ukûbâtü'l-İslamiyye ve ukdetü't-tenâkuz beynehâ ve beyne mâ yüsemâ bi tabî'ati'l-asr*, Kuveyt 2002, 12 vd. ; İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şazeli b. Abdilkâdir b. Muhammed, *Makâsd'u's-şer'îati'l-İslamiyye*, ikinci baskı, Dâru'n-nefâis, Ürdün 2001, s. 515 vd. ; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 470-478, İstanbul 1993, s. 472

<sup>27</sup> el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Beda'i'u's-sana'i' fi tertîbi's-şer'î*, I-VII, ikinci baskı, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1394/1974, VII, 64; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs

fakihlerden Kâsânî'nin(ö. 587/1191)had suçlarından olan ancak gerekli şartları taşınamaması sebebiyle ta'zîr grubunda yer alan suçların cezalarının had cinsinden olması gerektiği şeklindeki görüşü, ceza belirleme kriterleri açısından önemlidir.<sup>28</sup> Bu kapsamda ilgili ayetlerin tefsirlerinde sıklıkla dile getirilen *الجزاء من جنس العمل* "ceza suçun cinsindedir"<sup>29</sup> ifadesini de cezalandırmada genel bir ilke olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte, uygulamada çoğu zaman ta'zîr grubunda yer alan cezalarda suç-ceza uygunluğu, dolayısıyla failin amacını dikkate alan cezalar belirlendiğini söylemek zordur.<sup>30</sup>Tarihî süreç içerisinde olduğu gibi, günümüzde de bazı İslam ülkelerinde genellikle cezaların aleni olarak infaz edilmesi, ayrıca suç-ceza uygunluğu gözetilmeksizin çok sayıdaki suç için kırbaç<sup>31</sup> cezası öngörülmesi, cezanın caydırıcılığını en üst düzeye taşıma amacının bir sonucudur.<sup>32</sup> Benzer şekilde Osmanlı ceza kanunnamelerinde çoğunlukla para cezasına yer verilmesi de suç-ceza uygunluğundan uzaklaşmanın bir diğer örneği olarak görülebilir.<sup>33</sup>

Bu noktada Kur'an ve sünnette ayrıntılı olarak açıklanan kasten adam öldürme, zina, iffete iftira, hırsızlık (serika), toplumsal barışı tehdit eden terör

---

Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Siyâsetü's-şer'iyye*, Dâru'l-âfâk'l-cedîde, Beyrut, 1983, s. 97

<sup>28</sup> el-Kâsânî, *a.g.e*, VII, 64

<sup>29</sup> Örnek olarak bkz. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer, ed-Dımeşkî, *Tefsîrül-Kur'ani'l-azim*, thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed, I-XV, Müesseset-ü Kurtuba, Kahire 1421/2000, II, 27, VII, 250, IX, 379, XIV, 312; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Dâr-u tayyibe, Riyad 2005, XIII, 127; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî, *Feyzu'l-kadîr, Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I-VI, ikinci baskı, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1391/1972, IV, 33; Azîm Âbâdî, Ebû Tayyib Muhammed, *Avnül'l-Ma'bûd, şerh-i süneni ebî Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, I-XIV, ikinci baskı, Mektebü's-selefiyye, Medine 1388/1968, XII, 273; Mubârekfûrî, Ebu'l-Aliyyi Muhammed Abdurrahmân b Abdurrahîm, *Tuhfetü'l- Ahzevîbi şerh-i Câmiî'd-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-fikr, y.y. t.y. III, 42; es-Seyyîd Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîrül-Kur'ani'l-hakîm: Tefsîrül-menâr*, I-XXII, ikinci baskı, Dâru'l-menâr, Kahire 1947, (Tefsîrül-menâr), VIII, 440; Seyyid Kutub, *fi-Zilâli'l-Kur'an*, I-XVI, trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet yayınları, İstanbul t.y. VII, 348; İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *Tefsîrüt-tahrîrve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus 1984 XXIX, 446

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Suat Erdoğan, "Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu", (Yayınlanmamış doktora tezi), *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2014, s. 61-64

<sup>31</sup> Kırbaç cezasının suç-ceza uygunluğu gözetilmeksizin, diğer ceza türlerine göre daha çok tercih edilmesinin -hürriyeti bağlayıcı cezalarda olduğu gibi- cezanın bölünebilirlik özelliğinin sağladığı kolaylıktan kaynaklandığı söylenebilir.

<sup>32</sup> Bkz. Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 550; Mehmet Köroğlu, "İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfaz Usulleri", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum 2004, s. 76

<sup>33</sup> Bkz. M. Akif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", *DİA*, VII, 478-482, İstanbul 1993, 478 vd. ; Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler",48-73, *AÜHFİD*, IV /1, 1947, 60 vd. ; İsmail Acar, "Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku",53-68, *DEÜİFD*, Sayı, XIII-IVX, İzmir 2001, 67

(hırâbe), irtidad suçları ve Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarında yer bulan, sarhoşluk veren maddeleri kullanma suçları karşılığında öngörülen cezaların failin amacı açısından değerlendirilmesine geçebiliriz.

Kur'an'da yukarıda söz konusu edilen suç ve cezaların dışında geçmiş ümmetler ve uhrevi cezalar kapsamında çok sayıda örneğe yer verilmektedir. Çalışmamızın sınırlarını aşması sebebiyle bunlardan bir iki örnek vermekle yetineceğiz.

Mesela Âdem ve Havva'nın (a.s) bitmeyen bir mülk ve sonsuz bir yaşam<sup>34</sup> amacıyla işlediği suçun karşılığında süreli bir yaşam ve sınırlı mülkiyet<sup>35</sup> ile cezalandırılması, Yusuf'un kardeşlerinin birileri alıp götürsün, köle (esir) olsun düşüncesiyle kuyuya attıkları<sup>36</sup> Yusuf'u vezir olarak bulmaları, failin suçta güttüğü gayenin, cezalardaki karşılığı olarak görülebilir. Benzer şekilde İsrailoğullarından kesmeleri istenen inek konusunda verilen görevi yerine getirmemek için her yeni itiraz, yapmaları gereken görevin şartlarının ağırlaştırılması, alanlarının daraltılması<sup>37</sup> failin amacı ile ceza arsındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

## 2.1. Kur'an ve Sünnet'te Cezaları Ayrıntılı Olarak Açıklanan Suçlar

Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibarıyla İslam'ın muhafazasını esas aldığı temel değerleri ve insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır.<sup>38</sup> Söz konusu cezaların suça göre farklı yaptırımlar şeklinde tecelli etmesi, hedeflenen toplumsal değerlerin korunması ve cezanın caydırıcılığına katkı sağlamaktadır. Bu yapının bir sonucu olarak diğer kriterlerin yanında, failin amacının cezanın belirlenmesine etkili olması suçla mücadele ve caydırıcılık açısından önemli bir rol üstlenmekte ceza yaptırımının korkutucu niteliği ile suç işlenmesini önleme yerine<sup>39</sup> faili suça iten saikleri etkisiz kılan rasyonel bir engelleme söz konusu olmaktadır. Suça teşebbüs aşamasında kişinin zihninde oluşacak suça uygun ceza algısı, kişinin söz konusu fiilden uzaklaşmasında etkili olacaktır.<sup>40</sup> Failin ulaşmak istediğinin tersi, ilgili ayetlerin ifadesiyle<sup>41</sup> kendisi açısından سَيِّئَةٌ kötülük olan, suçun cinsinden, ona

<sup>34</sup> Tâhâ, 20/120

<sup>35</sup> Bakara, 2/36

<sup>36</sup> Yûsuf, 12/10

<sup>37</sup> Bkz. Bakara, 2/67-71

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şâtübî, *a.g.e*, II, 308; Ebû Zehra, *a.g.e*, s. 76 vd. ; İbn Aşûr, *a.g.e*, s. 515-518 vd. ; Abdü'l-Kerim Zeydan, *el-Mufasssal, fi-ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'iati'l-İslamiyye*, I-XI, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1412/1992, V, 25; Câd, *a.g.e*, 22 vd. ; Bardakoğlu, "Ceza", s. 472;

<sup>39</sup> İçel, Donay, *a.g.e*, 11

<sup>40</sup> Ebu Zehra, *a.g.e.s*, 41

<sup>41</sup> Bkz. Şûrâ, 42/40; Mü'min, 40/40; En'âm, 6/160; Kasas, 28/84; Neml, 27/90

mümâsil bir yaptırımla karşılaşacağını anlaması suçu tercih edilir olmaktan çıkaracaktır.<sup>42</sup>

### 2.1.1. Kasten Adam Öldürme

İslam ceza hukukunda kasten adam öldürme suçu için öngörülen kısas cezası nihai ve zorunlu olarak uygulanması gerekli bir ceza değildir. Mağdurun yakınlarına af, sulh gibi seçenekler sunulurken, ölüm cezası ihtiyari hâle getirilmiştir.<sup>43</sup>

Kasten adam öldürme suçunu işleyen kişinin kısas kapsamında hayatının sonlandırılması suç ile cezanın birbirini tam olarak karşılması olarak değerlendirilebilir. Bu durum kısas kelimesinin anlamıyla da paralellik arz etmektedir.<sup>44</sup>Bu anlamda kısasın, tecavüzde bulunan bir kimsenin, zarar verdiği şahsa hangi yol ve araçlarla zarar vermişse, kendisinin de aynı şekilde cezalandırılacağını dolaylı olarak ima ettiğini belirtmek gerekir. Kısas söz konusu haksızlığı yapan kişilerin cezalandırılmasında verilecek zararın, mağdurun uğradığı zarara denk tutulmak suretiyle sınırlanmasını amaçlamaktadır.<sup>45</sup>

Kasıtlı adam öldürme suçu karşılığında öngörülen kısas cezasının suçla aynı türden olması, diğer bir ifadeyle öldürme karşılığında ölüm cezasının öngörülmesi cezanın caydırıcılığına da katkı sağlamaktadır. Suç karşılığında öngörülen cezanın dolaysız olarak akla gelen bir yapıda olması, cezanın caydırıcılığını artırmaktadır. Başkasının yaşam hakkını sonlandırmayı amaçlayan kişinin doğal olarak, zihninde ilk akla gelecek olan, kendi yaşamının sonlandırılacağı şeklindeki ceza algısı, söz konusu fiili terk etmesinde etkili olacaktır.<sup>46</sup>Yaşam hakkının başkasının da yaşamasına bağlı olduğunu anlayan kişi teşebbüs aşamasında eylemden vaz geçecektir. Foucault ve Beccaria'nın ifadeleriyle<sup>47</sup>söylemek gerekirse, kasten adam

<sup>42</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 42, 75

<sup>43</sup> Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Ölüm Cezası", 112-147, *SDÜİFD*, yıl, 1998, sayı, 5, s. 121

<sup>44</sup> "وَالْقِصَاصُ هُوَ أَنْ يُفْعَلَ بِهِ مِثْلَ مَا فَعَلَ بِهِ" demektir. Konu ile ilgili olarak bkz. Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru'l-ihyâ'it-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1996, I, 194; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru sâdır, Beyrut 1410/1990, V, 76, ka-sa-sa, m.; Bu konuda ayrıca bkz. Tûrî, Muhammed b Huseyn b Ali, *Tekmilet-ü bahru'r-râik şerh-ü Kenzü'd-dakâik*, VII-IX, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, IX, 4; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 301; Şamil Dağcı, "Kısas", *DİA*,XXV, 488-495, Ankara 2002, s. 488

<sup>45</sup> M.Charif Bassiouni, "The Islamic Criminal Justice System, Qesas Crimes" , 203-209, New York, 1982, çev. Nasi Aslan, " İslam Ceza Hukukunda Kısası Gerektiren Suçlar",311, 320, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, sayı, I, 2003, s. 311-313; Ayrıca bkz. en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtiî, I-XXIII, Dâru'ihyâitürâsi'l-Arabî, Kahire 1415/1995, XX, 243; Artuk, Gökçen, *Yenidünya*, *a.g.e.*, s. 31 vd. ; Önder, *a.g.e.*, s. 30;

<sup>46</sup> Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 41, 299

<sup>47</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, *a.g.e.*, s. 116, 130; Beccaria, *a.g.e.*, s. 111

öldürme suçu karşılığında öngörülen cezanın, suçu avantaj olmaktan çıkararak dezavantaj konumunda olması caydırıcılığına katkı sağlamaktadır. Ayetteki “kısasta sizin için hayat vardır”<sup>48</sup> şeklindeki ifadeler bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Fıkıh literatüründe kasten öldürme suçu kapsamında, Hz. Peygamber’in (a.s.) لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ “katil mirasçı olamaz”<sup>49</sup> şeklindeki ifadeleri failin amacı ile ilişkilendirilerek, mirasa konmak için aceleci davranmanın hak mahrumiyeti ile sonuçlandığına dair değerlendirmelere yer verilmektedir.<sup>50</sup> Oysa bu konudaki hak mahrumiyeti cezasının failin amacıyla bir ilgisi yoktur. Zira cezanın suçun cinsinden olması diğer bir ifadeyle, suç-ceza uygunluğu anlayışına göre, söz konusu amaca yönelik bir yaptırımın mirasın geciktirilmesi şeklinde olması gerekirdi. Ayrıca bu kapsamdaki kişilerin tamamının, mirasa erken konma şeklinde bir amaçla hareket ettiğini söylemek de mümkün değildir. Kanaatimizce buradaki hak mahrumiyeti sadece kasten adam öldürme suçuyla sınırlı olmaksızın, diğer bir kısım suçlar içinde geçerli olan ve işlenen suçtan kaynaklanan bir ceza türüdür.<sup>51</sup>

### 2.1.2. Zina

Zina İslam anlayışında toplumun temeli olan aile kurumu, dolayısıyla toplumu hedef alan bir ihlal olması<sup>52</sup> sebebiyle suç olarak telakki edilmekte ve karşılığında cezai yaptırım öngörülmektedir.<sup>53</sup> Zina fiilinde bedenî haz ve nefsanî arzuların ön planda olduğunda kuşku yoktur. Konuya bu açıdan bakıldığında failin gayri meşru haz ve zevke yönelik fiiline karşılık, bedensel elem ve acı muhtevallı kırbaç (celde) cezası<sup>54</sup> failin amacının cezada hesaba katılması anlamı taşımaktadır. Zina suçunu işleyenler, meşru olmayan bedenî arzu ve hazlarının sonucu olarak yine tüm bedenlerini etkileyen bir acı ve elemle karşı karşıya

---

<sup>48</sup> Bakara, 2 /179

<sup>49</sup> Ebû Davud, “Diyat”,18; Dârimî,“Ferâiz”, 41; Ahmed b Hanbel, I, 49; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 360 vd, hadis no: 12240, 12243, 12244, 12245; İbn Ebû Şeybe, b. Ebû Bekir, *el-Musannef*, thk. Hamad b Abdullah el-Cemaa', Muhammed b İbrahim el-Lahîdân, I-XVI, Riyâd, Mektebet-ü rüşd, 1425/2004, X, 543, hadis no: 31920-31931

<sup>50</sup> Ali Haydar, Hoca Emin Efendi Zâde, *Durerü'l-hukkâm şerh-u mecelleti'l-ahkâm*, üçüncü baskı, Matbaa-ı tevzî-i tîbâ'at, İstanbul 1330, s. 203; Konu Mecelle'de “Kim bir şeyi vaktinden evvel isti'cal eyleyise mahrumiyetle mu'ateb olur” şeklinde kavâid-i külliye/genel kural olarak yer almaktadır. Bkz. Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, üçüncü baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul 1982, m. 99; Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Kıyas fi'l-Fıkhi'l-İslamî*, beşinci baskı, Dâru's-şurûk, Beyrut, 1989, 95; Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, Sistem Ofset, Ankara 2012, 118

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.e*, 73, 74, 115, 116

<sup>52</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkadir, Udeh, *Teşrîü'l-cinâiyyil-İslamî*, I-II, Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, Beyrut t.y. , II, 347-349; Ebu Zehra, *a.g.e*, s. 77

<sup>53</sup> Nûr, 24/2, 3

<sup>54</sup> Nûr,24/2

kalmakta, diğ er bir ifadeyle meş ru olmayan hazzın ceza cinsinden karş ılığ ı failin amacının zıdd ı olarak gerç ekleş mektedir.

Zina suç u karş ılığ ında ö ngör ülen acı ve elem muhtevalı cezanın insan fitratıyla da uygunluk iç erisinde olduğ unda kuş ku yoktur. Zira insan yaratılış itibariyle zevk verene yönel me ve acıdan kaç ınmaya meyilli bir varlıktır. Sonuç ta zina suç u karş ılığ ında ö ngör ülen ceza kiş iyi zinadan elde edeceğ i haz ve zevk ile sonucunda katlanacağ ı ceza arasında bir tercih yap ma durumunda bırakacaktır.

Zina suç unun cezasının bir grup insanın nezaretinde infazı,<sup>55</sup> failin arzusunun tersine suç un aç ığ a çık ması ile sonuç lanmaktadır. İnsan fitratından olan utanma duygusu, bu tür suç ların gizli kalmasını arzu eder, ortaya çık masından rahatsızlık duyar. Bu durum zinayı benimseyen, hatta meslek hâline getirenler için dahi geç erlidir. Fail aç ısından arzu edilmeyen bu durum cezanın caydırıcılığ ında önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Zira söz konusu eylem, toplumda yüz kızartıcı suç lar olarak bilinen ve çoğ unlukla gizli iş lenen ve alenileş mesi istenmeyen bir nitelik arz etmektedir.

### 2.1.3. İffete İftira

İslam karş ı cinslerin birlikteliğ ine evlilik (nikâh) sınırları iç erisinde, meş ru şartlar altında onay vermekte, bunun dış ında kalan ilişkiler suç kapsamında değ erlendirilerek ceza kapsamında yer almaktadır. Nikâh sözleşmesi ile birlikte iffetli yaşam İslam'ın olmazsa olmaz şartlarından<sup>56</sup> olup, kiş ilerin namusları hakkında delilsiz olarak söz söy lenmesi ağır ve sorumluluk gerektiren<sup>57</sup> bir davranış olarak kabul edilmektedir. Kur'an'da suç kapsamında yer alan ve faili için cezai yaptırım ö ngör ülen söz konusu davranış,<sup>58</sup> Hz. Peygamber'in (a.s.) ifadelerinde de sakınılması gereken, büyük günahlardan olduğ u belirtilmektedir.<sup>59</sup>

İffete iftirada faili bu suç a iten faklı amaçlar olabilir. Bununla birlikte failin eylemi sonuç itibariyle isnatta bulunduğ u kiş i için zina cezası ö ngörmektedir. Nitekim failin isnadını ispat etmesi durumunda söz konusu kiş i hakkında zina cezası infaz edilecektir. Failin ceza konusu olan isnadını ispat edememesi durumunda mağdur için önerdiğ i zina suç unun cezası kendisine geri dönmekte, diğ er bir ifadeyle haksız isnadın altında kalmaktadır.

---

<sup>55</sup> Nûr, 24/2

<sup>56</sup> Nisâ, 4/24, 25; Mâide, 5/5

<sup>57</sup> "Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağ zınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz. Hâlbuki bu Allah katında büyük bir günahtır.", Nûr, 24/15

<sup>58</sup> Nûr, 24/4

<sup>59</sup> Buhari, "Vasâyâ", 23, "Tıb", 48, "Hudûd", 44; Müslim, "İman", 144; Ebû Davud, "Vasâyâ", 10; Nesâî, "Vasâyâ", 12



İffete iftira suçu karşılığında öngörülen ceza türünün, iftira ve asılsız suçlamalarla ilgili insanın zihin dünyasındaki, elinde kalmak, altında kalmak, kazdığı kuyuya düşmek vb. ifadelerle karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Suç ile ceza arasındaki biri diğerini çağrıştıran dolaysız ilişki, söz konusu yaptırımın caydırıcılığının insan fitratıyla uygunluk içerisinde olduğunu göstermektedir. Başkasına ispat edemeyeceği bir isnatta bulunan kişi, atılan suçun âdeta bumerang gibi kendisine geri döneceğini bilmesi davranışını değiştirmesinde etkili olacaktır. Zira fail suça teşebbüs etmeden önce isnadını ispat edemeyeceği konusunda bir fikir sahibidir, dolayısıyla fail ispat edemediği durumda mağdur için arzu ettiği, amaçladığı sonucun kendisine döneceğini anlayacak ve başından suç işlemekten geri duracaktır. Bu durum suç karşılığında öngörülen cezanın insan davranışlarında etkili olan saikleri gözeten bir nitelikte olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

#### 2.1.4. Hırsızlık

Mülkiyet ve mal varlığı İslam'ın korumayı hedeflediği öncelikli haklardandır. Söz konusu haklara yönelik haksız fiiller suç kapsamında olup cezai yaptırım öngörülmektedir.<sup>60</sup> Mal varlığına yönelik hak ihlalinin belli şartlar çerçevesinde gerçekleşmesi durumunda<sup>61</sup> fiil nitelikli hâle gelmekte ve karşılığında el kesme cezası öngörülmektedir.

Mülkiyet hakkını ihlal etmenin karşılığında temsilî olarak mülkiyet hakkının yok edilmesi olarak değerlendirilebilecek söz konusu ceza, suç ve failin amacı arasında sıkı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>62</sup> Bununla birlikte, fail doğrudan mağdurun mülkiyet hakkını hedef almasa da, eylemiyle kendi mal varlığını haksız olarak artırmayı ve suça konu olan malı karşılıksız olarak mülkiyetine geçirmeyi hedeflediğinde kuşku yoktur. Emek harcamadan karşılıksız olarak mal edinme amacının ceza cinsinden karşılığı, arzunun tersine malının azaltılması olmalıdır.

Mal varlığına yönelik ihlallerin gerekli şartları taşımaması sebebiyle el kesme cezasının yaptırım olmaktan çıkması durumunda, suça konu olan malın misliyle ödettirilmesi şeklindeki, Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamaları<sup>63</sup> suça uygun bir ceza olmasının yanında, failin amacının tersine bir yaptırımdır. Zira haksız olarak kazanmayı hedefleyen fail kaybetmektedir. Bu noktada el kesme cezasının, caydırıcı yönünün sadece cezanın niteliğine indirgemenin doğru olmadığını ifade etmeliyiz. Misliyle ödetme ve el kesme cezasının insan davranışlarında etkin olan

---

<sup>60</sup> Mâide, 5/38

<sup>61</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.e.* s. 160

<sup>62</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.e.* s. 173-176

<sup>63</sup> *Ebû Davud*, "Hudûd", 12, "Lukata", 1; *Nesâî*, "Sârik", 11, 12

haz ve yarar düşüncesini<sup>64</sup> hesaba katan bir yaptırım olduğunu söyleyebiliriz. Suç ile ceza arasında biri diğerini çağrıştıran doğal ilişki, herhangi bir suçun karşılığının ne olacağına açık ve belirgin olması, sistemin caydırıcılığını güçlendirmektedir. Zira teşebbüs aşamasındaki kişinin aklına gelecek ilk şey, işlediği suç sebebiyle karşılaşacağı aynı türden yaptırımın mahrumiyeti olacaktır. Bu bağlamda Beccaria'nın başkasının malını aşırarak kendisini zenginleştiren kimsenin, özellikle kendi malından yoksun bırakılması ve zor kullanmadan işlenen hırsızlıkların para cezasıyla cezalandırılması<sup>65</sup> şeklindeki yaklaşımı, suç-ceza uygunluğu ve failin amacı ile ceza ilişkisine vurgu yapması açısından önemlidir.

Özellikle yukarda belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarındaki gerekli şartları taşımaması sebebiyle el kesme cezasının söz konusu olmadığı durumlarda, failin amacını hesaba katan misliyle ödettirmenin etkin bir yaptırım olacağı aşikârdır. Konuyu bir örnek üzerinden daha belirgin hâle getirilebiliriz. Suçun konusu olan paranın yüz TL olduğunu varsayalım. Karşılıksız olarak yüz TL'ye sahip olmak isteyen fail almak istediği yüz TL'nin sahibine iade edileceğini, ardından kendisine yüz TL ceza verileceğini, dolayısıyla yüz TL artıya geçmeyi amaçlarken yüz TL kaybedeceğini suça teşebbüs aşamasında fark edecek ve baştan suç işlemekten vaz geçecektir.

### 2.1.5. Terör(Hırâbe)

Yaşam ve mal varlığı konusunda hedef gözetmeksizin doğrudan toplumsal huzur ve barışı ihlal eden terör (hırâbe) suçu, Kur'an'da fesad kapsamında ayrı bir kategoride ele alınmakta ve suçun niteliğine göre farklı cezalar öngörülmektedir.<sup>66</sup>

Terör (hırâbe), çoğunlukla birden çok kişi tarafından organize olarak gerçekleştirilen bir suçtur. Fail ya da failer hak hukuk tanımayan ve yasaları hiçe sayan, toplumsal barışı ve huzuru ihlal eden bir eylem gerçekleştirmektedirler. Nitekim ilgili ayette söz konusu suç "*Allah ve resulü ile harp etme*" ve "*yeryüzünde fesat çıkarma*" şeklinde nitelendirilmektedir. Bu sebeple, toplumsal barışı tehdit eden şahsi hükümranlık gayesi söz konusu yaptırımlarla, failin amacının tersi bir uygulama olarak etkisiz hâle getirilmektedir. İşlenen suçun yapısına göre ölüm, asma (salb) el ve ayakların çapraz kesilmesi ya da sürgün (nefiy) cezalarının her biri, failin amacının yok edilmesi ve etkisiz hâle getirilmesi anlamına gelmekte, etkin olma amacını güden fail, söz konusu yaptırımlarla etkisiz hâle getirilmektedir. Allah ve Resulü ile harp olarak nitelenen eylemlerle sınır tanımama, isyan, başkaldırı şeklinde amaçlanan hükümranlık, hedefleri tam

---

<sup>64</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Bentham, *a.g.e*, 2

<sup>65</sup> Beccaria, *a.g.e*, 111

<sup>66</sup> Mâide, 5/33

tersine, ayetteki karşılığı ile “küçültücü” مُهَيِّنٌ ve “rezillik” خَزِيٌّ olarak nitelenen bir ceza ile karşılanmaktadır.

### 2.1.6. Sarhoşluk Verici Maddeleri Kullanma

Genellikle keyif ve zevk amaçlı kullanılan sarhoşluk verici maddeler Kur'an'da kesin bir dille yasaklanmakla<sup>67</sup> birlikte, cezası Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarında ayrıntılı olarak yer almaktadır.

Sarhoşluk verici maddeleri kullananlara karşı Hz. Peygamber (a.s.) ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarıyla ilgili rivayetlerde<sup>68</sup> çeşitli farklıklar olmakla birlikte, tüm rivayetlerin ortak özelliği suç için öngörülen yaptırımın bedensel ve acı nitelikli kırbaç (celde) cezası olmasıdır. Bu durum, ceza belirlemede failin amacını gözetilen suç-ceza uygunluğunun tabii bir sonucudur. Keyif ve zevk alma amacına yönelen fail gayrimeşru olan bu davranışının karşılığında elem ve acı ile karşı karşıya kalmaktadır. Failin amacının tam zıddı olan bu durum, kişiyi iki şeyden birisini tercih etmekle karşı karşıya bırakacaktır.

Kişiyi sarhoşluk verici maddeleri kullanmaya yönelten bir diğer sebep, manevi acı ve sıkıntılarını unutma, hayatın gerçeklerinden kaçma ve söz konusu maddenin verdiği kısa süreli neşe sayesinde yalancı bir mutluluğu yakalama arzusu olabilir. Sarhoşluk verici maddeleri kullanma karşılığında öngörülen ceza, kişiyi suça iten sebepleri ortadan kaldırmaya yöneliktir. Şöyle ki, ruhi ve bedenî olarak elem ve acı veren ceza, gerçek hayatın problemlerinden sanal bir mutluluğa kaçmakta olan kişiyi kaçtığı gerçeklerle yüz yüze getirmekte ve cezanın elemi tatırmaktadır.<sup>69</sup> Fail ulaşmak istediği şeyin tam tersiyle karşılaşmakta, kazanmak isterken kaybetmektedir.

### 2.1.7. Dinden Dönme (İrtidad)

Zor kullanma ve şiddet uygulamaksızın düşüncelerini ifade ve gereğini yerine getirme özgürlüğü, Kur'an'ın ifadesiyle dinde zorlamanın olmaması<sup>70</sup> evrensel değerler arasında yer almakla birlikte, bir inanca mensubiyetin kazanımları olabileceği gibi, terk edilmesinde de elbette dünyevi ve uhrevi karşılıklarının olması kaçınılmazdır.

Kur'an'da dinden dönme (irtidad) suçu karşılığında öngörülen dünyevi ve uhrevi cezanın insan davranışlarında etkili olan esaslarla paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim ilgili ayette yer alan “...bütün yapıp ettikleri dünyada da,

<sup>67</sup> Mâide, 5/90, 91

<sup>68</sup> Bkz. *Buhârî*, "Hudûd", 4; *Ebû Dâvud*, "Hudûd", 35, 36, 37

<sup>69</sup> Udeh, *a,g,e*, I, 649, 650

<sup>70</sup> Bakara, 2/256

*ahirette de boşa gitmiştir...*<sup>71</sup> şeklindeki ifadeler kişinin tüm kazanımlarını hükümsüz kılmaktadır. Fail söz konusu davranışı sebebiyle mevcut statüsünü kaybetmekte, önceki kimliğinin sağladığı bir kısım sosyal ve ekonomik haklardan mahrum kalmaktadır. Benzer şekilde bir diğer ayette yer alan *“lanetleme/tel’in/kınama”*<sup>72</sup> söz konusu suç kapsamında failin amacı ile ilişkili yaptırımlar olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>73</sup> Zira insan fitratı itibariyle takdir edilme, toplum içinde yer edinme, konumunu yükseltme, ayrıca birikimlerini muhafaza etme arzusunda.

### **Sonuç**

Kur’an ve Sünnet’te ayrıntılı olarak açıklanan kasten adam öldürme, zina, iffete iftira, hırsızlık (serika), toplumsal barışı tehdit eden terör (hırâbe), irtidad, ve Hz. Peygamber’in (a.s.) uygulamalarında yer bulan, sarhoşluk verici maddeleri kullanma suçları karşılığında öngörülen cezaların suçun yapısına göre değişen farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Bu durumu suç-ceza uygunluğunu sağlayan diğer kriterlerle birlikte failin amacının cezanın niteliğini etkilemesiyle açıklamak mümkündür. Failin amacını etkisiz kılan bu yapı, cezanın caydırıcılığının doğal ve yapısal bir hüviyette olmasına imkân sağlamaktadır.

Takdir yetkisi yönetime bırakılan ve literatürde ta’zîr olarak bilinen suçlar için teoride cezanın suçun cinsinden olması, ceza belirlemede failin durumunun dikkate alınacağı prensip olarak kabul edilmekle birlikte, uygulamada zaman zaman suç-ceza uygunluğundan uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu tür suçlarda da Kur’an ve Sünnet’te açıklanan, örnek çözümler olarak ifade edebileceğimiz suç ve cezalarda olduğu gibi failin amacını dikkate alan, suça göre ceza prensibinin cezanın caydırıcılığına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Acar, İsmail, “Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku”,53-68, *DEÜİFD*, Sayı, XIII-IVX, İzmir 2001
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendi Zâde (ö. 1936), *Durerü’l-hukkâm şerh-u mecelleti’l-ahkâm*, üçüncü baskı, Matbaa-ı tevzî-i tıbâ’at, İstanbul 1330
- Artuk, Mehmet Emin, Gökçen, Ahmet, Yenidünya, Caner, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, beşinci baskı, Turhan Kitapevi, Ankara 2011
- Aydın, M. Akif, “Osmanlı Ceza Hukuku”, *DİA*, VII, ss. 478-482, İstanbul 1993
- Azîm Âbâdî, Ebû Tayyib Muhammed, *Avnü’l-Ma’bûd, şerh-i süneni ebî Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, I-XIV, ikinci baskı, Mektebü’s-selefiyye, Medine 1388/1968

<sup>71</sup> Bakara, 2/217

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/87

<sup>73</sup> İrtidad suçu kapsamında öngörülen ölüm cezası konusundaki değerlendirmeler için bkz. Erdoğan, a.g.e, 220-228

- Bardakoğlu, Ali, "Ceza", *DİA*, VII, ss. 470-478, İstanbul 1993
- Bentham, Jeremy, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2011
- Bassiouni, M.Cherif, "The Islamic Criminal Justice System, Qesas Crimes" , 203-209, New York, 1982, çev. Nasi Aslan, " İslam Ceza Hukukunda Kisası Gerektiren Suçlar", ss. 311, 320, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, sayı, I, 2003
- Behnesî, Ahmed Fethi (ö. 1983), *el-Kısas fi'l-Fıkh'l-İslamî*, beşinci baskı, Dâru's-şurûk, Beyrut, 1989
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, üçüncü baskı, İstanbul 1982
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *el-Ukûbâtü'l-İslamiyye ve ukdetü't-tenâkuz beynehâ ve beyne mâ yüsemâ bi tabi'ati'l-asr*, Kuveyt 2002
- Câd, el-Huseynî Süleyman, *el-Ukûbâtü'l-Bedeniyyefi'l-Fıkh'l-İslam*, Dâru's-şurûk, Beyrut 1991
- Cesare, Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, üçüncü baskı, İmge Ankara 2013
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru'l-ihyâi't-turasi'l-Arabî, Beyrut 1996
- Dağcı, Şamil, "Kısas", *DİA*, XXV, ss. 488-495, Ankara 2002
- ed-Dihlevî, Abdülkâdir b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm (ö. 1230/1815), *Hucetullahu'l-bâliğa*, I-II, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-cîl, Beyrut 2005
- Dolu, Osman, Büker, Hasan, Uludağ, Şener, "Türk Ceza Adalet Sisteminin Caydırıcılık Kapasitesine İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme", 69-106, *AÜHFD*, cilt, XXXXXI, sayı,1, 2012
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire t.y.
- Erdoğan, Suat, "Kur'an Sünnet Işığında Suç-ceza Uygunluğu", (Yayınlanmamış doktora tezi), *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2014
- Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, Rağbet, İstanbul 2008
- Fatma Karakaş Doğan, "Cezanın Amacı ve Hapis Cezası", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2009
- Foucault, Michel, Hapishanenin Doğuşu, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1992
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 1284/1868), *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus 1984
- \_\_\_\_\_ *Makâsd'u-ş-şerîati'l-İslamiyye*, ikinci baskı, Dâru'n-nefâis, Ürdün 2001
- İbn Ebû Şeybe, b. Ebû Bekir (ö. 235/849), *el-Musannef*, thk. Hamad b Abdullah el-Cemaa', Muhammed b. İbrahim el-Lahîdân, I-XVI, Mektebet-ü rüşd, Riyâd 1425/2004
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Dâr-u tayyibe, Riyad 2005
- İbn Kayyım, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed el-Cevziyye (ö. 751/1350), *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed, Daruâlem'il-fevâid, Mekke h. 1428

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, ed-Dımeşkî (ö. 774/1373), *Tefsîrül-Kur'ani'l-azim*, thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed, I-XV, Müesseset-ü Kurtuba, Kahire 1421/2000
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru sâdır, Beyrut 1410/1990
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Siyâsetü's-şer'iyye*, Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, Beyrut 1983
- İçel, Kayıhan, Sokullu/Akıncı, Fusun, Özgenç, İzzet, Sözüer, Âdem, Mahmutoğlu, S. Fatih, Ünver, Yener, *Yaptırım Teorisi*, Beta İstanbul 2002
- İçel, Kayıhan, Donay, Süheyl, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, beşinci baskı, İstanbul, Beta 2006
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Beda'i'u's-sana'i' fî tertîbi's-şerâi'*, I-VII, ikinci baskı, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1394/1974
- Karakehya, Hakan, "Modern Cezalandırma Sistemlerinin Büyük Anlatıları", 87-108, *İÜHFM*, cilt, LXVI, sayı, 1, 2008
- Kızmaz, Zahir, "Ceza veya Kriminal Yaptırımın Suç Oranları Üzerindeki Caydırıcı Etkisi", 210-231, *KÜSBD*, 2005
- \_\_\_\_\_ "Din ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal bir Yaklaşım", 189-215, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XV, sayı 1, Elazığ 2005
- Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Ölüm Cezası", 112-147, *SDÜİFD*, yıl, 1998, sayı, 5
- Köroğlu, Mehmet, "İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfaz Usulleri", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum 2004
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Mektebet-ü dâr-i İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, I-II, Toplumsal Dönüşüm yayınları, İstanbul 1998
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-kadîr, Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I-VI, ikinci baskı, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1391/1972
- Mubârekfûrî, Ebu'l-Aliyyi Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm (ö. 1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahzevî bi şerh-i Câmiî'd-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-fıkr, y.y. t.y.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277), *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtîf, I-XXIII, Dâru'ihyâi türâsî'l-Arabî, Kahire 1415/1995
- Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku Dersleri*, Filiz kitapevi, İstanbul 1992
- Reşîd Rıza, es-Seyyîd Muhammed *Tefsîrül-Kur'ani'l-hakîm: Tefsîrül-menâr*, I-XXII, ikinci baskı, Dâru'l-menâr, Kahire 1947
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y.
- Seyyid Kutub, *fî-Zılâli'l-Kur'an*, I-XVI, trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet yayınları, İstanbul t.y.

- Soyaslan, Doğan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, dördüncü baskı, Yetkin yayınları, Ankara 2012
- eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, Dâr-u ibn-i Affân, y.y 1997
- Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku Genel Kısım*, Savaş Yayınevi, Ankara 2012
- Tûrî, Muhammed b. Huseyn b. Ali (ö. 1138/1726), *Tekmilet-ü bahru'r-râik şerh-ü Kenzi'd-dakâik*, VII-IX, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997
- Udeh, Abdulkadir (ö. 1954), *Teşrîû'l-cinâiyyil-İslamî*, I-II, Dârü'l-kâtibi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Üçok, Coşkun, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", ss. 48-73, *AÜHFD*, IV /1, 1947
- Yasemin, Özdek, "Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler", ss. 21-48, *Amme İdaresi Dergisi*, cilt, 33, sayı, 4, Aralık 2000
- Yiğit, Yaşar, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, Sistem Ofset, Ankara 2012
- Zeydan, Abdü'l-Kerim, el-Mufassal, fi-ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerîati'l-İslamiyye, I-XI, Beyrut, müessesetü'r-risâle, 1412/1992

## MODERN DÖNEM KUR'ÂN ALGISI

Süleyman KAYA\*

### Öz

Bu makale, modern dönem Kur'ân algısını ortaya koymaya çalışır. Kökleri Rönesans ve Reform hareketlerine kadar uzanan modern dönemin dünyada ciddi etkisi olmuştur. Akli merkeze alan bu dönem, her türlü kutsal insan hayatından çıkarmayı amaçlar. Bu anlayışa göre insan, fizik ve sosyal dünyanın belirleyicisi ve yönlendiricisidir. Bu yaklaşım toplum hayatında sekülerleşmeyi getirmiştir. Batı'da modernleşme çerçevesinde ortaya çıkan düşünce akımları on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasını etkilenmeye başlamıştır. İslâm dünyasına yönelik sömürü hareketleri buna katkı sağlamıştır. Bu döneme paralel olarak İslâm dünyasında farklı düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Bir kısmı geleneğe sarılmış, bir kısmı teslimiyetçi bir rol üstlenmiş, bir kısmı da yüzleştiği gerçeği de dikkate alarak Kur'ân kaynaklı çıkış yolu aramıştır ki bunlara modernistler denilmiştir. Geleneksel bakışı ciddi anlamda eleştiren bu yaklaşım aslî kaynak Kur'ân'a yönelmiş ve hadisleri de sıhhat bakımından sıkı bir elemeye tabi tutmuştur. Yine tasavvufî yorumları eleştirmiş, Kur'ân'ın hidâyet rehberi olmasını öncelemiş, ahlâkî konulara önem vermişlerdir. Bunlar, sosyal, siyasal ve aktüel alanlara hitap ettiği düşünülen âyetlerin yorumu üzerinde daha fazla durmuşlardır. Bu çerçevede siyasî, ideolojik ve kültürel arka plan daha belirgin hale gelmiştir. Bu özelliklerinden hareketle modernist anlayışın Kur'ân algısı sınıflandırılarak daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Modern, Sunnet, Batı, Yorum.

## THE QURAN PERCEPTION IN THE MODERN PERIOD

### Abstract

This article tries to deal with the Quran perception in the modern period. The modern period whose roots extend up to the Reform and the Renaissance movements has serious effects. This period making the mind a center aims getting all kinds of secret matters out of human life. According to this perception, human being is determining and directing of physics and social sciences. This approach has brought secularism into the society. Relevant current of thoughts appeared in the West have begun affecting to the Islamic world since middle of the 19th century. The exploitation movements over the Islamic World contributed to this circumstance. In parallel with this period, different thought movements appeared in the Islamic world. One of them called as the modernists adhered to the tradition, other one took a submissive role, and another one taking into account the fact which was faced sought a way out centered the Quran. This approach seriously criticizing to the traditional perception headed towards the Quran as a primary source and strickly criticized the hadiths in terms of authenticity as well. In addition, those criticized sufi interpretation, gave the Quran priority as a guide to the right path, and gave importance to the moral matters. Those have given more importance on interpretation of the verses thought to be addressed about social, political and contemporay fields. In this frame, political, ideological and cultural backround became more evident. From viewpoint of these characteristics, classifying the Quran perception of modernist understanding has been tried to make more comprehensible.

