

ISSN: 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



Cilt: III, Sayı: 1, 2015/I  
TOKAT

ISSN 2147-8422

**GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**GAZİOSMANPASA UNIVERSITY**  
**THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

**Cilt: III, Sayı: 1, Yıl: 2015/I**



**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Cilt: III, Sayı: 1, Yıl: 2015/I ISSN 2147-8422**

**Sahibi/Owner**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM (Dekan Yrd.)

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK (GOÜ İlahiyat Fak.),

**Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.).

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-TOKAT  
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Her Haklı Saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Dergimiz



ASOS Sosyal Bilimler Endeksi ile İSAM tarafından  
dizinlenmektedir.

**Kapak Tasarım, Dizgi / Cover Design, Typographic**

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

**Sekreteryaya/Secretary**

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ

**Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpaşa University Press  
Tokat, 2015



## İçindekiler / Index / الموضوعات

### *Makaleler;*

- İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet  
An Effective Teaching: Wisdom That Contributing To Explain The Problem Of Evil In Islamic Thought  
مساهمة الحكمة في إيضاح معنى الشر في الفكر الإسلامي  
**Emine ÖĞÜK**.....11-38
- Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)'Nin Hayatı Ve *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* Adlı Eseri  
The Life Of Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919) And His Work “*Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb*”  
ترجمة قزانجي زاده أمين أديب أفندي وكتابه تحفة الأديب لمن أراد الحبيب  
**Eyyup AKDAĞ** .....39-66
- Fahreddin Râzi İle Elmalılı Tefsirleri Bağlamında Nebî, Resûl Ve Peygamber Kavramlarına Genel Bir Bakış  
The Concepts Of “Nebî”, “Resûl” And “Prophet” In Commentaries Of Elmalılı And Fahreddin Râzi  
النظرة العامة إلى مصطلحي النبي والرسول في تفسير الرازي وألمالي  
**Abdurrahman AYDIN**.....67-84
- Hız. Peygamber'in (sav) Kadın Dindarlığına Dair Uygulamaları  
The Prophet's Practical Application Concerning Religiousness Of Woman  
المعاملات النبوية للمرأة التقية  
**Halime BAYRAM** .....85-96

İlk Nazil Olan Ayetlerin İçerdiği Mesajların Kur'an Bütünlüğü İçerisindeki Yeri The Place of The Messages In The First Verses Of Quran Within The Whole Context Of It مكانة أول ما نزل من القرآن	
<b>İsmail Hilmi BİLGİ</b> .....	97-114
Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri Reviews Of The Audience About The Influence From Tv Serials Characters تقييم المشاهدين لأبطال المسلسلات	
<b>Selçuk KIRTEPE</b> .....	115-130
Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)'Nin Hayatı Ve <i>Tuhfetü'r -Râşid Fî Vahdehi'l-Ehadi'l -Vâhid</i> Adlı Eseri The Life Of Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919) And His Work " <i>Tuhfetü'r -Râşid Fî Vahdehi'l-Ehadi'l -Vâhid</i> " ترجمة قزانجي زاده أمين أديب أفندي وكتابه تحفة الرشيد في وحدة الأحد الواحد	
<b>Eyyup AKDAĞ</b> .....	131-168
İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi The Matter of Vehbism and Qesbism Of Nubuvvat In Islamic Thought كسب و عطاء النبوة في الفكر الإسلامي	
<b>İbrahim BAYRAM</b> .....	169-198
Sivas Alevîlerinin Din Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış (Yassıpınar Ve Serinyayla Köyleri Örneği) A Sociological Approach To The Religious Worldview Of Alevis In Sivas النظرة الاجتماعية إلى الآراء الدينية عند علويي سواس (قريتا ياسينار و سرين يايلا نموذجاً)	
<b>Hasan COŞKUN</b> .....	199-228
Televizyon Dizileri Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri The Consideration of Audience About Television Serials تقييم المشاهدين على مسلسلات التلفاز	
<b>Selçuk KIRTEPE</b> .....	229-260

Ebu Zür'a'nın Kütüb-i Tis'a'daki Etkisi Abu Zara'a Heritage In The Nine Books تراث أبي زرعة في الكتب التسعة <b>Anas Al-JAAD</b> .....	261-282
Kuran'da Şefaât Intercession In The Quran الشفاعة في القرآن <b>Hüseyin ÇELİK</b> .....	283-314
<i>Çeviri ve Kitap Tanıtımları;</i>	
Arap Edebiyatında Öğretmen Tasviri "Fitil Ve İpek Böceği " In Arabic Literature The Teacher Portrayed as a Silkworm And Wick صورة المعلمين في الأدب العربي "كذبالة السراج ودودة القز" <b>Süleyman TAAN</b> .....	315-340
Mizanü'l-Ukul Fi'l-Mantık Ve'l-Usul ميزان العقول في المنطق والأصول <b>Emine ÖĞÜK, Halime EROL, Yasemin FAKİR,</b> <b>Neslihan CIDIK AYMAK ve Selim ARPANCIL</b> .....	341-366
Kur'an Tilâvetinde Mükemmellik/ Hilyetü't-Tilâve Fi Tecvîdi'l-Kur'ani'l-Kerîm Perfection in Quran's Tilavet / Hilyetü't-Tilâve Fi Tecvîdi'l-Kur'ani'l-Kerîm حلية التجويد في تجويد القرآن الكريم <b>Yaşar AKASLAN</b> .....	367-372
Sivas Aleviliği Sivas Alevism علوية سواس <b>Şaban BANAZ</b> .....	373-385



## *Editörden*

İnsan sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. İlahi kudret, kendisine yüklediği kabiliyetlerle onun hemcinsleriyle birlikte bir hayat kurmasını dilemiş, sevinci ve üzüntüyü birlikte yaşarken aynı zamanda ona hayatı kolaylaştıracak tecrübeleri paylaşmanın yollarını da öğretmiştir. İlahi bilgi ile de harmanlanan beşeri tecrübeler medeniyetlerin kurulmasının ana mayasını oluşturmuştur. İnsan kendi başına yetebilen bir varlık olsaydı ilahi bilgileri taşıyan nübüvvet müessesesine hiç gerek kalmaz, geleceğe yönelik beklentilerini bir gayeye yönelik olarak gerçekleştirmek için belli bir çabanın içine girmezdi. İşte insanın kişisel olarak kuracağı bir hayatın ne kadar sınırlı ve sıradan ve buna karşılık birlikte yaşama tecrübesinin ne denli önemli olduğu görülmektedir. İnsan bilgi, tecrübe, hayat şartları ve inanç kültürü gibi hayatını şekillendiren ve ona yön veren etkenleri yine bu birlikte yaşama olgunluğunu elde etmiş olmasına borçludur.

Bugün, yaşama huzurunu dünya ölçeğinde tehdit eden ayrımcılık yani ötekileştirmenin genel olarak dini, siyasi, ideolojik körlükten, tahakküm duygusundan ve ahlaki ilkeleri hiçe sayarak daha çok kazanma hırsından kaynaklandığı söylenebilir. Hâlbuki insan, yaratılış ilkelerinin sınırları içerisinde kalarak, meşru olanla yetinmeyi ve bu hayatın idamesi için diğerine daima ihtiyacı bulunduğunu kavramayı başarabilseydi, insanlığı tehdit eden birçok tehlikeli oluşum da hayat hakkı bulamayacaktı.

Ötekileştirme sorununun sadece batı toplumuna has bir problem olmadığı, inanç coğrafyamızın da tarih boyunca olduğu gibi bu tür hastalıklarla başının derde girdiği görülmektedir. Dinin yorumu üzerinden oluşan anlayış sistemlerinin bazen şirazesinden çıkan ve karşıdakini hiçe sayan bir boyuta taşındığı ve bazen bedeli ağır bir biçimde ödenmek mecburiyetinde kalındığı yine yaşanan tecrübelerden anlaşılmaktadır. Bugün ise durum dünya ölçeğinde siyasi etki alanları açma adına bazı girişimlerin sonucu olarak uluslararası odakların

oluşturmaya çalıştığı çatışma alanları, dinden ve onun hayata taşınmasından çok, dünyaya hükmetme adına siyasi nüfuz elde etmeye yönelik çabanın bir ürünü olduğu görülmektedir. Çok şükür ki ülkemizde olmayan ancak inanç coğrafyamızın büyük bir kısmını içine alan bu çatışma ortamını devasa ekonomik ve lojistik destekle sürdürmeye çalışanların bazen aynı inanç ikliminin mensupları olması bir o kadar esef vericidir. Sadece sahip olunan dini yorumun etki alanının artırılması adına bile olsa bunun ne kadar fitrata ve sahip olduğumuz inanç değerlerine aykırı olduğu aşikârdır. İslami değerleri yaşama ve yaşatma gayesini güden bir inanç mensubunun ilahi mesajları ve onun salâhiyetli tebliğcisinin açıklamalarını dikkate almadan, kutlu elçinin yaşayan sünnetini görmezden gelerek bir din yorumu geliştirmesi, bunu da dinin yerine ikame ederek tek doğru kabul etmesi, onun gelişmeyi değil taassubu ve dışlamayı kendisine yol-yöntem edindiğini gösterir. O halde bunun yerine izlenmesi gereken usül, temel kaynakların ve ortak aklın birlikte oluşturduğu ve bugün İslam dinine mensup büyük çoğunluğun takip ettiği ana damar olan yaklaşımın daha da geliştirilerek olgunlaştırılmasıdır. Küresel egemen güçlerin hâlihazırda İslam dünyasında oluşturmaya çalıştıkları parçalanmış ve şiddetin dilini kullanarak inanç üzerinden birbiriyle çekişen bir yapı, sadece bize zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda aramızda ayrılık fitnesi çıkararak bundan nemalanmak isteyenlerin amacına da katkı sağlar. Her iki açıdan zararı bize dokunan bu tutumun ne gibi mantıklı bir izahı olabilir?

İlk dönem İslam büyükleri ve onların izini süren ecdadımız bu topraklarda barış, hoşgörü ve birlikte yaşama olgunluğunun en güzel örneklerini vermiştir. Bu hoşgörü kültürünün mirasçısı olan ülkemizde farklı etnik ve inanç gruplarının birlikte yaşama tecrübesi son derece önemlidir. Ancak söz konusu bu kazanımın daha da olgunlaştırılarak geliştirilmesi önceliklerimiz arasında olmalıdır. Bütün bu güzelliklerin unutulup, insanların tahammülsüz ve iflah olmaz bir taassup körlüğüne müptela olması çok acı vericidir. Her inanç grubunun başkasını dışlamadan barış ortamı içerisinde kendi inanç ve düşünce yapısına uygun bir hayat sürmesinin kime ne zararı olabilir?

Dergimiz diğerlerinde olduğu gibi bu sayısında da sözü geçen kültürün oluşması ve olgunlaşması adına farklı içerikte makalelerle huzurunuzda çıkmaktadır. Birlikte yaşama tecrübesinin oluşmasında çok önemli bir konuma sahip ve toplumumuzun manevi dinamiklerinden olan dinin sahih anlaşılması ile ilgili müktesebata katkı sağlaması için yapılan bu çalışmalar meyveye durduğu zaman amacına ulaşmış olacaktır.

Bu sayımızda nübüvvet konusunu işleyen iki makale yer almaktadır: Yrd.Doç. Dr. İbrahim Bayram tarafından kaleme alınan makalede, peygamberliğin çalışmakla mı yoksa ilahi bir takdirle mi elde edildiği araştırılmaktadır. Diğerinde de Abdurrahman Aydın peygamberlerin görev ve sorumluluklarını tanımlayan resul ve nebi kavramlarını iki önemli müfessirin; Razi ve Elmalılı'nın yorumuyla değerlendirmektedir. Yrd. Doç. Dr Emine Öğük ise yine kelami bir konu olan şer/kötülük probleminde hikmet penceresinden bakarken, Halime Bayram kadın dindarlığının kökenini asr-ı saadette aramakta ve Hz. Peygamberin uygulamalarına dair açıklamalara yer vermektedir. Dr. İsmail Hilmi Bilgi, ilk inen ayetlerle daha sonra nazil olanlar arasında anlam bütünlüğünün varlığı hususunu Alak suresi 1-5 ayetleri çerçevesinde ele almakta, Doç. Dr. Hüseyin Çelik de eskiden beri tartışılmalı ve güncelliğini hala koruyan şefaathet konusunu Kur'an perspektifinden değerlendirmektedir. Eyyub Akdağ, Kazancızade'nin telif ettiği iki eseri ayrı ayrı iki makalede incelemekte ve müellifin Hz. Peygamberin örneğinden hareketle insanın ruh terbiyesinde ihtiyaç duyduğu yolları tanıtmalarını okuyucunun dikkatine sunarak alana katkı sunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Anas al- Caad, makalesinde Ebu Zur'a'nın hadis ilmine katkılarına çalışma konusu edinmekte ve onun bu alandaki hizmetlerini zikretmektedir. Ayrıca bu sayıda alan çalışması yapan üç makale bulunmaktadır: İkisinde Yrd. Doç. Dr. Selçuk Kırtepe, televizyon dizileri hakkında izleyici değerlendirmelerini, dizi karakterlerinin etkilerini incelemekte ve burada konu ile ilgili anketler değerlendirilmektedir. Yrd. Doç. Dr. Hasan Coşkun ise çalışmasında Sivas Aleviliğindeki din anlayışını, araştırma ve birebir görüşme sonucu elde edilen bulgulardan hareketle sosyolojik bakış açısıyla yorumlamaktadır.

Yine Sivas Aleviliğini konu edinen bir kitap tanıtımı da bu sayıda yer almaktadır. Prof. Dr. Metin Bozkuş'un "Sivas Aleviliği" adlı eseri ve içeriği Öğr. Gör. Şaban Banaz tarafından özetlemektedir. Tanıtımı yapılan bir diğer kitap da, "Kur'an Tilâvetinde Mükemmellik" adını taşımakta ve bizlere bu eseri Arş. Gör. Yasar Akaslan anlatmaktadır.

Son olarak dergide yer alan iki tercümeden bahsetmek istiyoruz. İlki, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Taan tarafından İngilizceden Arapçaya çevrilmiş olup Arap edebiyatında öğretmen şekillerini konu edinmektedir. İkincisi Yrd. Doç. Dr. Emine Öğük ve yüksek lisans öğrencilerinin Osmanlıcadan Latin alfabesine çevirdiği "Mizanü'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul" adlı eserdir.

Her zaman olduğu gibi, dergimizin ete kemiğe bürünmesine makalesiyle, hakemliğiyle ve önerileriyle destek olan hocalarımıza, başta sayın rektörümüz olmak üzere maddi ve manevi katkılarını esirgemeyen idarecilerimize, her kademedede emeği geçen çalışanlarımıza en içten duygularla teşekkür eder, selam ve saygılarımı sunarım.

Gelecek sayıda buluşmak ümidiyle...

Haziran 2015

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK



## İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ŞER/KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN İZAHINA KATKI SAĞLAYAN ETKİLİ ÖĞRETİ: HİKMET

Emine ÖĞÜK\*

### Özet

Tabiatta kötülük/şer olarak nitelenen şeylerin çokluğu ve bunların kişiden kişiye değişmesi, neyin, niçin kötülük olarak vasfedildiği sorusunu sormayı gerekli kılar. Bu anlamda kötülük problemini vuzuha kavuşturarak zihinleri tatmin edebilmek için, müşterek bir algı ve bakış açısı çerçevesinde meseleleri temellendirmek önem arz eder. Ancak yüzlerce farklı görüş ve değerlendirmenin dikkat çektiği günümüzde bütün bu düşünceleri ortak bir zeminde buluşturmak pek mümkün gözükmemektedir. O halde orjinal bakış açılarının meseleyi değerlendirme ve yorumlama tarzlarını günyüzüne çıkarmak suretiyle problemin izahına katkı sağlamak, farklı düşüncelerle zenginleştirmek suretiyle çeşitli analizlerin yapılmasının önünün açmak isabetli olacaktır. Matüridi'nin hikmet düşüncesi, şer probleminin izahına katkı sağlayan en etkili öğretiler arasında yer aldığından, kayda değer pek çok izah ve yaklaşım biçimlerine kaynaklık edecek bir potansiyele sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, şer, hikmet, kainat, insan.

**AN EFFECTIVE TEACHING: WISDOM THAT CONTRIBUTING TO  
EXPLAIN THE PROBLEM OF EVIL IN ISLAMIC THOUGHT**

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emine.oguk@gop.edu.tr

### Abstract

The multitude of things that qualify as evil in nature, and variety from person to person thereof, it makes it necessary to ask the question of why characterized as evil. In this sense, by explaining the problem of evil in order to satisfy the mind, to substantiate the issue in the framework of a common perception perspective and point of view it is important to base. But hundreds of different opinions and assessments of the current are available today, all these thoughts does not seem unlikely to meet on a common ground. So, by way of contributing assessment and interpretation of the matter, the question of evaluation and interpretation of the original perspective to explain the problem shed light will be enriched with different ideas hit by the front of the open execution of various analysis. Maturidi's thinking of wisdom is among the most influential teachings, that contribute to the explanation of the problem of evil has a significant potential to the source of many explanations and approaches.

**Key Words:** God, evil, wisdom, universe, human.

### 1. Giriş:

Şer konusunun felsefe tarihini uzun süre işgal eden ve günümüzde de ateizmin en temel argümanlarından biri olarak kabul edilmesi sebebiyle inancı etkileyen noktası 'Şer Problemi ve Theodise' başlığı altında tartışılır. Yaratıcının varlığıyla evrende bulunan türlü hastalıklar, sel ve deprem gibi tabii, savaş, zulüm, işkence gibi ahlakî kötülüklerin bir arada bulunamayacağı esasına dayanan bu düşünce, var olan kötülüklerle ilim ve kudret sahibi iyi bir yaratıcının uzlaştıramayacağını savunmaktadır. Kötülük problemi şu üç önerme ile özetlenmektedir: "Kâdir bir ilah vardır". "Bu ilah bütünüyle iyidir". "Evrende kötülük vardır." Bu üç önerme çoğu teolojik sistemlerin gerekli birer unsuru olarak kabul edilmekle birlikte bunların ikisi doğrulandığı takdirde üçüncü önerme yanlışlanma konumuna düşmektedir.<sup>1</sup> Zira iyilik kötülüğün zıddı olarak kabul

---

<sup>1</sup>J. L. Mackie, "Evil And Omnipotence", *The Problem Of Evil* (edt. Marilyn Mccord Adams, Robert Merrihew Adams), New York 1990, s. 25.

görmekte ve iyi olan bir yaratıcının var olduğu sürece iradesi ve gücüyle kötülüğü ortadan kaldırması gerekli görülmektedir. Oysa kainatta kötülük vardır. Öyleyse yaratıcı ya iyi değildir, ya da istemesine rağmen kötülüğü önleyemiyordur. Bunlar kabul edildiği takdirde ise, ya kötü veya aciz bir varlık haline gelir. Burada kötülüğün varlığı yaratıcısının yokluğunun bir gerekçesi haline dönüştürülmüştür. Çünkü yaratıcının iyi ve kâdir olduğunun kabulü aynı zamanda O'nun kötülüğü engelleme güç ve iradesine sahip olduğu anlamına gelir. Eğer yaratıcı iyi ise kötülüğü engellemelidir. Eğer engellemiyorsa iyi değil, engelleyemiyorsa kâdir değildir, veya ne kâdir ne de iyidir. Hangisini kabul ederseniz edin, sonuç "kâdir ve iyi bir ilah yoktur" neticesine varmaktadır.<sup>2</sup> Burada şer yaratıcının varlığını, kudretini veya iyiliğini ortadan kaldıran bir problem haline getirilmiştir. İçinde kötülüklerin bulunduğu bir varlık âlemi fikriyle kemal sahibi bir yaratıcının eseri olan kâinatta varolması gereken düzen fikrini birbiriyle çelişik iki farklı düşünce olarak algılayanlar evrende bunca kötülük varken onun sahibi olduğu ileri sürülen bir varlığa inanmayı rasyonel kabul etmezler.<sup>3</sup> Problemi mantıksal bir önerme halinde ilk defa formüleştiren Epicurus (ö. M.Ö. 270)'dan sonra on sekizinci yüzyıl İngiliz filozofu David Hume (ö. 1776) ve çağdaş filozoflardan J. L. Mackie (1917-1981) başta olmak üzere birçok filozof kötülüğü, yaratıcının varlığının inkârını gerektiren ciddi bir problem olarak ele almıştır.

Bu problemle bağlantılı olarak gündeme gelen ve tartışılan konular genellikle birbirine muhalif iki temel yaklaşım halinde kendini göstermiş, bir tarafta yaratıcının varlığını tehdit edici mahiyette takdim edilirken, diğer taraftan Allah'ın adâletinden hareketle kötülüğü temellendirmeye dayalı çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Günümüzde bu iki temel duruşa karşılık gelecek şekilde "spekülatif yaklaşım" ve "dinî-pratik yaklaşım" gibi isimler altında şekillenen izah biçimleri dikkat çekmektedir.<sup>4</sup> Bazen bu meseleye bakış açıları arasındaki fark öyle boyutlara ulaşmaktadır ki, yaratıcının varlığını tehdit ettiği iddia edilen bir problem, Allah'ın varlığını,

<sup>2</sup> Brian Davies, "God And Goodness", *Thinking About God*, London 1985, s. 200.

<sup>3</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara 1997, s. 22.

<sup>4</sup> Bkz. Adnan Aslan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 19, s. 87-114.



birliğini ve kainattaki düzenini pekiştiren bir argümana dönüşebilmektedir.

İslâm'ın kelâm düşüncesinin sistematik hale gelmesini sağlayarak, dün olduğu kadar bugün için de İslam düşüncesine önemli katkılar sunmaya devam eden âlimlerin kötülük konusuna yaklaşımı ve izah tarzının belirlenmesi, bu problemin inanç değerlerini yıkıcı ve tahripkâr etkisinin devam ettirilmek istendiği günümüzde özel bir önem taşımaktadır. Bunlar arasında önemli bir yer işgal eden Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde şer meselesi, "hikmet" penceresinden bakışla izah edilmekte ve ayrıca başka pek çok konu ve kavramla örüntülendirilmektedir.<sup>5</sup> Bu bağlantılar çeşitli analizlerle yapılandırıldığı taktirde konunun birbirini tamamlayan sistematik bir yapıya kavuştuğu görülecektir. Mâtürîdî'nin konuya yaklaşım biçimi, kötülük problemini modern din felsefesinde bugün tartışılan haliyle formülleştiren David Hume (1711-1776) ve takipçilerinin "Hayatta acı ve ızdırabın hâkim olduğu" şeklindeki görüşlerinin etkisiyle kötülükler içinde boğuldukları zannına kapılan veya bu zanna şahitlik eden kimselerle, inancının temellerini derinleştirmek isteyen ve konuya ilgi duyan her kesimden insanın kötülük/şer problemini temellendirmesine katkı sağlayacaktır.

## 2. Şerrin Mâhiyeti ve Kapsamı

Şer kelimesi sözlükte "kötü olmak, kötülük yapmak" gibi anlamlara gelen şerr kökünden türemiş olup "iyilik" mânasına gelen hayrın karşıtı olarak kullanılan bir masdar-isim olduğu gibi ayrıca "en kötüsü, daha kötüsü" anlamında ism-i tafdîl mânası da taşır.<sup>6</sup> Dolayısıyla şer kavramı genel olarak kötü, çirkin, zararlı, değersiz mânalarına gelecek şekilde hayır kavramının karşıtı bir anlam taşır. İslâm düşüncesinde "şer/kabîh" kelimesi ise, "bu dünyada yerilmeye, âhirette ise ceza görmeye sebep olması

<sup>5</sup> Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara 2009, s. 152-183; ayr. bkz. Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 2011, s. 380-424.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, t.y. [Dâru Sadır] "şrr" md; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (thk. İbrahim Terzi), Beyrut 1975, "şrr" md.

nedeniyle,<sup>7</sup> herkesin kaçındığı şey"<sup>8</sup> şeklinde dünyevî ve uhrevî sonuçları dikkate alınarak tanımlanmış ve kuşatıcı bir kavram olarak düşünülmüştür. İnsanlar bir şeyden ya herhangi bir ayıp ve kusur sebebiyle veya çirkin ve zararlı olduğu için kaçınırlar. Bu açıklamaya göre şer, Allah'ın hoşnut olmadığı, meşru olmayan, işlenmesi durumunda kişinin ceza ve kınamaya uğramasına sebep olan durum ve davranışlar demektir. Bir olguya neye göre "şer" hükmü verildiği meselesi ayrıca incelenmesi gereken bir başlıktır. İslâm düşünürleri "kötü" vasfını kazanmaya sebep olan temel bir kritere dikkat etmişlerdir: Bir şeyin "şer/kötülük" olarak nitelenmesine sebep olan en önemli nokta, "yaratılan amaca uygun olmama" halidir. Bunun dışında "fayda veya menfaat sağlamama", "insan tabiatına aykırı olma", "gayeye uygun olmama", "ceza ve kınamayı gerektirme", "eksik olma" ... gibi başka nedenler ileri sürülse de, bunların tamamı gerçekte yaratılan amaca uygun olmamaktan kaynaklı problemler olarak yansır. Dolayısıyla bir şeyin yaratılan amaca uygun olması halinde daha sonra zikredilen tüm arıza ve eksikliklerden uzak olacağı muhakkaktır.<sup>9</sup> Bu açıklamayı benimseyen Mâtürîdî de iyiliklerin yaratılışa uygun davranmaktan, kötülüklerin ise yaratılış gayesine aykırı hareket etmekten kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>10</sup>

İslâm düşüncesinde şer anlayışının şekillenmesinde Kur'an-ı Kerîm'de konuyla ilgili olarak zikredilen âyetlerin belirleyici ve yönlendirici bir rolü vardır. Bu nedenle Kur'an'da şer kavramının nasıl bir anlam alanına sahip olduğu önem arz eder. Şer kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi dokuz kere zikredilmekte ve geçtiği yerlerde olumsuz bir anlam taşımaktadır. Kur'an'da şer kapsamına giren davranışlar için fesad,<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1992, s. 220.

<sup>8</sup> Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970, "şrr" md.

<sup>9</sup> Konuyla ilgili geniş açıklama için bkz. Emine Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 103-105.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve ekibi), İstanbul 2005-2007, V, 272.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/11; el-A'r'af 7/85.

münker,<sup>12</sup> seyyie,<sup>13</sup> habis,<sup>14</sup> necîs<sup>15</sup> ve haram<sup>16</sup> kavramları kullanılarak genel anlamda ziyan, zarar, musibet ve kötülük gibi "sakınılması gereken çirkin şey" mânaları kastedilmiştir.<sup>17</sup> İlgili âyetlere göre "Şerri gerçek anlamda bilen sadece Allah'tır ve kul tarafından şer gibi görülen şeylerde hayır, hayır gibi görülenlerde de şer olabilir. Bu nedenle insanların her zaman hayır ve şerri birbirinden ayırması mümkün değildir.<sup>18</sup> İnsanlar hayır ve şerle imtihana tabi tutulacak,<sup>19</sup> zerre miktarı da olsa hayır ve şer işleyen mutlaka karşılığını görecektir.<sup>20</sup> Allah katında varlıkların en şerlisi düşünmeyen sağır ve dilsizlerle kâfirlerdir.<sup>21</sup> Bu kimseler hakkı kabul etmeye yanaşmamaları ve inadları sebebiyle söz konusu ağır kınamaya maruz kalmışlardır. Kâfirlerin uğrak yeri olan cehennem büyük şerlerden biri olarak zikredilmiş,<sup>22</sup> cehennemlikler de yaratıkların en şerlileri kabul edilmiştir.<sup>23</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de şer insanların bazı olumsuz fiillerine da nispet edilmiştir. İnsanın şer olarak değerlendirilen fiilleri arasında cimrilik göstermek,<sup>24</sup> akletmemek,<sup>25</sup> insanlara vesvese vermek,<sup>26</sup> üfürükçülük yapmak,<sup>27</sup> kıskançlıkta (hased) bulunmak<sup>28</sup> gibi davranışlar sayılmaktadır. Bunlar arasında en şerli fiil sahibi olarak da küfür ve şirkte bulunan kişilerle<sup>29</sup> münafıklar zikredilmiştir.<sup>30</sup> Bu kimseler, inkârları

<sup>12</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>13</sup> en-Nisâ 4/78; el-Kasas 28/84.

<sup>14</sup> el-A'râf 7/157; el-Enfâl 8/37.

<sup>15</sup> et-Tevbe 9/28

<sup>16</sup> Yûnus 10/59.

<sup>17</sup> el-İsrâ 17/83; el-Meâric 70/2.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/216; Al-i İmrân 3/180; en-Nûr 24/11.

<sup>19</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>20</sup> Zilzâl 99/7-8.

<sup>21</sup> el-Enfâl 8/22,55; el-Beyyine 98/6.

<sup>22</sup> el-Hac 22/72.

<sup>23</sup> el-Beyyine 98/6.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3/180.

<sup>25</sup> el-Enfâl 8/22.

<sup>26</sup> en-Nâs 114/4-6.

<sup>27</sup> el-Felak 113/4.

<sup>28</sup> el-Felak 113/5.

<sup>29</sup> el-Beyyine 98/6.

<sup>30</sup> Buharî, "Edeb", 5598.

sebebiyle Allah'ın lâneti ve gazabını hak etmişlerdir.<sup>31</sup> Şer kavramının kullanıldığı birçok âyette insan fiillerine nispet edilmesi Kur'an'da ahlâkî şerrin ön plana çıktığını gösterir. Zevk ve arzularına düşkün olan bazı insanlar şeytanın hilelerine aldanarak şerlere yönelirler. Kötülüklerin sebebinin insan oluşu, onların sonuçlarından da sorumlu olmasını gerektirir. İnsan çirkin şeyleri terketmekle mükelleftir. Bunların karşılığının ahirette ceza şeklinde görülecek oluşu kulun o fiillerde bir iradesinin olmasını gerektirir. Dolayısıyla insan iyi ile kötü arasında bir tercih yaparak bunun neticesinin üstlenebilecek bir yapıda yaratılmıştır. Âyette kâfirlerle müşriklerin rablerinden gelecek olan hayrı istemedikleri ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Bu durum inkârın kulun kontrolünde bilinçli bir tercih olduğunu gösterir.

Şer insan fiillerinden başka genel mânada yaratıklara,<sup>33</sup> karanlığı çöken geceye,<sup>34</sup> cehenneme,<sup>35</sup> kıyamet gününde karşılaşılabilecek olan azaba<sup>36</sup> ve insanın başına gelen çeşitli musibet ve felâketlere de nispet edilmiştir.<sup>37</sup> Söz konusu şer unsurlarının büyük oranda yine insanın işlediği fiiller neticesinde ortaya çıkan bir sonuç olduğu dikkat çeker. O halde bunlar bizatihî varlıkları açısından değil, bu sonuçları hak eden kimselerin tutumlarının sebep olduğu netice olmaları dolayısıyla şer nitelemesine maruz kalmışlardır.

Öte yandan şeytanın çeşitli inanç sistemlerinde şerrin kaynağı olarak görülen şeytana gelince<sup>38</sup>, onun Kur'an'da şerrin kendisi veya kaynağı olduğuna işaret eden bir âyet zikredilmez. Aksine tesir gücü itibariyle sınırlı kabul edilen şeytanın hilesinin zayıf olduğu ifade edilir.<sup>39</sup> Bu zayıflık sebebiyle gerçek iman ve irade sahibi her insan, Allah'ın fazlı ve rahmetine

<sup>31</sup> el-Mâide 5/60.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/105.

<sup>33</sup> el-Beyyine 98/6; el-Felak 113/2.

<sup>34</sup> el-Felak 113/2-5.

<sup>35</sup> el-Hac 22/72; el-Furkân 25/34; Sâd 38/55.

<sup>36</sup> Meryem 19/75.

<sup>37</sup> el-İsrâ 17/83; Fussilet 41/49,51; el-Meâric 70/20.

<sup>38</sup> Gürkan, Salime Leyla, "Şeytan", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 101-103.

<sup>39</sup> en-Nisa 4/76.

sığınmak suretiyle şeytanın hilelerine karşı koyma ve kendisini koruyabilme gücüne sahiptir.<sup>40</sup>

Kur'an'da şeytanın kendisi değil, onun tarafından işlenen filler şer olarak nitelendirilir. İçki, kumar, fal okları,<sup>41</sup> düşmanlık ve buğz, kalplerin katılaştırılması<sup>42</sup> gibi çirkin ve şer olan şeyleri emreden şeytan<sup>43</sup> irade zayıflıklarından yararlanarak kötü amelleri süslü göstermek suretiyle<sup>44</sup> insanları saptırmak istemektedir.<sup>45</sup> Bu olumsuz vasıfları sebebiyle şeytanın (İblis) “şer” olarak isimlendirildiği de olmuştur.<sup>46</sup> Bu sebeple şeytanın yoluna uymamak gerektiğine dikkat çekilmekte,<sup>47</sup> insana açıkça düşmanlık eden şeytanı<sup>48</sup> düşman bilmek gerektiği ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Zira rabbine karşı da nankör ve isyankâr<sup>50</sup> olan şeytanın amacı, insanı Allah'tan uzaklaştırmaktır.<sup>51</sup> Bu nedenle Allah'a karşı çıkan kişi, inkârcıların dostu olan şeytanın yoluna uymuş olur.<sup>52</sup> Şeytanın hedefi insan olduğundan, o Allah'ın değil insanın düşmanıdır. O halde şeytanın aldatmacalarına kanmak istemeyen insan uyanık olmalı, nefsinin arındırılması ve Allah'a teslim olmalıdır.

Kur'an-ı Kerîm şer olan şeylerin bazı özelliklerine de yer verir. Buna göre şerrin bir câzibesi vardır ve insanlara sevimli görünmektedir.<sup>53</sup> Bu nedenle insanlar şer olan şeyleri talep etmekte ve hatta gerçekleşmesi

<sup>40</sup> en-Nisa 4/83; el-A'râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97; Fussilet 41/36; ayr. bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (Mealli Türkçe Tefsir), 1361/1942, Ankara 1935, IV, s. 195.

<sup>41</sup> el-Mâide 5/90.

<sup>42</sup> el-En'am 6/43.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/268; en-Nûr 24/21.

<sup>44</sup> Âl-i İmrân 3/175; el-A'râf 7/20; Yûsuf 12/42; Tâ-hâ 20/120; el-Hac 22/53; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38.

<sup>45</sup> en-Nisa 4/60.

<sup>46</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “şrr” md.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/168, 208; el-En'âm 6/142; en-Nûr 24/21; Yâsin 36/60.

<sup>48</sup> el-A'râf 7/22; Yûsuf 12/5; el-İsrâ 17/53; Fâtır 35/6 ez-Zuhruf 43/62.

<sup>49</sup> Fâtır 35/6.

<sup>50</sup> el-İsrâ 17/27; Meryem 19/44.

<sup>51</sup> el-Mücâdele 58/19.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/119; el-A'râf 7/27, 30; el-Hac 22/3.

<sup>53</sup> el-Bakara 2/216.

konusunda aceleci davranmaktadır.<sup>54</sup> Buna karşılık yüce Allah kulun bu isteğini dikkate alıp kullarına şerri verme konusunda acele etmez.<sup>55</sup> Şer karşısında insanların gösterdikleri tavırlara dikkat çeken âyetlere göre kendisine şer isabet eden insan karamsarlığa düştüğünden<sup>56</sup> ya sızlanıp feryad eder<sup>57</sup> veya bu durumdan kurtulmak için yalvarıp durur.<sup>58</sup> Burada şerrin "musibet" anlamı ön plana çıkmakta ve onu ortadan kaldırma konusunda kulun âciz kaldığı görülmektedir.

Yaratılan her şeyin bir düzen ve gayeye dayandığını ifade eden âyetler<sup>59</sup> bu genel sistem içinde yer alan şerlerin de aynı gayeyi gerçekleştirme hedefine bağlı olarak var edildiğini gösterir. Söz konusu gaye, yeryüzündeki varlıkların hayrına olacak şekilde uyum içinde bir arada bulunur. Yüce Allah, bu gayeyi kısaca "kulluk ve imtihan" olarak belirlemiştir.<sup>60</sup> İnsan kulluk görevini yerine getirirken zaman zaman korku, açlık, mal ve can eksikliği gibi sıkıntılarla imtihan olmaktadır.<sup>61</sup> Hayırlar yanında şerlerle de imtihan olan kullar, gösterdikleri sabır ve metanet ölçüsünde derece kazanacaktır. Kullar arasında imtihanın gereklerine uygun yaşayanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da vardır. Yüce Allah kulunun sağlıklı tercihte bulunabilmesi için bütün imkânları hazırlamıştır. Doğru ve yanlış olan yollar tanıtılmış, bunları birbirinden ayırmak için ayrıca akıl nimeti verilmiştir. Bu imtihan esnasında aklını güzel kullanarak kötüye karşı iyi olanı tercih eden, haramlardan sakınan ve Allah'a kulluğunu en güzel şekilde yerine getiren insan imtihanı kazanarak mükâfatı elde etme şansını yakalar. Kendi elleriyle azaba davetiye çıkaranlar da işledikleri suç ve günah nispetinde cezaya maruz kalır. Bu aşamadan sonra kulluk sınavını kazanarak imtihanda başarılı olmak için iyi ile kötü arasında yapılacak olan tercih kilit noktasını oluşturur. Kötü olmadan iyinin tercih edilmesi söz konusu olamayacağı için hür iradeye dayalı ve neticede

<sup>54</sup> el-İsrâ 17/11.

<sup>55</sup> Yûnus 10/ 11.

<sup>56</sup> el-İsrâ 17/83; Fussilet 41/49.

<sup>57</sup> el-Meâric 70/20.

<sup>58</sup> Fussilet 41/51.

<sup>59</sup> Bkz. Yûnus 10/5-6; el-Gâşîye 88/17-20; el-Mülk 67/3-4.

<sup>60</sup> el-Enbiyâ 21/35; ez-Zâriyât 51/56.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/155; Hûd 11/ 7; el-Mülk 67/2; el-İnsan 76/2.

sorumluluğu gerektirici bir tercih için iyi yanında kötüye mutlaka ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç sebebiyledir ki Yüce Allah kâinatta içinde hayırlar yanında bir takım şerleri de barındıran bir düzen kılmıştır. Buradaki imtihan dünyevî olmaktan daha çok uhrevî mânada anlaşılmalıdır. Kul tarafından işlenen hayır ve şerrin bir sonucu vardır ve az da olsa iyilikte bulunan mükâfatını, kötülük işleyen ise cezasını görecektir.<sup>62</sup>

### 3. Şer Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet

İslam düşüncesinde şer algısına bakıldığında, klasik Batı düşüncesinde ileri sürülen şer türlerinden farklı olarak, şirk,<sup>63</sup> küfür,<sup>64</sup> dalâlet,<sup>65</sup> zulüm,<sup>66</sup> cehalet,<sup>67</sup> yaratıcıyı inkâr edip nimetine nankörlük etmek<sup>68</sup> gibi hususlar kötülük cinsi olarak zikredilmiştir.<sup>69</sup> Gerçek kötülük algısının da büyük çapta burada zikredilen unsurlardan ibaret olduğu görülmektedir. Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerden olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Mâtürîdî'nin iyi (hüsün) kavramını övgü ve sevabı elde etmeye götüren, kötü (kubuh) kavramını da yergi ve günaha götüren şeyler olarak tanımladığını ifade eder.<sup>70</sup> Bu tasnif iyi ve kötüyü temellendirirken nakilden bağımsız hareket edilmediğinin delilini oluşturur. Yine İslâm düşüncesinde şerlerin yokluk (adem) olduğu fikri - birkaç istisnaî fikir dışında- kabul görmemiştir.<sup>71</sup> Kötülüklerin gerçek bir

<sup>62</sup> ez-Zilzâl 99/8; ayr. bk. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî), Ankara 2003, s. 168.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 580.

<sup>64</sup> a.e., s. 544, 581.

<sup>65</sup> a.e., s. 496.

<sup>66</sup> a.e., s. 346.

<sup>67</sup> a.e., s. 60, 264.

<sup>68</sup> a.e., s. 278.

<sup>69</sup> Mâtürîdî bunlar karşısında imanı (a.e., s. 373, 544), adl ve hikmeti (a.e., s. 346) iyilik olarak kabul etmiş ve imanın güzelliğinin aklî olduğunu ifade etmiştir. (Bkz. a.e., s. 373).

<sup>70</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Kemâleddin Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, (nşr. Yusuf Abdürezzâk), Kahire 1949, s. 54.

<sup>71</sup> Batı düşüncesinde kötülük probleminin çözümüne ilişkin çeşitli tezler ileri sürülmektedir. Ancak bunların ne ölçüde tutarlı olduklarının sorgulanması gerekir. Çözüm yollarından biri, "adequate solutions" (tam olmamakla birlikte yeterli, kâfi çözümler) diye ifade edilir. Buna göre şu önermelerden biri kabul edildiği takdirde kötülüğün o kimse için problem olmaktan çıktığına inanılmıştır: 1. Tanrı bütünüyle iyi değildir, 2. Tanrı bütünüyle kâdir değildir (gücü sınırlı), 3. Tanrı tarafından yaratılan

temelden yoksun olduklarına inanan klasik Batılı düşünürler, onu başlı başına bir değer olarak görmek yerine, ya iyilik eksikliğine bağlı olarak<sup>72</sup> veya insanın yanlış anlaması sonucu ortaya çıktığını düşünmüşlerdir.<sup>73</sup> Kötülüğün iyilik eksikliğinden ibaret olduğunu düşünenler, kötülük olarak algılanan şeylerin başlı başına bir kötülük değil, iyilik eksikliğinden kaynaklı bir anlayış olduğuna inanmışlar, kötülüğün insanın yanlış anlaması sonucu ortaya çıktığını kabul edenler ise, kötülüğün kâinat düzeni içinde meydana gelen değişim ve gelişmelerle sonlu varlık olan insanın varoluş şartlarının uyumsuzluğundan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Buradaki kusurun, gerçekte var olan bir kötülükten değil, insanın bakış açısındaki zafiyetinden veya yeteneksizliğinden kaynaklandığına inanılmıştır. Kâinatta bulunan şerhlerin varlığının inkârı, onları ortadan kaldırmayacağı gibi problemin çözümü noktasında da bir fayda sağlamayacağından, kötülüklerin ademîliğini öne çıkaran bu anlayış çok fazla taraftar bulamamıştır.

Şerhlerin mahiyeti ile ilgili bir diğer yaklaşım, onun izafî olduğu düşüncesidir. Bir yanıyla iyi veya birilerine göre iyi olan şeylerin, diğer bir açıdan veya diğer kimselere göre kötü olabileceği anlayışı, izafilik olarak kendisini gösterir.<sup>74</sup> Dolayısıyla kişiden kişiye, durumdan duruma ve zamandan zamana değişebilen şerh algısının gerçekte birtakım hayırlara vesile olduğu gerçeğini savunan izafiyetçi yaklaşım diğerlerine göre daha

---

evrende kötülük yoktur, 4. İyilik varolan kötülüklerin zıddı değildir. (Bkz. J. L. Mackie, "Evil And Omnipotence", s. 30-37). İnanan bir kişinin bu önermelerden ilk ikisi hakkında şüpheye düşmesi söz konusu değildir. Evrende kötülüğün olmadığı şeklindeki teze gelince, kötülüğün reel varlığını inkâr etmek, problemi çözmekten ziyade ondan kaçmak ve problemi görmezlikten gelmek anlamına gelir. İyilik bize aitse, kötülük de bizim dünyamıza aittir.

<sup>72</sup> Kötülüğün iyilik eksikliğine bağlı olarak ortaya çıktığını düşünen Batılı filozoflar arasında St. Augustine de vardır. Bir bütün olarak bakıldığında dünyanın iyi olduğuna inanılmıştır. (Bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, Ankara 1981, s. 129).

<sup>73</sup> Klasik Batı düşüncesinde kötülüğün bir gerçekliğinin bulunmadığı veya kötülüğün illüzyondan başka bir şey olmadığı iddia edilerek onun gerçek bir temelden yoksun olduğu söylenmiştir. (Bkz. Alan Richardson, John Bowden, "Theodicy", *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (edt. Gordon S. Wakefield), Philadelphia 1983, s. 564-565).

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170.



isabetli kabul edilmiştir.<sup>75</sup> İslâm inancında şerrin varlığı bir realite olarak kabul edilmekle birlikte, onun aslî değil arızî olduğu düşüncesi hâkimdir. Şer görülen şeylerde bir takım hayırların olacağı gerçeği bütün yönleriyle bir şerden bahsetmenin zorluğunun (şerlerin izafiliğinin) gerekçesini oluşturur.<sup>76</sup> Varlıklar özü itibarıyla iyidir ve eşyanın tabiatı iyi kabul edilir. Dünyaya yeni gelen çocukların fitrat üzere olduğunun kabul edilmesi,<sup>77</sup> beraati zimmetin asıl görülmesi, bu iyilik düşüncesinin yansımalarıdır.

Kötülük probleminin temelinde yatan esas sorun, yaratıcı ile yaratılan varlıklar arasındaki ilişkinin kavranamamasından kaynaklanmaktadır.<sup>78</sup> Bu farklılık tam olarak kavranamadığı sürece kişi kendine göre ulûhiyyet âlemi hakkında yorumlamalarda bulunacak, tabiatta var olan bazı şeyleri yaratıcının yokluğuna delil sayacaktır. “Allah vardır” önermesiyle “kötülük vardır” önermesini çelişkili görme durumu insana ait bir kabulden kaynaklanmaktadır. Bu kabul, iyi bir ilahın kötülükleri engellemesi gerektiğini varsaymıştır. Halbuki bir insan âdil, kâdir ve âlim bir yaratıcının kötülükleri engelleyeceğini nereden bilebilir? Bu sıfatlara sahip olan bir ilahın ne yapacağından veya ne yapması gerektiğinden nasıl emin olunur? Kudret sahibi bir yaratıcının engelleyemeyeceği hiçbir kötülüğün olmadığı ile ilgili kabulümüzün doğruluğunu nereden bileceğiz? Buradaki itiraz iyi bir ilahın kötülükleri engellemesi gerektiği genel kabulüne karşı yapılmış ciddi bir itirazdır. Esas kabul edilen ve doğruluğuna kesin gözüyle bakıldığı için öncül

<sup>75</sup> a.e., s. 41; İbn Sîna, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, Tahran : İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev, 1943, s. 415-422; a.mlf, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye* (thk. Muhyiddin Sabri Kürdi), Kahire: Matbaatü's-Saade 1938/1357s. 286-287; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara: 1962, s. 163-164; Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 104-111.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59, 141; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak ale'l-halk fi reddi'l-hilafat ile'l-mezhebi'l-hak min usuli't-tevhîd*, Beyrut 1983, s. 210-211.

<sup>77</sup> Buhârî, "Cenâ'iz", 80, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22-24; Dârimî, "İsti'zân", 54.

<sup>78</sup> Kötülük algısı ve hikmet düşüncesi ilahî ve beşerî düzlemlere göre bazı farklı boyutlar kazanmaktadır. İlahî hikmet ile beşerî hikmet arasında ayırma giden Mâtürîdî'ye göre bunların birbiriyle mukayese edilmesi uygun değildir. Zira duyulur âlemde hikmet sahibi kişinin hikmete uygun olmayan iş yapması mümkün iken, ilahî fiillerin hikmet dışı olmasının muhal olduğunun altını çizer (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 349-351).

önergelerden biri olarak ileri sürülen “Yaratıcı varsa mutlaka kötülükleri engellemelidir” şeklindeki iddianın aslında sadece bir varsayımdan ibaret olduğunu gözler önüne sermektedir. Eğer bu iddia bir varsayımdan ibaret ise, bunun karşısında çok daha etkili olan ve ulûhiyyete ait vasıfları sorgulamak yerine temellendiren bir başka öğreti olan “hikmet öğretisi”ne dikkat çekmek gerekir.<sup>79</sup> Mâtürîdî tarafından geliştirilen bu öğreti, İslam düşüncesinde şer problemi ve yanlış şer algıları karşısında ileri sürülebilecek en etkili öğretilerden birisidir.<sup>80</sup> İslâm'a göre ilahî kaynaklı olan hikmet<sup>81</sup> en kâmil ifadesini bir peygamber tebliğinde bulur. Nübüvvet zinciri hikmetin nesilden nesile naklini ve devamlılığını sağlamıştır. Son

<sup>79</sup> Hikmet kavramı “en üstün bilgiyle en faziletli şeyleri bilmek” (Farâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdıla* (nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut 1985, s. 48 ; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hkm” md.), “sanatların inceliklerini bilip onları sağlamaştırmak” (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hkm” md.), “gerçeklerin bilinmesi yoluyla insan nefsinin mükemmelleştirilmesi” [İbn Sîna, *Uyûnü'l-hikme* (nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, s. 14] şeklinde ilim kavramını ön plana çıkaracak tarzda tanımlandığı gibi, “ifrat ile tefrit arasındaki orta yol” (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hkm” md.; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Beyrut 1968, s. 90) tanımında olduğu gibi adalet kavramını öne çıkaracak şekilde çeşitli tanımları da yapılmıştır. Hikmet kavramının anlamındaki bu zenginlik ontolojik boyutta Allah, âlem, insan ve ayrıca varlık, bilgi ve değer alanlarını ilgilendiren çok geniş sahayı içine alan zengin muhtevalı bir kavram olmasından kaynaklanır. (Hikmet terimine tarih boyunca âlimler tarafından verilen farklı anlamları bir arada görmek için Bkz. Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, İstanbul 2000, s. 26-29).

<sup>80</sup> Mâtürîdî'nin hikmet öğretisinin onun düşünce sisteminin temelini oluşturduğu, ele alıp incelediği diğer meseleleri de bu düşünceyi esas almak suretiyle yapılandığı yönündeki kabuller (Bu kabule örnek olması açısından bkz. Ulrich Rudolph, “al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 22-24 Mayıs 2009, s. 46) Mâtürîdî'nin sisteminde hikmet anlayışının çok esaslı bir rolünün olmasından ve hikmete dayalı bakış açısının sisteminin bütününe yansımalarından kaynaklanır. Hikmet düşüncesini sistematik bir şekilde izah eden isimler arasında öne çıkan âlimlerden biri Mâtürîdî'dir. Onun hikmet öğretisinin özünü “Tabiattaki her şeyde mutlaka akıllara hayranlık veren bir hikmet vardır” cümlesi oluşturur. (Bkz. *Tevhid*, s. 35). Böyle bir kabul, var olan ve Allah tarafından yaratılan her şeyin belli bir gayeyi gerçekleştirmek üzere yaratıldığı sonucuna götürür ki, bu izahın şer meselesini temellendirmede ne ölçüde bir önem işgal ettiği hususu gayet açıktır. Mâtürîdî'nin hikmet öğretisinin onun düşünce sisteminin temelini oluşturduğu, ele alıp incelediği diğer meselelerde bu düşünceyi esas almak suretiyle onları hikmet penceresinden değerlendirdiği

<sup>81</sup> Mâtürîdî, hakîm ismini “fiilinde isabet eden, emir ve nehyinde hikmet sahibi olan, her şeyi sapasağlam yaratan ve bunu birliği için delil kılan” şeklinde açıklamıştır (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 248).

olarak da Kitab'ı ve hikmeti öğretmek için gelen Hz. Muhammed'le kemâle ermiştir.<sup>82</sup> Kur'an da kendisini hikmet olarak tanıtmaktadır.<sup>83</sup> Bu anlamda Kur'an'ın tamamı başlı başına hikmet içerir. "*Kime hikmet verilmişse ona büyük bir hayır verilmiştir*"<sup>84</sup> âyetinde geçen hikmetin nur, hidayet, ruh ve şifa anlamlarındaki Kur'an olabileceğine dikkat çeken Mâtürîdî, burada geçen nuru eşyanın hakikati, hidayeti hayrı idrak etme, şerden sakınma vasıtası, ruhu yaşamın kaynağı, şifayı da hastalık ve âfetlerden korunma yolu olarak açıklamıştır.<sup>85</sup> Dolayısıyla faydalı olan ilim, salih ve isabetli olan amel, maslahata uygun olan bilgi, övgüye layık olan her türlü eylem hikmet adını almaktadır.<sup>86</sup> Bu anlamları bir bütün halinde "hadleri ve sınırları bilmek" şeklinde tanımlayan Mâtürîdî, gerçeğe uygun veya muhalif olan şeylerin hikmetle bilineceğini, açık ve anlaşılır olan hükümlerden hareketle kapalı ve örtük olan bilgilere asıllardan hareketle ferlerin bilgisine hikmet yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Allah'a nispet edilen hakîm sıfatı "bütün nesne ve olayları en üstün ilimle bilen" ve ayrıca "bütün tabiat nesnelere âhenkli, sağlam ve sanatkârane yaratıp sürdüren" anlamlarına gelmektedir. Bu, Allah'ın hem ilminde hem de fiilinde hikmet sahibi olduğunu gösterir. Hikmeti "eşyanın düzeni ve en ince mânalarını kuşatmak ve onlardan beklenen gaye tamamlanuncaya kadar ne şekilde olmaları gerektiği hususunda belli bir hükme varmak" şeklinde tanımlayan<sup>88</sup> ve ahlâkî hikmeti iyi fiillerin bilgisi olarak gören,<sup>89</sup> hakîkî ilimleri hikmetin kendisi olarak değerlendiren<sup>90</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de hikmet kökünde bulunan ilim ve fiil sözcüklerindeki bağlantıya dikkat çeker.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/151; el-Mâide 5/3; el-Kamer 54/5...

<sup>83</sup> el-Kamer 54/5.

<sup>84</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 597.

<sup>86</sup> Sadreddin Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî (Molla Sadra), *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, Kum 1379, III, s. 514.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 597.

<sup>88</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 165-166.

<sup>89</sup> Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 177.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, Kahire, t.y. [Mektebetü'l-cündî], s. 68.

Beşerî hikmet kaynağını ilâhî hikmetten almakta ve dolayısıyla insan ilâhî hikmeti öğrendiği, ilâhî hikmetin eseri olan kâinat düzenine uygun davrandığı ölçüde hikmete yaklaşmaktadır. Bundan dolayı insan hikmet inşa edemez. Mâtürîdî hikmet inşa etmeyi “insanın ilâhî hikmeti kendi aklı üzerine kurmayı denemesi” şeklinde ifade etmekte ve eleştirmektedir.<sup>91</sup> Nesnelerin çoğu hakkında cahil olan, ihtiyaç ve acz içinde bulunan insanların Allah’ın yapacağı belli bir işe karışıp değerlendirme yapması mantıksız ve anlamsızdır. Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayranlık veren bir hikmet bulunduğu fikri<sup>92</sup> buradan neş’et etmektedir. Böylece var olan her şeyin bilgisinde ve fiilin ilme bağlı olarak meydana gelmesinde hikmetin izleri vardır.<sup>93</sup>

Mâtürîdî’nin adl kelimesiyle yakın anlamda kullandığı hikmet kavramında mevcut hakikatin gayeye ve akla uygunluk bulduğuna işaretler vardır. O’na göre belli bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için yaratılan tabiatta<sup>94</sup> Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşen fiiller âhenkli ve düzenli bir şekilde hikmete uygun olarak sürüp gitmektedir.<sup>95</sup> Bu anlamda hikmet yaratılış gayesini oluşturmaktadır. Hakîm olan yaratıcıdan hikmete aykırı bir fiil meydana gelemeyeceği için Allah’ın fiilleri hikmete uygundur.<sup>96</sup> Bu anlamda hikmet ise Allah’ın âlemi yaratış keyfiyetiyle ilgili bir yöntem tekâbül eder. Dolayısıyla hikmet hem gayenin hem de yöntemin kendisine göre belirlendiği temel kavram halinde karşımıza çıkar.

Kötülüklerin imtihan ve terbiye başta olmak üzere bir çok gayeleri gerçekleştirme hedefine bağlı olarak realite halinde kabulünü öngören bu öğretisi, yeryüzünde insanoğlunun kulluk bilinci ile Allah’ın mutlak iradesi

<sup>91</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 354.

<sup>92</sup> a.e., s. 35.

<sup>93</sup> Şehristanî, Ebü’l-Feth Muhammed Abdülkerîm, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), Londra 1934, s. 381.

<sup>94</sup> Mâtürîdî’ye göre evrenin bir bütün olarak varoluş amacı ve hikmeti olduğu gibi (*Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 6, 17) tabiatta tek tek var olan her şeyde mutlaka bir hikmet ve yaratıcıya işaret vardır. (a.e., s. 35).

<sup>95</sup> Mâtürîdî’ye göre tabiat âhenk ve düzeniyle ve zıtları içinde barındırmasıyla yöneticisinin kudretine ve hikmetine işaret etmektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 50, 58).

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 70, 151, 192, 273 ; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’an*, I, 296-301; VIII,277.

arasındaki dengeyi kurma noktasında büyük bir önem taşır. Buna göre âlemde şer değil, hikmet hâkimdir. Varolan şerler hikmetin bir tezahürüdür. Şerlerin varlığı bir problem olarak değil, yaratıcının varlığını kanıtlayan bir delil olarak kabul görür. Hikmet öğretisine göre kâinattaki olaylar bütünden koparılarak tek tek irdelenmemelidir. İnsan zihni, çevresinde olup biten olgu ve olayları açıklayamadığı oranda bulanmaya başlar. Bu gerçeklik Mâtürîdî tarafından "yetenekleri sınırlı olan insan, hikmetin mânasını anlayamadığı durumlarda "hikmete uygun değildir" tarzında bir iddiada bulunabilir" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>97</sup> Kötülüklerin varlığını yaratıcının inkârı için bir gerekçe kabul edenlerin düştüğü pozisyon budur. Kâinatta kötülük şeklinde nitelenen bir takım olguların varlığı genellikle inkâr edilmemiş, kötülüklerin sebebinin yaratıcı olduğunu savunanlar arasında ise küfür, masiyet ve diğer şerleri yapmaları için kullarına hür bir irade veren Allah'ı da o kötü fiilden mes'ul tutanlar olmuştur. Yüce Allah'ın insanları kötülük işlemeye müsait bir şekilde yaratması, acaba kul tarafından işlenen kötülüklerden sorumlu kılınmasını gerektirir mi? Metafizikî kötülüğü bir problem olarak algılayıp insanların istemeyerek işledikleri suçlar yüzünden tanrılar tarafından cezalandırıldıklarına inanan antik yunan düşüncesinde bu bakış açısının izlerini görmek mümkündür.<sup>98</sup> Bu yolla ne kötülüklerin varlık sebebi açıklanabilmekte, ne de insan ruhu kötülüklerin baskısından kurtulabilmektedir. Oysa insana kötü gelen bir fiil gerçekte hikmet olabilir.<sup>99</sup> Mesela deprem, sel, heyelan, kıtlık, kuraklık, kasırga gibi doğal âfetler yanında körlük, sağırlık, dilsizlik, sakatlık, ölümcül hastalık ve delilik gibi insanda bulunan eksiklikler fiziksel kötülük başlığı altında ele alınmakta<sup>100</sup> ve zararlı telakki edilmektedir. Mâtürîdî bu kötülük cinsi içinde ele alınabilecek olan zehirli nesnelere müzmin hastalıkların tedavisi olma şeklinde faydalar bulunduğunu,<sup>101</sup> yine yılan gibi bazı zararlı

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350.

<sup>98</sup> bkz. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 22.

<sup>99</sup> Mâtürîdî'ye göre kötü bir şeyin Allah açısından hikmet olması, Allah'ın onu gerçekte çirkin yersiz ve yerilmeye layık olarak şekillendirmesidir. Bu açıdan realiteye uygundur ve yerli yerindedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 386).

<sup>100</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169.

hayvanlarla bazı kötü nesnelere yaratılmasında, insanları tefekküre sevk etmek, ibret almaya teşvik etmek ve imtihan sebebi olmak gibi birçok hikmetler olabileceğine işarette bulunur.<sup>102</sup> Bu nedenle evvelki yorumu isabetsiz gören Mâtürîdî, meseleye "hakîm olan yaratıcının hikmete aykırı bir fiilde bulunmasının imkânsızlığı" gerçeğinden yaklaşmak gerektiğinin altını çizer.<sup>103</sup>

Eşyada bulunan kötülük tabîî kötülüğü, insan nefsinde bulunan kötülük ise ahlâkî kötülüğü oluşturur. Hikmet öğretisi çerçevesinde insanların sebep olduğu ahlâkî kötülükler farklı bir düzlemde, eleştirel çerçevede değerlendirilmiştir. Mâtürîdî "kendisi için istediği bir şeyi başkası için istememenin" ve "eziyet vermeyen kişiye eziyet etmenin" bir tür kötülük olduğunu ifade etmek suretiyle ahlâkî kötülükle ilgili örnekler vermiştir.<sup>104</sup> Fiziksel (tabîî) kötülük biyolojik dünyanın yapısından kaynaklanmakta, ahlâkî kötülük ise hırsızlık, yalan söyleme gibi hem ahlâkî yanlış davranışlardan hem de bencillik, nefret gibi karakter zayıflıklarından neş'et etmektedir.<sup>105</sup> Bu yönüyle insan kaynaklı olan bu kötülükler ilahî düzlemde değil, beşerî düzlemde değerlendirilmesi gereken kötülük türünü oluşturmaktadır.

Şerrin Allah tarafından yaratılması ve kaynağının Allah oluşu, O'nun kullar için şerri dilediği mânasına gelmez. Yüce Allah şerri dilemediği gibi, kullarının şer olan fiillerinden razı da değildir.<sup>106</sup> Genel manada düşünüldüğünde şerrin yaratılmasının birtakım hikmetleri vardır ve bu hikmetler şerrin ontolojik varlığını gerekli kılmaktadır. Buna göre hayırla birlikte şer de ilâhî takdire bağlı olarak belli bir gayeyi gerçekleştirmek amacıyla var edilmiştir. İyilik yanında kötülük de insanın ahlâk bakımından yetkinlik kazanmasına yardımcı olan bir imtihan

<sup>102</sup> *a.e.*, s. 168, 255.

<sup>103</sup> *a.e.*, s. 192.

<sup>104</sup> *a.e.*, s. 311.

<sup>105</sup> Edward H. Madden, *Evil and the Concept of God*, Springfield 1968, s. 6 ; Yaran, *age.*, s. 28-30.

<sup>106</sup> el-Cinn 72/10; ez-Zilzâl 99/8.

(sınama) vesilesidir. İyilik ve kötülük âhirette verilecek olan ödül ve cezanın en önemli gereklerindedir.

Şerhlerin varlığını ilâhî hikmet penceresinden izah etme yolunu seçen İslâm mezhepleri arasında teferruatta bazı farklılıklar mevcuttur. Allah'ın adaletini ön planda tutan Mutezile'ye göre şerrin Allah'a nispeti yaratıcıyı şerle nitelendirme anlamına gelir. Oysa Allah hiçbir zaman kabih iş yapmaz.<sup>107</sup> Mutezile'nin kötülüğü Allah'a nispet etmek istemeyişinin ana sebebi bu gerçektir. Mutezile bu önermelerden hareketle kâinattaki şerhleri Allah'ın yaratmadığı sonucuna varmıştır. Hikmet sahibi olan yaratıcı yaptığı her işi bir hikmet ve gaye doğrultusunda yapar. O'nun fiilindeki hikmet ve gayeden kasıt mahlukatın faydasıdır. Mutezile mahlukatın faydasına olan ilahî kasd ile Allah'ın nimet sahibi (mün'im) oluşu arasında bir irtibat kurar. Allah'ın mün'im oluşu fiilinde mahlûkatın hayrını dilemesini gerektirir. Herhangi bir maksat olmaksızın bir fiilde bulunmak abesle işğal anlamına gelir. Hikmetli olan bir işin abes olması düşünülemeyeceği için ilahî fiilde çirkinlik bulunması veya Allah'ın böyle bir fiili dilemesi söz konusu değildir. Bu düşüncenin devamı Mutezile'yi ilahî fiillerin yaratıklar için en uygun ve en iyi şekilde olması gerektiği fikrine (aslah teorisi) sürüklemiştir. Mu'tezile'nin aslah anlayışına göre hikmet ve adâlet sahibi olan Allah'tan sadece aslah (en iyi) olan fiil meydana gelir.<sup>108</sup> Yaratıcının en iyiyi yaratmadığı düşüncesi Allah'ı zulümle nitelendirmeyi gerektireceğinden adaletine zarar verecektir. Mutezile Allah'ın kulları için sadece hayır olanı yaptığı noktasında müttelik olup, salah olanın Allah'a vucubiyeti noktasında muhtelif fikirler ileri sürmüşlerdir. Bazıları Allah için aslah olana riayet etmeyi gerekli görürken, bazı Mutezilîler bunun

<sup>107</sup> Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi* (nşr. Ahmed b. El-Hüseyn b. Ebî Hâşim Mankdîm, trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, s. 215.

<sup>108</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-emel* (der. Isâmüddîn Muhammed Ali, Ahmed Murtaza), İskenderiye 1985, s. 150. Kâdî Abdülcebâr aslah düşüncesini savunarak kullar hakkında en uygun olan şeyi yaratmanın Allah'a vacip olduğu görüşünü tüm Mutezile âlimlerinin benimsemediğini, bu düşüncenin Mutezile'nin Bağdat ekolüne mensup olanlara ait olduğunu söylemiştir. (bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, s. 216).

gerekmeyeceğini düşünür.<sup>109</sup> Mutezile'den Nazzam ve onun ekolüne bağlı olanlar kulları için aslah olanı bilen Allah'ın kulların salahı haricinde bir şeyi yapmaya muktedir olmadığı gibi, mahlûkatı için aslah olan fiili terk etmeye de muktedir olmadığını düşünür. Diğerleri Allah'ın kötü olan aslah olmayan ya da şer olan bir fiili işlemeye gücü yetmekle birlikte adalet ve hikmeti sebebiyle bu fiili işlemediğini düşünür.<sup>110</sup>

Mutezile hayır ve şer konusunu, insan hürriyeti bağlamında ele alarak, hakiki şerri insanın kendi iradesiyle işlediği bir günah (çirkin fiil) olarak kabul etmiştir. Mutezile Allah'ın hakikatte şerri yaratmadığını düşündüğü için gerçek mânada şerri Allah'tan nefyeder.<sup>111</sup> Bu noktada fiillerin zahiri görüntüsü ve gerçekliği/hikmeti yönüyle bir ayırım yapan Mutezile âlimleri dış görüntü ve şekil açısından kötü olduğu düşünülen hastalık, belâ, musîbet, ölüm ve doğal felâketlerin Allah'ın kaza ve takdiriyle meydana geldiğini, ancak bu tip kötülükler hakikatte hayra yorumlanabileceğinden bunların hakikî değil, zahirî veya mecazî şer olarak nitelenmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>112</sup>

Mutezile ilahî fiilde bir illetin gerekliliğini savunurken Eşariyye ilâhî fiildeki talili reddeder, onlara göre ilâhî fiil herhangi bir maslahat veya maksat için gerçekleşmez. Eşarîlere göre Allah'ın hikmeti akılla kavranmaktan uzaktır. Ancak Allah'ın fiilinin mahlûkata fayda veren veya vermeyen mahiyette hiçbir illeti yoktur. Zira Allah fayda veya zarardan, fiilinin bir maksadı gerektirmesinden münezzehtir.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü Usûli'l-hamse*, s. 217; Amîdî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm* (thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1971, s. 224; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 398.

<sup>110</sup> Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendî el-mülhîd* (thk. Albert Nasri Nader), Beyrut: [y.y.], 1957, s. 60; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire, t.y. [Dârü'l-Mısriyye], VI, 127.

<sup>111</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 401; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü Usûli'l-hamse*, s. 214-216.

<sup>112</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, s. 214-215. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 48, 73; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 401.

<sup>113</sup> Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 30, 31; *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397.



Eşariyye, Mutezile'nin aslah hakkındaki fikirlerine karşı çıkar. Onların bu noktadaki fikirleri Allah'tan vücûbün nefyi konusundaki fikirleriyle tamamlanır. Onlara göre Allah'a hiçbir şey vâcip değildir. Kulların salahına olan şeyin gerekliliği Allah'a nispet edilemez. Çünkü Allah mahlûkatı kullarının menfaati için yaratmış değildir.<sup>114</sup>

Kâinatta şerrin varlığını bir realite olarak kabul eden Mâtürîdî,<sup>115</sup> Allah'ın varlıkları arasında şer olmadığını iddia eden Mutezilî âlimlere karşı çıkmıştır.<sup>116</sup> Âlemde bulunan her şeyin hakîm olan yaratıcıdan hikmet üzere meydana geldiğini her fırsatta dile getiren Mâtürîdî,<sup>117</sup> kâinatta var olan bir takım hayırlarda şer; şerlerde de hayırların olabileceğini, tamamen hayır ya da tamamen şer olan bir şeyin mevcut olmadığını ifade ederek<sup>118</sup> mutlak şer anlayışına karşı çıkmıştır. Öyleyse hikmete dayalı olmayan bir hayırdan bahsetme imkânı yoktur. Âlemin bir hikmet için yaratıldığı düşüncesinden ulaşılabilecek doğal sonuç âlemde bulunan şerlerin de belli bir hikmeti gerçekleştirmek amacıyla var edildiğidir. Mâtürîdî bu amacı evrenin kendi dışındaki bir faktörle varlık kazandığının işareti olarak tespit etmiştir.<sup>119</sup> Mâtürîdî'ye göre eğer kâinatın varlığı kendisi olsaydı, kendi kendini denetleyebilmesi ve kontrol edebilmesi gerekirdi. Bu durumda varlıkların kendi zaviyeleri açısından hiçbir şeyi kötülük olarak nitelenmemesi icab ederdi. Kâinatta kötülüklerin varlığının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu ifade eden Mâtürîdî, buradaki çıkmazın ancak ilâhî yaratılıştaki tabiat nizamını aşan yüce bir gayeyi kabul etmek suretiyle aşılacağına dikkat çeker. Tabiatın bir parçası olan insanın gözünü rahatsız etmeyecek bir düzen belki kendi kendine varolan kâinatın sahip olabileceği bir seviyedir. Aslında kendi kendine var olan dünya Allah tarafından yaratılan bir dünyadan daha mükemmel olamaz. O halde kâinat öyle bir yaratılışa sahiptir ki, onun akıl taşıyan bir üyesi olan insan kendi

<sup>114</sup> İsferyânî, Ebû Muzaffer İmâdüddîn Şehfur b. Tâhir, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü fırkatî'n-nâciye anî'l-fırak* (nşr. Muhammed Kevserî), Kahire 1940, s. 52 ; Gazzali, *el-İktisad*, s. 110, 115.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 80,427.

<sup>116</sup> Bu mânada Mâtürîdî'nin karşı çıktığı kişiler arasında Kâbî ilk sırada gelir. (Bkz. *a.e.*, s. 427).

<sup>117</sup> bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6, 17, 35; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 368-369 vd.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59, 141.

<sup>119</sup> *a.e.*, s. 26, 34.

zaviyesinden baktığında bazı şeyleri şer olarak algılasa da gerçekte onun bu algısını aşan bir mükemmellik vardır ortada.

Mâtürîdî'nin anlayışına göre kâinatta şer vardır ve bunların takdiri Allah'a aittir. Mükelleflere ait her türlü fiilin yaratıcısı olan Allah aynı zamanda şerrin de yaratıcısıdır. Bununla birlikte Mâtürîdî, küfür, dalâlet, şeytan, murdar ve pis kokulu şeyler... türünden şer ve kötülüklerin Allah'a nispetini uygun görmez. Allah'ın bütün bunlarla anılmasını, O'nun bozguncu, çirkin fiilli ve kötü davranışlı bir varlık olduğu intibahını vereceği için isabetli bulmaz. O halde yapılması gereken şey, toplu bir ifade kullanma sırasında Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemek, detaylı anlatım sırasında ise kötü fiilleri anmamaktır.<sup>120</sup> Mâtürîdî'nin yaratıcıyı murdar ve pis şeylerden tenzih etmesinin nedeni sadece ulûhiyyete yakışmadığı için, gerçekte O'na ait olan bir fiili sanki O'na ait değilmiş gibi sunma anlamı taşımaz. Bilakis, insan ile olan ilgisi bakımından kötü, pis ve çirkin kabul edilen şeylerin yaratıcı sözkonusu olduğunda bu vasıflarıyla değerlendirilmesinin mümkün olmadığını, çünkü gerçekte ilahî yaratışta herhangi bir şer bulunmadığını ifade etmiştir. Bu noktada yaratılmış âlem ile ulûhiyyet âlemi arasında bir ayrıma giden Mâtürîdî, Mutezile'den farklı olarak, yaratılış açısından çirkin kabul edilen filleri işleyen kimseler bu vasıfla (çirkin olma) anılırken, yaratıcı açısından aynı şeyleri söylemek, mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre hayrın ve şerrin takdiri Allah'tandır, ancak şerrin kendisi Allah'tan değildir.<sup>121</sup> Mâtürîdî'nin kendi içinde çelişkili gibi görünen böyle bir söz sarfetmesinin altında yatan neden kubhu andıran bir şeyi Allah'tan nefyetme,<sup>122</sup> övgüye layık bir mâna taşımayan bir ifadeyi Allah'a izafe etmeme<sup>123</sup> noktasında gösterdiği titizliktir. Her iki cümleyi birbiriyle mezcetmek ve aralarındaki tenâkuzu gidermek için Mâtürîdî bir başka ifade kullanır: "*Şerrin takdiri şerrin kendisi demek değildir/Şerri yaratmak şerir olmayı gerektirmez.*"<sup>124</sup> Buradaki açıklamalardan hareketle Mâtürîdî'nin her şeyin planlayıcısı ve yaratıcısı olan Allah'ın

<sup>120</sup> a.e., s. 73, 81, 206, 376, 395, 496-497.

<sup>121</sup> a.e., s. 496.

<sup>122</sup> a.e., s. 494.

<sup>123</sup> a.e., s. 498.

<sup>124</sup> a.e., s. 475, 496.

elbette hayır olsun, şer olsun kâinattaki her türlü yaratılışa kaynaklık ettiği görüşünü benimsediğini ifade etmek gerekir. Durum bu ise o zaman sorulması gereken soru “Allah’ın şerleri niçin yarattığı” sorusudur. Mâtürîdî bu soruyu da cevapsız bırakmamış, hikmet felsefesi mucibince zıtların oluşmasının Allah’ın kâinata yerleştirdiği bir düzen olduğu gerçeğine şu sözleriyle dikkat çekmiştir: “Allah tarafından yaratılan her şeyin bir karşıtı ve benzeri bulunmaktadır”.<sup>125</sup>

Mâtürîdî kâinatta bulunan şerlerin azlığı ya da çokluğu hakkında herhangi bir görüş belirtmez. Sadece sınırlı olan insan aklı tarafından algılanan kötülüklerin arızî olduklarını, şer görünen şeylerin zaman ve zemine göre değiştiğini, bunların başka bir kimse veya bir konumda hayır olarak ortaya çıkabileceğini ifade eder.<sup>126</sup> Hayır ve şerde bulunan bu izafiyet ve değişim onların insan aklı tarafından bütün yönleriyle bilinmesini güçleştirmektedir.

Şerrin bir problem olarak yansması fizik âlemin kriterleriyle metafizik âlemin değerlendirilmesi sonucunda olmaktadır. Bu bakış açısına sahip olan kişi, kendi algısı açısından şer telakki ettiği şeyin yaratıcısının da şer olması gerektiğine hükmetmiştir. Genel mânada bir fiilin kötü olarak nitelendirilebilmesi için belli vasıflara sahip olması gerekir. Bu dünyada insan deneyiminin sunduğu bilgilerden hareketle yaratıcı için “zulüm, abesle iştil, yalan söyleme, cehalet, kötü olanı emretme” gibi fiiller, kötü olabilecek vasıflar içinde kabul edilir. Bu fiilleri işleyen veya bu fiilleri işleme vasıflarına haiz olan yahut da zâtını bu şekilde nitelendiren bir yaratıcının şer vasıflarına sahip olduğu söylenebilir. Halbuki yaratıcının iyiliği insanlar arasında ittifaka yakın bir şekilde kabul edilmiş olan bir husustur. Bu durum İslâm düşüncesinde Cenâb-ı Hakk’ın hikmet, adalet, rahmet sahibi olduğu zulümden kötülüklerden münezzehtir bulduğu gibi bir takım başka sıfat ve mânalarda ifadesini bulur. Hikmet ve adalet sahibi olan Allah Teâlâ zulüm ve abes olan fiilleri işlemekten münezzehtir.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> a.e., s. 496.

<sup>126</sup> a.e., s. 41.

<sup>127</sup> Hikmet anlayışı İslâm’dan önceki toplumlarda etkin şekilde kullanılıyor olmakla birlikte, ilk devirlerden itibaren İslam inanç sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak varlık

Kur'an'ın ulûhiyyet telakkisine bakıldığında da Yüce Allah'ın kullarına zulmetmeyen, merhamet ve hikmet sahibi bir yaratıcı olduğu gerçeğinin dikkat çektiği görülmektedir. Dolayısıyla kâinatta bulunan düzen ve gaye fikriyle, onda bir takım kusur ve noksanlıkların yer alması birbiriyle tezat oluşturmamaktadır.

#### 4. Sonuç

Kötülük problemi hem kötülüklerin hem de iyilik sahibi bir yaratıcının varlığına aynı anda inanmayı çelişik bulan bir aklın ürünüdür. Bu akıl, bunlardan birinin varlığının kabul edildiği durumlarda diğersinin hükmünün ortadan kalkacağına inanmış, dünyamıza ait bir gerçeklik olması nedeniyle inkârı mümkün olmayan kötülüklerin varlığının yaratıcının yokluk nedeni olduğu ifade edilmiştir. Böylece sonuç ya yaratıcının inkârına, ya da kudretinin sınırlanmasına varmaktadır. Kudretten yoksun bir varlığın ilah olması mümkün olamayacağı için kudretin sınırlanması da bir anlamda O'nun inkârı anlamına gelir. Yaratıcı ile yaratılan evren arasında uyumsuzluk olduğu düşüncesi kabul edilince, bir sonraki adım, bu ikisi arasındaki bağlantıyı koparmak şeklinde tecelli etmiş, böylelikle yaratıcı evrenden ve dolayısıyla insandan uzaklaştırılmıştır. Bu istidlâli ileri sürenler bir kişinin kötülüklerle yaratıcının varlığına aynı anda inanmak için geçerli gerekçesi olabileceği gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Bu gerekçeye sahip kişiler için kötülükler bir problem olmak yerine, bir gereklilik haline dönüşecektir. İşte hikmet felsefesi böyle bir düşüncenin ürünüdür. Bu düşünceye göre evrende aslanan düzensizlik değil, düzendir. Bu düzenin ipuçlarını birçok şeyde yakalamak mümkündür. Bu sisteme bakıldığında evrenin birbiriyle

---

kazanmıştır. Hikmet sadece belli bir alana hapsedilecek dar muhtevalı bir kavram değildir. O hakîm olan Allah'tan kaynağını alarak âlemde tüm varlıklara kadar uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir. Allah hakîm olarak kabul edilince, O'nda bulunan bu hikmet emir ve yasakları yoluyla tüm kâinata sirayet edecektir. Bu anlamda peygamberler tarafından insanlara ulaştırılan kutsal kitaplar insanlara hikmeti aşılabilir. (bkz. el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisa 4/54). Allah tarafından kâinatta vücuda getirilen her şey hikmet içerir. (Geniş açıklama için bkz. Mehmet Önal, "İslâm Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2007, s. 113-122; Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ağustos-Ekim 2003, c. 5, sy. 18, s. 177-181).

uyumlu parçalardan oluşan bir bütün olduğunu görürüz. Söz konusu bu uyum ve âhenk daha çok bütüne ait parçalardan birinin veya bir kaçının insan eliyle ortadan kaldırılması sonucu bozulmakta ve bu yolla tabiattaki denge sarsılmaktadır. Dolayısıyla şer olarak kabul edilen veya hikmetsizlik şeklinde algılanan hususlar gerçekte, kişilerin o şeydeki hikmeti görememeleriyle alâkalı bir durum olduğu için yaratıcının değil, kulun eksikliğinin bir neticesidir.

Mükemmel olanı yaratma kudretinde olan Yüce Allah, kâinata yerleştirdiği düzen ile kusursuz olan varlığını ortaya koyar. Canlılar içinde en mükemmel yaratılışa sahip tek varlık olan insan, zamana bağımlı olup yaşama süresini tayin ve takdir edemediği için mutlak bir kemâlden yoksundur. Öyleyse dünyada mükemmel bir yaşam yoktur. Eğer dünya hayatı mükemmel olsaydı sona ermezdi ve ebedî mekân olan âhirete intikal etmek söz konusu olmazdı. Özellikle sıkıntılı anlarda yaratıcıya dualar edildiği, sakat evlat sahibi olan kimselerin merhamet hisleriyle imanlarının daha da arttığı, çevresinde sevdikleri ve yakın akrabaları vefat eden kimselerin kendilerine çekidüzen verme gereği hissettikleri dikkate alınırsa yaşadıklarından ders çıkarabilen kimseler için bütün bu eksikliklerin yaratıcıya götüren birer işaret olduğunu rahatlıkla söylenebilir.

Hikmet öğretisine göre kötülüğün bizatihî kendisi değil, onun yanlış yorumlanması problem doğurmakta, kötülüğün varlığı değil, yaratılmasındaki hikmeti anlayamamak şerre sebep olmaktadır. Evrende kötülüğün varlığı ve gerçekliği yaratıcının adalet ve hikmetine zarar vermediği gibi, tam tersine O'nun varlık ve birliğinin en önemli kanıtlarından birini oluşturmuştur. Bu öğretiyi, hayatın beraberinde getirdiği fizikî âfetler ve ahlâkî sıkıntıları ilâhî hikmetin ve kulluk sınavının bir yansıması olarak kabul etmeyi ve böylece onları iyimserlik ve sabırla göğüslemeyi ve bu şekilde "hayata pozitif bakma" düşüncesini kazanmayı öğütlemektedir.

Bu öğretiye göre Allah tarafından değer atfedilen nesne ve olaylar objektif olma niteliği taşır. Zira her şeyi bilen, güç yetiren bir varlığın iradesinin her türlü beşerî değerlendirmelerin üstünde bulunması ve bu iradenin bütün varlık dünyasıyla birlikte ahlâkın da temeli olması yönüyle

kötünün objektif olduğu söylenebilir. Ancak beşer düzleminde kişiden kişiye ve zamandan zamana değişen kötü değerleri mutlak mânada objektif kabul edilemez.

### Kaynaklar

- Amîdî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Gâyetü'l-merâm fi'lmî'l-Kelâm* (thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1971.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, Ankara 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1957.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi, Kemâleddin Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürezzâk), Kahire 1949.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1992.
- Çağrıncı, Mustafa, "Hayır", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 43-46.
- Davies, Brian, "God And Goodness", *Thinking About God*, London 1985, s. 200-231.
- Durmuş, Zülfikar, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ağustos-Ekim 2003, c. 5, sy. 18, s. 177-198.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (Mealli Türkçe Tefsir), Ankara 1935.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Kahire t.y. [Matbaatü't-tekaddüm].
- Gürkan, Salime Leyla, "Şeytan", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 101-103.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, (thk. Albert Nasri Nader), Beyrut 1957.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, t.y. [Dâru Sadır].
- İbn Sîna, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, Tahran 1943.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye* (thk. Muhyiddin Sabri Kürdi), Kahire 1938/1357.
- \_\_\_\_\_, *Uyûnü'l-hikme* (nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye, *el-Kaza ve'l-Kader* (nşr. Ahmed Abdürrahim Sâyah, Seyyid Cemîlî), Beyrut 1411/1991.
- İbnü'l-Vezir, *İsârü'l-Hak ale'l-halk fi reddi'l-hilafat ile'l-mezhebi'l-hak min usuli't-tevhid*, Beyrut 1983.
- İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 503-511.
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer İmâdüddîn Şehfur b. Tâhir, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü firkati'n-nâciye ani'l-fırak* (nşr. Muhammed Kevserî), Kahire 1940.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire, t.y. [Dârü'l-Mısriyye].
- a.mlf., *el-Münye ve'l-emel* (der. Isâmüddîn Muhammed Ali, Ahmed Murtaza), İskenderiye 1985.
- a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi* (nşr. Ahmed b. El-Hüseyn b. Ebî Hâşim mankdîm, trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013.
- Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 514-518.
- Mackie, J. L., "Evil And Omnipotence", *The Problem Of Evil* (edt. Marilyn Mccord Adams, Robert Merrihew Adams), New York 1990.
- Madden, Edward H., *Evil and the Concept of God*, Springfield 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî), Ankara 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl.), İstanbul 2005-2010.
- Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu'cemü garîbi'l-Kur'an*, Beyrut, t.y. [Dârü'l-ma'rife].
- Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara 2009.
- Önal, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2007.
- Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 2011.
- Özerverli, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, XVII, s. 511-514.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970.
- Richardson, Alan, Bowden, John, "Theodicy", *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (edt. Gordon S. Wakefield), Philadelphia 1983.

- Rudolph, Ulrich, "al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 22-24 Mayıs 2009, s. 45-53.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), Londra 1934.
- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, İstanbul 2000.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılahati'l-fünûn*, İstanbul 1984, "şer" md.
- Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 299-304.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Ankara 1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (thk. İbrahim Terzi), Beyrut 1975.





**KAZANCIZÂDE EMİN EDİB EFENDİ (1857-1919)'NİN HAYATI VE  
TUHFETÜ'L-EDİB LİMEN ERÂDE'L-HABİB ADLI ESERİ**

**Eyyup AKDAĞ\***

**Özet**

Kazancızâde Emin Edîb Efendi, Sivas'ta yetişmiş, Osmanlı Devleti'nin son dönemine şâhit olmuş Nakşî şeyhidir. Müntesip olduğu Kazancızâde âilesinin kökleri Buhara'ya dayanmaktadır. Farsça öğretmenliği, hukuk üyeliği ve milletvekilliği olmak üzere bazı resmî görevlerde bulunmuştur. *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* adlı eseri telif eden Emin Edîb Efendi bu eserinde insân-ı kâmil, hakîkat-i Muhammediye, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e vâsıl olmak ve şemâil-i şerîfi konu edinmiştir. Bu eser Ankara Milli Kütüphanesi'nde el yazması olarak muhafaza edilmektedir. Kaleme aldığımız bu makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Emin Edîb Efendi'nin hayatı kısa olarak konu edilecektir. İkinci bölümde ise *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* adlı eserin transkripsiyonu verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazancızâde Emin Edîb, Tuhfetü'l-Edîb, Tasavvuf, Nakşibendî.

**THE LIFE OF KAZANCIZÂDE EMİN EDİB EFENDİ (1857-1919) AND  
HIS WORK "TUHFETÜ'L-EDİB LİMEN ERÂDE'L-HABİB"**

---

\* Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

## Abstract

Kazancızâde Emin Edîb Efendi is a Naqshi Sheikh, who grew up in Sivas and witnessed the late period of the Ottoman State. He was linked to the Kazancızâde family which came from Bukhara city. He served as a Persian teacher, lawyer and member of the Ottoman Parliament. He wrote his work *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* to address the topics included insân-ı kâmil - human perfection, hakikat-i Muhammediyye - the truths of Muhammediyye, reaching Hz. Muhammad (PBUH) and (Shamil-i Shareef) the quality of the Holy Prophet Mohamed. The book is preserved as manuscripts in the National Library of Ankara. This article consists of two parts. The first parts addresses Emin Edîb Efendi's life briefly and the second part presents the transcription of the work respectively.

**Key Words:** Kazancızâde Emin Edîb, Tuhfetü'l-Edîb, Sufism, Naqshbandi.

## 1. Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)'nin Hayatı

Kaynaklarda Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihi olarak farklı tarihler zikredilmektedir.<sup>1</sup> Babası Osman Efendi'nin kendi yazdığı Kur'ân-ı Kerim nüshasının kenarına düştüğü nottan Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihi hicrî 1274, miladî ise 1857 olduğu anlaşılmaktadır.<sup>2</sup>

Emin Edîb Efendi Sivas merkez Alibaba Mahallesi'nin Kazancılar Sokağı'nda bulunan baba evinde doğmuştur.<sup>3</sup> Emin Edip Efendi'nin

<sup>1</sup> Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988, c. 4, s. 2131; Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008, c. 5, s. 102; Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Kâmil Matbaası, Sivas 1948, s.195; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006, c.1, s. 284; Ahmet Necip Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sayı:18, ss. 80-88, Sivas 2012, s. 81.

<sup>2</sup> Bu belge elimizde mevcuttur.

<sup>3</sup> İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 4, s. 2131; Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, c.5, s.102; Aşkun, *Sivas Şairleri*, s.195.

müntesip olduğu Kazgancızâde/Kazancızâde ailesinin kökleri, Buhara'ya dayanır.<sup>4</sup>

Emin Edîb Efendi'nin babası Hâfız Hattat Osman Efendi (ö.1300/1883'den sonra), annesi ise Danabaşzâde Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım (ö. 21 Ramazan1283/27 Ocak 1867)'dir.<sup>5</sup> Erkek evladı olmayan Emin Edîb Efendi'nin Şefika, Azize, Fevziye ve Mediha isimli dört kızı olmuştur. Ancak zevcesinin ismine dâir elimizde hiçbir bilgi yoktur.<sup>6</sup>

Emin Edîb Efendi, Sivas Askeri Rüştiyesi'nde muallimlik, Hukuk ve Ceza dairesinde azalık (üye) ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nde mebusluk olmak üzere üç ayrı resmi görevde bulunmuştur. 1306/1888 tarihinde Rüşdiye-i Askeriye'de ilk resmi görevi olan Farsça öğretmenlik görevine başlamıştır.<sup>7</sup> Bu görevi 1907 yılına kadar sürdürmüştür. Salname-i Vilayet-i Sivas kayıtlarında, "Sivas Mektebe-i Rüşdiye-i Askeriye" de ilmiyeden Fârisi muallimi olarak görev yaptığı kaydedilmiştir.<sup>8</sup>

Emin Edîb Efendi'nin muallimlik dışında resmi görevlerinden birisi de hukuk üyeliğidir. 1306/1888 Salnâme kayıtlarında Emin Edîb Efendi'nin Ahmed Nazif Efendi'nin başkanlığındaki Hukuk dairesinde aza olduğu görülmektedir.<sup>9</sup>

Emin Edîb Efendi'nin diğer resmi görevlerinden birisi de mebusluğudur. O, Osmanlı Mebusan Meclisi'nde 18 Nisan 1912-5 Ağustos 1912 tarihleri ile 1914-1918 yılları arasında iki dönem Sivas mebusu olarak görev yapmıştır.<sup>10</sup>

Emin Edîb Efendi'nin üsdatları arasında Abdullah Hilmi b. Abdurrahman b. Süleyman el-Kırîmî (ö.1305/1888), Abdulkâdir Gulâmî

<sup>4</sup> Bkz. Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, s.80.

<sup>5</sup> Alim Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, Sivas 2013 (Basılmamış eser), s.11-13.

<sup>6</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 81.

<sup>7</sup> Ebubekir S.Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, Buruciye Yay., Sivas 2008, c. 3, s. 257.

<sup>8</sup> Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, c. 3, s. 257.

<sup>9</sup> Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, c. 3, s. 340.

<sup>10</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 82.

(ö.1303/1886) ve babası Kazgancızâde Osman b. İbrahim (Hâfız Hattat Osman Efendi) (ö.1300/1883'den sonra) yer almaktadır.

Emin Edîb Efendi icâzet sâhibi bir âlimdir. İcâzetini hocası Abdullah Hilmi Kırîmî'den 5 Şaban 1304/29 Nisan 1887 yılında almıştır.<sup>11</sup> Emin Edîb Efendi'nin icâzet aldığı tarih ve 1857 olan doğum tarihi dikkate alındığında, otuz yaşında, aklî ve naklî ilimleri öğretmekle umumi bir icâzete sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Emin Edîb Efendi, 1919 yılında Sivas Kazancılar mahallesinde bulunan evinde vefat etmiştir.<sup>12</sup> Ölüm tarihi, ay ve gün itibariyle tespit edilememiştir.<sup>13</sup> Kazancı âilesinin müntesiplerinden Ahmed Necip Günaydın'ın şehâdetine göre Emin Edîb Efendi 1919 yılı, Eylül ayında yapılan Sivas Kongresi'nden yaklaşık üç ay öncesinde Haziran ayı içerisinde vefat etmiş ve nâşı Alibaba Cami avlusu girişinin sol tarafına defnedilmiştir.<sup>14</sup>

Emin Edîb Efendi'nin tesbit edilen eserleri şunlardır: *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb*, *Tuhfetü'r -Râşid fi Vahdehi'l-Ehadi'l -Vâhid*, *Tuhfet-i Hulûsiyye fi Usûli'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, *Evrâd-ı Emin Edîb*, *Dîvan-ı Emin Edîb ve "Risâle Lübbü'l-Lüb ve Sırru's-Sır"*ın Tashîhi

## 2. *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* Adlı Eseri ve Tasavvufî Düşüncesi

Transkripsiyonunu vereceğimiz Emin Edîb Efendi'nin *Tuhfetü'l-Edîb limen erâde'l-habîb* adlı eseri 06 Hk 2891/2 kayıt numarası ile Ankara Milli Kütüphane'sinde mevcuttur. Bu eser, onbir varaktan müteşekkildir. "Habîbi/sevgiliyi yani Hz. Muhammed (s.a.v)'i isteyenler için Edîb'in Armağanı" anlamına gelen bu eser bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Emin Edîb Efendi, mukaddimedede; sâlikin ve sülûkun ve velâyet-i hâssa-i Muhammediyyeye mevsûl olan insân-ı kâmilî, birinci bölümde; rûh-u vücûd-ı âlem (s.a.v.) efendimizin zât-ı şerîfe-i

<sup>11</sup> Abdullah Hilmi Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Kayıt No:39506, vr. 13<sup>b</sup>.

<sup>12</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 86.

<sup>13</sup> Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s. 19.

<sup>14</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 86

Muhammediyelerin ihâtasını, ikinci bölümde; Cenâb-ı risâlet meâb efendimiz hazretlerine vâsıl olmak esbâbını ve rûh-u âlem (s.a.v.) efendimiz hazretlerine teveccüh ve taallukun keyfiyyetini ve son bölüm olan üçüncü bölümde ise; o mirât-ı kemâlât-ı ilâhiyyenin hilye-i mübârekelerini beyan eder.

Emin Edîb Efendi *Tuhfetü'l-Edîb*'de ilk olarak insân-ı kâmil konusuna değinmektedir. İnsan, vücûd/varlık mertebelerinden birisi olarak kabul edilir. İnsan, mertebe itibariyle en son, kemal itibariyle en kâmil manada tezâhür etmiştir. Abdülkerim el-Cîlî (ö.832/1428), insân-ı kâmilî Allah isminin mührü olarak görmektedir.<sup>15</sup>

İnsan konusu ilk dönemlerden itibaren üzerinde en çok durulan başlıca konulardan biri olmuştur. Bu tecrübeler ve ilmi birikim zamanla tasavvufî düşüncedeki insan telakkisinin ana hatlarını belirlemiştir. Allah-İnsan-âlem ilişkisi bağlamında belirlenen bu insan telakkisi İbnü'l-Arabî'den itibaren insân-ı kâmil terimi ile ifade edilir olmuştur.<sup>16</sup>

Emin Edîb Efendi'nin insân-ı kâmilî iki minvalde kullandığı görülmektedir. Bunlardan birisi, ontolojik açıdan insan varlığının kemâlâtını izah etmek için, diğeri ise insan varlığında mevcûd olan, kuvve halinde bulunan kemâlâtın fiilî uygulamalarla ortaya çıkarılmasını bildirmek için.

Emin Edîb Efendi'nin tashihini yaptığı *Lübbü'l-lüb* adlı eserde varlık; gayb-i mutlak, âlem-i ceberut, âlem-i melekût, şuhûd-ı mutlak ve insân-ı kâmil olmak üzere beş mertebede ifade edilmektedir.<sup>17</sup> İnsan-ı kâmil, bütün bu mertebeleri hüviyetinde toplayan varlıktır.<sup>18</sup>

Emin Edîb Efendi, insân-ı kâmilî: "Mazhar-ı zât-ı Hakk ve 'âyine-i vücûd-ı Mutlak"<sup>19</sup> olarak tarif etmektedir. "İnsân-ı kâmilin, bâtını vahdet,

<sup>15</sup> Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, Kitsan Yay., tsz., c.I, s.87.

<sup>16</sup> Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay.,İst. 2011, s.7.

<sup>17</sup> Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Lübbü'l-lüb ve sırru's-sır*, tsh. Emin Edîb Efendi, Ankara Milli Kütüphane No: 06 Hk 2891/1, vr. 7<sup>b</sup>-11<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> Bursevî, *Lübbü'l-lüb*, vr. 9<sup>b</sup>.

<sup>19</sup> Kazancızâde Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb iimen erâde'l-Habîb*, Ankara Milli Kütüphane

*zâhiri kesret, bâtını Hakk, zâhiri halktır. Esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye ve şuûnât-ı zâtiyyeden bir şey yoktur ki insân-ı kâmilin bâtınında mevcut olmaya ve sahîfe-i vücûdda hakâyık-ı kevnîyye ve hurûf-u imkaniyyeden bir harf yoktur ki insân-ı kâmilin zâhirinde mestûr ve meşhûr olmaya.*"<sup>20</sup>

Bu tarifinde Emin Edîb Efendi, insân-ı kâmilin iki vechesine işaret etmektedir. Birinci veçhesi insân-ı kâmilin Hakk ile olan irtibatı, ikinci veçhesi ise Hakk'ın dışındaki varlıkla olan ilişkisidir.

Emin Edîb Efendi tarafından yapılan bu tanım gösteriyor ki; insan zâhirî ve bedensel varlığı itibariyle âlemdeki kevnî hakîkatlere, rûhânî varlığı itibariyle de ilâhî hakîkatlere sahiptir. İlâhî isim ve sıfatların tümü, insân-ı kâmilin bâtınında mevcuttur. İkinci veche ise mümkün varlıkla olan ilişkisidir. Emin Edîb Efendi insân-ı kâmilî, bütün kâinâtı, bütün varlığı, özünde barındıran varlık olarak kabul etmektedir. Bütün kâinâtın hakikatı insanın zahirinde mevcuttur.

İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'un Şuayb Fası'nda insân-ı kâmilin bütün ilahî isimleri ve büyük âlemdeki bütün hakikatleri kendisinde topladığını ifade etmektedir.<sup>21</sup> İnsanın bu özelliğinden dolayı da halifelik vasfı kazandığı belirtilmektedir. *İnşâü'd-Devâir*'de İbnü'l-Arabî, insanın zâhir ve bâtın olmak üzere iki nüshadan oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre insanın; "zâhir nüshası bütünüyle âleme benzer, bâtın nüshası ise ilahi hazrete benzer. Şu halde insan mana ve hakikatte küllî bir varlıktır. Çünkü insan bütün mevcûdatı kuşatır."<sup>22</sup> Emin Edîb Efendi bu hususu manzum olarak şu şekilde beyan etmektedir:

---

Kayıt No: 06 Hk 2891/2, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>20</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru İhyâi'l-Kübübî'l-Arabiyye 1365/1946.c. I, s.199.

<sup>22</sup> عندنا أن الانسان نسختان نسخة ظاهرة ونسخة باطنة فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأسماء والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الالهية فالانسان هو الكلي على الاطلاق والحقيقة اذ هو القابل للوجودات Bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, thk. Nyberg, Leiden 1919, s.21.

Hakîkatinle muhît-i cemi'-i eşyâsın,

Ki mazhar-ı sıfât u zât-ı pâk-i Mevlâ'sın.<sup>23</sup>

Emin Edîb Efendi'ye göre; “İnsan-ı kâmil dairesinin dışında hiç bir varlık bulunmamaktadır. Zât-ı Hakk insân-ı kâmile, zuhûr-ı küllî ve tafsîlî ile zuhûr edip tecellî eylemiştir. Zât-ı ilâhiyye güneşi insân-ı kâmil yüzünden işrak etmiş ve esrâr-ı ilâhiyye-i gaybiyye insân-ı kâmil ile âşîkar ve ibâdât-ı zâtiyye ve ma'rifet-i ilâhiyye onun ile hâsıl ve be-didar (görünür) olmuştur. Binâenaleyh insân-ı kâmilde olan müşahede ecma', ekmel, etem ve eşmeldir.”<sup>24</sup>

Yukarıdaki ifadelerden, insân-ı kâmilin toplayıcı varlık (kevn-i câmi') özelliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsan bu yönüyle bütün varlıkları kuşatmakta, her bir varlığın hakikatini zâhirinde bulundurmaktadır. İnsan diğer bir yönüyle ise Hakk'ın en büyük mazharı ve Hakk'ın zatına aynadır.<sup>25</sup> Hakk insana küllî ve tafsili olarak zuhur etmiştir. Gerçek manada Hakk'ın bilinmesi ve Hakk'a ibâdet ancak insan-ı kâmilde mümkündür.

İnsân-ı kâmil bütün varlığın hakikati kendinde toplanması hasebiyle, bütün ilâhî isim ve sıfatları kendisinde temsil ettirir.<sup>26</sup> Emin Edîb Efendi, insanın bu özelliğinden dolayı; “İnsân-ı kâmilde olan müşahedeyi ecma', ekmel, etem ve eşmel”<sup>27</sup> olarak değerlendirmektedir.

İnsana kemâl ve halîfelik rütbesini kazandıran da bu kevn-i câmi' özelliğidir. İnsanın dışındaki her şey sadece halk diye nitelenirken, insan hem Hakk hem de halk olarak nitelenmektedir. Âlemin hakikatlerine Hakk'ın hakikatlerini de ekleyen insana bu toplayıcılığı sayesinde en önemli yetkinlik atfedilmiştir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Yıldız, Kazancızâde Emin Edîb Divançesi, s.93.

<sup>24</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>25</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>26</sup> الانسان الكامل الذي هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c.II, s.82.

<sup>27</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>28</sup> Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî de İnsan-ı Kâmil*, s.48.



Emin Edîb Efendi'nin ifadelerinden insân-ı kâmilin zâhiri sureti, âlemin hakikatini ve sûretini, batnî sureti de Hakk'ın hakikatini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Âlemdeki eksiklik insanla tamamlanmıştır. Emin Edîb Efendi'ye göre bütün kâinât, insan için zuhur etmiş, insanın zuhûru ise marifetullah içindir.

İnsan-ı kâmile; 'rahmeten li'l-âlemin'<sup>29</sup>olarak isim veren Emin Edîb Efendi, insân-ı kâmilî, cesed konumunda olan âlemin, ruhu olarak kabul etmektedir. Ona göre; "*beden ruhsuz kâim olmadığı gibi âlemin de bir nefesi, insân-ı kâmilsiz kâim olmaz. Hazine-i pâdişah, hâtemi ile mahfûz olduğu gibi âlem de dâima insân-ı kâmilin vücûduyla mahfûztur.*"<sup>30</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Emin Edîb Efendi insanı âlemin rûhu, âlemi ise bu rûhun bedeni olarak kabul eder. Bedenin kemâli rûha bağlı olduğu gibi âlemin kemâli de insana bağlıdır. İnsan, âlemin cisminde üflenen ruh konumundadır.

*Fusûsu'l-Hikem*'in Âdem Fası'nda âlemin cilasız bir ayna olarak vücûda getirildiği Adem'in de bu aynaya cila ve bu âlemin suretinin ruhu olduğu ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Böylece var oluş insanla kemale ermiş olmaktadır. Bu anlamdaki kullanımıyla insân-ı kâmil kavramı tür olarak insanın ontolojik kemalini göstermektedir.<sup>32</sup>

Emin Edîb Efendi'nin düşünce sistemine göre insân-ı kâmil olmaksızın Hakk müşâhede olunmaz. O, bu görüşünü şu şekilde dillendirmektedir: "*Cenâb-ı Hakk, mazharda zuhûr edip ol mazharın cem'ıyyeti ve ihâta ettiği kadar müşâhede olunacağından ve insân-ı kâmil ile mazhar-ı etem ve eşmel ve mücellâ-yı ecmâ' ve ekmel olup onda olan zuhur, zuhûr-ı küllî ve onda olan müşâhede, müşâhedâ-i zâtiyye olduğundan mertebe-i kemâle tâlib olan mürid-i kâbilin marifet-i ilâhiyi tahsil etmesi ve Hakk'a vâsıl*

<sup>29</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>30</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.26<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c.I, s.49.

<sup>32</sup> Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî de İnsan-ı Kâmil*, s.29.

olup müşâhede etmesi dahî insân-ı kâmil mazharına kalbi selim ile teveccüh etmeğe mevkufdur.”<sup>33</sup>

Sonuç olarak Emin Edîb Efendi'nin beyanına göre: “İnsân-ı kâmilsiz Hakk bilinmez ve müşâhede olunmaz. İnsan-ı kâmile vâsıl olan Hakk'a vâsıl olur.

Emin Edîb Efendi'nin *Tuhfetü'l-Edîb*'de değindiği diğer bir konu, 'hakikat-i Muhammediyye'dir. Sûfiler tarafından 'hakikat-i Muhammediyye', vücûd-ı mutlak'ın taayyün ettiği ilk mertebe olarak kabul edilmektedir. Bu mertebede, vücûd-ı mutlak, ahadiyyetini, vâhidiyyete dönüştürmek suretiyle taayyüne başlamaktadır. Bu mertebe var oluşun başlangıcıdır.<sup>34</sup>

Emin Edîb Efendi, Hakk'ın gaybiyyetini ifade eden ahadiyyet mertebesinden, Ahmed'in (hakikat-i Muhammediyye'nin) zuhurunu şu şekilde ifade etmektedir:

Ahadden mîm-i Ahmed oldu müştak,  
Cihâna zâhir oldu halk ile Hakk.<sup>35</sup>

Emin Edîb Efendi, “Hz. Muhammed (s.a.v.)'i, âlemin vücûdunun ruhu olarak” kabul etmektedir. Ona göre “Hz. Muhammed (s.a.v)'in zât-ı şerife-i Muhammediyyesinin olmadığı, hiçbir zaman, mekan, mahal, imkan, arş, levh, kürsî, kalem, berr (yer yüzü), bahr (deniz), cebel (dağ), sahrâ (çöl), berzah, kabir tasavvur olunamaz”<sup>36</sup> Bu ifadelerden her bir varlığın, hakikat-i Muhammediyye'den bir öz taşıdığı anlaşılmaktadır. Emin Edîb Efendi'ye göre, şehâdet âlemindeki herbir varlık, hakikat-i Muhammediyye'den bir öz taşıdığı gibi onun emrini yerine getirmektedir:

Bütün kâinâtı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ruhu ile dolu olduğunu ifade eden Emin Edîb Efendi, açıkça “Hz. Muhammed'in latif ruhunun suflî

<sup>33</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.27<sup>a</sup>.

<sup>34</sup> Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.XV, s.179.

<sup>35</sup> Yıldız, Kazancızâde Emin Edîb Divançesi, s.156.

<sup>36</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.28<sup>b</sup>.

*ve ulvî bütün âlemleri doldurduğunu.*<sup>37</sup> beyan etmektedir. Dolayısıyla bütün varlık Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bereketine bürünmüştür. Hz. Muhammed'in rahmeti bütün mahlûkâtı kaplamıştır.

Emin Edîb Efendi'nin *Tuhfetü'l-Edîb*'de değindiği diğer bir konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hilye-i mübârekeleridir. Hz. Peygamber'in zâhiri vasıflarını beyan ettiği bu bölüm, Kadı 'Iyâz (ö. 544/1149)'ın *Şifâ* isimli eserine kaydettiği hadisler ile diğer bazı kaynaklarda zikredilen hadislerin tercüme ve açıklamasını ihtiva etmektedir.<sup>38</sup> Emin Edîb Efendi bu bölümde ayrıntılı olarak Peygamber Efendimizin zâhiri vasıfları beyan etmiştir.

### **TUHFETÜ'L-EDÎB LİMEN ERÂDE'L-HABÎB**

Bismillâhirrahmânirrahîm

Elhamdü lillâhi'llezî vâhidün lâ şerîke lehû velâ münâzi'un. Vemâ lî'l-âlemi sivâhu hâlikun ve sâni'un. Ve eşhedü enlâ ilâhe illallâhu vahdehû lâ şerike lehû ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve rasûluh. Sirâcühû lâmi'un ve seyfühû kâtî'un ve dînühû câmi'un. Ve hüve li ümmetihî şâfi'un. Fesallallâhü aleyhi ve alâ âlihi fî külli lemhatin ve nefesin adede mâ vesî'ahû 'allemehü'l-Vâsî'.

Emmâ ba'dü. Feyekûlu câmi'u'l-fakîr, eyyedehullâhü'l-Kadîr, türâb-ü teâle's- sâdât Muhammed el-Emîn el-Edîb es-Sîvâsî el-arîf bi Kâzgâncîzâde ekremehu'l-lâhu bi'l-felâhı ve's-seâdeti. İne hâzihi'r-risâlete mürattebetün alâ mukaddemetin ve selâseti fusûlin. Harrartühâ bi lisâni't-Türkî key yüsehhile fehmühâ ale't-tâlibîne'l-âşîkîn ellezîne lâ hazza lehüm min lisani'l-Arabî eyyedenellâhü ve iyyâhüm bi rûhin minhu. Âmîn.

Mukaddime; sâlikin ve sülûkun ve velâyet-i hâssa-i Muhammediyyeye mevsûl olan insân-ı kâmil beyânınadır.

<sup>37</sup> Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr.29<sup>a</sup>.

<sup>38</sup> Bkz. Kâdî 'Iyâd b. Mûsâ el-Yehsûbî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûkı'l-Mustafâ*, haz. Abde Ali Kûşek, Mektebetü'l- Gazâlî, Dimeşk 2000, s.100-105.

Fasl-ı evvel; rûh-ı vücûd-ı âlem (s.a.v.) efendimizin zât-ı şerîfe-i Muhammediyelerin ihâtasını bildirir.

Fasl-ı sâni; Cenâb-ı risâlet meâb efendimiz hazretlerine vâsıl olmak esbâbını ve rûh-u âlem (s.a.v.) efendimiz hazretlerine teveccüh ve taallukun keyfiyyetini bildirir.

Fasl-ı sâlis; o mirât-ı kemâlât-ı ilâhiyyenin hilye-i mübârekelerini bildirir.

Mukaddime. Ey azîz! Malum olsun ki insân-ı kâmil mazhar-ı zât-ı Hakk ve âyine-i vücûd-u mutlakdır. Bâtını vahdet zâhiri kesret, bânî Hakk zâhiri halktır. Esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye ve şuûnât-ı zâtiyyeden bir şey yoktur ki insân-ı kâmilin bânînda mevcûd olmaya ve sahîfe-i vücûdda hakâyık-ı kevnîyye ve hurûf-ı imkânîyyeden bir harf yoktur ki insân-ı kâmilin zâhirinde mestûr ve meşhûd olmaya. İnsân-ı kâmilin dâiresinden hâriç bir şey bulunmadığından zât-ı Hakk onda zuhûr-ı küllî ve tafsîlî ile zuhûr edip tecellî eyledi. Zât-ı ilâhiye güneşi insân-ı kâmil yüzünden işrâk etti. Esrâr-ı gaybiyye insân-ı kâmil ile âşikar ve ibâdât ve marifet-i ilâhiyye onun ile hâsıl ve be-dîdâr oldu. Binâenaleyh insân-ı kâmilde olan müşâhede ecma' ve ekmel ve etem ve eşmeldir. İnsân-ı kâmil Hakk'ın mazhar-ı ekmeli ve zât-ı Hakk'a mirât nâmedir. Cenâb-ı Hakk âleme insân-ı kâmil ile nazar edip rahmet ve şefkat eder. Âleme nisbetle insân-ı kâmil insana nisbetle nefis-i nâtika menzilesindedir. Binâenaleyh insân-ı kâmil cesed âleminin rûhudur. Beden ruhsuz kâim olmadığı gibi âlemin de bir nefesi insân-ı kâmilsiz kâim olmaz.

