



Amasya Üniversitesi

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN 2147-7256

Sayı **9**  
Aralık 2017



# AMASYA ÜNİVERSİTESİ

## İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

AMASYA UNIVERSITY

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSN: 2147-7256

Sayı/Issue: 9

Amasya 2017

AMASYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 2147-7256  
2017 Sayı: 9

AMASYA UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 2147-7256  
2017 Number: 9

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**

Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN  
Yrd. Doç. Dr. Ümüt TORU

**Editör Yrd. / Editorial Assistant**

Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mevlüt KAYA (Ondokuz Mayıs Üniv.)  
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Vecdi Bilgin (Uludağ Üniversitesi)  
Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT (Cumhuriyet Üniv.)  
Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU (Marmara Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR (Amasya Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. R. Orhan ÖZEL (Amasya Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ (Amasya Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK (Amasya Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih SOYSAL (Amasya Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Hatice ÇUBUKÇU (Ordu Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Hasan YERKAZAN (Amasya Üniv.)

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**

Amasya Üniversitesi Matbaası, 2017

**Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

**Sayı Hakemleri/Referees of this Issue**

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Safi Arpaguş (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Hulusi Arslan (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Evkuran (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Kenan Erdoğan (Balıkesir Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz Bayram (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Zülfiyar Durmuş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi), Prof. Dr. Zekeriyya Pak (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kuzudişli (Gümüşhane Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin Akgün (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Mücahit Kaçar (Amasya Üniversitesi), Doç. Dr. Dursun Ali Aykit (Cumhuriyet Üniversitesi), Doç. Dr. Emine Ögük (Gaziosman Paşa Üniversitesi), Doç. Dr. Sadettin Özdemir (Süleyman Demirel Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu (Trakya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ayşegül Gün (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Savaş Cem Bahadır (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (Şırnak Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Şükrü Maden, (Karabük Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İsmail Arıcı (Atatürk Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Soysal (Amasya Üniversitesi)

## Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 9

Amasya 2017

Bu dergi,  ,  , 

 ,  ,  ,  ,  , GOOGLE

SCHOLAR, ACAR Index ve SCILIT veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

### **Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

**e-mail:** [ilahiyatdergi@amasya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@amasya.edu.tr)



## İÇİNDEKİLER

---

### Araştırma Makaleleri

---

Doç. Dr. İsmail BULUT

İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri

7-35

*The Views of the Teachers of Vocational Courses on Kelam Course at İmam Hatip High Schools*

---

Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-

37-72

*A Study in the Context of Modern Approaches to the Sensational Miracles in Quran: The Example of Mustafa Öztürk -II-*

---

Yrd. Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU

Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasından Lâle Devri Harpleri ve Sulhları (Ebcedli Tarih Manzumeleri)

73-101

*Within the Faiz Efendi and Sakir Bey's Mecmuah, The Tulip Age Wars and Peace (With Ebced Account History Poems)*

---

Yrd. Doç. Dr. Rıdvan DEMİR

Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi

103-132

*Analysis of Religious Culture and Moral Knowledge Textbook for Special Education From Various Aspects*

---

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih SOYSAL

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk

133-163

*Abdurrahîm Fedâî's Treatise on Irâda Juz'iyya: Edition, Translation and Analysis*

---

Yrd. Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Diyanet İşleri Başkanlığınca Yurt Dışında Görevlendirilen Din Görevlilerinin Hadis Bilgi ve Kültürü Üzerine Bir Araştırma

165-197

---

Yrd. Doç. Dr. Abdel Gani ADA

أهلية المتأخرين في الحكم على الحديث بين النظرية والتطبيق

Müteahhirîn Âlimlerinin Hadis Hakkında Hüküm Verme 199-223  
Konusundaki Ehliyeti -Teorik ve Pratik Açından Bir İnceleme-

*The Capacity of Latecomers Critics of Hadith to Criticize the Hadith  
Between Theory and Practice*

---

Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Şeyh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî ve Cemâlîzâde Tekkesi 225-248

*The Lodge of Sheikh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî and Cemâlîzâde  
Lodge*

---

Yrd. Doç. Dr. Murat POLAT

İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı 249-286  
Örnekler

*Some Examples from the Characteristic Features of Islamic Criminal  
Law*

---

Dr. Ali GÜL

Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı: Helena Petrovna Blavatsky 287-323

*A Cornerstone in Modern Occultism: Helena Petrovna Blavatsky*

---

Dr. Gökhan DEMİR

Kudsî'nin Şerh-i Kasîde-i Emâlî Adlı Eseri 325-365

*Qudsi's Work Entitled Sherh-i Qaside-i Amali*

---

Dr. Mehmet Akif ALPAYDIN

Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi 367-385  
Tefsîri

*Abdullah Bosnevi's Commentaries on the Qoran and His Turkish  
Commenting on Surah al-Adiyat*

---

# İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN KELAM DERSİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ\*

**Gönderim Tarihi:** 25.08.2017

**Kabul Tarihi:** 02.11.2017

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**ORCID ID:** <http://orcid.org/0000-0002-8588-1585>

İsmail BULUT\*\*

## Öz

İslâmi ilimlerin öğretimi içerisinde içeriği ve gayesi açısından önemli bir yeri olan Kelam dersinin öğretimi örgün eğitimde İmam Hatip Liseleri'nde başlamaktadır. İHL öğrencilerinin mesleki yetkinlik kazanmasının yanında, bireysel olarak dinin inanç boyutunu temellendirmesi açısından Kelam dersinin müfredatta önemli bir yeri bulunmaktadır. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin genel olarak Kelam dersine ve onun amaç ve kazanımlarının gerçekleşmesine yönelik tutumlarının, Kelam öğretiminde önemli olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle meslek dersleri öğretmenlerin gözüyle Kelam dersinin mevcut durumuna ve nasıl olması gerektiğine ilişkin araştırmaların yapılmasının önem arz ettiği düşünülmektedir.

Araştırmada öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin tespit edilen bazı görüşleri şunlardır: Kelam dersi, müfredat içerisinde mutlaka olması gereken bir derstir, ancak Kelam öğretim programının güncellenmesi gerekmektedir.

Öğrencilerin bireysel özgürlüğünün oluşmasında, eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazanmasında, dini zihniyetlerinin oluşmasında ve hayata bakış açısını etkileyen bir din algısına sahip olmasında Kelam dersinin önemli katkısı bulunmaktadır. Bu çalışma, meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersine yönelik görüşlerini tespit ve değerlendirme amacıyla, Erzurum ili İmam Hatip Liselerinde görev yapan 58 İHL meslek dersleri öğretmeni ile yüz yüze görüşülerek 24 sorudan oluşan anket formu yoluyla elde edilen verilerin içerik analizi yöntemine göre incelendiği nitel bir araştırmadır.

---

\* Bu çalışma, 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası "Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm" Sempozyumu'nda sunulan bildiriden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Associate Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Çorum/Turkey ([ibulut@msn.com](mailto:ibulut@msn.com)).

**Anahtar Kelimeler:** Kalam Dersi, Kalam öğretimi, İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersleri Öğretmenleri, Kalam Dersi Öğretim Programı.

## **The Views of the Teachers of Vocational Courses on Kalam Course at İmam Hatip High Schools**

### **Abstract**

The teaching of the Kalam, which has an important place in the Islamic sciences in terms of content and aspect, begins at the Imam Hatip High Schools in the formulated education. The kalam course has an important place in the curriculum because the Imam Hatip High Schools' students acquire professional competence as well as the religious dimension of belief in the individual aspect and foundation. However, it is thought that the content of the course, the work and the view of the teachers are important to investigate the current situation of the Kalam course and how it should be.

Some of the teachers' opinions regarding the Kalam course in the research are as follows: Kalam is a must-have in the curriculum, but the curriculum of Kalam is required to be updated. There is a significant contribution of the Kalam course in the formation of the individual freedom of the students, in the attainment of a critical thinking and inquisitive point of view, in the formation of religious minds, and in a sense of religion that affects the point of view of life.

This study is a qualitative research which is conducted to IHL vocational course teachers working in Imam Hatip High School in Erzurum by a questionnaire of 58 and interviewed face to face and analyzed by a questionnaire consisting of 24 questions in order to determine and evaluate opinions of vocational school teachers about Kalam course.

**Keywords:** Kalam, Kalam Teaching, Imam Hatip High Schools, Teachers of Vocational Courses, Curriculum.

### **Giriş**

Din, bireyin dünyadaki huzurunu temin etmeyi ve onu iyi bir insan yapmayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda insan aklına destek vererek yaşamında karşılaştığı sorunların çözümünde ona yardım eder. Dinin temel ilkeleri gözetilerek, günün şartlarına göre yorumlanması onun evrensel boyutunu ortaya çıkarır. Evrensel niteliği olduğu ileri sürülen bir dinin, her çağda ortaya çıkan problemlerin çözümünde bireye katkı sağlaması gerekir. Zamanın sorunlarına çözüm üretmesi beklenen dinin ve onun müntesiplerinin başarılı olmaları, söz konusu

dinin mesajının doğru ve yeterli düzeyde yorumlanmasıyla mümkün olduğu söylenebilir.

İslâm bilimlerinin görevi, dindar bireyin modern toplumdaki bulunuşunu anlamlandırmak ve karşılaştığı problemlere çözüm önerileri getirmektir. Bu çabasını gerçekleştirmek için de normlar tespit etmekte ve bunları her türlü tartışmayı kaldıracak bilgisel bir zeminde inşa etmektedir (Düzgün, 2008: 14). İslâm bilimleri içerisinde, dindar bireyin olaylara ve olgulara bakış açısı kazanmasında, Kelam ilminin önemli bir yeri bulunmaktadır. Kelam ilmi, temel inanç ilkelerini ortaya koymaya çalışmakla kalmaz, aynı zamanda onları, doğru bir şekilde yerine getirmenin de yollarını gösterir. Kelam ilmi, kendinden beklenen görevleri yerine getirirken akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynak kullanır. Bu doğrultuda Kelam ilminin öğretiminde geleneksel din anlayışından kaynaklanan sorunları ortadan kaldırmak ve çıkacak yeni sorunları akılcı bir biçimde çözmek için akıl ve Kur'an'ın referans alındığı yeni bir bakış açısının geliştirilmesine ve din hizmeti verecek olan bireylere sunulmasına dikkat edilmesi gerekmektedir (MEB, 2010: 213).

Kelam ilmi, 'ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğu' (İzmirli, 1981: 4), (Harputî, 2000: 25), gerçeğinden hareketle bazı âlimler tarafından 'en değerli ve en şerefli ilim, en üstün varlıktan söz eden ilim' şeklinde nitelendirilmiştir (Taftazânî, 1326: 17), (Cürçânî, 1991: I/32). Kelam ilmi, tarihi süreci içerisinde siyasi coğrafyada beliren yanlış itikatlara karşı, yeni doğmuş kültür ve medeniyetlerin dâhili nizamını ve teorik tutarlılığını korumayı görev edinmiştir (Hanefi: 132).

Temel İslami bilimlerden biri olarak Kelamın, dinin temel inanç ilkelerini ele alması açısından Müslümanın dini zihniyetini temellendiren ve şekillendiren önemli bir konumu olduğu söylenmektedir. Bu özelliği ile kişinin dini yorumlamada ve yaşamasında önemli bir etkisi vardır. Bu anlayış bireyin sosyal yeniliklere karşı dini yorumlama becerisini geliştirmesini de beraberinde getirir (Bulut, 2014: 94). Dahası Kelam düşüncesinden yalnızca Müslüman kitlelere yönelik değil, insanlığın sorunlarına karşı, bireyi odağa alan, onun duygu ve düşünce dünyasına seslenen, erdemli, tutarlı, otoriter olmayan bir sistem ve bununla uyumlu bir söylem geliştirmesi beklenmektedir (Evkuran, 2005: 172). Dini düşüncenin teolojik anlamda yenilenmesi, bireylerin kimlik ve ahlak sorununa çözüm üretilmesi için ilgili öğretim kurumlarının (İlahiyat ve İHL vb.) 'teoloji' yapabilecek bir düzeyde olması gerekmektedir (Güler, 2008: 248).

Kelam öğretiminin dini alandaki eğitimde önemli bir etkisi vardır. Herhangi bir zihniyet dönüşümü ve değişimi ancak akla ve Kur'an'a dayalı bir din anlayışıyla mümkün olabilir. Düşünen, sorgulayan, inancını akıyla bütünleştiren öğrencilerin yetişmesinde Kelam öğretimi etkin bir role sahiptir. İslam düşüncesinin oluşumuna ve gelişmesine büyük katkı sağlayan bu disiplinin öğretimi ile ilgili herhangi bir yeniden yapılanma, İslâm düşüncesinin de yeniden canlanmasına ve belli bir dinamizm kazanmasına vesile olabilir. İslâm dünyasında yenileşme ve değişimin gerçekleşmesi Kelamın ve bu bilimin öğretiminin yeniden yapılandırılmasından geçer. Kelam öğretimi akıl ve Kur'an merkezli ahlaki değer ve buna bağlı dindarlık modelleri üretecek tarzda yeniden düzenlenmelidir (Ay, 2008: 152).

### 1. Problem

Araştırmanın temel problemi şudur: İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersine yönelik görüşleri nelerdir?

Araştırmanın alt problemleri de şunlardır:

İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerine göre;

- MEB müfredatında yer alan Kelam öğretim programı yeterli midir?

- Kelam dersi müfredat içerisinde gerekli/gereksiz bir ders midir?

- Öğrencinin dini zihniyetinin oluşmasında, dinin merkezde olduğu bir hayat algısı oluşturmada Kelam dersinin katkısı olabilir mi?

- Kelamın Felsefe ile ilişkisi nedir?

- Günümüz inanç problemlerinin çözümünde Kelam dersinin etkisi var mıdır?

- Kelam dersinin inanç-davranış ilişkisine etkisi var mıdır?

- Bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin katkısı var mıdır?

- Kelam dersi dine ve inanca olumsuz yönde etki yapar mı?

- Kelam dersinin eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırmada etkisi var mıdır?

- Öğrencilerin Kelam dersine yönelik tutum ve davranışları nasıldır?

- Kelam dersinde öğrencilerin en çok ilgi duydukları ve ilgi duymadıkları konular nelerdir?

- Kelam dersine giren öğretmenlerin ayrıca özel bir eğitim alması gerekir mi?

## **2. Araştırmanın Amacı**

Araştırmanın amacı, İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin Kelam dersine ilişkin görüşlerini, onların gözüyle Kelam öğretiminde yaşanan eksiklikleri ve problemleri tespit etmektir.

### **2.1. Yöntem**

### **2.2. Araştırma Modeli**

Bu çalışma nitel desen üzerine kurgulanmış bir çalışma olmakla birlikte katılımcıların kişisel bilgileri ve Kelam müfredatının yeterliliği gibi bir kısım verileri elde etmek için nicel yöntem de kullanılmıştır. Araştırmaya katılan İHL meslek dersleri öğretmenleri ile yapılan yüz yüze görüşmeler sonucu elde edilen görüşler içerik analizi yöntemine göre incelenmiştir. Bu kapsamda, öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin görüşlerinin belirlenmesini, derinlemesine incelenmesini ve yorumlanmasını amaçlayan bu araştırma için en uygun araştırma yönteminin içerik analizi yöntemi olduğuna karar verilmiştir. İçerik analizi yoluyla verileri tanımlama ve verilerin içinde bulunan gerçekleri ortaya çıkarmak amaçlandığı (Gülbahar ve Alper, 2009) için bu yöntemin çalışmamıza uygun olduğu düşünülmüştür.

### **2.3. Örneklem**

Araştırmanın örneklemini Erzurum il merkezindeki İmam Hatip Liselerinde görev yapan 58 meslek dersleri öğretmeni oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini, Erzurum il merkezindeki İHL'de görev yapan ve Kelam dersine giren öğretmenlerle sınırlı tutulmuştur.

### **2.4. Veri Toplama Araçları**

Araştırmada kullanılmak üzere İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik Kelam dersi ile ilgili yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış, Erzurum ili merkezinde bulunan İmam Hatip Liselerinde görev yapan 58 meslek dersi öğretmeniyle tek tek görüşülerek mülakat yapılmıştır. Görüşme formunda öğretmenlerin kişisel bilgilerinin yanında Kelam dersi hakkında düşüncelerini öğrenmek amacıyla hazırlanmış 14 açık uçlu soru sorulmuş ve verilen cevaplar kaydedilmiştir.

### **2.5. Verilerin Analizi**

Araştırmada, görüşme formu yoluyla elde edilen veriler, nicel ve içerik analizi yöntemi kullanılarak incelenmiş ve değerlendirilmeler

yapılmıştır. İçerik analizinde yapılan temel işlem, birbirine benzeyen cevapları belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek 2000: 227). İçerik analizi, seçme-indirgeme, gruplandırma, genelleştirme-soyutlaştırma ve kuramla ilişkilendirme aşamalarının izlenmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir (Gökçe, 2006).

Bu çalışmada veri analizinin yapılmasında aşağıdaki basamaklar izlenmiştir:

- Seçme-indirgeme aşamasında, sorular araştırmanın çalışma grubundan elde edilen cevapların içerikleri, benzerlik açısından kategori sistemine yerleştirilerek gruplandırılmaya çalışılmıştır.

- Genelleştirme–soyutlaştırma aşamasında, çalışma grubunun cevaplarıyla ilişkili olarak anlamlar birleştirilmeye ve genelleştirilmeye çalışılmıştır.

- Kuramla ilişkilendirme aşamasında ise çalışma grubunun görüşleri esas alınarak Kelam dersi ile ilgili düşünceleri ve onlara göre dersle ilgili sorunların olası nedenleri tartışılmış, öneri ve çözümler sunulmuştur.

- Katılımcıların verdikleri cevaplar üzerinde hiçbir değişiklik yapılmadan doğrudan alıntılarla ifade edilmiştir. Katılımcı öğretmenler görüşme sırasına göre; Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, ... , Ö58 şeklinde gösterilmiştir. Ö, öğretmeni, sayılar ise görüşme yapılan öğretmenlerin görüşme sırası numarasını ifade etmektedir.

### **3. Bulgular**

#### **3.1. Mevcut İHL Müfredatında Kelam Programı**

Kelam ile ilişkili konular, ortaokullardaki DKAB ve seçmeli derslerde kısmen yer almakla birlikte Kelam öğretimi örgün eğitimde İmam Hatip Liselerinde başlamaktadır. İHL müfredatında Kelam dersi, Akaid ve Kelam adı altında 11. sınıfta 2, 12. sınıfta 1 saat olmak üzere toplamda 3 ders saati şeklinde yer almaktadır (MEB, 2010: 273-77).

Akaid ve Kelam öğretimi programında öğrenci açısından genel amaçlar şu şekilde belirlenmiştir:

- 1- İslam dininin inanç esaslarını kavrar.
- 2- İnsanı, özgür ve sorumlu bir varlık olarak tanır.
- 3- İnanç alanındaki farklılaşmanın nedenlerini kavrar.
- 4- Kur'an'ın iman ve bilgi anlayışını kavrar.



5- Olaylara ve olgulara Kur'an çerçevesinden bakma alışkanlığını kazanır.

6- Dini dinamik bir süreç olarak yorumlama yeteneği kazanır.

7- Değerler sistemine uygun davranma alışkanlığı kazanır.

İHL müfredatında yer alan meslek dersleri ders çizelgesi aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

Tablo 1. İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi

İHL HAFTALIK DERS ÇİZELGESİ							
MESLEK DERSLERİ	ZORUNLU				SEÇMELİ		TOPLAM
	9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf	
Kur'an-ı Kerim	6	4	4	4	2	2	22
Mesleki Arapça	-	-	4	3	2	2	20
Fıkıh	-	2	-	-	1	2	5
Hadis	-	2	-	-	1	2	5
Tefsir	-	-	2	-	-	2	4
Siyer / İslam Tarihi	-	2	-	-	-	2	4
Akaid ve Kalam	-	-	2	1			3
Temel Dini Bilgiler	2	-	-	-	-	-	2
Hitabet ve Mesleki Uygulama	-	-	-	2	-	1	2
Karşılaştırmalı Dinler Tarihi	-	-	-	2	-	-	2
İslam Kültür ve Medeniyeti	-	-	-	2	-	-	2
İslam Bilim ve Düşünce Tarihi	-	-	-	-	-	2	2
İslâm Ahlakı	-	-	-	-	-	1	1

Bu tabloda Akaid ve Kalam dersinin Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Siyer/İslam Tarihi derslerine (seçmelilerle birlikte) göre haftalık ders saatinin daha az olduğu göze çarpmaktadır.

Akaid ve Kalam dersinin ünite, kazanım sayıları ve süreleri aşağıdaki tabloda verilmiştir:

*Tablo 2. 11. Sınıf Akaid ve Kelam Dersi Öğretim Programının Ünite, Kazanım ve Süreleri*

Ünite Adı	Kazanım Sayısı	Süre/Ders Saati
Akaid ve Kelam İlmi	5	8
İman	7	10
Allah'a İman	5	10
Meleklerle İman	5	8
Peygamberlere ve Kitaplara İman	14	12
Ahirete İman	11	12
Kader ve Kazaya İman	11	12
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>72</b>

*Tablo 3. 12. Sınıf Akaid ve Kelam Dersi Öğretim Programının Ünite, Kazanım ve Süreleri*

Ünite Adı	Kazanım Sayısı	Süre/Ders Saati
I. Kelam İlmi	7	4
II. İslam Düşüncesinde Yorumlar	7	6
III. Kelam İlminde Temel Sorunlar	3	10
IV. Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	6	10
V. Yeni İlm-i Kelam ve İnanç Problemleri	3	6
VI. Din ve Vicdan Özgürlüğü	4	4
<b>Toplam</b>	<b>26</b>	<b>36</b>

Akaid ve Kelam dersinin içeriğinde 11. sınıfta imana müteallik akaid konuları (Allah, Peygamberlik, Melek, Ahiret, Kader), 12. sınıfta kelâmi meseleler ele alınmaktadır. Tablo 3'de görüldüğü gibi 12. sınıfta kelâmi meseleler yer almakta, çağdaş kelâmi problemlere ise sadece bir ünite ayrılmış durumdadır.

### 3.2. Nicel Verilerin Analizi

#### 3.2.1. Kişisel Özellikler

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

Tablo 4. Öğretmenlerin Cinsiyeti

Cinsiyet	Sayı	%
Erkek	31	53,44
Kadın	27	46,55
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>100</b>

Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 53,44'ü erkek, % 47'si kadınlardan oluşmaktadır.

Tablo 5. Öğretmenlerin Meslekteki Kıdemi

Mesleki Tecrübe	Sayı	%
10 yılın altında	38	65.51
10 Yılın üstünde	20	34.49
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>100</b>

Araştırmaya katılan 58 öğretmenin 38'i 10 yılın altında, 20'si ise 10 yılın üzerinde görev yapmıştır.

Tablo 6. Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Durumları

Lisansüstü Eğitim	Sayı	%
Lisans	35	60.34
Yüksek Lisans	21	36.02
Doktora	2	3,44
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>100</b>

Tablo 6'ya göre, öğretmenlerin ¼'ü lisansüstü eğitimini tamamlamış veya lisansüstü eğitimini sürdürmektedirler. Uygulama sahasında aktif görev yapan öğretmenlerin kendilerini geliştirme ve yenileme çerçevesinde alanda uzmanlık eğitimi sürecinde bulunmalarının, eğitim-öğretimin kalitesinin artmasına önemli katkı sağladığı söylenebilir.

Tablo 7. Lisansüstü Çalışma Alanı

Lisansüstü Çalışma Alanı	Sayı	%
Tefsir	5	22
Kelam	4	17
Din Eğitimi	4	17
Felsefe	4	17
İslam Hukuku	1	4
Hadis	1	4
Diğer	4	17
<b>Toplam</b>	<b>23</b>	<b>100</b>

Tablo 8. Öğretim Programı Uygulama

Kelam Öğretim Programı Uygulama Durumu	Sayı	%
Kelam öğretim programını uygulayanlar	19	32,75
Kelam programını esas alıp ilave veya fazla-gereksiz yerleri çıkaranlar	39	67,24
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>100</b>

Tablo 8'e göre, öğretmenlerin % 32,75'inin Kelam öğretimini uyguladıkları, % 67,24'ünün Kelam programını esas alıp eksik gördükleri bölümleri ilave ettikleri, fazla-gereksiz gördükleri bölümleri çıkarma yoluna gittikleri görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin, Kelam öğretim programını yeterli görmediklerini ortaya koymaktadır. Nitekim katılımcıların diğer sorulara verdikleri cevaplarda müfredatın yeterli olmadığı dile getirildiği gözlenmiştir. MEB'in diğer ortaöğretim kurumlarıyla birlikte İHL programlarını yenileme yoluna gitmesinin öğretmenlerin bu yöndeki beklentilerini dikkate aldığını göstermektedir.

### 3.3. Kelam Öğretim Programının Yeterliliği

Kelam öğretim programının yeterliliğine ilişkin öğretmenlerin verdikleri cevaplara ilişkin değerlendirmeler tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9. Kelam Öğretim Programının Yeterliliği

<b>Kelam Öğretim Programının Yeterliliği</b>	<b>Sayı</b>	<b>%</b>
Yeterli	22	37,93
Yeterli değil	36	62,06
<b>Toplam</b>	<b>58</b>	<b>100</b>

Kelam öğretim programının yeterli olmadığını ifade eden öğretmenler, bu durumu *ders saatinin az olduğu, mevcut müfredatın yeterli olmadığı ve içeriğin gözden geçirilerek güncellenmesinin gerektiği* gibi nedenlere bağlamaktadırlar.

Kelam öğretim programının yeterli olmadığını ifade eden öğretmenler, müfredatın yetersiz olduğunu ve diğer disiplinlerle ilişkisinin kurulmasının gerekli olduğunu düşünmektedirler. Ders kitaplarının güncel olmadığını, klasik bilgilerin günümüzdeki sorunların çözümüne yetmediğini ifade etmektedirler. Örneğin Allah'ın varlığını kanıtlamada fen bilimleri alanındaki yeni bilgilerin de kullanılması gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Bununla birlikte Kelam dersi konularının Kur'an'ı merkez alarak (*Kur'an Kelamı*) ele alınması (Ö43) ve mezhepsel tartışmaların gündemi oluşturmaması gerektiği (Ö28) ifade edilmektedir. Kelami konuların sosyolojik, psikolojik vb. arka planları ortaya konularak, temel zihniyetin yansıtılmasının önemi belirtilerek ve Kelam-siyaset ilişkisi göz ardı edilerek öğrencinin soyut kavramlara mahkûm edilmemesi gerektiği (Ö14, Ö16) vurgulanmaktadır.

Öğretmenler bu kapsamda Kelam ders kitabında yeni öğretim materyallerinin kullanılmadığını ifade etmektedirler. Mesela Ö5 şöyle ifade etmiştir: "Öğrenciyi düşünmeye, sorgulamaya yönlendirecek ve öğretimin kalıcı olmasını sağlayacak birtakım öğretim teknik ve materyallerle desteklenmiş ders kitabı öğrencilerin ilgilerini arttıracaktır."