**Keywords:** The Quran, Modern, Sunna, The West, Interpretation.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, suleymankaya@ibu.edu.tr



## Giriş

“Modern dönem”, modernleşmenin başladığı kabul edilen dönemden günümüze kadar olan zaman dilimini kapsar. ‘Modern’, ‘modernist’, ‘çağdaş’, ‘çağdaşlık’, ‘asrî’ vb. kavramlar hem müspet hem de menfi değer yüklü kavramlar olarak algılanabilmektedir. Özellikle Kur’ân söz konusu olduğunda bu anlam yükleme meselesi daha manidar olmakta müspet veya menfi bir tepkiselliğe dönüşebilmektedir. “Modern dönem”de çeşitli sebeplere dayalı farklı Kur’ân algılarına rastlanmaktadır. Dönemin gerek Kur’an algısını ve gerekse Kur’ân’a getirilen yorumları çeşitli yönleriyle yansıtan hayli eser ve makale mevcuttur. Ancak sürecin uzun oluşu, geniş bir coğrafi alanı ilgilendirmesi bu süreçte gelişen akımlarla ilgili değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca “Modern dönem”e Batı’nın kaynaklık etmesi, farklı Kur’ân algılarının siyasi, sosyal ve ekonomik yorumlara yansımaları bazı endişe, kaygı ve hatta ithamları beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla “modern dönem”den neyin kastedildiğinin, bu dönemin İslâm ülkelerine etkisinin ve Kur’ân algısı üzerinde meydana getirdiği değişkenliğin sebeplerine atıfta bulunarak ana hatlarıyla belirlenmesinde fayda vardır. Bu, dönemin Kur’ân algısına yönelik toptancı ret veya kabul anlayışı üzerinde olumlu etki sağlayacaktır. Bu saikle konu üç ana başlık altında ele alınacaktır. Öncelikle modern dönemden neyin anlaşılması gerektiğinin çerçevesi çizilecek, kısaca “modernleşme” ve “modernizm” kavramları üzerinde durulacaktır. İkinci başlık altında genel olarak modernleşmenin İslâm ülkeleri üzerindeki etkisine ve buna karşı Müslüman aydınının ortaya koyduğu tavra değinilecektir. Burada yapacağımız tasnifle guruplar arası farklılık ortaya çıkmış, modern dönem Kur’ân algısı çerçevesinde değerlendirilecek gurubun kapsam alanı belirlenmiş olacaktır. Üçüncü başlık altında ise modern dönemde nasıl bir Kur’ân algısının oluştuğu üzerinde durulacaktır. Burada çok farklı sınıflamaların yapılması, bunların çeşitli örneklerle desteklenmesi mümkündür. Hatta konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Ancak bu, makale sınırlarını oldukça aşacağı için biz, en çok öne çıkan özelliklerinden hareketle bir sınıflamaya gidecek ve diğer guruplardan ayrıştırdıkları yönlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu da sanırım ana hatlarıyla dönemin Kur’ân algısını ortaya koymaya ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde değerlendirmelerde bulunmaya katkı yapacaktır.

### 1. Modern Dönem

Türkçemizde asrî, muâsır, çağdaş, çağcıl, çağdaşlaşma, muasırlaşma, modern, modernite, modernleşme, batılılaşma gibi kavramlar birbirinin yerine kullanılmakla beraber<sup>1</sup> “modern” kavramı yeni, şimdiki zamana ait ve uygun olan;

<sup>1</sup> Akyüz, Niyazi-Gürsoy, Şahin; *Modernleşme, Sekülerleşme ve Din*, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi içerisinde, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, ts. s. 393; Karadaş, Çağfer; “önsöz”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Editör, Çağfer Karadaş, Ensar, İstanbul, 2013, s. 9; Hanioğlu, Şükrü M.; “Batılılaşma”, *DİA*, V, 1992, s. 148.

gelişmiş toplumların temsil ettiği bilgi, teknik ve zihniyet düzeyini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Dilbilimsel olarak “modern” terimi eski dönemin zıddı olan yeni anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Kelimenin doğup geliştiği ve özgün niteliğine kavuştuğu yer Batı’dır.

“Modern dönem”in modernleşmenin başladığı kabul edilen dönemden günümüze kadar olan zaman dilimini kapsadığını daha önce ifade etmiştik. Batı’da başlayan “Modern dönem” sürecinin kökleri Rönesans ve Reform hareketlerine kadar uzanır ve toplumlar üzerinde sosyal, siyasî ve ekonomik etki yapar. İlk önce edebiyat ve sanat alanında XV. ve XVI. yüzyılda ortaya çıkan rönesans ve reform hareketleri, dinî alanda Hıristiyanlığın kökenine dönme (Hıristiyan selefliği) ve dinî temelden sorgulayarak yeni bir din anlayışı oluşturma sürecidir.<sup>4</sup> Bu anlayış, XVIII. yüzyıl “Aydınlanma Dönemi” filozof ve bilim adamlarının katkılarıyla ileri bir safhaya taşınmıştır.

Avrupa’da bilimsel devrim ve sanayileşme gibi çeşitli süreçlerin başlattığı bu çok yönlü yenilenmeye modernlik denirken,<sup>5</sup> Avrupa merkezli bilgi, üretim, teknoloji, kültür ve genel anlamda hayat tarzının yeryüzü genelinde yaygınlaşma sürecine “modernleşme” denilmektedir.<sup>6</sup> Farklı toplumlarda farklı algı biçimine göre anlam ve vurgusu farklılaşan modernleşme, arzulanan toplumsal düzey ve seviyeleri temsil eder.<sup>7</sup> Üzerinde bir mutabakata varılamadığı anlaşılabilir ve birbirinin yerine de kullanılan modernlik ve modernleşme kavramlarından modernleşmenin daha çok batı-dışı toplumlarda yaşanan batılılaşma veya farklı biçimlerde seyreden farklı modernlikleri temsil ettiği ortaya çıkmaktadır. Modernlik, bazı göstergeleri Batı dışı toplumlarda da bulunmakla beraber, ilk önce ve gerçek anlamda Batılı dediğimiz toplumlarda ortaya çıkmıştır. Sanayileşme veya endüstriyel kalkınma yanında, aynı zamanda kentleşme, dinin hayatın uygulama alanlarından, özellikle kamudan ayrıştırılması (sekülerleşme), insan düşünce ve eylemlerinin ileri derecede aklîleşmesi (rasyonelleşme), siyasal ve toplumsal örgütlenmenin düzenlenmesi (bürokrasi), gittikçe yaygınlaşan demokratikleşme, azalan sosyal mesafe ve farklılıklar, bireyselleşme, iletişim araçları ve teknolojisindeki gelişmeler de sürece eşlik etmektedir.<sup>8</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi modernite/modernlik ile modernizasyon/modernleşme arasında fark görenler olsa da biz modernleşmeyi,

<sup>2</sup> Cevizci, Ahmet; “modern”, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 715, 716.

<sup>3</sup> Furseth, Inger- Repstad, Pal; *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Çapcıoğlu İhsan, Aydınalp Halil, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, s. 145; Cevizci, Ahmet, *a.g.e.* s. 715.

<sup>4</sup> Demir, Şehmus; *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları İstanbul, 2002, s. 15.

<sup>5</sup> Akgül, Mehmet; *Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din*, Din Sosyolojisi içerisinde, Editörler, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 183.

<sup>6</sup> Akgül, Mehmet; *a.g.e.* s. 184.

<sup>7</sup> Akgül Mehmet; *a.g.e.* s. 185.

<sup>8</sup> Akgül Mehmet; *a.g.e.* s. 184; Akyüz, Niyazi- Çapcıoğlu, İhsan; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, ts. s. 405.

hem batılı ülkelerin geldikleri düzey ve hem de batılı olmayan ülkelerin gelişme çabaları anlamında kullanacağız.

Modern kelimesi, eski Latince'deki "modernus" kelimesinden alınmıştır. Bu kelime "modo"dan türetilmiştir. Modo ise hemen şimdi anlamına gelir.<sup>9</sup> Bu bakımdan modernleşme eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir gelişme iken, modernizm genelde, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terim sayılmaktadır. Öte yandan, modernizmin açıkça sınırı belirlenmiş bir bitiş tarihi yoktur.<sup>10</sup> Tabii olarak modernizmin doğuşu, 1800'lerin sonlarındaki entelektüellerle tarihlendirildiği gibi, Protestanlığın ortaya çıktığı XVI. yüzyıla kadar da götürülmektedir.<sup>11</sup> Bu, tamamen modern dönemin başlangıcının ne zaman olduğu kabulüyle alakalıdır. Farklı zamanlarda farklı bölgelerde başlayan bu hareketin kesin çizgilerle ayrıştırılması mümkün olmayıp ancak bazı göstergelerden hareketle sınırları ve çerçevesi çizilmeye çalışılmaktadır ki bu da gayet doğaldır.

Bir tek terimle bütün bir dönem anlatılmaya çalışılırken toplumların kendi içindeki ve toplumlar arasındaki farklılıklar bir yönüyle de göz ardı edilmek durumundadır. Bu dönemler ancak temel karakteristik özellikleriyle sınıflandırılabilir veya sınırlandırılabilir.<sup>12</sup> Buna göre moderniteyi bir dünya görüşü, modernleşmeyi bir kültürel ve sanatsal akım olarak ifade etmek mümkünse modernizmi de bir ideoloji olarak tanımlamak uygun olacaktır.<sup>13</sup>

Bizim için bu dönemin karakteristik bazı özelliklerini ortaya koymak İslâm dünyasındaki etkisini görme ve karşılaştırma açısından önem arz etmektedir. Modernleşme, hümanizm, sekülerizm ve demokrasi olmak üzere üç temel öge üzerine oturur.<sup>14</sup> Dikkat edilirse bunlardan ilki insan algısını ve insanın hayattaki yerini, ikincisi devlet-din ilişkisini, üçüncüsü ise toplum yönetim biçimini ifade eder. Modernleşme, toplumsal ve bireysel hayatın her aşamasını hem derinden hem de geniş bir açıdan sarsmış ve değiştirmiştir. Ticaretten felsefeye her şey sorgulanmaya başlamıştır. Modernleşmenin fizik ve sosyal dünyanın akledilebilir olduğu ve insan tarafından biçimlendirilip yönetilebileceği gibi iki belirgin çizgisinden söz edilebilir. Akli merkeze alan bu dönemin en belirgin özelliği, her türlü aşkın değeri/kutsalı bir kenara iterek insanın kendi zihinsel gücüyle ürettiğinin dışında hiçbir ilke ve değere alan bırakmamasıdır. Bu süreçte deneysel

<sup>9</sup> Cevizci, Ahmet; *a.g.e.* s. 715.

<sup>10</sup> Marshall, Gordon; *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 508.

<sup>11</sup> Bkz. Furseth, Inger- Repstad Pal, *a.g.e.* s. 145.

<sup>12</sup> Furseth, Inger, Repstad Pal; *a.g.e.* s. 143.

<sup>13</sup> Demir, Ömer- Acar Mustafa; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 251.

<sup>14</sup> Albayrak, İsmail; *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18.

bilgi, tenkitçi düşünce ve akılcılık öne çıkmış; bilim, sistemli bir şekilde üretim sürecine sokulmuş, bu durum sanayileşmeyi getirmiş ve o da toplumlarda sosyal dönüşümlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Kısacası bu sürecin genel adı olan modernleşme toplumu sosyal, siyasal ve ekonomik olarak her alanda etkilemiştir. Modern öncesi dönemde hakikat, insan deneyiminin dışında kalan dine dayalı aşkın unsurlara dayandırılıyordu. Modernleşme ise, insan aklını ve deneyimini esas aldı.<sup>15</sup> Bu yaklaşım “sekülerleşme”yi doğurdu. Sekülerleşme, ister kişisel inanç anlamında, ister kurumsal pratikler veya siyasal otorite anlamında kutsal olanın seküler olana yol vermesi, boyun eğmesidir.<sup>16</sup> Sekülerleşme, hayatın sadece siyasal ve sosyal değil, aynı zamanda kültürel yönlerini de kuşatır; zira o “sembollerin ve kültürel bütünlüğün din tarafından belirlenmesinin sona ermesi”ni ifade etmekte; kültür ve toplumun “dinî denetimin ve kapalı metafiziksel dünya görüşlerinin vesayetinden kurtulduğu” geri dönüşsüz bir tarihi süreci tazammun etmektedir. “özgürleştirici bir gelişme” olarak kabul edilen sekülerleşmenin nihaî meyveleri “tabiatın tılsımının bozulması”, “siyasetin kutsallıktan soyunması” ve “değerlerin kutsallıktan arındırılması”dır.<sup>17</sup>

Sekülerizmin şu özellikleri öne çıkmaktadır: Bilincin gelişmesiyle olağanüstü varlıklara inancın ortadan kalkması, toplumsal kurumlara nüfûz etmiş olan Hıristiyanlığın etkisinin azalması, insanların kiliseyle ilişkilerinin gerilemesi, insanlar arası ilişkilerde dinin hâkim konumunun zayıflaması, dinin toplum hayatının çeşitli alanlarından uzaklaşması, dinî otoritenin yerinin kamusal alandan insan hayatının özel alanına sıkışması ve dinin siyasal güç alanından elini çekmesi.<sup>18</sup> Zaten Din Sosyolojisi’nde “sekülerleşme” terimi dinin çeşitli şekillerde daha marjinal ve daha az önemli hale geldiğini belirtmek amacıyla kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Toplumsal yapıda sanayileşme, kentleşme, ulus devlet, demokrasi ve kapitalizm olarak şekillenen bu süreç, dinle ilişkili olarak, akli merkeze alan bir yapıdan hareketle mevcut dinî gelenekleri ve kökenlerini sorgulamaya, yönetim anlayışında sekülerleşmeye, insanî boyutta da bireyselleşmeye sebep olmuştur. Nüfuz ettiği dünyanın diğer bölgelerinde, bütün dinî geleneklerin köklü değişiklikler geçirmesine yol açmıştır. Aynı durum, modern dönemde İslâm geleneği için de geçerlidir.<sup>20</sup>

Bu süreç içerisinde ortaya çıkan ve İslâm dünyasını özellikle Kur’ân algısı bakımından etkileyen önemli bir olgu da oryantalistlerin yaptıkları çalışmalardır. Oryantalistlerin yaptığı çalışmaların ilmî amacının yanında dinî ve siyasî

<sup>15</sup> Furseth, Inger-Repstad Pal; *a.g.e.* s. 144.

<sup>16</sup> Akgül, Mehmet; *a.g.e.* s. 201.

<sup>17</sup> Attas, Nakib; *İslâmî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*, İslâm Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997, s. 31.

<sup>18</sup> Akyüz, Niyazi-Gürsoy Şahin; *a.g.e.* s. 398.

<sup>19</sup> Furseth Inger-Repstad Pal; *a.g.e.* s. 155.

<sup>20</sup> Paçacı, Mehmet; *Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine*, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007, s. 271.

hedeflerinin de olduğu bir gerçektir.<sup>21</sup> Yapılan çalışmalar yeni bakış açılarının gelişmesine sebep olmuş, algı yenilenmesi yönünde âdeta baskı oluşturmuştur.<sup>22</sup> Özellikle de semantik, hermenötik ve tarihsellik konusundaki gelişmelerin bu baskı oluşumuna katkı sağlamış olduğunu söyleyebiliriz.<sup>23</sup>

## 2. Modern Dönemin İslâm Dünyasına Etkisi

Modern dönemde Batı'da meydana gelen gelişmeler, sirayet edici özelliğe sahipti.<sup>24</sup> Bu süreçten sadece İslâm dünyası değil dünyanın hemen her yeri etkilenmişti. Nitekim Hıristiyanlık üzerinde etkisi müsellemlenmiş olan modern düşüncenin Yahudilik ve Hinduizm gibi diğer dinler üzerinde de etkisini görmek mümkündür.<sup>25</sup> Modern düşünce süreci Müslüman ülkelerde yaklaşık on dokuzuncu asır ortalarında başladı.<sup>26</sup> Sömürgeleştirilme dönemiyle<sup>27</sup> de büyük ölçüde örtüşen modern dönemin etkileri İslâm dünyası üzerinde o kadar güçlüydü

<sup>21</sup> Bkz. Sibai, Mustafa; *el- İstişrâk ve'l-Müsteşrikûn*, el-Mektebü'l-İslâmî, s. 25-30; Görmez, Mehmet, "Kur'ân İslâmî ve Kitâbü's-Sünne", Musa Cârullah Bigiyef'in Kitâbü's-Sünne tercümesi takdim yazısı, s. III.

<sup>22</sup> Paçacı, Mehmet; *a.g.e.* s. 281.

<sup>23</sup> Bkz. Yakıt, İsmail; *Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994/1, s. 17-24; Kasapoğlu, Abdurrahman; *Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem*, Hikmet Yurdu, 2013/1, s. 105-178; Soysaldı, Mehmet; *Kur'ân'ı Anlama metodolojisi*, Fecr Yayınları Ankara, 2001, s. 184-191; Paçacı, Mehmet; *Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması*, Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, KURAV, Bursa, 1996, 21-33.

<sup>24</sup> Hanefi, Hasan; *Gelenek ve Yenilenme*, Otto Yayınları, Ankara, 2011, 239; Demir, Şehmus; *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 24.

<sup>25</sup> Bkz. Güngör, Tahsin, "Tecdid", XXXX, s. 238; Gürkan, Salime Leyla, "Yahudilik", DİA, XXXXIII, 194,195; Demirci Kürşat, "Hıristiyanlık", DİA, XVII, s. 337. Demirci, Kürşad; "Hinduizm", DİA, XVIII, s. 114

<sup>26</sup> Fazlur, Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankar Okulu, Ankara, 2000, s. 72.

<sup>27</sup> *Sömürgeleşme, İslâm toplumlarının 1870'den önce tanıştıkları bir olgudur. Rusya'nın Karadeniz civarındaki İslâm bölgelerini ele geçirmesi, İran'da Kuzey Azerbaycan'ı alması, Fransa'nın Cezair'i işgali, İngiltere'nin Hindistan'da siyasi hâkimiyetini kurması, Hollanda'nın Güney-Doğu Asya'da yayılmaya başlaması hep bu tarihten öncedir. Ancak 1870 yılı sömürgeleşmenin ani ivme kazanmasıyla bir dönüm noktası olmuştur.* Bkz. Birişik, Abdülhamit; *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 22,44.; Roberts J. M.; *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkilap Yayınları, 2010, s. 511, 517; Armaoğlu, Fahir; *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Alkım Yayınları, İstanbul, 2010, s. 292. Bkz. Türköne, Mümtaz'er; *İslâcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 156,157. 1774; *Küçük Kaynarca antlaşmasıyla Osmanlı devleti ağır bir mağlubiyetle yüzyüze geldi, 1757'de Bengal İngiliz hâkimiyetine geçti, 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etti, 1852'de Hindistan-Pakistan alt kıtası İngiliz hâkimiyetine girdi ve ilk defa Hindistanda Batılı kanunlar Müslümanlara tatbik edildi. 1830-57 yılları arasında Fransa Cezayir işgalini neticelendirdi, 1881'de Fransa Tunus'a girdi. Osmanlı devleti ise kendi ihtiyarı ile Fransız hukukunun etkisi altında 1850'de ticaret, 1858'de ceza kanununu düzenledi, 1882'de İngiltere Mısır'a girdi. 1920'lere gelindiğinde Arnavutluk, Türkiye, İran, Afganistan ve Arap yarımadası dışında kalan Müslüman ülkelerinin tümü Avrupa'nın idaresi altına girmişti.* Bkz. Karal, Enver Ziya; *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976, s. 152; Sander, Oral; *Siyasi Tarih*, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 409; Roberts, J. M.; *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkilap Yayınları, 2010, s. 512,611; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010, s. 46; Ahmed, Akbar S, *Postmodernizm ve İslâm*, çev. Osman Ç. Deniztekin, Düşün Yayınları, İst, 1995, s. 45; Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 25.

ki, Mehmet Aydın'ın ifadesiyle İslâm dünyası için bu bir ölüm kalım meselesiydi ve onun karşısında lakayd kalınamazdı.<sup>28</sup> Zaten Müslüman dünyanın kendi içerisinde de ciddi sıkıntılar vardı.<sup>29</sup> On dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısı İslâm tarihinin belki de en düşkün dönemiydi.<sup>30</sup> Osmanlı ve İslâm dünyası Batı'nın nefesini her bakımdan "ismet-i harîm"inde hissediyordu.<sup>31</sup> İslâm toplumlarının sosyal, siyasî, iktisadî yapısı Avrupa'nın bu sömürgeci yayılmasından ciddi anlamda etkilenmeye başlamıştı.<sup>32</sup> Maalesef, ondokuzuncu asırda İslâm dünyası, Avrupa'nın belirlediği bir tarih sürecine girmişti.<sup>33</sup> İslâm coğrafyasının son üç asrını çok derin siyasî, fikrî, ictimâî ve ekonomik kriz içinde geçirmesi bu sürecin hâlâ sürdüğünü göstermektedir.<sup>34</sup> Câbirî'nin deyimiyle, izaha gerek yoktur ki, bizler, kervandan geri kalan "ötekiler" gurubundaydık artık.<sup>35</sup>

Batı kültürünün bu yapısıyla yüzleşme, İslâm dünyasının daha önce karşılaştığı yabancı kültür ve felsefî sistemlerle yüzleşmesine de hiç benzemiyordu.<sup>36</sup> Modernleşme olgusu özelde Osmanlı, genelde, bütün İslâm coğrafyasında hâkim din olan İslâm'ın tartışılmasını, ona atfedilen kurum ve kuralların sarsılmasını, değişikliğe uğramasını birlikte getirmiştir. Bu nedenle modern Kur'ân okumalarının temel paradigmaları ve modernleşme serüveni ile yüzleşen Müslümanların sosyal, siyasal, bilimsel ve ekonomik bakış açıları arasında sıkı bir ilişki vardır.<sup>37</sup> Şayet bu ilişkiler gözden kaçırılırsa Müslüman münevverlerin geleneksel tefsirden farklılık arz eden modern yorumlarının belirleyici gücünü de yakalama şansını kaybedebiliriz.<sup>38</sup>

Bu dönem İslâm ülkeleri için hemen her konuda bir kırılma dönemiydi. Dinî bilimlerin de doğrudan etkilendiği modern dönem kırılmasında<sup>39</sup> Batı düşüncesinin etkileri karşısında İslâm dünyasında farklı tepkiler ortaya çıktı. Batıda edebiyat ve sanat üzerinden harekete geçen modernleşme Müslüman

---

<sup>28</sup> Aydın, Mehmet S; *Fazlur Rahman ve İslâm İle Çağdaşlaşmak*, İslâm ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1197, s. 11.

<sup>29</sup> Uludağ, Süleyman; *Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri*, Çağdaş İslâm Düşünceleri Kitabı İçerisinde, Editör, Çağfer Karadaş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 56.

<sup>30</sup> Türköne, Mümtaz'er; *a.g.e.* s. 10.

<sup>31</sup> Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 33.

<sup>32</sup> Türköne, Mümtaz'er; *a.g.e.* s. 30.

<sup>33</sup> Türköne Mümtaz'er; *a.g.e.* s. 53.

<sup>34</sup> Albayrak, İsmail; *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar, İstanbul, 2010, s. 23.

<sup>35</sup> Câbirî, Muhammed Âbid; *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 225.

<sup>36</sup> Baljon J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Düzgün Şaban Ali, Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s. 14.

<sup>37</sup> Albayrak, İsmail; *a.g.e.* s. 29.

<sup>38</sup> Albayrak, İsmail; *a.g.e.* s. 29.

<sup>39</sup> Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 185; Kılıç, Sadık; *Mehmet Paçacı'nın tebliğ müzakeresi*, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007, s. 299.

ülkelerde bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıktı ve toplumun diğer unsurlarını da kapsayacak şekilde devam etti.<sup>40</sup>

Dinî alanda Batı kültürüne karşı ortaya konan bu tutumu belirgin özelliklerinden hareketle üç grupta ele alabiliriz:

- 1- Batıdan gelen hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan, Batı kaynaklı her düşüncüyü Müslümanlar için tehlikeli ve yıkıcı bir sapma olarak değerlendiren muhafazakâr, katı gelenekçi yaklaşım.<sup>41</sup>
- 2- İslâm dünyasının geri kalış sebebini dine yükleyen, dolayısıyla dinî değerlerden tamamen sıyrılmayı hedefleyen, Batılı değerleri kabul etmeyi, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın ve ilerlemenin tek yolu gören, Batıcı/laik reformistler.<sup>42</sup>
- 3- Batı'nın bilim ve teknik üstünlüğünü kabul edip ondan faydalanmanın gerekli hatta kaçınılmaz olduğunu düşünen, köklerine bağlılık anlamında kısmen gelenekçi<sup>43</sup> ama yüzleri ileriye dönük; İslâm dünyasını içinde bulunduğu krizden çıkarmanın, medenî dünya seviyesine ulaştırmanın tek yolunun gelenekteki gereksiz, yanlış algı, uygulama ve yorumlardan sıyrılmayla olabileceğine inanan, farklı tonlara sahip, geniş bir coğrafî alana yayılmış İslâmcı, ıslahçı, ihyacı, tecdidci modernistler.<sup>44</sup> Bunları da kendi içlerinde Kur'ân ve tefsire yaklaşımları açısından Klasik modernistler ve Çağdaş modernistler diye sınıflandırmak mümkündür.<sup>45</sup> Klasik modernizm, Hindistan alt kıtasında Seyyid Ahmet Han ile başlamış, aynı dönemlerde Ortadoğu'da (Mısır, Türkiye ve Suriye ) üzerinde Cemalettin Afgani (1839-1897) , Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza'nın (1865-1935) öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Çağdaş dönem modernizminin öne çıkan isimleri olarak Fazlur Rahman (1919-1988), Hasan Hanefi, Roger

<sup>40</sup> "Osmanlı devletinde III. Selim (1789-1807)den bu yana devam eden reformlar, sonunda toplumsal yapılanmayı da değiştirmiştir. Bu yeniden yapılanma çerçevesinde devlet memurları, doktorlar ve askeri erkan yetiştirmek için yeni okullar açıldı. Muhammet Ali (1805-1849)'de Mısır'da benzeri bir yol izlemişti. Bak. Paçacı Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 22. ; Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, oradan Cumhuriyet'e uzanan reformlar en somut yansımasını Cumhuriyet dönemi değişim sürecinde gösterir. Amaç Batılı modern yapılara göre toplumsal yapımızı ve meşruiyet kaynağını değiştirmek ve dönüştürmektir. Bkz. Akgül, Mehmet; *Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din*, Din Sosyolojisi içerisinde, s. 191.

<sup>41</sup> Öztürk, Mustafa, *a.g.e.* s. 7; Karadaş, Çağfer; *İslâm Düşüncesinin Panoraması*, Çağdaş İslâm Düşünürleri içerisinde, Ensar Yayınları, 2013, İst, s. 31.

<sup>42</sup> Albayrak, İsmail; *a.g.e.* s. 29; Karadaş, Çağfer; *a.g.e.* s. 31; Alperen, Abdullah; *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, 32.

<sup>43</sup> Karadaş, Çağfer; *a.g.e.* s. 31; Kaya Mahmut, "Felsefe", XII, s. 318.

<sup>44</sup> Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 8,10,17; Alperen Abdullah, *a.g.e.* s. 21.

<sup>45</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, s. 73; Bkz. Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2013, s. 247-260; Aydın, Mehmet S; *Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi*, İslâmî Araştırmalar, IV, sayı, 4, s. 275,277.

Graudy (1913-2012), Muhammed Arkaun (1928-2010) ve Nasr Hamid Ebû Zeyd (1943-2010) sayılabilir.<sup>46</sup>

Birinci gurubu oluşturan muhafazakâr, içe kapalı, savunmacı ve retçi gurup aslına bakılırsa dünyevî işlerde değişime karşı duramamış; ama dinî konularda katı gelenekçi tavrından da vazgeçememişlerdir. Dolayısıyla muhafazakârlık sadece zihinsel planda kalmış, pratik yaşam ile teori arasında farklılıklar meydana gelmiştir.<sup>47</sup> Osmanlı ulemasından Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Mısır'da bazı Ezher mensuplarıyla Hint alt kıtasında Nedvetü'l-Ulema ve Diyûbendilerin bir gurubu da bu kategoride zikredilebilir.<sup>48</sup>

İkinci grupta ise Batı'nın bu tazyikine "ol kurtul" yaklaşımı sergileyerek karşılık verenlerin oluşturduğu kültür ve din karşıtı düşünce sahipleri vardı. Hâlbuki bu yaklaşımın sonucu "öl kurtul"a çıkıyordu.<sup>49</sup> Bunlar, sekülerizm yanlısı bir tutum takınarak Ebû Bekir er-Razî (865-925) gibi çizgi dışı yol izlemişlerdi.<sup>50</sup> Bu akım, Osmanlı'da Doktor Abdullah Cevdet (1869-1932)'in çıkardığı İctihâd dergisi ile Kılıçzade Hakkı (1872-1960)'nın yayınladığı Hürriyet-i Fikriyye ve Uhuvvet-i Fikriyye dergileri etrafında toplananlarca, Mısır'da ise Şibli Şümeyyil (1850-1917) ve Farah Altun (ö. 1922) tarafından temsil edilmiştir. Bunlar Batıda ortaya çıkan Pozitivizm, Darwinizm, Materyalizm, Freudizm gibi düşüncelerin etkisi altında kalmışlardır.<sup>51</sup> Bu akım, Osmanlı'dan laik bir Türkiye çıkartmayı başarmış; ama Mısır, Hint alt kıtası gibi Osmanlı dışında kalan İslâm ülkelerinde laiklik temelli bakış güçlenememiş, bunun yerine kökleri kültüre dayalı, milliyetçi bir kalkınma anlayışı savunulmuştur.<sup>52</sup> Bunun sebebi olarak işgal altında bulunmaları gösterilmiştir.<sup>53</sup>

Üçüncü gurubu oluşturan, baskın karakteri ıslah ve tecdid kavramlarında ifadesini bulan modern düşünceyi,<sup>54</sup> tarihteki İbn Teymiyye, Vahhabilik gibi<sup>55</sup> dirilişçi hareketlerle ilişkilendirme çabası olsa da, aslında Batıdaki gelişmelere paralel olarak on dokuzuncu yüzyılda teşekkül eden klasik modern İslâm

<sup>46</sup> Bkz. Demirci, Muhsin; *a.g.e.* s. 252-260; Polat, Fethi Ahmet; *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 33-151.

<sup>47</sup> Karadağ, Çağfer; *a.g.e.* s. 33.

<sup>48</sup> Birışık, Abdülhamit; *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 170-177; Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 16; Özcan, Azmi; "Nedvetü'l-Ulemâ", DİA, XXXII, 514-515.

<sup>49</sup> Aydın, Mehmet S; *Fazlur Rahman ve İslâm İle Çağdaşlaşmak*, İslâm ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997, s. 12.

<sup>50</sup> Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 86.

<sup>51</sup> Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 17; Kaya, Mahmut; "Felsefe", DİA, XII, s. 319.

<sup>52</sup> Kara, İsmail; *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Dergah Yayınları, C. I, 2011, s. 29; Paçacı, Mehmet; *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 42; Karataş, Şaban; *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 67-72.

<sup>53</sup> Alperen, Abdullah; *a.g.e.* s. 34-36.

<sup>54</sup> Câbirî, Muhammed Âbid; *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 49.

<sup>55</sup> Bkz. Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 80-84; Demir; *a.g.e.* s. 26-32.



düşüncesi ile başlatabiliriz.<sup>56</sup> Çünkü bu oluşumun sömürge sistemine tepki ile doğrudan ilişkisi vardır.<sup>57</sup> İslâmcı modernistler olarak Ortadoğu'da Cemalettin Afganî (1839-1897), Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencisi M. Reşid Rıza (1865-1935); Pakistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Muhammed İkbâl (1877-1938); Kazan'lı Mûsa Cârullah Bigiyef (1875-1949); Kırım'lı İsmail Gaspıralı (1851-1914), Türkiye'de Said Halim Paşa (1863-1921), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961), Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Ziya Gökalp (1876-1924), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Said Nursî (1878-1960) Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) sayılabilir. Bu akım taraftarları Osmanlı'da Sırat-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşad, Beyânü'l-Hak, İslâm Mecmuası, Volkan gibi dergi ve gazetelerde buluşmuşlardır.<sup>58</sup>

İlk öncüleri Namık Kemal (1840-1888) ve Cemaleddin Afganî kabul edilse de,<sup>59</sup> Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Emir Ali (1849-1928), Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), Şibli Numani (1857-1914), Muhammed İkbâl (1877-1938); Mısır'da Cemalettin Afgani'nin (1838-1897) talebesi Muhammed Abduh (1845-1905), Suriye ve Lübnan'da Reşid Rıza'nın etkilediği, Abdurrahman el-Kevâkibî (1854-1902), Hüseyin el-Cisr (1845-1909), Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914), Emîr Şekîb Arslan (1869-1946) bu sürecin önemli şahsiyetleridir. Bütün bu Müslüman modernist entelektüellerin bakışındaki temel özellik değişime olan inançlarıdır.<sup>60</sup>

Bunlar İslâm'ın sistematik ve topyekün bir değişiminden (reform) ziyade ıslah ve tecdidden yanadırlar. Kendi düşünce değerleriyle Batı'dan öğrendikleri modern düşünceler arasında tespit ettikleri benzerlik veya paralellikten hareket ederek yeni bir sistem oluşturmaya çalışan bu yapı aslında seçmeci bir davranış sergilemiştir.<sup>61</sup> Onun için Batıda önem kazanan bazı şeyleri -demokrasi, laiklik, sosyalizm, kadının konumu vb.- seçmeci veya bütünlükten yoksun bir şekilde ele almaya çalışmışlardır.<sup>62</sup> Modernistler bir yandan İslâm kültürünün gelişmeyi engelleyici gördükleri yozlaşmış cephelerini ayırmaya çalışırken, diğer taraftan da ona gelişmeyi motive edecek potansiyel bir güç olarak bakıyorlardı.<sup>63</sup> Fakat bu kültür ayırıştırma çabasının arkasında yatan etkenlerden birinin de oryantalistik

<sup>56</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.* s. 72,85; Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 13.

<sup>57</sup> Adams, Charles J.; *Fazlur Rahman ve Klasik Modrnizm, İslâm Ve Modernizm*, Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997, s. 86.

<sup>58</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 72,85; Türköne, Mümtaz'er; *a.g.e.* s. 9.

<sup>59</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 72

<sup>60</sup> Adams, Charles J.; *a.g.e.* s. 81.

<sup>61</sup> Kaya, Mahmut; "*Felsefe*", DİA, XII, 319.

<sup>62</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 91.

<sup>63</sup> Alperen Abdullah; *a.g.e.* 30.

literatür ve bu çerçevede Batı'da gelişen hermönetik, tarihsellik ve semantikle ilgili çalışmalar olduğu unutulmamalıdır.<sup>64</sup>

### 3. Modern Dönem Kur'ân Algısı

Modern dönemin Kur'ân algısı ile modernleşme serüveni arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu daha önce söylemiştik. Bu çerçevede gelişen modern dönem Kur'ân algısının iki temel hassasiyet üzerinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Birincisi Kur'ân'ın temel alınışı ve onun mevsûkiyetinden şüphe edilmemesi,<sup>65</sup> kincisi ise İslâm dünyasının içinde bulunduğu içler acısı duruma samimi olarak çare arayışı çabasıdır. Öztürk bunu şu şekilde vurgular: "Çağdaş İslâm düşüncesi, İslâm dünyasının Batı karşısında topyekûn mağlup duruma düştüğü bir dönemde çok yönlü inhitat ve inkırazdan bir an önce kurtulup ümmetin düzlüğe çıkmasını sağlamak gibi ulvî bir gayenin peşinde koşmuştur."<sup>66</sup>

Geniş bir coğrafyayı ilgilendiren, uzun bir zaman dilimini kapsayan bu süreçte oluşan Kur'ân algısını bütün yönleriyle ele alan bir tanımlama yapabilmek mümkün değildir. Öne çıkan belirgin özellikleriyle bir sınıflama yapıp ve sonrasında da onların ortak özellikleri olarak nitelenebilecek unsurları ortaya koyarak bu dönem Kur'ân algısını tespit etmeye çalışacağız.

Daha önce belirgin özelliklerinden hareketle Müslümanların Batı karşısında takındıkları tutumu üç grupta ele almış ve bunlardan muhafazakâr katı gelenekçiler ile Batıcı laik reformistler hakkında kısaca bilgi vermiştik. Dolayısıyla burada Batıdaki gelişmelere bigâne kalınamayacağını düşünen modernislerden söz edeceğiz. Bunları da yine baskın özelliklerinden hareketle iki grupta toplayabiliriz: 1- Kur'âncılar. 2- Kur'ân'ı temel almakla birlikte birinci gruptan farklı olarak sahih sünnetten ve ilave olarak geleneğin sağlam verilerinden faydalanmayı da yeğleyenler.

Kur'âncıların, herhangi bir metodolojiden hareket etmediklerini, Kur'ân'ı herkesin anlayabileceği ön kabulünden hareketle, Kur'ân'dan istedikleri yorumu ve bilgiyi üretebilecek yetkinliği kendilerinde gördüklerini söyleyebiliriz.<sup>67</sup> Meselâ Seyyid Ahmet Han, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ve en mükemmel prensipleri içerdiğini belirtmekle birlikte, onun bütün muhtevasının dinî olmadığından söz

<sup>64</sup> Bkz. Koç, M. Akif, *Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir deneme*, Tefsire Akademik Yaklaşımlar içerisinde, Editörler, Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, s. 91-128; Demirci, Muhsin; *a.g.e.* s. 260-263; Şenay, Bülent, *Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslâm Dünyası'na Bir Bakış*, Çağdaş İslâm Düşünceleri Kitabı İçerisinde, Editör, Çağfer, Karadaş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 74,75.

<sup>65</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 88.

<sup>66</sup> Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 81.

<sup>67</sup> Görmez, Mehmet; *a.g.e.* s. IV.; Mertoğlu, Suat; "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı": Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslâmına, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Cilt XV, sayı, 28, 2010/1, s. 69, 85.

eder.<sup>68</sup> Arkoun, Kur'ân'ı anlama aracı olarak işlev gören Kur'ân ilimleri hakkında tenkitlerde bulunur.<sup>69</sup> Hanefî, yorumlama aşamasında Kur'ân metnini diğer metinlerle eşdeğer görür ve bu noktada kutsiyetini öncelemez. Ona göre yorum, ilâhî hiçbir endişe taşımadan, metinle muhatap arasında iletişim kurma çabasıdır.<sup>70</sup> Ebû Zeyd, Kur'ân'a kültürel bir ürün olarak bakar ve yeni bir kültür oluşturması yönüyle önemser.<sup>71</sup> Onun için Öztürk'ün yaklaşımıyla bunlara belli bir sistematığı benimsemiş, onun üzerinden giden bir ekol demekten ziyade, dönemin siyasi konjonktürünün gereği olarak ortaya çıkıp siyasetin çalkantıları arasında gidip gelen, toplumun temel kriter olarak önemseydiği Kur'ân gibi esaslı bir kutsal üzerinden hareketle çözüm arayışları üretmeye çalışan "söylem" sahipleri demek daha uygun olacaktır.<sup>72</sup>

Dinî hükümlerin kaynağını sadece Kur'ân'la sınırlayan ve başka hiçbir kaynağı kabul etmeyen, Luther, Calvin, Zwingli gibi Hıristiyan reformcu önderlerin "sacra scriptura sui ipsis" (Kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama) girişimini hatırlatan bu yaklaşım,<sup>73</sup> Hint alt kıtasında Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve 1902'de Abdullah Çekrelavî (ö. 1914) tarafından "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" (Kur'âncılar) adıyla kurumsallaştırılmıştır. Mısır'daki Ehl-i Kur'ân hareketinin bazı mensupları bu kategoride değerlendirilebilir. Mısır'daki en önemli temsilcilerinden Muhammed Tefvîk Sıdkî'nin (ö. 1920) bizzat kendisi "Nahnu'l-Kur'âniyyûn" (Biz Kur'âncılar) ifadesini kullanırken, Ahmet Subhi Mansûr "İslâmü'l-Kur'ân" (Kur'ân İslâmı) tabirini kullanır. Türkiye'de özellikle 1970'li yıllardan 80'li yılların sonuna kadar kendinden söz ettirmeyi başaran Mealcilik akımı ile Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, İhsan Eliaçık, Fereç Hüdür gibi isimlerle, İktibas, Hak Söz, Kalem gibi dergiler çerçevesinde yapılan değerlendirmeler buna örnek olarak verilebilir.<sup>74</sup>

Temel özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- İslâm'ın tek kaynağı Kur'ân'dan ibarettir. Kur'ân dışındaki hiçbir şey dinde hucet ve kaynak vasfı taşımaz.
- 2- Sünnet dinde aslî kaynak olarak görülemez.
- 3- Geleneksel İslâm'da biriken yanlışlardan ve onun etkilediği Kur'ân anlayışından kurtulmak gerekir. Kur'ân herkesin anlayabileceği bir kitaptır.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 187.

<sup>69</sup> Polat; *a.g.e.* s. 103.

<sup>70</sup> Hanefî, Hasan; "Konulu Kur'ân Tefsiri metodu", çev. Sönmez Kutlu, İslâmî Araştırmalar, IX, s. 166.

<sup>71</sup> Polat; *a.g.e.* s. 146,147.

<sup>72</sup> Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 134,135.

<sup>73</sup> Demir, Şehmus; *a.g.e.* s. 15.

<sup>74</sup> Birışık, Abdülhamit; *a.g.e.* s. 178; Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 134, 137.

<sup>75</sup> Bkz. Mehmet Görmez; *a.g.e.* s. II.

Kur'âncılık söyleminin özellikle modern biçimiyle sağlıklı bir Kur'ân anlayışından yoksun olduğu söylenebilir. Çünkü bu söylem her şeyden önce Kur'ân'ı bir rehber (hidayet kaynağı) olmaktan ziyade, bilgi ve eylemle ilgili bütün her şey hakkında söz söyleyen bir metin olarak tasavvur eder. Bu tasavvurda öznellik oldukça belirgindir. Dahası, kimi zaman bilimsel ve teknolojik buluşlar, kimi zaman liberalizm, demokrasi, cumhuriyet, laiklik gibi çağdaş kuram ve kavramlar hakkında Kur'ân'dan deliller getirmek bunların belirgin özelliklerindedir.<sup>76</sup>

Kültürel birikime eleştirel bir yaklaşımla Müslüman toplumun problemlerine çözüm arayışı içinde olan ikinci gurubun da ortak bir metottan hareket ettiğini söyleyemeyiz.<sup>77</sup> Bu belirsizlik Kur'âncılara yöneltilen tenkit ve eleştirilerin onlara yönelmesine sebep olmuştur.<sup>78</sup> Geçmiş kültür yapısının sağlıklı birçok bilgiyi içerdiği, Müslüman dünyanın yeniden ayağa kalkabilmesinin bu bilgi yığınının arınmasıyla mümkün olacağı, dolayısıyla İslâm kültürünün temeli olan Kur'ân'ın bizzat kendisine dönülmesi gerektiği, hidayet rehberi olduğu temel ilkesinden hareketle Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışırken sadece sahih hadislerden faydalanılabileceği düşüncesindedirler. Buradaki sahih hadis kavramına farklı bir anlam yüklediğini, sahih hadis kaynakları gibi genel bir ifade kullanmadığımızı özellikle belirtmek isteriz. İsrailiyyât dışlanmalı, sûfi gelenek ıslah edilmeli, ahlâkî standart yükseltilmeli, ictihat kapısı mutlaka açık tutulmalıdır. Bunların en temel özellikleri vahyi temel almaları, varsa diğer sağlam kaynakları ve tecrübeleri değerlendirmeleri, vahyin akılla çelişmeyeceği ilkesinden hareketle akıl merkezli bir yaklaşımla Batı düşüncesiyle mücadele etme gayretleri, uygun gördükleri yaklaşım ve verileri İslâmî bir kimliğe büründürerek içselleştirmeye çalışmalarıdır. Çünkü modernist düşüncenin hedefi hem iç bünyeye bir dinamizm kazandırmak, hem de Batı'nın siyasi, ekonomik ve kültürel baskısına karşı mücadele etmektir.