Ve hazîne-i pâdişâh hâtemi ile mahfûz olduğu gibi âlemde dâima insân-ı kâmilin vücûduyla mahfuz, şefkati ve merhameti cemî' eşyaya vâsıldır. Ve adı rahmeten lil âlemindir. Ve cemî' eşyanın zuhûru ve kıyâmı insân-ı kâmilin vücûdu sebebiyledir. İnsân-ı kâmil Hakk ile halkın kiblesidir. Zîrâ cemî' esmâ-i ilâhiyyenin bânî gaybtan zâhiri ayna zuhûru insân-ı kâmil ile olduğu gibi cemî' eşyanın tevecühü dahî insân-ı kâmiledir.

Cenâb-ı Vâcibu'l-Vücûd, mevât ve mazâhirden mücerred olarak müşâhede olunamayıp ancak mazharda zuhûr edip ol mazharın

cem'ıyyeti ve ihâta ettiği kadar müşâhede olunacağından ve insânı kâmil ile mazhar-ı etem ve eşmel ve mücellâ-yı ecma' ve ekmel olup onda olan zuhûr zuhûr-ı küllî ve onda olan müşâhede müşâhedâ-i zâtiyye olduğundan mertebe-i kemâle tâlip olan mürid-i kâbilin marifet-i ilâhîyi tahsil etmesi ve Hakk'a vâsıl olup müşâhede etmesi dahî insân-ı kâmil mazharına kalb-i selîm ile teveccüh etmeye mevkûfdur.

Binâenaleyh insân-ı kâmilsiz Hakk bilinmez ve müşâhede olunmaz. İnsân-ı kâmile vâsıl olan Hakk'a vâsıl ve "Ve men reânî rea'l-Hakk" mısdağınca insân-ı kâmilî müşâhede eden Hakk'ı müşâhede ve insân-ı kâmile muhabbet eden Hakk'a muhabbet ve ona itaat eden Hakk'a itaat ve ona isyân eden Hakk'a isyan ve ona ezâ eden Hakk'a ezâ etmiş ve onun makbûlü olan Hakk'ın makbûlü ona münkir olan Hakk'a münkir ve onun merdûdu olan Hakk'ın merdûdu ve ona hâin olan Hakk'a hâin olmuş olur.

İnsân-ı kâmilden murâd mihrimiz risâleti rahmeten lil âlemîn (s.a.v.) efendimiz hazretleridir. Ve eşref-i verese-i Muhammediyyeden olan aktâb ve hulafâdır ki zamân-ı vâhîde de şahs-ı vâhîdden gayrî ahkâm-ı ulûhiyyete mazhar bulunmaz. Ve o hakikat-ı vâhîdenin mazhar-ı ekmeli olmak üzere her asırda bir ferd-i müteayyendir. Sellemehu'l-lâhu efâzâ aleynâ min envârihî ve kesânâ hılel-i esrârihî. Ve sekânâ min humiyyâ şerâbihî. Âmîn bi hurmeti seyyidi'l-mürselîn Muhammedin (s.a.v.) ve alâ âlihi fi külli lemhatin ve nefesin adede mâ vesiahû. Âmîn.

Ey Azîz! Malum o ki bu âlem âlem-i şehâdet, müşâhede âlemdir. Bunda müşâhede eden âhirette dahî müşâhede eder. Bunda âmâ olan âhirette dahî âmâ olur. Şu halde taleb-i Hakk olup mazhar-ı kül olmasına âşık olan ihvân-ı müste'iddîne lazımdır ki beyt-i Hakk olan kalbi şer'an ve âdeten mezmûm olan evsaftan mâ-u ihlâs ve murâkabe ile gasl edip taallukât-ı kevnîyye ve avâlık-ı imkaniyyeden tecrîd ederek cemî-i vucûh-ı kalb ile hazreti vahdete tevâhid edip vech-i vahdetden gayrı etrâfa nazar ve iltifât etmeye. Ve belki cemî-i vücûhdan a'râz edip "İnnellezine yübâyî'ûneke innemâ yübâyî'ûnellah" muktezâsınca beyt-i Hakk ve âyine-i vücûd-ı mutlak ve cemî-i esmâ-i ilâhiyyeye mazhar olan insân-ı kâmile ve onun kalbi kâbilî meskânında mütecellâ olan Hakk'a teveccüh

eyleye ve kalbini insân-ı kâmilin kalbine ulaştır. Ve müstevâ-yı Hakk olan insân-ı kâmilin kalbinde zuhûr eden envâr-ı ilâhiye ve şumûsât-ı rabbanîyye tâlib-i sâdıkın kalbinde işrak edip zuhûr-u küllî ve tafsilî ile tuhûr edinceye kadar aşk ve muhabet-i ilâhiye ile teveccühden hâli olmaya. Ve bir nefesini ondan a'râz etmeye. Bu suretle zâtı, insân-ı kâmilin zâtında ve sıfâtı sıfâtında ve efâli efâlinde fânî olup mazhar-ı küllî ola. Ve insân-ı kâmil ile şey-i vâhid ola ve onun mazharında Hakk ile vuslat bulup gören ve işiten söyleyen ve tutan Hakk ola ve Hakk'ın varlığından gayrı varlık kalmaya. Zîrâ insân-ı kâmilin mazhariyyetinde Hakk'ı müşâhede edip Hakk'ın manzûru olan kimse Hakk'ın rahmet-i hâssına mazhar olur. Ve ona beyat eden Hakk'a beyat eder.

Ey Azîz! Vahdet iklimine sefer edip Hakk ile vuslat bulmak için insân-ı kâmile teveccühten başka ve bu teveccühle kalbin cânib-i Hakk'a incizâbtan gayrı tarîk yoktur. Binâenaleyh insân-ı kâmilden başka Hakk'a kapı yoktur ve kalbinden gayrı Hakk'a yol yoktur. Zîrâ Hakk Teâlâ hazretleri zât ve sıfâtıyla ve cem'î esmâsıyla insân-ı kâmilin kalbinde istivâ etmiştir.

Bu sûrette Hakk'ı isteyen âşıklar kendi varlığından geçip ve Hakk'tan gayrı olan havâtırı kalbinden çıkararak kalbini insân-ı kâmilin kalbine ulaştırmak lâzımdır ki cümle müşkilâtı âsân ola. Zîrâ ol makâma irşâd onun yedindedir. Ve onun yedinden gayrı bir ahadın onda yedi yoktur. Ve ol şahıs kutbu'l-aktaptır.

Bu takdirde tâlib ve âşık-ı Hakk olan mürid-i kâbile lazımdır ki hukûk-ı şer'îyyeye murâatten sonra mala, evlada, merâtib-i dünyeviyyeye ve derecât-ı uhreviyyeye meyil etmekten kalbini fâriğ eyleye. Ve cemâl-i vahdetin zuhûruna mâni olan avâlık ve alâikı kalbinden ihraç edip etrafa incizâbten sâlim olduğu halde muhabbet-i ilâhiye ve azîmet-i külliyye ile teşettütü hâtırsız insân-ı kâmilin kalbi kâbili mişkâtında mütecellâ olan Hakk'a müteveccih ola. Ve keşf ve ayân mertebesine bâliğ olmayınca mahbûb-ı hakîkî olan Hakk'ın muhabbetinden başka kalbinde bir şeyin saltanatı ve onun iradesinden gayrı bir şeyin iradesi olmaya.

“İnnellâhe lâ yenzuru ile suverikum velâ ila a’ mâlikum velâkin yanzuru ile kulûbikum ve niyyâtiküm”

Kümmeli evliyâ bu tarîk üzere sülûk ettiler. Ve hazarât-ı asfiyâ sülûk-i vahdete bu sûretle yol buldular. Hulâsa-i kelâm tarîk-ı Muhamediye teveccüh-ü tâmla Hakk’a karâr ve mâsivây-ı Hakk’tan i’râz ancak ve sıdk ve ihlâs ile “Lâ ilâhe illallah Muhammedün rasûlullah” demektir. Ve “Tebettel ileyhi tebtîlâ.” “Va’bud rabbeke hatta ye’tiyekel yakîn.” “Vallâhu yekûlu’l-hakka ve hüve yehdi’s-sebîl.”

### Fasl-1 Evvel

Fasl-1 evvel; rûh-ı vücûd-ı âlem ( s.a.v.) efendimiz hazretlerinin zât-ı şerîfe-i Muhammediyelerinin ihâtasını bildirir.

Ey Azîz! Malum ola ki rûh-ı vücûd-ı âlem (s.a.v.) efendimiz hazretlerinin zât-ı şerîfe-i Muhammediyyesinden ne zaman ve ne mekan ne mahal ve imkan ne arş ve levh ne kürsî ve kalem ne ber ve bahr ne cebel ve sahrâ ne berzah ve kabir hâli değildir.

Cenâb-ı Bârî Teâlâ ve Tekaddes zât-ı risâlet penâhîlerine öyle bir kuvvet ihsan buyurmuştur ki rûz-i irtihâlınden kıyametten sonra ki zaman-ı gayr mütenâhiye kadar her ne vakit nebiy-yi mürsel veya bir mümin-i mukarreb nida etmiş olsa ona cevap verir. Ve her tâlib aradığı şeyi de katında bulur. Ve zemîn ve âsumân ve kâffe-i kâinat nebiy-yi zişânımız (s.a.v.) efendimizin zât-ı şerîfe-i Muhammediyesiyle memlûdur. Ve rasûl-ü ekrem (s.a.v.) efendimizin rûh-ı vücûd-ı küllî olduğunda hiç bir mümin tereddüt etmez.

Bir vücûd-ı tâmü’l-a’zâ hayâтта buldukça onun eczâsından bir cüzün ruhundan hâli kalması mümkün ve mutasavvır olmadığı gibi avâlim-i ulviyye ve süfliyyenin ruhu rûh-ı revânî olan fahr-i kâinat aleyhi ekmelü’t-tahiyât efendimiz hazretlerinin ruh-ı latîf-i Muhammediyesinden avâlim-i mezkûreden hiçbir cüzün ve küllin dahî hâli olamayacağını tabî’î “Velâ yeşâkku’l- mü’minu şevketen illâ vücudet elemühâ” hadis-i şerifi bu manaya burhân-ı kâtı’dır. Binâenaleyh bütün kâinat rûhu’l-vücûd (s.a.v.) efendimizle memlûdur. Ve rûh-ı latîf-i Muhammediyesiyle avâlim-i ulviyye ve süfliyye meşhûndur.

Hâsılı ruh-u vücûd-ı kâinât aleyhi efdalü's-salavât efendimiz hissen ve ma'nen cismen ve rûhen sırran ve burhânen ashâb-ı basîret olan âşıkların yanında mütecellâ ve meşhurdur. Şu halde rûhu'l-ervâh efendimiz hazretlerinden istimdât ve istiğâse etmeyen ervâh emvât demektir ki oda ehl-i küfür ve 'ısyânın ruhlarıdır.

### Nazım

İlâhî mârifet nûrun delîl et  
Sirâc-ı akla kudretten fitîl et

Kulûbun bâğını şen rûşen eyle  
Meânî gülleriyle gülşen eyle

Senâ vü şükr ü hamd olsun İlâhî  
Ki sensin pâdişâhlar pâdişâhı

Rasûlünle bizi sen kıldın irşâd  
Cihânı şer'î ile kıldın âbâd

Şerîat arşının sultânı Ahmed  
Hakîkat râhının burhânı Ahmed

Şefâat mülküne sâhib Muhammed  
Vefâsız ümmete râğîb Muhammed

Onun şânında nâzil oldu levlâk  
Onun nûruyla memlû hıtta-ı hâk

Onun şânındadır Tâ Hâ vü Yâ Sîn  
Onu Hak'dır eden bi'z-zât tahsîn  
Onun rûhundan oldu cümle ervâh  
Onun cisminden oldu cümle eşbâh

Muhammed'dir bu akl u nefis ü ervâh



Muhammed' dir bu eflâk ü bu eşbâh

Muhammed' dir vücûdda kenz-i mahfî  
Muhammed' dir bu sûretlerde ma'nî

Ahadden mîm-i Ahmed oldu müştak  
Cihâna zâhir oldu halk ile Hak

Ahad sırrından Ahmed sırrın anla  
Bu tahkîk ince sözdür hûb dinle

Ahadden Ahmed bir mîmdir fark  
Cihân ol mîmin içinde olur gark

Muammâ-yı ezel keşf oldu yekser  
Muhammed olalı bu yolda rehber

Velî oldur nebî oldur rasûl ol  
Komuş âlemde ahkâm u usûl ol

Mutî' olmuş cihân emrine yekser  
Zemîn ü âsumân u mihr ü ahter

Muhammed Ahmed ü Mahmûd oldur  
Cihândan maksad u maksûd oldur

Salât ile selâm ehl-i ezvâk  
Senin rûhuna ey sultân-ı uşşâk<sup>39</sup>

### **Fasl-1 Sâni**

Fasl-1 sâni; Cenâb-ı Risâlet Penâh efendimiz hazretlerine vâsıl olmak esbâbını ve rûh-u âlem (s.a.v.) efendimiz hazretlerine teveccüh ve taallukun keyfiyyetini bildirir. Ey Azîz! Malum ola ki bu bâbın fethi ve

---

<sup>39</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.156-157.

esbâbı ve vesâilinin esheli ve eşrefi seyyidi'l-vücûd (s.a.v.) efendimizin kütüb-i siyerde mazbût olan şemâili celîleleri vecihle sûret-i şerîfelerini kemâl iclâl ve ta'zîm ve heybetle hayalde mufassal oluncaya kadar icmâlen veyahut rüyâ-yı sâdikada müşâhede edilmiş heyetiyle tafsîlen istihzâr etmek. Ve istihzâra muvaffak olduğu halde huzûru lâmi'n-nûrunda kemâl-i te'vîle bulunmaktır. Buna mukadder olamadığın halde (s.a.v.) efendimize salât ve selam okuduğun vakitte iclâl ve ta'zîm ve heybet ve hayâ ile müteeddeb olduğun halde kendini huzur-u akdesi risâletpenâhîde hâzır-ı hırsan ve tasavvur ile muhakkak belki aleyhi's-salâtü ve's-selâm efendimiz hazreleri sen zât-ı şerifini zikr ettikçe seni görür ve işitir.

Ve belki Cenab-ı Peygamber (s.a.v.) efendimiz hazrelerine hîn-i teveccühünde sen kendin değil belki zât-ı risâlet penâhîlerinin kendi nefsi-nefisi akdeslerine müteveccih olduğunı mülâhaza etmelisin. Ve sen zât-ı celîl-i Muhammedîde mahv ve mütelâşî olmalısın. Ve kezâlik (s.a.v.) efendimiz hazretlerine salât ve selâm okuduğun zaman dahî öyle mülâhaza etmelisin ki salavâtı okuyan sen değilsin belki kendi zât-ı celîl-i Muhammediyesidir.

Ey Âşık-ı Muhammedî! Ve Ey Tâlib-i Mustafa! Eğer ibtidâi emirde bunu istihzara iltizâmı tekellûf etsen bile inşaallah an karîb rûhun zât-ı şerîfiyle kesb-i ülfet ederek sana (s.a.v.) efendimiz aynen tecelli ettiği halde zât-ı şerîfini bulursun. Ve kendisiyle şerefyâb mükâleme ve muhâtaba olarak sahabe-i kirâm rıdvânullâhi aleyhim ecma'în derece-i âliyesine yakın bir mertebe de mazharı fevz-i azîm olursun. “ Vallâhü yekûlü'l-hakka ve hüve yehdi's- sebîl”

### **Nazım**

Bülbül-i gonca-küşâ-yı hurrem-esrâsın  
Râz-dâr-ı çemenistân u mâ evhâsın

Lî maallâh cemâlinden olup perde-küşâ  
Vâkıf-ı sırr-ı serâ perde-i ev ednâsın

Sensin ol şâhid-i maksûd-ı cemâl-i mutlak  
Mekteb-i hâssı melâhetde şeh-i rânâsın

Görünen vech-i müzâhirde cemâlindir hep  
Cilve-bahşâ-yı merâyâ-yı ruh eşyâsın

İki ebrû-yı kemândâr ile menzil aldın  
Kâbe kavseyn makâmında hele yektâsın

Hatm-i imzâ-yı risâletle cihân memlûkûn  
Kâdı-ı dâd-ver-i mahkeme-i kübrâsın

Gencdir gevher-i esmâya vücûd-ı Âdem  
Lîk sen kân-ı müsemâmâ-yı güher esmâsın

Rûhun rûh-ı mücerred gibi her kalbde  
Enbiyânın dil ü cânında hayât-efzâsın

Fahr eder nâm-ı şerîfin ile mülk ü melekût  
Hâk ü eflâke şeref-zâ vü şeref-efzâsın

Sûretâ vahdete mir'ât-ı safâdır zâtın  
Kutb-ı arzı keremâ gavs-ı kamer-peydâsın

Bâis-i tînet-i Âdem sebep-i fıtrat-ı halk  
Kutb-ı arzı keremâ gavs-ı kamer-peydâsın

Sûretâ vahdete mir'ât-ı safâdır zâtın  
Dîde-i câna celâ cân dola mücellâsın

Fi's-semâ' Ahmed ü fi'l-ard Muhammedsin  
Serme-i dîde-i gam-dîde-i her bînâsın<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.158.

### Fasl-1 Sâlis

Fasl-1 sâlis; o mirât-1 kemalat-1 ilâhiyenin hilye-i mübârekelerini bildirir. Ey Âzîz! Malum olaki hilye-i mübâreke-i meb'ûsenin beyanı sadedinde hazreti İmam-1 Hasan (r.a.) efendimizden rivâyeten Kâdı İyâd aleyhi rahmetü'l-feyyâz hazretlerinin “Şifâ-i Şerîf” nâm kitâb-1 celîlinde zikir ettiği hadis-i şerîfi tercümeten serd ve beyân ile bu mecmua-i celîleyi miskî'l-hutâm eyleriz.

Hilye-i Celîle-i Habîb-i Kibriyâ Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyâ

Hazreti Hasan bin Aliyyi'l-Murtazâ radiyallâhü anhüma buyururki: “Mihrimiz risâlet (s.a.v.) efendimizin heyet ve şemâil-i münevveresini sevgili vâlide-i müşeffekam hazreti Fâtımatü'z-Zehra radiyallâhü anhânın birâderi yâni Cenâb-1 Haticetü'l-Kübrâ radiyallâhü anhânın mahdum-1 belâgat perveri Hind bin Ebî Hâle radiyallâhü anhden sordum. Zîrâ kendisi hilye-i celîle-i habîb-i kibriyâyı vasf ve tarifte pâkize zebân idi. Şu ümid ile ki hilye-i mukaddese-i resûlullahtan bana bir şey vasf ederler de o sıfat-1 seâdet-i encâma taalluk eylerim.

Bu suâlim üzerine hazreti Hind fesâhat-i beyân tavsîf-i hilye-i şerîfeye başlayıp dedi ki: İki cihan güneşi (s.a.v.) efendimiz zât-1 şerîfe-i Muhammediyesine em'ân nazarı ile bakanların gözlerinde mehâbetli ve azîmetli görünür idi.

-Mübârek Yüzleri-

Mübârek yüzleri ayın on dördüncü gecesinde bedr-i münîr nasıl parlar ve ziyâ verirse öylece parlayıp neşr-i envâr fuyûzât ederdi.

-Mübârek Boyu-

Kâmet-i seâdeti ne uzun ne kısa olup ikisi ortası bir şekilde idi.

-Mübârek Başı-

Mübârek başı vakâr ve mekânete dâl olmak üzere büyücek idi.

-Mübârek Saçları-

Mübârek saçları ne pek kıvrıcık nede pek düz değil idi. Tabiatı ile iki bölüğe ayrılıyorsa mübârek başının iki tarafına salıverirdi. Ayrılmaz

ise hâliyle bırakır ve saçları uzadığı zaman kulak yumuşaklarını tecâvüz eder idi.

-Mübârek Rengi-

Mübârek yüzünün rengi ve levni gâyet güzel ve sâfi ve gül gibi kırmızıya mâil ve pek aşırı beyaz ve latîf idi.

-Mübârek Alnı-

Cebhe-i nâ benâki haddi i'tidalde geniş ve güneş gibi lâmi' ve münevver idi.

-Mübârek Kaşları-

Mübârek kaşları hilal gibi mukavves ve uzun ve kıllar ile dolgun olup birbirine yakın idiysede bitişik değil idi. İki kaşı arasında bir damar var idi ki Hakk yolunda birine gazab buyrulduğu vakitte kabarıp görünürdü.

-Mübârek Burnu-

Mübârek burnu pek mu'tedil ve latîf ve kaşlarına yakın yeri biraz kebirlice ve yumruca olup üzerinde dâima bir nur lema'ân ettiği için bir defa görüpte tekrar îade-i nazar etmeyen kimse o nûr-ı mücessem-i merhameti yüksek burunlu zan ederdi.

-Mübârek Sakalı-

Lihye-i mübârekeleri sık ve tam olup uzun değil idi.

-Mübârek Gözleri-

Hudâbîn gözlerinin karası gayetle siyah ve beyaz pek aşırı sâfi ve berrâk idi.

-Mübârek Yüzleri-

Ruhsâr-ı seâdetleri i'tidal üzere olup yumru yanaklı değil idi.

-Mübârek Ağzı-

Menba-ı ulûm u hikem olan fem-i muhteremeleri kuvve-i fesâhat ve vüs'at-i belâgat risâlet penahilerine burhân-ı mücessem olmak üzere vâsı' idi.

-Mübârek Dişleri-

Mübârek dişleri inci gibi sâf ve seyrek idi.

-Mübârek Göğsünden Göbeğine Olan Mahalli-

Mübârek göğsünden göbeğine varıncaya ince bir hatt-ı nûrâni var idi.

-Mübârek Boynu-

Gerdan-i seâdetleri uzun ve gâyetle mevzûn olup nûr-ı mahz gibi parlar idi.

-A'zây-ı Mübârekeleri-

Mübârek a'zâ-yı vücûdı ne semîz ne zaîf ve ne kısa ve ne uzun olmayıp belki ikisi ortası ve sık etli idi.

-Mübârek Batnı-

Mübârek karnı göğsüyle olup şişman değil idi.

-Mübârek Göğsü-

Cevâhir-i esrâr-ı ilâhiyyenin hazîne-i kudsiyyesi olan sîne-i rahmet definesi arîz ve vâsı' idi.

-Mübârek Omuzlarının Arası-

Mübârek omuzlarının arası geniş ve latîf surette yassı idi.

-Mübârek Mafsal Kemikleri-

Vücud-u mübârekenin mafsal kemikleri ziyâde iri idi.

-Mübârek Beden-i Şerîfi-

Libâs ile mestûr olan beden-i şerîfi pek aşırı beyaz ve latîf ve nûrâni idi. Mübârek göğsünün başından mübârek göbeğine kadar hat gibi uzamış olan kıllardan başka mübârek memeleri üzerinde ve batn-ı

seâdetlerinde asla kıl yok idi. Mübârek omuzları ve kolları ve göğsünün yukarı tarafları mu'tedil surette mûy-ı anberiyye ile muattar idi.

-Mübârek Kolları-

Mübârek kolları ve pazuları tokça ve uzunca idi.

-Mübârek El ve Ayakları-

El ayaları hussen ve ma'nen açık ve vüs'atli idi. Gerek el ayaları ve gerek pâ-y-ı arz peymâları etli ve kemikli idi. Ve gül yaprağı gibi yumuşak ve latîf idi.

-Mübârek Parmakları-

Mübârek parmakları mu'tedil sûrette kalınca ve uzun ve kalem gibi düzgün ve mevzûn idi. Ve'l-hâsıl a'kâb-ı hilyeleri yumruluktan ve í'tidal hâricinde irilikten müberrâ olup serâpâ ahsen ve ecmel idi.

Beyt:

Hâsılı hûb idi her uzvu onun

Cümle âyâtı gibi Kur'ân'ın

-Mübârek Ayaklarının Altı-

Mübârek ayaklarının altı çukur olup düz değil idi. Ve kademeyn-i seâdetlerinin üstü her türlü yarık ve çatlakdan âzâde olmasıyla abdest aldıkları zaman üzerlerinde su durmayıp bilâ tevakkuf sür'atle ceryân eder idi.

-Habîb-i Hudây-ı A'zam Efendimizin Yürümesi ve Evdâ'-i Sâiresi-

Ol kabile salar enbiya aleyhi ekmelü't-tahiyyâ efendimiz yürüdüğü vakit kadem-i arş paçalarını def'aten birden kaldırır ve iki tarafa temâyül etmeksizin adımları önüne mâil olurdu. Yürüyüşünü çabukça ve adımları uzunca olmasıyla beraber vakâr ve temkin üzere görünürdü. Ve yürür iken yüksekte nüzûl eder gibi dâimâ eğilirdi. Bir tarafa nazar-ı iltifât buyurmaları lazım gelse bütün a'zâ ve cismi bakılana dönerek mültefit olur idi. Dîde-i Hudâyı nebi etrafa ve cevânibina dik bakmayıp nazar-ı saâdetleri ekseriya zemine mün'atıf idi.

Kemâl-i tevâzû ve huşû'î ve Bârî Teâlâ ve Tekaddes hazretlerine karşı edeb ve hudû'î hasebiyle rûy-ı zemîne nazarı ciheti semâya nazarından daha ziyâde idi. Nigâh-ı hakâyıkı iktinahı dâimâ esrâr-ı tecelliyat-ı ilahiyyeyi fikir ve mülâhaza cihetine müteveccih idi. Bir mahalle teşrif buyurduklarında ashâb-ı zevi'l-ihtirâmı önünde yürütüp kendileri arkalarından yürürdü ve her tesâdüf ettiği kimseye selam vermeye musâraat buyururlardı.

Hazreti Hasan (r.a.) buyurur ki: Cenâbı Hind bedî'ü'l-beyânın vasfı bu mahalle müntehî oldukda kendisinden bir güzide-i enbiyâ aleyhi ekmeli't- tahıyyâ efendimizin nasıl tekellüm buyurduklarını istizâh eylediğinde müşârun ileyhi buyurdular ki edeb-i âmûz-ı dîn efendimiz hemîşe ümmet-i Ahmediyyesinin umûr ve ahvâlinden dolayı hazîn ve müteessir idi. Ve tecelliyât-ı rabb-i izzeti ve serâir-i ahkâm-ı âhireti mütefekkir olup dünyadan ahlâlinden rahat bulmazdı. Lüzumsuz yere söz söylemeyip her kelâmı hikmet ve nasîhat idi. Ekseriyâ sukûtu ihtiyar buyururdu. Söze zikrullah ile başlar zikrullah ile hıtâm verirdi. Birçok manayı az sözle ifâde ederdi. Kelâmında fesâhat ve talâkat ve beyânında belâgat var idi. Mülâyim ve mütevâzı idi. Kimseye nazar-ı hakaret ve ihânetle bakmaz ve sert muâmele etmez idi. Her nimet ne kadar az olur ise olsun isti'zâm ederdi. Me'kûlâtı ve meşrûbâtı lezzetsizliğinden dolayı zem etmediği gibi lezzetten nâşide medh buyurmazdı.

Zât-ı risâlet penâhîlerine dünyanın câh ve mal vesâir türlü ahvâli dâr-ı imtihân idi. Bir kimse haktan 'udûl veya bâtilla müteaddî ve rukûn etse o kadar gazbân olurdu ki tecâvüz ve teaddi olunan hak her ne ise yerini bulmadıkça hiçbir kuvvetin hışım ve gazabı hak ceryanesine mukâvemet edemezdi.

Hazz-ı nefsi için kimseye infiâl etmez ve hiçbir hususda nefsi nefsi risâlet penâhisine yardım etmez idi. Bir şeye işâret buyurması lazım gelse erbâb-ı kibir ve ceberûtün âdeti hodpesendânesi vecihle parmağı ile işâret etmeyip mübârek yed-i humâyunları ile işâret buyurur idi.

Şâyân-i taaccub ve istihsân bir şeyi temâşâ buyurduklarında takallübât ve takâbulât-ı kevnîyyeye îmâen el ayasını cânib-i asumâne



müteattif ise zemîne çevirir yere doğru açık bulunursa semâya taklîb ederdi

Tekellüme başladıkları zamanda baş parmağını sol avucuna darb ider idi. Bir kimseye darılsa levm ve itâb etmeyip yalnız vech-i mübârekini ondan çevirir idi. Zaman-ı ferh ve sürûrunda mübârek gözlerini yumup ser-fürû perde-i zemîn tevâzu olurlar idi. Gülmesi nesîm derecesinde idi. Güldüğü zaman dişlerinden nur saçılır idi.

“Hadîs-i Ali b. Ebî Tâlib kerramallâhu vechehû ve radiyallâhu anhu”

İmam-ı Ali kerremellâhu vechehû ve radiyallahu anhu buyururlar ki: Cenâbı Peygamber efendimiz tavîl ve kasîr değil idi. Orta boylu idi. Mübârek elleri ve ayakları ve mübârek re’s-i saâdetleri büyük idi. Omuz başı ve diz kapağı ve bilekleri mafsalda müctemî’ olan mübârek kemikleri iri idi. Mübârek göğsünde bir çok kıl bulunmayıp ancak göğsünden göbeğine varıncaya kadar kıldan ince bir hatt-ı nûrânî var idi. Ve yürüdükleri vakit güya yokuştan aşağı iner gibi önüne eğilerek yürürler idi.

“Hadîs-i İbn-i Abbas radiyallâhu anhümâ”

İbn-i Abbas radiyallâhu anhümâ buyururlar ki; Rasûlü’s-sekaleyn (s.a.v.) efendimizin ikisi üstünde ve ikisi altında olan mübârek ön dişleri seyrekçe ve gayet berrak olduğundan tekellüm buyurduklarında ol dişleri inciler gibi görünüp aralarından nur zâhir olurdu.

“Hadis-i İbn-i Mâlik radiyallâhu anhü”

Enes İbn-i Mâlik radiyallâhu anhü buyururlar ki Rasûl-ü ekrem (s.a.v) efendimizin kâmetleri ne pek uzun ve ne de pek kısa idi. Belki tûle kârib mütevassit bir kâmette idi. Beden-i mübârekenin levni kireç gibi beyaz değil idi, esmerde değil idi. Kırmızılıkla karışmış bir beyaz levnindeki gibi idi. Mûy-ı amberleri ne ziyade kıvrıcık ne ziyade düz idi orta bir halde idi. Ve bir mahalle giderken bir miktar önüne eğilerek gider idi. Ve dâr-ı bekâyâ teşriflerinde mübârek başında ve sakalındaki beyaz yirmi kadar yok idi.

-Hadîs-i Berrâ İbn-i 'Âzib radiyallahu anhü-

Berrâ İbn-i 'Âzib radiyallahu anhü buyururlar ki: Rasûl-ü ekrem (s.a.v.) efendimizin gerek başında ve gerek lıhye-i mübârekerinde bulunan kıllar kıvrıvık ile düz arasında idi. Orta boylu idi. Mübârek iki omuzlarının mâ beyni vüs'atli idi. Mübârek başından omuzlarına doğru sarkmış olan ve vefret ve kesret üzere bulunan saçları mübârek iki kulağının yumuşağına vâsıl idi. Üzerinde kırmızı hulle bulunurdu. Ve ben Rasûl-i ekrem (s.a.v.) efendimizden ahsen bir şey görmedim.

### Şerh-i hadis

Kırmızı hulleden murad yek renk kırmızı olmayıp alaca tabir olunan hulle olduğunu beyan buyurmuşlardır.

Beyhakî ve İbn-i Asâkir rivâyet ettiler ki: Rasûl-ü ekrem (s.a.v.) efendimiz beraberlerinde bulunan şahıstan eğer iki uzun kimselerin aralarında bulunsalar ikisinden de uzun ve yalnız olduklarında orta boylu görünürler idi.

İbn-i Sebrî buyurdular ki: Râsâl-ü ekrem (s.a.v.) efendimiz birkaç kimse ile oturduklarında mübârek omuzları beraber oturduğu kimselerden yüksek görünürdü.

### Nazım

Ey nûr-ı zât-ı ayn sıfât-ı Hudâ mısın  
Mir'ât-ı bahş-ı âyîne-i kibriyâ mısın

Ümmî lakab müderris-i ilmü'l-guyûbsun  
Mahbûb-ı zü'l-Celâl habîbü'l-verâ mısın

Kehf-i melâz u melce-i ihsânsın ebed  
Beytü'l-cemâl Kâbe-i ehl-i recâ mısın

Yüz dört kitâb vasf-ı cemîlin güvâhıdır  
İsbât-ı müddeâyâ kitâb-ı kazâ mısın

Ehl-i salât-ı vuslata mihrâbdır kaşın  
Erbâb-ı aşk mescidine muktedâ mısın

Kutb-ı zemîn gavs-ı zamânsın ile'l-ebed  
Revnağ-fezâ-yı tâc-ı ser-enbiyâ mısın

Sen mâye-i hayât-ı Mesîhâsın el-kerem  
Cân u cihân rûh-ı fütûh-ı rızâ mısın

Biz hâr-ı gamda hâr u has-ı seyl-i mihnetiz  
Dil mürdegân sabrına sen rehnümâ mısın<sup>41</sup>

Şeh-i tahtgâh-ı kemâl ü cemâl  
Habîb-i Hudâ nûr-ı bezm-i visâl

Mütarrız cemâliyle kevn ü mekân  
Müzeyyen celâliyle devr-i zamân

Tabîbü'l-ümem şâh-ı efham odur  
Lisânda dînen ism-i âzam odur

Onun ile hâsıl olur her merâm  
O olmazsa her iş kalır nâ-tamâm

Ne istersen onunla iste hemân  
Odur hâdi-i râh-ı genc-i nihân

Duâlar onunla felekden geçer  
Ki bâlâ-yı arş içre mesken eder

Zihî hüsrev-i mülk-i fazl u atâ  
Ki saf-beste olmuş zemîn ü semâ

---

<sup>41</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.158.

Şefîü'l-ümem nâzenîn-i dühûr  
Vücûd-ı şerîfi bütûn mahz-ı nûr

Mu'înü'l-halâik delîlü'l-verâ  
Mühîtü'l-halâyık imâmü'l-hüdâ<sup>42</sup>

Vallâhu yekûlü'l-Hakk ve hüve yehdi's-sebîl. İşbu risâle-i şerife bin üç yüz yirmi altı sâl-i hicrisi Cemâziye'l-Ûlâ'sının on dokuzuncu gününde yazılması hutâm olarak *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* nâmı verilmiştir.

Neselullâhe Teâla en yeşreha sudûra mürettebihâ ve kâtibihâ ve kâriihâ lil İslâmi. Ve yüeyyidühüm bi rûhin minhu bi hakkı rasûlihî'l-a'zam ve habîbihî'l-ekrem mücelle'l-kemâlâti ilâhiyyeti'l-muazzam seyyidenâ ve mevlâna Muhammedin (s.a.v.) ve alâ âlihi fî külli lemhatin ve nefesin adede mâ vesî'ahû ilmühû. Âmîn. Hüve harrarahû el-fakîr eyyedehullâhü'l-Kadîr Muhammed Emin el-Edîb es-Sivâsî el-arîf bi Kazgancızâde ekremehullâhu bi'l-felâhi ve's-saâdeti

19 Cemâziye'l-Ûlâ 1326

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemine şâhit olan Nakşî şeyhi Emin Edîb Efendi, Sivas'ın yetiştirdiği münevverlerden biridir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî çizgisinde tasavvuf ve din anlayışını benimsemiştir. Aşk yönü kuvvetli olan Emin Edîb Efendi, vahdet-i vücûd anlayışını tevhidin zirve mertebesi olarak kabul etmiştir.

Muhammed Kemâhî (Hacı Şâkir Efendi) (ö.1313/1896), Mehmed Rüşdî (Hâfız Rüşdî el-Erzincânî) (ö.1285/1869), Mehmed Vehbi Hayyat (Terzi Baba) (ö.1264/1848), Abdullah Mekkî (ö.1240/1824) silsilesi ile Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827)'ye bağlı olan Hâlidî şeyhi Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'l-Edîb* adlı eserinde insân-ı kâmil, hakîkat-i Muhammedî ve şemâil-i şerîf konularını ele almıştır.

<sup>42</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.84-85.

Emin Edîb Efendi bu konuları vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda izah etmiş ve manzum ifadelerle de konuları özetlemiştir. *Tuhfetü'l-Edîb*, Emin Edîb Efendi'nin tasavvufî yaklaşımlarının bilinmesi açısından önemli bir eserdir.

### Kaynaklar

- Aslanoğlu, İbrahim, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Kâmil Matbaası, Sivas 1948.
- Bursevî. İsmail Hakkı, *Lübbü'l-lüb ve sırru's-sır*, tsh. Emin Edîb Efendi, Ankara Milli Kütüphane No: 06 Hk 2891/1.
- el-Cîlî, Abdülkerim b. İbrahim, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, Kitsan Yay., tsz.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV.
- Günaydın, Ahmet Necip, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sayı:18, ss. 80-88, Sivas 2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Alâ Afifî, Dâru İhyâi'l-Kübübi'l-Arabiyye 1365/1946.
- ....., *İnşâü'd-Devâir*, thk. Nyberg, Leiden 1919.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988.
- Kâdî 'Iyâd, b. Mûsâ el-Yehsûbî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûkî'l-Mustafâ*, haz. Abde Ali Kûşek, Mektebetü'l- Gazâlî, Dımeşk 2000.
- Kazancızâde, Emin Edîb, *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb*, Ankara Milli Kütüphane Kayıt No: 06 Hk 2891/2.
- Küçük, Osman Nuri *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Kırîmî, Abdullah Hilmi, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphane Kayıt No:39506.
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008.
- Yıldız, Alim, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, (Basılmamış eser), Sivas 2013.
- Yücel, Ebubekir S., *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, Buruciye Yay., Sivas 2008.

## FAHREDDİN RÂZİ İLE ELMALILI TEFSİRLERİ BAĞLAMINDA NEBÎ, RESÛL VE PEYGAMBER KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Abdurrahman AYDIN\*

### Özet

Günümüzde yapılan Kur'an hakkındaki araştırmalar ve Kur'an Türkçe tercümelelerinin daha iyi anlaşılabilir olabilmesi için, Kur'anî kavramların yerli yerinde kullanılması büyük önem arz etmektedir. "Nebî", "Resûl" ve "Peygamber" kavramları bunların en önemlilerinden ve dikkatten en fazla kaçanlarından. Bu kavramların filolojik tahlillerinin esaslı olarak yapılması gereklidir. "*Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtihu'l-Ğayb*" adlı tefsirin yazarı Fahreddin Râzi (ö. 606/1209) ile "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirin yazarı Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) bu kavramları birbirinden ayırmış ve kullanımları hakkında hassasiyet göstermişlerdir. Bununla beraber Elmalılı'nın bazı ayetlerin tercümelerinde, "Peygamber" kelimesini şemsiye olarak kabul ederek, "resûl" ve "nebî" kavramlarının yerine kullanmasının problemli bir durum yarattığı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Elmalılı M. Hamdi Yazır, Fahreddin Râzi, Resûl, Nebî, Peygamber, Mukayese.

### THE CONCEPTS OF "NEBÎ", "RESÛL" AND "PROPHET" IN COMMENTARIES OF ELMALILI AND FAHREDDIN RÂZİ

---

\* MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni abdurrahman980@hotmail.com

### Abstract

It is very important to use correctly the words and the concept of Qur'an in order to be clear and more comprehensible of translations and search about Qur'an. The concepts of "Nebî", "Resûl" and "Prophet" are the most important and complicated among them, and so people have to be more careful while using and translating them. It is necessary to detailed search into these concepts. Fahreddin Râzi (ö. 606/1209) who is the writer of "Tefsîru'l-Kebîr or Mefâtihu'l-Ğayb" and Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) the writer of "Hak Dini Kur'an Dili" distinguish these words from each other and use them more carefully. Finally in our opinion, it is a mistake or problem to use the concept of "Prophet" as a general meaning instead of the concepts of "Resûl" and "Nebî" some of the translations/commentaries of Elmalılı.

**Key Words:** Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Fahreddin Râzi, Resûl, Nebî, Prophet, comparison.

### Giriş

Kur'an'ın ana konularından biri nübüvvet'tir. Nübüvvet ilahi mesajın taşınması ve iletilmesinde tarihin belirli dönemlerinde Yüce Allah tarafından kullanılmış bir yoldur. Nübüvvetin üzerinde önemle durulması gereken yönlerinden biri "Nebî", "Resûl" ve "Peygamber" kavramlarının anlam dünyalarıdır. Konu hakkında pek çok düşünür fikrini ortaya koymuştur. Biz de makalemizde Râzi'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*<sup>1</sup> ile Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili*<sup>2</sup> tefsirlerindeki görüşlerini bu bağlamda inceleyeceğiz.

Makalemize başlamadan önce neden nübüvvetle alakalı böyle bir başlığı seçtiğimizi açıklama ihtiyacı olduğuna inanıyoruz. Öncelikle şunu ifade edelim ki, muhtelif nedenlerle gerçekleştirdiğimiz okumalar esnasında genel olarak Nebî-Nübüvvet, Resûl-Risalet ve Peygamber

<sup>1</sup> Râzi, Fahreddin (ö.606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb*, (terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara, 1988. Tefsirin karşılaştırması yapılan Arapça asıl metni için bkz. Râzi, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ğayb*, (XXXIII c.), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

<sup>2</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, tsz.

kavramlarının kullanımı konusunda zihin karışıklığı olduğu izlenimi edindik. Gerek Râzi ve Elmalılı ile ilgili yapılan araştırmalarda, gerekse farklı ilim dallarında yapılan araştırmalarda, bu kavramların birbirinin yerine ve çoğu zaman eş anlamlı kullanıldığı açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bazı çalışmalarda ise Nebî-Nübüvvet, Resûl-Risalet ve Peygamber kavramlarının farklı olduğu kabulü ile birlikte, cümle içinde kullanımı ile ilgili tutarsızlıkların varlığı tespit edilmiştir.

Kur'an'ın mûciz oluşunun bir yönü, kelime veya kavramların yerli yerince kullanımı, şeklinde tanımlanan edebi vechedir. Tercüme, meal veya bilimsel araştırmalarda Kur'an'ın bu özelliğinin göz önünde bulundurulmaması durumunda, Kur'an'da pek çok anlamın üstünün örtülmesine neden olacağı muhakkaktır. Esasında çok önemli bir konu olmasına rağmen tercüme, meal ve araştırmalarda bu ince noktanın dikkate alınmadan Kur'an'daki kelimelerin, özellikle de nebî, resûl ve peygamber kavramlarının anlam çerçevesi ve bağlamı incelenmeden kullanılmış olması kayda değer bir eksikliklerdir. Biz ilgili kavramların kelime ve ıstılah anlamları üzerinde kısa bir incelemeden sonra Nebî-Nübüvvet, Resûl-Risalet ve Peygamber kavramları arasında bir mukayese yaparak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Sonra da Râzi ve Elmalılı'nın konu hakkındaki görüşlerini iki müfessirin tefsirleri kapsamında inceleyip mukayese edeceğiz.

## A. KAVRAMLAR ve TANIMLAR

### 1. Nebî-Nübüvvet:

Nebî kelimesinin kökeni konusunda dilciler arasında görüş ayrılıkları olmakla birlikte konu hakkında iki temel görüş mevcuttur. Bu görüşlerden ilki "Nebî" kelimesinin "nebee" kökünden türemiş, hemzeli ve sıfat olması, ikincisi ise "Nebî" kelimesinin "nebeve" kökünden türemiş, vav'lı ve fail veya mef'ûl olmasıdır. "Nebî" kelimesi, "nebee" kökünden türemesi durumunda, kendisine haber verilen, Allah'ın sözleri, haberleri kendisine iletilen kimse gibi manalara gelir. "Nebî" kelimesi "nebeve" kökünden türemesiyle ise, ırak olmak, uzaklaşmak, daha önceden var



olmayan bir şeyi ortaya koyan, kendisine güç yetiremeyen, Allah'tan ilham alan şahıs anlamlarına gelmektedir. Nübüvvet, nebi kelimesinin mastarıdır.<sup>3</sup>

Terim anlamı olarak nebî, Allah tarafından melek vasıtasıyla vahiy alan yada kalbine ilham gelen yahut da sadık rüya ile uyarılan kişi demektir.<sup>4</sup> Nebî, Akseki'nin ifadesine göre "ilahi vahiyle kendisine Allah tarafından bir şeriat tebliğ edildiği halde bunu halka yayması için memur kılınmayan zata denir."<sup>5</sup> Nübüvvetin ıstılah manası ile ilgili yapılan bir diğer tanımlama, "akıl sahibi kulların üzerindeki dünya ve ahiret işleri hakkında Allah ile kulları arasında yapılan elçiliktir"<sup>6</sup> şeklindedir.

## 2. Resûl-Risalet:

"Resûl" kelimesinin mastarı "irsâl"dir. Ayrıca "fe'ul" vezninde mübalağa sigasındadır. Resûl sözlükte, yüce bir görevle vazifelendirilen kişi anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Ayrıca resûl, "elçi anlamında kullanılır ve gönderenin kendisine verdiği görevi teslim alarak yerine getirmekle görevli kişi demektir."<sup>8</sup>

Terim olarak resûl, "Allah'ın yarattıklarına emir ve yasaklarını iletmekle görevlendirdiği kişidir."<sup>9</sup> Diğer bir tanımlamaya göre resûl, "Allah'ın kendisine vahyederek tebliğe memur ettiği, kendisine kitap ve yeni bir şeriat verdiği kimsedir. Başka bir deyişle resûl, vahiy ile tebliğe memur olmuş, yeni bir şeriat veya unutulmuş bir şeriat getiren veyahut geçmiş şeriaten insanların unuttukları kısımları ihya ederek tebliğ eden peygamberdir."<sup>10</sup>

<sup>3</sup> el-İsfahâni, Ebu'l Kasım el-Hüseyn Muhammed er-Râğıp (ö. 430/1038), *el-Müfredat fi Elfâzil-Kur'an*, (tah. Safvan Adnan Dâvudi), Dâru's-Sâmiyye, Beyrut, 1997, s. 482.

<sup>4</sup> Cürcâni, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Kitabu't Tarifat*, Tahkiksiz, Beyrut, 1990, s. 239.

<sup>5</sup> Akseki, Ahmet Hamdi (ö. 1951), *İslam Dini*, Ankara, 1960, s. 144.

<sup>6</sup> Köksal, Mehmet Asım, *Peygamberler Tarihi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul, 2005. c. I, s. 7.

<sup>7</sup> Komisyon, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Dâru'l-Maarif, Mısır, 1972, c. I, s. 344.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö.771/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'n-Neşr, Beyrut, Tsz., c. I, s. 163.

<sup>9</sup> Cürcâni, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>10</sup> Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, s. 308.

### 3. Peygamber:

Kur'an incelendiğinde, Allah'ın mesajını iletmede kullandığı yollardan birinin "Nübüvvet" diğ erinin ise "Risalet" oldu ğ u görülecektir. Bununla beraber dilimizde bu iki kavramın yerine çok sık telaffuz edilen "Peygamber" kelimesinin Kur'an'da hiç kullanılmadığını belirtmek gerekir. Peki, peygamber kelimesinin aslı nedir ve dini literatüre nereden girmiştir.

Sözlük anlamı itibariyle "Peygamber" kelimesi Farsça bir kelimedir. "Peygam" ile "ber" kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Farsçada "Peygam" haber anlamındayken, "ber" de haber getiren ya da götüren anlamına gelmektedir. Dolayısıyla peygamber birleşik bir kelimedir. Bu kelime Fars dilinde "Peygamber" ya da "Peyember" şeklinde söylenir.<sup>11</sup> Diğ er bir sözlük anlamı; haber getiren kişi, haberci, nebi, resûl, yalvaç demektir.<sup>12</sup> Haberci ve haber getiren anlamının daha geniş olmasından dolayı "Peygamber" kelimesi Arapça'daki "Resûl" ve "Nebî" kelimelerini de içine alacak bir özelliğ e sahip oldu ğ undan bu ikisinden daha genel bir kavram kabul edilmektedir.<sup>13</sup>

Terim olarak peygamber kelimesi, "Allah'tan vahiy yoluyla aldı ğ ı bilgileri insanlara tebliğ etmesi için yine Allah tarafından seçilen zata verilen isim"<sup>14</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

### 4. Nebî-Nübüvvet, Resûl-Risalet ve Peygamber Kavramlarının Mukayesesi:

Yapılan mukayeselerde bir kısım âlim veya araştırmacı; resûl, nebî ve peygamber kelimelerinin farklı anlamlara geldiğini, bir diğ er kısmı ise bu kavramların aynı anlamı ifade eden eş anlamlı kelimeler oldu ğ unu iddia etmektedirler.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1992, s. 185-186.

<sup>12</sup> Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara, 1982, s. 902.

<sup>13</sup> Akseki, Ahmet Hamdi, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>14</sup> Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>15</sup> Resûl-nebî-peygamber kavramlarının daha geniş tahlilleri ve bu kavramların aynı veya farklı oldu ğ unu iddia edenler hakkında ayrıntı bilgi için Bkz. Temiz, M. Ali, *Nübüvvet ve*

Öncelikle resûl ve nebî kavramlarının mukayesesini yapacak olursak “iki kelimenin ayrı anlamlarda olduğunu söyleyenler genel itibari ile her resul nebîdir, fakat her nebî resûl değildir görüşünü ile sürmektedir.”<sup>16</sup> Bu görüşü savunanlara göre nebî, kendinden önce gelen peygamberlere indirilmiş olan kitaplarla hükmeden, kendilerine kitap verilmeyen peygamber olduğu halde resûl, kendisine özel bir kitap ve şariat vahyedilen peygamberdir.<sup>17</sup> Bu fikri savunanları için, Hz. Salih’e ne yeni bir şariat ne de yeni bir kitap gönderilmediği halde ayette, “*Haberiniz olsun ki ben size gönderilmiş güvenilir bir resûlüm*”<sup>18</sup> buyurulup resul olarak vasıflanmasının izahı mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan resûl ve nebî kelimeleri arasında fark görmeyenler ise bu görüşlerini Yüce Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed’e bazen resul, bazen de nebî diye hitap etmesini delil olarak gösterir. Örneğin aşağıdaki ayette Hz. Muhammed’in nebi olarak nitelendiği görülmektedir:

- *“Daha önceki milletlere nice nebîler göndermiştik”*<sup>19</sup>

Aşağıda sıraladığımız ayetlerde ise Hz. Muhammed’in resûl olarak nitelendiği görülmektedir:

- *“Yoksa resûllerini henüz tanımadılar da bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar?”*<sup>20</sup>
- *“Muhammed Allah’ın resûlüdür...”*<sup>21</sup>

Nebî ve resûl kavramlarının aynı manaya geldiğini iddia edenlerin bir diğer delili Hz. Muhammed’in nebîlerin sonuncusu olmasının yanında resûllerin de sonuncusu olduğu düşüncesidir. Bu iddia sahipleri Kur’an’dan aşağıda sıraladığımız bazı ayetleri de görüşlerine delil olarak getirmektedirler:

---

*Risalet Kavramlarının Teolojik Açıdan Anlamsal Çerçevesi*, Basılmamış Y.L. Tezi, C.Ü.S.B. Enstitüsü, Sivas, 2007.

<sup>16</sup> Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *a.g.e.*, s. 308.

<sup>17</sup> Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, Tsz, s. 18.

<sup>18</sup> 26/Şuara, 143.

<sup>19</sup> 43/Zuhruf, 6.

<sup>20</sup> 23/Mü’minun, 69.

<sup>21</sup> 48/Fetih, 29.

- “(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğunda, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”<sup>22</sup>

- “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>23</sup>

Bu iki görüşün dışında üçüncü bir görüş de vardır ki bu görüşü savunanlara göre risalet ve nübüvvet peygamberliğin iki farklı yönüne işaret etmektedir. Özet olarak ifade edecek olursak bu düşüncenin temsilcileri peygamberlik müessesesinin Allah ile olan ilişki boyutuna “nübüvvet”, insanlarla olan ilişki boyutuna da “risalet” demektedirler.<sup>24</sup>

Makalemizin fazla uzamaması adına tanımlamalar ve mukayeseleri ile ilgili bu kadarla iktifa ediyoruz. Biz yapılan en son değerlendirmeye katılıyor, resûl-risalet ve nebî-nübüvvet kelimelerinin farklı anlam dünyalarına sahip kavramlar olmakla birlikte peygamberliğin iki farklı boyutunu ifade ettiğini düşünüyoruz. Bu tanımlamalar ve karşılaştırmadan sonra peygamber kavramının irdelenmesinin ayrıca lüzumlu olduğu kanaatindeyiz. Kur’an’da bir kelime veya kavram kullanıldığında, Kur’an’ın muciz oluşu nedeniyle, bu kullanımın en uygun ve en güzel olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Herhangi bir ayette geçen kelime dışında, eş anlamlı bile olsa başka bir kelimenin kullanımı İslam âlimlerince uygun görülmemiş ve bu durum tahrif olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’da kullanılan resûl ve nebî kelimelerinin farklı anlam dünyalarının olduğu bir gerçektir. Ayrıca aynı kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılmış olma ihtimali de çok yüksektir. Risalet görevi ile nübüvvet görevleri farklılık arzetmesine rağmen resûl ve nebî kavramlarını birbirinin yerine kullanmanın veya her iki kavramın aynı manaya geldiğini kabul edip peygamber kelimesi ile tercüme etmenin, Kur’an’ın anlaşılması

<sup>22</sup> 22/Hac, 52.

<sup>23</sup> 33/Ahzâb, 40.

<sup>24</sup> Butî, Sait Ramazan (ö. 2013), *Kübra’l-Yakiniyyati’l-Kevniyye*, Dâru’l-Fikr, Suriye, 1997, s. 173; Temiz, M. Ali, *a.g.e.*, s. 86.

için girişilen faaliyetin, sonunda Kur'an'ı anlaşılması güç bir metin haline getireceği muhakkaktır. Buna göre resûl ve nebî kelimelerinin Kur'an meallerinde peygamber olarak tercüme edilmesi, büyük anlam kaybına yol açacağından en yumuşak ifade ile yanlış tercümedir. Şimdi de iki müfessirimizin konu hakkındaki düşüncelerine ve mukayeselerine geçebiliriz.

## B. RÂZİ'YE GÖRE

Râzi, resûl ve nebî ayırımı hakkında Hac suresi 52. ayetinin<sup>25</sup> tefsirinde ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Râzi, bazı kimselerin, "Resûl, kendisine vahiy yoluyla fısıldanan ve kitab verilen; nebi ise, ilhama mazhar olan ya da rüyasında gerçeği (rüyay-ı salih) görendir" dediğini belirttikten sonra, konu ile ilgili Kelbî ve Ferrâ'nın "Her resûl nebîdir, fakat her nebî resûl değildir" dediklerini kaydeder. Buna karşılık Mutezile'nin de "Her resûl nebî, her nebî de resûldür. Aralarında bir fark yoktur" dediğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Bu ifadeleri aktaran Râzi, hemen sonra resûl ile nebînin aynı olduğunu söyleyenlerin iddialarını şöyle sıralamaktadır:

*"a. Bu ayet<sup>27</sup> nebî'nin, bazan 'mûrsel' (resul olarak gönderilmiş) olacağına delâlet etmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın 'Biz hangi memlekete bir peygamber (Nebî) gönderdi isek (erselna)<sup>28</sup> ayeti de böyledir.*

*b. Allah Teâlâ, Hz. Muhammed (s.a.s)'e, bazan nebî, bazan de Resûl diye hitab etmektedir. Binâenaleyh işte bu durum, bu iki şey arasında bir aykırılığın bulunmadığına dikkat çekmektedir. Birinci görüşe göre yani (her resûl nebîdir, ama her nebî resûl değildir, diyenlere göre) bu iki ifade arasında bir aykırılık bulunmaktadır.*

<sup>25</sup> "Biz senden evvel hiçbir resul, hiçbir nebî göndermedik ki o, arzu ettiği zaman şeytan, onun dileği hakkında bir fitne atmış olmasın. Nihayet Allah, şeytanın ilk edeceği (o fitneyi) giderir, iptal eder. Yine Allah ayetlerini sabit kılar. Allah, hakkıyla bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir."

<sup>26</sup> Râzi, a.g.e., c. XVI, s. 336.

<sup>27</sup> 22/Hac, 52.

<sup>28</sup> 7/Â'raf, 94.

c. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.s)'in 'nebîlerin sonuncusu olduğunu' açıkça belirtmiş, 'Nebî' lafzı, ya haber manasına gelen 'nebe' kelimesinden türemiştir, yahut da Arapların 'yükseldi' manasına gelen 'nebâ' kelimesindedir. Hâlbuki bu iki mana, ancak 'risâlet' görevinin üstlenilmesiyle meydana gelir"<sup>29</sup>

Râzi bunun tersi olarak, resûl ve nebî kavramlarının farklı olduğunu söyleyenlerin görüşlerini de şöyle ortaya koyar:

"a. Nebilerden resûl olanlar hem mucizesi, hem de kendisine indirilmiş olan bir kitabı olandır. Resul olmayan nebî ise, kendisine indirilmiş olan bir kitabı olmayıp, kendisinden önce indirilmiş olan bir kitaba (iman etmeye) davet etmekle emrolunan kimsedir.

b. Mucizesi, kitabı bulunan ve kendisinden önceki şeriatı nesheden kimse resûl, bu özellikleri bulunmayan ise, resul olmayan nebîdir. Bu görüşte olanların, nesheden kitab getirmediği için, Hz. İshak, Yakûb'u, Eyyûb'u, Yunusu, Harun'u, Davud'u ve Süleyman (a.s)'ı resûl olarak kabul etmemeleri gerekir.

c. Kendisini açıkça meleğin geldiği ve ona, insanları dine davet etmeyi emrettiği resûl, böyle olmayıp da, tam aksine kendisinin peygamber olduğunu rüyasında gören yahutta resûllerden birisinin kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu haber verdiği resûl olmayan nebîdir. İşte bu görüşlerden evlâsı budur."<sup>30</sup>

Açıklamalardan çıkarılabileceği gibi Râzi, resûl ve nebî ayırımını net bir biçimde kabul etmektedir. Özellikle son maddede görülen "resûl, nebiden farklı olarak kitap ve mucize sahibi olandır" şeklindeki beyanından hareketle Râzi'nin nebîyi, kendisine hiçbir kitap indirilmeyen, önceki kitaba uymakla emrolunan ve mucize sahibi olmayan kişi şeklinde tanımladığı ortaya çıkmaktadır. Hac suresinin 52. ayetinde, nebî lafzının resûl lafzına atfedildiğini bu nedenle iki kelime arasında bir ayrılık ve başkalığın bulunması gerektirdiğini belirten Râzi burada anlatmak istediğini diğer bir ifade ile genel olan kelimenin, özel olan bir kelimeye atfı

<sup>29</sup> Râzi, a.g.e., c. XVI, s. 336.

<sup>30</sup> Râzi, a.g.e., c. XVI, s. 337.

şeklinde tanımlamaktadır.<sup>31</sup> Râzi'nin, savunduğu bu görüşüne delil olarak getirdiği diğer bir ayet Zuhruf suresinin 6. ayetidir.<sup>32</sup> Bu ayette, Hz. Muhammed'e hitaben onun nebî olduğu vurgulanırken, müteakiben Allah'ın onu resûl kıldığına işaret edilmektedir. Bu, Râzi'nin resûl ve nebî kavramlarının farklı olduğunu söyleyenlerin görüşlerini desteklediğini, iki kavramın aynı olduğunu kabul edenlerin düşüncesini ise reddettiğini göstermektedir.

Râzi, tefsirinin başka bir yerinde kendisine sorulan soruya cevap verirken, resûl ile nebî kavramlarının tanımı ve bu iki kavram arasındaki farkla ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

*Bir önceki peygamberin şeriatını tatbik eden peygambere "resûl" dendiğini kabul etmiyoruz, aksine bu, bir "resûl"ün dini üzere gönderilmiş bir "nebî"dir. Binâenaleyh resulünü yalanlayan ister istemez nebîyi de yalanlamış olur.*<sup>33</sup>

Bu ifadeler üzerinden tekrardan bir tanımlama yapacak olursak Râzi'ye göre, kendisine kitap ve yeni şeriat gönderilen peygamber resûl, buna karşın kendisine yeni kitap ve yeni şeriat gönderilmeyip kendisinden önceki şeriata tabi olan peygamber ise nebîdir, sonucuna varabilmekteyiz.

Râzi'nin Hz. İsa (a.s) üzerinden de konuyu değerlendirmeye tabi tuttuğunu ama bu defa farklı değerlendirmelerde bulunduğunu görebilmekteyiz. Hz. İsa'nın, kendisinin nebî olduğunu, fakat resûl olmadığını haber verdiğini belirten Râzi, bunun sebebinin ise o vakitte Hz. İsa'nın şeriatının henüz getirilmemiş olmasına bağlayanlara katılmaz. Hz. İsa'nın nebî olmasının kadrini ve derecesini yüksek olmasını gerektirdiğini vurgulayan Râzi, sebep olarak ise "şeriat örfünde nebînin, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine nübüvvet ve risaletini tahsis ettiği kimse"<sup>34</sup> olmasını göstermektedir. Râzi'nin bu ifadelerinden yukarıdaki düşüncelerinin aksine olarak, nebî olanın hem nebî hem de resûl olduğu sonucuna ulaştığı

<sup>31</sup> Râzi, *a.g.e.*, c. XVI, s. 336.

<sup>32</sup> "Hâlbuki biz evvelki ümmetler içinde de nice peygamberler (Nebîler) gönderdik."

<sup>33</sup> Râzi, *a.g.e.*, c. XX, s. 391.

<sup>34</sup> Râzi, *a.g.e.*, c. XV, s. 338.

anlaşılmaktadır. Bu durum, Râzi'nin önceki görüşü ile çeliştiğinin bâriz göstergesidir.

Râzi, risalet meselesinin, ancak bir "mürsîi" yani resul gönderen, ki bu da Allah Teâlâ'dır, bir "mürsel" yani gönderilen, ki bu da peygamberdir ve bir "mürselun ileyh" yani kendisine peygamber gönderilenin olmasıyla tamam olabileceğini kaydetmektedir.<sup>35</sup> Tanımlamalarla ilişkili olarak Râzi'nin, bir peygamberin Allah'a yönelik işlevine nebi, insanlara yönelik işlevine ise resûl denir, şeklindeki görüşün benzerini savunduğunu ayrıca görmekteyiz. Şöyle ki Râzi, Kur'an-ı Kerim'de Â'raf suresi 157. ayette Yüce Allah'ın "*Onlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de, (ismini ve sıfatlarını) yazılı bulacakları ümmî nebî olan, o resûle tâbi olanlardır. O, kendilerine iyiliği emrediyor, onları kötülükten nehyediyor, onlara (kendilerine haram kılmış oldukları) temiz şeyleri helâl, (helâl saydıkları) murdar, pis şeyleri de üzerlerine haram kılıyor. O, onların ağır yüklerini ve sırtlarındaki zincirleri indiriyor. İşte O'na iman edenler, O'na ta'zîm edenler, O'na yardım edenler ve onunla birlikte indirilen nura tabi olanlar yok mu! işte onlar kurtuluşa erenlerin tâ kendileridir*" buyurduğunu ifade ettikten sonra peygamberlere ait dokuz sıfatla ilgili konuda şunları anlatmaktadır:

*Allah Teâlâ, bu ayette, Hz. Muhammed (s.a.s)'i tam dokuz sıfatla tavsif etmiştir: Birinci sıfat, O'nun bir "resûl" olması... Örf'e göre, bu kelime bilhassa, Allah Teâlâ'nın insanlara buyruklarını tebliğ etmesi için gönderdiği (görevlendirdiği) kimse hakkında kullanılır. İkinci sıfat, O'nun bir "nebî" olması... Bu da, O'nun, Allah Teâlâ katında mertebesinin yüce olduğuna delâlet eder.*<sup>36</sup>

Buradaki ifadelerle bakıldığında Râzi'nin resûl ve risalet kavramlarını/görevini Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ edilmesi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Nebî ve nübüvvet kavramlarını/görevini ise Allah katındaki mertebesinin yüksek olmasıyla ilişkilendirdiği müşahede edilmektedir. Râzi bu görüşü ile bizim de kabul ettiğimiz bir görüşü tasdik etmiş bulunmaktadır. Gerçekte ise nebî ve resûl

<sup>35</sup> Râzi, a.g.e., c. X, s. 278.

<sup>36</sup> Râzi, a.g.e., c. XI, s. 97.



tanımı/ayırımı hakkında yapılan tüm açıklamaların Kur'an'dan ayetlerde aksi kullanımları bulunabilmekle birlikte, en son yapılan taksimin ve bu şekildeki bir tanımlamanın en doğru taksim ve tanımlama olacağı kanaatini taşımaktayız.

Râzi "Melek" kelimesini "resul" kavramı ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre melek kelimesinin aslı, risalet yani elçilik manasındadır.<sup>37</sup>

### C. ELMALILI'YA GÖRE

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri incelendiğinde resûl ve nebî kavramlarının tanımı ile iki kavramın mukayasesinde Fahreddin Râzi'nin *Tefsîr-i Kebîr*'ine göre daha net ifadeler kullandığı rahatlıkla görülebilmektedir.

Elmalılı Resûl'ü elçi, mürsel, risalet âmili, ilâhî vasıtalar, şeklinde tanımlamaktadır.<sup>38</sup> Nebîyi tanımlarken ise "nebe" den türeyen bu kelimenin aslının "nebî" olduğunu kaydeder. Ayrıca nebî'yi, Allah Teâlâ'dan vahiy ile haber getiren kişi şeklinde tanımlayan Elmalılı, tam olarak peygamber kelimesinin karşılığı olarak değerlendirmekte, çoğulunu "enbiya" ve "nebiyyîn" olarak açıklamaktadır. Elmalılı Nâfi' kırâatinden alıntı yapmakta ve Nâfi' kırâatinden "Nebî" kelimesinin aslı üzere hemze ile "nebîin" şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Bunun ardından resûl ve nebî kavramlarının mukayesesine geçen Elmalılı'nın, nebî kavramını resûlden daha genel bir anlam taşıdığı yönünde kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Biz bu çıkarımı, düşüncesini en açık biçimde "Her resûl nebîdir, fakat her nebî resûl değildir" şeklinde formülize etmesinden elde etmekteyiz. Elmalılı, buna rağmen Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki kavramın bazen birbirinin yerine kullanıldığını da not düşmektedir.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Râzi, *a.g.e.*, c. II, s. 231.

<sup>38</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. I, s. 257.

<sup>39</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. I, s. 307.

Görüldüğü gibi Elmalılı, nebî kelimesini resûl kelimesini de kapsayan daha genel, resûl kelimesini ise özel bir kavram olarak düşünmektedir.

Başka bir yerde Elmalılı, resûlü, kendisine vahiy gönderilen, Allah'ın insanları Hakk'a davet için yeni bir şeriatla gönderdiği hür erkek şeklinde tanımlar. Nebîyi ise, gerek kendisine gerekse de geçmiş peygamberlere gelmiş şeriatları iletmek için irsal olunan peygamberler olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamaya göre Yahudilere gönderilen peygamberlerin tümü Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatını uyguladığından Hz. Musa (a.s.) resûl, diğer peygamberler ise nebîdir.<sup>40</sup> Yine Hz. İsa hakkında kullandığı, "geçmiş peygamberlerin izinde olmakla beraber, bağımsız bir şeriat ile gönderilmiş bir resuldür ve Yahudilik bununla son bulmuş yani neshedilmiş (hükmü kaldırılmış)tir"<sup>41</sup> ifadeleri de bu düşüncelerini destekler mahiyettedir.

Elmalılı'nın "Peygamber" kavramını ise en geniş kapsamıyla şöyle ifade etmektedir:

*"Allah'ın kanunu her şeyden önce insanın ruhuna bütün varlığıyla uyan, görünür ve besbelli bir zaruri ilim ile ortaya çıkmalıdır ki, bu görünme bizzat Allah'ın nizamı ve hitabı olduğu kendi kendine anlaşılın ve apaçık olsun da sonra akıllar tecrübe ve delile dayanarak netice çıkarma yolu ile kalpler zevk ve ferahlık ile bundan feyz (ilim-irfan) alsınlar. İşte bu zaruri ilime şeriat dilinde "vahiy" ve bu nimeti elde etmeye 'nübüvvet = peygamberlik' denilir."<sup>42</sup>*

Âl-i İmran suresi 53. ayete<sup>43</sup> bakıldığı zaman Elmalılı'nın yaptığı tefsirde "Peygamber" kavramını ele alış tarzı hakkında önemli ipuçları bulunmaktadır. Elmalılı'nın bu ayette yaptığı tefsire göre peygamber kelimesi, hem resûl hem de nebî kavramlarını içine alan şemsiye bir kavram

<sup>40</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 496.

<sup>41</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 190.

<sup>42</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. I, s. 97.

<sup>43</sup> "Ey Rabbimiz, senin indirdiğine iman ettik, o peygambere de uyduk. Artık bizi şahitlerle beraber yaz."

olarak görülmektedir.<sup>44</sup> Nitekim tefsiri incelendiğinde uygulamada da bu düşüncesi fiili olarak görülmektedir. Bazen resûl bazen nebî bazen de peygamber kelimelerini kendince kullanmıştır. Ama bunun yapmadaki amacını ve nedenini çalışmalarımız esnasında tespit edemedik. Örneğin aşağıda sıraladığımız ayetlerde ayet meallerinde “Nebî” kavramını “Peygamber” olarak tercüme etmiştir:

- *Muhakkak biz, Nuh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere (nebîlere) vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a, torunlarına, İsa’ya, Eyyûb’a, Yunus’a, Harun’a ve Süleyman’a da vahyettik. Davud’a da Zebur’u verdik.*<sup>45</sup>
- *Musa kaumine şöyle demişti: “Ey kavmim! Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. O, içinizden peygamberler (nebîler) çıkardı. Sizi hükümdarlar yaptı. Ve âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi”*<sup>46</sup>
- *İnsanlar tek bir ümmetti. Ayrılmaları üzerine Allah, rahmetinin müjdecileri ve azabının habercileri olmak üzere peygamberler (nebîler) gönderdi ve beraberlerinde hak ile ilgili kitap indirdi ki, insanların, aralarında ihtilaf ettikleri şeyler hakkında hakem olsun.*<sup>47</sup>
- *Peygamberleri (nebîleri) onlara: “Allah, size hükümdar olmak üzere Talût’u gönderdi” demişti.*<sup>48</sup>

Aşağıda sıraladığımız ayetlerde ise “Resûl” kelimesini “Peygamber” kelimesi ile tercüme ettiği görülmektedir:

- *Kim kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra Peygamber’e (resûle) karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyup giderse onu döndüğü yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir gidiş yeridir.*<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 330.

<sup>45</sup> 4/Nisâ, 163.

<sup>46</sup> 5/Mâide, 20.

<sup>47</sup> 2/Bakara, 213.

<sup>48</sup> 2/Bakara, 247.

<sup>49</sup> 4/Nisâ, 115.

- *Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine(resûllerine), Peygamberine (resûllerine) indirdiği Kitab'a, ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini(resûllerini) ve ahiret gününü inkâr ederse sapıklığın en koyusuna düşmüş olur.*<sup>50</sup>
- *Allah, İsrailoğullarından söz almıştı. İçlerinden on iki müfettiş göndermiştik... Allah şöyle demişti: " Ben, muhakkak sizinle beraberim. Namazı dosdoğru kıldığınız, zekatı verdiğiniz, peygamberlerime (resûllerime) iman ettiğiniz ve onlara yardımda bulunduğunuz, (mallarınızı) Allah yolunda güzelce sarfettiğiniz takdirde, günahlarınızı mutlaka örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlere korum. Fakat sizden her kim de, bundan sonra küfrederse, dosdoğru yoldan sapmış olur.*<sup>51</sup>
- *Andolsun, senden önceki milletler arasında da peygamberler(resûller) gönderdik. Onlara hiçbir peygamber(resûl) gelmiyordu ki onunla alay etmiş olmasınlar.*<sup>52</sup>

Bunu yanında Elmalılı'nın tefsirinde, özellikle Hz. Muhammed ile alakalı konularda pek çok yerde "Allah'ın resûlü" ve "Allah'ın nebîsi" ifadelerinin ikisini de beraber kullandığı dikkat çekmektedir.<sup>53</sup> Bu uygulama diğer bazı peygamberler için de geçerlidir.<sup>54</sup>

Elmalılı "Bir zamanlar Rabb'in meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti. (Melekler): A!... Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökcek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz, dediler. (Rabb'in): Ben sizin bilmediklerinizi bilirim, dedi"<sup>55</sup> ayetinin tefsirini yaparken meleklerin de elçi olduğu kanatine sahip olduğu görülmektedir. Elmalılı'nın "melek, mekân ismi olmak üzere risalet yeri veya mef'ûl mânâsıyla Resûl (elçi), mürsel, risalet âmili, ilâhî vasıtalar demektir"<sup>56</sup>

<sup>50</sup> 4/Nisâ, 136.

<sup>51</sup> 5/Mâide, 12.

<sup>52</sup> 15/Hicr, 10-11.

<sup>53</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 66.

<sup>54</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 127.

<sup>55</sup> 2/Bakara, 30.

<sup>56</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. I, s. 257.

şeklindeki tanımlaması ile bu iki kavram (Resûl-Nebî) arasındaki ince nüansa vurguda bulunmuş olması bu bakımından önemlidir.

## SONUÇ

Öncelikle ifade edelim ki her iki kıymetli müfessirimiz de nübüvvetle alakalı incelenen kavram tanımlamaları bakımından birbirine çok yakın görüşlere sahiptirler. Bunun en önemli sebebi, iki müfessirin de konu hakkında geleneksel Ehl-i Sünnet görüşünün dışına çıkmamış olmalarıdır denebilir.

Tefsirleri incelendiğinde gerek Râzi gerekse Elmalılı'nın, "Resûl" ve "Nebî" kavramlarını farklı anlamlara sahip kelimeler olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bu farklılaşmada iki müfessirde de dikkati çeken en önemli ayrıntı, nebînin kısmen daha geniş kapsamlı bir kavram olarak görülmekle birlikte resûlün, nebînin özelliklerine sahip olmanın yanında daha özel bir kapsamda olduğudur. Müfessirlerimiz bunu tefsirlerinde en açık şekilde "her resûl nebîdir ama her nebî resûl değildir" şeklinde özetlemişlerdir.

Bunun dışında resûlü yeni şariat ve kitap gelmiş peygamber olarak tanımlamaları, nebîyi ise yeni şariat ve kitap almamış, kendinden önceki şeriatı tebliğ eden peygamber şeklinde tanımlamaları iki müfessirin benzer yönleridir. Meleklerin de, Kur'an'da kullanımını nedeniyle, 'Resûl' olarak nitelenebileceği üzerinde de uzlaşma içindedirler.

İki müfessir arasında konu ile alakalı farklı görülebilecek nokta ise, Râzi'nin nebîyi peygamberlik görevinin Hakka yönelik kısmı, resûlü ise halka yönelik kısmı olarak gördüğünü ima eden düşünceleridir. Bu görüşü ile Râzi gerçekten önemli bir konuyu hatırlatmıştır. Çünkü her iki kelime ayrı mana dünyalarına sahiptir. Türkçeye bu kelimelerin tercümesi yapılırken "peygamber" diye çevirmenin, anlamın derinliğine olumsuz etki edeceği muhakkaktır. Bu sebeple çok dikkatli olunmalı, Kur'an üzerinde düşünenlerin de dikkatlerini ve tefekkürlerini bu yönde yoğunlaştırmaları gerektiğini düşünüyoruz.

Elmalılı'nın tefsirinde "peygamber" kelimesini "Resûl" ve "Nebî" kavramlarını içine alan şemsiye bir kavram olarak düşünmesi, kanaatimizce bazı sorunları barındırmaktadır. Bu durumun en başta, Kur'an'da pek çok mananın net olarak anlaşılabilmesi durumunu doğuracağından, özellikle tercümede Kur'anî kavramların kullanımının öncelikli olması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Peygamber kelimesinin Fars kültür dünyası içinde çok anlam ifade edebilmekle birlikte, bu kavramın Kur'an terminolojisinde girişte problem yaratacağı muhakkaktır. Bu nedenle Kur'an üzerinde araştırma yapanların, ayetlerin aslına sadık kalmak adına, en azından başlangıç seviyesinde yapmaları gereken şey, tercümede resûl ve nebî kelimelerini aynıyla çevirmektir. Ardından yapılması gereken, "nebî" ve "resûl" kavramlarının derinlemesine tahlillerle araştırması ve birbirleri arasındaki ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde ortaya konmasıdır.

Şunu tekrar ifade etmek gerekir ki yapılan çalışmalarda genel itibari ile nübüvvet kavramının risalet kavramını da içine alacak şekilde kullanıldığı ve genel anlam ifade ettiği kabulü çoğu araştırmacı tarafından paylaşılmaktadır. Bunun yanında bazen de risalet kavramının gelişigüzel konuyu tanımlamak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Böyle olması araştırmayı yapan kişinin pek çok ayrıntıyı gözden kaçırmasına neden olurken, genelin aynı hatayı yapıyor olması ise daha vahim bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu ve benzeri kelimelerin günlük konuşma dilinde kullanımı yaygın olsa bile, Kur'an hakkında söz söyleme konumunda bulunanların, kavramların seçimi konusunda hassas olmaları gerektiği kanaatini taşıyoruz. Makalemiz var olan durumu fark ettirmek amaçlıdır. Ama konunun daha geniş boyutlu araştırmalara muhtaç olduğu muhakkaktır.

### Kaynaklar

- Akseki, Ahmet Hamdi (ö. 1951), *İslam Dini*, Ankara, 1960.
- Butî, Sait Ramazan (ö. 2013), *Kübra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1997.
- Cürcâni, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Kitabu't Tarifat*, Tahkiksiz, Beyrut, 1990.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara, 1982.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö.771/1311) , *Lisanu'l-Arab*, Dâru'n-Neşr, Beyrut, Tsz.
- el-İsfahani, Ebu'l Kasım el-Hüseyn Muhammed er-Râğıp (ö. 430/1038), *el-Müfredat fi Elfazil-Kur'an*, (tah. Safvan Adnan Dâvudi), Dâru's-Şamiyye, Beyrut, 1997.
- Komisyon, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Dâru'l-Maarif, Mısır, 1972.
- Köksal, Mehmet Asım, *Peygamberler Tarihi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul, 2005.
- Râzi, Fahreddin (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtilu'l-Ğayb*, (XXIII c.), (terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.
- Temiz, M. Ali, *Nübüvvet ve Risalet Kavramlarının Teolojik Açıdan Anlamsal Çerçevesi*, Basılmamış Y.L. Tezi, C.Ü.S.B. Enstitüsü, Sivas, 2007.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1992.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, Tsz.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, tsz.

## HZ. PEYGAMBER'İN (SAV) KADIN DİNDARLIĞINA DAİR UYGULAMALARI

**Halime BAYRAM\***

### **Özet**

Allah, kadın ve erkeği birbirine eşit olarak yaratmıştır. Bu eşitlik dini emir ve yasakların öğrenilip uygulanmasında da söz konusudur. Kadın erkeğe göre daha az dindar değildir. Bunun en güzel uygulamasını da Hz. Peygamber (sav) döneminde çeşitli alanlarda görmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Dindarlık, Hz. Peygamber, Din, Uygulama.

## THE PROPHET'S PRACTICAL APPLICATION CONCERNING RELIGIOUSNESS OF WOMAN

### **Abstract**

God has created man and woman equally. This equality is valid for learning and applying of religious orders and prohibitions. Woman are not less religious than man. It is possible to see its finest applications in different fields in the term of the Prophet.

**Key Words:** Woman, Religiousness, The Prophet, Religion, Application.

---

\* Tokat İl Vaizesi, halimebyrm@hotmail.com



## Giriş

Din, sözcüğü “taat”, “itaat”, “ceza”, “karşılığını verme” gibi anlamlara gelip müstear olarak “şeriat” anlamında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Din; Sorumluluk duygusuyla karışık kendi istek ve iradesiyle bağlılık isteyen ve kendisine bağlananları kötülük ve uğursuzluktan koruyarak hayra ve mutluluğa götüren; aksi halde, yani kendi istek ve rızası ile iyi uyulmadığı ve uygulanmadığı, aykırı davranışlardan sakınılmadığı zaman doğrudan doğruya hayır ve mutluluğun zıddı olan kötü sonuçlar ile ceza gerektiren hükümlerin zorla ve kaçınılmaz olarak uygulanacağını gösteren, ümit ve korkunun hedefi, hayranlıkla ve son derece saygı ile kulluk edilen hikmet sahibi yaratıcı ve yetiştiricinin ortaya koyup, uyulmasını teklif ettiği bir mükafatlar ve cezalar kanunudur.<sup>2</sup> Esasen din duygusu insanın doğuştan beraberinde getirdiği bir duygudur. İnsan her zaman her yerde yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınma, ona güvenme ve ondan yardım dileme ihtiyacını hissetmiş bu ihtiyacını da ancak din ile karşılamıştır.<sup>3</sup>

Dinin tarihi insanlık kadar eskidir. Araştırmacılar dini olgu ve nesnelere tarihin her döneminde ve her yerinde karşılaşmışlardır. Günümüzde de dini semboller, gelenekler ve kurumlar çok köklü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Seküler kültürdeki insanlara bile sen kimsin diye sorulduğunda önemli bir kısmı “ Müslümanım” , “ Hristiyanım” ... , gibi dine dayalı cevaplar verir. Bilinç ve irade düzeyinde dini bir yöneliş bağlantıları olmasa bile sözlerinde veya diğer insanlarla olan ilişkilerinde toplumsal adet ve gelenekleri uygulayışlarında dinin etkisinde kalmaktadırlar.<sup>4</sup>

Dindarlık ise sözcük anlamı bakımından ‘din sahibi olmak’, ‘din edinmek’ demektir. Terim olarak da ‘dindarlık, dinin emirlerini tamamıyla gözetmek (riayet)’ şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Bir kişinin mensup olduğu

<sup>1</sup> İsfahanî, Ebû'l Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Mağrûf Ragıb, *Müfredâtü'l -elfazı'l Kur'an*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 565.

<sup>2</sup> Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Çev.Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul, Ts.,s.330.

<sup>3</sup>Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *İlmihal I*, Divantaş yay., İstanbul 1999, s.7.

<sup>4</sup> Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012,s.29-30.

<sup>5</sup> Yenen, Halide, *Kadın Dindarlığının Bilgi Boyutu*, *Kadın Dindarlığı*, DİB yay., Ankara 2013,

dinle duygu, düşünce ve davranış açısından bağlılığını 'dindarlık' olarak ifade edilebiliriz.<sup>6</sup> Dindarlığın iki temel görüntüsü vardır. Bunlar kişisel dindarlık ve toplumsal dindarlıktır. Çünkü bir insanın dine bağlanması ilk planda kişisel bir hadisedir. Farklı bireylerin yaşamış olduğu kişisel dindarlık biçimleri şekil olarak benzerlikler gösterdiğinde toplumsal bir karakter gösterir. İnançlar ve uygulamalar gelenekselleşir.

İnsanların dini benimsemelerinin altında yatan sebepler farklı farklıdır. Bunlar ebedi mutluluk, sorumluluk bilincine sahip olma, korkularının üstesinden gelebilmek, ümit, huzur duyma, düzenli bir hayat standardı yakalama, toplumdan soyutlanmama gibi sebepler dine mensup olmanın belli başlı sebepleri arasında sayılabilir. Bu sebeple aynı dine inansalar bile kişilik ve karakter farkı başta olmak üzere, farklı etkenlerin etkisiyle dindarlıklarını her zaman değişik düzeylerde yansıtabileceklerinden genel geçer bir dindar insan modeli ortaya koymak oldukça zordur. Dindarlık, belli tarihsel, ekonomik, siyasal ve dini eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup> Bireyin dindarlığı yaşamı boyunca, yukarıda belirtilen faktörlere bağlı olarak sürekli değişiklik gösterir, sabit kalmaz. Bazen edinilen yeni bilgiler, şüphe ve tereddütlere, inançta zayıflamalara yol açar, bazen yaşanan acı verici olaylar bireyi ibadette bulunmaya, Allah'a daha çok yaklaşılmaya, sığınmaya götürür.<sup>8</sup> Yani din her insanda aynı rengin farklı tonlarında tezahür eder. Allah, "O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur. O, muttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir. Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar. Yine onlar, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler; Ahiret gününe de kesinkes inanırlar. İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidayet

---

s.54.

<sup>6</sup> Yapıcı, Asım, *Kadın Dindarlığı Algısal bir Yanılgı mı, Yoksa Gerçeklik mi?*, Kadın Dindarlığı, DİB yay., Ankara 2013, s.43.

<sup>7</sup> Kahraman, Abdullah, *Toplum ve Dindarlık Algısı (Dengeli Dindarlık Ölçüleri)*, IV. Din Şurası Tebliğ Ve Müzaereleri, (12 - 16 Ekim), Ankara 2009, s.282-283.

<sup>8</sup> Peker, Hüseyin, *(Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları)*, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi *Din Psikolojisi Özel sayısı*, c. 12, sayı. 2, Temmuz-Aralık 2012, s.43.

üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır.”<sup>9</sup> buyurarak dindar insanın bir takım özelliklerini tarif etmektedir.

Allah, meleklerine “Yeryüzünde bir halife yaratacağım”<sup>10</sup> derken ve insanları yeryüzünün halifeleri kıldığını söylerken<sup>11</sup> cinsiyet ayrımından bahsetmemektedir. Allah Teala “Sizden erkek olsun kadın olsun, hiçbir çalışanın amelini karşılıksız bırakmayacağım”<sup>12</sup> ayetiyle, davranışları cinsiyet odaklı değerlendirmedeğini açıkça ilan etmektedir. Zira kadın, insan olmakla/var oluşu gereği zaten değerlidir; sorun, bu değer üstünün örtülmesi, hak ettiği konumun görmezden gelinmesidir.

Hz. Peygamber cinsiyeti esas alan değil insanı merkeze alan bir tebliğ ile gelmiştir. O, ‘halifelik’ onurunu ve sorumluluğunu ‘insana’, yani hem kadına hem de erkeğe yüklemiştir.<sup>13</sup> Aslında Hz. Ömer’in şu sözleri İslam öncesi kadının durumunu çok açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır: “İslam öncesinde bizler, kadınlara hiç değer vermezdik. Ne zaman ki İslam geldi, Allah onlardan söz ettiği zaman artık bir takım haklara sahip olduklarını anladık.”<sup>14</sup> İslam’ın kendilerine verdiği değer sayesinde erkekler ile aynı haklara sahip olan kadınlar ile ilgili Sahabe’nin dikkatli davrandıkları gözden kaçmamaktadır. Nitekim Abdullah İbn-i Ömer, bunu açıkça itiraf etmektedir: “Peygamber (sav) zamanında hakkımızda vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlar (aleyhine) söz etmekten, onların haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan çekinirdik. Rasulullah (sav) vefat edince onlara çok söz söyler olduk ve kusurlarımız da arttı.”<sup>15</sup>

Gerçekten de Rasulullah (sav) hayatta iken gelen vahiyler de İbn Ömer’in kadınlar hakkındaki bu sözünü destekler nitelikteydi. Havle binti Sa’lebe hakkında Mücadele Suresi’nin nazil olması ve Rasulullah (sav)’a gelerek: “Gördüğüm her şey erkekler hakkındadır, kadınlarla ilgili bir şeyi

<sup>9</sup> Bakara, 2/2-5; Mü’minun, 23/1-11.

<sup>10</sup> Bakara, 2/30.

<sup>11</sup> Neml, 27 /62; Fatır, 35/39.

<sup>12</sup> Al-i İmran, 3/195.

<sup>13</sup> Martı, Huriye, *Değer ve Hak Bağlamında Hz. Peygamberin Sünnetinde Kadın Eğitimi, Aile ve Eğitim (Tartışmalı İlmi Toplantı)*, İstanbul 2010, s.84.

<sup>14</sup> Buhari, Libas 31; Müslim, Talak 32.

<sup>15</sup> Buhari, Nikah 81.

hiç göremedim.” diye serzenişte bulunan Ümmü Ammare el-Ensari'nin bu sözleri üzerine “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazi erkekler ve mütevazi kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çokça zikreden erkekler ve zikreden kadınlar, Allah bunlar için mağfiret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır.”<sup>16</sup> ayetinin inzal olması buna sadece bir örnektir.

İslam'ın kadına kazandırdığı haklar hakkında batılı ilim ve fikir adamları da hayranlıklarını gizleyememiş ve bu hususta İslamiyet'i methetmekten kendilerini alamamışlardır. Mesela: Stanley Lane-Pool der ki: “Muhammed'in kadınlara ait hususlarda yaptığı mühim derecedeki değişiklikleri, hiçbir büyük kanun koyucu yapmamıştır. Kadınlara ait hükümler herhalde Kur'an'ın en ince noktalarına kadar, tedvin edilmiş olan ahkamdır.” Yine bu mevzuda Will Durant; “Muhammed, Arapların kız çocukları öldürmelerine son verdi. Hukuk davaları ile mali konularda kadını erkekle eşit duruma getirdi. Kadın her meşru mesleğe girebilir; kazancını kendine alıkoyabilir; mala ve mülke varis olabilir ve servetini istediği gibi tasarruf edebilir.”<sup>17</sup> demektedir. O halde din, kadını bir problem olarak görmediğine göre kadınlarla ilgili problemler insanların dini anlayışlarından, dinin farklı yorumlarla öğrenilmesinden, dindarlık algısındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Asr-ı Saadet'te kadınların toplum içindeki itibar ve yerinin ne olduğunu anlamak için Efendimiz zamanında kadınlarla ilgili uygulamalara bakmak gerekir. Hadis literatüründe kadın konulu bölümler tetkik edildiğinde Kütüb-i Sitte'nin her birinde yer alan hayız bölümlerinin tamamı ile nikah ve talak bölümlerinin önemli bir bölümünün kadın konulu başlıklardan meydana geldiği tespit edilebilir. Öte yandan sadece

<sup>16</sup> Ahzab, 33/35.

<sup>17</sup> Gürkan, Ahmet, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, İstanbul 1965, s. 100-101.

Sünen-i Nesai'de "İşretü'n-Nisa" yani "Kadınlarla güzel geçinme" ismi taşıyan bağımsız bir bölüm bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### 1. Eğitim ve Öğretim Hususunda Hz. Peygamberin (sav) Uygulamaları:

Vahiy sürecinde 'Oku'<sup>19</sup> emrinin muhatabı kadın ve erkektir. Efendimiz (sav) "İlim talep etmek her Müslüman'a farzdır."<sup>20</sup> buyurarak her iki cins arasında bir fark gözetmemiştir. Rasulullah (sav), kendisine inen ayetleri o esnada etrafında bulunan erkeklere okurdu; daha sonra kadınlardan oluşan topluluğa okur ve sonunda vahiy katiplerine yazdırırdı.<sup>21</sup> Bir gün kadınlar Hz. Peygamber (sav)'e gelerek. " Ya Rasulallah, senin sözlerini hep erkekler alıp gidiyorlar. Bize de bir gün ayır ki, o gün sana gelelim, sen de Allah'ın sana öğrettiği şeylerden bize öğretirsin" diye talepte bulununca, Rasulullah (sav) de onlara ayrı bir günü öğretim için ayırmıştır.<sup>22</sup>

Rasulullah (sav)'in sadece erkeklere değil bayanlara da zaman zaman ferdi öğretimde bulunduğu olmuştur. Esmâ binti Umeys'e zorluk anında yapacağı duayı öğretmesi<sup>23</sup>; Rasulullah (sav) 'e gelerek " Ben bir bayanım artık ağırlaştım. Otururken yapabileceğim bir şey öğret bana" diyen Ümmü Hani binti Ebi Talib'e bu halde yapabileceği menasiki öğretmesi<sup>24</sup>örnek gösterilebilir.

Okuma yazma bilen sınırlı sayıdaki sahabenin içinde kadın sahabileri de görmekteyiz. Bunların başında Şifa binti Abdillah el-Adeviyye gelmektedir. Rasulullah (sav)'in okuma yazma bilen bu hanım sahabeye

<sup>18</sup> Şahyar, Ayşe Esra, *Hadis Litaratüründe Kadın Portresi, Türkiye V.Dini Yayınlar Kongresi, Kadın Konulu Yayınlar*, 02-04 Aralık 2011, Ankara,s.94.

<sup>19</sup> Alak, 96 /1.

<sup>20</sup> İbn Mace, Mukaddime 17.

<sup>21</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993, c.1, s.78.

<sup>22</sup> Buhari, İlim 35; Müslim, Birr 47.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. c.7. s.513

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. c.7. s.577.

hitaben: “ Hafsa'ya yazıyı öğrettiğin gibi neden nemle rukyesini de öğretmiyorsun?” diye sorması onun okur yazar olduğunu gösterir.<sup>25</sup>

Ahmed b. Hanbel. *Müsned'inde ve Taberanin, el-Mu'cemu'l-Kebir'inde* Rasulullah (sav)'in bayanlar için eğitim ve öğretimde buldukları özel bir mekan olan ve “ Suffetü'n-Nisa” diye bilinen bir yeri tahsis ettiğini ifade etmektedir.<sup>26</sup>

## 2. Kadınların Mescide Gelmeleri Ve Cemaatle İbadetleri Hususunda Hz. Peygamberin (sav) Uygulamaları:

Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına baktığımızda mabedin o büyüklü atmosferinden kadınların da istifade etmesini temin etmiştir. Hz.Peygamber Mescid-i Nebevi yapılırken kapılardan birini sadece kadınlar için açtırmış ve oradan erkekler geçmemiştir.<sup>27</sup> Rasulullah mescide gelmek isteyen hanımlara engel olunmamasını “Birinizin hanımı mescide gitmek için izin isterse ona mani olmasın”<sup>28</sup> diyerek sahabileri uyarmıştır.

Hz.Peygamberin “Kadınların en hayırlı mescidleri, evlerinin içidir.”<sup>29</sup> hadisini kadınlara genel bir yasak olarak algılamayıp, fitnenin önüne geçmek için bir tedbir olarak görmek gerekir. Nitekim kadınların peygamberin vefatından sonraki hal ve hareketlerini Hz. Aişe: “Eğer Rasulullah kadınların (şimdiki) yaptıklarını görseydi, onları Beni İsrail'in kadınlarının menedildikleri gibi mutlaka mescide gitmekten menederdi”<sup>30</sup> diye ifade etmiştir.

Hz.Peygamber, mescidin içerisinde manevi havaya uygun olmayacak şehvi şeylerin önüne geçmek için camiye gitmek isteyen hanımların sade bir şekilde ve koku sürünmeden mescide gitmelerini emretmiştir. “Bayanlar, sizden birisi yatsı namazına gitmek istediğinde

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.7, s.516.

<sup>26</sup> Gözütok, Şakir, *Hz.Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yay., s.567.

<sup>27</sup> Tayalisi, *Müsned*, c.2, s.205.

<sup>28</sup> Müslim, Salat 134, 135, 137, 140.

<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.6, s.197, 301.

<sup>30</sup> Müslim, Salat 144.

sakın koku sürünmesin.”<sup>31</sup> Yine fitneye sebep olmaması ve kadınların evlerine rahatça dönebilmeleri için mescitte farz namazı kılındıktan sonra önce kadınların kalkıp gittiklerini, Allah Resulü ile sahabelerin kadınları beklediklerini, sonra da onların mescitten ayrıldıklarını görmekteyiz.<sup>32</sup> Peygamberimizin mescidinde vakit namazlarına, Cuma namazı, bayram namazı<sup>33</sup> hatta husuf namazına<sup>34</sup> dahi kadınlar iştirak etmekteydiler.

Hz. Peygamber'in uygulamalarına baktığımızda imkanı olan kadınlar, camiye gidip namazlarını cemaatle kılarlarsa sevap kazanır. Çünkü cemaatle namazı teşvik eden, hadislerinde Allah Resulü, kadınları istisna etmemiştir. Ancak ev işlerindeki yoğunluk ve çocuklar sebebiyle onları mecbur tutmamıştır.<sup>35</sup>

### **3. Kadınların Sosyal Hayat ve Çalışma Hayatına Dair Hz. Peygamberin (sav) Uygulamaları:**

Sosyal hayatta kadının durumuna bakacak olursak kadın, kocası veya velisinin emri altında bir esir değildir. O, kamil bir insan olarak, müstakil şahsiyet sahibi olup, kararlarında serbesttir ve kendisiyle ilgili hususlarda seçme hürriyeti vardır. Bu çerçevede, tasarruflarda bulunma, eşini seçme ve ondan boşanma hakkına sahiptir. Ayrıca, görüş beyan etmeye ve kendisiyle istişare edilmeye de ehliyetlidir. Kısacası Müslüman toplumda kadın erkeğin sahip olduğu bütün haklara sahiptir. İstedığı zaman bu haklarına uygun faaliyetlere katılıp çalışmalar yapabilir.<sup>36</sup>

Hz. Peygamber devrinde kadınların, özellikle beceri gerektiren el işlerinde faal olarak çalıştıklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in hanımlarından olan Zeyneb b. Cahş'ın deri tabakladığı ve bunları

<sup>31</sup> Muvatta', Kible 13.

<sup>32</sup> Buhari, Ezan 163.

<sup>33</sup> Ebu Davud, Salat 247.

<sup>34</sup> Buhari, İman 30.

<sup>35</sup> Bakan, Tevhit, *Sünnete göre Kadınların Toplu İbadeti Ya da Cemaat Namazı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say: 30, Erzurum 2008, s.91.

<sup>36</sup> Eren, Mehmet, *Hz. Muhammed'in Sünnetinde Kadına Verilen Değer*, Hz. Muhammed Ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yay., Aralık 2007, s.314.

kullanılabilecek hale getirmek için diktiği rivayet edilmektedir.<sup>37</sup> Ka'b b. Malik'in cariyesinin koyun çobanlığı yaptığı da nakledilen haberler arasındadır.<sup>38</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in mescidinin temizliğini yapan iki kadın ismi de zikredilmektedir.<sup>39</sup> Bunun yanında sahabe hanımlarından Ümmü Atiyye el-Ensariyye, Rasulullah ile birlikte yedi yerde savaşa katıldığını, çarpışan grubun gerisinde bulunduğunu, askerlere yemek yaptığını, yaralıları ve hastaları tedavi ettiğini haber vermiştir.<sup>40</sup>

Hz.Peygamber devrinde kadının çalışma hayatının her alanında var olduğu söylenebilir. Ancak bu döneme ait çalışma hayatıyla ilgili rakamsal ve detaylı bilgilerin olmayışı, konuyla ilgili daha fazla bilgi elde etmemize imkan vermemektedir.<sup>41</sup>

Rasulullah (sav), eğitimli bayanlara yeteneklerinden çeşitli görevler vermek suretiyle istifade ettiği ve onların toplum içerisinde aktif bir rol oynamalarına fırsat verdiği de inkar edilemez bir gerçektir. Ama ne yazık ki, Rasulullah (sav)'in vefatından sonra bu haklardan geriye dönüş söz konusudur. Adeta Hz.Peygamber bunu bilmişçesine son demlerinde şu uyarıyı yapmaktan kendini alamamıştır: “Sizi iki zayıf (mahlukun) hakkı konusunda uyarıyorum: Yetimler ve kadınlar.”<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel'in, Rasulullah (sav) zamanında kadının rahatlıkla erkeklerle aynı meclise devam ettiklerini, fakat h.3. asrın ortalarından itibaren bir kadının başparmağını göstermesinin fitne sayıldığı şeklindeki rivayeti<sup>43</sup>, Peygamberin vefatından sonraki dönemi özetlemektedir.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Müslim, Nikah 9.

<sup>38</sup> Buhari, Zebaih 18.

<sup>39</sup> Buhari, Salat 72.

<sup>40</sup> İbn Mace, Cihad 37.

<sup>41</sup> Savaş, Rıza, *Çalışma Hayatında Kadın (Hz.Muhammed Devri Örneği), İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, 25-27 Kasım 2005, İzmir İlahiyat Fak Yay., İzmir 2008, s.399.*

<sup>42</sup> Hakim, *Müstedrek*. c. I. s.131.

<sup>43</sup> Ahmed b. Muhammed b.Hanbel, *Ahkamü'n-Nisa'*, (Tahk: Abdulkadir Ata), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

I. Bsk., Beyrut. 1986, s. 46.

<sup>44</sup> Gözütok, Şakir, *Hz.Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yay.,s.570.*



## Sonuç

Sonuç olarak Rasullulah'ın vefatından bu tarafa 15. asır geçmesine rağmen cahili adetlere hala körü körüne bağlı insanlarla karşılaşmaktayız. Eğitimde kız erkek ayrımı yaparak okula göndermeyen, kadın dört duvarın arasında ibadet etsin ne işi var camide diyen ve çalışan kadınların cennete giremeyeceklerini düşünen birçok insanla karşılaşmaktayız. Bununla beraber kadına her türlü özgürlüğü veriyoruz diyerek Allah'ın insan olma şerefini bahşettiği kadını, emeği ve bedeniyle sömürülen cinsel bir meta haline dönüştürmemelidir. Kadınlık onurunu zedelememelidir. Kadınların hak ve hürriyetlerini anlamadaki ve günümüzdeki uygulama problemlerini ancak kitap ve sünneti ortaya koyarak aşabiliriz.

## Kaynaklar

- Bakan, Tevhit, *Sünnete göre Kadınların Toplu İbadeti Ya da Cemaat Namazı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say: 30, Erzurum 2008.
- Eren, Mehmet, *Hz. Muhammed'in Sünnetinde Kadına Verilen Değer, Hz.Muhammed Ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 NİSAN 2007*, İslami İlimler Dergisi Yay., Aralık 2007.
- Gözütok, Şakir, *Hz.Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 NİSAN 2007, İslami İlimler Dergisi Yay.,
- Gürkan, Ahmet, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, İstanbul 1965.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Ahkamü'n-Nisa'*, (Tahk: Abdulkadir Ata), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Bsk., Beyrut. 1986.
- İsfehanî, Ebî'l Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Mağruf Ragıb, *Müfredâtü'l -elfazı'l Kur'an*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 565.
- Kahraman, Abdullah, *Toplum ve Dindarlık Algısı (Dengeli Dindarlık Ölçüleri), IV. Din Şurası Tebliğ Ve Müzaereleri, (12 - 16 Ekim)*, Ankara 2009
- Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *İlmihal I*, Divantaş yay., İstanbul 1999.

- Martı, Huriye, *Değer ve Hak Bağlamında Hz.Peygamberin Sünnetinde Kadın Eğitimi, Aile ve Eğitim (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, İstanbul 2010.
- Peker, Hüseyin, (*Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları*), Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi Din Psikolojisi Özel sayısı, c. 12, sayı. 2, Temmuz-Aralık 2012.
- Savaş, Rıza, *Çalışma Hayatında Kadın (Hz.Muhammed Devri Örneği), İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, 25-27 Kasım 2005, İzmir İlahiyat Fak Yay., İzmir 2008.*
- Şahyar, Ayşe Esra, *Hadis Litaratüründe Kadın Portresi, Türkiye V.Dini Yayınlar Kongresi, Kadın Konulu Yayınlar, 02-04 Aralık 2011, Ankara.*
- Yapıcı, Asım, *Kadın Dindarlığı Algısal bir Yanılgı mı, Yoksa Gerçeklik mi?, Kadın Dindarlığı, DİB yay., Ankara 2013.*
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili, Çev.Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul, Ts Yenen, Halide, Kadın Dindarlığının Bilgi Boyutu, Kadın Dindarlığı, DİB yay., Ankara 2013.*



# İLK NAZİL OLAN AYETLERİN İÇERDİĞİ MESAJLARIN KUR'AN BÜTÜNLÜĞÜ İÇERİSİNDEKİ YERİ

İsmail Hilmi BİLGİ\*

## Özet

Allah, yarattığı insanla tarihin değişik dönemlerinde vahiy ve nübüvvet yoluyla doğrudan iletişime geçmiştir. Her biri seçkin kimseler olan peygamberler, Allah'ın ilahi mesajlarını insanlara ulaştırmıştır.

Son peygamber Hz. Muhammed'e gönderilmeye başlanan ilahi vahyin başlangıç ayetleri; Allah'ın mutlak yaratıcı, insanın da Allah'ın yarattığı bir varlık olduğu, yaratan ile yaratılan arasındaki Rab-kul ilişkisinin ilimle sağlandığı ana mesajlarını içermektedir. Hz. Muhammed' e inen Alak suresinin bu ilk beş ayetinin temas ettiği konular, Kur'an'ın 23 yıllık nüzul sürecinde tafsilâtıyla anlatılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yaratıcı, İnsan, İlim, Kerem.

## THE PLACE OF THE MESSAGES IN THE FIRST VERSES OF QURAN WITHIN THE WHOLE CONTEXT OF IT

### Abstract

Allah revealed his messages to humankind throughout history by His messengers and revelations. Those chosen messengers conveyed divine messages to other people.

---

\* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı/Uzman, ihilmi2003@yahoo.fr

The first verses of divine revelation that were sent to the last prophet Muhammad include such main messages that Allah is the absolute Creator and human being is one of His creatures and the relationship between the Creator and creatures can only be granted by the means of "Science". These main subjects in the first five verses of Surat'ul-Alaq had been proclaimed in detailed all through the revelation of Quran for 23 years.

**Key Words:** Creator, Human Being, Science, Generosity.

### **Giriş**

Allah Teâlâ, tarihin değişik dönemlerinde insanlar arasından seçtiği peygamberleri aracılığıyla mesajlarını insanlara göndermiştir. Aşkın olan Allah, yarattığı insanla iletişim kurmada ilahî bir ilke olarak vahiy ve nübüvvet yolunu seçmiştir. Her biri seçkin birer insan-ı kâmil olan peygamberlere, asıl peygamberlik vasfını kazandıran da şüphesiz onların Allah tarafından ilahi vahyi almakla görevlendirilmiş olmalarıdır. Onların görevi sadece vahyi almak değil, aynı zamanda insanlara tebliğ etmektir.

İlk insan Hz. Âdem ile birlikte aşkın âlemden içinde yaşadığımız varlık âlemine doğru başlayan vahiy akışı, son peygamber Hz. Muhammed ile sonlandırılmıştır. Hz. Muhammed'den önce ilahi hitaba Hz. İsa'nın muhatap olduğunu ve onun peygamberlik görevini ifa ettiğini düşündüğümüzde, insanlık âlemine yaklaşık altı yüz yıl boyunca yeni bir vahiy gönderilmediğini görürüz.

Hz. İsa'dan altı asır sonra insanlığa yeniden gönderilmeye başlanan ilahi hitabın ilk mesajlarının Kur'an bütünlüğü içerisinde ayrı bir yerinin olduğunu düşünüyoruz. Zira bu mesajlar- yaklaşık yirmi üç yıl içerisinde tamamlanan son ilahi kelam- Kur'an-ı Kerim'in bir bakıma hangi temeller üzerine oturduğunu gösteren öncü işaretlerdir. Bu makalede, ilk nazil olan Kur'an ayetlerinin içerdiği mesajların, Kur'an'ın bütünü içerisinde nasıl yer aldığını nasıl işlenip detaylandırıldığını tespit etmeye çalışacağız.

### **1. İlk Nazil Olan Ayetler**

Hz. Muhammed, kırk yaşına yaklaştığında kendisinde daha önce görülmeyen bazı haller ortaya çıkmaya başlamıştı. Gördüğü rüyalar olduğu

gibi çıkıyor, nereden geldiğini anlamadığı bazı sesler duyuyordu. Yine o günlerde yalnız kalma ve tefekküre dalma arzusuyla Hira mağarasına gitmeye ve orada azığı bitinceye kadar kalmaya başlamıştı. Dört beş yıl kadar sürdüğü düşünülen bu (vahye/peygamberliğe) hazırlık döneminin ardından vahiy meleği Cebrail, 610 yılı Ramazan ayının 27. gecesinde ona ilk vahyi getirdi.<sup>1</sup>

Hz. Aişe, Peygamber Efendimizin ilk vahiy almasını şöyle anlatmaktadır: *“Allah Resûlü’nün (sav) ilk vahiy almaya başlaması uykuda doğru rüya (rüya-i sâdıka) görmeye olmuştur. Onun istisnasız bütün rüyaları gün gibi gerçek çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Artık Hira (Nur) dağındaki mağarada yalnızlığa çekilip, orada geceler boyu, ailesine dönmeden tek başına ibadet ediyordu. Bunun için yanında yiyecek de götürürdü. Sonra yine Hatice’nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için tekrar yiyecek alırdı. Nihayet bir gün, Hira mağarasındayken ona hak (vahiy) geldi. Melek geldi ve ‘Oku!’ dedi. O, ‘Ben okuma bilmem.’ dedi. (Allah Resûlü yaşadıklarını şöyle anlattı): ‘Beni tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı. Sonra bırakıp tekrar, ‘Oku!’ dedi. ‘Ben okuma bilmem.’ dedim. İkinci defa tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı. Bırakıp tekrar, ‘Oku!’ dedi. ‘Ben okuma bilmem.’ diye cevap verdim. Üçüncü defa tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı ve bırakıp şöyle söyledi: ‘Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir alaktan yarattı. Oku! Senin Rabbin en Kerim olandır...’”<sup>2</sup>*

Hz. Peygambere gelen ilk vahiy pasajlarının “Alak” suresinin ilk beş ayeti olduğu, en sahih rivayetlerden anlaşılmakta ve bu konuda genel bir kabul bulunmaktadır. Günümüz âlimlerinden Muhammed es-Seyyid Tantavi (1929-2010) de muhakkik âlimlerin, Alak suresinin ilk beş ayetinin Hz. Muhammed’e inen ilk ayetler olduğu görüşünde olduklarını belirttikten sonra farklı rivayetlerle ilgili olarak; Alak suresinin nüzulünden sonra vahiyde vuku bulan fetretî müteakiben, Müddessir suresinin ilk ayetlerinin indiğini, tam sure olarak da ilk defa Fatıha suresinin indiğini belirtmiştir.<sup>3</sup> Bu çalışmada da genel kabule bağlı kalınacaktır.

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *Le Prophète de L’Islam*, Edition AEIF, Paris 1989, c. 1, s. 80.

<sup>2</sup> Alak, 96/1-3; Buharî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1.