Milli Eğitim Bakanlığı, zaman zaman öğretim programlarını güncelleme yoluna gitmektedir. En son Ocak 2017'de öğretim programlarının güncellenmesi çalışmaları kapsamında öğretmenler ve tüm kamuoyunun görüş, öneri ve eleştirilerini almak amacıyla Talim Terbiye Kurulu'nun web sayfasında askıya çıkarmıştır. MEB'in program yenileme kapsamında öğretmenler başta olmak üzere diğer paydaşların beklenti ve taleplerini dikkate aldığı düşünülmektedir. Bu çalışmada da

öne çıktığı gibi müfredatın güncellenmesi gerektiği düşüncesinin yeni programda karşılanıp karşılanmadığı ancak yeni bir çalışmayla ortaya konulabilir. Bu kapsamda yeni bir çalışma yapılmasının alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

#### **3.4. Kelam Dersinin Gerekliliği**

Öğretmenlerin geneli Kelam dersinin müfredat içerisinde önemli ve gerekli bir ders olduğu konusunda fikir birliğine sahiptirler. Kelam dersinin neden önemli olduğuna ilişkin öğretmenlerin gerekçeleri ise şunlardır:

Kelam dersi, inancı temellendirmesi ve delilleriyle savunması, doğru bilgiyi vermesi, inanç-davranış ilişkisini ortaya koyması ve günümüz inanç sorunlarına çözüm üretmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte öğrenciyi düşünmeye yönlendirmesi, ufkunu açması, eleştirel bakış açısı kazandırması ve Kur'an merkezli itikadı ortaya koyması açısından gerekli bir derstir.

Katılımcıların mevcut eksikliklere rağmen, Kelam dersini İHL müfredatında mutlaka olması gereken bir ders olarak gördükleri ve bunu önemli gerekçelere dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin Kelam dersinin gerekliği üzerindeki olumlu bakış açısının özelde kelamın gelişmesi, genelde ise dini öğretimin daha iyi duruma ulaşması açısından öğretmenlere pozitif bir motivasyon sağladığı düşünülebilir.

#### **3.5. Kelam Dersinin Dine ve İnanca Olumlu/Olumsuz Etkisi**

Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar iki grupta toplanmaktadır. Öğretmenlerin yarıya yakını (22), Kelam dersinin kesinlikle bireyin inancına şüphe düşürmediğini, aksine öğrencilerin aklındaki şüpheleri gidererek daha temiz ve sağlam inanca sahip olmalarını sağladığını ve dine olumsuz etki yapmadığını özellikle ifade etmektedirler.

İkinci grupta görüşlerini topladığımız katılımcıların yarıdan fazlası (38) Kelam dersinin dine ve inanca olumsuz etki yapmadığını söylerken bazı gerekçeler sunmaktadırlar. Bu gerekçeler çerçevesinde öğretmenler şunları ileri sürmektedir:

(Ö26): "Kelam dersinin olumsuz etki yapmaması için Kelam dersinde doğru metot ve yöntemler kullanılmalıdır."

(Ö16): "Kelam dersini yeni tartışmalar içerisine girmeden Ehl-i Sünnet çizgisinde, Kur'an ve sahih sünnet doğrultusunda vermek gerekir. Örneğin Mu'tezilî görüşlerin yeniden gündeme getirilme

tehlikesi var. Mu'tezilî görüşlerle çocukların beyinleri ifsat edilmek isteniyor. Böyle bir tehlike var ki, bu da zararlı olur."

(Ö56): "İnanç, şüpheyle başlar; araştırma ve düşünmeyle gerçekliğe ulaşır. Kafa karışıklığı olması lazım ki araştırma yapılsın. Araştırmalarla öğrencilerde iman sevgisi ve bilinci oluşturulmalıdır. "Sular bulanmadan durulmaz." deyimini gereğince şüphe ve düşünme nedeniyle karışan zihinler doğru bilgilerle tahkiki inanca ulaşır; bu da olumsuz değil olumlu bir etkidir."

(Ö44): "Var olan kalıpları ve geleneksel öğretileri sorgulama ve şüphe döneminde bulunan öğrenciler, Kelam dersi sayesinde kazandığı araştırma ve sorgulama becerisi ile doğruyu bulmaktadır."

(Ö21): "Olumsuz bir etkisi olmamakla birlikte toplumda böyle bir zihniyet bulunmaktadır. Kelamın kullandığı dil, akıl ve mantık çerçevesinde olduğu için toplum tarafından ön yargıyla yaklaşılmaktadır. Böylece bunun dine zarar vereceği düşüncesi vardır. Kelam dersinin içeriğinden dolayı bireylerin derse yönelik ön yargıları bulunmaktadır. Bir takım bağnaz kesimler farklı düşüncelerini ortaya koyarak Kelamın farklı yöne götürdüğünü düşünüyorlar. Toplumdaki kalıp yargılardan dolayı olumsuz etkilemektedir."

Öğretmenlerin verdikleri cevaplarda, Kelam dersine ilişkin olumsuz bakış açısının ön yargıdan kaynaklandığı görülmektedir. Öğrencilerdeki peşin yargının ise ait buldukları çevrede edindikleri tutumlar nedeniyle oluştuğu söylenebilir. Günümüzde din ve inanca ilişkin temel sorunlar incelendiğinde, Müslümanların dinin aslı ile din anlayışlarının birbirinden farklı olduğu bilincine yeteri derecede sahip olmadıkları söylenebilir. Dinin anlaşılma biçimleri sonucu oluşan geleneğin kutsal olduğuna, dinin asli unsuru gibi nitelik taşıdığına dair yaygın anlayış, Müslümanların zihnine yerleşmiş durumdadır. Bu nedenle her şeyden önce bu bakış açısının sorgulanması gereklidir. Din ile din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşeri unsurları birbirinden ayırmak zorunludur. Bu ayrımı gerçekleştirmenin ilk adımı ise doğru bir tarih algısına sahip olmaktır. Dolayısıyla öğrencilerin, doğru din anlayışını kazandırma hedefini taşıyan kurumlarda sorgulama becerisini edinmeleri büyük önem taşımaktadır.

### **3.6. Kelam Dersinin Dini Zihniyetin Oluşmasındaki Etkisi**

Az sayıda öğretmen (Ö8, Ö43 ve Ö49), Kelam dersinin dini zihniyetin oluşmasına katkı sağlamadığını düşünmektedir. Bunun

nedenlerini ise öğrencilerin seviyelerinin yeterli olmaması, dersin verimli işlenmemesi, öğrencilerin akla çok başvurmamaları, derslerin daha çok taklit aşamasında geçmesi gibi nedenlere bağlamaktadır. Bazı öğretmenler ise dini zihniyetin oluşması ve şekillenmesinde Kelamın önemli olduğunu vurgularken mevcut müfredatın buna pek uygun olmadığını, ancak öğretmenlerin dini zihniyeti oluşturması için çaba göstermesi gerektiğini düşünmektedirler.

Öğretmenlerin büyük çoğunluğu ise içerik ve misyonu itibarıyla dini zihniyetin gelişmesinde Kelam dersinin önemli bir yeri olduğunu söylemektedir. Dinin inanç boyutuna ilişkin konuları ele alan Kelam dersi, öğrencilerin inancını temellendirme ve onu akli delillerle destekleme becerisi kazandırmakla inancın sağlam bir şekilde oluşmasına önemli katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, dini zihniyetin temelini oluşturması; doğru inancı yerleştirmesi, yanlış inançtan, körü körüne bağlılıktan ve taklitten kurtarması, bireysel özgürlüğü, sorgulama, düşünme, inceleme-araştırma becerisini geliştirmesi ve hayatı anlamlandırmaya yardımcı olması açısından Kelam dersinin önemi vurgulanmaktadır.

### **3.7. Kelam-Felsefe İlişkisi**

Bu soruya az sayıda öğretmen (Ö8, Ö43 ve Ö51), felsefenin şüpheli, Kelamın ise kesinliği araması açısından aralarında bir ilişki kurmanın yersiz olduğu şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca bazı öğretmenler (Ö2, Ö33, Ö57), Kelam dersinin İmam Hatip Lisesi öğrencileri için yeterli olduğunu, felsefe dersine gerek duyulmadığını söylemişlerdir.

Öğretmenlerin büyük bir kısmı, kelam ile felsefenin ele aldıkları konular ve kullandıkları metotlar açısından aralarında benzerlikler bulunduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte felsefi alt yapı olmadan kelami problemlerin çözümünün yetersiz olacağına işaret edilmekte, bireylerin dini zihniyet ve kimliğinin oluşmasında felsefenin doğrudan etkisi olduğu söylenmektedir. Farklı olarak felsefe yalnız akli temel alırken, Kelam hem akıl hem de vahyi esas almaktadır. Felsefe, insana düşünmeyi ve akıl yürütmeyi öğrettiğinden Kelamın ön koşuludur.

Öğretmenlerin çoğu, eleştirel düşünme ve akli kullanmanın yanında taklit ve körü körüne bağlanmaktan kurtarma gibi olumlu katkılarının da bulunması nedeniyle felsefenin kelam ile yakın ilişkisi bulunduğuna vurgu yapmaktadırlar.



Ö25'e göre Kelam, Müslümanların yaptığı felsefi bir düşünme biçimidir. Felsefe ile yakın bir bağ bulunan Kelam dersine giren öğretmenlerin felsefi alt yapısının da iyi olması gerekir. Ateizm, deizm, materyalizm veya tanrının varlığının akli yönden anlaşılmaya çalışılması gibi konularda felsefe Kelama önemli katkılar yapmaktadır. Bununla birlikte her iki disiplinin kullandıkları metot açısından aralarında sıkı bir ilişki vardır.

Müslümanlar arasında yaşanan siyasi çekişmeler sonucu ortaya çıkan inanç problemlerine çözüm üretmek ve tevhid inancına aykırı nitelikteki bazı teolojik görüşlerin geçersizliğini kanıtlamak gibi amaçlar doğrultusunda ortaya çıkan kelam ilminin ilk dönemlerdeki sınırlı olan alanı, Müslümanların felsefe ve mantıkla tanışmaları nedeniyle oldukça genişlemiştir. Abbasiler döneminden itibaren felsefi eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle metot ve anlayış açısından felsefeden yararlanmıştır. Müslümanlar Kelam ilmini kurmakla felsefeden ayrı, orijinal bir disiplin meydana getirmişlerdir (Atay, 1993: 5). Tanrı, âlem ve insan gibi birçok ortak konuları olan Kelam ve felsefe olgulara yaklaşımları ve ulaştıkları sonuçlar açısından birbirinden farklıdır. Felsefede herhangi bir dinin ilke ve kaynağına bağlılık bulunmazken Kelamın vahye bağlılığı vazgeçilmez bir unsurdur. Akla hitap eden ve akıl sahiplerini sorumlu tutan din, akıl ile birlikte insanı hakikat bilgisine ulaştırır. Bu nedenle de ikisi arasında bir çatışma durumu söz konusu değildir (Günay, 2014: 34). Nitekim tek bir kaynaktan (hakikat) beslenen ve o kaynağa/bilgiye ulaşmayı hedefleyen din ve felsefe arasındaki uyum ilişkisini İbn Rüşd, "hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur." "Felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Bu ikisi doğaları açısından kardeş, cevher ve özleri açısından da dostturlar." (İbn Rüşd, 1992: 115) ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

İHL ve İlahiyat Fakülteleri İslam inanç ve ibadet öğretimi yanında felsefe başta olmak üzere diğer disiplinlerle de ilgili olmak durumundadır. Çünkü insan ve evrenin varoluşunun anlamını din ve felsefe ortaya koymaktadır. Dolayısıyla günümüz sorun ve ihtiyaçlarına cevap verecek Kelamın sadece felsefe ile değil ilgili diğer disiplinlerle de ilişki kurması ve onlardan yararlanması kaçınılmazdır.

### **3.8. Günümüz İnanç Problemlerinin Çözümünde Kelam Dersinin Etkisi**

Öğretmenler genel olarak Kelam dersinin inanç problemlerinin çözümünde gerekli ve etkili olduğunu, öğrencinin doğruya ulaşması için

eleştirme ve sorgulama becerisinin Kelam dersi ile kazandırıldığını düşünmektedirler. Buna göre, kişiyi doğruya ve gerçeğe ulaştıran bir ilim olması nedeniyle güncel inanç problemlerinin çözümünde Kelam ilminin temel teşkil ettiğini söyleyen öğretmenler, diğer İslami ve pozitif bilimlerin bu konuda destekleyici konumda bulunduğunu belirtmektedirler.

Araştırmaya katılan öğretmenler, günümüzün en önemli meselelerinden olan inanç problemlerine karşı öğrencilerde farkındalık oluşturulmasına ve doğru inancın kazandırılmasına yönelik tutum geliştirilmesi gerektiğini söylemektedirler. Ayrıca öğretmenler bu konuda yeterli olabilmeleri için kendilerini geliştirmeleri gerektiğini düşünmektedirler.

Katılımcılardan bir kısmı ise Kelam dersinin mevcut müfredatının, inanç problemlerinin çözümünde etkili olmadığını ve güncel sorunlara yönelik bir müfredat güncellemesinin gerekli olduğunu belirtmektedir.

Müslümanlar arasında yaşanan inanç problemlerinin, din ve inanç hakkında yetersiz bilgiye bağlı olduğu söylenemez. Nitekim örgün eğitim kurumlarının yanında özel eğitim kurumlarında yaygın olarak din/inanç eğitimi yapılmaktadır. Örneğin ilkokul-ortaokul ve liselerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi almayan öğrenci bulunmamaktadır. Yine İHL'den mezun olan tüm öğrenciler Kelam dersini okumaktadırlar. Bu kadar yaygın olarak verilen eğitim ve öğretime karşın inanç sorunlarının günden güne artması bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. O halde bu sorunu verilen eğitimin niteliğinde aramanın gerekliliği gündeme alınmalıdır.

Kelamın mevcut din alanının problemlerine çözümler üretebilmesi, geleneksel eğitim anlayışını revize etmenin ötesinde, anlamacı ve yaratıcı bir eğitim anlayışına yönelmesi ile mümkün olabilir. Teolojinin gündelik yaşamdan ayrı, sadece aşkın ve kutsal olanla sınırlı bir çerçeve içinde ele alınması, onu günümüz ihtiyaçlarını karşılayabilen bir bilim olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Tanrıdan söz etmek aynı zamanda insandan ve var oluşun anlamından söz etmek demektir. Evren, yaratılmış varlıklar, insan ve yaratılış amacı, yaratılış amaçlarına yabancılaşma, yaşam ve yaşamın anlamı hakkındaki önermeler sadece tinsel kurtuluş için değil, insanlar arasındaki her türlü ilişkiyi düzenlemek amacıyla da ahlaki ilkeler getirmektedir (Ay, 2008: 141).

### 3.9. Kelam Dersinin İnanç-Davranış İlişkisine Etkisi

Öğretmenler inanç-davranış ilişkisi hakkında Kelam dersinin önemli etkisi bulunduğunu düşünmekte ve Kelam dersinin etkisini şu gerekçelerle temellendirmektedirler:

(Ö2): Davranışlara yansımayan inancın bir değeri olmadığı gibi, eylem de inancın değerini belirler. Bu nedenle Kelam dersi hem inancın hem de eylemin değerini aralarında ilişki kurarak ortaya koyar. Kelam, inancı sağlam temellere dayandırırken, iman-amel ilişkisi kapsamında inancın dini yaşam ve davranışlara yansımaya gerektiğini vurgular.

(Ö49): Kelam dersi öğrencinin inancını pekiştirir. Öğrenci neye niçin inandığını bilirse sorgulayıcı bir tutum ile davranışlarını düzenler. İçselleştirilen inancın davranışa yansımaya daha kolay olur.

(Ö50): Bireyin inancı tahkiki imana dönüştüğünde davranışlarında da istikrarlı olur ve farklı inanç türleri ile karşılaştığında inancını savunma becerisi kazanır.

(Ö10): İnançların şekillenmesinde Kelam dersi etkilidir. Çünkü düşünce yönünden insanı geliştiren bir derstir. Bu da davranışları etkiler.

(Ö4): Günümüzde çoğu olumsuz davranış yanlış inanç ve mevcut doğru inançların yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Kelam inanç konusundaki problemlere bir çözüm üreten mihenk taşlarından biridir. İnanç problemi Kelam ile davranış ise inançla düzelir.

Öğretmenlerden bir kısmı, inanç-davranış ilişkisi üzerinde Kelam dersinin etkili olabilmesini; derse giren öğretmenin etkin olması, öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri kalıp yargılardan kurtarılması ve etkin materyallerle desteklenmiş öğretim metotları kullanılması şartına bağlamaktadırlar.

Öğretmenlerin verdikleri cevaplardan inanç-davranış ilişkisi kapsamında Kelam dersinin misyonunun yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Kelam dersinde insan yaşamının anlamını ve insan davranışlarının değerini ön plana çıkaracak bir yaklaşımın benimsenmesi önemlidir. Mevcut Kelam müfredatında teolojik ahlakı yansıtan bir yönün bulunmaması büyük bir eksikliklerdir. Toplumun mevcut din anlayışının, ahlaki kaygı ve tutarlılık duygusunu barındırmaktan öte, aşırı biçimde şekle boğulmuş niteliksiz dindarlık üreten bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu durumu Nurettin Topçu şöyle tasvir etmektedir:

*Müslümanlık bugün müminlerine namaz kılmak, oruç tutmak gibi bir takım hareket kaideleri veren ölü dinlerdendir. Bundan daha öteye gitmiyor, ruhlara hiçbir gıda vermiyor, sanki ruhunu*

*kaybetmiş gibidir. Yalnız birtakım hukuk ve hareket kaideleri sunmaktadır. Müminleri, içerisinde pek zor teneffüs edilen geleneksel bir hayatın örfleriyle kaidelerden örülmüş bir ağız içerisine hapsetmiştir. Onların içsel dileklerine hiçbir doyum getirmiyor. Ruhu eziyor; onu ne yükseltiyor, ne de kurtarıyor... İslam, hala Arap istilaları devrinde olduğu gibidir. Neşriyat ve tedrisatları hep aynı şeylerdir; bunlar, din adamlarının dairesinin dışını aydınlatamamaktadır. (Topçu, 1969: 18-19)*

Kelam öğretimi, iman olgusu, tanrı tasavvuru, temel inanç esasları, peygamberlik algısı gibi konuları günlük yaşama ve insan davranışlarına etki edecek biçimde yeniden formüle etmelidir (Ay, 2008: 152). Çünkü insan yaşamında dini değerler sosyal huzuru gerçekleştirmede önemli bir yaptırım gücüne sahiptir. Nitekim yapılan araştırmalarda gençliğin dinî dünya görüşünü diğer dünya görüşleri arasında birinci sıraya koyduğu tespit edilmiştir (Kaymakcan, 2012: 29). Dinî değerlerin yaptırım gücüne binaen din eğitiminde önemli bir yeri bulunmakla birlikte, bu değerlerin güncel meseleler doğrultusunda güncellenmesi gerektiği gerçeği de göz ardı edilemez. Bunun için, değerlerin güncel meselelerle bağının kurularak ve geniş bir perspektifle aktarılması, din eğitimi bağlamında (dinî) değerlerin güncellenerek hayata yansımaları da ifade edecektir. Böylece günümüzün temel problemlerine duyarlı ve bütüncül bakış açısıyla çözüm üreten bireyler yetiştirme imkânı da doğacaktır (Gürer, 2013: 243).

### **3.10. Bireysel Özgürlüğün Oluşmasında Kelam Dersinin Katkısı**

Katılımcılardan bir kısmı (Ö8, Ö13 ve Ö53), bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin bir katkısı olmadığını ifade etmektedir.

Diğer yandan öğretmenlerin büyük çoğunluğu bireysel özgürlüğün önemine işaret ederek özellikle dini alanda bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin etkisi olduğunu düşünmektedir.

Öğretmenlere göre, Kelam dersinin öğrencinin dini zihniyet ve inanç özgürlüğünün oluşmasında etkisi olduğu gibi, doğru inancın oluşmasında, hurafe ve taklidin ortadan kaldırılmasında, farklı inançlara karşı savunma ve problem çözme becerisi kazandırmada, aklın kullanılmasında öğrenciye olumlu katkı sağlamaktadır. Böylece bireysel özgürlüğün temellerini ve altyapısını Kelam dersi hazırlamaktadır.

Bireysel özgürlüğün oluşmasında Kelam dersinin etkisini ifade eden öğretmenlerin ifadeleri şöyledir:

Ö23: “Bireysel özgürlük tüm eylemlerin değerini belirler. Bundan dolayıdır ki Kelamın, değerine uygun anlaşılması ve uygulamasında birey özgür olmalıdır.”

Ö34: “Bir insan kendi kararlarını kendi verdiği sürece özgürdür. Bunun oluşabilmesi için inancın sağlam olması gerekir. İnanç faktörünü temellendirmek adına da Kelam dersi bir değerdir.”

Ö43: “Pratik bilgiler ile teorik bilgiler arasında ilişki kurması, inanç ile ilgili sorunlara farklı bir bakış açısı kazandırması açısından Kelam dersi etkili konumdadır.”

Ö50: “Kelam akli kışkırtır. Taklitçiliği engeller, bilinçli ve özgür düşünceyi teşvik eder.”

Ö51: “Doğru dini öğretisi ile bireysel özgürlük doğru orantılıdır. Kalıp yargılardan, cemaat ve çevre baskısından kurtararak dine ve inanca yönelik eleştirel bakış açısı kazandırır. Farklı inançlara karşı kendi inancını savunabilme yetisi elde etmesiyle bireyin özgür düşünmesine imkân hazırlar.”

Ö55: “Bireysel yaklaşımlarını ve tercihlerini öne çıkaran bir mahiyete sahip Kelam öğretimi sayesinde öğrenci ‘ben de bu konuda şöyle düşünüyorum.’ diyebilme cesaretini göstermeye katkıda bulunacaktır. Bireyi grup ve mezhep baskısından kurtararak inanç ve düşünce özgürlüğünü geliştirir ve kendine güveni artırır.”

Başta inanç alanı olmak üzere diğer alanlarda da insanlığa sunduğu ilkelerle İslam bireyi hedef almış, insanın bireyselleşmesine, kendini gerçekleştirmesine ve özgürleşmesine büyük katkı sağlamıştır. Nitekim inanç özgürlüğü önündeki en büyük engellerden olan ‘ataların dini ve uygulamaları’ tabusunu şiddetle eleştirmiştir. Hz. Peygamber de getirdiği dinin misyonu gereği, sosyolojik alanda olduğu gibi inanç alanında da kendini gösteren kabileci anlayışla mücadele ederek bireyin özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayalı bir zihniyeti hâkim kılmaya uğraşmış, toplumun zihniyet dönüşümünü sağlamaya çalışmıştır. Bu değişimle birlikte bir realite ve bir değer olan kabilenin yerini, yaşı, cinsiyeti ve toplumdaki statüsü gözetilmeyen birey almıştır (Lahbabî, 1972: 28).

Bireye ve bireysel özgürlüğe dayalı dinamik bir yönü olan İslam, sorumluluğunu üstlenen, davranışlarını ahlaki erdemlere uygun gerçekleştiren, kendi varlığının bir değer oluşunun farkında olan birey tipini inşa etmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Kelam dersinin müfredatı,

sayılan bu nitelikler çerçevesinde hazırlanmalı, dersin işlenişi, kazanımları ve öğrenme çıktıları da bu doğrultuda oluşturulmalıdır.

### **3.11. Eleştirel Düşünme ve Sorgulayıcı Bakış Açısı Kazandırmada Kelam Dersinin Etkisi**

Öğretmenlerin geneli, bu soruya Kelam dersinin olumlu katkı sağladığını düşünmektedir. Buna göre Kelam dersinin, öğrencinin arayışa girmesine vesile olduğunu, adet ve geleneği sorguladığını, cemaat taassubundan kurtardığını, din ve gelenek alanında sorgulayıcı düşünebilme özverisi oluşturduğunu, ezbercilikten ve gelenekçilikten kurtardığını, toplumdaki dini uygulamalara ve düşüncelere eleştirel bakabilmede etkili olduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte eleştiri yeteneğini, hoşgörü, saygı ve sevgi gibi üst ahlaki değerleri kazandırmaktadır.

Kelam dersinin bireye eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırması hakkında olumlu etkisinin olmadığını ifade eden az sayıda öğretmen (Ö8, Ö43 ve Ö49), bu becerinin gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Onlara göre, mevcut müfredat buna uygun değildir. Dolayısıyla, bu becerilerin kazandırılabilmesi, güncellenmiş bir öğretim programının yanı sıra alanda kendini geliştirmiş öğretmenlerle mümkündür.

Yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, öğrencilerin nakli delile dayalı konulardaki bilgisinin, akli delile dayalı yorum konularına oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum, öğrencilerin bilgiyi, ezber yoluyla edindikleri, düşünme, sorgulama ve akli kullanma yoluna daha az başvurduklarını ortaya koymaktadır (Kurt, 2014: 89-90). Yine araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin, Kelam derslerinde felsefi ve tartışmalı konuları yeterince öğrenemedikleri görülmektedir. Söz konusu araştırmada bu duruma ilişkin şu öneri sunulmuştur: "Kelami konularda anlaşılması zor ve tartışmaya açık konuların öğrencilerin anlayabileceği kolaylığı sağlayan yeni bir yöntemle anlatılması gerekmektedir. Bunu yaparken de ezbercilikten ziyade Kelam dersinin ana gayesi olan tefekkür ve akıl yürütmenin anlam ve önemi üzerinde durulmalıdır." (Kurt, 2014: 89-90)

Kelam müfredatı hazırlanırken dersin öncelikleri iyi tespit edilmelidir. Eleştirel düşünmenin, sorgulayıcı yaklaşımların ve bireyin sahip olması gereken değerlerin ön planda tutulduğu günümüzde, Kelam, insanın anlam arayışına ve ahlaki sorunlarına cevap veren bir

söylem ortaya koymak durumundadır. Dinî tebliğ, insanı birey olarak muhatap almış, onu varlık olarak değerli ve üstün ilan etmiş, bu nedenle de davranışlarından sorumlu olduğunu bildirerek ona ahlâkî bir misyon yüklemiştir. Dolayısıyla bu işlevin yerine getirilmesi, kelami yöntemin, günümüzün gözde değerleri ve etkin söylemleriyle birleştirilmesiyle mümkün olabilir (Evkuran, 2005: 171). İnsanı özgün ve değerli bir varlık olarak yaratan Yüce Allah, bu niteliklerine uygun bir yaşamı gerçekleştirmesine yardımcı olması için din ve vahiyle desteklemiştir. Tarihsel süreçte ve günümüzde bireyi belirli kalıplarla şekillendiren bir din anlayışına sahip gruplar, insanın bu niteliklerini köreltmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla insanın doğasını tahrip etmeye yönelik bu tür uğraşılara karşı bireylerin eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısının korunması, geliştirilmesi ve bunu destekleyen eğitim-öğretim anlayışının ortaya konulması önem arz etmektedir.

### **3.12. Kalam Dersine Giren Öğretmenlerin Uzmanlık/Yetkinlikle İlgili Düşünceleri**

Kalam dersi için belli bir donanım ve uzmanlığa gerek olmadığını belirten 8 öğretmen, İlahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olduğunu, ancak öğretmenin hizmet içi eğitim, seminer vb. almasının, kendini yenilemesinin ve geliştirmesinin yararlı olacağını ifade etmektedir.

Öğretmenlerin büyük çoğunluğu, Kalam dersinin belli bir donanım ve uzmanlık gerektirdiğini ve ilahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Bu nedenle öğretmenlerin hizmet içi eğitim, seminer vb. eğitimler almak, lisansüstü çalışmalar yapmak, felsefe ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmak suretiyle kendilerini yenilemesi ve geliştirmesi gerektiğini düşünmektedirler.

Katılımcıların işaret ettiği gibi, öğretmenlerin kendilerini geliştirmesinin teşvik edilmesi, bunun için de gerekli kurumsal tedbirlerin alınması gerekli görülmektedir. Bu kapsamda düzenlenecek seminerlerde öğretmenler, meslekle ilgili gelişmelerden haberdar olma, yeni yaklaşım, yöntem ve teknikler, modern eğitim teknolojilerini kullanma, materyal geliştirme, etkinlik örnekleri, sürece yönelik ölçme değerlendirme ve etkili iletişim teknikleri gibi uygulamalarla deneyimlerini geliştirme imkânları elde etmiş olacaktırlar. Ders işleniş örnekleri, etkinlikler, mahalli şartlara uygun geliştirilen öğretim materyalleri vb. eğitim araç-gereçleri ile bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmuş olacaktırlar (Koç, 2009: 172).