Bu anlayış, dinin toptan reforma tabi tutulmasını amaçlamaz. Ancak hem gelenek karşısında, hem de Batı'dan alacakları karşısında seçmeci bir tavır sergiler. Kültür ve medeniyet arasında bir ayırma giderek, medeniyetin evrensel olduğundan hareketle alınması, ancak kültürel etkisinden mümkün olduğunca kaçınılması gerektiği görüşündedirler. İnsanı temel alan bu bakış açısının gerçekleşmesi halinde dünya ve ahiret saadetinin gerçekleşeceğini, zaten tarihin belli bir döneminde bu hedefin gerçekleştirildiğini, ancak zamanın ruhuna uygun dönüşümün gerçekleştirilememesi sebebiyle bir çok şeyin yitirildiğini dile getirirler.<sup>79</sup> Öyleyse, Kur'ân ve sünnet ışığında oluşan tarihî miras ilmî ve rasyonel

<sup>76</sup> Öztürk, Mustafa *a.g.e.* s. 226.

<sup>77</sup> Karadağ Çağfer, *a.g.e.* s. 32.

<sup>78</sup> Ahmed Davudoğlu'nun *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* ve Necip Fazıl Kısakürek'in ona yazdığı önsöz bunun en güzel örneğidir.

<sup>79</sup> Bkz Rızâ, Muhammed Reşid; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, I, 1947, s. 4-10.

bir süzgeçten geçirildikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlanmalı, Müslüman toplumların problemlerine cevap vermeye uygun hale getirilmeli, problemlerin altında ezilmenin ötesinde yön verme yeteneğine kavuşturulmalıdır.<sup>80</sup> Kur'ân dışı kaynakları açıkça reddetmemekle birlikte, özellikle sünneti ve diğer delilleri Kur'ân ışığında değerlendirdikten sonra kabul etme eğiliminde olan bu yenilenme hareketlerinin kökenini kendi kültür geçmişimize dayandırmak mümkün olsa da<sup>81</sup> büyük ölçüde Batı düşüncesi etkisinden ve ona karşı geliştirilen tepkisel tavrıdan kaynaklandığı açıktır.<sup>82</sup> Görüldüğü gibi sanılanın aksine bu gurup hadisi ve geleneği toptan yok saymaz.<sup>83</sup> Meselâ Abduh, Kur'ân'ı yorumlarken peygamberimiz, sahabe ve tabiinden gelen sahih rivayetlerden (merfu, mevku'f ve maktû haber), hareket edilmesinin gereğini ifade eder. Onun karşı olduğu şey, sahih olmayan rivayetle, çok fazla dil kurallarına veya mezhebî anlayışa boğdurulmuş yorumlar ve tefsire sonradan eklenen bir çok sağlıksız bilgi türleridir.<sup>84</sup>

Şimdi modernist düşüncenin her iki gurubunun da ortak bazı özelliklerini maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

- 1- Modern Kur'ân okumalarının en temel özelliklerinden birisi Kur'ân merkezli oluşudur. O, yegâne hidayet kaynağıdır.
- 2- Modern Kur'ân yorumcuları, hadislere ve kültürden miras kalan diğer bilgi birikimine oldukça ihtiyatla yaklaşırlar. Bu tutumları onların zaman zaman Kur'âncılarla karıştırılmalarına sebebiyet vermiş, Kur'âncılara karşı sergilenen tenkitçi ve eleştirel yaklaşım onlara karşı da sergilenmiştir.
- 3- Kur'ân'a akıl temelli bir yaklaşım sergilemektedirler.<sup>85</sup> Bu, akılcı damarından dolayı Klasik İslâm düşüncesindeki Mu'tezileyi çağırıştırır.<sup>86</sup>
- 4- Bid'at ve taklid karşıtlığı eserlerinde oldukça hâkimdir. İctihad vurgusu ise neredeyse tüm modern düşünürlerin vazgeçilmez bir özelliği gibidir.<sup>87</sup>

---

<sup>80</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 94; Aydın S. Mehme; *Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi*, İslâmî Araştırmalar, IV, sayı, 4, s. 274.

<sup>81</sup> Demir, Şehmus; *a.g.e.* s. 29; Öztürk, Mustafa; *a.g.e.* s. 19.

<sup>82</sup> Adams, Charles J.; *Fazlur Rahman ve Klasik Modrnizm*, İslâm Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997, s. 86.

<sup>83</sup> Brown, Daniel W.; *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızlkaya, Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 42,56,57,59,71; Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010, s. 51.

<sup>84</sup> Rızâ, Muhammed Reşid, *a.g.e.* I, 1947, s. 7.

<sup>85</sup> Fazlur Rahman; *a.g.e.* s. 53; Albayrak, İsmail; *a.g.e.* s. 35.

<sup>86</sup> Polat; *a.g.e.* s. 359.

<sup>87</sup> Apaydın, Yunus H.; "İctihad", DİA, XXI, s. 444; Karaman, Hayrettin; *İslâm Hukuku Tarihi*, İrfan Yayınları, İstanbul, ts., s. 184.

- 5- Kur'ân İlimleri'nin ve Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsîr) yetersizliği konusu da modern düşünürlerin üzerinde durduğu önemli konular arasındadır.<sup>88</sup>
- 6- Kur'ân'da Nesh meselesi, Kur'ân Kıssaları, İ'câzü'l-Kur'ân ve İsrailiyyât gibi konuları klasik anlayıştan daha farklı bir yaklaşımla ele alırlar.<sup>89</sup> Meselâ, nesh konusunda farklı yaklaşımlar ortaya konmuş,<sup>90</sup> Kur'ân kıssaları edebî açıdan incelenmek suretiyle klasik yorum anlayışından farklı olarak bazı kıssaların mitolojik karakterli olduğu ifade edilmiştir.<sup>91</sup> Özellikle i'câz konusu tahaddî âyetlerinin anlam çerçevesini aşacak şekilde ilmî i'câz, gaybî haberleri ihtiva etmesi yönüyle icâz, beyan sanatı, nazmı, belâgatı, fasâhatı bakımından i'câz, muhteva zenginliği açısından i'câz, psikolojik etkileme yönü itibarıyla i'câz gibi geniş bir alana yayılmıştır.<sup>92</sup>
- 7- Tasavvufî yorumlar ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>93</sup>
- 8- Sosyal, siyasal ve aktüel alanlara hitap ettiği düşünülen ayetlere klasik tefsirlerdekinden daha fazla önem verdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Batı'da revaç bulan eşitlik, hürriyet, demokrasi,<sup>94</sup> cihat, çok eşlilik, miras, kadının şahitliği, faiz ve Kur'ân'daki bazı cezalara yönelik değerlendirmeler bunların başında gelmektedir.<sup>95</sup>
- 9- Ahlâkî konuları önceleyerek insan kalitesinin yükseltilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır.<sup>96</sup>
- 10- Siyasî, ideolojik ve politik arka plan baskın ton olarak öne çıkar.<sup>97</sup>

<sup>88</sup> Görener, İbrahim; *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*, Bilimname, 2009/1, s. 9-23.

<sup>89</sup> Mennâ'ul-Kattân; *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müesssetü'r-Risale, 1993, Beyrut, s. 309; Baljon, J.M.S.; *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s. 37; Karataş, Şaban; *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 38-46; Bkz. Öztürk, Mustafa; *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, 2010, s. 77-100; Yilmazoğlu, H. Yusuf; *Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hamid Ebû Zeyd Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006. Abdullah Acar, *Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı IX, 2007, s. 97-151.

<sup>90</sup> Bkz. Şimşek, Said; *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986/2, s. 235-246; Birişik, Abdülhamit; "Nesh", DİA, XXXII, s. 586.

<sup>91</sup> Öztürk; *a.g.e* s. 78; Bkz. Karataş, Şaban; *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 38-46; Baljon; *a.g.e* s. 35-54.

<sup>92</sup> Bkz. Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1988; s. 334-340; Yıldırım, Suat; *Kur'ân'ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 167-213; Arpa, Enver; *İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım*, Atatürk üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 2001/1, s. 87-107.

<sup>93</sup> Albayrak, İsmail, *a.g.e* s. 39.

<sup>94</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e* s. 73.

<sup>95</sup> Bkz. Şimşek M. Said; *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yayınları, Konya, 1995, s. 199-257; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010, s. 78-81.

<sup>96</sup> Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 98; Baljon, "Abduh'un Kur'ân tefsirinin en ayırt edici özelliği metnin elverdiği her yerde ahlak dersleri verme yönündeki bariz arzudur" der. J.M.S. Baljon; *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s. 18.

## Sonuç

Modern dönem hem ortaya çıktığı Batı toplumunda ve hem de diğer toplumlarda sosyal, siyasal ve ekonomik etkiler yapmıştır. Bu süreçten İslâm dünyası da her yönüyle etkilenmiştir. Bu, etki Müslüman dünyanın Kur'an algısı üzerinde de izlenebilmektedir.

Bu çerçevede İslâm dünyasında ıslahçı, ihyâcı, tecdidci, modernist kavramlarıyla ifade ettiğimiz yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar, modern dünyanın ortaya koyduğu toplumsal problemlere Kur'an perspektifinden çözüm arayışındadırlar. Bunu yaparken sünnet ve geleneğe eleştirel yaklaşım sergilemişlerdir. Bunların, Kur'an temelli yeni bir bakış açısı geliştirilmesi gerektiği düşüncesi dışında mutabık kaldıkları bir sistemleri yoktur. Bu yüzden çözüm önerilerinde bir ahenkten veya birliktelikten söz edilemez. Bu yönüyle modern Kur'an yorumcusunun aslında kafası karışıktır. Buna rağmen temsil ettikleri toplumları ihya adına gösterdikleri gayret ve samimiyetten kuşku duyulmamalıdır. Ancak bu samimiyet, Kur'an'a dayandırılarak öne sürdükleri her görüşün doğruluğunu garanti etmez. İleri sürdükleri görüşlerin tutarlı olup olmamasından öteye düşünceleri üzerinde dış etkinin belirginliği zaman zaman tepki görmelerine sebep olmuştur.

Hasan Hanefî'nin dediği gibi, Müslüman araştırmacılar olarak istediğimiz sonucu elde etme adına düşünce ve muhakemenin teğet geçtiği, sınırlarını ve metodolojisini zihnimizde oluşturduğumuz keyfilikten, vaazsal/söylemci tutumdan kurtulup<sup>98</sup>, İslâmî ve dünyevî bilgilerde esas kabul edilen ilkelerden hareket ederek üreten, etkileyen ve inisiyatif alan bir konuma gelemedikçe bu dış etki hep devam edecektir.<sup>99</sup> Dışımızdaki dünyada olup biteni görmemek, sadece karşı çıkmak, savunmak toplumlar hiyerarşisinde yer edinmemiz için yeterli olmayacaktır.

Dinin yeniden aktüel hale gelmesi ve tutarlı bir Kur'an anlayışının tesisi açısından bu dönemler önemlidir ama süreçlerin özelliği ve farklı fikirlerin ortaya çıkması açısından ileri sürülen öneriler kadar itirazları da önemsemek gerekmektedir.

<sup>97</sup> Adams, Charles J.; *a.g.e.* s. 87; Bkz. Hasan en-Nedvî; et-Tefsîru's-Siyasiyyu Li'l-İslâm, Fî Mirâti Kitâbâtî'l-Üstaz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Şehîd Seyyid Kutub, Dâru'l-İfaga, Mısır, 1980; Kövser, Tağıyev; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Suat, Mertoğlu; "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslâmına, Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, Cilt XV, sayı, 28, 2010/1, s. 74.

<sup>98</sup> Hanefî Hasan; *Gelenek ve Yenilenme*, Otto Yayınları, Ankara, 2011, 87.

<sup>99</sup> Maşalı, Mehmet Emin; *Mehmet Paçacı'nın tebliğ müzakeresi*, Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007, s. 290.

## Kaynakça

- Abdullah, Acar; *Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı IX, 2007.
- Ahmed, Akbar S; *Postmodernizm ve İslâm*, çev. Osman Ç. Deniztekin, Düşün Yayınları, İst, 1995.
- Adams, Charles J.; *Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm*, İslâm Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- Akgül, Mehmet; *Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din*, Din Sosyolojisi içerisinde, Editörler, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Akyüz, Niyazi ve Gürsoy Şahin; *Modernleşme, Sekülerleşme ve Din*, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi içerisinde, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, ts.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar, İstanbul, 2010.
- Alperen, Abdullah, *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Doktora Tezi, Erciyes Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Apaydın, Yunus H., "İctihad", DİA, XXI, 2000.
- Attas, Nakib; *İslâmî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*, İslâm Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- Armaoğlu, Fahir; *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Alkım Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet S; *Fazlur Rahman ve İslâm ile Çağdaşlaşmak*, İslâm ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1197.
- .....; *Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi*, İslâmî Araştırmalar, IV, sayı, 4.
- Baljon, J. M. S.; *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Düzgün Şaban Ali, Fecr Yayınları, Ankara, 2000.
- Birişik, Abdülhamit; *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Brown, Daniel W.; *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid; *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.
- Cevizci, Ahmet; "modern" Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Demir, Ömer- Acar, Mustafa; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Demir, Şehmus; *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları İstanbul, 2002.
- Demirci, Kürşat; "Hıristiyanlık", DİA, XVII, İstanbul, 1998.
- Demirci, Kürşad; "Hinduizm", DİA, XVIII, İstanbul, 1998.
- Demirci, Muhsin; *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2013.
- Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara, 2000.
- Fazlur Rahman; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010.
- Furseth, Inger, Repstad Pal.; *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006.
- Güngör, Tahsin, "Tecdid", DİA, XXXX, İstanbul, 2011.
- Görener, İbrahim; *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*, Bilimname, 2009/1.
- Gürkan, Salime Leyla; "Yahudilik", DİA, XXXXIII, İstanbul, 2013.



- Görmez, Mehmet; *Kur'ân İslâmî ve Kitâbü's-Sünne*, Musa Cârullah Bigiyef'in Kitâbü's-Sünne tercümesi takdim yazısı, Ankara Okulu, 1998.
- Hanioglu, Şükrü M.; "*Batılılaşma*", DİA, V, 1992.
- Hanefi, Hasan; *Gelenek ve Yenilenme*, Otto Yayınları, Ankara, 2011.
- Karadaş, Çağfer; *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Ensar, İstanbul, 2013.
- Karal, Enver Ziya; *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976.
- Karataş, Şaban; *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2011.
- Karaman, Hayrettin; *İslâm Hukuku Tarihi*, İrfan Yayınları, İstanbul, ts.
- Kasapoğlu, Abdurrahman; *Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem*, Hikmet Yurdu, 2013/1.
- Kaya, Mahmut; "*Felsefe*", DİA, XII, İstanbul, 1995.
- Kılıç, Sadık; *Mehmet Paçacı'nın tebliğ müzakeresi*, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007.
- Koç, M. Akif; *Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir deneme*, Tefsire Akademik Yaklaşımlar içerisinde, Editörler, Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin; *Mehmet Paçacı'nın tebliğ müzakeresi*, Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007.
- Marshall, Gordon; *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.
- Mennâ'ul-Kattân; *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- Mertoğlu, Suat; "*Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı*": *Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslâmına*, Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, Cilt: XV, Sayı: 28.
- Özcan, Azmi; "*Nedvetü'l-Ulemâ*", DİA, XXXII, İstanbul, 2006.
- Öztürk, Mustafa; *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.
- Paçacı, Mehmet; *Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine*, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007.
- .....; *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- .....; *Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması*, Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, KURAV, Bursa, 1996.
- Polat, Fethi Ahmet; *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Rızâ Muhammed Reşid, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm, I, 1947.
- Roberts, J. M.; *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkilap Yayınları, 2010.
- Sander, Oral; *Siyasi Tarih*, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Sıbai, Mustafa; *el- İstişrâk ve'l-Müsteşrikûn*, el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Soysaldı, Mehmet; *Kur'ân'ı Anlama metodolojisi*, Fecr Yayınları Ankara, 2001.
- Şenay, Bülent; *Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslâm Dünyası'na Bir Bakış*, Çağdaş İslâm Düşünceleri Kitabı İçerisinde, Editör, Çağfer Karadaş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şimşek, M. Said; *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yayınları, Konya, 1995.
- Türköne, Mümtaz'er; *İslâmcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Uludağ, Süleyman; *Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri*, Çağdaş İslâm Düşünceleri Kitabı İçerisinde, Editör, Çağfer Karadaş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.

Yakıt, İsmail; *Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994/1.  
Yılmazoğlu, H. Yusuf; *Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalcı Yaklaşım: Nasr Hamid Ebû Zeyd Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

## SÛFÎLERE YÖNELTİLEN TENKİTLERE BİR CEVAP: AKŞEMSEDDİN ve DEF'U METÂİNİ'S-SÛFİYYE İSİMLİ ESERİ

Bedriye REİS\*

### Öz

Tasavvuf tarihinde Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen ve Akşemseddin adıyla şöhret bulan Şemseddin Muhammed b. Hamza, Fatih Sultan Mehmet Han devrinde yaşamış bir âlim, mutasavvıf ve şairdir. Gerek İstanbul'un fethindeki manevi rolü gerekse ilim ve irfanını ortaya koyan eserleri, araştırmacıların dikkatini çekmiş, çeşitli inceleme ve araştırmalara konu olmuştur. Akşemseddin bazı konularda sûfilere yöneltilen tenkitlere dair cevap ve itirazlarını ihtiva eden bir risâle kaleme almıştır. Bu makalede söz konusu tenkitler ve Akşemseddin'in verdiği cevaplar ele alınacaktır. Bir manada sûfiler ile zâhir ulemâsı arasında tartışma konusu olan meselelere şeyhin yaklaşım tarzı irdelenmeye ve yaşadığı dönemde tasavvuf ve tarikatlara dair hangi konuların gündem oluşturduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Akşemseddin, sufi, tenkit, Bayramiyye, şeyh

## RESPONSE TO CRITICISMS WHICH WERE TURNED TOWARDS MYSTICS: THE CASE OF AKŞEMSEDDİN

### Abstract

Shamsaddin Muhammad b. Hamzah who is considered as founder of the Shamsiyya brunch of Bayramiyya in history of sufism and known as Akshamsaddin is scholar, poet and mystic who influenced the age of Fatih Sultan Mehmet. Both his moral role in conquest of İstanbul and his books which reveal his knowledge and his wisdom get researchers attention and studied in different researchs. Akşemseddin has written a booklet about answers and objections regarding criticism which were turned towards mystics. This study contains these criticisms and the answers of Akşemseddin. Point of view of Akşemseddin about topics that are discussed between ulema and mystics is taken under the study. Furthermore it will explain topics which were discussed about sufism and mystic orders in the period of Akşemseddin.

**Key Words:** Akşemseddin, mystic, criticism, Bayramiyya, şeyh.

### Giriş

Tasavvuf ortaya çıktığı andan itibaren zaman zaman çeşitli çevrelerin tenkitlerine maruz kalmış ve sûfler adeta kendilerini müdâfaa etmek zorunda bırakılmıştır. Tasavvuf tarihinde bu tür müdâfaaların örneklerine rastlamak mümkündür. XV. Yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından biri olan Akşemseddin'in sûflere yöneltilen tenkitlere cevap niteliğinde kaleme almış olduğu *Def'u Metâini's-sûfiyye* isimli risâle de bunlardan biridir. Eser Ali İhsan Yurt tarafından Arapça metni ve Akşemseddin'in kardeşi Ali b. Hamza'nın tercümesiyle birlikte

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bedriyereis@ibu.edu.tr

yayımlanmıştır.<sup>1</sup> Eserin diğer adı da *Hallü Müşkilât*'tır.<sup>2</sup> Yazılış tarihi ile ilgili olarak kitapta geçen ifadelerden hareketle 838-841 yılları arasında kaleme alındığı söylenebilir.<sup>3</sup> Akşemseddin'in kardeşi Ali b. Hamza'nın yaptığı tercümeden başka

<sup>1</sup> Bir hata sonucu olarak Ali İhsan Yurt, "*Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*" adlı kitabında eseri "Risâletü'n-nur ve kardeşi Hacı Ali'nin tercümesi" şeklinde bir başlıkla yayınlamış, daha sonra Akşemseddin ile ilgili yapılan çalışmalarda Yurt'un neşri esas alındığından risâlenin adı hakkındaki bu hata devam etmiş ve eser Risâletü'n-nûriye olarak tanıtılmıştır. Bk. Yurt, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972, s. 143; Orhan F. Köprülü-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", DİA, İstanbul 1989, c. II, s. 301, ss. 299-302; İsmail Yakıt, "Akşemseddin'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, s. 40-43; Metin Çelik, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, İstanbul 2011, s. 184-186; Arslan Tekin, *Akşemseddin Fatih Fetih*, Ankara 2012, s. 163-164; Ethem Cebecioğlu, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", AÜİFD, sy. 1, 2001, s. 87-88. Esasen Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi nr. 2408'de bulunan tercüme nüshasının başında "Hâzâ Kitabu'n-nuriye" ifadesi bulunmaktadır. Ancak Mustafa Kaçalın, Ali İhsan Yurt'un kitabını düzeltme ve eklerle birlikte tekrar neşrettiğinde burada bir hata olduğunu fark etmiş ve bu hatayı düzelterek eserin adını Def'u Metâini's-sûfiye olarak kaydetmiştir. Zira Risâletü'n-nuriye Akşemseddin'in İbn Arabî'yi savunmak amacıyla te'lif ettiği eserdir. Kaçalın söz konusu hata ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: "Aslında gerek burada gerekse başka yerlerde eser Hâzâ Kitabu'n-nûriye adıyla geçmektedir. Gelgelelim içinde anlatılanlar Def'u Metâin'dir. Başlıkta bir yanlışlığın olabileceği akla bile gelmemiş, bugüne değin yanlış adla adlandırma kal'mış, böylesi bir yanlışlık beklenmediğinden alıntılar süregelmiştir. Bu durum bugün basımevinde kitaba yanlış kapak geçirilmesi gibi bir iştir." Ali İhsan Yurt-Mustafa S. Kaçalın, *Akşemseddin Hayatı Eserleri*, s. 305, İbn Arabî'yi savunmak amacıyla te'lif edilen eserin Süleymaniye, Millet, BEEK ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler bölümünde bulunan nüshalarını incelememiz neticesinde bu eserin adının Risâletü'n-nûriye olduğu dolayısıyla çalışmamıza konu olan risâlenin adının Kaçalın'ın iddia ettiği gibi Def'u Metâini's-sûfiye olduğu kanaatine ulaştık. Zira İbn Arabî'yle ilgili olan eserin İstanbul Ü Nadir Eserler B. nr: 2799'da bulunan nüshasının zahriyesinde, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa, Nr. 260/1'deki nüshanın zahriyesinde, Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 1114'deki nüshanın hem zahriyesinde hem de ferağ kaydında, BEEK, nr. 1460/11'de bulunan nüshanın hem başında hem de ferağ kaydında, yine Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 1113'deki nüshanın zahriyesinde eser ismi olarak "Risâletü'n-nûriye" yazmaktadır. Bu son nüshanın istinsah tarihi 859 olup eserin yazılış tarihinden (856) üç yıl sonra istinsah edilmiştir. Müellif nüshasından yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Akşemseddin bu nüshanın istinsah edildiği tarihte hayattadır. Eserin İstanbul kütüphanelerindeki nüshaların hemen hemen tamamı kataloglara da söz konusu isimle geçmiştir. Yalnız Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 1195'deki nüsha "Risâle fi Müdâfaati Şeyhi'l-Ekber" olarak geçmiştir. Ancak bu eserin Def'u Metâin olduğunu söyleyen araştırmacılar kataloglara yanlış geçtiğini iddia etmişlerdir. Bk. Yakıt, age., s. 41-43. Ayşe Yücel, *Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açından Tahlili*, Gazi Ü. SBE. Basılmamış doktora tezi, Ankara 1994. Diğer yandan Enisî'nin *Menâkıb*'ında Akşemseddin'in eserlerinden bahsedilirken Def'u Metâin'den başka bir de Telhisü Def'i Metâin isimli bir eserinden bahsedilmektedir ki bu eser Def'u Metâin'in özeti olup İbn Fahreddin'in sûfilere yönelik tenkitlerine cevap niteliğindedir. Bk. Bilal Aktan-Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, İstanbul 2011, s. 28. Def'u Metâini's-sûfiye ve Telhîsü Def'i Metâin isimli eserlerin benzer konuları ihtiva etmesinden ve Telhis'in İbn Arabî'yle ilgili olmamasından anlaşıldığına göre Def'u Metâin İbn Arabî'yle ilgili olan eser değildir.

<sup>2</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 13; A.İ. Yurt-M. Kaçalın, age., s. 40.

<sup>3</sup> Eserde müellifin "H. 838 yılı Şaban ayının yirmi beşinci günü rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ifade etmesi, ayrıca "...bizim bu zamanımızda böyle kişileri küfürle itham ederler ve böyleleri sahabe ve tabiin zamanında yoktu derler..." şeklindeki cümlesinde de her ne kadar

bir de Bayramî halifelerinden Bolulu Himmet Efendi tarafından yapılmış eksik bir tercümesi bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bazı çalışmalarda eserin Bayramîliğe yöneltilen tenkitlere cevap olarak Hacı Bayram ve dervişlerini savunmak amacıyla yazıldığı belirtilmiştir.<sup>5</sup> Ancak eserin Arapça metninde de tercümesinde de bu yönde bir ifadenin bulunmaması, gerek tenkitlerin gerekse cevapların Bayramîliğe münhasır olmaması eserin genel manada tasavvufu ve sûfleri savunmak amacıyla yazıldığını ortaya koymaktadır. Eserin biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde<sup>6</sup> diğeri de Milli Kütüphane'de bulunan iki Arapça nüshası tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Ancak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshasında yer alan bazı kısımlar Milli Kütüphanedeki nüshada bulunmadığından çalışmamızda İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı esas aldık. Tercümesine atıfta bulunduğumuz kısımlarda da Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408'deki nüsha esas alınmıştır.

Bazı çalışmalarda eserin Fahreddin oğlu<sup>8</sup> adında bir kişinin tenkitlerine cevap olarak yazıldığı belirtilmiştir. Akşemseddin'in birkaç yerde "müteşeyyih"

---

Arapça metinde tarih zikredilmemişse de tercümede Ali b. Hamza'nın "ki sene 841dir" şeklindeki ifadesinden söz konusu tarihler çıkmaktadır.

<sup>4</sup> Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Kit., nr. 3301; Atatürk Ktp., Osman Ergin Kit., nr. 611; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Kit., nr. 682; Bolulu Himmet, *Risâle-i Himmet Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2863/2. Bolulu Himmet'in eksik tercümesi neşredilmiştir. Bk. Tahir Hafızalioğlu, *Vahdet Aynasında Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, İstanbul 2001, s. 175-178.

<sup>5</sup> Yurt, age., s. LXXXIII.

<sup>6</sup> İstanbul Ü. Ktp., Nr: 4786, 30 vr. 15 str. 235x170, 170x140 mm. Nesih. Eserin başında "Risâletü'n-nûriye li's-şeyh Muhammed b. Hamza mülakkab bi-Akşemseddin" ifadesi yer almakta ve eseri Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazdığı beyan edilmektedir. Ancak çerçeve içinde yer alan bu ifadelerin esere sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır. Kaçalın'ın basımında kitaba yanlış kapak geçirilmesi gibi bir iş" şeklindeki nitelendirmesi bununla ilgilidir. Asıl itibarıyla eser Risâletü'n-nûriye değildir.

<sup>7</sup> Milli Ktp., Nr. Zile 78/2, 19a-39b arası, 17 str. 180x13, 125x91mm., Ta'lik. İstinsah tarihi: H. 847 Arapça. Kahverengi mukavva kaplı, mavi ciltli, miklebli, başlıklar kırmızı mürekkeble yazılı. Tespit fişinde eserin adı "Risâle fi beyânı ahvâli'l-mutasavvîfîn" olarak yazılmıştır. Kitabın başında "Kitabu'r-risale" ifadesi yer almaktadır. Eserin devamında Telhisü Defi Metâin bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Kaynaklarda bu isim hakkında herhangi bir malumat yer almamakta ancak babasıyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Babası Şeyh Fahreddin Yahya b. Abdullah kaynaklarda el-fakih, el-Hanefî, er-Rûmî, es-sufî olarak tanıtılmaktadır. Buna göre Hanefî fıkıh âlimi ve mutasavvıftır. Yaşadığı devir konusunda kaynaklarda çelişki vardır. Bursalı Mehmet Tahir ve Taşköprizâde, I. Bayezid devrinde (772-805/1389-1402) Mudurnu'da yaşadığını kaydederken, diğer bazı kaynaklar vefat tarihini 864/1460 olarak vermektedir. Sicill-i Osmânî'de ise vefat tarihi 846/1442 olarak verilmiştir. Tesirli dualar hakkındaki bahis ve rivayetleri içeren bir kitabı, fetvalardan oluşan Müstemilü'l-Ahkâm ile tasavvuf ve kelâma dair Ferâidü'l-Leâlî adlarında eserleri vardır. Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 139; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, Beyrut 1975, s. 32; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1692; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut ts., c. VIII, s. 55; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, İstanbul 1951 c. II, s. 528; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, c. IV, s. 10. Fahreddin-i Rumi Mudurnu'da vefat etmiştir. Kabri Mudurnu'da Kanuni Sultan Süleyman (Yeni)

ifadesiyle belli bir kişiye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserin Arapça nüshalarında bir isim zikredilmediği için bu kişinin kim olduğunu Ali b. Hamza'dan öğreniyoruz. O *Kâşifü'l-müşkilât*'ta bu kişinin Fahreddin Oğlu olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Diğer yandan “müteşeyyih” ifadesinin sadece birkaç yerde geçmesi, eserin belli bir kişiye cevap amacıyla yazılmış olmadığını bilakis genel olarak sûfilere zâhir uleması tarafından yöneltilen tenkitlere cevap niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Akşemseddin risâlesine Şihabüddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-meârif* isimli eserinin mukaddimesinde yer alan şu ifadelerle başlamıştır: “*Sûfilerin doğruluğuna inanışım ve onlara olan mahabbetim, onların hallerinin yüceliğine ve yollarının kitap ve sünnete mebni olduğuna dair bilgim, beni bir kitap yazmak sûretiyle bu taifeyi müdâfaa etmeye sevk etmiştir.*” Sühreverdî'ye göre zâhiren sûflük kisvesine bürünüp asıl itibariyle tasavvufun özünden uzak olan kimselerin mevcudiyeti, sûfler hakkında sû-i zanna sebep olmuş, bu durum tasavvufun “adı var kendi yok” tarzında bir yol olarak değerlendirilmesine, bid'at olarak telâkki edilmesine ve sûfilerin davranışlarının merasimden ibaret sayılmasına yol açmıştır. Akşemseddin Sühreverdî'nin söz konusu ifadelerine yer vererek risâleyi telif etmesinin aynı amaca matuf olduğunu beyan etmiştir.<sup>10</sup>

Akşemseddin eserin başında, çoğunlukla “fukara” kelimesi ile ifade ettiği sûfilere yöneltilen tenkitlerin kısa birer cümle ile özetini vermiştir ki bunlar: “Eski, sert ve yamalı elbise giymek, siyah elbise giymek, giysilerin kol ve etek boyunun kısaltılması, siyah sarık sarmak ve ucunu iki omuz arasına salmak, tâc giymek, hırkayı meşâyih elinden giymek ve biat etmek, bir mecliste hem Kur'ân hem şiir

---

Camii haziresindedir. Şeyh Fahreddin'in oğlundan sadece Bursalı Mehmet Tahir bahsetmiş ve “İbn Fahreddin namıyla bilinen oğlunun da Esrâr-ı Muhammediyye adlı bir eseri vardır” demiştir. bk. Bursalı Mehmet Tahir, age., c. I, s. 139.

<sup>9</sup>Akşemseddin sûfilere tenkit edenlerden birinin sünnete dair bir kitap yazdığından ve sünnetin iki türlüünü yani sünen-i revatib ve sünen-i zevâidi ayırmadan hüküm verdiği için, verdiği hükümlerle sûfilere bid'at ehli gibi gösterdiğinden bahsetmiştir. Ali b. Hamza müellifin bahsettiği kişinin Fahreddin oğlu yani Fahreddin-i Rumi'nin oğlu olduğunu beyan etmiştir. bk. *Kâşifü'l-müşkilat*, vr. 88a; *Def'u Metâini's-sûfiyye*, İstanbul Ü. nüshası vr. 15b; Milli Ktp nüshası vr. 31a. Tercümede Fahreddin oğlu isminin geçtiği bir başka yer şeyh elinden hırka giymek ve biat konusudur. Akşemseddin'in “bazı müteşeyyih hiç ulaşmadığı, görmediği şeyhin elinden tevbe verir” şeklindeki cümlesinin tercümesinde Ali b. Hamza “müellifin müteşeyyihten kastı Fahreddin Oğlu'dur ki Abdülkadir elinden tevbe verir Abdülkadir geçeli 340 yıl oldu ve hem şeyhlik hem müftülük iddiasında bulunur” demiştir. *Kâşifü'l-müşkilat* vr. 31a, *Def'u Metâini's-sûfiyye*, İstanbul Ü. Nüshası 6b, Milli Ktp nüshası, vr. 23b. Ayrıca müellif bu ifadelerin ardından neseble şeyh olunamayacağını izah etmiştir ki Telhisü Def'i Metâin'de “müteşeyyih” ifadesiyle bahsettiği kimsenin “şeyhliğin şartı velayettir” sözünü ele alıp ona itiraz etmesi bununla ilgilidir. Ancak Arapça nüshalarda olduğu gibi Telhis'de de İbn Fahreddin ismi geçmemektedir.

<sup>10</sup> *Def'u Metâini's-sûfiyye*, vr. 2a; Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-meârif*, (Ihyâu Ulûmi'd-din 5. cilt içinde), Kahire 1968, s. 60.

okumak, insanlardan bir şey istemek, vecde gelerek haykırmak ve kendinden geçmek, iftar etmeksizin ardı ardına birkaç gün oruç tutmak, sesli zikir icra etmek, kırk gün halvete girmek, abdest alırken başkasından yardım istemek, asa taşımak, siyah ayakkabı (huff) giymek, emirlerden hediye kabul etmek, Allah'ın rüyada görülebileceğini, Hz. Peygamber'in (sav.) miraç gecesinde Allah'ı baş gözüyle gördüğünü iddia etmek, sûflerin nurları gördüğünü ve keşiflere mazhar olduğunu iddia etmek" şeklinde görülmektedir.

Müellifimiz sûflerin bir kısım uygulamalarının bid'at olarak değerlendirilmesine itiraz etmiştir.<sup>11</sup> Bid'at ve sünnet kavramları üzerinde durarak Kur'ân ve Sünnete muhalif olmayan, bir maslahata binaen veya ihtiyacı karşılamak için yapılan uygulamaların bid'at kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bid'at-ı hasene kavramı üzerinde de durmuş ve mutasavvıfların bazı tasarruflarının peygamber zamanında olmamasına karşılık sonradan bir ihtiyaca binaen olduğunu belirterek sünnete muhalif uygulamalar olmadığını ileri sürmüştür.<sup>12</sup> Akşemseddin'e göre sûfler Hz. Peygamber'in varisleridir ve onların bid'at olarak değerlendirilen davranışları aslında ya sünnettir veya selef-i sâlihîn tarafından hasen olarak kabul edilmiştir. Tenkit edilen hal ve davranışlarından bir kısmı hakkında da sûflerin bilgisi keşfe dayanmaktadır. Yani bu tür hal ve tavırların Rableri katından gelen bir hak olduğunu zevken ve keşfen bilirler.<sup>13</sup>

Akşemseddin risâleyi okuyanlara yazılanları peşinen reddetmemelerini, önyargıdan uzak bir şekilde insafı bir gözle okumalarını, inkâr etmeden önce dikkatle üzerinde düşünmelerini tavsiye etmiş ve bu şekilde davrananların doğruyu bulma ihtimallerinin kuvvetli olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Çalışmamızın bu noktasından itibaren Akşemseddin'in sûflerle ilgili tenkitlere verdiği cevapları maddeler halinde ele almaya çalışacağız:

### 1. Sûflerin Kıyafet Tercihleriyle İlgili Tenkitler

Müellifimize göre sûflere yöneltilen tenkitlerden bir kısmı onların eski, yamalı, siyah, eteği ve yeni kısa kıyafetler ve aba giymeleri konusundadır. Akşemseddin Hz. Peygamber'in en sevdiği kıyafetin gömlek olduğu ve gömleğinin kolunun da bileğine kadar uzun olduğunu<sup>15</sup>, ayrıca Hz. Peygamber'in izarınının

---

<sup>11</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 2a-2b, 14a.

<sup>12</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 14a-14b.

<sup>13</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 2b.

<sup>14</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29b.

<sup>15</sup> Ebû Dâvud, Libâs, 3; Tirmizî, Libâs, 28.

topuğuna kadar uzamadığını<sup>16</sup>, siyah sarık sardığını ve sarığının ucunu iki omuzu arasına saldığını<sup>17</sup> ifade eden hadis-i Şerifleri kaynak göstermiştir. Bunun yanı sıra eski, yamalı ve sert elbise giymenin sünnet olduğunu, yn elbise giymenin peygamber yolu ve tevazu alâmeti olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Âdem, Őit, Nuh ve Süleyman gibi birçok peygamberin de yn elbise giydiklerini ifade etmiştir. Mutasavvıfların eteği kısa kıyafet giymeleri konusunda da “giysinın topukta hakkı yoktur” diyerek Müminin kıyafetinin topuklara kadar uzamaması ve yerde srnmemesi gerektiğini, bunu kibir alâmeti olduğunu dile getirmiştir.<sup>18</sup> Konuyla ilgili de Şu hadisi delil göstermiştir: “Müminin izarı bacağının yarısına kadar uzamalıdır. Burası ile topuklar arasında olmasının da bir günahı yok. Ama topuktan aşağı inen kısım ateŐtedir. Kim gururla izarını yerde srrse kıyamet günü Allah ona rahmet nazarı ile bakmaz.”<sup>19</sup>

Sfflerin eski giysiler giymelerinin sebebi, bazı hadislerde bunun kıymetinin ifade edilmesidir. Hz. Peygamber Şöyle buyurmuştur: “Her kim gücü yettiği halde Allah için tevazu göstererek güzel bir elbise giymeyi terk ederse Allah ona cennet elbiseleri giydirir.”<sup>20</sup> Konuyla ilgili diğer hadisler de Hz. Peygamber’in yağmur duasına çıkarken eski giysi giydiğini belirten bir hadis<sup>21</sup> ile Ebû Bürde İbnu Eb Musa el-EŞ’arnin “Hz. AiŐe’nin yanına girdim bana yamalı bir elbise ve kaba bir izar göstererek Hz. Peygamber bu iki parça içinde ruhunu teslim etti dedi” Şeklindeki ifadeleridir.<sup>22</sup> Mellimize göre Hz. Peygamber’in dua ederken eski elbise tercih etmesi ve vefat ederken üzerinde yamalı giysiler olması, onun tevazuun ve nefsin arzusunu kırmanın önemine işaret etmeyi amaçladığını gösterir. Akşemseddin bu tarz giyimin sadece Hz. Peygamber’e mahsus olamayacağını, zira onun yaptığı veya emrettiği ya da yapılmasını tasvip ettiği Şeylerin sünnet olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla onun bu tercihi, eski ve yamalı elbisenin sünnet olduğunu gösterir. Diğer yandan eski elbiseler giymek kibri önlemeye daha uygundur. Çık ve güzel kıyafetler giymenin kişide kibir duygusunu oluŐturmaması hemen hemen imknsızdır. Bu tarz kıyafetin kendisinde kibre neden olmayacağını iddia eden kişiye de kendisini denemesini, eski elbiseler giydiğinde ne hissettiğini gözden geçirmesini ve nazarında her iki giyim tarzının eŐit olup olmadığını kontrol

<sup>16</sup> Eb Dâvud, Libâs, 30; İbn Mâce, Libâs, 7.

<sup>17</sup> Tirmizî, Libâs, 12; Müslim, Hacc, 453; Eb Dâvud, Libâs, 24; Nest, Zînet, 109.

<sup>18</sup> *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 3a.

<sup>19</sup> İbn Mâce, Libâs, 7; Eb Dâvud, Libâs, 30.

<sup>20</sup> Tirmizî, Sıftu’l-kıyme, 39.

<sup>21</sup> Hz. Peygamber’in yağmur duasına çıkarken eski elbise giydiğine dair değil de elbisesini ters çevirip giydiğine dair rivyetler bulunmaktadır. Bk. Müslim, İstisk, 1; Ebu Dâvud, Salât, 260.