<sup>3</sup> Muhammed es-Seyyid Tantavi, *et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’âni’l-Kerim*, Kahire 1998, c. 15, s. 453.

## 2. Alak Suresinin İlk Beş Ayeti

Alak suresinin Mekke’de indiğinde hiçbir ihtilaf yoktur. İlk beş ayeti, ilk gelen vahiy olmakla birlikte, surenin kalan kısmı yine Mekke’de ancak daha sonra inmiştir.<sup>4</sup> Yukarıdaki Hz. Aişe hadisinden de anlaşılacağı üzere şu beş ayet, Hz. Muhammed’e Hira’da ilk vahiy olarak inmiştir:

- “Yaratan Rabbinin adıyla oku!
- O, insanı bir alaktan yarattı.
- Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir.
- Ki O, kalemle yazmayı öğretendir.
- İnsana bilmediğini O öğretti.”

İlk nazil olan bu ayetlerin içerdiği mesajların daha iyi anlaşılabilmesi için katkıda bulunacak kelimelerin anlamını biraz açalım:

a. Halk ( خلق ): Aslen “takdir etmek, ölçüp biçmek” demektir. Bu kelime, Arapların kullanımında daha önce örneği olmadan bir şeyi yaratmayı ifade eder. Her şeyi yaratan Allah’tır. Dolayısıyla O, daha önce bir örneği olmaksızın varlığı yoktan yaratandır.<sup>5</sup> Bu anlamda Kur’an’da “İyi biliniz ki yaratma ve emir O’nundur”<sup>6</sup> buyrulur. Halk, bir nesneyi hiçbir asıl, köken, temel, kaynak ya da dayanak olmadan ve hiçbir şeyi örnek almadan yaratmak, inşa etmek, vücuda getirmek anlamındadır. Kelime, aynı zamanda bir nesneyi başka bir nesneden vücuda getirmek, var etmek, yaratmak anlamında da kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Ebu Bekir İbnü’l-Enbari de “halk” kelimesinin ilk defa ortaya konan bir örneğe göre inşa ve olması istenen şeyin ölçülerini belirleme (takdir) şeklinde iki anlama geldiğini söyler.<sup>8</sup> İbda anlamındaki halk/yaratma, vücuda getirme, yalnızca Allah’a mahsustur. “İstihale, dönüştürme”

<sup>4</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, c. 9, s. 327.

<sup>5</sup> İbn Manzûr Ebu’l-Fadl Cemalü’l-din Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, Daru’s-Sadr, Beyrut 1955, c. 10, s. 85.

<sup>6</sup> A’raf, 7/54.

<sup>7</sup> Rağib el-İsfahanî, *Müfredât-ü-Elfazil- Kur’an*, tah. Safvân Adnan Davûdî, ed-Daruş Şamiyye, Beyrut 1997, s. 296. Bkz. Enam, 6/1, Nisa, 4/1, Mü’minun, 23/12, Rahman, 55/15

<sup>8</sup> İbn Manzûr, a.g.e., c. 10, s. 85.

yoluyla gerçekleşen yaratmayı, Allah bazı durumlarda İsa<sup>9</sup> gibi kendi dışındakiler için de kullanmıştır.<sup>10</sup>

b. Alak(علق): maddesi lügatte, yapışıp ilişmek, tutunmak manasına vaz edilmiştir.<sup>11</sup> Mutlak şekilde ilişken ve yapışkan şeye de denir. Bu anlamda ele yapışan çamura da alak (علق) denilmiştir.<sup>12</sup> Kandan bir kısım olması itibariyle veya doğrudan doğruya ilişiklik manası ile rahimdeki tutuğa da aleka (علقة) denilmiştir.<sup>13</sup>

Alak (علق) kelimesi “alaka” (علقة) kelimesinin çoğuludur. Yoğun, katılaşmış, pıhtılaşmış, ancak kurumamış, koyu kırmızı kan demektir.<sup>14</sup> Akar vaziyette olursa mesfuh (مسفوح) denilir. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (699-767) da Alak (علق) için yirmi günlük nutfedir, sonra bu su ve kan olur demiştir.<sup>15</sup> Bu kelime, söz konusu ayette alak (علق) olarak cemi kullanılmıştır. Zira ayette “insan” lafzıyla cemi kastedilmiştir. Yani nutfeden sonra bütün insanlar “alak”tan yaratıldı demektir.<sup>16</sup> Zira alaka (علقة) ceninin evrelerinden bir evredir ve cenin, bu kan parçasından oluşur.<sup>17</sup> Lügatlerde kelimenin alâka, aşk ve sevgi manalarına geldiği de belirtilmiştir.<sup>18</sup>

c. Ekrem (الأكرم): Sözlükte cömert olmak, ahlaklı, asil ve değerli olmak anlamındaki “kerem” kökü, öncelikli olarak şeref ve asalet anlamı taşır.<sup>19</sup> Bu kökten bir ismi tafdil olan “ekrem” (الأكرم) kelimesi, bu ayette “kerim” (كريم) anlamındadır.<sup>20</sup> Kerim (كريم) ise Allah’ın sıfat ve esmasındandır; hayrı

<sup>9</sup> Bkz. Maide 5/110.

<sup>10</sup> Rağıb el-İsfahanî, a.g.e., s. 296.

<sup>11</sup> Ebü Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu’cem Mekayisi’l-Luğa*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1368, c. 4, s. 125; bkz. Rağıb el-İsfahanî, a.g.e., s. 579.

<sup>12</sup> Komisyon, *el-Mu’cemü’l-Vasit*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut t.y., c. 2, s. 628.

<sup>13</sup> Elmalılı, a.g.e., c. 9, s. 324.

<sup>14</sup> İbn Manzûr a.g.e., c. 10, s. 267.

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Daru İhyai’t-Turas, Beyrut, h. 1423, c. 4, s. 761.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Cami’u li Ahkami’l-Kur’an*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut 1952, c. 20, s. 119.

<sup>17</sup> Komisyon, a.g.e., c. 2, s. 629.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, a.g.e., c. 10, s. 266.

<sup>19</sup> Ebü Hüseyin Ahmed b. Fâris, a.g.e., c. 5, s. 171-172.

<sup>20</sup> Kurtubî, a.g.e., c. 20, s. 119.



çok, nimet vermesi ve ihsanı bitip tükenmeyen cömert; hayrın, şeref ve faziletin bütün çeşitlerini kendinde toplayan yüce zat demektir. Mutlak kerim, ancak Allah'tır.<sup>21</sup> Kerim kelimesinin bir diğer anlamı da affetmek ve bağışlamaktır.<sup>22</sup>

Gazali (1058-1111) de "kerimi" şöyle tanımlamıştır: "Kerim; muktedirken affeden, vaadini yerine getiren, lütfunu umulanın ötesinde gerçekleştiren, kime ne kadar lütufta bulunduğu hesabını yapmayan, kendisinden başkasına başvurulmasına rıza göstermeyen, vefasızlığa sitemle mukabelede bulunup dostluğu bozacak bir karşılık vermeyen, kendisine sığınanı yüzüstü bırakmayan, aracı ve şefaathilere muhtaç kılmayandır".<sup>23</sup> Bu durumda "ekrem"; "her cömertten daha cömert olan, keremine nihayet olmayan, karşılıksız, bedelsiz, korkusuz, sebepli veya sebepsiz, alışılmış ve alışılmamış şekilde nimet verip, ihsanda bulunan" demektir.<sup>24</sup>

d. İlim ( علم ) : Bir şeyi hakikatiyle kavrayıp idrak etmektir. Bu da bir şeyin zatını/kendisini idrak etmek; bir şeye kendisi için var olan bir şeyin varlığıyla hükmetmek veya bir şeye kendisi için var olmayan bir şeyin var olmamasıyla hükmetmek olmak üzere ikiye ayrılır.

Bir başka açıdan da ilim nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Nazari ilim: bilindiği zaman kişinin kendisiyle kemale erdiği ilimdir. Âlemdaki varlıkları bilmek gibi. Ameli ilim ise yerine getirilmediği, uygulanmadığı sürece tamamlanmayan ilimdir. İbadetlerle ilgili ilim gibi.<sup>25</sup> İlim, bilgisizliğin (cehlin) karşıtı şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>26</sup>

İlim kökünden gelen "ta'liym" (تعليم) öğretme ise manaları/kavramları tasavvur etmek için nefsin uyarılmasını ifade eder. Bu bağlamda "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"<sup>27</sup> buyrulmuştur. Bu

<sup>21</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 12, s. 510; bkz. Rağıb el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 707.

<sup>22</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut 1979, c. 5, s. 2019.

<sup>23</sup> Bekir Topaloğlu, "Kerim" md., *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 25, s. 287.

<sup>24</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. 9, s. 325.

<sup>25</sup> Rağıb el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 581.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 12, s. 417.

<sup>27</sup> Bakara, 2/31.

öğretmenin, Allah'ın eşyaya birer isim koyması, Âdem'e de konuşacağı bir güç vermesi ve isimleri onun kalbine yerleştirmesi şeklinde olduğu ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Alak suresinde "İnsana bilmediği şeyleri öğretti" ayetinde geçen insandan maksadın, Bakara suresinde "Âdem'e isimlerin hepsini öğretti" ayetinden hareketle Hz. Âdem olduğunu söyleyenler olmuştur. Zira Allah Âdem'e her şeyin ismini her dilde öğretmiştir.<sup>29</sup> Bazıları da "Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz"<sup>30</sup> ayetinden hareketle buradaki "insan" lafzının genel olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

İnsanlık tarihi açısından uzun sayılabilecek bir fetret döneminden sonra ilahi vahyin "oku" emriyle başlaması; ekrem olan yaratıcının, kendi katından bir ikram olarak insana yazma kabiliyeti ve ilim verdiğini daha vahyin başlangıcında hatırlatması, vahyin muhatabı peygamberin okuma yazma bilmediğini de dikkate aldığımızda son derece manidardır.

Bu ilk vahiyde Yaratıcı, adeta insanı karşısına almakta, ona başlangıç noktasını hatırlatmakta, sonra da onun için hazırladığı özel nimetleri birer birer sıralamaktadır. Böylece Allah, alak gibi basit bir varlıktan, düşünen okuyan, yazan ve ilim öğrenen mükemmel bir varlık yaratmakla her türlü hamd ve şükürü hak ettiği mesajını da güçlü bir şekilde vermektedir. Zira böylesi basit bir başlangıçtan sonra insana ilim vererek onu mahlûkatın en yüksek seviyesine çıkarması, Allah'ın en büyük lütfudur. Sadece ilim değil, yazmayı da öğreterek, sahip olduğu ilmi yaymasını, bu yolla ilerlemesini ve daha sonraki nesiller için muhafaza etmesini de sağlamıştır.

Görüldüğü gibi vahyin başlangıcında ilk davet; okumaya, yazmaya ve ilme yapılmıştır. Çünkü bunlar İslam'ın şiarıdır.<sup>32</sup> İlahi vahyin bir bakıma başlangıç manifestosu konumundaki bu ayetlerin içerdiği mesajları şu üç ana başlık altında toplayabiliriz:

<sup>28</sup> Rağıb el-İsfahanî, a.g.e., s. 581.

<sup>29</sup> Kurtubi, a.g.e., c. 20, s. 122.

<sup>30</sup> Nahl, 16/78.

<sup>31</sup> Kurtubi, a.g.e., c. 20, s. 122.

<sup>32</sup> Muhammed Ali es-Sabunî, *Safvetû't-Tefâsir*, Dersaadet, Beyrut 1981. c. 3, s. 581.

- a. Yaratıcı Allah'tır.
- b. İnsan yaratılmış bir varlıktır.
- c. Allah sonsuz kerem sahibidir. Okuma, yazma ve ilim, ekrem olan Yaratıcı'nın insana bir ikramıdır.

Allah Teâlâ, yeryüzüne bir halife ve emirlerinin muhatabı olarak gönderdiği insanoğluna, Hz. Muhammed aracılığıyla ilk olarak yukardaki mesajlarla hitap etmiştir. Şimdi bu mesajların Kur'an'ın bütünü içerisinde nasıl yer aldığını görelim.

### 2.a. Yaratıcı Allah'tır

Kur'an'a göre Allah, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeğe layık tek gerçek varlıktır. Ontolojik bakımdan Kur'an'ın dünyası çok açık bir biçimde "theocentric"tir ve varlık dünyasının merkezinde Allah vardır.<sup>33</sup> Bu bakımdan Kur'an'ın ana mihverini Allah'ın var oluşu, bir oluşu ve mutlak yaratıcı olma vasfı oluşturur.

Kur'an'ın bütününe bakıldığında; 52 yerde halk/yaratma kelimesi ve 200'ü aşkın yerde türevleri geçmektedir. Yaklaşık 50 ayette göklerin ve yerin, 100 ayette insanın yaratılışından, elliye yakın ayette genel anlamda yaratmadan söz edilir. Bu kelime, 171 yerde fiil sığalarıyla, 52 yerde de masdar olarak Allah'a nispet edilmiştir.<sup>34</sup> Burada Allah'ın yaratıcılık vasfının Kur'an'da nasıl işlendiğine birkaç örnek verilip Alak suresiyle olan ilişkiye atıfta bulunmakla yetinilecektir.

Varlığı ezeli ve ebedi olan<sup>35</sup>, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve bir olan Allah<sup>36</sup>, içinde bulunduğumuz şu dünya ile bizim dışımızdaki bütün evrenin yaratıcısıdır.<sup>37</sup> Allah Resulü'nün anlatımıyla "Ezelden Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu. Allah'ın arşı su üzerinde bulunuyordu. Sonra Allah

<sup>33</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., s. 93.

<sup>34</sup> M.Fuad, Abdul'l-Baki, *El-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1982, "hık" md. 241-244.

<sup>35</sup> Hadid, 57/3.

<sup>36</sup> İhlâs, 112/1-2.

<sup>37</sup> Hadid, 57/4.

*gökleri ve yeri yarattı. Ardından da kainatın tamamını (takdir ve tespit edip levh-i mahfuz) yazdı.”<sup>38</sup>*

Kur’an, Allah’ın yaratıcılık vasfını, yegâne hâlik oluşunu içinde bulunduğumuz varlık âleminden hareketle gözlerimizin önüne serer. Yüce Allah; önce bitişik halde olan göklerle yeri birbirinden ayırmış<sup>39</sup>, göğü bir tavan gibi<sup>40</sup>, direksiz yükseltmiş<sup>41</sup> ve belli bir düzene koymuş<sup>42</sup>, sonra dünyaya en yakın olan göğü yıldızlarla süslemiş<sup>43</sup>, her biri bir yörüngede yüzen güneşi ve ayı yaratmış<sup>44</sup>, onları insanın hizmetine sunmuş<sup>45</sup>, daha sonra da yeri yayıp<sup>46</sup>, döşemiş<sup>47</sup>, insana boyun eğer kılmış<sup>48</sup>, oraya sarsmaması için dağlar dikmiş, geniş yollar açmış<sup>49</sup> ve böylece yaratmanın sayısız örneklerini ortaya koymuştur.

Allah Teâlâ, yeryüzünü insana ve diğer canlılara hazır hale getirdikten sonra cansız varlıkların yaratılışından canlı varlıkların yaratılışına geçmiş; her canlı şeyi sudan<sup>50</sup>, insanın atası Adem’i topraktan, sonraki gelen soyunu da nutfeden yaratmıştır. Onun yaratması canlı ve cansız bütün varlıkları kaplamıştır. Meleklerden<sup>51</sup> cinlere<sup>52</sup>, göklerden yeryüzüne<sup>53</sup>, güneşten aya<sup>54</sup>, dağlardan nehirlerle<sup>55</sup>, ağaçlardan bitkilere<sup>56</sup>,

<sup>38</sup> Buharî, “Bed’ü’l-Halk”, 1.

<sup>39</sup> Enbiya, 21/30.

<sup>40</sup> Enbiya, 21/32.

<sup>41</sup> Ra’d, 13/2.

<sup>42</sup> Nâziât, 79/28.

<sup>43</sup> Mülk, 67/5.

<sup>44</sup> Enbiya, 21/33.

<sup>45</sup> İbrahim, 14/33.

<sup>46</sup> Hicr, 15/19.

<sup>47</sup> Nâziât, 79/30.

<sup>48</sup> Mülk, 67/15.

<sup>49</sup> Enbiya, 21/31

<sup>50</sup> Enbiya, 21/30.

<sup>51</sup> Zuhruf, 43/19.

<sup>52</sup> Rahman, 55/15.

<sup>53</sup> İbrahim, 14/19.

<sup>54</sup> Fussilet, 41/37.

<sup>55</sup> Ra’d, 13/3.

<sup>56</sup> Rahman, 55/11-12.

çeşit çeşit hayvanlara<sup>57</sup> kadar her şeyin yaratıcısı O'dur.<sup>58</sup> Kur'an, Allah'ın mutlak yaratıcı oluşunu hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde nüzulü süresince bir ana konu olarak daima işlemiştir.

Bu açıdan ilahi vahiy, kâinattaki canlı ve cansız bütün varlıkların yaratıcısının Allah olduğunu, insanın bu hakikatten bir an olsun gafil olmaması gerektiğini daha vahyin başlangıcında *"Yaratan Rabbinin adıyla oku!"* emriyle insana hatırlatmış, yirmi üç yıllık vahiy süresince de Allah'ın yaratıcılık sıfatını bir dantela gibi ilmek ilmek işlemiştir. Zira Kur'an; *"Andolsun ki sizi biz yarattık, biz!"*<sup>59</sup> derken Allah'ın mutlak yaratıcılığını ısrarla vurgulamış, bir taraftan inkara giden yolları diğer taraftan da şirke açılan kapıları kapamayı hedeflemiştir.

## 2.b. İnsan Yaratılmış Bir Varlıktır

Her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ, insanın yaratılışı öncesinde meleklere *"Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"*<sup>60</sup> buyurarak yeni yaratacağı varlıkla ilgili birtakım ön bilgileri onlarla paylaşmıştır. Yaratılışına ayrı bir önem attığı insanı, Allah; kendi eliyle yaratmış<sup>61</sup>, ruhundan üflemiş<sup>62</sup> ve onu en güzel şekilde yaratmıştır.<sup>63</sup>

Kur'an'da vahyin ilk gününden son gününe kadar Allah'ın varlığı ve O'nun mutlak yaratıcılığı üzerinde ayrıcalıklı bir şekilde durulduğu gibi insanın yaratılışı, mahiyeti ve sorumluluğu üzerinde de genişçe durulmuştur. Bu çerçevede, insanın yaratılışı farklı surelerde ele alınmış, onun ruhi, özellikle de bedeni yaratılışı detaylı bir şekilde anlatılmıştır: *"Andolsun, biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu nutfe (az bir su halinde) sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu alaka (rahim duvarına asılan aşılınmış yumurta) haline getirdik. Alakayı da mudğa (bir et parçası) yaptık. Mudğayı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere*

<sup>57</sup> Nur, 24/45.

<sup>58</sup> Ra'd, 13/16.

<sup>59</sup> A'raf, 7/11.

<sup>60</sup> Bakara, 2/30.

<sup>61</sup> Sâd, 38/75.

<sup>62</sup> Sâd, 38/72.

<sup>63</sup> Tîn, 95/4.

*et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık (insan) olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!”<sup>64</sup>*

Kur'an'a göre, insanın yaratılması zamanın yaratılmasından sonradır. Hayatın başlangıcında insan adıyla anılan, bugün insan denilince gözümüzün önünde canlanan varlık mevcut değildi. Önce insan için ilk maddeler olan unsurlar ve madenler, sonra onlardan aşama aşama bitkisel ve hayvansal gıdalar, sonra bir “çamur hülasası” sonra da onlardan süzülen yakın maddesi olan meniye doğru yavaş yavaş evirilen ve gelişen bir varlık oluştu. Ancak henüz insan diye anılan bir varlık mevcut değildi.<sup>65</sup> Elmalılı da “Onu topraktan yarattı”<sup>66</sup> ayetinin tefsirinde “bazı zooloji bilginlerinin tercihlerine göre nutfedeki yani meni tohumlarındaki hayat, bitki hayatıdır” görüşünü nakleder ve peşine “Allah sizi yerden bir bitki bitirir gibi bitirdi”<sup>67</sup> ayetini zikrederek; “bu ayetin manasına göre de Adem’in hayata, yeryüzünden bir bitki gibi başlamış olması anlaşılabilir” der ve “bu ayetlerde hem insan, hem hayvan, hem bitki açısından her birinin ilk tohumlarının kendi cinslerinden olmadığını, onların her birinin de bir ilahi yaratma ile olduğunu ve bunların kadim ve ezeli olmadıklarını açıklama vardır”<sup>68</sup> görüşünü dile getirir. Dolayısıyla insanın her ferdi gibi cinsi de ezeli değil, sonradan olmalıdır. Yüce Yaratıcı, insanlığın atası olan Âdem’i topraktan, onun neslini de nutfeden yaratmıştır. Hem de karışık bir nutfeden.<sup>69</sup> Sonuçta “Karışık bir nutfe” diye anılan şey ile “insan” denilen varlık arasında tabiat bakımından aşılamayacak ne büyük bir ilerleme adımı ne yüksek bir sanat ve kudret eseri vardır.<sup>70</sup>

Kur'an, insanın ruhi yaratılışıyla ilgili olarak da: “O ki, yarattığı her şeyi en güzel bir şekilde yarattı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra basit bir sıvı özünden soyunu sürdürdü. Sonra ona (yaratılış) amacına uygun bir şekil verip ruhundan üfledi; (böylece, ey insanoğlu) Allah sizi hem işitme ve görme

<sup>64</sup> Mü'minûn, 23/12-14; bkz. Hac, 22/5.

<sup>65</sup> Bkz. İnsan, 76/1-2.

<sup>66</sup> Al-i İmran, 3/59.

<sup>67</sup> Nuh, 71/17.

<sup>68</sup> Elmalılı, a.g.e., c. 2, s. 377.

<sup>69</sup> İnsan, 76/2.

<sup>70</sup> Elmalılı, a.g.e., c. 9, s. 457.

yeteneği hem de düşünce ve duygularla donatır. Buna rağmen ne kadar da az şükrediyorsunuz”<sup>71</sup>der.

Bedeniyle, ruhuyla, maddi ve manevi yapısıyla insan, Allah’ın yarattığı mükemmel bir varlık, O’nun eşsiz bir sanatıdır. Ancak o, her şeyiyle yaratıcısına muhtaçtır.<sup>72</sup>Alak halinden kemale erdiği son ana kadar sahip olduğu her şey, ona yaratıcının bir ihsanıdır. Kur’an-ı Kerim, insanın acizliğini, çaresizliğini ve muhtaçlığını onun ilk yaratılışından başlayarak, hayatının son demlerine uzanan bir tablo içerisinde gözler önüne serer.<sup>73</sup> Ona gençlik yıllarında verilen güç ve kuvvetin geçici ve bir imtihan için olduğunu hatırlatır. Gücün geçici cazibesine kapılarak kendisini alaktan yaratan, düzgün yapılı kılıp ölçülü bir biçim veren, ihsanı bol olan Rabbine karşı gelmemesini, bir aldanış içerisinde düşmemesini ister.<sup>74</sup> Çünkü bu, telafisi mümkün olmayan bir aldanıştır. Kur’an, insanın yaratılmış olduğunu unutmaması halini tuğyan ve istiğna hali olarak görür.<sup>75</sup> Birincisi, küstahlık yaparak haddi aşmaya, ikincisi de kendisinin Allah’a muhtaç olmadığını düşünmeye sevk eder. Hâlbuki insandan beklenen Rabbine olan ihtiyacını daima hatırlaması ve bunun sonucunda da sürekli şükür halinde olmasıdır.

Kur’an’a göre, Allah-insan ilişkisi, Yaratan-yaratılan ilişkisidir. Allah, insanın yaratıcısı ve Rabbi, insan da O’nun kuludur. Zira O, insanı bir “alaktan” aşılınmış bir yumurtadan bizzat yaratmış ve bu gerçeği daha vahyin başlangıcında bütün insanlığa ilan etmiştir. Kur’an açısından insana düşen, hayatı boyunca her işine “*Yaratan Rabbinin adıyla*” başlaması, O’nun sayısız nimetlerini daima hatırlaması ve yaratılmış olduğunu asla unutmamasıdır. Bu hakikat, insana vahyin başından sonuna kadar sürekli hatırlatılmıştır.

## 2.c. Allah Sonsuz Kerem Sahibidir, Okuma, Yazma ve İlim Yaraticının İnsana Bir İkramıdır

<sup>71</sup> Secde, 32/7-9; bkz. Hicr, 15/28-29.

<sup>72</sup> Fâtır, 35/15.

<sup>73</sup> Nahl, 16/70.

<sup>74</sup> İnfıtâr, 82/6-7.

<sup>75</sup> Fecr, 89/9-12; Nâziât, 79/37-39; Alak, 96/6-7.

Her şeyi yaratan, insanı yoktan var eden, mülkün gerçek sahibi olan Allah, kerimdir. Onun lütuf ve ihsanı bütün varlıkları kuşatmıştır. O, yeryüzünü bir yerleşme yeri, gökyüzünü de sağlam bir kubbe yapmıştır.<sup>76</sup> Gökten uygun bir ölçüde yağmur indirip onu arzda tutmuş,<sup>77</sup>suyla ölü toprağa can vererek bin bir türlü ekin bitirmiştir.<sup>78</sup>İnsan ve hayvanların yararlanması için, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirmiştir.<sup>79</sup>

Sadece insanların değil, yeryüzündeki tüm canlıların rızkını Allah verir, ihtiyaçlarını O, karşılar.<sup>80</sup> Kerem sahibi Allah, inananlara verdiği gibi inanmayanlara da bol bol rızık verir. O'nun hazinesi asla tükenmez. Allah Resülü bu gerçeği şöyle ifade etmiştir: *"Allah'ın eli doludur. Gece gündüz yaptığı cömertçe lütuflar, O'nun elindekileri tüketmez. Gökleri ve yeri yarattığı günden beri neler verdiğini görmüyor musunuz? (Bütün bu verdikleri) Allah'ın elindeki hiçbir şeyi eksiltmemiştir."*<sup>81</sup> Kereminin bir gereği olarak O'nun ihsanı sınırsız, nimetleri sayısızdır. Nitekim Kur'an bu gerçeği; *"O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız"*<sup>82</sup> şeklinde dile getirir.

Kur'an'dan bir kesit olarak sunduğumuz bu ayetler, Rabbimizin bütün varlıklara karşı sonsuz kerem sahibi oluşunun açık delilleridir. Ancak bizim burada asıl üzerinde durmak istediğimiz Allah Teâlâ'nın diğer hiçbir canlıya vermediği sadece insana bahşettiği özel nimetleridir. Allah'ın, bir lütufu ve keremi olarak insana okuma, yazma ve ilim öğrenme kabiliyetini vermesi, onu ilimle şereflendirip değer kazandırması<sup>83</sup> ve ilahi vahye de bu nimetleri hatırlatarak başlaması son derece anlamlıdır.

<sup>76</sup> Mü'min, 40/64.

<sup>77</sup> Mü'minûn, 23/18.

<sup>78</sup> Secde, 32/27.

<sup>79</sup> Abese, 80/27-32.

<sup>80</sup> Hûd, 11/6.

<sup>81</sup> Buharî, "Tevhid", 19.

<sup>82</sup> İbrahim, 14/34.

<sup>83</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Muhtasar-ı İbn Kesir*, Dârül-Kur'ân-ı Kerîm, Beyrut 1981, c. 3, s. 657.



Mahlûkat âlemine baktığımızda okuma, yazma ve sonuçta ilim öğrenme kabiliyetinin, insan dışındaki hiçbir varlığa bahşedilmediğini görürüz. Bu bakımdan okuma, yazma ve ilim öğrenme kabiliyeti, insanı diğer varlıklardan ayıran çok önemli bir özelliktir. İnsanın ilim sahibi olması onu sadece canlılar arasında değil diğer varlıklar arasında da öne çıkarmıştır. Kur'an bu gerçeği şöyle dile getirir: *"Ve Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklerle gösterdi. 'Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin.'* dedi. Melekler: *Ya Rab! Seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alim ve hakim olan ancak sensin, dediler."*<sup>84</sup>

Daha insanın yaratıldığı ilk anlarda yaşanan bu olay, bilginin kaynağının Allah olduğunu, Allah katından bir lütuf olarak insana bilgidan bir pay verildiğini gösterir. İnsana okumayı da kalemle yazmayı da bilgiyi de öğreten Allah'tır. Bu sebeptendir ki, Kur'an'da ilim, doğrudan insana nispet edilmemiş, "kendilerine ilim verilenler"<sup>85</sup> şeklinde ya da Hz. Yusuf,<sup>86</sup> Hz. Davud ve Hz. Süleyman<sup>87</sup> gibi peygamberler zikredilerek kendilerine "ilim ve hikmet verdik" şeklinde yaklaşık 400 ayette doğrudan Allah'a nispet edilmiştir.<sup>88</sup>

Allah, insanı bilgi sahibi olabilecek bir varlık olarak yaratmış, başta akıl olmak üzere onu maddi ve manevi kabiliyetlerle donatmıştır. *"Allah, sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz. Şükredesiniz diye size işitme (duygusu), gözler ve gönüller verdi."*<sup>89</sup> Yüce Allah, insana bilmediklerini öğreterek, onu cehaletin karanlığından ilmin aydınlığına çıkarmış ve böylece insana karşı kereminin sonsuzluğunu göstermiştir.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> Bakara, 2/31-32.

<sup>85</sup> Kasas, 28/80.

<sup>86</sup> Yusuf, 12/22.

<sup>87</sup> Enbiyâ, 21/79.

<sup>88</sup> Bkz. M.Fuad, Abdul'l-Baki, *El-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1982, "alm" md., s. 469-481.

<sup>89</sup> Nahl, 16/78.

<sup>90</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't Te'vîl*, Darul Kitabil Arabiyye, Lübnan t.y., c. 4, s. 368.

Kur'an-ı Kerim'in, insanı, ilme çağrısı ilk vahiy ile başlamış ve vahyin son gününe kadar devam etmiştir. Bu çağrı, okumaya, yazmaya, araştırmaya, düşünüp tefekkür etmeye<sup>91</sup>, akletmeye<sup>92</sup> kısacası ilim elde etme yollarının tamamına yapılmış, hem nakli hem akli bilgileri kapsamıştır. Kur'an, düşünmeyen, gerçeği ve hakikati anlamaya çalışmayanları ise Allah katında yeryüzünde dolaşan canlıların en kötüsü olarak nitelmiş ve onları kınamıştır.<sup>93</sup> Kur'an'da ilim kökünden türeyen kelimelerin yaklaşık 750 yerde geçtiği<sup>94</sup> dikkate alınırsa ilmin, Kur'an bütünlüğü içerisindeki baskın yeri ve ağırlığı çok açık bir şekilde görülür.

Kur'an, birçok yerde bilginin ve bilgiyi elde edecek maddi ve manevi donanımın, insana bizzat Allah tarafından verildiğine dikkat çekmiştir. Öyle ki, Allah Teâlâ, insana, bu özel ihsanını ve müjdesini daha vahyin ilk gününde vermiş, bir bakıma insanın sahip olduğu bu eşsiz nimetin farkında olmasını, kıymetini bilmesini ve onu amacına uygun kullanmasını istemiştir. Kur'an açısından bilginin asıl amacı, insanın, kendisini yoktan var eden yaratıcısını bilip tanınmasına, O'na karşı derin bir saygı duymasına yardımcı olmaktır. Zira *"Allah'a karşı ancak, kulları içinden âlim olanlar huşû (derin bir saygı) duyarlar"*<sup>95</sup> Bir bakıma bilgi, Allah ile kul arasındaki iletişimin hem vasıtasını hem de enerjisini oluşturur. Kul gerek vahiy kaynaklı bilgi gerekse araştırma ve tefekkür mahsulü bilgi ile Rabbini daha yakından tanır, O'na olan imanını, sevgi ve saygısını sürekli artırır.

Ancak üzüntüyle belirtelim ki bilgi; bu büyük nimet, insanoğlu tarafından her zaman amacına uygun kullanılmamış, maalesef savaş sanayisinin sermayesi yapılmış ve birçok zaman insanlığın zararına, yok edilmesine, onun inşa ettiği medeniyetlerin yıkımına da kullanılabilmiştir. Bir bakıma bu durum meleklerin, Yüce Allah'a *"Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?"*<sup>96</sup> sorularıyla dile getirdikleri endişelerini

<sup>91</sup> Bkz. Bakara, 2/269; Âl-i İmrân, 3/191; Nahl, 16/12-17; Rûm, 30/20, 25; Sâd, 38/29; Zümer, 39/9.

<sup>92</sup> Bkz. Bakara, 2/164; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12; Mü'minûn, 23/80; Ankebut, 29/43.

<sup>93</sup> Enfâl, 8/22.

<sup>94</sup> İlhan Kutluer, "İlim" md., *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 22, s. 110.

<sup>95</sup> Fâtır, 35/28.

<sup>96</sup> Bakara, 2/30.

haklı çıkarmıştır. İnsanlık tarihi açısından 20. yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşı bunun çok acı örneklerini oluşturur. Zira bu yüzyılda çoğunlukla hırs ve kuruntuların egemen olduğu politikalar inanılmaz boyutlarda ölümlere yol açmıştır.<sup>97</sup>

Başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın değişik coğrafyalarında terör olaylarının boy gösterdiği günümüzde de bütün insanlığın; bilginin insana Allah'ın bir lütfu ve keremi olduğunu, insanı şerefli ve seçkin kılan bu ilahi armağanın, ifsat ve yıkımda değil ıslah ve inşada kullanılması gerektiğini yeniden bir kez daha anlamaya ihtiyacı vardır.

Allah'ın kereminden özel olarak insana sunulan bilgi ve onun elde edilmesine vasıta olan okumaya, yazmaya, araştırmaya ve düşünmeye dair mesaj, ilk vahiyde yer almış ve nüzul süresince de sürekli işlenerek Kur'an'ın geneline yayılmıştır.

### **Sonuç**

Yüce Yaratıcı, eliyle yaratıp ruhundan üflediği ve yeryüzüne sorumlu bir varlık (halife) olarak gönderdiği insanı, başıboş bırakmamıştır. Aralarından seçtiği peygamberler vasıtasıyla tarihin farklı devirlerinde insanlara, vahiy yoluyla hitap etmiştir.

Hz. İsa'dan altı asır sonra, Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ile kıyamete kadar devam edecek olan ilahi Kelamı, insanlığa bildirmiş ve dini kemale erdirmiştir.<sup>98</sup> 610 yılında Hira'da, "Alak" suresinin ilk beş ayetiyle başlayan ilahi Kelam, yaklaşık yirmi üç yılda tamamlanmıştır.

Son ilahi Kelam'ın beş ayetten meydana gelen ilk vahyi; Allah'ın mutlak yaratıcı, insanın ise Allah tarafından yaratılmış bir varlık olduğu, Allah'ın insana özel bir lütuf olarak okuma, yazma, ilim öğrenme kabiliyeti ve ilim verdiği mesajlarını içermiştir. Bir bakıma Yüce Kitap'ın ana kodlarını oluşturan bu temel hakikatler, yirmi üç yıllık nüzul süresince detaylı bir şekilde Kur'an'da işlenmiştir.

---

<sup>97</sup> Bkz. Erich Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1995, s. 37.

<sup>98</sup> Mâide, 5/3.

İnsana özel olarak; okuma-yazma kabiliyeti ve ilim verilmesi, onu diğer varlıklardan üstün ve seçkin kılmıştır. Zira insan, okuma-yazma kabiliyeti ve becerisi sayesinde bilgi ve tecrübeyi nesilden nesille aktarabilmiş, yeryüzünde diğer canlılardan farklı olarak bir medeniyet inşa edebilmiştir. Bunun yanında daha vahyin başında bu mesajlarla, bir taraftan inkâra ve şirke giden yollar kapatılmaya diğer taraftan da imana giden yol ilimle açılmaya çalışılmıştır.

Bu bakımdan Kur'an mesajının ve İslam medeniyetinin temel şifrelerini; Allah'ın mutlak yaratıcı, insanın da yaratılmış bir varlık olduğu, bunun sonucunda Allah ile insan arasında bir Rab-kul ilişkisi bulunduğunu, bu ilişkinin iletişimini de okuma, yazma ve ilmin sağladığını söyleyebiliriz. Zira Kur'an kendisinden "ilim" olarak bahsetmiştir.<sup>99</sup> Çünkü vahiy kaynaklı sahih bilgi, insanın Rabbini bilmesini, O'na gönülden bağlanmasını sağlamaktadır. Bu açıdan bilgi, inanmanın hem vasıtasını hem de dinamiğini oluşturmaktadır. Çünkü "*Allah'a karşı ancak, kulları içinden âlim olanlar huşu (derin bir saygı) duyarlar*"<sup>100</sup> mesajı, ilimle Allah'ı bilip-tanımaya ve O'na inanmaya arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını teyit eder. Zaten ilahi vahyin ana hedefi de bu marifeti gerçekleştirip sürekli kılmaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki: Alak suresinin ilk beş ayetiyle bildirilen; Allah'ın mutlak yaratıcı, insanın ise Allah'ın yarattığı bir varlık olduğu, Yaratan ile yaratılan arasındaki Rab-kul ilişkisinin ilimle sağlandığı mesajları, Kur'an'ın ana mesajlarından. Bu ilk mesajlarla, çeşitli ayetlerle örneklendirdiğimiz Kur'an'ın bütünü arasında tam bir uyum ve bağlantı vardır ve yirmi üç senelik vahiy süresince Kur'an mesajları bu ilk temel mesajlar üzerine inşa edilmiştir.

---

<sup>99</sup> Ra'd, 13/37.

<sup>100</sup> Fâtır, 35/28.

### Kaynaklar

- Abdul'l-Baki, M.Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1982.
- Ahmed b. Fâris, Ebü Hüseyin, *Mu'cem Mekayisi'l-Luğa*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1368.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buharî*, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut 1979.
- Ebu'l-Berekât, en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't Te'vîl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Lübnan t.y.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Yay., İstanbul 1992.
- Fromm, Erich, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1995.
- Hamidullah, Muhammed, *Le Prophète de L'İslam*, Edition AEIF, Paris 1989.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1952.
- Komisyon, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalü'd-din Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut 1955.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Daru İhyai't-Turas, Beyrut, h. 1423.
- Rağîb el-İsfahanî, *Müfredâtü'l-Elfazi'l-Kur'an*, tah. Safvân Adnan Davûdî, ed-Daruş Şamiyye, Beyrut 1992.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Muhtasar-ı ibn Kesir*, Dârül-Kur'ân-ı Kerîm, Beyrut 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir*, Dersaadet, t.y.
- Tantavi, Muhammed es-Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Kerim" md. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002.

## DİZİ KARAKTERLERİNDEN ETKİLENME HAKKINDA İZLEYİCİ DEĞERLENDİRMELERİ\*

Selçuk KIRTEPE\*\*

### Özet

Televizyon ve toplum arasında televizyon programları aracılığı ile bağ kurulur. Bu bağın periyodik olarak yenilenen öncelikli türü dizi filmlerdir. Bu program türünde hayatta bulunan unsurlara karakterler aracılığı ile yer verildiği görülür. Bu durum dizi film karakterlerine toplum üyelerine örnek oluşturu bir özellik kazandırmaktadır. Bu noktada dizi filmlerde yer alan karakterler izleyicileri etkileyebilmektedir.

Bu çalışmada, dizi film karakterlerinden etkilenme, yaş ve meslek değişkenleri açısından incelenmiştir. Katılımcıların yaklaşık yarısı etkilenmediğini ifade etmiştir. Yarıya yakın bir kısmı ise düşük düzeylerde etkilendiğini belirtmiştir. Katılımcılar farklı düzeylerde etkilenme olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ifadeler, dizi karakterlerinin izleyicileri etkilediğine işaret eder.

**Anahtar Kelimeler:** Dizi karakteri, izleyici, rol model.

### REVIEWS OF THE AUDIENCE ABOUT THE INFLUENCE FROM TV SERIALS CHARACTERS

---

\* Bu çalışma, "Selçuk Kırtepe, "Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014" Adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., GOU İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, selcuk.kirtepe@gop.edu.tr

## Abstract

The connection between television and society is established through television programs. Priority kind of this connection is tv serials that periodically renewed. In this kind of programme it has seen that things which found in life is given place by characters. This condition provides to tv serials characters to form model property. At this point the characters who take part in tv serials can influence the audience.

In this study, the influence from the tv serial characters has been investigated in terms of variables of age and occupation. Nearly half of the participants explained they are not effected. Almost nearly half of them expressed that they are effected at the low levels. Participants explained that they are effected at different levels. These statements are sign of tv serials characters effecting the audience.

**Key Words:** Movie character, audience, role model.

## Giriş

“Bütün merakın görünene” odaklandığı bir dönemde ekrana yansıyan unsurlar önemli bir konuma yükselmektedir<sup>1</sup>. Televizyon karşısında geçirilen sürenin kayda değer oranlarda artması, en çok izlenen program türlerinden birisi olan dizi film<sup>2</sup> oyuncularının temsil ettiği modelleri izleyicilerin daha sık aralıklarla görmesine neden olmaktadır. Tekrarın etkin gücünü<sup>3</sup> aktif hale getiren bu izlemelerin bireylerin hayatında farkında olarak veya olmayarak bazı değişimlerin meydana gelmesine zemin oluşturabileceği düşünülebilir.

Bireylerin dünya hakkında bildiklerinin büyük kısmı kurgusal ama gerçeklikten payı olan sembolik gösterimlerle meydana gelmektedir<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Mesut Uçakan, *Düşünmek Zor Zenaat*, Filmarası Aylık Sinema Dergisi, Sayı: 26, Ekim 2012, s. 42.

<sup>2</sup> RTÜK, *Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması*, 2012, s.24-25.

<sup>3</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997, s. 113.

<sup>4</sup> Jim Shanahan, and Michael Morgan, *Television & Its Viewers: Cultivation Theory & Research*. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1999. ProQuest ebrary.

Sembolik gösterimin yapıldığı ve geniş kitlelere hitap eden unsurlardan birisi de dizi filmlerdir. Dizi film; belli bir olay örgüsü içerisinde, sonraki bölümde ne olacağına dair merak uyandıran (kanca atma) ve periyodik olarak yayınlanan televizyon programıdır. Dizi filmlerde, toplumsal yapıda mevcut olan ve senaristin olası eklemelerini içeren günlük hayatın kurgusal açıdan zenginleştirilmiş şeklinin ekrana yansması yer almaktadır. Bu yansiyış *göstergelerin, imgelerin* ön plana çıktığı *sinemalaştırılmış* bir toplumu ortaya çıkarmıştır<sup>5</sup>. Bu durum toplum için (s)imgesel gösterimin somutlaşmış hali olan dizi film oyuncularını ve onların modelini sundukları yaşam tarzını ilgi çekici hale getirmektedir. Rol model olarak sunulan oyuncuların davranışlarının, izleyicilerin ve toplumun yaşam tarzına, aynı zamanda sosyal hayatın işleyişine örnek oluşturduğu söylenebilir<sup>6</sup>. Dizi oyuncularının –dizi içinde veya dışında- sergilediği davranışlar toplumu oluşturan bireylerin kendilerinden beklenen rolleri, uymaları gereken davranış kalıplarını<sup>7</sup> zahmetsizce gözlemleyebildiği ve özdeşim kurabildiği sosyal çevrenin günümüzdeki en etkin yansıtıcı unsurlarından birisi olarak kabul edilebilir.

Günlük yaşamın bütün yönleriyle kurgulanarak gösterime sunulduğu dizi filmler, izleyici kitlesine bir takım örnek modeller sunabilmekte, satın alacağı şeyi belirlemesine yardımcı olabilmekte, ne giyeceğini belirlemek vb. hayatına dair birçok konuda vereceği kararları etkileyebilmektedir<sup>8</sup>. Dizilerin sahip olduğu bu pozisyonun, medyanın toplumda mevcut olan bakış açısının yaygınlaşmasına ve yerini pekiştirmesine zemin hazırlayan ideolojik bir aygıt olma fonksiyonu ile

---

Web. 12 March 2015, p. 22.

<sup>5</sup> Bülent Diken ve Carsten Bagge Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, Çev.: Sona Ertekin, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 24.

<sup>6</sup> Albert Bandura, *Social Learning Theory*, General Learning Corporation, United States of America, 1971, Elektronik erişim 09/03/2015, [http://www.jku.at/org/content/e54521/e54528/e54529/e178059/Bandura\\_SocialLearningTheory\\_ger.pdf](http://www.jku.at/org/content/e54521/e54528/e54529/e178059/Bandura_SocialLearningTheory_ger.pdf), s. 3.

<sup>7</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kuramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 393.

<sup>8</sup> Erol Gülbuğ, *Medya Üzerine Çalışmalar*, Beta, İstanbul, 2007, s. 236.



örtüştüğü ifade edilmelidir<sup>9</sup>. Dizi karakterlerini ve onların temsil ettikleri rol modelleri önemli konuma yükselten unsurların başında bu fonksiyonun yer aldığı söylenebilir. Aslında özellikle çocuklar için model olma bağlamında sahip olduğu rolün büyükler için de geçerli olmasını engelleyecek bir sınırlandırmanın olmadığı söylenebilir<sup>10</sup>. Bu noktada Albert Bandura'nın dikkatimizi çektiği 'gözlem tekniğinin-(model almanın)' öğrenme üzerinde sahip olduğu role değinilmelidir<sup>11</sup>. Gözlem öğrenmenin temel unsurlarındandır. Toplum üyeleri bu tekniği değişik şekillerde ve araçlarla gerçekleştirmektedir. Periyodik olarak yayınlanan televizyon dizileri aracılığı ile söz konusu tekniğin farkında olarak veya olmadan toplumu oluşturan üyeler tarafından uygulandığı söylenebilir. Böylece dizi film karakterleri aracılığı ile bireylere yaşamları boyunca göremeyecekleri birçok davranış modelini defalarca seyredebilme imkânı sunulur. Bu bağlamda 'Bobo Doll' deneyi, gözleyerek (model alarak) öğrenmenin gerçekleşebileceğinin deneysel bir teyidi olarak kabul edilebilir<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. Fulya Şen, Toplumsal Hareketler ve Medya: "Wall Street İşgali"nin Medyada Temsili, *Global Media Journal Turkish Edition*, Yıl 2012, Cilt 2, Sayı 4, s. 150.

[http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ\\_4\\_sayi\\_Bahar\\_2012/pdf/Sen.pdf](http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ_4_sayi_Bahar_2012/pdf/Sen.pdf), Erişim Tarihi: 4 Mart 2015

<sup>10</sup> Murat Demirbaş ve Rahmi Yağbasan, Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Bilimsel Tutumlarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi, *Eğitim Fakültesi Dergisi XVIII (2)*, 2005, 363-382, s. 368.

<sup>11</sup> Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kuramları, s. 426.

<sup>12</sup> Bandura, söz konusu deneyinde bazı çocuklara bir film izlettiriyor. İzlettirdiği filmde, "Bobo doll (Hacıyatmaz)" adı verilen bir oyuncuğa bağırıp söven, onu tekmeleyen biri görülmekte. Bunu izleyen çocuklar, daha sonra teker teker oyuncakla dolu bir odaya alınıyorlar. Tam oyunlarının ortasında, biri gelerek bu oyuncaklarla artık başka bir çocuğun oynayacağını söylüyor. İlgi çekici bu odadan çıkarılan ve hayal kırıklığına uğratılan çocuk, içinde az oyuncuğun bulunduğu bir başka odaya alınıyor. Buradaki oyuncakların arasında "Bobo doll" da bulunuyor. Filmi izleyen gruptaki çocukların, "Bobo doll"a daha saldırgan davrandıkları gözlemleniyor. Deneyin ikinci aşaması diyebileceğimiz kısımda ise şiddeti uygulayan kişi bir grup çocuğa izletilen filmde ödüllendiriliyor, diğer çocuklara izletilen filmde de cezalandırılıyor. Sonunda ödül olan filmi izleyen çocuklarda, şiddet davranışı daha fazla gözlemleniyor. Ancak sonunda cezanın alındığı filmi izleyen çocuklar, bu davranışı yapmaktan kaçınıyor.

Saul, McLeod, (2014). "Bobo Doll Experiment.", Retrieved from <http://www.simplypsychology.org/bobo-doll.html>, Erişim Tarihi: 01 Mayıs 2015.

Bu çalışma, toplum üyelerinin yaşamında kayda değer yere sahip olan dizi filmlerin odak noktasında yer alan dizi karakterleri ile izleyicilerin etkileşimini irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu noktadan hareketle, dizi film karakterlerinden etkilenme konusunda izleyicilerin değerlendirmelerini incelemeyi konu edinmiştir. Çalışma, Erzurum ili örneğinde gerçekleştirilmiş “Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)”<sup>13</sup> başlıklı doktora tezinde yer alan anket çalışmasındaki izleyicilerin karakterlerden etkilenme konusunda verdikleri cevapların değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

Söz konusu çalışma, 2010 yılı Mart ayında uygulanan anket formlarından elde edilen bilgileri ve 2008-2010 yıllarında yayınlanan televizyon dizilerini esas almıştır. Bu bağlamda örneklem grubunun dizi karakterlerinin davranışlarından etkilenme sorusuna verdikleri cevaplar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu cevapların yaş meslek değişkenleriyle olan ilişkisi yapılan analizler sonucu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca anket uygulaması esnasında katılımcılarla yapılan görüşmeler ile verdikleri bilgilerin doğruluğu teyit edilmiştir. Ankette yer alan katılımcılar, tesadüfî (random) örneklem belirleme tekniğinden yararlanılarak tespit edilmiştir. Bu tekniğin daha objektif bir örneklem yapısı ortaya çıkarılabileceği öngörülmüştür. Dizi film karakterlerinden etkilenme, ‘Yaş’ ve ‘Meslek’ değişkenleri açısından değerlendirilmiştir.

### YAŞ GRUPLARI VE DİZİ KARAKTERLERİNDEN ETKİLENME

İzleyicinin yaşı dizi karakterlerinden etkilenmede etkin rol oynayabilir. Çünkü her bir yaş grubunun kendine mahsus özellikleri vardır<sup>14</sup>. Bu özellikler bireylerin tercihlerinin ve tepkilerinin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Bu bağlamda katılımcılara yöneltilen ‘Günlük yaşantınızda dizi film karakterin davranışlarından etkilendiğinizi düşünüyor musunuz?’ sorusuna verilen cevaplara göre aşağıdaki tablo elde edilmiştir.

<sup>13</sup> Selçuk Kırtape, “Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

<sup>14</sup> Cüceloğlu, İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kuramları, s.337.

**Tablo 1. Dizi Film Karakterinin Davranışlarından Etkilenmenin Yaş Değişkenine Göre Farklılaşması.**

Yaş	18-30		31-40		41-50		51-60		61 Ve Yukarısı		p	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%		
Karakterin Davranışlarından Etkilenme	Hiç	103	56	77	56,2	40	51,9	21	41,2	7	23,3	X <sup>2</sup> =23,281 p=0,025
	Nadiren	44	23,9	27	19,7	11	14,3	17	33,3	12	40	
	Bazen	32	17,4	28	20,4	21	27,3	12	23,5	9	30	
	Her	5	2,7	5	3,6	5	6,5	1	2	2	6,7	

Analizler sonucu ulaşılan verilere göre '18-30' yaş grubunda yer alan katılımcıların yarısından biraz fazlası dizilerdeki karakterlerin davranışlarından etkilenme hususunda 'hiç etkilenmem' seçeneğini işaretlemiştir. Bu seçeneği işaretleyen katılımcıların bazıları ile konuştuğumuzda dizilerdeki karakterlerin davranışlarından etkilenmeyi kendi açılarından kabul edilemez bir şey olarak gördüklerini özellikle ifade etmişlerdir. Böyle bir şeyin olmasını zayıflık göstergesi olarak kabul ettiklerini dile getirmişlerdir. Ancak günlük pratiklerin bilinirliği ve dönüştürülüşünde izlenen dizilerdeki karakterlerin fonksiyonu göz ardı edilmemelidir<sup>15</sup>. Her ne kadar açıkça ifade edilemese de bunun birçok noktada yansımalarını görebiliriz. Karakterin giyim tarzının modellenmesi, takılarının kullanılması, dizi müziklerinin beğenilmesi ve onlardan etkilenmesi<sup>16</sup> şeklinde dizi film karakterleri izleyicilerin hayatlarında değişik şekillerde yer alabilmektedir. Bu seçeneği sırasıyla 'Nadiren

<sup>15</sup> Sevim Cesur, Oya Paker, "Televizyon ve Çocuk: Çocukların TV Programlarına İlişkin Tercihleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.e-sosder.com ISSN:1304-0278 Kış, 2007, C.6 S.19 (106-125)*, s. 112.

<sup>16</sup> Nural İmik, "2000-2005 Arası Türkiye'de Televizyon Dizilerinde Kullanılan Müziğin Genç İzleyicilere Etkileri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006, s. 96.

Etkilenirim', 'Bazen Etkilenirim' ve son olarak da düşük bir düzeyde de 'Her Zaman Etkilenirim' seçeneklerinin takip ettiği görülmektedir.

Etkilenmenin meydana geldiği, ancak miktarı konusunda kararsızlığın olduğunu gösteren 'Bazen Etkilenirim' ve 'Nadiren Etkilenirim' seçeneklerinin toplam işaretlenme oranının da yarıya yakın miktarlarda olduğu dikkat çekicidir. Farklı düzeylerde olsa bile bu oranların, etkilenmenin meydana geldiğinin göstergesi olarak kabul edilmesi mümkündür.

'31-40', '41-50' ve '51-60' yaş gruplarıyla ilgili elde ettiğimiz verilere göre bu yaş gruplarında yer alan katılımcıların da dizilerdeki karakterlerin davranışlarından etkilenme hususunda büyük çoğunluğunun 'Hiç Etkilenmem' seçeneğini işaretlediği görülmüştür. Bu seçeneği sırasıyla 'Bazen Etkilenirim', 'Nadiren Etkilenirim' ve en son 'Her Zaman Etkilenirim' seçeneklerinin takip ettiği analiz sonuçlarından görülebilir. Bu gruplarda '18-30' yaş grubunda olduğu gibi etkilenmenin olduğunu itiraf etmeye sıcak bakılmadığı anlaşılmıştır. Ancak bu gruplarda yer alan katılımcıların 'Bazen Etkilenirim' ve 'Nadiren Etkilenirim' seçeneklerine yaptığı işaretleme oranlarının kayda değer olduğu belirtilmelidir. Çünkü bu maddelerin tercih edilmesi farklı düzeylerde de olsa etkilenmenin varlığına işaret olarak kabul edilebilir.

'61 ve üzeri' yaş grubuyla ilgili elde edilen sonuçlara göre katılımcılar, dizilerdeki karakterlerin davranışlarından etkilenme hususunda en çok 'Nadiren Etkilenirim' seçeneğini işaretlemiştir. Bu seçeneği sırasıyla 'Bazen Etkilenirim', 'Hiç Etkilenmem' ve son olarak da 'Her Zaman Etkilenirim' seçeneklerinin takip ettiği görülmektedir. Bu netice etkilenmenin meydana geldiğine işaret etmektedir. Bu yaş grubunda elde edilen sonuçlar yaşın büyümesinin etkilenmeyi engelleyici bir unsur olmadığına işaret edebilir. Bir anlamda bu yaş grubunun çekinmeden hissettiklerini sonuçlara yansıttığı söylenebilir.

Bütün gruplarda en düşük düzeyde 'Her Zaman Etkilenirim' seçeneğinin çıkması dikkat çekicidir. Elde edilen bu sonuç katılımcıların kendi ifadelerinden hareketle dizilerdeki karakterlerin davranışlarından

etkilenme oranının oldukça az olduğuna işaret etmektedir. Ancak kısa bir bakış ile çevremizde bulunanların giyim tarzlarının, kullandıkları –saat, yüzük, kolye, vb.- aksesuarların, konuşma şekillerinin vb. dıştan rahatlıkla fark edilebilecek unsurlarda dizi karakterlerini taklit ettiği gözlenebilir. Bu bağlamda turistik amaçlı gezilerin dizilerde veya filmlerde görülen yerlere yapılması önemli bir örnek olarak kabul edilebilir<sup>17</sup>. Bu örneğin dizi filmlerin ve karakterlerinin etki alanının tahmin edilenden daha kapsamlı olabileceğine işaret ettiği belirtilmelidir<sup>18</sup>. ‘61 ve Yukarısı’ yaş grubunda yer alan katılımcılar hariç diğer gruplarda ki en yüksek orana ‘Hiç Etkilenmem’ seçeneğinin sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu dizilerdeki karakterlerin davranışlarından etkilenmediğini ifade etmiştir. Bu bulgulardan izleyici ifadelerinden hareketle etkilenmenin minimum düzeyde gerçekleştiği sonucu çıkabilir. Ancak burada bireyin kendinde meydana gelecek etkilenmeyi sağlıklı bir şekilde fark edemeyebileceği de hesaba katılmalıdır. Ayrıca birilerinin etkisinde kalmaya veya birilerini taklit etmeye karşı geliştirilen tepkisel yaklaşımın ‘Hiç Etkilenmem’ ifadesinin tercihindeki rolü dikkate alınmalıdır. Bu gerekçelerin yanı sıra doğrudan gençleri hedef alan bir çalışmada %72 oranında dizi karakterlerinin modellendiğinin<sup>19</sup> belirtilmesi, anket sorusunun objektif bir şekilde cevaplanmadığına işaret edebilir. Bu tespiti haklı çıkaracak diğer bir noktada olumsuz davranışlar sergileyerek ‘kötü’ nitelenmesine tabi tutulan karakterlerin modellenmesine gösterilen tavırdır<sup>20</sup>. Katılımcılar bu kategoride yer alan karakterler için oldukça düşük düzeylerde olumlu yanıt vermişlerdir.

---

<sup>17</sup> Pars Şahbaz, Arzu Kılıçlar, “Filmlerin ve Televizyon Dizilerinin Destinasyon İmajına Etkileri”, *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2009) 31-52, s. 37.

<sup>18</sup> Graham Busby and Julia Klug, “Movie-induced Tourism: The Challenge Of Measurement And Other Issues”, *Journal of Vacation Marketing*, 2001, 7 (4): 316–332, s. 317

<sup>19</sup> Yaşar Erjem ve Mustafa Çağlayandereli; “Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), Mayıs, 2006, s. 24.

<sup>20</sup> Erjem ve Çağlayandereli; “Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi”, s. 25.

## MESLEK GRUPLARI VE DİZİ KARAKTERLERİNDEN ETKİLENME

Araştırmada yer alan katılımcıların dizi film karakterlerinden etkilenmelerinin 'Meslek' değişkeni açısından incelenmesi yapıldığında aşağıda yer alan tablo elde edilmiştir.

**Tablo 2. Katılımcıların Karakterin Davranışlarından Etkilenmesinin Meslek Değişkenine Göre Farklılaşması**

Meslek		Ev hanımı		İşçi		Serbest Meslek		Memur		Emekli		Öğrenci		İşsiz		Diğer		P
		n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	
Karakterin Davranışlarından	Hiç Etkilen	34	44,2	47	55,3	35	64,8	63	66,3	21	28,8	44	53	2	28,6	2	40	p=0,000
	Nadiren Etkilenir	14	18,2	13	15,3	12	22,2	14	14,7	31	42,5	20	24,1	4	57,1	3	60	
	Bazen Etkilenir	22	28,6	21	24,7	7	13	16	16,8	20	27,4	15	18,1	1	14,3	0	0	
	Her Zaman Etkilenir	7	9,1	4	4,7	0	0	2	2,1	1	1,4	4	4,8	0	0	0	0	
																		X <sup>2</sup> =57,771

Analiz sonuçları incelendiğinde elde edilen sonuçlara göre 'ev hanımı' meslek grubunun karakterin davranışlarından etkilenme konusunda büyük çoğunluğun 'Hiç Etkilenmem' seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla 'Nadiren Etkilenirim', 'Bazen Etkilenirim' ve 'Her Zaman Etkilenirim' maddeleri takip etmektedir. Ev hanımlarının kadın programlarına yönelik ifade ettikleri olumsuz tutumların bu cevaplar ile uyumluluk arz ettiği düşünülebilir<sup>21</sup>. Ancak dizilerde yer alan birçok unsurun; mekân tefrişi, giyim/takı tarzları, marka gibi izleyicilerde örneklerine rastlandığı belirtilmelidir<sup>22</sup>. Bunun da

<sup>21</sup> Bahset Karlı, "Medyadaki Reality Show ve Kadın Programlarının Türk Aile Yapısına Etkisi (Erzurum Örneği)", *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum 2006, s. 70-71.

<sup>22</sup> Vesile Çakır, Edanur Kınıt; "Televizyon Dizilerinde Ürün Yerleştirme ve Sponsorluğun Sonuçları" *Global Media Journal: TR Edition* 5 (9) Fall 2014, s. 44-45.

etkilenmenin bir türü olduğu söylenebilir. Bu açıdan dizi filmlerin izlenme oranının bu kategoride yer alan katılımcılar açısından rol oynama ihtimali vardır. Bu nedenle programcılar bu tarz programlarda ürün yerleştirme çalışmaları yapılmaktadır. Bu çerçevede film devam ederken reklamı yapılmak istenilen ürünlerin arka planda yer alması veya altyazı gibi görsellerle izleyicilere ulaştırıldığı görülmektedir. Bu reklamın hatırlanmasının, o ürünün satın alınmasının; dizinin reyting oranı ve izleyicilerin ihtiyaç duyduğu unsurlarla örtüştüğü söylenebilir. Bu noktada ev hanımlarının tavrının önemli bir yeri olduğu özellikle ifade edilmelidir. Çünkü ev hanımları sadece bir kişilik, kendileri açısından düşünmeyip bilakis bütün aile üyelerini alakadar edecek şekilde kapsamlı tercihlerde bulunabilmektedirler.

‘İşçi’, ‘Serbest meslek’, ‘Memur’ ve ‘Öğrenci’, meslek gruplarında olan katılımcıların karakterin davranışlarından etkilenme konusunda büyük çoğunluğun ‘Hiç Etkilenmem’ seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla ‘Bazen Etkilenirim’, ‘Nadiren Etkilenirim’ ve ‘Her Zaman Etkilenirim’ seçeneklerinin takip ettiği görülmektedir. Bu kategoride yer alan katılımcıların bedeni iş yüklerinin fazla oluşu dizi filmleri izlemelerine engelleyici etkide bulunabilir. Ancak ‘Serbest meslek’, ‘Memur’ ve ‘Öğrenci’ gruplarında olan katılımcıların dizi filmleri izleme oranlarının çok farklı olmaması dikkat çekmektedir<sup>23</sup>.

‘Emekli’ ve ‘İşsiz’ meslek gruplarında olan katılımcıların karakterin davranışlarından etkilenme konusunda büyük çoğunluğunun ‘Nadiren Etkilenirim’ seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Etkilenmenin olduğu, ancak bunun sıklığının çok az bir oranda gerçekleştiği belirtilmiştir. ‘Hiç Etkilenmem’ seçeneği ise aynı oranlarda işaretlenerek etkilenmeye karşı izleyicilerin hissettiği olumsuzluk adeta oranlara yansıtılmıştır. Bu seçeneği ise sırasıyla ‘Bazen Etkilenirim’ ve ‘Her Zaman Etkilenirim’ seçenekleri takip etmektedir. Bu iki grupta yer alan katılımcıların ‘bazen’ ve ‘nadiren’ seçenekleri ile ilgili yaptıkları işaretlemeler dikkate alındığında oldukça yüksek bir oran olduğu anlaşılır. Bu seçeneklerin bu düzeyde yoğun

---

<sup>23</sup> Kırtepe, “Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)”, s. 129.

işaretlenmesi diğer gruplarda da olan etkilenmenin bu iki grupta daha fazla olduğu kanaatini güçlendirdiği düşünülebilir<sup>24</sup>.

‘Diğer’ meslek grubundan olan katılımcıların karakterin davranışlarından etkilenme konusunda büyük çoğunluğunun ‘Hiç Etkilenmem’ seçeneğini işaretlediği görülmektedir. Bu seçeneği ‘Nadiren Etkilenirim’ seçeneği takip etmektedir. Bu grupta yer alan katılımcıların ‘Bazen Etkilenirim’ ve ‘Her Zaman Etkilenirim’ seçeneklerini işaretlemediği görülmektedir.

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların ‘Meslekleri’ ile ‘Karakterin Davranışlarından Etkilenme’ arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Elde edilen bulgulara göre ‘işsiz’ meslek grubunda olan katılımcılar hariç bütün meslek gruplarında ‘hiç etkilenmem’ seçeneği en yüksek oranlarda işaretlenmiştir. Meslek gruplarının çoğunda yüksek oranda etkilenmenin olmadığı ifade edildiği görülmektedir. ‘Nadiren etkilenirim’ ile ‘Bazen etkilenirim’ diyen katılımcıların oranının ‘Hiç etkilenmem’ diyenlere oranla daha düşük olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. ‘Her zaman etkilenirim’ diyen katılımcıların oranının ise düşük düzeylerde olduğu görülmektedir. Bu durumda meslek değişkenine göre etkilenme oranının daha düşük olduğu ifade edebilir.

Dizilerin toplum üzerinde yön belirleyici konumunun olabileceği bizzat bu işle uğraşanlar oyuncular tarafından da dile getirilmektedir<sup>25</sup>. Katılımcıların etkilenme ile ilgili düşük oranlı işaretlemeleri dizi filmlerin kültür öğeleri üzerindeki tesirlerini yok saymaya gerekçe olamaz<sup>26</sup>. Dizi filmlerin ana unsuru olan dizi karakterleri, kültür öğeleri üzerinde etki meydana gelmesinde rol alabilmektedir. Bu karakterler üzerinden sosyal

<sup>24</sup> Ayşe Belgin Işınbark, Televizyon Yayınlarının Kadınların Genel Davranışları ve Siyasi Tercihleri Üzerine Etkileri (İstanbul İlinde Bir Alan Araştırması), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, s. 186-190.

<sup>25</sup> ‘Kurtlar Vadisi Pusu’ dizisinin ana karakterini canlandıran Necati Şaşmaz yapımcısı ve Pana Film ortaklarından Bahadır Özdener ile bir söyleşi, <http://www.nazlimcafe.com/forum/2009/09/21/bahadir-ozdener-ve-necati-sasmaz-ile-soylesi/>, Erişim Tarihi: 18 Ocak 2012.

<sup>26</sup> Cesur ve Paker, “Televizyon ve Çocuk: Çocukların TV Programlarına İlişkin Tercihleri”, s. 108.



okumalar yapılmakta ve izleyicilerle paylaşılmaktadır. Böylece toplum üyeleri, kendilerine sunulan rol model aracılığı ile belirli konu veya konular hakkında düşünmeye, değerlendirmeler yapmaya, kimi zaman davranışlar sergilemeye yönlendirilebilmektedir<sup>27</sup>. Bu konuda yapılmış başka çalışmalarda da bu yönlendiricilik fonksiyonuna dikkat çekilmiştir<sup>28</sup>. Dizi film karakterleri, bir anlamda Bandura'nın 'Sosyal Öğrenme Kuramı' çerçevesinde ifade ettiği 'gözleyerek ve model alarak öğrenmenin' gerçekleşmesinde rol oynayabilmektedir<sup>29</sup>. Bu tarz öğrenmenin tarih boyunca farklı araçlarla yapıldığı gözlemlenmiştir. Geçmişte bu fonksiyonu yerine getiren araçların; destanlar, hikâyeler ve Kuran kıssaları olduğu görülür<sup>30</sup>.

### Sonuç

Dizi filmlerdeki karakterlerin toplum üyeleri üzerindeki etkisini izleyicilerin ifadeleri ile ele alan bu çalışmada verilen cevaplar yaş ve meslek değişkenleri açısından incelenmiştir. Katılımcıların yaklaşık yarısının etkilenme olmadığı, yarıya yakın bir kısmının ise düşük düzeylerde etkilenme olduğu yönünde kanaat taşıdıkları anlaşılmıştır. Aslında düşük düzeylerde bile olsa etkilenme olduğunun ifade edilmiş olması etkilenmenin var olduğuna işaret olarak kabul edilebilir. Dizi karakterleri aracılığı ile aktarılan tutum, davranış ve yaşama dair bilgilerin toplumda yansımaları olduğu gözlenmektedir. Neticede farklı aşamalarda da olsa karakterlerden etkilenmenin var olduğu anlaşılmıştır. Bu çerçevede dizi karakterlerinden en çok etkilenmenin yaş değişkenine göre '61 ve Yukarısı' grupta, meslek açısından 'İşsiz' grubunda olduğu anlaşılmıştır.

---

<sup>27</sup> Özlem Güllüoğlu, Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Televizyonun Popüler Kültür Ürünlerini Benimsetme ve Yayma İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme, <http://www.asosindex.com/journal-article-fulltext?id=18922&part=1>, Erişim Tarihi: 22 Mart 2015, s. 72.

<sup>28</sup> Karşı, "Medyadaki Reality Show ve Kadın Programlarının Türk Aile Yapısına Etkisi (Erzurum Örneği)", s. 102-103.

<sup>29</sup> Albert Bandura, Dorothea Ross, and Sheila A. Ross, İmitation Of Film-Mediated Aggressive Models, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1963, Vol. 66, No. 1, 3-11, s. 3.

<sup>30</sup> Osman Sınay, "Medeniyetler Adaletle Yükselir Adaletsizlikle Yıkılır", *Filmarası Aylık Sinema Dergisi*, (Röportaj: Gülcan Tezcan), Sayı: 26, Ekim 2012, s.27-28.

### Kaynaklar

- Akdeniz, S., *Bağımsızlığın Temelleri*, Bayrak Yay., İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kültür Sömürgeciliği*, M.Ü.V. Yay., İstanbul 1997.
- Bandura A., Ross D., and A. Ross S., Imitation Of Film-Mediated Aggressive Models, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1963, Vol. 66, No. 1, 3-11.
- Busby G. and Klug J., "Movie-induced Tourism: The Challenge Of Measurement And Other Issues", *Journal of Vacation Marketing*, 2001, 7 (4): 316-332.
- Cüceloğlu, D., *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kuramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Çakır, V. ve Kınıt, E.; "Televizyon Dizilerinde Ürün Yerleştirme ve Sponsorluğun Sonuçları" *Global Media Journal: TR Edition* 5 (9) Fall 2014.
- Çıngı, H., Haz: Can, C. E., Kubali, D., Erkek, E., Tezcan, F., Filiz, F., Konşuk, H. Varlı, Ş., Tunç, T., Ankara İli Kentsel Bölgelerinde Televizyon İzleme Eğilimi İle İlgili Araştırma, Hacettepe Üniversitesi İstatistik Bölümü, Haziran, 2006.
- Demirbaş M. ve Yağbasan R., "Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Bilimsel Tutumlarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi", *Eğitim Fakültesi Dergisi XVIII* (2), 2005, 363-382.
- Dijk, T. A. V. Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları, *Medya, İktidar, İdeoloji*; (Der. ve Çev.: Mehmet Küçük), Ark Yayınevi, Ankara 1994.
- Diken B. ve Laustsen, C. B. *Filmlerle Sosyoloji*, (Çev. Sona Ertekin), Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Dönmezer, S., *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1994.
- Enderun, M. A. *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yayınları, İstanbul 2012.
- Erdoğan, İ., *İletişimi Anlamak*, Erk Yay., Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Ergül, H., Gökalp, E., Cangöz, İ., 'Medya Ne ki... Her Şey Yalan!' *Kent Yoksullarının Günlük Yaşamında Medya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Ergül, H., *Televizyonda Haberin Magazinleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Erjem, Y., ve Çağlayandereli, M., "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), Mayıs, 2006.

- Esslin, M., *TV Beyaz Camın Arkası*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Pınar Yay., İstanbul 1991.
- Giddens, A., *Sosyoloji*, (Yayına Haz.: Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Gülbuğ, E., *Medya Üzerine Çalışmalar*, Beta, İstanbul 2007.
- Gülmez, E. *Televizyonun Kadınların Gündelik Yaşamlarına Etkisinin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Elazığ Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2007.
- Günay, Ü., *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Hall, S., "Kültür, Medya ve İdeolojik Etki", *Medya, İktidar, İdeoloji*; Der. ve Çev.: Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara 1994.
- Işınbark, A. B., *Televizyon Yayınlarının Kadınların Genel Davranışları ve Siyasi Tercihleri Üzerine Etkileri (İstanbul İlinde Bir Alan Araştırması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Z. Kadiri Ugan), 1. Cilt, M.E.B. Yay., İst. 1990.
- İmik, N., *2000-2005 Arası Türkiye'de Televizyon Dizilerinde Kullanılan Müziğin Genç İzleyicilere Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.
- İnceoğlu, Y., *Medya ve Toplum*, Der Yayınları, İstanbul 1998.
- Karakoç, E., *Medya Aracılığıyla Popüler Kültürün Aktarılmasında Toplumsal Değişkenlerin Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Karasar, N., *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Karlı B., "Medyadaki Reality Show ve Kadın Programlarının Türk Aile Yapısına Etkisi (Erzurum Örneği)", Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2006.
- Kılıçcioğlu, F. E., *Televizyon Ana Haberlerinin Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İrdelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2009.
- Kırtepe, S. "Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Koçak, A., *Televizyon İzleyici Davranışları Televizyon İzleyicilerinin Tercihleri ve Doyumları Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst. Konya 2001.

- Konukman, E. A., *Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Le Bon, G., *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997.
- McQuail, D., ve Windahl, S., *İletişim Modelleri -Kitle İletişim Çalışmalarında-*, Çev.: Konca Yumlu, İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- Mutlu, E., *Televizyon ve Toplum*, TRT Yayınları, Ankara 1999.
- Nirun, N., *Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı:56, Ankara 1991.
- Oskay, Ü., *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin İşlevleri Kuramsal Bir Yaklaşım*, Der yayınları, İstanbul 2002.
- Öztürk, H. E., *Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999.
- Shanahan, J., and Morgan, M., *Television & Its Viewers : Cultivation Theory & Research*, Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1999. ProQuest ebrary. Web. 12 March 2015.
- Sınay O., "Medeniyetler Adaletle Yükselir Adaletsizlikle Yıkılır", *Filmarası Aylık Sinema Dergisi*, (Röportaj: Gülcan Tezcan), Sayı: 26, Ekim 2012.
- Şahbaz P., ve Kılıçlar A., *Filmlerin ve Televizyon Dizilerinin Destinasyon İmajına Etkileri*, *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2009) 31-52.
- Tanrıöver, H. U., *Türkiye'de Film Endüstrisinin Konumu ve Hedefleri*, İTO Yayınları, İstanbul 2010.
- Tavşancıl, E., ve Aslan, A. E., *İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*, Epsilon Yay., İstanbul 2001.
- Türkoğlu, N., *Toplumsal İletişim; İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara; Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar*, Urban, İstanbul 2010.
- Uçakan, M. "Düşünmek Zor Zenaat", *Filmarası Aylık Sinema Dergisi*, Sayı: 26, Ekim 2012.
- Ülken, H. Z., *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

### Elektronik Kaynaklar

- Akman, N., *Nilgün Öneş ile Yapılan Mülakat*, <http://www.nuriyeakman.net/node/1688>; Erişim Tarihi: 29 Eylül 2011.
- Bandura, A., *Social Learning Theory*, General Learning Corporation, United States of America, 1971, Elektronik erişim 09/03/2015, [http://www.jku.at/org/content/e54521/e54528/e54529/e178059/Bandura\\_SocialLearningTheory\\_ger.pdf](http://www.jku.at/org/content/e54521/e54528/e54529/e178059/Bandura_SocialLearningTheory_ger.pdf), s. 3.

- Bushman, B. J. ve H., L. Rowell. 'Short-term and Long-term Effects of Violent Media on Aggression in Children and Adults', [Elektronik Erişim], Arch Pediatr Adolesc Med. 2006;160:348-352, 2006 *American Medical Association*, Downloaded from [www.archpediatrics.com](http://www.archpediatrics.com), on December 13, 2008, Erişim Tarihi: 21 Mart 2009.
- Cesur S. ve Paker O., "Televizyon ve Çocuk: Çocukların TV Programlarına İlişkin Tercihleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* [www.e-sosder.com](http://www.e-sosder.com) ISSN:1304-0278 Kış -2007 C.6 S.19 (106-125).
- Güllüoğlu Ö., Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Televizyonun Popüler Kültür Ürünlerini Benimsetme ve Yayma İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme, <http://www.asosindex.com/journal-article-fulltext?id=18922&part=1>, Erişim Tarihi: 22 Mart 2015.
- <http://www.diziler.com/video-izle/dirilis-ertugrul-11-bolum-fragmani-17444>, Erişim Tarihi: 28 Şubat 2015.
- <http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>; Erişim tarihi: 30 Ekim 2009.
- <http://www.nazlimcafe.com/forum/2009/09/21/bahadir-ozdener-ve-necati-sasmaz-ile-soylesi/>, Erişim Tarihi: 18 Ocak 2012.
- Işık F. ve Aslanalp D., Bülent Alkış (oyuncu) ile yapılan bir röportaj, <http://www.diziler.com/bulent-alkis-roportaji-12560-haber>, Erişim Tarihi: 28 Şubat 2015.
- McLeod, S. A. (2014). "Bobo Doll Experiment.", Retrieved from <http://www.simplypsychology.org/bobo-doll.html>, Erişim Tarihi: 01 Mayıs 2015.
- Mora, N., "Medya ve Kültürel Kimlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2008, 5:1, 3-4, <http://www.insanbilimleri.com>, Erişim Tarihi: 25 Şubat 2012.
- RTÜK İzleyici Eğilimleri Araştırması-2 (Elektronik Sürüm). [http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik\\_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0); Erişim Tarihi: 15 Şubat 2009.
- [http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik\\_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb); Elektronik Erişim: 15 Şubat 2013.
- Şen, A. F., Toplumsal Hareketler ve Medya: "Wall Street İşgali"nin Medyada Temsili, *Global Media Journal Turkish Edition*, Yıl 2012, Cilt 2, Sayı 4, s. 150 [http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ\\_4\\_sayi\\_Bahar\\_2012/pdf/Sen.pdf](http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ_4_sayi_Bahar_2012/pdf/Sen.pdf), Erişim Tarihi: 4 Mart 2015.
- Kırtepe, S., Hüseyin Avni Danyal (oyuncu) ile 01 Mart 2012 tarihinde yapılan söyleşi.

## KAZANCIZÂDE EMİN EDİB EFENDİ (1857-1919)'NİN HAYATI VE TUHFETÜ'R -RÂŞİD FÎ VAHDEHİ'L-EHADİ'L -VÂHİD ADLI ESERİ

Eyyup AKDAĞ\*

### Özet

Sivas'ta yetişen Kazancızâde Emin Edîb Efendi, Osmanlı Devleti'nin son dönemine şâhit olmuş Nakşî şeyhidir. *Tuhfetü'r -Râşid fî vahdehi'l-ehadi'l -Vâhid* adlı eseri telif eden Emin Edîb Efendi bu eserinde vahdet-i vücûd inancını izah etmiştir. Bu eser Ankara Milli Kütüphanesi'nde el yazması olarak muhafaza edilmektedir. Kaleme aldığımız bu makale Emin Edîb Efendi'nin hayatını ve *Tuhfetü'r -Râşid fî vahdehi'l-ehadi'l-Vâhid* adlı eserin transkripsiyonunu konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazancızâde Emin Edîb, Tuhfetü'r -Râşid, Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd, Varlık.

## THE LIFE OF KAZANCIZÂDE EMİN EDİB EFENDİ (1857-1919) AND HIS WORK "TUHFETÜ'R -RÂŞİD FÎ VAHDEHİ'L-EHADİ'L – VÂHİD"

### Abstract

Grown in Sivas, Kazancızâde Emin Edîb Efendi is a Nakshi Master (Sheikh) who witnessed the late period of Ottoman era. He inscribed his work - *Tuhfetü'r-Râşid fî vahdehi'l-ehadi'l-Vâhid* to examine *vahdet-i vucud – the unity of existence*. The work is preserved as manuscripts in the National Library of Ankara. This article reviews Edib Efendi's life and his work *Tuhfetü'r-Râşid fî vahdehi'l-ehadi'l-Vâhid* with its transcription.

---

\* Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

**Key Words:** Kazancızâde Emin Edîb, Tuhfetü'r-Râşid, Sufism, Unity of Existence, Existence.

### 1. Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)'nin Hayatı

Kaynaklarda Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihi olarak farklı tarihler zikredilmektedir. İbnülemin<sup>1</sup> ve Pakalın,<sup>2</sup> 1846 ile 1847 tarihlerini zikrederken, Aşkun bu tarihi 1858 olarak zikretmektedir.<sup>3</sup> Arslanoğlu<sup>4</sup> ve Günaydın<sup>5</sup> ise Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihini 1857 olarak kabul etmektedir.

Elimizde Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihi ihtilafını giderecek resmi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak babası Osman Efendi'nin kendi yazdığı Kur'ân-ı Kerim nüshasının kenarına düştüğü nottan, Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihinin hicrî 1274,<sup>6</sup> miladî 1857 olduğu anlaşılmaktadır.

Emin Edîb Efendi Sivas merkez Alibaba Mahallesi'nin Kazancılar Sokağı'nda bulunan baba evinde doğmuştur.<sup>7</sup> Günaydın'ın bildirdiğine göre Emin Edîb Efendi'nin doğduğu ev hayli geniş bahçeli ve görkemlidir.<sup>8</sup>

Emin Edip Efendi'nin müntesip olduğu Kazancızâde/Kazancızâde ailesinin kökleri, Buhara'ya dayanır. Babası Hâfız Hattat Osman Efendi (ö.1300/1883'den sonra) annesi ise Danabaşzâde Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım (ö. 21 Ramazan1283/27 Ocak 1867)'dir.<sup>9</sup>

Erkek evladı olmayan Emin Edîb Efendi'nin Şefika, Azize, Fevziye ve Mediha isimli dört kızı olmuştur. Ancak zevcesinin ismine dâir elimizde hiçbir bilgi yoktur.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988, c. 4, s. 2131.

<sup>2</sup> Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008, c. 5, s. 102.

<sup>3</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Kâmil Matbaası, Sivas 1948, s. 195.

<sup>4</sup> İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006, c. 1, s. 284.

<sup>5</sup> Ahmet Necip Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sayı:18, Sivas 2012, s. 81.

<sup>6</sup> Bu belge yanımızda mevcuttur.

<sup>7</sup> İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 4, s. 2131; Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, c. 5, s. 102; Aşkun, *Sivas Şairleri*, s.195.

<sup>8</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, s. 86.

<sup>9</sup> Alim Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, Sivas 2013 (Basılmamış eser), s.11-13.

<sup>10</sup>Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 81.

Emin Edîb Efendi, Sivas Askeri Rüştiyesi'nde muallimlik, Hukuk ve Ceza dairesinde azalık (üye) ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nde mebusluk olmak üzere üç ayrı resmi görevde bulunmuştur. 1306/1888 tarihinde Rüşdiye-i Askeriye'de ilk resmi görevi olan Farsça öğretmenlik görevine başlamıştır.<sup>11</sup> Bu görevi 1907 yılına kadar sürdürmüştür. Salnâme-i Vilâyet-i Sivas kayıtlarında, "Sivas Mektebe-i Rüşdiye-i Askeriye" de ilmiyeden Fârisi muallimi olarak görev yaptığı kaydedilmiştir.<sup>12</sup>

Emin Edîb Efendi'nin muallimlik dışında resmi görevlerinden birisi de hukuk üyeliğidir. 1306/1888 Salnâme kayıtlarında Emin Edîb Efendi'nin Ahmed Nazif Efendi'nin başkanlığındaki Hukuk dairesinde aza olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Emin Edîb Efendi'nin diğer resmi görevlerinden birisi de mebusluğudur. O, Osmanlı Mebusan Meclisi'nde 18 Nisan 1912-5 Ağustos 1912 tarihleri ile 1914-1918 yılları arasında iki dönem Sivas mebusu olarak görev yapmıştır.<sup>14</sup>

Emin Edip Efendi'nin resmi olarak yapmayı arzu ettiği görevlerden birisi de Sivas İl Müftülüğü görevidir. Emin Edîb Efendi, mebusluk yıllarına denk gelen 1331/1915 tarihinde, Sivas müftülüğü seçimine katılmıştır. Bu seçim de Abdurrauf Efendi ile eşit oy almıştır. Ancak hakından feragat ederek Sivas müftülüğü görevini Abdurrauf Efendi'ye bırakmıştır.<sup>15</sup>

Emin Edîb Efendi'nin üstadları arasında Abdullah Hilmi b. Abdurrahman b. Süleyman el-Kırîmî (ö.1305/1888), Abdulkâdir Gulâmî (ö.1303/1886) ve babası Kazgancızâde Osman b. İbrahim (Hâfız Hattat Osman Efendi) (ö.1300/1883'den sonra) yer almaktadır. Babası Osman Efendi, "ilm-i ferâiz"i nazma aktaracak kadar kudretli bir şâir ve kudretli bir âlimdir.<sup>16</sup> Emin Edîb Efendi ilk eğitimini babası Osman Efendi'den almıştır. Osman Efendi'nin tesbit edilen iki eseri mevcuttur. Birisi kendi el

<sup>11</sup> Ebubekir S.Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, Buruciye Yay., Sivas 2008, c. 3, s. 257.

<sup>12</sup> Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, c. 3, s. 257.

<sup>13</sup> Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, c. 3, s. 340.

<sup>14</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 82.

<sup>15</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul Tarihsiz, c. 1, s.109.

<sup>16</sup> Bkz. Aşkun, *Sivas Şairleri*, s. 192-193.



yazısıyla yazdığı Kur'ân-Kerim diğeri ise *Nûr-ı fâiz nazm-ı ferâiz* adlı manzum eseridir.<sup>17</sup>

Emin Edîb Efendi'nin Farsça öğretmeni olarak Abdulkâdir Gulâmî (ö.1303/1886) zikredilir.<sup>18</sup> İcâzet aldığı hocası Abdullah Hilmi Kırîmî'dir. Kırîmî'den 5 Şaban 1304/29 Nisan 1887 yılında icâzetini almıştır.<sup>19</sup>

Emin Edîb Efendi, Muhammed Kemâhî (Hacı Şâkir Efendi) (ö.1313/1896), Mehmed Rüşdî (Hâfız Rüşdî el-Erzincânî) (ö.1285/1869), Mehmed Vehbi Hayyat (Terzi Baba) (ö.1264/1848), Abdullah Mekkî (ö.1240/1824) ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) silsilesine bağlı Nakşî şeyhidir. Emin Edîb Efendi, şeyhi Muhammed Kemâhî'nin 1313/1896 olan vefat tarihinden başlayarak kendisinin vefat tarihi olan 1337/1919 yılına kadar yirmi üç yıl irşad makamında kalmıştır.

Emin Edîb Efendi, 1919 yılında Sivas Kazancılar mahallesinde bulunan evinde vefat etmiştir.<sup>20</sup> Nâşî Alibaba Cami avlusu girişinin sol tarafına defnedilmiştir.<sup>21</sup>

Emin Edîb Efendi'nin tesbit edilen eserleri şunlardır: *Tuhfetü'l-Edîb limen erâde'l-habîb*, *Tuhfetü'r -Râşid fi vahdehi'l-ehadi'l -Vâhid*, *Tuhfet-i Hulûsiyye fi usûli'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, *Evrâd-ı Emin Edîb*, *Dîvan-ı Emin Edîb ve "Risâle lübbü'l-lüb ve sirru's-sır"* in Tashîhi.

## 2. *Tuhfetü'r-Râşid fi Vahdehi'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri

Emin Edîb Efendi'nin telif ettiği *Tuhfetü'r-Râşid fi vahdehi'l-ehadi'l-Vâhid* adlı eseri Ankara Milli Kütüphane'de 06 Hk 2891/3 kayıt numarası ile muhafaza altındadır. Bu nüsha, on sekiz varakdan müteşekkildir. Bu eser, müellif hattı değil, müstensih hattıdır. Eserin sonuna düşülen kayıttan; "Gümüş Muttekizâde Hüseyin Efendi tarafından, Sivaslı Saraczâde Hafız Hüseyin Efendi'nin nüshasından bu eserin 11 Mart 1335 senesinde" istinsah edildiği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 82.

<sup>18</sup> Bkz. Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 81; Aşkun, *Sivas Şairleri*, s. 196.

<sup>19</sup> Abdullah Hilmi Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Kayıt No:39506, vr. 13<sup>b</sup>.

<sup>20</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 86.

<sup>21</sup> Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", s. 86.

<sup>22</sup> Bkz. Kazancızâde Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'r-Râşid fi vahdehi'l -ehadi'l-Vâhid*, Ankara

Emin Edîb Efendi bu risâlenin ismi ve yazım sebebi olarak şu kaydı düşmüştür: “Bu risâle, tarîkat-ı aliyenin muhlis ve sâdıklarından, güzel ahlak sahibi, vilayetimizin Adliye Mahkemesi’nde İstinâf Cezâ Reisi olan, Muhammed Râşid Efendi Hazretlerine gönderilmek üzere yazıldığı için Tuhfetü’r-Râşid fî vahdehi’l-ehadi’l-Vâhid olarak isimlendirilmesi uygun görüldü.”<sup>23</sup>

Emin Edîb Efendi’nin bu eserde ilk değindiği konu tevhiddir. Ceviz sembolünden hareketle tevhîd mertebelerini açıklamaktadır.<sup>24</sup> Ona göre tevhid dört mertebeden oluşmaktadır. Birinci ve ikinci mertebeye sırasıyla münafıkların ve Müslümanların genelini tevhid anlayışıdır. Sıralamadaki üçüncü mertebeye, ‘tevhîd-i şuhûd’, dördüncü mertebesi ise ‘tevhîd-i vücûd’dur.<sup>25</sup>

Emin Edîb Efendi’nin tasnifindeki mertebelerinin ilk ikisi, akâid ve kelimelerin konusu olmuş ve bu konu istidlâlî ve nazârî olarak yoğun bir şekilde tartışılmış ve izah edilmeye çalışılmıştır. Tasnifdeki üçüncü ve dördüncü mertebeler ise, kelimelerin dışında, sûfiler tarafından gündeme getirilen keşf ve ilhama dayanan tevhid mertebeleridir. Bu mertebelerdeki tevhid anlayışı, kelimelerin akla hitap eden nazari bilgilerinden farklıdır. Sûfinin yaşadığı özel manevi zevki ifade etmektedir.

Tevhîddeki esas gayenin tevhîd-i vücûd/vahdet-i vücûd olduğunu ifade eden Emin Edîb Efendi, tevhîd-i şuhûd/vahdet-i şuhûd inancını ise vahdet-i vücûd inancının alt mertebesi olarak kabul etmiştir.<sup>26</sup>

Emin Edîb Efendi’nin tevhid tasnifinin kaynağı *İhyâu Ulûmiddîn* olduğu görülmektedir. Her ne kadar Emin Edib Efendi’nin tevhid tasnifinin kaynağı İmam-ı Gazâlî olsada Emin Edib Efendi’nin tevhid tasnifi ile Gazâlî’nin tevhid tasnifi arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. İmam-ı Gazâlî, ceviz sembolünden yola çıkarak tevhidi iki kabuk ve bir de öz olmak

Milli Kütüphane Kayıt No: 06 Hk 2891/3, vr.55<sup>b</sup>.

<sup>23</sup> Bkz. Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.55<sup>b</sup>

<sup>24</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.38<sup>a</sup>.

<sup>25</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.38<sup>b</sup>.

<sup>26</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.38<sup>b</sup>.

üzere üç mertebede mütalaa ederken<sup>27</sup> Emin Edib Efendi, tevhidi dört mertebe olarak tasnif etmektedir.

Emin Edîb Efendi'nin bu eserde değindiği temel konu vücûd/varlık konusudur. Varlık konusunu vahdet-i vücûd anlayışıyla ilişkilendirerek izah eden Emin Edîb Efendi, vücûdu/varlığı hakikati açısından bi nefsihî ve bi zâtihî kâim olup olmaması açısından ikili tasnife tâbi tutar. Ona göre; varlığı kendi zatından olan varlık mevcûddur, varlığı gayra bağlı olan varlık ise mevcûd değildir. Onun ifadesine göre: *"Hay ve Kayyûm'dan başka vücûd/varlık yoktur."*<sup>28</sup>

Sûfilere göre, bi zâtihî kâim (kendiliğinden var) olan vücûd birdir, o da Hakk Teâlâ'nın vücûdudur. Bu vücûd/varlık vâcib, kadîm ve ezelidir. Taaddüd (çoğalma), tecezî (parçalanma, bölünme), tebeddül (değişme, yenilenme) ve taksim (bölünme) kabul etmez. Onun şekli, sureti haddi yoktur.<sup>29</sup> Emin Edîb Efendi'ye göre *"Gerçekte, Hakk'dan gayrı her mümkün varlık, zâtî ve hakîkatî i'tibari ile adem-i mahz (yok hükmünde) ve ona Hakk'dan vücûdun sirâyeti cihetle mevcûddur. Çünkü her bir mümkün için iki cihet vardır biri nefisine ve diğeri Rabb'isine olan cihettir. Nefisine olan cihetle mâ'dum,*

<sup>27</sup> والتوحيد جوهر نفيس وله قشران... واللب  
القشر الأول هو ان تقول بلسانك لا اله الا الله وهذا يسمي توحيداً مناقضاً للتثليث  
الذي صرح به النصاري ولكنه قد يصدر من المنافق الذي يخالف سره جهره  
القشر الثاني ان لا يكون في القلب مخالفة وانكار لمفهوم هذا القول بل  
يشمل ظاهر القلب علي اعتقاده وكذلك التصديق به وهو توحيد عوام الخلق  
والمتكلمون كما سبق حراس هذا القشر عن تشويش المبتدعة  
والثالث وهو اللباب ان يري الأمور كلها من الله تعالي رؤية تقطع التفاته عن  
الوسائط وان يعبد عبادة يفرده بها فلا يعبد غيره ويخرج عن هذا التوحيد  
اتباع الهوي

"Tevhid, nefis bir cevherdir. Onun iki kabuğu ve bir de lübbü (özü) bulunur. Birinci kabuk; lisan ile "La ilahe illallah" demektir. Hristiyanların kabul ettikleri teslis akidesini bozduğu için buna tevhid diye isim verilmiştir. Bu tevhid, içi dışına uymayan münafıklardan sadır olur. İkinci kabuk; İnsanın kalbinde muhalefet ve "La ilahe illallah"ın manasını inkar etmemesi gerekir. Bilakis, La ilahe illallah'ın kalbin zahirine şamil olması ve onu tasdik etmesi gerekir. Bu inanç avamın tevhididir. Kelamcılar daha önce de geçtiği üzere bu kabuğu bidaatçilerden korumak için gayret sarfetmişlerdir. Tevhidin üçüncü mertebesi özdür. Bu, sebepleri ve iltifatları kaldırarak bütün işlerin Allah'tan olduğunu bilmek, ibadeti yalnız ona tahsis edip başkasına ibadet etmemektir. Hevaya tabi olanlar bu tevhidinin dışında kalır." Bkz. Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, haz. Muhammed Vehbi Süleyman, Üsâme Amûre, Dârü'l-Fikir, Dîmeşk 1427/ 2006, c. I, s.101-102.

<sup>28</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.39<sup>a</sup>.

<sup>29</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., II.Baskı, İstanbul 2008, s.12.

*Rabb'isine olan cihetiyle mevcûddur ve mademki mümkün nefsi i'tibari ile mâ'dum, Hakk ile mevcûd olunca hakikatte Hakk'tan başka mevcûd olmaz. Ve ondan başka her şeyin ezelen ve ebeden mâ'dum ve fânî olması sâbit olmuş olur.*"<sup>30</sup>

Varlığı hakikati açısından bi zâtihî kâim olup olmaması açısından ikili tasnife tâbi tutan Emin Edîb Efendi'nin bu tasnifinin kaynağı İmam-ı Gazâlî'dir. Gazâlî'ye göre; vücûd ikiye ayrılır. Bunlardan biri, varlığı kendi zatından olan, diğeri ise varlığı başkasından olan. Varlığı başkasından olanın varlığı, kendi nefsiyle kâim değil emanettir. Bu varlık zâtı yönünden ele alınca sırf ademden başka bir şey değildir. Bunun vücûdu ancak başkasına izafetle vardır. Gerçek bir varlığı yoktur.<sup>31</sup>

Emin Edîb Efendi'nin vücûdu/varlığı mümkün ve vâcib olarak tasnifinin Felsefe tarihinde izlerini Fârâbî'nin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Fârâbî'ye göre, Allah vâcibü'l-vücûddur. Buna karşın onun dışındaki bütün varlıklar mümkünü'l-vücûddur.<sup>32</sup> Mevcûd olmayan bir Allah tasavvur edilemez. Bu vasfı ile Allah, zorunlu bir varlıktır. Diğer varlıklar ona izafetle vardır. Diğer varlıkların mevcûdiyetleri Allah'a dayanır.<sup>33</sup>

Zâtıyla kâim olmayan varlığı (mümkün varlığı), nefesine ve Rabb'isine olmak üzere iki cihetine vurgu yapan Emin Edîb Efendi, böyle varlığın zâtı cihetiyle mâ'dum, Hakk'a olan cihetiyle mevcûd olduğunu beyan etmektedir. Hakikati açısından bi nefsihî ve bi zâtihî kâim olup olmaması açısından ikili tasnife tâbi tutan Emin Edîb Efendi, i'tibari olarak da varlığı üç kısma ayırır. Emin Edîb Efendi'ye göre; "vücûdda/varlıkta, üç i'tibar vardır. Birisi, bir şeyin şart kılındığı varlık olan, "vücûd-ı mukayyed"dir. İkincisi, hiçbir şeyin şart olmadığı varlık olan, "vücûd-ı âm"dır. Üçüncüsü ise hiç bir şeyin şart kılınmadığı varlık olan, "vücûd-ı mutlak"tır. İşte Hakk'ın vücûdu,

<sup>30</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.39<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> "والوجود بنفسه ايضاً ينقسم الى ما له الوجود من ذاته والى ما له الوجود من غيره وماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبرت ذاته من حيس ذاته فهو عدم محض" Bkz. İmam Hucetü'l-İslam Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, haz. Ahmed İzzet, Fercullah Zeki el-Kürdî, Matbatü's-Sıdk, Mısır 1322, s.18.

<sup>32</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s.120.

<sup>33</sup> Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1977, s.173.

hiçbir şart olmaksızın vücudu mutlaklık üzeredir. Yani vücûdu “min haysü hüve hüve” (O, neyse O’dur.), vücûd-ı hâricî ve vücûd-ı zihnî’den gayrıdır (başkadır). Vücûd-ı hâricî ve vücûd-ı zihnî, vücûd-ı mezkûrun (Vücûd-u Mutlak’ın) çeşitleri ve zilâlindedir (gölgesi konumundadır). Hakk’ın vücûdu “min haysü hüve hüve” Yani hiçbir şartla mutlak ve takyid ile mukayyed olmaz. Küllî, cüzî, âmm ve hâss olmaz. Zâtı üzere zâid-i vahdet ile vâhid ve kesîr olmaz. Zikrolunan eşya, merâtibi ve makâmâtı hasebiyle ona lâzım olur.”<sup>34</sup>

Emin Edîb Efendî’ye göre; “hakikatte/gerçekte gayr/Hakk’tan başkası için vücûd/varlık yoktur. Hakk’tan başka vücûd/varlık zan olunan şey, ancak vehmin istilasî ve şeytanın kalb üzerine galebe ve tasallutu sebebiyle yerleşmiş vehim ve hayalden ibarettir.”<sup>35</sup>

Emin Edîb Efendî’ye göre; “vücûdda/varlıkta taaddüd/çokluk tevehhüm etmek, özellikle, nefsine vücûd/varlık vermek, büyük bir kabahat ve büyük bir günahdır.<sup>36</sup> Emin Edîb Efendi, Hakk’tan başka zan olunan varlığı ortadan kaldırmayı izzet sebebi olarak görmektedir. Bu konudaki düşüncesini manzum olarak şu şekilde dillendirmektedir:

Sebeb-i izzet olur nefy-i vücûd,  
Varlığı rif’ate mirkât edemem.<sup>37</sup>

Emin Edîb Efendî’ye göre; “kâinatta olan her şey ya vehim, ya hayal ya aynaya yansımış görüntü ya da zilâl/gölgeden ibârettir. Tevhîdin aslı, vücûddan şirki/ortaklığı halâs edip, Hakk’tan başka mevcûd görmemektir.”<sup>38</sup> “Yani Hakk dışındaki âlem denilen varlığın, vücûd-ı mutlak olan Hakk’a nisbeti, gölgenin şahsa nisbeti gibidir. Yanî zill/gölge nefsinde ma’dûm/yok olup şahsın vücûdu ile mevcud olduğu gibi, âlem olarak isimlendirilen Hakk’ın dışındakiler, kendi nefsinde ma’dûm olup Hakk’ın vücûdu ile mevcuddur. Bundan dolayı âlem, vehim ve hayaldir.”<sup>39</sup>

Emin Edîb Efendi, varlığı vücûd-ı mutlak ve vücûd-ı mukayyed diye ikiye ayırdığı gibi vücûd-ı hakîkî ve vücûd-ı izâfi olarak da tasnif

<sup>34</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.44<sup>b</sup>- 45<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.45<sup>b</sup>.

<sup>36</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.46<sup>a</sup>.

<sup>37</sup> Yıldız, Kazancızâde Emin Edîb Divançesi, s.119.

<sup>38</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.45<sup>b</sup>.

<sup>39</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr.42<sup>a</sup>.

etmektedir. Bu konudaki görüşleri şu şekildedir: “Âlemin bizâtihi kendisi ile kâim ve her yönden, vücûd-ı Hakk’a mugâyır vücûd-ı hakikisi yoktur. Vücûd-ı hakîkî, Hakk’ın olup, âlem, vücûd-ı izâfi ile mevcûddur. Âlem, Hakk’dan hâriç, kendi nefsi ile kâim ve hak üzere emr-i zâid değildir. Belki zıll/gölge, nefsi ile kâim ve gölge sâhibi üzerine zâid olmayıp gölge sahibi olan şahsın vücûdu ile mevcûd olduğu gibi âlem de aynı şekilde nefsiyle kâim ve Hakk üzere ve emr-i zâid olmayıp Hakk’ın vücûdu ile mevcûd ve Hakk’dan ayrılması ise mümkün değildir.”<sup>40</sup>

Emin Edib Efendi’nin varlığı sınıflandırmadaki şahıs ve gölge temsili, İlk Çağ’ın sistem kurucusu filozofları arasında kabul edilen Platon/Eflatun’un, ‘İdeler Nazariyesi’ni akla getirmektedir. Eflatun, mağara örneğinden yola çıkarak, ideler âlemi (hakîki âlem) ile görünüşler âlemini birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Ona göre mağaraya yansıyan yansımalar (gölgeler) gerçeklerin kendileri değildir. Gerçekler, ideler âlemidir.<sup>41</sup>

Eflatun, İslam filozofları üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu tesirden dolayı, İslam filozoflarının görüş ve düşüncelerinde, kaynağın Eflatun olup olmadığı araştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, görüşlerin benzerliğinden dolayı, İbnü'l-Arabî'nin varlık konusundaki görüş ve düşüncelerinin kaynağı, Eflatun olduğu savunulmuştur.<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî uzmanı Afifî, İbnü'l-Arabî ile Eflatun arasında kurulmaya çalışılan fikir benzerliğini hiçbir şekilde kabul etmez. Afifî'ye göre, İbnü'l-Arabî'nin varlık konusundaki görüş ve düşünceleri kendine has, Eflatun'dan tamamen farklıdır.<sup>43</sup>

İbnü'l-Arabî, hakiki varlıkla gölge varlık arasındaki ilişkiyi şu ifadelerle belirtmektedir: “Âlemin Hakk’a nisbeti, gölgenin şahsa nisbeti gibidir.”<sup>44</sup> Emin Edîb Efendi, İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünü kabul etmekte, gölgenin şahıstan tamamen bağımsız olmadığını ifade etmektedir.

<sup>40</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.42<sup>a</sup>.

<sup>41</sup> Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 3.Baskı, Ankara 1981, s. 55-58; Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, s. 75-78.

<sup>42</sup> Bircan, *İslâm Felsefesinin Giriş*, s.44.

<sup>43</sup> Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Alâ Afifî, Dâru İhyâi'l-Kübübî'l-Arabiyye 1365/1946, c.II, s.14.

<sup>44</sup> العالم هو بالنسبة الي الحق كالظل للشخص Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, c.I, s.101.

Emin Edîb Efendi'ye göre âlem, esmâ ve sıfatın eseridir. Bu konuda şu beyan da bulunmaktadır: *“Binâenaleyh âlem ve mâsivânın (Hakk'ın dışındakilerin), vücûd-ı hakîki yanında asla vücûdu yoktur. Uzayan gölge şeklinde olan bu kâinât esmâ ve sıfat-ı Hudâ'nın eseridir. Hüdâ, bu kâinâtı, muhtelif esma ve sıfatları ile taayyünât imkânında tecelli etmiştir.*<sup>45</sup>

*Tuhfetü'r-Râşid*'in kaynakları arasında Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî, İmam-ı Gâzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mollâ Câmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi sûfiler yer almaktadır. Emin Edîb Efendi, vücûd/varlık konusunu bu sûfilerin görüş ve düşünceleri doğrultusunda beyan etmiştir.

Nakşî şeyhi Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'r-Râşid*'in son kısmına silsilesini manzum olarak kaydederek eserini tamamlamıştır.

### **Tuhfetü'r-Râşid fî Vahdehi'l-Ehadi'l-Vâhid**

Bismillahirrahmânirrahim

Elhamdü livâhibi'n-ni'am ve's-salâtü alâ nebiyyihî'l-ekrem ve alâ âlihî ve sahbihî zu'l-himem. Emmâ ba'd. Tevhîd lügatta bir şeyin vâhid olduğunu bilip vâhiddir diye hüküm etmeye derler. Ve ıstılahta zât-ı ilâhîyi nisbet ve izâfetten kat' ve tasavvurât-ı efhâm ve tehayyülât-ı evhâm ve izhândan tecrîd etmektir. Malûm ola ki tevhîdin dört mertebesi vardır; nitekim cevizin kışre-i ulyâ ve kışre-i süflâ ile lübbü ve lübbü'l-lübbü olduğu gibi tevhîdin birinci mertebesi kalbi gâfil veyâhut münkir olduğu halde bir kimsenin yalnız lisânıyla “Lâ ilâhe illallâh” demesidir. Münâfıkların tevhîdi gibi.

İkinci mertebesi kelime-i tevhîdin manasını kalbin tasdîk ve iz'ân ve kabul etmesidir. Umûm-i müslimînin tevhîdi gibi. Üçüncü mertebesi nûr-i ilâhi vâsıtası ile bi tarîkî'l-keşf eşyâ-yı kesîrenin vâhid-i Kakhâr'dan sudûrunu müşâhede ederek vahdâniyyet-i ilâhiyyeyi müşâhede etmektir. Tevhîdin dördüncü mertebesi vücûdda ancak Hakk-ı Vâhid'i müşâhede etmektir ki, siddîklar müşâhedesidir. Ve hazarât-ı sûfiyye radiyallâhü anhüm bu şuhûda fenâfî't-tevhîd tesmiye ederler.

<sup>45</sup> Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.42<sup>a</sup>.

Tevhîdin birinci mertebesi sâhibini ancak dünyada seyf ve sinândan muhâfaza eder. Nitekim cevizin kışre-i ulyâsının cevizi muhâfaza için bir müddet üzerinde bulunması gibi. Ve ikinci mertebesi sâhibini dünyada seyf ve sinândan muhâfaza eylediği gibi o itikat üzere vefât eylediği sûrette sâhibini âhiret azabından dahî muhâfaza eder. Nitekim cevizin kışre-i suflâsı kışre-i ulyâsı gibi bî hayır ve bî menfaat olmayıp kışre-i suflâsının menfaati zâhirdir. Çünkü cevizi fesattan muhâfaza ettiği gibi cevizden ayrıldığı halde dahî onunla intifâ' mümkündür. Ammâ kışre-i ulyâsını ocağa bırakılsa itfa-i nâr ve ekser-i duhân gibi ve duhânda terk olursa tazyik-i mekân gibi münasebetsizliği vardır. Ve tevhîdin üçüncü mertebesinin evvelki iki mertebeye nisbetle nefâseti zâhir ve hüveydâ ise de tevhîdde gâye-i kusvâ tevhîdin dördüncü mertebesidir. Binâenaleyh tevhîdin evveli cevizin kışre-i ulyâsı ve sâni kışre-i suflâsı ve sâlis cevizin lübbü ve râbi' lübb-i mezkûrdan istihraç olan dehen mesâbesinde olmuş oldu. Fefhem.

Eğer suâl olunursa ki mertebe-i rabî'ânın sâhibi nasıl vücûdda Hakk'dan gayrı bir şeyi müşâhede etmez denilir. Ve semâ ve arz vesâir-i ecsâm-ı mahsûse-i kesireyi müşâhede eylediği halde Hakk'dan gayrı müşâhede etmemek nasıl tasavvur olunur? Ve nasıl kesîr vâhid olur? İşbu suâlin cevabında ehlüllah kaddesellâhu esrârahüm hazarâtı buyururlar ki, bir şey bir nevi' müşâhede ve bir nevi' i'tibar ile kesîr olur ve diğer müşâhede diğer itibar ile vâhid olur. Nitekim Zeyd'in rûh ve cesed ve etrâf ve 'urûk ve ihşâsına ve 'ızâmına iltifat olunursa kesîr ve eğer insaniyetine nazar olunursa bir insandır vâhidir.

Çok vakit olurki insan bir şahsı müşâhede ederde em'â ve urûk ve etrafının kesreti ve rûh ve cesedi ve a'zâsının tafsîlâtı hatırına bile gelmez. İşte bu vecihle müşâhede eden 'ayn-ı cem'îde ve kesrette mültefit olan tefrikadadır.

Bunun gibi taht-ı vücûdda herne ki var ise gerek Hâlık ve gerek mahlûk her biri için i'tibârât-ı adîde ve müşâhede-i kesîre-i muhtelifedir ki bir i'tibar ile vâhid diğer i'tibâr ile kesirdir. Ve bu bazısının kesreti bazı âharın kesretinden eşedir. Kâle Hucetü'l-İslâm el-Îmâm el-Gazzâlî radiyallâhü anhü: "Leyse fi'l-vücûdi gayruhû lienne'l-gayra hüve'l-lezî yetesavvaru en yekûne lehû bi nefsihî kavvâmün ve mislü hünâ li gayrin



lâ vucûde lehû bel hüve muhâlün en yûcede iz el-mevcûdu'l-muhakkak hüve kâimun bi nefsihi ve mâ leyse lehû bi nefsihî kavvâmün feleyse lehû bi nefsihî vücûdun bel hüve kâimun bi gayrihî fe in u'tibira zâtühû velem yeltefit ilâ gayrihî lem yekun lehû vücûdun elbettete ve inneme'l-mevcûde hüve kâimün bi nefsihi ve'l-kâim hüve'l-lezî lev kudira adem-u gayrihi yani mevcûden fe in kâne ma'a kıyâmihî bi nefsihi yekûmu bi vucûdihî ve vucûdi gayrihi fehüve kayyûmun velâ kayyûmun illâ vâhidun velâ yetesavvaru en yekûne gayra zâlik fe izen leyse fi'l-vücûdi gayru'l-Hayy'l-Kayyûm ve hüve Vâhidu's-Samed. İntehâ.