Günümüzde bilim ve teknolojiye yaşanan değişim ve gelişmelere paralel olarak eğitim-öğretimde de gelişmeler kaydedilmektedir. Bu nedenle eğitimde başarılı sonuç alan eğitim sistemlerinin incelenmesi ve ülkemizdeki öğretim kurumlarına uyarlanması önem arz etmektedir. Bu bağlamda diğer alanlarda olduğu gibi İHL meslek dersleri öğretmenlerinin de bu süreç çerçevesinde söz konusu başarılı eğitim sistemlerinden haberdar olmasının olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle eğitim-öğretim yılı sonunda okullarda yapılan seminer programlarında bu hususun gündeme alınması, ilahiyat fakülteleri ile işbirliği yapılarak alan uzmanlarından yararlanılması hem öğretmenlerin kendilerini geliştirmesi hem de ilgili alanlara katkı sağlaması açısından önemli görülmektedir.

### **3.13. Öğrencilerin Kelam Dersine Yönelik Tutum ve Davranışları, İlgilendikleri/Duydukları/Duymadıkları Konular**

Bu soruya öğretmenlerin verdiği yanıtlar ve nedenleri şöyledir:

- Konularının ilgi çekici ve merak uyandırması nedeniyle Kelam dersine öğrencilerin ilgileri *oldukça yüksektir*. (8)

- Kelam dersi içeriğinin güncel olaylarla ilgili olması, gündemde dini akımlar ve faaliyetlerinin olması, öğrencilerin ergenlik dönemi problemlerinden olan inanç sorunlarına değinmesi nedeniyle öğrencilerin derse karşı ilgileri *olumludur*. (25)

- Dersin işlenişi, konusu, öğretmenin tutum ve davranışına göre *değişmektedir*. (12)

- Yetersiz müfredatın güncel olmaması, LYS sınavına hazırlık, cemaat-tarikat taassubu, öğretmen tutum ve davranışı, Kelam dersinin önemi ve amacı üzerinde yeterince durulmaması, öğrenci seviyesine uygun ders işlenmemesi ve öğrenci seviyesinin düşük olması nedeniyle *yetersizdir*. (13)

-Kelam dersinde öğrencilerin en çok ilgi duydukları konular: Kader (19), Ahiret (14), Allah'ın varlığı, sıfatları ve isimleri (15), Mezhepler (10), Çağdaş Kelam problemleri (5), Görünmeyen varlıklar (5), Ateizm, deizm (3), İman konuları, Metafizik konular, Gayb, Nübüvvet, Ruh, Ruyetullah, Şefaath, Varlık.

Öğretmenlere göre, Kelam dersi konuları içerisinde az ilgi gören başlıklar ise şunlardır: Bilgi ve varlık, Kelam tarihi, İman ve İman-amel ve iman-bilgi ilişkisi, Kelam-felsefe ilişkisi, din ve vicdan özgürlüğü.



Yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre öğrencilerin ilgi düzeyleri ile bilgi sahibi olma düzeyleri arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu durum öğrencilerin çok önem vermedikleri konularda yeterli bilgi sahibi olamadıklarını göstermektedir. Söz konusu araştırmada öğrencilerin bilgi düzeylerinin oranları şu şekildedir: İman-Bilgi ilişkisi (% 11,8) ve Yorum Farklılıklarının Ortaya Çıkış Sebepleri (% 11,8), Kelam Biliminin Doğuşu ve Gelişmesi (% 9,8), Kelam Biliminin, İslam Bilimleri Arasındaki Yeri (% 9,8), Kelam ile Felsefe Arasındaki İlişki (% 16,3) (Kurt, 2014: 89).

Genelde müfredatta ilgi duyulmayan konu olmadığını ifade eden öğretmenler, öğretmenin tutumu ve ders işleyiş metodunun derse duyulan ilgi üzerinde önemli etkisi bulunduğunu da belirtmektedirler. Bununla birlikte, Kelam dersinin ilgi çekmeyen bir ders olduğunu söyleyen birkaç öğretmen de bulunmaktadır.

Günümüzde bilim, teknoloji gibi alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da önemli ilerlemeler kaydedilmektedir. Bu gelişmeler sonucunda geleneksel eğitim anlayışının neredeyse geçerliliğini yitirdiği, merkezde bulunan ders, öğretmen, sınıf gibi eğitim süreci unsurlarının yerini öğrenciye bıraktığı görülmektedir. Çağdaş eğitim anlayışları bireysel yeteneklerin, yaratıcı güçlerin, kişisel özellik ve eğilimlerin eğitimde aktif hale gelmesine önem vermekte ve öğrenciyi bir kavram olarak değil, yaşayan ve var olan bir birey olarak eğitimin merkezine yerleştirmektedir.

Günümüz eğitim anlayışı konu odaklılıktan problem çözmeye, öğretmen merkezlikten öğrenci merkezliğe yönelmiştir. Aslında bu anlayışların temelinde yatan temel yönelim 'ezberden anlamaya'dır. Ezberlenen bir konunun anlama haline dönüşebilmesi için, konunun akıl süzgecinden geçirilmesi, özümsemesi, kalıcı hafızaya aktarılması gerekir. Bu tür bir eğitim anlayışında artık metnin ne söylediği kadar onu okuyanın ondan ne anladığı da önem kazanır. Artık belirli bir doğrudan değil, farklı anlama biçimlerinden söz edilmeye başlanır. Anlamak, malumatın bilgiye nasıl devşirileceği, bilginin nasıl birbirine bağlanacağı, bilgi parçalarının diğerleriyle nasıl ilişkilendirileceğini içerir (Doğan, 2015: 365).

Son tahlilde eğitimde yaşanan bu gelişime paralel olarak diğer alanlarda olduğu gibi kelam alanında da bir değişimin sağlanması gerekli görülmektedir. Aslında bu değişim ve dönüşümün eğitim sistemi içerisinde bulunan kelam alanının kendi başına yürüteceği bir görev

olmadığı bir gerçektir. Bu nedenle eğitim-öğretim sürecindeki tüm paydaşların söz konusu anlayış ve yaklaşımı benimsemeleri ve uygulamada ortak hareket etmeleri gerekmektedir.

### **3.14. Kelam Dersi İle İlgili Öğretmenlerin Diğer Önerileri**

Kelam dersinin İHL müfredatında mutlaka olması gereken bir ders olduğunu ifade eden öğretmenlerin ileri sürdükleri düşünceler şöyledir:

- Kelam dersinin mahiyeti, önemi ve gerekliliği ortaya konulmalı. Ders saati artırılmalı ve müfredat güncellenmelidir.

- Kelam dersi sadece İHL’de değil tüm liselerde verilmelidir.

- Ders kitabının hazırlanmasında İlahiyat Fakültelerindeki öğretim üyeleri ve diğer bilim dallarındaki uzmanların birikiminden de istifade edilmelidir. Ayrıca diğer disiplinlerle ilişkisi kurulmalıdır.

- Öğretmenlerin destekleyici eğitim alması gerekir. Kelam dersini yetkin öğretmenler vermelidir.

- Derste kullanılacak destekleyici materyaller artırılmalıdır.

Sonuç olarak öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin düşünceleri oldukça pozitif ve getirdikleri eleştiriler yapıcı niteliktedir. Alanda en iyisini yapmayı düşünen öğretmenlerin sorunların farkında olduğu, bu sorunların çözümüne yönelik gayretli girişimlerde buldukları, her ne kadar bazı sıkıntılar içerisinde bulunmuş olsalar da bunları aşarak ideali gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. İHL müfredatı içerisinde önemli bir ders olarak gördükleri Kelam dersinin amaçlarını ve kazanımlarını gerçekleştirmeye gayret gösteren öğretmenlerin dile getirdikleri sorunların çözülmesinde, başta alan uzmanı olan İlahiyat Fakültelerindeki Kelam alanı öğretim üyelerinin ve diğer paydaşların öğretmenlere yeterli derecede destek sağlamaları gerekli görülmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Erzurum il merkezinde bulunan 58 İHL meslek dersleri öğretmeninin katılımıyla gerçekleştirilen bu çalışmada öğretmenlerin Kelam dersine ilişkin düşüncelerini tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuçlar aşağıda sunulmuştur:

1- Öğretmenlerin çoğunluğu (% 62) Kelam öğretim programını yeterli görmemekte, programı uyarlama yoluna gitmektedir. MEB zaman zaman müfredat üzerinde güncellemeler yaparak yeni programları yürürlüğe koymaktadır. Söz konusu programlara getirilen eleştirilerden yararlanılarak alan uzmanları ve öğretmenlerin işbirliği ile ideal bir programın oluşturulması mümkündür.

2- Öğretmenlere göre, gerek içerdiği konular, gerekse güncel inanç sorunlarına çözüm getirmesi açısından Kelam dersinin müfredattaki konumu ders saati açısından yeterli görülmemektedir.

3- Öğretmenlerin çoğunluğu, Kelam dersinin bireyin inancına şüphe düşürmediğini aksine öğrencilerin aklındaki şüphelerini gidererek daha temiz ve sağlam inanca sahip olmalarını sağladığını ve dine olumsuz etki yapmadığını ifade etmektedir.

4- Öğretmenlerin büyük bölümüne göre, içerik ve misyonu itibarıyla dini zihniyetin gelişmesinde Kelam dersinin önemli bir yeri vardır. Dinin inanç boyutuna ilişkin konuları ele alan Kelam dersi, öğrencilere, inancı temellendirme ve onu akli delillerle destekleme becerisi kazandırmada önemli katkı sağlamaktadır.

5- Öğretmenlerin büyük kısmı, felsefe ve Kelam arasında yakın bir ilişki olduğunu, felsefi alt yapı olmadan kelami problemlerin çözümünün yetersiz olacağını, bireylerin dini zihniyet ve kimliğinin oluşmasında felsefenin doğrudan etkisi olduğunu söylemektedir. Öğretmenlerin geneli Kelam dersinin öğrencilere eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısı kazandırma konusunda olumlu katkı sağladığını düşünmektedir.

6- Öğretmenler genel olarak Kelam dersinin inanç problemlerinin çözümünde gerekli ve etkili olduğunu, öğrencinin doğruya ulaşması için eleştirme ve sorgulama becerisinin Kelam dersi ile kazandırıldığını düşünmektedirler. Buna göre, kişiyi doğruya ve gerçeğe ulaştıran bir ilim olması nedeniyle güncel inanç problemlerinin çözümünde Kelam ilminin önemini vurguladıkları görülmektedir.

7- Öğretmenlerin büyük çoğunluğu Kelam dersinin belli bir donanım ve uzmanlık gerektirdiğini ve ilahiyat eğitiminin bu ders için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle hizmet içi eğitim, seminer vb. eğitimler almak, lisansüstü çalışmalar yapmak, felsefe ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmak suretiyle öğretmenlerin yenilenmesi ve kendilerini geliştirmesi gerektiği belirtilmektedir.

8- Öğrencilerin Kelam dersine yönelik tutumları; konularının ilgi çekici ve merak uyandırıcı olması, güncel olaylarla ilgili olması, gündemde dini akımlar ve faaliyetlerinin olması, öğrencilerin ergenlik dönemi problemlerinden olan inanç sorunlarına değinmesi nedeniyle öğrencilerin derse karşı ilgileri olumludur. Kelam dersinde öğrencilerin en çok ilgi duydukları konular; kader, âhiret, Allah'ın varlığı, sıfatları ve isimleridir. Kelam dersi konuları içerisinde az ilgi gören başlıklar ise;

bilgi ve varlık, Kelam tarihi, iman ve iman-amel ve iman-bilgi ilişkisi, kelam-felsefe ilişkisi, din ve vicdan özgürlüğüdür.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

1- Öğretmenlerin işaret ettiği gibi, Kelam öğretim programının yenilenmesinin yanında güncel inanç sorunlarına yönelik yeni bir Kelam dersinin de müfredata konulması gerekli görülmektedir. Bununla birlikte yeni öğretim materyalleriyle desteklenmiş ders kitaplarının hazırlanmasının öğrencilerin ilgi düzeylerini arttıracığı da muhtemeldir.

2- Kelam dersi, tüm öğretmenler tarafından gerekli ve önemli bir ders olarak görülmektedir. Bu durumun, Kelam öğretiminde hedeflenen kazanımların gerçekleştirilmesi adına öğretmenlerin motivasyonuna olumlu katkı sağladığı düşünülebilir.

3- Günümüzde bilim ve teknolojide yaşanan değişim ve gelişmelere paralel olarak eğitim-öğretimde de gelişmeler kaydedilmektedir. Bu nedenle eğitimde başarılı sonuç alan eğitim sistemlerinin incelenmesi ve ülkemizdeki öğretim kurumlarına uyarlanması önem arz etmektedir. Bu bağlamda diğer alanlarda olduğu gibi İHL meslek dersleri öğretmenlerinin de bu süreç çerçevesinde söz konusu başarılı eğitim sistemlerinden haberdar olmasının olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre, öğretmenlerin yetkinliklerinin geliştirilmesine yönelik bir ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacın karşılanması amacıyla alan uzmanları rehberliğinde öğretmenlere yönelik hizmet-içi faaliyetler düzenlenmesi gündeme alınabilir. Her ilde en az bir İlahiyat Fakültesi bulunduğu göz önüne alınırsa, bir proje kapsamında her ilde bir hizmet-içi eğitim faaliyeti gerçekleştirilebilir. Böylece ülke çapında tüm İHL meslek dersleri öğretmenleri bu eğitim sürecinde kendini geliştirme ve yenileme imkânı elde etmiş olabilir.

4- Milli Eğitim Bakanlığı, Ocak 2017'de öğretim programlarının güncellenmesi çalışmaları kapsamında tüm öğretim aşamalarında yeni bir müfredat hazırlamış ve bunu kamuoyunun görüş, öneri ve eleştirilerini almak amacıyla Talim Terbiye Kurulu'nun web sayfasında askıya çıkarmıştır. Bu çalışmada da ön plana çıktığı gibi MEB tarafından mevcut programın yeterli olmadığı gerçeğinin benimsenmiş olması ve bu nedenle yeni bir düzenlemeye gidilmesi olumlu olarak görülebilir. Askıya çıkarılan yeni öğretim programlarının nihai şekle

kavuşturulmamış olmasından ötürü eski programla karşılaştırma yönüne gidilmemiştir. Bu kapsamda yeni bir çalışma yapılmasının alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kelam dersi özelinde öğretmenlerin ifade ettikleri sorunların aslında din öğretimi ve genel eğitim-öğretim alanında yaşanan sorunların bir yansıması olduğu görülmektedir. Çünkü Kelam öğretimi din öğretiminin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte Müslümanların din anlayışı ve mevcut dini yaşamları, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmişlikle paralellik arz etmektedir. Bu nedenle toplumun ilerlemesi ve gelişmesi tüm kurumların gelişmesiyle mümkün olmaktadır. Din anlayışını belirleyen bir konumda olması nedeniyle sağlam temellere oturmuş, güncel sorunlara cevap verecek dinamik bir Kelam, dini alanda gelişmenin en önemli aktörlerinden biri olacaktır.

### Kaynakça

- Altıntaş, R. (1998). İlahiyat Fakültelerinde Kelam Öğretiminin Sorunları ve Bazı Öneriler. *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı-II.* (ss. 209-216). İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Atay, H. (1993). Önsöz. *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd-Dîn* (ss. 5-77). Ankara: DİB Yayınları.
- Ay, M. (2008). Kelam Öğretiminde Standardizasyon. *Kelâm Sempozyumu: Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)* (ss. 133-152). Ankara: TDV Yayınları.
- Bulut, İ. (2014). İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XII (2), 55-99.
- Cürcânî, S. Ş. (1991). *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kum: Emir Matbaası.
- Doğan, R. (2015). İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır? *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014* (ss. 351-370). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2008). Bilimler Hiyerarşisinde İslam Bilimlerinin Yeri, *Kelâm Sempozyumu: Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)* (ss. 7-28). Ankara: TDV Yayınları.
- Evkuran, M. (2005). *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*. Ankara: Araştırma.

- Gökçe, O. (2006). *İçerik Analizi: Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gülbahar, Y. ve Alper, A. (2009). Öğretim Teknolojileri Alanında Yapılan Araştırmalar. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 42-2, 93-111.
- Güler, İ. (2008). Türkiye'nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlahiyat Fakülteleri. *Kelâm Sempozyumu: Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)* (ss. 241-248). Ankara: AÜİF Yayınları.
- Günay, D. (2014). İlahiyata Felsefe Niçin Gereklidir? B. A. Çetinkaya (Ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (ss. 33-38). Zonguldak: BEÜ Yayınları.
- Gürer, B. (2013). Din Eğitiminde Bir Değer Olarak "Kul Hakkı" Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (44), 205-246.
- Hanefi, H. (ty.). *et-Turas ve't-Teccid*. Kahire.
- Harputî, A. (2000). *Tenkihu'l-Kelam fi Akaid-i Ehli'l-İslam*. Elazığ: TDV Yayınları.
- İbn Rüşd. (1992). *Faslu'l-Makal*. (Çev. Bekir Karlığa). İstanbul: İşaret Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni İlm-i Kelam*. (Çev. Sabri Hizmetli). Ankara: Umran Yayıncılık.
- Kaymakcan, R. (2012). Gençlerin Dinî Değerlere Bakışı: Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması. *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri* (ss. 13-30). İstanbul: DEM Yayınları.
- Koç, A. (2009). İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 131-174.
- Kurt, H. (2014). Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelam Derslerine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği). *The Journal of Academic Social Science Studies*, 24, 73-91.
- Lahbabî, M. A. (1972). *İslam Şahsiyetçiliği*. (Çev. İ. H. Aydın). İstanbul: Yağmur Yayıncılık.
- MEB. (2010). *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: DÖGM Yayınları.

- Sonn, T. (1991). Fazlur Rahman's Islamic Methodology. *The Muslim World*, 81, (3-4).
- Taftazânî, S. (1326). *Şerhu'l-Akaid*. İstanbul.
- Topçu, N. (1969). *İslam ve İnsan*. İstanbul: Hareket Yayıncılık.
- Toprak, S. (1988). İlahiyat Fakültelerinde Kelam Dersinin Islahı. *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu* (ss. 313-318). Samsun: OMÜ Yayınları.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2000). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

# KUR'ÂN'DAKİ HİSSÎ MUCİZELERE MODERN YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA BİR İNCELEME: MUSTAFA ÖZTÜRK ÖRNEĞİ -II-

Gönderilme Tarihi: 02.10.2017

Kabul Tarihi: 06.11.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8094-2337>

Recep Orhan ÖZEL\*

## Öz

Bu makale iki bölüm halinde planlanan çalışmanın ikinci ve nihai kısmıdır. Araştırmada modern mucize yaklaşımları bağlamında Mustafa Öztürk'ün yorumları değerlendirilmektedir. Öztürk, peygamberlerin elinde gerçekleşen mucizelerin bilinen şekliyle meydana gelmediği kanaatindedir. Araştırmacının bu yaklaşımı, mucize konusundaki genel kabul ve anlayışlardan farklılık arz ettiği için incelemeye değer görülmüştür. Bu kapsamda Öztürk'ün hazırlamış olduğu "*Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*" adlı Kur'ân meâli esas alınmıştır. Çalışmada Hz. Süleyman, Hz. İsa ve son peygamber Hz. Peygamberle ilgili söz konusu olan mucizelere yaklaşımları irdelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda yazarın bir kısım mucizelerde literal çeviri ile yetindiği, diğer bir kısım mucizeler için düştüğü açıklayıcı notlarda ise mucizelere mesafeli tutum takındığı gözlenmiştir. Bununla beraber bazı açıklamalarda siyak-sibak, Kur'ân bütünlüğü gibi tefsirin temel kriterlerinden zaman zaman ödün verildiği ve zorlama yorumlara gidildiği tespit edilmiştir. Bu yönüyle söz konusu yaklaşımların benzeri düzlemdeki modern yorumlarla aynı zaafı taşıdığı anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, mucize, modern, meâl, Mustafa Öztürk.

## A Study in the Context of Modern Approaches to the Sensational Miracles in Quran: The Example of Mustafa Öztürk -II-

### Abstract

This paper is the second and final part of the study planned as two parts. Mustafa Öztürk's comments are evaluated in this study within the scope of modern miracle approaches. Öztürk is of the opinion that the miracles of

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (orhan.ozel@amasya.edu.tr).



prophets didn't perform as is known. Since this attitude of the researcher differs from the general acceptance and approaches, it is found searchable. Öztürk's Quran meaning called 'Meaning of Quran-Meaning and Comment-Centered Translation' is selected as the baseline. The approaches of Öztürk about the miracles of Prophet Suleiman, Jesus and the last prophet Muhammad are reviewed in this study. It is seen at the end of the analyses that the author contents himself with some of the miracles and takes an uncompanionable stance for the rest of the miracles in his explanatory notes. Moreover, there compromised on the basic criteria of hermeneutics such as Quran integrity, siyak-sibak. The strained interpretations can also be seen in his works. From this aspect, it is understood that the approaches mentioned carrying the same frailties as the modern interpretations the similar platform.

**Keywords:** Quran, miracle, modern, meaning, Mustafa Öztürk.

### Giriş

Müslümanların batılılaşma tecrübeleriyle beraber dini ilimlerdeki geleneksel usul ve anlayışlarla çağdaş yaklaşımlar arasında belirgin farklılıklar kendini göstermeye başlamıştır. Bu farklılaşmada batı dünyasında gelişen modern bilim anlayışının doğurduğu akılcı eğilimlerin modern tefsir tarzı üzerindeki etkileri önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan Hıristiyan âlemindeki kutsal kitap eleştiri ve yorumları ile modern Kur'ân yorumları arasında dikkat çekici benzerlikler görülebilmektedir. Nitekim bu eğilimi benimseyen araştırmacılar, ilahi iradenin doğa yasalarına müdahalesi olarak değerlendirilen mucizeleri, tabii olayların değişmezliği kabulünden hareketle yorumlamada büyük çaba harcamaktadırlar. Bu şekilde Kur'ân'ın bir çok yerinde geçen hissî mucizeler, kelime ve kavramları tevil etme, sembolik ve ezoterik okuma, bilinen doğa yasalarına indirgeme, tarihselleştirme gibi farklı yöntemlerle izah edilme yoluna gidilmiştir. Ancak genel kabul gören yaklaşımlara nispetle derin bir kırılmanın tezahürü olan bu yorumların doğruluk ve tutarlılık açısından incelenip değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede daha önce yayımlanan çalışmamızda modern mucize anlayışını devam ettiren Mustafa Öztürk'ün bir kısım yorumlarına ve bunların değerlendirmelerine yer vermiştik. Mezkûr çalışmanın ikinci bölümü niteliğindeki bu makalede yazarın mucize kapsamındaki diğer

yaklaşımları, “Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri”<sup>1</sup> adlı çalışma merkezinde değerlendirilmeye devam edilecektir.

### 1. Hz. Süleyman (a.s)

Kur'ân-ı Kerîm'de mucizelerle en çok anılan peygamberlerin başında Süleyman (a.s) gelmektedir. Cenab-ı Hak onun “Kimseye nasib olmayacak bir hükümrânlık” talebine ziyâdesiyle icâbet etmiş gibidir. Zira onunla ilgili Kur'ân âyetleri okunduğunda kendisine insanlar, hayvanlar, cinler ve rüzgârlar olmak üzere birçok türde varlığın emrine âmâde kılındığı bir mülk bahşedildiği görülür. Mucizeleri bildiğimiz sıradan olaylara indirgeme eğiliminde olan kimi modern yaklaşımlar için bu fevkalade durumları hemen kabullenmek kolay değildir.

*Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'*ye baktığımızda Öztürk, Süleyman (a.s)'a kuşların dilinin öğretilmesini, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordu kurmasını, karınca ve Hüdhdüd ile konuşmasını, Belkıs'ın tahtının getirilişini ayetlerin lafzına sadık kalarak çevirmiş ve bunlarla ilgili olarak herhangi farklı bir yoruma yer vermemiştir.<sup>2</sup> Yazarın mucize ile ilgili genel tutumuna bakılırsa bunlar büyük ihtimalle muhatapları etkileyici tasvirlerden ibaret olarak telakki edilmektedir. Bunun yanında meâl yazarı rüzgârın ve cinlerin Süleyman (a.s)'ın emrine verilmesi hususlarında bazı açıklamalar yapmıştır. Konumuz açısından bunlara temas etmekte fayda görüyoruz.

#### a. Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Verilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de üç ayrı yerde Süleyman (a.s)'ın emrine rüzgârların verildiğinden bahsedilmektedir. Mushaf tertibine göre bu üç âyet-i kerîmenin birincisi olan Enbiya sûresi 81. âyet-i kerîmeye Öztürk, şu şekilde meâl vermektedir:

*“Diğer taraftan şiddetli esen rüzgârı/rüzgârları Süleyman'ın hizmetine verdik. Rüzgârlar onun isteğine uygun şekilde bereketli topraklara (Filistin'e) doğru eserd. (Böylece Süleyman'ın ticâret gemileri son derece elverişli hava şartlarında seferler yapardı). Biz her şeyi bilir; (her şeyi yerli yerince yaparız)”<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

<sup>2</sup> Neml, 27/16-40. Buna benzer birebir yorumsuz çeviri örneklerine bir önceki çalışmamızda da işaret edilmişti.

<sup>3</sup> Öztürk, *Meal*, 452.

Görüldüğü üzere bu meâlde rüzgârların Süleyman (a.s)'ın gemilerini istediği yere sevk etmek suretiyle estirildiği ifade edilmektedir. Bu meâlde düşülen açıklamada Öztürk, ayetin tefsirine dair mitolojik anlatımların dâhil edildiğine işaret etmiş ve İbn Âşûr'a referansla aslında burada kastedilen mananın Süleyman (a.s)'ın rüzgâr için Allah'a dua etmesi ve bu duanın kabulüyle beraber Hz. Süleyman'ın gemilerinin güçlü rüzgârlar eşliğinde denizde kolaylıkla seyretmesi olduğunu ifade etmiş ve meâli de buna göre vermiştir.<sup>4</sup>

Tefsirlerimizin birçoğunda Süleyman (a.s)'ın emrine memur kılınan rüzgârın onu ve askerlerini sadece bir gün içerisinde iki ayda gidilebilecek diyarlara götürüp getirdiği nakledilmektedir. Bu nakiller içerisinde Beyt-i Makdis, Şam, İstahr, Semerkand, Kabil gibi muhtelif şehir adları yanında ilginç betimlemeler de söz konusudur.<sup>5</sup> Söz konusu nakiller tabiinden Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) dayandırılmaktadır.<sup>6</sup>

Bir görüşe göre rüzgârın Süleyman (a.s) ve askerlerini taşıyıp dilediği yere indirdiğini konu alan nakiller İsrâiliyyât kaynaklı haberlerdir. Buna göre bu rüzgârdan kasıt yağmur yüklü bulutları taşıyan ve neticesinde bol ürünler hâsıl olan rüzgârdır. Süleyman (a.s)'ın emriyle esen bu rüzgârlar, hüküm sürdüğü kutsal topraklara eser, rahmet ve bereket getirdi.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Öztürk, *Meal*, 452.

<sup>5</sup> Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 4: 245; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 20: 362; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, h. 1420), 3: 672; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 8: 73; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 4: 320; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, h. 1407), 3: 572; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999), 4: 499; Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensur fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 6: 677.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VI: 499; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 6: 677.