<sup>22</sup> Buhri, Libâs, 19; Müslim, Libâs, 35; Eb Dâvud, Libâs, 5; Tirmizî, Libâs, 10; İbn Mâce, Libâs, 1.



etmesini tavsiye etmiştir.<sup>23</sup> Yine bu konuda Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye "Ey Âişe bana ulaşmayı arzu ediyorsan zenginlerle oturmaktan sakın ve elbisen iyice eskimedikçe onu değiştirme" sözünü nakleder.<sup>24</sup> Müellifimizin naklettiği bir başka rivâyet de şöyledir: "Kalplerinizi yün elbiseler giyerek nurlandırın. Çünkü yün elbise dünyada bir tevazu alâmeti, âhirette ise nurdur"<sup>25</sup>

Tasavvuf ehlinin giysilerinin uçlarını kısaltmalarıyla ilgili eleştirilere karşılık olarak da ilk dönem tasavvuf klasiklerinden olan *Kûtu'l-kulûb*'ta yer alan Hz. Ali'nin zahitliğine dair ifadeler müellifimizin kaynakları arasında yer almıştır. Hz. Ali yünden yapılmış, sert ve fiyatı çok cüz'î olan bir elbise giyer, gömleğinin kolları ancak çekerse parmak ucuna ulaşırdı. Parmak ucunu geçen kısmını ise keserdi. Hâricîler onu giyim tarzının bir halifeye yakışmadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdi. Hz. Ali "beni bir kıyafet sebebiyle mi eleştiriyorsunuz ki bu kıyafet tekebbürden uzaktır ve bana tabi olan Müslümanlara daha layıktır." demişti.<sup>26</sup> Hz. Ali'nin bu sözü onun yolunda bir Müslümanın kibre ve israfa yol açacak kıyafetler giymemesi gerektiğini göstermektedir. Hz. Ömer bir kimsenin üzerinde yumuşak kumaştan kıyafet gördüğünde "bunları kadınlara bırakın" derdi. Sahabeden Ebu'd-Derdâ'nın kıyafetinde kırk yama bulunurdu. Akşemseddin yine *Avârif*'i kaynak göstererek sâlihlerden bir kısmının da bir takım iyi niyetlerle kalın ve sert elbiseleri tercih etmediğini belirtmiştir. Ona göre bu tavra itiraz etmek doğru olmadığı gibi sûfilerin dünyayı ve onun süs ve güzelliklerini küçümseme amacına matuf olan sert ve yamalı elbise tercihleri de yadırganacak bir davranış değildir. Diğer taraftan sadece nefsinin arzu ve isteklerini bilen ve içindeki gizli hırsların mahiyetini anlamış olan kimseler için güzel ve yumuşak kumaştan yapılan elbiseler giymek uygundur.<sup>27</sup> Asıl itibarıyla Akşemseddin güzel kıyafetler giymenin mahzurunu nefsin arzusuna uyma, dünyaya meyiletme ve kibir gibi nedenlerle açıklamıştır. Kişi bu hususta kalbine bakmalı, nefsinin murakabe etmelidir. Eğer bu tür duygularla hareket ettiğini fark ederse yumuşak ve güzel elbiseler giymesi uygun değildir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki Akşemseddin bu tür sakıncalar yoksa güzel giyinmenin kişinin kalbî ve manevî hayatına zarar vermeyeceğine inanmaktadır. Ancak ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemekte ve nefse uyma ve kibre

---

<sup>23</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 4a-4b.

<sup>24</sup> Tirmizî, *Libas*, 38.

<sup>25</sup> Hadis kaynaklarında bu rivayet tespit edilememiştir. Sühreverdî bu rivâyete yer vermiş ve güzel elbise giymenin ancak nefis tezkiyesinin tamamlanması ve nefsin tesirsiz hale getirilmesinden sonra uygun olacağını belirtmiştir. Ona göre kalın kumaştan yapılmış gösterişsiz giysiler giymek kişi için daha uygundur. bk. Sühreverdî, *age.*, s. 257; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 4b.

<sup>26</sup> Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 1999, c. II, s. 398; Sühreverdî, *age.*, s. 257.

<sup>27</sup> Sühreverdî, *age.*, s. 255; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 5a.

düşme ihtimalini çok daha yüksek gördüğü için sakıncalı olduğunun altını çizmektedir.<sup>28</sup>

Müellifimize göre sûflerin bir başka delilleri de Ebû İshak Sa'lebî'nin tefsirinde "*takva elbisesi ise daha hayırlıdır*" (A'râf 7/26) âyetinde geçen "*takva elbisesi*" ifadesinin vera ehlinin giydiği yünden yapılmış ve sert ve kalın elbiseye işaret etiği yönündeki izahıdır.<sup>29</sup> Ashabtan birinin Hz. Peygamber'e yün bir aba hediye ettiği ancak daha sonra bir başka sahabinin onu istemesi üzerine Hz. Peygamber'in ona verdiği dair rivâyeti<sup>30</sup> de Allah Resûlü'nün yün aba giydiğine delil olarak zikretmiştir. Yine Ashâb-ı suffanın üzerindeki giysilerin yün olduğunu da aynı maksatla ifade etmiş ve onların bu şekilde giyinmesinin dünya zinetlerini terk etme amacına matuf olduğunu ileri sürmüştür.<sup>31</sup> Delil olarak kullandığı bir başka hadis "*yün elbise giyin ve karınlarınızın ancak yarısını doldurun. Çünkü böyle yapmak peygamberlikten bir cüzdür*" şeklindedir.<sup>32</sup> Akşemseddin giyim konusunda "*asıl bid'at, yün giymenin bid'at olduğunu söylemektir*" demiştir. Ona göre kaydettiği âyetler, hadisler ve sahabe sözleri yün giymenin sünnet olduğunu ortaya koyacak niteliktedir.<sup>33</sup>

Sûflerin kıyafet tercihleri konusunda bir başka tenkit de tâc takmalarıdır. Müellifimiz bunu "*tâc olarak isimlendirilen büyük ve uzun kalansuve giyerler*" şeklinde ifade etmiştir. Bu tenkidin sebebi ise "*Resûlüllah'ın ashabının kalansuveleri genişti*"<sup>34</sup> şeklindeki rivayettir. Müellif bu tenkide cevap olarak Resulüllah'ın tâcının uzun olduğunu onu namazda sütrec olarak kullandığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber "*sizden biri önüne semerin arka kaşı kadar bir şey koyarak namaz kılsın. Bunun ötesinden geçene aldırmasın.*" demiştir.<sup>35</sup> Akşemseddin'e göre hadiste geçen bineğin semeri ifadesinden sütrecin bir arşın olması gerektiği ortaya

---

<sup>28</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 4a-4b, 5a.

<sup>29</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 5a-5b.

<sup>30</sup> Buhârî, Libâs, 18, Edeb 39, Cenâiz 28; Nesâî, Zînet, 97; İbn Mâce, Libâs, 1.

<sup>31</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 5a.

<sup>32</sup> Rivâyetin kaynağı bulunamamıştır.

<sup>33</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6a.

<sup>34</sup> Tirmizî, Libâs, 40. Kütüb-i Sitte tercüme ve şerhinde hadisi şerh eden İbrahim Canan, "hadis bu durumda kalansuvenin geniş olduğunu ifade etmelidir. Sahabenin kalansuveleri Rumî ve Hindî kalansuveler gibi dar olmayıp geniş olmalıdır hatta genişliği (yüksekliği) bir karışa ulaşmalıdır. Aliyyü'l-kârî bir kısım Hanefî kitaplarında kalansuvenin bir karış kadar geniş tutulmasının müstehab olduğunun kayıtlı bulunduğunu zikreder. Şu halde Mevlevî külahlarının uzunluğu menşei bu tevilden almış olmalıdır." demiş ve başta Tirmizî olmak üzere ulemanın büyük çoğunluğunun hadisten ifrata kaçmayan genişliği anladıklarını ifade etmiştir. bk. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988, c. XV, s. 48. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre hadis sahabenin kalansuvelerinin dar olmadığını göstermektedir. Ancak dar olmamaları uzun olmadıkları anlamına gelmez ve hadis söz konusu tenkide bir delil teşkil etmez.

<sup>35</sup> Müslim, Salât, 241; Ebû Dâvud, Salât, 102; Tirmizî, Salât, 250.

çıkılmaktadır. Nitekim fakihler de açık arazide namaz kılan bir kimsenin önüne en az bir arşın miktarınca (46.2 cm) sütire koymasının uygun olduğunu belirtmişlerdir. Kalınlık olarak da bir parmak kalınlığında olmalıdır.<sup>36</sup> Şu halde Hz. Peygamber tâcını zaman zaman sütire olarak kullanması, onun uzun olduğunu gösterir. Ashabın tâclarının geniş olması ancak uzun olmaması buna karşılık Hz. Peygamber'inin ise uzun olması müellife göre bir problem teşkil etmez. Akşemseddin söz konusu tenkidi dile getiren zâhir ulemâsının asıl kendi giyim tarzlarının Hz. Peygamber'in kıyafetiyle hiç bağdaşmadığını ifade ederek insanlara telkinde bulunurken kendilerini unuttuklarını beyan etmiştir.<sup>37</sup>

Sûfilerin siyah ayakkabı tercihleri de yadırganan uygulamalar arasında yer almıştır. Akşemseddin burada "huff" tabirini kullanmıştır ki mütercim edik olarak tercüme etmiştir. Edik de yumuşak deriden yapılmış bir tür ayakkabı, çetrik anlamına gelir.<sup>38</sup> Müellif İmam Zâhidî'nin (v. 658/1260) *Kunye* isimli eserinden alıntı yaparak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Buna göre Firavun kırmızı, Haman beyaz ayakkabı giyerdi. Ulema ise siyah tercih ederdi. İmam Zahidî eserinde şöyle demiştir: "*Fukahânın büyüklerinden yirmi kişiye rastladım hiçbirinde beyaz veya kırmızı ayakkabı görmedim ya da giydiklerini duymadım*" Hz. Peygamber de siyah ayakkabı giyerdi. Hatta kendisine iki siyah ayakkabı hediye edildi, o da alıp giydi.<sup>39</sup>

Sûfilerin asâ taşımalarıyla ilgili tenkitlere de cevap veren müellifimiz Ebu Leys Semerkandî'nin (v. 373/983) *Bustânü'l-ârifin* isimli kitabını kaynak göstererek İbn Abbas'ın şu sözünü nakletmiştir. "*Asa taşımak nebilerin sünneti müminlerin alametidir.*" Akşemseddin aynı eserden hareketle asa taşımının çeşitli faydalarını da zikretmiştir.<sup>40</sup>

## 2. Sufilerin Şeyhlerinin Ellerinden Hırka Giymeleri ve Biat

Tasavvuf erbabının tarikata girerken icra ettikleri şeyh elinden hırka giyme ve ashab-ı kirâmın Hz. Peygamber'e biatını sembolize eden intisap töreni de zâhir uleması tarafından tenkit edilen hususlardan biri olmuştur. Müellif bu konuyla ilgili itirazlara cevap sadedinde yine *Avârif'e* müracaat etmiştir. Buna göre hırka giymek mürid ile şeyh arasında bağ kurmaktır. Müridin nefsi ile kendisi arasında

---

<sup>36</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 2, s. 70-73.

<sup>37</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 9a-9b.

<sup>38</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 368.

<sup>39</sup> Ebu'r-Recâ Necmeddin Muhtar b. Mahmud Zâhidî, *Kunyetü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1354, vr. 77a; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10a.

<sup>40</sup> Ebû Leys Semerkandî, *Bustânü'l-ârifin*, trc. Abdülkadir Akçipek, İstanbul 1974, s. 818; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10a.

şeyhinin hakemliğini kabul etmesidir. Dünyevi meselelerde hakem tayin etmenin ve bir başkasının hakemliğini kabul etmenin uygun görülmesine karşılık iyi niyet ve sağlam inançla şeyhine yönelen, samimi olarak onun terbiyesi altına girmeyi talep eden bir müridin, uhrevî konularla ilgili olarak şeyhinin nefsinde hükmetmesini istemesinin ve bunun işareti olarak hırka giymesinin uygun görülmemesi doğru bir yaklaşım değildir. Hırka giymek şeyhin dini konularda müride doğru yolu göstermesi, onu irşad etmesi, çirkin sıfatlardan arındırması ve ona vecd yollarını göstermesi için mürid açısından şeyhinin hüküm ve tasarrufunu kabul etmesi, şeyh açısından da mürit üzerindeki bu hüküm ve tasarrufu izhar etmesi anlamına gelir. Hırka giymek müridin kendisini şeyhinin iradesine bıraktığını, mutlak bir itaat ve teslimiyet duygusuna sahip bulunduğunu gösterir. Şeyh hükmüne girmek, Hz. Peygamber hükmüne girmektir ve Peygamber'e biat etme sünnetini ihya anlamına gelir. Hırka giymek şeyh sohbetine girmenin ilk basamağıdır. Sohbet ise asıl maksattır. Her hayır müride sohbet vasıtasıyla gelir.<sup>41</sup>

Hırka giymenin sünnet olduğunu ileri süren müellif, buna delil olarak şu hadisi nakletmiştir: "Ümmü Halit bint Halit'ten şöyle rivayet edilmiştir: *Hz. Peygambere benekli siyah bir giysi getirildi. Efendimiz 'bunu kime giydireyim?' buyurdu. Karşısında bulunan topluluk sustu. Bunun üzerine Resûlullah 'Ümmü Halit bana gelsin' diye emretti. Ben yanına gittim. Hz. Peygamber kendi eliyle hırkayı bana giydirdi. İki defa da 'iyi günler de giy, güzel günlerde eskit' buyurdu. Daha sonra siyah kumaşın beneğine bakarak 'ey Ümmü Halid bu çok güzel, çok güzel' buyurdu.*"<sup>42</sup>

Hırka giydirme konusunda dervişlere yöneltilen bir başka eleştiri de zamanın sûfilerinin ehliyet ve liyakat sahibi olmayan kişilere hırka giydirdikleri, bu hususta meşayih-i sefehin yaptığı gibi titiz davranmadıkları yönündedir. Akşemseddin bu tenkide cevaben hırkayı iki kısma ayırır: 1) Hırka-i iradet: hakiki müride giydirilen hırkadır.<sup>43</sup> 2) Hırka-i teberrük: kendisini sûfilere benzetenlere giydirilen hırkadır.<sup>44</sup> Bu kimseler Hz. Peygamberin "*her kim kendisini bir kavme benzetse onlardandır*"<sup>45</sup> şeklindeki hadisindeki mana üzere sûfilere kabul

<sup>41</sup> Sühreverdî, age., s. 110; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 6a.

<sup>42</sup> Buhârî, Libâs, 22, 32; Ebû Dâvud, Libâs, 1. *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 6b. Sühreverdî'nin bu hadisi kaydettikten sonra yapmış olduğu yorum dikkat çekicidir: "zamanımızdaki şeyhlerin benimsedikleri ve tespit ettikleri biçimde hırka giymenin Hz. Peygamber zamanında olmadığı açık bir gerçektir. Ancak belirli bir şekilde hırka giymenin şeyhler tarafından adet haline getirilmesi, bunun insanlar için faydalı olduğunun istihsan yoluyla kabul edilmesindedir. Bunun aslı yukarıda rivayet ettiğimiz hadis-i şeriftir". bk. Sühreverdî, age., s. 111.

<sup>43</sup> Bu cümlemin devamında Kâşifü'l-müşkilât'ta "*Hakiki müridin vasfı da iradesini şeyhin iradesine tabi kılmaktır. Onun müstakil bir iradesi kalmaz*" şeklinde Arapça bir ibare bulunmaktadır ancak eserin her iki Arapça nüshasında da bu ibare yer almamaktadır. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 35b.

<sup>44</sup> Bk. Sühreverdî, age., s. 112-113.

<sup>45</sup> Ebû Dâvud, Libas, 4.

edilir.<sup>46</sup> Akşemseddin asil itibariyle hırka giymenin ve giydirmenin çok da gerekli olmadığını belirtir. Ona göre selef-i sâlihinden bazıları hırka giydirmezdi. Hırka giydirenin de giydirmeyenin de kendine göre hayırlı bir maksadı vardır. Birinci grup sünnete dayanmaktadır ve maksadı doğrudur, ikinci grup da re'yine dayanmaktadır ki onların da maksadı sahihtir. Her iki tarafın da bu husustaki tutumunu doğru ve isabetli olarak görmek gerekir. Zira meşayihın her tasarrufu doğruya yöneliktir ve iyi niyet eseridir.

Müellif tasavvuf ehlinin uygulamalarından biri olan ve tarikata girmek için gerçekleştirilen biat merasiminin meşayihın güzel bir uygulaması olduğunu, müridin şeyhin hüküm ve tasarrufunu kabul etmesinin de sünneti ihyâ anlamına geldiğini belirtmiştir. Zira Kur'ân'da Mü'minlerin Hz. Peygamber'i hakem kabul edip onun hükmüne harfiyen uymaları şu âyetle emredilmektedir: *"Hayır Rabbine and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükmü içlerinde hiçbir rahatsızlık duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."* (Nisâ 4/65) Hırka giyme konusunda müellifimiz, müride hırka giydiren şeyhin elinin Resûlullah'ın eli gibi olduğunu beyan etmiştir. Müridin kendisini şeyhe teslim etmesi Allah ve Resûlüne teslim etmesidir.<sup>47</sup> Müellifimize göre intisap merasimi ve şeyhin müride hırka giydirmesi maksadıyla sûflerin bir araya gelmesi bid'at kapsamında değerlendirilemez. Zira bid'at sünnete muhalif olan şeye denir.<sup>48</sup> Sûflerin şeyhin elini tutup tevbe etmeleri, ahabın peygamberin elini tutup ona biat etmelerine benzer. Ashabın Peygamber ile sözleşmesi gibi mürid de şeyhiyle sözleşmiş olur. Zira kavmi içindeki meşayih ümmeti arasındaki peygamber gibidir.<sup>49</sup> Dolayısıyla şeyhe biat peygambere biat, peygambere biat da Allah'a biat sayılır. Çünkü peygamber Allah'ın halifesidir. Akşemseddin buna delil olarak Fetih sûresindeki şu âyete işaret eder. *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."* (Fetih, 48/10) Hz. Peygamber'in *"âlimler ümmetimin eminleridir"*<sup>50</sup> buyurduğu üzere meşayih da Resûlullah'ın halifeleridir.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Mütercime göre önceki meşayihin herkese vermedikleri hırka, hıka-i iradettir. Halbuki iradesini tam anlamıyla terk edecek mürid az bulunur. Bundan dolayı zamanın meşayihinin giydirdikleri hırka, hırka-i teberrüktür. Zamanın meşayihi bu şekilde hakiki müride benzemeye çalışınlar düşüncesiyle hırka-i teberrükü giydirirler. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 36a.

<sup>47</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7a.

<sup>48</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7a.

<sup>49</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351, c. II, s. 17.

<sup>50</sup> Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *el-Fethü'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-câmii's-sağîr*, Beyrut ts., c. II, s. 251.

<sup>51</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7b.

Akşemseddin bu konu vesilesiyle tasavvufa ciddi eleştiriler yöneltmesine sebep olan bazı konulara değinerek bunların yanlış uygulamalar olduğuna dikkat çekmiştir ki bunlardan biri, müteşeyyih taifesinden bazılarının hiç görmedikleri, ulaşmadıkları bir şeyh elinden tevbe vermeleri ve buna binaen şeyhlik iddiasında bulunmalarındır. Halbuki ne ismini kullandıkları şeyhi ne de onun şeyhini görmüşlerdir. Bazıları da asıl kendi şeyhlerine değil de kendilerince daha üstün gördükleri başka şeyhlere mensubiyet iddiasında bulunurlar. Dolayısıyla kendilerini aslında hiç görüşmedikleri şeyhlerin müritleriymiş gibi gösterirler.<sup>52</sup> Akşemseddin'in üzerinde durduğu bir diğer önemli husus da tasavvuf kültüründe "beşik şeyhliği" olarak adlandırılan şeyh çocuğunun irşâd makamına geçmesi konusudur. Bu konudaki görüşünü de şu şekilde ifade eder: "Bil ki kişi yalnız bir üstattan el almakla veya neseble müderris veya şeyh olmaz. Aksine terbiye gerekir, zahmet çekmek gerekir." Müellif asıl olanın ehliyet ve liyakat olduğuna işaret ederek tasavvufa yöneltilen önemli bir tenkide de cevap vermiştir.<sup>53</sup> Sûfiler tarafından şeyhin gerekliliğine dayanak olarak zikredilen ve Bâyezid-i Bistamî'ye atfedilen "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözünü kaydeden Akşemseddin, Kuşeyrî'nin, üstadı Ebu Ali Dekkâk'tan naklettiği şu söze de yer verir: "yetiştireni olmadan kendi kendine hüdâf-nâbit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Meyve verse bile meyvesi tatlı olmaz."<sup>54</sup>

### 3. Sûfilerin Vecd Halinde Kendilerinden Geçmeleri ve Şuurlarını Kaybetmeleri

Sûfilerin vecd halinin etkisiyle sergilemiş oldukları bazı tavırlar ilk dönemlerden itibaren itiraz konusu olmuştur. Akşemseddin vecd halinde kendinden geçme ve haykırma gibi hallerin mahzuru olmadığını düşünmektedir. Bu görüşüne dayanak olarak şu rivâyete işaret etmiştir. "Hz. Peygamber bir gün ashâb-ı suffanın yanına girdi. Aralarına oturdu. "İçinizde bize beyitler okuyacak biri yok mu? diye sordu. Onlardan birisi bir şiir okudu. Hz. Peygamber ayağa kalktı ve sağa sola hareket etti. Hatta ridası yere düştü. Ashâb-ı suffa ridayı alıp dört yüz parçaya ayırarak aralarında paylaştılar."<sup>55</sup> Ebû Talib Mekkî'ye göre de âlimlerin ve gönül ehlinin büyüklerinde de vecd halleri görülürdü. Bu kişilerin çoğu tabiindendi. Rebi İbn Heysem, Üveys el-Karani, Zürrare İbn Avf bunlar arasındadır. Ömer, İbn Mesud, Huzeyfe gibi bazı sahabe de tâbiinden bir kısmının bu hal ve

<sup>52</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6a-6b.

<sup>53</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6b.

<sup>54</sup> Abdülkerim Kuşeyri, Âdâbü'l-mürîdîn, trc. S. Uludağ, Kuşeyri Risâlesi içinde, İstanbul 1991, s. 592.

<sup>55</sup> Sühreverdî bu rivâyeti naklettikten sonra şöyle dikkat çekici bir yorum yapmıştır: "Gönlüme öyle geliyor ki bu hadis sahih değildir. Ben bu hadiste Resulullah'ın ashabıyla yaptığı toplantıların hazzını bulamadım. Üstelik sahabiler bu hadiste bize ulaşan esaslara bağlı değillerdir. Bu yüzden onu kabulden imtina ediyor, en doğrusunu Allah bilir diyorum." Bk. Sühreverdî, age., s. 171.

tavrını gördükleri halde yadırgamamışlar ve reddetmemişlerdir. Mesela Hz. Ömer baygınlık geçirir, hatta deve gibi sağa sola sallanır, sendelerdi. Yine Said İbn Cüzeym'de böyle haller görülürdü. Etrafindakiler ona ne olduğunu anlamaz ve aklını kaybettiğini düşünürlerdi.<sup>56</sup> Müellif der ki “zamanımızda bazı kimseler bilgisizliklerinden dolayı bu gibi kişilerin hallerini inkâr ederler ve bu tür haller sahabe ve tâbiîn zamanında görülmezdi derler. Allah onlara insaf versin.”<sup>57</sup>

#### **4. İnsanlardan Maddi Yardım İstemeleri ve Emirlerin Hediyeelerini Kabul Etmeleri**

Kendilerinin veya başkalarının borcu için insanlardan para istemelerine gelince sûfiler bir hadise dayanarak bunu câiz görürler. Zira hadiste şöyle buyrulmuştur: “istemek şu üç kişi dışında hiç kimseye helâl olmaz: Kefalet altına giren kişinin o meblağı elde edinceye kadar istemesi helâldir. Ama o miktara ulaşınca artık isteyemez. Bir felâkete maruz kalıp malını kaybeden kişinin geçimini temin edinceye kadar istemesi helâldir. Fakirliğe uğrayan kişi ki kavminden üç kişi “gerçekten falan fakir düştü” deyip de şahitlik ederlerse o kişinin geçimine yetecek miktarı elde edinceye kadar istemesi helâldir.”<sup>58</sup> Akşemseddin kendi borcunu veya başkasının borcunu ödemek, Mü'minlere yardım etmek gibi nedenlerle istemenin bir mahzuru olmadığını ifade etmiş, Hz. Peygamber'in “hayra vesile olan hayrı yapan gibidir”<sup>59</sup> sözüne işaret etmiştir.<sup>60</sup>

Bazı sûfilerin emirlerin hediyeelerini kabul etmeleri de eleştiri alan konulardandır. Akşemseddin onların bu davranışının Hz. Peygamber'in bir hadisiyle amel etmeleri sebebiyle olduğunu ifade etmiştir. Abdullah İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyete göre Hz. Ömer şöyle demiştir: *Allah Resûlü bazen bana hediye veriyordu. Ben de “Ey Allah'ın Resûlü bunu benden daha muhtaç olana verseniz diyordum. Resûlüllah da “al bunu! Sen istemediğin halde sana bir şey verilirse onu al. Dilersen ye, dilersen sadaka olarak bağışla” buyurdu*<sup>61</sup> İbn Abbas ve İbn Ömer'in Muhtar es-Sekâfî'nin kendilerine göndermiş olduğu hediyeyi kabul etmelerini de emirlerin hediyeelerini kabulün caiz olduğuna hamletmiştir. Akşemseddin'e göre İmam Muhammed'in şu sözü de bunu göstermektedir: “Biz bi-aynihi haram olduğunu bilmedikçe verilen şeyi alırız.” Müellifimiz Ebû Hanife'nin görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Mekkî, age., c. II, s. 341. Mekkî bu ifadelere “Havf” bahsinde yer vermiştir.

<sup>57</sup> *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8b-9a.

<sup>58</sup> Müslim, Zekât, 109; Nesâî, Zekât, 86; Ebû Dâvud, Zekât, 26.

<sup>59</sup> Tirmizî, İlim, 14.

<sup>60</sup> *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 9b-10a.

<sup>61</sup> Buhârî, Zekât, 51; Müslim, Zekât, 110; Nesâî, Zekât, 94.

<sup>62</sup> *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8a.

## 5. Sûfilerin Savm-ı Visali Caiz Görmeleri

İftar etmeden peşpeşe iki veya daha fazla gün oruç tutmak anlamına gelen savm-ı visâlin mekruh olduğu dolayısıyla sûfilerin bu yolla mekruh işledikleri iddiasına karşılık olarak Akşemseddin, şer'an savm-ı visâle imkân olmadığını beyan ederek açıklama getirir. Müellifimizin izahına göre güneşin batışından itibaren oruç hükmen sona ermiş olur. Çünkü gece oruç zamanı değildir. Gece iki günün arasını açtığından, iki gündüzü birbirinden ayırdığından dolayı vasıl söz konusu olamaz. Müellifimiz Kadı İyaz'ın *Şifa*,<sup>63</sup> Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-din*,<sup>64</sup> ve Türbüştî'nin *Kitabü'l-Müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*<sup>65</sup> isimli eserlerine atfen Hz. Peygamber'in asıl itibariyle haram kıldığından dolayı değil ümmetine şefkat ve merhametinden dolayı iftar etmeden iki gün arka arkaya oruç tutmayı men' etiğini ileri sürer. Akşemseddin Hz. Ebu Bekir'in altı günde bir, Hz. Ömer'in üç günde bir yediğini belirterek Allah Resulüne en yakın ve onun sünnetini uygulamada en titiz olan bu sahabilerin uygulamalarının temelinde Hz. Peygamber'in zahmet çekmeyen için yasaklama getirmemesi bulunduğunu söylemiştir.<sup>66</sup>

## 6. Sûfilerin Cehrî Zikir İcra Etmeleri ve Meclislerde Kur'ân ile Şiiri Birleştirmeleri

Tasavvuf tarihinde önemli tartışma konularından biri olan cehrî zikir de zâhir ulemâsının tenkitleri arasında yer almıştır. Cehri zikirin Hz. Peygamber döneminde icra edilmediğini, bundan dolayı bid'at ve mekruh olduğunu iddia edenlere cevaben Akşemseddin, Sa'lebî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.<sup>67</sup> Sa'lebî "Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin." (Ahzâb, 33/41) âyet-i kerîmesinin tefsirinde, Abdullah İbn. Abbas'ın rivayetine yer vermiştir ki İbn Abbas'a göre Allah'ın farz kıldığı her ibadetin belli bir zamanı ve miktarı vardır. Diğer taraftan mazeret durumlarında Mü'min için birtakım ruhsatlar söz konusudur. Ancak zikir emri ile ilgili olarak belli bir vakit ve miktar tayin olunmadığı gibi zikrin terk edilmesini mümkün kılan herhangi bir mazeret veya ruhsattan bahsedilmemiştir. Nitekim bir başka âyette ayakta, otururken, yatarken yani her hal ü kârda Mü'minlerin zikretmesi emredilmiştir. (Al-i İmran 3/191) Hz. Peygamber de "Allah'ı o kadar çok zikredin ki size deli desinler"<sup>68</sup> buyurmuştur. Akşemseddin'e

<sup>63</sup> Kadı İyaz, *Kitabu's-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Beyrut ts., c. I, s. 111.

<sup>64</sup> Gazali İhyâ'da "bir kimse nefsinin selametini bütün bir seneyi oruçlu geçirmekte buluyorsa varsın öyle yapsın. Nitekim sahabe ve tâbiûn arasında bütün seneyi oruçlu geçirenler olmuştur", demiştir. Bk. Gazâlî, *İhyâ*, I, 319.

<sup>65</sup> Türbüştî, Ebû Abdullah Fazlullah b.Hasan, *Kitabü'l-müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*, Suudi Arabistan 2008, c. II, s. 464-465.

<sup>66</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10b.

<sup>67</sup> Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, c. V, s. 119.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 68.



göre bu hadis cehrî zikrin câiz olduğuna hatta mübah olduğuna açık bir delildir. Bir başka hadise göre “Hz. Peygamber vitirde selam verince üç defa “Sübhanallâhi’l-Meliki’l-Kuddûs” der, üçüncüsünde sesini yükseltir ve uzatırdı.”<sup>69</sup> Allah Resûlü’nün bu uygulaması da zikirde sesi yükseltmenin câiz hatta müstehab olduğuna işarettir.<sup>70</sup> Akşemseddin’in kanıt olarak zikrettiği bir diğer hadis de şudur: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Cennet bahçelerine uğradığınız zaman orada otlayınız. Cennet bahçeleri nedir? Sorusuna “zikir meclisleri” diye cevap verdi.” Başka bir rivayette “zikir halkaları” şeklindedir.<sup>71</sup> Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “ben kulumun zannı üzereyim. Beni zikrettiği zaman onunla beraberim. Eğer beni kendi içinde zikrederse ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Eğer beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim.”<sup>72</sup>

Müellifimiz, İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilin ki O haddi aşanları sevmez.” (Araf, 7/55) ve “Rabbini içinden, yalvararak, yüksek olmayan bir sesle sabah ve akşam an. Gafillerden olma.” (Araf, 7/205) şeklindeki âyetlerin zikrin hafî olması gerektiği ve cehrî zikrin mekruh ve bid’at olduğuna delâlet ettiği yönündeki ictihâdını geniş bir şekilde ele almıştır. Ebû Hanife’nin bu âyetlerden hareketle cehrî zikrin mekruh olduğunu dair istidlâlinin kesin olmadığını yani İmam’ın böyle bir istidlâlinin mevcudiyetinin şüpheli olduğunu ileri sürmüştür. Zira bu şekilde bir istidlâl, mefhum-ı muhalif ile istidlâlde bulunmaktır ki bu Hanefî mezhebinde yoktur. Bilakis Şâfiî mezhebinde mevcut olan bir uygulamadır. Müellif İmamın böyle bir istidlâli varsa bile sonradan bu fetvadan dönmüş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Eyüb ve Zekeriya peygamberlerin Allah’a niyazlarından bahseden âyetlerde (Enbiya, 21/83, 89) “nâdâ” ifadesinin geçtiğini ve Cevherî’nin (v. 400/1009) *es-Sıhah* isimli eserini kaynak göstererek nidâ teriminin sesi yükseltmeye işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>73</sup>

Akşemseddin müctehidlerden bir kısmının bazı meselelerde İmam’a muhalefet ettiğini, hatta iki talebesi İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’un da çeşitli konularda Ebû Hanife’den farklı ictihadları olduğunu, Müslümanların maslahatına uygun olarak zaman zaman iki talebenin ictihadlarını fetvaya esas olarak alındığını belirterek bu hususta da Müslümanların faydasına daha uygun olması bakımından

<sup>69</sup> İbn Mâce, Kıyâmü’l-leyl, 37, 48; Darekutnî, *Sünen*, c. II, s. 31.

<sup>70</sup> *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 10b-11a.

<sup>71</sup> Tirmizi, *Daavât*, 82,; *Müsned*, III, 150.

<sup>72</sup> Buhârî, *Tevhid*, 15; Müslim, *Zikir*, 19, 21; *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 11b.

<sup>73</sup> Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü’l-luga ve Sıhahî’l-Arabiyye*, , Beyrut 1998, c. II, s. 1816.

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşlerini fetvaya esas almanın mahzuru olmadığını ifade etmiştir.<sup>74</sup> Üstelik Araf sûresi 55. âyetin cehrî zikrin bidat olduğuna delaleti kat'î değildir. Nitekim büyük Hanefi âlimlerinden Ebu Hafs en-Nesefî'nin (v. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli eserinde yer verdiği İbn Abbas'ın ifadeleri konuyu açıkça ortaya koymaktadır. Zira İbn Abbas "tazarruan" ifadesinin sesli okumak, (cehran bi'l-lisan), "hîfeten" ifadesinin ise gizli okumak (sırran fi'l-kalb) anlamında olduğunu, "ve dûne'l-cehri" ifadesinin de haddinden fazla sesli okumama (lâ cehran müfritan) manasında olduğunu beyan etmiştir.<sup>75</sup> Akşemseddin'e göre bu rivâyet Ebû Hanife'nin cehrî zikrin bid'at olduğu yönündeki görüşüne bu âyetle istidlâlde bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla İmam-ı Azam'ın bidatten kastının bidat-i hasene olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>76</sup>

Akşemseddin bu hususta rivâyetlerin birbiriyle çeliştiğini belirterek şöyle bir yorumda bulunmuştur: *"Zikir bir ibadettir. İbadeti çok yapmak ihtiyaten evladır. Nitekim Kur'ân'da "Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin" (Ahzâb 33/41) buyrulmuştur ki zikir ancak cehrî olursa çok olur. Çünkü hafî zikirde zâkirin nefsin ve şeytanın tasallutuna maruz kalma ihtimali daha fazladır ve bu durum zikri çok yapmasına engel olur."*<sup>77</sup> Akşemseddin cehrî zikrin bid'at ve mekruh olduğunu ileri süren ve bu hususta Ebû Hanife'yi kendilerine şahit gösteren zâhir ulemasının birbiriyle çelişen tutumlarına sözü getirmiş, İmam'ın dindeki gayretini, diğer söz ve davranışlarını, ahlâkını örnek almayıp onun sadık takipçileriymiş gibi bir tek bu hususta ona dayanmalarını sert bir şekilde tenkit etmiştir. Ona göre bu tip sözde âlimler, rüşvete dahi başvurarak makam ve kadılık kapma gayretine girerler. Oysa Ebû Hanife, Halife Mansur'un kadılık teklifini geri çevirmiş, bundan dolayı hapse girmiş ve orada vefat etmiştir. İmam hayatta olsaydı onların bu gibi çirkin ve yakışsız hallerinden bizar olurdu diyerek İmâm-ı A'zâm ile aslında hiçbir ilgilerinin olmadığını savunmuştur.<sup>78</sup>

Bazı sûflerin meşicid ve meclislerde Kur'ân ile şiiri birleştirmeleri yani Kur'ân'ın yanı sıra şiir de okumaları bir başka tenkit konusudur. Müellif bunun caiz olduğuna delili olarak Avârif'te yer alan bir rivâyeti göstermiştir: *"Bir gün Hz. Peygamber ashâbıyla beraber iken bir adam geldi. Sahâbilerden bir grup Kur'ân okuyor bir başka grup da şiirler okuyordu. Adam 'ya Resûlallah hem Kur'ân hem şiir*

---

<sup>74</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 12a-12b.

<sup>75</sup> Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 96, c. I, vr. 314a.

<sup>76</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 12b-13a.

<sup>77</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13a.

<sup>78</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13a.

ha!' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'bir ondan bir bundan' diye cevap verdi."<sup>79</sup> Ayrıca Akşemseddin Hz. Peygamber'in mescitte torunu Hasan için bir minber kurdurduğunu, Hasan'ın bu minbere çıkarak Resûlullah'ı hicveden kişilere yönelik hiciv içerikli şiirler okuduğunu ve Hz. Peygamber'in bundan hoşlandığını ifade eden bir rivayete de yer vermiştir. Buradan Akşemseddin'in asıl itibariyle İslam inancına zıt bir karakter taşımayan şiirlerin mescitte okunmasını yadırganacak bir husus olarak görmediği anlaşılmaktadır.

## 7. Sûfilerin Kırk Günlük Halvete Girmeleri

Tasavvufi terbiye metotlarından biri olan halvetin de bid'at olarak değerlendirilmesine müellifimiz Hz. Peygamber'in Hira'da geçirmiş olduğu günleri delil göstererek karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in "Bir ay kadar Hira mağarasına mücavir oldum. Mücaveretimi tamamlayınca dağdan indim"<sup>80</sup> şeklindeki sözü ile Hz. Âişe'nin Resûlullah'a vahy uykuda gördüğü sadık rüyalarla başladı. Sabah aydınlığı gibi rüyalar görürdü. Daha sonra ona yalnızlık sevdirdi. Hira'ya gider orada uzun zaman ibadetle meşgul olurdu. Azığı bitince Hz. Hatice'nin yanına dönüp azık tedarik eder tekrar Hira'ya giderdi. Nihayet O Hira'da bulunduğu sırada Hakk (vahy) geldi"<sup>81</sup> şeklindeki ifadeleri sûfilerin halvete uygulamasına delil olacak mahiyettedir. Hadislerin yanı sıra sûfi sözlerine de yer vererek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Zünnûn el-Mısırî, bu hususta "halvetten daha çok ihlâsa teşvik eden bir şey görmedim. Halveti seven ihlâs direğine iyice sarılmış olur"<sup>82</sup> demiştir. Yahya b. Muaz'ın şu sözü de konuyla ilgilidir: "Halvet siddîkların arzusudur."<sup>83</sup> Müellifimiz sûfilerin halveti kırk güne tahsis etme sebepleri üzerinde de durmuş, yine Kur'ân ve Sünneti temel alarak Allah'ın Hz. Musa ile sözleşmesinden bahseden âyette "kırk gece" ifadesinin geçmesini (A'raf, 7/142) ve "kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar" hadisini<sup>84</sup> delil göstermiştir.<sup>85</sup>

## 8. Sûfilerin Allah'ı Rüyalarında Gördüklerini İddia Etmeleri

Akşemseddin Allah'ın rüyada görülebileceği fikrini kabul etmemenin ve bunu zındıklık olarak değerlendirmenin, geçmiş ulema ve meşayha da itiraz etmek

---

<sup>79</sup> Ahmet Yıldırım rivayetinin mevzu olduğunu ifade etmiştir. bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 367; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8a-8b. bk. Sühreverdî, age., s. 156

<sup>80</sup> Buhârî, Bed'ü'l-vahy, Bed'ü'l-halk, 6; Müslim, İman, 257.

<sup>81</sup> Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 3.

<sup>82</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, c. I, s. 165.

<sup>83</sup> Attâr, age., c. I, s. 361.

<sup>84</sup> Aclûnî, age., c. II, s. 224.

<sup>85</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13b.

anlamına geldiğini belirterek bu hususta sûfilerin tenkit edilmesine itiraz etmiştir.<sup>86</sup> Zira muhaddislere göre rüyada Allah'ı, peygamberleri, melekleri, güneşi, ayı ve yıldızları görmek bizzat onları görmek demektir. Çünkü şeytan bunların sûretine bürünemez.

Müellif İbn Sîrîn'in rüya tabiri kitabında rüyada Allah'ı görmenin zenginliğe, Hz. Peygamber'i görmenin de fakirliğe işaret ettiği yönündeki beyanına yer vermiş ve *Hülâsatü'l-fetâvâ* ve *Fetâvâ-yı Kâdî Han* gibi eserleri referans göstererek Allah'ı rüyada görmenin caiz olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca kelâm kitaplarında Allah'ı rüyada görmenin caiz olduğuna dair Mutezile'ye karşı deliller serdedilmiş olmasını da önemli bir delil olarak zikretmiştir. Ona göre mümkün ve câiz olan bir şeyin vukuundan haber verene kâfir denemez. Dolayısıyla Allah'ı rüyamda gördüm diyene de kâfir denmemesi gerekir. Akşemseddin konuyla ilgili bazı sûfi sözlerine de yer vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Ahmed b. Hadraveyh Allah'ı rüyasında görmüş ve kendisine şöyle hitab olunmuştu: "Ey Ahmed bütün insanlar benden bir şey isterler. Ancak Bâyezid-i Bistâmî sadece benden beni ister." Bâyezid de şöyle demiştir: "*Rüyamda Allah'ı gördüm. Bana 'Ey Bâyezid! Sana lazım olan benim. Sana lazım olana yapış'* dedi." Hz. Ali'nin (ra) "*görmediğim Allah'a ibadet etmem*" şeklindeki sözleri de dikkat çekici ifadeler arasındadır. Ayrıca müellifimize göre bu hususta birçok sûfiden bu tür sözler sadır olmuştur.<sup>87</sup> Kelâbâzî'nin *et-Taarruf* isimli eserini kaynak göstererek meşayihın tamamının baş gözüyle Allah'ı görmenin mümkün olmadığı ve bunu iddia edenin tezlil ve tekzib edilmesi gerektiği hususunda ittifak ettiğini ifade etmiştir. Ebû Said Harrâz ve Cüneyd gibi bazı sûfilere göre böyle bir iddia ileri sürmek Allah'ı tanımamanın tezahürüdür.<sup>88</sup> Akşemseddin bu noktada isim zikretmeden "*şeyhlik iddiasında bulunan kişi fetva vermeyi bilmez*" ifadesini kullanmıştır ki, mütercim Ali b. Hamza onun "müteşeyyih" ifadesiyle Fahreddin oğlunu kastettiğini belirtir. Çünkü tanrıyı düşte gördüm diyen kâfirdir fetvasını verenlerden biri de odur.<sup>89</sup> Akşemseddin böyle bir fetvanın hatalı olduğunu yine fıkha dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Zira bazı fukahaya göre bir meselede kişinin küfrünü isbat eden bin vecih olsa buna karşılık küfrünü men eden bir vecih olsa fetva veren kişi o bir veche itibar etmeli

---

<sup>86</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 15b.