Yâni vücûdda Hakk'tan gayrı bir vücûd yoktur. Zîrâ gayr odur ki onun için bi nefsihî kavvâm tasavvur oluna. Böyle bir gayrın ise vücûdu yok belki mümteni' ve muhâldir. Çünkü mevcûd denilen bi nefsihî kâim olandır. Bi nefsihî ve bi zâtihî kâim olmayan şey bi nefsihi mevcûd dahî değildir. Belki gayr ile kâim ve gayr ile mevcûddur. Ve eğer şey-i mezkûrun zâtına i'tibarı olunup gayra iltifat olunmazsa elbette onun için vücûd yoktur. Mevcûd ancak bi nefsihî kâim olan şeydir. Ve bi nefsihî kâim odur ki gayrın ademi farz olursa kendisi mevcûd kala. Ve eğer kendisi bi nefsihî kâim olduğu gibi gayrın vücûdu dahî onun vücûduyla kâim olursa ona kayyûm denir.

Binâenaleyh vücûdda Hayy ve Kayyûm'dan başka vücûd yoktur. Ve kâle eydan fi'l-İhyâ: "el-mümkin fi haddi zâtihî hâlikün dâimen". Ve kale fi'l-Mişkâti'l-Envâr: "Terakkâ el-ârifûn min hakîk'l-mecâzi ilâ zirveti'l-hakikati feraevhâ bi'l-müşâhedeti'l-ayâniyye ennehû leyse fi'l-vücûdi illellâh ve innahâ külle şeyin hâlikun illâ vecchê lâ innehû yesîru hâlikun fi vaktin mine'l-evkâti bel hüve hâlikün ezelen ve ebeden."

Yani İmâm-ı Gazâlî rahimehullâh Hazretleri *İhyâ-i Ulûm'*unda buyurdular ki mümkün hattı zâtında dâima hâliktir. Ve *Mişkâtü'l-Envâr'*ında dahî buyurdular ki ârifler hakîk-i mecâzdan zirve-i hakîkata terakkî buyurup vücûdda Allah'tan başka bir mevcûd olmadığını ve Hakk'tan gayrı her şeyin değil bir vakitte belki her şeyin ezelen ve ebeden fânî ve hâlik olduğunu müşâhede-i 'ayâniyye ile müşâhede edilir demektir.

Ve fi'l-hakîka Hakk'tan gayrı her mümkün zâtı ve hakîkatı itibari ile adem-i mahz ve ona Hakk'tan vücûdun sirâyeti cihetiyle mevcûddur. Çünkü her bir mümkün için iki cihet vardır; biri nefesine ve diğeri rabbisine

olan cihettir. Nefsine olan cihetle ma'dûm rabbisine olan cihetle mevcûddur. Ve mademki mümkün nefsi itibari ile ma'dûm ve Hakk ile mevcûd olunca hakikatte Hakk'tan başka mevcûd olması ve ondan başka her şeyin ezelen ve ebeden ma'dûm ve hâlik ve fânî olması sâbit olmuş olur.

Nitekim imâmün müşârün ileyhi yine *Mişkâtü'l-Envâr*'ında buyurur: " Ve'l-vücûdu yenkasimu ilâ mâ lişeyin min zâtihî ve ilâ mâ lehû min gayrihî ve mâ lehu'l-vücûdu min gayrihî mevcûdun müsteârun lâ kavvâmün lehû bi nefsihi bel izen u'tibirat zâtühû min haysü zâtihî fehüve adem-i mahzın ve innemâ hüve vücûdün min haysü nisbetihi ila gayrihî ve zâlik leyse bi vücûdin hakîkiyyin fe'l-mevcûdu el-Hakk huvallâhu sübhâneh."

İmâmü müşârün ileyhin hakîkî mecâzdan zirve-i hakîkate terakkî eyleyen ârifler buyurduğu hazarâtı sûfiyye der ki: Onlar akîkatte Hakk'tan başka mevcûd yoktur derler öyle müşâhede ederler. Ve bu mümkünâta mecâzen mazhariyyet alakasıyla mevcûd ismini itlak ederler. Çünkü onlar derler ki vücûd-i hakîkî yâni mevcûd bizzât birdir. Ve me'a zâlik o vücûd-ı hakîkî 'inde't-tecellî ihtilât ve hulûlsuz mümkünâta zuhûru ile cem'î mümkünât mevcûd üzere münbesittir. İşbu mümkünâtın o vücûd-ı hakîkiye taalluku bâkî oldukça mümkünâta alâka-i mazhâriyetiyle mecâzen mevcûd ismi itlak olunur. Ve eğer taalluk-ı mezkûr münkati' olursa ne hakîkaten ve ne mecâzen mevcûd ismi ittak olunmaz. Ve alâ külli hâlin mümkünâtın kendinden vücûdu yoktur.

Binâenaleyh mümkünâta hakîkaten mevcûd denilmez. Belki mümkünât hakîkatte ezelen ve ebeden ma'dûm ve Hakk'ın tecellisi ile mevcûddur. Lâkin mümkünât âlemin vücûdu iki tecelli beynindedir. Âlem her anda ma'dûm ve mevcûddur. Ve vücûdu tecellî vâridi ile tecellî râcî'n beynindedir. Cem'î-ı kâinât bir anda var görünür yine o anda yok olur. Fakat her anda yoklukla varlık müteâkıb eylediğinden her şeyin varlığı hiss ile idrak olunurda o anda yokluğu idrak olunmaz. Bu ecelden her şeyin varlığı ile mütemâdî olur zan ederler. Âlem, nefsinde ma'dûm olup tecelli-i Hakk ile mevcûd olduğundan Şeyh-i Ekber radyallâhu anhu hazretleri *Fusûs*'unda: "Ve sûretü'l-âlemi lâ yümkin zevâlü'l-Hakk'ı aslâ" buyurdu. Yani âlemin sûretinden Hakk'ın zevâlî aslâ mümkün değildir. Zîrâ Hakk

sûret-i âlemden tecellî ile a'râz eylese sûret-i âlem mün'adim olur. Ve ona sûret-i âlem ıtlak olunmaz.

Binâenaleyh âlemin sûreti ona rûh mesâbesinde olan Hakk'ın vücûdu ile bâkî ve Hakk'ın tecellî ile ve Hakk'ın ondan i'râzı ile fânidir. Fefhem fe innehû dakîkun. Bundan fehm olundu ki sen ve mevcûd sûrette görünen eşya-yı sâire fi'l-hakîka mevcûd değilsin. Belki gayr ile yani Hakk ile kâim ve Hakk ile mevcûdsun. Ve eğer Hakk'ın ademi farz olursa sen mevcûd olmazdın.

Binâenaleyh sen ve mümkinât-ı sâire hakîkate mevcûd değilsin. Belki mevcûd sûretinde ma'dûmsun. Mevcûd-u hakîkî ancak Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'dur. Ve ondan başka bir mevcûd yoktur. "Lâ ilâhe illallâh" Lâ mevcûde illallâh demektir. Buna meşâyih-ı sûfiyye rahimehumu'l-lâhü hazarâtı fenâ-u nefis ile tabir ederler ki zâkir nefisinden ve cemî'-ı mâsivâdan fânî olup Hakk'tan başka bir mevcûd görmemektir.

Ammâ makâm-ı fenâyâ vâsıl olmayanlar iki fırkadır; bir fırkası kendilerinin vücûdunu isbat edip ma'bûdu bi'l-Hakk'ın vücûdunu inkâr ettiler. Bunlar a'mâlardır ve illet-i amâ her iki gözlerinde mevcûddur. Şu cihetleki tahkîkan sâbit ve hakîkaten mevcûd olan Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd Hayy ve Kayyûm'un nefî ve inkârî ve bu nefî ve inkarda da iktisâr etmeyip hakikaten ma'dûm olan nefislerini isbât ettiler. Halbuki hakîkate nefî ettikleri sâbit ve mevcûd ve isbât ettikleri menfî ve ma'dûmdur. Çünkü onlar kendilerine vücûd verip mevcûd zan ettiler. Hâlbuki kendilerinde bir vücûd var ise îcâd olundukları cihettendir. Yoksa mevcûd oldukları cihetten değildir.

Binâenaleyh vücûdda mevcûd ve feth-i cîm ile mûcedden başka bir şey yoktur. Mevcûd ile mûced beyninde ise fark-ı 'azîm vardır. Mevcûd Hakk'dır. Mûced min haysü hüve hüve bâtil ve ma'dûmdur. Mevcûd Kâim ve Kayyûm'dur. Mûced helik ve fânidir. Kâle'llâhu Teâlâ: "Küllü men aleyhâ fân ve yebkâ vechü rabbike zü'l-celâli ve'l-ikrâm." Diğer bir fırkası dahî Hakk mevcûdun vücûdunu inkar etmeyip Hakk mevcûddur derler. Fakat sâlifü'l-beyân hakîkaten fânî ve hâlik olupta mevcûd sûrette görünen eşyanın vücûdunu isbat edip Hakk'tan başka mevcûd-ı âhar isbat ederler. İşbu fırka-i sâniye ashâbı imtisâli evâmîr-i ilâhiyye ve ittibâ-i süneni Muhammediyye ile tehzîb-i ahlâk ederek çeşm-i basîretlerini tezyîn ve

tekmîl ederlerse Hakk'tan başka isbat etmiş oldukları mevcûdatı noksan pezîr olmaya başlar. Ve eğer şu vecihle sülûklarına devam ederlerse mahv derecesine gelir. Böyle böyle mâsivâ denilen şey bi'l-külliyeye nazarlarından müzmahil olup Hakk'tan başka bir şeyi görmez olurlar. Ve tevhîdleri nâkıs iken kemâl bulur.

Elsine-i enbiyâ-i 'ızâm üzere Cenâb-ı Hakk'ın inzâl buyurmuş olduğu kütüb-i mukaddese-i ilâhîyye 'uyûn-ı basireti tahdîd ve tekmîl eder. Birer kemâl-i manevi olduğu gibi enbiyâ-i 'ızâm salavâtullâhi aleyhim ecme'în efendilerimiz dahî birer kemâl-i hakîkattir ki 'ibâdullâhı tevhîd-i mahza davet için ba's ve irsâl buyurulmuşlardır.

Tevhîd-i mezkûrun tercümesi "Lâ ilâhe illallah" ve hakîkat manası Hakk'tan başka mevcûd görmemek demektir. Nazar ile ki Cenâb-ı Celîl Müte'âl celle anî'l-misâl hazretleri illet-i gâye-i mecmû'-ı âlem Habîb efendimize: " Vescüd vakterib" mısdağınca habibim bana yakın olmayı benden iste buyurdularında o sultânî'l-mukarrabîn Cenab-ı Râsûl-i Rabbi'l-âlemîn hazretleri dahî secdelerinde "E'üzü bi 'afvike min 'ıkâbîke ve e'üzü bi rızâke min sehatike ve e'üzü bike minke lâ uhsî senâen aleyke ente kemâ esneyte alâ nefsike" buyurdular.

Yani Sultân-ı taht-gâh-ı levlâke (s.a.v.) efendimiz müşâhede-i ef'âl mertebesinde ancak Cenâb-ı Hakk'ı fâil bilip "E'üzü bi 'afvike min 'ıkâbîke" buyurdular ki fiilinden fiiline istiâzedir. Sonra müşâhede-i ef'âlinde fânî olup masâdir-i ef'âl olan müşâhede-i sıfata terakkî buyurdularında "E'üzü bi rızâke min sehatike" buyurdular bunu dahî tevhîdde noksan bilerek müşâhede-i sıfât makamından müşâhede-i zâta terakkî buyurup "E'üzü bike minke" buyurdular. Bu makamda ne ru'yet fiili ve ne ru'yet sıfatı olmayıp hemen kendisinden kendisine firardır.

Fakat bunda da kendisini fârrün ve müste'îzün ve müsennî görmekle onu dahî tevhîd-i Hakk'ta naks ad ederek " Lâ ühsî senâen aleyke" kavlı-i şerifi ile müşâhede-i nefsdan fânî "ve ente kemâ esneyte alâ nefsike" nazımıyla müsennî ve senâ aleyhi Hakk olduğu ve Hakk'tan başka bir mevcûd olmadığını beyan buyurdular.

Lakad künte dehran kable en yenkeşife'l-gatâ

Ühâlûke ennî zâkirun leke şâkirun

Felemmâ ezâe'l-leylü esbahtü şâhiden

Bi enneke mezkûrun ve zikrun ve zâkirun  
 Tercüme li muharrara:  
 Bir zaman içre idim ben var idi gözde hicâb  
 Seni zâkir sana şâkir sen olursun meşkûr  
 Çün sabah oldu gidip leyl diğeri yok bildim  
 Sen imissin irâde zâkir zikir ve mezkûr

Ve sâdât-ı sûfiyyeden Şeyh-i Ekber Muhyiddîn el-Arabî hazretleri radiyallâhu anhü buyururlar ki: “İ’lem enne’l-ma’kûle aleyhi sive’l-Hakk ev müsemme’l-âlemi hüve bi’n-nisbeti ile’l-Hakk’ı kemâ ez-zillü li’ş-şahsı.” Yâni sivel-Hakk ve yâhut âlem denilen şeyin vücûd-ı mutlak olan Hakk’a nisbeti zıllın şahsa nisbeti gibidir. Yâni zıll nefsinde ma’dûm olup şahsın vücûdu ile mevcûd olduğu gibi sivâ-yı Hakk ve müsemmâ-yı âlem dahî kendi nefsinde ma’dûm olup Hakk’ın vücûdu ile mevcûddur. Binâen alâ zâlik âlem mütevehhim ve mütehayyildir.

Ve âlemin nefsiyle kâim ve mevcûd ve min külli’l-vücûh vücûd-ı Hakk’a mugâyır bir vücûd-ı hakikisi yoktur. Belki vücûd-i hakiki Hakk’ın olup âlem vücûd-i izâfi ile mevcûddur. Ve âlem Hakk’tan hâriç olup kendi nefsi ile kâim ve hak üzere emr-i zâid değildir. Belki zıll nefsi ile kâim ve zü’l-zıll üzere zâid olmayıp sâhib-i zıll olan şahsın vücûdu ile mevcûd ve ondan infikâkî mütehayyel olduğu gibi âlem dahî nefsiyle kâim ve Hakk üzere ve emr-i zâid olmayıp Hakk’ın vücûdu ile mevcûd ve Hakk’dan infikâki mümteni’dır. Binâenaleyh âlem ve mâsivânın vücûd-ı hakîki yanında asla vücûdu yoktur. Ve bu kâainât şeklinde olan zilâl-i memdûde esmâ ve sıfat-ı Hudâ’nın âsârıdır ki esmâ ve sıfat-ı muhtelifle ile mecâlî-i taayyünâta tecellî etmiştir. “Velâ mevcûde fi’l-hâkîkati illâ hüve.”

### Nazım

Âyine-i saht âlem u hod-râ bâd nemûd  
 Aks-i cemâl û’st nihân u ‘iyân ki hest  
 Çün hüsn-i û be-nakş-ı cihân kerd cilvei  
 Zâhir numûd in heme kevn u mekân ki hest  
 Gû nâm u gû nişân zi gayr u kocâ’st gayr  
 Bâ râst zâhir ez-heme nâm u nişân ki hest

Bunu böyle beyandan sonra şeyh-i müşârün ileyh buyurur ki: “Fe-a’rif ayneke ve men ente vemâ hüviyyetüke vemâ nisbetüke ile’l-Hakk’ı ve

bimâ ente âlemün ve sivâ." Yani gayb-ı ilâhîde sâbit olan 'aynını bil ki Hakk'ın şu'ûn-u zâtiyesinden bir misal ve onun malumatı sûretinden bir surettir. Ve sen 'ayn-ı sâbitenin hususunda zâhir olan Hakk'ın vücûdusun. Ve senin Hakk'a nisbetin mukayyedin mutlaka ve zillin şahsa nisbeti gibidir. Ve sen hüviyyet ve hakikatın itibari ile çeşitli Hakk taayyünün ve ihtilaf-ı heyetin çeştiyle âlem ve sivâ ve gayrısın.

Ve kezâlik Şeyh-i Ekber radiyallâhu anhü hazretleri âlemin Hakk'a nisbetini Fasl-ı Tevhîd de beyan edip buyurur ki: Fe nisbetühû limâ zahara min suverî'l-âlemi nisbetühû er-rûhu'l-müdebbir bir sûrettedir. Yâni Hakk'ın suver-i âleme nisbeti sûreti müdebbir olan rûhun sûrete nisbeti gibidir. Yâni mezâhir-i âfâk ve enfüsde Hakk'ın zuhûru ve cesedin rûh ile kıyâmı gibidir. Tahkik budur ki rûh kendi cevheri ve tecerrüdü ve âlem-i ervâh-ı mücerrereden olduğu hasebiyle bedene mugâyır ve ona taalluk tedbîr ve tasarruf ile müteallıktır ve bi zâtihi kâimdir. Ve devam ve bekâsında bedene muhtaç değildir. Lakin âlem i şehâdete göre beden onun sureti ve kemâlâtı ve fevâsetin mazharı olmakla rûh bedene müştakdır. Ve ondan münfek değildir. Ve mutlakın mukayyede serayânı gibi sâridir. Sereyân hulûlî ve civârî gibi değildir. Nitekim hayvan-ı nâtik manası cem' efrâd-ı insâniyede zuhûr etmiştir. Me'a hâzâ sereyân ve hulûl yoktur. Bu makam mezâlık-ı akdâmdandır. Mükâşefeye muhtaçtır. Bundan fehim olundu ki cesed ile rûh arasında min külli'l-vücûh mugâyırat yoktur. Biribirlerinin min cihetin aynı ve min veçhin gayrıdır. Ve Hakk ile âlem dahî böyledir. Yâni mevcûd-ı hakîkî birdir ki 'ayn-ı vücûd-ı Hakk ve heste-i mutlaktır.

Ve ol zât-ı vâhid sıfât-ı müte'addide vâsıtasıyla ve merâtibte ve tecelliyât-ı münkesira ve taayyünât-ı müte'addide itibari ile kâh hakka'l-yakîn cevheriyye-i müteayyene ve kâh hakâyık-ı araziyyeye tâbia görünür. Ammâ min haysü'l-hakîka birdir ki asla müteaddid ve münkesir değildir. Ve bu 'ayn-ı vâhid taayyünât ve takayyüdât-ı mezkûreden tecerrüd ve ıtlâk hasebiyle Hakk'dır. Ammâ taayyünâtta görünmek vâsıtasıyla hâsıl olan taaddüd ve tekessür hasebiyle halktır âlemdir.

Binâenaleyh âlem zâhir-i Hakk'dır ve Hakk bâtın-ı âlemdir. Âlem zâhir olmadan 'ayn-ı Hakk idi. Ve Hakk zâhir olduktan sonra 'ayn-ı âlem oldu. Belki fi'l-hakîka bir hakîkattır. Zuhûr ve butûn evveliyyet ve

âhriyyette onun niseb ve itibarâtıdır. Hüve'l-evvelü ve'l-âhirü ve'z-zâhiru ve'l-bâtın.

Kemâ kâle Mevlânâ Câmî kuddise sırrihû es-sâmî  
 Hakk râ müşmir-i hased ez-âlem zîrâ ki âlem  
 Der-hakkest u hakk- der-âlem haber-i âlem nîst  
 Der-şekli tebân reh-zen-i âşık hakkest  
 Lâ belki 'inân der-heme âfâk-ı hakkest  
 Çîzi ki bûd zi rû-yı takyîd-i cihân  
 Vallahi ki heme zi vech-i ıtlak hakkest

Bunda işaret vardır ki cemî'-ı eşyaya hüviyyet-i ilâhiyye sırrı sâri olmakla fi'l-hakîka emr-i vâhiddir. Zîra hüviyyette taaddüt yoktur. "Hüvallahüllezî lâ ilâhe illâ hüve." Zâhirde kesret-i esmâ ve sıfât ile taaddüd görünmek hüviyyet cihetiyle vahdete münâfi değildir. Zîra taaddüt taayyünden nâşidir. Taayyünâtın taaddüdü ise vahdet-i müteayyeni kadh etmez. Mesela zevciyyet ferdiyyete mütenâfi iken taht-ı adede dâhildir. Bir sâlik ki bahr-ı vahdete duhûl edip istiğrâk-ı tâm ile cemî'-ı eyniyât ve taayyünâtı giderirse hakikatte yakazasını zuhûr edip rûzını kesretten dûr ve kayd-ı tefrikaden âzade olur. Bu makamda eşya gözüne görünmez olur. Nitekim bir kimse hiddet ile şemse nazar edip sonra eşyaya iltifat eylese tefrika-i basardan eşyayı göremez. Ve belki her yerde âfitâbı görür.

Ammâ mücerred-i kütüb ve rasâilin menba'ı ve efvâhiden ahzı sebebi ile hüviyyet-i insan hüviyyet-i Hakk ve sırrı sırr-ı mutlaktır. Ve bu bir kimse "Ene'l-Hakk " derse kâfir olur. Zîra ol mananın hakîkati mükâşefe tarıkıyla kendine malum olmadığı cihetle davası taayyün ve teşahhusa dâir olup Hakk Teâlâ ise taayyün ve teşahhusdan münezzehtir. Ve eğer ki taayyün ve teşahhus dahî Hakk'dır bâtil değildir. Fe-a'rif.

Der-ref'ı hicb gûş ne der-cem'-ı kütüb  
 Kez cem'-ı kütüb ayn-şevved ref'-ı hicb  
 Der-tayy-i kütüb kocâ bûd neş'e-i hub  
 Tayy-i güher heme râ va'd-ı ilellahi ruteb  
 Ârif-i ân bâşed ki ez-aynu'l-'iyân  
 Her çi bîned-i Hakk der u bîned-i 'iyân

“Fe sübhânellâhi men leyse lizâtihi hafâun illa'z-zuhûr velâ livechihî hicabün illa'n-nûr.” Ve *Rûhu'l-Beyân* sâhibi İsmail Hakkı kaddese sırrahû buyurmuşlardır ki: Halk mâsivallâhı isbat ve nefy etmekte dört kısım üzeredir. Bir kısmı itibaren ve hakikaten mâsivâyı isbat ederler. Yâni mâsivâ dedikleri Hakk'ın gayrıdır. Ve vücûd-ı Hakk'a müğâyır vücûd ile mevcûddur derler. Bunlar ulemâ-i mahcûbundur. Ve bir kısmı dahî itibaren ve hakîkaten nefy ederler. Yâni mâsivâ dedikleri ne hakîkaten ne itibaren mevcûd değildir derler. Bunlar ârifûn-ı mükâşifundur. Ve bir kısmı dahî hakîkaten nefy ve itibaren isbat ederler. Yâni mâsivâ zıll-ı Hakk'dır derler. Zîrâ mâhiyât-ı mümkün üzerine vaki' olan vücûd-ı nefsi vücûd ve hakikat-i vücûd değildir. Belki zıll-ı vücûd ve suret-i vücûddur.

Bir şeyin sûreti ise kendisinin 'aynı değildir. Mirâtta olan sûret ve vech-i arzda olan zıll gibi. Fakat mahcûblar hakîkatta mümkünâtı mevcûd kıyas eder, nefsü'l-emirde ise hakîkaten ma'dûmdur ve vücûd-ı zıllî ile mevcûddur. Ve ol vücûd-ı zıllî vücûd-ı Hakk ile kâimdir. Zıllın zûzıll ile kıyası gibi. Yoksa arazın cevhere ve yâhut sıfatın mevsûf ile kıyası gibi değil. Binâenaleyh hakîkatta vücûd Hakk'ın vücûdudur ki vücûdu vaciptir. Bunlar müşâhidûn mu'âniyyûndur. Ve bir kısım mâsivâyı hakîkaten nefy ve itibaren isbat eder. “Velâkin müşâhidûn mu'âniyyûn” gibi zıll-ı Hakk'dır diyemezler belki 'ayn-i Hakk'dır derler. Bunlar muhakkıkûn vâcidûndur. Lakin bu makâm mezâlik-i akdâmdandır. Hakîkatle mütehakkık olmadıkça fehmi güçtür ve kemâl-i su'ûbettendir. “Leyse fi'd-dârı gayruhû diyârun” “Ve inneme'l-kevnü hayâlün. Ve hüve Hakk'un fi'l-hakîka” diyenleri ekfâr etmişler ve böyle demeyi mezheb-i vücûdiyye ile temezhebe haml etmişler.

Nitekim ilm-i kelâmda niceleri sâdât-ı sûfiyye hakkında çok cerh ve ta'n yazmışlardır. Ve biri dahî Muhyiddîn Arabî radiyallâhu anhu hazretlerinin: “Sübhâne men azhare'l-eşyâe ve hüve 'aynühâ” cümlesidir. Hâlbuki maksûd cemî'-i eşyaya sârî olan vücûd-ı mutlak hasebiyle 'aynıdır demektir. Yoksa taayyün ve teşehhus hasebiyle demek değildir. Zîrâ hâze'l-mevcûd ile vücûdun mâ beyninde fark vardır. Me'a hâze't-teşehhus dahî Hakk'dır. Zîrâ bâtıl-ı mutlakdan hâricdir. İntehâ

### **Câmî Fermâyed**

Hadîs-i müşkil serbest muğlak



Ki der-kevn u mekân kesî nîst haber-i Hakk  
 Hakikat-ı vâhidest u vahdet-i û  
 Bûd merd-i muhakkık râ muhakkak  
 Velâkin zi ihtilâfât u 'ibârât  
 Gehî bâşed mukayyed gâh mutlak

Malum ola ki sâdât-ı sûfiyyenin Hakk'a vücûd-ı mutlak dedikleri tâife-i vücûdiyyenin zâhib oldukları vücûd-ı 'âm değildir. Belki vücûd-ı 'âm vücûd-ı zihnî vücûd-ı hârici ve vücûd-ı mutlakın zılâlındendir. Zîrâ vücûdda üç itibar vardır. Biri şart-ı şeydir ki vücûd-ı mukayyedir. İkinci bi şart-ı lâ şeyindir ki vücûd-ı 'âmdır. Üçüncü lâ bi şart-ı şeydir. İşte Hakk'a vücûd-ı ıtlâkî bu itibar üzeredir. Lâ bi şart-ı şey-i vücûd. Yâni vücûd min haysü hüve hüve. Vücûd-ı hârici ve vücûd-ı zihnînin gayrıdır. Belki vücûd-ı hârici ve vücûd-ı zihni sâlifü'l-beyân vücûd-ı mezkûrun envâ' ve zılâlındendir. Ve vücûd min haysü hüve hüve yani lâ bi şart-ı şeyin ıtlak ve takyidi ile mukayyed olmadığı gibi küllî cüzî 'âm ve hâs ve zâtı üzere zâid vahdet ile vâhid ve kesîr olmaz. Belki eşya-yı mezkûre merâtib ve makâmâtı hasebiyle ona lazım olup mutlak mukayyed küllî cüzî 'âm ve hâs vâhid kesîr olur. Vücûd-ı mutlak 'İnde's-sûfiyye bir hakikattir ki cemî'-ı mevcûdatı muhît ve mevcûdâtın her biri onun muhîtıdır. Ve hiçbir mevcûd ona müşârik ve müşâbih değildir. Vücûd-ı mutlak mevcûddur ve vücûdu dahî vaciptir. Lâkin mevcûdiyyeti zâtı üzere zâid ve vücûd ile muttasıf olmasıyla olmayıp belki nefis-i vücûd olmasıyla.

Mevcûdât-ı sâirenin vücûdu ise zâtı üzere zâid olup onunla mevcûddur. Ve vücûd-ı mutlak bi nefsihî kâimdir. Ve kıyamında gayra muhtaç değildir. Belki cemî'ı mâ'adâ kıyâmında ona muhtaçtır. Kendisi hakîkatte zatı ve ondan mâ'adâsı ona nisbetle sıfat menzilesindedir. Ve vücûddan başka eşyanın mevcûdiyyeti ehl-i zâhirin za'm eylediği gibi eşyanın vücûdu ile muttasıf ve vücûdun ona ârız olmasıyla olmayıp belki eşyanın vücûda ârız ve vücûdun onlarla muttasıf olmasıyla. Ve bunun hakîkisi budur ki lafz-ı vücûdî kâh husûl ve tahakkuk manasına ıtlak ederler. Bu mana üzerine vücûd-ı ma'kûlât sâniye kabilindendir ki hâriçte onun beraberinin hiçbir emri yoktur. Belki taallukta mâhiyete ârız olur. Nitekim muhakkıkîn hükemâ ve mütekellimîn mahallinde bu manayı tahkik etmişlerdir. Ve kâh lafz-ı vücûdî ıtlak edip şol hakîkatı karar ederler

ki onun varlığı zâtından ola. Ve bâkî mevcûdât onunla vücûda gele ve fi'l-hakîka hâriçte ondan gayrı mevcûd olmaya. Bâki mevcûdât zılâl gibi ona ârız ve onunla kâim ola. Nitekim kümmel-i kübarâ-yı ârifin ve 'uzamâ-yı ehl-i yakîn zevk ve meşrepleri buna şehâdet eder. Binâenaleyh vücûd ismini Cenâb-ı Hakk'a ıtlak etmek manayı sâni üzeredir manayı evvel üzere değildir.

Nitekim Mevlânâ Muhakkık Câmî kudde sırruhû es-sâmî hazretleri buyurur.

### **Rubâ'î**

Hestî be-kıyâs akl-ı ashâb-ı kuyûd

Haber-i ârız-ı a'yân u ma'ânî ne-nemûd

Lâkin be-kâşifât erbâb-ı şuhûd

A'yân-ı heme 'ârızına u ma'rûz-ı vücûd

İşte buraya kadar zikir olunan tafsilattan malum oldu ki hakikatta ve gayr için vücûd yoktur. Ve vücûd-ı gayr zan olunan şey ancak kuvve-i vehmin istilâsı ve şeytanın kalb üzerine galebe ve tasallutu sebebiyle rusûh ve istikrar bulmuş mevhum hayalden ibarettir. Kemâ kâle el-Câmi kaddese sırrahû:

Küllü mâ fi'l-kevni vehmün ev hayâlün

Ev 'ukûsün fi'l-mirâyâ ev zılâl

Ve aslı tevhîd dahi budur ki şirk-i vücûddan halâs olup Hakk'tan başka mevcûd görmemektir. "Vücûdun zenbi velâ yükâsü aleyhi zenbün âhar" mefâdınca vücûdda taaddüd tevehhüm etmek gayra ve husûsan nefsinde vücûd vermek kabahat-i 'azîme ve zenb-i kesirdir denilmiştir. Bunda vücûddan murad rûhun cisme taallukundan sonra hâdis olan eniyet ve taayyündür ki vâcibu'l-izâle olan bu vücûd ve bu varlıktır. Yoksa vücûd-ı hârici değil belki vücûd-ı hâriciyi zikir olunan vücûdu izâle edinceye kadar muhafaza lazımdır. Zîrâ "Nefsüke matıyyetüke fe'r-fak bihâ" mısradakınca menzile ve vusûle matıyyedir. Ve bu vahdet-i vücûda kâil olmadık mükâşefe yoktur.

Ve vahdet-i vücûda kâil olan ehlüllâhın kelâmından fehm olunan mana budur ki vücûd birdir ziyade değildir ve ol vücûd Hakk'ın vücududur. Hakk'ın vücûdundan gayrı bir şeyin vücûdu yoktur. Ve bu kesret-i kevniyyede görünen cemî'-ı kâinâtın varlığı ondandır. Ve o zât-ı

vâhiden gayrı bir mevcûd yoktur. Âlem dedikleri onun varlığının alâmetidir. Nitekim künûzun vücuduna tılâsım alâmet olduğu gibi. Ve bu manaya nazar edenler elân her şeyin hâlik görürler. Ve vücûd-ı mutlakı müşâhede ederler nitekim “Kanellâhu ve lem yekun me’ahû şeyün” hadisi şerîfi tilavet olunduk da seyyidü’t-tâife Cüneyd-i Bağdâdî kaddese sırrahû hazretleri “elân kemâ kân” buyurdular.

### **Beyt**

Ân kân hüsn bûd ve bi nûri ez cihân nişân

Velân in arafte alâ mâ aleyhi kân

Binâenaleyh eşya vücûd râyihasını istişmâm etmemişlerdir. Ve bu cümle eşya ile var olan yine evvel var olandır. Cenâb-ı Kâdir-i Mutlak kemâl kudretiyle kendi varlığını sana ve bana ve efrad-ı âlemden her ferde i’tâ eyledi. Sen ve ben senlik ve benlik ile birbirimizden seçilip mümtâz olduk. Ve her birimiz başka başka müteayyen olduk. Ve ol taayyün içinde levâzım-ı taayyün vücûdumuzu kesîr ve noksan etmeyip her ne lazımsa o zât-ı mutlak i’tâ eyledi. “Ve a’tâ külle şeyin halkahu sümme hedâ” fehvâsınca her birimize isti’dât-ı ezelimiz muktezâsınca hidâyet eyleyip perdû vücûduyla nûr-ı hidâyetin bahş ve i’tâ buyurdu. Bunu böyle bildikten sonra yine kendi varlığımıza itina eyleyip senlik ve benlik ortasında Hakk’ın varlığından başka vücûd vardır kıyas edip bir kimse ol vücûdu tahsil etmek için sa’y eylese ve mazâhir-i enfüs ve âfâkta mütecellâ olan Hakk olduğunu bilmeseyse abes yere zahmete giriftâr olur.

Ve amma kendimizden ol varlığı nefy ve selb edip vârı varlığı zat-ı vâcibü’l-vücûda vermek ve ona teslim olup kendimizi yok yerine tutsak ve ol teslim ile yokluk içinde devamda olsak bize Hakk’ın varlığı bir vecihle zâhir olur ki ol varlık tükenmez vüs’atinin nihâyeti ve feshünün takliti olmaz. Ve ol bir meydan-ı vahdettir ki onda kesret-i kevnîyenin zahmeti olmaz. Ve madem ki kendi varlığımızı görmedikçe onda bize mezâhim yoktur. Ve Hakk’ın varlığı içinde bâkî oluruz.

### **Mesnevî**

Dil-i ârif şinâsâ-yı vücûdest

Vücûd-ı mutlak û râ der-şühûdest

Vücûd-ı tevehhüme hârest u hâşâk

Birûn-ı endâz ez-hod cümle râ pâk

Çû tû birûn şodî û ender âyet

Be-tû-yı tû cemâl-i hod nümâyed

Nitekim şârih-i Mesnevî İsmail Ankaravî rahimehullâhu hazretleri buyururlar ki: Tâlibân-ı Hakk iki kısımdır. Bir kısmı hîni bulûğundan ölünceye kadar şeriata ve tarikata zâhib olurlar lâkin eğer rûhâni ve eğer cismani her ne mertebeye erseler Hakk'ı ondan hâric bilip tenzîh ederler. Ve Hakk'ı bunlardan a'lâ bir mertebede ve yahut bilâ mertebe zan ederler ve tûl-i dirrâz talepte bulunur. İşbu itikadda olan kimselere tarîk-ı müstetîle sahipleri denir. Ve bir kısmı dahî Hakk'ın inayeti ve mürşidin himmeti ile tarika sülûk eyledikde vahdet-i vücûd ona münkeşif olur "Fe eynemâ tüvellû fesemme vechullâh" sırrını bulur. Ve her makamda ve her yerde ve her şeyde Hakk'ı mütecellâ görür.

Cümle bu cihân ol sanemin vechidir el-Hakk

Ger mescid ü ya deyr ya puthâneye baksam

İşbu tâifeye tarîk-ı devriyye sahibi denilir. Şeyh-i Ekber kaddesellâhu sırrahül'ethar hazretleri bu makam münâsib buyururlar: "İlem enne sâhibe tarikı'l-müstetîli mâilün an maksûdihî hâricün an tarikı'l-i'tidâli li ennehû la yeral Hakk'a fi'l-mezâhiri bel yetevvehhemü enne matlûbehû hâricün an hâzihi'l-mezâhiri fe yeteharrekü bi'l-hareketi'l-müstetîle li'l-vusûli ileyhi ve maksûduhû me'ahû ve hüve lâ yeş'uru fe hüve sâhibü hayâlin ve gâyetuhû ileyhi felehû min ve ilâ vemâ beynehümâ ve emmâ sâhibü'l-hareketi't-devriyye felâ bidâyete fi sırrihî velâ nihâyete lehû li ennehu yüşâhidü'l-Hakk'a fi külli'l-mazâhiri'ruhâniyyeti ve'l-cismâniyyeti dünyaviyyen kane ev uhriyyen kemâ câe fi'l-Muhammediyye lev delleytüm bi hablin le hebata 'ala'llâhî fshbir ennalâhe fi bâtni'l- arzı ey âlemi'l-ecsâm kemâ ennehû fi bâtni's-semâ ey âlemi'l- ervâh ve hüve bi külli şeyin muhit" İntehâ

Yâni Ey Tâlib-i esrârı tarikat! Bil ki tarîk-ı müstetîl sâhib-i maksûdundan gayra ve hayale mâildir. Ve tarîk-ı i'tidalden hâricdir. Zîra Hakk'ı mazâhirde görmez. Belki matlubunu mazâhirden hâric tevehhüm eyler. Ve maksûduna vusûl için hareket-i müstetîle ile hareket eyler. Halbukimaksûdu kendi ile biledir fakat bilmez. Kendisi sâhib-u hayal olduğu gibi gâyesi dahi hayaldir. Onun için min ve ilâ ve min ile ilâ nın mâbeyni vardır. Yani bidâyete ve nihâyete ve bu ikisinin mâ beyni vardır.

**Şiir**

A'zamu mâ lakıytü min elemin-nevâ  
 Kurbe'l-habîbi vemâ ileyhi vusûl  
 Ke'l-'îşi fi'l-beydâi yüfeddılıhâ el-uzemâu  
 Ve'l-mâü fevka zuhûrihâ mahmûlün  
 Ve kâle Mevlânâ Celâleddîn Rûmî kuddise sırrahû:  
 Ey sûfî-i sâfî ki hudâ mîtalebî  
 Kûri eğer ez hûyiş cüdâ mîtalebî  
 Derkûsin dilim-i çenîn haber mîayed  
 Sertâ kuddemet menem çerâ mîtalebi

Ammâ hareket-i devriyye sâhiblerinin seyrinde bidâyet ve nihâyet yoktur zira onlar rûhânî ve cismânî dünyevî ve uhrevî her mazharda Hakk'ı müşâhede ederler. Nitekim Muhammedîler hakkında Cenâb-ı Fahr-i âlem (s.a.v.) hazretleri "Lev delleytüm bi hablin le hebeta 'alallâhi" buyurdu. Ve bununla haber verdi ki Cenâb-ı Hakk bâtın-ı semada yâni âlem-i ervahda olduğu gibi bâtın-ı arzda yâni âlem-i ecsâmında dahî hâzır ve mevcûddur. Ve o Allah herşeye muhîttir. Binâenaleyh Hakk her şeyi muhit ettiğini bilip gören kimsenin müşâhedesini ve sulûku devriyye olur.

Malum ola ki 'inde'l-mutasavvıf sulûk tehzîb-i ahlakdır. Yani sâlik efâl ve akvâl ve ferâiz ve nevâfil-i 'amâl ile mücellâ ve müzeyyen olmaktır. Ve kendi varlığından geçip Hakk'ın varlığıyla var olmaktır. Ve her an ve zamanda basar ve basîretle mahbûbuna murâkîb ve nâzır olmaktır. Çünkü gerek âlem-i hissî ve misâlî ve gerek âlem-i ervâh ve maânîde iddiâ ki münasib-i mahbûb-ı hakikatının bir sûreti ve her sûrette bir hakikatı olur. Binâenaleyh sâlik cemî'-ı eşyada vücûd-ı mutlakın zuhûruna murâkîb olmak lazımdır. Ve şu vecihle sâlik olanların gönüllerine envâr-ı maârif tâlî' ve hakâik-ı eşya kemâ hiye kalplerine münkeşif ve lâmi' olur.

Mevlânâ Câmî kuddise sırrahû hazretleri *Kitâb-ı Levâiyh'*ında buyururlar ki cemî'-ı merâtib-i kevnîyyede zâhir olan her cemâl ve kemâl onun cemâlî ve kemâlî pertevindendir. Her kimde bilmek var onun bilmekliği eserindedir ve her nerede görmek var onun görmekliği zuhûrundandır. Ve bi'l-cümle her kemâl-i hakikatde onun sıfatıdır. Üç kemmiyet ve ıtlaktan tenezzül buyurup hakîkî cüziyyet ve takayyüd de tecellî etmiştir ki cüzîden külle yol alasin ve kayıttan ıtlaka yüz tutasın.

Yoksa cüzî külden mümtaz bilip mukayyed ile mutlakdan geri kalmayasın. Gerektir ki sa'y edesin ve kendini nazardan kaldırasın ve bir zâta teveccüh ve ıkbâl ve bir hakikate kemâl-i iştigâl gösteresin ki cemî'-ı derecât-ı mevcûdât onun mücellâ-i cemâlî ve merâtib-i kâinât onun mirât-ı kemâlidir.

Ve bu nisbet ve bu uslûb üzere ol kadar mudâvemem göstermek gerektir ki katre-i cânın ol deryaya karışa ve zerre-i vücûdun ol nazardan kalkıp hakikat-ı âfitâbe kavuşa. Yani eğer kendine teveccüh etmiş olsan yüzün ol zâtı bî-cûne tutmuş olasın. Ve eğer kendi kendine tabir etsen ol vücûd-u mutlakdan tese'ur etmiş olasın. Ve işbu nisbet-i şerîfeye bir vecihle sa'y ve kûşîş lazımdır ki hiçbir vakitte ve hiçbir halde bu nisbetten hâlî olmayasın. Gerek gelmekte ve gerek gitmekte yemekte ve yatmakta ve bî'l-cümle harekât ve sekanâtta hâzır-ı'l-vakt olmak lazımdır ve belki sâlik a'dâd-ı enfâsına vâkif olmak gerektir ki gaflet ile taşra ve yahut içeri bir nefes alıp vermeye.

### İntehâ

Der huzûru dost beher cânib-i nazar gördün hatâset

Ben zamân-ı hâzır nişîn ey dilki cânân nâzırset

Bahtiyar ol kimse ki ehlüllâhın sözlerine iman ve kelamlarını tasdik ede. Ve mehmâ emken onların gittiği yolda gide. Kâle Şeyhu'l-Ekber li ibnihî: "Allah Allah aleyke yâ büneyye izâ raeyte ehaden ya'tekîdü ve yû'minu bi kelâm-i hâzihi't-tâife ve iltemes minhu'd-duâe fiinne düaehüm müstecâbün" Yani Şeyhü'l-Ekber kuddise sırruhulazhar hazretleri mahdûm-i mükerremelerine nasihat babında buyurdular ki aman oğulcağızım bu tâife-i sûfiyyenin kelâmına iman ve itikad eden zevât-ı muhteremelere müsâdif olduğunda onlardan dua iltimas eyleki 'indellâhi onların duası müstecabtır.

Ve İmâm-ı Gazâlî kuddise sırruhû hazretleri dahî İhyâ-i Ulûm'unda kitâbu'l-ilimde bazı ârifinden naklen buyururlar ki: "Men lem yekün lehû nasîbun min haze'l-ilmi ehâfü aleyhi sûe'l-hâtimetri ve ednâ nasîbin minhu et-tasdîku ve bihî teslîmun li ehlihi." Yani işbu ilimden nasibi olmayanların sûe'l-hâtimesinden korkarım buyurmuşlardır. Ve ednây-ı nasîbi ilmî tasdîk ve ehline teslim olmaktır. Ve ilm-i mezkûru tasdîk ve ehline teslim olmamak onların zevkından mahrumiyete bâisdir. Nitekim İmâm-ı Gazâlî

kuddise sırruhulâlî yine mevzı-i mezkûrede: “Ve akallü ‘ukûbeti men yünkirehû enlâ lâyezûku minhu şeyen,” buyurmuşlardır.

### **Nazmü Muharriruhû Edîb**

Lebin bu âşık-ı bîçâreye şarâb söyler  
 Ruhun bu tûti-i güftâra kand-i nâb söyler  
 Sırrını anlamaz aşkın füsürde dil-i vâiz  
 Eğerci pîr-i muğân onu bâb bâb söyler  
 Rumûz-ı aşkı ne bilsin esîr-i bend-i şikem  
 Hakîkatı ne bilir o hadîs-i hâb söyler  
 Teşnelikten kurumuşdur zebânı ammâ kim  
 Yine susuzlara ahmak salâ-yı âb söyler  
 Girye addeder içmez suyu gümüş kabdan  
 Gümüşü bulsa içer su gibi gülâb söyler  
 Nedir bu dünya için buğz u kîn ki pâk-sîret  
 Bu huylu âdeme insân demez devâb söyler  
 Mâr-ı mâhî gibi olma ya mâhî ya mâr ol  
 Bırak nifâkı be âdem bunu kitâb söyler  
 İzâle eyle aradan vücûd-ı mevhumun  
 Ki âgahân-ı hakîkat ona serâb söyler  
 Âşıkın maksadı ancak rızâ-yı mâşûkdur  
 Ki ehl-i aşk ne sevâb ü ne de âzâb söyler  
 Mescid ü meygede birdir nazar-ı aşkda Edîb  
 Bunu âkil ne bilir âşık-ı harâb söyler<sup>46</sup>

Ey Tâlib-i esrâr-ı hakikat! Bilki evvel âhir zâhir ve bâtında Hakk'ın vücûdundan gayrı bir şey yoktur. Kâle Allâh'ü Teâlâ: “Fe eynemâ tüvellû fe semme vechullâh.” Ve kâle: “Vallâhu bi külli şeyin muhit.” -Mısra- Beher kücâ ne kerem cilve-i cemâl tû bînem.

### **Beyt**

Çeşmi bi küşâki cilve-i dildar  
 Mütecelliyest ez der u dîvâr

<sup>46</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.111.

Ne ben varım ve ne sen varsın ve nede mahlûk var. Cümlesi Hakk'ın vücûdu Ve varlığının pertevidir. Ve cümle mahlûkun varlığı fânî ve hayaldir. Gölgenin hakîkaten vücûdu ve varlığı ve hareket sâhibinin ve aynanın içinde görünen sûretin asâleten vücûdu ve varlığı nâzırın olduğu gibi bütün âlemin varlığı Hakk'ındır. Kendini arada var zan edip şirkte kalma kendinden fânî olki Hakk'la bâkî olasın.

Tâlib-i tevhîd râ bâye ber kadem ber lâzûn  
Ba'de ezân der âlem-i vahdete dem eze'l-ezden  
Gevher-i vuslat yine ummân-ı mahviyettedir  
Bil nedir takdim lâ te'hîrlü'l olan murâd  
Eğer böyle bilip dâire-i şeriatta mücâhid  
Nevâfil-i ibâdât ile mukayyed olsan

Ol vakit kulağında işiten gözünde gören dilinde söyleyen elinde tutan ayağında yürüyen Hakk olur. Kemâ verede fi'l-hadîsi'l-kudsi: "Lâ yezâlû abdî yetekarrabü ileyye bi'l-nevâfili hatta uhıbbuhû feiza ahbebtühû küntü sem'uhû ellezî yesme'u bâ ve basaruhu'l-lezi yebsaru bâ" el-hadis. Ve kâle Allâh' u Teâlâ: "Vemâ rameyte iz rameyte velâkinnallâhe ramâ" 'Inde'l-meşâyih bu makâma kurb-i nevâfil derler. Cüneyd-i Bağdâdî kuddise sırruhû hazretleri buyurmuşlardırki: "et-Tevhîd iskâtü'l-izâfât" yani tevhîd-i hakîkî izâfâtı ıskâttır. Iskât-ı izâfâttan murâd efâl ve sıfât ve harekâtını Hakk'ta fânî bilip Hakk'ın efâli ve sıfâtını isbat ile kendini aradan çıkarmaktır.

Ey Edîb-i biçâre reftine refikândır seyrinde bi menzil  
Der hâb-ı gurûru tevehhünün ey dil-i gâfil  
Gel "Hâsibû enfüsekü kable en tühâsebû" fehvâsınca muhâsebe-i  
nefs et.

Kıl tevbe seyyiâtına gözler kapanmadan  
Vaktiyle gör hesâbını defter kapanmadan  
Mevt-i tabîi ile ölmeden mevt-i irâdî ile öl. "Mûtû kable en temûtû"  
sırrına mazhar ol kendini aradan çıkar.

Çeşmine âyine-i aşkı temâşâgâh et  
Ey gönül subh u mesâ seyr-i Cemâlullâh et  
Nâtüvân diler isen kim seni cezb etsin aşk  
Güher-i Bâbîl'sin onu kendini berk-gâh et



Lâyık-ı devlet-i bâkî olayım dersen eğer  
 Kendini âlem-i fânîde fenâfillâh et  
 Bilmeyen mes'ele-i aşkı değildir kâmil  
 Cehd kıl kendini ol mes'eleden âgâh et<sup>47</sup>

Kesrete aldanma kesrette zuhûr eden vücûd-u vâhîde murâkîb ol.  
 “Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fehalektü'l-halka li u'rafe “  
 fehvâsınca Cenâb-ı Hakk kenz-i mahfî idi. Zuhûr etmek murâd eyledi.  
 Zuhûru kesreti iktizâ etti. Kesret yüzünden zuhûr etti bir yüz iken nice  
 bin yüzden göründü. Mazâhirin kesretine iltifat etme. Ol mazâhirde zâhir  
 olan vâhid-i hakîkiye murâkîb ol.

### Nazım

Murâkîb ol ki dem-i aşkdan eser bulasın  
 O mübtedâyâ derûnunda bir haber bulasın  
 İrağa gitme sana gel ki sendedir her şey  
 Murâkîb ol ki derûnunda sen neler bulasın  
 Çok olsa şevk o kadar zevk-i vasl olur ki sudan  
 Ne denli teşne isen lezzet ol kadar bulasın  
 Murakîp ol ki âfitâb-ı hakikat tulû'ede. Ve bu zilâl mesâbesinde olan  
 kâinat nazarından kalka gide gördüğün bir nûr ve bir vücûd ola.  
 Nûrudur görünen cümle eşyâda  
 Hakk'dan gayri ne var elhamdülillâh  
 Sırrıdır bilinen cümle esmâda  
 Hakk'dan gayri ne var elhamdülillâh  
 Zâtına zâtıyla tecemmû kıldı  
 Esmâ vü sıfâtı zuhûra geldi  
 On sekiz bin âlem nûr ile doldu  
 Hakk'dan gayri ne var elhamdülillâh  
 Vechine nice bin nikâb vurundu  
 İnsân perdesini perde büründü  
 Yine her zerreden ayân göründü  
 Hakk'dan gayri ne var elhamdülillâh

<sup>47</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.158-159.

Gark olur nûruna dîdeler onun  
 Açıkdır kullara yüzü sultânın  
 Uyarıgör Hakkı dîde-i cânın  
 Hakk'dan gayri ne var elhamdülillâh  
 Ve insân-ı kamil ve ârif-i billâhın sohbetini ganimet bil  
 Der-vey terbiyet-i ez-pîr-i tarikat-ı büstân  
 Ki âdmîr ez-bihter ez-illet-i nâdânî nîst  
 Âlim u âbid u zâhid heme tıflân-ı rehend  
 Merd eğer hest be-cüz âlem-i rabbânî nîst  
 Tâ'at-ı ân nîst ki ber-hâk nehy-i pîşânî  
 Sıdk-ı pîşî âr ki ihlâs be-pîşânî nîst  
 Ve o sâkiyân-ı vahdetin cür'alarından neş'e-yâp ve o mahbûbân  
 Hudâ'nın güftâr-ı feyz-âverînden hisse-yâp ol.  
 Sâkî mey-i aşkı getir âzâdeleriz biz  
 Sâkiyâ mey-i hâlise üftâdeleriz biz  
 Biz şimdi garîb-i vatanız merhamet eyle  
 Yâd-ı ruh-ı dildâr ile dildâdeleriz biz  
 Bu gülşen-i nâsûtta sayd etmeye çıkdık  
 Bâz-ı melekûtuz ki ezel-zâdeleriz biz  
 Hayfâ ki tutulduk bu fenâgâhda dâma  
 Mey ver nice bu kaydda üstâdeleriz biz  
 Meysiz yaşanır mı a şâhım söyle bu yerde  
 Mey ver ki mey-i lütfuna âmâdeleriz biz  
 Meyhâne-nişîn sâlikiyiz cadde-i aşkın  
 Yok buğz u riyâ bizde ki dil-sâdeleriz biz  
 İhlâs ile tutduk eteğin pîr-i muğânın  
 Bir teşne-i dil suhte-i bâdeleriz biz  
 Mey ver ki mey-i aşkıdır ancak bizlere dermân  
 Biz tâbi-i aşkız o bize mürşîd-i cânân  
 Sâkî mey ver kim gül-i hoşbûları gördüm  
 Kaddim çü kemân oldu dü-ebrûları gördüm  
 Dağlandı gönül lâle gibi şimdi hazîndir  
 Şeb başıma dar oldu o şebbûları gördüm  
 Keşf olsa aceb mi bana ger mağz-ı hakîkat

Gamz etdi bana gamze-i câdûları gördüm  
Yek-sû eğer olsa nazarımda iki âlem  
Çok mu ki şühûdumda o gîsûları gördüm  
Bir şâha kulum secde-gehim hazret-i aşkdır  
Mağrûr-ı hevâ olmam o âhûları gördüm  
Sa'y eyle gönül zerreni hurşîde ulaştır  
Deryâya erişmek'çün akar suları gördüm  
Bî-behre olan aşkdan insân sayılmaz  
Bir şem'asız oddur ben o bed-hûları gördüm  
Mey ver ki mey-i aşkdır ancak bize dermân  
Biz tâbi-i aşkız o bize mürşîd-i cânân  
Sâkî mey-i vahdet ile kıl cânımı ihyâ  
Kim kalmaya dilde ikilikden eser aslâ  
Her yerde görüne gözüme cilve-i dildâr  
Her dârda deyyârı kılam seyr ü temâşâ  
Eşyâyı müzâhir görem esmâ-yı İlâha  
Zâtına müzâhir bilem esmâ-yı serâpâ  
Bir şem' yana kim ola gönlüm içi pür-nûr  
Bir var görüne gözüme kalmaya dâvâ  
Çek dîde-i hod-bînime bir kühl-i hakîkat  
Görünmeye gözüme ne dünyâ vü ne ukbâ  
Oldu bu alâik bana pâ-bend-i terakkî  
Kurtar başın'çün bu alâikden beni zîrâ  
Hicrân elemi cânıma kâr eyledi sâkî  
Kıl bâde-i vasl ile bu teşne dili irvâ  
Mey ver ki mey-i aşkdır ancak bize dermân  
Biz tâbi-i aşkız o bize mürşîd-i cânân  
Sâkî nice bir derd ü gam u âteş-i hicrân  
Vasl-ı leb-i cânân ile kıl cânımı şâdân  
Ben dûr olam ağyâr ola makbûl bu mu insâf  
Zâgân güle hemdem ola bülbül ola nâlân  
Sun o kadehi kim ona atşân idi cânım  
Mevcûd değil idi henüz Zühre vü Keyvân  
Ol bâdeyi verme kim odur puhte-i engûr

Ol bâdeyi ver kim dedi bir kâmil-i irfân  
 Ol bâde değildir ki akl dūr ola ondan  
 Ol bâdedir ondan gelir akla fer ü iz'ân  
 Ol bâde değildir ki kıla şer' onu tahrîm  
 Ol bâdedir ondan bulunur dîn ile îmân  
 Sâkî kadehi sun beni kurtar bu hicâbdan  
 Meysiz çü rehâ-yâb ola mümkün mü bir insân  
 Mey ver ki mey-i aşkdır ancak bize dermân  
 Biz tâbi-i aşkız o bize mürşîd-i cânân<sup>48</sup>

Hâtime işbu sırr-ı tevhîdden behre ve bu seadetten hisse almak murâd edenlere evvelen mühimdir ki itikad-ı ehl-i sünnet ve'l-cemâat üzere mu'tekid ve ibadât-ı zâhire ile muhkem mukayyed olup ferâiz ile amel ve kurb-i nevâfil ile kendini mukayyed kılıp âsâr-ı server-i dîne iktidâ ve sünen-i seyyidi'l-mürselîne iktizâ hilyesiyle mücellâ olduktan sonra bir sâhib-i irşâdın icâzetiyle "Kelime-i tevhîde" ve yahut "İsm-i celâle" hulûs-i kalb ile meşgul olup her defâ ba'dehû işaretleriyle amel göstermek lazımdır ki sırr-ı tevhîd hâlile tulû' edip bi avnillâhi Teâlâ mehâlikden emin ola. Ve illâ mücerred kıl u kâl veyahut resâil-i tevhîd mutâlaasıyla hâsıl olan rusûm-u tevhîd olup sâhibi mekir ve hüsrandan emin olamaz.

Sâdât-ı din ve hüdat-ı erbâb-ı yakîn eğer ki bu sırrın ifşasından tahzir ve bu remzin ilânından tenfir buyurmuşlar isede bu beyandan maksûd ol zât-ı vâcibin cümle eşyayı ihatasına tenbih ve cemî'-ı merâtib-i vücûdda pertev envârının sereyanına telvihdir. Tâki sâlikân-ı âgâh ve tâlibân-ı sâhib-i intibâh hiçbir şeyin şuhûdunda cemâl-i zâttan zâhil ve her sıfatın zuhurunda mütalaa-i kemâl sıfatdan gâfil olmayalar. Ve bu muhtasar bu maksûdu edâ etmekte kâfi ve bu matlûbu ifadede vâfidir.

Münâcât Muharriruhû Edîb  
 Hudâvendâ bi-hakk-ı ism-i âzam  
 Bi-nûr-ı seyyid-i evlâd-ı âdem  
 Şeh-i kevneyn ü âb-ı rû-yı âlem  
 Rasûl-i ins ü cin kenz-i mutalsam

<sup>48</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.88-90.

(Seyyidinâ ve mevlânâ Muhammed Mustafa sallallâhu aleyhi ve sellem)

Bi-sûz-ı sîne-i Sıddîk-ı ekber

Ki odur yâr-ı gâr-ı mihr-i enver

(Seyyidinâ Ebû Bekri's-Sıddîk radiyallâhu anhu)

Bi-hakk-ı Fâris-i meydân-ı merdân

Tarîkin pehlivânı şâh Selmân

(Seyyidinâ Selmânü Fârisî radiyallâhu anhu)

Bi-hakk-ı Kâsım ibn-i ibn-i Sıddîk

Fakîh-i zü'l-meârif ehl-i tahkîk

(Seyyidinâ Kâsım bin Muhammed bin Ebû Bekri's-Sıddîk radiyallâhu anhu)

Bi-şâh-ı safder-i kerrâr-ı Haydar

Cenâb-ı Mürtezâ hurşîd-i ezher

Bi-hakk-ı şem'-i şeb-ârâ-yı hullet

Hüsn-i server gülistân-ı nübüvvet

Bi-hakk-ı serfirâz-ı pâk dînân

Hüseyn ol sadr-ı efvâc-ı şehîdân

Bi-hakk-ı mazhar-ı Hak kutb-ı evtâd

Aliyyü'bni'l-Hüseyn ol Zeynü'l-ubbâd

Mihrâbi'l-kulûb-i zü'l-fezâil

Muhammed Bâkır tahrîr-i kâmil

Bi-hakk-ı kutb-ı Rahmân merd-i fâik

İmâm Ca'fer masdûk-ı sâdık

(Seyyidinâ Ca'fer Muhammedü's-Sâdık radiyallâhu anhumâ)

Bi-hakk-ı Bâyezîd şeyh-i Bestâm

Velîd-i menba'-ı esrâr-ı allâm

(Seyyidinâ Ebû Yezîd Bestâmî kaddesallâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı pîr-i kâmil Hâce Harekân

Karîre oldu ondan ayn-ı devrân

(Seyyidinâ Ebu'l-Haseni'l-Harakânî radiyallâhu anhu)

Bi-hakk-ı Fârmedî pîr-i mükemmel

Zihî merd-i velî zû feyz şâmil

(Seyyidinâ Ebû Ali Fârmedî kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı hâce Yûsuf pîr-i Hemdân  
Hakâyık-ı lü'lü' yine ma'den ü kân  
(Seyyidinâ Hâce Yusuf el-Hemedânî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Hâce Abdülhâlik âlim  
Nîm feyz ile oldu şâd u hurrem  
(Seyyidinâ Abdülhâlik Gücdüvâni kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Hâce Ârif kân-ı irfân  
Odur yenbû-ı râz-ı sırr-ı Yezdân  
(Seyyidinâ Hâce Ârif Rivgerî kaddesellâhu sırrahû)  
Mahmûd-ı merd-i Hak Encîrfağrevî  
Ki odur bu tarîkın zîb ü zîneti  
(Seyyidinâ Mahmûd İncîr-i Fağnevî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Râmitenî kutb-ı devrân  
Onundur şöhreti bunda azîzân  
(Seyyidinâ Hâce Ali Râmetinî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Hâce Baba-yı Semmâsî  
Ki odur mâsivâ-yı hakkı nâsî  
(Seyyidinâ Muhammed Bâbâ es-Semmâsî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Mîr Külâl-i zü'l-kemâlât  
Zihî yenbû-ı envâr-ı füyuzât  
(Seyyidinâ Emir Külâl kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Şâh Nakşbend fahr-i evtâd  
Şeh-i bâlâ-nişîn-i sadr-ı irşâd  
(Seyyidinâ Bahâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Üveysî el-  
Buhârî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-kutb-ı Hak Alâüddîn-i Attâr  
Meşâma erer ondan bûy-ı esrâr  
(Seyyidinâ Muhammed el-Buhârî el-Maruf bi Alâuddîni'l-Attar  
kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı rehber-i dîn Pîr Ya'kûb  
Zimâm-ı çarhdır destinde mağlûb  
(Seyyidinâ Yakup el-Çerhî el-Hisârî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı kutb-ı ebrâr Hâce Ahrâr  
Odur miftâh-ı fazl-ı bâb-ı esrâr

(Seyyidinâ Abdullah Semerkandî el-Maruf bi Hâce-i Ahrâr  
kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı Hâce Zâhid pîr-i dâna

Kemâl-i zühd ü takvâ ile bâla

(Seyyidinâ Muhammed ez-Zâhid kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı matla'-ı feyz-i müeyyed

Siracü'l-milleti Dervîş Muhammed

(Seyyidinâ Dervîş Muhammed kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı şeyh-i kâmil merd-i tahrîr

Cenâb-ı hâcegî İmkenegî pîr

(Seyyidinâ Hâcegî es-Semerkandi el-Emkenegî kaddesellâhu  
sırrahû)

Bi-hurşîd-i sipîhr-i ercümendi

Cenâb-ı Hâce Bâkî Nakşibendi

(Seyyidinâ Muhammed el-Bâkî kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı kutbu'l-aktab Pîr Sirhind

Onun feyziyle âlem oldu çün kand

(Seyyidinâ Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı pîr-i âlem gavs-ı kayyûm

Seyyidü'l-urveti'l-vüskâi' Ma'sûm

(Seyyidinâ Muhammed Masum kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı Şeyh Seyfüddîn-i fâzıl

Dürr-i bahr-ı hüner fahrü'l-efâzıl

(Seyyidinâ Seyfeddîn kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı Şeyh Bedevân Nûr Muhammed

Onunla bu tarîk oldu mümeħhed

(Seyyidinâ Muhammed Bedvânî kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı pîr-i bihter feyz-perver

Siracüddîn Habîbullâh Mazhar

(Seyyidinâ Habibullah Cân-ı Cânân-ı Mazhar kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı Dihlevî-yi pîr-i kâmil

Odur şemsü'l-verâ sadrû'l-emâsil

(Seyyidinâ Abdullah ed-Dehlevî kaddesellâhu sırrahû)

Bi-hakk-ı kutbî'l-irşâd pîr-i sâcid

Ziyaüddîn cenâb-ı şeyh Hâlid  
(Seyyidinâ ve Mevlânâ Muhammed Hâlid kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Mekkî-yi Abdullâh ol zât  
Revân-ı matla'-ı menn-i fuyûzât  
(Seyyidinâ Abdullah Mekkî kaddesellâhu sırrahû)  
Bi-hakk-ı Vehbi Hayyât zeyn-i gülşen  
Onun feyziyle âlem oldu rûşen  
(Seyyidinâ Muhammed el-Vehbî el-Hayyât el-Erzincânî

kaddesellâhu sırrahu)

Bi-hakk-ı Hâfız Rüşdî vü ol şâh  
Tarîkın a'lemi bir merd-i âgâh  
(Seyyidinâ el-Hâfız er-Rüşdî el-Erzincânî kaddesellâhu sırrahû)  
Îlâhî bu zevâtın hürmetine  
Oların devletine izzetine  
Derûnum zeyt-i tevhîdinle yandır  
Dil-i cânımı aşkınla uyandır  
Edip müstağrak-ı envâr cismin  
Şühûdunla mükahhal eyle çeşmim  
Ki senden gayriye olmaya nâzır  
Göre envârını her şeyde zâhir  
Giriftâr etme dâm-ı pür-belâya  
Talebkâr etme hubb-ı mâsivâyâ  
Cemî'-i enbiyâ hakkı Îlâhî  
Cemî'-i esfiyâ hakkı Îlâhî  
Cemî'-i evliyâ hakkı Îlâhî  
Cemî'-i etkîyâ hakkı Îlâhî  
Beni kıl feyz-i cûdun ile memnûn  
Koma vâdi-yi mihnet içre mahzûn  
Ledünnîden pür eyle cân-ı cânım  
Küdûretten safâ bulsun revânım  
Rehâ eyle amâ-yı ma'nevîden  
Karîr eyle gözüm kühl-i celîden  
Îlâhî bâğ-ı âmâlim mutarrâ  
Ümîdim goncasını eyle rânâ



Ki sensin kâdiye'l-hâcât-ı âlem  
 Ümid-bahşâ-yı nev-i cinn ü âdem  
 İlâhî bu Edîb'i eyle dilşâd  
 Revânın feyz-i aşkınla kıl âbâd<sup>49</sup>

İşbu risâleye tarikat aleyhi muhlisi ve sâdıklarından nâhiye-i hâlî hilye-i mehâmidi'l- ahlak ve evsâf ile mahallâ vilayetimiz mahkeme-i adliye istinâf ceza reisi “Muhammed Râşid” efendi hazretlerine bâ'ıs olmakla ismini *Tuhfetü'r-Râşid fî vahdehi'l-ehadi'l-Vâhid* tesmiyesi münâsib görüldü.

Vallâhu yekûlülhakka ve hüve yehdi's-sebil ve ene'l-fakîr  
 eyyedehullâhül'l-Kadîr Muhammed el-Emîn el-Edîb es-Sivâsî el-arîf bi  
 Kâzgâncızâde ekremehullâhu bi'l-felâh ve's-seâdet

Li seneti isney aşere ve selâse miete ba'de'l-elfi mine'l-Muharrem el-  
 hicreh en-nebeviyye. 1312

Sivaslı Saracâde Hâfız Hüseyin Efendi'nin nüshasından istinsah  
 edilmiştir. 11 Mart Sene 1335 Gümüş Muttekî Zâde Hüseyin Efendi

### Sonuç

Nakşî şeyhi Emin Edîb Efendi, 'vahdet-i vücûd' inancına bağlı bir sûfidir. Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'r-Râşid* adlı eserini vahdet-i vücûd anlayışını izah etmek için kaleme almıştır.

Emin Edîb Efendi, tevhidi, dört mertebe olarak tasnif etmektedir. Ona göre, tevhidin zirve mertebesi 'vahdet-i vücûd'dur.

Emin Edîb Efendi, *Tuhfetü'r-Râşid*'in kaynakları arasında Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî, İmam-ı Gâzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mollâ Câmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve İsmail Hakkı Bursevî'yi zikretmektedir. Bu sûfilerin, vücûd/varlık konusundaki görüşlerini nakleden Emin Edîb Efendi, bu görüşleri sentezleyerek vahdet-i vücûd konusunu izah etmiştir. Bu bağlamdan bakıldığında *Tuhfetü'r-Râşid*, vücûd/varlık konusunun işlendiği önemli bir eser hüviyetine kavuşmaktadır. Bu esere önem katan bir diğer husus, şâir olan Emin Edîb Efendi'nin manzum ifadeleriyle konuyu zenginleştirmesidir.

<sup>49</sup> Alim Yıldız'ın transkripsiyonundan istifade edilmiştir. Bkz. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, s.95-98.

### Kaynaklar

- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul Tarihsiz
- Aslanoğlu, İbrahim, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Kâmil Matbaası, Sivas 1948.
- Birand, Kâmiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay. 3.Baskı, Ankara 1981.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Gazâlî, Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, haz. Muhammed Vehbi Süleyman, Üsâme Amûre, Dârü'l-Fikir, Dimeşk 1427/ 2006.
- ....., *Mişkâtü'l-Envâr*, haz. Ahmed İzzet, Fercullah Zeki el-Kürdî, Matbatü's-Sıdk, Mısır 1322.
- Günaydın, Ahmet Necip, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sayı:18, Sivas 2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Alâ Afifî, Dâru İhyâi'l-Kübübi'l-Arabiyye 1365/1946.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988.
- Kazancızâde Emin Edîb, *Tuhfetü'r-Râşid fi vahdehi'l -ehadi'l-Vâhid*, Ankara Milli Kütüphane Kayıt No: 06 Hk 2891/3.
- Kırîmî, Abdullah Hilmi, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphane Kayıt No:39506.
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1977.
- Yıldız, Alim, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, (Basılmamış eser), Sivas 2013.
- Yücel, Ebubekir S., *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, Buruciye Yay., Sivas 2008.



# İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE NÜBÜVVETİN VEHBİLİĞİ-KESBİLİĞİ MESELESİ

İbrahim BAYRAM\*

## Özet

İslâm inancının en önemli rükünlerinden biri olarak kabul edilen nübüvvet meselesi farklı boyutlarıyla inceleme konusu edinilmiş, bu meyanda onun vebîliği-kesbîliği hususuna da temas edilmiştir. Nübüvvetin bir fazl-ı ilâhi olduğu, çalışmayla elde edilemeyeceği görüşü bir genel kabul olmakla birlikte, İslâm filozoflarının nübüvvet meselesini izah tarzları, yani en azından bu bilginlerin bir bölümünün ve onların çizgisini takip ettiği belirtilen bazı mutasavvıf filozoflar ile bir kısım modernist İslâm düşünürlerinin nübüvvetin kesbîliğini savundukları iddialarını da beraberinde getirmiştir. Bu makalede nübüvvetin vebîliğini savunan mütekellimînin getirmiş olduğu deliller ile aynı temel ilkeyi kabul etmekle birlikte meseleye yaklaşımlarında farklılıklar görülen ve nübüvvetin kesbîliğini savunduğu belirtilen bazı düşünürlerin konuya bakış açıları yanında nübüvvetin kesbîliği düşüncesinin doğuracağı zararlar üzerinde de durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nübüvvet, vebîlik, kesbîlik, İslam düşüncesi.

## THE MATTER OF VEHBISM AND QESBISM OF NUBUVVAT IN ISLAMIC THOUGHT

---

\* Yrd. Doç. Dr., GOU, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi [ibrahim.bayram@gop.edu.tr](mailto:ibrahim.bayram@gop.edu.tr)

### Abstract

The matter of Nubuvvat, accepted as one of the most important pillars of Islamic thought, is taken as a subject of study with different dimensions, and its vehbism (divine blessings) - qesbism (Consequence of endeavor) is mentioned. Along with general consent on the view that nubuvvat is a fazl-ı ilahi (divine grace); cannot be achieved via working, it has also brought the claims for interpretation methods of Islamic philosophers for the matter of nubuvvat and at least some of them, some sufi philosophers and some modernist Islamic intellectuals, who followed their orientation, defended the qesbism of nubuvvat. In this article, along with the acceptance of the same basic principle that have been brought by kalamists defending the vehbism of nubuvvat, the differences in approaching the matter and point of views of some intellectuals defending the qesbism of nubuvvat and the damages of the thought of qesbism of nubuvvat will be mentioned.

**Key Words:** Nubuvvat, vehbism, qesbism, thought of Islam.

### Giriş

İslâm inancının en temel konularından birini oluşturan nübüvvet, farklı boyutlarıyla kelâm kitaplarında yerini almış, imkânı, gerekliliği, hikmeti gibi meseleler çerçevesinde onun hakkında detaylı bilgiler verilmiş, ancak Kur'ân'daki sarîh ifadelerden ve buna dayalı olarak -en azından- kelâm ekolleri arasında farklı bir görüş ortaya çıkmamasından ötürü olsa gerek, nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği meselesine ise çok fazla girilmemiştir. Bu konuda kelâm kitaplarında bulunan mevcut detayın büyük bölümü, İslâm filozoflarının meseleyi sunuş tarzlarına itiraz sadedinde dile getirilen ifadelerden oluşmuştur.

Sözlükte masdar isim olarak “yücelik”, “haber verme” ve “yol” gibi mânalarda kullanılan nübüvvet “bir kişinin Allah tarafından insanlara gönderilmesi” şeklinde tarif olunmuştur<sup>1</sup>. Nübüvvetin vehbî olduğu

---

<sup>1</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman

Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile mezhepleri tarafından kabul edilmiştir<sup>2</sup>. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, Mu'tezile mezhebine mensup olan zevâtın içerisinde adalet ilkesi gereği bu mertebenin kesbî olması gerektiğini savunan kimseler de çıkmıştır. Şia'nın İmâmiyye kolu da bu konuda Mu'tezile mezhebinin genel yaklaşımını kabul ederek nübüvvetin vehbîliği inancını desteklemiştir. İslâm tasavvufunda da bu mertebeye Allah'ın fazlı ile ulaşılabileceği kabul görmüştür. Bununla birlikte bazı mutasavvıf filozofların nübüvvetin kesbîliğine inandıkları yönünde fikirler de ortaya atılmıştır. İslâm düşünce ekolleri içerisinde nübüvvet makamının doğrudan kesbî olduğunu iddia eden bir grup olmamışsa da İslâm filozoflarının bu konudaki açıklamaları, onların en azından bir kısmının nübüvvetin kesbîliğini savundukları yönünde kuvvetli bir izlenim oluşturmuştur. Son devir İslâm düşünürlerinin bir kısmı da İslâm filozoflarının çizgisini takip ederek nübüvvetin kesbîlik boyutunu öne çıkaran açıklamalar yapmışlardır.

Nübüvvetin vehbî bir mertebe olduğunu savunan kelamcılar bu konuda Kur'ân'dan pek çok delil getirmişlerdir. “Allah peygamberliğini kime vereceğini en iyi bilendir.”<sup>3</sup> âyet-i kerimesi bu konuda en başta getirilen deliller arasında yer almaktadır<sup>4</sup>. Bu âyetin tefsirinde Ebû Cehil'in “Ona geldiği gibi bize de vahiy gelmedikçe biz onun peygamberliğine razı olmayız ve ona tâbi olmayız” ifadesi ile Velid b. Muğîre'nin “Peygamberlik hak olsaydı ben ona senden daha layık olurdu. Çünkü ben senden yaşça daha büyük ve daha zenginim” şeklindeki beyanına yer verilerek nübüvvetin birilerinin isteğine göre değil, Cenâb-ı Hakk'ın dileğine göre O'nun seçtiği kişilere verildiğine vurgu yapılmış olmaktadır<sup>5</sup>. Bu konuda

Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, V, 5.

<sup>2</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, t.y., s. 21.

<sup>3</sup> En'am 6/124.

<sup>4</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 2003, II, 104; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988, s. 131; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1417/1997, III, 332; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 8.

<sup>5</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XIII, 184-185; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları,

“Allah dilediğine hikmeti verir.”<sup>6</sup> âyeti de nübüvvetin vehbîliğine delil olarak kullanılmaktadır. Abdullah b. Mesûd buradaki hikmetten kastın risâlet ve nübüvvet makamı olduğunu ifade etmektedir<sup>7</sup>. Diğer bir delil ise “Peygamberleri onlara dediler ki: ‘Evet, biz de sizin gibi ancak bir insanız, fakat Allah, kullarından dilediğine nimetini (peygamberliği) lütfeder’.”<sup>8</sup> meâlindeki âyet-i kerîmedir<sup>9</sup>. Bir diğer delil ise “(Ey Resûlüm) İşte sana böyle emrimizden bir ruh (Kur’ân) vahyettik. (Halbuki daha önce) sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun.”<sup>10</sup> âyet-i kerîmesidir<sup>11</sup>. Bu konuda Kur’ân’da resullerin seçilmesini Allah’ın ihtiyârına bağlayan “istifâ” fiilinin kullanıldığı âyetler de<sup>12</sup>nübüvvetin vehbîliğini ispat için getirilen deliller arasında yer almaktadır<sup>13</sup>. Nübüvvetin vehbîliği konusunda dolaylı yollardan getirilen başka Kur’ânî bir takım deliller daha varsa da, burada belirtilen âyetler bu

2000/1421, s. 53; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fi vüçûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998/1418, II, 393; Şehâbeddîn Mahmûd Alûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y. VIII, 20-21; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Azim Dağıtım, 2011, III, 565.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>7</sup> Muhammed b. Hasan İb nFürek, *Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1425/2005, s. 182. Mâtürîdî de bu âyette geçen “hikmet” kelimesine verilen anlamlardan biri olarak “nübüvvet” mânasını zikreder. bk. Muhammed Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005, II, 261. Taberî bu âyetteki “hikmet” kelimesi hakkında getirilen yorumları aktarırken, onun “nübüvvet” mânasına gelmediğini belirten görüşü de, bu mânaya geldiğini savunan düşüncüyü de aktarır ve bu yorumları “söz ve fiilde isabet” şeklinde ortak bir mâna üzerinde birleştirmenin mümkün olduğunu söyler. bk. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. ve tlk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, t.y., V, 576-579.

<sup>8</sup> İbrâhim 14/11.

<sup>9</sup> Seyfüddîn Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2004, s. 274. Mâtürîdî bu âyetin tefsirini yaparken hayrın ve faziletin kişilerin cevherinde bulunan niteliklerinden değil, Allah’ın fazlı ve rahmetinden neş’et ettiğini dile getirir. Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, VI, 376.

<sup>10</sup> Şûrâ 42/52.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Meâricü’l-kuds*, s. 131.

<sup>12</sup> Âl-i İmrân 3/33; Hacc 22/75; Sâd 38/47.

<sup>13</sup> Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*, tsh. Alfred Guillaume, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2009, s. 458; Muhammed Ali Sabûnî, *en-Nübüvveve’l-enbiyâ*, Dımaşk: Mektebetü’l-Gazâlî, 1985/1405, s. 10.

makamın bir gayret neticesinde elde edilemeyeceği hususunu yeterince ortaya koyduğu için ayrıca zikredilmeyecektir.

### **Kelâmcıların Meseleye Yaklaşımı**

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları nübüvvetin vehbî bir makam olduğunu benzer ifadelerle ve ortak delillerle ortaya koymuşlardır. Kelâmcılara göre Allah'ın peygamber göndermesini bu makam için seçilen kişinin liyakatine bağlamak, diğer bir ifadeyle onun bu makama hak kazandığını iddia etmek doğru olmayıp, bu hâdiseyi Allah'ın dilediği kuluna bahşetmesi olarak değerlendirmek gerekir<sup>14</sup>. Bu makam, gayret ve çalışma ile kendisine ulaşılamayacak ve tamamen rabbânî bir lütuf ve ihsanın neticesi olan bir yüce mertebedir. Nübüvvet her bedenî ve ilmî gayret gösteren kişinin ulaşabileceği, herkese açık olan bir makam değildir. Nasıl ki insaniyet veya melekîyet vasfı uğraşarak elde edilmiş bir nitelik değilse, nübüvvet de aynı şekilde gayret ve kesp ile kazanılmış bir sıfat değildir<sup>15</sup>.

İlahî vahyin muhatabı olmak, Allah'ın belirlemesiyle gerçekleştiğinden çalışma veya ilâhî emirlere uyma sûretiyle peygamber seçilmek söz konusu değilse de mütekellimîn burada temelde iki gruba ayrılmaktadır. Onların çoğunluğuna göre peygamberlik mahza ilâhî bir lütuf olup bunun kişinin bedensel veya ruhî nitelikleriyle ilgisi bulunmamaktadır<sup>16</sup>. Bu makama ulaşmada ne riyazet veya halvetle ne de zâtî istidât yahut fitrî bir safiyetle kazanılmış bir araz etkin olmamaktadır. Bu tamamen dilediğini seçen ve dilediğini yapan, kudret ve ihtiyâr sâhibi olan Allah'ın rahmeti ve lütfu ile belirlenen bir makamdır<sup>17</sup>. Burada resûl seçilen kişinin özel bir sebeple bu işe liyakatinden bahsetmek veya resûlün kesbini söz konusu etmek mümkün değildir. Bu makam bir taatin veya iyi bir amelin karşılığı değildir. Öyle ki bilinçli bir taatten bahsedilemeyecek bir dönemi yeni geride bırakıp henüz ergenliğe girmiş bir kişinin nübüvveti önünde hiçbir engel yoktur. Yine bu mertebeye ulaşma hususunda bir

<sup>14</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 104; Sa'deddin Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 8.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, s. 131.

<sup>16</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 281.

<sup>17</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 332.



veraset de söz konusu değildir. Bir kâfirin çocuğunun peygamber olması, bir peygamberin çocuğunun kâfir olması mümkündür<sup>18</sup>. Nübüvvetin elde edilmesinde ne nebinin zâtına ne de onun herhangi bir kesb veya amelle ulaşmış olduğu bir kazanımına atıf yapılamaz. Bu, Cenâb-ı Hakk'ın kendisini seçtiği kuluna "Ben seni resûl olarak gönderdim, artık tebliğde bulun" diyerek ona lütfettiği bir ihsanın neticesidir<sup>19</sup>. Burada nebînin Rabbini bilmesinin de bir fonksiyonu yoktur. Zira kişi O'nu, nübüvvetinden önce de bilme imkânına sahiptir<sup>20</sup>. Sonuç itibariyle Eş'ariyye mezhebine mensup olan ulemanın nübüvvet ile ilgili yaptıkları tarifte "seçilme ve bağış" kelimelerine vurgu yapmalarının da gösterdiği üzere nübüvvet vehbî bir mertebedir<sup>21</sup>.

Bu grubun içerisinde yer alan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ve Sa'deddin Teftazânî (ö. 792/1390) gibi kelâmcıların nübüvveti sadece bir vehb-i ilahî olarak aktarıp nebî olacak zâtın ruhî veya bedenî hasletleriyle nübüvveti seçilmesi arasında bir bağ kurmamalarının altında, kanaatimizce nübüvvetin vehbîliği hususunda İslâm filozoflarını daha güçlü bir şekilde reddetme düşüncesi yatmaktadır. Nitekim adı geçen kelâmcıların bu meseleyi izah ederken özellikle İslâm filozoflarının kullandıkları bazı kelimeleri seçip onlar üzerinden reddedici bir dil kullanmaları ve konuyla ilgili âyetlerle filozofların meseleyi izah tarzları arasında bir çelişki olduğunu ihsâs etmeleri bu kanaatimizi desteklemektedir.

Nübüvvet ile nebinin zâtı arasında bir ilişki kurmaksızın doğrudan onun vehbîliğini savunanların yanında aralarında Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1209), Mahmûd Alûsî (ö.1270/1854) ve Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) gibi zevâtın bulunduğu grup ise

<sup>18</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 181-182.

<sup>19</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950, s. 355; Seyfeddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkârî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004, IV, 12.

<sup>20</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 355; Seyfeddîn Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, s. 273-274.

<sup>21</sup> Ali Mebrûk, *en-Nübüvve*, Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1993, s. 191.

peygamber seçilen insanın bedenî ve ruhî açıdan diğer insanlardan üstün bir şekilde yaratıldığını ifade ederek nübüvvet ile nebî arasında bir bağ kurmaktadır<sup>22</sup>. Kanaatimizce bu grubun içerisine Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ve Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi ulemâyı da dâhil etmek mümkündür. Neseî, Allah'ın, bu yüce makam için bir kulunu seçmek istediğinde onların içinden akıl, anlayış ve genel tavırları itibariyle seçkin olan kimseleri öne çıkarırken, cahil ve şerir olan kişileri bu makama getirmeyeceğini dile getirir. Ona göre Allah, bu mertebeye yükseltip peygamber kılacağı kimselere bedenî ve ruhî bir üstünlük bahsetmiş, onları görevini yapma hususunda destekleyecek meziyetlerle donatıp eksikliklerden uzaklaştırmıştır<sup>23</sup>. Şehristânî de, nübüvvet konusuna temas ederken, Allah'ın temiz fitrata, saf bir cevhere ve güzel bir ahlâka sahip olan kulları arasından birisini mertebe mertebe yükselterek artık ilâhî sıraları kabule layık bir hale getirdiğinde ona bir melek göndermek suretiyle kendisini bir peygamber olarak seçmesinden bahsederken aslında peygamber seçilecek zâtın daha öncesinde birtakım sıfatlara sahip olduğuna vurgu yapmış olmaktadır<sup>24</sup>. Yine o, peygamberin fitrî bir kemale, güzel bir ahlâka, söz ve fiil olarak bir güvenilirliğe sahip olması itibariyle vahyi almaya veya meleklerle ittisale yani peygamberliğe hak kazandığını ifade ederken aynı hususu öne çıkarmış olmaktadır<sup>25</sup>. Nureddîn es-Sâbûnî de peygamberlerin başkasında olmayıp da sadece kendilerine mahsus olan birtakım sıfatlara sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda Sabûnî, peygamberin, zamanının en akıllısı ve ahlâklısı olmasının dışında bu görevini sekteye uğratabilecek sıfatlardan berî ve kadrini düşürecek söz ve fiillerden uzak olması gerektiğini dile getirmektedir<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, 260. Bu vurgu son dönem kelâm eserlerinde de göze çarpmaktadır. Örnek olarak bk. Muhammed Ali Sâbûnî, *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ*, s. 10; Seyyid Sâbık, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Fethli'l-İlâmi'l-Arabî, 10. Basım, 2000/1420, s. 153.

<sup>23</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 104.

<sup>24</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 459.

<sup>25</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 457.

<sup>26</sup> Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2000/1421, s. 114.

Fahreddîn er-Râzî de nübüvvet makamının vebhî olduğu hususunda getirilen en önemli delillerden biri olan En'am sûresinin 124. âyetini tefsir ederken bu âyetten risâlet makamının sadece resûl olabilme niteliklerine sahip bulunan bünyelere tevdi edildiğinin anlaşıldığını söylemektedir. Müfessir, bu konuda iki görüş olduğunu, bazı zevâtın, mahiyetleri itibariyle bütün ruhların eşit olduğu ve nübüvvetin tamamen bir lutf-i ilâhînin neticesi olduğunu ifade ederlerken, diğer grubun, cevherleri ve mahiyetleri itibariyle nefislerin farklı olup bir kısmının ilâhî nurlarla aydınlanmış tertemiz bir ruha sahipken, diğerlerinin kararmış bir ruha sahip bulunduğunu, vahyi ise ancak birinci kısımdaki ruhların alacağını, bu ruhların da kendi aralarında bir derece farkı olduğu görüşünü savunduklarını belirtir. Daha sonra Râzî, bu âyette peygamberlerin seçilmeden önce en azından hile, ihanet ve haset gibi kötü niteliklerden uzak olan kişilerden intihab edildiğine işaret olduğunu söyler<sup>27</sup>. Râzî bu görüşleriyle, bir yandan nübüvvetin vebhî bir makam olduğunu dile getirirken, diğer yandan bu makama gelmek için de bazı farklı niteliklere sahip bulunulması gerektiğini ihsâs etmiş olmaktadır. Yine Râzî, Âl-i İmrân sûresinin 33. âyetini tefsir ederken peygamberlerin bedenî ve ruhî olarak diğer insanlardan farklı bir kemâliyete sahip olduğunu vurgulayan ifadeler kullanarak aynı hususu öne çıkarmaktadır<sup>28</sup>. Alûsî de yine En'amsûresinin 124. âyetini tefsir ederken bu mertebeye kimilerinin zannettiği gibi, mal veya evlat çokluğuyla değil, Allah'ın kerem ve lütfundan kendilerine bolca bahşettiği kişilerin sahip oldukları nefsânî faziletlerle ulaşılabileceğini ifade ederken peygamberlerin diğer insanlardan farklı bir istidada sahip olduklarına vurgu yapmış olmaktadır. Yine Alûsî, Allah'ın, nübüvvetini bu istidada sahip olan kişilere tevdi etmesinin zorunluluğu gibi bir şey iddia etmediğini, ancak sünnetullahın her kavme milletinin en şerefli ve fitraten en temiz kişisinin gönderilmesi suretiyle cereyan ettiğini belirterek nebînin diğer insanlardan farklı olduğuna dikkat çekmektedir<sup>29</sup>. Abduh da ilgili âyetin (En'am 6/124) tefsirinde, temiz fitrata, üstün gayrete, güzel bir kalbe ve hakkı ve hayrı sevme niteliğine sahip

<sup>27</sup> Fahreddîn er-Razî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XIII, 184-185.

<sup>28</sup> Fahreddîn er-Razî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, VIII, 23.

<sup>29</sup> Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 21-22.

olmaları itibariyle bu göreve ehil olanların Allah'ın fazlı ve keremiyle nübüvvet makamına getirildiklerini beyan ederken onların diğer insanlardan daha temiz bir ruha sahip olduklarına işaret etmiş olmaktadır<sup>30</sup>. Yine o, peygamberlerin tamamen ilâhî bir feyzin ürünü olarak fitratlarında saf ve temiz bir cevhere sahip olmak suretiyle en yüce makamlardan ulaşmış oldukları gerçek bilgilere temas ederken nübüvvetin birtakım yüce fitratlara tevdi edildiğine dikkat çekmektedir<sup>31</sup>.

Nübüvvetin vehbî bir makam olduğunu kabul etmekle birlikte nebî olan zâtın ruhî ve bedenî hasletleriyle diğer insanlardan farklı bir kısım özelliklere sahip olduğunu savunan grubun içerisinde yer alan ulemâ ise, kanaatimizce İslâm filozoflarının konuyla ilgili açıklamalarından istifade yoluna gitmişler ve bu izahlarda yer alan zâtî istidât kavramıyla nebî olan zâtın ruhî-bedenî hasletleri arasında bir paralellik kurmuşlardır. Bunu yaparken nübüvvetin kesbîliğine kapı açacak ifadelerden kaçınmışlar, ısrarla bu makamın vehbî olduğu hususunun altını çizmişlerdir. Bununla birlikte onlar nebî olan zât ile onun bu makama seçilmesi arasında aklî bir bağ kurmaya çalışmışlar ve bunun neticesinde bu mertebeye seçilmenin kriteri olarak nebînin sahip olduğu ruhî ve bedenî meziyetleri dikkate almışlardır. Böylece onlar, nebî olan zâtın farklı bir özelliğe sahip olmadığı görüşünü savunanların düşünceleriyle bazı İslâm filozoflarının nübüvvetin kesbîliğine kapı aralayan görüşleri arasında orta bir yol seçmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in dışında Mu'tezile mezhebi de genel anlamda nübüvvetin bir istihkak değil, bir fazl-ı ilahî olduğu hususunda icmâ etmiş, Şia'nın İmâmiyye kolu da bu meselede aynı düşünceyi paylaşmıştır<sup>32</sup>. Bu doğrultuda Mu'tezile mezhebinin sistemleştirilmesinde büyük bir rolü bulunan Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1024) nübüvvetin, hem gönderilen kişi hem de kendilerine gönderildiği insanlar için bir lütuf olduğunu belirtmiştir. Ona göre peygamberin taşıması gereken sıfatlar ile yapacağı

<sup>30</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1338, VIII, 39.

<sup>31</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, nşr. Reşîd Rızâ, Limassol: el-Ceffan ve'l-Cabi, 2001, s. 164-165.

<sup>32</sup> Muhammed Cafer Şemsüddin, *Dirâsât fi'l-akâdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1993/1413, 4. Basım, s. 233.

görev arasında bir ilişki bulunduğundan Allah, peygamberini nübüvvet görevini en uygun şartlarda yapması için insanların hoşlanmayacağı veya nefretini çekeceği hususiyetlerden korumuştur<sup>33</sup>. Kanaatimizce onun bu ifadeleri peygamberlerin birtakım sıfatlarla donatılmış kimseler olduğuna işaret etmektedir. Yine Mu'tezile mezhebinin en önemli âlimlerinden Zemahşerî (ö. 538/1144) de nübüvvetin vehbîliği hususunda öncelikli delillerden biri olan En'am sûresinin 124. âyetini tefsir ederken "istifâ" fiilini kullanarak, Allah'ın nübüvvet makamına layık olduğunu bildiği kulunu bu görev için seçtiğini belirtmiş<sup>34</sup> ve bu yolla nübüvvetin vehbîliğine vurgu yapmıştır.

Öte yandan Mu'tezile mezhebinin nübüvvetin vehbîliğini kabul ettiği ifade edilmekle birlikte bu mezhebe mensup olan bazı şahısların farklı bir görüşü savundukları da dikkat çekmektedir. Nitekim nübüvvet iddiasında bulunarak müfrit bir konuma düşen Ahmed Eyyüb b. Yanoş, Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen simalarından Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ve dünya var oldukça bir peygamberin zuhûr edeceğini düşünen Endülüs Mu'tezilesi'nden Muhammed b. Abdullah b. Mürre, nübüvvetin bazı kimselere has kılınmasının, adalet anlayışına aykırı olduğunu savunarak bu makamın son derece temiz bir ahlâka sahip bulunan herkes için erişilebilir olmasının ilâhî adaletle daha muvafık olduğunu, dolayısıyla nübüvvetin kesbî bir makam olduğunu iddia etmişlerdir<sup>35</sup>. Mu'tezile mezhebinin konuya yaklaşımı sadedinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de (ö.324/936) onların arasında nübüvveti bir lütuf olarak görenler olduğu gibi, Abbâd b. Süleyman'da olduğu gibi bir amelin karşılığı olarak görenlerin de bulunduğunu ifade etmektedir. İmâm Eş'arî, ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) nübüvvet makamını bir lütuf olarak görmenin câiz olduğu yönündeki görüşüne de yer vererek<sup>36</sup> bu

<sup>33</sup> Seyyid Abdüssettâr Meyhûb, *el-Kur'ân ve'n-nübüvve inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2. Basım, 2003, s. 201.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 393.

<sup>35</sup> Şerafeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1926, cilt: 1, sayı: 2, sayfa: 100-116, s. 114.

<sup>36</sup> Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bısr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969, II, 122.

konuda onların tamamen aynı fikirde olmadığını ihsas etmektedir. Buna göre, ya Mu'tezile mezhebinin nübüvvetin vehbîliği konusunda icmâ ettiğini belirten ifadelere veya icmâ iddiasını nakzeden görüşlere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

### İslâm Filozoflarının Konuya Yaklaşımı

İslâm filozofları âlemdeki düzenin korunması açısından peygamber gönderilmesinin gerekliliğine inanıyorlarsa da onlar, hem bi'setin zorunluluğunu hem de peygamberliğin kesbî olduğunu iddia etmeleri itibariyle Ehl-i Sünnet'in bu konudaki düşüncesine aykırı bir fikir geliştirmişlerdir<sup>37</sup>. İslâm filozofları, nübüvvet yoluyla fizik ötesi âlemle ilişki kurabilme konusunda kişisel özelliklerin etkili olduğunu savunmuşlardır<sup>38</sup>. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) bir genelleme yaparak Meşşâî filozofların Ehl-i Sünnet'ten farklı düşündükleri konulara temas ederken, bunlar arasında, nübüvveti kesbî bir nitelik olarak görmelerini saymaktadır<sup>39</sup>. Tespitlerimize göre İslâm filozoflarının görüşlerine yer veren kelâmcıların tavırları da genelde aynı minvaldedir<sup>40</sup>. Aralarında İzmirli İsmail Hakkı'nın da bulunduğu kelâmcıların bu genelleyici yaklaşımına karşılık filozoflar arasında ayrıma giden ve onların bu konuda farklı düşünceleri savunduklarını belirten yazarlar da bulunmaktadır. Buna göre şeriat ile felsefeyi daha çok iki ayrı kulvar olarak gören ve felsefeyi kendi çizgisi içinde takip etmeye çalışan ilk Müslüman filozof Kindî'nin (ö. 252/866)<sup>41</sup>, nübüvvet konuları hakkında fikir beyan etmediği için bu makamın vehbîliği-kesbîliği meselesine temas etmediğini belirtenler varsa

<sup>37</sup> Kemal İbn Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müsâmere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979/1400, s. 190.

<sup>38</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 281.

<sup>39</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341, I, 143.

<sup>40</sup> Seyyid Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 333-335; Kemal İbn Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müsâmere*, s. 190.

<sup>41</sup> Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1997, s. 51.

da<sup>42</sup> onun İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) ile aynı çizgide nübüvvetin vehbîliğini kabul ettiği ifade edilmektedir<sup>43</sup>.

Kindî, filozofların akıl ve araştırmayla ulaşmak istedikleri bilgilere, peygamberlerin vahiyle ulaştıklarını belirtir. Ona göre peygamberlerin kalpleri Allah tarafından temizlendiği için onların bu pak kalplerine ilâhî mesajlar gelmektedir<sup>44</sup>. Kindî'nin bu görüşleri kendisinin nübüvveti vehbî bir makam olarak değerlendirdiğini gösterdiği gibi, nebîyi diğer insanlardan farklı bir yaratılışa gördüğüne de işaret etmektedir.

Bu konuda en büyük eleştiriler, ortaya koyduğu görüşlerle nübüvveti kesbî bir makam olarak gördüğü suçlamasına muhatap olan Ebû Nasr Farâbî (ö. 339/950) üzerinde yoğunlaşmaktadır<sup>45</sup>. Nübüvvetin kesbîliğini savunduğu ifade edilen Farâbî, nebînin üç temel özelliğe sahip olduğunu savunur: Buna göre öncelikle peygamber gaybiyyâta muttalî olan, melekleri tasvirî olarak (mütehayyile) görüp ondan vahiy alan ve mucizeler gösteren kişidir<sup>46</sup>. Farâbî'nin ortaya koyduğu bu nitelikler onun nübüvveti nefse ait bir özellik olarak gördüğünün, yani bu makamı kesbî mahiyette değerlendirdiğinin bir işareti olarak algılanmaktadır<sup>47</sup>. Onun (onların) bu konudaki düşüncelerine cevap olarak örneğin Cürcânî, peygamberlerin bu makamda tüm gaybiyyâta muttalî olmalarının zorunlu olmadığını, bunların bir kısmına muttalî olmanın ise nebîye has kılınmadığını, kendilerinin (filozofların) ikinci iddialarında ise samimi olmadıklarını, zira onların nebîlerin melekleri gördüğü gibi bir düşünceye sahip olmadıklarını, zaten kendilerinin melekleri soyut nefislerden ibaret, işitilecek bir kelâma sahip olmayan varlıklar olarak telakki ettiklerini ifade

<sup>42</sup> Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, sayfa: 217-246, s. 241.

<sup>43</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2013, cilt: 3, sayı: 1, sayfa: 53-83, s. 70.

<sup>44</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977, s. 16-17.

<sup>45</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", s. 70.

<sup>46</sup> Seyyid Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 333-335; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 144.

<sup>47</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 144.

ederler. Filozofların üçüncü iddialarında, nefislerin cisimlere etkisi yoluyla bir harikuladelikten bahsettiklerini dile getiren kelâmcılar, bu ikisinin peşi sıra gelmesinin nefislerin bedenlere tesirine delalet etmeyeceğini, zaten harikuladeliklerin onların (filozofların) itirafları doğrultusunda nebîye has olmadığını belirtirler<sup>48</sup>.

Farâbî'ye göre mütehayyile kuvveti kemale eren her kişi faal akılla irtibata geçip uyanık bir vaziyette ondan âna ve geleceğe dair birtakım cüziyyat hakkında bilgi alabilmektedir<sup>49</sup>. Ona göre münfail (pasif ve bi'l-kuvve) akıldan sonra müstefad (kazanılmış) akla ulaşan sonra da faal akılla ittisal eden kişi bu son akıl düzeyi ile arasında bir vasıta kalmadığında artık vahiy almaya başlar. Farâbî bu kişiyi öncelikle yüksek yaratılıştaki bir insan olarak kaydetmektedir<sup>50</sup>. Farâbî'nin nübüvvet hakkında dile getirdiği görüşlerinden anlaşıldığına göre kuvve-i mütehayyilesi, kuvve-i irâdiyyesi ve kuvve-i müdrikesi yüksek seviyede bulunan herkes, nübüvvet makamına ulaşabilmektedir. Bu mânada Farâbî, nübüvvetin kesbî olduğunu düşünmektedir. Ona göre bunun için fitrî safiyet gibi zâtî istidâta, halvet veya riyazet gibi birtakım mücahedelere ihtiyaç vardır. Bunlar aracılığıyla bu makama ulaşmak mümkündür<sup>51</sup>. Filozofa göre nebî hem tahayyül hem teemmül yoluyla faal akıl ile bağlantı kurabildiğine göre bu yol herkese açık olmalıdır. Farâbî'nin filozof ile nebî arasında ortaya koyduğu metot benzerliği de, onun nübüvvet makamını herkese açık bıraktığı izlenimi uyandırmaktadır<sup>52</sup>. Farâbî ortaya koyduğu bu görüşlerle her insanın bu makama erişme imkânına sahip olduğunu savunmak<sup>53</sup> ve âdetâ felsefe kapısı gibi nübüvvet kapısını da herkese açık bırakmakla<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Seyyid Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 333-336.

<sup>49</sup> Ebû Nasr Farâbî, *Kitabü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fazile*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1906, s. 76.

<sup>50</sup> Ebû Nasr Farâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, thk. Fevzi Metri en-Neccâr, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964, s. 79.

<sup>51</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "İki Türk Feylosofu 3", *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1927, cilt: 5, sayı: 6, sayfa: 660-698, s. 686-687; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 144.

<sup>52</sup> Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 145; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 23.

<sup>53</sup> Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar*, 1988, cilt: 2, sayı: 8, sayfa: 35-49, s. 44.

<sup>54</sup> İbrahim Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbikuh*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, t.y., I, 101.



eleştirilmiştir. Farâbî'yi bu konudaki görüşlerinden dolayı tenkit edenlerden biri de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328)<sup>55</sup>. İbn Teymiyye filozofların nebî hakkında belirlemiş oldukları üç temel kriterle nübüvvetin kesbîliğini savunduklarını iddia etmektedir<sup>56</sup>. Bu konuda Hasan Eyyûb de halvet, ibadet gibi birtakım özel sebeplere sarılarak nübüvveti elde etmenin mümkün olmadığını, zira bu konuda ne aklî ne de şerî bir delil getirme imkânı bulunmadığını dile getirmektedir<sup>57</sup>.

Farâbî'nin nübüvvet teorisinden, onun bu mertebenin kesbî olduğunu savunduğu sonucunu çıkarımlar olduğu gibi bu teoriden onun nübüvvetin kesbîliğini kabul ettiği gibi bir sonuç çıkarmanın doğru olmadığını vurgulayanlar da vardır. Bu düşünceye göre Farâbî, faal akıl vasıtasıyla gelen vahyi sadece üstün yaratılıştaki peygamberlerin alabileceğini iddia etmektedir<sup>58</sup>. Farâbî, peygamberin özel bir muhayyile kuvvesine sahip olduğunu söyleyerek bunun kesbî değil fitrî (vehbî) bir nitelik olduğunu açıkça belirtmese de aslında onun nübüvvetin vehbîliğine de atıf yaptığını düşünmek mümkündür<sup>59</sup>. Yine bu anlayışa göre Farâbî, insanın doğuştan gelen ve elde edilmesi kendisinin elinde olmayan yetenek ve meziyetleri ve toplumsal statü farkları ve üstünlüğü ile yaratılış arasında bir bağlantı kurduğu, liderlik ile yaratılıştan getirilen kabiliyetler arasında bir ilişki gözettiği için onun nübüvvet düşüncesinden bu makamı tamamen kesbî bir mertebe olarak değerlendirdiğini söylemek doğru değildir. Bu mânada onun nübüvvet felsefesinde hem vehbin hem de kesbin etkin olduğunu söylemek, hatta önceliğin metafizik etkinlikte (vehbîlik) olduğunu belirtmek daha doğru bir yaklaşımdır<sup>60</sup>. Bize göre ise, Farâbî'nin bu konuda ileri sürdüğü görüşlerden onun nübüvvetin kesbîliğini öne çıkardığını söylemek daha doğrudur. Bu konuda yaptığı açıklamalarla Farâbî, nebînin özel bir yaratılışa sahip olduğunu ifade etmek sûretiyle

<sup>55</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", s. 69.

<sup>56</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Şerhu'l-akideti'l-İsfahaniyye*, thk. Saîd b. Nasr b. Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001/1422, s. 181-182.

<sup>57</sup> Hasan Eyyûb, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2003/1423, s. 74.

<sup>58</sup> Mahmut Kaya, "Farabi", *DİA*, XII, 156.

<sup>59</sup> Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 101-102.

<sup>60</sup> Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", s. 47-48.

nübüvvetin vehbîlik boyutuna atıf yapmış olsa da, nübüvvetin oluşumu ile ilgili ifade ettiği görüşler ve faal akıl ile kurulan irtibat üzerinden meseleyi izah etmesi onun nübüvvetin kesbîliğine daha çok vurgu yaptığı izlenimi uyandırmaktadır. Farâbî, İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi nübüvvet kurumunu reddeden filozofların görüşlerine cevap verme ve bu sebeple bir takım aklî izahlar yapma ihtiyacı hissettiği için nübüvvetin kesbîliği sonucunu doğuracak açıklamalar yapmıştır.

İbn Sinâ'da ise meleke halindeki aklın ilk düşünülürleri almasında bir gayret söz konusu olmadığı gibi, peygamberin vahyi almasında ve onu kabul etmesinde de özel bir gayrete ihtiyaç yoktur. Bu da nebinin sahip olduğu vahyi tamamen kendi imkânlarıyla oluşturamayacağını göstermektedir. Bu ise vahyin muhatabının Allah tarafından seçildiğinin bir ifadesi, dolayısıyla nübüvvetin vehbî oluşunun bir alametidir<sup>61</sup>. Ona göre peygamberler, fitrî olarak özel bir istidâta sahip olup, onlar saf makuller âleminin bilgisine sezgisel ve doğrudan bir temas ile ulaşabilirler<sup>62</sup>. Onun bu konuda ortaya koyduğu görüşler kendisinin nübüvveti kesbî değil fitrî bir makam olarak gördüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte, o, nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği hususunda açık bir ifade kullanmamıştır<sup>63</sup>.

İbn Rüşd ise selefleri Farâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak peygamberin faal akılla irtibatı görüşünü kabul etmemiştir<sup>64</sup>. Ona göre insanda bulunup makulatı kabul etmesi dolayısıyla edilgen akıl (münfail) diye anılan aklın dışında aktif olması itibariyle faal akıl diye anılan hassa<sup>65</sup> insanla birlikte vardır ve heyûlânî akıl ile ittisâl halindedir. Faal akılla ittisâl için inziva yolunu seçen kimseler yanlgı içerisinde bulunmaktadır<sup>66</sup>. Kanaatimizce onun düşüncesinde faal akla seleflerindeki

<sup>61</sup> Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 17, sayı: 1, sayfa: 157-176, s. 171-172.

<sup>62</sup> Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 214.

<sup>63</sup> Mustafa Yıldız, "İbn Sina'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009/2, sayı: 27, sayfa: 227-249, s. 246.

<sup>64</sup> Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 243.

<sup>65</sup> Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Telhîsu kitabî'n-nefs*, thk: Alfred L. Ivry, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1994, s. 125.

<sup>66</sup> Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, s. 264.

misyunun yüklenmemesi kendisini nübüvvetin kesbîliğini savunmaktan uzak tutmaktadır. Nitekim onun nübüvveti kesbî bir makam olarak görmediği şeklindeki düşünce daha yaygındır<sup>67</sup>.

Öte yandan Meşşâîlerin özellikle de Farâbî'nin nübüvvet hakkında dile getirdiği düşünceler faal akla ulaşma hususunda filozoflarla peygamberler arasında bir fark görmemesi ve insanın var olduğu her yerde bu ittisalin her dâim mümkün olması, bununda vahyin kesintisizliği düşüncesini gündeme getirmesi, İslâm'daki hatm-i nübüvvet makamı anlayışının zedelenmesine sebebiyet vereceği endişesiyle de eleştirilere konu edinilmiştir<sup>68</sup>. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve muhtemelen onun ifadelerinden hareketle İzmirli İsmail Hakkı; Şehabeddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) ve İbn-i Seb'în (ö.669/1270) gibi mutasavvıf filozofların, nübüvvetin kesbîliği görüşünün etkisiyle peygamberlik arzusunda bulunmuş olduklarını iddia etmektedir<sup>69</sup>. İbn-i Seb'în hakkında aynı doğrultuda görüşler ortaya koyan İbn Kesîr (ö.774/1373) onun nübüvveti kesbî bir makam olarak görüp kendisinin mağarada peygamberlik beklediğini ifade etmektedir<sup>70</sup>. İbn Kesîr ve diğer bazı zatlardan yapmış olduğu alıntılarla Abdülbakî Baykara da (ö. 1935) aynı görüşü tekrarlamaktadır<sup>71</sup>. Sühreverdî'nin ilahî nurdan bilgi alınmasının süreklilik arzettiğini savunması ve bunu alıp insanlara yayan kimseyi "Allah'ın halifesi" olarak adlandırması<sup>72</sup> onun nübüvvetin kesintisiz olduğu görüşüne sahip olduğu fikri uyandırmıştır<sup>73</sup>. Ancak Sühreverdî, peygamberlerin yaratılıştan birtakım farklı özelliklere sahip olduklarını

<sup>67</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", s. 70.

<sup>68</sup> Vural, a.g.m., s. 69.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Şerhu'l-akideti'l-İsfahaniyye*, s. 182; İzmirli İsmail Hakkı, "İki Türk Feylosofu 3", s. 687.

<sup>70</sup> Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdülhamid Merad, Muhammed Hassan Ubeyd, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2010, XV, 431. İbn Seb'în hakkında daha fazla bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *DİA*, XX, 306-312.

<sup>71</sup> Abdülbakî Baykara, "İbn Seb'în", *Dârulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1928, cilt: 3, sayı: 10, sayfa: 65-86, s. 76.

<sup>72</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), tsh. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373, s. 12.

<sup>73</sup> Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, 437.

düşünse de bu makamın ilâhî bir lütuf olup kişisel gayretlerle oraya ulaşamayacağını, yani bu mertebenin vehbî olduğunu kabul etmektedir<sup>74</sup>.