<sup>7</sup> Salah Abdülfettah el-Hâlidî, *Meoâkifu'l-enbiyâ fi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Dâru'l-kalem, 2010), 318.

Öztürk'ün referans verdiği İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre ise söz konusu rüzgârlar, Süleyman'ın (a.s) Filistin kıyılarındaki limanlara esen mevsimlik düzenli rüzgârlardır. Bir ay doğuya esen bu rüzgârlar ticaret veya savaş gemilerini o yöne taşır, bir ay da batıya esmek suretiyle onları Filistin kıyılarına geri getirirdi.<sup>8</sup> Yine ona göre Süleyman'ın "emr"inden kasıt Allah'a dua etmesi ve Allah'ın da onun bu duasına icabet etmesidir. İbn Âşûr bu yorumunda kendisinin de ifade ettiği üzere Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden hareket etmiştir.<sup>9</sup>

Bütün bu açıklamalara rağmen Süleyman (a.s) ile ilgili her üç âyet-i kerîmede, bu harikulade olayın mahiyet ve biçimine dair yeterince açık bir bilgi verilmemiştir. Yani rüzgârın hangi surette onun hizmetine sunulduğu âyet-i kerîmede açık bir şekilde belirtilmemiş ve aslında ne Süleyman (a.s)'ın uçmasından, ne gemilerden ve ne de yağmurlardan bahsedilmiştir. Âyet-i kerîme detay vermediği için tefsirlerde yer bulan rivayetleri olduğu gibi doğrulamak mümkün olmadığı gibi, yağmur ve gemilere hasretme şeklindeki yorumlar da kesinlik ifade etmemektedir. Bu durumda İbn Âşûr'un görüşü de tenkide açıktır. Zira açıklamalarında rüzgârı, mevsim rüzgârları olarak nitelemiş ve ayrıca bir ay doğu bir ay

<sup>8</sup> Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 22: 158.

<sup>9</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 124. Bu arada "وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا"<sup>9</sup> ifadesinde geçen "emrihî" kelimesindeki zamirin mercii de yorumun istikametini belirleme açısından dikkate alınması gereken bir husustur. Tespit ettiğimiz kadarıyla söz konusu zamirin mercii hemen bütün müfessirlerce Süleyman (a.s) olarak anlaşılmıştır. Yalnızca İbn Abbas'tan (ö. 68/687) ilgili zamirin Süleyman (a.s)'a değil de Allah'a râci olduğuna dair bir görüş nakledilmiştir (Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l-mikbas min tefsîribni Abbas*, cem. Mecdüddin Ebu Tahir el-Fîruzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 274). Anlaşıldığı kadarıyla bu nakil, rivayet tefsirleri de dâhil olmak üzere müfessirlerce pek kayda değer görülmemiştir. Zira her ne kadar bazı ayetlerde bilinen tabii olaylar, "Allah'ın emri" ile ilişkilendirilse de (bkz. A'râf, 7/54; İbrahim, 14/32; Nahl, 16/12; Hac, 22/65) burada cümle bütünlüğü açısından zamirin kendisinden önceki Süleyman (a.s)'a râci olması daha isabetli görünmektedir. Aksi halde "bi emrihî" ifadesinin, cümlenin devamında gelen "bâreknâ fihâ"daki zamirle uyum arz etmek üzere "bi emrinâ" şeklinde gelmesi daha güzel olurdu. Keza aynı konuyu işleyen Sâd suresi "فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رِجَاءَ حَيْثُ أَصَابَ" ayetindeki zamirler de ilgili zamirin mercinin Süleyman (a.s) olduğunu teyit eder niteliktedir.

da batı yönünde estiğini ifade etmiştir. Bu durumda rüzgârın gidiş ve dönüş süresi iki aylık bir zaman dilimine tekabül etmektedir. İbn Âşûr'un bahsettiği bu rüzgârlar adeta bugün denizden karaya ve karadan denize olmak üzere altı ay süreyle birbirinin ters istikametine esen muson rüzgârlarını çağrıştırmaktadır. Bu nedenle her ne kadar kendisi bu rüzgârları Süleyman (a.s)'ın duasına bağlı kılsa da ayrıca bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana gelen mevsimsel şartlarla ilişkilendirmesi ile mucizevî yönün oldukça daraltıldığını anlamak zor değildir. Oysa "ğuduv", "ravâh" kelimesinin zıddı olup aslen gün başında yürümek anlamına gelir. Yine aynı manayı teyit etmek üzere sabahleyin ortaya çıkan buluta "ğâdiye", sabah kahvaltısında yenen yemeğe "aşânın" zıddı olmak üzere "ğadâ" denilmektedir.<sup>10</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de kelime, akşam anlamına gelen "aşî" ve "âsâl" kelimelerinin mukabili olarak kullanılmıştır.<sup>11</sup> Sebe' suresi 12. âyet-i kerîmesindeki "ğuduvvuhâ şehrun ve ravâhuhâ şehrun" ifadesi ise rüzgârın yüksek hızına, dolayısıyla sürenin kısalığına işaret etmektedir. Bu yüzden hemen bütün müfessirler, "mesîrate şehrin" şeklindeki takdiri gerekli görmüşler ve sabah ayrı akşam ayrı olmak üzere iki aylık mesafeyi gidip gelecek bir hızdan bahsetmişlerdir. Bu durumda ayet İbn Âşûr'un belirttiği gibi bir ay doğuya bir ay da batıya olmak üzere iki ay süreyle esen mevsim rüzgârı olmasa gerektir. Nitekim söz konusu detayı fark eden Öztürk, Sebe suresi 12. âyet-i kerîmeyi İbn Âşûr'un açıklamaları doğrultusunda değil de şu şekilde meâllendirmiştir:

"Biz (Davud'un oğlu) Süleyman'ın hizmetine de rüzgarı/rüzgarları verdik. Nitekim güçlü esen rüzgârlar sayesinde onun yelkenli ticaret gemileri sabahleyin bir aylık yol gidiyor, akşamleyin bir aylık yoldan dönüyordu."<sup>12</sup>

Meâl yazarı bu ayetle ilgili olarak da tefsirlerdeki anlatılara temas ediyor ve "Oysa bu ayette Hz. Süleyman'ın ticaret gemisi filosunun çok uzun mesafeleri seyr-i sefere elverişli rüzgârlar sayesinde kısa zamanda

<sup>10</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmarâî (Beyrut: Dâr ve Mektebeti'l-hilâl, ty.), 4: 437; Ahmed Faris b. Zekariyya el-Kazvînî, *Mekâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979), 4: 115; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 15: 117; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 603.

<sup>11</sup> A'raf, 7/205; En'âm, 6/52.

<sup>12</sup> Öztürk, *Meal*, 588.

kat ettiği anlaşılmaktadır.”<sup>13</sup> diyor. Bu meâlde en azından rüzgârların gücü ve yüksek hızı tercih edildiğine göre bunun bilinen şekliyle mucize olduğunu da tasdik etmek gerekirdi. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, “O bir rüzgârdı ki sabah gidişi bir ay, akşam dönüşü de bir ay. Şer'an bir günlük yol altı saat olduğuna göre, otuz kilometre itibar edilirse, gidişi dokuz yüz kilometre, gelişi de dokuz yüz kilometre olarak bin sekiz yüz kilometre kateder”<sup>14</sup> demektedir.

Bize göre Süleyman (a.s), bu rüzgârı -İsrâiliyyat ve asılsız görüşler bir tarafa- bir değil birçok amaçla da kullanmış olabilir. Kendisine verilen bu imkânı bir mucize olarak değerlendirmek ancak mahiyeti itibarıyla kesin bir tayinde bulunmamak daha doğrudur. Böylece ne İsrâiliyyâta iltifat edilmiş olur ne de âfâkî fikirler ileri sürülür. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır'a göre de “guduvvuhâ”daki zamir Süleyman'a değil, rüzgâra râcidir. Bu durumda yalnızca rüzgârın hızı gösterilmiş olup, “Süleyman (a.s.) bununla balon gibi mi, yoksa uçak gibi mi giderdi, orasını Allah bilir.” diyerek hiçbir ihtimali imkânsız görmemiş ancak keyfiyetine dair kesin bir tayinde bulunma konusunda da ihtiyatlı davranmıştır.<sup>15</sup>

Bunun yanında Süleyman'ın emrine memur edilen rüzgârlar konusunda Kur'ân'ın verdiği mücmel bilgi ile yetinen ve işin mahiyetine dair tamamen tevakkuf edenler de vardır. Bu yaklaşımın, Kur'ân'ın mücmel beyanlarını İsrâiliyyât türü rivâyetlerle açıklama çabalarına yönelik bir önlem alma olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Allah (c.c) rüzgârı Süleyman (a.s)'ın emrine vermiş ancak bize keyfiyetini açıklamamıştır.<sup>16</sup>

Burada meâl yazarı Öztürk'ün rüzgârın Süleyman (a.s)'a müsahhar kılınması bağlamında şu ilave yorumlarının da olduğunu ifade etmek gerekir:

Unutmamak gerekir ki bazı doğal olaylar ve süreçlerin Kur'ân'da olağanüstü olaylar gibi anlatılması bir yönüyle Allah merkezli dil ve üslupla, bir yönüyle de ilk hitap çevresindeki insanların mitolojik düşünce tarzıyla ilgilidir. Kuşkusuz bunu söylemek,

<sup>13</sup> Öztürk, *Meal*, 588.

<sup>14</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ty.), 6: 3951.

<sup>15</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3951.

<sup>16</sup> Hâmid Ahmed et-Tâhir el-Besyûnî, *Kasasu'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-hadis, 2005), 406.

mucizeyi inkâr anlamına gelmemekte, bilakis Kur'ân'ın Allah merkezli üslubunda ifadesini bulan her hususu mucize zannetmemek gerektiğine işaret etmektedir.<sup>17</sup>

Bu satırlardan anladığımızı göre rüzgârların Süleyman (a.s.)'ın emrine sunulması konusu mucize olmayıp, bilinen sebep-sonuç ilişkisinin hazfedildiği teosantrik bir üsluptan ibarettir. Ya da ilk muhatapların kıssa ile ilgili mitolojik algılarının bir tezahürüdür. Öztürk'ün bu açıklamaları aslında Muhammed Esed'in (ö. 1992) aynı bağlamdaki görüşlerinin bir devamı niteliğindedir. Zira Esed'e göre, Hz. Süleymanla ilgili yoğun efsânevî hikâye ve menkıbeler, Kur'ân'ın ilk muhataplarının dünyasında öylesine çoğalmıştır ki kültürel bir gerçeklik kimliği kazanmıştır. Bu zeminde Hz. Süleyman'la ilgili anlatılar, Kur'ân dilinde Allah'ın yaratıcı gücünü etkileyici bir biçimde ortaya koyan fon ve üslup aracı olarak kullanılmıştır.<sup>18</sup> Esed'in Hz. Süleyman (a.s) özelindeki bu yorumlarıyla Öztürk'ün Kur'ân mucizelerini, "Abartılı bir gizem ve sanal değer atfetme alışkanlığına sahip muhataplarını hayrete sevk edici tasvirler"<sup>19</sup> olarak değerlendiren açıklamaları arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Esasen bu düşünceler Kur'ân kıssalarında kurgusal yönler ya da insanların benimsedikleri inanç ve kabullere ait kesitler olduğunu iddia eden<sup>20</sup> Mısırlı müellif M. Ahmet Halefullah'ın (ö. 1997) tartışmalı görüşleriyle de örtüşmektedir. Halefullah ve onun görüşlerini benimseyen araştırmacılar, Kur'ân'ın mesajı esas alan bir kitap olarak tarihi bilgi verme amacı gütmeye ve bu durumun Kur'ân'ın ilahiliğine gölge düşürmediği gibi önermelerden hareketle iddialarını temellendirmeye çalışmaktadırlar. Oysaki bir olaya dair verilen haber muhatap tarafından ya tasdik ya da tekzip edilir. Bizzat vahiy kendisinin tasdikini istediğine göre onun gerçeğe aykırı haberlere hele hele efsanevî anlatılara şeksiz şüphesiz iman edilmesini beklemesi anlamsızdır. Bize göre Kur'ân'ın tarihsel bir kıssayı anlatırken tarihi gerçeklere aykırı unsurları ilgili kıssaya dâhil ettiğini düşünmek hem Kur'ân'ın ilâhi kaynaklı oluşunu tartışmalı hale getirecek hem de aksini ortaya koyan

<sup>17</sup> Öztürk, *Meâl*, 452.

<sup>18</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 660.

<sup>19</sup> Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 14.

<sup>20</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 293.

Kur'an'ın birçok ayeti ile çelişecektir.<sup>21</sup> Kur'an'ı ve içinde anlatılanları bâtilin karşısında konumlandıran ve birçok defa vahyini hak ve hakikatle özdeşleştiren Allah'ın sırf etkileyiciliği artırmak için efsânevî bilgi ve kurguları kullanacağına ihtimal veremiyoruz. Aksi halde Kur'an'ı tekzip etmek ve bu kapsamda en küçük fırsatı değerlendirmek üzere vaziyet almış Mekke müşriklerine bizzat Allah tarafından haklı gerekçelerin sunulması gibi bir garâbet ortaya çıkmış olur. Öte yandan tarihi kıssaların vahyin nazil olduğu sırada yaşanan tarihsel durumla sıkı bir ilişkisi vardır. Kıssalar, çoğu kere zor ve mücadeleli geçen, sözlü ve fiili eziyetlere maruz kalınan durumlarda Hz. Peygamberin (a.s) ve ona inanan sahabenin motivasyonunu sağlayan; iman, azim, ümit, heyecan, cesaret ve sabır gibi duyguları takviye eden roller üstlenmişlerdir. Muhataplarda söz konusu hissiyâtın oluşmasında ancak ve ancak hakîkate bütünüyle mutabık örnekler gerçek anlamda etkili olabilirler. Efsânevî ve esâtîr türü haberlerle ancak insanların duyguları istismar edilmiş olur. Allah (c.c) de bundan münezzehtir. Kıssalar sadece inananlar için değil inanmayanlar için de mesaj yüklüdürler. Nitekim, Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Dâvud (a.s) ve Süleyman (a.s)'ın mucizelerini konu alan ayetlerle nüzul ortamı arasında bağ kurmakta ve "Bu kâfirler, kendilerince ölümden sonra dirilişi inkâr ettiler. İşte bunun üzerine onlara âdeten imkânsız olan hadisâtın vuku haber verildi"<sup>22</sup> demektedir. Sonuç itibarıyla asılsız haberler içeren bir metinle imana davet etmek anlamsızdır. Bu meyandaki iddiaları reddetmek üzere, "Şüphesiz bu anlatılanlar hakikatin ta kendisidir",<sup>23</sup> "Hüküm yalnızca Allah'a aittir. O, hakkı anlatır. O, hakkı batıldan ayırt edenlerin en hayırlısıdır",<sup>24</sup> "Biz sana onların haberlerini gerçek olarak haber veriyoruz.",<sup>25</sup> "İman eden bir kavim için Mûsâ

<sup>21</sup> Halefullah'ın öne sürdüğü görüşlerin kaçınılmaz sonu, Kur'an'ın Müslümanlar nezdinde genel kabul gören ilâhîlik vasfının temelden sarsılacak olmasıdır. Aynı tezi benimsediği anlaşılan Öztürk'ün Kur'an lafızlarını Hz. Peygamberin zaman ve olaylara göre değişen hâlet-i rûhiyesi ile ilişkilendirmesi tesadüf olmasa gerektir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 226.

<sup>22</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420), 8: 524.

<sup>23</sup> Âli-İmrân, 3/62.

<sup>24</sup> En'âm, 6/57.

<sup>25</sup> Kehf, 18/13.



ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız"<sup>26</sup> "Peygamberlerin haberlerinden kalbini sağlamlaştırarak her şeyi sana anlatıyoruz. Bu kıssalarda, sana gerçek haberler, inananlara da öğüt ve ibret gelmiştir."<sup>27</sup> "Allah'tan daha doğru sözlü kim vardır"<sup>28</sup>. "Onun ne önünden ne de ardından batıl gelebilir. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir."<sup>29</sup> meâlindeki ayet-i kerîmeler bizce tevile imkân vermeyecek kadar açık kanıtlar sunmaktadır.

### **b. Hz. Süleyman'ın Cinleri Kullanması ve Vefatı**

Süleyman (a.s)'a, görünür âlemi aşan bir hükümranlık bahşedilmiş ve bu şekilde cinleri hizmetinde kullandığı bildirilmiştir. Birkaç âyet-i kerimede konu değişik cihetlerden gündeme getirilmektedir. Ancak Öztürk'ün, Hz. Süleyman'ın "şeytanlar"a iş yaptırmasından bahseden Enbiyâ sûresinin 82. âyet-i kerîmesine tevlicî bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Söz konusu ayete şu şekilde mana verilmiştir:

*"Biz kimi şeytanları da (boyunduruk altına alınan asi/yabancı kavimlere mensup insanları) Süleyman'ın emrine verdik. Onlar Süleyman için dalgıçlık yapar, (denizden inci-mercan çıkarırlardı). Yine onlar (inşaatçılık, heykeltıraşlık, bakırcılık gibi) başka işler de yaparlardı..."*<sup>30</sup>

Burada meâl sahibinin "şeyâtîn" kelimesine yüklediği mana dikkati çekmektedir. Kendisi ayete düştüğü açıklama notunda, hem buradaki "şeyâtîn" hem de Sebe 12. ayetteki "cin" kelimesinin bilinen şekliyle şeytan ve cin anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre öyle kabul edilirse, şeytanın insanları yoldan çıkarmakla ilgili ahdini unutup anılan masumane işleri (dalgıçlık, inşaatçılık, heykeltıraşlık) yapmaya başladığını kabul etmek gerekecektir. Öztürk ayrıca bu manayı tercih eden Kadıyânî Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî (1951)'yi referans göstermekte ve Eski Ahit'in II. Tarihler kitabındaki bazı pasajların da bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Aynı hadiseye yer veren bir başka ayete izah sadedinde yine, "Bu yoruma itiraz edildiği takdirde, şeytanların en azından Hz. Süleyman'ın devrinde insanı saptırma amacından vazgeçip, üstelik Allah'ın izin ve

<sup>26</sup> Kasas, 28/3.

<sup>27</sup> Hûd, 11/20.

<sup>28</sup> Nisâ, 4/122.

<sup>29</sup> Fussilet, 41/42.

<sup>30</sup> Öztürk, *Meal*, 452.

<sup>31</sup> Öztürk, *Meal*, 452.

isteğiyle mühendislik ve müteahhitlik gibi işlerle meşgul olduklarını kabul etmek gerekecektir.”<sup>32</sup> demektedir.

Modern dönem anlayışlarını yansıtan meâllerde, ayette geçen “şeyâtîn” kelimesine, “asiler”,<sup>33</sup> “dik başlı birileri”,<sup>34</sup> “savaş esirleri”<sup>35</sup> şeklinde manalar verildiği görülmektedir. Söz konusu anlamlar, “şeytan” kelimesinin lügavî anlamından güç olsa da, bunları modern dönemin akılcı-bilimselci atmosferi altında kotarılmış ancak Kur'an bütünlüğü içinde yeterince etüt edilmemiş yaklaşımlar olarak görmek mümkündür. Şöyle ki; “şeytan” kelimesi, “uzak oldu” anlamındaki ş-t-n fiilinden “fey'âl” vezninde olup cin, insan ve hayvanlardan asi olana denilmektedir. Veya, “helak oldu”, “yandı” anlamındaki “şâta”dan “fa'lân” vezindedir.<sup>36</sup> Kur'an'da Allah'ın emrine uymadığı için ilahi huzurdan kovulan ve kıyamete kadar kendisine mühlet verilen İblis için de kullanılmaktadır.<sup>37</sup>

Âdem'in yaratılışının ardından meleklerden ona secde etmelerinin istendiğine dair dokuz âyette “İblîs”, çeşitli hile ve desiselerle Âdem ve eşi ile onlardan çoğalan insan türünü aldattığı bildirilen âyetlerde “şeytan” kelimesi geçmektedir.<sup>38</sup> Bununla beraber Kur'an'da şeytan kelimesinin çoğul formuyla hem cinlere hem de insanlara izafe edilerek kullanıldığı da olmuştur. Bakara sûresi 14. âyet-i kerîmede insanların münafık yahut kâfir elebaşları için “وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ” şeklinde bir kullanım

---

<sup>32</sup> Öztürk, Meal, 588.

<sup>33</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 660

<sup>34</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2008), 412.

<sup>35</sup> Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Öztlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Fikir, 2013), 703.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 13: 238; Ebu'l-Kâsım Huseyin el-Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-âdab, Câmi'atü Tanta, 1999), 1: 103; Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), 1: 77.

<sup>37</sup> Bakara, 2/36; A'râf, 7/20, 22, 27; Tâhâ, 20/120.

<sup>38</sup> İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 99.

mevcuttur.<sup>39</sup> Yine En'âm sûresi 112. âyet-i kerîmede “şeyâtîn” kelimesi hem insanlara hem de cinlere izâfe edilmiş ve bunların peygamberlere düşman olduğundan bahsedilmektedir. Bu durumda hem insanların hem de cinlerin asilerine “şeytan” denilmektedir.<sup>40</sup>

Bize göre Enbiyâ suresinin yukarıdaki ayeti ile aynı konuya temas eden Sebe suresi 12. ve 14. ayetler birbirini tamamlamaktadır. Sebe suresinin bu iki ayetinde de Süleyman'ın emrinde çalışanlar için “şeyâtîn” lafzına karşılık “cin” lafzı kullanılmıştır. Râğıb el-İsfehânî (ö. 502) kelimenin etimolojisine yer verirken, duyu sahasına gizli-kapalı kalma manasına değinmektedir. Nitekim duyulara gizli kaldığı için kalbe “cenân”, kişiye siper olup kendisini gizlediği için kalkana “micenne”, ağaçlarıyla toprağı örttüğü için bağ-bahçeye de “cennet” denilmektedir.<sup>41</sup> Kur'ân'ın birçok yerinde gerek tekil gerekse çoğul (cân) formuyla geçen kelimenin ontolojik olarak insan türünün dışındaki varlık için kullanıldığı görülmektedir.<sup>42</sup> İnsan türünden farklı varlıklar olarak cinler, normal yaratılış halleriyle insan gözünün göremeyeceği ve diğer duyularıyla hissedemeyeceği yapıya sahiptirler.<sup>43</sup> Cinler, tıpkı insanlar gibi irade ve şuur sahibi, inanıp-inanmama gibi hususiyetleri haizdirler.<sup>44</sup> Şu halde Kur'ân'da geçen “şeytân” yahut “şeyâtîn” kelimelerini her zaman için kıyamete dek mühlet verilen saptırıcı varlıklara hamletme zorunluluğu yoktur.

Cin tâifesinden olan “şeytan”ların ilgili işlere koşulması ve denetimlerinde kendi cinslerinin kullanılmış olması mümkündür. Nitekim Enbiyâ sûresi 82. ayetin sonunda “وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ” denilmek suretiyle Süleyman (a.s.)'a bu imkânın da verildiği anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Buna göre Süleyman (a.s.)'ın adı geçen işlerde kullandığı varlıklar insan türünden asi kavimler değil, cin taifesindedir. Zaten bahsi geçen

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420), 2: 309.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 120.

<sup>41</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 204.

<sup>42</sup> En'âm, 6/128; Hûd, 11/119; İsrâ, 17/86.

<sup>43</sup> Bahattin Dartma, “Kur'ân Bağlamında Şeytanın İnsan Üzerinde Etkin Rol Oynama Yöntemi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/2 (2008): 25.

<sup>44</sup> Cin, 72/1-15.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22: 170.

hususun Dâvud (a.s) ve Süleyman (a.s)'a verilen mucizeler arasında sayılması da bunu teyit etmektedir.<sup>46</sup>

Nitekim Sâd sûresinde belirtildiğine göre Hz. Süleyman (a.s), Allah'tan kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak bir mülk istemiş, Allah da rüzgârı ve ayrıca hizmetinde çalıştıracağı şeytanları onun emrine vermiştir.<sup>47</sup> Süleyman (a.s)'a bahşedilen bu eşsiz mülk sadece bunlardan ibaret değildir. Cinlerden, insanlardan ve de kuşlardan ordu oluşturması da bu mülkün tezahürlerindedir.<sup>48</sup> Hz. Süleyman'ın duasının reddedildiğine dair bir beyan söz konusu olmamıştır. Öte yandan eğer Süleyman (a.s) kıssasına konu olan cinler, asi kavimler olarak anlaşılırsa, böylesi kural tanımaz toplulukların tertip ve insicam gerektiren düzenli bir ordu içine dâhil edilmelerini makul addetmek mümkün değildir.

Bunlardan başka Sebe sûresinde Hz. Süleyman'ın ölümü ve emrinde çalışan cinlerle ilgili olarak verilen şu bilgi, konuyu şüpheyeye mahal bırakmadan ortaya koymaktadır:

*“Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, cinlere onun ölümünü, değneğini yiyen bir ağaç kurdu fark ettirdi. Cesedi yere düşünce ortaya çıktı ki; şayet cinler gaybı bilmiş olsalardı; alçaltıcı bir azap içinde kalmazlardı.”<sup>49</sup>*

Allah (c.c) burada Arap müşriklerinin cinlerle ilgili yanlış telakkisini tashih etmekte ve kıssa vesilesi ile onların gaybı bilmediğini ortaya koymaktadır. Zira müşriklerin cinleri ilahlaştırdıkları,<sup>50</sup> cinlerin sözde gaybı bildiğini zannederek kâhinlere gittikleri ve her kâhinin gaybı bilen bir cininin olduğu şeklinde inançlara sahip oldukları ifade edilmektedir.<sup>51</sup> Yine Kur'ân'ın başka beyanlarına göre de insanların cinleri Allah'a ortak yaptıkları,<sup>52</sup> Allah'la aralarında bir nesep bağı ihdas ettikleri<sup>53</sup> belirtilmektedir. Buna göre âyet-i kerimeler, kötü ve asi cin

<sup>46</sup> Enbiyâ, 21/81, 82; Sebe, 34/10-14.

<sup>47</sup> Sâd, 38/ 35-38.

<sup>48</sup> Neml, 27/17.

<sup>49</sup> Sebe, 34/14.

<sup>50</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (byy.: Dâru's-saki, 2001), 12: 85.

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 165.

<sup>52</sup> En'âm, 6/100.