<sup>87</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 16a. Burada her iki Arapça nüshada yer almamasına karşılık tercümede müellife atfen şöyle bir cümle bulunmaktadır: "*Ben düşte ya da vakide dostunu her lahzada veya her saatte veya her günde veya her ayda veya her yılda ya da ömründe bir kere ya da birçok defa sûretsiz ve keyfiyetsiz görmeyen kişiye veli demem.*" Mütercimin "*bu sözden anlaşılın şu ki bu rüyet mertebelerinden biri veya hepsi müellife vaki olmuştur*" şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 91b.

<sup>88</sup> Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1980, s. 57-58; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 16b.

<sup>89</sup> Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 94b.

ona göre hüküm vermelidir. Pek çok İslâm âlimi fetva veren kişinin fetvasında daha kolay ve maslahata uygun olanı tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hakkında ihtilaf olan bir konuda tekfire gitmek doğru değildir. Allah'ın rüyada görülmesi de ihtilafı bir konu olduğundan böyledir.<sup>90</sup>

### 9. Sûfilerin Hz. Peygamber'in Mirac Gecesi Allah Teâlâ'yı Hem Zâhir Gözüyle Hem Kalp Gözüyle Gördüğü Yönündeki İnanç

Hz. Peygamber'in mirac gecesinde Allah'ı zâhir gözüyle gördüğünü kabul etmeyenlere Akşemseddin, Kur'ân-ı Kerim'den hareketle cevap vermiş ve Necm sûresinde geçen "*kalp gördüğünü yalanlamadı*" (Necm 53/11) şeklindeki âyetin *Tefsîrü'l-vâzih*'taki izahına işaret etmiştir. Buna göre "kezebe" fiili "kezzebe" manasındadır. Yani gönül gözü zâhir gözünün gördüğünü yalanlamadı, kalp gözü gördüğünü bir vehim değil hakikat olarak kabul ve tasdik etti anlamı çıkmaktadır.<sup>91</sup> Müellif bu hususa açıklık getirmek için Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserine müracaat etmiştir. Gazâlî'nin peygamberlerin sûretlerin ardındaki manaları müşahede ediş keyfiyeti bağlamında belirttiği üzere nebevi nurlar kimi zaman öyle kuvvetli, öyle baskın olur ki duyular onu kendi âlemine çekmekten âciz kalır. Peygamberin nurları duyuların sultasını ve hükmünü ortadan kaldırdığı için duyular onu nur-i ilâhîden başka bir şeye yönelmez. Nitekim uyku da duyuların etkisini ortadan kaldırır. Böylece başkasının uykuda gördüğünü, peygamber uyanırken görür.<sup>92</sup>

Akşemseddin Hz. Peygamber'in mirac gecesinde rabbini baş gözüyle gördüğüne bir başka delil olarak da kendi görmüş olduğu rüyayı ve bu rüyada Allah Resûlü ile arasında geçen diyalogu şöyle anlatmıştır: "*H. 838 yılı şaban ayının 25. günü cumartesi sabahı mescitte itikafta iken rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. Kendi hey'eti üzere geldi ve yanıma oturdu. Bana miracını anlattı. Sözünü tamamlayınca elini öptüm ve şöyle dedim. Ya Resûlallah mirac gecesinde Rabbini baş gözüyle görüp görmediğin konusunda ulema ihtilaf etmiştir. Onu gördün mü? Bana keyfiyetini anlat. Hz. Peygamber konuşmadı. Ben bu konuyu gizlediğini düşündüm. Hz. peygambere sarıldım ve öptüm. Tekrar "Ya Resûlallah Allah'ın hakkı için işin hakikatini bana anlat" dedim. Bir müddet sessiz kalıp düşündükten sonra "Rabbimi baş gözüyle gördüm" dedi. Ben de "eğer gördüm diyorsan öyledir ya Resûlallah"*

<sup>90</sup> Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 16b.

<sup>91</sup> Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîrü'l-vâzih*, Kahire 1980, c. 27, s. 106. Burada yine sadece tercümede yer alan ve Arapça nüshalarda bulunmayan şu cümle bulunmaktadır: "Bir başka âyette yer alan "*sana gösterdiğimiz o temaşayı insanları sınamak için meydana getirdik*" (isra 17/60) ifadesi de şunu gösterir ki görmekten kasıt zâhir gözü ile görmektir. Çünkü rüyada görmek konusunda âyette geçtiği ifadeyle "fitne" yoktur ve rüyada görmeyi kimse yalanlamaz. Rüyada görme bir şüphe ve ihtilaf konusu olmaz." bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 95a.

<sup>92</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 75; Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 16b

dedim. Böylece ilim adamlarının ihtilaf ettiği mesele benim için hallolmuştu"<sup>93</sup> Akşemseddin peygamberin, sair ölülerin ve gayba dair hususların rüyada görülebileceği kanaatindedir. Zira ölümden sonra gayba dair her şey açıkça bilinecektir ve uyku da bir tür ölümdür. Kur'ân'da da bu açıkça beyan edilmiştir. (En'am 6/60, Zümer 39/42) Dolayısıyla rüyada gaybî hususlar ince bir perde arkasından görülür ve bunlar tabire ihtiyaç gösterir. Ancak bazen de perdeler kalkar ve tabire muhtaç olmayacak şekilde apaçık bir şekilde görme söz konusu olur. Müellifimiz bunları inkâr eden, Hz. Peygamber'i rüyada gördüğünü veya gaybî hususlara rüya yoluyla vakıf olduğunu söyleyen evliyayı zındıklıkla itham eden kimselerin söz konusu yaklaşımının son derece hayrete şayan olduğunu ifade etmiştir.<sup>94</sup> Akşemseddin şöyle demiştir: "Sûfilerin yaptıkları ve yapmakta oldukları her şey güzeldir. Gönüllerini bağladıkları ve inandıkları her şey doğru inançtır. Ta'n eden mukallitler ta'n ettikleri muhakkiklerin tattığı zevki tatmadılar." Bu noktada "tatmayan bilmez" sözünü zikreden müellifimiz kişinin bilmediğinin düşmanı olduğunu ifade etmiştir. Akşemseddin burada isim zikretmeden *Miškâtü'l-envâr*'dan alıntı yapmıştır. "Peygamberlerden istifade edenler arasında bazıları işittikleri şeyler hususunda mutlak taklit içerisinde olup bazıları da basiretten bir pay almıştır. Taklitçinin misali haber, basiretten pay alanın misali ise şuledir. Zevk sahibi bazı hallerde peygamberle müşterektir. Bu ortaklığın misali ısınmaktır. Ancak ateşin yanında olan ısınır, ateşin haberini işiten değil."<sup>95</sup> Akşemseddin peygamberin müşahedesinin sıradan bir insanın müşahedesiyile mukayese edilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyarak miracta Hz. Peygamber'in rabbini baş gözüyle de gördüğü yönünde görüş belirtmiş, üstelik de rüyası aracılığıyla bu görüşüne Hz. Peygamber'i şahit göstermiştir.

### 10. Sûfilerin Nurlara ve Keşiflere Mazhar Oldukları İddiası

Akşemseddin'e göre zevk ehlinin peygamberle ortak olduğu husus nurlara mazhar olmalarıdır. Müellif 'bu zamanda kendisine nur hâsıl olan kişi yoktur' diyen kimselerin irfan makamına henüz erişememiş olduklarını ileri sürmüş, fikrini desteklemek için de bir hadise ve hadisin İmam Türbüştî tarafından yapılan şerhine yer vermiştir. Buna göre İbn Amr İbni'l-Âs şöyle demiştir: Hz. Peygamber elinde iki kitap olduğu halde yanımıza geldi: "Sağ elindeki kitap için bu âlemlerin rabbinden gelen bir kitaptır. İçinde cennet ehlinin isimleri vardır. Hatta onların babalarının ve kabilelerinin isimleri de mevcuttur. Sonunda da icmal yapmıştır. Bunlara kesinlikle ne ilave ne de eksiltme yapılır" dedi. Sonra sol elindekini göstererek "bu da âlemlerin rabbinden gelen bir kitaptır. İçinde cehennem ehlinin,

<sup>93</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17a.

<sup>94</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17a-17b.

<sup>95</sup> Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 70. *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17b-18a.

onların babalarının ve kabilelerinin isimleri vardır. Bunlara kesinlikle ne ilave ne de eksiltme yapılır” buyurdu. Daha sonra Resûlullah iki kitabı bırakıp eliyle işaret ederek dedi ki: “Rabbiniz kullardan artık fâriğ oldu. Bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlidir.”<sup>96</sup> Türbüştî hadisin şerhinde zamanımızda ilimde derinleşmiş ve ilmîni tasavvuf yolunda mükâşefelerle desteklemiş bir kimseden şöyle bir söz işittim diyerek şu cümleyi kaydetmiştir: “Başkalarının ancak rüyada iken gördüğünü uyanıklık halinde gören kimselerin her zamanda mevcut olduğuna inanmayan kişi, nübüvvete hakiki manada iman etmemiş demektir.” Dolayısıyla Hz. Peygamber’e imanın bir gereği olarak ümmetin havası içinde bu gibi hal ve mükâşefelere eren kimselerin olabileceğine şaşırılmamak ve bunu uzak bir ihtimal görmemek gerekir.<sup>97</sup>

Müellifimiz kalbi hased, riya, kin ve su-i zan gibi kötülüklerle dolu olanları bir tarafa bırakıp sırf kıskançlıklarından dolayı sûfileri ayıplayanların ve tenkit edenlerin uzak durulması gereken kimseler olduğu ve böyle bir tavrın son derece tuhaf bir tavır olduğu üzerinde durmuştur. Halbuki sûfilerin ibadet etmekten ve Allah’ın dinine yardım etmekten başka ayıpları yoktur. Tenkide müstahak olanların değil de olmayanların maruz kalmasını, yaşadığı dönemin taassuptan ve bilgi azlığından kaynaklanan garipliklerinden biri olarak değerlendirmiştir.<sup>98</sup> O Mü’minlere karşı hüsn-i zan sahibi, irade ehli, sâlih ve zikir ehli fukaranın sohbetine devam etmek gerektiğine işaret etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e yapmış olduğu şu iki uyarı bunu teyid eder. “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma!” (Enam 6/52) ve “(Resulüm) sabah akşam rablerine sırf onun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme.” (Kehf 18/28)<sup>99</sup> Akşemseddin Hz. Mevlânâ’nın sâlihlerin sohbetine devam etmenin gerekliliğine işaret eden bir beytine yer vermiştir:

*Yürü çabucak kendine bir Hakk dostu ara; böyle yaparsan Allah senin dostun olur, yardımcın olur*

*Yalnızca bir köşeye çekilip dünyaya gözünü kapamış, bu yüzden hakikati görmüş olan erler de bu hali yine bir dosttan öğrenmişlerdir.*<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Tirmizî, Kader, 8.

<sup>97</sup> Türbüştî, age., c. I, s. 62-63; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18a.

<sup>98</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18a-18b.

<sup>99</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18b-19a.

<sup>100</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, trc. Şefik Can, c. II, s. 258, 23-24 beyit. Mevlânâ’nın beyti Milli Ktp. nüshasında bulunmamaktadır. Bk. vr. 33b. Bundan sonra bu nüshada yer almayan cümleler köşeli parantez içerisinde gösterilecektir.

Müellifimiz kalbin Allah'ın tecellisine mazhar olduğu bilincine sahip olmak gerektiğini, bu takdirde haya duygusunun kişide tam anlamıyla yerleşeceğini ifade etmiş, bunun yanında kalbe gelen havâtır ve organlardan sadır olan hareketler hususunda da dikkatli olmak gerektiğini belirtmiştir. Ancak bunların gerçekleşmesi dört şeye bağlıdır: Az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanlardan uzak durmak. Söz konusu dört şart gerçekleştiğinde de ehl-i hakkın maksudu olan dört marifet hâsıl olur: Az konuşmak Allah'ı bilmeyi sağlar.<sup>101</sup> Yine Mevlânâ'dan şu beyti nakleder:

*[Ey hakikati arayan kişi bu ağız bağla. Yani çok yemekten, çok konuşmaktan vazgeç. Çünkü bunlar hakikat âlemi için birer göz bağıdır.*

*Fazla yemenin ve değersiz şeyler konuşmanın mana âlemini müşahede etmeye engel olduğunu gör.]<sup>102</sup>*

Uzlet dünyayı bilmeyi, açlık şeytanı bilmeyi, az uyku da nefsi bilmeyi sağlar. Her kimde bu özellikler bir araya gelirse o kişinin beşeriyeti melekiyete, kulluğu efendiliğe, gafleti diriliğe, gaybeti şehâdete, bâtını zâhire, mukayyetliği mutlaklığa dönüşür.<sup>103</sup> Kalbinde mertebesine göre nurlar parıldar ve bu nurlar vücudundaki birçok delikten çıkar. Müellif bu noktada Gazâlî'nin *Miškât*'ına atıfta bulunur: “Eğer hassas ruhun özelliğine bakacak olursan, nurlarının gözler, kulaklar, burunlar gibi çeşitli deliklerden çıktığını görürsün.”<sup>104</sup> Kalbinde nurlar parıldayan kişi bir halden bir hale geçer ve bir makamdan daha yüce olan diğer bir makama yükselir. Yükseldikçe de her biri diğerinden daha latif olan perdeler müşahede eder. Neticede perdeler kalkar ve hiç görmez hale gelir. Çünkü bu perdeler insanın nurlarının renkleridir ki bazen açığa çıkar bazen gizlenir. Akşemseddin “hiçbir vakitte ve hiçbir halde zail olmayan ve her türlü keyfiyetten münezzeh olan nurun bizde hâsıl olması gerekir” der.<sup>105</sup> Bu da kendinden başka nurlarda zuhûr eden bütün renklerden münezzeh olan nurların nurunun nurudur Aynı zamanda insan idrakinin erişebileceği ay, güneş, yıldız vb. gibi her türlü şekilden münezzehdir. Ayrıca renk ve şekillerden münezzeh olduğu gibi nurlar suretinde veya hayâlî ya da misâlî surette zuhûr etmekten de münezzehdir. Kısacası müellifimizin ifade

<sup>101</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 19a.

<sup>102</sup> Mevlânâ, age., c. II, s. 257.

<sup>103</sup> Mütercim Ali b. Hamza, gafletin diriliğe dönüşmesini “gönlün diriliğe kavuşması”, bâtının zâhire dönüşmesini bâtında görülebilecek şeylerin zâhirde de görülebilmesi olarak tercüme etmiştir. Mukayyetliğin mutlaklığa dönüşmesini ise “vücûd-ı mecâzîsi ile mukayyetliği vücûd-ı mutlakı ile mevcut olmaya dönüşür” şeklinde ifade etmiştir. Kalpte nurların parlaması hakkında da “bir mertebede kırmızı, bir mertebede sarı, bir mertebede mavi, bir mertebede yeşil, bir mertebede mor renkte nurlar hasıl olur” demiştir. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 108b-109a.

<sup>104</sup> Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 79.

<sup>105</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 19b.



etmek istediği şey, nurların nuru olan Allah'ın her türlü renkten, şekilden ve insanın idrak edebileceği herhangi bir surette zuhur etmekten münezzehtir olduğudur.

Ariflerden birisi şöyle demiştir: *“Eğer arifin kalbinde olan nur dünyaya zuhur etseydi yeryüzünde hiçbir şey kalmazdı.”* Akşemseddin Gazâlî'nin kitaplarına bilhassa da *Mişkât*'a inanıp da sûfilere nurların hâsıl olmasını inkâr eden, onlara sû-i zan besleyen üstelik nurun onlara şeytandan geldiğini iddia eden kimselere şaşırıldığını ifade etmiştir. Bu yaklaşımı kabul etmenin mümkün olmadığını belirten müellifimiz, sûfilere nurların zikrullah ile hâsıl olduğunu belirtmiştir. Zikrullah ise şeytanı uzaklaştırır ve vesvese vermesine engel olur. Nitekim bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Kul Rabbini zikrettiği zaman şeytan iner ve kaçar. Ancak kişi zikirden gafil olunca ona vesvese verir.”*<sup>106</sup> Müellifimize göre asıl şeytan, karanlığı değil de nuru şeytana atfeden kişidir. Müellifimiz anlattıklarının bir takım rumuz ve işaretleri barındırdığını ve ancak ehlinin anlayabileceğini beyan etmiştir. Akşemseddin gönlünü bu tür ilme açmayan kişinin anlamaya çalışmaktan vazgeçmesini tavsiye eder. Zira her ilmin bir ehli vardır. Kişi hangi iş için yaratıldıysa ona o iş kolay gelir.<sup>107</sup> Nitekim Cafer-i sadık şöyle buyurmuştur: *“İbareler avam, işaretler havas, remizler evliya ve hakikatler enbiya içindir.”* Evliyanın sırlara ve inceliklere dair söylediklerini inkâr eden kimse, enbiyanın sözlerini inkâr eden kimse gibidir. Bu kimsenin durumu peygamberlerin sözlerini *“bunlar eskilerin masallarındır”* diyerek reddeden inkârcıların durumuna benzer. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Gizli bir ilim nev'i vardır. Allah hakkında marifet sahibi olanlardan başkası (ulemâu billâh) bunu bilmez. Bu ilimden bahsedenleri ise Allah hakkında aldanış halinde olanlardan başkası inkâr etmez.”*<sup>108</sup> [İmam Zeynelabidin de şöyle demiştir: *Bende nice ilmin cevheri vardır ki ben onu izhar etseydim bana sen puta tapıyorsun der, Müslümanlar kanımı helal sayarlardı.*]<sup>109</sup>

Akşemseddin'e göre şehâdet âleminde bir sûreti mevcut olan her şeyin gayb âleminde bir manası ve hakikati vardır. Gayb âleminde olan her şeyin de şehâdet âleminde bir misali vardır. Nitekim Hz. Peygamber: *“Ey Allahım bana eşyayı olduğu gibi göster”* şeklinde dua ederdi. Âhirette her varlığın sûreti ve hakikati ortaya çıkar. Fakat hakikatler ve manalar sûretler üzerinde galip olur. Âhirette herhangi bir şeyin sûreti biaynihi görülür. Bunu gören kişi onu tanır ve der ki *“bu daha önce*

---

<sup>106</sup> Buhârî, Tefsîr, ( sûre 114), 1.

<sup>107</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 20a.

<sup>108</sup> *Deylemî, Firdevsü'l-ahbâr*, c. I, s. 210. Ahmet Yıldırım muteber kabul edilen kaynaklarda yer almayan ve isnadı zayıf olan rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtmiştir. bk. Yıldırım, age., s. 310.

<sup>109</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 20b.

*dünyada bize rızık olarak verilen şeydir.” Orada herhangi bir şeyin ismi ve sûreti dünyadaki gibidir. Ancak lezzeti dünyadaki lezzeti gibi değildir. Bunun için İbn Abbas “dünyada mevcut olan şeylerin, cennette isimlerinden başka bir şeyleri yok” demiştir. Müşahede ehli, mücahedelerinin semeresi olarak gönül cennetine girdikleri zaman türlü türlü halleri bir sûrette müşahede ederler. Mutavassıt evliyâdan bazıları müşahede ettiği şeyi daha önce de müşahede ettiğini, sûret olarak aynı ancak mana olarak farklı olduğunu anlar. Bunun örneği şudur. Hz. Musa’nın hidayet nurunu ateş sûretinde görmesi gibi sâlik nuru ateş sûretinde görür. Nitekim Hz. Musa “ben bir ateş gördüm.” (Tâhâ 20/10; Neml 27/7; Kasas 28/29) demişti. Yine sâlik fitratı süt şeklinde görür.<sup>110</sup> Bir kişi akli başında değilken herhangi bir şey görse o şey ya zâhir âleme ya da bâtın âleme aittir veya hem zâhir hem bâtın âleme aittir. Zâhir âleme ait olan şey tabir edilebilir fakat bâtın âleme dair olan şey sadece zikir ehli sâlikler tarafından bilinebilir. Müellifimiz bahsettiği bütün bu hususların hakiki manada anlaşılabilmesi için bir şeyhin hizmetine girmek ve sohbetine dâhil olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak şeyhe intisab sağlam bir irade ile olmalı, zâhirî ve bâtınî irşadında onun tasarruflarına ve emir ve yasaklarına itaat etmelidir. Kuru bir sözden öteye geçmeyen bağlılığın bir değeri yoktur. Böylece sâlik şeyhinin sahip olduğu velâyet nuru sayesinde daha önce görmediği ve duymadığı mana ve sırları görür ve duyar hale gelir.<sup>111</sup> Bununla beraber bir mürid henüz vakti gelmeden şeyhinden ayrılırsa tekrar geri dönünceye kadar şeyhin velayet nuru o müritten gider yahut perdelenir. Adeta kör ve sağır gibi olur. Bir müridin şeyhinden uzaklaşması ve perdelenmesi ile bir ümmetin peygamberin sohbetinden uzaklaşması birbirine benzer. Nitekim Kur’ân’da Allah Hz. Musa’ya şöyle hitab etmiştir: “Senden sonra biz kavmini imtihan ettik.” (Tâhâ 20/85) Bir yolcu yol arkadaşlarından ayrılırsa eşkiyaya veya vahşi hayvanlara av olması muhtemeldir. Müellifimize göre şeyh sohbetinden uzak olduğu halde habîs veya latif ruhları gördüğünü, velâyet-i hâssaya mazhar olduğunu iddia eden kişi şaşılacak bir kişidir. Zira o henüz velâyet-i âmme ile velâyet-i hâssa arasındaki farkı dahi bilmemektedir. Bu tavır onun ahmaklığının ve hayâsızlığının bir eseridir. Üstelik söz konusu iddialara sahip olan kimse, haram yer, haram giyer, haram konuşur, ibadetler hakkında bilgisi yoktur ve revatib sünnetlere devam etmenin Allah’a yaklaştırdığından habersizdir. Bütün bunlara rağmen kendisinin veli olduğunu zanneder ve iddia eder. Ebu Hamza Horasanî şöyle demiştir: “Allah’a giden yolun tek delili, Peygamber’in hallerine, davranışlarına ve sözlerine ittiba etmektir. Tıpkı Kur’ân’da ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun...’ (Âl-i İmran, 3/31)*

---

<sup>110</sup> Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye, vr. 21a.

<sup>111</sup> Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye, vr. 21a.

*buyrulduğu gibi.*<sup>112</sup> Peygamberin sözlerine ittiba etmek nefis ile kabul etmektir. Davranışlarına tâbi olmak kalben kabul etmektir. Hallerine tâbi olmak ruhen kabul etmektir. Sehl b. Abdullah Tüsterî şöyle demiştir: “*Kitabın ve sünnetin şahitlik etmediği her vecd ve hal bâtıldır ve böyle bir hali iddia eden her kimse de meftundur.*”<sup>113</sup>

Akşemseddin’e göre hal ve makamın doğruluğuna ancak ya kitap ya sünnet ya da selef sözü delil olur. Akşemseddin bu noktada sûfilik iddiasında olanlar arasında hangi zümrenin doğru yol üzere olduğunu ortaya koymak için söz konusu iddia sahiplerini dört gruba ayırmıştır: Bunlardan ilk grup Vücûdîlerdir (Vücûdiyyûn). Onlara göre Hakk küll-i tabîî gibidir. Tahakkuk ve taayyünü zatında değil ancak mükevvenattadır.<sup>114</sup> Müellifimize göre bu taife söz konusu görüşleriyle Allah’ın yaratıcılığını dolayısıyla da şu âyeti inkâr etmiştir: “*O her şeyin yaratıcısıdır. Ona kulluk edin.*” (En’am 6/102) Aynı zamanda şu hadisi de inkâr etmiş olurlar: “*Gizli bir hazine idim bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.*”<sup>115</sup> Zira bu hadisten anlaşılan Allah’ın mahlûkâttan önce var olduğu ve mahlûkâtı kendi varlığını bilmeleri için yarattığıdır. İkinci grup hulûl ehlidir. Onlara göre Hakk bedenlere ve ruhlara hulûl etmiştir. Üçüncü grup mülhid ittihad ehlidir. Onlar da “*Biz Hakk ile ittihad etmişiz ve onun zatı bizden ayrılmaz*” derler. Dördüncü grup müellifimize göre muhakkiklerdir ki bu gruba göre de zâtında vücûd sahibi olan Hakk, yarattıklarından önce taayyün etmiştir. Zâtını bilir ve kendi sıfatları gereğince mahlûkâtını yaratmayı bilir. Nurlu kereminin feyziyle gölge varlıkları izhar etmiştir.<sup>116</sup> Hakk Teâlâ’nın ilmi mevcudâttan ayrılmaz. Müellifimiz dördüncü grubun doğru yol üzere olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah buyurmuştur ki: “*Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır.*” (Talâk 65/12), “*Allah her şeyi bilir.*” (Bakara 2/282; Nisa 4/176; Nur 24/35, 64; Hucûrât 49/16) Akşemseddin nurları müşahede edecek noktaya ulaşan hakiki veliler ile bunun sadece iddiasına sahip sahte veliler arasını ayırma bir anlamda kalp akçeyi ifşa etme amacına matuf olmak üzere velâyet konusuna girmiştir. Ona göre velâyet özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Velâyet-i hassanın iki tarafı vardır. Biri edna tarafıdır ki, bu ibadet, zikir,

---

<sup>112</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 21b.

<sup>113</sup> Sühreverdi, age., s. 87; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22a.

<sup>114</sup> Vücûdiyye: Panteizm. Allah’ın kâinatın toplamından ibaret olduğunu savunan, her şey O’dur diyen anlayış. Vücûdiler Tanrı’nın evrenden ayrı, bireysel varlığı, bilinç ve iradesi olan bir varlık olarak görülmesine karşı çıkıp Tanrı’nın evrenin iç ilkesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Vücûdiyye ikiye ayrılır: 1) Vücûdiyye-i tabiiyye: Natüralist panteizm. 2) Vücûdiyye-i maddiyye: materyalist panteizm. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 536; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 370; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 761.

<sup>115</sup> Aclûnî, age., c. II, s. 132.

<sup>116</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22a.

Kur'ân ve abdest nuruyla kalbin ve azaların cilalanması ve parlamasını ifade eder. Bir de a'lâ tarafı vardır ki bu nihayetsizdir. Velâyet-i âmmeye gelince müellifimiz bunu iman esaslarını kabul ile açıklamıştır. Yani Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır.<sup>117</sup>

Müellifimize göre ilâhî makamlara ulaşmak isteyen kişi ibadetlere devam etmeli ve mücâhedenin zorluğuna göğüs germelidir. İbadet beş kısma ayrılır: Bedenin ibadeti, Allah'ın emrettiklerini yapıp yasaklarından sakınmak şeklinde gerçekleşir. Nefsin ibadeti, tarikat edepleri ile edeplenmektir. Bu yeme, içme vs. konularda nefse uymayı terk edip ona muhalefet etmeye devam etmek ile olur. Kalbin ibadeti, dünya ve içindekilerden yüz çevirip âhirete ve onun güzelliklerine yönelmektir. Sırrın ibadeti, Allah'a mahabbet ile iki cihan ilgisinden de hâli olmaktır. Ruhun ibadeti ise müşahedeye ermek için varlığı mahvetmekle olur. Akşemseddin'e göre bu sayılan ibadetleri yerine getirmediği halde ruhları gördüğünü iddia eden kimse ya hayal görmektedir veya yalan söylemektedir.<sup>118</sup> Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulmuştur: *"Ona kulluk et. Ona ibadette sabırlı ve metanetli ol."* (Meryem 19/65) Zira mücâhede müşâhedeyi doğurur. Allah'ın cemaline müştak olan sadık ve muhib sâlik, çeşitli engellerden geçmeksizin celâlinin perdelerine ulaşamaz. Meşakkat olmadan vusûl olmaz. Bunun için Hz. Peygamber *"hiçbir peygamber benim kadar eziyete uğramadı"*<sup>119</sup> demiştir. Hz. Peygamberden başka hiç kimse *"Makam-ı ev ednâ"*ya erişmedi ve onun kadar hiç kimse de seyr-i ilâllah, seyr-i fillâh ve seyr-i billâhta sıkıntı çekmedi. Seyr u sülûkta sâliklerin eziyeti vücutlarını eritmek ile olur. Seyr-i ilâllahta ef'âli, seyr-i fillâhta sıfatları, seyr-i billâhta zâtı eritmek gerekir. Müellife göre seyr-i ilâllah ve seyr-i fillâh sonlu ve sınırlıdır ancak seyr-i billâh değildir. Seyr-i fillâh tevhid makamı, seyr-i billâh vahdet makamıdır. İbnü'l-Fârız'ın (v. 632/1235) Kaside-i Tâiyye şerhinde Fergânî (v. 699/1300) büyüklerden pek çoğunun bunu inkâr ettiklerini ifade etmiştir.<sup>120</sup>

İnsanların eziyetlerine sabreden kişinin kalbi nurlanır. Allah'ın nazarı ve inayeti ile bir kimsenin kalbine nur girdiği zaman da insanların eziyeti o nuru kalbinden çıkaramaz bilakis sabrı ve tevekkülü nedeniyle daha da artar. Nitekim

---

<sup>117</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22b.

<sup>118</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22b.

<sup>119</sup> Münavî, *Feyzül-kadîr*, Beyrut 1972, c. V, s. 430, h. No. 7852. Hadis kaynakta "hiçbir peygamber" şeklinde değil "hiçbir kimse" şeklinde yer almaktadır.

<sup>120</sup> Fergânî, Sa'deddin Muhammed b. Ahmed, *Münteha'l-medârik fi şerhi tâiyyeti İbni'l-Fârız*, Beyrut 2007. Mütercime göre büyüklerden bir çoğunun inkâr ettiği şey, seyr-i billâhın nihayeti olmadığı hususudur. Çünkü eğer seyr-i billâhın nihayeti yoksa hiç kimse için fena fi'z-zât söz konusu olamaz. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 127b-128a.

Allah şöyle buyurmuştur: “Bir kısım insanlar Mü’minlere ‘düşmanlarınız size karşı toplandılar. Aman sakının onlardan’ dediklerinde bu onların imanlarını bir kat daha arttırmış ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekildir’ demişlerdir.” (Âl-i İmran 3/173) Allah Muhsinleri sever çünkü onlar çeşitli mihnetlere müptela olurlar. Mihnetler, erenlerin cevherini ortaya çıkarır, Allah katındaki kadrini kıymetini gösterir. Sıkıntılara sabrettikleri oranda erenlerin cevheri artar. Yine sıkıntılara sabredenlerin kalp aynaları kirlerden arınır, nefsleri kötü huylardan temizlenir. Aynı zamanda insanîyet madeninden güzel kulluk cevheri zorluk ve sıkıntı zamanlarında ortaya çıkar. Hz. Eyüb’te olduğu gibi. Nitekim Allah onun hakkında şöyle buyurmuştur: “O ne güzel bir kul” (Sâd 38/44) Veli o kişidir ki, insanların ezasına tahammül eder, maruz kaldığı sıkıntılardan dolayı şikâyet etmez, iddia sahibi olmaz ve toprak gibi olur ki toprağa pek çok pislik atılır ama ondan hep güzel şeyler biter.<sup>121</sup> [Bela dostluk altınının saflığını ortaya koymak içindir. Çünkü dostluk için bela, altın için yalın gibidir.] Kişinin Allah katında mertebesi yükseldiği oranda cefası artar. Afiyet, bunun kadrini bilmeyen için hastalık gibidir. Bela ise onun kadrini bilen için deva gibidir. Belanın kadrini bilen kişi, Allah’ı sözde değil de hakiki manada seven kişidir. Sahte sevgi mahubundan gelen en ufak bir eza ve cefa ile zâil olur. Halbuki hakiki sevgi mahubunun cefası ne kadar güçlü ve çok olursa olsun zayıflamaz. Bundan dolayı sâdik bir sâlik şeyhini nefsinin hevasından değil de hakiki bir mahabbetle sevmelidir. Şeyhine itiraz etmemeli ve ondan ne görürse görsün inkâr etmemelidir. Yine sâlik sülûku tamamlanıncaya kadar bir başka şeyhe iltifat etmemeli, başka şeyhin terbiyesine girme arzusu taşımamalıdır.<sup>122</sup> Çünkü meşayihın yolları ve yöntemleri muhtelifdir. Her biri kendi hal ve makamı üzere bir yol vaz’ etmiştir. Bazısının tarîki insanlarla bir arada olup onları terbiye etmeye dayanır. Bazısı yalnızlığı tercih edip insanlardan uzak durur. Bazısı namaz, oruç vb. ibadetlerden daha çok virde önem verir. Bazısı da insana hizmeti esas alır. Eğer sâlik sülûku esnasında herhangi bir makamda takılıp kalsa sağlam bir irade sahibi olduğu sürece bu fetret ve sürçme ona zarar vermez. Şeyhinin himmetiyle bunu atlatır. Ancak sâlikin irade yolunda ayağı kayar ve şeyhinden uzaklaşıp yüz çevirirse, şeyhi de onun sohbetinden kovarsa, bunun ardından dünyevî işler peşinden koşar veya şeyhlik taslamaya kalkıp mürid toplama derdine düşerse ebediyen iflâh olmaz. [Şeyhlik imanın îkâna, îkânın ihsâna, ihsânın ‘iyâna, ‘iyânın gayba, gaybın şehâdete dönüşmesini gerektirir.]<sup>123</sup>

İman aşağı mertebedeki avâmın mertebesidir ve iman esaslarını kabulü içerir. Îkân bir öncekinden daha yüksek mertebeye sahip olan avâmın

---

<sup>121</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 23b.

<sup>122</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 24a.

<sup>123</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 24b.

mertebesidir. İnkân İslâm kelimesi ile özdeştir. Bu mertebe Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Hz. Peygamber'in O'nun elçisi olduğuna inanma, namaz kılma, oruç tutma, zekât verme ve hacca gitmeyi içine alır. İhsâna gelince o da iki çeşittir. Birincisi kulun Allah'ın kendisini gördüğü ve her haline muttali olduğu şuuruyla amel etmesidir. İkincisi, ki bu daha yüksek bir mertebedir, kulun Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmesidir. İhsân mertebesi havâssa ait bir mertebedir. Ancak burada önemli olan şu ki avâm ve havâs bütün iman edenlerin ortak özelliği gayba iman etmiş olmalarıdır. İmânu'l-'iyânî Allah'ın sıfatlarından bir sıfatı ile kuluna tecelli etmesidir. Allah tecelli ettiği zaman da adeta vücûdunun bütün cüzleri Allah'a iman ve itaat eder. Bu da ehassü'l-havâssın mertebesidir. Bir de imânü'l-aynî vardır ki bu da ehassü'l-ehassın mertebesidir. Celâl sıfatının tecellisiyle enâniyet perdeleri kalktıktan sonra hasıl olur.<sup>124</sup> Allah celâl sıfatıyla kulunu kendisinden fani eylese cemal sıfatıyla bâkî eyler ve o kulun imanı imân-ı aynî olur. Hz. Peygamber'e kâmil manada tabi olmakla bütün meşrebler meşrebi olur.<sup>125</sup> Ancak bekâ billâha ulaştıktan sonra da nefsinin sevk ve idare etmekten, heva ve arzularından men etmekten ve nafilâ namaz, oruç gibi ibadetler ile çeşitli iyilikler yapmaktan müstağni olmaz. Akşemseddin bu noktaya ulaştıktan sonra kulun nafilâ ibadete ihtiyacı kalmayacağı, lezzet ve arzular karşısında nefsinin artık serbest bırakabileceği yönünde anlayışa sahip kimselerin bulunduğunu belirterek bunun yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Çünkü arzu ve lezzetlere dalmak ârifi makam ve menzillerinde duraklatır, yükselmesine engel olur. Bir başka grup da farzları eda etmeyi yeterli görüp yeme ve içme vb. nefsanî arzulara uymada aşırıya gitmenin bir sıkıntı oluşturmayacağını düşündü. Müellife göre bu düşünce sekr halinin bir eseri, hal nuruyla kayıtlı olmanın ve hal nurundan bütünüyle kurtulup Hakk nuruna ulaşamamanın neticesidir. Hal nurundan sıyrılıp Hakk nuruna ulaşan kişide sekr halinin eseri kalmaz. Kendini yüce makamlara erişmiş biri olarak değil sıradan bir mü'min gibi görür. Nafilâ ibadetlerle Allah'a yakınlaşır. Artık bu noktada kul nefsinin tezkiye etmek sûretiyle ona boyun eğdirmiş ve esir almıştır. Bundan dolayı kimi zaman ona yumuşaklık göstererek isteklerini verir kimi zaman da iyiliği için arzularından men eder. Çünkü artık ona malik olmuştur ve nefsi zabt etmek veya serbest bırakmak kulun seçimine kalmıştır.<sup>126</sup>

Başlangıçta sâlik için ameller hallere perde olur. Bütün dikkatini teksif ettiği ameller sebebiyle gaybî vâridattan mahrum olur. Daha sonraki mertebelerde haller amellere perde olur. Nihai mertebelerde ise ne ameller hallere ne de haller amellere

---

<sup>124</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 25a.

<sup>125</sup> Mütercime göre meşreb-i iman, meşreb-i ikan, meşreb-i ihсан, meşreb-i 'ayân ve meşreb-i ayn o kulun meşrebi olur. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 139 b.

<sup>126</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 25b.

perde olur. Akşemseddin'in bu ifadeleri kemale erdiğini dolayısıyla ibadet ve taatin kendisine artık gerekmediğini iddia eden kimselere cevap niteliğindedir. Bir kimse hakikatlere vakıf olduğunu ve kemale erdiğini iddia ederek amelleri terk etse iddiası batıldır. Zira hakikatlere vakıf olmak Hz. Peygamber'e tam bir ittibayı gerektirir. Hakikate vakıf olmayan müşahedeye eremez. Müşahede zevkî tecrübeye bağlıdır. Bu zevki tatmayan kimse adeta hayvanlara ortaktır. Vecd sahibinin vecdine hayret eder ve onun halini inkâr eder. Bütün zevk ehli bir araya gelip ona zevkin manasını anlatmaya çalışsa bunu başaramazlar. Çünkü tatmayan bilmez. Akşemseddin bu noktada Gazâlî'nin *Mişkât*'te kaydettiği tavsiyeyi eserine aynen alır ve der ki "ey yiğit zevk ehlinden olmaya gayret et. Eğer buna gücün yetmezse onu bilenlerden ol. Buna da gücün yetmezse hiç değilse zevkin varlığına inananlardan ol. İlim imanın, zevk de ilmin üstündedir. Zevk bir vicdân, ilim ise bir kıyastır. İman ise sadece takliden kabul etmektir. Şu halde vicdan ve irfan ehline hüsn-i zan et."<sup>127</sup> Müellifimiz konuyu bir de şiir diliyle izaha gider ve yine Mesnevî'ye başvurur:

*[Hızır'ın bazı davranışlarından, yaptığı bazı işlerden Musa'nın aklı bulandı*

*Hızır'ın yaptıkları Musa'ya uygun gelmedi çünkü onda Hızır'ın sezisi yoktu.]<sup>128</sup>*

Akşemseddin sözü tekrar şeyhe tam bir ittibanın gereğine getirerek bu hususta müridin düşebileceği hatalara işaret eder. Bir mürid şeyhi tarafından kovulsa nurunun zâil olması sûretiyle kalbi ölür. Bu noktadan sonra artık o müridin tekrar tam bir irade ve talep ile geri dönmesi ihtimal dâhilinde değildir. Nitekim Cüneyd şöyle buyurmuştur: "her kim üstadına 'neden' dese asla iflah olmaz." [Yine mürid belli bir süre bir şeyhin terbiyesi altında bulunduktan sonra şeyhi tarafından reddedilerek başka bir şeyhe intisap etse yeryüzündeki tüm şeyhlerin ve velâyet ehlinin irade eteğine yapışsa bile önceki şeyhi kabul etmedikçe hiç biri ona yardım edemez ve onu düştüğü red açmazından kurtaramaz.] Bir müridin irşad makamına geçmesi ancak şeyhinin izni ile olur. Mürşid ehil ve lâyük gördüğü müridini söz konusu makama getirir.<sup>129</sup> Akşemseddin yaşadığı dönemden bahis açar ve bir şeyhe intisab etmiş olmayı yeterli görerek henüz seyr u sülûkunu tamamlamadığı halde şeyhliğini ilan eden kimseler olduğunu ifade ederek bu durumdan yakınır. Böyle kimselerin amacı şöhrete kavuşmak ve çok sayıda mürit elde etmekten başka bir şey değildir. Çok yemek yedireni şeyh kabul eden kimseler böyle büyük bir işi çocuk oyuncağı ve şeytanın maskaralığı haline getirmişlerdir. Müellifin şikâyet ettiği bir başka şey de "beşik şeyhliği" tabir edilen husustur. Şeyhin oğlunun yaşına bile bakılmaksızın şeyhlik

<sup>127</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 78.

<sup>128</sup> Mevlânâ, age., c. II, s. 502, 3262-3263 b.; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 26a.

<sup>129</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 26b.

makamına getirilmesi, bu önemli konunun çocuk oyunu haline getirildiğinin bir başka işaretidir. Şeyhin ehliyetsiz oğlunu şeyh edinen kimsenin durumu, denizde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalan kişinin kendisine bir kurtarıcı ararken bir başka boğulmak üzere olan kişiyi görerek ona sarılmasına ve ikisinin birden batmalarına benzer.<sup>130</sup>

Bazı zühd ve ilim ehli kimselerin velilere düşmanlık ettiklerini, onların hal ve sözlerini inkâr ettiklerini belirterek böyle bir tavrın Allah'ın gazabını çekmeye sebep olacağını belirtmiştir. Bir kudsi hadiste şöyle buyrulmuştur: “*Her kim benim veli kullarımdan birisine düşmanlık ederse ben ona harp açarım...*”<sup>131</sup> Asıl itibariyle evliya perdelenmiştir. Onları ancak Allah ve Allah'ın bildirdiği kimseler bilebilir. Çünkü halleri birbirinden farklıdır. Allah dostlarını ağıyardan gizler. Bir kudsi hadiste şöyle buyrulur: “*Velilerim kubbelerimin altındadır. Onları benden başkası bilmez.*”<sup>132</sup> Allah kendisinden başkasına iltifat etmesinler diye onların kalplerini insanlardan soğutur. Veliler insanlar arasında Allah'ın sırlarıdır, yeryüzünde Allah'ın nurlarıdır, din hususunda Allah'ın direkleridir ve Allah düşmanlarına karşı O'nun askerleridir, peygamberlerin de halifeleridir.<sup>133</sup>

Akşemseddin kıskançlık, kin, çekişme gibi olumsuz davranışların dönemin sûfileri arasında çok arttığını söyler, isimleri sûfi olduğu halde davranışlarıyla bunu nakzeden kimselerin varlığından şikâyet eder. Bunun da nedeni tasavvufun gayesini bilmemeleri ve riyaset hevesi taşımalarıdır. Asıl itibariyle sûfilik bu gibi kimselerin sadece isimlerindedir. Bu tip sözde sûfiler, hakiki sûfilerin hal ve sözlerini, kerametlerini, istikamet üzere oluşlarını inkâr ederler. Halbuki bir kimse tarikata girip seyr u sülûkta belli bir mesafe kat ettikten sonra nefsinin ve şeytanın oyununa gelip sülûku bırakır, eski hallerine döner, sonra da ihvanının hallerini inkâr eder ve bu inkâr hali üzere ölürse kurtuluşu çok zordur. Zira tarikattan dönenin (mürtedüt-tarikat) hali şeriattan dönenen daha çetindir. Çünkü şeriattan dönen kelime-i tevhid ile kurtulur fakat tarikattan dönen evvelki haline dönmek için insanların ve cinlerin amelleri kadar amel işlemedikçe kurtulamaz.<sup>134</sup> Sâlik tam bir ihlâsa dayanan ubudiyete ermedikçe şeytanın vesvese ve aldatmasından emin olamaz. Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana tabi olanlar müstesna*” (Hicr, 15/42) Tam bir ihlâs ancak kâmil bir mahabbetle gerçekleşir. Kâmil bir mahabbet de fenâ-yı küllî ile hâsıl olur. [İbnü'l-Fârız Kaside-i Tâiyye'de şöyle demiştir:

---

<sup>130</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 27a.