İslâm filozoflarının nübüvvetin kesbîliği hakkındaki görüşlerinin bazı mutasavvıf filozofları etkilediği yönündeki düşüncelerin yanında bu görüşlerin Batıniyye'nin nübüvvet öğretisine tesir ettiği şeklindeki düşüncelere de rastlanmaktadır. Bu doğrultuda Gazzâlî, Batınîlerin, İslâm filozoflarına benzer bir şekilde, nebîyi faal akıldan feyezana muhatap olan kişi olarak gördüğünü belirterek<sup>75</sup>, onların filozofların nübüvvet teorilerinden etkilendiğini ihsas etmektedir.

Öte yandan nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği meselesine İslam filozoflarının yaklaşımı ile kelâmcıların konuyu değerlendirişi arasında keskin farklar gören anlayış yanında mütekellimîn ile İslâm filozoflarının meseleye bakışı arasında bir paralellik görüp iki tarafın da nübüvvet makamına ulaşmada vehbîliği kabul ettiklerini, ancak kelâmcıların doğrudan Allah'ın yaptığı seçime (tercihe) atıf yaparken filozofların yaratılıştaki birtakım farklılıklara vurgu yaptıklarını savunan görüşler de vardır<sup>76</sup>. Kanaatimize göre bu meselede bazı kelâmcıların yaptığı gibi filozofların tümünü bir kefeye koyup hepsinin aynı doğrultuda ve aynı derecede nübüvvetin kesbîliğini savunduklarını söylemek çok doğru değilse de, bu iki ekol arasında böylesine bir yakınlaşma görmek de isabetli değildir. Farâbî'nin ortaya koyduğu görüşlerinden sadece yaratılışa vurgu yaptığını savunmak ve buradan hareketle onun nübüvvetin vehbîliğini kabul ettiğini belirtmek gerçeğe uygun bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

### **Mutasavvıfların Bakışı**

Tasavvufî düşüncede de nübüvvetin vehbî bir makam olduğu ifade edilmektedir. İlk tasavvufî eserlerden biri olarak kabul edilen *el-Lüma'* adlı

<sup>74</sup> Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s. 55

<sup>75</sup> Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964, s. 40-41.

<sup>76</sup> Hülya Alper, "İbn Sina ve Bakillani Örneğinde İslam Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 28, sayfa: 53-73, s. 70-71.

çalışmasında EbûNasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988), daha çok Kur'ân'da zikredilen "ıstifâ'" fiili üzerinden nübüvvetin vehbîliğine yaptığı atıfları bu anlayışa örnek olarak vermek mümkündür<sup>77</sup>. En önemli sûfî filozoflardan biri olan İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre de nübüvvet makamına ulaşmada bir kesbten bahsetmek söz konusu değildir. Bu mertebe tamamen Cenâb-ı Hakk'ın bir ihsanı ve lütfu neticesinde o zâtlara verilmiştir. Nübüvvet makamının peygamberlerin yaptıkları birtakım güzel amellere karşılık verilmesi gibi bir anlayış doğru olamaz. Bu makam, sadece O'nun seçkin kullarına bahşetmiş olduğu rahmetinin bir neticesidir<sup>78</sup>. Yine büyük mutasavvıflardan İmâm Rabbânî de (ö. 1034/1624) tasavvufta çoğu kez yapıldığı gibi nübüvvet-velâyet mukayesesi üzerinden kendi görüşünü ortaya koyarken nübüvvet makamına Allah'ın fazl ve ihsanı ile erişildiğini, velâyet mertebesine ulaşmak için ise en azından başlangıç itibariyle bir kesbin bulunması gerektiğini ifade etmektedir<sup>79</sup>. Öte yandan İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı olan diğer zevât, örneğin İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) de aynı şekilde nübüvvetin vehbî olduğunu dile getirmektedir<sup>80</sup>.

### Son Dönem İslâm Ulemâsı ve Aydınlarının Yaklaşımı

Batı dünyasının İslâm âlemini her mânada hegemonyasına aldığı son dönemlerde bazı İslâm âlim ve aydınları modernizmin etkisiyle klasik İslâm düşüncesinden farklı görüşler ileri sürmüşler ve çağdaş ilmî anlayışa uygun yorumlar üretmeye başlamışlardır. Deney ve gözlem konusu yapılamayan varlık ve olaylara karşı oldukça mesafeli duran, mûcizeler gibi doğa kanunlarını aşan hâdiseleri kabul etmeyen bu çağdaş ilmin verilerine muhalefet etmemek adına bazı inanç konuları hakkında farklı teviller

<sup>77</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi es-Serrâc, *Kitâbü'l-lüma' fi't-tasavvuf*, tsh. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Brill, 1914, s. 74-75.

<sup>78</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'likat aleyh*, tşk. Ebu'l-Ala el-Afifi, Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1946/1365, I, 160; a.mlf., *el-Fütuhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 2. Basım, 1992, IV, 121. İbnü'l-Arabî bu konuda vehbîlik de olsa ona uygun bir istifâdân bulunması gerektiğini ifade ederek peygamberin yaratılıştan farklı olduğuna işaret etmiş olmaktadır. bk. *a.g.e.*, IV, 121.

<sup>79</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 5. Basım, 2008, I, 484.

<sup>80</sup> ÇağferKaradaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 19, sayı: 1, sayfa: 25-42, s. 36.

geliştirmişlerdir. Bu mânada en uygun alternatif görüşler İslâm filozofları tarafından ortaya konulduğu için kimi modernist zihniyete sahip aydın ve düşünürler bu görüşlerden esinlenerek birtakım düşünceler ortaya koymuşlardır. Bazı İslâm filozoflarının nübüvveti gerçek veçhesinden, yani metafizik boyutundan nisbî olarak uzaklaştırıp daha akılcı bir pozisyona büründürmeleri, onların görüşlerinin bir kısım son dönem aydınları tarafından savunulmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte modernist olarak değerlendirilebilecek olan bütün zevâtın bu konuda filozofların görüşlerinden etkilendiklerini söylemek mümkün değildir. Bu meselede ayrıca klasik Ehl-i Sünnet çizgisi doğrultusunda aynı fikirlere sahip çıkarak onları geliştiren İslâm âlimlerinin varlığının da hiçbir zaman eksik olmadığını belirtmek gerekir.

Son dönem İslâm düşüncesinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilen Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1239/1824), peygamberlere verilen fitrî kemâliyetin ardında, bunu takiben kesbî bir yol bulunduğunu ileri sürmüş, bununla birlikte, bu makamın tamamen ihtiyarî olarak kendisine ulaşılacak bir mertebe olmadığını da vurgulayarak<sup>81</sup>, nübüvvette hem vehbin hem de kesbin bir payı olduğuna işaret etmiştir. Nübüvvetin kesbîliğini savunduğu hususunda bir şâibe altında bulunan tecdîd hareketinin önde gelen simalarından Cemaleddin Efgânî'nin (ö. 1314/1897) İstanbul'da vermiş olduğu bir konferansta peygamberliği bir sanat olarak değerlendirdiği, dolayısıyla nübüvveti kesbî bir makam olarak gördüğü yönünde bazı iddialar ortaya atılmışsa da, onun nübüvvet ile felsefe arasında yaptığı bir mukayesede nübüvvetin vehbî olup onda bir kesbten söz edilemeyeceğini, buna karşılık hikmet ve felsefeye ise düşünme ve araştırma yoluyla ulaşılabileceğini ifade ettiği belirtilerek<sup>82</sup> onun nübüvvetin vehbîliğini kabul ettiği vurgulanmıştır. Son dönemin önemli modernist aydınlarından Seyyid Ahmed Han ise (ö.1316/1898) nübüvvetin elde edilmesinde hem peygamberin doğuştan birtakım yeteneklerle dünyaya

<sup>81</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*, Debhel: Meclis-i İlmî, 1936, II, 16.

<sup>82</sup> Osman Keskiöğlu, "Cemaleddin Efgânî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, cilt: X, sayfa: 91-102, s. 93; Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 118. Cemâleddîn Efgânî'nin İstanbul'da verdiği konferansta bu konuda söyledikleri ve buna gösterilen aksülamel için bk. Hayrettin Karaman, "Cemâleddin Efgânî", *DİA*, X, 457-458.

geldiği vurgusunu öne çıkarmış hem de nebevî melekenin tüm insanlarda mevcut olup aralarında sadece bir derece farkı bulunduğunu ve vahiy yolunun tüm insanlara açık olduğunu iddia etmiştir<sup>83</sup>. Seyyid Ahmed Han nübüvvetin tabî ve özel yeteneklere sahip kişilerin elinde, tıpkı bir bitkinin uygun ortamda yeşermesi gibi neşvünema bulacağını ileri sürerek nübüvvetin kesbîliğine vurgu yapmıştır<sup>84</sup>. Kanaatimizce onun konuyu izah sadedinde peygamberlerin sahip oldukları fitrî yeteneklerine vurgu yapması, nübüvvetin vehbîlik boyutunu tamamen göz ardı etmediği gibi bir intiba uyandırır da o, nübüvvetin herkese açık olduğunu belirtmekle nübüvvetin kesbîliğini savunduğunu göstermiştir.

Şibli Nu'manî (ö. 1332/1914) ise nübüvvetin Allah'ın kendisine özel kuvve ve yetenek bahşettiği seçkin birtakım kullara verildiğini ifade ederek nübüvvet makamı ile nebî olarak seçilecek zâtın arasında bir ilişki olduğuna vurgu yapar<sup>85</sup>. Reşîd Rızâ ise (ö. 1354/1935)nübüvvetin vehbî bir makam olduğu hususunu ısrarla vurgulamakla birlikte Hz. Muhammed özelinde nebînin Allah tarafından seçkin bir istidât, kâmil bir fıtrat, mükemmel bir akıl ve yüce bir ahlâk üzere yaratıldığını belirtmeden de geçmez<sup>86</sup>. Buna göre modernist olarak kabul edilen Reşîd Rızâ nübüvvetin vehbîliği hususunda kesin ifadeler kullanmakta, sadece nübüvvet makamına getirilme ile nebînin zâtı arasında bir kısım ilişkiler kurmaktadır. Müfessir ve fakih kimliğiyle ön plana çıkan İbn Aşûr ise (ö. 1394/1973) En'am sûresinin 124. âyetinin tefsirinde nefislerin, ilâhî feyzi kabul ve ona uygunluk hususunda farklı olduklarını, risâlet görevinin sadece melekî nefislere yakın, kalbî hastalıklardan uzak kimselere uygun olduğunu, peygamberlerin Allah'ın nebilik verebileceği liyakatte bir yaratılışa sahip bulduklarını ifade ederek filozofların görüşlerine yakın bir düşünce

<sup>83</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 105-106.

<sup>84</sup> Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", s. 55, 3 nr.lı dipnot.

<sup>85</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2008, s. 113.

<sup>86</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 3. Basım, 1406, s. 159-160.

ortaya koymaktadır<sup>87</sup>. Yine modernist düşünceleriyle tanınan Fazlurrahman da (ö. 1409/1988) konuyla ilgili yaptığı açıklamalarda filozofların görüşlerine uyumlu birtakım ifadeler kullanmakta, sadece bunu daha İslâmî bir üslûp içerisinde dile getirmeye dikkat etmektedir<sup>88</sup>.

### Nübüvvetin Kesbîliği Düşüncesinin Doğuracağı Zararlar

Nübüvvetin vehbîliği inancı genel kabul olmakla birlikte bunun kesbî olması halinde doğabilecek mahzurlara görebildiğimiz kadarıyla çok fazla temas edilmemiş olsa da, bu konuda ortaya çıkabilecek sıkıntılara özel olarak temas eden âlimler de olmuştur. Bunlardan biri de son dönem Osmanlı Şeyhülslâmlarından Mustafa Sabri Efendi'dir (ö. 1373/1954). Mustafa Sabri, Mısır'a göç ettikten sonra oranın modernist düşünceye sahip âlim ve aydınlarıyla ilmî münakaşalara girişmiş, bu doğrultuda nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği meselesini de ele alıp incelemiştir. Öncelikle onu bu konuyu incelemeye iten temel sebep, peygamberliğin vehbî olmasını hoş karşılamadığını düşündüğü Zekî Mübârek (ö. 1952) ve onun bu düşüncesini paylaşan kişilerin tutumu olmuştur. Mustafa Sabri, bu konuyu daha çok nübüvvetin kesbîliği düşüncesinin doğuracağı mahzurlar üzerinden ele aldığı için biz de bu makalemizde onun derli toplu vaziyette dile getirdiği bu sıkıntıları ifade edeceğiz.

Nebîyi "kâinâtta ki düzenden hareketle Rabbini taakkul eden akıl sahibi kişinin gerçekleştirdiği ittisâlin ötesinde, Allah ile hususi ittisâle ulaşan kişi" olarak tanımlayan Mustafa Sabri, nebîye vahiy geldiğini, bunun da tüm yüce ilim sahiplerinin elde ettiği ilhâmın üzerinde bir değer taşıdığını belirtir. Ona göre bu mertebe, çalışma ile elde edilemez. Allah seçtiği kuluna bunu verir ve o kul bu özelliği ile imtiyâz kazanır.

Mustafa Sabri'ye göre nebîliğin kesbî olması halinde öncelikle Kur'ân'da geçmesine rağmen Hz. Muhammed'in son peygamber olmadığı gündeme gelecektir. Zira çalışma şartı olduğu müddetçe her talep edene bu kapı açık olmak durumundadır. İkinci olarak Hz. Muhammed'in nübüvveti

<sup>87</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, Tunus: Dâru't-Tunûsiyyeti li'n-Neşr, 1984, VIII, 54-55.

<sup>88</sup> Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 60.



kesbî olursa (dehâsı ile bunu elde ederse) Kur'ân'ı Allah'a isnâd etme hususunda onun –hâşâ- yalancı olması gerekir. Her ne kadar yalan, asrî düşünceye sahip olan akıl sahiplerinin savunduğu “dehâ sahibi olma” özelliği ile uzlaşabilirse de, gerçekte bu yalancılık vasfı, ne nübüvvet ile ne de en azından kemâliyet noktasında dehâ ile telif edilebilir<sup>89</sup>.

Üçüncü olarak Müslümanların inancına göre nübüvvetin kesbî olmaması, Zekî Mübârek'in zannettiği gibi, onların babalarından miras olarak aldıkları putperest aklî düşüncelerinden kaynaklanıyor değildir. Müslümanlar hiçbir zaman peygamberlerini ilâh kabul edip ona tapınmamışlar, “nübüvvetin büyük dâhî ve filozof derecelerinin üstünde bir makam olduğu” gibi bir itikada sahip olmamışlar ve onu sadece Allah'ın fazlı ve seçmesiyle (ıstifâ) ulaşılan bir mertebe olarak algılamışlardır. Bu akîdede ne bir putperestlik ne de peygambere bir ulûhiyet yakıştırması vardır. Bu mertebesiyle peygamberler, Allah'ın özel kullarıdır. Nübüvvetin kaynağını “çalışma” (kesb) olarak görmek, nübüvvetten gerçekten inanmanın önünde bir engel oluşturur. Kimilerinin bir beşer için bu mertebeyi çok görmeleri ve bunu putperest bir akîdenin yansıması olarak telakki etmeleri, aslında bir cehâlet örneğidir. Mustafa Sabri'ye göre nübüvvetin kesbî olmasını arzu edenler; sıradan insanların da nübüvvet makamını ihrâz etmelerini değil, peygamberlerin mûcize ve onun gibi kâinât düzenine aykırı olan olaylardan soyutlanarak sıradan insanlar seviyesine inmesini istemektedirler.

Dördüncü olarak, nübüvvetin kesbî olması halinde doğacak diğer bir problem, nübüvvet makamını elde etmeye çalışan kişinin bu dereceye nasıl ulaştığı, onun nasıl peygamber olduğu, bu peygamberliğini kendisinin ve insanların nasıl bildiği sorularının cevaplanması hususundaki sıkıntıdır. Ortada vahyin nüzûlü gibi kendisini; mûcize göstermesi gibi insanları iknâ edecek bir alâmet yok iken bu husus (nübüvvet), nasıl bilinecektir? Zirâ

<sup>89</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn*, Beyrut: Dâru't-Terbiye, 2007/1427, IV, 148-149. Mustafa Sabri, burada Zekî Mübârek'in görüşlerini eleştirirken onun, Mısır'da haftalık olarak yayımlanan *er-Risâle* adlı edebiyat dergisinde hicrî 1358 yılının başlarında neşredilen bir yazısına başvurmuştur. (bk. *a.g.e.*, IV, 135, 138.)

nübüvvetin kesbî olduğunu savunanlar, kâinât düzenine aykırı olan bu tip şeyleri hoş karşılamamaktadırlar. Din, temelde bir takım sır ve gaybiyyâta dayanmaktadır, ancak burada gaybı, vakıanın mukâbili olarak değerlendirmek, çok büyük bir hataya sebebiyet verir. Burada gaybdan murâd; melekler, cin, vahiy, ba's, hesap ve âhiret hayatı gibi duyulara açık olmayan hususlardır. Tabîi sebeplere dayanmadan vuku bulan mûcizelerin keyfiyeti gaybiyyâttan olduğu gibi, Allah da en büyük gaybî varlık olarak idrâk olunmaktadır. Burada nübüvvet de, tabiat alanının kuşatamadığı bu gaybiyyât alanına ittisâli ifade etmektedir<sup>90</sup>.

Beşinci olarak, kesbî yoldan nübüvvet elde eden ile vehbî olarak peygamber olan arasındaki en önemli farklardan biri de şudur: Birincisi doğruya ulaşabildiği gibi, hataya da düşebilecekken, ikincisi Allah tarafından kendisine tebliğ olunan hususlarda aslâ hata etmez. Gerçek bir nebî ichtihadında hataya düşebilirse de, uyarılması halinde bu hatasında ısrar da etmeyecektir.

Altıncı olarak, gerçek nebî; hatadan korunmuş, vahiy ve risâlet alâmeti olan mûcizelerle desteklenmiş, Allah'ın istediği doğru yola ve ibadetlere ulaşabilmesi için insanların kendisine ihtiyaç duyduğu bir kişi iken, onun dışında hiç kimse ne kadar ilim ve hikmet elde ederse etsin, söz konusu yolu tâyin etme hakkına sahip olamaz. Ulemâ ve hükemânın insanlara ahlâk ilkelerini ve temel düşünceleri öğretmesi ve yaratıcı ile mahlûkâtı arasındaki ilişkiyi bildirmeleri mümkünse de, onların bu bildirdiklerinin hiçbiri din olarak yorumlanamaz. Sadece Allah'tan gelen ve nebî ile aktarılan hususlar dindir. Peygamber olmadan din olmaz. "Dinî felsefe" olursa da, "felsefî din" olmaz. Buna göre bir nebî gelip bir din açıkladığında hiç kimse bunu yok farz edemez<sup>91</sup>.

Mustafa Sabri, nübüvvetin kesbîliği meselesinde bütün bu itirazlarının yanı sıra şöyle genel bir itirazda daha bulunur: Bakış açısına göre değişebilen iyilik ve kötülük meselesinde, bir fiil ve sonucunun katî şekilde iyiliğine hükmedebilmek, o işi gerçekleştirenin gerçek bir "muslîh"

<sup>90</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 149-150.

<sup>91</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 150-151.

ve “Allah’ın peygamberi” olmasına bağlıdır. Eğer bu zâtın “nebî” yani “hakiki bir muslıh” olmasını bilmek de onun fiillerinde ve bunların sonuçlarında ortaya çıkacak salâha bağlı olursa, bu durum mantıken muhâl olan devire neden olur. Ayrıca meşrû olan şeylerle (meşrûât) bunların sonuçları arasındaki ilişkinin tezâhürü, genelde uzun bir zaman diliminin geçmesini gerektirir. Burada ıslah iddiasıyla ortaya çıkan kişinin yalancı olması imkân dâhilindedir. Buna bağlı olarak nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçek durumunun anlaşılabilmesi için, insanlar onun iddiasının doğruluğuna dair bir beyyineye ihtiyaç duyarlar. Bu da ayrı bir sıkıntı doğurur. İnsanların Allah tarafından kendilerine gönderilen zâtın gerçek bir nebî olduğuna dair bir işaret aramaları kuraldır. Şayet Allah’ın gerçek peygamberleri bulunuyor ve insanlar da buna ihtiyaç duyuyorlarsa, akıl sahibi bir insanın böyle bir işaret araması şüphe edilmeyecek bir husustur<sup>92</sup>.

Mustafa Sabri Efendi’nin bu konuda dile getirdiği sıkıntılar hakkında bir kısım farklı mütalaalar yürütülebilir ve bunlara yönelik itirazlar getirilebilirse de, nübüvvetin kesbî olması halinde, başka hiçbir mahzur olmasa dahî, Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu hususu tartışmaya açılır ki bu bile, tek başına nübüvvetin kesbîliği düşüncesinin neden kabul edilmemesi gerektiğine dair yeterli bir izahtır.

### Sonuç

İslâm geleneğinde nübüvvetin vehbî bir makam olduğu genel bir kâide olarak kabul edilmiştir. Bu hususta Ehl-i sünnet, Mu’tezile ve Şia’nın görüşleri arasında genel kabul anlamında bir fark yoktur. İslâm filozofları da nübüvvet meselesinde ortaya koyduğu görüşlerle doğrudan nübüvvetin kesbîliğini savunmasalar da bu konudaki görüşlerinin bir neticesi olarak onlar, bu makama ulaşmada bir gayret ve cehde atıf yapmakla eleştirilmekten kurtulamamışlardır.

Kelâmcılar nübüvvetin vehbîliğini savunurken, onların bir kısmı meseleyi tamamen Allah’ın bir fazlı şeklinde aktarabilmek için bu makama ulaşma ile nebî olacak zatın bedenî ve ruhî hasletleri arasında bir ilişki kurmamaya özen göstermiş, diğer bir kısmı ise bu merteye ile nebinin,

<sup>92</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu’l-akl*, IV, 154-155.

diğer insanlardan farklı meziyetlere sahip olması arasında bir münasebet kurmayı tercih etmişlerdir. Birinci grubun böyle bir anlayış geliştirmesinde kanaatimizce İslâm filozoflarının konuyla ilgili görüşlerine daha kuvvetli bir tepki verme düşüncesi etkin olmuştur. Diğer grup ise meselenin reaksiyonel boyutundan çok, nübüvvet ile onun ilgili zâta verilmesi arasında akli bir bağ kurma konusu üzerine yoğunlaşmışlardır.

İslâm filozoflarının bu meselede ortaya koyduğu görüşler ise, aralarında derece farkı olmakla birlikte kanaatimizce bu makamın tamamen kesbîliği veya vehbîliğini savunmaktan çok, bu mertebede her iki vechenin de bulunduğunu ihsâs etmeye yönelik ifadeler olmuştur. Bunlardan Farâbî'nin ortaya koyduğu görüşlerin neticesinde nübüvvetin kesbîliği boyutu daha ön plana çıkmış olsa da, onun fikirleri fitrî (vehbî) vecheyi tamamen nefyetmemiştir. İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri ise, her iki filozofun nübüvvetin vehbîliğini kabul ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.

İslâm tasavvuf düşüncesinde de nübüvvetin vehbîliği hususu kabul edilmiştir. Genelde nübüvvet-velayet ekseninde ele alınan bu konuda Sühreverdî ve İbn Seb'în gibi mutasavvıf filozoflarla alakalı olarak bazı rivayetler üzerinden ifade edilen ancak sadece sınırlı bazı kaynaklarda yer alan hususlar göz ardı edilirse bu anlayışta da nübüvvetin bir fazl-ı ilâhî olduğu düşüncesi genel kabul görmüştür.

Son devir İslâm düşüncesinde Batı'nın siyasî, ilmî ve kültürel etkinliğinin gücünden olsa gerek bu konuda akılcı bir yol izlenerek nübüvvetin kesbîliğini ihsâs ettiren bazı görüşler ortaya konulmuştur. Kanaatimizce Kur'ân'da çok açık bir şekilde nübüvvetin vehbîliği ifade edilmesine rağmen her alanda Batı'yı yanılmaz bir otorite olarak kabul eden bu modernist aydınlar tarafından nedense onun kesbîliğini hatırlatan ifadeler kullanılmıştır. Bunda İslâm ilkelerinin çağdaş ilmî anlayışın verileriyle çatışmayacağı gibi bir düşünce etkin olmuş olsa gerektir. Ancak böyle bir düşünceden hareket edildiği takdirde her zaman otoritenin çağdaş ilmî anlayışın elinde bulunacağı, üzerinde teviller yapılan hükümlerin ise dinî naslardan ibaret kalacağı, bunun ise dinin izzetine vurulmuş ağır bir darbe olacağı unutulmamalıdır.

Son olarak kelâmcılar ile İslam filozofları arasında nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği üzerinden yürütülen tartışmanın günümüz yansımalarına bakılınca görülecektir ki, bu meselede genel olarak son dönem kelâm eserlerinde nebî olan zâtın birtakım imtiyazlarla donatılarak yaratıldığı fikri daha ön plana çıkmakta, nübüvvet ile bu makama gelen kişi arasında bir kısım ilişkiler kurulmakta, böylece de nübüvvetin vehbîliği kabul edilmekle birlikte nebî olan zâtın nübüvvet öncesinde de sıradan bir insan olmadığı hususu ihsas edilmiş olmaktadır. Bunu da meseledeki mevcut naklî delillerin yanı sıra konunun aklî yönden izahı ihtiyacını karşılamaya yönelik bir tutum olarak değerlendirmek mümkündür.

### Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, nşr. Reşîd Rızâ, Limassol: el-Ceffan ve'l-Cabi, 2001.
- Akçay, Mustafa, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, sayfa: 217-246.
- Alper, Hülya, "İbn Sina ve Bakıllani Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'âni Perspektifle Değerlendirilmesi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 28, sayfa: 53-73.
- Alûsî, Şehâbeddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- ..... *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmi Araştırmalar*, 1988, cilt: 2, sayı: 8, sayfa: 35-49.
- Baykara, Abdülbaki, "İbn Seb'în", *Dârulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1928, cilt: 3, sayı: 10, sayfa: 65-86.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1417/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Düşünürleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*, Dehbel: Meclis-i İlmî, 1936.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969.
- Eyyûb, Hasan, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2003/1423.
- Farâbî, Ebû Nasr, *Kitabü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fazile*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1906.
- ..... *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Metri en-Neccâr, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964.
- ..... *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, Tunus: Dâru't-Tunûsiyyeti lî'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Şerif, Kemal, *Kitâbü'l-müsâmere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979/1400.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdülhamid Merad, Muhammed Hassan Ubeyd, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2010.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Telhîsu kitabi'n-nefs*, thk: Alfred L. Ivry, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1994.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *Şerhu'l-akideti'l-İsfahaniyye*, thk. Saîd b. Nasr b. Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001/1422.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'likat aleyh*, tlk. Ebu'l-Ala el-Afifi, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1946/1365.
- ..... *el-Fütuhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 2. Basım, 1992.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 5. Basım, 2008.
- İzmirli İsmail Hakkı, "İki Türk Feylosofu 3", *Dârulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1927, cilt: 5, sayı: 6, sayfa: 660-698.
- ..... *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

- Karadaş, Cağfer, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 19, sayı: 1, sayfa: 25-42.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, sayfa: 257-288.
- Kaya, Mahmut, "Farabi", *DİA*, XII, sayfa: 145-162.
- ..... "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, sayfa: 435-438.
- Keskioğlu, Osman, "Cemaleddin Efganî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, cilt: X, sayfa: 91-102.
- Matürîdî, Muhammed, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mebrûk, Ali, *en-Nübüvve*, Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1993.
- Medkûr, İbrahim, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbikuh*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, [t.y.].
- Meyhûb, Seyyid Abdüssettâr, *el-Kur'ân ve'n-nübüvve inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2. Basım, 2003.
- Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn*, Beyrut: Dâru't-Terbiye, 2007/1427.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsîratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmıda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 17, sayı: 1, sayfa: 157-176.
- Râzî, Fahreddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 3. Basım, 1406.
- ..... *Tefsîru'l-menâr*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1338.
- Sâbık, Seyyid, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Feth li'l-İ'lâmi'l-Arabî, 10. Basım, 2000/1420.
- Sabûnî, Muhammed Ali, *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ*, Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1985/1405.
- Sabûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2000/1421.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü'l-lüma' fi't-tasavvuf*, tsh. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Brill, 1914.
- Sühreverdi, Şehabeddin, *Hikmetü'l-işrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), tsh. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373.

- Şehristânî, Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, tsh. Alfred Guillaume, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şemsüddin, Muhammed Cafer, *Dirâsât fi'l-akâdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru't-Teâruf, 4. Basım, 1993/1413.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. ve tlk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, [t.y].
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1997.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Vural, Mehmet, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2013, cilt: 3, sayı: 1, sayfa: 53-83.
- Yaltkaya, Şerafeddin, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh", *Dârulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1926, cilt: 1, sayı: 2, sayfa: 100-116.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, [t.y].
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, sayfa: 279-285.  
..... "Peygamber", *DİA*, XXXIV, sayfa: 257-262.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998/1418.
- Yıldız, Mustafa, "İbn Sina'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009/2, sayı: 27, sayfa: 227-249.





## SİVAS ALEVİLERİNİN DİN ANLAYIŞINA SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ (YASSIPINAR VE SERİNYAYLA KÖYLERİ ÖRNEĞİ)

Hasan COŞKUN\*

### Özet

Bu çalışmada sosyo-kültürel bir olgu olarak Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde Alevî-Bektâşi geleneği incelenmiştir. Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde genel dinî durum, dinî inançlar, ibadet hayatı ve toplumsal pratikleri tespit edilmeye çalışılmış, Allah-Muhammed-Ali anlayışı, kutsal kitaplara iman, âhiret ve kaza-kader inancı, Ehl-i Beyt anlayışı hakkındaki görüş ve düşünceleri değerlendirilmiştir.

Ayrıca Alevi inanç ve kültürel unsurlarının Din Sosyolojisi açısından bir değerlendirmesi yapılarak bir sonuç çıkarılmaya çalışılmış, Araştırma alanında yapılan gözlemler neticesinde Alevî-Bektaşî inanç ve değerleri ile ilgili elde edilen bulgu ve bilgiler sosyolojik açıdan değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Bektaşîlik, Alevi kültürü, Din, İnanç.

## A SOCIOLOGICAL APPROACH TO THE RELIGIOUS WORLDVIEW OF ALEVIS IN SIVAS

---

\* Yrd. Doç. Dr., GOU, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi hasan.coskun@gop.edu.tr

### **Abstract**

In this paper, we tried to examine , as a socio- culturel fact, the tradition of Alawishm-Bektashim in Yassıpınar and Serinyayla .We tried to ascertain the general religious situation belief and proyers life. We appraised the concetion of Allah-Muhammed-Ali, the belief in holy books, the judge day and the hoppining of faith.

In the conclusion, this Alevi blief and culturel elements of an assesment making for the Sociology of Region, and tried to be a result. We tried to apprais in informations and findings about Alewishm- Bektashım beliefs and valve that we abtained by the help of our investigotions.

**Key Words:** Alevism, Bektashism, The Culture of Alevi, Religion, Belief.

### **Giriş**

Alevîlik son yıllarda üzerinde en çok araştırma yapılan ve tartışılan konulardan birisidir. Alevilik konusu üzerinde yapılan akademik çalışmaların gün geçtikçe artıyor olması olumlu ve sevindirici bir gelişmedir. Alevilik üzerine Türkiye'nin hemen her bölgesinde ciddi alan çalışmalarının yapılması kanaatimizce konunun daha net bir şekilde ortaya konulabilmesi için önemli bir adımdır. Alevîlik- Bektâşîlik konusunun köklü kitabî bir geleneğe dayanmıyor olması, yani din anlayışı dâhil, kültürel, ahlâkî, siyasî, edebî, tarihî, bütün geleneğin kuşaktan kuşağa sözlü/şifâhî kültüre dayalı aktarılması nedeniyle, gerçek anlamda Alevîliğin spesifik bir teoloji anlayışına sahip olup-olmadığı konusu tam olarak ortaya konulmuş değildir. Alevî araştırmacı Reha Çamuroğlu bu teoloji sorununu şu cümlelerle ortaya koyuyor:

“Alevîler bir paradoksla karşı karşıyadırlar. Ya sistematik bir teoloji koyacaklar ortaya ve kendilerini yazılı iletişimin gerekleriyle tanımlayacaklar, ya da geleneklerinin dinsel-metafizik boyutlarından geri çekilerek bir etno-politik sıkışmaya başlayacaklar... En çok karşılaştığımız sorunlardan birisi şudur: Dedeler köylerde bize “biz bunlara cevap

veremiyoruz, ne yapmak lazım?" diyorlar. Biz teolojik yapı kurma sorunu ile karşı karşıyayız".<sup>1</sup>

Alevîlik her araştırmacı tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır. Alevîlik bir din, mezhep, siyasî anlayış ve hatta "özgürlük teolojisi"<sup>2</sup> olarak görülmektedir. Biz de Alevîlerin inanç ve ibadet anlayışlarını tespit etmenin Aleviliğin bu teoloji sorununa küçük de olsa bir katkı sağlayabileceğini umuyoruz. Yapacağımız araştırmanın amacı Sivas İlinin Altinyayla İlçesine bağlı, Yassıpınar ve Serinyayla köylerinin spesifik Alevîlik anlayışının sosyolojinin objektif bakış açısıyla incelenmesidir. Bu makalede amacımız Sivas yöresinde yaşayan Alevîlerin dini inanç ve ibadet anlayışlarına da örnek teşkil eden Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde yaşayan Türkmen Alevîlerin din anlayışlarını bilimsel bir yaklaşımla ortaya çıkarmaktır.

Bu nedenle Alevî-Bektâşî geleneğine bağlı hayat süren iki köyde yaşayan insanların dinî inançlar ve ibadet anlayışını tespit etmeye çalıştık.

## A-Dinî İnançlar

### 1-Allah'a İman ve Allah-Muhammed-Ali Anlayışı

Alevî-Bektâşî-Kızılbaş, hangi isimle anılırsa anılsın, bu grupların hepsi de Allah'ın varlığı, birliği, kısaca tevhid konusunda sağlam bir inanca sahiptirler. İnançlarında tasavvufî bir anlayışın izleri görülür.<sup>3</sup> İnsanı, dünyayı ve topyekün evreni yaratan Allah inancı Alevîlik'te oldukça merkezî bir konuma sahip olup hakkında geniş materyal vardır. Menâkıbnâmeler O'na hamd ile başlar, bütün gülbanklar O'na yapılan dualarla doludur. Bir yönüyle de Alevîlik'te Allah telakkisi tasavvufî unsurlar taşır. Günümüzde geleneksel Alevîlik'teki Allah telakkîsinin büyük ölçüde devam ettiğini belirtmek gerekir. Ancak yeni yetişen kuşakların geleneksel Alevîliği yeterince kavrayamadığı, Alevî ileri gelenlerinin Tanrı fikrini açıkça ortaya koyamadığı; öte yandan pozitivist

<sup>1</sup> Faruk Bilici, "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", *Alevî Kimliği*, (Çev.B. Torun-H. Torun), İst. 1999, s.73.

<sup>2</sup> Faruk Bilici, "Alevî-Bektaşî ilahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", *Alevî Kimliği*, (Çev.B. Torun-H. Torun), İst. 1999, s.68.

<sup>3</sup> E. Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, Ankara, Selçuk Yayın. 2. Baskı, 1991, s.279.

ve materyalist felsefenin etkileri dolayısıyla bazı kimselerin, bu inancının zayıfladığı hatta kaybolmaya başladığı görülmektedir.<sup>4</sup>

Alevî-Bektaşî inançlara sahip topluluklarda Allah inancı güçlü olarak var olmakla birlikte geleneksel Sünnî anlayıştan bazı farklılıklar içermektedir. Allah inancı da Ehl-i Beyt ve Ali sevgisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Günümüzde Sivas ve çevresinde yaşayan Alevîlerin Allah'a iman konusundaki düşünceleri de Türkiye genelinden çok farklı değildir. Zira bu çevrede yaşayan Alevîlere "Müslüman mısınız?" diye sorduğumuzda;

"Elhamdülillah Müslüman'ım" dediklerini; yine aynı kişilere "Alevî misiniz?", "Kızılbaş mısınız?" veya "Bektaşî misiniz?" diye sorduğumuzda hepsine "evet" dediklerini görmekteyiz.<sup>5</sup>

Allah-Muhammed-Ali diye üçlü bir şekilde dile getirilen Tanrı anlayışı çok önemli yer işgal etmektedir. Alevî-Bektaşî geleneğinde bu üç isim sürekli birlikte anılagelmiştir. Bu üçlü formül hakkında Hıristiyanlık'taki teslis akidesini çağrıştırdığı için sürekli farklı görüşler ortaya atılmıştır. F. R. Haslok ve J. Kingsley Birge gibi batılı yazarlar bu üçlü tasnifin Hıristiyanlık anlayışındaki baba-oğul-ruhu'l-kudüs anlayışının bir yansıması olarak görmeye çalışsalar da, Bektâşî dedebabası Bedri Noyan'a göre bu üçleme Hıristiyanlık'taki baba-oğul-ruhu'l-kudüs üçlü anlayışına benzemez. H. Muhammed ve Hz. Ali'nin anne ve babaları bellidir. Her ikisi de Allah'ın kulu olduklarını daima tekrarlamışlardır.<sup>6</sup> Bu üçlü tasnifi hemen hemen bütün Anadolu Alevîlerinde görmek mümkündür. Fakat Allah-Muhammed-Ali kavramlarını yüklenen anlamlar çok farklıdır. Bizim burada amacımız Alevîliğin Tanrı anlayışını tartışmak olmadığı için araştırma alanımızdaki Alevîlerin Allah'a iman konusundaki düşüncelerini aktarmaya çalışacağız. Yassıpınar'da görüştüğümüz Halil Doğan konu ile ilgili şunları söylüyor. "Ben sana bir şey söyleyeyim, senin inanabileceğin tek nokta varsa o da senin vicdanındır. Ne hocaya ne de hacıya inan. İnsanoğlu ne ararsa

<sup>4</sup> İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, İsam Yay., I. Baskı, 1997, s.70.

<sup>5</sup> Metin Bozkuş, *Sivas Yöresinde Alevilik*, Sivas. I.Baskı, 2000, s.142.

<sup>6</sup> Bedri Noyan, *Bektâşîlik Alevîlik Nedir?*, Ankara, 1987, s.54.

kendinde aramalıdır. Çünkü hakikat insanın dışında değildir. Hakikat insanın kendisindedir, içindedir. Ne ararsan kendindedir, ne hacdadir, ne de Kudüs'tedir. Dört duvardan başka bir şey yoktur. Tapılacak tek varlık insandır. Hz. Ali "Ben görmediğim tanrıya tapmam" diyerek insan dışında tapılacak bir varlık olmadığını söylemiştir. Alevî yazarlardan İsmail Kaygusuz'da "Görmediğim tanrıya tapmam" isimli eserinde Hz. Ali'nin bu sözüne dayanarak Alevîliğin materyalist bir felsefeye sahip olduğunu iddia etmiştir.<sup>7</sup> Benzer görüşleri Sivas'taki Turan Dede şöyle dile getiriyor. "Alevî inancında önemli olan insandır. İnsan kutsaldır. Gerçek Kabe insanın kalbidir. Çünkü O Allah'ın mazhar-ı ilahisidir. İnsanın ayağından göbeğine kadar yedi kat arz, göbeğinden başa kadar yedi kat gök, başı da arş-ı âlâdır."

Yine Yassıınar'da görüştüğümüz Refik Güleç "Alevî inancında insan çok önemlidir. Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Tapılacak bir varlık değilse de Allah'tan sonra en kıymetli varlıktır. Allah-Muhammed-Ali üçlemesi de çok önemlidir. Allah her şeyin yaratıcısıdır. Muhammed ve Ali de yeryüzünde Allah'ın ilk ve tek vekilleridir. Muhammed Ali'siz, Ali de Muhammed'siz düşünülemez. Zaten Hz. Peygamber de "Ben Ali'yim Ali bendir" demiştir. Alevîlik Hümanist bir dünya görüşüne sahiptir. Bütün bu görüşlerin kaynağı Muhammed Ali'dir". Birçok Alevî yazar bu düşüncelerden yola çıkarak Alevîliğin Sünnîlik'ten farklı tasavvufî vahdet-i vücud anlayışına dayalı bir Tanrı anlayışı olduğunu iddia etmiştir. Araştırma alanımızda görüştüğümüz birçok kişi bu görüşlerin aksine, aşkın bir Allah'ın var olduğunu, her şeyi yaratan, her şeyi öldüren ve diriltten tek yüce varlığın Allah Teâlâ olduğunu dile getiriyor. Serinyayla'da görüştüğümüz Halil Yangın konu ile ilgili şunları söylüyor. "Araplar Ali'ye Allah derler, haşa Ali Allah olur mu? Allah yemez, içmez, uyumaz o insan değildir ki Allah'ın çocuğu olur mu hiç? Bu gibi inançlar Nusayrî Araplarda vardır. Alevî Türkler bu sapıklıklara kesinlikle inanmazlar. Allah her şeyi yaratan tek ilahtır. Hz. Muhammed Onun Peygamberidir. Hz. Ali de sevgili bir kuludur. Hz. Ali Allah'ın velî

<sup>7</sup> İsmail Kaygusuz, *Görmediğim Tanrıya Tapmam*, İstanbul, 1996.

bir kuludur.” Görüştüğümüz birçok kimse Alevilerin Ali’yi ilah kabul ettikleri yolundaki fikirlerin yanlış olduğunu ve onları çok rahatsız ettiğini bildirdi. Görüştüğümüz kişilerin çoğunluğunun Allah’ı tek ilah, Hz. Muhammed’i O’nun elçisi, Hz. Ali’yi de, Hz. Peygamberin damadı, amcasının oğlu, sır dostu, ondan sonra halife olacak büyük bir zat olarak gördüklerini; bunun yanında özellikle materyalist yazarların eserlerini okuyan genç kuşağın bir ve tek, her şeyi yaratan, aşkın bir Allah inancı konusunda bazı şüphelere sahip olduklarını gözlemledik. Araştırma alanımızda görüşüğümüz kişilerin ilah(Tanrı) hakkındaki düşünce ve inançları farklı yaklaşımları barındırmaktaydı. Müteal (aşkın), her şeyi yaratıp, her şeye hâkim olan bir ilah anlayışının yanında, tasavvufî anlayıştan kaynaklanan hem aşkın hem de içkin bir ilah anlayışına sahip olanlarla da karşılaştık. Alevî-Bektaşî düşüncesinin merkezini oluşturan Allah’ın tecellî mekanı kalbe sahip olan yüceltilmiş bir insan anlayışının hakim olduğunu gözlemledik.

## 2-Peygamberlere İman ve Muhammed -Ali Anlayışı

Alevîler, Hz. Muhammed’den önce gelmiş olan peygamberleri ve bunlara verilen kitapların ilahî kaynaklı olduğunu kabul etmektedirler. Hz. Muhammed’in son peygamber olduğuna inanmaktadırlar.<sup>8</sup> Alevî düşüncesindeki Tanrı tasavvurunda üçü bir arada anılan, biri söylendiği zaman diğerlerinin de adı söylenen Allah-Muhammed-Ali anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Her şeyden önce bu üç kavramın mahiyetlerini ve her kavramın kendi içindeki sınırını tayin etmek oldukça güçtür. Bu nedenle bu kavramların yorumu ile ilgili Aleviler arasında farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Ama genel olarak bu anlayış, tevhid, nübüvvet ve imamet inancını temsil etmekte, bunların Müslümanlığın şartı olup, bu üçlüyü birlikte sevmenin sevgilerin en yücesi olduğu ve insanı kurtaracak olan bu sevgi hakkında Kur'an'da pek çok ayetin bulunduğu da ifade edilmektedir. Genel İslam inancında Allah, evreni yaratan ve kendisinden korkulması gereken esirgeyici ve yargılayıcı varlık; Muhammed, Allah'ın buyruklarını insanlara iletme için insanlar arasından seçtiği kişi; Ali ise

<sup>8</sup> Haydar Kaya, *Alevî-Bektâşî Erkâm*, İstanbul, 1993, s.67.

peygamberin halifesidir. Bu konuda bir kavram kargaşası yaşanmamaktadır. Alevilikte ise bu kavramlar birbirine girmiş, çoğu zaman ayırt edilmesi güçleşmiş ve İslam inancındaki konumlarından çok farklı anlamlarda yorumlanmıştır.<sup>9</sup> Alevîler, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna inanmakla beraber, Hz. Muhammed'in peygamberliğini de Ali sevgisi çerçevesinde değerlendirmektedirler. Alevî-Bektâşî inancı, Hz. Muhammed ile birlikte Hz. Ali'de de ilahî nur görür; her ikisini birleyerek, onlarda Tanrı nûrunun tecellisini bulur. Onlara göre Muhammed ve Ali, ayrı ayrı vücuda sahip olmakla beraber, birdirler.<sup>10</sup> Alevî inancında Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile özdeşleştirildiği anlayışlar mevcuttur. Buna göre Muhammed-Ali kavramı, Muhammed ve Ali şeklinde anlaşılmaz. Burada tek varlık olduğu düşünülür. Bu da varlığın dışının Muhammed, içinin Ali olmasıdır. Muhammed-Ali'nin müşterek nurdan olduğu şeklindeki klasik anlayış bugünkü Alevîler tarafından da paylaşılmakla beraber hem geçmişte hem de günümüzde bu anlayışın Hz. Muhammed'in müstakil olarak peygamberliğinin gündeme getirilmediği anlamına gelmez. Geleneksel Alevîliğe bağlı hemen herkes, bağlılığı oranında Hz. Muhammed'i sever, ona salavat getirir, dualarına katar.<sup>11</sup>

Geleneksel Alevî-Bektaşî inancındaki Peygamber anlayışını aktardıktan sonra şimdi de araştırma alanımızdaki görüşmelerimizde elde ettiğimiz bulgulara bakalım. Araştırma alanımızda görüştüğümüz kişilerin çoğunluğunun peygamberlik konusundaki fikirleri Alevî-Bektâşî inancının geleneksel anlayışına uygundur. Sık sık görüşlerine başvurduğumuz Halil Doğan bu konuda şunları söylüyor: "Kimisi dedi ki Alevîler Ali'ye Allah dediler. Kimisi dedi ki Alevîler Ali'ye Peygamber deyip salavat getirdiler. Ali ne Allah'tır, ne de Peygamber. Ali Allah'ın velî bir kuludur. Gerçek dostudur. Ali Peygamberin amcasının oğlu ve damadıdır. Hakikaten velîdir." Serinyayla'da görüştüğümüz Ethem Yangın ise "Siz de bilirsiniz Peygamberimiz Mirac'a çıkarken yolda bir

<sup>9</sup> Metin Bozkuş, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Sivas, Asitan Yay. I.Baskı, 2011, s.88.

<sup>10</sup> Fıçlalı, a.g.e, s.226.

<sup>11</sup> Üzüm, a.g.e, s.77-78.



arslana rastlar. Arslan kükre ve peygamberimizi korkutur. Bu arada Allah'tan gelen bir ses arslanın kendisinden bir nişan beklediğini söyler. Peygamberimiz yüzüğünü arslanın ağzına atar. Arslan da onu yutar. Peygamber ilahi huzura vardığında kapıyı çalar, fakat kapı açılmaz, Peygamberimiz tam olarak adını söyleyince kapı açılır. Orada otuz dokuz kişi vardır. Peygamberimiz kim olduklarını sorar onlarda biz hepimiz biriz derler. Peygamberimizin yüzüğünü birisi kendisine verir. Bir de bakar ki O kişi Hz. Ali'dir. Burada Hz. Peygamberin Ali ile aynı kişi olduğu anlatılır. "Ben Ali'yim Ali bendir" sözü buradan gelir. Bizim anlayışımıza göre Hz. Muhammed ile Hz. Ali aynı kişilerdir. Onun için "Muhammed-Ali" denir. Bu isimler yalnız başına kullanılmazlar." Araştırma alanımızda görüştüğümüz kişilerin sözlerinde Muhammed-Ali derken daha çok Hz. Ali'den bahsettikleri rahatlıkla görülebilir. Bunun yanında Muhammed-Ali kavramı yerine bunları daha net ayrı ayrı kullananlar da vardı. Serinyayla'da birçok kişinin Hz. Muhammed'in bütün insanları Hakk'a çağırarak için gönderilmiş son peygamber, Hz. Ali'nin ise Peygamberin en çok sevdiği, ilk Müslümanlardan, damadı ve sır kâtibi olduğunu özellikle vurguladıklarını gördük.

### 3-Kitaplara İman ve Kur'an'a Bakış

Araştırma alanımızdaki Alevîlerin kutsal Kitaplar ve Kur'an'la ilgili görüşlerine geçmeden önce Türkiye'deki Alevîlerin Kur'an-ı Kerime yaklaşımlarını genel olarak vermek istiyorum. Öncelikle şunu belirtmek istiyorum ki geleneksel Alevî inancının temel kaynakları olarak kabul edilen Buyruk'lar ve Hacı Bektâşi Veli'nin "Makâlat" gibi eserlerde Kur'an-ı Kerim'e sık sık başvurularak ele alınan konularda Kur'an ayetleri örnek verilmektedir. Bugünkü Alevî toplulukların Kur'an hakkındaki yaklaşımları üç grupta verilebilir. İlk gruba göre Kur'an Tanrı kelâmıdır, günümüze kadar herhangi bir değişiklik olmadan gelmiştir. Ancak onun hem zahirî hem de batınî anlamı vardır. Sünnîler onun zâhirine, Alevîler ise bâtinî yönüne ağırlık verirler. İkinci gruba göre ise Kur'an Allah kelâmı olarak Hz. Muhammed'e inmiş, ancak orijinalliğini koruyamamıştır. Emevîler onu değiştirmişlerdir. Kur'an 6666 âyet olduğu halde eldeki Kur'an'da sadece 6234 âyet bulunmaktadır. Üçüncü grup da şöyle der:

Kur'an'ın sıhhati ve yorumuyla ilgili görüşler ne olursa olsun asıl olan canlı Kur'an'dır. Bu da insandır.<sup>12</sup> Türkiye'de Alevîlerin, kendilerine has Kur'an'larının olduğu haberi yıllardan beri duyuluyorsa da gizleniyordu. Nihayet 1995 yılında Türkiye'de Alevîler, basının komuoyuna "Alternatif Kur'an/Alevîlerin Kur'anı" diye duyurduğu "Kur'an-ı Hakîm" isminde bir Kur'an yayınladılar. Alevî Dedeleri tarafından hazırlanıp, Ayyıldız yayınları tarafından piyasaya sunulan bu kitabın, üç buçuk yılda hazırlandığı, kitaba son şeklini veren Alevî dedesi Nazmi Nizami Sakallıoğlu ile birlikte çok sayıda Alevî dedesinin katkılarının olduğu ifade edilmektedir. Kur'an'ın eksik olduğunu iddia etmelerine rağmen Kur'an'ın asıl metninin aynısını kullandıkları sadece Ehl-i Beyt mensubu kabul ettikleri kişileri bazı ayet meallerine ilave edebildiklerini görüyoruz.<sup>13</sup>

Sivas'ta görüştüğümüz Turan Ermiş Dede Kur'an-ı Kerim hakkındaki düşüncelerini şöyle açıklıyor: "Bugün elimizdeki Kur'an maalesef eksiktir. İran'daki Kur'an da Muaviye'nin yazdığı eksik Kur'an'dır. Kur'an'dan Ehl-i Beyt ile ilgili ayetler çıkarılmıştır. Kur'an 6666 ayet değil, 3666 ayettir. Günümüzde Kur'an'ın asıl nüshası iki tanedir. Bunlardan birisini Hz. Ali, diğerini Hz. Hüseyin yazmıştır. Altın yazılarla yazılmıştır. Şu an Kûfe'de bir camide büyük bir sandukanın içerisinde. Bu sandukanın ağzına o zamandan yedi devletin kilidi vurulmuştur. Şimdi hiçbir kimse bu anahtarları bulup, sandukayı açamaz. Kimsenin gücü buna yetmez. Ancak âhir zamanda Hz. Mehdi bu sandukayı açacak ve içindeki sahih Kur'an'la dünyaya hükmedecek, âhir zamanda kuranla dünyayı ıslah edecektir. Ayrıca ben Kur'an'ı Kerim'in gerçek nüshası yok diyorsam, şunun için diyorum; Ebu Bekir Kur'an'ı cem etti diyorlar. Kur'an o zamana kadar neden deri, kemik parçası üzerine yazıldı? Kur'an o zamana kadar zaten vardı."<sup>14</sup> Yine Sivas'ta görüştüğümüz İbrahim Erol Dede Kur'an hakkındaki düşüncelerini şöyle açıklıyor: "Ben Alevîlik ile ilgili çok fazla kitap okumadım. Fakat şunu

<sup>12</sup> Üzümlü, a.g.e, s.84.

<sup>13</sup> İsa Doğan, *Türklük ve Alevîlik*, Samsun, 1997, s.201.

<sup>14</sup> Hasan Coşkun, *Sivas'da Alevîlik*, (Lisans Tezi), İzmir, 1996, s.38.

gördüm ki Alevîlik hakkında yazılan yüzlerce kitap var. Bu kitapların birçoğu aynı konuda çok farklı bilgiler içermektedir. Bu eserler maalesef Hz. Ali ve Hacı Bektâşi Velî hakkında dahi birbiriyle çelişkiye düşen bilgilerle doludur. Hatta Hacı Bektâşi Velî'nin "Makalât" isimli eserinin farklı bilgiler içeren değişik baskıları vardır. Benim düşünceme göre bu eserlere güven yoktur. Bugün güvenilerek okunup, itaat edilecek tek ve sağlam kaynak Kur'an-ı Kerim'dir"

Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde görüştüğümüz şahısların içerisinde Turan dedenin iddia ettiği gibi Kur'an-ı Kerim'in eksik olduğunu düşünen insan sayısının az olduğunu gördük. Ayrıca gittiğimiz hemen hemen her evde Kur'an'ın bulunduğunu gözlemledik. Kuran'a karşı büyük ilgi ve saygının olduğunu da söyleyebiliriz. Yassıpınar'da görüştüğümüz Muhtar Refik Güleç Kuran hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getiriyor: " Bizim köyde hemen hemen her evde Kuran-ı Kerim-i görebilirsiniz. Kur'an'ı Arapça'sından okumayı bilen insan sayısı çok azdır. Fakat son zamanlarda yayınlanan Kur'an'ın Türkçe tercümelerini herkes okuyabilir. Bana göre Türkçe Kuran okuyarak ibadet etmek çok önemlidir. Manasını bilmediğiniz şeyden ne anlayacaksınız. Ben daha önceleri Turan Dursun'un çok kitabını okudum. Eğer Kuran'ı önce tanıyıp Türkçe'sini okumuş olsaydım, Dursun'un saçmalıklarının birçoğuna inanmayacaktık. Kur'an'ın eksik olduğu gibi iddiaları da gerçekçi bulmuyorum." Serinyayla'da görüştüğümüz Halil Yangın Kur'an hakkında şu bilgileri verdi. "Bugün bizim köydeki insanların % 80'inin evinde Kuran'ı Kerim vardır. Hasta olduğumuz zaman bile Kurân'ı Kerim okuruz. Ali'siz, Peygambersiz ve Kur'an'sız inanca Alevîlik denmez. Dinsizlik denir. Bugün Kur'an'ın eksik olduğunu iddia edenler vardır. Fakat bence bu iddiada bulunanlar gerçek Alevîler değildir. Gerçek Alevî böyle bir safsataya asla inanmaz." Araştırma alanımızdaki Kuran hakkındaki görüş ve düşünceler genellikle bu çerçevededir. 1995 yılında yayınlanan "Alternatif Kuran" diye tanıtılan Kuran tercümelerine de rastladık. Fakat genellikle Kur'an'ın farklı kişiler tarafından yapılan tercüme ve meallerini bulmak mümkündür. Serinyayla köylülerinden

birçok kişinin çocuklarına Kur'an öğretilmemesinden şikâyetçi olduklarını da gördük.

#### 4-Âhiret, Kaza ve Kader İnancı

Türkiye'de ki Alevîlerin ahiret inancı konusundaki düşünce ve inançlarına bakacak olursak, âhiret, cennet ve cehennem inancı konusunda da Alevîlerin tek bir anlayış içinde bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin, Ali Özsoy âhiretin "ağır et", cennetin "canlı et" anlamına geldiğini ve gerçekte cennet-cehennemin bulunmadığını ve ruhun devrinin söz konusu olduğunu ileri sürerken, Haydar Kaya âhiret, cennet ve cehennemin hak olduğunu belirtir. Ancak ağırlıklı anlayış ikinci yazarın görüşü istikametindedir. Zira cenaze telkininde "... Bilirim bildiririm ki Allah'tan başka tanrı yoktur. Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir. Ve tanıklık ederim ki şâh-ı velâyet İmam-ı Ali Tanrı velîsidir. Kuşkusuz cennet gerçektir, cehennem haktır, öldükten sonra dirilme gerçektir. Kıyamet günü gerçektir.<sup>15</sup> Yassıpınar ve Serinyayla'da görüştüğümüz kişilerin de cennet ve cehennem konusunda farklı düşüncelere sahip olduklarını gördük. Yassıpınar'da görüştüğümüz Halil Doğan, âhiret konusunda şu bilgileri verdi: " Bugün imamlar kürsülerde insanlara vaaz ediyorlar. Akşama kadar insanlara cennet bahçesi dağıtıyorlar. Kimilerini de cehennem çukuruna atıyorlar. İnsanları boş yere korkutuyorlar. Hâlbuki cennette cehennemde dünyadadır. Bu dünya kimi için cennet, kimisi için de cehennem vazifesi yapıyor" diyerek cennet ve cehennemin olmadığını iddia ediyor. Bunun aksine yine araştırma alanımızda görüştüğümüz birçok kişi ahirete inanmak inancımızın gereğidir. Bir Alevî için ahiret inancı Allah'a inanmak kadar önemlidir. Cennet ve cehennem haktır. Ölüm olduğuna göre ahiret de muhakkak vardır. Eğer ahiret yoktur dersek, o zaman dünyada yapılan zulüm ve haksızlıkların gerekli olduğuna inanmamız gerekir, hâlbuki Allah dünyayı bir imtihan, deneme için yaratmıştır" diyerek Alevî-Bektâşî inancında ahiret inancının çok önemli olduğunu belirtti.

<sup>15</sup> Üzüm, a.g.e, s.84-85.

Kaza ve kader inancına gelince Alevî-Bektâşî inancında bu konu, Sünnî anlayıştan birçok farklılık içerir. Alevîlerin bu konudaki bilgileri yıllarca okunagelen Hüsniye'deki yaklaşımlara dayanır. Aslında Őî bir müellif tarafından yazılan eser, konuyu Őî-Mu'tezilî bakış açısıyla ortaya koymuştur. Buna göre "hayır ve Şer Allah'tan değil, sadece hayır Allah'tandır."<sup>16</sup> Araştırma alanımızda görüştüğümüz kişilerin kader konusundaki düşünceleri de bu çerçevededir. Yassıpınar'da görüştüğümüz R. Güleç bu konuda Şunları söylüyor. "Bizim Sünnîler'den farklı düşündüğümüz konulardan birisi de kader konusudur. İyi-kötü her Şeyi Allah'ın yaratmış olduğu inancı hatalıdır. Çünkü hem Allah en büyüktür, adalet sahibidir, insanlara zulmetmez diyeceğiz, hem de kötülüğü Allah'ın yaratmış olduğunu söyleyeceğiz. Bu büyük çelişkidir. Çünkü Allah Kur'an'da "Başına bir iyilik geldiyse ben veririm, eğer bir kötülük gelirse sendendir" buyuruyor. Bazı zalimler tarihte kötülükler yapmış, insanları öldürmüş, mallarını gasp etmiş sonra da halkı bunun Allah'ın verdiği bir bela olduğuna inandırmıştır. Kadercilikle kendi yaptığı kötülükleri meşrulaştırmıştır." Görüşme yaptığımız Őahıslardan hayır ve Şerrin hepsinin de Allah tarafından yaratıldığına inananlar da vardı. Kanaatimizce kader konusundaki bu tutumun nedeni tarihin bazı dönemlerinde iktidar sahipleri tarafından Alevîlere yönelik baskı ve Şiddetin kader diyerek kabullenilmemesidir. Tarihte yaşanan sıkıntılarını yaratan Şahısların ilahi adalet önünde hesap vermeleri gerektiğine inanmalarıdır. Allah'ın adaletinin bunu gerektirdiğini düşünmeleridir. Örneğin Hz. Hüseyin'i haksız yere Őehit eden Muaviye'nin mutlaka bunun hesabını Allah'a vermesi gerektiğini birçok Alevî dile getiriyor. Bunu yüce Allah'ın adaletinin gereği olarak düşünüyorlar.

### 5. Ehl-i Beyt Anlayışı

Ehl-i Beyt kısaca "ev halkı" demektir. "Ev", Hz. Muhammed'in evi, ailesi ve ocağıdır. Alevî kültüründe fevkalade önemli bir yer tutan Ehl-i Beyt, Kur'an'ı Kerim'de tabir olarak üç yerde geçer. Doğrudan doğruya Hz. Peygamberin "ev halkı"ndan söz edeni mealen Şöyledir: "... (Ey

<sup>16</sup> Fiğlalı, a.g.e, s.284; Üzümlü, a.g.e, s.85.

*Peygamber'in) ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister*".<sup>17</sup> Hz. Peygamber bir hadisinde, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin için "Allah'ım onlar benim Ehl-i Beytim'dir; onlardan kusuru gider ve onları tertemiz kıl" demiştir. Alevî-Bektaşî inancında aynı zamanda Ehl-i Beyt kurtuluşa eren topluluktur.<sup>18</sup> Alevîliğe Şîa'dan geçen anlayışlardan birisi de Ehl-i Beyt telakkisidir. Şîi telakkide Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den ibaret olduğu anlayışı Alevîliğe de intikal etmiştir. "Pençe-i âl-i âbâ" diye de meşhur olmuş bu beş kişi üzerine yazılmış çok sayıda şiir vardır.<sup>19</sup> Şîilik'ten intikal eden bir diğer anlayış tevellâ-teberrâ prensibidir. Tevellâ,"Ehl-i Beyt'i ve onları sevenleri sevmek", teberrâ da "Ehl-i Beyt'e düşman olanlardan uzak durmak" anlamında kullanılmıştır.<sup>20</sup> Ehl-i Beyt ve onun kapsadığı şahsiyetler hakkında gerek Alevî gerekse Sünnî yazarlar tarafından ciltleri dolduracak kadar çok bilgiler verilmiştir. Hatta Ehl-i Beyt adında kitaplar da yazılmıştır.

Bu geniş ayrıntılara girmeden şimdi asıl konumuz olan Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde yaşayan Alevîlerin Ehl-i Beyt hakkındaki düşüncelerini vermeye çalışalım. Araştırma alanımızda görüştüğümüz R. Güleç konu ile ilgili şu bilgileri verdi: "Peygamberimiz, göçten, hicretten döner iken Gadr-i hum denilen yere gelince bir taşın üstüne çıkmış, elini kaldırmış ve şöyle demiştir. "Beni seven Ali'yi sever, Ali'yi seven Hasan ve Hüseyin'i sever". Bugün söylenen "ben Ali'yim Ali benim" sözü buradan gelir. Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'i denince ilk önce akla Ali, Fatıma Hasan, Hüseyin gelir. Alevîliğin özü Ehl-i Beyt'e dayanır. Ehl-i Beyt sevgisine dayanır " Halil Doğan, "Beni seven Allah'ı sever, Allah'ı seven Ali'yi sever" diyor. Hatta sordular, Ya Resulallah kaç türlü dost vardır. Üç türlü dedi. Bir benim dostum, bir dostumun dostu, birde onun dostu. Düşman kaç türlü dediler. O da üç tür. Bir benim düşmanım, bir de onun dostu, bir de onun dostu. Onlar da bana düşman sayılır dedi. Hz. Muhammed sağına Hz. Hasan'ı soluna Hz. Hüseyin'i aldı. Bunları çok mu

<sup>17</sup> Fığlalı, a.g.e, s.233; Ahzâb, 33.

<sup>18</sup> Fığlalı, a.g.e, s.234-235.

<sup>19</sup> Üzüm, a.g.e, s.86.

<sup>20</sup> Mehmet Yaman, *Alevîlik*,2. Baskı, İstanbul, 1993, s.38.

seviyorsun? dediler. “Seveni çok seviyorum” dedi. Hz. Peygamberin bir hadisi daha var. “Mantığın kabul etmediği hadis benim sözüm değildir. Her kim ki güzel söz söyledi, o benim hadisimdir” diyor. Peygamber hadisinde buyurdu ki “Ey Müslümanlar, benim bu son hüccetim. Ben sizden ücret talep etmedim. Ben size iki emanet bırakıyorum, birisi Kur’ân-ı Kerim, birisi de benim ehlibeytimdir” dedi, fakat bugün imamlar bundan hiç bahsetmiyor. Milleti sürekli cennet ve cehennemle korkutuyorlar”. Serinyayla’da görüştüğümüz Ethem Yangın Eh-i Beyt hakkındaki düşüncelerini şöyle açıklıyor “ Alevîliği tanımak için Ehl-i Beyt’i ve Hz. Ali’yi tanımak gerekir. Alevîliğin kökeni Hz. Peygamber efendimizden kalan mirasın sahibinin kim olacağı ile ilgilidir. Eğer Hz. Peygamber efendimizden bir miras kalacaksa tabî ki bu Ali’ye düşer. Çünkü Hz. Ali Peygamberimizin hem amcasının oğludur, hem de damadıdır. O zamanlar Ebu Bekir’e, Ömer’e, Osman’a bu miras düşmez. Hz. Osman 60 yaşından sonra Müslüman olmuştur. Hz. Ali ise daha çocuk iken Müslüman olmuştu. Yani Hz. Osman’ın zamanında Ehl-i Beyt’e çok zulümler olmuştur. Alevîlik o gün Bugün dür vardır. Alevîlik eşittir Ehl-i Beyt’tir de diyebiliriz.” Araştırma alanımızdaki Alevîlerin çoğunluğunun Ehl-i Beyt hakkındaki fikirleri geleneksel Alevî-Bektâşî inancındakine uygun bir yapıdadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla bu iki köydeki Alevîlerin hemen hemen hepsi Alevîliğin temeli olarak Ehl-i Beyt sevgisini görüyorlar. Ehl-i Beyt denince Hz.Muhammed, Hz.Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’i anlıyorlar. Fakat Ehl-i Beyt kavramını özellikle yeni yetişen eğitilmiş genç kuşak tanımıyor. Bu kavramı bilenler var ise de, ne anlam ifade ettiğini bilenler çok daha az olsa gerektir.

### **B- İbâdet Hayatı (Dinî Pratikler)**

Dinî tecrübenin anlatımının ikinci kategorisi olan ibâdetle ilgili veya ameli anlatımın birincisiyle gayet sıkı ilişkide olduğu açıktır. İmanın nazari tasdikinde ifadesini bulan şey, din tarafından ilham olunan fiillerle yerine getirilir. Daha geniş bir anlamda dinî tecrübeden hasıl olan ve onun tarafından belirlenmiş bulunan bütün ameller, onun pratik

anlatımıymış(ibâdet) gibi itibar edilmek zorundadırlar.<sup>21</sup> Din asla, münhasıran bir görüş, tasavvur ve tefekkür meselesi, bir idrak mevzuundan ibaret olmamış; bilakis daima aynı zamanda bir his, iradi bir davranış meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>22</sup> En ilkelinden en mütekâmiline kadar her din sadece bir takım tasavvurlar ve fikirler toplamından ibaret değildir. Aksine, din, aynı zamanda bir tutum, dıştan belli olan yahut sadece içten bir yöneliş şeklinde ortaya çıkan tasavvurdan da ibarettir ki, tezahür eden bu atitüdlere “davranış” adını vermekteyiz. Mesela bir dinî ayin veya merasimin yapılması, ibâdet eylemlerinin icrası, dinî bir emrin yerine getirilmesi, yasaklardan sakınma, vs. bu cümlelerdendir.<sup>23</sup> İbâdet boyutu kategorisi ile, bir dinî mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dinî pratikler ifade edilir. Çeşitli ayinler, dua, özel dinî törenlere katılma, oruç ibâdeti ve benzeri ibâdetler bu boyutun içine girer.<sup>24</sup> İbâdet deyince bir dinin îtikâdî boyutunun pratik hayata yansıyan yönleri akla gelir. Fakat bizim ibâdetten kastımız söz konusu olan İslam dinî ise İslam’ın doğru ve kesin kabul ettiği ibâdetler, dinî emirler değildir. Sosyolojik manada İslam dinî farklı yaşam tarzlarından ortaya çıkan dinî davranışların tümüdür. Şimdi bizde araştırma alanımızın kendi spesifik inanç ve ibâdet anlayışına uygun olarak geliştirdiği dinî pratiklerini irdelemeye çalışacağız. Alevîlik ve Bektâşîlik konusu her ne kadar İslam dinî farklı bir yorumuyla ilgili ise de, Hanefilik, Şafiilik gibi yaygın ve hakim İslâmî yorumlardan farklı ibâdet kalıplarına sahiptir. Bunlardan ilk önce aklımıza gelen Alevî kültürünün yaşamasında hayati öneme sahip olan “cem ayini” dir. Namaz, oruç vb. ibâdetleri de irdelemeye çalışacağız.

### 1. Cem Töreni

Cem adı verilen ayinler, Alevîliğin en önemli kurumlarındanıdır. Cem, “toplamak, topluluk, toplantı, cemiyet” demektir. Buna göre Ayin-i Cem, toplantı töresi, cem âdeti, cem töreni bir araya gelme yolu anlamına

<sup>21</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev: Ünver Günay), İstanbul, İnsan Yay. 1995, s.51.

<sup>22</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev: Turgut Kalpsüz), Ankara, 1964, s. 34.

<sup>23</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Ders Notları*, Kayseri, 1996, s. 154.

<sup>24</sup> M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat*, İstanbul, İşaret yayınları, 1993, s.53.



gelir.<sup>25</sup> Ayin-i cemin açıklamasına değerli sosyolog merhum Mehmet Eröz'ün son derece önemli bir tespiti ile başlayalım. "Kızılbaş cemiyeti; töre, yol, erkân prensipleri ve müeyyidelerine göre teşkilatlanmış; dayanışmaya, sevgiye, saygıya ve disipline dayanan bir cemiyettir. Vaktiyle göçebe halinde yaşayan, Bugün yerleşik köy ve ziraat hayatına geçmiş bulunan bu topluluklar, Sünnî köylerine karşı büsbütün içlerine kapanmış, dayanışması çok kuvvetli kapalı cemaatler haline gelmişlerdir. Son yıllarda ise, bu toplulukların şaşkırtıcı bir değişikliğe uğradığı, inanç ve müesseselerinin sarsıldığı gözden kaçmamaktadır. Bu hal şehirlerle teması daha fazla olan, yüksek tahsil yapanları çok olan, ideolojilerin tesirine kapılan köylerde görülmektedir. Buralarda dedelerin otoritesi sarsılmış, töreye dayanan yarı dinî mertebeye ve müessese ve törenler yıkılmaya yüz tutmuştur. Fakat, Kızılbaş-Alevî cemaatlerinin çoğunun hala eski töreyi – yolu devam ettirdiklerini, sürekle sürdürdüklerini söyleyebiliriz."<sup>26</sup>

Cem ayin-i ve Alevî inanç ve geleneklerinin otuz yıl önceki durumunu bu cümlelerle dile getirirken, "Günümüz Alevîliği" isimli Türkiye çapında bir araştırma yapan İlyas Üzüm, bugünkü durumu şöyle dile getiriyor. "Belirtmek gerekir ki aradan geçen zaman içinde bu süreç daha da hızlanmış, özellikle büyük şehirlerde Alevî geleneklerinin önemli bir kısmı terk edilmiştir. Bunların başında da cem ayinleri gelmektedir. Kırsal kesimde cem ayinleri ciddi bir zayıflamaya maruz kalmış da olsa bir dereceye kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak kırsal alandan göç edip İstanbul, Ankara, İzmir gibi kentlere gelen topluluklar sosyal ve ekonomik problemler içinde cemleri, on iki hizmeti, ve öteki erkanı bir kenara bırakmışlardır. Benzer sebeplerle kendileri gibi göç eden ve aynı sosyal ve ekonomik problemlerle karşılaşan Sünnî gruplar kısmen zayıflayarak da olsa dinî inanış ve geleneklerini korurken, Alevîler fark edilir bir ilgisizlik içinde olagelmışlerdir. Ancak Alevî topluluklar 1990'lardan sonra değişik hadiseler dolayısıyla inanç kimliklerini yeniden hatırlamaya başlamış ve kurulan dernekler ve vakıflar sayesinde hissedilir bir canlanma içine girmişlerdir. Belli dernek ve vakıfların ön ayak olmasıyla cem evleri, saz ve

<sup>25</sup> Fığlalı, a.g.e, s. 326.

<sup>26</sup> Fığlalı, a.g.e, s. 327-328.

semah kursları düzenlenmiştir. Ancak gözlem ve görüşmelerimizden elde ettiğimiz bilgilere göre Alevî toplum bunlara sınırlı derecede ilgi göstermiştir. Bir kere orta yaşlı ve yaşlı kesim buralarda geleneksel Alevîlikten ziyade siyasî hatta ideolojik motiflerin öne çıktığını görmüş fazlaca itibar etmemiştir.”<sup>27</sup> Türkiye’deki Alevîlerin günümüzde cem konusundaki tutumlarını inceledikten sonra şimdi de araştırma alanımızdaki cem ayin-i hakkındaki tutumları inceleyeceğiz. Araştırmalarımız esnasında görüştüğümüz kişilerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız. İlk önce Yassıpınar Köyünde görüştüğümüz şahısların görüşlerini aktaracağız. Görüşlerine daha önce de sık sık başvurduğumuz Halil Doğan Ayin-i Cem hakkında şu bilgileri veriyor. “ Ben 78 yaşındayım, bir tek Abdal Musa kurbanını bilirim. Cem bir ibâdetdir. Eskiden Dede gelirmiş, hakikaten dürüst bir dede ise Alevî tarikatına göre hükmedermiş. Eğer bir genç komşunun kızına sarkıntılık yaptıysa, birine küfrettiyse, birinin herhangi bir şeyini çaldı ise onu ceme almazlarmış, onun davarını sürüye katmazlarmış. Ben senin haksız yere on lirayı aldıysam, muhakkak on lirayı Ahmet’ten, Mehmet’ten alıp, o parayı ödemedemden cem meclisine girilmezmiş. Alevîliğin asıl noktası buymuş. Fakat biz dahi o meclise, ceme yetişemedik yetişseydim muhakkak girerdim.” Yassıpınar köyünün muhtarı Refik Güleç ise Ayin-i Cem konusunda şunları söylüyor. “Cemin özelliği Alevîliğe geçiştir. Yani her Alevî anadan, babadan doğan Alevî değildir. Alevî olabilmek için ikrar vermek lazım, kime ikrar vereceksin Allah’a, Hz. Peygambere, Hz. Ali’ye ikrar vermek lazımdır. Biat etmek lazımdır. Dilinle, elinle, bedenle, ruhunla oraya teslim olacaksın, o ilkelere teslim olacaksın, ikincisi Musâhip olacaksın. Bizim burada yıllardır cem yapılmıyormuş ve de şu anda yapılmıyor. Cem ayini burada bitmiş tabîi olarak. Bunun birkaç tane nedeni var.

a) Birincisi köyümüzün Alevî dergâhlarına uzak olmasıdır.

b) İkincisi köyümüzün çevresindeki köylerin genelinin Sünnî olmasıdır.

---

<sup>27</sup> Üzüm, a.g.e, s. 111.

c) Üçüncüsü o zamanda açıklık politikasının olmayışı, aydın insanlar bakmışlar ki cem de amacından saptırılıyor, meselâ; birileri kendi şahsi amacı ve çıkarı için kullanılıyor. Halbuki aslolan kul hakkıdır. İslam dininin aslı da helal kazançtır. ”

Daha sonra Halil Doğan şunları ekliyor, “Bizim cemimiz şimdiki yaptığımız gibi sohbettir. Cem bir ibâdettir. Cem de Allah vardır. Peygamber vardır. ” Yassıpınar köyünde görüştüğümüz isminin açıklanmasını istemeyen bir öğretmen de cem konusunda şunları söylüyor.“40-50 yıldır Cem törenleri yapılmıyor. Ben şahsen bunun bir kayıp olduğunu düşünmüyorum. Şimdi de Serinyayla köyünde edindiğimiz bilgi ve gözlemleri aktarmaya çalışalım. Serinyayla’da sık sık görüşlerine başvurduğumuz Mehmet Özer cem töreni hakkında ki düşüncelerini şöyle açıklıyor. “Eskiden ben 5, 6 yaşlarında iken buraya dedeler gelirdi. Hacı Bektaş tekkesinden tutamak(icazet)alırlardı. Bizim köyün dedesi Kıvşak köyünden gelirdi. Bugün Cem konusunda bazı insanlar saçma sapan şeyler söylüyorlar. Ben şahsen cem’e çocukken katıldım. Cemlere 7 den 77’ye herkes katılırdı. Herkes çocuk, yaşlı, kadın, erkek büyük bir evde ya da ağılda toplanıyordu. Cem’e girenler, görgü görenler eğer bir suç işlemişse, bir kişi başka birisinin tarlasını sürmüşse, tarlasına tecavüz etmişse, koyununu çalmışsa önce onu ödüyor. Dede’nin huzurunda hesaba çekiliyor. Bugün nasıl mahkemelerde hâkimler suçluyu hesaba çekiyorsa, dede de hırsızlık ve haksızlık yapanı, suçluyu hesaba çekiyor. Yani dedenin karşısında Dâr’a çekiliyor.

Cemde en ön safa kâmil insanlar, yani erkekler, arka safa gençler, en arkaya da kadınlar duruyordu. Cem hakkında bazılarının dedi-kodu yaptığına bakmayın, ben cem’e 3, 4 defa katıldım oradaki insanlar “Allah, Allah. . . . . ”dedikçe damın üstündeki topraklar dökülüyordu. Semah eşliğinde sürekli zikir yapılıyordu. ” Mehmet Süngü de konu hakkında şunları söylüyor. “Eskiden cem gizli yapılırdı. Cem yapıldığı zaman köyün dışına bekçi konurdu. Onun için bunun içini bilmeyen aslını bilmeyen yalan yanlış konuşurdu. Alevîlere bunun için çok aşırı iftiralar da yapılmıştır. Bazıları Alevîlerin ana, bacı tanımadığını söyler halbuki bunlar Ceme katılmadıkları için tabî ki cemin de iç yüzünü bilmiyorlar.

Bence Cemin artık herkese açık olması lazım, açık olsun Alevîsi, Sünnîsi herkes katılsın ve ne olduğunu bilsin, yalan yanlış iftiralara inanmasınlar. " Yine M. Özer şunları ekliyor: "Cem ibâdetine 7'den 77'ye herkes katılırdı. Cem genellikle kış aylarında herkesin boş olduğu zamanlarda yapılırdı. Cem görgü, sorgu ve yargı cemi olarak üçe ayrılır.

a) Görgü Cemi: Görgü cemi esnasında her insan bir yıl içinde, işlediği bütün günahı ortaya döker. Herkes halka namazına durur. Halka şeklinde en öne yaşlılar, arkaya gençler en arkaya da kadınlar oturur. Cemde herkes bacı kardeştir. Herkes bacı-kardeş diye konuşur.

b) Sorgu ceminde de herkes sorguya çekilir. Sorgudan sonra yargılama başlar.

c) Yargı Cemi; yargı ceminde katil ve hırsızlık yapan kesinlikle topluma sokulmaz. Suçu işleyen "Düşkün" kabul edilir. Toplum dışına itilir. Ateş dahi ödünç alıp verilmez. Suçlular sırasıyla cezalandırılır."

Cem konusunda Fettah Özkan da bize şu bilgileri verdi. "Cem'e çocuk iken katıldım. Cemde tevhit çekerlerdi. "Allah, Allah. . . ." derlerdi. On iki imamın isimlerini anarlardı. Sorgu ceminde sorguya çekerlerdi. Âdeta hakim gibi hesaba çekerlerdi. Dedeler herkese "iyi olun, kimsenin ırzına göz dikmeyin, malını çalmayın, haksızlık yapmayın derlerdi. " Daha çok Cami, Cem Evi ve Cem konusunda fikirlerini beyan eden Ethem Yangın şunları söylüyor. "Ben ne Cem Evine ne de Camiye Allah'ın evi derim. Bugün Camiye içki içende, zina eden de, hak yiyen de herkes giriyor. Halbuki Cenabı Allah "benim huzuruma içkili olarak, sarhoşken, kul hakkı yiyerek, zinâkar olarak gelmeyin" diyor. Allah bu kötü insanları kendi huzuruna kabul etmiyor. Allah kul hakkı yiyeni huzuruna alır mı hiç? Onun için ben ne Camiye nede cem evine Allah'ın evi diyebilirim. Bugün bir Allah'ın evi var ise O da mümin kulunun kalbidir. Doğru insanın kalbidir. Sen hem bütün kötülükleri yap hem de Camiye ve cem evine git bu kabul edilecek bir şey değildir. " Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde edindiğimiz bilgi ve gözlemleri aktarmaya çalıştık. Sonuç olarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Cem ayinleri yaklaşık olarak her iki köyde de 40, 50 yıldır yapılmıyor. Hatta gençlerinin birçoğu cemin ne

demek olduğunu bilmiyor. Birçok kimsenin cem konusundaki bilgileri de yaşlılardan duydukları birkaç kelimeden ibarettir. Konunun başında Türkiye'deki Alevîlerin Ayin-i Cem konusundaki tutumlarını ve cemlerin şu anki durumunu açıklamıştık. Türkiye'nin birçok yöresinde olduğu gibi " bugün dergâhlarda ve cem evlerinde icra edilen cem ayinleri gerçek manada cem olmayıp temsili cem niteliğindedir. "28 Araştırma alanımızdaki görüştüğümüz birçok kişi de, özellikle başka şehirlerde okuyanlar bu tür temsili cemlere katılmışlar. Cem ayinleri eski geleneksel yapısını koruyamamış zamanla folklorik bir yapıya bürünerek asli özelliklerini kaybetmiş, eski zamanlardaki cemlerin sadece adı ve şekli unsurları kalmış. Şu anki cemler klasik zamanlardaki fonksiyonerliğini kaybederek günümüze gelmiştir. Eski cemler yerini şimdi "saz dinletisi" veya " semah gösterisi" adı altında köylerdeki kırsal alanda kadınlı, erkekli oyunların oynanıp, halayların çekildiği törenlere bırakmıştır.

## 2. Abdest ve Gusül Abdesti

Abdest, İslam inancında namaz ibâdetinin yerine getirilebilmesi için zaruri bir ön hazırlık ibâdetidir. Kesinlikle abdest alınmadan namaz kılmak imkânsızdır. Biz burada abdestin alınış şeklini açıklayacak değiliz. Araştırma alanımızdaki Alevî-Bektâşî geleneğine bağlı insanların abdest ibâdetine bakışlarını irdelemeye çalışıyoruz. Gusül abdesti İslam dininde çok önemli bir yere sahiptir. Gusül abdesti almak bir Müslüman için bütün ibâdetlerin temeli sayılacak bir ibâdettir. Günümüz Alevîlerinin hepsinin gusül abdestine karşı olumsuz bir tutum içinde olduğunu iddia etmek ilmi açıdan isabetli olmaz. Fakat şahsen Sivas'ta görüştüğüm Murat Gündoğdu isminde bir genç birçok kimsenin kendi anne ve babasının da gusül abdesti almadığını bize bildirdi.

Yassıpınar ve Serinyayla'da görüştüğümüz kişilerin hemen hemen hepsi gusül abdesti aldığını söyledi. Hatta bazıları Alevîlerin gusül abdesti almadığına ilişkin haberlerin Sünnîlerin Alevîlere yönelik büyük ıftıralarından birisi olduğu görüşüne sahiptir. Her iki köyde görev yapan Cami imamları da köy halkından çoğunluğunun gusül abdesti aldığını ve

<sup>28</sup> Üzüm, a.g.e, s. 192-193.

gusül abdestine karşı olumsuz bir tavır içine girmediklerini söylüyor. Gusül nedir? Tazındaki sorumuza birçok kişi “boy abdestidir” diyerek cevap verdi. Boy abdesti konusunda olumsuz tutum sergileyen kişilerle de karşılaştık, öyle görülüyor ki Alevîlerin birçoğunun gusül abdesti konusundaki düşünce ve davranışları köye imam geldikten sonra değişmiştir. Ayrıca birçok Alevî “Alevîler gusül abdesti almıyorlar” yönündeki söylentileri hakaret olarak kabul ediyor.

### 3. Namaz

Namaz ibâdeti İslam dinin en önemli ibâdetlerindedir. Hz. Peygamber bir hadisinde “*En hayırlı işiniz namazdır*”<sup>29</sup> buyurmuştur. Günümüz Alevî-Bektâşî zümrelerinin büyük çoğunluğunun namaza uzaklığı devam etmektedir. Bazı kesimler bu uzaklığı namaza düşman olmaya ve Camiye karşı çıkmaya kadar vardırılmakta ise de namaza ve Camiye saygı ile yaklaşanlar yok değildir.

Sünnî kesimden Alevîlere en büyük tenkit namazla ilgili kayıtsızlıklarından geldiği için dede ve yazarlar bu konuya farklı yaklaşımlar getirmişlerdir. Beş vakit namazın Kurân’da mevcut olmayıp Abbasiler zamanında icma ile oluştuğunu söyleyenler olduğu gibi Kurân’da sadece sabah, öğle ve akşam namazlarından söz edildiğini, ikindi ve yatsı namazlarının ise ikinci halife Ömer b. Hattab tarafından icat edildiğini iddia edenlerde olmuştur.<sup>30</sup> Sivaslı Araştırmacı Semih Şeker “Alevî İslam’da Namaz” isminde bir kitap yazarak, Alevîlerin ibâdet anlayışında da günde beş vakit namaz olduğunu önemle bildirerek nasıl kılınacağını ve kaç rekat olduğunu ayrıntılı olarak açıklar.<sup>31</sup> Namaz konusunda ki bütün iddiaları sıralamak yerine birkaç genel görüşle yetinerek, Yassıpınar ve Serinyayla köyünde namazla ilgili görüş ve düşünceleri açıklamaya çalışalım.

Yassıpınar köyünde görüştüğümüz Halil Doğan namaz konusunda şunları söylüyor. “Bana göre bugünkü kılınan namaz da Hz. Peygamberin

<sup>29</sup> İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, C.8, Ankara, 1989, s.220.

<sup>30</sup> Üzüm, a.g.e, s. 98.

<sup>31</sup> Seyyid V. Semih Şeker, *Alevî İslam’ın Temel Kitabı*, Sivas, 1998, s. 267-268.

hakiki Őeriatına göre kılınmıyor. Halife Me'mun vardı. Bir bayramda İmam-ı Rıza'yı çağırarak "yarın bayram namazını sen kıldır" dedi. İmam-ı Rıza "ben kıldırım fakat dedemin Şeriatı üzerine kıldırım. " dedi. Memun kabul etti. Fakat bazıları "biz de bunu istiyorduk" derken, bazıları "Bu da nereden çıktı " dediler. Gece ansızın bir baskınla Memun'u öldürdüler. Sabah namazını da İmam-ı Rıza kıldıramadı. O gün namazı kılmayanlar ayrıldılar. İşte bunlar gerçek Alevîlerdir. Benim görüşüme göre duvara, Kabe'ye secde olmaz. Secde insana yapılır. Asıl namaz halka namazıdır. Nasıl Kabe'de bütün insanlar birbirine secde ediyorsa, halka namazında da insanlar birbirlerine secde ederler. Tabîki Alevîlikte de namaz vardır. Fakat namaz duvar içinde kılınmaz. Allah'ı nerede çağırıyorsan, Allah oradadır. Camide namaz olmaz, namaz yatıp-kalkmakla olmaz. Bir gün Hz. Peygamber "Bugün namazı Ali kıldırın" dedi. Ali, birinci tekbiri aldı, ikincisini aldı, üçüncüsünü aldı, fakat bir türlü namaza duramadı. Son tekbirde namaza durdu. Hz. Peygambere Őikayet ettiler "sen namazı tek tekbirde kıldırıyorsun, fakat Ali üç kere tekbir aldı. " Hz. Peygamber Ali'ye sorunca, Şöyle dedi. "Ya Resulallah ben mabudumu ancak üç tekbirde karşıma getirebildim. Ma'budum'a secde ettim. " dedi. Bizce de duvara secde edilmez. Dîdar'a secde edilir. Hak ademdedir. Secde ademe yapılır. Allah Adem'i balçıktan yaratınca melekler sordu. O da benim rengimden olsun dedi. Allah, Adem'i kendi renginden yaratmıştır. Onun için secde Adem'e yapılır. Alevîler halka namazı kılarlar. Halka namazında da insana secde yapılır. Orada herkes birbirine secde eder. "

Yassıpınar'ın Muhtarı Refik Güleç ise namaz konusunda Şunları söylüyor. " namaz kılmak dinîmizin emridir. Cuma namazına birçok insan gider. Tabî ki bizde hiçbir konuda zorlama yoktur. İsteyen namazını kılar, isteyen kılmaz. Fakat Bugün çok tartışılıyor namaz Türkçe olarak kılınır mı kılınmaz mı diye, bence namazı herkes kendi dilinde kılması gerekir. Zaten İmam-ı Azam da "bir insan namazı Arapça'nın dışında kendi diliyle kılabilir" diyor. Serinyayla'da görüştüğümüz Ethem Yangın bu konuda Şu bilgileri verdi, "Alevîlik tarikattır. Sünnîlik Őeriatdır. Şeriat olmadan tarikat olmaz. Şeriat giriş kapısıdır. Alevîlikte de namaz, oruç, hac her türlü

ibâdet vardır. Fakat Alevîler namazı, orucu ihmal etmişler. Sünnîler de buna sahip çıkmışlar. Aslında namazında, orucunda hepsinin sahibi Ehl-i Beyt'tir. Fakat biz bunları ihmal etmişiz. Sünnîler de sahip çıkmışlar. Bizler kaybetmişiz, onlarda bulmuşlar." Serinyayla'daki gözlemlerimizde birçok kişinin namaza sıcak baktığını gördük. Hatta beş vakit namaz kılan insanların az da olsa var olduğunu Serinyaylada üç yıldır imamlık yapan Basri Çirkin'den öğrendik. İmam kış aylarında Cuma namazına gelenlerin 20, 25 kişi olduğunu söylüyor. Yassıpınar köyünde ise namaza sıcak bakmayan insanlara daha çok rastladık. Fakat burada da Cuma namazlarına 6, 7 kişinin katıldığını gözlemledik. Serinyaylalı Alevîleri namaz konusunda da diğer meselelerde olduğu gibi Kurân'ın ve Hz. Peygamberin sünnetinin bağlamına daha yakın durduklarını tespit ettik ve gözlemledik diyebiliriz.

#### 4. Oruç

İlkel dinlerden evrensel dinlere hemen hemen bütün dinlerde çok önemli yere sahip olan oruç ibâdetinin İslam dininde de çok müstesna bir yeri vardır.<sup>32</sup> İslam dinine mensup olanların başta Ramazan ve Muharrem olmak üzere çok değişik şekillerde oruçları vardır. Amacımız İslam dininin inanç esaslarını açıklamaktan çok Alevî-Bektâşî geleneğine ve inancına bağlı insanların ibâdet anlayışını değerlendirmek olduğu için konumuza Türkiye'deki Alevîlerin oruç ibâdetine yaklaşımlarına değinerek başlıyoruz. Günümüzde Alevî-Bektâşî muhitlerin gerek ramazan gerekse muharrem orucu hakkındaki tutumları birlik arz etmez. Eldeki istatistikî sonuçlar olmamasına rağmen az da olsa bazı kimseler baştan sonuna kadar ramazan orucunu tutmaktadır. Bazı kimseler ise ya başı, ortası ve sonundan birer gün, ya da 25, 26, 27. günlerinde olmak üzere üç gününü oruçlu geçirmektedir. Çoğunluk ise ramazanda hiç oruç tutmamaktadır. Öte yandan muharrem ayının ilk on günü tutulması gerektiği ileri sürülen matem orucu ise kırsal kesimde, geleneksel Alevîliğe bağlı olanlarca yer yer tutulmakla beraber Alevî ileri gelenlerinin

<sup>32</sup> Ali Osman Ateş, İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, İstanbul, 1996, s.240.



bize aktardığına göre kentli Alevîler arasında yok denecek kadar aza inmiştir.<sup>33</sup>

Türkiye'deki Alevî-Bektâşî geleneğine bağlı yaşayan insanların oruç ibâdeti hakkındaki genel tutumları bu iken, Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde edindiğimiz bilgi ve izlenimlere bakacak olur isek burada yaşayan Alevîlerin büyük çoğunluğu ramazan orucunu İslam dinînin temel esaslarından kabul ederek, Alevîlerin de yapması gerektiğine inanarak tutmaktadır. Her iki köyün imamları da her geçen yıl ramazan orucu tutanların sayısında belli bir artış gözlemlendiğini söylemektedir. Muharrem orucunu tutanların da ramazan orucu tutanlara nazaran daha az olduğu intibaları daha kuvvetlidir. Köyde sürekli ikamet edenlerin ramazan ve muharrem orucuna daha çok önem verdikleri gözlenmiştir. Ayrıca yaşlılar Sünnî kesimin muharrem orucuna gereken önemi vermediklerinden yakınıyor. Hatta köy İmamı'nın muharrem orucunun önemini bildiği halde tutmadığından şikâyet ediyorlar.

### 5. Zekat

Zekat İslam dinînin emrettiği mali bir ibâdetdir. Mali bir ibâdet olan zekat Anadolu Alevîliği'nde dikkate değer bir yer işgal etmemekle beraber, onun yerine başka bir takım mali yardımlaşma esasları vardır. Bir yazarın ifadesiyle yardımlaşmak, kara kazan kaynatmak, aşure yapmak, Musâhiplikte fakiri varlıklarıya kardeş tutmak ve fitre vermek Alevîlikte devam edegelen güzelliklerdendir.<sup>34</sup> Sivaslı Araştırmacı-yazar Semih Şeker, zekat konusunda şunları söylüyor: "Zekatın temel dayanaklardan biri olduğuna inanıyoruz. Bunun birtakım şartları vardır. Fıkıh kitaplarında zikr olunmuştur. İki değerli maden altın ve gümüşten, deve, sığır ve koyundan ibaret olan üç hayvandan ve dört gıda maddesi, buğday, arpa, hurma ve kuru üzümünden zekat vermek vacip olur."<sup>35</sup> Alevîlerle konuştuğunuz zaman herkesin zekatın hak olduğunu söylediğini görürüz. Zekat genellikle "Hakkullah" ismiyle yılda bir dedeye verilen beşte bir mal olarak bilinir. Araştırma alanımızdaki

<sup>33</sup> Üzüm, a.g.e, s. 100.

<sup>34</sup> Üzüm, a. g. e, s. 101.

<sup>35</sup> Üzüm, a.g.e, s.101

gözlemlerimizde zekat konusuna hemen hemen herkesin bir şeyler söylediğini, fakat Türkiye'deki diğer Alevîlerin çoğunluğu gibi zekata dinî bir vecibe olarak değil de sosyal yardımlaşma mekanizması olarak baktıklarını ve pek de itibar etmediklerini gördük. Ayrıca zekat ibâdetinin namaz konusu gibi fazla tartışma konusu yapılmadığı görülüyor. Gözlemlerimizde dedeye verilen beşte bir zekatın aslında fakir ve yoksulların hakkı olduğunu iddia eden birçok kimse ile karşılaştık.

## 6. Hac

Günümüzde Alevî yazarlardan birkaçı haccın Allah'ın emrettiği bir yükümlülük olduğunu ve durumu müsait olanların kutlu mekânları ziyaret etmesi icap ettiğini belirtmeler de büyük çoğunluğu buna karşı olduğunu beyan etmektedir. Bir yazar haccın birçok unsurunun putperestlikten İslam'a aktarıldığını, Arapların Kabe'ye kutsallık kazandırmak için pek çok masal ürettiklerini, Alevîlerin Allah'ın mekanının ancak insan kalbi olabileceğine inanarak hacca gitmediklerini belirtir.<sup>36</sup> S. Veysel. Semih Şeker hac ibâdeti konusunda şunları bildiriyor. "Haccın Allah'ın şu buyruğu mucibince vacip olduğuna inanıyoruz. *"Yoluna gücü yetenlerin O Evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerine bir hakkıdır. . ."* (Al-i İmran-97) ister erkek ister kadın olsun, gücü yeten, canı, malı ve namusu güvende olan her Müslümana ömründe bir kere vaciptir."<sup>37</sup> Hac ibâdeti konusunda Türkiye'de ve Sivas'taki Alevîlerin görüşlerine yaklaşık olarak değerlendirdikten sonra şimdi de araştırma alanımıza bakacak olur isek; Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde hac farizasını yerine getiren iki, üç kişi olmuş fakat hac ibâdeti konusunda farklı yaklaşımlar hakim gözüküyor. Yaşlılar genellikle Hacı Bektâşî Velî'ye ait olduğu söylenen;

"Hararet nardadır, sacda değildir.

Keramet baştadır, tac da değildir.

Her ne arar isen kendinde ara

<sup>36</sup> Üzüm, a.g.e, s.102. Buradaki bir yazar; Rıza Zelyut'tur.

<sup>37</sup> Şeker, a.g.e, s.265.

Mekke’de, Kudüs’te, hacda değildir. ”

Dörtlüğü okuyarak “insanoğlu ne ararsa kendinde aramalıdır. Çünkü hakikat insanın dışında değildir. Hakikat insanın kendisindedir. Asıl Kabe insandır. Kabe’nin yapısında dört duvar ve taştan başka bir şey yoktur” diyerek hümanist bir yaklaşım içine girmektedirler. Bu tür yorumların yanında hacca gitmek isteyen insanlar da vardır. Orta yaşlı olanlar ise bir kişinin hacı olması için Kabe’yi değil Hacı Bektaş ilçesindeki Hacı Bektâşî Velî’nin kabrini ziyaret etmek gerektiğine inanıyor. Orta kuşaktakiler Alevî inancının temel felsefesi olan “Benim Kâbem insandır.” İnancını taşıyor. Genç kuşak ise hac ibâdetinin pek mühim olmadığını çünkü hacca giderek bir insanın harcayacağı milyonlarca liraya yoksul ve mağdur birçok insanın temel ihtiyaçlarının karşılanabileceğine inanıyor. Gençler Alevîliğin dinî boyutunun eleştiriye tabi tutularak sosyal içerikli felsefi yorumların ortaya konulması gerektiğine inanıyor.

## 7. Kurban

Kurban kesmek ilkel dinlerden evrensel dinlere bütün dinlerin ortak ibâdet şekillerindedir. İslam dinî de kendi müntesiplerine kurban kesmeyi farz(zorunlu) kılmıştır. Tarih boyunca insanoğlu Allah’a yakın olmak için çeşitli şekillerde kurbanlar takdim etmiştir. Bu sebeple kurban ibâdeti Hz. Adem’e kadar uzanmaktadır. Gerek Tevrat gerekse Kuran, Hz. Adem’in oğulları, Kabil ile Habil’in kurbanından bahsetmektedir.<sup>38</sup> Kurban ibâdetinin İslâmîyet’i kabulden önce de Türklerde çok önemli bir yeri vardı. Kurban kelimesinin Orta Asya Türklerinde kutlu, mübarek anlamına gelen “Idnuk” veya “İdu” kelimesinden türemiş olduğu belirtiliyor.<sup>39</sup> Türk dünyasında iki türlü kurban vardır. Birincisi Kanlı kurban, ikincisi Kansız kurbandır. Kanlı kurbanda koç, koyun, kuzu. . . gibi hayvanlar kurban edilir. Fakir kimseler kan akıtmış olmak için horoz, tavuk gibi kümes hayvanı keserler. Sivas’ın Divriği yöresinde bu çeşit kurbanı “Cebrâil” adı verilir. Kansız kurbanı “saçı” da denir. Sivas yöresinde de adak yerlerine pişmiş yumurta, kaynamış bulgur, bir avuç

<sup>38</sup> Ali Osman Ateş, İslam’a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, İstanbul, 1996, s.191.

<sup>39</sup> Kutlu Özen, Sivas ve Çevresinde Adak Yerleri, Sivas, 1996, s. 20.

tuz, şeker, kuru üzüm, ceviz kaysı kurusu. . . . bırakılmaktadır. Bunlarda bir çeşit saçı sayılmaktadır.<sup>40</sup> Eski Türkler kurbanlarını kutsal mekânlarda Gök-Tanrı için keserken; İslâmîyet'ten sonra yine kutsal mekânlarda Allah rızası için kesmeye başladılar.<sup>41</sup> Araştırma alanımızdaki gözlemlerimize bakar isek Alevî-Bektâşî geleneğine bağlı bu köy halkının kurban bayramında aşağı-yukarı hepsinin kurban kestiğini görüyoruz. Eski Türk geleneğinden gelen kansız kurban anlayışının da çevre Sünnî Köylerinde pek yaygın olmamasına rağmen bu köylerde yaygın olduğunu görüyoruz. Serinyayla Köyünün girişinde çaputlu çalı denilen gelip- geçenlerin dilek dileyerek çaput bağladıkları kutsallaştırılmış bir alıç ağacı var. Horoz, tavuk, gibi şeylerin kurban edildiği eski Türklerde "Cebrail" denilen kurban türüne burada da rastlıyoruz. Yaşlılar eskiden Abdal Musa kurbanı denilen kurban kesilip, lokmaların yapıldığı cem törenlerinin yapıldığını söylüyorlar. Özellikle yaz aylarında Hacı Bektaş'a giderek orada kurban kesenlerin çok olduğu biliniyor.

### Sonuç

Yassıpınar ve Serinyayla'nın etnik yapısına baktığımız zaman her iki köyün de aynı etnik kökene sahip olduğunu görüyoruz. Her iki köy halkının dayandığı tarihî köken, Oğuz boylarından olan Beydili oymağıdır. Yani Türkmen aşiretidir.

Yassıpınar ve Serinyayla Alevîlerinin, Alevî-Bektâşî inanç ve ibâdet anlayışına karşı yaklaşımlarını genel olarak inceleyemeye çalıştık. Her iki köy sakinleri de her fırsatta kendilerinin Alevî-Bektâşî geleneğine bağlı olduğunu, Hacı Bektaş Tekkesine bağlı Türkmen Bektâşileri olduklarını dile getiriyorlar. Bektâşî Tarikatî'ne bağlı olduklarını belirtiyorlar. Alevîliği temel olarak iki kategoride değerlendirebiliriz. Birisi, "tarikat Alevîliği". Şeyh Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaşî Velî'ye dayanıyor. İslam dininin sevgi ve hoşgörü anlayışını ön plana çıkaran, geniş halk kitlelerinin mazhariyetini kazanmış, farklı inanç ve milletlere mensup grupları kucaklayan bir tür halk dindarlığıdır. İkincisi siyasallaşmış

<sup>40</sup> Özen, a.g.e, s.21.

<sup>41</sup> Özen, a.g.e, s.21-22.

Alevîlik diyebileceğimiz, kaynağını Baba İlyas Horasanî ve Şah İsmail'den alan "hareket Alevîliği"dir. Kanaatimizce Yassıpınar ve Serinyayla Alevîleri de Hacı Bektaş Tekkesine bağılı tarikat ehli Alevîler'dir.

Yassıpınar ve Serinyayla Alevîlerinin inanç ve ibâdet anlayışını da kısaca özetleyecek olur isek; Alevî inancında insan çok önemlidir. Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Tapılacak bir varlık değilse de Allah'tan sonra en kıymetli varlıktır. Allah-Muhammed-Ali üçlemesi de çok önemlidir. Allah her şeyin yaratıcısıdır. Muhammed ve Ali'de yeryüzünde Allah'ın ilk ve tek vekilleridir. Muhammed Ali'siz, Ali'de Muhammed'siz düşünülemez. Hz. Muhammed ve Ali sevgisi her şeyin merkezindedir. Her iki köyde yaşayan Alevilerin güçlü bir Allah inancı, Kuran-ı Kerim'e derin bir sevgi ve bağılılık, ahiret inançlarının da çok kuvvetli olduğı anlaşılmaktadır.

Her iki köyde de hiç Cem Evi kurulmamıştır. Fakat her iki köyde de şu an cami mevcuttur. Cuma günleri cemaat az olsa da Cuma namazları kılınmaktadır. Camide daha önce görev yapan bir imamın anlattıklarına göre daha önce sürekli beş vakit namazını camide kılan iki kişi varmış. Eskiden cem törenlerinin büyük ağıllarda ya da geniş evlerde yapıldığını daha önce aktarmıştık. Yaklaşık 40-50 yıldan bu yana cem töreni yapılmadığı için böyle bir ihtiyaçta hissedilmemiş. Cem törenlerine katılan insan sayısı çok az 50-60 yaş kuşağındakiler cem törenlerine katılma imkânı bulmuş tabî ki bunlarda görgü görmemiş sadece çocukken katılmışlar. Gençlerin cem törenleri hakkındaki bilgileri yaşlılardan duyumları, değişik dergi ve kitaplardan okuduklarıyla sınırlıdır.

**Kaynaklar**

- Ateş, Ali O., İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, Beyan Yay.İstanbul, 1996.
- Bilici, F., "Alevî-Bektaşî ilahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", *Alevî Kimliği*,(Çev.B. Torun-H. Torun), İst. 1999, ss. 67-78.
- Bozkuş, M., 2000, *Sivas Yöresinde Alevilik*, I.Baskı, Sivas.
- .....,2011, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Asitan Yayıncılık, Sivas.-
- Canan, İ., *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, C.8, Ankara, 1989.
- Coşkun, H., , Sivas'da Alevilik, (Lisans Tezi), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, İzmir, 1996.
- ....., Sivas İli Altınyayla İlçesi Yassınpınar ve Serinyayla Köylerinde Alevilik, (Yüksek Lisans Tezi), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri, 2001.
- Doğan, İ., *Türklük ve Alevîlik*, Samsun, 1997
- Fırlı, E., *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1991.
- Freyer, H., *Din Sosyolojisi*, Çev. T. Kalpsüz, Ankara,1964.
- Günay, Ü., 1996, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri.
- ....., 1998, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kaya, H., *Alevî-Bektâşî Erkânı*, İstanbul, 1993
- Kaygusuz, İ., *Görmediğim Tanrıya Tapmam*, İstanbul, 1996.
- Köktaş, M. E., *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay. İstanbul, 1993
- Noyan, B., *Bektaşilik- Alevilik nedir*. Ankara 1987.
- Özen, K., *Sivas ve Divriği Yöresinde Eski Türk İnançlarına Bağlı Adak Yerleri*, Sivas, 1996.
- Şeker, V. S., *Alevî İslam'ın Temel Kitabı*, Sivas, 1998.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay), İfav Yayıncılık İstanbul, 1995.
- Yaman, M., *Alevilik*, İstanbul,1993.

**Kaynak Őahıslar**

1. Ali Erdoğan, Yassıpınar köyü, ilkokul mezunu
2. Ali Karakuş, Serinyayla köyü, ilkokul mezunu
3. Ali Erdoğan, Yassıpınar köyü, yüksekokul mezunu
4. Aydın Arslan, Yassıpınar köyü, lise mezunu
5. Ali Doğan, Yassıpınar köyü, ilkokul mezunu
6. Basri Çirkin, Altınyayla Kale köyü, lise mezunu, (İmam Hatip, Serinyayla)
7. Durmuş Babi, Altınyayla, Güzeloğlan köyü, lise mezunu (İmam Hatip, Yassıpınar)
8. Devrim Tuna, Yassıpınar köyü, fakülte Mezunu
9. Ethem Yangın, Serinyayla köyü, ortaokul mezunu
10. Fettah Özkan, Serinyayla köyü, okur-yazar
11. Halil Doğan, Yassıpınar köyü, okur-yazar
12. Halil Yangın, Serinyayla köyü, ilkokul
13. Hamdi Yıldız, Yıldızeli ilçesi, lise mezunu
14. Haydar Güler, Yassıpınar köyü, okur-yazar
15. Hasan Tepe, Hafik Eymür köyü, ilkokul
16. Hasan Kızıldağ, Hafik Evcı köyü, ilkokul (Dede)
17. Hüseyin Demiray, Yassıpınar köyü, yüksekokul mezunu
18. İbrahim Erol, Hafik Adamlı köyü, lise mezunu (Dede)
19. İbrahim Keser, Yassıpınar köyü, okur-yazar
20. İsmail Çalışandemir, Çörmü köyü, ilkokul (Dede)
21. Kadir Yangın, Serinyayla köyü, okur-yazar
22. Kaya Demirkaynak, Yassıpınar köyü, okur-yazar
23. Kemal Süngü, Serinyayla köyü, ilkokul mezunu
24. Lütfü Tuna, Yassıpınar köyü, ilkokul mezunu
25. Mehmet Süngü, Serinyayla köyü, ilkokul mezunu
26. Mehmet Özer, Serinyayla köyü, okur-yazar
27. Mehmet Kızılgöz, Sivas, ilkokul mezunu (Dede)
28. Murat Gündoğdu, Sivas, fakülte Mezunu
29. Refik Güleç, Yassıpınar köyü, ortaokul mezunu
30. Turan Ermiş, Sivas Karaçayır köyü, okur-yazar (Dede)

## TELEVİZYON DİZİLERİ HAKKINDA İZLEYİCİ DEĞERLENDİRMELERİ\*

Selçuk KIRTEPE\*\*

### Özet

Televizyon dizileri hakkında birçok açıdan değerlendirme yapılabilir. Bu çalışmada izleyicilerin televizyon dizileriyle ilgili değerlendirmeleri tespit edilmiştir. Televizyon dizilerinin içeriğinin, izleyici ölçüm oranının ve ekonomik karlılığının yanı sıra izleyicilerin onlar hakkındaki değerlendirmeleri de önemlidir. Bu çerçevede, izlenen dizilerde hoşlanılan ve hoşlanılmayan şeylerin izleyicilerin ifadeleriyle belirlenmesine çalışılmıştır. İzleyicilerin televizyon dizilerinde en çok hoşlandığı şeyin eğlence ve vakit geçirme olduğu ancak değerlerle uyuşmayan unsurların gösteriminden rahatsızlık duyduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Televizyon dizileri, izleyiciler, hoşlanılan/ hoşlanılmayan şeyler.

### THE CONSIDERATION OF AUDIENCE ABOUT TELEVISION SERIALS

---

\* Bu çalışma, "Selçuk Kırtepe, "Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014." adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, selcuk.kirtepe@gop.edu.tr



### Abstract

The assessment about television serials can be made from many aspects. Reviews of the audiences about the television serials are determined in this study. The considerations of audiences about tv serials are important beside the economic profitability, proportion of audience measurement, and the content of the tv serials also. In this context the pleased and the displeased things that at the watched tv serials are tried to determine by the expressions of the audiences. It is understand that the most pleased things in the tv serials for audiences are amusement and spending time but they feel discomfort because of shown of the things which are incompatible with the values.