<sup>53</sup> Sâffât, 37/158. Bazı tefsirlerde Allah'la nesep bağı kurdukları “cin”lerden muradın, Allah'ın kızları olduklarını iddia ettikleri melekler olduğu nakledilmektedir. Ancak

şeytanlarına amelelik yaptırıldığını ve onların Süleyman'ın ölümünü bile anlamaktan aciz varlıklar olduğunu ortaya koymuş ve onların hiçbir şekilde yüceltilecek varlıklar olamayacağını göstermiştir. Söz konusu yanlış gayb telakkisi ile ilgisi açısından ilgili âyet-i kerîmedeki “cinler”i asi kabile ya da kavimler olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

Hal böyleyken meâl yazarı, Süleyman (a.s)'ın ölümünü konu alan bu âyet-i kerîmenin “asi kavimler” manasını iptal edici olduğunu anlamış olacak ki Kadıyânî Muhammed Ali'ye atıfla ezoterik yoruma gitmek durumunda kalmıştır. Buna göre dâbbetü'l-arz ve asâ (minse'e) kelimeleri Hz. Süleyman tarafından kendisine verilen yetkiyi çok kötü şekilde kullanan ve krallığını içten içe çökerten oğlu Rehoboam'a işaret etmektedir. Süleyman'ın emrinde çalışan asi kavim ise, krallığın böyle içten içe çürüdüğünü önce anlamamış ve çok ağır işlerde çalışmak durumunda kalmıştır. Bu sıra dışı yorumu benimseyen Öztürk'e göre bu yoruma itiraz edildiği takdirde, Hz. Süleyman'ın ölü halde aylar belki de yıllarca bastonuna yaslanmış vaziyette durduğunu ama cinlerden hiç birinin bu durumu fark etmediğini söylemek gerekecektir ki, bu makul bir izah değildir.<sup>54</sup> Şunu belirtmek gerekir ki, bu yorum ilgili ayetin mantuk-mefhum irtibatı açısından problemlidir.<sup>55</sup> Zira Kur'ân lafzında mezkûr ağaç kurdunun ne kadar bir sürede asayı yiyip bitirdiğini belirtmemiştir. Bunun öyle aylar ya da yıllara gerek kalmadan kısa bir süre içinde gerçekleşmesi mümkün olup, cinlerin gaybı bilmediğini ispat için yeterlidir. Pek tabidir ki hissi mucizeye karşı mesafeli tutumu korumak için kullanılan zayıf bir akli gerekçeden başka herhangi bir delile dayanmayan, zahiri manayı iptal eden ve Kur'ân'ı keyfi ve indi yorumlara açık hale getiren bu bâtnî tevil örneğini makbul kabul etmek mümkün değildir.

Şu halde gerek ilgili âyet-i kerîmelerin siyâk ve sibâk ve gerekse Kur'ân bütünlüğü açısından Hz. Süleyman'ın hizmetindeki “şeytan veya cinler”den maksadın isyancı insan ya da kavimler değil, insan dışındaki bilinen latif varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda bizce ayetleri zahirinin dışına hamletmeyi gerektirici bir durum bulunmamaktadır.

---

bu yaklaşımı problemlili gören Fahreddin Râzî, bunların arasını tefrik etmektedir. Ona göre Allah'la cinler arasında nesep bağı kuranlar Mecusi itikadı üzere olan ve iyi ve kötü tanrı düalizmine giden zındıklardır. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 360.

<sup>54</sup> Öztürk, *Meal*, 588.

<sup>55</sup> Bkz. Aydın Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karine* (İstanbul: İFAV, 2016), 154.

## 2. Hz. İsa (a.s)

### a. Beşikte Konuşması

Hz. İsa'nın (a.s) beşikte konuşmasına Kur'ân'da üç yerde temas edilmektedir. Önce meâl yazarının söz konusu yerlerdeki tercihlerine bakalım:

#### 1. Âl-i İmrân sûresi 45-46. âyet-i kerîmeler:

*"Vaktiyle melekler Meryem'e şöyle demişlerdi: Ey Meryem! Allah sana kendi kelimesi olan, (Yani kendisinin "Ol" emriyle varlık kazanacak olan) bir çocuk müjdeliyor. O, Meryem oğlu İsa Mesih diye anılacak, iki cihanda da itibar sahibi olacak ve Allah'a yakın kullar arasında yer alacaktır. O, çocukluk çağında da yetişkin biri gibi insanlarla konuşacak ve çok faziletli bir kişi olacak..."<sup>56</sup>*

#### 2. Mâide sûresi 110. âyet-i kerîme:

*"İşte o zaman Allah, İsa'ya da şöyle buyuracak: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve anana lütfettiğim onca nimeti bir düşün! Hani hatırlarsan, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) ile seni desteklemiştim ve sen daha çocukken olgun bir insan gibi konuşmuştun...."<sup>57</sup>*

#### 3. Meryem sûresi 27-29. âyet-i kerîmeler:

*"Daha sonra Meryem çocuğunu kucağına alıp halkının yanına getirdi. Halk, "Ey Meryem! Sen ne çirkin bir iş yaptın böyle?! Ey Harun'un (manevi) kız kardeşi! Senin baban kötü bir adam değildi, anan da iffetsiz bir kadın değildi. (O halde, bu çocuk da neyin nesi?!) diyerek onu kınadılar. Meryem de onlara, (Benimle değil, onunla konuşun) çocuğu işaret etti. Onlar, "Biz beşikteki bir çocukla nasıl konuşabiliriz ki?!" dediler. Derken çocuk (İsa) konuşmaya başladı."<sup>58</sup>*

İlk iki meâlde, Hz. İsa'nın çocukluk çağındayken olgun insanların söyleyebileceği sözler söylediği ifade edilmektedir. Üçüncüsünde de "Derken" ifadesiyle çocukluk evresine intikalle konuşmanın bir mucize olarak beşikte gerçekleşmediği ihsâs edilmektedir. Buna göre verilen meâllerde, Hz. İsa'nın beşikte konuşması olarak bilinen mucizesi buharlaşmış, sıradan bir olaya dönüşmüştür. Çünkü bir insan âdeten çocukluk evresinde temel kelimeleri telaffuz edebilir ve ihtiyaçlarını dile getiren cümleler kurabilir. Hatta zekâ ve yeteneği ileri düzeyde seyreden

<sup>56</sup> Öztürk, *Meal*, 78.

<sup>57</sup> Öztürk, *Meal*, 169.

<sup>58</sup> Öztürk, *Meal*, 421.

kimi çocuklar yaşından büyük sözler de söyleyebilir. Türkçemizde bu tür çocuklar için “büyümüş de küçülmüş” denir. Dolayısıyla ilk iki meâlde, henüz bebek olan İsa'nın mucizevî konuşmasından daha çok, her toplumda görülebilecek olan üstün yetenekli bir bireyin sahip olduğu maharetten bahsedilmiş gibidir. Bu mana ise ilgili mucizeyi yansıtmamaktadır. Nitekim mecaz kapısını ardına kadar açarak bir çok Kur'ân hakikatini buharlaştıran Muhammed Esed, beşikte konuşma mucizesini, “Hz. İsa'ya çok küçük yaştan itibaren ilham kaynağı olan peygamberce bilgeliğe mecazi bir işaret” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>59</sup>

Müfessirlerin hemen hepsi tarafından kabul gören görüş, Hz. İsa'nın henüz konuşma dönemine gelmeden, Allah'tan bir mucize olarak konuşmuş olmasıdır. Meâl yazarı çoğunlukla farklı tercihlerini dayandırdığı kaynağı zikrederken burada herhangi bir referans sunmamıştır.

Ayette geçen “el-mehd” kelimesi, lügatte çocuğun uyuması için hazırlanan döşek<sup>60</sup> (mehdü's-sabî) anlamına gelmektedir ki bizim dilimizdeki en uygun kelimelerden biri beşiktir. Taberî kelimeye, aynı düzlemde süt emme dönemindeki çocuk döşeği anlamını vermektedir.<sup>61</sup> Bazı müfessirler beşik kelimesini, “ana kucağı evresi” olarak da anlamışlardır.<sup>62</sup> Çünkü henüz ana kucağında olan çocuk beşiğe ihtiyaç duymaktadır.<sup>63</sup> İbn Âşûr da mehd için, “Ahşaptan mamul sandığa benzer olup üstü açıktır. Süt emme süresince bebeğe onun içinde yatak yapılır ve çocuk düşmesin diye onun içine konur.” demektedir.<sup>64</sup> Mehd ile aynı kökten “el-mihâd kelimesi” döşenen, hazırlanan mekân anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîmde yeryüzü için hem “mehd” hem “mihâd” nitelermeleri yapılmıştır ki, mana arzın insanın yürüyüp dolaşabileceği özellikte hazırlandığını ifade etmektedir.

<sup>59</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 98. Beşikte ve yetişkinlikte konuşma konusuna Yahudi din adamları sınıfınca, “dünkü süt bebesi olarak görüldüğü ilk gençlik döneminde de erişkin iken de ...” şeklinde oldukça sıra dışı ama mucizevi durumu nefyeden bir açıklama da getirilmektedir. Bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân, Gerekleli Meâl-Tefsir*, 113.

<sup>60</sup> Ebû Abdurrahman el-Halîl el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi-İbrahim es-Sâmarâî (byy.: Dâr ve Mektebetü'l-hilal, ty.), 4: 32.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 417.

<sup>62</sup> Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, (byy.: yy., ty.), 1: 214.

<sup>63</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 224.

<sup>64</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 247.

Ayetlerde geçen “*بِئْتِمَانٍ وَكَيْفًا*” ifadesinde yetişkinlik anlamına gelen kaydın ömrün hangi dönemine tekabül ettiği bir tarafa, niçin getirildiği üzerine düşünülmüştür. Zira bir insanın yetişkinlik döneminde konuşmasında, bebekliğinde konuşmasında olduğu gibi herhangi bir sıra dışılık yoktur. Bu bağlamda öncelikle şu ihtimaller gündeme getirilmektedir:

1. Yetişkinliğinde konuşması, peygamber olarak insanları dine davet etmesidir.<sup>65</sup>
2. İsa (a.s)’ın yetişkinliğinde hikmetli ve ibret verici konuşmalar yapmasıdır.<sup>66</sup>
3. Kıyamet alameti olarak semadan nüzûl edeceği zamanı kapsamaktadır.<sup>67</sup>
4. Olgunluk yaşında söyleyeceği sözleri henüz bebekken söylemesidir.<sup>68</sup>

Bizce, Hz. İsa'nın beşikte konuşmasının mahiyetini Meryem sûresinde geçen ayetler net ve ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Nitekim meâl yazarı da Hz. Meryem'in bir hurma ağacının gölgesinde dünyaya getirdiği bebek İsa'nın annesine hitap ettiğini benimsemiştir.<sup>69</sup> Ancak beşikte konuşma mucizesini çocukluk dönemi ile izah etmektedir. Meryem sûresinde verilen bilgilere göre, Hz. Meryem (a.s) babasız dünyaya getirdiği bebek yüzünden iffet ve namusuna dil uzatılacağını iyi bilmektedir. Zahiren başına gelen tüm sıkıntılardan dolayı unutulup gitmiş olmayı dahi istemiştir.<sup>70</sup> Kendisine herhangi birini gördüğünde Rahman'a oruç adadığı ve o gün kimseyle konuşmayacağını söylemesi tembihlenir. Bebeği kucağına alıp getirdiğinde insanlar o beklenen çirkin lafları ederler. Meryem'in aile şerefine leke sürdüğünü ima ederler. Bütün bu ağır ve dayanılmaz isnatlar karşısında Hz. Meryem (a.s) kucağındaki bebeğe işaret eder. Bu işaretin anlamı, “bu laflarınıza bebek cevap versin” demek olacak ki, insanlar “*قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا*” (Henüz ana kucağındaki/kundaktaki bir sabi ile nasıl konuşacağız?!) şeklinde

<sup>65</sup> Mâverdí, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 79.

<sup>66</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 95.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 420; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 412.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 691.

<sup>69</sup> Öztürk, *Meal*, 420.

<sup>70</sup> Meryem, 19/23.



taaccüp içinde, bunun mümkün olamayacağını ifade ederler. Bunun üzerine Hz. İsa Allah'tan bir mucize olarak konuşmaya başlar. Hz. Meryem'in oğlu İsa'yı Allah'ın yardımıyla, kimselerin olmadığı bir yerde dünyaya getirdiği düşünülürse, insanların ithamına maruz kaldığı anların birbiriyle ilintili olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bebeği kucağına alıp kavmin içine getirdiğini ifade eden "tahmiluhû" ifadesi de bu birlikteliği desteklemektedir.<sup>71</sup> Yani bebek çocukluk çağında değil, henüz kundaktadır. Hiç şüphesiz İsa (a.s)'ın henüz bebekken konuşması, annesini zina isnadından tebrie ve masumluğunu ortaya koymaya yöneliktir. İnsanların kınama ve karalamalarına fırsat vermemek, susturucu bir delil sunmak amacıyla gerçekleşmiş bir mucizedir. Bu meyanda anne susmuş, ama kucağındaki çocuk konuşmuştur. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre çocuk o anlık delil olmak üzere konuşmuş ve sonra normal konuşma çağına gelinceye kadar susmuştur.<sup>72</sup>

Sonuç itibarıyla ayette geçen "elmehd" kelimesinin ifade ettiği mananın "Sen henüz ana kucağındayken/kundaktayken" şeklinde verilmesi isabetlidir. Buna karşın kelimeye "çocukluk çağı", "dünkü çocuk" gibi manalar yüklemek modern ön kabullerden kaynaklanan birer tekellüften ibarettir.

### **b. Hz. İsa'nın Diğer Mucizeleri**

*"İşte size Rabbinizden mucizeler getirdim. Şöyle ki ben sizin gözünüzün önünde çamurdan bir kuş sureti/heykeli yapar, ardından ona üflerim, o da Allah'ın izniyle/iradesiyle canlı bir kuş olur. Yine ben Allah'ın izni ve iradesiyle, doğuştan körleri ve cüzam hastalarını iyileştirir ve hatta ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip içtiğinizi ve ne sakladığınızı size haber verebilirim. İnanmaya niyetli ve istekli olursanız, bütün bunların benim peygamberliğime işaret eden deliller/mucizeler olduğunu anlarsınız."*<sup>73</sup>

Meâl yazarı Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerinin sıralandığı ilgili ayetlere daha çok literal manalar vermekle yetinmiştir. Ayrıca benzeri birçok yerde yaptığı gibi herhangi bir not düşme ihtiyacı da hissetmemiştir.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV, 2017), 1: 211.

<sup>72</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü mektebe ve matba'atü el-bâbî el-Halebî, 1946), 3: 155.

<sup>73</sup> Öztürk, *Meal*, 79.

<sup>74</sup> Mucize konusunda sembolik anlamlara meyleden araştırmacılar Esed, bu ayetleri mecazi manaya hamletmiştir. Buna göre çamurdan kuş sureti yapmak, adeta kaderin suretini yapmak, ölüleri diriltmek, ruhen ölü toplumları diriltmek anlamlarına

### 3. Hz. Peygamber (a.s)

#### a. İsrâ Mucizesi

İsrâ olayı, Hz. Peygamberin (a.s) Kur'an'da zikredilen mucizelerinden biridir. İlgili âyet-i kerîmeye Öztürk'ün verdiği meâl ve açıklamalar şu şekildedir:

*“Bir gece vakti kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan (Cirane mevkiindeki) en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir.”<sup>75</sup>*

Meâl yazarının belirttiğine göre, bu âyette geçen “Mescid-i Aksa” genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olarak yorumlanır. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Ci'râne mevkiidir.<sup>76</sup>

Görüldüğü üzere bilinen “Mescid-i Aksâ” ifadesi, Mekke ile Tâif arası yaklaşık on beş km. mesafede bulunan Ci'râne mevki olarak anlaşılmıştır. Fakat kavramı böyle bir manaya hamletmenin altındaki asıl nedenin, İsrâ bağlamında hissi bir mucizeyi kabul durumuna düşmeme çabası olduğunu zannediyoruz.

“el-Mescidü'l-Aksâ” kavramını tahlil edici bir makale kaleme alan İsrail Balcı, müsteşrik Alfrede Guillaume'in “Mescid-i Aksâ”yı Ci'râne ile ilişkilendirdiğini ve sonraki bazı araştırmacıların da yeterince değerlendirmeye tabi tutmadan bu görüşü seslendirdiğini ifade etmektedir.<sup>77</sup> Gördüğümüz kadarıyla hemen bütün tefsir kaynaklarında İsrâ sûresi 1. âyet-i kerîmede geçen “el-mescidü'l-aksâ” ifadesi Kudüs'te

---

gelmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, 99. Benzeri açıklamalar için ayrıca bkz. Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir, 2013), 135. Ancak ayetlerde ayrı ayrı zikredilen çamurdan yapılan kuş suretini canlandırma, körleri ve cüzamlıların iyileştirme, ölüleri diriltme gibi hususlar, birlikte düşünüldüğünde bunları mecaza hamledilecek geçerli bir karine bulunmamaktadır. Oysa aynı olaylara temas edilen Mâide sûresi 110. âyet-i kerîmede İsa (a.s)'ın gösterdiği mucizeler için “apaçık bir sihir” dedikleri bildirilmektedir. Eğer ilgili hususlar mecâzi manaya gelecek olsaydı İsrail oğulları, İsa (a.s)'ın yaptıklarını sihirle ilişkilendirmezlerdi.

<sup>75</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>76</sup> Öztürk, *Meal*, 386. Mealin 2016 tarihli ikinci baskısında ilave bazı notlarla beraber aynı düşünce devam ettirilmiştir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara Okulu Yayınları, 2016), 390.

<sup>77</sup> İsrail Balcı, “Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksa” Kavramının Kritiği”, *Marife*, 3 (2013): 169.

bulunan Beyt-i Makdis olarak anlaşılmıştır. Yani müfessirler arasında söz konusu terkinin ifade ettiği mekân hakkında bir icma vardır.<sup>78</sup> Yine İsrâ sûresinin icmâ ile Mekkî sûrelerden olduğu da sabittir.<sup>79</sup> Bununla beraber söz konusu mucizenin gerçekleştiği zaman dilimi konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Katâde ve Mukatil'den İsrâ olayının Hicretten bir yıl önce, Hz. Aişe'den de Hicretten bir buçuk yıl önce meydana geldiği nakledilmektedir. Bundan başka bu olayın Hz. Peygamber (a.s) elli bir yaşındayken, bi'setten yedi yıl sonra, Akabe biatından önce, zayıf bir görüşe göre de bi'setten önce meydana geldiği ifade edilmiştir.<sup>80</sup> Her ne olursa olsun İsrâ olayının bi'set sonrası fakat Hicret öncesi meydana geldiği kesindir. Buna göre Hz. Peygamber (a.s) yaşadığı bu mucizeyi insanlara anlatmış, Kureyş de onu yalanlayınca Allah (c.c) ilgili âyet-i kerîme ile İsrâ mucizesini teyid etmiştir.<sup>81</sup> Bu durumda "el-mescidü'l-aksâ" ile Ci'râne Mescidinin kastedildiği uzak bir ihtimaldir. Zira Mekke döneminde söz konusu mevkide âyete konu olacak şekilde kayda değer bir mescide rastlanmamaktadır. Zaten baskı ve şiddet ortamını yaşayan müminler o zamanlar Dâru'l-Erkamda toplanırlardı. Bazı rivayetler Hicret öncesi mescitlerden bahsetseler de bunlar Akabe'den sonra Müslümanların sayısının artışına bağlı olarak Medine dolayındadır.<sup>82</sup> Bahse konu olan Ci'râne mevkiinde tatlı su kaynaklarının bulunduğu, bu nedenle de burasının konaklama yeri olarak kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty.), 2: 115; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 225; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 300; Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 226; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 5: 58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 648; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h. 1422), 3: 436; Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabi, h. 1422) 3: 8; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 292; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 5; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 299; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 646; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 291; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 5.

<sup>80</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 9.

<sup>81</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7.

<sup>82</sup> Ahmet Önkâl ve Nebi Bozkurt, "Cirane", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 47.

<sup>83</sup> Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz el-Endelûsî, *Mu'cemu mâ iste'ceme min esmâil-bilâd* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, h. 1403), 2: 384; el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yakut

Hz Peygamber (a.s) da Mekke fethini müteakip Hevâzin ve Tâîf'e doğru yönelince buraya uğramıştır. Meâlde Vâkîdî'ye (ö. 207/823) dayandırılarak gündeme getirilen İsrâ-Ci'râne ilişkisinin, "el-Mescidü'l-aksâ" terkiibini metin içi bağlamından soyutlamak suretiyle kurulduğu anlaşılmaktadır. Zira Vâkîdî'nin söz konusu bilgiyi, 630 yılında Hevâzin ile yapılan Huneyn savaşı akabinde elde edilen ganimetlerin paylaşılması bağlamında verdiği görülmektedir. Vâkîdî'ye göre Hz. Peygamber (a.s) Tâîf dönüşü esir ve ganimetleri bıraktığı Ci'râne'ye gelmiş ve burada on üç gün süreyle Hevâzin heyetinin gelmesini beklemiş hem de ganimeti taksim etmiştir. Ardından da Ci'râne'de "el-mescidü'l-aksâ" da umre için ihrama girmiştir.<sup>84</sup> Burada bir mescidden bahsedilecekse, bu mescidi orada on üç gün kadar ikâmeti çerçevesinde Hz. Peygamberin kullandığını düşünmek daha makuldür. Hatta ganimetleri Ci'râne'de muhafaza ettiren Hz. Peygamberin yirmi gün süren Tâîf muhasarasına katılıp geri döndüğü düşünülürse, geride kalan bazı sahabe ile beraber Ci'râne'de ikametinin bir ayı geçtiği görülür. O zaman bu mekânda namazların cemaatle eda edileceği bir mescidin yapılmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu durumda Vâkîdî'nin el-mescidü'l-aksâ diye nitelediği mescid, büyük ihtimalle İsrâ ayetinin nüzûlünden çok daha geç bir dönemde, 630 yılında, burada kurulan karargâh dolayısıyla yapılan mescid olmalıdır. Hz. Peygamber (a.s) Ci'râne'de kaldığı süre içerisinde bu mescitte namaz kılıyordu.

Bu musallânın mescid-i aksâ olarak vafedilmesine gelince, Vâkîdî'nin ve Ezrakî'nin (ö. 250/864) verdiği bilgilere göre burada Kureyşli biri tarafından yaptırılan ve "el-mescidü'l-ednâ" diye adlandırılan bir mescit daha söz konusudur.<sup>85</sup> Gerek Vâkîdî'nin ve gerekse Ezrakî'nin verdiği bilgilere bakılırsa "el-mescidü'l-aksâ" ve "el-mescidü'l-ednâ" tabirlerinin Ci'râne vâdisine itibarla birbirlerinin mukabili olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yani el-Mescidü'l-aksânın mukabili el-Mescidü'l-harâm değildir. Buna göre söz konusu el-

---

b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2: 142; Zemahşerî, *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyah*, thk. Ahmed Abdüttevab (Kahire: Daru'l-fazîle, 1999), 1: 95.

<sup>84</sup> Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989), 3: 958.

<sup>85</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhes (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ty.), 2: 207.

mescidü'l-aksâ tabiri, Hz. Peygamberin namaz kıldığı yeri tanımlamak üzere vâdinin en uç kısmında yer alan musallâ için kullanılmıştır. Şu halde Balcı'nın da vurguladığı üzere tarihsel açıdan İsrâ suresi ile Cî'râne arasında bir ilişki kurmak oldukça zor görünmektedir.<sup>86</sup>

Hadis-i şeriflerde de "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin Beyt-i Makdis için kullanıldığı görülmektedir. Bu hadislerde belirtildiği üzere Hz. Peygamber (a.s) yolculuk yapılan üç mescitten birinin "el-Mescidü'l-aksâ" olduğunu bildirmiş,<sup>87</sup> yine Ebû Zer'in sorusuna karşılık yeryüzünde inşa edilen ilk mescidin "Mescid-i Harâm" olduğu ikinci mescidin ise "el-Mescidü'l-aksâ" olduğunu haber vermiştir.<sup>88</sup>

Bununla beraber el-Mescidü'l-aksâ tabirinin Kur'ân'ın kullanımıyla genel kabul haline geldiği de söylenmektedir. Derveze ve İbn Âşûr bu duruma işaret etmişler; İsrâ ayetinin nüzulü sırasında Kudüste'ki mescidin harab vaziyette olduğunu, Kur'ân'ın mescidin mevcut yerine itibarî olarak kullandığını ve bundan sonra da "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin şuyû bulduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup> İbn Âşûr bundan başka, Arapların Kabe için "el-Beytü'l-haram" dediklerini; mescid vasfının cahiliyyede unutulduğunu ve el-mescidü'l-haram tabirinin de Kur'ân'ın kullanımıyla gündeme geldiğini ifade etmektedir.<sup>90</sup> Derveze ve İbn Âşûr'un izahları bir tarafa sûrenin 7. âyet-i kerîmesinde Kur'ân'ın Beyt-i makdis için "mescid" tabirini kullandığını görmekteyiz. Allah (c.c) bu âyet-i kerîmede mabedin tarihte II. Nabukadnezzar ve Titus tarafından tahribine değinmekte ve ilgili mabed için "el-mescid" tabirini kullanmaktadır.<sup>91</sup>

Öte yandan ayetin hem iç bütünlüğü, hem de akabinde gelen ayetler de terkipten maksadın Beyt-i Makdis olmaya daha elverişli olduğunu ortaya koymaktadır. Âyet-i kerîmede Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksâ arasında kıymet bakımından bir mütekabiliyet kurulmuş gibidir. Dikkat edilirse burası "çevresini mübarek kıldığımız" şeklinde

<sup>86</sup> Balcı, "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksâ" Kavramının Kritiği", 171.

<sup>87</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), Enbiya 8; Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı, 1992), Mesâcid, 2.

<sup>88</sup> Buhârî, Enbiyâ, 10.

<sup>89</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Daru İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1383), 3: 357.

<sup>90</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17: 14.

<sup>91</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 231.

vasfedilmiştir. Bu nitelermeye sadece bir musallâ olarak nitelenen<sup>92</sup> Cî'râne mescidinden daha çok Beyt-i Makdis ve civarı uygundur. Nitekim Allah (c.c) bu bölgede birçok peygamber göndermiş ve onlara vahyini inzâl etmiştir. Cî'râne bölgesinin böylesi bir vasıfla anılmasını gerektirecek bir durum yoktur. Yine âyet-i kerîme tazim ifade etmek üzere tesbihle başlamakta ve haber verilecek bilginin önemini ifade etmektedir ki, bu da İsrâ olayının bugün bildiğimiz Mescid-i Aksâ oluşuna oldukça münasip düşmektedir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) şu yorumu yapmaktadır:<sup>93</sup>

Sonra bu sûrenin böyle beliğ ve yüksek bir tesbih ve tenzih ile başlaması, mabadinde zikrolunacak ef'âli acîbenin ehemmiyeti ile alakadardır. Bunda evvela; muhayyiru'l-ukûl olan İsrâ hârikasını tebcil ve onu tasdik için kulübün tasfiyesini temhîd ve makamın nezâketi hasebi ile teşbih tevehhümâtından umumiyetle ictinâb-ı ihtar vardır. Sâniyen onu mümkün görmeyen münkirlere karşı Allah teâlânın sıfât-ı noksândan münezzeht bulunduğunu ve binâenaleyh aciz ve kizib gibi şâibelerden uzak olduğunu beyan ile kudret ve ihsanının azamet ve ulviyetini i'lan vardır. Sâlisen zikr-i âfî mescid-i aksânın tahrîbi hadisesi dolayısı ile de bu tenzihin bir ehemmiyet-i mahsûsası vardır. Râbian suret-i umumiyede bu sure mazmununun nezahet-i ilâhiye ile alakasına tenbih vardır.

İsrâ olayını müteakip müşriklerin ortaya koyduğu tavır ve söylemler de bunu teyit etmektedir. Onlar bir gecede Beyt-i Makdis'e gidip gelmeyi imkânsız görmüşler ve bunun üzerine ileri geri konuşmuşlardır.<sup>94</sup> Müşriklerin Mekke'ye dokuz mil mesafedeki Cî'râne mevki için bu kadar gürültü koparmalarına hâcet bulunmasa gerekir.

Şu halde ilgili ayetin nüzul zamanı, siyak-sibâkı ve gerekse diğer tarihi bilgiler çerçevesinde "el-Mescidü'l-aksâ" ile Cî'râne mescidinin kastedildiğini söylememiz mümkün görünmemektedir. Bize göre mezkûr bilgiler ışığında el-Mescidü'l-aksâ tabiri ile Kudüsteki Beyt-i Makdis ve çevresi kastedilmiş ve âyet-i kerîme Hz. Peygamberin bir mucizesini teyit etmiştir. Klasik kabul ve kanaatlerin tenkidinde oldukça müteşeddid tavır ortaya koyan kimi modern yaklaşımların bazı zayıf görüşleri aynı hassasiyeti göstermeden benimsemeleri dikkatlerden

<sup>92</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 207.