<sup>131</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>132</sup> Rivayetin uydurma olduğu ifade edilmiştir. bk. Yıldırım, age., s. 148.

<sup>133</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 27b.

<sup>134</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 28b.



*Fe lem tehvenî mâ lem tekün fiyye fâniyen*

*Ve lem tefne mâ lâ tüctelî fike sûretî*

*(Bende fani olmadıkça sevmedin zâtımı*

*Suretim sende tecelli etmedikçe sen fânî olmazsın.)<sup>135</sup>*

Fani Hakk'ın mahbubu olmuş ve kalp makamına ermiştir ki o makamın hakikati, Allah'ın "yere, göğe, arşa ve kürsiye sığmadım ama mü'min kulunun kalbine sığımdım" sözünde ifadesini bulur.<sup>136</sup> Akşemseddin "Sakin bu sözleri inkâr etme. Çünkü inkâr uğursuzluktur. Bu sözleri inkâr eden de mahrum kalır" diyerek ikaz eder.<sup>137</sup>

Müellife göre Hak tâlibi hem Allah'ın kişi için fitne unsuru olarak ifade ettiği eşler, evlatlar ve mallardan (Enfal 8/28; Teğâbun 64/14-15) tecrid anlamına gelen zâhirî tecrîdi hem de dünya ve âhiret saâdetinden ilgiyi kesmek anlamına gelen bâtınî tecrîdi gerçekleştirmelidir ki tevhid mertebesine erişebilsin.<sup>138</sup> Müellif keşf ve keramet hevesinde olmanın sâlik için bir kusur teşkil ettiği kanaatindedir. Çünkü bu tür maksatlar tâlip ve sâliklerin yolundaki engellerdir. Sâlik zâhiri, bâtını ve sırrı ile Hz. Peygamber'e uymalıdır ki "Muhammed'in gözü kaymadı ve kamaşmadı." (Necm 53/17) âyetinde geçtiği üzere rabbini müşâhededen onu hiçbir şey alıkoymasın. Her türlü maksattan yüzünü çeviren sâlik bir biri ardınca gelen mertebelere yükselir. Zira Allah dilediğini dilediği yakîn mertebesine eriştirir.<sup>139</sup>

## **Sonuç**

Sûfilere yöneltilen eleştirilere XV. Yüzyıldan bir cevap da Fatih Sultan Mehmet'in hocası ve İstanbul'un fethinin manevi mimarı olan Akşemseddin'den gelmiştir. Konuyla ilgili telif ettiği risale incelendiğinde ele almış olduğu hırka giyme, cehrî zikir, halvet ve vecd halinin tezahürleri gibi konularla ilgili tenkitlerin asıl itibariyle tasavvufun ortaya çıkmasından itibaren yani en başından beri tartışma konusu olma özelliğini kaybetmeyen hususlar olduğu görülmektedir. Müellif hemen her konuda fikirlerini öncelikle âyet ve hadislerle daha sonra da sahabi ve sûfî sözleriyle destekleme yoluna gitmiştir. Buradan hareketle Kitap ve Sünnete bağlılığın Akşemseddin'in tasavvuf anlayışının temel esası olduğunu söylemek mümkündür. Cevap ve itirazlarını izah ederken referans gösterdiği

<sup>135</sup> İbnü'l-Fârız, Ebu'l-Kasım Şerefeddin Ömer b. Ali, *Dîvân*, nşr. es-Seyyid Hasen Hansevî, Kahire ts., s. 32, beyit 109.

<sup>136</sup> Aclûnî, age., c. II, s. 195.

<sup>137</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29a.

<sup>138</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29a.

<sup>139</sup> *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29b.

kaynaklar şeyhin tasavvufun yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi diğer İslâmî ilimlere vukûfiyetini göstermektedir. Görüşlerine tasavvuftan dayanak olarak Sühreverdî'nin *Avârif*'ini esas almakla birlikte *İhyâu Ulûmi'd-din*, *Mişkâtü'l-envâr*, *et-Taarruf*, *Kûtu'l-kulûb*, *Mesnevî* ve İbnü'l-fâriz'ın *Dîvân*'ına da başvurmuştur. Avârifü'l-meârif'ten sonra en çok atıf yaptığı eserlerin Gazâlî'nin eserleri olması, müellif üzerinde Gazâlî'nin güçlü bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Akşemseddin kılık kıyafete dair tenkitler gibi bütünüyle şekle yönelik konulardan, Allah'ın rüyada görülmesi, Hz. Peygamber'in miracta Allah'ı görme keyfiyeti gibi kelâm ilminin de tartıştığı konulara kadar geniş bir alanda tenkitlere yer vermiştir. O hiç görmediği şeyhin müridi olduğunu iddia etmek, şeyh olmadığı halde şeyhlik taslamak ve beşik şeyhliği gibi bazı hususlarda sözü kendi dönemine getirerek bir tür iç tenkit olarak değerlendirilebilecek olan beyanlara imza atmıştır. Yüce makamlara erişme yolunda nafil ibadetlerin önemli bir rolü olduğu kanaatine sahip olan müellif, belli bir noktaya ulaştıktan sonra bunlara gerek kalmayacağı şeklinde yanlış ve müfrit yaklaşımları da tenkit etmiştir. Hakikatlere vakıf olmanın peygambere tam bir ittibayı gerektirdiğini ve mücâhede yolundan geçmeden müşahedeye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmesi de bu açıdan önemlidir. Müellif Vücûdiyyeyi ve hulul ve ittihad ehlini muhakkik sûflerden ayırarak, hulul ve ittihadı reddederek ehl-i sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymuştur.

### **Kaynakça**

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, I-II, Beyrut 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Mısır 1949.
- Akşemseddin, Muhammed b. Hamza, *Def'u Metâini's-Sûfiyye*, İstanbul Ü. Ktp. Nadir Eserler Bölümü, nr. 4786.
- \_\_\_, Milli Kütüphane Nr. 60 Zile 78/2 19a-39b.
- Aktan, Bilal-Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, İstanbul 2011.
- Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve asari'l-musannifin*, İstanbul 1951.
- Bolulu Himmet, *Risâle-i Himmet Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2863/2.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Kahire 1958.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, İstanbul 1333.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- \_\_\_, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", AÜİFD, sy. 1, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tâcü'l-luga ve Sihahî'l-Arabiyye*, Beyrut 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.

- Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, İstanbul 2011.
- Darekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Medine 1966.
- Deylemî, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar, *el-Firdevsü'l-ahbâr*, Beyrut 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, Beyrut ts.
- Ebû Leys Semerkandî, *Bustânü'l-ârifîn*, trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1974.
- Ebu'r-Recâ Necmeddin Muhtar b. Mahmud Zâhidî, *Kunyetü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1354.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 1999.
- Ferganî, Sa'deddin Muhammed b. Ahmed, *Münteha'l-medârik fi şerhi tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, Beyrut 2007.
- Ferîdüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-din*, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Miškâtü'l-envâr*, thk. Ebu'l-alâ Afîfî, Beyrut 1994.
- Hafızalioğlu, Tahir, *Vahdet Aynasında Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, İstanbul 2001.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîrü'l-vâzih*, Kahire 1980.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kahire 1954.
- İbnü'l-Fâriz, Ebu'l-Kasım Şerefeddin Ömer b. Ali, *Dîvân*, nşr. es-Seyyid Hasen Hansevî, Kahire ts.,
- Kadı İyaz, *Kitabu's-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Beyrut ts.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Ankara 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. VIII, Beyrut ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1980
- Köprülü, Orhan F.-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, c. II. ss. 299-302, İstanbul 1989.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Âdâbü'l-mürîdîn*, trc. S. Uludağ, Kuşeyri Risâlesi içinde, İstanbul 1991
- \_\_\_\_\_, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1972.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. Şefik Can, İstanbul 2002.
- Münavî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin, *Fezû'l-kadîr şerhi'l-câmi's-sağîr*, Beyrut 1972.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, en-Nisaburî, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut 1956.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *el-Fethü'l-kebîr fi zammi'z-ziyâde ile'l-câmi's-sağîr*, Beyrut ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Kahire 1964.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 96.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-me'ârif*, Kahire 1968 (İhyâu Ulûmi'd-din 5. cilt içinde)
- Tekin, Arslan, *Akşemseddin Fatih Fetih*, Ankara 2012.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, Kahire ts.
- Türbüştî, Ebû Abdullah Fazlullah b. Hasan, *Kitabü'l-müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*, Suudi Arabistan 2008.

- Taşköprüzade, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975.
- Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003.
- Yakıt, İsmail, "Akşemseddin'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yurt, Ali İhsan, *Fatih Sultan Mehmet Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972.
- Yurt, Ali İhsan-Kaçalin, Mustafa S., *Akşemseddin: Hayatı-Eserleri*, İstanbul 1994.
- Yücel, Ayşe, *Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açından Tahlili*, Gazi Ü. SBE. Basılmamış doktora tezi, Ankara 1994.

# HASEKİ DİNİ YÜKSEK İHTİSAS EĞİTİM MERKEZİ İLE MEDRESELERİN MODERN VE KLASİK ARAPÇA ÖĞRETİM MÜFREDATI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet Vefa TEMEL\*

## Öz

Bu çalışmada Medreselerde öğretilen Arapça Öğretimi ile Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinde öğretilen Arapçanın, amaç, muhteva, süreç, gibi temel dinamikler açısından karşılaştırması yapılacak ve her iki kurumun Arapça öğretimindeki benzer ve farklı yönleri kısa bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Medrese, Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi, Arapça Öğretimi

## EVALUATION OF THE TRADITIONAL AND MODERN ARABIC TEACHING IN MADRASAS AND HASEKI HIGHLY SPECIALIZED RELIGIOUS TRAINING CENTER

### Abstract

In this study the comparison of Arabic teaching in the madrasas and in Haseki Highly Specialized Religious Training of Arabic will be made in the context of basic dynamics such as aim, content, process, and the similar and different aspects of the two education system will be evaluated briefly.

**Key Words:** Madrasahs, Haseki Highly Specialized Religious Training, Teaching of The Traditional And Modern Arabic.

### Giriş

Birey ve fertlerin gelişimi, milletlerin yükselmesi, mevcut medeniyet ve kültürün, bizden sonraki nesillere taşınmasındaki en büyük araç şüphesiz ki eğitim ve öğretimdir. Bu noktadan bakıldığında medreseler İslâm tarihi boyunca eğitim alanındaki en önemli işleve sahip müesseselerdir. Temel vazifeleri yüzyıllar boyunca mütedavil hale gelmiş olan bilgiyi yeni nesillere aktararak bu bilginin devamlılığını sağlamak, yeni bilgi üretmek, toplumu geliştirip yüceltmek ve devlet kademelerinde görev alacak kapasitede insan ihtiyacını karşılamak olan medreseler hem bireyi, hem toplumu, hem de devlet ricalini maddî ve manevî açıdan eğiterek onları yetiştiren kurumlardır.

Bu bağlamda İslam Tarihinin her döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de medreseler özellikle Arapça öğretimi alanında önemli rol oynamışlardır. Ancak medreseler klasik Arapça öğretimine odaklanmalarına karşın modern Arapça öğretimi konusunda yetersiz kaldıkları görülmektedir. Günümüzde ise klasik Arapça öğretimi veren özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde medreseler halen varlığını sürdürmektedir. Ancak buralarda da modern Arapça öğretimine gereken önem verilmemekte, klasik medrese

---

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, a.temel@hotmail.com

yöntemleri uygulanmaktadır. İşte bu noktada hem klasik anlamda hem de modern anlamda Arapça öğretimine ağırlık veren bir kurum karşımıza çıkmaktadır. O da İstanbul Pendik'te faaliyet gösteren Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezidir. Bu bağlamda biz de bu makalemizde klasik anlamda Arapça öğretimi yapan medreselerle, Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinde uygulanan modern ve klasik anlamda Arapça eğitim ve öğretim programlarını; amaç, muhtevaöğrenme-öğretme süreci vb. boyutları açısından objektif bir şekilde karşılaştırmaya çalışacağız.

## **1. Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi Kuruluşu**

Diyanet İşleri Başkanlığının, 5 Eylül 1975 gün ve 1842 sayılı ve 17 Ekim 1975 gün ve 4666 sayılı onayıyla, Haseki Eğitim Merkezi İhtisas bölümü 20 Ocak 1976 yılında "Haseki Eğitim Merkezi" adıyla Fatih ilçesi Haseki semtindeki Haseki Sultan Külliyesinde eğitim-öğretime başlamıştır.

Eğitim Merkezi, 2002 yılında Pendik ilçesinde restore edilen eski Pendik Kız İmam Hatip Lisesi binasına taşınmış ve Diyanet İşleri Başkanlığı Pendik Eğitim Merkezi adını almıştır. 10. 09. 2003 tarihinde alınan bir onayla eğitim merkeziyle özdeşleşen "HASEKİ" ismi tekrar alınmış ve Eğitim Merkezinin ismi İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezi olarak değiştirilmiştir. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 03.05.2010 tarihli onayı ile İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezi Müdürlüğünün ismi tekrar Haseki Eğitim Merkezi Müdürlüğü olarak değiştirilmiştir.

En son olarak da Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Kurulu kararı gereği 26.08.2011 tarih v e 727 sayılı oluru ile Haseki, Selçuk ve Ömer Nasuhi Bilmen Eğitim Merkezleri, Dini Yüksek İhtisas Merkezlerine dönüştürülmüştür. Bu itibarla da merkezin ismi Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü olarak değiştirilmiştir.<sup>1</sup>

### **1.1. Kuruluş Amacı**

Bu Merkezin kuruluş amacı; İslam Dinini, doğrudan doğruya temel kaynaklarına başvurarak öğrenip anlayan, Sosyal Bilimlerden de yararlanarak onları günümüz insanına sunabilecek donanıma sahip, İslam kültür mirasını anlayan ve anlamlandıran, hizmet alanını ülkemizle sınırlamayıp kendisini tüm insanlığın hizmetine adayan İslam âlimleri, bilginleri yetiştirmek olarak belirlenmiştir.

Kuruluş amaçları arasında yer alan, İslam dinini doğrudan doğruya temel kaynaklarına başvurarak anlama konusu son derece önemlidir. Zira bunun gerçekleşmesi için de öncelikle Arapça'ya vakıf olmak gerekmektedir. Çünkü dinin temel kaynakları genellikle Arapçadır. Bu bağlamda İbn Haldun (Ö. 808/1406);

<sup>1</sup> <http://www.hasekidiyanet.gov.tr/?SyfNmb=2&pt=Hakkımızda>

Arapçayı lügat, nahiv, beyan ve edeb olarak dört kategoriye ayırmış, Şeriatî öğrenmek isteyenlerin Arapçayı bilmelerini zaruri görmüştür. Zira şer'î hükümlerin tamamı Kitap ve Sünnete dayanmaktadır. Kitap ve Sünnet ise Arapçadır.<sup>2</sup>

## 1.2. Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinde Uygulanan Arapça Öğretim Müfredatı

Eğitim merkezinin ilk döneminde Arapça öğretime yer verilmemiş, doğrudan dinî ilimlerin tedrisatına başlanmıştır. Bu dönemin sonunda dini ilimlere geçmeden önce bir miktar Arapça okutulması gerekli görülmüş ve bundan sonra dört dönem (adına hazırlık denilmeden) ihtisasın ilk iki döneminde diğer bazı temel dinî derslerin yanı sıra Sarf, Nahiv, Sözlü Anlatım (Muhadese), Yazılı Anlatım (İnşa) dersleri verilmiştir. Bu dönemlerde eğitim toplam iki sene olarak devam etmiştir. 6. dönemde dokuz ay süreli olan hazırlık bölümü açılmış ve bu bölümde yoğun olarak Arapça öğretimi verilmiştir. Bundan sonra eğitim süresi (Hazırlık-İhtisas) toplam 30 ay olarak sürdürülmüştür

Eğitim Merkezinin bu bölümünde, İlahiyat Fakültesi veya Yüksek İslam Enstitüsü mezunu, Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerine verilen ihtisas eğitiminin yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görevli olup, herhangi bir alanda yüksek lisans veya doktora yapan personel için de biraz farklı programlarla kurslar açılmıştır. Bu bölüm üç dönem devam etmiştir. Ayrıca iki dönem halinde Bulgaristan Yarı Yüksek İslam Enstitüsünü bitiren soydaşlarımıza da eğitim verilmiştir.

Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezinin ilk döneminde Arapça metin olarak Maverdi'nin<sup>3</sup>, (Ö. 450/1058) "*Edebü'd Dünya ve'd Din*" adlı eseri takip edilmiş, sarf ve nahivde Reşid b. Abdillâh b. Mihail eş-Şertuni el-Huri er-Rami el-Lübnani'ye (Ö. 1906) ait "*Mebadiü'l Arabiyye*", Mehmet Zihni Efendi'nin (Ö. 1913) "*el-Müşezzeb, mektebü edeb fî sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab*" ve "*el-Muktedab mine'l-Müntehab fî ta'lîmi lügati'l-Arab*" adlı eserleri ve Mustafa Emin Ali el-Carim'e ait "*en-Nahvu'l-Vâdih fî-Kavaidil-Lugatil-Arabiyye*" gibi eserler haftada 15 saat olmak üzere üç ay boyunca kursiyerlere okutulmuştur. Daha sonraları "*el-Belağatu'l-Vadiha*" adlı eser haftada 10 saat olarak okutulmuştur.

Din İşleri Yüksek Kurulunun, 11.09.1978 tarih ve 73 sayılı kararıyla Eğitim merkezinin ikinci dönemi için Arapça öğretim programı aşağıdaki şekilde belirlenmiştir: Sarf ve Nahiv haftada 10 saat, Edebi Metinler haftada 9 saat, Belagat haftada 10 saat, İnşa ve Muhadese dersleri de haftada 4 saattir.

<sup>2</sup> Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin Mâlîki el-Hadramî, İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (Kahire, ts), s. 514

<sup>3</sup> Asıl adı; Ebü'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Habîb el-Basrî olup, Hicri 364 yılında Basra'da doğmuştur.

Öte yandan açılışından itibaren bütün dersler Arapça olarak takrir edilmiş, imtihan soru ve cevapları Arapça olarak uygulanmıştır. Hatta kursiyerler teneffüslerde kendi aralarında Arapça konuşmaya özen göstermişlerdir.

Daha sonraları Eğitim; hazırlık ve ihtisas olarak ikiye ayrılmış, Arapça öğretimi hazırlık bölümüne tahsis edilmiş ve üçer aylık üç dönem halinde toplam 9 ay sürmesi öngörülmüştür. Arapça öğretiminde genel olarak takip edilen eserler şunlardır: Sarf dersinde Emsile, Bina, Maksud. Nahivde ise Avâmil ve Katru'n-Nedâ esas alınmıştır.

Ebu Muhammed Abdullah Cemalüddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişam'ın (ö. 761) "Şerhu Katri'n-Neda ve Belli's-Sada" Haseki Eğitim Merkezinde nahivde temel kitap olarak kabul edilmiş ve kesintisiz olarak okutulmuştur. Cahiliye şiirleriyle ve bilhassa ayet ve hadislerle istişhadda bulunması eserin önemini artırmaktadır. İbn Haldun İbn Hişam'ın, Fars asıllı Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sibeveyhî'den (ö. 180/796) daha üstün bir nahivci olduğunu nakletmektedir. İbn Haldûn, medeniyetin gerilemeye yüz tutmasıyla birlikte kendi döneminde diğer ilimlerde yaşanan duraklama ve gerilemenin nahiv ilminde de görüldüğünü ancak bu duraklamanın muasırı meşhur Mısırlı dilci İbn Hişâm'ın "*el-Muğnî fi'l-i'râb*" isimli eseriyle birlikte aşıldığını kaydeder.<sup>4</sup>

Genel olarak yabancı dil öğretiminde olduğu gibi, Arapça öğretiminin de üç boyutu bulunmaktadır. Okuduğunu anlama, konuşma ve yazma. Haseki Eğitim Merkezinde Arapça öğretiminde her üç boyuta da gereken önem atfedilmektedir. Özellikle ülkemizde gramer ağırlıklı Arapça öğretimine ağırlık verilmekte olup ilahiyat ve diyanet camiasında herhangi bir Arap ülkesinde Arapça olarak rahat bir şekilde konferans verebilecek, ilmi sempozyumlarda Arapça tartışmalara katılabilecek son derece az eleman bulunmaktadır. Bu durum ülkemizin İslam dünyasında iyi bir şekilde tanıtılması açısından da dezavantaj oluşturmaktadır. Haseki Eğitim Merkezi olarak bu alandaki eksikliği giderebilmek ve muhadese (konuşma) derslerini daha verimli hale getirebilmek için Arap ülkelerinden sözleşmeli öğretim elemanı temin edilmektedir. Henüz yeni olan bu uygulamanın müspet sonuçları yavaş yavaş görülmeye başlanmıştır.

Netice olarak Haseki Eğitim Merkezinde, günden güne gelişen modern Arapça öğretim programlarıyla yetiştirilen öğrenciler hem mesleki alanda, hem de diğer alanlarda ülkemizin Arap ülkeleri nezdinde daha iyi tanıtılmasında ve bu ülkelerle münasebetlerin geliştirilmesinde, ümmet bütünlüğünün sağlanmasında önemli roller ifa edeceklerdir.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 547.

<sup>5</sup> Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezinin kuruluşu ve Arapça Öğretim müfredatı ile ilgili olarak bu makalenin eklerinde yer alan resmi belgeler, kurum müdürü Nurettin Muhtar Acar Beyefendiden gerekli izinler alınarak tanzim edilmiştir. Bu hususta yardımlarını esirgemeyen Nurettin Muhtar Acar Beyefendiye, ayrıca kurumun Arapça öğretim programının işleyişi



(NOT: Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinde 2012 yılından itibaren uygulanan Arapça Öğretim Programı (özetlenerek alınmıştır) ile ilgili resmi belge örneği makalenin sonundaki “EK” kısmında yer almaktadır.)

## 2. Medreseler

### 2.1. Medreselere Genel Bir Bakış

Medrese, sözlükte “okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek için tekrarlamak” anlamına gelen *dirâse* kökünden türemiş bir ismi mekândır.<sup>6</sup> Ders Sami dillerinde ortak kullanılan bir kelimedir. Yahudilikte daha çok Tevrat'ın okutulup öğretildiği binalara “Beytü-l Midrâs” denilmektedir. Bu bağlamda eğitim amaçlı kurulan, öğretmen ve öğrenci ihtiyacını karşılamak, toplumun ihtiyacı olan meslek dallarında ehil insanlar yetiştirmek amacı ile kurulmuş olan bu sistemli yapılara medrese denmektedir. Medreseler bugünkü anlamıyla bir üniversite niteliği ile yurt-hücre, hamam, mutfak, yemek-içme, temizlik, kütüphane gibi öğrencilerin her türlü ihtiyaçlarının düşünüldüğü bir eğitim kurumu özelliği taşımıştır. Medrese hocaları olan müderrislerin ders zaman ve ücretleri sıkı sıkıya belirlenmiş ve rütbelerine göre ücretlendirmeler yapılmıştır. Müderrisler, Mülâzım, Molla, Fukaha, Allâme, Kâri, Muhaddis, Fakih gibi unvanlar almışlardır. Dersler genellikle müderrisin ya da Mollanın anlatmasına dayanmış ve kitap bitirme yöntemi esas alınmıştır. Öncelikle telkin ve ezberletme, daha sonra üzerinde soru sorma ve konuşma, notlar alma şeklinde eğitim yapılmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi medreselerde dini ilimlerin yanında beşeri bilimler de öğretim konusu yapılmıştır. En üst derece kabul edilen Semân Medreselerinde Kelam, Ferâiz, Usul-i Fıkıh ve Fıkıh; Sahn-ı Süleymaniye’de ise, Hadis, Usul-i Hadis, Tıp, Tabiiyat, Riyaziyat ve Astronomi dersleri okutulmuştur. Ancak daha aşağı seviye olarak kabul edilen medreselerde okuma yazma, ilmihal, gramer, geometri, hesap, münazara ve mantık gibi ilimler de öğretim konusu yapılmıştır. Medreselerde okuyan öğrenciler ise öğrenimlerine göre üçe ayrılmıştır. Bunlar, Suhte (Softa), Danişmend ve Muid’dir. Öğretim sürecinin sonucunda mezun olmak, icazet alma olarak adlandırılmış ve mezun olan öğrenciye Mücaz adı verilmiştir.<sup>7</sup>

### 2.2. Medreselerde Okutulan Dersler

Diğer taraftan çok farklı sınıflandırmalar olmasına rağmen, medreselerde okutulan dersler; hazırlık dersleri, İslâmî bilimler, İslâmî bilimlere yardımcı dersler ve İslâmî sanatlar olarak sınıflandırılabilir. Elbette burada sayılan dersler ve ders kitapları her medresede okunmadığı gibi, bazı medreselerde burada

---

hakkında bizleri bilgilendiren öğretim görevlisi Ali Rıza Temel hocama teşekkürlerimi sunuyorum.

<sup>6</sup> Nebi Bozkurt, “Medrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2003, XXVIII, s. 323

<sup>7</sup> Recai Doğan, “Osmanlı Eğitim Kurumları”, *AÜİFD*, Ankara, 1997, XXXVII, s. 411, 412.

sayılmayan ders konuları ve kitapları da okutulmuş olabilir. Bizim burada vermek istediğimiz, medreselerdeki programın ana hatlarıdır.

Ders kitabı olarak ilk başlarda bazı müderris ve âlimlerin orijinal kitapları okutulurken, daha sonra bu kitaplar üzerinde yapılan şerh, hâşiye, ta'likat, ihtisar, telhîs vs. şeklindeki çalışmalar okutulmaya başlanmıştır. Bu kavramlardan

- “Şerh”, bir eserin ana metnini esas alarak bunun üzerinde açıklama ve genişletmeler yapma;
- “Hâşiye”, bir eserin anlaşılmasını kavram ve konularını berraklaştırmak için kenarına veya altına açıklamalar ekleme;
- “İhtisâr”, bir kitaptaki bazı gereksiz ayrıntıların çıkartılarak sadeleştirilmesi (“muhtasar”);
- “Ta’likât”, bir kitabın açıklanması gereken yerler için kenarına notlar koymak veya ayrı bir kitap yazmak;
- “Telhîs” oldukça geniş olarak hazırlanan eserleri halkın veya öğrencinin daha iyi anlaması için özetlemek demektir. Bu çalışmalar kitap sayfaları üzerinde yapılabildiği gibi ayrı eserler halinde de hazırlanabiliyordu.

Medrese ders programları ve kitapları belli bir sıra dâhilinde tek tek okutulmuyordu. İlk etapta sarf, burada yeterli bilgiye sahip olunca nahiv, sonra sırasıyla temel kitapları bitirenler mantık ve ardından akaid konularına geçiyorlardı. Bunun üstünde ise tefsir, hadis ve diğer yüksek İslâmî bilim konuları işleniyordu.

### 2.3. Medreselerde Uygulanan Arapça Öğretim Müfredatı

İslâmî bilimlerin temel derslerine hazırlayıcı veya yardımcı olan Sarf, Nahiv, Belâgat, gibi derslere “Muhtasarat” deniyordu. Ancak bunlarda temel eğitim alındıktan sonra diğer derslerin eğitimine başlanabiliyordu. Şimdi biz makalemizin bu bölümünde medreselerde Arapça Öğretiminin temelini teşkil eden derslerin içeriğine ve bu derslerde okutulan kitapları ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

#### 2.3.1. Sarf

Kelime türetme ve fiil çekimleri konularını işleyen temel Arapça gramer biliminin adı. Sarf dersi içinde okutulan kitaplardan en meşhur olanları “Emsile”, “Binâ”, “Maksûd”, “İzzî”, “Merah” ve “Kâfiye”dir.

**Emsile:** Yazarı bilinmeyen, ama medreselerde yüzlerce yıldır ezberletilen, üzerinde yüzlerce şerh yapılmış temel gramer kitabı. Fiil ve isimlerin çekimlerini örneklerle açıklamaya çalışan küçük bir risale idi.

**Binâ:** Yazarı hakkında bilgi sahibi olmadığımız, kelimedden kelime türetmeye (tasrîf) yarayan 35 kuralı anlatan bir kitaptır. Kitap medreselerin

başlangıç kitaplarındandı ve öğretim metodolojisi açısından oldukça zayıf bir kitap olduğu için, medrese öğrencileri yıllarca bu kuralları ezberlemeye çalışırdı. Halk arasında söylenegelen “Benim oğlum Binâ okur, Döner döner gene okur” deyişi de bu kitaba işaret etmektedir.

**Maksûd:** Müellifi bilinmeyen ve Arapça fiil çekim kurallarını anlatan bir ders kitabı idi. Yüzlerce şerhi arasında İmam Birgivî'nin şerhi meşhurdu.

**İzzî:** İzzeddin Abdülvahhab b. İbrahim ez-Zincânî'nin (ö. 1257) sarf, nahiv ve lügat konularını işleyen meşhur eseri. Birçok şerhi yapılmıştır. “İzzî Şerhi Sadettin Hâşiyesi”, Dede Cengî Efendi (ö. 1567) tarafından hazırlanmış ve medrese talebeleri arasında çok tutulan bir eserdir.

**Merâh:** Ahmet b. Ali b. Mesud'un sarf ve nahiv konularından bahseden eseri. Buna Kemalpaşazâde'nin yaptığı şerh “Felâh” adını taşıyordu. Bursalı Ahmet Efendi'nin Merah Şerhi talebeler arasında meşhur idi.

Yahya Necmü'l-Eimme'nin “Takrîb”, İbn Hâcib'in “Şâfiye” (Seyyid Abdullah Çarperdî şerhi) adlı kitapları da sarf alanında bazı yerlerde okutulan kitaplardandı.

### 2.3.2. Nahiv

Arapça dilbilgisinin ikinci kademesi olan “cümle yapısı ve kuruluşu” ile ilgili konuların anlatıldığı bir derstir.

Nahiv dersinde en yaygın olarak okutulan kitaplar;

- Birgivî Muhammed Efendi'nin “Avâmil”, “İzhar” adlı kitapları,
- İbn Hâcib'in “Kâfiye” adlı kitabı,
- İbn Hişâm'ın “Muğni'l-Lebib” ve “Kavâidü'l-İ'rab” adlı eserleri,
- İbn Mu'tî'nin “ed-Dürretü'l-Elfiyye” adlı eseri,
- “Molla Câmi” diye bilinen “Kâfiye” şerhi,

ve bunların dışında Cürcânî'nin “Avâmil”i, Zemahşerî'nin “Mufassal”ı, gibi kitaplar da okutulmuştur. Ayrıca nahiv kurallarının kolayca ezberlenmesi için, bu alandaki bazı kitaplar manzum hale getirilmiş veya manzum eserler yazılmıştır.

**Avâmil:** Aslen Balıkesirli olan, ama Birgi'de kendisi için yaptırılan büyük medresede uzun yıllar ders verdiği için “Birgivî” diye bilinen Muhammed Efendi'nin (ö. 1573) hazırladığı bir eserdir. “Avâmil”, âmiller demektir. Âmil, Arapça gramerde kelimelerin sonuna tesir eden edat gibi kelimeler, ismin halleri denen “cerr” harfleri; “için”, “gibi”, “-den beri”, “eğer”, “niçin” gibi kelimelerin kullanışları, temenni, ümit, mutlaklık, istisna, nedensellik vs. gibi durumları bildiren harflerin kullanışları üzerinde durur. 25 sayfalık bu küçük kitapçık genelde Arapça cümlelerde çok önemli olan kelime sonlarındaki değişmeler (i'rab)

üzerinde durur. Baştan sona kural ve örneklerle dolu olan bu kitabın, öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılması için birçok şerhleri yapılmıştır.

**İzhâr:** Asıl adı “İzhâru’l-Esrâr fi’n-Nahv” (Nahivdeki Sırların Açıklanması) olan bu kitap da Birgivî Muhammet Efendi’nindir. Genelde Avâmil kitabındaki konuların daha derinlemesine işlendiği bu kitap, kelime sonlarındaki değişiklikleri âmil, ma’mûl ve amel (i’rab) düzeni açısından inceler.

Arapça gramer kurallarını anlatmak için yazılmış bu eserler de Arapça yazıldığı için, çeşitli isimlerle şerh edilmiş, “Mevhûm-u İzhâr” adıyla Osmanlılar zamanında Türkçeye çevrilmiştir. Özellikle “Adalı” diye bilinen şerh, öğrenciler arasında yaygın olarak kullanılıyordu. Kitapların Arapça orijinali ve Türkçeleri günümüzde de yayınlanmıştır.

**Kâfiye:** Sarf ve nahiv ilimlerinde üstat olan ve “İbn Hâcib” unvanıyla tanınan Osman b. Ömer (ö. 1174) tarafından yazılmıştı (aynı yazarın “Fer’i” ve “Müdevvene” adlı nahiv kitapları da vardır). Nahiv alanında ileri düzeyde okutulan, sadece örneklerle öğretmeyi amaçlamayıp konuların felsefesine de giren bir kitap idi. Muhammed Bahşî (veya Halebî) (ö. 1687) tarafından “eş-Şâfiye fî Nazmî’l-Kâfiye” adıyla nazım haline getirilmişti. Aslında Kâfiye şerhi olan ve asıl adı “el-Fevâidü’z-Ziyâiyye fî Şerhi’l-Kâfiye” olduğu halde Molla Câmî (ö. 1492) tarafından hazırlandığı için “**Molla Câmî**” adıyla bilinen nahiv kitabını da Muhammed Efendi (ö. 1587) Türkçeye çevirmişti. Vassaf Abdullah Efendi de “İrşâd-ı Ezkiyâ” adıyla manzum olarak tercüme ve şerh etmiştir. “Şerh-u Kâfiye” adıyla Alâaddin Ali Fenarî’nin (ö.1497) de bir eseri vardır.

**Mugni’l-Lebîb:** “İbn Hişam” diye bilinen ve Arapçanın incelikleri hakkında mükemmel bir bilgiye sahip olan Abdullah b. Yusuf’un (ö. 1360) Arapçadaki edatlar ve harflerle ilgili kitabı idi. İznikli Vahyizâde Muhammed Efendi tarafından yapılan şerh çok meşhur idi (Arap âlimleri de buradan alıntı yapıyordu). İbn Hişam’ın nahve dair bir başka kitabı olan **Kavâidü’l-İ’rab** da Osmanlı medreselerinde okutulan bir eser idi ve birçok hâşiyeleri vardı. Yine İbn Hişam’ın bu alanda, İrâkî’nin “Tenkih”i üzerinde yaptığı şerh olan “Tavhîd” kitabı da bazı yerlerde okutuluyordu.

**Elfiye:** “İbn Mâlik” (“İbn Melek” dendiği de oluyordu) diye bilinen Muhammed b. Abdullah’ın ö. 1273) nahve dair bin beyitlik meşhur eseri. İbn Malik burada nahiv kurallarını açıklarken örneklerini Kur’ân, hadisler ve meşhur Arap şiirlerinden seçmiştir. (İbn Malik’in nahve dair üç bin beyitlik “el-Kâfiyetü’ş-Şâfiye” adlı bir eseri yanında “Teshil” gibi kitapları da vardır). Murâdî, İbn Nâzım gibi yüzlerce âlimin Elfiye Şerhleri vardır. İbn Mu’tî’nin (ö.1265) nahve dair esas adı “ed-Dürretü’l-Elfiyye” olan bir eseri vardır.

**Şerh-i Mısbah:** Nâsır b. Abdüsseyyid Matrızî (ö. 1212) tarafından yazılan nahve dair “Mısbah” kitabının şerhidir.

**İmtihânü'l-Ezkiyâ:** Kadı Beydâvî'nin Kâfiye özeti olan "Lübâbü'l-Elbâb fî İlmî'l-İ'râb" adlı eserinin Birgivî Muhammet Efendi tarafından "İmtihânü'l-Ezkiyâ Şerhu'l-Lübbî mine'n-Nahv" adıyla şerh edilmiş halidir. Ayrıca bunun da birçok şerh ve hâşiyeleri vardır.

### 2.3.3. Belagat

Bilim olarak düzgün ve yerinde konuşma sanatının kurallarını inceler. Kendi içinde Meânî, Beyân ve Bedîi olarak üçe ayrılır. Esas amacı Kur'ân'ın ifade mucizesini ortaya koymak, İslâm dininin anlatımında konuşmacıları iyi yetiştirmek olan bu bilim, sık sık Arap edebiyatı ile de karışmıştır.

Belâgatın:

- "Meânî" kısmında; haber ve dilek kipleri, emir, yasaklama, soru, temenni, ünlem şeklindeki ifadeler, cümle içinde kelimelerin yeri, cümleleri birbirine bağlama veya uzun cümleleri ayırma, sözü uzatma ve kısaltma gibi konular;
- "Beyân" kısmında; teşbih (benzetme), kelimeleri mecazî anlamda kullanma teknikleri, kinaye gibi konular;
- "Bedîi" kısmında da; kelimelerle ve anlamlarla ilgili süsleme sanatları, güzel söz söyleme sanatları anlatılmaktadır.

Belâgat alanında en yaygın olarak okutulan kitaplar "Muhtasar Meânî", "Mutavvel", "İzâh", "Miftâh", Telhîs", "İsâm" ve Seyyid Şerîf'in "Miftâh Şerhi"dir. Belâgat bilimlerinde okunan kitapların temelini Siraceddin Sekkâkî'nin (ö. 1228) "**Miftâhu'l-ULûm**" adlı eser teşkil eder. Bu eserin birinci bölümü sarf, ikinci bölümü nahiv ve son bölümü de meânî ve beyân bilimlerine ayrılmıştı. Bu esere Hatib el-Kazvinî (ö. 1338) tarafından yazılan "Telhisü'l-Miftâh fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân" adlı şerh (veya İbn Hâcib'in aynı esere yazdığı muhtasar) bazen "**Telhîs**" bazen "**Miftâh**" olarak söylenegelmiştir. Bu eser, gerek şerh gerekse hâşiye olarak daha sonraki belâgat kitaplarının esasını teşkil etmiştir (yine belâgat kitapları arasında yer alan "İzâh" da Kazvinî'nindir). Sadettin Teftazanî'nin hem "Miftahu'l-ULûm" şerhi hem de "Telhîs" şerhi vardır. Bu şerh "Mutavvel" adını taşıyordu. Daha sonra bu şerhi kısaltarak "Muhtasar" adını vermiştir. Medreselerde "**Şerh-i Miftâh**" olarak okutulan şerhler Seyyid Şerîf'in, Sadettin Teftazânî'nin veya Şeyhülislâm İbn Kemâl'inkidir. Bu, müderrisin seçimine bağlı idi. Fâtih zamanında 30-35 akçe yevmiyeli medreselere, bu kademedede okutulan kitabın adına izafeten "Miftah medreseleri" deniliyordu.<sup>8</sup>

**Mısbah:** Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-ULûm" adlı eserine Seyyid Şerîf Cürçânî tarafından yapılan şerh. Bu şerhe Osmanlı müderrisleri tarafından birçok şerh ve

<sup>8</sup> Mehmet Yalar, XV. "Yüzyıl Bursa Alimleri ve Arap Diline Katkıları" *UÜİFD*, Bursa, 2002, 11/2, s. 98.

hâşiyeler hazırlanmış; eser, üzerinde yapılan çalışmalarla beraber Osmanlı medreselerinde en çok okunan kitaplardan biri olmuştur.

**Mutavvel:** Eserleri yüzyıllarca Anadolu medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Teftazânî'nin (ö. 1390), Hatib Dimeşkî'nin "Telhîsü'l-Miftâh" kitabına yazdığı şerh olan "el-Mutavvel ale't-Telhîs" adlı eseri (Teftazânî'nin "el-Mutavvel ale'l-Miftâh" adlı eseri de var). Kur'ân'ın ifadelerinin güzelliğini en iyi açıklayan eser olarak bilinir. Bunun Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413), Ebu'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî (ö. 1483) ve Siyâlkûtî (ö. 1656) tarafından yapılan hâşiyeleri ve Hasan Çelebi (ö.1481) tarafından yapılan şerhi de meşhurdur. Abdü'n-nâfi İzzet Efendi (ö.1890) tarafından tercüme edilmişti.

**Muhtasar:** Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Teftazânî'nin belâgat bilimine dair eseri. Bu da medreselerde yaygın olarak okutuluyordu.