**Key Words:** Television serials, audiences, pleased/unpleased things.

### Giriş

Toplum genelinde televizyonda en çok izlenen program türü televizyon dizileridir<sup>1</sup>. Bu program türü birçok yönden diğer program türlerinden farklıdır. İnsanın günlük hayattaki yaşam akışının bir benzeri dizi senaryolarında işlenmektedir<sup>2</sup>. Bu özellikler ile televizyonun bir kitle iletişim aracı olarak sahip olduğu vasıfların bir arada bulunması dizi filmlerin izlenme oranının fazla olmasına, toplumda kolayca kabul görmesine ve etkisinin artmasına zemin oluşturmaktadır<sup>3</sup>. Toplum açısından taşıdığı etkin rol televizyonu ve televizyon dizilerini birçok araştırma için konu haline getirmiştir.

Dizileri ve diziler hakkındaki değerlendirmeleri önemli kılan birçok nokta vardır. Tekrar, merak, mesajının kolaylıkla birçok yere ulaşabilmesi ve kültürel unsurları içermesi bunların başlıcalarıdır. Bu unsurların dizileri ve onlarla ilgili değerlendirmeleri ve araştırmaları önemli hale getirdiği söylenebilir. Çünkü bunlar toplum ve diziler arasında meydana gelen

---

<sup>1</sup> RTÜK, *Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması*, 2012, s. 24-25.

<sup>2</sup> Bülent Diken v. dğr., *Filmlerle Sosyoloji*, çev. Sona Ertekin, Metis Yay, İstanbul 2010, s. 21.

<sup>3</sup> Sabri Akdeniz, *Bağımsızlığın Temelleri*, Bayrak Yay., İstanbul 1992, s. 144-145.

sürekli bir veri aktarımına altyapı oluşturur<sup>4</sup>. Hatta bu bağlantının kimi zaman bağımlılık denecek bir seviyeye ulaştığı belirtilmelidir<sup>5</sup>. Böylece bir taraftan dizilerin varlığı ve devamlılığı sağlanırken diğer taraftan toplumda mevcut olan değişim döngüsünün istenilen yönlerde gerçekleşmesine zemin oluşturulabilmektedir.

Dizileri önemli hale getiren unsurların öncelikli olanı sık tekrardır. Tekrar, verilen mesajların gerçekliği algısını oluşturmada ve bir şeylerin öğrenilebilmesi açısından öneme sahiptir<sup>6</sup>. Öğrenmenin yanı sıra tekrarı önemli hale getiren bir başka nokta ise kanıksamaya yol açmasıdır. Kanıksama, birey ve toplum açısından tepkisizlik fonksiyonunun ortaya çıkmasına ortam oluşturan unsur olarak kabul edilebilir. Toplum açısından tepkisizliğin oluşmasının birçok unsuru etkileyeceği düşünülebilir. Toplumun işleyişinin sağlıklı bir şekilde devam etmesini sağlayan değerler, bunların pratikteki uygulaması olan davranışlar etkinin kapsam alanına girebilir. Bu çerçevede değerleri kapsayan kültürün bu unsurlardan olduğu belirtilmelidir.

Dizilerin konuları işleme şeklinin ve içeriğinin önemli olduğu kadar onların izleyiciler tarafından nasıl algılandığı ve değerlendirildiği de incelemeye değer bulunmuştur. Bu çalışma toplum içerisinde yaygın olarak bulunan ve kullanılan televizyonun en önemli program türü olan dizilerle ilgili izleyicilerin değerlendirmelerini incelemeyi konu edinmiştir. Çalışma, Erzurum ili örneğinde gerçekleştirilmiş “Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)”<sup>7</sup> başlıklı doktora tezi için yapılan anket çalışmasında yer alan izleyicilerin dizileri değerlendirmelerinden oluşmaktadır.

---

<sup>4</sup> Teun A. Van Dijk, Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları, *Medya, İktidar, İdeoloji*; Der. ve çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara 1994, (271-327), s.306.

<sup>5</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 399.

<sup>6</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997, s. 113.

<sup>7</sup> Selçuk Kırtepe, “Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

Dizi film programları hakkında izleyicilerin değerlendirmelerini ele alarak toplum ve kitle iletişim araçlarının etkileşimlerini irdelemeyi amaçlayan bu çalışma 2010 yılı Mart ayında uygulanan anket formlarından elde edilen bilgileri ve 2008-2010 yıllarında yayınlanan televizyon dizilerini esas almıştır. Bu doğrultuda örneklem grubunun televizyon dizilerinde en çok hoşuna giden ve gitmeyen şeylerin ne olduğu sorusuna verdikleri cevaplar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu cevaplarla ilgili herhangi bir yönlendirme yapılmadan doğrudan izleyicilerin belirttikleri ifadeler tasnif edilerek söz konusu tablolar elde edilmiştir. Bu ifadelerin değişkenlerle olan ilişkisi yapılan analizler sonucu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyulan durumlarda mülakat yapılarak katılımcıların ifade etmek istediklerinin doğru anlaşıldığı teyit edilmiştir. Katılımcılar belirlenirken tesadüfi (random) örneklem belirleme tekniğinden yararlanılmıştır. Bu teknik aracılığıyla daha objektif bir örneklem yapısı ortaya çıkarılabileceği öngörülmüştür.

### **Dizilerde Hoşlanılan Konular**

İmgesel bir anlatı yapısına sahip olan dizi filmler toplumsal yapıda yer alan kültürel unsurları içermektedir. “*Bütün merakın görünene*” olduğu bir zamanda bu özellik onların sürekli olarak toplumun ilgisini çekmesine neden olmaktadır<sup>8</sup>. Bu sebeple dizi filmlerin toplum tarafından nasıl algılandığı ve değerlendirildiği önemlidir. Bu noktada izlenen dizi filmlerde bireylerin görmekten hoşlandıkları unsurlar olabilmektedir. Bu unsurların neler olduğunu (önem sırasına göre birinci, ikinci ve üçüncü) katılımcılar kendi ifadeleriyle açıklamıştır. Bu ifadeler tasnif edilerek aşağıdaki tabloda yer alan görünüme ulaşılmıştır. Katılımcı açısından en önemli olan birinci sıraya diğerleri ise önem sırasına göre ikinci veya üçüncü sıraya yerleştirilmiştir. ‘Toplam %’ olarak belirtilen sütun ise ilgili maddeye cevap veren katılımcı sayısının anket çalışmasında yer alan toplam katılımcı sayısına oranını ifade etmektedir.

---

<sup>8</sup> Mesut Uçakan, *Düşünmek Zor Zenaat*, Filmarası Aylık Sinema Dergisi, Sayı: 26, Ekim 2012, s. 42.

**Tablo 1.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılan Konular

Hoşlanılan Konu	Sıralama	Frekans	Yüzde (%)	Toplam (%)
Eğlence/Vakit Geçirme	1	28	14,1	40,2
	2	64	32,2	
	3	105	53,8	
	Toplam	199	100	
Ülke Gündemini Takip	1	11	5,9	37,8
	2	37	19,8	
	3	139	74,3	
	Toplam	187	100	
Olumlu Davranış Öğrenme	1	23	19,2	24,2
	2	44	36,7	
	3	53	44,2	
	Toplam	120	100	
Diğer	1	17	27	12,7
	2	11	17,5	
	3	35	55,6	
	Toplam	63	100	
Dini Konularda Bilgilenme	1	7	11,7	12,1
	2	27	45	
	3	26	43,3	
	Toplam	60	100	
Dünyayı Tanıma	1	20	37	10,9
	2	18	33,3	
	3	16	29,6	
	Toplam	54	100	
Zenginlerin Yaşamına Özenme	1	4	40	2
	2	1	10	
	3	5	50	
	Toplam	10	100	

Örneklem grubunun izlediği dizilerde hoşuna giden unsurları sıralamasında 'Eğlence/Vakit Geçirme' genel katılımcı sayısına oranla %40,2'lik bir işaretlemeyle en çok ifade edilen madde olduğu anlaşılmıştır. Oluşturulan tabloya göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Eğlence/Vakit Geçirme' maddesini %14,1'i 1. sıraya, %32,2'si 2. sıraya, %53,8'inin 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Bu netice televizyon dizilerinin öncelikle eğlence unsuru olarak kabulünün göstergesi olabilir. Günümüzde bireylerin içerisinde bulunduğu yoğun iş ve hayat temposunun katılımcıların eğlenme seçeneklerini azaltması, yaşanan

çevrenin veya içerisinde bulunan ekonomik durumun da bu oranlar üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri nedenler dizi filmlerin 'Eğlence/Vakit Geçirme' aracı olarak kabulünü kolaylaştırmaktadır. Ayrıca önem sırasına göre en son (üçüncü) tercihin ilk iki tercihten daha çok işaretlenmesi dikkat çekicidir. Katılımcılar açısından bu maddenin üçüncü sıradan öneme sahip olduğu görülmektedir. Ancak birinci ve ikinci maddenin azımsanmayacak oranlarda tercih edilmesi 'Eğlence/Vakit Geçirme' seçeneğinin öneminin az olduğu çıkarımını zorlaştırabilir.

Araştırmaya katılanların izlediği dizilerde hoşuna giden şeyleri sırlamasında 'Ülke Gündemini Takip' maddesini %5,9'u 1. sıraya, %19,8'i 2. sıraya, %74,3'ünün 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Bu madde ilk iki sırada olmasa da son sırada en yoğun işaretlenen seçeneklerden birisi olmuştur. Genel toplamda katılımcıların üçte birinden fazlası bu seçeneği işaretlemiştir. Sürekli takip edilen ve reyting oranları yüksek olan televizyon dizilerinin gündeme dair unsurlar içermesinin izlenmeleri açısından motive edici olduğu söylenebilir. Meydana gelen olayların hikâyeleştirilmiş şekilde sunulmasının anlama ve anlamlandırmada sağladığı kolaylık sebebiyle dizilerin daha çok izleyici tarafından takip edilme ihtimali vardır. Genellikle sürekli izlenen ve dikkate değer oranlarda izleyici kitlesine sahip olan televizyon dizilerinde bu realite dikkate alınarak senaryoların oluşturulduğu belirtilmelidir. Televizyon dizi filmlerinde haberlerde olduğu gibi doğrudan gündemi anlatan unsurlar yer almaz. Ancak gündeme ait isim(lendirme)ler, olaylar, değerlendirmeler gibi unsurları senaryolarına ekleyebilmektedirler<sup>9</sup>.

Örneklem grubunun, izlediği dizilerde 'Olumlu Davranış Öğrenme' maddesini sıralaması incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların

<sup>9</sup> Şu an bazı ulusal kanallarda yayında olan televizyon dizilerinin iç ve dış gündem konularını senaryosuna dâhil ettiği görülmektedir. Kanal D; Kurtlar Vadisi Pusu(2007), (Paralel yapı meselesi, uyuşturucu, Devlet geleneğini yansıtan 'İhtiyarlar Heyeti', 'Uç Beyleri), Arka Sokaklar(2006), (Günlük meydana gelen ad(l)i vakalar; uyuşturucu, dolandırıcılık, cinayet). Samanyolu-Sungurlar(2014), (Terör örgütü ile mücadele), İki Dünya Arasında(2012), (Kürtaj, Suriye meselesi ve göç kaynaklı sorunlar, uyuşturucu, Paralel yapı meselesi), Nizama Adanmış Ruhlar Ekip 1(2012) (Suç örgütlerine karşı mücadele, Paralel yapı meselesi), TRT 1; Sakarya Fırat(2009); (Terör örgütü ile mücadele), Kızılelma(2013) ve Milat(2015); Terör örgütleri ile istihbarat teşkilatının mücadelesi)

izlediği dizilerde 'Olumlu Davranış Öğrenme' maddesini %19,2'si 1. sıraya, %36,7'si 2. sıraya, %44,2'sinin 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Bu seçenek genel toplamda ise %24,2 oranında işaretlenmiştir. Katılımcılar izledikleri dizi filmlerden olumlu davranışlar öğrendiklerini belirtmişlerdir<sup>10</sup>. Olumlu davranış öğrenme doğrudan veya dolaylı bir şekilde gerçekleşebilmektedir. Doğrudan olan şeklinde olumlu davranışın bizzat kendisinin görülerek öğrenilmesi söz konusu olmaktadır. Dolaylı olan şekli ise ekranlarda görülen ancak tasvip edilmeyen veya hakkında olumsuz kanaate sahip olunan davranış(lar)ın yapılmayarak veya aksinin yapılması ile gerçekleştirilmektedir. Yüz yüze görüşme yapılan bir katılımcı dizilerde gördüğü yanlış davranışların da kendisi için eğitici yönü olduğunu ifade etmiştir. "Onun yanlış davranış şekli olduğunu düşündüğümde, ona yaşamımda yer vermiyorum. Bu yönü ile doğruyu öğrenmemde bana olumlu katkısı olmaktadır." diyerek bu konudaki düşüncesini ifade etmiştir.

Örneklem grubunun, izlediği dizilerde hoşuna giden şeyleri ifade etmek için 'Diğer' maddesini işaretleyenlerin sıralaması Tablo 1'de incelenmiştir. Bu maddeyi katılımcıların %27'si 1. sıraya, %17,5'i 2. sıraya, %55,6'sının 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Tabloda yer alan seçeneklerin dışında kalan, katılımcılar tarafından açıklanmak istenmeyen unsurlar olduğu için bu seçenek işaretlenmiştir. Bu seçenek genel katılımcıların sayısına oranla %12,7 oranında işaretlenmiştir.

Örneklem grubunun, izlediği dizilerde hoşlanılan unsur olarak 'Dini Konularda Bilgilenme' maddesini işaretleyenlerin sıralama dağılımı Tablo 1'de incelenmiştir. Elde edilen oranlardan araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Dini Konularda Bilgilenme' maddesini %11,7'si 1. sıraya, %45'i 2. sıraya, %43,3'ünün 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Dini konularda bilgilenme seçeneğinin daha çok 2. ve 3. Sırada tercih edildiği anlaşılmıştır.

<sup>10</sup> Feyza Işık ve Damla Aslanalp, Bülent Alkış (TRT 1 'Filinta Mustafa' adlı dizide oyuncu) ile yapılan bir röportajda oyun karakterlerinin izleyici gözündeki model oluşturucu yönüne dikkat çekmektedir. <http://www.diziler.com/bulent-alkis-roportaji-12560-haber>, E. Tar.: 26/02/2015.

Her ne kadar söz konusu programlar doğrudan birer dini program olmasa da içerisinde din ile ilgili konular da işlenebilmekte veya dini içerikli mesajlar da verilebilmektedir. Dine ait unsurların arka planda bile olsa yer almasının bu oranlar üzerinde etkili olduğu düşünülebilir. Bu seçeneği tercih edenlerin genel katılımcı sayısına oranı %12,1 olduğu anlaşılmıştır. Bu oranın hem izleyiciler hem de programcılar açısından kayda değer olduğu belirtilmelidir. İzleyicilerin hayatlarında bu programların önemli bir yeri olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla programcıların bu tür içerikler için daha özenli bir çalışma sergileyerek onları doğru bilgi unsurlarıyla oluşturmalarına ihtiyaç duyulur. Aksi halde hem kendi çalışmaları kusurlu olacak hem de izleyicilerin yanlış bilgiler edinmesine yol açılacaktır. Bu konuda geçmişte ve yakın zamanda görsel ve yazılı basında yapılmış çalışmalarda yer alan örneklerle karşılaşılmıştır<sup>11</sup>. Televizyon dizi filmleri dini açıdan doğrudan bilgi kaynağı olarak kabul edilmese bile dine yönelik oluşturabileceği tavırlar ile bu programlarda dine ait unsurların yer alış şeklini önemli hale getirdiği belirtilmelidir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde hoşlanılan unsur olarak 'Dünyayı Tanıma' maddesini %37'si 1. sıraya, %33,3'ü 2. sıraya, %29,6'sının 3. sıraya koyduğu anlaşılmıştır. Bu seçeneğin genel toplamda yaklaşık onda birlik bir kısmı temsil ettiği görülmektedir. Katılımcılar açısından 'Dünyayı Tanıma' maddesinin izlenen dizilerde hoşlanılan bir unsur olduğu görülür. Katılımcıların hoşlanılan unsurlarla ilgili en az işaretleme yaptığı ifade 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' maddesidir. Genel toplamda %2'lik orana sahip olan bu madde bu konunun izleyiciler açısından çok önemli görülmediğine işaret edebilir. Bir şeylere özenme genellikle kendinde olmayan şeylere karşı olmaktadır. Bu seçeneği işaretlemek fakirliği, imkânlarının az olduğunu kabullenmek anlamına da gelebileceği için az sayıda katılımcı tarafından işaretlenmiş olabilir<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Yusuf Özkır, "Medyanın Din Bilgisi", (Ed: Mete Çamdereli, v. dğr.), *Medya ve Din*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014, s. 16-17.

<sup>12</sup> Hakan Ergül, v. dğr., 'Medya Ne ki... Her Şey Yalan!' Kent Yoksullarının Günlük Yaşamında Medya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 36-37.

**Tablo 2.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılan Konuların Yaş Değişkenine Göre Farklılaşması.

Yaş		18-30		31-40		41-50		51-60		61 ve üstü		P
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Dizilerde Hoşlanılan Konular	Ülke Gündemini Takip	54	28,7	30	21,1	20	25	20	38,5	14	43,8	X <sup>2</sup> =44,969 P=0,006
	Eğlence/Vakit Geçirme	48	25,5	31	21,8	15	18,8	6	11,5	6	18,8	
	Diğer	65	34,6	47	33,1	25	31,3	9	17,3	5	15,6	
	Dini Konularda Bilgilenme	4	2,1	9	6,3	5	6,3	4	7,7	4	12,5	
	Olumlu Davranış Öğrenme	11	5,9	17	12	10	12,5	11	21,2	3	9,4	
	Dünyayı Tanıma	3	1,6	7	4,9	5	6,3	1	1,9	0	0	
	Zenginlerin Yaşamına Özenme	3	1,6	1	0,7	0	0	1	1,9	0	0	

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların yaşları ile televizyon dizilerinde hoşlanılan konular arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=44,969$ ;  $p=0,006<0,05$ ).

Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların '18-30' yaş grubunda olanlarının izledikleri dizilerde en çok hoşuna giden konunun 'Ülke Gündemini Takip' olduğu anlaşılmıştır. '31-40' yaş grubunda olanlarda ise dizilerde en çok hoşuna giden şeyin 'Eğlence/Vakit Geçirme' olduğu ifade edilmiştir. '41-50' yaş grubunda 'Diğer' seçeneğinin en çok tercih edildiği anlaşılmıştır. Bu yaş kategorisinde yer alan katılımcıların bu husustaki düşünceleri ile ilgili net bir ifadeleri olmadığı için bu madde daha çok tercih edilmiş olabilir. '51-60', '61 ve yukarısı' gruplarda ise dizilerde en çok hoş giden seçenek olarak 'Ülke Gündemini Takip' yer almaktadır. '51-60' yaş grubu için ortalaması dikkat çekici oranda yüksek olan diğer bir seçenek ise 'Olumlu Davranış Öğrenme' seçeneğidir. 'Dini Konularda Bilgilenme' oranlarının bu seçeneklere oranla daha düşük bir ortalamaya sahip olduğu



yapılan analizler sonucunda görülmüştür. Bazı seçeneklerin ise bazı yaş gruplarında hiç işaretlenmediği görülmektedir.

Elde edilen bulgularla ulaşacağımız sonuç üç seçeneğin bütün gruplarda dikkate değer bir ortalamaya sahip olduğudur. Bunlar 'Ülke Gündemini Takip', 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Olumlu Davranış Öğrenme', seçenekleridir. İzleyici kitlenin önem verdiği bu seçenekler onların dizi filmlerden ne şekilde yararlandıklarına ve izleme sebeplerine yönelik ipucu verebilir<sup>13</sup>. Yapımcılar da bu verilerden hareketle ne tür programlar yapacaklarını tayin etmektedirler<sup>14</sup>. Kısaca izleyiciler ile program yapanlar arasında böyle bir bağlantı mevcuttur. Bu durum programların yayına devam edebilmesi için de gereklidir.

**Tablo 3.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılan Konuların Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılaşması.

Cinsiyet		Kadın		Erkek		p
		n	%	n	%	
Dizilerde Hoşlanılan Konular	Ülke Gündemini Takip	58	% 23,1	80	% 32,9	p=0,038 X <sup>2</sup> =13,337
	Diğer	75	% 29,9	76	% 31,3	
	Eğlence/Vakit Geçirme	54	% 21,5	52	% 21,4	
	Olumlu Davranış Öğrenme	31	% 12,4	21	% 8,6	
	Dini Konularda Bilgilenme	19	% 7,6	7	% 2,9	
	Dünyayı Tanıma	11	% 4,4	5	% 2,1	
	Zenginlerin Yaşamına Özenme	3	% 1,2	2	% 0,8	

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Cinsiyetleri' ile 'dizileri izleme amaçları' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=13,337$ ;  $p=0,038<0,05$ ).

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların cinsiyeti 'Erkek' olanlarda dizilerde en çok hoşuna giden şeyin 'Ülke Gündemini Takip' seçeneği olduğu anlaşılmıştır. Erkek katılımcılar kadın katılımcılara göre daha yüksek oranda işaretleme yapmıştır. Bu netice erkeklerin

<sup>13</sup> Kırtepe, "Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 62,71.

<sup>14</sup> Bora Ayanoglu (oyuncu) ile 16 Ocak 2012 tarihinde yapılan görüşmede bu hususlar ifade edilmiştir.

gündemle, kadınlardan daha çok ilgilendiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. 'Diğer' seçeneğini işaretleyenlerin oranının da dikkate değer biçimde yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. 'Eğlence/Vakit Geçirme' maddesinin de her iki grupta çok yakın oranlarda olduğu sonucuna ulaşılmıştır. 'Olumlu Davranış Öğrenme' maddesinde kadın katılımcılar erkek katılımcılara göre daha yüksek oranda işaretleme yapmıştır. 'Dini Konularda Bilgilenme', 'Dünyayı Tanıma' ve 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçeneklerinin oldukça düşük oranlarda olduğu yapılan analizler sonucunda görülmüştür.

Elde edilen analiz sonuçları cinsiyet unsuru dikkate alındığında üç seçeneğin ön planda yer aldığını ortaya çıkarmaktadır. Bunların 'Ülke Gündemini Takip', 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Olumlu Davranış Öğrenme', seçenekleri olduğu görülmektedir. Kadın ve erkek izleyicilerin televizyon programlarını seyrederken bu üç hususu dikkate aldığı görülmektedir. Bu üç unsurda ise televizyonun bilgilendirici, eğlendirici ve eğitici fonksiyonlarının öne çıktığı dikkat çekmektedir<sup>15</sup>.

**Tablo 4.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılan Konuların Medeni Durum Değişkenine Göre Farklılaşması.

Medeni Durum		Evli		Bekâr		Eşinden ayrılmış		Eşi vefat etmiş		p
		n	%	n	%	n	%	n	%	
Dizilerde Hoşlanılan Konular	Diğer	88	% 28,4	55	% 33,7	2	% 33,3	5	% 38,5	p=0,001 X <sup>2</sup> =43,617
	Dini Konularda Bilgilenme	22	% 7,1	0	% 0	0	% 0	4	% 30,8	
	Ülke Gündemini Takip	85	% 27,4	50	% 30,7	1	% 16,7	2	% 15,4	
	Olumlu Davranış Öğrenme	40	% 12,9	10	% 6,1	0	% 0	1	% 7,7	
	Dünyayı Tanıma	11	% 3,5	4	% 2,5	0	% 0	1	% 7,7	
	Zenginlerin Yaşamına Özenme	3	% 1,0	2	% 1,2	0	% 0	0	% 0	
	Eğlence/Vakit Geçirme	61	% 19,7	42	% 25,8	3	% 50	0	% 0	

<sup>15</sup> Özgür, Arun, *Türkiye'de Televizyon Alanının Sosyal Yapısı ve Televizyon Alanında Kültürel Tüketim Pratikleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 129.

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Medeni Durumları' ile 'dizileri izleme amaçları' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=43,617$ ;  $p=0,001<0,05$ ).

Medeni durumu 'Evli' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden şey %28,4'ü 'Diğer', %27,4'ü 'Ülke Gündemini Takip', %19,7'si 'Eğlence/Vakit Geçirme' olarak belirtmişlerdir. Analiz sonuçlarından medeni durumu 'Evli' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden seçeneklerin sırasıyla bunlar olduğu anlaşılmıştır. Bu sonuçlara göre medeni durumu 'Evli' olan katılımcılar açısından birinci sıraya 'Diğer' yerleşmiştir. Ancak bu madde doğrudan herhangi bir konuyu ifade etmediği belirtilmelidir. Bununla beraber ikinci ve üçüncü sırada en çok işaretlenen maddelerin bu grupta yer alan katılımcılar açısından önemli görüldüğü anlaşılmıştır. Bu sonuçlar televizyon dizilerinden yararlanma amaçları hakkında fikir sahibi olmamızı kolaylaştırmaktadır. Televizyon dizilerinin hem güncel bilgi kaynağı hem de eğlence ve vakit geçirme aracı olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Diğer maddelerin işaretlenme oranının düşük olduğu tespit edilmiştir.

Medeni durumu 'Bekâr' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden şeyleri %33,7'si 'Diğer', %30,7'si 'Ülke Gündemini Takip', %25,8'i 'Eğlence/Vakit Geçirme' maddeleri ile ifade etmişlerdir. Analiz sonuçlarından 'Bekâr' olan katılımcıların en yüksek orana sahip seçeneğini 'Diğer' maddesi oluşturmuştur. 'Ülke Gündemini Takip' ve 'Eğlence/Vakit Geçirme' seçeneklerinin de buna yakın oranlarda ifade edildiği görülmektedir. Bu gruptaki katılımcıların geriye kalan seçenekleri ise çok az sayıda işaretledikleri görülmektedir.

Medeni durumu 'Eşinden Ayrılmış' olan katılımcılar dizilerde en çok hoşuna giden şey olarak %50'si 'Eğlence/Vakit Geçirme', %33,3'ü 'Diğer', %16,7'si 'Ülke Gündemini Takip' seçeneklerini tercih etmişlerdir. Diğer maddelerle ilgili hiçbir işaretleme olmadığı görülmektedir.

Medeni durumu 'Eşi Vefat Etmiş' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden şeyleri %38,5'i 'Diğer', %30,8'i 'Dini Konularda Bilgilenme', %15,4'ü 'Ülke Gündemini Takip' olarak belirlemişlerdir. Diğer maddelerin

işaretlenme oranının düşük olduğu ve iki maddenin hiç işaretlenmediği tespit edilmiştir.

Katılımcıların verdiği cevaplar analiz edilince medeni duruma göre izleyicilerin dizi filmlerde en çok hoşuna giden üç unsur olduğu sonucuna varılmıştır. Bu üç unsur şunlardır; 'Diğer', 'Ülke Gündemini Takip', 'Eğlence/Vakit Geçirme'. Bu maddeler izleyicilerin televizyon dizilerinden daha çok haber alma, eğlenme konularında yararlandıkları sonucunu öne çıkarmaktadır.

'Bekâr' ve 'Eşinden Ayrılmış' olan katılımcılar 'Dini Konularda Bilgilenme' seçeneğini hiç işaretlememiştir. Bu katılımcılar dini konuları televizyon programları aracılığı ile öğrenmek istemiyor, bu konularda bilgi sahibi olmak ihtiyacı duymuyor veya burada sunulan bilgiyi yeterli görmüyor olabilir. Ayrıca 'yaşın genç', 'önünde çok uzun zaman var', 'gençliğini yaşa', gibi toplumda yer alan düşüncelerin de bu hususta etkili olduğu düşünülebilir.

**Tablo 5.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılan Konuların Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşması

Eğitim Durumu	Okur-Yazar Değil		Okur-Yazar Fakat Okul Bitirmemiş		İlkokul Mezunu		Ortaokul Ve Dengi Meslek Okulu Mezunu		Lise Mezunu		İki Yıllık Yüksekokul Mezunu		Üniversite Mezunu		Yüksek Lisans, Doktora Derecesi Var		P	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%		
Dizilerde Hoşlanılan Konular	Ülke Gündemini	3	13,6	2	11,1	1	17,7	1	32,5	23	23	18	40,9	55	31,8	13	38,2	P=0,001 X <sup>2</sup> =76,158
	Diğer	6	27,3	5	27,8	1	30,6	7	17,5	35	35	11	25	55	31,8	12	35,3	
	Eğlence/Vakit Geçirme	4	18,2	5	27,8	1	21	1	25	26	26	8	18,2	34	19,7	6	17,6	
	Dünyayı Tanıma	1	4,5	1	5,6	3	4,8	0	0	3	3	1	2,3	5	2,9	2	5,9	
	Olumlu Davranış	2	9,1	3	16,7	7	11,3	7	17,5	12	12	5	11,4	15	8,7	1	2,9	
	Dini Konularda	6	27,3	2	11,1	9	14,5	3	7,5	1	1	1	2,3	4	2,3	0	0	
	Zenginlerin Yaşamına	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	2,9	0	0	

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Eğitim Durumları' ile 'dizileri izleme amaçları' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=76,158$ ;  $p=0,001<0,05$ ).

Analiz sonuçlarından eğitim durumu 'Okuma Yazma Bilmeyen' katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden seçeneklerinin 'Dini Konularda Bilgi Edinme' ve 'Diğer' olduğu görülmektedir. İkinci sırayı 'Eğlence/Vakit

Geçirme' seçeneği, üçüncü sırayı ise 'Ülke Gündemini Takip' seçeneği almaktadır. 'Olumlu Davranış Öğrenme' ve 'Dünyayı Tanıma' seçenekleri düşük oranlarda işaretlenmiş, 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçeneği ise hiç işaretlenmemiştir.

Analiz sonuçlarından 'Okuma yazma bilip herhangi bir okuldan mezun olmamış' katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden en yüksek orana sahip seçeneklerini 'Eğlence/Vakit Geçirme' ve 'Diğer' seçenekleri oluşturmaktadır. Bu seçenekleri sırasıyla, 'Olumlu Davranış Öğrenme', 'Dini Konularda Bilgi Edinme', 'Ülke Gündemini Takip' ve 'Dünyayı Tanıma' seçenekleri takip etmektedir. Bu grupta 'Zenginlerin Yaşamına Özenmek' seçeneği hiç işaretlenmemiştir. Ancak dini konularla bağlantılı olan 'Olumlu Davranış Öğrenme' seçeneği ile birlikte düşünüldüğü takdirde birinci sırada olan seçeneklere eşdeğer bir oranın ortaya çıktığı görülmektedir.

'İlkokul Mezunu' olan katılımcılarda ise dizilerde en çok hoşuna giden en yüksek orana 'Diğer' seçeneği sahip iken onun peşinden 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Ülke Gündemini Takip', 'Dini Konularda Bilgi Edinme', 'Olumlu Davranış Öğrenme' ve 'Dünyayı Tanıma' gelmektedir. Bu gruptaki katılımcıların 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçeneğini hiç işaretlemediği görülmüştür.

'Ortaokul ve Denk Okullardan Mezun' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden seçeneğin 'Ülke Gündemini Takip' olduğu görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla, 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Olumlu Davranış Öğrenme', 'Diğer' ve 'Dini Konularda Bilgi Edinme' seçenekleri takip etmektedir. 'Dünyayı Tanıma' ile 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçenekleri bu gruptaki katılımcılar tarafından hiç işaretlenmemiştir.

Analiz sonuçlarına göre 'Lise mezunu' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden 'Diğer' seçeneğidir. Bu seçeneği sırasıyla, 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Ülke Gündemini Takip', 'Olumlu Davranış Öğrenme', 'Dünyayı Tanıma' ve 'Dini Konularda Bilgi Edinme' seçenekleri takip etmektedir. Bu grupta da 'Zenginlerin Yaşamına Özenmek' seçeneği ise hiç işaretlenmemiştir.

'İki Yıllık Yüksekokul Mezunu' olan katılımcılarda ise dizilerde en çok hoşuna giden ve en yüksek orana 'Ülke Gündemini Takip' seçeneği sahip iken onun peşinden 'Diğer', 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Olumlu Davranış Öğrenme', 'Dini Konularda Bilgi Edinme' ve 'Dünyayı Tanıma' gelmektedir. Bu gruptaki katılımcıların da 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçeneğini hiç işaretlemediği görülmüştür.

Analiz sonuçlarından 'Üniversite mezunu' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna giden ve en yüksek orana 'Ülke Gündemini Takip' ve 'Diğer' seçenekleri sahiptir. Bunları sırasıyla, 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Olumlu Davranış Öğrenme', 'Zenginlerin Yaşamına Özenmek', 'Dünyayı Tanıma' ve 'Dini Konularda Bilgi Edinme' seçenekleri takip etmektedir.

Analiz sonuçlarından 'Lisansüstü eğitim görmüş' olan katılımcılarda ise dizilerde en çok hoşuna giden ve en yüksek orana 'Ülke Gündemini Takip' seçeneğinin sahip olduğu görülmüştür. Bu seçeneğin peşinden 'Diğer', 'Eğlence/Vakit Geçirme', 'Dünyayı Tanıma' ve 'Olumlu Davranış Öğrenme' seçenekleri gelmektedir. Bu grupta yer alan katılımcıların 'Dini Konularda Bilgi Edinme' ve 'Zenginlerin Yaşamına Özenme' seçeneklerini ise hiç işaretlemediği ortaya çıkmıştır.

Analizler sonucu elde edilen bulgulara göre katılımcıların eğitim durumuna göre dizilerde en çok hoşlandığı konunun 'Ortaokul ve Denk Okullardan Mezun', 'İki Yıllık Yüksekokul Mezunu' ve üzeri gruplarda 'Ülke Gündemini Takip' seçeneği olduğu anlaşılmıştır. 'Ortaokul ve Denk Okullardan Mezun' olanlar hariç diğer gruplarda yer alan katılımcılar en çok 'Diğer' seçeneğini işaretlemişlerdir. 'Eğlence/Vakit Geçirme' seçeneğindeki işaretlemelerin ise bütün gruplarda %20 civarlarında olduğu görülmektedir. Bu sonucun diğer değişkenlerde elde edilen neticelerle uyumluluk gösterdiği anlaşılmıştır. Bu durumun genelde televizyonun özelde televizyon dizilerinin haber verme ve boş zamanları doldurma fonksiyonlarını çağrıştırdığı belirtilmelidir. Bu sonuçlar aynı zamanda katılımcıların televizyon izleme alışkanlıkları açısından bilgi ve eğlencenin konumuna işaret etmektedir. Özellikle gündem ile paralel akışa sahip olan dizilerin izlenme oranlarının yüksek çıkması bu durumun göstergesi olarak ele alınabilir. Gündemde yer alan unsurlara daha az bir emek harcayarak

(sadece seyrederek) ulaşmak caziptir. Bu kolaylığın değerler dâhil her şeyin tüketim anaforunda çevrildiği, eğlencenin dışındaki unsurların bir anlam ifade etmediği bir değişimin de yansımasıdır. Bu neticeden televizyon dizilerinin gündeme yönelik bilgi elde etmenin araçlarından görülmesi bilgi elde etme tekniği açısından düşündürücüdür. Bu seçenikle ilgili işaretleme yüzdesinin fazla olması diğer bilgi edinme kaynaklarının kullanım yüzdesinin az olmasına neden olabilir. Aslında mesele bu konunun doğrudan temel bilgi edinme yöntemi olan okumaya alternatif olacak derecede tercih edilmesidir. Bu noktada tek sorumlu unsurun televizyon dizileri olduğu kolaycılığın kaçılmadan bu durumun küresel ölçekte meydana gelen sosyo-kültürel değişimlerle bağlantılı olarak ele alınabileceği söylenebilir. Bu bağlamda 'Dini Konularda Bilgilenme' seçeneğinin okuma yazma bilmeyen grupta yüksek çıkması bu gruptakilerin bilgiye ulaşmada yaşadıkları sorunla bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Okumak bilgiye ulaşmanın en bilindik yöntemidir. Katılımcılar okuma becerisinden mahrum olunca bu eksiğinin bilgiye erişimini engellemesini pratik şekilde ortadan kaldırmanın yolunu bulmaya çalışır. Bu yolun ise dinlemenin ve izlemenin dışında çok fazla ekstra özellik gerektirmeyen televizyon dizileri ile kesişmesi kaçınılmazdır.

### **Dizilerde Rahatsızlık Duyulan Konular**

Dizi filmlerin toplum tarafından nasıl algılandığını ve değerlendirildiğini anlamak için izleyicilerin görmekten hoşlanmadıkları unsurların belirlenmesi de önemlidir. Katılımcılara bu husustaki düşüncelerini ifade etmeleri için yöneltilen açık uçlu soruya en önemlisi birinci sırada olacak şekilde cevap vermeleri istenmiştir. Katılımcıların belirttiği cevaplarda yer alan ifadeler tasnif edilerek aşağıdaki tablo elde edilmiştir. 'Toplam %' olarak belirtilen sütun ise ilgili maddeye cevap veren katılımcı sayısının anket çalışmasında yer alan toplam katılımcı sayısına oranını ifade etmektedir.



**Tablo 6.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılmayan Konular.

Dizilerde Hoşlanılmayan Konular	Sıralama	Frekans	Yüzde (%)	Toplam (%)
Değerlerimize Ters Düşme	1	38	17,1	44,9
	2	79	35,6	
	3	105	47,4	
	Toplam	222	100	
Müstehcenlik	1	33	15,8	42,3
	2	48	23	
	3	128	61,2	
	Toplam	209	100	
Kötü Alışkanlıklara Özendirme	1	44	32,1	27,7
	2	67	48,9	
	3	26	19	
	Toplam	137	100	
Şiddet	1	31	25,8	24,2
	2	39	32,5	
	3	50	41,7	
	Toplam	120	100	
Abartı	1	7	14,6	9,7
	2	16	33,3	
	3	25	52,1	
	Toplam	48	100	
Yok	1	10	27,8	7,2
	2	4	11,1	
	3	22	61,1	
	Toplam	36	100	
Dili Yozlaştırma	1	6	19,4	6,2
	2	15	48,4	
	3	10	32,3	
	Toplam	31	100	
Tek Yönlülük/Tarafılık	1	5	27,8	3,6
	2	5	27,8	
	3	8	44,4	
	Toplam	18	100	
Reklam Sürelerinin Fazla Olması	2	4	28,6	2,8
	3	10	71,4	
	Toplam	14	100	

Örnekleme grubunun izlediği dizilerde 'Değerlerimize Ters Düşme' konusunda rahatsızlık duyma sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Değerlerimize Ters Düşme' konusunda rahatsızlık duymasını %17,1'i 1. sıraya, %35,6'sı 2. sıraya, %46,4'ünün 3. sıraya

koyduğu görülmektedir. Genel katılımcı sayısına oranla yarıya (%44,9) yakın bir katılımcı bu seçeneği işaretlemiştir.

Bu konuda duyulan rahatsızlığın boyutunu göstermesi açısından bu oranın yeteri kadar yüksek olduğu düşünülmektedir. Katılımcılar dizinin tamamı olmasa bile kısa bir bölümünde bile kutsal kabul edilen şey(ler)i bir anda alt üst eden sahneler olabildiğini ifade ederek bu konudaki rahatsızlıklarını belirtmişlerdir<sup>16</sup>. Bu sebeple içeriğin iyi belirlenerek bu tarz unsurlara yer vermemek gerektiği ifade edilmiştir. Değerlerin toplum için ifade ettiği anlam bu ifadenin tercih edilmesinde rol oynamış olabilir. Değerlere ters düşme, bir anlamda toplumun var olmasına yönelik bir tehdit olarak düşünülebilir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Müstehcenlik' konusunda rahatsızlık duyma sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Müstehcenlik' konusunda rahatsızlık duymasını %15,8'i 1. sırada, %23'ü 2. sırada, %61,2'si 3. sırada işaretlemiştir. Katılımcıların yarıya yakını (%42,3) dizilerde rahatsızlık duydukları başlıca şeyin 'müstehcenlik' olduğunu ifade etmiştir. Elde edilen sonuçların bu konuda yüksek oranda hassasiyet duyulduğuna işaret ettiği söylenebilir. Bu konuda duyulan rahatsızlığın giderilmesi için izleyici kitlesi tarafından değişik çözüm yollarının denendiği dile getirilmiştir. Kimi katılımcılar bu içeriğe sahip olan dizileri takip etmediğini, kimisi ise o sahneler geçene kadar kanal değiştirdiğini, ilgili kanala ve RTÜK'e (Radyo ve Televizyon Üst Kurulu) telefon ederek şikâyette bulunduğunu ifade etmiştir<sup>17</sup>. Bu ifadeler ve sonuçlar izleyici kitlenin bu konuda duyduğu rahatsızlığı ortaya koyduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir<sup>18</sup>. Ancak rahatsızlık duyulan sahnelerin internet ortamında tıklanma sayısının yüksek olduğu belirtilmelidir. Ama bu durum bu konuda

<sup>16</sup> Esra Gülmez, *Televizyonun Kadınların Gündelik Yaşamlarına Etkisinin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi: Elazığ Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2007, s. 229.

<sup>17</sup> Bu hususta bir katılımcı RTÜK'e bir dondurma reklamını bile şikâyet ettiğini belirtmişti.

<sup>18</sup> Hüseyin Emin Öztürk, *Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999, s. 160.

duyulduğu ifade edilen rahatsızlığı anlamsız hale getirmez. Neticede belli oranda katılımcı bu konuda duyduğu rahatsızlığı herhangi bir tesir altında kalmadan ifade etmiştir. Ancak sanal ortamda tıklamaların her birinin ayrı bir kişiyi temsil ettiğine dair detaylı bir tıklama sayacı yoktur. Bu ayrıştırma sadece oylamalarda veya kanaat belirten çalışmalarda aynı bilgisayardan ikinci bir oylamaya engel olmak şeklinde sınırlamayla gerçekleştirilebilmektedir. Ancak aynı kişinin başka bir bilgisayardan aynı işlemi yapmasına engel değildir. Bu bağlamda toplumda gözlemlenen şikâyetlerin giderilmesi ve izleyicilerin görüşlerinin tespit edilebilmesi amacıyla televizyon kanalları 'İzleyici Temsilcileri' görevlendirmişlerdir<sup>19</sup>.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' konusunda rahatsızlık duymasını %32,1'i 1. sıraya, %48,9'u 2. sıraya, %19'unun 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Genel katılımcı sayısına göre %27,7 oranında katılımcı bu seçeneği işaretlemişlerdir. Yaklaşık olarak üçte birlik bir orana denk gelmesi bu konunun izleyicileri rahatsız edici bir unsur olduğuna işaret edebilir. Katılımcıların birçoğu bu kötü alışkanlıkların özendirici bir şekilde gösterilmese dahi özellikle çocuklarda etkili olabileceği ve merak uyandırabileceği düşüncesini dile getirmişlerdir. Bu hususta duyulan rahatsızlığın giderilmesi için bu tarz içeriğe yer verme oranını düşürmenin bir yöntem olabileceği belirtilmiştir. Kötü alışkanlıkların birey ve toplum üzerinde yaptığı tahribatlar söz konusu olunca bu konuda duyulan rahatsızlığı anlamak biraz daha kolaylaşmaktadır. Bu zararın ötesinde bu neticelerinin ortadan kaldırılması için harcanan emeğin ve sermayenin büyüklüğünün, bu konuda düşünmek için tek başına yeterli bir gerekçe olacağı belirtilmelidir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Şiddet' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre

---

<sup>19</sup> Adem Yılmaz, *Türkiye'de 1990 Sonrası Dönemde Özel Televizyon Yayıncılığı Bağlamında İzleyici-Televizyon İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 300.

araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Şiddet' konusunda rahatsızlık duymasını %25,8'i 1. sırada, %32,5'i 2. sırada, %41,7'sinin 3. sırada işaretlediği görülmektedir. Bu seçenekle ilgili katılım genel katılımcı sayısına oranla %24,2 çıkmıştır. Toplumda şiddetle ilgili şikâyetlerin olması ve bu konuda dizilerin etkin rolü olduğunun değişik ortamlarda dile getirilmesine rağmen bu anket uygulamasından elde edilen verilerin bu ifadelere yeterince yansımadağı düşünülebilir. Lakin bu sonuç dizilerin bu husustaki rolünün yeniden sorgulanmasına gerek olduğuna işaret etmektedir. Bu konuda bütün suçu dizi filmlere yüklemenin kolaycı bir yaklaşım olduğuna belirtilmelidir<sup>20</sup>. Toplumda görülen şiddet örneklerinin sadece dizi filmlerle sınırlı olmadığı açıktır. Aile içinde, arkadaş çevresinde, trafikte vb. gibi insanın sosyal yaşantıda yer alabileceği birçok alanda farklı şiddet örnekleriyle karşılaşma olasılığı vardır<sup>21</sup>. Şiddet konusunda asıl rahatsızlık duyuları nokta şiddetin saldırgan davranış ve düşünceler ile kızgınlık hissi üzerinde yönlendirici etkide bulunarak bireyleri bu davranışları sergilemeye sevk etmesidir<sup>22</sup>.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Abartı' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Abartı' konusunda rahatsızlık duymasını %14,6'sının 1. sıraya, %33,3'ünün 2. sıraya, %50'sinin 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Katılımcıların genel toplamda %10'a yakın bir kısmı da dizilerde gördükleri abartılı sahnelerden hoşlanmadıklarını ifade etmişlerdir. Bir karakterin birçok kişiyi öldürebildiği ancak ona hiç bir şey olmaması veya buna benzer durumlar bu seçeneğin işaretlenmesinde etkili olabilir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde rahatsızlık duyduğu herhangi bir şey olmadığını ifade edenlerin sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde hoşlanmadığı bir şey

<sup>20</sup> Nurçay Türkoğlu, *Toplumsal İletişim; İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara; Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar*, Urban, İstanbul 2010, s. 267.

<sup>21</sup> Yasemin İnceoğlu, *Medya ve Toplum*, Der Yayınları, İstanbul 1998, s. 11.

<sup>22</sup> Brad J. Bushman, L. Rowell Huesmann, "Short-term and Long-term Effects of Violent Media on Aggression in Children and Adults", *Arch Pediatr Adolesc Med.* 2006, *American Medical Association*, [www.archpediatrics.com](http://www.archpediatrics.com), Erişim tarihi: 19 Aralık 2009.

olmadığını %27,8'inin 1. sıraya, %11,1'inin 2. sıraya, %61,1'inin 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Elde edilen sonuçlara göre az sayıdaki katılımcı kitlesi rahatsızlık duyduğu bir hususun bulunmadığını belirten seçeneği işaretlemiştir. Anket soru formu cevaplandırılırken üstünde düşünülmeden verilebilecek bir cevap/madde olduğu için bu seçeneğin işaretlendiği bazı katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Dili Yozlaştırma' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Dili Yozlaştırma' konusunda rahatsızlık duymasını %19,4'ü 1. sıraya, %48,4'ü 2. sıraya, %32,3'ünün 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Bu seçeneğin düşük oranda çıkmasının bu hususta farkındalığın az olduğuna işaret ettiği düşünülmektedir. Dizilerden bu konuda rahatsızlık duyabilmek için de belli bir eğitim düzeyinde olmaya ihtiyaç vardır. Yapılan yanıştan habersiz olma ondan rahatsızlık duyulmasını engelleyebilir.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Tek Yönlülük/Tarafılık' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Tek Yönlülük/Tarafılık' konusunda rahatsızlık duymasını %27,8'inin 1. sıraya, %27,8'inin 2. sıraya, %44,4'ünün 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Düşük düzeyde de olsa katılımcıların rahatsızlık duyduğu noktalardan birisi de dizi film programlarında olayların sadece bir noktadan ele alındığı diğer ihtimallerin veya görüşlerin göz önünde bulundurulmamasıdır. Ancak bu konuda yapımcı ve senaristler süre ve maliyet konusunun engel teşkil edici role sahip olduğunu belirtmişlerdir<sup>23</sup>. Sınırlı bir zaman diliminde bütün olasılıkları kapsayıcı eserler ortaya çıkarmanın teknik zorluğunun yanında ekonomik imkânların sınırlılığı ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Programı yapanların veya senaryosunu yazanların her türlü etkiden arınmış bir bakış açısı sergilemelerinin zorluğunun bu konudaki etkisi yabana atılmamalıdır.

---

<sup>23</sup> Nuriye Akman, Nilgün Öneş (Senaryo yazarı) ile yapılan mülakat, <http://www.nuriyeakman.net/node/1688>, Erişim Tarihi: 29 Eylül 2011.

Örneklem grubunun izlediği dizilerde 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' konusunda rahatsızlık duymasını sıralaması Tablo 6'da incelenmiştir. Buna göre araştırmaya katılanların izlediği dizilerde 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' konusunda rahatsızlık duymasını %28,6'sının 2. sıraya, %71,4'ünün 3. sıraya koyduğu görülmektedir. Bu konuda ki şikâyetlerin çok az bireyle sınırlı olduğu genel toplamda %2,8'lik orandan anlaşılmaktadır. Özellikle diziyi hiç ara vermeden kesintisiz izlemek isteyen katılımcıların bu seçeneği işaretlediği düşünülmektedir. Ancak bu durumun olumlu etkileri olduğu yönünde kanaat taşıyanlar da vardır. Bu çerçevede bazı katılımcılar, uzun reklam aralarını, bir başka diziyi takip edebilmenin aracı olarak gördüğü için şikâyetçi olmadığını ifade etmiştir<sup>24</sup>. Reklam aralarında izleyicilerin diğer kanalları gezdiği göz önünde bulundurulunca bu gerekçenin anlaşılması kolaylaşabilir<sup>25</sup>.

**Tablo 7.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılmayan Konuların Yaş Değişkenine Göre Farklılaşması.

Yaş		18-30		31-40		41-50		51-60		61 Ve Yukarısı		p
		n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	
Dizilerde Hoşlanılmayan Konular	Müstehcenlik	51	27,1	34	23,9	20	25	14	26,9	8	25	p=0,011  X <sup>2</sup> =42,575
	Şiddet	13	6,9	19	13,4	14	17,5	5	9,6	0	0	
	Dili Yozlaştırma	5	2,7	3	2,1	2	2,5	0	0	0	0	
	Kötü Alışkanlıklara Özendirme	7	3,7	7	4,9	4	5	5	9,6	3	9,4	
	Değerlerimize Ters Düşme	35	18,6	30	21,1	8	10	16	30,8	14	43,8	
	Reklam Sürelerinin Fazla Olması	4	2,1	2	1,4	4	5	0	0	0	0	
	Diğer	73	38,8	47	33,1	28	35	12	23,1	7	21,9	

<sup>24</sup> Hülya Uğur Tanrıöver, *Türkiye'de Film Endüstrisinin Konumu ve Hedefleri*, İTO Yayınları, 2010, s. 178.

<sup>25</sup> Yılmaz, *Türkiye'de 1990 Sonrası Dönemde Özel Televizyon Yayıncılığı Bağlamında İzleyici-Televizyon İlişkisi*, s. 253.

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Yaşları' ile 'Dizilerde En Çok Hoşlanmadığı Şey' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=42,575$ ;  $p=0,011<0,05$ ).

Analizler sonucu ulaşılan verilere göre '18-30' yaş grubunda yer alan katılımcılar dizilerde en çok hoşlanmadığı seçeneği 'Diğer' olarak işaretlemişlerdir. Bu maddenin peşine en yüksek oranda 'Müstehcenlik' seçeneğinin işaretlendiği görülür. Bu seçeneği sırasıyla 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Dili Yozlaştırma' ve 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' seçenekleri takip etmektedir.

'31-40' yaş grubuyla ilgili elde ettiğimiz verilere göre bu grupta da en yüksek düzeyde rahatsızlık duyulan hususun 'Diğer' olduğu görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Dili Yozlaştırma' ve 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' seçenekleri takip etmektedir.

'41-50' yaş grubu ile ilgili elde ettiğimiz analiz sonuçlarına göre en yüksek oranda hoşlanılmayan seçeneğin bu grupta da 'Diğer' olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Şiddet', 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' ve 'Dili Yozlaştırma' seçenekleri takip etmektedir.

'51-60' yaş grubuyla ilgili elde edilen sonuçlara göre katılımcıların en çok hoşlanmadığı seçenek 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneğidir. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Diğer', 'Şiddet' ve 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' seçenekleri takip etmektedir. 'Dili Yozlaştırma' ve 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' seçeneklerini ise bu grupta yer alan katılımcılardan işaretleyen olmamıştır.

'61 ve Yukarısı' yaş grubuyla ilgili elde edilen sonuçlara göre katılımcıların en çok hoşlanmadığı seçeneğin 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneği olduğu anlaşılmıştır. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Diğer', ve 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' seçeneği takip etmektedir. 'Dili Yozlaştırma', 'Şiddet' ve 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' seçenekleri ise işaretlenmemiştir.

Katılımcıların verdikleri cevaplar analiz edildiğinde ortaya çıkan verilere göre bütün yaş gruplarında üç unsurun hoşlanılmayan seçenek olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu unsurlar 'Müstehcenlik', 'Değerlerimize Ters Düşme' ve 'Şiddet' seçenekleridir. Burada 'Diğer' seçeneği doğrudan bir konu ile özdeşleştirilemediği için öteki maddelerden ayrılmıştır. Bu seçeneklerin her birinin değerler, kültür ve din ile bağının olduğu söylenebilir. Bu bağlantı kimi zaman dolaylı kimi zaman da doğrudan olmaktadır. Bu maddelerin her biriyle ilgili dini açıdan belirlenmiş kural ve tavsiyeler mevcuttur. Dini açıdan insanların giyim ve kuşamlarında bir takım ölçüler getirilmiştir. Burada katılımcılar bu ölçülere uymamanın ötesinde daha uç noktalarda olan giyim tarzlarından hoşnut olmadıklarını ifade etmişlerdir<sup>26</sup>. Aynı şekilde toplumu bir arada tutan, sosyal hayatın devamlılığına katkıda bulunan değerlerin -bunlar dini bağlamda da bazen emir şeklinde, bazen teşvik şeklinde dile getirilmektedir- dikkate alınmaması izleyiciler açısından rahatsız edici bir durum olarak dile getirilmiştir. Bu şikâyetler genelde diziler, özelde 'Aşk-ı Memnu' dizisi için RTÜK'e yapılan başvurularda gözlenmektedir<sup>27</sup>. Kurumca değerlendirilen bu başvurularda söz konusu sahnelerin 'çarpık ilişkileri', 'ahlaki değerlerin dejeneredilmesi ve aldatma/ihanetin meşrulaştırıcı' ve 'çocuk/gençlerin ruh sağlığına zarar verici ve kötü örnek teşkil edici' özelliklerine dikkat çekilmiştir. Aslında bu ifadelerin anket çalışmasında yer alan katılımcıların ifadeleriyle örtüştüğü belirtilmelidir. Bu benzeşmenin olması aynı kültürel kodlar içerisinde yer almayla bağlantılıdır. Şiddet konusu da aynı minval üzere izleyicilerin rahatsızlık duyduğu bir konu olarak ele alınabilir. Toplum üyelerinin karşılaşma ihtimali yüksek olan bir hareket şekli olarak bu mesele toplum gündemini

<sup>26</sup> Anket uygulamasından sonra sohbet ettiğimiz bir katılımcı bu hususla ilgili olarak göbeği açık bırakan tişört ile düşük bel pantolon giyme konusunda kızıyla yaşadığı tartışmayı anlatmıştı.

Soneser Yurdakul ve Gülçin Üstün; '13 – 18 Yaş Ergenlerin Giysi Seçiminde Ebeveynlerin Etkisi', BAHAR-2009 C.8 s. 28 (273-285) ISSN:1304-0278 SPRING-2009 V.8 N.28, [www.esosder.org](http://www.esosder.org), *Electronic Journal of Social Sciences*, s. 275-276.

<sup>27</sup> Hüseyin Tuğrul Oktay, Televizyon Dizilerinin Toplumun Millî ve Manevî Değerleri Açısından Değerlendirilmesi: Aşk-ı Memnu Dizisi Örneği, (Uzmanlık Tezi), RTÜK Ankara 2011, s. 112.



meşgul etme potansiyeli taşımaktadır. Özellikle şiddetin sadece fiili olmayıp değişik şekillerde tezahür edebilme özelliği bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir<sup>28</sup>.

**Tablo 8.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılmayan Konuların Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılaşması.

Cinsiyet	Kadın		Erkek		p	
	n	%	n	%		
Dizilerde Hoşlanılmayan Konular	Müstehcenlik	69	% 27,5	58	% 23,9	X <sup>2</sup> =19,066 p=0,004
	Şiddet	34	% 13,5	17	% 7	
	Dili Yozlaştırma	5	% 2	5	% 2,1	
	Kötü Alışkanlıklara Özendirme	17	% 6,8	9	% 3,7	
	Değerlerimize Ters Düşme	57	% 22,7	46	% 18,9	
	Reklam Sürelerinin Fazla Olması	3	% 1,2	7	% 2,9	
	Diğer	66	% 26,3	101	% 41,6	

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Cinsiyetleri' ile 'Dizilerde En Çok Hoşlanmadığı Şey' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. (X<sup>2</sup>=19,066; p=0,004<0,05).

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların cinsiyeti 'Kadın' olanlarda dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Müstehcenlik' seçeneği olduğu anlaşılmıştır. Bu seçeneği sırasıyla 'Diğer', 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Dili Yozlaştırma' ve 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' seçeneklerinin takip ettiği görülmektedir. Bu konudaki rahatsızlığın başka çalışmalarda da ilk sırayı aldığı görülmüştür<sup>29</sup>.

Erkek olan katılımcıların da dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Diğer' seçeneği olduğu görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' ve 'Dili Yozlaştırma' seçeneğinin takip ettiği görülmektedir.

<sup>28</sup> Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, Tarihsiz, s. 8-9.

<sup>29</sup> Esra Gülmez, Televizyonun Kadınların Gündelik Yaşamlarına Etkisinin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Elazığ Örneği, s. 228.

Her iki cinsiyette de 'Müstehcenlik' ve 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneğinden rahatsız olma oranının birbirine yakın olduğu anlaşılmıştır. Daha önce yapılmış çalışmalarda benzer oranlar elde edildiği belirtilmelidir<sup>30</sup>. Her iki cinsiyetin aynı duyguları hissetmesi bu konuda aynı bakış açısının oluştuğuna işaret edebilir. Ayrıca katılımcılar bu konudaki şikâyetlerini farklı şekillerde ilgili yerlere ilettiklerini dile getirmişlerdir.

**Tablo 9.** Televizyon Dizilerinde Hoşlanılmayan Konuların Medeni Durum Değişkenine Göre Farklılaşması.

Medeni Durum		Evli		Bekâr		Eşinden ayrılmış		Eşi vefat etmiş		p
		n	%	n	%	n	%	n	%	
Dizilerde Hoşlanılmayan Konular	Müstehcenlik	70	22,6	52	31,9	0	0	5	38,5	$X^2=33,541$ $p=0,014$
	Şiddet	45	14,5	3	1,8	2	33,3	1	7,7	
	Dili Yozlaştırma	7	2,3	3	1,8	0	0	0	0	
	Kötü Alışkanlıklara Özendirme	16	5,2	8	4,9	1	16,7	1	7,7	
	Değerlerimize Ters Düşme	70	22,6	32	19,6	0	0	1	7,7	
	Reklam Sürelerinin Fazla Olması	7	2,3	3	1,8	0	0	0	0	
	Diğer	95	30,6	62	38	3	50	5	38,5	

Yapılan analizler neticesinde araştırmaya katılanların 'Medeni Durumları' ile 'Dizilerde En Çok Hoşlanmadığı Şey' arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $X^2=33,541$ ;  $p=0,014<0,05$ ).

Analiz sonuçlarından medeni durumu 'Evli' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Diğer', 'Müstehcenlik' ve 'Değerlerimize Ters Düşme' seçenekleri olduğu görülmektedir. Bu seçenekleri sırasıyla, 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' ve 'Dili Yozlaştırma' seçeneğinin takip ettiği görülmektedir.

<sup>30</sup> Öztürk, Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi, s. 161.

Analiz sonuçlarından medeni durumu 'Bekâr' olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Diğer' seçeneği olduğu görülmektedir. Bu seçeneği sırasıyla 'Müstehcenlik', 'Değerlerimize Ters Düşme', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme', 'Şiddet', 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' ve 'Dili Yozlaştırma' seçeneklerinin takip ettiği görülmektedir.

Eşinden ayrılmış olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Diğer' seçeneği olduğu görülmektedir. İkinci sırada ise 'Şiddet' ve 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' seçeneklerini görmekteyiz. 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması', 'Dili Yozlaştırma', 'Müstehcenlik' ile 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneklerinin ise bu gruptaki katılımcılar tarafından işaretlenmediği görülmüştür.

Eşi vefat etmiş olan katılımcıların dizilerde en çok hoşuna gitmeyen şeyin 'Müstehcenlik' ve 'Diğer' seçenekleri olduğu görülmektedir. 'Şiddet', 'Kötü Alışkanlıklara Özendirme' ve 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneklerinin aynı oranda işaretlendiğini görmekteyiz. 'Reklam Sürelerinin Fazla Olması' ile 'Dili Yozlaştırma' seçeneklerinin ise bu gruptaki katılımcılar tarafından hiç işaretlenmediği görülmüştür. Ayrıca incelediğimiz bu tabloda medeni durumu evli ve bekâr olan katılımcıların oranlarının birbirine oldukça yakın olduğu dikkat çekmektedir.

Elde edilen bulgular incelendiğinde medeni duruma göre dizilerde en çok hoşlanılmayan şey konusunda 'Bekâr', 'Evli' ve 'Eşi Vefat Etmiş' olanların büyük çoğunluğunun 'Müstehcenlik' ve 'Değerlerimize Ters Düşme' konusunda işaretleme yaptığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu grupta yer alan katılımcıların ifadesiyle bu hususlara dikkat etmemek toplumu derinden yaralayacak ve sosyal hayatın akışını istenmeyen istikametlere yönlendirebilecektir. Bu grupta yer alan bazı katılımcılarla yaptığımız yüz yüze görüşmelerde gençliği geleceğimiz olarak gördüklerini, bu tarzda sahnelenen görüntülerin gençler ve çocuklar açısından kötü örnek oluşturduğunu dile getirerek asıl endişe kaynaklarının bu olduğunu özellikle ifade etmişlerdir<sup>31</sup>. Ancak 'Şiddet' ile ilgili en yüksek oranda

<sup>31</sup> MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Daire Başkanlığı, *Öğrencilerin Televizyon İzleme*

'Eşinden Ayrılmış' olan katılımcıların işaretleme yapması dikkat çekicidir. Diğer medeni gruplarda yer alan katılımcıların bu hususta düşük oranda işaretleme yaptıkları görülmektedir. Eşinden ayrılmış olanların bu konuda yüksek oranda işaretleme yapmasının altında evlilik süresince, boşanma sürecinde ve sonrasında yaşadıkları şiddet içerikli olayların yer aldığını söyleyebiliriz. Özellikle son dönemlerde basına yansıyan cinayetler bu şiddetin uzantısı ve nihai noktası olarak ele alınabilir.

### Sonuç

Televizyon dizileri hakkında izleyici değerlendirmelerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmada yer alan izleyicilerin dizilerde en çok hoşnutluk duyduğu konunun 'Eğlence ve Vakit Geçirme' olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İzleyici ifadeleri dikkate alındığında hoşlanılmayan konu olarak 'Değerlerimize Ters Düşme' seçeneğinin ilk sırada yer aldığı görülür. Neticede televizyon dizilerinin öncelikli olarak bir eğlence ve vakit geçirme aracı olarak görüldüğü ancak bu tür programlarda yer alıp değerlerle uyuşmayan unsurlardan rahatsızlık duyulduğu anlaşılmıştır.

### Kaynaklar

- Arun, Ö., *Türkiye'de Televizyon Alanının Sosyal Yapısı ve Televizyon Alanında Kültürel Tüketim Pratikleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- Akdeniz, S., *Bağımsızlığın Temelleri*, Bayrak Yay., İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kültür Sömürgeciliği*, M.Ü.V. Yay., İstanbul 1997.
- Çıngı, H., (Proje Danışmanı), Haz: Can, C. E., Kubali, D., Erkek, E., Tezcan, F., Filiz, F., Konşuk, H., Varlı, Ş., Tunç, T., ATV Televizyon Yayınları Kamuoyu Araştırması, Hacettepe Üniversitesi İstatistik Bölümü, Haziran, 2006.
- Dijk, T. A. V. Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları, *Medya, İktidar, İdeoloji*; (Der. ve Çev.: Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara 1994.
- Diken B. ve Laustsen, C. B. *Filmlerle Sosyoloji*, (Çev. Sona Ertekin), Metis Yayınları, İstanbul 2010.

- Dönmezer, S., *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1994.
- Enderun, M. A. *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yayınları, İstanbul 2012.
- Erdoğan, İ., *İletişimi Anlamak*, Erk Yay., Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Ergül, H., Gökalp, E., Cangöz, İ., *'Medya Ne ki... Her Şey Yalan!' Kent Yoksullarının Günlük Yaşamında Medya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Ergül, H., *Televizyonda Haberin Magazinleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Erjem, Y., ve Çağlayandereli, M., 'Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi', *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), Mayıs 2006.
- Esslin, M., *TV Beyaz Camın Arkası*, Çev.: Murat Çiftkaya, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- Giddens, A., *Sosyoloji*, Yay. Haz.: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Gülmez, E., *Televizyonun Kadınların Gündelik Yaşamlarına Etkisinin Sosyolojik Açısından İncelenmesi: Elazığ Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2007.
- Günay, Ü., *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Hall, S., "Kültür, Medya ve İdeolojik Etki", *Medya, İktidar, İdeoloji*; Der. ve Çev.: Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara 1994.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, 1. Cilt, M.E.B. Yay., İst. 1990.
- İmik, N., *2000-2005 Arası Türkiye'de Televizyon Dizilerinde Kullanılan Müziğin Genç İzleyicilere Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.
- İnceoğlu, Y., *Medya ve Toplum*, Der Yayınları, İstanbul 1998.
- Karakoç, E., *Medya Aracılığıyla Popüler Kültürün Aktarılmasında Toplumsal Değişkenlerin Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Karasar, N., *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Kılıçcıoğlu, F. E., *Televizyon Ana Haberlerinin Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İrdelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2009.

- Kırtepe, S. "Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Koçak, A., Televizyon İzleyici Davranışları Televizyon İzleyicilerinin Tercihleri ve Doyumları Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Ü. S.B.E. Konya 2001.
- Konukman, E. A., *Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Le Bon, G., *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997.
- McQuail, D., ve Windahl, S., *İletişim Modelleri -Kitle İletişim Çalışmalarında-*, Çev.: Konca Yumlu, İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Daire Başkanlığı, *Öğrencilerin Televizyon İzleme Alışkanlıkları*, Ankara 2008.
- Michaud, Y., *Şiddet*, Çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, Tarihsiz.
- Mutlu, E., *Televizyon ve Toplum*, TRT Yayınları, Ankara 1999.
- Nirun, N., *Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 56, Ankara 1991.
- Oktay, H. T., *Televizyon Dizilerinin Toplumun Milli ve Manevi Değerleri Açısından Değerlendirilmesi: Aşk-ı Memnu Dizisi Örneği*, (Uzmanlık Tezi), RTÜK, Ankara 2011.
- Oskay, Ü., *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin İşlevleri Kuramsal Bir Yaklaşım*, Der yayınları, İstanbul 2002.
- Özkır, Y., "Medyanın Din Bilgisi", Ed: Mete Çamdereli, Betül Önay Doğan, Nihal Kocabay Şener, *Medya ve Din*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014.
- Öztürk, H. E., *Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999.
- RTÜK, *Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması*, 2012.
- Tanrıöver, H. U., *Türkiye'de Film Endüstrisinin Konumu ve Hedefleri*, İTO Yayınları, İstanbul 2010.
- Tavşancıl, E., ve Aslan, A. E., *İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*, Epsilon Yay., İstanbul 2001.
- Türkoğlu, N., *Toplumsal İletişim; İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara; Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar*, Urban, İstanbul 2010.
- Uçakan, M. "Düşünmek Zor Zenaat", *Filmarası Aylık Sinema Dergisi*, Sayı: 26, Ekim 2012.
- Ülken, H. Z., *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

Yılmaz, A., *Türkiye’de 1990 Sonrası Dönemde Özel Televizyon Yayıncılığı Bağlamında İzleyici-Televizyon İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

### **Elektronik Kaynaklar**

- Akman, N., Nilgün Öneş (Senaryo yazarı) ile Yapılan Mülakat, <http://www.nuriyeakman.net/node/1688>; Erişim Tarihi: 29 Eylül 2011.
- Bushman, B. J. ve H., L. Rowell. ‘Short-term and Long-term Effects of Violent Media on Aggression in Children and Adults’, [Elektronik Erişim], Arch Pediatr Adolesc Med. 2006;160:348-352, 2006 *American Medical Association*, Downloaded from [www.archpediatrics.com](http://www.archpediatrics.com), on December 13, 2008, Erişim Tar. 21 Mart 2009.
- <http://www.diziler.com/video-izle/dirilis-ertugrul-11-bolum-fragmani-17444>, Erişim Tar: 28 Şubat 2015.
- <http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>; Erişim tarihi: 30 Ekim 2009.
- [http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik\\_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb); Elektronik Erişim: 15 Şubat 2013.
- Işık F. ve Aslanalp D., Bülent Alkış (oyuncu) ile yapılan bir röportaj, <http://www.diziler.com/bulent-alkis-roportaji-12560-haber>, E. Tar.: 28 Şubat 2015.
- Kırtepe, S., Hüseyin Avni Danyal (oyuncu) ile 01 Mart 2012 tarihinde yapılan söyleşi.
- , Bora Ayanoğlu (oyuncu) ile 16 Ocak 2012 tarihinde yapılan görüşme.
- Mora, N., “Medya ve Kültürel Kimlik”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2008, 5:1, 3-4, <http://www.insanbilimleri.com>, Erişim tarihi: 25 Şubat 2012.
- RTÜK İzleyici Eğilimleri Araştırması-2 (Elektronik Sürüm). [http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik\\_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0); Erişim Tar. 15 Şubat 2009.
- Yurdakul, S. ve Üstün, G., ‘13 – 18 Yaş Ergenlerin Giysi Seçiminde Ebeveynlerin Etkisi’, BAHAR-2009 C.8 s. 28 (273-285) ISSN:1304-0278 SPRING-2009 V.8 N.28, [www.esosder.org](http://www.esosder.org), *Electronic Journal of Social Sciences*, s. 275-276.

## تراث أبي زرعة في الكتب التسعة

Anas al-JAAD\*

### ملخص:

أبو زرعة هو عالم كبير في علم العلل, وكتب العلل مليئة بأقواله , وعلماء العلل لا يستغنون عن الاستشهاد بأقواله.

وهو عالم كبير في علم الرجال والجرح والتعديل , وكتب التراجم والطبقات شاهدة على ذلك , فلا يكاد يوجد راوٍ إلا وأبو زرعة له قوله ورأيه في جرحه أو تعديله .

وهو محدث العصر: كما وصفه الذهبي, يحفظ من الأحاديث الكثير, وله كثير من المؤلفات

لكن لم يصلنا من هذا المحدث الكبير من كتبه شيئاً ولا من تراثه نقلاً إلا ما حفظه لنا ابن أبي حاتم وغيره في كتبهم, وهو ليس بالقليل في الجرح والتعديل والعلل ولكنه قليل في رواية الأحاديث, في هذا المقال ترجمت له وجمعت ما له في الكتب التسعة على قلتها من الأحاديث والعلل.

**الكلمات المفتاحية:** أبو زرعة, حديث , علل , راوي.

---

\* Yrd. Doç. Dr., GOU İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi, anas.aljaad@gop.edu.tr



## ABU ZARA'A HERITAGE IN THE NINE BOOKS

### Abstract

Abu zara'a is a senior scientist in the science of men. Books of science of men are full of his ideas, and scientists do not dispense to cite his sayings.

He is a senior scientist in the science of men, and (al-jarḥ wa al-ta'dīl):discrediting and accrediting. Books of biographies and classes are an excellent example of his efforts. Abu zara'a has a good knowledge of narrators of Hadith, and their discrediting and accrediting.

AL-Zahabi said: He is the scholar of this time, because he commits to memory a lot of hadiths, and has a lot of works, but unfortunately none of his books has reached us, except what was saved by Abu Hatem and others in their books. He has a lot of ideas in (al-jarḥ wa al-ta'dīl):discrediting and accrediting, but his heritage is not so much in the narration. In this article I talked on his life, and collected his ideas in the nine books, in spite of his sayings are not so much.

**Key Words:** Abu zara'a, Hadiths, Science of men, Narrator.

### تراث أبي زرعة في الكتب التسعة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى أهله وصحبه ومن والاه:  
وبعد: فلا بد في بداية هذا المقال أن أقف على ثلاث نقاط تقوم مقام المقدمة والتمهيد,  
والفصل اول وهي: سبب كتابة المقال وبيان المقصود من عنوان المقال الذي يحتوي على ما  
فيه, تمييز أبي زرعة عن غيره ممن تكنوا بمثل كنيته, ترجمة أبي زرعة.

### سبب كتابة المقال:

إن اسم أبي زرعة لا يغيب عن أحد من طلاب علم الحديث الشريف قديما وحديثا:  
فهو رأس في علم العلل وعلم الرجال والجرح والتعديل , فلا يكاد يوجد حديث فيه علة إلا  
وأبو زرعة له رأي فيه, فكتاب علل ابن أبي حاتم مليئة بأقواله , وعلماء العلل لا يستغنون  
عن الاستشهاد بأقواله.

وهو رأس من رؤوس علم الرجال: وكتب التراجم والطبقات شاهدة على ذلك , فلا يكاد يوجد راو إلا وأبو زرعة له قوله ورأيه في جرحه أو تعديله, وقد قدمه الذهبي على أبي حاتم فقال: يعجبني كثيرا كلام أبي زرعة في الجرح والتعديل، يبين عليه الورع والمخبرة، بخلاف رفيقه أبي حاتم، فإنه جراح<sup>(1)</sup>.

وهو محدث العصر: كما وصفه الذهبي, وهو الحافظ الذي قال عنه الإمام أحمد أنه يحفظ ستمائة ألف حديث وقال عن نفسه أنه يحفظ مئتي ألف حديث كقل هو الله أحد, وله من المؤلفات كما قال الحافظ الخليلي<sup>(2)</sup>: فضائله أكثر من أن تعد، وفي تصانيفه لا يوازيه أحد, وسيأتي كل ذلك في ترجمته.

بعد كل ذلك لم يصلنا من هذا المحدث الكبير من كتبه شيئا ولا من تراثه نقلا إلا ما حفظه لنا ابن أبي حاتم وغيره في كتبهم, ولابن أبي حاتم النصيب الأكبر من نقل تراثه , وهو والحمد لله ليس بالقليل في الجرح والتعديل والعلل ولكنه قليل في رواية الأحاديث, فأين مسانيد وكتابه العلل وأين دلائل النبوة وأين... وأين... ولذلك وجددتني راغبا أن أترجم لهذا المحدث الكبير وأن أجمع ما له في الكتب التسعة على قلتها في الرواية والدراية, وهذا هو المقصود الذي عنيته بكلمة (تراث) أي جهوده من جرح أو تعديل أو علة أو رواية حديث , أي كل ما نقل عن أبي زرعة من رواية أو دراية.

**أما المقصود بالكتب التسعة:** فهو اصطلاح جرى عليه علماء الحديث المعاصرين , فاصطلاح الكتب الستة ( البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ) مشهور عند المحدثين يعرفه القاصي والداني , أما اصطلاح الكتب التسعة بإضافة ( الموطأ وسنن الدارمي ومسند أحمد ) فهو أمر معاصر لم يكن من قبل وأول ما ظهر في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ثم جرى أهل الحديث المعاصرون على ذلك وصارت الرسائل العلمية الحديثية تعج في ذلك , ولا مشكلة في الاصطلاح.

### تمييز أبي زرعة:

المقصود بأبي زرعة في هذا المقال هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ الرازي محدث الري، على ما سيأتي مفصلا في ترجمته , لكن المحدثين الذين تكنوا بأبي زرعة كثر

(1) سير أعلام النبلاء (81/13 رقم 48).

(2) الارشاد في معرفة علماء الحديث (679/2).

وصل عددهم إلى ما فوق الثمانين من المتقدمين والمتأخرين, وقد ألف فيهم المؤلف: سعدي بن مهدي الهاشمي كتابا سماه: الرواة الذين كانوا بأبي زرعة, وهو كتيب مختصر جمع فيه مؤلفه سبعا وثمانين من الذين تكنوا بأبي زرعة, وبين فيه فوائد للتمييز فيما بينهم عند الإطلاق, وما يهمننا في هذا الباب أن جميع من يكنى بأبي زرعة يأتي اسمهم مقرونا بما يميزه عن غيره باللقب أو باسم الأب أو غير ذلك إلا ثلاثة منهم, وهذا ما وجدته في كتبهم واستعنت على ذلك أيضا باستقراء الحاسوب في المكتبات المختصة بالحديث الشريف: أولهم: أبو زرعة هرم بن عمرو بن جرير وهو من التابعين وأكثر ما يروي عن أبي هريرة وأحاديثه كثيرة في الكتب الستة وغيرها وغالبا ما يأتي اسمه مقرونا بنسبه عن أبيه, فهذا تمييزه سهل ولا مشكلة فيه, لأنه إذا أطلق عرف ذلك من طبقتة كونه من التابعين, فإما أن يروي عن الصحابي أو يكون بينه وبين الصحابي راو.

**وثانيهم وثالثهم:** أبو زرعة الدمشقي {وهو عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان} وأبو زرعة الرازي وهو {عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ} وهما من الأقران وقد اشتركا في الكنية والرواية عن بعض الشيوخ؛ لهذه الأسباب احتاط أئمة الحديث والمصنفون فميزوا بينهما، وضبطوا أسماء الشيوخ لكل منهما، وذلك تجنباً لوقوع اللبس والوهم. أما الدمشقي فهو مشهور بالرواية أكثر منه في العلل والجرح والتعديل وغالبا ما يذكر مقرونا بالدمشقي, ولا يطلق اسمه من غير تمييز إلا من اختص بالرواية عنه أو بكثرة الرواية عنه كالطبراني مثلا فكتبه ومعاجمه مليئة بالأحاديث عنه وغالبا ما يذكره مقرونا بلقب البلد ولكن إذا أطلقه فالمقصود الدمشقي.

وأما الرازي موضوع المقال: فهو في رواية الأحاديث دائما يذكرونه مقرونا بصفته أو اسمه أو لقبه, وسوف نرى ذلك في الأحاديث التي سأسوقها في المقال, أما في العلل فإنهم جميعا يطلقون أبا زرعة ويريدون الرازي لا غيره والله أعلم, لذلك نرى الترمذي مثلا يقول: حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم... في رواية الحديث, وفي بيان علة حديث يقول: وسألت أبا زرعة بالإطلاق, وكذلك ابن ماجه وغيرهما.

فإذا أطلق اسم أبي زرعة في العلل والجرح والتعديل فالمقصود به الرازي, أما في الرواية فيميزونه لقلة أحاديثه, وكثرة أحاديث أبي زرعة الدمشقي والله أعلم.

ترجمة أبي زرعة<sup>(3)</sup>:

اسمه: هو الإمام، سيد الحفاظ؛ عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ، محدث الري، تجمه مع رفيقه أبو حاتم الرازي قرابة في الدم، كما جمتهما قرابة العلم فأبوه عبد الكريم هو خال أبي حاتم الرازي المحدث.

سبب كنيته: قال أبو زرعة الدمشقي: عبد الرحمن بن عمرو: ويكنيتي كني أبا زرعة الرازي وذلك أن جماعة من أهل الري قدموا علينا دمشق قديما منهم أبو يحيى فرخويه فلما انصرفوا إلى الري فيما أخبرني غير واحد منهم أبو حاتم رأوا هذا الفتى قد كاس يعنون أبا زرعة الرازي فقالوا له: نكنيك بكنية أبي زرعة الدمشقي، ثم لقيني أبو زرعة الرازي فجالسني بدمشق وكان يذكر لي هذا الحديث وقال لي: تكنيت بكنيتك.

ولادته: ولد أبو زرعة سنة مئتين؛ على ما روي عن نفسه.

طلبه الحديث ورحلاته: طلب الحديث وهو حدث صغير، وارتحل إلى الحجاز والشام ومصر والعراق والجزيرة وخراسان، وكانت نية الرحلة والسماع من الشيوخ وهو مع ذلك دائم التفكير في الجهاد والرباط قال: «لا أعلم صفا لي يوم رباط قط؛ أما بيروت فأردنا العباس بن الوليد بن مزيد، وأما عسقلان فأردنا محمد بن أبي السري، وأما قزوين فمحمد بن سعيد بن سابق».

شيوخه: سمع خلقا كثيرا؛ منهم: أبو الوليد الطيالسي، والإمام أحمد بن حنبل، وأحمد بن يونس اليربوعي، والربيع بن سليمان المرادي، وسليمان ابن بنت شرحبيل، والعباس بن الوليد بن مزيد، وعبد العزيز بن عبد الله الأويسى، وعبد الله بن مسلمة القعنبي، وعمرو ابن علي الفلاس، وأبو حاتم الرازي رفيقه، وأبو نعيم الفضل بن دكين، وموسى بن إسماعيل، وقبيصة بن عقبة، ويحيى بن بكير، ويونس بن عبد الأعلى.

سماعه من البخاري: قال ابن أبي حاتم: سمع منه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب اليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم ان لفظه بالقرآن مخلوق ا. هـ، وليس

(3) تاريخ دمشق لابن عساكر (36/38 رقم 7581) المقتنى في سرد الكنى (1/246 رقم 2311) تاريخ بغداد (12/33 رقم 5422) طبقات الحنابلة (1/199) تهذيب التهذيب (7/30 رقم 62) تهذيب الكمال (19/104 رقم 3660) الكامل في الضعفاء (1/228) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (7/191 رقم 1086).

المجال هنا معالجة المسألة لأنه لم يصلنا من تفصيلها شيء إلا هذا السطر ، ولم يذكرها أحد فيما وقفت عليه ، ولكن إن دل على شيء فإنه يدل على شدة ورعه.

**تلاميذه:** حدث عنه الخلق الكثير أيضا؛ منهم: أبو بكر بن أبي داود، وأبو عوانة الإسفراييني، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، وعبد الله ابن الإمام أحمد، وعدي بن عبد الله والد ابن عدي، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه. وحدث عنه من شيوخه: إسحاق بن موسى، وحرملة بن يحيى، والربيع المرادي، وعمرو بن علي الفلاس، ويونس بن عبد الأعلى، ومن أقرانه: ابن وارة، وأبو حاتم، ومسلم، وإبراهيم الحربي.

**ثناء العلماء عليه:** قال أبو إسحاق الجوزجاني: كنا عند سليمان بن عبد الرحمن، فلم يأذن لنا أياما، ثم دخلنا عليه فقال: بلغني ورود هذا الغلام -يعني أبا زرعة - فدرست للالتقاء به ثلاث مئة ألف حديث.

وقال عبد الله بن أحمد: لما ورد علينا أبو زرعة، نزل عندنا، فقال لي أبي: يا بني، قد اعتضت بنوافلي مذاكرة هذا الشيخ.

وقال الإمام أحمد أيضا: ما جاوز الجسر أحد أفقه من إسحاق ابن راهويه، ولا أحفظ من أبي زرعة.

وقال ابن أبي شيبة: ما رأيت أحفظ من أبي زرعة.

وقال محمد بن إسحاق الصاعاني: أبو زرعة يشبه بأحمد بن حنبل.

وقال علي بن الحسين بن الجنيد: ما رأيت أحدا أعلم بحديث مالك من أبي زرعة، وكذا سائر العلوم.

قال أبو بكر الخطيب: وكان إماما ربانيا حافظا متقنا مكثرا صادقا.

وقال الذهبي: محدث العصر.

قال أبو حاتم الرازي: إذا رأيت الرازي وغيره يبغض أبا زرعة، فاعلم أنه مبتدع، وقال: ما خلف بعده مثله علما وفقها وصيانة وصدقا، وهذا ما لا يرتاب فيه، ولا غش، ولا أعلم من المشرق والمغرب من كان يفهم من هذا الشأن بمثله، ولقد كان في هذا الأمر بسبيل.

وسئل أبو زرعة الرازي عن رجل حلف بالطلاق أن أبا زرعة يحفظ مائتي ألف حديث، هل حنث؟ فقال " لا، ثم قال أبو زرعة: أحفظ مائتي ألف حديث كما يحفظ الإنسان قل هو الله أحد، وفي المذاكرة ثلاث مئة ألف حديث.

وقال أحمد يقول صح من الحديث سبعمائة ألف حديث وكسر وهذا الفتى يعني أبا زرعة قد حفظ ستمائة ألف حديث وقال البيهقي وإنما أراد ما صح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقويل الصحابة وفتاوى من أخذ عنهم من التابعين.

وقال ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا في الحديث مع الدين والورع والمواظبة على الحفظ والمذاكرة وترك الدنيا وما فيه الناس

وقال إسحاق بن راهويه: كل حديث لا يعرفه أبو زرعة الرازي فليس له أصل.

وقال يونس بن عبد الأعلى: ما رأيت أكثر تواضعا من أبي زرعة، هو وأبو حاتم إماما خراسان.

وقال فضلك الصائغ: إن أبا زرعة آية، وإن الله إذا جعل إنسانا آية أبانه من شكله، حتى لا يكون له ثان، وقال: لقيت مالكا وغيره، فما رأيت عيناى مثل أبي زرعة.

**مصنفاته:** إمام كأبي زرعة زاد عدد شيوخه على الألف، وجاب أقطار الأرض، واشتهر برحلاته البعيدة وملازمة للأئمة الكبار، لا بد وأن يكون له مصنفات كبيرة في العلوم التي طلبها ولو لم تصل إلينا، فهناك نصوص كثيرة تدل وتؤكد على قوة تصانيفه وتنوعها، وعظم حجمها، فهذا الحافظ الخليلي صاحب الإرشاد<sup>(4)</sup> يصفه بقوله: فضائله أكثر من أن تعد، وفي تصانيفه لا يوازيه أحد. هـ، ويحزني ويحزن كل طالب حديث أنه ما وصل إلينا من مؤلفات أبي زرعة شيئا فله كتب في العلل ودلائل النبوة وله مسانيد لم يصل منها إلا ما نقله عنه ابن أبي حاتم في كتابه العلل والجرح والتعديل والتفسير وغيرها.

**وفاته:** كانت وفاته بالري يوم الاثنين ودفن يوم الثلاثاء آخر يوم من ذي الحجة سنة أربع وستين، وقد بلغ أربعاً وستين سنة، قال أبو جعفر محمد بن علي وراق أبي زرعة: حضرنا أبا زرعة بـ «ماشهران» وهو في السوق، وعنده أبو حاتم وابن وارة والمنذر ابن شاذان وغيرهم، فذكروا حديث الثلقين: «لَقِنُوا مَوْتَاكُمْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» واستحيوا من أبي زرعة أن يلقنوه، فقالوا: تعالوا نذكر الحديث؛ فقال ابن وارة: حدثنا أبو عاصم، حدثنا عبد الحميد بن جعفر، عن صالح. وجعل يقول: ابن أبي. ولم يجاوز. وقال أبو حاتم: حدثنا بندار، حدثنا أبو عاصم، عن عبد الحميد بن جعفر، عن صالح، ولم يجاوز، والباقون سكتوا، فقال أبو زرعة،

(4) الارشاد في معرفة علماء الحديث (679/2).

وهو في السوق<sup>(5)</sup>: حدثنا أبو عاصم، حدثنا عبد الحميد، عن صالح بن أبي عريب، عن كثير بن مرة، عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة» , وخرجت روحه معه، رحمه الله تعالى. وبإسناده قال: حفص بن عبيد الله اشتبهت أن أرحل إلى أبي زرعة الرازي فلم يقدر لي فدخلت إلى الري بعد موته فرأيت في النوم يصلي في السماء الدنيا بالملائكة فقلت: عبيد الله بن عبد الكريم قال: نعم قلت: بم نلت هذا قال: كتبت بيدي ألف ألف حديث أقول فيها عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد قال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشرين " .

### تراث أبي زرعة في الكتب التسعة:

ليس لأبي زرعة شيء من الرواية أو الدراية عند البخاري والدارمي وأحمد وقد عاصروهم وأدركهم كما مر ذلك في ترجمته، ومن باب أولى ليس له في موطأ مالك لأن مالكا توفي قبل ولادة أبي زرعة بإحدى وعشرين سنة، أما أبو داود فقد روى عن أبي زرعة الدمشقي ولم يرو عن أبي زرعة الرازي ، فهؤلاء الخمسة من الكتب التسعة لم يكن فيهن من تراث أبي زرعة شيئاً.

أما مسلم فلابي زرعة فضل كبير على صحيحه ويرجع الفضل إليه في خلو صحيح مسلم من الأحاديث المنتقدة، يقول ابن الصلاح: ومما جاء في فضل صحيح مسلم ما بلغنا عن مكي بن عبدان أحد حفاظ نيسابور أنه قال: سمعت مسلماً يقول: عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي فكل ما أشار أن له علة تركته، وكل ما قال إنه صحيح وليس له علة خرجته<sup>(6)</sup>، ومع ذلك ليس له في صحيحه إلا حديثاً واحداً كما جزم بذلك المزني في تهذيب الكمال، أما ابن حجر فقال حديثين ولم أقف على الحديث الثاني<sup>(7)</sup>.

(5) في السُّوقِ، أي: في قَوْعِ المَوْتِ، كَأَنَّ الرُّوحَ تَسْلُقُ لِتَخْرُجَ مِنَ الدِّينِ، وَيُقَالُ لَهُ: السَّيِّقُ أَيْضًا، وَهِيَ مَصْدَرَانِ مِنْ « سَلَقَ يُوَقُّ ». انظر: "النهاية" لابن الأثير (424/2)

(6) مقدمة شرح النووي على صحيح مسلم (15).

(7) تهذيب التهذيب (30/7 رقم 62)، تهذيب الكمال (104/19 رقم 3660)

أما أبو عيسى الترمذي فله النصيب الأكبر من الرواية والدراية عن أبي زرعة مع قلتها ، ففي الرواية روى عنه أربعة أحاديث ذكرتها في المقال ، وفي العلل ذكر عنه عشرة علل لأحاديث في سننه جمعها في مقال بعنوان {علل أبي زرعة في سنن الترمذي}. أما النسائي فقد روى عنه في السنن الصغرى حديثين اثنين فقط وأتممت ما رواه عنه في الكبرى وهي أربعة أحاديث.

وأما ابن ماجة فقد روى عنه في العلل ثلاثة أقوال ومن الأحاديث أربعة.

### صحيح الإمام مسلم:

• حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم أبو زرعة، حدثنا ابن بكير، حدثني يعقوب بن عبد الرحمن، عن موسى بن عقبة، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، قال: كان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحول عافيتك، وفجأة نقمتك، وجميع سخطك».

وأخرجه البخاري في الأدب المفرد وقال: حدثنا عبد الغفار بن داود قال: حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن به، وأخرجه أبو داود وقال: حدثنا ابن عوف، حدثنا عبد الغفار بن داود، حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن به، والنسائي وقال: أخبرنا جعفر بن محمد بن فضيل، قال: حدثنا عبد الغفار بن داود، قال: حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن به وأخرجه غيرهم، وهو حديث صحيح غريب قال عنه الطبراني في: "لم يرو هذا الحديث عن ابن عمر، إلا عبد الله بن دينار، ولا عن عبد الله بن دينار، إلا موسى بن عقبة، تفرد به: يعقوب بن عبد الرحمن الزهري"، ولم يخرج أحد من طريق أبي زرعة غير مسلم فيما وقفت عليه<sup>(8)</sup>.

### سنن الترمذي:

• حدثنا عبد الأعلى بن واصل بن عبد الأعلى الكوفي، وأبو زرعة، قالوا: حدثنا محمد بن الصلت، عن فليح بن سليمان، عن سعيد بن الحارث، عن أبي هريرة، قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم العيد في طريق رجوع في غيره».

(8) صحيح مسلم (كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة أفقواء وأكثر أهل النار النساء، وبين الأئمة بالنساء: 2097/4 برقم 2739)، الأدب المفرد (باب دعوات النبي صلى الله عليه وسلم: 1/238 برقم 685)، سنن أبي داود (كتاب الصلاة، باب الاستعاذة: 1/2 برقم 1545)، السنن الكبرى للنسائي (كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من زوال النعمة: 7/233 برقم 7900)، المعجم الأوسط (4/53 برقم 3588).



وأخرجه أحمد فقال: حدثنا يونس بن محمد حدثنا فليح به، والدارمي فقال: أخبرنا محمد بن الصلت به، و ابن ماجة فقال: حدثنا محمد بن حميد قال: حدثنا أبو تميلة، عن فليح بن سليمان به، وابن خزيمة فقال: نا علي بن سعيد، وأبو الأزهر، وكتبته من أصله قالوا: نا يونس بن محمد وهو المؤدب، نا فليح وهو ابن سليمان به، وابن حبان من طريق ابن خزيمة به، وأخرجه غيرهم، قال الترمذي: حديث أبي هريرة حديث حسن غريب، وصححه الحاكم وتابعه الذهبي في التعليق فقال: على شرطهما ولم يخرج أحد عن أبي زرعة غير الترمذي فيما وقفت عليه<sup>(9)</sup>.

● حدثنا هناد، وأبو زرعة، وغير واحد، قالوا: أخبرنا قبيصة، عن إسرائيل، عن هلال بن مقلص الصيرفي، عن أبي بشر، عن أبي وائل، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أكل طيباً، وعمل في سنة، وأمن الناس بوائقه دخل الجنة» فقال رجل: يا رسول الله، إن هذا اليوم في الناس لكثير، قال: «وسيكون في قرون بعدي»، وقال أبو عيسى: حدثنا عباس الدوري قال: حدثنا يحيى بن أبي بكير، عن إسرائيل بهذا الإسناد نحوه.

وأخرجه الترمذي في العلل من طريق عباس الدوري الذي ذكره، والطبراني فقال: حدثنا حفص بن عمر بن الصباح الرقي قال: نا قبيصة بن عقبة به، وأخرجه الحاكم فقال: أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي، ثنا سعيد بن مسعود، ثنا عبيد الله بن موسى، أنبأ إسرائيل، والبيهقي فقال: أخبرنا أبو علي بن شاذان، أنا عبد الله بن جعفر، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا قبيصة بن عقبة السوائي أبو عامر به، قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث إسرائيل، وقال: وسألت محمد بن إسماعيل، عن هذا الحديث فلم يعرفه إلا من حديث إسرائيل، وقال الطبراني: لا يروى هذا الحديث عن أبي

(9) سنن الترمذي (أبواب العيدين، باب ما جاء في خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى العيد في طريق، ورجوعه من طريق آخر: 424/2 برقم 541)، مسند أحمد (166/14 رقم 8454)، سنن الدارمي (أبواب العيدين، باب الرجوع من الصلاة، باب ما جاء في الخروج يوم العيد من طريق والرُّجوع من غيره: 1004/2 رقم 1654)، سنن ابن ماجة (كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الخروج يوم العيد من طريق والرُّجوع من غيره: 412/1 برقم 1301)، صحيح ابن خزيمة (كتاب الصلاة، باب استحباب الرجوع من الصلاة من غير الطريق الذي أتى فيه الصلاة: 362/2 برقم 1468)، صحيح ابن حبان (باب العيدين: 54/7 برقم 2815)، المستدرك (436/1 برقم 1099).

وائل، عن أبي سعيد إلا بهذا الإسناد، تفرد به: إسرائيل، وصححه الحاكم والذهبي في التعليق، ولم يخرج من طريق أبي زرعة غير الترمذي فيما وقفت عليه<sup>(10)</sup>.

• حدثنا أبو زرعة، والفضل بن أبي طالب وغير واحد، قالوا: حدثنا الحسن بن بشر، عن الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، عن عمران بن حصين: أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ: {وترى الناس سكارى وما هم بسكارى} قال أبو عيسى: وهذا عندي حديث مختصر، إنما يروى عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن حصين، قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر، فقرأ: {يا أيها الناس اتقوا ربكم} الحديث بطوله، قال أبو عيسى: وحديث الحكم بن عبد الملك عندي مختصر من هذا الحديث.

هذا الحديث المختصر إنما ساقه أبو عيسى ليبين علته قال أبو عيسى: وهكذا روى الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، ولا نعرف لقتادة سماعاً من أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا من أنس وأبي الطفيل، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن أما الحديث الذي أشار إليه فأخرجه بتمامه الترمذي وغيره، وتمامه عند الترمذي حدثنا محمد بن بشر قال: حدثنا يحيى بن سعيد قال: حدثنا هشام بن أبي عبد الله، عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن حصين، قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فتفاوت بين أصحابه في السير فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم صوته بهاتين الآيتين {يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم} - إلى قوله - {ولكن عذاب الله شديد} فلما سمع ذلك أصحابه حثوا المطي وعرفوا أنه عند قول يقوله، فقال: «هل تدرون أي يوم ذلك؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذلك يوم ينادي الله فيه آدم فيناديه ربه فيقول: يا آدم ابعث بعث النار، فيقول: أي رب، وما بعث النار؟ فيقول: من كل ألف تسع مائة وتسعة وتسعون إلى النار وواحد في الجنة فيئس القوم، حتى ما أبدوا بضحكة، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بأصحابه قال: «اعملوا وأبشروا فوالذي نفس محمد بيده إنكم لمع خليقتين ما كانتا مع شيء إلا كثرتاه، يأجوج ومأجوج، ومن مات من بني آدم وبني إبليس» قال: فسري عن القوم بعض الذي يجدون، فقال: «اعملوا وأبشروا فوالذي نفس محمد بيده ما أنتم في الناس

(10) سنن الترمذي (أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) 669/4 برقم 2520، العلل الكبير للترمذي (أبواب الزهد: 334/1 برقم 619)، المستدرک (كتاب الأطمعة: 117/4 برقم 7073)، المعجم الأوسط (25/4 برقم 3520)، شعب الإيمان (المطاعم والمشارب، الفصل الثالث: 396/7 برقم 5184).

إلا كالشامة في جنب البعير أو كالرقمة في ذراع الدابة»، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، ولم يخرج أحد عن أبي زرعة فيما وقفت عليه<sup>(11)</sup>.

• حدثنا أبو زرعة قال: حدثنا الحسن بن بشر قال: حدثنا الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، عن أنس بن مالك، قال: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الرضوان كان عثمان بن عفان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهل مكة قال: فبايع الناس، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله» فضرب بإحدى يديه على الأخرى، فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم لعثمان خيرا من أيديهم لأنفسهم».

وأخرجه أبو بكر النيسابوري وقال: حدثنا محمد بن إسماعيل، قال: حدثنا الحسن بن بشر به، وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني فقال: حدثنا عبد الله بن جعفر، ثنا إسماعيل بن عبد الله، ثنا الحسن بن بشر به، وفي كتابه تثبيت الإمامة وقال: حدثنا محمد بن أحمد بن موسى الواسطي، ثنا جعفر بن أحمد بن سنان، ثنا العباس بن محمد، ثنا الحسن بن بشر به، وأخرجه ابن شاهين وقال: حدثنا أحمد بن محمد بن يزيد الزعفراني، وأحمد بن محمد بن إسماعيل الأدمي، قالوا: ثنا الفضل بن سهل، قال: حدثني الحسن بن بشر بن سلم به، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، ولم يخرج أحد عن أبي زرعة إلا الترمذي فيما وقفت عليه<sup>(12)</sup>.

سنن النسائي

(11) سنن الترمذي (أبواب القراءات، باب من سورة الحج: 192/5 برقم 2941، أبواب القراءات، من سورة الحج: 323/5 برقم 3169)، (الحج 1-2).

(12) سنن الترمذي (أبواب المناقب: 626/5 برقم 3702)، الأوسط في السنن والاجتماع والاختلاف للنيسابوري (كتاب قسم أربعة أخلص العديمة، بكر اختلاف أهل العلم في الجيب يلحق جيبا قد غدوا: 150/11 برقم 5369)، فضل الخلفاء الراشدين لأبي نعيم (نكر فضيلة أخرى لأمير المؤمنين عثمان لم يشاركه فيها أحد: 64/1 برقم 49)، تثبيت الإمامة (خلافة الإمامة لأمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه: 299/1 برقم 102 شرح مراتب أهل السنة لابن شاهين) فضيلة لعثمان بن عفان رضي الله عنه: 159/1 برقم 114).

• أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم أبو زرعة الرازي، قال: حدثنا أحمد بن عبد الله بن يونس، قال: حدثني علي بن الفضيل بن عياض، عن عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، أن رجلا رأى فيما يرى النائم، قيل له: بأي شيء أمركم نبيكم صلى الله عليه وسلم؟ قال: أمرنا أن نسبح ثلاثا وثلاثين، ونحمد ثلاثا وثلاثين، ونكبر أربعاً وثلاثين، فتلك مائة، قال: سبحوا خمسا وعشرين، واحمدوا خمسا وعشرين، وكبروا خمسا وعشرين، وهللوا خمسا وعشرين، فتلك مائة، فلما أصبح ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «افعلوا كما قال الأنصاري».

أخرجه النسائي في الكبرى عن أبي زرعة، وابن الأعرابي وقال: نا أحمد بن يحيى الحلواني، نا أحمد بن يونس به، والطبراني وقال: حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أحمد بن يونس به، وأخرجه أبو نعيم وقال: حدثنا إبراهيم بن محمد بن حمزة، ومحمد بن علي بن حبيش، ثنا أحمد بن يحيى الحلواني، ثنا أحمد بن عبد الله بن يونس به، وهو حديث حسن، ولم يخرج به أحد عن أبي زرعة غير النسائي فيما وقفت عليه<sup>(13)</sup>.

• أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم، قال: حدثنا سهل بن بكار، قال: حدثنا أبو عوانة، عن أبي بشر، عن هانئ بن عبد الله بن الشخير، عن أبيه، قال: كنت مسافرا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يأكل وأنا صائم، فقال: «هلم» قلت: إني صائم، قال: «أتدري ما وضع الله عن المسافر»، قلت: وما وضع الله عن المسافر؟ قال: «الصوم وشطر الصلاة». أخرجه النسائي في الصغرى والكبرى عن أبي زرعة كذلك، وقال: أخبرنا قتيبة بن سعيد، قال: حدثنا أبو عوانة به، وقال: أخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن سلام الطرسوسي، قال: حدثنا أبو داود، قال: حدثنا أبو عوانة به، وهو حديث حسن لم يخرج به غير النسائي فيما وقفت عليه<sup>(14)</sup>.

(13) السنن الصغرى (كتاب السَّهْوِ، وَنَوْعُ آخَرٍ مِنْ عَدِّ التَّسْبِيحِ: 76/3 برقم 1351)، السنن الكبرى (كتاب المساجد، نوع آخر للتسبيح: 102/2 برقم 1276)، معجم ابن الأعرابي (باب الباء: 497/2 رقم 966)، الدعاء للطبراني (جامع أبواب القول في أنبار الصلوات: 232/1 برقم 730)، حلية الأولياء لأبي نعيم (299/8).

(14) سنن النسائي الصغرى (182/4 برقم 2281)، والكبرى (كتاب الصيام: 152\3 رقم 2602، 2601، 2600).

### • سنن النسائي الكبرى

• أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم أبو زرعة الرازي، قال: حدثني عبد الرحمن بن عبد الملك، قال: حدثني يونس بن يحيى بن نباتة، عن ابن أبي ذئب، عن ابن شهاب، عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل، فليس لله حاجة أن يدع طعامه ولا شرابه».

وأخرجه البخاري وقال: حدثنا آدم بن أبي إياس، حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأحمد وقال: حدثنا حجاج، وحدثنا يزيد قال: أخبرنا ابن أبي ذئب بطريق البخاري، وأبو داود وقال: حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا ابن أبي ذئب بطريق البخاري، وابن ماجه وقال: حدثنا عمرو بن رافع قال: حدثنا عبد الله بن المبارك، عن ابن أبي ذئب بطريق البخاري، والترمذي وقال: حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى قال: حدثنا عثمان بن عمر، قال: وأخبرنا ابن أبي ذئب بطريق البخاري، أما سند النسائي فقد عقب رحمه الله على السند فقال: هذا حديث منكر، ولا أعلم أحدا روى هذا الحديث عن الزهري غير ابن أبي ذئب إن كان يونس بن يحيى يحفظه عنه، أما متن الحديث فصحيح عن أبي هريرة كما مر، وقد أخرجه كثيرون ولم يخرجوه عن أبي زرعة إلا النسائي فيما وقفت عليه<sup>(15)</sup>.

• أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثني عبد الرحمن بن عبد الملك قال: حدثني ابن أبي فديك، عن موسى بن يعقوب، عن عبد الرحمن بن إسحاق، أن محمد بن مسلم الزهري، أخبره أن عبد الله بن كعب بن مالك الأنصاري وعمرو بن عبد الله بن أنيس الجهني، أخبراه أن عبد الله بن أنيس، أخبرهما: أن نفرا من الأنصار قالوا: من رجل يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عبد الله: فقلت: أنا، قالوا: اذهب فسله لنا متى ليلة القدر، فخرجت حتى

(15) السنن الكبرى للنسائي (كتاب الصيام، ما ينهى عنه الصائم من قول الزور والغيبة: 347/3 برقم 3232)، صحيح البخاري (كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور، والعمل به في الصوم: 2613 رقم 1903)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 521\15 رقم 9839)، سنن أبي داود (كتاب الصوم، باب الغيبة: 307\2 رقم 2362)، سنن ابن ماجه (كتاب الصيام، باب ما جاء في الغيبة والرفث للصائم: 1: 539 رقم 1689)، سنن الترمذي (أبواب الصوم، باب ما جاء في التشديد في الغيبة للصائم: 13 رقم 78 رقم 707).

وافيت غروب الشمس عند بعض أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى المغرب، فلما صلى وفرغ خرجت معه حتى دخل بيته وأنا معه، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بفطره، فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا بنعليه، ثم قال: «إني لأظن أن لك حاجة» قلت: أجل يا رسول الله، أرسلني إليك فلان وفلان يسألونك متى ليلة القدر؟ فقال: «الليلة» - وتلك ليلة اثنين وعشرين من رمضان - فقلت: الليلة ليلة اثنين وعشرين من رمضان؟ قال: بل القابلة، ليلة ثلاث وعشرين. وهو حديث ضعيف قال أبو عبد الرحمن النسائي: موسى بن يعقوب ليس بذاك القوي، ولم يخرج غير النسائي فيما وقفت عليه<sup>(16)</sup>.

• أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا علي بن عبد الحميد المعنى قال: حدثنا سليمان بن المغيرة، عن ثابت، عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم: في مسير له فنزل ونزل رجل إلى جانبه فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «ألا أخبرك بأفضل القرآن» قال: فتلا عليه الحمد لله رب العالمين.

وأخرجه ابن حبان وقال: أخبرنا الحسن بن سفيان، حدثنا أحمد بن آدم غندر، حدثنا علي بن عبد الحميد المعنى به، والحاكم وقال: أخبرنا الحسين بن الحسن بن أيوب، ثنا أبو حاتم الرازي، ثنا علي بن عبد الحميد المعنى به، والبيهقي في السنن وقال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، نا أبو العباس محمد بن يعقوب، نا العباس بن محمد الدوري، نا علي بن عبد الحميد المعنى به، وقال في شعب الإيمان قال: أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد بن عبد الله بن بشران، أخبرنا أبو علي الصفار هو إسماعيل بن محمد، حدثنا موسى بن الحسن الصقلي، حدثنا علي بن عبد الحميد المعنى به، وهو حديث صحيح صححه الحاكم وابن حبان وغيرهما، ولم يخرج عن أبي زرعة غير النسائي فيما وقفت عليه<sup>(17)</sup>.

<sup>(16)</sup> أخرجه النسائي في السنن الكبرى (كتاب الاعتكاف، ليلة القدر: 3/399 برقم 3388).

<sup>(17)</sup> السنن الكبرى (كتاب فضائل القرآن، فضل فاتحة الكتاب: 7/255 برقم 7957)، صحيح ابن حبان (باب قراءة القرآن، ذكر البيان بأن فاتحة الكتاب من أفضل القرآن: 13/51 برقم 774)، المستدرک (كتاب فضائل القرآن: 747/1 رقم 2056)، السنن الصغير للبيهقي (كتاب فضائل القرآن، ذكر البيان بأن فاتحة الكتاب من أفضل القرآن: 336/1 رقم 953)، شعب الإيمان (تعظيم القرآن، ذكر فاتحة الكتاب: 314 رقم 2114).

- أخبرنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا محمد بن عبيد الله أبو ثابت المدني، قال: حدثنا ابن أبي حازم، عن سهيل بن أبي صالح، عن عرفجة بن عبد الواحد، عن عاصم بن أبي النجود، عن زر، عن عبد الله بن مسعود، قال: من قرأ {تبارك الذي بيده الملك} كل ليلة منعه الله بها من عذاب القبر، وكنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نسميها المانعة، وإنها في كتاب الله سورة من قرأ بها في كل ليلة فقد أكثر وأطاب. وهو حديث حسن، ولم يخرج له أحد غير النسائي فيما وقفت عليه<sup>(18)</sup>.

#### سنن ابن ماجه:

- حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا الحكم بن موسى قال: حدثنا عيسى بن يونس، ح وحدثنا عبيد الله قال: حدثنا علي بن الحسن بن سليمان أبو الشعثاء قال: حدثنا حفص بن غياث جميعا، عن هشام، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من زرعه القىء فلا قضاء عليه، ومن استقاء فعليه القضاء».
- وأخرجه أبو داود وقال: حدثنا مسدد، حدثنا عيسى بن يونس به، والترمذي وقال: حدثنا علي بن حجر قال: حدثنا عيسى بن يونس به، والدرامي وقال: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، حدثنا عيسى بن يونس به، والنسائي وقال: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال: أخبرنا عيسى بن يونس به، وابن حبان وقال: أخبرنا أحمد بن خالد بن عبد الملك، بحران، حدثنا عمي أبو وهب الوليد بن عبد الملك، حدثنا عيسى بن يونس به، والدارقطني وقال: حدثنا أبو بكر النيسابوري، ثنا أحمد بن محمد بن شقير، ثنا محمد بن المبارك الصوري، ثنا عيسى بن يونس، ح وثنا أبو بكر النيسابوري، ثنا الربيع بن سليمان، نا عبد الله بن وهب، نا عيسى بن يونس به، والحاكم وقال: أخبرنا أبو بكر بن إسحاق، أنبأ أبو المثني، ثنا مسدد، وحدثنا أبو الوليد الفقيه، ثنا الحسن بن سفيان، وجعفر بن أحمد بن نصر، قالوا: ثنا علي بن حجر، قال: ثنا عيسى بن يونس به، وغيرهم، وهو حديث صحيح صححه ابن حبان وابن خزيمة والحاكم وغيرهم، ولم يخرج عن أبي زرعة غير ابن ماجه فيما وقفت عليه<sup>(19)</sup>.