<sup>93</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 3144.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 335.

kaçmamaktadır. Doğrusu birçok âyet-i kerîmede geçen hissi mucizelere genel olarak mesafeli davranılınca, zaman zaman yorum ilke ve sınırlarını zorlamak kaçınılmaz olmaktadır.

### **b. İnşikâk-ı Kamer**

Hz. Peygamber (a.s)'e verilen hissî mucizeler arasında zikredilen hususlardan biri de inşikâk-ı kamer olayıdır. Kamer sûresinin baş tarafında yer alan âyet-i kerîme ile ilgili olarak Öztürk şu meâl ve açıklamalara yer vermektedir:

*“Kıyamet yaklaşır ve ay yarıılır.”<sup>95</sup>*

Bu ayetteki inşikâk-ı kamer ifadesi birçok yoruma ve tartışmaya konu olmuştur. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber zamanında ay bilfiil yarılmıştır. Bazı âlimlere göre ise bu hadise kıyamet günü gerçekleşecektir. Gökyüzünün yarılması, güneşin dürülmesi, ayın karanlığa gömülmesi, güneşle ayın birbirine girmesi gibi kıyametle ilgili diğer tasvirler dikkate alındığında bu ikinci yorumun isabetli olduğu anlaşılır....<sup>96</sup>

İnşikâk-ı kamer hâdisesi mucizeler bağlamında modern dönemin tartışılan konularından biridir. Esasen olayın bir mucize olarak vuku bulup bulmadığı daha önceki dönemlerde de gündeme gelmiştir. Öztürk'ün tercihi, Hz. Peygamberin mucizeleri arasında zikredilen ayın yarılması olayını tevil yönündedir. Buna göre meâl yazarı, inşikâkın bir mucize olarak vaki olmadığı, kıyamet günü fezâda yaşanacak kevnî bozulmadan ibaret bir kesit olduğu kanaatindedir.

Ayette zikri geçen inşikâk-ı kamerin vukû bulan bir mucize olmadığına dair tek görüş bu değildir. Tefsirlerimiz isim tasrih etmeksizin daha başka yorumlara da yer vermektedir. Bunlardan birine göre inşikâk, ay doğduğu sırada karanlığın dağılması anlamına gelen deyimsel bir ifadedir. Buna göre Araplar kapalı iken vuzuha kavuşan iş için ayla (kamer) mesel getirmekteydiler.<sup>97</sup>

İnşikâk-ı kamer konusunda felsefecilerin yaklaşımı daha da farklıdır. İfade edildiğine göre, onlar gök cisimlerinin yarılp tekrar kaynamasını imkânsız görmüşlerdir.<sup>98</sup> İslam filozoflarından İbn Sina'nın da aynı minvalde düşündüğü, ancak bugün geçerli olmayan eski Batlamyus teorisinin etkisinde kaldığı ifade edilmiştir. Çünkü zamanın

<sup>95</sup> Kamer, 54/1.

<sup>96</sup> Öztürk, *Meâl*, 733.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10: 33.

<sup>98</sup> Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1415), 14: 75.

fen anlayışında gök cisimleri dokunulamayan ve bölünemeyen bir mahiyette telakki edilmiştir.<sup>99</sup>

Bu görüşler içinde öne çıkanı, ayın kıyamet sırasında yarılacağına ilişkin görüştür. Tespit ettiğimiz kadarıyla modern dönemlere gelinceye kadar ayın yarılmasını bir kıyâmet olayı olarak değerlendiren âlimlerin sayısı, mucize olarak telakki eden âlimlere nispetle oldukça azdır. İmam Maturîdî (ö. 333/944) söz konusu görüşü mutezili âlim Ebû Bekir el-Esamm'a (ö. 200/816) nispet ederken<sup>100</sup> Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), yine bir mutezili âlim olan Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet etmektedir.<sup>101</sup> Yine Hattabî'nin (ö. 388/998) de aynı kanaate sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>102</sup> Ayrıca Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) ve Ata b. Ebî Rabah'ın (ö. 114/732) aynı kanaatte olduğu nakledilmiştir.<sup>103</sup>

Söz konusu görüşün delilleri sadedinde zikredilen hususlar şunlardır:

1. Ayetteki “inşakka” ifadesi, mazi siygası ile gelse de gelecek zaman manası taşımaktadır. “veseyenşakku'l-kamer” şeklinde düşünülmelidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekilde geleceğe dair bazı olayların mazi sigası ile ifade edildiği görülmektedir.<sup>104</sup>

2. Ayrıca “inşakka” fiili “ikterabe” fiilinin hemen ardından getirilmiştir. Böylece iki haber aynı türden olmuş ve ikisi de gelecekte olacak bir olayı haber vermiştir.<sup>105</sup>

3. İnşikâk-ı kamerle ilgili gelen haberler tevatür derecesinde değildir. Âhad haber düzeyindedir.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4630.

<sup>100</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 9: 441.

<sup>101</sup> Ebû'l-Hasen Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedani, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007), 1: 85.

<sup>102</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 16: 162.

<sup>103</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 9: 161; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 7: 409; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196; Ebussuûd el-Îmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 8: 167.

<sup>104</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9: 150.

<sup>105</sup> Merâğî, *Tefsîr*, 27: 76.

<sup>106</sup> Merâğî, *Tefsîr*, 27: 77.



4. Kur'ân'da, Hz. Peygamberden hissî mucize talep eden Mekkelilere olumsuz cevaplar verilmiştir. Bu manada ayın yarıldığını kabul etmek, Kur'ân'la çelişmek anlamına gelmektedir.<sup>107</sup>

5. Eğer ay gerçekten bir mucize olarak yarılıysaydı doğuda ve batıda insanlar bunu müşahede ederlerdi.<sup>108</sup>

6. Ayın yarılması harikulâde bir olaydır. İnsanoğlu, böylesi sıra dışı olayları yaymaya yatkın bir yapıdadır. Eğer inşikâk-ı kamer olayı gerçekleşmiş olsaydı insanlar arasında tevâtüren nakledilirdi.<sup>109</sup>

7. Resulullahın tüm ashabının da böyle bir olayı nakletmesi gerekirdi. Yine insanlar bu olayı tarihlendirir, mîâd olarak kabul ederdi.<sup>110</sup>

Müfessirler arasında büyük bir ittifakla benimsenen görüşe göre ise inşikâk-ı kamer olayı Hz. Peygamberin bir mucizesidir. Bu bağlamda öne sürülen delilleri ise şöyle sıralayabiliriz.

1. Kur'ân'da mazi kalıpları ile gelecek zaman manasında ifadeler bulunsa da bu manaya gidebilmek için bir karine gereklidir. Kamer sûresinin ilk ayetlerinde ise bunu destekleyen herhangi bir karîne bulunmamaktadır.<sup>111</sup> Kur'ân'da ayın ve diğer gök cisimlerinin kıyamet sahneleri içinde geçtiği yerlerde ise durum oldukça nettir. Çünkü ayetlerin akışı bunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>112</sup> Hiç değilse Kadı Abdülcebbar'ın da dediği gibi mazi siyga ile gelen "أَنْشَقَّ الْقَمَرُ" ifadesinin "اقتربت الساعة وانشقاق القمر" veya "وسينشق القمر" şeklinde gelmesi gerekirdi.<sup>113</sup> Öte yandan hemen akabinde gelen ikinci âyet-i kerîmede "ve in yerav âyeten" buyrulmaktadır. Bu ifadeler de olayın gelecekteki bir durumla ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir. Zira mucizeye tanık olmak ve onu reddetmek kıyamet saatinde olabilecek bir durum değildir. Nitekim Râzî, "Eğer bu olay kıyametle ilgili olsaydı, buna ayet denilmezdi. Bu gaybdan haber olurdu"<sup>114</sup> demektedir. Ayrıca inkârcıların "gelip geçici sihir" şeklinde karşılık vermeleri de bu manayı teyit eden ikinci bir unsurdur. Çünkü inkârcıların gördükleri mucizeler karşısında "sihir"

<sup>107</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 9: 150.

<sup>108</sup> Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü delâil'in-nübüvve*, 87.

<sup>109</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 9: 441.

<sup>110</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 306.

<sup>111</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 197.

<sup>112</sup> Kıyâme, 8/75; İnşikâk, 84/18.

<sup>113</sup> Kadı Abdü'l-cebbâr, *Tesbîtü delâil'in-nübüvve*, 86.

<sup>114</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29: 289.

diyerek acziyet gösterdikleri Kur'ân'ın birçok yerinde anlatılmaktadır.<sup>115</sup> Bu yüzden bir kısım âlimlerimiz, bu ayetin inşikâk-ı kameri kıyamet olayı olarak değerlendiren görüşü red için yeterli bir delil olduğu görüşündedir.<sup>116</sup>

2. Ayette “saat yaklaştı, ay yarıldı” ifadesi Arap dilinde, “أقبل الأمير وقد جاء المبشر بقدومه” (Emir geldi. Haberci de onun geliş haberini getirdi) demek gibidir.<sup>117</sup> Dolayısıyla gerçekleşen ay yarılması, kıyamet sahnesinin bir tasviri değil, kıyametin yaklaştığını gösteren alametlerden biri olmaktadır.<sup>118</sup> Nitekim Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre Kur'ân'da kıyamet alametiyle ilgili zikredilen beş şey de (Rûm, duhân, lizâm, batşe, kamer) gerçekleşmiştir.<sup>119</sup> Dolayısıyla inşikâk-ı kamerin kıyametle ilgisini, o gün fezadaki tüm devasa cisimlerin ilahi kudret tarafından parçalanacağını bir örneği şeklinde kurmak daha isabetli olacaktır.

3. Kamer sûresinin ilk ayetlerinin sebab-i nüzûlü bağlamında zikredilen rivayetler de ayın yarıldığını doğrular mahiyettedir. Buna göre Mekke kâfirleri peygamberimizden bir mucize istediler. Hz. Peygamberin sözünün doğruluğuna ve nübüvvetin gerçekliğine delil olmak üzere, onlara inşikâk-ı kamer mucize olarak gösterildi. Ancak onlar gerçekleşen bu mucizeyi sihir şeklinde nitelediler. İlgili ayetler de bununla ilgili olarak nazil olmuştur.<sup>120</sup> Nitekim Ebû Hayyân da inşikâk-ı kameri geleceğe atfetmeyi sebab-i nüzulle ilgisi bulunmayan bir yorum olarak değerlendirmektedir.<sup>121</sup>

4. Kur'ân'ın hissî mucize taleplerine zaman zaman olumsuz cevap verdiği olmuştur.<sup>122</sup> Gerçek şu ki müşriklerin isteyip durdukları her

<sup>115</sup> Mâide, 5/110; Yûnus, 10/76; Neml, 27/13; Saf, 61/6.

<sup>116</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 7: 81; Zemahşeri, *Keşşâf*, 4: 431; Sem'ânî, *Tefsîr*, 5: 307; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'bn Kesîr, h. 1414), 5: 145; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4625.

<sup>117</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 431.

<sup>118</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 431.

<sup>119</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 472.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22, 565; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 369; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4: 321; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 472.

<sup>121</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 10: 33.

<sup>122</sup> İsrâ, 17/59, 93; Enbiyâ, 21/6.

mucize talebine olumlu karşılık vermenin makul olmadığı ve zorunluluk da taşımadığı âşikâr olsa gerektir. Onların samimiyetsiz ve alaycı tavırlarını daima dışa vurdukları da dikkate alınırsa bunun bir zorunluluk olmadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, nübüvvetini teyit bağlamında Hz. Peygambere (a.s) hiçbir hissî mucize verilmediğini tamamen nefyetmez. Şu halde Kur'ân'ın olur olmaz gelen bütün mucize taleplerini dikkate alan bir tutum takınmadığını söyleyebiliriz. Bu açıdan İsrâ ve inşikâk-ı kamer gibi mucizelerin vukûunu imkânsız görmemek gerekir.<sup>123</sup>

5. İnşikâk-ı kamer olayı Mekke döneminde gerçekleşmiştir. Gördükleri kevnî mucizeyi sihre hamleden Mekke müşrikleri, bununla yetinmemişler ve sihir iddialarını teyit etmek üzere olayın Mekke dışında bulunanlar tarafından müşahade edilip edilmediğini araştırmışlardır. O gece Mekke dışındaki yolcular bu olayı gördüklerini ifade etmişlerdir.<sup>124</sup> Öte yandan olayın gece olduğu düşünülürse bu olayı herkesin görmesi gerektiği gibi bir sonuca varmamak gerekir. Zira o sırada evinde ya da uykuda olan insanların bu olayı gözlemleyebilmesi mümkün değildir. Ayrıca daha başka ülkelerdeki hava şartlarının olayı çıplak gözle görmeye imkân verip vermediğini de bilmemekteyiz.<sup>125</sup> Olayın kısa süre içerisinde gerçekleşme ihtimalini de göz ardı etmezsek o gün insanların hepsinin bu şartlar altında mucizeye tanık olamayışını daha iyi anlarız.<sup>126</sup>

Râzînin beyan ettiğine göre, o gün tarihleri çoğunlukla müneccimler tutmaktaydı. İnşikâk-ı kamer vukû bulunca bunu ay tutulması benzeri bir doğa olayı olarak değerlendirdiler.<sup>127</sup>

6. İnşikâk-ı kamerin rivayet tekniği açısından durumuna gelince, olay başta Buhari, Müslim ve Tirmizi olmak üzere pek çok hadis

<sup>123</sup> Seyyit Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Kur'ân'ın hissî mucizelere karşı tavrıyla inşikâk-ı kamer gibi hissî mucizelerin görünüşte çelişir gibi durduğunu ifade eder ve aralarını cem etmeye çalışır. Ona göre Peygamberimizin sahih rivayetlerin tanıklık ettiği mucizeleri, risâletini ispatlayan bir delil değil, Allah'ın kendisine bir ikramıdır. Bkz. Seyyit Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru's-ş-şurûk, h. 1412), 6: 3427. Ancak gelen rivayetlerde inşikâk-ı kamerin müşriklerin talebine binaen gerçekleştiği düşünülürse, Kutub'un bu tasnifinin tartışmaya açık olduğu görülür.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 567; Semerkandî, *Bahr'u'l-ulûm*, 3: 369.

<sup>125</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 9: 441; Sem'ânî, *Tefsîr*, 5: 307.

<sup>126</sup> İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-marife, h. 1379), 7: 186.

<sup>127</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 288.

kaynağında yer almıştır.<sup>128</sup> Buhari konuyla ilgili özel bir başlık açarak söz konusu rivayetlere yer vermiştir. İnşikak-ı kamer olayı Abdullah b. Mes'ud, Cübeyr b. Mut'im, Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas; Huzeyfe b. el-Yeman gibi sahabeden nakledilmektedir. Ayrıca tabiinden Katade ve Mücahid'den aynı minvalde görüşler nakledilmiştir.<sup>129</sup> Adı geçen sahabeden Abdullah b. Mes'ud, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe'nin olayı bizzat gördükleri, ancak diğer sahabenin yaş itibariyle olaya tanık olmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Ancak bu durum inşikak-ı kamer olayının vukuunu imkânsız kılmaz. Çünkü bu sahabenin olayı görenlerden naklettikleri güçlü bir ihtimaldir. Nitekim -bildiğimiz kadarıyla- hiçbir sahabeden bu konuyla ilgili aksi bir rivayet de söz konusu olmamıştır. Tirmizi'nin Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği rivayete "hasen sahih" kaydı düştüğü görülmektedir.<sup>131</sup>

Hasan el-Basrî'nin inşikâk-ı kameri kıyamet vaktiyle ilişkilendirilen yorumu ise tenkit edilmiştir. Ebu Hayyân tefsirinde Huzeyfe b. el-Yeman'ın Medâin'de verdiği Cuma hutbesinde inşikak-ı kameri mucize olarak zikrettiğini, bu durumda Hasan el-Basrî'nin görüşüne itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>132</sup> Elmalılı Hamdi Yazır ise gerek onun ve gerekse Ata b. Rebah'ın "seyenşakku" şeklindeki beyanlarının yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Yazır'a göre mezkûr isimler mazide mucize olarak gerçekleşen inşikâk-ı kamerin kıyamet günü büsbütün yarılmasının bir delaleti olarak görmüşlerdir.<sup>133</sup>

Bu yaklaşımlara ek olarak bazı müfessirlerimizin konuyla ilgili kanaatlerini zikretmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

"Lafzın hakikati ile amel etmek vâciptir.",<sup>134</sup> "Şaz görüş icmaya mukâvemet edemez."<sup>135</sup>

---

<sup>128</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 36; Tefsîr (Suretü'l-kamer), 1; Müslim, *Kıyâme*, 8; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), Tefsîr, 54.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 565-68; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 369; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 161.

<sup>130</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7: 182.

<sup>131</sup> Tirmizi, *Sünen*, Tefsir, 54.

<sup>132</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10: 33.

<sup>133</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4627.

<sup>134</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 441.

<sup>135</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196.

“(Bu konuda) Kur’ân en açık delil, en güçlü kanıt olup, imkânına dair herhangi bir şüphe yoktur. Haber-i sâdık da bu olayı haber vermiştir. Bu yüzden vukûuna itikat vâciptir.”<sup>136</sup>

“Sahih senetli mütevatir hadislerde sabit olduğu üzere inşikâk-ı kamer olayı Allah Resulü zamanında olmuştur. Yine Buhari’de Abdullah b. Mes’ud’dan sabit olduğu üzere Kur’ân’ın haber verdiği şu beş şey daha önce gerçekleşmiştir; Rum, duhân, lizâm, batşe ve kamer.”<sup>137</sup>

“Velhasıl Allah’ın kitabına baktığımızda o bize, ayın yarıldığını haber verdi. Yarılacağını haber vermedi. Allah Resulüne baktığımızda, Buhari’de ve diğer hadis kaynaklarında bu olayın nübüvvet zamanı gerçekleştiği mütevatir yollarla sabit oldu. Ehl-i ilim de bunda ittifak ettiler. Aykırı olanların şaz görüşlerine ve imkânsız görenlere iltifat edilmez.”<sup>138</sup>

Bize göre bu görüşler sonucunda inşikâk-ı kamer olayının Hz. Peygamberin mucizesi olarak gerçekleştiği görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira olayı kıyametle ilişkilendirenler, akabinde gelen âyet-i kerîmeleri dikkate almaya çalışsa da ayetleri tevil açısından oldukça zorlama ve tasarruflara gitmek durumunda kalmaktadırlar.<sup>139</sup>

## Sonuç

Bu çalışmamızda “*Kur’an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*” adlı Kur’ân meâli merkezinde Mustafa Öztürk’ün hissi mucizelere yaklaşımları incelenmeye devam edilmiştir. Bu kapsamda Süleyman (a.s), İsa (a.s) ve son olarak Hz. Peygamber (a.s) ile ilgili bazı mucizeler konu edilmiştir.

Şüphesiz, Kur’ân’da “hariku’l-ade” olaylarla en çok ilişkilendirilen peygamberlerin başında Süleyman (a.s) gelmektedir. Kuşların, karıncaların dilini anlayabilmesi, rüzgârın emrine verilmesi, cinleri hizmetinde kullanması ve onlardan ordu teşekkül ettirmesi Kur’ân’ın onunla ilgili yer verdiği bu sıra dışı olaylardandır. Mucizeleri genel kabulün dışında değerlendirdiğini ifade eden Öztürk, Süleyman (a.s) ile ilgili mezkûr olayları çoğunlukla birebir çeviri ile yetinmiştir. Ancak kendisi rüzgârların Süleyman Peygamberin emrine verilmesi konusunda

<sup>136</sup> Râzî, *Mefâtilhu’l-ğayb*, 29: 288.

<sup>137</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 7: 472.

<sup>138</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 7: 145.

<sup>139</sup> İshak Özgel, “İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım”, *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: yy., 2004), 209.

İbn Âşûr'un görüşlerini paylaşmıştır. Kitab-ı Mukaddesi referans alan İbn Âşûr'a göre rüzgârların Hz. Süleyman'ın emrine verilmesi, dua etmesi anlamına gelmektedir. O'nun bu duasına binaen Allah (c.c) bir ay doğuya bir ay da batıya esen mevsim rüzgârlarını ticaret ve savaş gemileri için istihdam etmiştir. İbn Âşûr'un "emr"e dua manası vermesi, rüzgârları mevsim rüzgârları olarak nitelemesi ve Kitab-ı Mukaddesi referans alarak sadece gemi seferlerine tahsis etmesi Kur'an verileri açısından tartışmaya açıktır. Ancak İbn Âşûr'un bu yaklaşımı her ne kadar sebep-sonuç ilişkisini ön plana çıkarsa ve mucize çerçevesini daraltsa da rüzgârların gerek Süleyman (a.s)'ın duasına bağlı kılınması ve gerekse isteğine uygun bir şekilde istihdam edilmesi açısından olağanüstülüğü tamamen iptal etmemektedir. Çünkü normal şartlarda her yerde bilinen ve gözlemlenebilen bir doğa olayı olan ve kimsenin isteğine göre yön almayan rüzgâr, ne şekilde olursa olsun Süleyman (a.s)'ın "emr"ine verilmiştir. Dolayısıyla bu olayı -Öztürk'ün mucize bağlamında gündeme getirdiği üzere- Kur'an'ın teosantrik üslubu ile ilişkilendirmek ve gerçekte bilinen bir doğa olayı olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bize göre söz konusu rüzgârların hangi amaçlar için kullanıldığı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bu açıdan ne İsrailiyyat'a yer veriyor ne de bu harikulade olayı gerçekte sebep sonuç ilişkisi hafzedilmiş bir doğa olayı olarak telakki ediyoruz. Her türlü ihtimali mümkün görerek keyfiyeti Allah'ın ilmine bırakıyoruz.

Meâlde Süleyman (a.s)'ın "şeytan" ve "cin"leri bazı hizmetlerde kullanması da farklı yoruma konu olmuştur. Öztürk'e göre söz konusu varlıklardan kasıt, Hz. Süleyman'ın esareti altında çalıştırdığı insanlardır. Belirttiğine göre bu şeytanlar, insan türüne hamledilmediği takdirde kendini kötülüğe adayan şeytanların masum işlerde istihdam edildiğini düşünmek makul değildir. Bize göre şeytan kelimesi Kur'an'da hem insana hem de cinlere izafe edilmiştir. İnsanın isyankârına şeytan denilebildiği gibi cin taifesinin asilerine de "şeytan" denilir. Bunları "cin" olarak niteleyen ayetler dikkate alındığında bu şeytanlardan kastın insanlar değil, gözle göremediğimiz cin şeytanları olduğu anlaşılır. Ayrıca bu cin şeytanları, masumane olarak nitelenen o işleri, isteğe bağlı olarak değil icbarla yapmaktadırlar. Özellikle Süleyman (a.s)'ın ölümünü anlatan kesit, bu manayı açık bir şekilde teyit etmektedir. Ne var ki, Öztürk kıssanın bu kesitini de batınî manaya

hamletmiştir. Buna göre Süleyman'ın asâsı, hükümranlık, onu yiyen kurt da hâkimiyetini içten içe bitirip tüketen oğludur. Bu batnî yorum, her ne kadar farklı gerekçeye dayandırılrsa da, “şeytan” kelimesini insan manasına hamledip aslında bir mucizeyi doğal kılma çabasından ileri gelmektedir. Çünkü eğer Süleyman'ın ölümünü asâsını yiyip cesedini yere düşüren bir kurtçukla öğrenenler -ayetin açık ifadesi doğrultusunda- “cin”ler olarak düşünülürse, ilgili diğer yerlerde geçen “şeytan” kelimesine insan manası verilemeyecektir. Bize göre bu bâtnî yorumun, haklı bir mesnedi yoktur ve ayet zahiri manaya hamledilmelidir. Ayetlerin sevk edilme sebebi ise cinlerle ilgili batıl inançları iptal etmektir.

Öztürk'ün Hz. İsa'nın beşikte konuşması mucizesine farklı yaklaştığı ve bu konuşmanın çocukluk evresine tekabül eden bir dönemde gerçekleştiği şeklinde meâllere yansıtıldığı görülmektedir. Oysa Hz. Meryem kıssası bir bütünlük içinde okunursa bu manaya mahal olmadığı ve bunun Hz. Meryem'i tebri'e etmek üzere gerçekleşen bir mucize olduğu anlaşılır.

Kur'ân'da Hz. Peygamber ile ilişkilendirilen olağanüstü olaylardan biri İsrâ diğeri ise inşikâk-ı kamer hadisesidir. Öztürk İsrâ suresinin birinci ayetinde geçen “el-Mescidü'l-aksâ” terkiibini Vakıdî'ye dayanarak Mekke yakınlarındaki Ci'rane'de bulunan mescid ile ilişkilendirmiştir. Meâl yazarının bu kavramı Vakıdî'ye dayandırırken yeterince etüt etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Vakıdî, söz konusu ifadeyi İsrâ ayetinin nüzulünden çok sonra, 630 yılında cereyan eden Huneyn ve Taif seferi bağlamında kullanmaktadır. “En uzak mescid” anlamına gelen söz konusu kavram, Hz. Peygamberin musalla olarak kullandığı yer için kullanılmıştır. Aynı bölgede sonradan bir Kureyşli'nin yaptığı mescid de “el-mescidü'l-ednâ” olarak nitelenmiştir. Şu halde Vakıdî'de yer alan “el-Mescidü'l-aksa” tabirinin mukabili ayette geçen Mescid-i haram değildir. Anlaşıldığı kadarıyla itibar Mescid-i Haram değil, Cirane vadisidir ve bu vadinin en ucundaki mescid Mescid-i aksâ, beri tarafındaki ise Mescid-i ednâdır.

İnşikâk-ı kamer olayına gelince, müfessirler icmâ ile surenin ilgili ayetlerini beraber düşünmüşler ve siyak-sibak açısından bu mucizenin vuku bulduğu kanaatine varmışlardır. Bu açıdan bize göre bunu kıyamet esnasında meydana gelecek olaylarla ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir. Mucizelere baştan mesafeli yaklaşanlar, kaçınılmaz olarak bir tür tevile başvurmak durumunda kalmaktadırlar.

### Kaynakça

- Abdullah b. Abbas. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîribni Abbas*. cem. Mecdüddin Ebû Tahir el-Fîruzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Âlûsî, Şihabüddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1415.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Balcı, İsrâfil. "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksa" Kavramının Kritiği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 3 (2012): 159-175.
- Besyûnî, Hâmid Ahmed et-Tâhir. *Kasasu'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 20 cilt. byy.: Dâru's-saki, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 99-101.
- Dartma, Bahattin. "Kur'an Bağlamında Şeytanın İnsan Üzerinde Etkin Rol Oynama Yöntemi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/2 (2008): 9-26.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 cilt. İstanbul: İFAV, 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1383.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381.
- Elik, Hasan ve Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.
- Endelûsî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz. *Mu'cemu mâ ista'ceme min esmâil-bilâd*. 4 cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, h. 1403.



- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhes. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ty.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmarâî. 8 cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ty.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülfettah İsmail eş-Şelebî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-mısıryye, ty.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hemedanî, Ebu'l-Hasen Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, h. 1422.
- İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim Ali. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi'l-Hasan. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, h. 1422.
- İmâdî, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyunî. 2 cilt. Mısır: Külliyyetü'l-âdâb, Câmi'atü Tanta, 1999.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an. Gereçeli Meal-Tefsîr*. İstanbul: Düşün, 2008.