**Telhîs:** "Telhîs fi'l-Belâğa". Sa'deddin Teftazânî'nin Arap Edebiyatı konusundaki eseri. Kadı Celâleddin Kazvinî'nin de yine meânî ve beyân üzerine "Telhîs"i vardır.<sup>9</sup>

### Sonuç

Bu makaledeki veriler ışığında ortaya çıkan sonucu özetlersek şunları söyleyebiliriz. Öncelikle medreselerde yoğun biçimde Arapça öğretilmesine rağmen, Şer'i ilimlerde tenkitçi ve metodik ilmi düşünceyle buluşamadığından, özgün düşüncelerin ve eserlerin doğmasına zemin hazırlanamamıştır.<sup>10</sup> Ayrıca dil öğretiminde ezber usulünün yaygın olması, diğer ilimlere de etki etmiştir. Mütefekkir, düşünür yerine tabir-i caizse "ayaklı kütüphane" tipi övgüye layık olmuş, sistem bu tipin çoğalmasına katkı sağlamıştır. Arapça ilimleri, medresenin ortaya çıkardığı âlim tipinin doğmasında en önemli altyapıyı oluşturmuştur. Arapça, İslami bilginin elde edilme aracı olduğu için, bilgilenme sürecinin bir bölümü bu dil yetisi için kullanılmıştır. Arapçanın dilsel düzeni, söz ve gösterge boyutu, toplumsal iletişimi amaçlamamış, sadece İslami bilginin tarihsel oluşumunu karşılamıştır. Bu araç; medreselinin düşünce sembolleri, zihinsel faaliyetlerinde rol oynamamıştır. Kutsal yönü olduğu için bilgisel süreçte yeni evrimlere açılım sağlanamamıştır.

<sup>9</sup> Medreselerde Arapça öğretim müfredatı hakkında bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, "Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi vel-Fünûn" (nşr. Ş.Yaltkaya-R.Bilge), MEB, İstanbul, 1941-43, I, 74; Cevat İzgi, "Osmanlı Medreselerinde İlim, I-II, İstanbul, 1997, I, 67-127, I, 161-183; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı", Ankara 1988, s. 23-31; Mustafa Bilge, "İlk Osmanlı Medreseleri", İstanbul, 1984, s. 43-63; Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme fi Tertîbi'l-Kütüb, fi'l-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1, (Ocak, 2003), s. 97-110; Murat Akgündüz, "Osmanlı Medreseleri -XIX. Asır", İstanbul, 2004, s.71-84; Ayrıca bkz: Mustafa Ergün, "Ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi-I Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (Afyon 1996).

<sup>10</sup> Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul, 1977, s. 418.

Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi'nde ise Arapça öğretimi Klasik Medrese Arapça müfredatının modern anlamda daha gelişmiş bir devamı şeklinde sürdürülmektedir. Burada uygulanan Arapça öğretim programı; Arapça öğretimindeki tarihsel miras, öğretimde karşılaşılan problemler ve bunların çözümüne yönelik yapılmış bilimsel araştırmalar, alan uzmanları, program geliştirme uzmanları, ilgili yönetici ve uygulayıcılar ile daha önceki kurslarda öğretim görmüş kursiyerlerin görüş ve değerlendirmeleri alınarak, çoklu katılım çoklu süreç uygulanarak geliştirilmiş bir öğretim programıdır.

Son olarak makalemizde yer alan her iki kurum da talebelerini; temel hedef olarak Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifleri orijinal dili olan Arapça olarak anlamak ve anlatmak hedefine yönlendirmişlerdir. Ancak uyguladıkları metot ve yöntemler farklılık arz etmektedir.

**EK**

**(09.07.2012 TARİHİNDEN İTİBAREN HASEKİ DİNİ YÜKSEK İHTİSAS  
EĞİTİM MERKEZİNDE UYGULANACAK ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMININ  
ÖZET ÖRNEĞİDİR.)**

**T.C.**

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI  
EĞİTİM HİZMETLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ  
(Program Geliştirme Daire Başkanlığı)**

**ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMI**

**Ankara-2012**



## ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMI

Eğitim Hizmetleri Genel M¼d¼rl¼đ¼nce kurulan bir komisyon tarafından g¼ncellenen “Arapça Öğretim Programı”, 09. 07. 2012 tarihli ve 662 sayılı onay ile uygulamaya konulmuştur.

### 1. GİRİŞ

G¼n¼m¼z d¼nyasında çok dillilik özendirilmektedir. Çünkü ¼lkelerin, uluslararası ilişkilerini, sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda daha ileri götürmek için yabancı dil bilen insanlara ihtiyacı vardır. ¼lkemizde dil öğretiminin amacı, zaten ana dilleri aynı olan insanların kendi aralarında iletişim kurmalarını sağlamak değil, vatandaşlarımızın diğer ¼lke vatandaşları ile anlaşmalarını sağlamak için, d¼nyada en çok kullanılan dil veya dilleri öğreterek, o dilin etkin kullanımına hizmet etmek ve bu sayede ¼lkemizin politik, bilimsel, askerî, ekonomik ve sosyal alanlarda hak ettiği ileri düzeeye ¼ıkmasını kolaylaştırmaktır. Ancak bazı diller vardır ki o diller yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı önemli olmalarının yanı sıra, inanılan dinin o dille gelmiş olmasından dolayı ayrı bir konuma sahiptirler. Dolayısıyla Arapça'nın başta ¼lkemiz olmak üzere Müsl¼manlar için ayrı bir önemi vardır.

Arapça hem d¼nyada en çok konuşulan dillerden biri olması, hem de ¼lkemizde yaşayan vatandaşlarımızın büyük kısmının inancını oluşturan İslam dininin vahyedildiği dil olması a¼ısından, eğitim ve öğretimi yüzyıllardır yapılan bir dildir. Başta İslam ilimleriyle uğraşan bilim adamları Arapça'nın İslam ilimlerinin merkezinde yer alan dil olması sebebiyle Arapça öğretimine ¼lkemizde ge¼miřten beri önem verilmiştir. Bu bağlamda, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı, hem görev alanlarının gerektirdiği hizmeti gereğince yapabilmek için İslam dininin temel kaynaklarından yararlanabilmesi, hem de Hac ibadeti gibi bir organizasyonu ger¼ekleřtiren kurum olması nedeniyle personelinin Arapça öğretimine ayrı bir önem vermiştir. Bu nedenle, Başkanlığa bağlı bulunan İhtisas Merkezlerinde Arapça Hazırlık programları başlatmıştır. Ancak Başkanlık, yıllardır sürdürdüğu Arapça öğretiminin başarısını artırabilmek için, Arapça öğretimini, Başkanlık personelinin görev alanlarındaki sorumluluklarını, sağlıklı ve nitelikli olarak daha başarılı bir bi¼imde yerine getirebilmesi ve sadece İhtisas kurslarına hazırlık olmaktan ¼ıkarıp, tüm personelinin istifade edebileceği Arapça Dil Merkezleri

hâline getirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla, Başkanlık Arapça öğretiminde hedeflediği amaçlarına ulaşabilmek için, Arapça öğretimiyle ilgili yeni bir öğretim programı geliştirmeye yönelmiştir.

Hazırlanan Arapça öğretim programı, Arapça öğretimindeki tarihsel miras, öğretimde karşılaşılan problemler ve bunların çözümüne yönelik yapılmış bilimsel araştırmalar, alan uzmanları, program geliştirme uzmanları, ilgili yönetici ve uygulayıcılar ile daha önceki kurslarda öğretim görmüş kursiyerlerin görüş ve değerlendirmeleri alınarak, çoklu katılım çoklu süreç uygulanarak geliştirilmiş bir öğretim programıdır.

## **2. PROGRAMIN HAZIRLANMASINDA TEMEL ALINAN İLKELER**

### **Program hazırlanırken;**

1. Öğretim programı anlayışında karma yaklaşım anlayışı benimsenmiştir. Çünkü amaç, kursiyerin dili doğru ve uygun kullanma yeteneğini artırmak olduğu için, program geliştirme yaklaşımlarının güçlü yönleri bir araya getirilerek izlenice türlerinin hepsinden yararlanılabilir. Böylelikle ortaya çıkarılan program yaklaşımına karma yaklaşım denmektedir. Bu öğretim programında yapısal (dilbilgisi yapıları), durumsal (iletişim ortamları), konu odaklı, kavramsal/işlevsel (dilbilgisi kuralları/kavramlar+yapılar ve kullanım/tutarlı söylemde işlevler), süreç/görev odaklı (kursiyerin gerçek dünyadaki dil problemleriyle ilgili görevler) ve beceri odaklı (dilsel ve akademik beceriler) yaklaşımlarından yararlanılmıştır. Bu program yaklaşımının seçilmesinin nedenlerinden biri de, dil öğretiminde son yaklaşımlarda üründen sürece bir kayma olmasıdır. Son yıllarda öğretmen merkezli yaklaşımlardan öğrenci merkezli yaklaşımlara geçildiğini göz önüne alarak, program tasarımlarında süreç odaklı yaklaşımların benimsenmesi gerektiği söylenebilir. Süreç odaklı yaklaşımlardaki temel hipotez, her dil davranışının altında, öğrencilerin söyleneni anlamak veya üretmek için kullandıkları belirli beceri ve stratejiler olduğudur. Öğrenme ortamı önemlidir, çünkü öğrenciler öğrenme ortamlarında yeteneklerinin ve potansiyellerinin farkına varırlar. Öğrenmenin nasıl meydana geldiğini anlamak da çok önemlidir, çünkü bu, öğrencileri dil görevleri ile kendi başlarına başa çıkmaya özendirir. Böyle bir uygulama öğrenciye ders çalışmayı öğrettiği için, ders dışında da öğrencilerin işine yaramaya devam eder. Hazırlanan Arapça öğretim programında benimsenen bu yaklaşım, hem bir dilin öğretiminde öğrenene kazandırması gereken becerilere ulaşılmasında, hem öğrenme-öğretme sürecinde kullanılan yöntem ve tekniklerin kullanılmasında, hem de yapılan faaliyetlerin değerlendirilmesinde önemli bir anlayış değişikliğini beraberinde getirmektedir.

Zaten Arapça öğretimine yapılan eleştiriler, sadece metin okuma ve anlama becerisini kazandırdığı, ancak konuşma, konuşulanı anlama ve yazma becerilerini kazandıramadığına yöneliktir. Bu tenkitler ise, daha çok kazandırılmak istenen becerilerin tanımlanamamasından ve uygun öğrenme ortamlarının ve değerlendirme sürecinin oluşturulmamasından kaynaklanmaktadır. Benimsenen öğretim programı anlayışı, yapılan diğer dillerin öğretimindeki uygulamalardan anlaşıldığı üzere, büyük ölçüde bunları gidermeye yöneliktir.

2. Arapça öğretim programı, okuma, dinleme/izleme, konuşma, yazma temel dil becerileri ile dilbilgisi ve çeviri bilgi ve becerisinden oluşmaktadır. Bu temel dil becerileri öğretim programında bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır.

3. Öğretim programı Arapçayı bir dilin gerektirdiği bütün beceri alanları ile öğretmeyi hedeflemenin yanı sıra, Başkanlık personelinin İslam bilimleriyle ilgili Arapça klâsik eserleri okuyup değerlendirebilme yeteneklerini de geliştirebilmek üzere yapılandırılmıştır.

4. Öğretim programında konulara ayrılan haftalık ders saatleri belirlenirken, kursiyerlerin daha önceki eğitim kademelerindeki bilişsel öğrenmeleri dikkate alınmıştır.

5. Program kursiyerlere Arapçayla ilgili bilgi ve becerileri kazandırmanın yanı sıra, onların görev alanlarında daha başarılı hizmet verebilmeleri açısından yeni bilgi ve çözümler üretmeyi alışkanlık hâline getirmelerini de hedeflemektedir. Bu nedenle programda kursiyerlerin bütün öğretim etkinliklerine aktif olarak katılmalarını sağlayıcı açıklamalarla desteklenmiştir.

### **3. PROGRAMIN YAPISI**

Program hazırlanması sırasında, Eğitim merkezlerinden gelen görüşler, programın oluşturulması amacıyla yapılan hazırlık toplantılarındaki tartışmalar ve Başkanlığın talebi doğrultusunda uzmanlarca hazırlanan taslak programlar dikkate alınmıştır.

Arapça öğretim programı **12**'şer haftalık **3** dönemden oluşmaktadır. Dönemler haftada **30** saat olarak planlanmış olup, toplam **1080** saat ders öngörülmüştür.

Program;

**1-Dil Bilgisi,**

**2-Okuma-Anlama,**

### 3-Yazma,

### 4-Dinleme-Konuşma,

### 5-Çeviri

Olmak üzere, toplam 5 temel alandan oluşmaktadır. Her alan farklı alt dallar (dersler) şeklinde programa yerleştirilmiştir. Giriş bilgilerinden sonra, programın alanlarını ve dönemlere göre derslerin dağılımını gösteren genel tablo verilmiş ve ardından her alanın detaylı programı verilmiştir.

Detaylı alan Programında, o alandaki derslerin önemi ve programdaki yerini açıklayan bir **giriş**, o **alanın genel amaçları** ve o alanla ilgili **uygulama esasları** verilmiş, daha sonra alanda yer alan derslerin içerikleri, kaynakları ve açıklamalarıyla birlikte sunulmuştur. Detaylı ders içerikleri amaçlara daha rahat ulaşılması ve öğrencilere kolaylık olması bakımından aşağıdaki tabloda yer alan unsurlar doğrultusunda hazırlanmıştır.

Sür e	KONULAR	KAYNAKLAR	AÇIKLAMALAR
Ders saati	İşlenecek konu başlıkları	Konularla ilgili müracaat kaynakları	Konunun işlenişinde dikkate alınacak noktalar

#### 4. PROGRAMIN GENEL AMAÇLARI

Arapça öğretim programının amacı, kursiyerleri;

1.Duygu ve düşüncelerini Arapça sözlü ve yazılı olarak etkili ve anlaşılır biçimde ifade eden,

2.Dinlediği, okuduğu, izlediği Arapçayı doğru anlayan ve değerlendiren,

3.Arapçayı konuşma ve yazma kurallarına uygun olarak bilinçli, doğru ve özenli kullanan,

4.Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, İslam bilimleriyle ilgili temel kaynakları ve güncel çalışmaları kullanabilme becerisine sahip,

5.Arap dilini kendi terimleri ve özgün yöntemleri ile kavrayan, bireyler hâline getirmektir.

**5. ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMI ALANLARI, DERSLERİ VE DÖNEMLERİ TABLOSU**

**Not: Toplam eğitim 3 dönem 1080 Saat olarak planlanmıştır.**

AR	ALANLAR	1. DÖNEM	2. DÖNEM	3. DÖNEM
.	DİLBİL GİSİ	Sarf-I (8x12= 96)	Sarf-II (2x12= 24)	
		Nahiv-I (8x12= 96)	Nahiv-II (6x12=72)	Nahiv-III (4x12=48)
.	OKUMA -ANLAMA	Metin Çözümlemesi-I (6x12=72)	Metin Çözümlemesi-II (6x12=72)	Metin Çözümlemesi-III (6x12=72)
			Belagat-I (3x12= 36)	Belagat-II (6x12= 72)
			Kur'ân Meâli I (2x12= 24)	Kur'ân Meâli II (2x12= 24)
.	YAZILI ANLATIM	Yazılı Anlatım-I (4x12= 48)	Yazılı Anlatım-II (3x12=36)	Yazılı Anlatım-III (3x12=36)
.	DİNLEM E-KONUŞMA	Sözlü Anlatım-I (4x12= 48)	Sözlü Anlatım-II (4x12=48)	Sözlü Anlatım-III (5x12= 60)
.	ÇEVİRİ		Arapçadan Türkçeye Çeviri (4x12=48)	Türkçeden Arapçaya Çeviri (4x12=48)
		<b>TOPLAM</b> 30 Saat	<b>TOPLAM</b> 30 Saat	<b>TOPLAM</b> 30 Saat

## Kaynakça

- Akgündüz, Murat; *Osmanlı Medreseleri, XIX. Asır*, İstanbul 2004.
- Akgündüz, Hasan; *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul, 1977.
- Bilge, Mustafa; *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.
- Bozkurt, Nebi; "Medrese", DİA, XXVIII, Ankara, 2003.
- Doğan, Recai; "Osmanlı Eğitim Kurumları", AÜİFD, XXXVII, Ankara, 1997.
- Ergün, Mustafa; "Ders Programları Ve Ders Kitapları Tarihi-I Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları", A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih Ve Kültür Araştırmaları Dergisi (Afyon 1996).
- Fazlıoğlu, Şükran; "Manzûme Fî Tertîbi'l-Kutub, Fî'l-Ulûm Ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", Değerler Eğitimi Dergisi, Ocak 2003, 1/1.
- İbn Haldun, Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin Mâliki El-Hadramî; *El-Mukaddime*, Kahire, Ts.
- İzgi Cevat; *Osmanlı Medreselerinde İlim I-II*, İstanbul, 1997.
- Katip Çelebi; Mustafa Bin Abdullah *Keşfü'z-Zünûn An Esâmi'l-Kütübi Vel-Fünûn* (Nşr. Ş.Yaltkaya-R.Bilge), MEB, İstanbul 1941-1943.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988.
- Yalar, Mehmet; "XV. Yüzyıl Bursa Âlimleri Ve Arap Diline Katkıları" *UÜİFD*, Bursa, 2002, 11/2
- [Http://www.hasekidiyanet.gov.tr/?syfnmb=2&pt=hakkımızda](http://www.hasekidiyanet.gov.tr/?syfnmb=2&pt=hakkımızda).

## ***Velilik ile Delilik Arasında; İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler***

Eyüp ÖZTÜRK

Kitap Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2013, 274 sayfa.

Talip AYAR\*

İnsanlığın varoluşundan itibaren, tarih boyunca sayısız hadiseler vukua gelmiştir. Bizler, tarihin herhangi bir kesitinde meydana gelen hadiseyi, ona tanıklık eden yazılı, sözlü ve belge niteliği taşıyan<sup>1</sup> diğer kaynaklardan anlamaya veya anlamlandırmaya çalışıyoruz. Geçmişin anlaşılmasında böylesine önemli bir fonksiyon icrâ eden kaynaklar, olayların farklı yönlerini ön plana çıkarmak suretiyle tarihin akışını aydınlatmaktadır. Örneğin kaynakların bir kısmı, geçmişte yaşanmış spesifik bir olayı yoğunluklu olarak aydınlatırken; diğer kısmı birden çok olaya kaynaklık edebilme içeriğine sahiptir. Bu açıdan Öztürk'ün çalışmasının temel kaynağını teşkil eden İbnu's-Serrâc'ın eseri, döneminin fukaha (medrese hocaları) ve fukara (tasavvuf mensupları)<sup>2</sup> mücadelesine ışık tutmaktadır. 7./13. yüzyıl Şam ve Anadolu coğrafyasında gelişen bu mücadeleye İbnu's-Serrâc, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb* isimli eserinde yer vermiştir. Dolayısıyla tanıtacağımız çalışmada Öztürk, İbnu's-Serrâc'ın zikretmiş olduğumuz eserinden hareketle fakat daha geniş perspektiften 7./13. yüzyılın dinî ve kültürel ortamını tasavvuf ekseninde irdelemeyi amaçlamaktadır.

Kitap, yazarın hazırlamış olduğu doktora tezinin önemli değişikliklere uğratılarak yayımlanmış halidir.<sup>3</sup> Önsöz, Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Önsöz'den, 7./13. yüzyılın tasavvuf ve dinî hayat açısından ne anlam ifade ettiğini, çalışmanın amacını, İbnu's-Serrâc'ın fukaha ve fukara mücadelesinde konumlandığı pozisyonu ve eserini yazış amacını öğrenebilmekteyiz. Ayrıca yazarın, çalışmasını hazırlarken takip ettiği temel ilkeleri ve konuları ele alış sıralamasını yine Önsöz kısmını incelediğimizde görebilmekteyiz.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, talipayar@ibu.edu.tr

<sup>1</sup> Geçmişteki olaylar hakkında bilgi veren, olayların doğru anlaşılmasına tanıklık eden her türlü malzeme belge niteliği taşımaktadır (Yavuz Ercan, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknik*, Turhan Kitabevi, Ankara 2010, s. 60.

<sup>2</sup> Fukara, fakirin çoğuludur. Tasavvuf yoluna girenlere verilen isimlerden biridir (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 131, 139).

<sup>3</sup> Doktora tezinin künyesi şu şekildedir: Eyüp Öztürk, *İbnü's-Serrâc ve Muvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

Kitabın Giriş kısmı, “İbnu’s-Serrâc ve Eseri, Teşvîku’l-Ervâh ve’l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi’l-Guyûb, Tarihsel Arka Plan: 7./13. Yüzyılda Şam ve Anadolu Dolayları” başlıklarından oluşmaktadır. İnsan tarihin öznesi konumunda bulunması sebebiyle; tarih ilmi açısından onun faaliyetleri, düşüncesi, yön verdiği olaylar, yaşadığı dönem ve bunları gerçekleştirirken sahip olduğu psikolojik, sosyolojik ve toplumsal şartlar gibi hususlar kuşkusuz çok önemlidir. Bundan dolayı tarih ilmiyle uğraşanlar, ele aldıkları konuyu incelerken insan, olay, zaman, mekan vb. olgular arasındaki bağları göz ardı etmemek durumundadır. Onun içindir ki yazar öncelikle, çalışması için merkezî bir konumda bulunan İbnu’s-Serrâc’ı hayatı, mezhebi ve tasavvufi aidiyeti bağlamında tanıtmış ve eseri hakkında kâfi ölçüde bilgiler vermiştir. Daha sonra dönemin tarihsel arka planını resmetmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de, 7./13. yüzyılda Şam ve Anadolu coğrafyasına hakim olan ve hakim olmaya çalışan güçlerin birbiriyle etkileşimlerini; bölgenin siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyolojik yapılarına olumlu veya olumsuz katkıları çerçevesinde değerlendirmiştir.

Önsöz ve Giriş kısımlarından edindiğimiz bilgilerden, İbnu’s-Serrâc’ın hem medrese hem de tasavvuf mensubu olduğunu öğrenmekteyiz. Bu durum ilk bakışta İbnu’s-Serrâc’ın, her iki tarafı bilen, bu kazanımın verdiği ilhamla yeri geldiğinde medrese ve mensuplarının ve yine yeri geldiğinde tasavvuf ve mensuplarının olumlu, olumsuz yönlerini açıklıkla ifade eden bir isim olacağı izlenimini vermektedir. Fakat tasavvuf mensubu olarak kendini konumlandırması, kendisinin de içinde bulunduğu fukaha sınıfına karşı şiddetli eleştirilerde bulunması (s. 7), okuyucu veya araştırmacılar için ondan gelecek objektif bir veri akışının sıkıntılarını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Öztürk’ün ifadesiyle, İbnu’s-Serrâc’ın: “Ehl-i sünnet kabul edilen mezhepler arasında taassup göstermeyen, ancak Şiiler söz konusu olduğunda şiddetli bir muhalif tavır sergileyen tipik bir Ehl-i Sünnet mensubu fakih” olması (s.17), duruma ve muhalif kanada göre farklı pozisyon alan bir kişiliği karşımıza çıkarmaktadır. Ehl-i Sünnet mensupları içerisinden, muvelleh dervişlerin farz ibadetleri yerine getirişlerindeki ihmalkâr tutumlarına karşı yapılan eleştirilere İbnu’s-Serrâc’ın savunmacı bir yaklaşım sergilemesi (s. 207-209), bırakın İbnu’s-Serrâc’ı, herhangi bir fakih kimliğiyle çok fazla örtüşür tutum olarak gözükmemektedir. Dahası İbnu’s-Serrâc’ın, medrese mensuplarına ve özellikle fukaha sınıfına karşı yaptığı ağır ithamlar dikkati çeken bir başka husustur (s. 26). Bu açıdan Öztürk’ün, İbnu’s-Serrâc’ın özellikle muvelleh dervişleri dinî anlamda tezkiye etmek için yaptığı yorumlara ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği telkinini ve bu telkine riayet edişini takdir etmek yerinde olacaktır. Diğer taraftan Öztürk’ün metodolojik açıdan titiz yaklaşımını, bilgi aktarımı açısından da daha kusursuz kılmak için, kitabın Giriş kısmıyla ilgili iki hususu zikretmek istiyoruz. Birincisi Öztürk, İbnu’s-Serrâc’ın vefat tarihini verirken, kaynakların fikir birliği içinde olduğunu ifade etmiş ve bu tarihi Zilhicce 747/Mart-Nisan 1347



olarak belirtmiştir (s. 12). Ancak ileride bir başka yerde İbnu's-Serrâc'ın vefat tarihi 2 Rebiulahir 747/23 Temmuz 1346 olarak verilmiştir (s. 14). Dolayısıyla tarihler arasındaki farklılık dikkat çekmektedir. İkincisi Öztürk, İbnu's-Serrâc'ın çalışmasına konu olan kitabından başka bir eserinin günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir (s. 14). Ancak bu ifadenin hem öncesinde hem de sonrasında yapılan atıflarda, İbnu's-Serrâc'a ait kaynak için *Tuffâh* ve *Teşvîk* şeklinde iki isim gözükmektedir. Aslında yazar, ilk bakışta farklı iki kaynak hissi uyandıran durumu çalışmasının ilerleyen kısmında İbnu's-Serrâc'ın eserini tanıtırken izah etmiştir (s. 22). Bizim yazara önerimiz, açıklamanın yapıldığı bu kısma kadar, okuyucunun kafasında oluşabilecek karışıklığa mahal vermeyecek düzenlemeye gitmesidir. Şöyle ki, eserle ilgili detaylı bilgilerin verildiği yerden daha önce, uygun bir noktada kısa bir açıklama veya açıklamanın yapıldığı yere atıf yaparak olması muhtemel karışıklığın önü alınmış olacaktır.

Birinci Bölüm, "Şam ve Anadolu Dolaylarında 7./13. Yüzyılda Tasavvuf ve Muvelleh Dervişlik" başlığını taşımaktadır. Yazar bölüme, dikkat çekici sorularla giriş yapmıştır. Yöneltilen sorular, bölüm içerisinde kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiş ve yanıtı bırakılmamıştır. İlk önce tasavvufa ve tasavvufun kurumsallaşmasına zemin hazırlayan hususlar tartışılmıştır. Fakat bu hususlara geçmeden önce yazar, ilk ortaya çıkışından 7./13. yüzyıla kadar, tasavvufun tarihî seyri hakkında kısa bilgiler vermiştir. Bu, metodik ve bölüme girişte okuyucuya zihnî alt yapı oluşturması açısından çok isabetli bir yöntemdir. Fakat yazar, kronolojik süreçte, 4./10. yüzyıldan itibaren fasıla vererek 7./13. yüzyıla geçiş yapmıştır (s. 50). Burada görünen boşluğu doldurabilecek bilgilere daha ileride rastlanmaktadır (s. 64). Kanaatimizce, daha ileride verildiğini söylediğimiz bilgiler, her ne kadar farklı bir bağlamda kullanılmış olsa da, aynıyla veya mefhum itibarıyla kronolojiyi tamamlayacak yere taşınmalıdır.

Öztürk, tasavvufun gelişmesi ve kurumsallaşmasında sosyal hadiselerin etkisi olduğu kanaatindedir. Bu açıdan Şam ve Anadolu coğrafyasına Haçlı Seferleri'nin sürmesi ve özellikle Moğol İstilasası, yazar tarafından tasavvuf olgusunun kurumsallaşmasında olumlu rol oynamış iki önemli sosyal hadise olarak öne sürülmüştür. Yazar, bu iki önemli hadisenin toplumda yarattığı etkileri; güvenlik kaygısı, ekonomik sıkıntılar, kıtlık, pahalılık ve açlık, veba salgınları gibi insan yaşamı için vazgeçilmez temel parametreler muvacehesinde değerlendirmiştir. Değerlendirmeler neticesinde, toplumun hayata ve geleceğe dair karamsarlıkları, tasavvufun sağladığı emniyet ve huzur duygusuyla aştığı düşüncesi ve hatta bu manada tasavvufun güvenilir bir liman olarak değerlendirilmesi dikkati çeken tespitler arasında yer almaktadır. Ayrıca bir diğer tespit, iktidarların tasavvufa desteğinin, bölge insanı için tasavvufu cazibe merkezine dönüştürdüğüdür. Zira tasavvuf marifetiyle hem iktidarların hem de tasavvufî alana hakim olan figürlerin, taleplerini karşılama meylinde oluşu,

üzerinde durulan bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat yazarın, tasavvuf-iktidar ilişkisini sadece meşrûiyet kazanma ve talep karşılama noktasına indirgemenin çok isabetli olmayacağına dair ihtiyatlı yaklaşımını objektif değerlendirme açısından önemsemekteyiz.

Kitabın ismi için ilham kaynağı olan ve ilk bakışta ilgi uyandıran “Muvelleh Kavramı: Veli mi, Deli mi?” başlığı bu bölüm içerisinde yer almaktadır. Yazar, söz konusu kavramı, bu kavramın çatısı altında bulunan grupları ve bu grupların sergiledikleri tavırları detaylı bir şekilde değerlendirmiştir (s.73-88). Ancak kavramı açıklamaya geçmeden önce “Şam ve Anadolu Dolaylarında Muvelleh Sufiliğin Gelişim Süreci”ni serdetmiştir. Belki de yazar, kitabın Giriş kısmında detaya girmeden açıkladığı “muvelleh” kavramı izahatını (s. 19-20) zihnî alt yapı için yeterli görmüş olabilir. Fakat metodolojik açıdan burada, “Muvelleh Kavramı: Veli mi, Deli mi?” (s. 73) başlığı ile “Şam ve Anadolu Dolaylarında Muvelleh Sufiliğin Gelişim Süreci” (s. 67) başlıkları yer değiştirmelidir. En azından gelişim sürecinden önce veya gelişim sürecine başlarken “muvelleh sufilik”ten bahsedilmelidir. Okuyucu olarak ilk bakışta bu düşünce bizde hakim olmuştur. Zira henüz yeterince açıklanmamış “muvelleh sufilik” kavramı üzerinden, onun gelişim sürecini takip etmek güç olsa gerektir. Bununla birlikte yazar, “Muvelleh Dervişler ve Tarikatlar” başlığı altında, “muvelleh sufiler”in ana kaynağını oluşturan Kalenderi ve Haydari tarikatlarını ana hatlarıyla tanıtmış ve bunların etkisi altında kaldığını düşündüğü Rifailik tarikatının yapısını analitik yöntemle incelemiştir (s. 88-120).

“Veli Ya Da Deli: Muvelleh Dervişler” başlıklı İkinci Bölüm’de yazar, İbnu’s-Serrâc’ın eserinde yer verdiği muvelleh dervişlerle ilgili bilgiler vermiştir. Bu bölüm ilk bakışta, muvelleh dervişler hakkında sadece biyografik bilgilerin yer aldığı kısım hissini okuyucuda uyandırmaktadır. Fakat bölüm içerisinde ilerlendiğinde, bundan daha fazla bilginin var olduğu görülecektir. Sözelimi yazar, Sarı Saltuk’un hayatı hakkında önce bilgi vermiştir. Sonra onun ismi, lakabı, etnik mensubiyeti ve meşrebiyle ilgili diğer kaynakların verdiği malumatı İbnu’s-Serrâc’ın zikrettikleriyle karşılaştırmış ve sonuçta da kendi kanaatini açıkça ifade etmiştir. Elbette benzer mukayeseler ve çıkarımlar bölüm içerisinde ele alınan diğer muvelleh dervişler için de geçerlidir. Hatta yer yer diğer kaynaklarda bulunan bilgi yanlışlıklarının tashihi yoluna gidilmiş olması da gözden kaçmamaktadır (s. 171-174). Ayrıca yazarın ifadesiyle, kendileriyle ilgili diğer kaynaklarda bilgi bulunmayan, Muhammed el-Mâristânî, Behremşah el-Haydarî, Dazlak Muhammed (Baba Torlak) gibi isimlerin burada yer alması kitabı daha da önemli kılan bir başka husustur.

İkinci Bölüm’de muvelleh dervişlerle ilgili bilgiler yer alırken, onların kerametleri konusunda da örnekler verilmiştir. Bunlar arasında hastayı iyileştirme, çocuğu olmayan kadının hamile kalmasını sağlama, bir maddeyi bir

başka maddeye dönüştürme faaliyetleri örnek olarak gösterilenlerden birkaçıdır. Ancak muvelleh dervişlerin, özellikle ibadetlerdeki ihmallerine yöneltilen eleştirileri, kerametlere mal ederek ortadan kaldırmaya çalışmaları dikkat çekmektedir. Mesela, Dazlak Baba'nın "Namaz kılmamamda ilahî bir sır vardır" söylemi ve keramet olarak belirtilen bu duruma, hem fukaha hem de fukara kanadından olan İbnu's-Serrâc'ın "buradaki sırrı ancak Allah'ın muvaffak kıldıklarının anlayacağını" ifade ederek savunmacı bir yaklaşım sergilemesi oldukça manidardır (s. 148). Yeri gelmişken şunu ifade etmeliyiz ki yazar, çalışmanın genelinde takip ettiği tarafsız ve eleştirel üslubu burada da koruyarak, kerametler gibi çok tartışmalı bir konuda, onların geçerliliğini değerlendirmekten kendisini alıkoymamıştır (s. 167).

Yukarıda belirttiğimiz genel çerçeveye içerisinde İkinci Bölüm'den, on dokuz muvelleh derviş hakkında bilgi edinebilmekteyiz. Oysaki İbnu's-Serrâc'ın eserinin Üçüncü Bölüm'ünde, daha çok sayıda tasavvufî şahsiyetin ve onların menkıbelerinin zikredildiğini Öztürk'ün ifadelerinden anlamaktayız (s. 24). Doğal olarak Öztürk kitabında, çalışmasının içeriği itibarıyla bu isimlerden sadece muvelleh olan ve muvellehliliği muhtemel olanlara değinmiştir. Diğer isimlerle ilgili farklı kaynaklarda bilgiler olabilir. Fakat İbnu's-Serrâc'ın eserinde, tasavvufî şahsiyetler hakkında ilk elden bilgiler olması çok önemli bir husustur. Dolayısıyla İbnu's-Serrâc'ın eserinde yer alan diğer isimlerin kimler olduğuna dair en azından ismen malumat sahibi olmak, alana ilgi duyanlar için merak uyandırabilir. Bu sebeple Öztürk'ten isteğimiz, sonraki baskılarda, İbnu's-Serrâc'ın eserinde yer alan diğer isimleri hiç olmazsa bir cetvel halinde, ister bu bölümün sonuna isterse Ekler kısmına dahil edilmesi olacaktır.

Üçüncü Bölüm'e "Muvelleh Dervişlere Tepkiler: Medrese-Tekke Mücadelesi" başlığı verilmiştir. Bölümün teması, medrese mensupları ile tasavvuf ehli arasında çatışmaya sebep olan konulardır. Bu konular dört alt başlıkta tartışılmıştır. İki grup arasındaki tartışma esasında, toplum nazarındaki dinî rolün paylaşımı temelinde şekillenmiştir. Geçmişten bu tarafa gelen, medrese ve mensuplarının üstlendiği dinî role, 7./13. yüzyılda kurumsallaşan tasavvuf mensupları da ortak olmuştur. Fakat yaşanan gelişmeler her ne kadar rol paylaşımı olarak gözükse de, her iki grup ağırlıklarını koruyarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Medrese mensupları ile tasavvuf ehli arasındaki çekişme, bilginin kaynağı, dinî pratiklerden eylem ve ayinler gibi belirli konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Esas itibarıyla her iki tarafın birbirine çokta zıt düşmeyen teorileri benimsediği genel kabul olarak söylenebilir. Zira görünürde, fukaha arasından tasavvufa meyledenler olmuş ve bireysel birkaç örnek dışında fukahanın toptan bir sufi karşıtlığına rastlanmamıştır. Ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız bu bakış açısından hareketle yazar, taraflar arasındaki ilişkiyi, "velilik, ziyaret kültürü, keramet kültürü, ayinler (sema)" olguları üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır.

“Velilik” alt başlığında, veli kavramının zaman içerisinde geçirdiği değişim-dönüşüm ele alınmıştır. Veli portresine toplum nazarında yüklenen anlam, kâinatın işleyişine müdahale eden veli anlayışı ve bu anlayışın keramet mekanizmasıyla güçlendirilmesi, evliya olgusunun peygamberlerle kıyaslanacak düzeye çıkartılması başlık altında ayrıca tartışılan konular arasındadır. Tartışma sürecinde fukahanın esas tepkisi muvelleh suffilerdir. Yoksa ibadetlere riayet eden, hal, giyim-kuşam gibi konularda dinî ve toplumsal değerlerle çatışma içinde olmayan tasavvuf mensuplarının benimsenmesinde fukaha açısından problem gözükmemektedir. Aksine, bu konulara muhalif bir tavır sergileyen muvelleh dervişler eleştirilmiş; İbnu’s-Serrâc’da kayıtsız bir şekilde muvelleh grubunun savunuculuğunu üstlenmiştir. “Ziyaret Kültü, Keramet Kültü, Ayinler (Sema)” başlıkları altında da, konularıyla bağlantılı olan benzer itirazlar ve savunular yer almıştır. Bölüm’ün geneli bu usul çerçevesinde şekillenmiştir. Özetle şu hususun altını çizmek gerekir ki, fukahanın temel eleştiri noktasının odağında, tasavvuf pratiklerine muhalif muvelleh dervişler vardır. Yoksa fukaha açısından, tasavvuf kanadını tümünden yok sayan bir anlayış dikkati çekmemektedir. Öte yandan İbnu’s-Serrâc’ın savunularında, fukahanın, tasavvuf ehlini toptan bir reddedişi varmış izlenimi verme çabası göze çarpmaktadır.

Sonuç kısmında, kitaba kaynaklık eden İbnu’s-Serrâc’ın eserinin dönemi için dinî, kültürel ve sosyal bağlamda önemi bir kez daha vurgulanmıştır. Ayrıca İbnu’s-Serrâc’ın tasavvufî meşrebinin muvelleh dervişlik çizgisinde olduğunu da buradan anlamaktayız. Zira, tanıtımını yaptığımız kitapta gördüğümüz şekliyle, muvelleh sufiliğin kayıtsız bir şekilde savunusu, ancak bu kimliğe mensup biri tarafından yapılabilirdi. Okuyucu olarak bizim beklentimiz, fukaha ve fukara kanadının birikimlerine sahip olan bir isimden tarihî gerçeklik adına daha objektif yaklaşımların sergilenmesiydi. Fakat bu cümlelerden, İbnu’s-Serrâc’ın eserinde ifade ettiklerinin faydadan hâlî olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim Öztürk’ün de belirttiği gibi, Rifai tarikatının 7./13. yüzyıldaki yapısını aydınlatma bakımından İbnu’s-Serrâc’ın önemli noktalara teması göz ardı edilemez. Bununla birlikte o, dervişlerin tarihsel kimlikleri ve tasavvufî meşrepleri hakkında doğru bilgilere sahip kaynaklara ulaşma imkanı sağlamıştır. Ayrıca referans aldığı kaynaklar açısından ilk elden ve güvenilir bilgiler vermektedir. Fakat onun muvelleh dervişleri temize çıkarma adına yaptığı çıkarımlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu cümleden olarak Öztürk kaynağı kullanırken, yanıltıcı sonuçlar doğuracak bir üsluptan kaçınmış, objektif, eleştirel ve bir tarihçi gözüyle meseleleri değerlendirmiştir.

Netice itibarıyla yazar, kitabın Önsöz’ünde ifade ettiği, tasavvuf üzerinden İbnu’s-Serrâc vasıtasıyla 7./13. yüzyıl dinî ve kültürel hayatı tanımlama amacına kanaatimizce ulaşmıştır. Hatta bunu yaparken, sadece İbnu’s-Serrâc’ın çizdiği çerçeveye, yazarın kendini sınırlamadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Zaten kitabın

sonunda bulunan, zengin olarak nitelenebilecek Kaynakça'ya bakıldığında bu görülecektir. Yazar, yazma eserlerden, doğu ve batı menşeli matbu eserlerden ve makalelerden mebzul miktarda istifade etmiştir. Dönemle ilgili olayları olduğu gibi anlatmaktan ziyade, bu olayların altında yatan sebepleri irdelemiş, bunlara etki eden hususları eleştiri süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde olayları sistemleştirerek, akıcı bir dille okuyucuya sunmuştur. Bizim tanıtım esnasında önerdiğimiz hususlar, çalışmanın sonraki baskılar için daha kusursuz olmasına yönelik tavsiyelerdir. Bu açıdan yer yer rastlanan imlâ kabilinden bazı yanlışların varlığını burada dile getirmek gerekmektedir. Eserin daha sonra yapılacak baskılarında daha titiz davranılması ve bir kısmının dizgiden kaynaklandığı anlaşılan bu yanlış kullanımların düzeltilmesi naçizane talebimizdir. Bütün bunlarla birlikte, okuyucu olarak, böylesine önemli bir ilim hazinesiyle bizleri buluşturduğu için yazara teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak kitabın yayını konusunda da birkaç hususu burada ifade etmek isterim. Öncelikle mizanpaj, okuyucu açısından açık, seçik ve görsele hitap eder niteliktedir. Ancak aynı pozitif düşünceleri İçindekiler ve başlıkların metin içerisindeki verilişleri için söylemek olanaksız görülmektedir. Bir kere bazı alt başlıklar İçindekiler kısmında yer almamaktadır. Bunlara, "Tarihsel Şartların Uygunluğu (s. 51), İktidar Desteği (s. 57), Ayin (s. 100)" başlıkları örnek gösterilebilir. Kitap içerisindeki hiçbir alt başlık İçindekilerde bulunmasa, metodik açıdan bu makul kabul edilebilir. Ancak Kalenderilik (s. 88), Haydarilik (s. 96) gibi bir kısım alt başlıkları gördüğümüz gibi, diğer alt başlıkları da İçindekilerde görmenin okuyucu olarak hakkımız olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca metin içerisindeki başlıkların daha dikkat çekici kılınması için sonraki baskılarda bir düzenlemeye gidilmesi mütevazı bir talep olarak kabul edilmelidir.

## ***Günümüz Alevi-Bektaşî Kültüründe Hadis***

Şaban ÇİFTÇİ

Hilal Ofset, Isparta 2011, 455 sayfa.

Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN\*

Eser, günümüz Alevi-Bektaşî kültüründe sünnet/hadisın yerini ve değerini tanımaya yönelik bir adımdır. Alevilik-Bektaşîliğin tarih sayfalarında kalmayan örf, adet ve gelenekleriyle sosyo-kültürel hayatın içinde olan bir olgu olduğunu belirten yazar, çalışmada konunun tümüyle kültürü ele almak, değerlendirmek ve sonuçlar çıkarmak gibi bir amaç taşımadan, konunun sünnet/ hadis boyutu ile ilgilendiğini belirtmiştir.

Araştırma, hadis alanında yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Araştırma, giriş ve üç bölüm ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Araştırmanın konusu, amacı, kaynakları ve metodunun açıklamasından sonra giriş bölümünde Alevilik-Bektaşîlik ve dini kaynaklar incelenmiş. Günümüz Alevi-Bektaşî kültüründe eserlerinde Kur'an ve Hz. Peygamber telakkisi ile sünnet/hadis konusundaki tutumları ele alınmış.