(18) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (كتاب عمل اليوم والليلة، الفُضْلُ فِي قِرَاءَةِ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ: 262/9 برقم 10479)، [الملك: 1].

(19) سنن ابن ماجه (كتاب الصيام، باب ما جاء في الصائم يقىء: 536/1 برقم 1676)، سنن أبي داود (كتاب الصوم، باب الصائم يستقيء عامًا: 310/2 رقم 2380)، سنن الترمذي (أبواب الصوم، باب ما

• حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا محمد بن أمية قال: حدثنا عيسى بن موسى البخاري، عن عبيدة العمي، عن فرقد السبخي، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المعتكف «هو يعكف الذنوب، ويجرى له من الحسنات كعامل الحسنات كلها».

وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني وقال: حدثنا أبو محمد نصر بن محمد بن نصر، ثنا عبد الله بن محمد بن عبد الكريم ثنا محمد بن أمية القرشي به، وأبو يعلى الخليلي وقال: حدثني القاسم بن علقمة الأبهري، حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، حدثنا أبو زرعة به، والبيهقي وقال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرني خلف بن محمد البخاري، حدثنا سهل بن شاذويه، حدثنا إسحاق بن حمزة، حدثنا عيسى بن موسى به، وهو حديث ضعيف لضعف فرقد بن يعقوب السبخي، وقد أخرجه من طريق أبي زرعة ابن ماجة وأبو يعلى الخليلي<sup>(20)</sup>.

• حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا هشام بن خالد قال: حدثنا خالد بن يزيد، ح وحدثنا أبو حاتم قال: حدثنا هشام بن خالد قال: حدثنا خالد بن يزيد بن أبي مالك، عن أبيه، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوبا: الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر، فقلت: يا جبريل ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده، والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة.

جاء فيمن استقاء عمدا: 13 89 رقم 720)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 283\16 رقم 10463)، سنن الدارمي (كتاب الصوم، باب الرخصة فيه: 1079 رقم 1770)، السنن الكبرى للنسائي (كتاب الصيام: 317\3 رقم 3117)، صحيح ابن حبان (باب قضاء الصوم، ذكر إيجاب القضاء على المستقيء عاماً مع نفي إيجابه على من ذرعه ذلك بغير قصده: 284\8 رقم 3518)، سنن الدارقطني (كتاب الصيام، باب القبلة للصائم: 155\3 رقم 2276)، المستدرک (كتاب الصوم: 589\1 رقم 1557).

<sup>(20)</sup> سنن ابن ماجة (كتاب الصيام، باب في ثواب الاعتكاف: 567/1 رقم 1781)، تاريخ أصبهان لأبي نعيم (باب النون: 306\2 رقم 1813)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث لأبي يعلى الخليلي (3/956)، شعب الإيمان (الصيام، فصل فيمن فطر صائماً: 434\5 رقم 3678).



وهو حديث ضعيف في إسناده خالد بن يزيد ضعيف، ولم يخرج غير ابن ماجة فيما وقفت عليه<sup>(21)</sup>.

- حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم قال: حدثنا سنيد بن داود، عن خالد بن حيان الرقي قال: أنبأنا علي بن عروة البارقي قال: حدثنا يونس بن يزيد، عن أبي الزناد، عن خارجة بن زيد قال: رأيت رجلا يسأل أبي عن الرجل يغزو فيشتري ويبيع ويتجر في غزوه؟ فقال له أبي: «كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك نشترى ونبيع، وهو يرانا ولا ينهاننا». وأخرجه الطبراني وقال: حدثنا أحمد بن يحيى بن خالد بن حيان الرقي، حدثني أبي، عن جدي خالد بن حيان به، وهو حديث شديد الضعف لم يخرج غيرهما فيما وقفت عليه<sup>(22)</sup>.

أما ما نقله ابن ماجة عن أبي زرعة في الرجال والعلل فتلاثة قال ابن ماجة:

- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعلي بن محمد قالوا: حدثنا وكيع قال: حدثنا أبو المليح المدني قال: سمعت أبا صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من لم يدع الله سبحانه، غضب عليه»، قال ابن ماجة: سألت أبا زرعة عن أبي صالح هذا، قال: هو الذي يقال له الفارسي، وهو خوزي، ولا أعرف اسمه.

وهذا الحديث أخرجه أحمد وقال: حدثنا مروان الفزاري، قال: أخبرنا صبيح أبو المليح به، والترمذي وقال: حدثنا قتيبة قال: حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن أبي المليح به، وأخرجه البخاري في الأدب وسماه بمثل ما سماه أبو زرعة فقال: حدثنا محمد بن عبد الله قال: حدثني حاتم بن إسماعيل، عن أبي المليح، عن أبي صالح الخوزي به، وكذلك سماه البيهقي وقال: أخبرنا أبو نصر بن قتادة، أخبرنا أبو عمرو بن نجيد، أخبرنا أبو مسلم، حدثنا أبو عاصم، حدثنا أبو المليح الفارسي، حدثنا أبو صالح الخوزي به وسماه الحاكم وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، فإن أبا صالح الخوزي وأبا المليح الفارسي لم يذكر بالجرح إنما هما في عداد المجهولين لقلة الحديث»، وذكره ابن حجر بكنيته وقال: أبو صالح الخوزي لين الحديث من الثالثة<sup>(23)</sup>.

(21) سنن ابن ماجة (كتاب الصدقات، باب القرض: 812/2 برقم 2431).

(22) سنن ابن ماجة (كتاب الجهاد، باب الشراء في الغزو: 943/2 برقم 2823)، المعجم الكبير (باب

الزاي: 137/5 برقم 4875).

(23) سنن ابن ماجة (2/1258 رقم 3827)، مسند أحمد (15/438/9701)، سنن الترمذي (5/456 رقم 3373)، الأدب المفرد (1/229 رقم 658)، شعب الإيمان (2/360 رقم 1065)، المستدرک (1/668 رقم 1807)، تقريب التهذيب (1/649 رقم 8176).

- حدثنا علي بن محمد قال: حدثنا وكيع، عن الفضل بن دلهم، عن الحسن، عن قبيصة بن حريث، عن سلمة بن المحبق قال: قيل لأبي ثابت سعد بن عبادة حين نزلت آية الحدود، وكان رجلا غيورا: رأيت لو أنك وجدت مع امرأتك رجلا، أي شيء كنت تصنع؟ قال: كنت ضاربهما بالسيف، أنتظر حتى أجيء بأربعة؟ إلى ما ذاك قد قضى حاجته وذهب، أو أقول: رأيت كذا وكذا، فتضربوني الحد ولا تقبلوا لي شهادة أبدا، قال: فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «كفى بالسيف شاهدا»، ثم قال: «لا، إني أخاف أن يتتابع في ذلك السكران والغيران» قال أبو عبد الله يعني ابن ماجه: سمعت أبا زرعة يقول: «هذا حديث علي بن محمد الطنافسي وفاتني منه» قال الهيثمي في الصحيح طرف من أوله، وفيه الفضل بن دلهم، وهو ثقة، وأنكر عليه هذا الحديث من هذه الطريق فقط، وبقية رجاله ثقات<sup>(24)</sup>.
- حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي قال: حدثنا أنس بن عياض قال: حدثنا أسامة بن زيد، عن سالم أبي النعمان وهو ابن سرج، عن أم صبية الجهنية قالت: «ربما اختلفت يدي ويد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوضوء من إناء واحد» ، قال أبو عبد الله بن ماجه: سمعت محمدا يقول: أم صبية هي خولة بنت قيس، فذكرت لأبي زرعة فقال: صدق.
- أخرج الحديث أبو داود وأحمد والطبراني وسماها فقال: عن سالم بن سرج، مولى أم صبية بنت قيس، وهي خولة بنت قيس وهي جدة خارجة بن الحارث، وكذلك قال البخاري في الأدب المفرد، وفي الدارقطني: نا سالم أبو النعمان ، حدثتني مولاتي خولة بنت قيس ، قال ابن حجر: أم صبية الجهنية يقال اسمها خولة بنت قيس أو ثامر لها صحبة وحديث<sup>(25)</sup>.
- خاتمة:
- أبو زرعة من رؤوس المحدثين الذين عنوا بعلم الحديث وعلم الرجال والجرح والتعديل ، وهو من حفاظ الحديث الذين يشار إليهم بالبنان.

<sup>(24)</sup> سنن ابن ماجه (2/868، رقم 2606)، مجمع الزوائد (6/265 رقم 10592).

<sup>(25)</sup> سنن ابن ماجه (1/135 رقم 382)، سنن أبي داود (1/20 رقم 78)، المعجم الكبير للطبراني (24)

235/ رقم 595)، الأدب المفرد (1/363 رقم 1045)، سنن الدارقطني (1/83 رقم 143).

- أهمية أقوال أبي زرعة في العلل والرجال لوساعة حفظه , فبالمقارنة مع طرق الحديث يعرف وهم الرواة وخطوهم وعلل الحديث.
- تمييز أبي زرعة عن غيره إذا وجد اللبس , وذلك بالقرائن والمقارنات والشيوخ والتلاميذ.
- تراث أبي زرعة لم يصل إلينا وخصوصاً رواية الأحاديث , أما في العلل فابن أبي حاتم حفظ لنا جملة كبيرة من أقواله.

### المراجع:

- الأدب المفرد, المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري, الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت, الطبعة: الثالثة, 1409 - 1989, عدد الأجزاء: 1.
- الإرشاد في معرفة علماء الحديث, أبو يعلى الخليلي, خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني (المتوفى: 446هـ) الناشر: مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: 1, 1409, عدد الأجزاء: 3.
- الإمامة والرد على الرافضة , أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني , الناشر: مكتبة العلوم والحكم, المدينة المنورة, الطبعة: الأولى, 1407 هـ , عدد الأجزاء: 1.
- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف, المؤلف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ) الناشر: دار طيبة - الرياض - السعودية الطبعة: الأولى - 1405 هـ.
- تاريخ أصبهان , المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني , الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة: الأولى, 1410 هـ-1990م , عدد الأجزاء: 2.
- تاريخ بغداد, أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي , الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت, الطبعة: الأولى, 1422هـ , عدد الأجزاء: 16.
- تاريخ دمشق, المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر (المتوفى: 571هـ), الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1415 عدد الأجزاء: 80.
- تقريب التهذيب , ابن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ), الناشر: دار الرشيد - سوريا, الطبعة: الأولى, 1406 - 1986, عدد الأجزاء: 1
- تهذيب التهذيب , المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية, الهند, الطبعة: الأولى, 1326هـ , عدد الأجزاء: 12.
- تهذيب الكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال, يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف, أبو الحجاج, جمال الدين المزي , الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت , الطبعة: الأولى, 1400 عدد الأجزاء: 35
- الجرح والتعديل , عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي, الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت, الطبعة: الأولى, 1271 هـ 1952 م
- حلية الأولياء , أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني , الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر, 1394هـ عدد الأجزاء: 10.

- الدعاء للطبراني، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1413، عدد الأجزاء: 1.
- سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ).
- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (385هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: 1، 1424 هـ، عدد الأجزاء: 5.
- السنن الصغير للبيهقي، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة: الأولى، 1410 هـ عدد الأجزاء: 4.
- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: 10.
- سنن ابن ماجه، المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عدد الأجزاء: 2.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1405 عدد الأجزاء: 25.
- شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بـ ابن شاهين الناشر: مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.
- شعب الإيمان، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.
- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (354هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1414 عدد الأجزاء: 18.
- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 2.
- طبقات الحنابلة، المؤلف: أبو الحسين ابن أبي يعلى، الناشر: دار المعرفة - بيروت، عدد الأجزاء: 2.
- علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، أبو عيسى (279هـ)، مكتبة النهضة العربية - بيروت، الطبعة: 1، 1409 عدد الأجزاء: 1.
- فضائل الخلفاء الأربعة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، الناشر: دار البخاري للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، عدد الأجزاء: 1.

- الكامل في ضعفاء الرجال , المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ), الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م.
- المجتبي من السنن , المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب , الطبعة: الثانية، 1406، عدد الأجزاء: 8.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد , المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي , الناشر: دار المأمون للتراث، عدد الأجزاء: 2.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، عدد الأجزاء: 4
- مسند الإمام أحمد بن حنبل , المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م
- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي) , المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ، عدد الأجزاء: 4.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم , مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 5
- معجم ابن الأعرابي، أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد البصري الصوفي , الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ , عدد الأجزاء: 3.
- المعجم الأوسط، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، الناشر: دار الحرمين - القاهرة.
- المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية، عدد الأجزاء: 25.
- معجم ابن المقرئ: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي الأصبهاني الخازن، المشهور بابن المقرئ (المتوفى: 381هـ) الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1419 هـ عدد الأجزاء: 1
- المقتنى في سرد الكنى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ) الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1408 هـ , عدد الأجزاء: 2.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، 1392.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ) الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ عدد الأجزاء: 5.

## KURAN'DA ŞEFAAT

Hüseyin ÇELİK\*

### Özet

Bu makalenin konusu "Kur'an'da Şefaât"dir. Bir kimseden zararın giderilmesi veya bir faydanın sağlanması için aracı olma anlamına gelen "şefaât" kelimesi, Kur'an'da hem dünyevi hem de uhrevî anlamda kullanılmıştır. Bazı âlimler şefaatin alanını çok genişletirken bazıları da ya çok daraltmış veya tamamen inkâr yolunu seçmişlerdir. Bu makalede şefaât konusu, Kur'an ve sünnet bağlamında ele alınarak delilleriyle incelenmeye çalışılmıştır. Farklı bir yaklaşım tarzına sahip olan Mutezile mezhebinin şefaât hakkındaki görüşleri de bu makale kapsamında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şefaât, Dua, Kur'an, Vesile, Büyük Günah.

## INTERCESSION IN THE QURAN

### Abstract

The subject of this article is "intercession in the Quran". Word of intercession from a person elimination of damage or which means to go between to ensure a benefit both worldly and otherworldly sense used in the Qur'an. While some scholars have excessively chosen to extend the field of the intercession, some of them are either too narrow or completely deny. Subject of intercession in this article have been studied with the Qur'an and the Sunnah context of by considering the evidences. The opinions of the Mutezile sect that have a different approach method are examined within the scope of this article.

**Keywords:** Intercession, Prayer, Quran, Occasion, Big sin.

---

\* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.celik@gop.edu.tr

## 1. GİRİŞ

Sözlükte “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek, birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek”<sup>1</sup> anlamına gelen *şefaât*; çift yapmak, ilave etmek, eklemek anlamlarına gelen شَفَعَ “şef” kelimesinden türemiş olup; bir zararın def edilmesinde veya bir faydanın sağlanmasında aracı olmaya çalışmak demektir. Bu da ister faydalanacak kişinin talebiyle olsun isterse de aracı olan kimsenin isteğiyle olsun farketmez.<sup>2</sup>

Sanki tek kişi olan ihtiyaç sahibi; kendi nefisini, ihtiyacını gidermesini istediği kimsenin nefsi ile birleştirerek çift oluyor<sup>3</sup> ve gücüne güç katıyor. Şuf’a<sup>4</sup> da buradan gelmektedir. Onun mülkünü kendi mülküne kattığından dolayı şuf’a denmiştir.<sup>5</sup>

Şefaât kelimesi ve türevleri Kur’an’da 29 ayette 32 kez geçmektedir.<sup>6</sup> Bir yerde şefaât sözlük anlamında kullanılırken, yedi yerde fiil, yedi yerde ismi fail, beş yerde ismi failin çoğul şekli olan “şufeâ” ve 12 yerde de “şefâât” şeklinde gelmektedir.

وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ “çifte ve teke yemin olsun ki”<sup>7</sup> ayetindeki “şef” kelimesi, şefaât kelimesinin sözlük anlamında kullanılmıştır. Tekin zıddı olan “çift” anlamındadır.

<sup>1</sup> İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, İran 1405 h., VIII/183; I el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, s. 263; Alıcı, Mustafa, “Şefaât”, İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul 2010, XXXVIII/411.

<sup>2</sup> İbn Manzur, a.g.e., VIII/183; İsfahânî, a.g.e., s. 263; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Darü't-Tûnisîyyetü, Tunus 1984, I/470.

<sup>3</sup> er-Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 2005, III/54; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I/129; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîri'l-Merâğî*, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut Tarihsiz, I/107; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'ü'l-Mesânî*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1993, I/399; İbn Aşûr, a.g.e., I/470.

<sup>4</sup> **Şufa**: Sözlükte “ilave etme ve birleştirme” anlamlarına gelen **Şüf'a** fıkıh terimi olarak, satım veya bu hükümdeki bir akidle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade eder. Genellikle şüf'anun, bu hakkı kullanan kişinin malına ikinci bir malı eklemesi sebebiyle “çift” manasına gelen “şef”den türediği söylenmiştir. (Dönmez, İbrahim Kâfi, “Şüf'a”, İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul 2010, XXXIX/248.

<sup>5</sup> İbn Manzur, a.g.e., VIII/184; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyeyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefâsîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 56.

<sup>6</sup> **Bkz**: Bakara, 2/48; Bakara, 2/123; Bakara, 2/254; Bakara, 2/255; Nisâ, 4/85; Enâm, 6/51; En'âm, 6/70; En'âm, 6/94; A'râf, 7/53; Yunus, 10/3; Yunus, 10/18; Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Enbiyâ, 21/28; Şuarâ, 26/100; Rum, 30/13; Secde, 32/4; Sebe, 34/23; Yasin, 36/23; Zümer, 39/43; Zümer, 39/44; Gâfir, 40/18; Zuhruuf, 43/86; Necm, 53/26; Müddesir, 74/48; Fecr, 89/3.

<sup>7</sup> Fecr, 89/3.

Ayette “*çift ve tek*” şeklinde ifade umum olarak geldiğinden dolayı buradaki “*tek ve çift*”in de, belli bir şeyin çiftine ve tekine değil de umum olarak her şeyin çift ve tekine delalet ettiği söylenmiştir.<sup>8</sup>

Şefaât konusu İslam düşünce tarihinde her zaman güncelliğini korumuş ve içeriği ile tartışması konusu olmuştur. Bazıları bunun alanını çok genişletirken bazıları da tamamen inkâr yoluna gidebilmiştir. Konuya yaklaşımı açısından Mutezile daha farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Fakat Mutezile de kendi içerisinde iki gruba ayrılmıştır. Bir grup şefaati tamamen inkâr ederken diğer grup ise müminlere şefaati kabul etmekle birlikte büyük günah işleyenlere şefaât olmayacağını söylemişlerdir.<sup>9</sup> Bunlara göre büyük günah işleyenler için şefaât olmazken diğer müminler için vardır. Bu şefaât te cennette onların derecelerini yükseltmek içindir.

Mutezilenin şefaât hakkındaki düşüncesinin arkasında yatan nedenin ise büyük günah işleyen kimse hakkındaki sahip olmuş oldukları inanç yapısı olduğunu görmekteyiz. Onlara göre büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kâfirdir. “*el menzile beyne menzileteyn*” denilen bir yerdedir. Eğer tevbe etmeden ölürse belli bir süre cennet ile cehennem arasında bulunan Arasat'ta kaldıktan sonra cehenneme gidecek ve orada ebedi kalacaktır. Bu düşüncelerinin haklılığını savunmak için de büyük günah işleyenlere şefaât edilmeyeceğini söylemişlerdir. Fakat bu arada da kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Büyük günah işleyenlere şefaât olmayacağını söyleyerek onları kâfirlerle aynı tutmuşlardır. Çünkü ayetler de kâfirlere şefaât olmayacağı ifade edilirken bunlar büyük günah işleyenleri de aynı kategoriye sokmuş ve büyük günah işleyenler ile kâfirleri bir görmüşlerdir. İtikat olarak büyük günah işleyeni “*el menzile beyne menzileteyn*” denilen bir yerde olacağını söylerken, nikâh, boşanma, ticaret vb. gibi konularda ona Müslüman muamelesi yapmışlardır. Yani itikatta farklı muamelede farklı tutmuşlardır.

Şefaât, hakkında çok konuşulan ve çok farklı şeyler söylenen ucu açık bir konu olması hasebiyle incelemeyi uygun gördük. Çalışmamızı Kur'an ve Sünnet merkezli yürütmeye çalıştık. Konu ile ilgili ayet ve Hadis-i Şerifleri bir bütünlük içerisinde ele almaya gayret gösterdik.

<sup>8</sup> et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, XII/563; Razi, *a.g.e.*, XXXI/153.

<sup>9</sup> Zemahşarî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2005, I/294; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I/349



## 2. KUR'AN'DA ŞEFAAT

Kur'an'daki şefaitle ilgili ayetleri; dünyada şefaet ve ahirette şefaet olmak üzere iki kısma ayırarak inceleyebiliriz.

### A. DÜNYADA ŞEFAAT

Dünyadaki şefaati de iki gruba ayırabiliriz:

#### 1. Bir hayra veya şerre vesile olmak

Bununla ilgili şu ayeti zikredebiliriz:

مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّؤْتِنًا

*“Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını vericidir.”<sup>10</sup>*

Bu ayette şefaet; bir kimsenin başka birine hayır ve şer konusunda yardımcı olması, ona aracılık yapması anlamında kullanılmıştır. Onun faydalı veya zararlı bir işi yapması hususunda ona yardımcı olduğundan dolayı fayda ve zarar konusunda ona ortak olmaktadır. Bu haliyle de adeta onun çifti haline gelmektedir.<sup>11</sup> Umum olarak geldiğinden dolayı da her türlü hayır ve şerri kapsamaktadır.<sup>12</sup>

#### 2. Putların Şefaati

Kur'an yer yer İslam öncesi Mekke toplumunun sahip olduğu inanç yapısından bahseder ve bunlara da bazen eleştiriler sunar. Bunlardan biri de onlarda var olan putperestlik inancıdır. Mekkeliler Allah'a inanmakla birlikte putlara da ayrı bir statü yüklemekteydiler. Onların kendilerini Allah'a da yaklaştıracığına ve kendileri için Allah katında şefaetçi olacağına inanıyorlardı. Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَيَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاءُنَا عِنْدَ اللَّهِ

*“Onlar Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve: Bunlar, Allah katında bizim şefaetçilerimizdir, diyorlar.”<sup>13</sup>*

Ayetin; Lat ve Uzzâ'nın Allah katında kendilerine şefaetçi olacaklarını iddia eden Nadr b. Haris hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir.<sup>14</sup> Onlar

<sup>10</sup> Nisâ, 4/85.

<sup>11</sup> Isfahânî, a.g.e., s. 263.

<sup>12</sup> Taberî, a.g.e., IV/188.

<sup>13</sup> Yunus, 10/18.

<sup>14</sup> Taberî, a.g.e., V/ 273; Alusî, a.g.e., IV/325; İbn Âşûr, a.g.e., VI/227.

inandıkları birçok ilah ve putların<sup>15</sup> kendilerine şefaâtçi olacaklarını iddia ettikleri gibi dünyada iken sahip oldukları evlatlar ve mallarının, insanlar nezdinde kendilerine bir imtiyaz sağladığı gibi Allah katında da şefaâtçi olacağını iddia ediyorlardı.<sup>16</sup>

Bu ayette onların inanç yapılarındaki sapıklığa da dikkat çekilmektedir. Onlar hem putlara tapıyor hem de onların kendilerine şefaâtçi olacağını söylüyorlardı. “Onların fayda ve zararı dokunmaz” denilmekle onlara ibadet edilemeyeceği belirtilmişti. Çünkü ma'bûd olan şeyin fayda ve zarar verebilecek özelliğe sahip olması gerekir. Fakat o toplumda ibadet edenler, mabutlar üzerinde tasarruf sahipleriydiler. Kulluk eden edileden daha mükemmeldi. Böyle olması da onun batıl olduğunun deliliydi.<sup>17</sup> Dünyada fayda ve zararı dokunamayan bir ilahın ahirette güçlü olma imkânı daha da zayıf olacaktı.<sup>18</sup>

وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ “İçinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığımız şefaâtçılarınızı beraber görmüyoruz.”<sup>19</sup> buyurularak da onların dünyada iken inandıkları hiçbir ilahlarının, mallarının ve evlatlarının onlara hiçbir fayda sağlamayacağı ifade edilmiştir. Faydası olsun diye tapındıkları, biriktirdikleri şeyler onları terk edecek ve yalnız başlarına Allah'ın huzuruna çıkacaklardır.<sup>20</sup> “Ferd olarak geleceksiniz”<sup>21</sup> ifadesinden de; dünyada kendisi ile övündükleri şeylerden yoksun olarak kalacakları anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ لَمْ يَكُن لَّهُمْ مِّنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءٌ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ “Kıyametin kopacağı gün, günahkârlar (ümitsizlik içinde) susacaklar. Allah'a ortak koştuklarından, kendilerine şefaât edecekler de bulunmaz. Onlar, o zaman Allah'a koştukları ortakları inkâr ederler.”<sup>23</sup> Bu ayette de ifade edildiği gibi Allah katında kendilerine şefaât edeceğini umarak taptıkları putların; onlardan kaçacakları, onlarla olan dostluklarını inkâr edecekleri<sup>24</sup> ve Allah'ın azabına karşı onlara bir fayda sağlamayacağı ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

<sup>15</sup>Taberî, a.g.e., V/ 273 ; Bursevî, a.g.e., III/73.

<sup>16</sup> Bursevî, a.g.e., III/73; Alusî, a.g.e., IV/325.

<sup>17</sup> Razî, a.g.e., XVII, 52.

<sup>18</sup> İbn Âşûr, a.g.e., XI/46.

<sup>19</sup> En'am, 6/94.

<sup>20</sup> Razî, a.g.e., XIII, 76.

<sup>21</sup> Meryem, 19/80.

<sup>22</sup> Bursevî, a.g.e., III/73.

<sup>23</sup> Rum, 30/12-13.

<sup>24</sup> İbn Atıyye, Abdu'l-Hak b. Galib, *el- Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâr-ü İbni Hazm, Beyrut 2002, s. 1473; Bursevî, a.g.e., VII/14; Alusî, a.g.e., XXI/39.

<sup>25</sup> Şevkânî, a.g.e., s. 1229; Bursevî, a.g.e., VII/14.

أَمْ اتَّخَفْنَا دُونَ اللَّهِ شَفَعَاءَ قُلُوبًا أَوْلَوْا كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ قُلْ اللَّهُ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مَلَكُ  
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Yoksa Allah’tan başka şefaathçiler mi edindiler? De ki: ‘Onlar bir şeye sahip olmadıkları, akıl da edemedikleri halde mi şefaath edecekler?. De ki: ‘Bütün şefaath (hakkı) Allah’ındır. Göklerin ve yerin mülk (-ü tasarrufu) onundur. Nihayet (hepiniz) ancak Ona döndürü (lüp götürü) leçeksiniz”<sup>26</sup>

Onların (putların) Allah katında büyük, O’na yakın şahısları temsil ettiğine inanıyor, onların kendilerine fayda veya zarar verebileceğini kabul ediyor ve onların kendileri için Allah katında şefaathçileri olmaları için onlara dua ediyorlardı. Allah (cc) de onlara: “Onlar bir şeye sahip olmadıkları, akıl da edemedikleri halde mi şefaath edecekler” şeklinde cevap verdi. Hiçbir şeye sahip olmayan, akletmeyen bir şeyin şefaathçi olması nasıl akledilebilir? Ayette kelimenin “şeyen” şeklinde nekre gelmesi onların umum olarak hiçbir şeye malik olmayacaklarına, hiçbir şefaath çeşidine malik olmayacaklarına işaret ediyor.<sup>27</sup>

Şefaathin tamamı Allah’a ait olması’ndan maksat ise; şefaath edebilecek olan şefaathçilerin şefaath etme isteklerine icabet edecek olan, ona malik olan O’dur demektir.<sup>28</sup> Yine “lillahi” şeklinde haberin öne geçmesi de hasr (tahsis) içindir. Yine buradaki “lam” malik olmayı ve mülkiyeti de ifade eder. Şefaath malik olmak sadece Allah’a ait olup, O’nun yanında hiç kimse şefaath sahibi değildir.<sup>29</sup> “Cemian” hal olup, istiğrak içindir. Onun ufak bir cüzü dahi O’nun mülkünün dışında tutulamaz demektir.<sup>30</sup>

Ancak onun razı olduğu kimseye O’nun izin verdikleri şefaath edebilecektir.<sup>31</sup> Bir sonraki ayette de “yerlerin ve göklerin mülkü Allah’a aittir” derken de şefaathin tamamının kendisine ait olmasının illetini açıklamaktadır.<sup>32</sup>

Bu ayeti kerimeler de Allah (cc) müşriklerin yanlış şefaath algılarına dikkat çekerek onları düzeltmiştir. Putların şefaathi dünyada mı olacak yoksa ahirette mi olacak? Mekke toplumun genel inanç yapısına baktığımızda onlarda ahiret inancının olmadığını görmekteyiz. Peki, onlar da ahiret inancı yoksa bu şefaath nerede olacak?

<sup>26</sup> Zümer, 39/43-44.

<sup>27</sup> İbn Âşûr, a.g.e., XXIV/102.

<sup>28</sup> İbn Âşûr, a.g.e., XXIV/102.

<sup>29</sup> İbn Âşûr, a.g.e., XXIV/102; Merâgî, a.g.e., XXIV/14.

<sup>30</sup> İbn Âşûr, a.g.e., XXIV/102.

<sup>31</sup> Merâgî, a.g.e., XXIV/14.

<sup>32</sup> Merâgî, a.g.e., XXIV/14.

Bursevî, onlarda Ahiret inancı olmadığı için bekledikleri şefaatin dünyevi bir şefaât olduğunu ifade eder.<sup>33</sup> Onlarda ahiret inancının olmamasından dolayı bahse konu olan şefaatin dünyevi şefaât olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat bunun yanında bazı müşrikler de farklı bir durum vardı. Onlar her ne kadar ahirete inanmasalar da, Hz. Peygamber'in ahiretle ilgili sözlerine kendilerince bazı açıklamalar getiriyor, ona cevap veriyorlardı.

Ebu Leheb bir defasında: "Ahiret yok ama eğer kardeşimin oğlunun dediği gibiyse (yani ahiret var ise) ben mallarımı ve çocuklarımı fidye olarak verir ve o azaptan kurtulurum"<sup>34</sup> demişti.

Onlara göre ahiret yoktu ama olması durumunda da bazı şefaâtçileri vasıtasıyla azaptan kurtulacaklarına inanıyorlardı. Bu ayetler; bu şekilde de olsa onlara şefaât edilmeyeceğini, şefaât yetkisinin ve izninin Allah'ın elinde olduğu, ancak onun izin verdiği kimselerin izin verdiği kimselere şefaât edebileceği bildirilmiştir. Kendilerince şefaâtçi olarak gördükleri putların kendilerine şefaât için izin verilen kimseler olmadığı ve kendilerinin de şefaate izin verilen kimseler olmadığı zikredilmiştir.

Ayetin, yanlış ahiret inancı algısına sahip kimseleri de kapsayabileceğini söyleyebiliriz. Allah ve ahiret inancı olmakla birlikte yanlış şefaât algısına sahip kimseler için de bir ikazdır. Allah'ın kendisine şefaât yetkisi vermediği kimselere şefaât yetkisi tanıyarak onlardan bir beklenti içerisine giren kimselere yanlışlarından dönmeleri için bir uyarıdır.

## B. AHİRETTE ŞEFAAT

Ahirette şefaatten bahseden ayetleri incelediğimizde farklı iki tablo ile karşılaşırız. Kur'an ahiretten bahsederken bazen; "*şefaatin olmadığı*", "*şefaatin kabul edilmeyeceği*" gün ifadelerini kullanırken bazen de; "*O'nun katında ancak izin verdikleri kimseler şefaât edebilecekler*" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu ayetlerden hareketle ahirette şefaatin olup olmayacağı konusunda farklı iki görüş ortaya çıkmıştır. Önce bunların gerekçelerini zikredip daha sonra da bunların değerlendirmesine geçeceğiz.

### a. Ahirette Şefaât Yoktur Diyenler

Şefaât hakkındaki ayetler ahirette şefaatin varlığı ve yokluğunu da beraberinde getirmiştir. Mutlak manada ahirette şefaât inkâr edilmezken, şefaatin

<sup>33</sup> Bursevî, *a.g.e.*, IV/29.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrü'l-Kur'ân'l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire Tarihsiz, IV/564.

kimlere olabileceği konusunda görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Kâfire şefaata olmayacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmazken müminlere şefaatin olup olmayacağı konusunda görüş ayrılığı olmuştur. Mutezile' den bir grubun dışında ümmetin geneli büyük günah işlemeyen mümine şefaata olacağını kabul ederken büyük günah işleyen müminin hali ihtilaf konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet büyük günah işleyen müminlere de şefaata edilebileceğini<sup>35</sup> söylerken Mutezile olamayacağını zikretmiştir. Onlara göre şefaata sadece büyük günah işlememiş olan müminlere olacaktır. Büyük günah işleyen müminlere şefaata edilmeyecektir.<sup>36</sup>

Şefaatin olmadığını savunanların delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Aşağıda zikredeceğimiz ayetler şefaatin olmayacağına dair delildir:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُعْلَمُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Ve öyle bir günden korkun ki (o günde) hiçbir kimse, hiçbir kimse nâmına bir şey ödeyemez. Ondan her hangi bir şefaata kabul olunmaz. Ondan bir fidye (bedel) alınmaz, onlara (Allahın azabından kurtulmak hususunda) yardım da edilmez.”<sup>37</sup>

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُعْلَمُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“O günden sakının ki hiç bir kimse kimseden yana birşey ödeyemez. Kimseden bedel kabul olunmaz. Kimseye de şefaata fâide vermez ve onlara (başka her hangi bir) yardım da edilmez.”<sup>38</sup>

Ayette *“hiç bir kimse kimseden yana birşey ödeyemez”* şeklinde buyrulması ahirette günahkârlara şefaatin olmayacağına delildir. Eğer bir kimseden azabı kaldırma konusunda şefaatin etkisi olsaydı, bir nefsin bir nefisten bir şeyi kaldırması caiz olurdu ki buda bu ayete muhaliftir.<sup>39</sup> Ayet bir nefsin başka bir nefis için ödemedede bulunmayacağını nefyettiği gibi onun ona şefaatinin da nefyetmektedir. *“minha”* derken buradaki zamir günahkar nefse dönmektedir ki ondan fidye de alınmaz.<sup>40</sup>

*“hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz.”* şeklinde buyrulmakla da; şefaatin kabul edilmeyeceği bildirilmektedir. Eğer bir şefaata

<sup>35</sup> Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Şerh-u Kitabı'l-Fıkhı'l-Ekber, daru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 2007, s. 159.

<sup>36</sup> Keşşâf, a.g.e., I/140; Razi, a.g.e., III/56; İbn Âşûr, a.g.e., I/470

<sup>37</sup> Bakara, 2/48.

<sup>38</sup> Bakara, 2/123.

<sup>39</sup> Razi, a.g.e., III/56.

<sup>40</sup> Zemahşari, a.g.e., I/140.

edici ona şefaât etmek istese, ondan kabul edilmez demektir. Buradaki zamirin birinci nefse dönmesi de caizdir. Eğer o, (günahkâr olan) nefse şefaât edecek olsa onun şefaati kabul edilmez demektir.<sup>41</sup>

Yine ayette وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ buyrulmaktadır. Eğer Hz. Muhammed bir isyankâra şefaâtçi olabilseydi onun için “yardımcı” olmuş olurdu ki; bu da ayete muhaliftir.<sup>42</sup>

2. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ

“Ey îman edenler, içinde ne bir alış veriş, ne bir dostluk, ne de bir şefaât (imkânı) bulunmayan bir gün gelmezden evvel size verdiğimiz rızıkdan (Hak yolunda) harcayın. Kâfirler zulmedenlerin ta kendileridir.”<sup>43</sup>

Bu ayet vacipleri terkeden günahkârlara şefaatin olmayacağına delildir. Bu konuda onlara şefaât edilmeyecek ve onlar da kendilerine şefaâtçi bulamayacaklardır. Çünkü şefaât ancak faziletli bir kimsenin faziletini artırmak için söz konusudur.<sup>44</sup>

3. Onun izni olmadan şefaât etmek kimin haddine”<sup>45</sup> ve Necm Suresinde şu ayetler:

وَكَمْ مِنْ ظَلَمٍ السَّمَاوَاتِ لَا تُعْزِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى

“Göklerde nice melek vardır ki onların şefaâtları bile hiçbir şey’e yaramaz. Meğerki (o şefaât) Allah’ın dileyeceği ve razı olacağı kimseler için (ve ancak Onun) izin vermesinden sonra ola.”<sup>46</sup>

Şevkânî ilk ayetle ilgili olarak şunları zikreder: “Bu soruda, Allah’ın kullarından birinin diğerine şefaât yoluyla veya başka bir şekilde fayda verebileceğini iddia edenler karşı inkâr, azarlama ve kızma vardır ve kabir ashabından yardım istenilemeyeceğine delildir.”<sup>47</sup>

Merağî ise; buradaki “illa bi iznihi” ibaresinin olumlu bir durum için değil de olumsuz bir durum için olduğunu ve bu ayetin şefaatin varlığı için değil de

<sup>41</sup> Zemahşerî, a.g.e., I/140.

<sup>42</sup> Razî, a.g.e., III/56.

<sup>43</sup> Bakara, 2/254.

<sup>44</sup> Zemahşerî, a.g.e., I/294.

<sup>45</sup> Bakara, 2/255.

<sup>46</sup> Necm, 53/26.

<sup>47</sup> Şevkânî, a.g.e., s.174.

yokluğu için delil olabileceğini söylemiş<sup>48</sup> ve delil olarak ta şu ayetleri zikretmişlerdir:

سَدُّوْكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى

“Sana (Kur’an’ı) okutacağız; sen de unutmayacaksın. Ancak Allah’ın dilediği başka. Çünkü O, açıkta olanı da bilir, saklı duranı da bilir”<sup>49</sup>

خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

“Gökler ve yer durdukça (onlar) orada ebedî kalıcıdırlar. Rabbinin dilediği (müddet) başka. Çünkü Rabbin ne dilerse hakkıyla onu yapandır.”<sup>50</sup>

3. *فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ* “Artık şefaati edicilerin hiçbir şefaati onlara fayda vermeyecek.”<sup>51</sup>

وَأَنْزَلْنَاهُمْ يَوْمَ الْقُدُوبِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

“Ve onları yaklaşan gün ile korkut. O vakit ki, yürekler gırtlığa dayanmış olarak korku ile dolmuş bulunur. Zalimler için ne bir yakın dost vardır, ne de itaat olunacak bir şefaati vardır.”<sup>52</sup>

Ayetleri şefaatin olmayacağına delil olduğu gibi şefaati onlardan azabı da kaldırmayacaktır. Eğer şefaati azabı kaldırabilseydi o zaman şefaati onlara fayda vermiş olacaktı ki bu da ayete zıttır. Allah onlardan razı olmadığı ve onlara gazap ettiğinden dolayı melekler gibi şefaati onların şefaati onlara fayda vermeyecektir.<sup>53</sup>

5. *وَمَا تَنْفَعُهُمْ نَفَقَةٌ أَوْ تَرْتُمْ مِّنْ ذَرِّ قَارٍ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ*

“Her ne çeşit nafaka verdinizse veya ne türlü bir adak adadınızsa, Allah onu kesinlikle bilir. Ve zalimlere hiçbir şekilde yardım olunmayacaktır.”<sup>54</sup>

Eğer peygamberin fasika şefaati olsaydı onlarda yardım edilenlerden olurlardı.<sup>55</sup>

6. *يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَسِيئَتِهِ مُشْفِقُونَ*

<sup>48</sup> Merâgî, a.g.e., I/110.

<sup>49</sup> A'lâ, 87/6-7.

<sup>50</sup> Hud, 11/107.

<sup>51</sup> Müddesir, 74/48.

<sup>52</sup> Mü'min, 40/18.

<sup>53</sup> Keşşâf, a.g.e., IV/642.

<sup>54</sup> Bakara, 2/270.

<sup>55</sup> Razî, a.g.e. III/ 57.

*"Allah, onların önlerindeki de, arkalarındaki de (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar, Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefa at etmezler. Hepsi de O'nun korkusundan titrerler."*<sup>56</sup>

Bu ve buna benzer anlamlar ifade eden ayetler; Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselere, Allah'ın izin vermesiyle şefa at edileceğinden bahsedilmektedir. Fasık kimseler de Allah'ın razı olduğu kimselerden olmadıklarına göre onlara şefa at edilmeyecektir. Allah'ın razı olduğu kimselere de sevaplarını ve yükümlüklerini artırmak için şefa at yapılacaktır.<sup>57</sup>

وَأِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ بِبَعَّادِينَ

*"Ve muhakkak ki, facirler de yakıcı ateş içindedirler. Ceza günü oraya yaslanacaklardır. Ve onlar, ondan bir daha çıkamazlar."*<sup>58</sup>

Ayetlerde ifade edildiği gibi facirler cehenneme mutlaka girecekler ve oradan da çıkamayacaklardır. Buradan kurtuluşları yoktur. Affedilerek oradan çıkamayacaklarına göre onlara şefa atın bir faydası olmayacaktır.<sup>59</sup>

8. Bu konuda gelen rivayetler. Şefa atın olmayacağına dair şu Hadisleri zikredilir:

1. Hz. Peygamber (sas) bir mezarlıktan geçerken onlara selam verir ve keşke kardeşlerimi görseydim der. Bunu üzerine ashabı: *"Biz senin kardeşlerin değil miyiz"* dediklerinde *"sizler benim ashabımsınız. Benim kardeşlerim henüz gelmediler"* der. *"Onları nasıl tanıyacaksın"* dediklerinde : *"sizden birinin atları olsa fakat onların içerisinde bazılarının ayakları ve alınları sakar olsa onları tanımaz mı?"* dediğinde *"Tabi ki tanır"* demeleri üzerine : *"Onlar kıyamet günü abdest azaları parlayarak gelecekler. Bende onları oradan tanıyacağım. Onları havuzumdan uzaklaştıracaklar. Bende getirin onları diyeceğim."* Bana: *"Onlar senden sonra (dinlerini, yaşantılarını) değiştirdiler."* diyecekler. Bende : *"فسحقا فسحقا"* uzak olsunlar (cehenneme kadar yolu var)" diyeceğim.<sup>60</sup>

Eğer peygamber onlar hakkında şefa atçı olabilseydi onlar için "uzak olsunlar" demezdi. Çünkü şefa atçı olan biri böyle demez. Onlara (havz-u

<sup>56</sup> Enbiyâ, 21/28.

<sup>57</sup> Keşşâf, a.g.e. III/ 110.

<sup>58</sup> İnfîtâr, 82/14-16.

<sup>59</sup> Razî, a.g.e. III/ 57.

<sup>60</sup> Nesâî, *Hilyetü'l-Vudu'*, I/93; Ahmen b. Hanbel, *Müsned*, II/300; Muvattâ, *Kitabu't-Taharet*: 28.



kevser)den su içmeleri konusunda faydası olmayan biri nasıl olacak ta onları ebedi bir azaptan kurtarabilecek.

2. Peygamber (sas) Kab bin Ucre'ye "Ey Kab seni sefihlerin idareciliğinden Allah'a sığındırırm. Yakında sefihler idareci olacaklar. Kim onlara zulümlerinde yardım eder, yalanlarını tasdik ederse o benden ben de ondan değildir ve o kimse kıyamet günü havuzuma yaklaştırılmaz. Ama kimde onların huzurlarına girmez, onlara zulümlerinde yardım etmez ve yalanlarını tasdik etmezse o benden ben de ondanım ve o kimse kıyamet günü de havuzuma yaklaştırılacaktır. Ey Ka'b, namaz yakınlıktır, oruç kalkandır, sadaka suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları söndürür. Ey Ka'b haramdan beslenerek büyüyen et cennete giremez."<sup>61</sup>

a. Peygamber ondan o da peygamberden değilse ona nasıl şefaata edilecek.

b. Havuzda uzaklaştırılan, orada peygambere ulaşamayan birini nasıl olacakta peygamber azaptan kurtaracak.

c. "Haramla büyüyen et..." ifadesinden büyük günah işleyenlere şefaatin olmayacağına açık delildir.

3. Ebu Hureyre'den: "Kıyamet günü omuzunda meleyen koyunla biri gelir ve: 'Ya Resulallah beni bundan kurtar' diye yardım ister. Hz. Peygamber de: Sana da ulaştığı gibi ben senden hiçbir şeyi kaldırmaya malik değilim" der.<sup>62</sup>

Ona hiçbir konuda malik olmayan birinin onun hakkında şefaata olması mümkün değildir.

4. Ebu Hureyre'den: "Üç kişinin ben kıyamet günü hasmıyım. Veren ve sonra vazgeçen adam, hürü köle diye satan ve onun ücretini yiyen kimse, bir işçi kiralayan ama onu çalıştırdıktan sonra onun ücretini vermeyen kimse"<sup>63</sup>

### **b. Ahirette Şefaata Vardır Diyenler**

Şefaatin olmadığını iddia edenlerin delillerini zikrettikten sonra şefaati kabul edenlerin delillerini ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. "Artık şefaataçilerin şefaati onlara fayda vermez" şeklindeki ayetlerdir. Sadettin Tetazanî bu ayeti şefaatin varlığı hakkında bir delil olarak zikreder ve şu açıklamada bulunur: "Bu cümlenin üslubu ve ifade şekli esas itibariyle şefaatin var olduğunun delilidir. Aksi halde, onların hallerini kötülemek ve içinde

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/321.

<sup>62</sup> Buhari, *Cihad*: 189.

<sup>63</sup> Buhari, *Buyu'*: 106.

buldukları sıkıntılı durumun mahiyetini ortaya koymak için 'kâfilere hiçbir şefaâtçinin faydası olmaz' demenin anlamı olmazdı. Bu gibi yerlerde kullanılan bu nevi ifadeler, sadece kâfilere mahsus olan durumu işaretler, onlarla beraber başkalarını da bu hükmün içine almaz. Yani burada kâfirlerle ilgili hükümden, onların dışındakiler de (müminler de) şefaâtçiyi sahip olmaz anlamı çıkmaz."<sup>64</sup>

Razî de şefaatin olmamasının sadece kâfirlere hasr kılındığını, müslümanın halinin kâfirin halinin zıddı olması gerektiğini söylemiştir.<sup>65</sup>

2. Şefatin Allah'ın izni ile onun izin verdiği kimselerin izin verdiği kimselere şefaât edebileceğini ifade eden ayetler.<sup>66</sup>

3. *Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus bir ilave teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın*"<sup>67</sup> ve *"Şüphesiz Rabbin sana verecek sen de hoşnut olacaksın"*<sup>68</sup> ayetleridir.

İlk ayetteki Makam-ı Mahmud'un ne olduğu Hz. Peygamber (sas)'e sorulduğunda: "O şefaattir. Ümmetim için şefaât edeceğim makamdır" buyurmuştur.<sup>69</sup>

Müfessirlerin çoğunluğu da Makam-ı Mahmud'dan maksadın şefaât makamı olduğunu söylemişlerdir.<sup>70</sup>

"Şüphesiz Rabbin sana verecek sen de hoşnut olacaksın" ayetindeki Allah (cc) Hz. Peygambere vereceği şeyin ise ahirette olacağını ve bunun şefaât olduğu zikredilmiştir.<sup>71</sup>

4. İbrahim (as) ile İsa (as)'ın kavimleri hakkındaki dualarıdır. İsa (as) kavmi hakkında: *"Eğer onlara azap edersen, فانك أنت العزيز الحكيم تُعْتَبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَعُورَ لَهُمْ فَإِنَّكَ*

<sup>64</sup> Taftazânî, Sadeddin, *Şerhü'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, Mektabetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, Kahire, 1988, s. 75-76

<sup>65</sup> Razî, *a.g.e.*, III/60.

<sup>66</sup> Bkz: Bakara, 2/255; Yunus, 10/3; Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Sebe, 34/23; Zuhrûf, 43/86; Necm, 53/26;

<sup>67</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>68</sup> Duhâ, 93/5.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Kitab-u Tefsîri'l-Kur'an*, 17 (7); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/444.

<sup>70</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII/132; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1161; Razî, *a.g.e.*, III/ 55; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâr-u Sâder, Beyrut, 2001, I/583; Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Camî' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1987, X/309; İbn Atiyye, *a.g.e.*, VI/70; İbn Aşûr, *a.g.e.*, XIV/146.

<sup>71</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1986 ; Razî, *a.g.e.*, III/ 55; en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, IV/364; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIX/95; Atiyye, *a.g.e.*, VIII/481.

şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”<sup>72</sup>

İbrahim (as) da *رَبِّمِنِّي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ رَحِيمٌ* Rabbim! Çünkü o putlar insanlardan birçoğunu saptırdılar. Artık kim bana uyarsa, o bendendir. Kim de bana karşı gelirse şüphesiz sen çok bağışlayan, çok merhamet edensin.”<sup>73</sup> şeklinde dua etmişti.

Razî, peygamberlerin kavimleri hakkındaki duası hakkında şöyle demektedir: “İsa (as) bunu ya kâfirler hakkında, ya itaatkâr Müslüman hakkında, ya küçük günah işleyen Müslüman hakkında, ya tevbe ettikten sonra büyük günah işleyen Müslüman hakkında, ya tevbe etmeden önce büyük günah işleyen Müslüman hakkında söylemiş olabilir. Birincisi batıldır. Çünkü kâfir biri için: “Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin” demek yakışmaz, uygun düşmez. İki, üç ve dördüncüsü de batıldır. Çünkü itaatkâr bir Müslüman, küçük günah işleyen bir Müslüman veya büyük günah işledikten sonra tevbe eden bir mümin için de böyle demek de aklen caiz değildir. Geriye sadece büyük günah işleyen ama tevbe etmeyen Müslüman kimse kalıyor. Bu sözü İsa(as) onlar için söylemiştir. Bu şefaata İsa (as) için oluyorsa Hz. Muhammed (sas) için de olur.”<sup>74</sup> Aynı durumun İbrahim (as) için de olduğunu söyler<sup>75</sup>. Peygamber (sas) de bu iki ayeti okuduktan sonra ellerini kaldırarak “**Ümmetim! Ümmetim!** diyerek ağlamış. Allah (cc) de Cebrail (as)’ı göndererek onu ümmeti hakkında razı edeceğini bildirmişti.”<sup>76</sup>

5. *وَاسْتَعُورُوا لِنَفْسِكُمْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ* “Hem kendinin hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile”<sup>77</sup> ayetidir. Büyük günah işleyen kimse de mümindir. Allah’ta Muhammed (sas)’e mümin erkek ve kadınlar için dua etmesini emrediyor. Buradan da Hz. Peygamberin onlar için istiğfar ettiği ve Allah’ın da onun duasını kabul ettiği anlaşılır. Aksi durumda Allah ondan dua etmesini isteyip sonra da onu kabul etmemesi uygun olmazdı. Onun duası ancak Allah’ın icabet etmesi ile tam olur. Aynı durum şefaata için de geçerlidir.<sup>78</sup>

Bu ayet-i kerimede söz konusu edilen istiğfar (günahlardan bağışlanmanın dilenmesi) her ne kadar doğrudan ahiretteki şefaitle alakalı bir vurguya sahip

<sup>72</sup> Mâide, 5/118.

<sup>73</sup> İbrahim, 14/36.

<sup>74</sup> Razî, *a.g.e.*, III/ 59.

<sup>75</sup> Razî, *a.g.e.* III/ 59.

<sup>76</sup> Müslim, *İman*: 346.

<sup>77</sup> Muhammed, 47/19.

<sup>78</sup> Razî, *a.g.e.*, III/61.

olmasa da şefaatin imkânına delalet eder. Zira istiğfar ve şefaât kelimeleri aynı anlamda olmasalar bile, işlevleri açısından birbirlerine benzemektedirler. Bu kelimelerin her ikisi de şu veya bu şekilde '*günahlarm affi*' meselesini konu edinmektedir.<sup>79</sup>

6. Meleklerin sıfatı zikredilirken: *“(onların şefaâtləri) ancak Allah'ın izin vermesiyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar.”*<sup>80</sup> buyrulmaktadır. Bir mümin de her ne kadar büyük günah işlese de tevhit inancına sahip olduğundan dolayı Allah'ın razı olduğu kimselerdendir. Allah kendilerinden razı olduğu için de meleklerin şefaatine nail olacaklardır. Meleklerin şefaatine nail olabilen kimseler peygamberlerin de şefaatine nail olabilirler.<sup>81</sup>

7. وَلَوْ أَنَّهُمْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَّهُوا اللَّهُ تَوَّابًا رَحِيمًا

*“Biz hangi peygamberi gönderdikse, sırf Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileselerdi ve Resul de onların bağışlanmasını dileyeydi, elbette Allah'ı affedici, merhametli bulurlardı.”*<sup>82</sup>

Ayet, Peygamber (sas) ne zaman günahkâr ve zalim birine istiğfar dilese Allah'ın onları affedeceğine delalet ediyor. Bu Peygamber (sas)'in dünyada büyük günah işleyene şefaatinin makbul olduğuna delalet eder. Bu ahirette de şefaatinin makbul olmasını gerekli kılar.<sup>83</sup>

8. الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا

*“Arşı taşıyanlar ve onun etrafındakiler, Rablerinin hamdiyle tesbih ederler ve O'na inanırlar. İman etmişler için de şöyle bağışlanma dilerler: Ey Rabbimiz! Rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O, tevbe edip senin yoluna uyanları bağışla, onları cehennem azabından koru.”*<sup>84</sup>

Büyük günah işleyenler de kendilerine melekler tarafından istiğfar dilenecek müminler içerisinde girmektedirler.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Öztürk, Yener, *Şefaât İnancının Nakli ve Aklı Açısından İmkânı*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 23 (Bahar 2005), s. 116.

<sup>80</sup> Necm, 53/26.

<sup>81</sup> Razî, *a.g.e.* III/59-60.

<sup>82</sup> Nisâ, 4/64.

<sup>83</sup> Razî, *a.g.e.*, III/61.

<sup>84</sup> Mü'min, 40/7.

<sup>85</sup> Razî, *a.g.e.*, III/62.

9. Bu konudaki rivayet edilen şu hadis-i şerifler:

*“Şefaatin ümmetinden büyük günah işleyenler içindir”<sup>86</sup>,*

*“Kim ezanı işittiği vakit 'ey şu eksiksiz davetin ve kılınacak namazın rabbi olan Allah'ım, Muhammed'e vesileyi ve fazileti ver. Onu kendisine vadettiğin övülmüş makama (makam-ı mahmuda) ulaştır' diye dua ederse, kıyamet gününde o kimseye şefaatin vacip olur.”<sup>87</sup>*

İlk hadis-i şerifte, şefaatin sadece büyük günah işlemiş olanlar için olduğu ifade edilmiyor. Şefaati sadece onlara has kılmak; büyük günah işlememiş ve sevabı olan kimseleri şefaatten mahrum etmek demek olacağından bu da caiz değildir. Büyük günah işlemek veya büyük günah sahibi olmak, Allah'a itaatten geri kalmak demek değildir. Hadis-i Şerifte zikredilen **büyük günah sahibinden** maksat; büyük günah işleyen isyankâr kimseler değildir. Allah'a itaat etmekle birlikte bir şekilde büyük günah işleyen mümin kimselerdir. Çünkü büyük günah dendiği zaman sadece isyankârlığı kapsamaz. İtaatle birlikte günah işlemeyi de kapsar.<sup>88</sup>

10. Şefaatin Aklen İmkânı

Allah bu âlemde icraatını sebeplere bağlı olarak yürütmektedir. Şüphesiz ki bu, O'nun hikmetinin bir gereğidir. Sebepleri yaratan O olduğu gibi, onları bazı şeylerin meydana gelmesine vesile kılan da yine O'dur. İnsanlara merhamet edip onları rızıklandıran Allah'tır. Fakat O rızıkı direk olarak vermek yerine hava, toprak, su, ağaç vb. gibi şeyleri ona vesile kılmıştır. Aynı şekilde güneşi de zemin yüzünün aydınlanmasına sebep yapmıştır. Rızık ve ışık gibi maddi ikramlarına böylesi sebepler yaratan Allah'ın manevi ihسانlarına da bazı sebepler kılması da son derece doğaldır.<sup>89</sup>

### 3. DEĞERLENDİRME

Şefaatin varlığı veya yokluğu ile ilgili delilleri zikrettikten sonra genel manada bu delillerin değerlendirmelerine geçebiliriz:

1. Bakara 48. ve 123. ayetlerinde bahsedilen *“şefaatin fayda vermediği veya kabul edilmediği”* günden kasıt; kıyametin tamamını kapsayan bir gün değildir. Alusî bu günün; *“Fakat o kulakları sağlar edercesine haykırarak olan ses geldiği zaman, O*

<sup>86</sup> Ebu Davud, *Sünne*: 21; Tirmizî, *Kıyame*: 11; İbn Mâce, *Zühd*: 37 .

<sup>87</sup> Buharî, *Ezan*: 8; Ebu Davud, *Sala:t* 38; İbn Mâce, *Ezan*:1.

<sup>88</sup> Razî, *a.g.e.*, III/62.

<sup>89</sup> Öztürk, *a.g.m.*, s. 116.

*gün, kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından kaçır.*"<sup>90</sup> Ayetinde bahsedilen gün olduğunu zikretmektedir.<sup>91</sup> Ayet, kendilerini Allah'ın sevgilileri ve peygamberlerin çocukları olduğunu ve bundan dolayı da o peygamberlerin kendilerine Allah katında şefaâtçi olacaklarını söyleyen ehli kitaptan bahsetmektedir. Allah bu ayetle hiçbir nefsin diğer nefisten bir şey gideremeyeceğini ve onlardan birinin diğerine şefaatinin kabul olunmayacağını haber vermektedir.<sup>92</sup>

Zikredilen bu ayetlerin lafzı umumî ama manası hususidir. Yani şefaatin fayda vermeyeceği kimseler müminler değil tevbe etmeden küfür üzerine ölen, Allah'ın ayetlerini değiştirmeye çalışan kâfirlerdir. Ayetler müminlerden değil kâfirlerden bahsetmektedir. Yoksa şefaati yok sayan bir ayet değildir. Çünkü günahkâr müminlere Allah'ın izin vermesiyle şefaât edilecektir.<sup>93</sup> Eğer ayet günahkâr müminler hakkında olmuş olsaydı bu durum günahkâr müminle kâfiri bir tutmak olacaktı.<sup>94</sup> Bu da Allah'ın adaletine yakışmaz.

Ayetteki birinci nefisten maksat mümin, ikincisinden murat ise kâfirdir. Yani mümin kâfire şefaâtçi olamayacak demektir.<sup>95</sup> Bu ayetteki "*şefaatin kabul edilmemesi*" ifadesini genel manada anlamak doğru olmaz. Gerek ayeti siyak sibak bağlamında gerekse de Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman buradaki mananın umumi değil hususi olduğunu görürüz. Ayet mümin kâfir ayırt etmeksizin faydası olmayacak bir şefaatten değil, dünyada Allah'ın dini üzerine yaşamadığı halde kendilerinin Allah'a ve peygambere daha yakın olduğunu iddia eden ve bu yakınlıktan dolayı Allah katında şefaate uğrayacağını iddia eden kimselerden bahsetmektedir. Ahirette şefaate uğrayacağına inanarak dünyada Allah'ın dini üzerine yaşamayı kabul etmeyen ve bu hal üzere ölen inkârcılardan bahsetmektedir. Ayetin devamında gelen "*onlardan fidye alınmayacak ve onlara yardım da edilmeyecektir*" ifadelerinden kâfirler olduğu anlaşılmaktadır. Dünyada zenginlikleri ile her kapıyı aralayan zengin kâfirler, ahirette de aynı şeyin olacağını iddia ediyorlardı.<sup>96</sup> Ayet "*onlardan fidye alınmayacak*" diyerek onların bu beklentisini boşa çıkarmaktadır. "*Yardım edilmeyecekler*" ifadesi ise

<sup>90</sup> Abese, 80/33-36.

<sup>91</sup> Alusî, *a.g.e.*, I/398.

<sup>92</sup> Taberî, *a.g.e.*, I/306; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 84; Ebu Hayyân, *a.g.e.*, I/348; İbn Âşûr, *a.g.e.*, I/470; Merâgî, *a.g.e.*, I/110

<sup>93</sup> Taberî, *a.g.e.*, I/307; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 130; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I/89; Bursevî, *a.g.e.*, I/129; Alusî, *a.g.e.*, I/400; İbn Âşûr, *a.g.e.*, I/471.

<sup>94</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, I/471

<sup>95</sup> Ebu Hayyan, *a.g.e.*, I/348.

<sup>96</sup> Merâgî, *a.g.e.*, I/110.

müminler için değil kâfirler içindir. Çünkü Kur'an'da birçok yerde Allah'ın müminlere hem dünyada hem de ahirette yardım edeceğinden bahsetmektedir.

Bu ayette nefyedilen şefaatin kendisi değil, onun faydasıdır. Şefaati her hal ve durumda fayda vermeyecek, ancak Allah'ın dilediği kimseye, O'nun izin vermesi ile dilediği zaman fayda verecektir.<sup>97</sup>

2. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَنْفُذُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَاةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ

*“Ey iman edenler, içinde ne bir alış veriş, ne bir dostluk, ne de bir şefaati (imkânı) bulunmayan bir gün gelmezden evvel size verdiğimiz rızıktan (Hak yolunda) harcayın. Kâfirler zulmedenlerin ta kendileridir.”<sup>98</sup>*

Ayetteki kastedilen şefaati; dünyada iken insanların akrabalık, komşuluk ve dostluk gibi ilişkilerden dolayı birbirlerine yaptıkları dünyevi şefaattir. Yani dünyada hak etmediği halde bazı sebeplerden dolayı birilerinin şefaati ile belli noktalara gelen kimseler aynı toleransı ahirette bulamayacaklar demektir.<sup>99</sup>

Bu ayetteki şefaati lafzı da umumi ama muradı hususidir. Yani genel anlamda şefaati yoktur dense de kastedilen mana kâfirlerdir.<sup>100</sup> Onlar için şefaati yoktur ve onlara şefaatiçilerin şefaati fayda vermeyecektir.<sup>101</sup> Peygamberler ve melekler müminlere şefaati ederlerken onlar bunlardan faydalanamayacaklardır.<sup>102</sup> Ayette, arkadaşlığın ve ticaretin olmamasından bahsedilmesi de faydalanmanın ve kaybedenin tedarik etme imkânının olmadığından kinayedir.<sup>103</sup> Yine ayette, ahiret işlerinin dünyadakilere kıyaslanamayacağına işaret vardır. Kişi orada fidye vererek veya peygamberlerin ve rabbanilerin şefaatin nail olarak kurtulacağını zannetmesin. Dünyada ne kadar zalim, suçlu, fasit biri de olsa emir ve sultanların yardımına nail olduğu gibi orada olmayacak demektir.<sup>104</sup>

Ayette لا شفاعاة “la şefaatiün” şeklinde, şefaati kelimesi لا “lâ” edatından sonra merfu olarak gelmiştir. Arapça kural olarak; eğer لا “la” dan sonra müfredi olan bir isim mensup olarak gelirse cinsini nefyeder. Fakat gelen ismin müfredi yok ve

<sup>97</sup> Bursevî, *a.g.e.*, VII/288; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1196; Alusî, *a.g.e.*, XXI/198.

<sup>98</sup> Bakara, 2/254.

<sup>99</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.228; Alusî, *a.g.e.*, III/7.

<sup>100</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/5.

<sup>101</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, I/304.

<sup>102</sup> Bursevî, *a.g.e.*, VI/308.

<sup>103</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 489.

<sup>104</sup> Merâgî, *a.g.e.*, III/9.

merfu olarak gelmişse de aynı özelliğe sahiptir. Yani cinsini nefyeder.<sup>105</sup> لاله "la ilahe" veya لاشفاعة "la şefaatin" de olduğu gibi. Yani hiçbir ilah veya hiçbir şefaât yoktur demektir. Yani kâfirler için hiçbir şefaâtçinin şefaati olmayacağını belirtmektedir.

Bu ayetteki nefyedilen şefaatin kâfirler hakkında olduğunu anlamak daha doğrudur. Çünkü ayetin sonunda "Kâfirler zalim kimselerdir" şeklinde buyrulması ayetin kâfirlerden bahsettiğine delildir. Bu ayette şefaât umum olarak gelirken bir sonraki ayette ise Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaâtçi olabileceğinden bahsedilmektedir. Onun için bu ayeti şefaâtçilerin kendilerine fayda vermeyecek olan kâfirler için, bir sonraki ayetteki şefaati ise müminler için olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı şekilde ayette; "arkadaşlığın olmadığı gün" şeklinde umum olarak gelmekte ve hiçbir dostluğun fayda vermediğinden bahsedilmektedir. Burada dostluğun fayda vermeyeceğinden umum olarak bahsedilirken Zuhruf Suresi 67. de bu mana tahsis edilmektedir. "O gün, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar dışında, dost olanlar birbirlerine düşman kesilirler." buyrulurken takva üzerine bina edilen dostlukların devam edeceğinden bahsedilmektedir.

Mutlak manada şefaatin olmadığını ifade eden ayetler ile Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaât edebileceğini ifade eden ayetler arasındaki müşkili gidermek için mahşerde birden fazla günlerin olduğundan da bahsedilmiştir. Mahşer uzun bir süre olduğundan dolayı, Allah bazı günlerde şefaate izin vermezken bazılarında izin verecektir. Müminun Suresi 101. ayette de "onlar birbirlerini sormayacaklar" şeklinde buyrulurken Sâffât Suresi 27. ayette ise "onlar birbirlerine yönelecek ve birbirlerini soracaklar" şeklinde buyrulmaktadır. Buradan da kıyametteki ahvalin tek şekilde olmayacağı anlaşılmaktadır. Bir günde insanlar birbirlerini soramazlarken diğer bir günde sorabileceklerdir. Şefaatte aynen bunun gibi olacaktır. Bazı yerlerde şefaât olmazken bazı yer ve zamanlarda olacaktır.

3. Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaât edeceklerini ifade eden ayetler, hem şefaati kabul edenler hem de kabul etmeyenler tarafından delil olarak zikredilmiştir. Bu ayetlerin şefaate delil olmayacağını savunanlar, bu tür kullanımlar olumsuzluğu ifade etmek için kullanıldığını zikretmişler. Şefaât için delil olacağını söyleyenler ise bunların istisna tutulduğunu ve şefaât edebileceklerine delil olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>105</sup> İbn Âşûr, a.g.e., II/490.



Bu konuda Kur'an'da değişik kullanım şekilleri mevcuttur. Allah (cc) önce: *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ إِلَهِ يَأْتِيهِ* "kimin haddine ki onun izni olmaksızın huzurunda şafaat edecek?"<sup>106</sup> şeklinde buyurarak şafaat yetkisinin kendisinde olduğunu belirtmektedir. *مَا مِنْ شَافِعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِلَهِهِ* "Onun izni olmadan hiç kimse şafaatçi olamaz."<sup>107</sup> ve *وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ* O'nun huzurunda, izin verdiği kimselerden başkasının şafaati fayda da vermez."<sup>108</sup> ayetleriyle de O'nun izni olmadan hiç kimsenin şafaat edemeyeceğini zikrediyor. *إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا* (O gün) *Rahmân (olan Allah)'ın katında bir ahd almış olan kimseden başkaları şafaat etme hakkına sahip olamayacaklardır.*"<sup>109</sup> *وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*"<sup>110</sup> Onların Allah'ı bırakıp da taptıkları putlar şafaat hakkına sahip değillerdir. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şafaat edebilir"<sup>110</sup> *إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا* O gün, *Rahmân'ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimselerden başkasının şafaati fayda vermez.*"<sup>111</sup> ayetleriyle de Allah'ın kendilerine şafaat hakkında izin vereceği kimselerin kimler olduğunu belirtmektedir. Kendilerine şafaat edilecek kimselerin de kendisinin onlardan razı ve hoşnut olduğu kimseler olduğunu şu ayetlerle haber vermektedir:

*يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَرْضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ* "Allah, onların önlerindeki de, arkalarındaki de (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar, Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şafaat etmezler. Hepsi de O'nun korkusundan titrerler."<sup>112</sup> *وَكَمْ مِّنْ مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى* Göklerde nice melekler vardır ki, Allah'ın dileyip razı olduğuna izin vermeden önce şafaatleri hiçbir işe yaramaz."<sup>113</sup> Ayetiyle de kendisinin razı olduğu kimselere, bazı meleklerin şafaatçi olabileceklerini beyan etmektedir.

O halde şafaatin varlığını Allah'ın iznine bağlayan ayetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimiz de şu sonuçları çıkarabiliriz:

a. Allah izin vermedikçe hiçbir kimse şafaatçi olamaz. Kimsenin şafaati kimseye bir fayda sağlamaz.

<sup>106</sup> Bakara, 2/255.

<sup>107</sup> Yunus, 10/3.

<sup>108</sup> Sebe, 34/23.

<sup>109</sup> Meryem, 19/87.

<sup>110</sup> Zührûf, 43/86.

<sup>111</sup> Tâhâ, 20/109.

<sup>112</sup> Enbiyâ, 21/28.

<sup>113</sup> Necm, 53/26.

b. Allah'ın şefaâtlarına izin verdiği kimseler ise; Allah katında bir ahd almış, hakka şahitlik eden ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselerdir.

c. Şefaât edilecek kimseler de Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselerdir.

Yukarı zikretmiş olduğumuz ayetler de Allah'ın izin verdiği kimselerin Allah'ın izin verdiği kimselere şefaâtçi olabilecekleri anlaşılmaktadır. Allah'ın Şimdi bunlardan maksadın ne olduğunu açıklayalım:

#### a. Allah'ın İzin Verdikleri Kimseler Şefaât Edecek

Ayette: *“kimin haddine ki onun izni olmaksızın huzurunda şefaât edecek?”* ayetindeki *“izin”* *“emir”* anlamında olup, O emretmeden kimse şefaât edemeyecek demektir.<sup>114</sup> Yine istifham-ı inkârî şeklinde geldiği için *“illa”* ile kullanılmıştır.<sup>115</sup> Allah'ın yüceliğine, azametine ve kutsiyetine işaret ederek<sup>116</sup>, Allah'a rağmen, şefaât yoluyla da olsa hiç kimsenin başka birinden bir şeyi def etmeye kadir olmayacağı ifade edilmektedir.

Putlarının veya Allah'tan başka tapındıkları şeylerin kendileri için Allah katında şefaâtçi olacağını iddia eden müşrikler veya Allah'a yaklaşmak için batıl araçlar edinen kimselere olumsuz cevaplar verilerek onların umut ve beklentileri bitirilmektedir.<sup>117</sup>

Şefaât ancak Allah'ın izin vermesi ile ve izin verdiği kimseye olur.<sup>118</sup> Çünkü bir şeyin doğru olup olmadığını ve onun hikmetini en iyi bilendir Allah'tır. Neyin doğru veya yanlış olduğunu bilmeyen kimselerin o şey hakkında şefaâtçi olmayı Allah'tan istemeleri uygun değildir.<sup>119</sup>

Ayette her ne kadar Allah'a yaklaşma adına sahte şefaâtçi edinen kimselere bir azarlama, onların beklentilerini boşa çıkarma olsa da mutlak manada şefaâti yok etme yoktur. Şefaât hakkındaki ayetlerin geneline baktığımız da Allah'ın izni ile izin verdiği kimselere şefaât edileceği anlaşılmaktadır. Eğer bu ayet şefaâtin olmadığını ifade etmiş olsaydı, Allah'ın izniyle şefaât edilebileceğini belirten ayetlerle çelişecekti. *“Onlar Kur'an üzerinde*

<sup>114</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.229; Razi, *a.g.e.*, VII, 10; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, II/288.

<sup>115</sup> Alusi, *a.g.e.*, III/14.

<sup>116</sup> Zemahşeri, *a.g.e.*, II/317; İbn Kesir, *a.g.e.*, I/309; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, II/288; Alusi, *a.g.e.*, III/14

<sup>117</sup> Taberi, *a.g.e.*, III/10; Razi, *a.g.e.*, VII/10; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 898; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, II/288; Bursevî, *a.g.e.*, I/407.

<sup>118</sup> Taberi, *a.g.e.*, VI/530.

<sup>119</sup> Razi, *a.g.e.*, XVII/14.

*düşünmüyorlar mı? Eğer Allah tarafından değil de başka birileri tarafından indirilmiş olsaydı içerisinde birçok çelişkiler bulunurdu*<sup>120</sup> ayetiyle de ifade edildiği gibi Kur'an'ın içerisinde çelişkiler bulunmamaktadır.

Bu ayette batıl şefaathçiler edinmeye çalışan kimselere bir azarlama ve onların beklentilerini boşa çıkarmanın yanında şefaatin varlığına da delil vardır. Adeta Allah (cc): *“Sizlerin şefaathçi olarak görmüş olduğunuz o ilahlar da kim? Neyin nesi? Sizin şefaathçi diye gördüğünüz şeyler şefaate muhtaç. Sizler her ne kadar onları şefaathçi olarak görmüş olsanız da onlar şefaathçi olamayacaklar. Bir şeyin şefaathçi olabilmesi için ancak benim onlara şefaathçileri konusunda izin vermem gerek ki; ben de onlara bu konuda asla izin vermem. İzin verdiklerim de belli. Bunlar onlardan birileri de değillerdir”* Yani ayet, müşrikleri yanlış şefaath anlayışları konusunda uyarırken, gerçek şefaathinde O'nun izniyle olabileceğini teyit etmektedir.

Arapçada bu şekildeki ifadelerin olumsuz mana ifade ettiği görüşü de gerçeği yansıtmayan görüştür. İlk ayette; Hz. Peygamber (sas)'in endişesini giderme vardır. Vahiyler gelmeye başladığında, onu inen ayetleri unutma endişesi kaplamıştı. Hatta unutmamak için bir taraftan vahiy nazil olurken diğer taraftan da onları ezberlemeye çalışıyordu. Bu ayetle birlikte ondaki bu endişe giderilmiş oldu. Râzî'de buradaki istisna ile ilgili olarak şöyle der: *“Ayetteki bu durum “Ben yarın şunu yapacağı deme ancak Allah dilerse de”*<sup>121</sup> ayetinde olduğu gibi teberrük içindir. Yani Allah (cc) adeta şöyle buyuruyor: *“Ben her şeyi bilenim. İşlerin sonuçlarını da tafsilatlı olarak bilmekteyim. Fakat bununla birlikte gelecekte olacak hiçbir şeyi hiç kimseye bildirmedim. Ancak sen ve ümmetin buna daha layık olduğunuzdan dolayı bu kelimeyle gelecekte vuku bulacak bu şeyi sana bildiriyorum.”*<sup>122</sup>

Diğer ayette ise Allah (cc)'nin güç ve kuvvetini ortaya koymak vardır. لا ماشاء ربك *“İlla maşae rabbük”* derken de burada ziyâdelik vardır. Onların cehennemde kalışlarının ebediliğini ve sonsuzluğunu anlatmak içindir.<sup>123</sup>

Kısaca zikretmek gerekirse şefaathin olmadığını ispatlamak için delil getirilen ayetler konuya delil olacak ayetler değildir. Şefaathen bahseden

<sup>120</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>121</sup> Kehf, 18/23-24.

<sup>122</sup> Razî, a.g.e., XXXI/132-133.

<sup>123</sup> Razî, a.g.e., XVIII/54; eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-münîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, II/90.

ayetlerde bir istisna durumu var iken, bu ayetlerde istisnai bir durumdan bahsetmemektedir. Kullanım olarak farklı özelliklere sahiptirler.

ما اختلاف الليل و النهار “Yer ve gökler var olduğu müddetçe”, ما دامت السموات والارض “Gece gündüz peş peşe geldiği müddetçe”, وما اقام الجبل “Dağlar var olduğu müddetçe”, وما طما البحر “Denizler var olduğu müddetçe” gibi ifadeler de Arapçada bir şeyin ebediliğini, devam ettiğini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>124</sup>

### b. Şefaatine İzin Verilen Kimseler

Yukarıda zikretmiş olduğumuz ayetlerde Allah (cc) izin verdiği kimselerin şefaatchi olacağı umum olarak zikredilmişti. Şu ayeti kerimelerde ise Allah'ın kendilerine izin vereceği kimselerin kimler olacağı zikredilmektedir:

لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

“Rahman'ın katında bir ahd almış olandan başkası asla şefaatte bulunamayacaktır.”<sup>125</sup>

وَالَّذِينَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ “Onların Allah'ı bırakıp da taptıkları putlar şefaât hakkına sahip değillerdir. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şefaât edebilir.”<sup>126</sup>

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فُلَيْسَكَاوَاتٍ لَا تُعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْتِيَ اللَّهَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى

“Göklerde nice melek vardır ki onların şefaatleri bile hiçbir şeye yaramaz. Meğerki (o şefaât) Allah'ın dileyeceği ve razı olacağı kimseler için (ve ancak Onun) izin vermesinden sonra ola.”<sup>127</sup>

Bu ayetlerden üç gruba şefaât için izin verileceği anlaşılmaktadır. Onlar da; Allah katında bir ahd almış olanlar, hakka şahitlik edenler ve meleklerdir.

### Allah Katında Ahd Almış Olanlar:

“Allah katında ahd almışlar”daki “ahd”den kastedilen mananın ne olduğu ile ilgili de şu rivayetler zikredilmiştir: Allah'a ve peygamberlerine inanmak<sup>128</sup> ve Allah'ın emrettiklerini yerine getirmek<sup>129</sup>, kelime-i şehadet ve onun gereklerinin

<sup>124</sup> Raz^, XVIII/53.

<sup>125</sup> Meryem, 19/87.

<sup>126</sup> Zuhrûf, 43/86.

<sup>127</sup> Necm, 53/26.

<sup>128</sup> Taberî, a.g.e. VIII/381; İbn Atiyye, a.g.e., s. 1242; Alusî, a.g.e., XVI/202.

<sup>129</sup> Taberî, a.g.e. VIII/381.

yerine getirilmesi<sup>130</sup>, tevhit ve nübüvvet ahdi üzerinde olan kimseler<sup>131</sup>, Allah'ın şefaata etmelerine söz verdiği peygamberler ve meleklerdir.<sup>132</sup>

Verilen manalara baktığımızda hepsinin de birbirine yakın olduğunu görebilmekteyiz. Kıyamet günü Allah'ın izin verdiği, şefaata etmelerine söz verdiği mümin kimseler şefaataçı olabilecekler, şefaata edebileceklerdir.

### **Hakka Şahitlik Edenler:**

Hakka şahitlik edenlerin şefaata edebileceğini ifade eden ayet; Allah'ı bırakarak melekleri dost edindiklerini ve bu dostluklarından dolayı da melekler tarafından şefaata uğrayacaklarını söyleyen Nadr b. Haris gibi müşrikler hakkında inmiş<sup>133</sup> ve melekler gibi kendilerine şefaata etme konusunda yetki verilen kimselerin ancak Allah'ın izin verdiği tevhit ehline şefaata edebileceklerini ifade etmektedir.<sup>134</sup>

Ayetteki *hakka şahitlik edenlerden* maksadın ise; melekler, Mesih, Uzeyir<sup>135</sup> veya Allah'a iman eden ve tevhit ehli kimseler olduğu söylenmiştir.<sup>136</sup> Yani onların kendilerince kendileri için şefaataçı olarak gördükleri varlıklar gerçekte şefaataçı olamayacaklar, ancak Allah'ın kendilerine izin vereceği tevhit ehli kimseler şefaata edebileceklerdir.

### **Bazı Melekler:**

Allah'ın şefaataçı olmalarına izin verdiği kimselerden üçüncüsü ise bazı meleklerdir. Mekke müşrikler kendilerini Allah'a yaklaştıracığı inancıyla putlara tapıyorlardı. Allah (cc) de bu ayet ile onların bu beklentilerini boşa çıkarmıştır.

Kendileri Allah'ın kendilerinden razı olduğu, tevhit ehli kimseler olmalarına rağmen onların bile çoğunun şefaati fayda vermeyecekse, nasıl olurda onların sahte putları şefaata edebilir? Bu şekilde onların ibadet ettikleri şeylerin şefaatinin faydasının olmayacağı onlara bildirildi.<sup>137</sup>

<sup>130</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, III/139.

<sup>131</sup> Razî, *a.g.e.*, XXI/234.

<sup>132</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVI/83.

<sup>133</sup> Taberî, *a.g.e.*, XI/ 219; Razî, *a.g.e.*, XXVII, 209.

<sup>134</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1689; Bursevî, *a.g.e.*, VIII/442.

<sup>135</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1347; Alusî, *a.g.e.*, XXV/165.

<sup>136</sup> Taberî, *a.g.e.*, XI/ 219; Razî, *a.g.e.*, XXVII, 209; Alusî, *a.g.e.*, XXV/165.

<sup>137</sup> Taberî, *a.g.e.*, XI/524; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV/414; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.1782; Razî, *a.g.e.*, XXVIII, 288; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV/255; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, X/161; Bursevî, *a.g.e.*, IX/235; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1420; Alusî, *a.g.e.*, XXVII/90; Merâğî, *a.g.e.*, XXVII/53.

“Ancak izin verdikleri şefaât eder” denmesi ise şefaati yok saymak için değil Allah'ın büyüklüğüne delil içindir.<sup>138</sup>

Yine ayette “Melekler şefaât edemeyecek.” Değil de “Şefaâtları fayda vermeyecek” deniyor. Onların şefaâtları ancak Allah'ın kendilerinden razı olduğu ve kendilerine şefaât edilmesine izin verdiği kimselere olacaktır.<sup>139</sup>

Burada melekler şefaati hak eden kimseler olmadığından dolayı onlara şefaât edilmeyecektir.<sup>140</sup>

4. Şefaati inkâr eden kimselerin ileri sürmüş oldukları delillerden bir diğeri ise; zalim ve facirlerin cehennemde atılacakları, cehennemden çıkmak için bir yardımcı bulamayacakları ve şefaâtçilerin şefaâtlarının onlara fayda sağlamayacağını ifade eden ayetlerdir.

Bu konuda zikredilen ayetleri yukarıda zikrettiğimiz için tekrar burada yazmıyoruz. Fakat o ayetlerin tamamı da inkârcı facir, inkârcı kâfir veya inkârcı fasıklardan bahsetmektedir. Yoksa günahkâr müminlerden bahsetmemektedir. Kâfire şefaatin olmayacağı konusunda da mezhepler arasında ittifak vardır. İnkârcılardan bahseden ayetleri müminler hakkında delil getirmek yanlış bir harekettir. İlmi bir özelliğe sahip değildir.

Bu arada şefaâtle ilgili şu ayete de kısa bir değinmek faydalı olacaktır. **فِي اللَّهِ** الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مَكِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ De ki: Bütün şefaât Allah'ındır. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra O'na döndürüleceksiniz.<sup>141</sup>

Bazı kimseler bu ayet hakkında yanlış bir yoruma giderek; şefaatin olduğunu ama tamamının da Allah'a ait olduğunu, Allah'ın şefaât edeceğini söylemektedirler. Fakat bu ayette “şefaatin tamamı Allah'a aittir” derken O'nun izni ile olacak demektir. Bütün şefaâtlar O'nun izni olmadan gerçekleştirilemeyecek demektir. Onun izin verdiği kimseler ancak izin verdiği kimselere şefaât edebileceklerdir.<sup>142</sup> Diğer türlü anlamaya çalıştığımızda çok yanlış sonuçlar çıkar. Şefaât kelimesinin anlamlarına baktığımız da tamamen aracı olmak veya buna benzer anlamlar içermektedir. Şefaatin gerçekleşmesi için de bir alt otoritenin bir üst otoriteden izin alması, onun onayını alması gerekmektedir. Peygamberlerin

<sup>138</sup>Razî, *a.g.e.*, XXVIII, 290.

<sup>139</sup>Bursevî, *a.g.e.*, IX/235.

<sup>140</sup>Şevkânî, *a.g.e.*, s.1421.

<sup>141</sup>Zümer, 39/44.

<sup>142</sup>Razî, *a.g.e.*, XXVI/262; Beydavî, *a.g.e.*, II/915; Nesefî, *a.g.e.*, IV/60.

veya meleklerin şefaatinde üst otorite Allah olurken, Allah'ın şefaatchi olduğu bir durumda üst otorite kim veya kimler olacak?

5. Şeffati inkâr edenlerin delil olarak getirdikleri hadis-i şeriflere gelince;

İlk Hadis-i Şerif mahşer günü Havz-ı Kevser'e yaklaştırılanların uzaklaştırılmalarıyla ilgiliydi. Bu rivayette anlatılan, havzın başından uzaklaştırılanlar günahkâr müminler değil, münafıklardır. Hz. Peygamber onları, yüzlerinde kılmış oldukları namazlardan dolayı yüzlerinde oluşan nur görünümünden mümin zannederek onlara sahip çıkmaya çalışacak. Ama onların kalben iman etmeyen kimseler olduğu kendisine bildirildikten sonra o da bu talebinden vazgeçecek.

Her ibadetin bir nuru olduğu değişik Hadis-i Şeriflerde belirtilmiş. Kişi gösteriş için de olsa namaz kıldığı zaman Allah onun yüzünde bir nur var ediyor. Ama bu kalbe işlemiyor. Hz. Peygamber de kalplerde olanı bilmediğinden dolayı onları mümin zannederek sahip çıkmaya çalışıyor. Fakat işin hakikati kendisine bildirilince o da bundan vazgeçiyor.

*"Haramla büyüyen et cennete giremez"* Hadis-i Şerifi de şefaatin yokluğuna delil olamaz. Bu Hadis-i şerif Terhib babından bir rivayettir. Yani Hz. Peygamber'in insanları bir günahattan uzaklaştırmak için, onun kötülüğünü anlatmak için kullandığı rivayet türlerindedir. Bu anlamda çok rivayetler zikredilebilir. Eğer haram lokma yemek gibi değişik günahlar işleyen kimseler cennete girmeyecek olsaydı; *"Allah kendisine ortak koşmanın dışında dilediği günahı affedebilir"*<sup>143</sup> ayetiyle çelişirdi. Mutlak manada Allah'ın affetmeyeceği tek günah şirkdir. Onun dışındakilerden dilediğini affedebilir.

Kıyamet günü zekâtını vermediğinden dolayı boynunda koyunla gelen kimsenin durumu ile Hz. Peygamberin hasımları olacağını ifade eden rivayetleri de bu bağlamada değerlendirmek gerekir. Yoksa bu günahları işleyen kimselerin hiçbir zaman affedilmeyeceği anlamına gelmez.

Hz. Peygamberin büyük günah sahiplerine şefaate edeceğini bildiren rivayette günaha teşvik için söylenmiş bir rivayet değildir. Bu hadisiyle Peygamberimiz ümmetine *"günahınız büyük de olsa endişe etmeyiniz, korkmayınız, nasıl olsa şefaetim var"* şeklinde bir mesaj vermiş olmuyor. Burada, rahmet Peygamberi öncelikli olarak, -şu veya bu şekilde kebire kapsamındaki bir kısım

<sup>143</sup> Nisâ, 4/48.

günahlardan kendisini alamamış müminlerin- affedilmeleri için Rabbinde el açıp yalvaracağını haber vermektedir.

Büyük günah sahiplerine şefa'at edilebileceği belirtilirken bunun ne zaman ve ne şekilde olacağı net değildir. Bu mahşer günü günahlarının bir kısmının affedilmesi, cehenneme girdikten sonra azabının hafifletilmesi, günahlarının bir kısmının cezasını çektikten sonra bir kısmından kurtulması veya günahlarını çektikten sonra cennete girerken derecelerinin yükseltilmesi şeklinde olabilir.

Şefa'atin varlığına veya yokluğuna delil olarak getirilen hadis-i şerifleri incelediğimiz de; şefa'atin varlığı için getirilen rivayetlerin daha tutarlı ve konuyla direk alakalı olduğunu görmekteyiz. Mutezilenin delil olarak getirdiği hadisi şerifler direk şefa'atle alakalı rivayetler olmayıp, zorlama yorumlarla konuyla ilişkilendirilmiş rivayetlerdir. Kendilerince oluşturdukları mantık çerçevesinde, akıl yürüterek bir noktaya oturtmaya çalışmışlardır. Fakat şefa'atin varlığı konusunda ki rivayetler ise doğrudan şefa'atten bahseden rivayetlerdir. Buradan hareketle, zikredilen hadisi-i şeriflerin şefa'atin yokluğuna değil varlığına delil olduğunu söyleyebiliriz.

#### 6. Şefa'atin varlığı aklen de mümkündür.

Allah (cc) her şeyi bir sebeple yapmaktadır. Rızık veren kendisi olduğu halde onun elde etmek için başka birilerini sebep kılmıştır. Şifa veren kendisi olduğu halde bunu bir doktor veya hekim elinden gerçekleştirebilmektedir. Yaratan ve öldüren kendisi iken bunların gerçekleşmesi için değişik vasıtalar var edebilmektedir. Şefa'atte de Allah'a rağmen bir şey olamamaktadır. Allah'ın cehennemden kurtaramadığını birileri şefa'atle kurtaramayacaktır. Açın doyurulması için bir zengini, hastanın iyileşmesi için bir doktoru vesile kılabilen Allah, bir kulunun da çekeceği azabın tamamından veya bir kısmından kurtulabilmesi için bir peygamberini, bir meleği veya bir kulunu aracı kılabilir.

Bir kulun başka bir kula duası inkâr edilemez bir gerçektir. Allah (cc) hem peygamberlerine hem de onların şahsında tüm müminlere birbirlerine dua etmelerini emretmiştir. Dua için de şöyle diyebiliriz. *"Allah'ın kendisinin vermeye gücü yetmiyor mu ki başka birinin onun adına dua etmesini istiyor?"* Veya hiç kimse kimseye dua etmesin herkes kendi adına Allah'tan istesin diyebilir miyiz?

Şefa'atte bir yönüyle dua olduğundan dolayı, bir müminin bir mümine duası ne kadar normal ise, Allah'ın izin vermesiyle şefa'atçi olabilmesi de normaldir.



Meseleyi hidayet açısından da ele almak gereklidir. Hidayet ile şefaati karşılaştırdığımız da hidayetin şefaatten çok daha önemli ve neticesi çok daha büyük bir hadise olduğunu görebiliriz. Çünkü hidayete ermiş bir insanın sonunda -yolu geçici olarak cehenneme uğramış olsa bile- sonunda cennete girecektir. Ancak hidayet olmaksızın şefaatin bir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Bu da gösteriyor ki bir insan için hidayet şefaatten çok daha önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında da, insanlar için hayati olan bir nimete (hidayete) vesile kılınan bir Peygamber' in, iman etmiş aynı insanların belli günahların affına vesile kılınmasının dinin ruhuna ters gelebilecek ve akılcı gariptenecek bir tarafının olmadığı anlaşılacaktır.<sup>144</sup>

#### 7. Kur'an şefaate ilgili yanlış algıyı düzeltmiştir.

Kur'an nazil olduğu toplumu düzenlemesi ile ilgili üç metot uyguladığını görebilmekteyiz. Bazen nüzul öncesinde o toplumda var olan uygulamaları olduğu gibi almış. Bazen düzenleyerek almış. Bazen de onu yok saymış ve onun yerine kendi uygulamasını getirmiştir. Şefaahat konusunda da ikinci durumu görmekteyiz. Şefaahat hakkındaki ayetlere genel manada baktığımızda, İslam öncesi Mekke toplumunda var olan şefaahat algısının yanlışlığına dikkat çekildiğini görmekteyiz. Ne Mekkelilerin anladığı gibi Allah katında hiçbir değeri olmayan ilahlarının şefaahatini kabul etmiş nede şefaati kökten inkâr etmiştir. Kendi katında şefaahatin olabileceğini fakat bunun da kendi izni ile ve izin verdiği kimselere olacağı kaydını getirmiştir. Allah'a rağmen hiçbir varlığın hiçbir kimseye şefaahat edemeyeceğini zikretmiştir.

### SONUÇ

Şefaahat kelimesi Kur'an'da hem sözlük anlamında hem de ıstılahı anlamda da kullanılan bir kavramdır. Fakat şefaahatten bahseden ayetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimiz de şefaahatin farklı boyutlarını olduğunu görebilmekteyiz. Dünyada bir hayrın veya şerrin işlenmesine aracı olmak anlamında kullanıldığı gibi putlar için de kullanılmıştır. Müşrikler edinmiş oldukları ilahlarının, dünyada iken kendileri ile Allah arasında bir yakınlaşma vasıtası olacağını söylüyor ve bu düşünceyle onlara tapındıklarını telaffuz ediyorlardı. Gerçek manada ahiret inançları olmamasına rağmen, olması ihtimali karşısında da mallarının, evlatlarının ve tapınmış oldukları putlarının kendileri için şefaahatçi olacağını ve ahirette de kurtulacaklarını iddia ediyorlardı.

<sup>144</sup> Öztürk, *a.g.m.*, s. 116

Kur'an'ın şefa at hakkındaki tutumunu değerlendiren bu arka planı bilmek önemlidir. Çünkü Kur'an hem bu yanlış inanç olgusunu gündeme getirmekte hem de şefaatin gerçek anlamını ve içeriğini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın bu özelliğini çoğu hususlarda görebiliriz. İslam öncesi Mekke toplumu kökten inançsız bir toplum olmadığı gibi dini birçok değer ve kavramlardan habersiz de değillerdi. Örneğin sahip olmuş oldukları bir Allah, melek ve cin inancının yanında namaz ve hac gibi ibadetleri de vardı. Şefa at inancı aynı şekilde onlarda da vardı. Fakat diğer kavramlar da olduğu gibi bu kavramların da içeriğini yanlış şeylerle doldurmuşlardı. Allah hakkında hiçbir değeri olmayan, Allah'ın asla kabul etmediği birtakım ilahlarına bu özelliği vermiş ve onların kendileri ile Allah arasında şefa atçı olacağını iddia ediyorlardı. Kur'an o toplumdaki yanlış Allah, melek, cin vs. inançlarını düzelterek nasıl olması gerektiğini öğrettiği gibi yanlış şefa at algısını da düzeltmiş ve onun da nasıl olması gerektiğini öğretmiştir. Şefaatin kapsamını, kimlerin kimlere şefa at edebileceğini ve bu konudaki mutlak otoritenin kendisinin olduğu gibi hususları da belirtmiştir.

Kur'an'da şefa at vardır veya yoktur derken alanını iyi belirlemek gerekir. Kur'an'da bazı ayetlerde mutlak manada şefaatin olmayacağı ifade edilirken, bazı ayetler de ise Allah'ın izin verdikleri kimselerin izin verdiği kimselere şefa at edebileceği belirtilmektedir. Mutlak manada şefaati yok sayan ayetlerin siyak ve sibakına (öncesi ve sonrası) baktığımızda bu ayetlerin inkârcılardan bahseden ayetler olduğunu görmekteyiz. Dünyada her türlü zulüm ve kötülükten geri kalmayan, zenginlik ve itibarı ile her türlü kapıların kendisine açıldığını gören bir kimse, aynı itibar ve saygınlığın ahirette de devam edeceği düşüncesine kapılıp bunu değişik şekillerde terennüm etmektedir. Veya Kur'an onların dünya ile ahiret arasındaki farkı fark etmelerini sağlamak için *“Ogün hiçbir dostluk, fidye ve şefa at kabul edilmeyecektir”* buyurmuştur. Bu şekilde hatalarının farkına vararak doğruyu bulmalarını amaçlamış olabilir. Kâfirler ve müşrikler hakkında inen, onların yanlış inançlarından bahseden ayetleri alarak müminler hakkında uygulamak son derece yanlış olduğu gibi ayetin manasını da yanlış adrese teslim etmek olur.

Bir konu hakkında Kur'an'ın yaklaşımını en iyi şekilde ortaya koymanın yolu o konu ile ilgili bütün ayetleri ele alıp incelemekle olur. Aksi takdirde çoğu konular hakkında Kur'an'da çelişki varmış gibi bir durum ortaya çıkabilir. Ayet merkezli hareket edersek Kur'an'da hem *“şefa at yoktur”* hem de *“şefa at vardır”* sonuçlarına ulaşabiliriz. Bu ayetleri bütün halinde değerlendirdiğimiz de; Allah (cc), dünyada iken Allah'a kulluğa yaklaşmayan, bir takım yanlış ilahlar edinen ve

bunların kendileri için şefaati olacaklarını iddia eden kimseler için şefaati olmayacağını ifade ederken, büyük veya küçük günah sahibi müminler için kendisinin izni ile şefaati olabileceğini bildirmiştir. Mutlak manada şefaati inkâr etmek Kur'an'ın bu konu hakkındaki bazı ayetlerini inkâr etmek demektir.

İslam düşünce tarihinde şefaati hakkındaki farklı tutumuyla dikkat çeken Mutezile'de kendi içerisinde çelişkiye düşmüştür. Büyük günah işleyen kimse hakkındaki yanlış tutumları şefaati hakkında da yanlış bir duruş sergilemelerine neden olmuştur. Dünyada, büyük günah işleyenlere mümin muamelesi yaparlarken ahirette ise kâfir muamelesi yapmışlardır. Dünyada mümin, ahirette kâfir olarak gördükleri için de büyük günah işleyenlere şefaatin olamayacağını savunmuşlardır.

Tamamen Mutezilenin büyük günah işleyen kimsenin ne olacağı ile ilgili düşüncesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan şefaati inkâr düşüncesi tutarlı bir yaklaşım tarzı değildir. Böylesi bir yaklaşım şekli; Kur'an penceresinden Mutezili düşünceye bakış değil de Mutezili düşünce penceresinden Kur'an'a bakıştır. Mutezilenin bir düşüncesine uymadığından dolayı birçok ayeti zorlama tevillerle bir noktaya çekme çabası objektif bir bakış açısı değildir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992.
- Alıcı, Mustafa, "*Şefaati*", İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul 2010.
- Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1993.
- Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâr-u Sâder, Beyrut 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "*Şüf'a*", İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul 2010.
- Ebû Davud, Süleyman bin el-Eşâ's, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Şerh-u Kitabı'l-Fıkhı'l-Ekber, daru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 2007, s. 159.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhîd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- el-Haccâc, Ebu'l-Huseyin Müslim, *Sahih-i Müslüm*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Darü't-Tûnisîyyetü, Tunus 1984
- İbn Atıyye, Abdu'l-Hak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâr-ü İbni Hazm, Beyrut 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fıdâ İsmâil, *Tefsîri'l-Kur'ânü'l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire Tarihsiz.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed bin Yezîd, *Sünen-ü İbni Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Malik b. Enes, *el-Muvattâ*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, İran 1405 h.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Camî' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1987.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîri'l-Merâğî*, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut Tarihsiz.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- Öztürk, Yener, *Şefaât İnançının Naklî ve Aklî Açından İmkânı*, EKEV Akademi Dergisi.
- er-Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 2005.
- eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-münîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut, 2004.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Taftazânî, Sadeddin, *Şerhü'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, Mektabetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, Kahire 1988.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992
- ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2005.



## MİZANÜ'L-UKUL Fİ'L-MANTIK VE'L-USUL

(Tercüme)

Emine Ögük, Halime Erol, Yasemin  
Fakir, Neslihan Cıdık Aymak ve  
Selim Arpancıl\*

Bismillahirrahmanirrahim

Bahs<sup>1</sup> ve mübâhase<sup>2</sup> bir kimse iddiasını ispata kalkışıp da, diğer kimsenin ona itiraz yani hasmâne mukâbele etmesidir. Ama hasmâne olmayıp da sadece bir şeyi öğrenmek için sormak suâl-i istifsârîdir.<sup>3</sup> Bunun cevabı dahi suâl olunan şeyi i'lâm (bildirmek) ve ifhâmdan (delil göstermekle ve ispat etmekle galip gelmek) ibaret olmasıyla bu yolda vuku' bulan suâl ve cevaplar mübahase kabilinden değildir.

Makâm-ı mübahasede cevap eğer nefsü'l-emr'e binâ olunur ise cevap-ı tahkîkî denilir. Ve eğer nefsü'l-emr aranmayıp da sadece hasmın teslimine binâ olunursa cevap-ı cedelî denilir. Ve mukaddemât-ı burhâniyeyi ve belki hata beyanı bile idrakden aciz ve kâsır olanları ikna için cevap-ı cedelî ihtiyar olunup bu yolda îrâd olunan delile delîl-i iknâî ve delîl-i ilzâmî denilir.

Bundan dolayı mübahase ya izhâr-ı savâb<sup>4</sup> için yani hakikat-ı hâli meydana çıkarmak için olur ve yahud sadece iskât-ı hasm<sup>5</sup> için olur.

---

\* Bu eserin orijinali, Ahmet Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat tarafından Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303). Eserin Osmanlıca'dan Latin alfabesine çevirisi, Yrd. Doç. Dr. Emine Ögük, Arş. Gör. Halime Erol, Kalam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencileri Yasemin Fakir, Neslihan Cıdık Aymak ve Selim Arpancıl tarafından gerçekleştirilmiştir.

<sup>1</sup> Bir şey hakkında etraflıca söz söyleyip gerçeği araştırma

<sup>2</sup> Bir konu hakkında iki ya da daha çok kişinin karşılıklı konuşması

<sup>3</sup> Bir şeyin açıklanmasını, aydınlığa kavuşmasını isteyen

<sup>4</sup> Doğruluğunu ortaya koyma, sıhhatini temellendirme

Doğruyu ortaya çıkarmak için cereyan eden mübahaseye münazara ve bu vecihle bahs edenlere münazır (tartışmaya katılan, tartışan kimse) denilir. Mücerred iskât-ı hasm için cereyan eden mübahaseye cedel<sup>6</sup> ve bu ğaraz<sup>7</sup> ile bahs edenlere mücadil (cedel yapan kişi) denilir. Mücadilin ğarazı her nasıl olursa olsun hasmını iskât etmekden (susturmaktan) ibarettir.

Ama münazırın maksadı sadece hak ve savâbı izhâr etmektir. Hak ve savâb gerek kendi yedinde (elinde) zâhir olsun ve gerek hasmı yedinde zâhir olsun. Behemehâl<sup>8</sup> savâbın kendi yedinde zuhurunu iltizâm etmez. Hele selef-i sâlihîn hazmen li'n-nefs (nefse zulmetmek) ve def'an lihazzi'n-nefs (nefsin hazlarını ortadan kaldırmak) için savâbın yed-i hasımda zuhurunu isterlerdi.

Münazırılar hakikati ortaya çıkarmaya muvaffak olabilmek için müvecceh olmayan bahislerden kaçınmalıdır. Zira bu bahisler makâm-ı münâzarada faide vermez. Ve beyhude münakaşalar ile matlûb (istenilen) elde edilmez. Âdâb ve usûl-i münazaradan hariç sözlerin arkası alınamaz. Beyhûde vakitler geçer. Hakikat ortaya çıkarılamaz. Bundan dolayı sanat-ı tevcih nâmıyla bir fenn-i müstakil vaz' olunmuştur ki ebhâs-ı külliyyenin (külli bahisler) müvecceh olup olmadığı cihetle ahvalinden bahs eder. Buna ilm-i âdâb-ı bahs ve ilm-i münâzara dahi denilir. Mübâhesâtın âdâb-ı sedâd (istikamet) ve sıhhati bu ilm ile bilinir. Ve müdâfaâtın sahih-i fâsidinden ve makbulü merdûdundan bu ilm ile fark u temyiz olunur. Bunun kavâidine riâyet edenler münâzarâtda hatadan masun (korunmuş) olurlar. Ve bundan bî-behre (habersiz) olanlar ilm-i hikmet ve ilm-i kelâm ve ilm-i usûl-i fıkıhı gereği gibi tefehhümden mahrum kalırlar.

İşte bu ilmin mesâil-i mühimmesini câmi' olmak ve *Mi'yâr-ı Sedâd*<sup>9</sup>dan sonra okunmak üzere işbu risâlenin te'lîfine ibtidâr olundu (başlandı) ve *Âdâb-ı Sedâd* diye tesmiye kılındı. *Min Allahi't-tevfik ve Hüve'l-Hâdî ile's-savâb*<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Karşıt görüşü savunan kişiyi susturmak

<sup>6</sup> Her bir muhalifin kendi delilini veya delil olarak öne sürdüğü şeyi ortaya koymasındır

<sup>7</sup> Arzu, maksat, gaye, dilek, istek

<sup>8</sup> Mutlaka, elbette, her halde

<sup>9</sup> Ahmet Cevdet Paşa'nın mantık kitabı

<sup>10</sup> Başarı Allah'tandır ve doğru yola sevk eden, ileten, rehberlik eden de O'dur

## MUKADDİME

### (Ashâb-ı Fenn-i Münâzara Beyninde Mütedâvil ve Meşhur Olan Istılâhâta Dairdir)<sup>11</sup>

Bir meseleyi dermeyân eden (ileri süren) kimse ya nâkil veya müddeî' (davacı) olur. Nâkil bir kitâptan veyahut bir zâtdan bir mesele nakl ve rivayet eden kimse demek olmakla ona tashîh-i nakl et denilir. O dahi hangi kitapta mezkûr olduğunu beyân ile naklini tashih ettiğinde artık muâheze olunamaz. Fakat nakl bazen nakz olunur.

Meselâ bir kimse felâsifenin birinden haşr-i ecsâdı (cesetlerin haşrı) nakl etti denilse bu nakl batıldır. Zîrâ bu nakl felâsifenin mezhebine münâfidir (terstir) ve her nakil ki böyle ola batıldır diye nakl-i mezkûr nakz olunur.

Ve bir de nâkil eğer nakl ettiği meselenin sıhhatini iltizâm ederse müddeî' hükmünde olur. Her müddeî' davasını bir delil ile isbâta mecbur olur. Delilsiz dava tahakkümdür. Tahakküm (delilsiz iddia) ise mesmû' değildir. Binâenaleyh her davaya delîl istenilir. Meğer ki bedîhî olursa ona delîl istenilemez. Zîrâ kadâya-yı bedîhiye delîl ile isbâttan müstağnidir.

Şu kadar var ki bedîhî hafî (gizli) olur ise delîl suretinde bir fıkra ile hafâsı (gizliliği) izâle olunur. Ve bu fıkraya tenbîh denilir. Nitekim âlemin müteğayyer olduğunu isbât için yani hafâsını izâle zımında tenbîh için (Zira biz âlemden harekât ve âsâr-ı muhtelif müşâhede ediyoruz. Öyle ise âlem müteğayyerdir) denildiği gibi.

Bu makâmda delilden murâd delîl-i mantıkî yani fenn-i mantıkta mübeyyen olan kıyâs olup dört kısma taksîm olunur ki burhan ve emâre ve cedel ve muğâlatadır.

Burhân, edille-i yakîniyeden mürekkebe ve şurûtunu câmi' olan kıyâsıdır ki neticeye ilm-i yakîn ifâde eder. Emâre, mukaddimelerinden birisi yahut ikisi dahi zannî olan kıyâsıdır ki neticeye ilm-i zannî ifâde eder. Cedel, iki mukaddimesinden birisi yahut ikisi dahi meşhûrâtdan yahud hasmın indinde müsellemtâdan olan kıyâsıdır. Bundan ğaraz hasmı ilzâm ve iknâ'dır. Muğâlata, min haysü's-sûret (şekil yönünden) yahud min haysü'l-madde fâsid olan kıyâsıdır ki tağlît-i hasm (hasmı yanılmak)

<sup>11</sup> Başlığın tercümesi şöyledir: Münazara sanatında mahir grupların arasında geçerli ve meşhur olan kavramlara dairdir



için tertîb olunur. Kıyâsın min haysü's-sûret fesâdı şartlarını müctemi' olmamasıyladır.

Meselâ (insan canlıdır ve canlı cinstir öyle ise insan cinstir) denilse şekl-i evvelden bir kıyâs-ı fâsid (bozuk) olur zîrâ kübrâsı (büyük önerme) kaziye-i tabiiyedir (doğal hükümdür). Şekl-i evvelde ise külliyet-i kübrâ (büyük önermenin kuşatıcılığı) şarttır.

Kıyâsın min haysü'l-madde fesâdı, hakka şebîh kaziye-i kâzibeyi muhtevi olmasıyladır.<sup>12</sup> Meselâ ( Vâcib-i Teâlâ hazretleri mevcûddur ve her mevcûd bir cihettedir) denilse şekl-i evvelden bir kıyâs-ı fâsid olur. Zîrâ kübrâsı kaziye-i kâzibedir.

Müsâdere ale'l-matlûb<sup>13</sup> ki netîce delilden bir cüz' kılınmaktadır, bu dahî min haysü'l-madde fesâd kabilindedir. Çünkü neticeyi bilmek evvela delili bilmeye ve delili bilmek dahî cüz'ünü bilmeye mevkûf olduğundan, bilâhare neticeyi bilmek neticeyi bilmeye tevakkuf eder ki bir şeyin nefisinden mukaddem olması lâzım gelir. Bu ise devr-i fâsid olmakla batıldır.

Meselâ (İnsan beşerdir ve her beşer zâhiktir (köledir) öyle ise insan zâhiktir) denilse bir kıyâs-ı fâsid olur. Zîrâ insanın zâhik olduğunu bilmek beşerin zâhik olduğunu bilmeye mevkûf olur. İnsan ise beşer demek olduğundan bir şey bilinmezden evvel bilinmiş olmak lâzım gelir. Bu dahî müsâdere ale'l-matlûb olmakla onu müştamil olan kıyâs-ı devrî, bir kıyâs-ı fâsid olur.

Kezâlik ( Her insan zâhikdir ve her zâhik müteaccibdir öyle ise her insan müteaccibdir) denildikten sonra kübrâyı isbât için ( Her zâhik insandır ve her insan müteaccibdir, öyle ise her zâhik müteaccibdir ) denilse delîl-i evvelin neticesi kübrâsını isbât için getirilen delilin cüz'ü olmakla bu dahî devr-i fâsid kabîlindedir.

İsbât-ı müdde' için nasb-ı nefis eden kimseye muallil (iddiayı cevaplandıran kişi) ve müstedil (delil getiren) ve ona itiraz eden kimseye sâil (itirazcı) denilir. Muallil kendi davasını kavâid-i ilm-i mantıka tefhikan (uygun olarak) bir delîl ile isbât eder. Sâil dahî o delilin mukaddimelerinden hangisini teslim etmez ise lâ nüsellim (kabul etmiyoruz) diye muallilden ona delîl ister.

<sup>12</sup> Kıyâsın madde yönünden bozuk oluşu, onun gerçeğe benzeyen yalan hüküm içermesindedir

<sup>13</sup> Bir şeyi kendisiyle delil göstermek

İşte sâilin bu vecihle vuku' bulan i'tirâzı men' diye tesmiye olunur. Ve buna münâkaza dahî denilir. Yahud sâil o delilin mukaddimelerini teşrihe girişmeyip ancak aynı delilin butlânını bir delîl ile isbât eyler. Onun bu vecihle itirazına dahi nakz denilir ki ilm-i usûl-i fikh ıstılahınca münâkaza tesmiye olunur.