- Kazvînî, Ahmed Faris b. Zekariyya. *Mekâyîsü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kuşeyri, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Şirketü mektebe matbaatü el-bâbî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Önkal, Ahmet ve Nebi Bozkurt. "Cirane". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 25.
- Özgel, İshak. "İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım". *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: yy., 2004: 197-214.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerikandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. byy.: yy., ty.
- Seyyit Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk, h. 1412.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celalüddin. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5. cilt. Beyrut: Dârubni Kesîr, h. 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Temizer, Aydın. *Kur'an Tefsirinde Karine*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ty.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Abdülcelil Abduh Şalebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebulkasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî. h. 1407.
- Zemahşerî, Ebulkasım Mahmud b. Ömer. *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyah*. thk. Ahmed Abdü't-tevvab. Kahire: Dâru'l-fazîle, 1999.

**FÂİZ EFENDİ VE ŞÂKİR BEY MECMUASINDAN  
LÂLE DEVRİ HARPLERİ VE SULHLARI  
(EBCEDLİ TARİH MANZUMELERİ)**

**Gönderim Tarihi:** 23.08.2017

**Kabul Tarihi:** 24.10.2017

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**ORCID ID:** <http://orcid.org/0000-0002-9674-3292>

Metin HAKVERDİOĞLU\*

**Öz**

Lâle Devri hem edebiyatçıların hem de tarihçilerin üzerinde araştırma yaptığı ilginç bir süreçtir. Bu on iki yıllık tarih dilimi pek çok yönü ile hâlâ aydınlatılamamıştır. Özellikle bu devrin bir “yeniden diriliş çabası mı” yoksa “çöküş sebebi mi” olduğu hususunda tartışmalar devam etmektedir. Elimizdeki Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası bu konuda son derece subjektif birtakım yorumları içeren bir şiir mecmuasıdır. Bu mecmua, özellikle günü gününe, devrin şiirlerini not etmesi yönünden önemlidir. III. Ahmed ve Nevşehirli Damat İbrahim Paşa için yazılan yüzlerce şiiri bu eser kayıt altına almıştır. Fâiz Efendi ve Şâkir Bey bu mecmuayı birlikte oluşturmuşlar ve adeta dönemin olaylarının o gün nasıl yorumlandığını tespit etmişlerdir.

Bu mecmuada tespit ettiğimiz pek çok şiir, Lâle Devri’nde gerçekleşen önemli savaşlar üzerinedir. Bu yıllarda yapılan İran savaşları adeta adım adım şiirlerle anlatılmış; savaşların şairler ve halk üzerindeki etkisi ortaya konmuştur. İran ve Azerbaycan sahasındaki önemli başarıların altı çizilen bu tarih manzumelerine son beyitlerinde düşülen ebcedli tarihler ile ayrı bir anlam ve işlev yüklenmiştir. Bu manzumelerin sonunda düşülen ebcedli tarihler, edebiyatçıların ve tarihçilerin tekrar ele almaları gereken en ilginç ve önemli unsurlardan biridir.

Öznel bir bakış açısı ile de olsa Osmanlı-İran savaşlarının ve barışlarının Lâle Devri sürecindeki yansımalarını gözler önüne seren bu şiirler, devrin ünlü

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature. Amasya/Turkey  
([metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr](mailto:metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr)).

şairleri tarafından yazılabildiği gibi adı duyulmamış ve sadece çalışmamızda zikredilen şairler tarafında da yazılabilmiştir.

Çalışmamızda, Lâle Devri'ndeki Nemçe Sulhu ve Osmanlı-İran savaşlarının kronolojik sırayla edebî ve ebcedli anlatımları gözler önüne serilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Lâle Devri, Osmanlı İran Savaşları, Ebced, Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası, Divan Şiiri.

**Within the Faiz Efendi and Sakir Bey's Mecmuah,  
The Tulip Age Wars and Peace  
(With Ebced Account History Poems)**

**Abstract**

The Tulip Age is an interesting process that researches both literary and historians. These twelve-year history slices have not yet been elucidated in many ways. Particularly, debates continue as to whether this age is a "resurrection effort" or "the cause of the collapse". Faiz Efendi and Şakir Bey's Mecmuah is a poem mecmuah (magazine) containing the most subjective comments on this subject. This magazine is especially important for the day of the day, because it notes the poems of those days. Hundreds of poems written for III. Ahmed and Nevşehirli Damat İbrahim Pasha have recorded this work. Faiz Efendi and Şakir Bey formed this magazine together and found out how the events of the period were interpreted that day.

Many poems we have identified in this magazine are about the important wars of Tulip Age. The Iranian wars made in these years have been told with poetry almost step by step; The effects of wars on poets and people are revealed. The history of Iranian and Azerbaijan highlighted the important successes of this history because it contains important ebced calculations. The history records of ebced at the end of these columns are one of the most interesting fields that the writers and historians should reconsider.

Even with a subjective point of view, these poems, which reveal the process of Tulip Age of the Ottoman-Iranian wars, have not been spoken by the famous poets of the period and can only be written by the poets mentioned in our work. In our work, Tulip Age period will reveal the literary expression of Nemçe Peace Treaty and the Ottoman-Iranian wars in chronological order.

**Keywords:** Tulip Age, Ottoman Persian Wars, Ebced, Faiz Efendi and Şakir Bey Mecmuah, Ottoman Poetry.

## Giriş

### I- Lâle Devri Hakkında

Türk tarihinde pek çok tartışmanın odağı olan Lâle Devri, hâlâ tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Bu devir, kimi tarihçilere göre Batı medeniyetini yakalama çabalarının en son ve önemli hamlesidir, kimi tarihçilere göre ise çöküşün sebeplerinden biridir. Ahmed Refik, devri şöyle anlatmaktadır: “İbrâhim Paşa’nın sadrazamlık mevkiine geldiği tarihten itibaren ülkenin iç işlerinde iyimserlik havası kendini göstermeye başlamıştır.”<sup>1</sup> Uzunçarşılı ise durumu şöyle tespit etmektedir:

Sadrazamlığa geçtikten sonra işleri tek başına idare etmek için mevkisini kuvvetlendirmeğe çalışıp bu babda en mühim makamlara kendi adamlarını yerleştiren Nevşehirli, devletin başı üzerinde dolaşan fırtınaları bir müddet için geri bırakacak olan siyasetini tatbika koyuldu.<sup>2</sup>

Ali Cânib Yöntem de diyor ki:

İbrâhim Paşa’nın halka iyimserlik aşılama için yaptığı hareketleri sefahat sayanlar, onun sayesinde hazinenin dolduğunu ve takip eden savaşlarda asla para sıkıntısı çekilmediğini, silahlarımızın bol olduğunu tetkik etmemişlerdir. Kendisine hiç de müteveccih olmayan bir müverrih, yazdığı bir risalede İbrâhim Paşa’nın mürüvvet ve semahatine rağmen öldükten sonra malî vaziyetin sıkıntıdan uzak olduğunu görerek, merhumun gizli bir altın hazinesine mâlik olduğuna hükmediyor. Zaten Nevşehirli’nin hazırlamış olduğu imkânlardan mahrum bulunulsa idi I. Sultan Mahmud, devrindeki savaşları yapamazdı.<sup>3</sup>

Osman Horata “Has Bahçede Hazan Vakti 18. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı” adlı eserinde dönem için şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Lâle Devri, zevk, bilim, kültür ve sanat faaliyetleri bakımından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu alandaki yeniliklerin en önemlisi İbrahim Müteferrika tarafından matbaanın kurulmasıdır. Bunun yanında Sadrazam İbrahim Paşa tarafından, Arapça ve Farsçadan çeviriler yapmak üzere bir tercüme heyeti oluşturularak, dinî, târihî eserlerin yanında felsefe ve astronomi ile ilgili eserler çevrilmiştir.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ahmed Refik Altunay, *Lâle Devri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 20.

<sup>2</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1988), 5: 165, erişim 25 Temmuz 2017, <http://www.pdfindir.com/ismail-hakk%C4%B1-uzun-%C3%A7ar%C5%9F%C4%B1%C4%B1-osmanl%C4%B1-tarihi-pdf-1.html>.

<sup>3</sup> Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan, *Prof Ali Canip Yöntem’in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1996), 461.

<sup>4</sup> Osman Horata, *Has Bahçede Hazan Vakti 18. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ, 2015), 18.

Bu devir, geçici tedbirler devri mi yoksa köklü reformlar dönemi miydi, bu konu her zaman tartışma konusu olmuştur. Bizim ele aldığımız “savaşlar” ve “sulhlar” konusu ise yine pek çok tarihçinin farklı yorumlar yaptığı bir husustur. Verdiğimiz örneklerde görüleceği gibi devir şairleri sulhları ve savaşları büyük bir başarı olarak görmekte ve bunun devleti büyüttüğü kanısındadırlar. Ele aldığımız konulardan Nemçe Sulhu, Pasarofça Antlaşması olarak da bilinir.

Petervaradin mağlubiyeti üzerine Avusturya ile 1718’de Pasarofça Antlaşması imzalandı. Antlaşmaya göre Belgrat ve Semendire Avusturya’da kalmak üzere Sava Nehri sınır kabul edildi. Bu kayba rağmen barış ortamı halk tarafından olumlu karşılanmış ve örnek olarak verdiğimiz tarih manzumelerinde de şairler tarafından bir zafer olarak görülmüştür.

İran ile yapılan savaşlarda ise önemli başarılar elde edilmiştir. İran’ın çalkantılı bir devir geçiriyor olması, Osmanlı’nın kaybettiği toprakları geri almasında etkili olmuş ve devrin padişahı III. Ahmed ve sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa bu fırsatı iyi değerlendirmiştir. Ancak bu kadar olumlu bir çizgi yakalanmasına rağmen Damat İbrahim Paşa’nın hayatından olmasının sebebi de bu başarılar olmuştur. Patrona Halil, sanki kendine gelen, güçlenen ve toprak kazanan Osmanlı’yı durdurmak için özel olarak harekete geçirilmiştir. Verdiğimiz ilgili tarih manzumelerinde de görüleceği gibi devir insanı ve şairleri, İran’daki gelişmelerden son derece memnundur. Bu manzumelerin subjektif olduğu âşikârdır; ancak olumlu bulunan havanın birdenbire bir darbe ile bitmesi hiç de akla yatkın değildir. Denebilir ki, Batı dünyası, kendisine ezeli düşman gördüğü Türk milletini ve Türk oğlu Türk bir sadrazamı ayağa kalkacağı sırada bir kez daha desiselerle tökezletmiştir. Oysa Mecmuada görüldüğü gibi, İran şehirlerinin fethi ile ilgili manzumelerdeki coşku ve sevinç, millî duyguları kırbaçlayan bir hal almaktadır ve özellikle Azerbaycan’daki şehirlerin geri alınması büyük takdir toplamaktadır. Özellikle Azerbaycan’ın Gence şehrinin fethi için yazılan şiirlerin mecmuadaki tüm fetihlerden daha fazla önemsenmesi ve en fazla şair tarafından ele alınmış olması ilginçtir. Eşref Han’ın sulh için yalvarmalarını dile getiren tarih manzumeleri ise yine Osmanlı’nın eski gücüne kavuştuğu hissini vermesi yönünden önemlidir.

## II- Faiz Efendi ve Şakir Bey Mecmuası

Mecmua, “*cem’dan, cem’ olunmuş, toplanmış, bir araya getirilmiş şey, top, tüm*”<sup>5</sup> anlamına gelmektedir. Mecmua, edebiyat terimi olarak, şiir veya

<sup>5</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012), 689.

düzyazı eserleri bir araya toplayan genellikle geniş hacimli eserlerdir. “Şairler mecmuayı, divanlarını oluşturmadan önce yazdıkları kendi şiirlerini topladıkları eser, defter manasında kullanmışlar bazen de mecmuaya divan manası yüklemişlerdir.”<sup>6</sup> Mecmualarla ilgili bir hayli çalışma yapılmıştır.<sup>7</sup> Mecmualar, divanlardan sonra Türk edebiyatının en önemli kaynaklarından sayılır. Mecmualar sayesinde divanlara girmemiş pek çok şiirin şairi bulunabilmektedir. Yine bu kaynak ile şairlerin daha yakından tanınması mümkün olabilmektedir.

Mecmuaları, şairleri tanıma yönünden şöyle tasnif edebiliriz:

“1. Kimi şiir mecmualarında şiirlerin başlığı olmadığı gibi mahlasların altının çizilmesi, renkli mürekkeple yazılması gibi belirtecek bir işaret dahi yoktur. Bu tür mecmualar şiirlerin sahiplerini tanıyabilmemiz bakımından en yetersiz olanlardır.

2. Kimi mecmualarda şiirin sahibi şair başlıkta belirtilir. Gazel-i Fuzûlî, Mersiye-i Bâkî gibi... Ancak bu durumda da aynı mahlası kullanan şairleri ayırmak mümkün olamayabilmektedir.

3. Kimi şiir mecmuaları ise, şiirin sahibini tanıtma hususunda bir adım ileri giderek şairin mahlasını ayırt edici birkaç özelliği ile birlikte verir. Bu tür mecmualar aynı mahlaslı şairleri ayırt etmek için önemli bir işleve sahiptir.

4. Nihayet şairi tanıtma noktasında tezkireler hatta onlardan da daha geniş bilgi veren mecmualar vardır.”<sup>8</sup>

Prof Dr. M. Fatih Köksal’ın yaptığı bu önemli sınıflama içinde kaynak olarak kullandığımız Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası dördüncü gruba girmektedir. “*Tevârîh-i Seyyid Vehbî Efendi Berây-ı Fütûhat-ı İrân Der Sitâyîş-i Cenâb-ı Zill-i Yezdân*” gibi, şair hakkında ayırt edici birkaç unvan bu mecmuada kullanılmıştır.

Bu mecmuadan yukarıdaki sınıflamaya bir ekleme daha yapmamız mümkündür: “Bazı mecmualarda- örneğin bizim çalıştığımız Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasında- şiirler, tarihi kronoloji ile yazıldığı için şairlerin unvanı “çelebi” ve “efendi” gibi değişiklik gösterebilmektedir. Ele aldığımız

---

<sup>6</sup> Cemal Kurnaz ve Halil Çelik, “Şairlerin Gözü ile Mecmua”, *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume, 8/1 (2013): 23.

<sup>7</sup> Mecmualarla ilgili bazı çalışmalar için bkz. Giriş kısmı Kenan Erdoğan ve Tuğba Aydoğan, “Michigan Üniversitesi Kütüphanesinde Yer Alan Bir Şiir Mecmuası”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3/6 (2012), 130-174.

<sup>8</sup> Mehmet Fatih Köksal, *Yâ Kebikeç* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), 172.



mecmuada Nedîm'e ilk dönem (1127) şiirlerinde “Nedîm veya Nedîm Çelebi” denirken son dönemde (1130) “Nedîm Efendi” unvanı tercih edilmektedir. Bu ayrıntıdan mecmuanın uzun bir zaman diliminde pey-der-pey, yıl-be-yıl kaydedildiğini söyleyebilmekteyiz.

Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası, III. Ahmed ve Nevşehirli Damat İbrahim Paşa için yazılan ve devrinde hoşâ giden -neredeyse- tüm şiirleri kaydetmeyi amaçlamıştır. Aynı zamanda şair de olan Fâiz Efendi ve Şâkir Bey bu görevi İbrahim Paşa'dan almışlar ve bu görev için kendisine şükranlarını sunmuşlardır. Bu iki şahsiyet hakkında şu bilgilere ulaşılabilmektedir:

Hüseyin Şâkir Bey, Gümrükçü Hüseyin Paşa-zâde olarak tanınır. Vakanüvis ve şâirdir. İstanbulludur. Tahsilini tamamladıktan sonra Dâmat İbrahim Paşa'ya intisap etti. Müderrislik yaptı. Arpaemîni-zâde Sâmi yerine vakanüvis oldu. İbrahim Paşa'nın oluşturduğu tercüme heyetinde yer aldı. Mahkeme naibliği ve Halep Mollalığı görevlerinde bulundu. Orada vefat etti. Dîvanının nüshaları hakkında Tuhfe-i Nailî'de açıklamalar vardır. Ayrıca Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasını derleyenlerden birisidir. Mecmuada doğal olarak İbrahim Paşa en çok kasidesi bulunanlardandır. Vefatı 1157/1744 tarihindedir.<sup>9</sup>

Fâiz Ali Ağa, Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasının hattatlarından birisidir. Hattat, musikişinas ve şâirdir. Şam'da doğdu. Sesinin güzelliği ile fark edildi ve saraya Çorlulu Ali Paşa döneminde girdi. Aynı devirde yaşamış Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin oğlu da Fâiz mahlasını kullanmıştır. Ayrıca aynı yüzyılda Heratlı, Edimli ve İstanbullu üç Fâiz Efendi'den de kaynaklarda bahsedilir. Vefatı 1142/1730 tarihindedir.<sup>10</sup>

Genellikle geniş hacimli olan mecmualar, pek çok alandaki isimleri ve şiirleri bir araya getirir. Çalışmamıza kaynaklık eden Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası bu alanda güzel örneklerden birisidir. Eserin 636 varak gibi geniş bir hacme sahip olması yanında, mükemmel bir yazı örneği olması ve III. Ahmed ile Damat İbrahim Paşa hakkında yazılan -neredeyse- tüm şiirleri toplamış olması yönünden de nadir bir mecmua olduğu açıktır. Şiir mecmuaları içinde üzerinde en az çalışılanlardan biri olan bu eserin içinde Damat İbrahim Paşa'ya yazılan kasideler tarafımızdan daha önce yayımlanmıştır.<sup>11</sup> Ancak bu eserin içerisinde büyük bir yekûn tutan tarih manzumeleri henüz yayımlanmamıştır. Bu konuda

<sup>9</sup> Cemal Kurnaz v.dğr., *Tuhfe-i Nâilî Dîvan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2: 469; Adnan İnce, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005), 418-419.

<sup>10</sup> Kurnaz v.dğr., *Tuhfe-i Nâilî Dîvan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, 727; İnce, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 525-529.

<sup>11</sup> Metin Hakverdioğlu, *Nevşehirli Damad İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri* (Ankara: Sage Yayınları, 2012).

da tarafımızdan bir çalışma yapılmış ve yayıma hazır hale getirilmiştir. Makalemizdeki şairler ve şiirler, bu mecmuadan alınmıştır. Mecmuada Nedîm, Seyyid Vehbî gibi tanınmış şairlerin divanında da mevcut şiirleri olduğu gibi, divanlarına girmemiş şiirleri veya kaynaklarda adı dahi geçmeyen Nebîh gibi şairler ve onların şiirleri de yer almaktadır. Bu eser, M. Fatih Köksal'ın *Ya Kebikeç* adlı eserinde dile getirdiği şu ifadeyi doğrulayan bir mecmuadır: “Yaptıracağımız lisansüstü tezlerle, mecmuaların ayrıntılı dökümlerini yapalım. Hatta mecmualar projesi tamamlanıncaya kadar çok özel şartlar olmadıkça başka tez konuları vermeyelim.”<sup>12</sup> Gerçekten de ele aldığımız Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası bile birkaç doktora ve/ya yüksek lisans tezi çıkabilecek yoğunlukta şiir külliyyatına sahiptir. Eserde, divan edebiyatında adı duyulmamış veya 18. yüz yılda adı geçmeyen şair; üzerinde çalışma yapılmış ve metinleri yayımlanmış divanlarda yer almayan yüzlerce şiir mevcuttur.

#### Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasının genel özellikleri şunlardır:

Fâiz Efendi ve Şâkir Bey'in tertip ettikleri bu mecmua, toplam 636 varaktan oluşmuş hacimli bir eserdir. İlk 7 varığında şiirlerin alfabetik fihristi verilmiştir.

İstinsah tarihi: Belli değil.

Müstensih: Fâiz Efendi ve Şâkir Bey.

Mecmuanın Ölçüleri: 270 x 140 mm dış ebadı, 190 x 95 mm iç ebadı.

Cilt: Meşin cilt, Salbekli, Köşebendli, Köşebendler altın işlemeli, Miklepli,

Şirâzeli, İç kapak ebrulu, Şirâzesi dağınık.

Varak: 636 varak.

Satır: Her sayfasında 17-14 satır bulunmaktadır. Altın çerçeveli, başlıklar kırmızı.

Yazı: Tâlik

Kâğıt: Aharlı, orta kalın, yer yer sarı, turuncu, pembe ve yeşil renkli.

Genel anlamda şirazesi hariç çok iyi korunmuş bir eser.

Temellük kaydı: Hâlet Efendi Kitaplığı Vakıf Mührü

Mühür: Hâlet Efendi, 49x37 mm

İlâhî cem'î kütüp-gerde ehl-i vahdetrâ -Bidih be-dest-i yemineş kitâb-ı Hâletrâ 1236/1820” İlâhî, kitap toplayan vahdet ehlinin Hâlet'inin kitabını sağ eline ver.

En başta altın çerçeve içinde şu kayıt mevcut: Cennet-mekân Firdevs-âşiyân

Sultân Ahmed 'aleyhi'r-rahmet ve'l-ğufrân hazretlerine vezir-i a'zamı merhûm

İbrâhim Paşa hazretlerine 'aşirlerinde olan şu'ârânın 'arz itdikleri kaşâid ü

tevârihleri emirleriyle Fâiz Efendi vü Şâkir Beg Efendiye cem' ü tahrîr

<sup>12</sup> Köksal, *Ya Kebikeç*, 171.

itdurdikleri mecmu'a-i nefisedir.

Baş: Fi-harf-i elif 'Arz-ı hâl-i Râşid Efendi berây-ı İstîzân (Fihrist)

Son: Kaşîde-i Hattî Efendi Der-âşaf-ı Cemil Hâzret-i Şadr-ı Bi-'adil (Son kasîde)

*Cenâb-ı Kibriyâ dâ'im ide şadr-ı vezâretde*

*Şebi kadr ola rûzı rûz-ı nevrûz-ı şafâ-bahşâ (FŞM.635)*

Eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Kitaplığı, 763 numarada

kayıtlıdır.<sup>13</sup>

Mecmuaya Nemçe Sulhu hakkında sekiz şairin şiirleri alınmıştır: Fâiz Efendi, Dürrî Efendi, Neylî Efendi, Feyzî, Sâlim Çelebi, Hâşim Efendi, Hamdî, Hâşim Efendi, Tâ'ib Efendi.

İran'ın fethi hakkında ise Seyyid Vehbî'nin tüm İran'ın fethi hakkında yazdığı, her dizesi ebced hesabı ile aynı tarihi veren manzumesi ilginçtir. İran savaşılarında diğer şehirler hakkında ise şu şehirler ve şairler göze çarpar:

Revan Fethi: Vehbî Efendi (2), Yümnî Efendi

Luristân Fethi: Çelebi-zâde 'Âsım Efendi

Gence Fethi: İshâk Efendi, Şehdî Efendi, Nahîfî Efendi, Sâhib Mehmed Efendi, Rif'at Çelebi, Hilmî, 'Âtîf Efendi, Fâiz Efendi, Reşîd Efendi, Sa'dî, Şehrî Efendi, Yümnî, Hilmî, Şâkir

Erdebil Fethi: Fâiz Efendi

Tebriz Fethi: Zühdî Efendi, 'Âtîf Efendi, Müfid, Şâkir

Eşref Han Sulhu ile ilgili ise şu şairlerin şiirleri mecmuaya alınmıştır: Nedîm Efendi, Vehbî Efendi, Kelîm Efendi (2), Sadîk Efendi, Şâkir, Nebîh, Subhî.

### III- Metinler ve Ebcedli Açıklamaları

Ebcedin esası, alfabenin her harfine bir rakam değeri vermek; bir kelimeyi teşkil eden harflerin toplam rakam değerini, anlatılmak istenen bir hadisenin tarihine denk düşürmektir. Böylece ebced hesabıyla belirli bir tarihi anlatan kelimelere veya satırlara bakıldığında herhangi bir rakam görülmez; o kelime veya satırın her harfinin rakam değerini birbiriyle toplaya toplaya sonucun bulunması gerekir.

Bu teknik; savaş, sulh; çeşme, cami, medrese, han, hamam, kale, mezar kitabelerinde; birçok tarihî olayın; kitap, telif ve istinsahlarının, şahısların doğum ve vefatlarının tespitinde o kadar çok kullanılmıştır ki ebced hesabını bilmeden onları anlamak ve onlardan faydalanmak imkânsız hale gelmiştir.

<sup>13</sup> Hakverdioğlu, *Neveşehirli Damad İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, 55.

Bu çalışmamızda Lâle Devrinde sulh ve savaş üzerine yazılmış tarih manzumelerinden örnekler verilmiş ve ebced hesapları ayrıntılı şekilde açıklanmıştır. Böylece hem manzumelerin daha kolay anlaşılması sağlanmış hem de devrin ince zekâsı ve sanat zevki ortaya konmuştur. Atalarımız şiirin, özellikle divanlara girecek kadar kaliteli şiirin, en kalıcı yazı çeşidi olduğunu fark etmiş ve önemli buldukları hadiseleri ölümsüzleştirmek için, son dizesi ebced ölçüsü ile o yılın tarihini veren bir beyti şiirlerine yerleştirmişlerdir. Bu şiirlere, nazım şekline göre *tarih kasidesi*, *tarih terkib-i bendi*, *tarih kıt'ası* denebildiği gibi genel anlamda *tarih manzumeleri* demek de mümkündür.

Çalışmamıza kaynaklık eden Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasında yaklaşık 160 tarih manzumesi, devrin hemen hemen tüm önemli olaylarını, kronolojik sırayla ve belki de günü gününe kaydetmiştir. Bu eserin bir orijinal yönü de pek çok ünlü şairin divanlarında bulunmayan şiirlerini barındırıyor olmasıdır. Ayrıca yine bu eserde, bu devirde adı duyulmamış şairlerin şiirleri de bulunmaktadır. Örneğin çalışmamızdaki Nebîh bunlardan biridir.

Ebcedli tarih manzumeleri belge değerinde olup bir devrin hafızasıdır, denilse yeridir. O devirdeki birçok yapı, mimari eser vs. sonradan yıkılsa, yok olsa bile bu gün bu manzumeler elimizdedir. Onlar sayesinde bu tarihi eser ve hadiselerden haberimiz olmaktadır. Dolayısıyla bu manzumeler birer belge değerindedir. Lâle Devrinin hafızasında yer etmiş en önemli harp ve sulh hadiseleri de yine bu yolla saklanmıştır. Bugünün tarihçilerinin de o günkü halkın ve şairlerin bu olaylar hakkında nasıl bir tavır aldığını anlaması için, bu ve benzeri manzumelerin günümüz Türkçesi ile ortaya konması önemlidir.

Ebcedin kültür, tarih ve edebiyatımızdaki yeri hakkında en derli toplu çalışmayı yapan İsmail Yakıt<sup>14</sup> ve Turgut Karabey<sup>15</sup>'in eserinin sonuç kısmında; Mercangil<sup>16</sup> ise çalışmasının başında, ebcedin Türk İslam kültüründeki yerini özetlemektedir. Bunlardan yola çıkarak biz de şu çıkarımları yapabiliriz:

1- Ebced, tarih düşürme sahasında en fazla divan ve tekke edebiyatında yer bulmuştur.

2- Ebced, münevver tabakanın ilgi alanı olmuştur.

---

<sup>14</sup> İsmail Yakıt, *Türk- İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 443-445.

<sup>15</sup> Turgut Karabey, *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme* (Ankara: AKMY, 2015).

<sup>16</sup> Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı* (Ankara: Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, 1960).

3- Fatih Sultan Mehmet'ten III. Selim'e kadar pek çok padişah ve devlet adamı bu sahada örnek vermiştir.

4- Hayattayken kendi ölüm tarihini düşürenler dahi olmuştur: İbn-i Kemal, Şair Nâbî, Mir Hamza Nigârî gibi.