Birinci bölümde Günümüz Alevi-Bektaşî kültüründeki bazı kavramlar tanıtılmış ve dayanak gösterilen sünnet/hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi yapılmış. Alevi sözcüğü, Ali'ye mensup, Ali'ye ait anlamında arapça ilgi ismidir. Buna göre Ali soyundan olan kimse anlamında, Ali isimli başka kimselerin neslinden olanlar için de Alevi nisbesinin kullanıldığını da görmek mümkündür. Bektaşî kelimesi de Bektaş'lı, Bektaş'a ait veya Bektaş'a mensup gibi anlamlar ifade eder. Terim olarak ise, Hacı Bektaşî Veliye ait olan, onun yolundan giden şeklinde tanımlanabilir. Bektaşîlerin inançlarının kaynağını Hacı Bektaş Veli'ye dayandırdıklarını belirten yazar, Ehl-i Beyt sevgisi, tevella, teberra gibi hususlardaki ortak yönleriyle Alevilik ile Bektaşîliğin aynı çerçevede değerlendirildiğini belirtir. İkisi arasındaki en önemli fark ise Aleviliğin ve Alevi dedeliğinin soya dayalı olmasıdır. Yani Alevi olarak doğmamış olan birisi sonradan Alevi olamaz. Bektaşîlikte ise, dışarıdan girme, bir derneğe katılma gibi intisab söz konusudur. Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen herkes Bektaşî olabilir.

İkinci bölümde günümüz Alevi-Bektaşî kültüründe Ehl-i Beyt kavramına temas edilmiş ve Ehl-i Beyt ile ilgili hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi yapılmış. Ehl-i Beyt, Alevi-Bektaşî kültüründe en önemli kavramlardan biridir. Günümüz Alevi-Bektaşî eserlerine göre Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber, kızı Hz. Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olan peygamber ailesidir. Bazen bu beş kişiye Hz. Hatice ve Selman-i Farisi de eklenirken meveddet ayeti çerçevesinde Hz.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nurhalide@ibu.edu.tr

Peygamber'in yakınları Ehl-i Beyt olarak görülmüş ve Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların soyundan gelenler şeklinde tanımlanmıştır.

Son bölümde de Alevi-Bektaşî kültürünün tasavvufla ilgisi özellikle Alevi-Bektaşî yazarların beyanlarından faydalanılarak tespit edilmiş, tasavvufi-ahlaki hadisler incelenmiştir. Her bölüm kendi içinde alt başlıklara ayrılarak ele alınmıştır. Günümüz Alevi-Bektaşî eserlerine göre, tarikat ilminin kaynağı Hz. Peygamber, öğretmeni de Hz. Ali'dir. Bu görev Hz. Ali'ye bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Tasavvuf konusunda da derin bilgileri kavrayan Hz. Ali, kendisinden sonra yetişecek olan sufilerin de ilk ideal tipidir. Bektaşîliğin de Aleviliğin de özü tasavvuftur. Derin bir tasavvufi geleneğe dayanan bu inanç sisteminde insanlar büyük kurtuluşu insanın kendi nefesine karşı giriştiği mücadelede görmüşlerdir.

Yazar, hadis tenkid ve tahrir çalışmalarının amacını, mevcut rivayetlerin asli kaynaklarının belirlenmesinden, sıhhat veya za'flarının tespiti olarak açıklamıştır. Yazar, araştırmasında günümüz Alevi-Bektaşî eserlerinde yer alan hadislerin önemli bir kısmının tasavvufi/ahlaki hadislerin oluşturduğunu tespit etmiştir. Hadislerin sevkedilişinde, hadis rivayet metotlarına bağlı kalınmadığı, hadis yorumunda Alevi-Bektaşî kültürün kabullerinin belirleyici olduğu belirtilmiş, kullanılan rivayetlerin genellikle vahdet-i vücud ekseninde yorumlandığı görülerek tasavvufi-ahlaki konularda kullanılan rivayetlerin önemli bir kısmının mevzu' olduğu tespit edilmiş.

Yazara göre, Alevi-Bektaşîlik sahip olduğu hiyerarşik düzen itibariyle tasavvufi bir yapılanmaya sahiptir. Bu yapı içinde Mürşid/Dede en üst düzeyde yer almakta ve kendisine bi'at sünnet/hadisten bazı örneklerle delillendirilmektedir. Mürşid veya Dede Alevi-Bektaşî toplumun hayatında dini ve ahlaki yönden belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu yapının varlığı ve işleyişi, ilk biat veya ikrardan itibaren kişinin dört kapı kırk makam aşamalarını geçerek kemale ulaşmasını sağlayacak fonksiyona sahiptir. Bu haliyle tasavvuftaki seyr-i sülukun Alevi-Bektaşîlikteki karşılığına denk gelmektedir.

Araştırmada, Alevi-Bektaşîliğin Hz. Ali eksenli Ehl-i Beyt sevgisi de tasavvufi/ahlaki hayatın belirleyici umdeleri de Kur'an ve hadis/sünnete dayandırılmaktadır. Yazar, günümüz Alevi-Bektaşî kültürünün en belirleyici uygulamaları, sünnet/hadis açısından "Kırklar Meclisi" rivayetine dayandırıldığını belirtmiştir. Hiçbir hadis kaynağında yer almamasına ve efsanevi bir niteliğe sahip olmasına rağmen, kültüre mensup yazarların büyük çoğunluğu tarafından, söz konusu rivayet, ya tamamen alıntılanarak ya da atıf yoluyla zikredilerek kültür açısından önemine işaret edilmektedir.

Sonuç olarak incelenen eser, hadislerin ilmi açıdan tahriç ve tenkidi yapılarak bu alanda ihtiyaç duyulan önemli bir boşluğu doldurmuştur. Konuya ilgi

duyanlar tarafından büyük bir zevkle okunacak eserin yazarını tebrik eder, çalışmalarının devamını dilerim.



## ***Kırsal Yaşamda Kadın ve Din (Konya Örneği)***

Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN

Çizgi Kitabevi, Konya 2010, 221 sayfa.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNDER\*

Toplumsal problemlerin tespiti ve çözümü büyük ölçüde alan araştırmaları ile mümkün olabilmektedir. Bu tür araştırmalardan elde edilecek verilerin değerlendirilmesi ve yorumlanması birer geri bildirim olarak sosyal bilimlerin alanında çalışanlara, sosyal hizmet sunan kurum ve kuruluşlara katkı sağlayabilecektir. Eğer söz konusu olan din ve dini yaşayış ise bu tür alan araştırmaları daha da önemli hale gelmektedir. Dinin anlaşılması ve uygulanması bölgelere ve buralarda yaşayanlara göre farklılık arz edebilmektedir. Bunun tespiti yapılacak gözlem, anket, yüz yüze görüşme teknikleri ile mümkündür. Böyle bir çalışma ile karşı karşıyayız. Yazarımız Halide Nur Özudoğru Erdoğan Konya ili Karapınar İlçesi Hotamış ve Avşar-Çetmi Kasabalarında yaşayan 18 yaş üstü 415 bayana, dini anlayış ve algılamalarını belirlemek için anket uygulamış ve elde ettiği verileri değerlendirmiştir.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmada izlenen yöntem, denenceler, çalışmanın amacı gibi teknik bilgilere yer verilmiştir. Birinci bölümde sosyal değişim, din, din ve toplum ilişkisi, sosyal değişim sürecinde kadın, kırsal kesimde yaşayan kadın ve din ilişkisi kavramsal olarak incelenmiştir. İkinci bölümde ise araştırmanın yapıldığı Hotamış, Avşar ve Çetmi kasabaları hakkında genel bilgiler verildikten sonra, örneklem olarak seçilen kadınların demografik, ekonomik özelliklerine ait istatistikî bilgiler verilmektedir. Kadınların dini yaşantılarına ait tablolar ile devam eden çalışma; inanç esasları, dini pratikler, dini bilgi ve dini kitaplarla ilgili sayısal verilerle devam etmektedir. Dinin toplumsal etkisi karşısında kırsal kadın başlığı altında; çocukların din eğitimi ihtiyacının nereden ve nasıl karşılanacağı, gerekli görülen düzeyi, dini sohbet ve vaazlara katılma, etkilenme düzeyi, kadın din görevlisi ihtiyacı gibi hususlara ait veriler ortaya konulmuştur. Dini tutum ve davranışların ekonomik ahlakla ilişkileri, din ve kişiler arası ilişkiler, din ve aile ilişkilerindeki değişimler, evlilik, aile içi şiddet, çocuk sayısı, çocuklara verilen isimler, çocukların kıyafetleri, kadınların çalışması, kitle haberleşme araçları ile ilgili davranışlar, boş zamanlarını değerlendirme, kitap okuma alışkanlığı, dini yaşam ve yaş grupları arasındaki ilişki, kırsaldaki kadının dindarlık düzeyi, dini tutum ve davranışların siyasal tutuma etkisine dair tablolar verilmiş ve yorumlanmıştır.

Araştırma, geleneksel halk dindarlığını muhafaza etmekle birlikte, yaşanan değişimin etkisi ile dini hayatın çeşitli düzey ve yoğunlukta farklılaştığını ortaya

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, monder@ibu.edu.tr

koymuştur. Kırsal kesimde yaşayan kadınların mistik ve merasimci dindarlığa eğilimli, büyüsel-şekilsel formlara daha yatkın oldukları görülmüştür. Dindarlığın pratik boyutuna ilgi yaşa bağlı olarak artmaktadır. Kadınların eğitim düzeyindeki artış, geleneksel halk dindarlığının yerini, dini anlayış ve tutumlarda bireysel ve rasyonel bir dindarlığın almasına yol açmaktadır. Eğitim seviyesinin yükselmesi dini cemaatlere katılımı da azaltan bir unsur olarak belirlenmektedir. Kadınların sosyo-ekonomik düzeylerinin düşük olması, kaderci ve teslimiyetçi bir inanç anlayışına yol açmaktadır.

İbadetler konusunda ortaya çıkan durumu şöyle özetlemek mümkündür: Ramazan orucu sosyo-ekonomik duruma bağlı olmadan her kesimde yoğun bir ilgi ile karşılanmaktadır. Diğer mali ibadetlerde ise sosyo-ekonomik duruma göre ilgi düzeyi farklılaşmaktadır. Evlilik dini ritüellerin daha düzenli yapılması ve sosyal barışın yaygınlaşması sonucunu doğurmaktadır. Kadınlar arasında inanç esasları konusunda bir problem olmamakla beraber, ibadetleri yerine getirme bakımından farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Sürekli namaz kılanların oranı % 69.9, oruç tutanların oranı % 96.6, kurban kesenlerin oranı % 80.2, zekat verenlerin oranı % 62.9, hacca gidenlerin oranı ise % 80.7 olarak ortaya çıkmaktadır. Şehir merkezine uzak olan yerleşim yerlerinde ibadet ve dini pratikleri yerine getirme oranı, şehre yakın yerleşim yerlerine göre daha yüksektir.

Kırsal kesimde yaşayan kadınlar üzerine yapılmış bu sosyolojik çalışma önemli bilgileri ve tespitleri içermektedir. Kadınların toplumun şekillenmesinde ve yeni neslin eğitimindeki rolleri düşünüldüğünde çalışmanın önemi daha da artmaktadır. Kadınlara yönelik hizmetlerin geliştirilmesi, verilecek dini bilgilerin muhtevasının belirlenmesi safhasında, çalışmada ortaya çıkan verilerden faydalanılmalıdır. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığının ilgili birimleri ve alanda çalışan personelleri sunacakları hizmetlerde bu çalışmadan faydalanmalıdırlar. Yazarı böylesine toplumsal, dini ve sosyal derinlikli bir çalışma yapmasından dolayı tebrik ediyor, yeni çalışmalarını bekliyor ve başarılar diliyorum.

## ***“Medya Ve Kur’ân” Sempozyumunun Ardından***

Şaban KARASAKAL\*

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Büyükşehir Belediyesi ve Sakarya Müftülüğünün katkılarıyla “*XI. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı*” ve bu vesileyle “*Medya ve Kur’ân*” konulu bir sempozyum, 23-24 Mayıs 2014 tarihlerinde Sakarya’da düzenlendi.

Sempozyumun ana teması, geçen sene Kahramanmaraş’ta yapılan toplantıda alınan karar gereği, düzenleme heyeti tarafından, *Medya ve Kur’ân (Medya ve Kur’ân-ı Kerim’in Tanıtımı ve Tefsiri)* olarak seçilmişti.

Sempozyuma, konu ile ilgilenen araştırmacılar ve ülkemizin değişik üniversitelerinden akademisyenler katıldılar. Sempozyuma konu olarak ilgi görmesinin göstergesi sayılabilecek düzeyde bir katılım gerçekleşti. Bu anlamda katılımcıların üniversitelere göre dağılımı şöyledir. Afyon Kocatepe Üniversitesi’nden 2, Abant İzzet Baysal Üniversitesi’nden 5, Adıyaman Üniversitesi’nden 2, Akdeniz Üniversitesi’nden 1, Ankara Üniversitesi’nden 9, Atatürk Üniversitesi’nden 10, Bayburt Üniversitesi’nden 2, Bingöl Üniversitesi’nden 3, Bozok Üniversitesi’nden 2, Bülent Ecevit Üniversitesi’nden 3, Cumhuriyet Üniversitesi’nden 6, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi’nden 1, Çukurova Üniversitesi’nden 4, Dicle Üniversitesi’nden 4, Dokuz Eylül Üniversitesi’nden 12, Erciyes Üniversitesi’nden 11, Erzincan Üniversitesi’nden 2, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi’nden 2, Fırat Üniversitesi’nden 3, Gaziantep Üniversitesi’nden 5, Giresun Üniversitesi’nden 1, Gümüşhane Üniversitesi’nden 1, Hakkari Üniversitesi’nden 1, Harran Üniversitesi’nden 1, Hitit Üniversitesi’nden 6, Iğdır Üniversitesi’nden 8, İnönü Üniversitesi’nden 3, Sabahattin Zaim Üniversitesi’nden 1, İstanbul Üniversitesi’nden 13, Katip Çelebi Üniversitesi’nden 2, Kafkas Üniversitesi’nden 3, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi’nden 6, Karabük Üniversitesi’nden 4, Kastamonu Üniversitesi’nden 1, Kırklareli Üniversitesi’nden 1, Kilis 7 Aralık Üniversitesi’nden 3, Artuklu Üniversitesi’nden 3, Marmara Üniversitesi’nden 10, Muş Alparslan Üniversitesi’nden 3, Namık Kemal Üniversitesi’nden 3, Necmettin Erbakan Üniversitesi’nden 9, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi’nden 1, Pamukkale Üniversitesi’nden 2, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi’nden 2, On Dokuz Mayıs Üniversitesi’nden 7, Süleyman Demirel Üniversitesi’nden 2, Şırnak Üniversitesi’nden 4, Gazi OsmanPaşa Üniversitesi’nden 5, Uludağ Üniversitesi’nden 2, Uşak Üniversitesi’nden 3, Yalova Üniversitesi’nden 3, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi’nden 5, Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nden 2 olmak üzere iki yüze yakın akademisyen, sempozyuma iştirak etmiştir. Bunlardan 7 akademisyen tebliğ sunmuş, geniş vakit verilerek yapılan müzakerelerde de birçok akademisyen tebliğlerin müzakeresini yapmıştır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, skarasakal@hotmail.com

Sempozyumda akademisyenlere ilan edilerek, üniversite halk bütünleşmesi adına olumlu bir faaliyet olarak değerlendirilebilecek faaliyetler de yapılmıştır. Önceden talep alınmış, bu çerçevede değişik üniversitelerden on bir akademisyen cuma namazı öncesi Sakarya'nın değişik camilerinde vaaz etmişlerdir. Ayrıca 6 akademisyenimiz de Sakarya Orhangazi Kültür Merkezine Kur'ân dinlemeye gelen Sakaryalıları 23 Mayıs Cuma akşamı Kur'ân ziyafeti sunmuşlardır.

Program 23 Mayıs 2014 tarihinde saat 15:00'de istiklal marşı ve On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Prof. Dr. Yaşar Kurt hocanın Zümer Sûresinin 53-63 ayetlerini tilavetiyle başladı.

Açılış konuşmalarında ev sahibi olarak SAÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Davut Ayduz Türkiye'deki tefsircilerin XI. defa bir araya gelmesini lütfeden Allah'a hamd ederek ve Hz. Peygamber (sav)'e salat ederek açılış konuşmasına başladı. Daha sonra ilki 1997'de Elazığ İlahiyatta başlayan, Van, Kayseri, İzmir, Marmara, Erzurum, Konya, İstanbul, Çorum ve Kahramanmaraş ile devam eden tefsir akademisyenleri toplantılarının serencamı hakkında kısa bilgi verdi. Önceki toplantılarda ana başlıklar 2012'de Çorum İlahiyattaki IX. toplantının konusu *Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi* idi. Kahramanmaraş'ta yapılan X. toplantının konusu da önceki konunun devamı niteliğinde *Kur'ân Nüzulünün Medine Dönemi* idi. Kahramanmaraş'ta bizim yapacağımız toplantının başlığının da teklif edilen başlıklar arasından *Medya ve Kur'ân* şeklinde olmasının kararlaştırıldığını söyledi.

Nezaketli bir şekilde öz eleştiri olarak, toplantıya çok az sayıda tebliğ özeti gönderildiğini ve bunlar arasından da kendilerinin ancak dört tanesine yer verebildiklerini söyledi. Bu tebliğler için her tebliğe has birer müzakereci değil, vakti geniş tutarak bütün hocalarımızın müzakerelerini, değerlendirmelerini almak istediklerini söyledi. İki günlük program akışını sunarak katılımcılara ve organize emeği geçenlere teşekkür etti ve öngörmediğimiz aksaklıklar olursa şimdiden özür diliyoruz diyerek sözlerine son verdi.

Açılan ilahiyatların sayısının çokluğunu, *ilahiyat baharı* olarak niteleyen SAÜ. Dekanı Prof. Dr. H. Mehmet Günay katılımcılara ve sempozyumu destekleyenlere teşekkür ederek sözlerini bitirdi. Kısa bir selamlama konuşması yapan Rektör vekili Prof. Dr. Musa Eken de "*açılan bu ilahiyatlar yaptıkları güzel programlarla bize de gönül baharı yaşatıyorlar*" dedi.

Açılış konuşmalarından hemen sonra panele geçildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu hocamızın yaptığı, "*Kur'ân Kurslarında Kur'ân'ın Anlamının Öğretimi: İmkânı, Keyfiyeti, Sınırları*" isimli panelde, Belgin Konarlı, Prof. Dr. Mehmet Okuyan ve Prof. Dr. M. Sait Şimşekpanelist idiler.

Panelde ilk konuşmacı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanı Belgin Konarlı hanımefendi idi. Belgin hanım konuşmasında Kur'ân

öğretiminin zor olduğu dönemlerden, arzu edilen hedefe ulaşılmasa da, bugünlere gelindiğini söyleyerek sözlerine başladı. Sonrasında Kur'ân Kursları müfredatıyla ilgili süreci özetledi. En eski müfredatın 1985 yılına ait olduğunu, o zamana kadar Kur'ân'ı yüzünden güzel okumanın hedeflendiğini, 2004 yılına ait Kur'ân kursları yönetmeliğinin 21. maddesinin meal okumaya teşviki içerdiğini, 2007'deki öğretim programı ilkelerinde ise yaşanan dini hayatla ilgili ayetlerin seçilerek bunların öncelendiğini belirtti. 2010-2011 yönetmeliğinde de ihtiyaç odaklı öğretime geçildiğini, Arapça metni okumanın yanında, mealin de okunmasının teşvik edildiğini belirtti.

İhtiyaç odaklı eğitim programlarının bugün genel bir isimlendirme olduğunu, bu başlık altında ek öğretim programlarının çeşitlendiğini ve bu anlamda ek öğretimlerde ondan fazla ders verildiğini belirten Konarlı, Diyanet İşleri olarak yaptıkları açılımları ve konu ile ilgili yapmayı planladıkları çalışmaları özetleyerek konuşmasını bitirdi.

Panelin ikinci konuşmacısı On Dokuz Mayıs Üniversitesinden Prof. Dr. Mehmet Okuyan idi. Bu sempozyumun ilanını görünce Medya ile içli dışlı olan birisi olarak Medyada Kur'ân nasıl anlatılmalı? Bizler neler yapmayı istiyoruz? Bu vesileyle ihtiyaçların ve tecrübe paylaşımının konuşulabileceğini arzuladığını söyleyerek başladı. Kendisinin hafızlık serencamına dair bilgiler de sunduğu konuşmasında özetle, neden hafızımız çok ama hafız olarak ölenlerimiz az? Niçin hafızlık muhafaza edilemiyor? Niçin hafızlar Kur'ân muhafızı olamıyor? Sorularının cevaplarını tecrübeleri ışığında cevapladı. Kur'ân'ın indiği dönemdeki Araplara Kur'ân okuyun denilmesiyle bugün Arap olmayanlara Kur'ân okuyun demenin aynı olamayacağı bellidir diyerek, hafız olanların Kur'ân'ı anlamaları için tekliflerini sundu.

25 yıl önceki bir hatıramla başlayayım diyerek sözlerine giriş yaptı Prof. Dr. M. Sait Şimşek. 25 yıl önce Diyanet İşleri Başkanlığı Konferans salonunda Kur'ân'ı anlamının anlamı ile ilgili yaptığı bir konuşmasında kendisine yapılan olumsuz tepkileri dillendirdi ve Belgin hanımın konuşmasına atıfta bulunarak Diyanet İşleri Başkanlığı değişmişsebu toplum iyiye doğru değişecektir dedi.

Anlamadan okumanın sevap olduğu kanaatinde değilim diyerek *“Bir cüz anlamadan Kur'ân okuyacağınıza yolu temizleyin bunun sevabı daha kesin, kayınvalideler torunlarına baksın”* diyerek görüşlerini kendi üslubuyla ifade etti. Oturum Başkanı Hacımüftüoğlu esriyle karışık bir şekilde: *“akademik düşünceler kendi üslubu ve ortamı içinde söylenir, akademisyeni bağlar. Ancak Kur'ân'ın lafzını okumak teabbüddür. Böyle devam edersen Diyanet İşleri Başkanlığı seni dinlemez”* diyerek müzakereye geçeceğini söyledi. Salondakihocalara vedinleyicilere söz verdi.

Müzakerelerde birçok hocamız söz aldı. Panelistlere tebliği hakkındaki görüş ve katkılarını sıraladılar. Diyanet İşleri Başkanlığının yeni bakış açısı geliştirdiğini söyleyen de vardı. Çocuk ve gençlere meal arayışı içerisinde olan Diyanet İşleri Başkanlığı yetkililerinin kendi meallerine bakmadıklarını söyleyenler de. Panel konusuna hiç girilmediği, neredeyse hazırlıksız, dağarcığımızda ne varsa o konuşuluyor diyen de oldu. Müzakerelerin büyük bölümü 'Kur'ân manası bilinmeden okunur mu okunmaz mı?' noktasına kayınca, salonda tepkiler konuya gelmesi şeklinde yoğunlaştı. Nasrullah Hacımüftüoğlu hoca da, seneye yapılacak toplantının konusu bu olacak galiba diyerek, panelistlere ve görüş bildiren müzakerecilerle teşekkür ederek konuyu topladı.

24 Mayıs 2014 Cumartesi günü İlahiyat Fakültesi konferans salonunda 09:30'da ilk oturumla toplantı başladı. I. oturumun başkanlığımızın yıllar Sakarya İlahiyatta görev yapmış olan Prof. Dr. Suat Yıldırım hocamız yaptı. Sempozyumda tebliği kabul edilen dört kişiden ikisi bu oturumda, ikisi diğer oturumda konuşmacı idi. I. oturumda ilk konuşmacı, *"Kur'ân Mesajının İletilmesinde Kaynak Kişi/Tebliğcide Bulunması Gereken Başat Özellik; Güvenilirlik"* başlıklı tebliği ile Yrd. Doç. Dr. Zeki Tan idi. Kendisini daha önce görev yaptığı yerlerden tanıdığımız iyi bir hatip olan Zeki Tan hoca biraz tutuk başladığı konuşmasında sorular kısmında nispeten rahat bir görünüm sergiledi.

Eminlik sıfatının peygamberlerde, tebliğcilerde ve medyada görev yapan kimselerde ne anlama geldiğini özetledi. Allah Teâlâ'nın el-mü'min olduğunu, mesajı getiren Cebrâil (as)'in emîn olduğunu, mesajın kendisine getirildiği Hz. Peygambere, yaşadığı toplumun insanların el-emîn dediklerini ve nihayetinde mesajın getirildiği Mekke'nin emin belde olduğunu söyledi. Mesajı ileten kimsede eminlik vasfını zedeleyen hususlar hakkındaki görüşlerini sıraladıktan sonra, Kur'ân yorumcularının kemiyet olarak artıp, keyfiyet olarak artmamasının güven zedeleyici bir durum olduğunu söyleyen Zeki Tan bey, tarihi misaller ışığında tebliğcinin "sivilliği" konusunu gündeme taşıyıp, misallerle sivilliğin davete/mesaja olumlu katkısını dile getirerek sözlerini bitirdi.

Bu oturumun ikinci konuşmacı *"Kur'ân Işığında Medyayı İlgilendiren Ahlakî İlkeler"* isimli tebliği ile Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan Bey idi. Şahanın duayenleri karşısındaki heyecanını uzun uzun ifade ederek sözlerine başlayan Ramazan Şahan Bey, tebliğine başlarken, medya kavramının anlam alanını verdi. Kur'ân'da iletişime dair çokça kavram olduğunu ve bunların hangi anlamlara geldiğini söyleyerek, daha çok nebe' kavramı ve türevlerinin anlam alanı üzerinde durdu.

Tebliğ başlığı olan medyayı ilgilendiren ahlaki ilkeleri maddeler halinde zikretti. Ayetler ışığında incelediği bu ilkelerden bir kaçını şöyle sıraladı:

- a- Haberleri sunan kişilerin ilkelere dair sınırları olmalıdır.
- b- Haberleri sunan kişiler dürüst olmalıdır.

- c- İnsafli ve adaletli olmalıdır.
- d- Hedefleri reyting olmamalıdır.
- e- Tartışma ve mücadelede mutedil olmalıdır.
- f- Denetim ve murakabe duygusuna sahip olmalıdır.
- g- Gayri meşru işlere aracılık etmemelidir.
- h- Mahremiyet ve özel hayatın korunmasına dikkat etmelidir.

Ramazan Şahan Bey tebliğinde, haberleri sunan kişiler açısından ilkeleri sıraladığı gibi, haberlere maruz kalan kişiler açısından da bir takım ilkeler bulunduğunu söyleyerek yine ayetler ışığında, bu ilkeleri şöylece sıraladı:

- a- Haberlere maruz kalan kişiler tercihlerini doğru yapmalıdır.
- b- Faydasız boş işlere zaman harcamamalıdır.
- c- İhtiyatlı, tedbirli olup haberlerin değerini araştırmalıdır.
- d- Zandan ve faydasız tartışmalardan kaçınmalıdır.

Öğleden sonraki ikinci oturuma Prof. Dr. Mehmet Paçacı başkanlık etti. Bu oturumda da iki konuşmacı tebliğ sundu. Bu konuşmacılar ve tebliğleri sırasıyla Doç. Dr. Erdoğan Baş, *“Radyo’da Kur’ân Programları (Tilavet, Meal, Tefsir)”* ve Prof. Dr. Hasan Elik ve Dr. Muhammed Coşkun’unberaber hazırladığı *“Medyanın Talep ve Öncelikleri Üzerinden Yapılan Kur’ân Yorumlarının Problemleri”* idi.

Müzakerecilerden bazıları tarafından da dile getirildiği gibi muhteva ve sunum olarak sempozyumun ana başlığı ile alakalı tek tebliğ Doç. Dr. Erdoğan Baş hocanın tebliği idi. Erdoğan Baş hocamız tebliğinin başında XX. Yüzyılın en önemli üç icadının: 1920’lerde radyo, 1968’lerde televizyon ve 1990’larda ortaya çıkan internet olduğunu söyledi. Erdoğan Bey, kendi tebliğinin muhtevasını *“mütevazı olsun için radyoyu seçtim”* dedikten sonra, sempozyumdaki tebliğler ve başlıkları ile alakalı küçük bir eleştiri olarak, Medya ve Kur’ân başlıklı bu sempozyumda televizyon, gazete vb. kısımların seçilmemiş/çalışılmamış olmasının bir eksiklik olduğunu dile getirdi. Daha sonra da ülkemizde radyolu günlerin tarihçesini ve frekanslar açısından radyo çeşitlerini zikretti.

Radyo programlarında tilavet, Kur’ân ve mealin yeri nedir sorusunun cevabını vererek konuşmasını sürdürdü. İlgililerin ifadelerine göre tilavet programlarının radyolarda en çok dinlenen program olduğunu söyleyen Baş, sadece Kur’ân-ı Kerim tilaveti ve tefsirinin yapıldığı radyolara ihtiyaç olduğunu, meal ve tefsire ait çok az radyonun yayın yaptığını söyledi.

Prof. Dr. Hasan Elik ve Dr. Muhammed Coşkun tarafından hazırlanan, *“Medyanın Talep Ve Öncelikleri Üzerinden Yapılan Kur’ân Yorumlarının Problemleri”* başlıklı tebliği, Dr. Muhammed Coşkun beyin yakınlarından birisinin, aniden rahatsızlanması sebebiyle programa katılmadığı için Prof. Dr. Hasan Elik bey sundular. Sempozyumun neredeyse en hararetli konuşma ve müzakerelerine sahne olan bu tebliğine Hasan Elik hocamız, 15-20 dakikalık sempozyum tebliği

sunumlarının bir yaraya merhem olmadığını ifade ederek başladı. *“İlahiyat, Diyanet yorulmuştur, Kur’ân aşınmış ve yorulmuştur”* gibi maksadını aşan ifadeler kullanarak sözlerini sürdürdü. *“Medya değişik bir dünya, dini programlar haber değeri ve reyting açısından önemli ise devam eder. Yoksa devam edemez, çünkü medyanın kendine göre kırmızı çizgileri var”* dedi. Geçmişte ve günümüzde medyada en çok üzerinde durulan konulardan misaller vererek konuşmasını sürdürdü.

Günün sonuna doğru olmasına rağmen en hararetli tebliğ ve müzakereler bu oturumda gerçekleşti. Kendisine birkaç kez sataşma olan Nasrullah Hacımüftüoğlu hocamız müzakereler kısmında ilk olarak söz aldı. *“Kur’ân da, din de yorulmaz yorulursa biz yoruluruz”* dedi. Lütfullah Cebeci hocamız da *“Eskiye göre daha doğru konuşuyorsun. İlahiyatçılar olarak biz yorulduk, şevkimizi aşkimizi kaybettik”* diyerek espri ile karışık tepki vesöylediği diğer hususlarla alakalı olarak tebriklerini ifade etti. Sakarya İlahiyatta görev yapan ve şu anda Diyanet İşleri Başkanlığında görevlendirilen Prof. Dr. Ali Erbaş Bey, Diyanet İşleri Başkanlığının İstanbul Fatih’te bulunan Haseki Eğitim Merkezi ile ilgili planlarının ne aşamada olduğunu zikretti. Proje bittiği zaman bünyesinde hangi birimleri barındıracağını açıkladıktan sonra oradan 24 saat Kur’ân tilaveti yayını yapan radyo olacağı müjdesi salonu neşelendirdi.

Karşılıklı hararet dozunun arttığı tartışmalar devam etti. Bu kısımda “konu dağılıyor” diyerek karşı çıkanlar olduğu gibi, *“Neden Hasan Elik hocaya tepki gösteriliyor farklı bir şey söylemiyor ki, sadece Râzî öncesi Taberî çizgisine dönelim”* diyor şeklinde katkı verenlerle, *“korkarsak ilim olmaz, Batıdaki sempozyumlar kıvamında olmuyor bizdekiler”* şeklinde genel havaya eleştiri getirenler de oldu. Aynı fakültede görev yapmış ancak şimdi emekli olmuş hocalarımızdan Sadreddin Gümüş ve Hasan Elik hocamız arasında hararetli tartışma uzadı. Bu müzakere kısmında radyo ve televizyonda program tecrübesi olan hocalarımız, hergün bulduğumuz bölgede bir radyoda veya televizyonda, bir sayfa da olsa Kur’ân tefsiri dersi yapalım ama bu sürekli olsun şeklinde tekliflerini sunarak, karşılıklı yardımlaşabileceklerini belirttiler ve müzakereye farklı bir boyut kattılar.

Hararetli tartışmaların yaşandığı bu son müzakere sonrası değerlendirme öncesi çay arası verildi. Bahçede çay içerken Sakarya depremle sallandı. Birkaç dakika süren sallanmada, binalardan dışarı çıkan insanları görünce, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci hocamla konuştuğumuz konulara telmihte bulunarak *“O memleketlerin halkları kuşluk vakti gülüp oynarken kendilerine azabımızın gelmesinden emin mi oldular?”* A’râf suresi 7/98. ayetini yeniden andık.

Aradan sonra, değerlendirme ve kapanış oturumu gerçekleşti. Prof. Dr. Celal Kirca hocanın başkanlığını yaptığı bu oturumda sırasıyla Marmara İlahiyattan Prof. Dr. Abdülhamit Birişik, Nevşehir İlahiyat Dekanı Prof. Dr. Zülfikar Durmuş, Çorum



İlahiyat Dekanı Prof. Dr. Mesut Okumuş ve ev sahibi fakülteden organize heyeti adına Prof. Dr. Davut Aydüz değerlendirmelerde bulundular.

Her bir konuşmacı organize heyetine teşekkür ederek başlayıp, daha sonra değerlendirmelerine geçti. İlk değerlendirmeyi yapan Abdülhamit Birişik hocamız, büyük bir devletin varisi olduğumuzu, buna uygun zihni yapılanmaya gitmemiz gerektiğini söyledi. Bu din hepimizin, dinimize ve değerlerimize değer vermemiz gerekmektedir. Medyadan yaldızlı teklifler gelse bile cesur çıkışlar yapmadan, doğru ve güzel sözleri, ihtiyatlı bir dil kullanarak sunmamız gerektiğinin üzerinde durdu. Daha sonra bu toplantılarda anabilim dalı problemlerinin konuşulmaya devam edilmesi gerektiğine inandığını söyledi.

İkinci değerlendirmeyi yapan Zülfiyar Durmuş hocamız oturumları ayrı ayrı değerlendirdi. Açılış paneline atıfta bulunarak ayet meallerinin ezberletilmesinin çok doğru olmadığına inandığını söyleyerek başladı. Böyle yapıldığı takdirde, tefsir geleneğinin ortadan kalkma tehlikesinden bahsetti. II. oturumda lafız mana ilişkisi üzerinde fazlaca durulduğunu, bir yere kadar haklı olmakla birlikte, Kur'ân'ın yaşanmak için indirildiğini gözden uzak tutmamamız gerektiğini söyledi. III. oturumda da Medya konusunun ağırlıkla işlendiğini ancak, sahanın uzmanı olarak İletişim Fakültesinden bir hocanın çağırılmış olması durumunda daha teknik bilgiler elde edilebileceğini söyledi. Medyadaki sunumlarda dil ve üsluba dikkat etmekle birlikte, Kur'ân ve sünnete uygun bilgiler verilmesi gerektiğini, Reğaib kandili sohbetlerinden, 'reğaib' kelimesi hakkındaki tanımlar çerçevesinde eleştirdi. Medyanın iletişime getirdiği rahatlığın yanında bir anlamda irşad faaliyetlerinin genişlemesine rağmen, bilgi kirliliğinin de çoğaldığını ifade ederek sözlerini bitirdi.

Üçüncü değerlendirmeyi Prof. Dr. Mesut Okumuş hocamız yaptı. İlahiyat Fakültelerinin sayısının doksan üçe ulaştığını, bunun ilahiyat baharı şeklinde nitelendirildiğini ancak, Arap baharına dönüşmemesi için gayretlerimizi artırmalıyız dedi. Bu sene konunun "Medya ve Kur'ân" olarak seçilmesine rağmen seneye ana mecramıza, Kur'ân'ın nüzülü sürecine yeniden dönmeyi teklif ederek konuşmasını bitirdi.

Son değerlendirmeyi ev sahibi fakülteden organize heyeti adına Prof. Dr. Davut Aydüz Bey yaptı. Rahmetli İbrahim Canan hocanın "*Evladım sen meşhur olana kadar yayıncıların peşinden sen koşarsın, sen meşhur olduktan sonra onlar senin peşinden koşar*" sözünü naklederek, bu durumun medya dünyası için de geçerli olduğunu söyleyerek başladı. Bu toplantıda medyada program yapma noktasında tecrübe alışverişi yapılabilirdi, küçük birkaç çekim yapabilirdik, aslında düşündük ancak sonradan vazgeçtik dedi. Kendi fakültelerinde öğrencilerine tefsir derslerinde nasıl ve hangi metotla meal okuttuklarını özetledi. Doktora yeterlilik döneminde Batıda yapılanlarla bizde yapılanların mukayesesini yaptıktan sonra kendi fakültelerinde doktora tez öncesi okunmak üzere tespit ettikleri kitaplardan

bahsetti. Sözlerinin sonunda ev sahibi olarak öngöremedikleri küçük aksaklıklar için özür dileyerek, katılımcılara teşekkürle bitirdi. Değerlendirme oturumunun başkanı Prof. Dr. Celal Kırca hocamız da önceki hocalarımızın hasbî olduğunu ama şimdilerde, dominantlığın hesâbîlik şeklinde haz, hız ve benci bir tavır şeklinde sergilendiğini ifade etti. Daha sonra da geçen yıllarda aramızdan ayrılan Prof. Dr. Mevlüt Güngör ve Prof. Dr. M. Zeki Duman hocalarımıza rahmet dileyerek, Zeki Duman hocamızla hukukunu anlattı, slaytlar eşliğinde hayatından kesitler sundu.

Toplantının sona ereceği aşamada, seneye Sivas'ta yapılması düşünülen toplantının, Sivas'tan gelen hocalarımız tarafından, belki de doğal olarak oradaki şartları öne sürerek pek kabule yanaşmaması sebebiyle farklı teklifleri(!) gündeme taşısa da, Sivas'ta yapılmasına karar verildi.

Kısaca birkaç hususa dikkat çekerek yazımıza son verelim.

Sempozyum ilanlarında muhtemel alt başlıklar: “Radyo Programlarında Kur’ân, Televizyon Programlarında Kur’ân, Gazete ve Dergilerde Kur’ân, İnternet Ortamında Kur’ân, Konferans, Panel ve Sempozyumlarda Kur’ân’ın Anlatılması, Kur’ân’a Yönelik Menfî Algılarda Medyanın Rolü, Kur’ân-ı Kerim’in Muhtevasına Vukûfu Geliştiren Bilgi Yarışmaları, “Kırk Soruda Kur’ân” Gibi Bir İsimle Kur’ân’ı Tanıtın Programlar, Kur’ân’ın Halka Anlatılmasında Halkın Beklentileri (Alan Araştırmaları Işığında), Radyo ve Televizyonlarda Bazı Ayetlerin Nüzûl Sebeplerini Anlatma, Tefsirle İlgili Yapılan Çalışmaların (Doktora, Yüksek Lisans Tezleri, Kitap, Makale, Sempozyum, Panel, Konferanslar) Geniş Kitlenin İlgisini Çekecek Şekilde Tanıtılması, Medyada Çocuk ve Gençlere Kur’ân’ın Anlatılması, Kur’ânKursları’nda Kur’ân Muhtevasının Öğretilmesi” şeklinde verilmişti. Ancak düzenleme heyetinin de ifade ettiği gibi çok tebliğ özeti ulaşmaması üzücü bir durumdur.

İnter-disipliner çalışmaların revaçta olduğu günümüzde ‘Medya ve Kur’ân’ konusunun konuşulduğu bir sempozyumda sahası medya olan bir araştırmacının bulunması daha anlamlı olacaktı. Ancak düzenleme kurullarına yeteri kadar tebliğ özetlerinin gelmemesi ve bir nebze kapalı oturumlar gibi gerçekleşmesi bu tür sempozyumların ortak kaderi gibi durmaktadır. Bu sıkıntılı durum özel gayret ve iletişimle aşılabilecektir herhalde. Farklı şekillerde değişik müzakerelerde de ifade edildiği gibi, bu seneki toplantıda müzakerelerden fazlasıyla istifade edildiği dile getirilmiştir.

Bu sene ilan edilen başlığın, gelen eleştiriler de dikkate alınarak, kitap olarak yayınlanma sürecinde “Kur’ân ve Medya” şeklinde düzeltilmesi daha anlamlı olacaktır. Düzenleme kurulu da bunu dikkate alacaklarını ifade etti.

Öngörülemeyen bütün eksikliklerine rağmen, akademik camianın kendi arasında zaman zaman anabilim dalı toplantısı, panel veya sempozyum benzeri sebeplerle bir araya gelip, görüş alışverişinde bulunmaları oldukça faydalı olmaktadır. Daha nice bereketli tefsir toplantılarında buluşmak üzere, SAÜ. İlahiyat

Fakültesinin ev sahipliğine, muhterem dekanımız Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY beyin şahsında, düzenleme kuruluna bir kez daha teşekkürlerimi sunuyorum.

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)**  
**YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI**

*dergiabant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Bahar* ve *Güz* dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 3 sayfayı (bin kelime) geçmemelidir.

**[www.bifdergi.ibu.edu.tr](http://www.bifdergi.ibu.edu.tr)** adresindeki ***Makale Takip Sistemi*** aracılığıyla dergiye makale göndermek için (Dergiye makale gönderimi ancak bu yolla yapılabilir!) aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

### **Yazım Kuralları**

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

**Öz ve abstract:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

**Dipnotlar:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

**Kaynakça:** 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,2 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

## **Başlık**

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Makale başlığı büyük harflerle, metne ortalı olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

## **Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords**

Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

**Giriş** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**1. Başlık** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**1.1. Başlık** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**Sonuç** (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

**Kaynakça** (Başlık soldan 1,25 cm girintili)

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanılmamaya (*DİA* ve *İA* gibi yaygın kullanımlar dışında) dikkat edilmelidir.\*

---

\* Ayrıntılı bilgi ve uygulama için **makalesablonu** dosyasını inceleyiniz.