Ve yahut sâil delilin kendisine dahî taarruz etmeyip ancak muallilin davasını iptal eder, yani bir delîl ile evvel davanın nakîzini isbât eyler. Buna dahî muâraza denilir. Netice itibariyle sâilin üç mansıbı yani üç vazifesi vardır ki men', nakz, muârazadır. Bu turuk-ı sülûsenin her yerinde muallilin dahî vezâif-i muayyenesi vardır.

Fakat gerek sâilin itirâzı ve gerek muallilin cevâbı müvecceh olmak lâzımdır. Müvecceh olmaz ise erbâb-ı fenn-i münâzara indinde mesmu' değildir. (Tevcih) münâzara sözünü hasmın sözüne mukâbil ve onu dâfi' olur vecihle îrâd eylemektir. Eğer münâzırın sözü hasmın sözüne mukâbil gelmez ise müvecceh olmaz.

Meselâ muallil 'Şu karaltı insandır' iddiasını isbât için 'Zira şu karaltı nutk ediyor ve her nutk eden insandır' deyip de sâil dahî 'Ben onun beyâz olduğunu teslîm etmem' dese mukaddime-i ğayr-i mültezimeyi men' etmiş olacağı cihetle müvecceh olmaz. Zira bir şeyin beyaz olmasından nâtik olmaması lâzım gelmez. Nâtik zenci olabilir. Binâenaleyh sâilin ve muallilin kelâmları yekdiğerini cerh etmez. Bu cihetle ikisinin kelâmları arasında mukâbele bulunmaz. Kezâlik sâilin kelâmı müstedilin kelâmına mukabil olup ancak onu desteklemese yine müvecceh olmaz. Nitekim bedîhiyyât-ı evveliyeden ya fitriyeden olan mukaddimeyi men' etmek gibi ki sâilin men'i her ne kadar müstedilin kelâmına mukâbil olur ise de onu desteklemez. Zira evveliyâttan ya fitriyattan olan kaziyeyi men' etmek mükâberedir (büyüklük taslamaktır).

Müşâhedât ve mücerrebât ve hadsiyyât ve mütevâtirât ancak ashabına ilm-i yakîn ifâde edip başkasının aleyhine delîl olmaz ise de müşâhede ve tecrübe ve hads ve tevâtür eğer cemî-i nâs nazarında müşterek olur ise bunları men' dahî mükâbere olur. Güneşin tulû'unu ve Bağdât'ın vücudunu inkâr etmek gibi.

Sâilin nazarında matluba muvaffak olan ilm ile ma'lûm bulunan meselâ makâm-ı burhânîde ilm-i yakînî ile ve makâm-ı zanda ilm-i zannî ile ve makâm-ı taklîdde ilm-i taklîdî ile ve'l-hâsıl sâilin bir vecihle ma'lûm ve müsellimi olan mukaddimeyi men' etmesi dahî mükâberedir.

Meselâ ehl-i diyânet olan kimse ya burhân ile veya taklîd ile âlemin hâdis olduğuna kesin olarak inanmasıyla âlemin hudûsunu men' etmesi ve felâsifeden birinin bilakis kıdem-i âlemi men' eylemesi mükâberedir.

(Mükâbere) bilirken muhâlefet ve inât etmek manasınadır. Ancak ehl-i fenn-i münâzara nazarında izhâr-ı savâba nefi' (faydası) olmayan kelâm ile münâzaa demektir. Binâenaleyh sâilin kendi nazarında ber vech-i bâlâ<sup>14</sup> ma'lûm ve müsellemler olan mukaddimeyi yahut müsbit (ispat edilmiş) olan bir davayı (iddia) men' etmesi mükâbere olduğu gibi bilâ-delîl bir delîli yahud bir davayı iptâl eylemesi dahî mükâbereye dâhil olur. Her ne türlü olur ise olsun mükâbere hasmın sözünü dâfi' olmadığı cihetle mesmu' olmaz.

İşte suâl bir minvâl-i meşrûh-i müvecceh<sup>15</sup> olmak lâzım geldiği gibi cevâbı dahî kezâlik müvecceh yani suâle mukâbil ve onu dâfi' olmak lâzımdır.

Şöyle ki sâil eğer bir mukaddimeyi men' ederse muallil onu isbât etmek lazım gelir yoksa men' ile müdâfaa edemez. Zîrâ lâ nüsellim diye vâki' olan itiraza lâ nüsellim ile cevâb verilemez ve delîl isteyenden delîl istenilemez. Belki bir delîl ile evvel mukaddime-i memnûanın isbâtı lâzım gelir ve sâil bu ikinci delilin mukaddemâtından birini men' ederse muallil onu dahî bir delîl ile isbât eder. Ve hâkezâ sâil men' ettikçe muallil dahî istidlâle devâm eder. Ve sâil eğer muallile nakz ya muâraza ile mukâbele ederse evvel halde sâil bulunan kimse muallil olur ve muallil bulunan kimse sâil olarak men' ya istidlâl vazifeleri onun eline geçip o dahî tarik-i men'i iltizâm ederse hasmı istidlâl ile meşgul kalır. Ve eğer nakz veya muâraza yoluna giderse hasmı yine sâil olur ve hâkeza birinin vazifesi diğerine intikâl edebilir. Nihâyet ya muallilin delili bedîhiyyâta müstenid olarak sâilin bir diyeceği kalmayıp muallil onu iskât eylemiş olur. Ve yahut muallil isbâtdan âciz kalıp, sâil onu iskât eylemiş olur. Muallilin sâili iskât eylemesine ilzâm ve sâilin muallili iskât eylemesine ifhâm denilir. Ve her halde âciz kalana mağlûb ve mebhût ve hasmını âciz kılana gâlib denilir.

Galebece ilzâmın kuvveti ifhâmdan ziyadedir. Zîrâ bir mukaddimenin men'i kolaydır. Ama isbâtı güçtür. Lâ nüsellim demek sûr içinden müdafaaya benzer. İstidlâl ise açıktan hasmın üzerine yürümek

<sup>14</sup> Yukarıda geçtiği üzere

<sup>15</sup> Doğru şekilde açıklanmış bir usûl

gibidir. Binâenaleyh her kim müstedil olur ise bâr-ı girân-ı mübâhase<sup>16</sup> onun üzerinde bulunur. Bâlâda (yukarıda) beyan olunduğu üzere münâzırın maksadı mücerred izhâr-ı savâbdan ibâret olmasıyla münâzır olan sâil, öncelikle delîl-i muallilin mukaddimelerini teftiş eyler ve hangisini isbâta muhtâç görür ise onu men' eder. Ve eğer vehle-i ûlâda men' edecek bir mukaddime göremez ise o halde istidlâl yani nakz veya muâraza yoluna gider. Velhasıl vezâif-i sülüsedan hangisi maksada evfak (en uygun) ise onu ihtiyar eyler. Müfahham ya mülzem olmaktan ihtirâz etmez. Sâil mücâdil ise kendi deliline gereği gibi güvenmedikçe eslem-i turuk olan men'i bırakıp da hemen tarik-i istidlâl'e gitmez. Fakat ilzâm-ı hasm ile izhâr-ı fazl için bahs eden ashâb-ı cedelden bazıları bu dakikalardan gaflet ile hemen tarik-i istidlâl'e düşkündür. Ve bazen ifrât-ı hırs ve tehâlük ile bilâ-mûcib hasmının vazifesi olan istidlâlî gasb eder. Hâlbuki hısn-ı münî men'den çıkıp kendisini hasmının menû'na hedef etmiş olur. Ve eğer ya men' ile hasmını ifhâm edebilecek iken vâdi-i istidlâlde kendisi müfahham kalır. ( Gasb ) sâilin bir mukaddimeyi men' edecek yerde delîl ile iptâl eylesidir ki makâm-ı münâzarada merdûddur. Çünkü gâsıbın delîli o mukaddimeyi dâfi' olduğu cihetle müvecceh olsa bile kendisi sâil bulunduğu cihetle muallilden delîl istemek vazifesi iken bunu bırakıp da evvel mukaddimenin butlânını iddiâ ve isbât yoluna giderek hasmının mansıbı olan istidlâlî elinden almış olduğuna mebnî nazar-ı erbâb-ı münâzarada makbul değildir. Bu makâmda mukaddimeden murâd delîlin yalnız cüz'leri demek değildir. Belki sıhhat-i delîlin mevkûf-ı aleyhi olan şey demektir ki edillenin eczâsına şâmil olduğu gibi şerâitine ve takrîbine dahî şâmil olur. Zîrâ bir delîlin sıhhati cüz'lerinin sıhhatine mevkûf olduğu gibi, şartlarının müctemî' ve takrîbinin tam olmasına dahî tevakkuf eder.

Edillenin eczâsı suğrâ ve kübrâsı yahud şartiyyesiyle vâdîası veya râfiasıdır. Şerâiti ise ilm-i mantıkta mufassalen mübeyyen ve meşrûh olmakla burada tafsîle hâcet yoktur. Edillenin eczâsı birer da'vâ-yı sarîha olduğu gibi şartları dahî birer da'vâ-yı zımniyyedir.

Ezcümle şekl-i evvelden bir kıyâs tertîb eden kimse bu delîlin suğrâsı mûcibe ve kübrâsı külliyyedir diye zımnen dava etmiş olur. 'Delîlin takrîbî matlubu müstelzim olur' vechi üzere sevkîdir. Bu dahî bir davay-ı zımniyyedir. Zîrâ her kim bir delîl getirirse zımnen bu delîlin takrîbî tamamdır diye dava etmiş olur. Takrîbin tamâmiyeti bahsine gelince eğer

<sup>16</sup> Kıran kırana mücadele

netice matlubun aynı yahud ona müsâvî ve yahud ondan mutlaka daha hususi olursa delîlin takrîbi tamdır. Meselâ (Bazı canlılar nâtıktır) iddiasını isbât için (Zira bazı canlılar insandır ve her insan nâtıktır ) dediğimizde matlubumuz olan ( Bazı canlılar nâtıktır ) iddiasının aynı intâc<sup>17</sup> eder.

Canlı olmasından insan olması lazım gelmeyip başka bir tür canlı olması muhtemel ve melhuzdur (makuldür). Binaenaleyh delilimiz matlûbu müstelzim (gerektirici) olacak vecihle sevk olunmamış demek olmasıyla takribi tam değildir (tam bir sonuç ifade etmez).

Bunun gibi karanlıkta görünen bir cismin insan olduğunu ispat için (Zira bu cisim karanlıkta görünüyor ve her şey ki karanlıkta görüne beyazdır) dediğimizde (Bu cisim beyazdır) diye netice verir. Halbuki beyaz ile insan arasında umum ve husus min-vechin<sup>18</sup> bulunduğundan o cismin beyaz olmasıyla insan olması lazım gelmez. Bu cihetle delilin takrîbi tamam olmaz.

Ama neticenin matluba muhâlif olduğu surette takrîbin tamamı tasavvur edilemez. Nitekim 'şu karaltı taştır' diye iddia ettikten sonra (Zira şu karaltı müteharrik bi'l-iradedir ve her müteharrik bi'l-irade canlıdır) diye istidlâl etmek gibi.

İşte müstedil<sup>19</sup> olan kimse delilini böyle matlûbu müstelzim olacak vecihle sevk edebilmek için kemâl-i basiret üzere tertîb-i mukaddemâta<sup>20</sup> ihtimam ve sâil<sup>21</sup> dahi delilin mukaddimât-ı sarîha ve zımnıyyesine<sup>22</sup> dikkat ederek ona göre soru sormalıdır. Ve ikisi dahi teenni<sup>23</sup> ile davranıp yekdiğerin<sup>24</sup> ifadesini güzelce tefehhüm<sup>25</sup> ettikten sonra müdafaa etmek adâb-ı münazaradandır. Binaenaleyh biri diğèrinin kelâmını lâyıkiyla anladığı halde tekrar ettirmek muradının ne olduğunu istifsâr<sup>26</sup> ve istîzâh<sup>27</sup>

<sup>17</sup> Sonuç çıkarma, neticeyi ortaya koyma

<sup>18</sup> Bir cihetten

<sup>19</sup> Akıl yürüten

<sup>20</sup> Bir neticenin meydana gelmesi için lâzım olan sebeplerin sıralarına göre tertib edilmesi. Bir neticeye varılması için sırasıyla riayet edilmesi icab eden sebepler

<sup>21</sup> Soru soran, fikirleriyle karşı tarafı sıkıştıran kişi

<sup>22</sup> Açık ve gizli mukaddimeler

<sup>23</sup> İhtiyatlı, bir işte acele etmeyip dikkatli hareket etme

<sup>24</sup> Bir başkasının

<sup>25</sup> İdrak etmek, anlamak

<sup>26</sup> Anlamak için sorma

<sup>27</sup> Belirsiz ve mübhem bir şey hakkında açık söylenmesini istemek. İzah istemek

eylemek câizdir. Tayîn-i tarîk<sup>28</sup> dahi de'bi münâzirînden<sup>29</sup> değildir. Yani sözü uzattık yahut delilinde haşviyat var veyahut ifadelerin vazıh değil şöyle demelisin bu vecihle ifade etmelisin diye bu muallele yol göstermek sadetten çıkıp da ızhar-ı savaba medar olmayan sözler ile uğraşmak demek olduğu cihetle müvecceh değildir.

Fakat muallelin delilinin şahid ile iptal ettikten sonra bu davanın ispatında doğru olan şöyle demektir denilmek tayin-i tarik kabilinden olmayıp belki üç görevin ikincisi olan nakz kabilindedir.

el-Hasıl makam-ı münazarada sâilin müveccehi ve makbul olan vazaif-i men' ve nakz ve muarazadan ibarettir. Bu üç görevden her birinin keyfiye-i icrası ve her birine karşı müstedilin müdafa şekli aşağıda geçtiği üzere birer bab-ı müstakilde beyan ve tafsil olunacaktır.

Fakat şurası malum olmalıdır ki burada nakz ve muarazadan muradımız nakz-ı hakiki ve muaraza-ı tahkikiyedir. Nakz-ı şebîhî ile muaraza-ı takdiriyye şamil değildir.

(Nakz-ı şebîhî ) muallel henüz davasını ispat etmeden sâil onu şöyle bir fesadı müstelzemdir, diye delil ile iptal etmektir. (Muaraza-ı takdiriyye) kezalik muallel henüz davasını ispat etmeden getireceği delil-i mukadderine muarazadır yani senin bu davayı ispat edecek delilin varsa benim de hilafını ispat eder delilim var diye o davanın nakzını ispat ile henüz îrad olunmayan delile muarazadır.

Gerek nakz-ı şebîhî ve gerek muaraza-ı takdiriyye muallele davasının ispatına meydan vermeyerek hemen istidlale kıyam edivermekten ibaret olmasıyla gasp kabilindedir. Bu cihetle onların ahvalinden bahis olunmayacaktır.

## BİRİNCİ BAB

### (Sâilin Reddi ve Muallelin Ona Cevabı Hakkındadır )

Bâlâda<sup>30</sup> beyan olunduğu üzere red men-i mukaddime-i muayyeneye delil istemekten ibarettir ki bu mukaddime memnu'dur, ya ispata muhtaçtır veya müselleme değildir yahut ya müselleme ve yahut aleyke'l-beyân<sup>31</sup> gibi bir söz ile eda olunur.

<sup>28</sup> Usûlü belli etmek

<sup>29</sup> De'bi münâzirîn: Münazara usûlü

<sup>30</sup> Yukarıda

<sup>31</sup> Sana beyanı gerekir

Yalnız böyle taleb-i delil ile iktifa olunursa men-i mücerred denilir, ve eğer bunu teyid eder bir söz ilave olunursa men-i mea's-sened<sup>32</sup> denilir.

Mesela müstedil bir cismin canlı olduğunu ispat için ( Bu cisim müteharriktir ve her müteharrik canlıdır) deyip de sâil dahi ( Bu delilin kübrası memnudur yahut müselleme değildir) dese men-i mücerred olur. Ve eğer kübra müselleme değildir dedikten sonra niçin caiz değil ki müteharrik ağaç olsun dese yahut nasıl teslim edeyim ki bazen rüzgâr ile ağaçlar müteharrik olur derse ve yahut o cisim eğer müteharrik bi'l-irade olsaydı vakıa canlı olurdu. Hâlbuki 'müteharrik bi'l-irade olduğu memnudur' derse iş bu üç surette dahi men-i mea's-senet olur.

Bazen senedi izah için bir söz daha ilave olunur ve ona tenvir-i sened denilir. Nitekim misâl-i mezkûrda 'niçin caiz değil ki müteharrik ağaç olsun' denildikten sonra 'tenvir bir sened olarak görmüyor musun ki bazen rüzgar ile ağaçlar müteharrik olur' denilir. Sened bazen delil suretinde îrâd olunur.

Nitekim misâl-i mezkûrda<sup>33</sup> ( Kübra memnudur zira her müteharrik canlı olsa rüzgar ile müteharrik olan ağaçlar dahi canlı olmak lazım gelir, bu ise batıldır) denilir. Bundan maksat ancak senedin kuvvetli olduğunun işaretidir. Yoksa, hakikaten delil getirmek değildir ve illa mukaddimedede beyan olunduğu üzere gasp kabilinden olur.

Sened ya men'a müsavi veya ondan mutlaka daha hususi olmalıdır ki men' a nafi' , yani men'ini teyit ede. Yoksa mutlaka ya daha umumi bir vecihten olursa olunursa nafi' olmaz. Mesela muallil ( Bu karaltı köle değildir, zira bu karaltı insan değildir. Her köle ise insandır, öyle ise bu karaltı köle değildir ) deyip de sâil dahi 'suğra müselleme değildir, niçin caiz değildir ki bu karaltı natık ola' der ise senedi men'ine müsavi olur. Ve eğer 'niçin caiz değil ki zenci ola' der ise senedi mutlaka daha hususi olur. Ve bu iki surette men'in senedi kendine nafi' olur. Ve eğer 'niçin caiz değil ki canlı ola' der ise senedi men'den mutlaka daha umumi olur.

Ve eğer 'niçin caiz değil ki seyyah ola' der ise daha umumi olur. Ve bu iki surette dahi sened-i kendûya<sup>34</sup> nafi' olmaz.

Mukaddimedede beyan olunduğu üzere delillerin şartları birer da'vây-ı zımniyye<sup>35</sup> olduğundan sâil onları dahi men' edebilir. İzan cümle

<sup>32</sup> İsnatlı bir şekilde reddetme

<sup>33</sup> Zikredilen örnekte

<sup>34</sup> Zengin muhtevalı, kuvvetli senet

muallel şekl-i evvelden tertib eylediği kıyasa kazıyye-i tabiiyyey-i kübra<sup>36</sup> kılssa sâil (Bu delilin tahakkuk-ı şeraiti<sup>37</sup> memnudur. Nasıl memnu' olmaya ki kübrası kazıyye-i külliye olması şarttır) diye men' ile itiraz eyler.

Kezalik delilin takribi bir da'vây-ı zımniyye olduğundan sâil onu dahi men edebilir. Örneğin muallil (Şu karaltı insandır, zira iradesiyle hareket ediyor ve her ne ki iradesiyle hareket eylese canlıdır) dediğinde sâil bu delilin tamamiyyet-i takribi<sup>38</sup> memnudur. Çünkü bundan lazım gelen bu karaltının canlı olmasıdır. Halbuki bir şeyin canlı olmasından insan olması lazım gelmez. 'İnsandan başka bir çeşit canlı olabilir' diye itiraz eyler. Bazen mukaddimelerin bir ihtimale göre biri, ve diğer ihtimale göre diğeri memnu' olur. Şöyle ki sâil 'eğer muradın bu ise filan mukaddime memnudur ve eğer muradın şu ise filan mukaddime memnudur' diye men-i terdîd eyler. Örneğin muallil (Kaşık kullanmak bidattır, ve her bidat mekruhdur, öyle ise kaşık kullanmak mekruhtur) dediğinde sâil ona bidatten muradın din içinde bidat demek ise suçra memnudur, ve eğer muradın bidat-ı lugaviyye, yani sonradan icad olunmuş bir şey demek ise kübra müselleme değildir. Gıda ve giysiler gibi sıradan işler, sonradan icad olunmuş nice şeyler vardır ki dinle alakası yoktur. Bunların ise mekruh olduğu memnudur diye itiraz eder.

Ve sâil bazen mukaddime-i matviyyede terdîd ile bir takdire göre mukaddime-i matviyyeyi ve diğer takdire göre takribi men eder. Mesela muallil (Şu karaltı insandır, zira müteharrik bi'l-iradedir ) dediğinde sâil eğer kübray-ı matviyye (Her müteharrik bi'l-irade insandır) kazıyyesi ise memnudur ve eğer (Her müteharrik bi'l-irade canlıdır) kazıyyesi ise takrib-i memnudur diye tertîd ile itiraz eyler.

Sâil ber vech-i bâlâ bir mukaddimeyi men' ettiğinde muallil onu delil ile ispat eyler. Örneğin muallil (Alem hadis olacak behemahal bir mucidi olmak lazım gelir, halbuki alem hadistir öyle ise alemin bir mucidi vardır) deyip de sâil bu delilin hükmünü men eylese muallil (Zira alem müteğayyerdur ve her müteğayyer hadistir) diye hükmünü ispat eder. Bir de sâilin senedi men'a müsavi olup da muallil onu iptal eylese mukaddime-i memnuasını ispat eylemiş olur.

<sup>35</sup> Gizli iddia

<sup>36</sup> Büyük tabi önerme

<sup>37</sup> Şartlarının gerçekleşmesi

<sup>38</sup> Tamamının yaklaştırılması



Nitekim bir cismin insan olmadığını men eden sâil 'niçin caiz değil ki natik olsun' deyip de muallil onun natik olduğunu iptal etse insan olmadığını ispat etmiş olur. Zira ehad-i mütesaviyyinin<sup>39</sup> öne çıkarılması diğerinin öne çıkarılmasını gerektirir. Mutlaka daha umumi olan sened ber vech-i bâlâ mania nafi' değil ise de onun iptali muallele nafi' olur. Nitekim daha önce zikredilen örnekte sâil 'niçin caiz değil ki canlı olsun' deyip de muallil onun canlı olduğunu iptal etse insan olmadığını ispat etmiş olur. Zira daha umumi olanın irtifai daha hususi olanın irtifaini gerektirir. Ama senet musavi veya mutlaka daha umumi olmaz ise onun iptali muallele fayda vermez.

Sâilin ber vech-i bâlâ men' ile itiraz etmesi üzerine muallil bazen tahrir-i murad ile cevap verir. Şöyle ki 'mukaddime-i memnuadan yahut onun mevzuundan veya mahmulünden muradım şudur' diye mani'in itirazını def eder. Mesela muallil (şu karşıda duran söylüyor ve her söyleyen insandır, öyle ise şu karşıda duran insandır) deyip de sâil dahi bu delilin kübrası memnu'dur. Muhtemeldir ki 'şu karşıda duran dudu gibi söyleyen bir çeşit kuş ola' dedikte muallil 'benim muradım bit-tab' söyler demektir' diye tahrîr-i murad ile cevap verse sâilin itirazı reddedilmiş olur. Zira nutk-ı tabîî insanın faslıdır, fasıl ise nev'a müsavidir, binaenaleyh 'bit-tab' söyleyen her canlı insandır. Bunu men' etmek bedihî mukaddimeyi men' demek olur, bu ise batıldır' diye men'i iptal ile mukaddime-i memnuayı ispat eylemiş olur. Bunun üzerine tahrir-i murad dahi bi'l-vasıta mukaddime-i memnuayı ispat demek olur. Elhasıl sâil bir mukaddimeyi men'i ettiğinde muallilin vazifesi ya bir delil ile bizzat yahut ber vech-i bâlâ iptal-i senet ve ya tahrir-i murad ile bi'l-vasıta mukaddime-i memnuayı ispat eylemektir. Senedi yahut tenvir-i senedi men etmek fayda vermez. Zira bunları yok farz etsek men'i mücerret kalır. Ve muallil yine mukaddime-i memnuayı ispata mecbur olur.

Ve sâil bazen mukaddimelerden birini men' ettikten sonra onu teslim ile diğerini men' eder. Buna tenezzül ve mücarât-ı hasım<sup>40</sup> ve irhâ-ı inân-ı bahs<sup>41</sup> denilir ki hasma mümaşât<sup>42</sup> kabilinden olarak bir mukaddimeyi teslim demek olup yoksa hakikaten teslim ve tasdik

<sup>39</sup> Eşit olanlardan birinin

<sup>40</sup> Hasımla yarışmak

<sup>41</sup> Bahse devam etmekten vazgeçmek

<sup>42</sup> Uygunluk

değildir. Binaenaleyh muallil bu mukaddimelerin ikisini dahi ispat etmedikçe müddeasını<sup>43</sup> ispat etmiş olmaz.

Örneğin muallil 'iç çamaşırı (don) giymek mekruhtur' diye iddia edip de bunu ispat için (vakt-i saadette iç çamaşırı olmayıp sonradan ihdas olunmuştur, ve her şey ki vakt-i saadette olmayıp da sonradan ihdas olunmuş ola mekruhtur) demesi üzerine sâil dahi suğra müselleme değildir onu teslim etsem kübrayı teslim etmem, çünkü câmi-i şerifleri gibi sonradan icat olunmuş nice şeyler var ki mekruh değildir dese suğray-ı teslim ile hasma irhâ-i inân etmiş olur. Yoksa onu hakikaten teslim etmiş olmaz.

Yukarıda olduğu gibi muallil bizzat yahut bi'l- vasıta-i mukaddime-i memnuayı ispat etmeyip de sâile 'senin sözlerin kavaid-i nahviyyeye mugayirdir, yahut senden daha umumi olmak hasebiyle senedine salih değildir. Yollu sözler ile sadetten çıkar ise iddiasını ispattan aciz kalmış ve müfahhim<sup>44</sup> olduğunu setr ile def-i hicab için başka bahse geçmiş ve önceki bahs bitmiş demek olur. İşte ilm-i âdâpta ( bir bahisten diğer bahse intikal etmek ifhâmıdır<sup>45</sup>) diye münderic olan meselenin manası budur. Sâilin itirazı üzerine muallil kendi delilini itmamdan aciz kalıpta başka delile intikal etmesi dahi bu fennin ıstılahınca bir çeşit ifhamdır.

Çünkü delil-i sani bahs-i diğer sayıldığından muallil önceki delili başa çıkaramayıp da onu terk etmesiyle önceki hahis munkatı ve muallil onda müfahhim olmuş sayılır. Lakin bu dahi ehl-i fen arasında bir emr-i itibarî ve ıstılahîdir, yoksa hakikat-i halde ifham değildir. Zira maksad-ı asli isbat-ı müddeadır, muallil ise delil sani ile onu ispat edecek hasmını ilzam ile maksadını husule getirmiş olur.

Ama muallilin önceki delili terk etmesi aczinden kaynaklı olmayıp da belki mukaddime-i memnuayı ispat ile o delili tashih ve itmama muktedir iken bu vecihle sözü uzatmaktan ise sâilin asla diyeceği kalmayacak surette vâzih ve celî bir delil ile onu ilzam edivermek üzere başka delile intikal etmesi bir delile diğer delilin ilavesi demek olarak ifham ve inkıta-ı bahs kabilinden sayılmaz.

<sup>43</sup> İddia olunan şey

<sup>44</sup> Anlatan, idrak ettiren

<sup>45</sup> Meseleyi başından savmak

## İKİNCİ BAB

### (Sâilin Delili Nakz Etmesi ve Bunun Üzerine Muallilin Keyfiyyet-i Müdaafası Beyanındadır )

Muallilin delilini iptal için nakızın getirdiği delile şahid denir. Şahid iki kısımdır. Kısım-ı evvel bir maddede muallilin delili câri (geçerli) ve iddia olunan hüküm ise mutahallif olmaktadır. Kısım-ı sani muallelin delili içtima-ı nakızîn ve devr ü teselsül gibi diğer fesadı müstelzim olmaktadır.

Kısım-ı evvelin takriri bu vecihledir ki, bu delil filan maddede câri ve halbuki hükm-i müddeaya mutehalliftir ve her delil ki hal ve şanı böyle ola fasittir. Öyle ise bu delil dahi fasittir denilir.

Bu şahidin kübrası men olunamaz. Zira bir delil bir maddede câri olup da hükm-i müddeanın mütehallif olması kabil olamaz, ama suğrası men olunabilir. Zira iş bu suğra iki mukaddimeyi mutazammındır ki cereyan ve tehallüf meddeleridir ve bu mukaddime-i zımniyelerden her biri men olunabilir.

Şöyle ki nakızın hasmı tarafından benim delilimin ol maddede câri olduğu müselleme değildir. Vakiasının anladığın gibi olaydı câri olurdu, halbuki benim muradım şudur diye delilin cereyanı men olunur. Yahut cereyanı teslim ile hükm-i müddeanın tehallüfü men'i olunur. Ve nakızın önceki surette cereyanı ve ikinci surette tehallüfü ispat eylemesi lazım gelir. Mesela felasifeden biri alemin kadim olduğunu ispat için (zira alem eser-i kadimdir ve her eser-i kadim kadimdir) diye istidlal edip de sâil dahi (senin bu delilin insanda dahi câridir, hükm-i müddeaya yani kıdem ise mutehalliftir, yani insan dahi eser-i kadim olduğu halde kıdem değildir, ve her delil ki böyle ola fasittir, öyle ise bu delil dahi fasittir) diye delil-i mezkuru nakz ettikte ol felsefi benim muradım bizzat eser-i kadim demektir insanın yaratılışında ise edvar-ı felekiyye ve isti'dâdât-ı heyulaniyyenin müdahalesi vardır. Binaenaleyh delilin insanda cereyanı müselleme değildir. Onu teslim etsem hükm-i müddeanın tehallüfünü teslim etmem. Çünkü efrad-ı insaniyye hâdis ise de caiz ki nev-i insan kadim ola) diyebilir. Ve nakız olan kimse önceki surette delilin insanda cereyanını ve ikinci surette hükm-i müddeanın tehallüfünü yani nev'i insanın kadim olmadığını ispata muhtaç olur.

İşte men'in tarik-i eslem olduğu bununla açık hale gelmiş olur ki sâil nakz yoluna gittiği için istidlal ile uğraşmaya mecbur olur. Halbuki

delilin kübrasını yani ( her eser-i kadim kadimdir) mukaddimesini men etmiş olsaydı felsefeci onu ispata muhtaç olur ve istidlal ile o meşgul kalırdı.

Kısm-1 saninin takriri bu vecihledir ki ( bu delil fasittir zira bu delil filan hususu gerektirip, o husus ise fasittir ve her delil ki böyle ola fasittir) denilir.

Bunun suğrası dahi iki mukaddimeyi içermektedir. Biri delilin o hususu istilzamı ve diğeri o hususun fesadıdır. İşte bu iki mukaddime-i zımniyenin dahi bazen önceki ve bazen ikincisi men olunur. Meğerki husus fesad-ı bedihiyyattan olur ise o halde ikinci mukaddime –i zımniyye men olunamaz ve illa mukabere olur. Mesela bu delil içtima-ı nakizînî yahut kübranın suğrâya müsavatını gerektirip, bu ise fasittir denildiğinde ikincisi mukaddime-i zımniyye dahi men olunamaz. Zira gerek nakizînin içtimaı ve gerek kübranın suğraya müsavâtın butlanı açıktır. Ama bu delil ya devri veya teselsülü gerektirip bu ise fasittir denildiğinde ikinci mukaddime-i zımniyye dahi men olunabilir. Zira her devir ve teselsülün butlanı müselleme değildir.

Çünkü devir iki şeyin diğere dayanması anlamında iki çeşittir. Birinci tür devr-i tekaddümîdir ki musadera ale'l matlub gibi bir şeyin nefsine tekaddümünü gerektirdiği için batıldır. İkinci tür devr-i muîddir. Ebut ve Benut gibi ki tekaddüm ve teahhur olmaksızın birinin tasavvuru diğere dahi birlikte tasavvurunu gerektirir, lakin birinin nefsine takaddümünü mucip olmadığı cihetle batıl değildir.

İlel ve esbabda teselsül dahi batıldır ve bununla vacibin vücudu ispat olunur. Şöyle ki mümkinât eğer vacibe münteha olmasa diğere illet olup, mesela bugün esen rüzgâra dünkü soğuk ve ona evvelki gün yağın yağmur ve ona dahi daha evvel zuhur eden duman ve hakeza peş peşe gelen hadiseler birbirine illet olarak nihayet ya üst taraftaki illet taraftakilerden birinin malulü olur. Ve yahut sonsuza kadar gider. Hâlbuki evvelki surette devr-i tekaddümü lazım gelip bu ise muhaldir. Ve ikinci surette teselsül lazım gelir. Bu dahi muhaldir diye silsile-i mümkinatın son bulmasına istidlal olunur.

el-Hasıl yekdiğeri illet olmak üzere lazım gelen devr-iğ fasid olduğu gibi teselsül dahi fasiddir. Fakat teselsülün diğere bir manası dahi vardır ki bir hadd-i muayyende durmamak demektir. Mesela bir ikinin yarısı ve üçün üçte biri, ve dördün dörtte biri ve keza onun onda biri ve yüzün yüzde biri olur. Ve bunun gibi sonsuza kadar gidebilir. Yani bir

hadd-i vukuf olmayıp insan itibar edebildiği kadar eder. Lakin mueberin itibarı munkatı olacak teselsül dahi munkatı olur. Bu manaca teselsül bir emr-i itibarî olmakla muhal değildir. Binaaen ala zalik bir delili nakz için (Zira bu delil teselsülü müstelzim olup teselsül ise fasiddir) denildiğinde öncelikle delilin teselsülü mültezim olduğunu teslim edeyim. Fakat teselsülün fasid olduğunu kabul etmem caiz ki umur-u itibariyede teselsül ola deyip ikinci mukaddime-i zımniyye men olunabilir. Velhasıl şahidin iki kısmında dahi küçük olan önermesi men olunabilir ve nakıs da mukaddime-i memnuasını ispata mecbur olur. Ama şahidin büyük olanı birinci kısımda men olunmadığı gibi ikinci kısımda da men olunmaz. Zira fasidi müstelzim olan delilin fasid oldukça itiraz olunmaz. Şu kadar var ki ikinci kısım diğer vecihle de takrir olunabilir yani küçük olan mukaddime-i vahide olarak alınır ve ikinci mukadime-i zımniyye büyük olanda kalır. Şöyle ki (Bu delil fasiddir, zira bu delil devr-i müstelzimidir. Ve her delil ki böyle olursa fasiddir ) denilir. Bu takdirde büyük olan da men olunabilir. Meğer ki husus fesad bir yukarıda geçtiği üzere bi'l-içtima-i nakizîn gibi bedihiyyattan olur.

Sail yukarıda geçtiği gibi muallelin delilini şahit ile iptal ettik de mukaddimedede beyan olunduğu üzere nasıl ki kendisi muallel olarak istidlal yolu onun üzerinde kalır ise muallil dahi sail olarak üç görev ona geçmiş olur. Ve bir minval meşruh şahidin mukaddimelerinden birini men eder, şahidi nakz veya ona muaraza da edebilir. Ve bu üç vazifeden birini icra etmeyip de müddeasını ispat için başka bir delil getirdiği takdirde nazar olunur. Eğer evvelki delili tamalayamadığı için başka delile intikal etmiş ise bab-ı evvelde beyan olunduğu üzere bir bahisten diğer bahse geçmiş ve ilk bahis munkatı olmuş sayılır. Ve bu ise münazara sanatı istilahınca bir nevi ifham sayılır. Ve eğer evvelki delilin tamamlanmasından aciz değilken de vazıh bir delil ile hasmını ilzam edivermek maksadına mebni başka bir delile intikal etmiş ise acz ve ifham addolunmaz. Belki deli-il evvele daha açık bir delil ilave ile hasmını kesin bir şekilde şaşkına çevirmiş olur.

İbrahim (a.s)'ın Nemrut ile mubahese-i meşhurası işte bu kabildendir. Şöyle ki Allah Teâla hazretlerinin rububiyetini ispat için İbrahim a.s “Cenab-ı Hakk ihya ve imata eder.” dedi. Nemrut “ Ben de ihya ve imata ederim.” deyip katle müstehak olan tutuklularından birini serbest bırakır, diğer birisinin de idam ile zannınca hz. İbrahim 'in delilini nakz etti. Bunun üzerine İbrahim as. “Allah'ü Teâla hazretleri güneşi doğudan getiriyor sen de batıdan getir.” deyince Nemrut şaşkına döndü.

Hz. İbrahim 'in ihyadan muradı cansız cisimlere can vermek demek olup bu ise Allah Teâla hazretlerine mahsus bir fiil olduğu şüphe ve tereddüt sebebi değildir. Burası Nemrut'un meclisindeki havasın da malum ve müsellemi idi. Nemrut ise onu başka manaya sarf ile mügalata yolunda ben de ihya ederim ve imate ederim öyle ise benim de rububiyetimi teslim etmelisin deyip meclisteki ahmakları tereddüde düşürebilecek suretle itiraz ettiğinde İbrahim as. Tahrir-i murad ile delilini itmam edebilir iken sözü uzatmayıp hemen diğer bir örneğe geçmekle bir açıklandığı üzere ahmakların dahi tereddüdüne mahal kalmayacak vecihle Nemrud'u ilzam ediyordu.

### ÜÇÜNCÜ BAB

#### (Muaraza Beyanındadır)

Muaraza üç kısımdır. Muaraza bi'l-kalb, muaraza bi'l-gayr, muaraza bi'l-misil'dir. Çünkü muarazın delili delil-i muallelin sureten ve maddeten aynı olursa muaraza bi'l-kalb ve gayrı olursa muaraza bi'l-gayr ve yalnız sureten aynı olursa muaraza bi'l- misil diye isimlendirilir. Sureten gayrı olup da maddeten aynı olduğu takdirde de muaraza bi'l-gayr kabilinden olur. Sureten aynı olmasından muradımız iktiraniyatta<sup>46</sup> şekilleri bir olmak istisnaiyatta ikisi dahi müstakîm ya da gayrı müstakîm olmak demektir.

Maddeten ayniyet de kıyas-ı iktiranîlerde orta terimlerin ve kıyas-ı istisnaîlerde cüz-i mükerrerlerin ittihadından ibarettir. Mesela filozoflar (Alem müessirden müstağnidir. Ve her şey ki müessirden müstağni ola kadimdir. Öyle ise alem kadimdir ) deyip de mütekellimin tarafından buna muaraza olmak üzere (Alem mütegayyirdir. Ve hiçbir mütegayyir kadim değildir. Öyle ise alem kadim değildir ) denildiğinde delillerin ikisi dahi şekl-i evvelden olup ancak orta terim değiştiğinden, yalnız surette birleşik olduklarına mebni muaraza bi'l-misil olur. Ve filozofların yine bu deliline muaraza olmak üzere mütekellimin tarafından (Alem mütegayyirdir ve hiçbir kadim mütegayyir değildir. Öyle ise alem kadim değildir) denildiğinde filozofların delili şekil-i evvelden olduğu halde muaraza delili şekil-i saniyeden olmakla muaraza bi'l-gayr olur.

Ru'yet-i Bâri bahsi dahi muaraza bil'kalbe misal olur. Çünkü Ehli Sünnete göre ruz-i cezada müminler Cenab-ı Bâri'yi müşahede ederler. Mutezile taifesi ise 'Ru'yet-i Bâri mümkün değildir' derler. Ve Kuran'ı

<sup>46</sup> İki şeyin birbirine yaklaştırılması, aynı anda bulunması

Kerim'de هو يدرك الابصار و لا تدركه الابصار yani 'Gözler onu idrak etmez o ise gözleri idrak eder.' diye buyurulmuştur. Ki gözler onu görmez o ise gözleri görür demek olduğuna binaen Mutezile bununla Ru'yet-i Bâri'nin mümkün olmadığına istidlal ettikleri gibi Ehli Sünnet de yine bu ayeti kerimeyle Ru'yet-i Bâri'nin mümkün olduğunu ispat ederler. Binaenaleyh tarafından sevk olunan delillerin orta terimleri bir olmakla deliller maddeten müttehid olurlar ve ikisi bir şekilden olarak tertip olunduıkları halde sureten dahi müttehid olacaklarından muaraza bi'l-kalb olur.

Şöyle ki Mutezile (Ru'yet-i Bâri mümkün değildir. Zira Ru'yet-i Bâri Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuştur. Ve her şey ki Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuş ola mümkün değildir) diye istidlal edildiğinde Ehl-i Sünnet tarafından dahi ( Bu delil her ne kadar bu delil sizin iddanıza delalet ediyorsa da bize göre onu nefyeder. Bir şey vardır ki o da bu delildir. Şöyle ki Ru'yet-i Bâri mümkündür. Zira Ru'yet-i Bâri Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuştur. Ve her şey ki Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuş ola mümkündür) denilir ise delillerin ikisi dahi şekil-i evvelden olmakla muaraza bi'l-kalb olur. Ve muaraza delilinin kübrası bu vecihle ispat olunur ki (Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunan şey mümkün olmasa nefiy faidesiz olur. Hususen makamı temeddühde<sup>47</sup> mümkün olmayan şeyi nefiy etmekte bir faide olmaz. Hâlbuki tali batıldır) denildiğinde (Öyle ise Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunan şey mümkündür) diye netice verir.

Eğer muaraza delili ikinci şekil olarak (Ru'yet-i Bâri Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuştur. Ve hiçbir mümkün Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuş değildir. Öyle ise Ru'yet-i Bâri mümkün değildir)deyip takrir olursa deliller sureten mütegayyir olduklarından muaraza bi'l-gayr kâbilinden olur.

Aynı şekilde muaraza delili kıyas-ı istisnai gayr-ı müstakîm olarak (Ru'yet-i Bâri mümkün olmasa Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmazdı. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de nefiy olunmuştur. Öyle ise Ru'yet-i Bâri mümkündür) deyip takrir olunduğu takdirce dahi deliller sureten mütegayyir olmakla muaraza bi'l-gayr kâbilinden olmak lazım gelir.

Mügalatât, ammeti'l-vurud yani ol mügalatalar ki onlar ile her şeyin üzerine hatta yekdiğerin nakızı olan iki kaziyye üzerine bile istidlal olunabilir. İşte bu mügalatalar dahi muaraza bi'l-kalb kâbilinden olur.

<sup>47</sup> Kendini övme, böbürlenme

Mesela vücut ve adem-i insanın cemad<sup>48</sup> olmasını istilzam eden şey ikiden uzak olmayıp behemehal<sup>49</sup> ya mevcut ya madum olmak lazım geleceğinden bununla insanın cemad olduğuna istidlal olunur. Şöyle ki (Vücut ve adem-i insanın cemad olmasını istilzam eden şeyin behemehal ya vücudu veya ademi sabit olacak İnsanın cemad olması lazım gelir. Mukaddim ise haktır. Yani vücut ve ademi insanın cemad olmasını istilzam eden behemehal ya vücudu ya da ademi sabittir ) denilir (Öyle ise insan cemaddır ) diye netice verir. Bu delil ise bir mügalata olup onunla müddeanın nakzı olan (İnsan cemad değildir) kazıyyesi üzerine dahi istidlal olunabilir.

Şöyle ki (Vücut ve ademi insanın cemad olmamasını istilzam eden şeyin ya vücudu veya ademi sabit olacak insanın cemad olması lazım gelir. Mukaddim ise haktır. Öyle ise tali dahi onun gibidir. Yani insan cemad değildir) denilir. Ve delillerin ikisi dahi kıyas-ı istisnai müstakîm ve cüz-i mükerrerleri müttehid olduğundan muaraza bi'l-kalb olur. Bu mügalatanın hali şu vecihledir ki ol şeyin madum olduğunu ihtiyar ile şartıyyenin mülazimesini men eyleriz. Şöyle ki mügalata sahibinin iddia ettiği gibi matlubu istilzam etmek sıfatıyla mukayyed olan şeyin kendi madum olup da bu istilzam sıfatı baki kalsa gerçekten mülazime tamam olurdu. Bu ise memnudur. Caiz ki o şey ile beraber sıfatı olan istilzam dahi müntefi ola yahut kendi bâki olup da bu sıfatı müntefi ola. Çünkü bir mukayyidin intifası hem kendisinin hem de kaydının intifasıyla olabildiği gibi yalnız kaydının intifasıyla da olabilir. Mesela bir odada siyah cübbe yoktur denildiğinde o odada hiç cübbe bulunmamak ihtimal olduğu gibi siyah renkli cübbe bulunmayıp da başka renkli cübbe bulunmak ihtimali dahi vardır. Hâlbuki bu iki surette dahi şartıyyenin mülazimesi tamam olmaz.

Muaraza muallilin davasını iptal ile deliline mukabeleden ibarettir. Ancak muaraza bi'l-kalbde nakz manası vardır. Zira bir delil sahih-i nakizîn üzerine kaim olmaz. Bu cihetle muaraza bi'l-kalb delili nakz yolunda dahi takrir olunabilir.

Şöyle ki yukarıda geçtiği gibi bu delil senin müddeana dalalet eder ise de benim indimde dahi onu nefiy eder şey vardır o da biaynihi bu delildir yolunda takrir olunursa muaraza bi'l-kalb olur. Ve eğer bu delil

---

<sup>48</sup> Donmuş, katı cisim

<sup>49</sup> Her halükârda



sahih değildir zira bu delil müddeanın nakzında dahi cari olup hükmi-müddea ise muhtelifdir diye takrir olunur ise nakz kabilinden olur.

Mukaddimedede beyan olunduğu üzere nakız gibi muaraza dahi müstedil olur. Ve bu halde muallil dahi sail ve men ve nakz ve muaraza vazifeleri ona intikal etmiş olur. Bu cihetle muaraza delilinin bir mukaddimesini men yahut ol delili bir şahit ile nakz edebilir. Ama muarazaya muaraza müfid olmaz. Zira muarızın delili muallilin evvel ki deliline muarız olduğu ki getireceği ikinci delile dahi muarız olur. Bu cihetle muallilin davası sabit olmaz. Binaaleyh muaraza deliline ya men ile ya nakz ile taarruz etmek lazım gelir. Meğer ki muallilin ikinci delili muarızın indinde müselleme yahut men-i zımniyyey-i müştemil olarak muaraza delilinin vech-i ihtilali (karışık yönü) ondan müstefâd ola, o halde muarazaya karşı muaraza faydalı olabilir.

### Temrin

Ehli Sünnet indinde sıfat-ı ezeliyye-i ilahiyyeden biri de kelimdir. Mutezile ise bunu inkar ile 'kelamullah mahluktur' derler. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de ( و كلم الله مسى تكليما ) yani 'Allah Teala Hz. Musa as.'a hakikaten söyledi' diye buyurulmuştur.

İşte Ehli Sünnet bu ayet-i kerime ile istidlal edip derler ki ( Kelam yani söylemek Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hakk'a müsneddir. Ve her şey ki Kur'an-ı Kerim'de ona müsned ola sıfat-ı ezeliyedir. Öyle ise kelam dahi sıfat-ı ezeliyedir. Yani Cenab-ı Hakk onunla hakikate muttasıftır.) Mutezile tarafından bu delile üç şekilde itiraz edilir ve her birine Ehli Sünnet tarafından bir vecihle cevap verilir.

Şöyle ki evvelen Mutezile tarafından ol ayet-i kerimede kelamın Cenab-ı Hakk'a müsned olduğu müselleme değildir. Caiz ki kelam burada mecazen sözü halk etmek manasına ola diye delilin küçük önermesi men olunur. Ehli Sünnet tarafından dahi kelam eğer Cenab-ı Hakk'a müsned olmasa asıl olan manay-ı hakikiden bila karine-i mania udûl ( dönmek ) olmak lazım gelir. Bu ise caiz değildir. Öyle ise kelamın hakikaten Cenab-ı Hakk'a müsned olduğu sabit olur diye mukaddime-i memnua' ispat kılınır.

Saniyen Mutezile tarafından Kur'an-ı Kerim'de halk dahi Cenab-ı Hakk'a isnat olunmakla bu delil onda da cari olup halk ise bir emre izafi olarak sıfat-ı ezeliyye olduğundan hükmi-müddea mütehalliftir diye delil-i mezkur nakz olunur.

Ve Ehli sünnet tarafından caiz ki halk yani tekvin dahi hayat, ilim, kudret, irade, semî', basar, kelim gibi bir sıfat-ı ezeliye olup da taallukatı hadis ve emr-i izafi ola diye hükm-i müddeanın tehallüfü men edilir.

Salisen Mutezile tarafından kelim-ı haruf-ı hadiseden mürekkeptir. Ve her şey ki bunlardan mürekkep ola hadistir. Ve hiçbir hadis sıfat-ı ezeliye değildir. Öyle ise kelim dahi sıfat-ı ezeliye değildir diye muaraza edilir. Ve Ehli Sünnet tarafından bu vecihle cevap veriliyor ki huruftan mürekkep olan ancak kelim-ı lafzi olup bunun hadis olduğuna dahi münazaa yoktur. Fakat bizim muradımız kelim-ı nefsi-i ilahiye olup bu ise harflerden mürekkep değildir. Bunun üzerine kelimden murad eğer kelim-ı nefsi ise muaraza delilinin küçüğü memnudur. Ve eğer kelim-ı lafzi ise muaraza delilinin takribi memnudur denilir.

### Fezleke

Bir kazıyyeyi men etmek o kazıyyenin butlanını ifade etmez. Fakat hafasını ifade eder. Mukaddimesi hafi olan delil ise malumu's-sübut değil demektir. Sübutu malum olmayan şey ile dahi başka şey sabit olmaz. Bir şeyi nakz onu iptal demektir. Öyle ise bir delili nakz dahi ol delilin butlanını ifade eder. Lakin delilin butlanından davanın butlanı lazım gelmez. Zira delil davanın melzumudur. Lazımın melzumundan daha umum olması caizdir. Bu cihetle melzumun ortadan kalkması lazımın yok olmasını gerektirmez. Nihayet ol dava bu delil ile sabit olmaz ama diğer delili olabilir. Buna binaen men' ve nakzın müteallıklarında eserleri çelişik ise de davada eserleri birleşiktir.

Muarazanın hükmü musakıttır. Yani deliller mütearız ve mütesakit olur ve dava delilsiz kalır. Velhasıl mualellin davası sabit olmamış olur. Şu hale nazaran üç görevin hep mercii bir olur ki muallelin davası sabit değil demektir.

Davaya taarruz, deliline taarruzdan daha kuvvetli olduğuna binaen itirazatın daha şiddetlisi muaraza ve ondan sonra da nakzdır. Ve men' eğer ki itirazatın en zayıfıdır. Fakat daha makbul olanıdır. Ve doğruyu ortaya çıkarmada diğerlerinden ziyade onun dahli vardır. Zira onda muallel mukaddime-i memnuayı ispata mecbur olur. İspatta bulunanın davasının hak olduğu zahir olur. Ama nakz ve muaraza da muallel sail olmakla üç görevden dilediğini ihtiyar edebilir. Hâlbuki ya men veya muaraza yoluna gider ise kendi davasının hak olduğu hakkıyla zahir olmaz ve davasını şüpheden kurtarmak için hasmının delilini nakz etmesi lazım gelir.

### Faide

Kıyas gerek müfred olsun gerek mürekkep olsun bazen muhtasar kılmak için bazı mukaddimeler atlanır. Ve kıyasın mezkur olan mukaddimesi matlubun mevzusunu müstemil ise küçük olup büyüğü matvidir<sup>50</sup> . Ve eğer matlubun mahmülünü müstemil ise kübra olup suğrayı matvidir. Ve matlubun hiçbir tarafını müstemil değil ise bakılır. Eğer basit olarak matlubu müntic olursa kıyas-ı müfred-i istisnaiyedir. Aksi halde kıyas-ı mürekkeptir. Mesela (Gündüz mevcuttur. Zira güneş doğmuştur) denildiğinde güneş doğmuştur mukaddimesi matlubun hiçbir tarafını müstemil değildir, fakat basit olarak matlubu müntic olmakla kıyas-ı istisnai olur. Şöyle ki (Zira her ne zaman güneş doğmuş olursa gündüz mevcuttur. Hâlbuki güneş doğmuştur. Öyle ise gündüz mevcuttur) diye takrir olunur. Ve (Alemin bir müessiri vardır, zira her mütegayyir hadistir) denildiğinde mezkur olan (Her mütegayyir hadistir) mukaddimesi matlubun bir tarafını müstemil değildir. Ve basit olarak matlubu müntic olmaz. Binaen aleyh kıyas-ı mürekkeptir. Şöyle ki (Alem mütegayyirdir ve her mütegayyir hadistir. Ve her hadisin bir müessiri vardır. Öyle ise alemin bir müessiri vardır ) diye takrir olunur.

## DÖRDÜNCÜ BAB

### Tasavvurat hakkında olup iki faslı müstemildir

#### Birinci Fasıl

#### (Tarif beyanındadır)

Tarif bir şeyin zihinde tasvirden ibaret olmakla ona men ve muaraza taalluk etmez. Fakat şartlarını müstecma' değildir. Yahut fesadı müstelzimdir diye nakz olunabilir. Bu cihetle tarife itiraz eden müstedil ona cevap veren mani' olur.

Nitekim bu tarif ya efradını cami ya ağıyarını mani değildir. Ve yahut devri veya teselsülü müstelzimdir diye nakz olunur. Tarif sahibi tarafından dahi men ile mukabele edilir. Şöyle ki (Bu tarif sahih değildir. Zira efradını cami değildir. Ve her tarif ki efradını cami olmaya sahih değildir. Öyle ise bu tarif sahih değildir) denilir. Ve tariflerde madde-i nakz-ı mütehakkık yani aynı zamanda muhakkık olmak lazım geldiğinden küçük önermenin ispatı lazım gelir. Binaenaleyh (Zira bu tarif filan şeye şamil olmayıp muarref ise ona sadıktır. Ve her tarif ki hal ve

<sup>50</sup> Kıvrılmış, bükülmüş, kıvrılarak toplanmış, bir şeyin İçine sarılmış, devşirilmiş, sarılı

şanı böyle ola efradını cami değildir. Öyle ise bu tarif de efradını cami değildir) diye küçük önerme ispat olunur. Fakat bu delilin küçük önermesi iki mukaddimeyi içermektedir ki biri tarifin o şeye şamil olmaması ve diğeri muarrefin ona sadık olmasıdır. Tarif sahibi işte bu iki mukaddime-i zımniyyeden birini men edebilir. Şöyle ki tarifin filan kelimesinden murad budur. Binaenaleyh tarifin ol şeye şamil olmadığı müselleme değildir. Yahut muarreften murad budur. Bu cihetle ol şeye sadık olduğu memnudur diyebilir ve keza (Bu tarif filan şeye şamil olup muarref ise ona sadık değildir ve her tarif ki böyle ola ağyarını mani değildir ve her tarif ki ağyarını mani olmaya sahip değildir. Öyle ise bu tarif sahih değildir) denilir. Ve yukarıda geçtiği gibi küçük önermenin iki mukaddime-i zımniyyesinden biri men olduğunda tariften yahut muarreften murad şudur diye tahrir-i murad ile cevap verilir. Aynı şekilde ( Bu tarif devri veya teselsülü müstelzimdir ve her tarif ki hali böyle ola sahih değildir. Öyle ise bu tarif sahih değildir) denilir. Tarif sahibi tarafından dahi devri veya teselsülü müstelzim olduğu müselleme değildir diye küçük önerme men olunabilir.

Yahut caiz ki devr-i me'î yahut umur-ı itibariye de teselsül ola devr-i me'î ve teselsül itibari ise muhal deyip büyük önerme dahi men olunabilir.

## İkinci Fasıl

### (Taksim beyanındadır )

Taksim bir çeşit tariftir. Binaenaleyh taksimlere dahi men ve muaraza taalluk etmez. Fakat şartlarını müstecma' değildir diye nakz olunabilir. Bu cihetle taksime itiraz eden müstedil ve ona cevap veren mani olur. Taksim iki çeşittir. Birinci çeşit küllün cüzlerine tahlil ve taksimidir. Nitekim oda dört duvar ve bir çatıdır. Ve her cisim toprak ve su ve hava ve ateşten mürekkeptir. Ve limonata biraz limon suyu ve bir miktar şeker ile normal sudan ibarettir, denildiği gibi taksim bu çeşidinde mukasem olan kül, cüzlerin tamamından ibaret olmasıyla her kısmın mukaseme mübâyen olması emr-i zaruridir. İkinci tür küllinin cüziyyatına taksimidir. Nitekim hayvan ya hayvan-ı nâtıktır ya da hayvan-ı gayr-ı nâtıktır ve unsur ya toprak ya su veya hava veya ateşten denildiği gibi.

Taksim bu çeşidinde mukasemin her kısmına nisbetle taşıma vasfına göre mutlaka daha genel olması şarttır. Kısımlardan birisi mukasemin aynı yahut mübayeni olmaz ise taksim batıl olur. Nitekim

insan ya beşerdir ve ya farisidir, yahut insan ya beşerdir yahut zencidir, ve yahut insan rumidir veya farisidir denilse üç şekilde de taksim batıl olur. Ve bir de taksim kısımlarını kuşatması şarttır. Yani mukasemin kaffe-i müctemilatı kısımlarında münderic olarak hariçte hiçbir kısım kalmamalıdır. Ve aksi halde taksim nakz olunur. Şöyle ki ( Bu taksim kısımlarında filan şey dahil olmayıp mukasem ise ona şamildir ve her taksim ki böyle ola kısımlarını kuşatmaz ve her taksim kısımlarını kuşatmaz ise batıldır. Öyle ise bu taksim de batıldır) denilir. Ve taksim eden tarafından dahi o şeyin kısımlarında hariç yahut mukasemin ona şamil olduğu men edilebilir. Ancak taksimlerde aranılan hasr iki kısımdır. Yani akli ve istikrai'dir. Hasr-ı akli nefiy ile ispat arasında mütereddit ve mukasem aklen aksamında münhasır olur. İşte buna taksim-i akli denilir ki aklın bir kısım-ı diğer tecviz etmesiyle nakz edilmiş olur. Hayvanın natik ile gayr-ı natika taksimi gibi ki hayvan ya natiktir ya değildir deyip nefiy ile ispat arasında mütereddit olarak hayvanın aklen başka bir kısmı bulunamaz. Adedin zevc ile ferde taksimi de bu kabildendir. Zira zevcin manası fert olmayan adet ve ferdin manası zevc olmayan adet demek olduğundan nefiy ile ispat arasında mütereddit ve adet aklen bu iki kısımda münhasır olur ama hasr-ı istikraiyede aklen inhisar aranmayıp mukasemin aksamında inhisarına ancak istikra ve tettebbu ile hüküm olunur. İşte buna taksim-i istikrai denilir ki bunda madde-i nakz-ı mütehakkık olmak lazım gelir.

Yukarıda geçtiği üzere unsurun dörde taksimi gibi ki aklın dörtten fazlasını tecviz etmesiyle bu taksim batıl olmaz. Bunu nakz için beşinci unsuru bulup meydana koymak lazım gelir.

### **Hatime**

#### **(Münazara adabı beyanındadır)**

Meclîsi-i münazarada bulunan kişi insanları sıkacak şekilde sözü fazla uzatmamalıdır. Lakin mananın anlaşılmasına hanel verecek kadar sözü muhtasar hale getirmekten içtinap etmelidir. Hele mananın anlaşılmasında tereddüdü câlip olan lafız-ı mücmel ve teassür-i fehmî mucip olan garib lafızları kullanmaktan kaçınmak lazımdır.

Münazır hasmının meramını anlamadığı halde kelimasını tekrar ettirebilir. Ama meramını anlamadan kelamına müdahale etmek caiz değildir.

Maksatta yani doğrunun otaya çıkarmada medhali olmayan şeylere taarruz ile sadetten çıkmamalıdır. Aksi halde söze takılıp maksattan uzaklaşmış olur. Münazara sırasında gülmek ve çırpınmak ve hiddet ile sesi yükseltmek gibi haller münazırîne yakışmaz. Bunun gibi uygunsuz davranışlar ile ancak cahiller kendi cehaletlerini örtmek isterler. Hâlbuki bu vecihle cehaletlerini meydana koymuş olurlar. Meydan-ı mübahasede kişi hasmını hakir görmemelidir. Aksine kayıtsızlık ile kendisinden zayıf sözler sudur edip de zayıf hasmın malub olmasına sebep olabilir. el-Hasıl sözü dikkat ve basiret ile söylemeli ve hasmının sözünü kemâl-i teennî ile dinlemeli ve meramını layıkıyla anlamalı ve ondan sonra mukabeleye kıyam etmelidir.

Hasmının sözünü yarı yerde kesmek hılaf-i edeptir. Hele iki kişi münazara ederken bir üçüncü şahıs onların sözünü kesip de bahse girişmek pek uygunsuz ve pek yakışsız bir muameledir. Fakat insanın fıtratı gereği aceleci ve hırslı olduğundan çok defa hırsını yenemeyip anlamaksızın bu tür hatalarda bulunur.

Bunun üzerine münazara için tahsis edilmiş olan meclislere başkalık yapmak önemli işlerdendir. Reislerin hüsn-ü idareye muvaffak olamamalarından dolayı bu meclisler acayip ve garip kargaşalıklara uğrayıp da müzakere ve mübahaselerden bir netice hasıl edilemediği çok kez müşahede olunmuştur. Her mecliste müzakerenin disiplin ve intizam altında cereyanı ise yerine getirilmesi gereken zorunlu işlerdendir. Bu sözlerimiz hep ehli ve erbab-ı münazaraya göredir. Münazara adabı ve kurallarını bilmeyenler ile mübahase beyhude yorgunluktur. Ehli ve erbabıyla münazara olunmalı, ashab-ı cedel ile hüsn-ü cidal üzere bulunmalıdır, hasmın mugalatasından gayretle sakınmalıdır.

Muhakkak ki Allah en doğrusunu bilir ve Sedat'a ilham veren O'dur.



## KUR'AN TİLÂVETİNDE MÜKEMMELLİK/ HİLYETÜ'T-TİLÂVE Fİ TECVÎDÎ'L-KUR'ANÎ'L-KERÎM

(Rihâb Muhammed Müfid Şakakî, çev. F. Yasemin Mısırlı, Guraba  
Yayıncılık, 2012, 326 s.)

Yaşar AKASLAN\*

Günümüz kırâat otoriteleri arasında gösterilen Eymen Rüşdü Süveyd'in denetiminde, öğrencisi Rihâb Muhammed Müfid Şakakî tarafından telif edilen eser, beş bölümden oluşmaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm'in Üstünlüğü ve Günümüze Ulaşma Süreci* adı altındaki birinci bölümde, Kur'ân'ın tarifi, faziletleri ve Kur'ân ehlinin vasıfları, âyet, hadis ve kelâm-ı kibârdan oluşan ifadelerle ele alınmıştır. Bu bölümde, Kur'ân'ın günümüze yazılı ve sesli olmak üzere iki yöntem aracılığıyla intikal ettiğini söyleyen yazar, söz konusu yöntemleri mufassal şekilde izah etmektedir. Ayrıca "sesli sened" kavramını kullanarak fem-i muhsin ve icâzet müessesesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu meselenin ehemmiyetini göstermeye yönelik olarak da baş tarafta Allah'ın (c.c.) isminin, sonda da kendi adının muttasıl senetle yer aldığı icâzetnâmesine yer vermiştir (ss. 45-46). Yine bu mesele ile ilgili olarak, muteber şartları taşıyan, sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan kırâatlerden alınan icâzetlerin günümüzdeki durumunun, dört tarîk üzere olduğunu ifade

---

\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran'ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı.



ederek söz konusu târiklere dair icâzetlerin icrâsının nasıl olduğunu anlatmıştır (ss. 60-62).

Yazar, Kur'ân-ı Kerim'in tedvin sürecinin merhalelerini maddeler halinde tasnif ettikten sonra, kırâat ilminin fonetik yapısından, sahih bir senedle Hz. Peygamber'den aktarılan, belirli bir kural takip edilmeden, sadece nakle dayalı olarak ortaya çıkan ferş-i hurûf denilen ihtilaflardan da bahseder. Kur'ân'ın günümüze sesli olarak intikalindeki faktörünü örnekler eşliğinde izah ederek konu bağlamında yedi harf meselesine, kırâat tarihine ve mütevâtir kırâatlerin toplandığı üç ana kaynağa ve bunların teliflerinde gözetilen esaslara kısaca değinir.

Yazar Kur'ân-ı Kerim'e hizmet eden ilimleri, konuşmaya ve işitmeye yönelik ilimler (Tecvid, Sarf, Nahiv, Vakıf ve İbtidâ), görmeye-kitâbete yönelik ilimler (Resm-i Mushaf ve Zabt-ı Kur'ân), mananın anlaşılmasına yönelik ilimler (Lügat, Tefsir ve Belâgat) ve rivâyet ilimleri (Kırâat ve Ricâl) olmak suretiyle dört kategoride ele alır ve söz konusu ilimleri örnekler eşliğinde detaylandırır (ss. 47-56). Bu ilimlerin önemini şu şekilde ifade eder: *"Allah-u Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'i sesli ve yazılı inzal etmiştir. Ayrıca bu seslerin ve yazımın beyinde oluşturduğu mana mevcuttur. Birinci grupta saydığımız konuşmaya ve işitmeye dayalı ilimler, Kur'ân lafzının doğru telaffuz edilmesini sağlar. İkinci gruptaki göze hitap eden, kitâbete dayalı ilimler, Kur'ân nassının tahriften korunmasını sağlar. Üçüncü gruptaki manaya dayalı ilimler ise Kur'ân'da Allah-u Teâlâ'nın irade buyurduğu mananın doğru anlaşılmasını sağlar. Ayrıca Kur'ân senetlerinin ittisaliyle ilgilenen ilim sayesinde Kur'ân kırâatleri nesilden nesile sahih bir şekilde aktarılır"* (s. 48).

İlk bölümün son kısmında yer verdiği Besmele ahkâmında, mana açısından çok önemli bir fonksiyon icra eden vakıf ve ibtidâ ilmîni bilmenin lüzumuna dair yazarın izahları ve bakış açısı dikkate değerdir. Kur'ân tilâvetine başlarken bazı âyetler için besmele çekmenin gerekliliğine, bazıları için de tilâvete besmelesiz başlamak gerektiğini söyledikten sonra meseleyi daha kolay anlatmak üzere şu örneği verir: *"-Kıyâmetin ilmi ancak*

*O'na râcidir<sup>1</sup>- ve -O ki, sizi yaratmıştır<sup>2</sup>-. Burada zikredilen âyetlerde, zamirin kim olduğunun açıklığa kavuşması için, başta Allah-u Teâlâ'nın adını barındıran besmele çekilmelidir. Çünkü zamir en yakın fâile döner ve mana açıklık kazanır. Bu durumun aksi olarak ise,-Şeytan sizi fakirliği vaat eder ve kötülüğü emreder<sup>3</sup>- ve -Yahudiler dedi ki; Allah'ın eli bağlıdır (cimridir)<sup>4</sup>- gibi âyetlere, rahmet ifade eden besmele ile değil sadece istiâze ile başlanması daha uygun görülmüştür" (ss. 66-67).*

İkinci bölümde Kur'ân harflerinin doğru telaffuz edilmesi anlamına gelen *Sahih ve Doğru Tilâvetin Esasları* başlığı altında Arap alfabesinin harflerine, harflerin mahreç ve sıfatlarına şekil ve şemalara yer vererek detaylı bir şekilde izah eder.

Harfleri yakından tanıyıp özelliklerini bilmenin Kur'ân ilimleriyle ve dil ile ilgilenen herkes için önemli olduğuna dikkat çeken yazar, özellikle İslam dinine giren, ancak Arap olmayan kitlelerin, Kur'ân-ı Kerim'i öğrenip okuma isteklerinin sonucu olarak ortaya çıkan birtakım problemler olduğunu belirtir. Bu sorunları gidermeye matuf Arap alfabesinin telaffuz durumlarını belirleme çabasından ve çalışmalarından bahsederek alfbedeki benzerlik arz eden harflerin, birbirinden ayrıldıkları noktaları göstererek Arap alfabesinin günümüze kadar yaşanan süreçlerini aktarır.

Mananın taşınmasını sağlayan, semboller diyebileceğimiz harflerin doğru telaffuzu ile Kur'ân'ı anlama arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Bu bağ sağlam bir şekilde kurabilmenin yolu da harfleri doğru yerlerden (mahrecinden) ve taşıdığı sıfatlara hâlel getirmeden çıkarmak suretiyle mümkündür. Bu durumun önemini yazar harflerin çıkış keyfiyetine dair bilinmesi gereken birtakım meseleleri, gerek İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/ 1429) "Mukaddime" adlı eserinden gerekse şema haline getirdiği bilgilerden istifade ederek okuyucuya güzel ve anlaşılır bir tarzda sunmaktadır.

<sup>1</sup> Fussilet 41/47.

<sup>2</sup> En'âm 6/2.

<sup>3</sup> Bakara 2/268.

<sup>4</sup> Mâide 5/64.

Eserde sahih tilâvetin esasları konusu, üçüncü bölümde *Tecvid Ahkâmı* başlığı altında ele alınmıştır. Burada bazı meselelerin izahı tanıdık olsa da bazılarının ele alınma tarzı, benzer eserlerden farklılık göstermektedir. Ele aldığı kavramlara bakılacak olursa, sadece Âsım kırâatinin usûlü ile sınırlı kalmamış, farklı kırâat ve rivâyetlerin usûllerini de göz önünde bulundurarak ve konuya dair örnekler sunarak ifade yoluna gitmiştir. Yazar, eserin tümünde verdiği örnekleri yeterli ve doyurucu bir biçimde sunmayı ihmal etmemiştir. Bu açıdan, örneklerin yeterliliği ve izahının kolay anlaşılabilirliği bakımından eserin, benzerlerinden ayrıldığı kanaatindeyiz.

Bazı tecvid ıstılahlarını işaret eden, tecvid uygulamalarını kolaylaştırmak amacıyla konan zabt sembollerine de yer veren yazar, *terakubu'l-hareketeyn* ve *tetabu'ul-hareketeyn* kavramlarından bahsetmektedir. Bazı Mushaflarda karşılaşılabilecek ihfâ, izhar, idğâm ve iklâb gibi uygulamalarda farklılık arz eden tenvin ve sâkin nûn'a dair işaretlere de dikkat çekerek örneklerle konuyu pekiştirmektedir (ss. 129-139).

Üçüncü bölümün en uzun konusu olan med ve kasır bahsinde, Âsım kırâatinin dışındaki kırâat ve rivâyetlere de yer veren yazar, med kavramını ve çeşitlerini, özellikle ülkemizde bilinen eserlerde alışlagelen tanımın dışında ifade ederek örneklerle sunmuştur. Medlerin kuvvet derecelerini tasnif ederek konuya dair birtakım kaidelerden bahsederek, karıştırılma ihtimali bulunan bazı mevzuları açıklığa kavuşturma amacını gütmüştür. Bunu yaparken de Allâme İbrâhim Ali es-Semennûdî tarafından kaleme alınan manzûmeden istifade eden yazar, bu yolla medlerin kuvvet sıralamasını öğrenciye kolay kavratacağı kanaatinde (s. 165). Bu münasebetle konuya dair örnekleri tablolar halinde zenginleştirerek sunmuştur (ss. 170-173). Med bahsinde yer verdiği Nâfi' (ö. 169/785) kırâatinin Verş (ö. 197/812) rivâyetinde sıkça rastlanan medd-i bedel'in izahını yaparken örneklerle yetinmemiş, meselenin gerekçelerini sunarak telaffuz ortamını, kısımlarını ve uzatılma miktarını da izah yoluna gitmiştir. Ayrıca medd-i bedelli kelimenin ibtidâ halindeki telaffuz durumuna gelmeden önceki halini, aşama aşama anlatarak konuyu detaylandırmıştır

(ss. 158-159). Ardından bu bölümün Tefhîm ve Terkîk konusunu, tefhîmin kuvvet derecelerini yine farklı manzûmeler aracılığıyla ve zengin örneklerle teferruatlı şekilde aktarmıştır.

Kur'ân'ın iyi anlaşılabilmesi ya da yanlış anlaşılmaması için gerekli olan ilimlerin başında vakıf ve ibtidâ gelmektedir. Nitekim Hz. Ali (ö. 40/661) tertil kavramını, "harflerin tecvidi ve vakıfları bilmektir" şeklinde tanımlamaktadır. Kırâat ve tecvid alimleri bu konuya dair müstakil eserler kaleme alarak kapsamlı açıklamalar yapmışlardır. Hatta bunları lafız-mana ilişkisini de göz önünde bulundurarak tasnife tabi tutmuşlardır. Bu münasebetle Kur'ân tilâvetinde vakıf ve ibtidâ daha da önemli hale gelmektedir. Yazar, *Kur'ân Tilâveti İle İlgili Önemli Hususlar* bölüm başlığı altında ele aldığı konuları vakıf ve ibtidâ meselesine ayırmıştır.

Vakıf ve ibtidâ konusunda gözetilen ortak kriterin irab ve mana uyumu olduğunu söyleyen yazar, çalışmasında bu alana dair uzunca açıklamalarda bulunmuştur. "Araplar sakın harfle ibtidâ, hareke üzerinde vakıf yapmaz" kuralını aktararak başladığı bu bölümde (s. 197), vasıl ve ibtidâ halinde hemzenin durumundan bahsederek, isim, fiil ve harflerde bulunmasına örnekler verir, meseleye dair temel kuralları açıklar. Vakıf ve ibtidâ ilminde yer alan tasnifleri, hükmü ve manaya taalluk edip etmemesiyle ilgili boyutunu, temel prensipleriyle değerlendirip konuya dair örnekler vererek genişçe izahlarda bulunur.

Bu bölümde, kelime sonlarında vakfın keyfiyetine ilişkin önemli açıklamalar yapan yazar, hocası Eymen Rüşdü Süveyd'in nebr uygulaması hususunda yapılması ve sakınılması gerekenlere dair bir çalışmasını nakleder (ss. 243-246). Arap kabilelerinin lehçelerinde mevcut bazı uygulamaların kırâatlere yansımaları olarak tezahür eden ve Mushaflarda da karşılaştığımız birtakım vakıf durumlarına da yer vermiştir.

Beşinci bölüm olan *Resm-i Osmânî* başlığı altında Resm-i Osmânî (Resm-i Mushaf) ne demektir? sorusuna cevap verdikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'in yazısı ilmi demek olan *Resm* ilminin ana esaslarına değinmiştir. Burada kısaca Kur'ân'ın Mushaflaşma sürecini özetledikten sonra, söz konusu kavramın doğuşuna değinir. Ulemânın ifadeleri doğrultusunda, Mushaf yazımında resm-i Osmânî'ye uyma zorunluluğunu ve meselenin

ahkâm boyutunu ele alır. İmâm Mâlik (ö.179/795), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Kadı İyad (ö. 544/1149) gibi alimlerin konuyla ilgili ifadelerinden şu sonucu çıkarmıştır: “*Mushaf yazımında resm-i Osmânî’ye uyulması zorunludur. Hiç kimse hiçbir sebeple resm-i Osmânî’ye muhalif yazmamalıdır. Üzerinde icmâ’ olan bu yazıya muhalefet etmek caiz değildir. Nasıl ki, Kur’ân tilâvetinde bir tek harfin dahi değişmesi mümkün değilse yazımda da aynı duyarlılık ve hassasiyet gösterilmelidir* (s. 255).

Yazar, Kur’ân yazısının genel esaslarını hazf, ziyâde, hemze, bedel, maktû’ ve mevsûl kelimeler ve iki kırâate şamil olan kelimelerin yazımı olarak altı kategoride değerlendirdiği bu kısımda, söz konusu başlıkların altında, böyle kelimelerin kaç yerde ve nerelerde olduğu sayısal veriler halinde sunmuştur. Son olarak bölümün kısmen özeti mahiyetindeki *resm-i Mushaf ve Arapça yazım kuralları arasında ne fark vardır?* sorusunu cevaplandığı beş maddeden ve Hafs rivâyetinin Şâtıbyye tarikine göre bilinmesi gereken birtakım hususlarından bahsedilerek eser noktalanmaktadır.

Çalışmanın ilim dünyasına ve tecvid-kırâat altyapısını oluşturmaya çalışanlara dönük olmak üzere iki hedef kitleye hitap ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca eserin tercümesi esnasında mütercimın tasarrufları da söz konusudur. Orijinal metinde yer almayan, ancak bazı bilgilerin gerekli olduğunu düşünen mütercim, böyle durumlarda ekstra dipnot ve açıklamalara eserde yer vermiş, ilgili konuyla alakası olmayan dipnotları ve bazı ibareleri çalışmadan çıkarmıştır. Bir akademisyenin kaleminden çıkan eser, günümüz kırâat üstadlarının önde gelenlerinden Eymen Rüşdü Süveyd’in kontrolünde telif edilmesi, birçok ulusal ve uluslararası kuruluş tarafından ders kitabı olarak tavsiye edilmiş olması, teknik kavramların dahi oldukça sade bir dille ifade edilmesi ve çalışmanın tümünde akıcı bir üslub takip edilmesi gibi sebeplerle kıymeti haiz olduğu kanaatindeyiz.

## SİVAS ALEVİLİĞİ

(Metin BOZKUŞ, Sivas Aleviliği, Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, Isparta 2006)

**Şaban BANAZ\***

Yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışma, Fakülte Kitabevi Yayınları arasında 2000 yılında yayımlanmış, 2006 yılında ise gözden geçirilerek 2. baskısı yapılmıştır. Söz konusu eser; önsöz, özet, giriş, üç ana bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden müteşekkil olup, 335 sahifedir.

Mezhepler Tarihi uzmanlarını diğer disiplinlerde çalışan uzmanlardan ayıran özelliklerden en önemlisi hiç şüphesiz ki yaptıkları çalışmalarda düşünce ve fikirden ziyade, gerçekliği olan dinî kaynaklı hareketlerin tarihsel durumunu ve günümüze yansımalarını incelerken gerçeğin fotoğrafını çekmeye çalışmalarıdır. Bu bağlamda alan araştırması dediğimiz bir metotla gerçekleştirilen çalışmalarda öncelikle ehemmiyet arz eden husus, gerçeğin olduğu gibi resmedilmesi, hiçbir düşünce ve eylemin etkisinde kalmadan bilimsel gerçekler ışığında olay ve olguların değerlendirilmesidir.

Mezhepler Tarihi araştırmacıları tarihsel sürecini tamamlamış ve geçmişte kalmış dinsel kökenli hareketleri incelerken bu hareketlerin kendi temel kaynaklarını referans alarak incelemelerde bulunurlar. Günümüzde varlığı devam eden ve çağın değişim şartlarından çok fazla etkilenen, geniş alanlarda hüküm süren sosyolojik hareketlerin araştırılması ise çok ciddi zorluklar içermektedir. Bu zorlukların temel sebepleri ise, alan araştırması

---

\* Öğretim Görevlisi, GOU İlahiyat Fakültesi, [saban.banaz@gop.edu.tr](mailto:saban.banaz@gop.edu.tr)

dahilinde araştırılan hareketin en bariz özelliklerinde değişme ve başkalaşmaların devam etmesi ve bu hareketlerin araştırılmasında konunun subjektif etkilere ciddi bir şekilde maruz kalmasıdır.

Genel olarak sözlü kültür geleneğinin hâkim olduğu bir araştırma alanı olması, tarihsel süreçte karşılaştığı değişik etkilere bağlı olarak farklı gelenekleri bünyesinde barındırması nedeniyle homojen bir yapısının bulunmaması ve yine tarihsel süreçte yaşadıkları olumsuz tecrübelerin etkisiyle herkesin çok açık bir şekilde tanıdığı bir yapı olmaması ve son zamanlara kadar kapalı toplum kalıplarında yaşaması dolayısıyla Alevilik, yukarıda bahsettiğimiz zorlukların her iki türüne de sahiptir.

Alevilik konusu, temel kaynaklara inilmeden, bilimsel metot ve veriler kullanılmadan yapılan yoğun çalışmalar ve yayınlar yüzünden Türkiye’de en çok zarar gören ve üzerinde en çok bilgi kirliliği olan bir konudur. Bu nedenle Alevilik konusunu veya buna benzer bir mezhebi ya da etnik bir grubu çalışmak isteyen bir kimse çalışma konusunun temel kaynaklarından hareketle, bilimsel nitelikleri haiz, anket, gözlem ve mülakat gibi bilgi toplama metotlarıyla birincil kaynaklardan elde edilen verilerle araştırma yapmalıdır. Bu şekilde yapılan çalışmalar ise konunun yada Aleviliğin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve var olan bilgi kirliliklerinin giderilmesine çok önemli katkılar yapacaktır.

Yazarın “Sivas Aleviliği” isimli çalışması hem Sivas ilinin tarihsel sürecine ışık tutması hem bu bölgedeki Alevilik yaklaşımlarına ışık tutması hem de bölgedeki bu yaklaşımları bizzat Aleviliğe mensup kişilerin referanslarıyla ortaya koyması, bu bilgilerden hareketle Sivas Aleviliği hakkında genel bir değerlendirme yapma imkanı sağlaması açısından önemlidir.

Eserin “Giriş Bölümü”nde araştırmanın önemi, amacı, metodu, alanı ve problemleri gibi metodolojik bilgilerin yanı sıra Sivas ilinin siyasi tarihinin bir özeti olarak sayabileceğimiz çok değerli bilgiler verilmiştir. Sivas’a ait dini-tarihi bilgilerin verildiği bu kısımda Sivas ilinin Türk hâkimiyetine girmeden önceki durumu ve Sivas’ın Türk hâkimiyetine girdiği, Danişmentliler ve Selçuklular, Moğol İstilas Dönemleri, Osmanlı

Dönemi ve son olarak da Cumhuriyet dönemi gibi alt başlıklarda Sivas'ın bu dönemlerdeki konumu ve dini-siyasi tarihi ele alınmıştır. Yazar bu çalışmada amacının Sivas ilindeki Alevilerin inanç, ibadet ve kültürlerini bilimsel metotlarla ortaya koymak olduğunu belirtip, yıllarca aynı toplumda birlikte yaşayan Alevileri tanıtmayı, kaynaştırmayı ve toplumda Aleviler üzerinde var olan olumsuz bakış açılarını bertaraf etmeyi, Türkiye'deki bu konuda görülen bilgi boşluğunun giderilmesinde bir nebze de olsa kendisinin de katkıda bulunmak istediğini ifade etmiştir (6). Araştırmada literatür taraması, soru-cevap, kaynak kişilerle mülakat ve katılarak gözlem metotları kullanılmıştır. Çalışmaya orijinallik kazandıran en önemli özelliklerin başında ise doğal gözlemlerle mevcut durumun tespit edilerek literal bilgilerin doğrulanmasıyla teori ve pratiğin örtüştürülmesi gelmektedir.

Araştırmada başlıca iki tür kaynak kullanılmıştır:

1-Kaynak Kişiler: Farklı statü ve eğitim seviyelerine sahip Talipler (Aleviliğe mensup kişiler), Dedeler ve onlarla aynı toplumu paylaşan Sünni vatandaşlar.

2-Kaynak Eserler: Kaynak eserler üç kategoride değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki Sivas iline ait tarihi kitaplar. İkincisi Alevilerin temel kaynak olarak kabul ettikleri Makâlat, Velâyetnâme ve Buyruk türü eserlerdir. Üçüncüsü ise bizzat Alevi yazarlarca kaleme alınan çağdaş eserlerdir. Çalışma her ne kadar Sivas iline ait bu bölgede elde edilen veriler esas alınarak yürütülmüş olsa da, araştırmada kullanılan eserler, bu verilerin söz konusu kaynaklarla desteklenmesi ve kıyaslanması nedeniyle bir bütün olarak Alevilik hakkında da genel bir çerçeve çizilmesine imkan tanımıştır.

“Anadoluda Aleviliğin Tarihi Gelişimi” adlı birinci bölümde Selçuklular Dönemi, Osmanlılar Dönemi ve Osmanlı-Safevi mücadeleleri anlatılmıştır. Yazar bu bölümde Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin inançlarının tespit edilmesi için Anadolu Türk tarihinde yaşanan dini tarihin bilinmesinin gerekli olduğunu ifade ederek, bunun da Türklerin Anadolu'ya hangi inançlarla geldiklerinin ve burada neler bulduklarının tespit edilmesiyle mümkün olacağını zikretmektedir. Bu bölümde



Türklerin Anadolu'ya akınlarını, bu akınlar sırasında Anadolu'daki dini durumu, Anadolu'ya gelen Türklerin hayatındaki dini inanç boyutunu ve Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı Sultanlarının toplumda var olan inançlara yaklaşımını incelemeye çalışmıştır. Yazar bu bölümdeki çalışmasını belli başlı üç evreye ayırarak anlatmıştır. Bunlar: Selçuklu dönemi, başlangıcından XVI. asra kadar Osmanlılar dönemi ve Safevi yayılcılığı ile birlikte Anadolu'da yaşanan dönemleri içine almaktadır. Yazar ayrıca bu dönemlerde resmi din anlayışı ile Aleviliğin temelini oluşturduğu ifade edilen bazı sosyo-ekonomik isyan hareketlerini de mezhepler tarihi açısından objektif bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca yazar bütün bu dönemlerde Sivas'ta yaşanan dini hayatı ve Sivas merkezli ortaya çıkan bazı siyasi olayları da günümüz Sivas Aleviliğinin tarihi boyutunun bilinmesi için ortaya koymaya çalışmıştır.

Yazarın bu bölümde özellikle üzerinde durduğu noktalardan biri pek çok yazar-çizer ve araştırmacı tarafından giderek kullanımı yaygınlaşan Batı orjinli Heteredoks kelimesi ve bu kelimenin farkında olmadan yanlış bir şekilde kullanılmasıdır. Genel, yaygın ve resmi ( kitabi ve bilgi ağırlıklı) olmayan din anlayışı dışında kalan ve halk İslamlığını ifade etmek için kullanılan bu sözcüğün İslam dini içerisindeki Alevilik gibi tarikat vâri yapılanmalar için kullanılmasını yazarımız doğru bulmamaktadır. Bunun yerine aynı anlamı ifade etmek için "Sünni olmayanlar" veya "Aleviler" ifadelerini kullanmanın daha doğru olacağı kanısındadır(25). Yazarımızın da haklı olarak ifade ettiği gibi Heteredoks kelimesi Ortodoks kelimesinin zıt anlamına gelmektedir ve ana damardan ayrılanlar, ana akımdan sapanlar anlamına gelmektedir. Böyle bir kullanım İslam dini içerisinde bulunan herhangi bir tasavvufi yapılanma için kullanıldığı takdirde, Batıdaki gibi bir din-mezhep çerçevesi bağlamında bire bir örtüşmeyecektir. Çünkü İslam dini içerisindeki Alevilik- Bektaşilik gibi tasavvufi yapıları ve tarikatları İslam dışı kabul etmek büyük bir yanlışlıktır. Bu yapıların her biri zaten kendisini İslam dini içerisinde görmekte ve öyle de kendisini tanımlamaktadır. Buradaki temel sıkıntı kanaatimizce Batının dinine, mezhebine ve kültürüne ait bir durumla ilgili

kavramı (Heteredoks kavramını) İslam dini için de kullanmaktan kaynaklanmaktadır.

“Gümüzde Sivas ve Çevresinde Aleviler” başlıklı ikinci bölümde yazar, Alevilikle ilgili kullanılan kavramlardan, Rafızı, Kızılbaş, Zındık ve Mülhid gibi sözcüklerin ortaya çıktıkları tarihleri ve başlangıçta ifade ettikleri anlamları ve gerekse anlam kaymasına uğrayarak bugün bile küçültücü ve hakaret içeren anlamlarını bilimsel bir tarzda ve kronolojik sıraya göre incelemiştir(67).

Araştırmanın yapıldığı 1999 yılındaki Sivas İlinin nüfus ve idari yapısı, Alevilerin bölgedeki coğrafi dağılımı merkez ve ilçeler bağlamında ele alınmış, tablolarla gösterilmiştir. Bu verilere göre; İlin toplam yerleşim birimi 2293 km<sup>2</sup> olup, Merkez ilçe ile birlikte ilçe sayısı 17, belediye sayısı 38, bucak sayısı 22, köy sayısı 1246, mezra sayısı 721’dir. Bu köylerin 455’inde sadece Aleviler, 46’sında Alevi ve Sünniler birlikte yaşamakta olup 745’inde ise yalnız Sünni nüfus bulunmaktadır. Yine 38 kasabanın 2’sinde Alevilerle Sünniler birlikte, 36’sında ise sadece Sünniler yaşamaktadırlar. İl merkezi nüfusu 233.153, Merkez ilçeye bağlı köylerin nüfusu 46535, ilin toplam nüfusu 695.528’dir. Bunun 77.700’ü Alevi, geri kalanı ise Sünnilerden oluşmaktadır. Bu da Sivas’ta yaşayan vatandaşların genel nüfusun % 11’inin Alevi olduğunu göstermektedir(86).

“Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin Dini Durumları, Örf ve Adetleri” başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise Sivas Alevilerinin inanç esasları hakkındaki telakkileri ile örf ve adetleri ele alınarak, Alevilerin inançları konusunda kitaplarda ifade edilen teorik bilgilerle, yaşanan gerçekler arasında var olan benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Yazar bu bölüme girerken, öncelikle bu noktadaki bazı temel problem ve güçlüklerle dikkat çekmektedir. Bu problemlerin başında ise Alevilik konusunda kitap yazan, açıklama yapan her şahsın kendi dünya görüşüne paralel olarak Aleviliği değerlendirmesi ve neticesinde de kişilere özgü Alevilik anlayışlarının ortaya çıkması gelmektedir. Yazara göre bu konuda yaşanan trajedinin temelinde Aleviliğe bakışın yani Aleviliği algılamamanın farklılığı, Alevilikle ilgili kaynakların yetersizliği ile Alevi büyüğü kabul edilen bazı ozan ve şairlerin şiirlerindeki kapalılığın yeterince sağlıklı bir

biçimde yorumlanamaması yatmaktadır. Yazara göre yine bütün bu olumsuzlukları aşır, Alevilerin inanç ve ibadetleri konusunda sağlıklı neticeler elde edebilmek, ancak günümüz Alevilerinin inançları konusunda yapılacak saha çalışmalarlarıyla mümkün olacaktır(167).

Yazar Sivas Alevilerinin inanç esasları hakkındaki kabullerini şu başlıklar altında değerlendirmektedir:

### **Allah-Muhammed-Ali İnanıcı**

Yazar böyle bir başlık altında Alevilere dışarıdan bakıp onlar hakkında iddia edilen; Alevilerin Hz. Aliye taptıkları, bu anlayışın Hristiyanlıktaki Teslis'le benzerlik arz ettiği, bu inanç sistemin Alevi toplumuna diğer din ve inançlardan geçtiği gibi tartışmalara açıklama getirmektedir. Alevi düşüncesinde üçü bir arada anılan, biri söylendiği zaman diğerlerinin de adı söylenen, Allah-Muhammed-Ali anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Bu üç kavramın mahiyetlerini ve her kavramın kendi içindeki sınırını tayin etmek oldukça güçtür. Bu sebeple sözü edilen kavramların yorumu ile ilgili Aleviler arasında farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Burada ortaya çıkan farklılıkların temelinde ise bîatını bir tasavvuf anlayışı vardır. Yazarın yaptığı tespitlere göre Sivas Alevileri Allah'ın varlığına birliğine yüceliğine ve sıfatlarına inanmaktadırlar. Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması fikri Sivas Alevilerince doğru değildir. Bu üçlü birliktelik "Tevhid-Nübüvvet ve İmamet" inançlarını temsil etmektedir. Yani bu anlayışa göre Allah, evreni yaratan ve kendisinden korkulması gereken esirgeyici ve yargılayıcı, Muhammed, Allah'ın buyruklarını insanlara iletmek için insanlar arasından seçtiği kişi ve Ali ise Peygamberin halifesidir. Hak-Muhammed-Ali üçlemesinin tam manasıyla anlamı işte budur(172).

### **Meleklerle ve Kitaplara İman:**

Meleklerle iman konusunda Sivas Alevileri Sünnilerden farklı bir inanca sahip değillerdir. Kitaplara iman konusunda genel olarak Aleviler arasında birtakım farklı anlayışlar vardır. Bu farklılar ise iki konudur. Bunlardan birincisi Kur'an'ın anlaşılması, diğeri ise, Kur'an'ın içeriği, yani eksik veya tam olup olmaması konusundaki tartışmalardır. Aleviler

Kur'an'ın zahir anlamının dışında bir de bätini anlamı olduğunu ileri sürmektedirler. Kur'an'ın bu bätini anlamının Kur'an'ın anlaşılması için gerekli ve özel bir bilgi olduğunu, Aleviliğin de bunu temsil ettiğini iddia etmektedirler(174). Yazarın bu konudaki tespitleri, Sivas Alevilerinin Kur'an'a saygı duyduğu, okunmasına ve okutulmasına özen gösterdikleri, dedelerin hemen hepsinin Kur'an okumayı bildikleri ve Kur'an'da herhangi bir eksikliğin bulunmadığıdır(179).

### **Peygamberlere ve Ahiret Gününe İman**

Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin, peygamberlere ve ahiret gününe iman konusunda Sünnilerden farklı bir inançları bulunmamaktadır. Bu konudaki bazı Alevi yazarlar arasında bulunan farklı görüşler halk arasında görülmemektedir(182).

### **Hayır ve Şerrin Allah'tan Olduğuna İman**

Aleviler genel olarak şerrin Allah'ın yaratması olduğunu kabul etmemektedirler. Şerrin Allah tarafından yaratılması görüşünün Tanrının ulûhiyetine zarar vereceğini düşünürler. Aleviler bu görüşleri ile İslam Kelâmındaki Mu'tezile ve Şii fırkaların bilinen görüşlerini kabul etmektedirler. Sivas Alevilerinin kaza ve kadere bakışlarında Kerbela olayı önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü onlar: "Yezid de Kerbela'da yaptığı zulmünü Allah'a dayandırmıştı ve o da "bunları bana yaptıran Allah'tır, bu onun kaderinde varmış" diyerek suçunu kadere yüklemiştir. Oysa Allah böyle bir kötülüğü, zulmü asla istemez, böyle bir anlayış kesinlikle yanlıştır demektedirler(183).

### **Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Anlayışı**

Alevilere ait telakkiler ağırlıklı olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt çevresinde yoğunlaşmaktadır. Yazara göre Hz. Ali konusunda Alevi kültüründe iki tane Ali bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Peygamberin amcasının oğlu ve damadı olan, dördüncü halife Hz. Ali'dir. Bu Ali tarihi şahsiyet olarak gerçek Ali'dir. İkinci Ali ise tarihi şahsiyeti dışında Aleviliği belirleyen, gerçekte olmayıp Alevi düşüncesinde yaratılmış ve yüceltilmiş Ali'dir. Düşünceleri ne kadar farklı olursa olsun genel olarak bütün Alevi

yazarlar Hz. Ali'ye sahip çıkmaktadır. Bunlara göre ise Hz. Ali'nin diğer üç halifeden üstün olduğunu bizzat Allah ve Resûlü bildirmiştir.

Sivas çevresinde yaşayan Alevilerin, Hz. Ali ve Ehli Beyt ve bazı sahabe hakkındaki kanaatleri hemen hemen birbirinin aynı bir anlayışı yansıtmaktadır. Sivas'ta birçok evde Hz. Ali ve On iki imama ait resimler bulunmaktadır. Sivas'ta yaşayan Alevilerin çoğu On iki imamların isimlerini bilmekle beraber, onların kimler oldukları, yaşamları, felsefeleri hakkında net bir bilgiye sahip değildirler. Ancak buradaki Alevilerce hepsi birer alim, hepsi birer kahraman, hatta On ikinci İmam Mehdi bir gün gelip dünyayı kötülüklerden arındıracak kurtarıcı bir şahsiyet olarak görülmektedir(188).

### **İbadet ve Erkanları**

Yazara göre, Aleviler inançlarında olduğu gibi ibadet hayatlarında da tasavvufi anlayışı takip etmekte ve merkeze almaktadır. Mesela bir zikir ayini olan cem Aleviler tarafından temel ibadet olarak kabul edilmektedir. Şeriat makamının ibadetleri olarak değerlendirdikleri temel İslami ibadetlerin yerine getirilmesi noktasında Aleviler bazı istisnaları saymazsak genel olarak olumsuz bir tutum sergilemektedirler. Bunların nedenleri ise şunlardır:

Birincisi, tarihsel süreçte çoğunlukla göçebe ya da yarı göçebe hayat yaşayan zümrelerin yaşamış oldukları sosyal hayat gereği içinde buldukları şartların elverişsizliği nedeniyle temel İslami ibadetleri yerine getirememesi hususu, zamanla bu ibadetlere alışamama sonucunu doğurmuştur.

Alevilerin ibadetler konusunda olumsuz bir tutum sergilemelerinin ikinci sebebi, Türklerin İslamlaşma süreci içerisinde karşılaştıkları bâtını karakterli hareketlerin etkisine kapılarak ibadetler hakkında geliştirdikleri tasavvufi hareketlerden kaynaklanan batını yorumlarla ilgilidir. Buna göre Dört Kapı-Kırk Makam prensibi üzerine kurulan Alevilikte çoğunlukta temel İslami ibadetler dört kapının ilki olan şeriat kapısı ve bu kapının müntesipleri için gerekli görülmektedir. Dolayısıyla sorumluluk da bu makamdaki kişiler için olmaktadır. Genellikle Aleviler kendilerini şeriat

makamının bir üstü olan tarikat makamında gördüklerinden dolayı ibadetlerin kendilerini bağlamadığını, ikrar vermek, el almak, görülmek, Hakkullah ve kara kazan hakkı vermek gibi tarikat makamına mensup olmanın gereklerinden sorumlu olduklarını kabul etmektedirler.

Alevilerin ibadetler konusunda olumsuz bir tutum içinde olmalarının son bir sebebi de Alevilikteki “Teberra” anlayışıdır. Ali’yi sevmeyenlerden uzak olmak anlamında olan bu anlayış günümüzde Alevi zihninde daha çok “Sünnilerden uzak durmak ve onlara benzememek” şeklinde algılanmaktadır. Bu algı doğal olarak ötekilerinki olarak gördükleri İslam dinindeki bazı ibadetlere karşı olumsuz bir tavır takınmalarına sebep olabilmektedir.

Yazarımızın üçüncü bölümün ikinci başlığını oluşturan “İbadet ve Erkanları” başlığı altında Sivas Alevilerinin gusül ve abdest anlayışları, namaz ve camiye bakışları, oruç anlayışları, hac-kurban ve zekât Anlayışları, dua ve niyaz anlayışları, cem anlayışları, musahiplik ve dedelik anlayışları, tavşan eti yememe konusundaki görüşleri verilmiştir.

Gusül ve abdest anlayışı Alevilerin toplumda en çok eleştirildikleri ve bu durumda da yanlış bilindikleri bir konudur. Aleviler hakkında toplumda var olan en yaygın görüş “ Alevi ve Bektaşiler eşlerine yaklaştıktan sonra yıkanmazlar” anlayışıdır. Dolayısıyla yıkanmama eyleminden dolayı cenabettirler, bastıkları toprakta ot bitmez, kestikleri yenmez, vücutları kokar gibi ağır sözlerle Aleviler bu konuda ciddi tenkitlere uğramaktadır.

Alevi yazarlardan Haydar Kaya’ya göre; “kendi eşi ile birleşen ve herhangi bir nedenle spermleri gelen kimse cünüp sayılmaz. Kendi eşinden başka biriyle ilişkiye giren kimse cünüp sayılır.” Ayrıca yine bu yazara göre insanın vücudunun içerisinden gelen ve cünüplüğe neden olduğu söylenen sperm pis bir şey değildir ve yıkanmaya da gerek yoktur. Yazar kendine göre bu durumu şöyle izah eder: Sperm insanın soyunu devam ettiren bir nesnedir, insanı meydana getiren bir mayadır. Maya pis olursa, mayadan meydana gelen nesne de pis olur. Oysa erkek sperminin pis olmadığını Tanrı Kur’an’da açıklamaktadır. Tanrı kendisine vekil olacak

insanı pislikten meydana getirmez. Dolayısıyla pis olmayan spermin herhangi bir nedenle insandan çıkması neden cünüplüğü ve ona bağlı olarak yıkanmayı gerektiren bir sebep olsun?”(199).

Cünüplük konusunda Alevilerce başka bir görüş daha bulunmaktadır ki bu da şeriat ve tarikat cünüplüğüdür. Buna göre “şeriatın cünübü kadınla cima eden, tarikatın cünübü ise mürşidine ayrık gidendir”(200). Alevilere göre önemli olan ise tarikat cünübü olmamaktır.

Yazara göre Sivas Alevileri gusül abdesti almadıklarına dair toplumda var olan kanaatten çok rahatsızlık duymaktadırlar. Yazarın yaptığı görüşmelere göre Sivas'ta yaşayan Alevilerin çoğu cinsi münasebetten sonra abdest almaktadır. Ancak bunu cünüplükten kurtulmak için değil, temizlik için yaparlar(200). Yazarın görüşmelerde bulunduğu bazı kimseler ise imkanlarına bağlı olarak bazen gusül abdesti alıp, bazen almadıklarını söyleyerek günümüzde suyun ve temizlik imkanlarının bulunduğu ortamlarda gusül abdesti almaları gerektiğini ifade etmişlerdir(206).

İbadetler konusunda yazar Sivas Alevilerinin, uzun zaman dini bilgilerden mahrum kalmış, siyasi kavgalarda kullanılan propaganda içerikli görüşleri zamanla din gibi kabul ettiklerini ve bugün ise ibadetler konusunda çok serbest olduklarını, ibadetten istedikleri zaman okunan duayı anladıklarını görmüş olduğunu, ancak Alevilerin çoğunluğunun namaza karşı olmadıklarını, sırf tembellikten dolayı namaz kılmadıklarını ifade ettiklerine tanık olduğunu ifade etmektedir(215).

Genel olarak her türlü ibadete bâtını bir anlam yükleyen Aleviler oruç ibadetine de aynı anlamı yüklemişlerdir. Bu anlamda Alevilere göre oruç nefsi pislikten uzak tutmaktır. Sivas Alevileri Muharrem ayında 12 gün süren matem orucu tutarlar. Bu günlerde şehid olan Hz. Hüseyin'e Kerbela'da su verilmediği için onlarda da bu günlerde su içmezler. İftarlarda sulu çorba içerler, banyo yapmazlar traş olmazlar. Erkekler geceleri eşleriyle ayrı yatarlar. Ramazan ayında ise bazı Aleviler üç günlük oruç tutarlar(220).

Sivas Alevileri Zekât ve Hac ibadetlerini inkar etmemekle birlikte bu ibadetleri tam olarak yerine getiremediklerini, zekatlarını dedelere ve fakirlere verdiklerini yazarın bu eserinde yapılan mülakatlarda dile getirmişlerdir(230).

Kurban anlayışı Aleviler için çok önemlidir. Kurban İçeri ve dışarı kurbanlar diye ikiye ayrılmaktadır. İçeri kurbanları Alevilerin cemlerde gerçekleştirdikleri kurbanlardır. Bu kurbanların Muharrem kurbanı, Görgü Kurbanı, Yıl Kurbanı, Birlik Kurbanı, Muhasip Kurbanı, Düşkün Kaldırma Kurbanı, Dâr Kurbanı diye çeşitleri vardır. Dışarı Kurbanları ise bir dileğin ya da bir adağın gerçekleşmesi durumunda kesilen kurbanlardır(232).

Sivas Alevilerinin Dua ve Niyaz anlayışları diğer Alevilerden farklı değildir. Dua Alevilikte Gülbank olarak isimlendirilir. Su içerken sofrada yemek yerken ve uykuya yatarken, yola düşerken gülbanklar okunur(240).

Sivas çevresinde yaşayan Alevilerin çoğunluğu içkinin haram olduğuna inanmakla beraber bazı Sünniler gibi kendilerinin de içki içtiğini ifade etmektedirler. İçki kullanımı Alevilerde daha çok düğünlerde kendini göstermektedir. Bazı Aleviler ise bu konuda “ içki içen pislik yapmıyorsa helal, yapıyorsa haramdır” demişlerdir(278).

Tavşan eti yememe konusunda Türkiye’deki bütün Aleviler, Kur’an’da bir yasaklama bulunmamasına rağmen aynı görüştedirler ve yemezler. Bu görüşün nedeni ise daha çok tavşanın fizyolojik ve biyolojik yapısı ile ilgilidir. Yani tavşanın bazı uzuvlarının yenmesi yasak olan hayvanların uzuvlarına benzediği inancından dolayı tavşan eti yenilmez. Buna göre tavşanın kulakları eşek kulağına, arka ayakları köpek ayağına, burnu fare burnuna, kuyruğu domuz kuyruğuna benzemektedir. Alevilerin tavşan eti yememelerindeki diğer nedenler ise bütün hayvanların tam tersine, tavşanın gözlerinin açık olarak uyuması ve yavrusunun gözlerinin açık olarak dünyaya gelmesi, ağırlığının üçte birinin kandan oluşması, bünyesinde bazı zührevi hastalılara sebep olacak mikropları barındırması, kedi ile çiftleşmesi ve kadın gibi adet görmesidir(279). Yazara göre Alevilerin tavşanın geçtiği tarlayı ekmedikleri şeklindeki anlayış ise tamamen asılsız ve imkansız olan bir durumdur.



Gerçekten böyle bir anlayış olsaydı Alevilerin hiçbir tarlayı ekmemeleri gerekecekti. Çünkü zaten dağlık köylerde yaşayan Alevilerin tarlalarından tavşan geçmemesinin düşünülmesi imkansızdır.

Yazar üçüncü bölümün son başlığını Sivas Alevilerinin Örf ve Adetlerine ayırmıştır. Bu konunun alt başlıklarında ise doğum ve ad koyma, sünnet ve kirvelik, evlenme ve düğün merasimi, ölüm ve ölü gömme adetleri, alevilerin devletten ve çevreden beklentileri ele alınmıştır. Yazara göre İnsan hayatının başlı başına birer geçiş devresi olarak görülen doğum, sünnet evlenme ve ölüm devreleri Alevilerde sayısız batıl inancın, büyüsel işlerin, yasağın istilasına uğramış olup, hayat adeta bunlar tarafından idare edilmektedir(291).

Sivas Alevilerinde doğum ve ad koyma, sünnet ve kirvelik gibi konular dini içerikli törenlerle ve kabullerle yapılmaktadır. Kirvelik Alevi-Bektaşî kültüründe büyük bir öneme sahiptir. Sünnet olacak çocuğa kirve olmak, çocuğa baba olmak demektir. Kirve, kucağında tuttuğu çocuğa ölünceye kadar hediye gönderir. Çocuk kirveye babası gibi davranır. Çocuk büyüdüğü zaman kirvesinin ve musahibinin kızıyla evlenemez. Çünkü bunlara bacı gözüyle bakılır.(296). Evlilik konusunda Sivas Alevileri daha çok iç evliliği benimserler ve Sünnilerle evlenmeye sıcak bakmazlar.

Aleviler arasında “Hakka yürümek, göçmek, gerçeklere kavuşmak, kalıbı değiştirmek, kalıbı dinlendirmek, emaneti teslim etmek, cemale kavuşmak, Dîdâr’a kavuşmak” gibi deyimlerle ifade edilen ölüm ve ölüm sonrası yapılanlar Alevi dini hayatında oldukça önem atfedilerek yerine getirilen uygulamalardır. Nitekim yazarın çalışmasında, ölüm döşeğinde olan bir kişi için, yanında Yasin, Ayete’l-kürsi, Fatiha ve salavat okunması, şehadet getirilmesi ya da sadece Allah demesi için telkinde bulunulması veya bu kişinin yanında düvaz okunabilmesi; ölüm olayının duyurulması, yıkanması helallik suyunun dökülmesi, kefenlenmesi, cenazesinden önce evinin önünde helallik alınması, defni, definden sonra telkin verilmesi, Kur’an okunması, mezardan gelince, genellikle uzaktan gelen ve cenaze hizmetlerine katılan kişiler için yemek verilmesi, genellikle cenazenin defnedildiği günün akşamında dardan indirme, ilk perşembeyi cumaya bağlayan gece cumalık, ölünün kırkıncı ve elli ikinci günlerinde kırk ekmeği

ya da elli ikisi, ölünün yıl dönümünde can ekmeği merasimleri düzenlenmesi gibi uygulamalar detaylı olarak anlatılmaktadır(301-305).

Yazarın çalışmasındaki tespite göre Aleviler için dini hayatlarının günlük hayatlarına en çok yansıyan kabullerinden birisi de ziyaretlerdir. Her yerleşim yerinde başta türbe ve yatır olmak üzere, bazen bir taş ve kaya, bazen bir su kaynağı, bazen bir ağaç ya da ormanlık, kendilerine kutsallık atfedilerek ziyaret edilen farklı kutsal mekânlar Alevi dini ve sosyal hayatın en önemli unsurlarındandır(305-308).

Son başlığında yazar Sivas Alevilerinin devletten beklentilerinin şunlar olduğunu dile getirmiştir:

1- Sivas Alevileri Sünni vatandaşlarla aralarında olan ayrılıkların kalkmasını, kendilerine yapılan insanlık dışı karalama ve dışlamalardan kurtulmayı istemektedirler. Sivaslı Aleviler bunun yolunun ise her iki tarafın dini önderlerin halkı aydınlatmasından geçtiğine inanmaktadırlar.

2- Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Alevi din önderlerine de yer verilmesi, Alevi köylerdeki camilere kendilerinden olan imamların tayin edilmesi, Muharrem orucunun resmileştirilmesi,

3- Alevi-Bektaşî kültürünün korunması ve yeni nesillere aktarılması konusunda faaliyet gösteren dernek ve vakıflara devlet yardımının yapılması ve bu kuruluşların daha verimli çalışması için kendilerine yardımcı olunması,

4-Resmi ve özel basın ve yayın kuruluşlarında Alevi-Sünni kardeşliğinin işlenmesi(309-310).

Eserinin tanıtımını ve tahlilini yapmaya çalıştığımız yazarın çalışmasına ilişkin son olarak şunları söylemek mümkündür: Yazarın kullandığı metodoloji ve bölgesel verilerden hareket edip bunların kaynaklarla desteklenmesi suretiyle ulaştığı neticeler, özellikle güncel Alevilikle ilgili yapılan araştırmalara örnek teşkil ederek yeni bir bakış açısı sağlayacak niteliktedir. Ayrıca bu çalışma, Alevi grupların içlerinde barındırdığı farklılıklarla beraber sahip oldukları ortak özellikleriyle ilgili sağlıklı ve bütüncül bir çerçeve de çizerek okuyucuya Aleviliğin neliği ve temel hususiyetleri konusunda merak ettiği hususlarda ihtiyacını karşılayacağı zengin bir içerik sunmaktadır.

**GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ**

1. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeten üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
16. Yayınlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### YAZIM İLKE VE KURALLARI

Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan alttan ve üstten 3,5 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 11, dipnot: 9 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
  - a. *Kitap* (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
  - b. *Tek yazarlı*: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
  - c. *Çok yazarlı*: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
  - d. *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
  - e. *Tez örnek*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
  - f. *Yazma eser*: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü,

- kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- g. *Makale*: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- h. *Telif makale örnek*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i. *Çeviri makale örnek*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j. Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- p. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu<sup>1</sup>.)
8. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

GAZIOSMANPAŞA UNIVERSITY

# JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



Volume: III, Issue: 1, 2015/I  
TOKAT