5- Ebcedin sayı değeri bazen kitapların bölüm başlıkları gibi numaralandırmada da kullanılmıştır. Âşık Çelebi'nin tezkiresinde olduğu gibi.

6- Ebced, nüfus kütüğü gibi, bir sülâlenin izini sürmeye de yaramaktadır.

7- Mimarîde ebced, belli değerlerin hayırlı olduğu inancıyla yer almıştır. Mimar Sinan pek çok ölçüyü dini kavramlardan seçmiştir.

8- Kelimeler bazı sayısal benzerlikleri açısından önemsenmiştir: Allah, hilal, lâle, çift vav (= 66 ) gibi.

9- Ebced, sosyal tarih açısından da önemlidir; çünkü hakkında ebcedli tarih düşürülen kişinin sosyal durumu bir cümle ile özetlenmektedir.

10- Ebced kullanılarak yazılan manzumeler, bazen belli bir kronoloji ile mecmualara girmekte ve bu şiirler ilk elden kayıt altına alındığı için divanlardaki kayıtlardan daha sağlıklı olabilmektedir. Bu bağlamda çalışmamıza temel oluşturan Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuası, Lâle Devrinin pek çok olayını kronolojik olarak vermekte ve divanlardaki şiirlerden farklılıklar arz etmektedir. Görüşümüz şudur ki divanlar tekrar tekrar yazılırken bazı kelime değişikliğine uğramaktadır; ancak bu mecmua bizzat dönemin sadrazamı Damat İbrahim Paşa'nın gözetiminde hazırlandığı için bu tür yanlışlıklardan uzaktır.

Çalışmamızda araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla, metinlerin ebced ile ilgili kısmı eski yazıyla yazılmış ve harfler toplanarak sonuçlar altına yazılmıştır. Tarih-i tam veya tamiyeli tarih gibi adlarla ebcedin hangi cinsinin kullanıldığı ve bunun nasıl bir hesaplama gerektirdiği ayrıca belirtilmiştir.

Pasarofça Sulhu, İran savaşları ve İran Şahı Eşref ile yapılan sulhları ele alan bu beyitler, aslında çok ayrıntılı ve hareketli sahneler anlatan uzun şiirlerin son dizelerini barındırmaktadırlar. Makale boyutunu aştığı için, manzumenin tek ve genellikle son beyti ile yetindiğimiz çalışmamız bu yönüyle eksik sayılabilir. Aslında her manzumenin içinde bu son beyti besleyen edebî ve tarihî ifadeler mevcuttur.

#### A- Nemçe Sulhu

Fâiz Efendi:

*Bu şulhuñ lafza vü ma'nâ didi târihini Fâ'iz*

*Cihân biñ yüz otuzda oldı şulh-i pâk ile dil-şâd*

جهان بيك يوز اوتوزده اولدى صلح پاك ايله دل شاد

1130 Tarih-i tam Mecmu'a: 060-061

İkinci dizenin tüm harfleri hesaplandığında 1130 tarihi bulunmaktadır. Ayrıca şairin ilk dizede de belirttiği gibi, tarih hem sözle hem de ebced hesabıyla söylenmiştir.

Nemçe, Osmanlılar tarafından Avusturya veya Avusturyalı anlamında kullanılır. Nemçe Sulhu veya diğer adı ile Pasarofça Antlaşması, 1715-1718 Osmanlı-Avusturya-Venedik Savaşına son veren; yukarı Sırbistan, Belgrad ve Banat yaylasının Avusturya'ya; Dalmaçya, Bosna ve Arnavutluk kıyılarının Venedik'e verilmesi ve Mora Yarımadası'nın Osmanlılarda kalması gibi maddeler içeren ve 21 Temmuz 1718'de imzalanan antlaşmadır. Antlaşma, Osmanlı sultanlarından III. Ahmed Han (1703-1730) zamanında, Mora-Tuna kavşağında Sırbistan'ın Pasarofça kasabasında yapılmıştır.

Bu antlaşmanın yansımaları, Osmanlı halkında ve doğal olarak da şairlerinde olumlu bir hava doğurmuştur. Vereceğimiz örnek tarih manzumelerinde de görüleceği gibi bu antlaşma; bir zafer, mutluluk, huzur, gönül ferahlığı olarak gösterilmektedir. Kaynak olarak kullandığımız mecmuanın müstensihî Fâiz Efendi de bu manzumesinde “oldı şulh-i pâk ile dil-şâd” diyerek bu durumu işaret etmektedir.

Dürrî Efendi:

*Râ'y-i İbrâhîm Paşa-yı Felâtûn-fehm ile*

*Yüz otuzda 'ağd olundu Nemçe şulhı ve's-selâm*

رای ابراهیم باشای فلاطون فهم ایله

یوز اوتوزده عقد اولندی نمچه صلحی والسلام

1130 Tarih-i tam Mecmu'a: 061-063

Her mısra ebced hesabı ile ayrı ayrı hesaplandığında tam tarih elde edilir: 1130. Ayrıca sözle de tarih belirtilmiştir: (*bin*) *yüz otuz*.

Dürrî Efendi<sup>17</sup> ise İbrahim Paşayı bu sulhun kahramanı olarak ilan etmektedir. Onun Eflatun gibi bir zekâyâ sahip olduğunu ve bunun da Nemçe sulhunu sağladığını belirtmektedir.

Neylî Efendi:

*Ğıldı emn-âbâd cümle kişveri şulh u şalâh<sup>18</sup>*

*Buldı sa'y-i dâver-i ekremle âsâyiş cihân*

قیلدی امن اباد جمله کشوری صلح و صلاح

<sup>17</sup> İnce, *Tezkiretü's-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 302-305.

<sup>18</sup> Atabey Kılıç, *Mirzâ-zâde Ahmed Neylî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği) ve Dîvânı* (İstanbul: Kitabevi, 2004), 423.

بولدى سعى داور اكرمله آسایش جهان

1130 Tarih-i tam Mecmu'a: 063-064

Her dize ebced hesabı ile ayrı ayrı hesaplandığı zaman tam tarih verir: 1130.

Neyli Efendi, askerinin bu sulh ile emniyete kavuştuğunun ve cihanın bu iş ile asayiş bulduğunun altını çizmektedir.

Feyzî:

*Cihân âsûde oldı şevk ile Feyzî dedüm târîh*

*Bu 'âlem hamdüli'llâh şulh ile buldı hele râhat*

بو عالم حمدالله صلحله بولدى هله راحت

1130 Tarih-i tam Mecmu'a: 065

İkinci dizinin tüm harfleri ebced hesabıyla toplandığında 1130 tarihi bulunmaktadır.

Feyzî,<sup>19</sup> cihanın sonunda rahata kavuştuğunu ve bu rahatlığın vesilesinin Nemçe sulhu olduğunu îmâ etmektedir.

Sâlim Çelebi:

*Biri dört ta'miyeyle eylesün nâ-çâr istiğdâm*

*Biri haşr-i du'â-yı pâkdur ol zât u zî-şânûñ*

*Sene biñ yüz otuzda Çâr-i Nemçe ile şulh oldı*

*İde Haqq devletin dâ'im o şadr-i pâk-dâmânûñ*

سنه بيك يوز اوتوزده چار نمچه ايله صلح اولدى

ايدنه حق دولتئن دئم او صدر پاك دامانك

1130 Ta'miyeli tarih Mecmu'a: 067-069

Son beytin ilk dizesinde “bin yüz otuz” tarihi açıkça söylenmiştir. Dizenin her harfi toplandığında ebcedle 1126 tarihi bulunmaktadır. Bir önceki beyitte dört ta'miye diyerek “dört” eklenmesi istenmektedir.  $1126+4=1130$ . (Fakat orijinal yazımda “otuz” kelimesinin ilk vav'ı eksik kalmıştır, o vav'ın da hesaba katılması lazımdır. Biz bu vav'ı kendi yazımızda gösterdik.)

İkinci dizede bir önceki beyitte îmâ edildiği üzere “pak” kelimesi (23) eklenmelidir. Dizenin ebced ile toplam değeri 1103'tür. Buna pâk=23 eklenince 1126 sonucu elde edilirse de yeterli değildir. Bu durumda ilk beyit için eklenmesi gereken “dört” buraya da eklenmelidir.  $1126+4=1130$ .

<sup>19</sup> İnce, *Tezkiretü's-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 571-573.

Sâlim, ilk beytinde şiirini nasıl hesaplamamız veya anlamamız gerektiğini izah ettikten sonra Nemeçe çarı ile olan sulhun devlete hayırlar getirmesi için niyaz etmektedir.

Hâşim Efendi:

*Kudsîyân mışra‘-ı târîhini inşâ idicek  
Cümle bu şulha didi râ‘y-ı rezîndür ‘uqalâ*

جمله بو صلحه دیدی رأی رزیندر عقلا

1130 Tarih-i tam Mecmu‘a: 077-079

İkinci dizenin tüm harfleri ebcedle hesaplandığında 1130 tarihi bulunmaktadır.

Hâşim Efendi, sağlam bir aklın eseri olduğunu düşündüğü bu sulhun tarihini de kendisine kudsiyanın yani meleklerin ilham ettiğini belirtmektedir.

Hamdî:

*Lisân-ı hâtif-i gaybî didi târîhini Hamdî  
Olupdur şulh-ı mâbeyn ‘ahd-i İbrâhîm Paşada*

اولوبدر صلح مابین عهد ابرهیم پاشاده

1130 Tarih-i tam Mecmu‘a: 130

İkinci dizenin tüm harfleri hesaplandığında 1130 tarihi bulunmaktadır. Ancak “İbrahîm” isminde ikinci elifin olmadığına dikkat edilmelidir. Bu yüzden “bir” eksik hesaplanmalıdır.

İbrahîm Paşa’nın gayretleri ile iki ülke arasında bu sulhun sağlanabildiğini hatırlatan Hamdî,<sup>20</sup> kendisine bu güzel olayın tarihini “hâtif-i gaybînin”; yani gizli bir sesin ilham ettiğini söylemektedir.

Tâ’ib Efendi:

*Nizâm-ı ‘âlem oldı şulh ile dehre emân virdi  
Cihân târîhin itdi şulh-ı hayr encâm-ı mülk âbâd*

صلح خیر انجام ملک اباد

1131 Tarih-i tam Mecmu‘a: 084-085

“Sulh-i hayr-encâm-i mülk-âbâd” kısmı 1130 târîhini verir.

Devrin en önemli şairlerinden olan Osman-zâde Tâ’ib Efendi<sup>21</sup> de “*Âleme nizam ve bin yıllık bir döneme emniyet veren bir sulh oldu; memleketi huzura kavuşturan hayırlı bir barıştır bu.*” diyerek tarihini ebced ile vermektedir.

<sup>20</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 297.

<sup>21</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 251-354.



### B- İran'ın Fethi

Osmanlı-İran savaşlarının bu iki halkın birbiriyle karşılaştığı ilk yıllardan beri sürüp gittiği bir gerçektir. Belirli topraklar iki devlet arasında sürekli el değiştirmiştir. İşin garibi her iki devletin yönetimi de sürekli Türk hakanlarının elinde olmuştur. Bu iktidar mücadelesi III. Ahmet döneminde de devam etmiş, yine el değiştirmeler olmuştur. Lâle Devrine denk gelen savaşlar şöyle özetlenebilir:

“On sekizinci yüzyılın ilk yarısında Afganistan'daki Üveysi hanedanı, İsfahan'a kadar İran topraklarını ele geçirdi. İran'daki Safevî hanedanını dağıttı. İran'ın bu zayıf durumundan faydalanmak isteyen Rusya da İran'a saldırınca sünni halkın yaşadığı Dağıstan halkı, 1722'de İran tabiiyyetinden çıkarak tekrar Osmanlı Devleti'ne tâbi oldu. Bu durumda Safevîlerle yapılan barışın geçersiz kalması sebebiyle İran'a müdahaleye mecbur kalan Osmanlı Devleti'nin, 1723 Temmuz'unda Gürcistan'ın İran'a tâbi kısmına girmesiyle savaş başladı. Çeşitli cephelerde Tiflis, Gori, Güney Azerbaycan, Luristan, Ardelan, Kirmanşah, Hemedan ele geçirildi. Revan ve Tebriz eyaletlerine girildi. Bu suretle batı ve kuzeybatı İran ile Güney Kafkasya Osmanlı lehine İran'dan koptu. Üçüncü Murad devrindeki sınırlar yeniden tutulup Hazar'a erişildi. Bu fütuhat, Hemedan muahedesi ile Afganistan hükümdarı Eşref Han Üveysi tarafından tanındı.”<sup>22</sup>

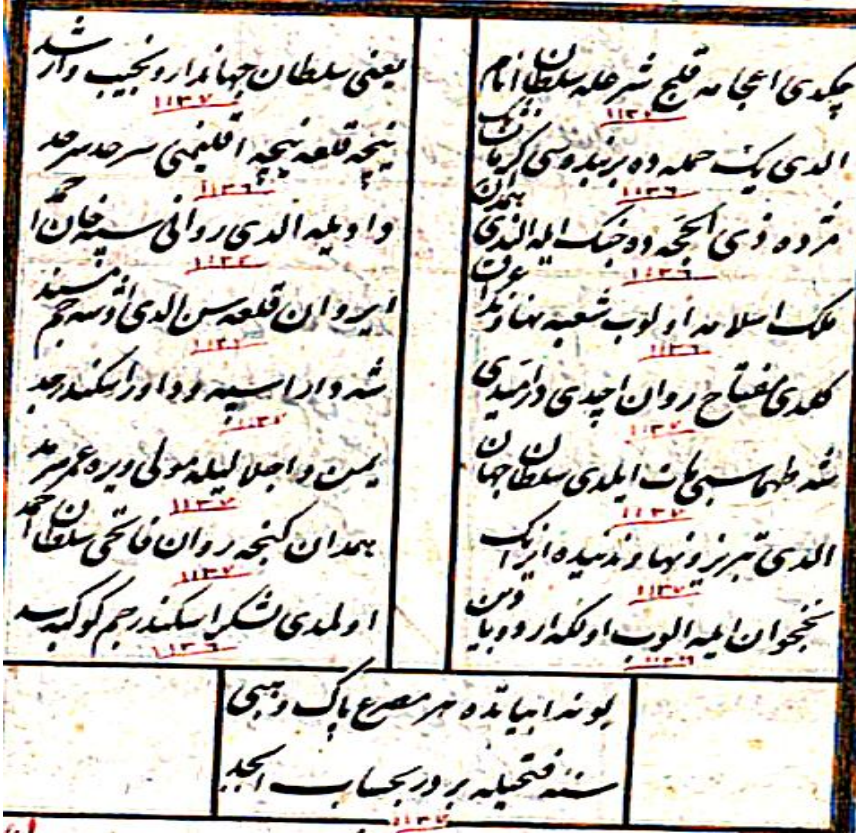
Aşağıdaki tarih manzumeleri bu fetihleri anlatmakta ve şairlerin ve dolayısıyla halkın bu fetihleri nasıl yorumladıklarını göstermektedir.

Öncelikle bu yıllarda olan tüm fetihleri özet halinde tarih manzumesine dönüştüren ve tüm İran'ın fethini konu alan Seyyid Vehbî Efendi'nin manzumesini inceleyelim. Bu şiirin her mısraı ebced hesabı ile aynı tarihi vermektedir (1137).

Seyyid Vehbî Efendi'nin Tüm İran'ın Fethine Dair Tarihi<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 182-184.

<sup>23</sup> Hamit Dikmen, “Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni” (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 348-349.



Tevârîh-i Vehbî Efendi Berây-ı Fütûhat-ı İrân Der Sitâyîş-i Cenâb-ı Zill-i Yezdân  
1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 408

Her dizenin tek tek tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137  
çıkmaktadır.

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

1 Mülk-i Tiflîsi güşâd eyleyüp evvel bî-bâk

Şoñra itdi Hemedân kaçdı sipâh-ı bî-hadd

Sayırsız Osmanlı askeri, önce korkusuzca Tiflis şehrini ele geçirip sonra  
Hemedan'ı almak kasdı ile yola çıktı.

2 Çekdi A'câme kılıç şer' ile sultân-i enâm

Ya'ni sultân-i cihân-dâr u necîb ü erşed

Cihanın sahibi olan cömert ve doğru yolda ilerleyen Sultan Ahmet,  
Acemlere şeriatın hükmü üzere kılıç çekti.

3 *Aldı yek hamlede bir bendesi Kirmânşâhuñ  
Nice al‘a nice ilîmini serad serad*

Bir hamlede Kirmanah eyaletinin kalelerini, bir batan bir baa Sultan Ahmet’in bir komutanı, bir bendesi alıverdi.

4 *Müjde zîl-iccede cenk ile alındı Hemedân  
Dâd ile aldı Revânı sipeh-i ân Amed*

Müjdeler olsun, Han Ahmet’in askeri, zilhicce ayında bir sava ile Hemedan’ı ve hak ettii üzere Revan’ı aldı.

5 *Mülk-i İslâma olup u‘be Nihâven-i ‘Irâ  
Erivân al‘asın aldı o eh-i Cem-mesned*

Irak’ın Nihavent’i İslam mülküne dâhil oldu ve o Cem mertebesindeki yüce ah (Sultan Ahmet) Erivan kalesini aldı.

6 *Geldi miftâh-i Revân açdı der-i ümmîdi  
eh-i Dârâ-sipeh ü dâver-i İskender-ced*

Dârâ ve İskender gibi yüce olan Sultan Ahmet’e ümit kapısını açan Revan’ın anahtarı geldi.

7 *eh-i ahmâsbı mat eyledi sulân-i cihân  
Yümn ü iclâl ile Mevlâ vire ‘ömr-i sermed*

Cihan sultanı Sultan Ahmet, ah Tahmasb’ı mat eyledi. Bereket ve azametle Allah ona ebedî bir ömür vere.

8 *Aldı Tebrîz ü Nihâvendini de İrânın  
Hemedân Gence Revân fâtihi Sulân Amed*

Hemedan, Gence, Revan fatihi olan Sultan Ahmet, İran’ın Tebriz’ini de Nihâvend’ini de aldı.

9 *Nahcivân ile alup ülke-i Ordubâdn  
Olmadı leker-i İskender-i Cem-kevkebe sed*

Ordubad ülkesini Nahcivan ile birlikte alıp gitti, onun Cem ve İskender’in ordusuna benzeyen askerine bunlar sed olamadılar.

10 *Bu nüh ebyâtda her mıra‘-i pâk-i Vehbî  
Sene-i feth ile birdir be-hisâb-i ebced*

Bu dokuz beyitte Vehbî’nin her temiz mıraı, ebced hesabı ile o fetihlerin senelerine eşittir. Dolayısıyla bu iir, her dizesi ebced hesabıyla aynı tarihi vermesi (1137) yönünden orijinal bir örnektir.

### 1. Revan Fethi

Vehbî Efendi:

*Ziyâde bir güzel târîhdür olsa n’ola mehûr*

*Revân hışnın da hâlâ aldı Sulţân Aĥmed-i manşûr*<sup>24</sup>

روان حصنن ده حالا الذى سلطان احمد منصور

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu'a: 408

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1138 çıkmaktadır. Ziyade “bir” dediğine göre bir çıkarılmalıdır. 1138-1= 1137. Bu güzel tarih ziyadesiyle meşhur olsa ne olur ki, muzaffer padişah Sultan Ahmet şimdi Revan kalesini aldı.

Yümnî Efendi:

*Bir kemîne didi bu mışra'ı Yümnî târîh*

*Müjde kim oldı Revân fâtihi Sulţân Aĥmed*

مژده کیم اولدی روان فاتحی سلطان احمد

1137 Eklemeli tarih Mecmu'a: 413

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1136 çıkmaktadır. “Bir” kemine dediğine göre şair bir eksik söylediğini îmâ etmektedir: 1136+1= 1137. Yümnî Efendi,<sup>25</sup> eksiltmeli bir tarihle Revan'ın fethini kutlamaktadır. Bir eksiği ile bu tarih mısramı Yümnî dedi: Müjdeler olsun ki Revan'ın fatihi Sultan Ahmet oldu.

Vehbî Efendi:

*Olup efser-ribâ-yı cim şeh-i 'âlem didüm târîh*<sup>26</sup>

*Çılıçla geldi miftâh-ı Revân bâb-ı hümâyûna*

قلچله کلدی مفتاح روان باب همایونه

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu'a: 407-40i8

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1140 çıkmaktadır. Ribâ-yı “cim” denildiğine göre cim, ebced değeriyle 3, fazlalıktır. 1140-3 =1137. Devrin Sultanü'ş-şuarasından Seyyid Vehbî Efendi, Revan için şöyle bir eksiltmeli tarih düşürmüştür: Âlemin şahı olan Sultan Ahmet, bir tacı daha alıp tarihini söyletti; bab-ı hümâyuna Revan'ın anahtarı kılıç ile geldi.

## 2. Luristân Fethi

Çelebi-zâde 'Âsım Efendi:

*Didi bir mışra' içre 'Âsım aınun fethine târîh*

*Luristânı da Sulţân Aĥmed-i vâlâ-himem aldı*

لورستانى ده سلطان احمد والا همم الذى

<sup>24</sup> Dikmen, “Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni”, 419.

<sup>25</sup> İnce, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 709-710.

<sup>26</sup> Dikmen, “Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni”, 350.

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 398-399

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. Luristân, İran'ın batısında bir eyalettir. Halkını Lur adı verilen ve tarımla uğraşan bir millet oluşturur. Bu eyaletin en büyük şehri Hürrem-âbâd'dır. Bu bölgenin İran yönetiminden alınması ile ilgili ünlü tarihçi Çelebi-zâde Âsım şöyle bir tarih düşmüştür:

Asım,<sup>27</sup> onun fethine bir mısra ile şöyle tarih dedi: Luristân'ı da yüce himmetli Sultan Ahmet aldı.

### 3. Gence Fethi

İshâk Efendi:

*Qıldı genc-i Genceyi fetih ü güşâd* (1137)<sup>28</sup>

*Seyf-i Sulţân Aĥmed şevket-penâh* (1137)

قیلدى گنج کنجه یی فتح و کشاد

سیف سلطان احمد شوکت پناه

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 409

İki dizenin harflerinin değerleri ayrı ayrı toplandığında 1137 çıkmaktadır. Ancak birinci dizede “vav” hesaba katılmamalıdır. Azerbaycan'ın ikinci büyük şehri olan Gence, tarih boyunca önemini korumuş bir yerleşim yeridir. Halkının tamamının Türk olması hasebiyle bu şehrin İran'ın elinden alınması, Osmanlı halkını çok mutlu etmiş ve doğal olarak kaynak olarak kullandığımız mecmuada en çok övülen ve şiir yazılan fetih olmuştur.

Şeyhülislam İshak Efendi, her iki mısraı da ayrı ayrı 1137 tarihini veren beytinde bu güzel hadiseyi şöyle müjdeler: Şevket-penâh Sultan Ahmet'in kılıcı Gence hazinesini fethyledi.

Şehdî Efendi:

*Qal'a-i gevher-nigîn-i Genceyi*

*Aldı Sulţân Aĥmed-i 'âdil bu 'âmm*

قلعه کوهر نکین کنجه یی

الدي سلطان احمد عادل بو عام

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 409

İki dizenin de tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır.

<sup>27</sup> İnce, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 485-486.

<sup>28</sup> Muhammet Nur Doğan, *Lâle Devri Şairi Şeyhülislam İshak Efendi ve Divanı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 305.

Şehdî,<sup>29</sup> “Gence kalesinin gevher mührünü, bu halka, adil padişah Sultan Ahmed aldı.” diyerek adaletin yerini bulduğunu ve Türk yurdunun tekrar Türk yönetimine geçtiğini müjdelemektedir.

Nahîfi Efendi:

*Ey Nahîfi tuhfe-i ilhâmdur târîh añâ*  
*‘Avn-i Hâkdan Gence fethi oldı Sulţân Aĥmedüñ*

عون حقن كنجہ فتحى اولدى سلطان احمدك

1137 Tarih-i tam Mecmu‘a: 410

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. “Ey Nahîfi, bu tarih ona bir ilham hediyesidir; Allah’ın yardımından dolayı Gence’nin fethi Sultan Ahmet’in nasibi oldu.”

Sâhib Mehmed Efendi:

*Düşdi bir vech ile üç beldeye Şâhib târîh*  
*Gence Kazvîn ile Kum fâtihi Sulţân Aĥmed<sup>30</sup>*

كنجه قزوين ايله قم فاتحى سلطان احمد

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu‘a: 410

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1139 çıkmaktadır. Düşdi “bir” dediğine göre bir çıkarılmalıdır: 1139-1=1138. Asıl tarih 1137’dir. Bu durumu düzeltmek için üçten bir düşürülür, iki kalır; bu da tarihten çıkınca tam tarihi tespit edilmiş olur: 1139-2=1137. Sahib Mehmed Efendi<sup>31</sup> eksiltmeli bir tarihle, “Üç beldenin fethine bir tarih denk geldi; Gence, Kazvin ile Kum fatihi Sultan Ahmettir.” demektedir.

Rif‘at Çelebi:

*Ben de bu fethi gûş idüp Rif‘at didüm târîhini*  
*Seyf ile aldı Genceyi Ĥan Aĥmed-i vâlâ cenâb*

سيف ايله الدى كنجہ بى خان احمد والاجناب

1137 Tarih-i tam Mecmu‘a: 411

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. Şair, “Rif‘at, ben de bu fethi duyup tarihini dedim: Yüce padişah Ahmet Han Gence’yi kılıç ile aldı.” diyerek mutluluğunu dile getirmektedir.

<sup>29</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 334-335.

<sup>30</sup> Meral Topal, “Pîrî-zâde Mehmed Sâhib Hayatı Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı’nın Tenkitli Metni” (Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004). (Bu şiir, bu çalışmada mevcut değildir.)

<sup>31</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 448-449.

Hilmî:

*Mışra‘-i zîbâ ile Hilmî didüm târîhîni*

*Gence fethin kıldı Sulţân Aḥmede Mevlâ ‘aṭâ*

کنجه فتحن قیلدی سلطان احمده مولا عطا

1137 Eklemeli tarih Mecmu‘a: 411

İkinci dizenin harflerinin değeri 1135 çıkmaktadır. Tarihin tam olması için “iki” eklemek gerekmektedir. Şair mısra-i “zî-bâ” diyerek bir “ba” harfi değeri (2) eklenmesini îmâ etmiştir. (1135+2= 1137). Ebcedin bir inceliğini kullanan ve eklemeli bir tarih yazan Hilmî,<sup>32</sup> güzel bir mısra ile “Tarihini dedim; Gence fethini Sultan Ahmet’e Mevla nasip kıldı.” demektedir.

‘Âtıf Efendi:

*İkisinüñ fethi bir târîhe geldi ‘Âtıfâ*

*Genceyi Tebrîzi aldı seyf-i Sulţân Aḥmedî*

کنجه یی تبریزی الدی سیف سلطان احمدی

1137 Eklemeli tarih Mecmu‘a: 411-412

*Nuşret-i Haḫ ile Gence feth olup Tebrîz ile*

*Sâl mücerred oldı âḫir biñ yüz otuz yedi*

Bu beyitte açıkça tarih söylenmiş ve son beyitte ebced ile tekrar teyid edilmiştir. İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1135 çıkmaktadır. “İkisinin” fethi dediğine göre şair iki eklememizi istemektedir. 1135+2=1137. Yine ebcedin güzel bir örneğini veren Âtıf Efendi,<sup>33</sup> hem açıkça tarihi söylemiş hem de ebcedli tarih ile onu desteklemiştir: “İkisinin feth edilmesi bir tarihe geldi: Gence’yi ve Tebriz’i Sultan Ahmet’in kılıcı aldı.”

Fâiz Efendi:

*Bu sūrûr ile didi târîh Fâ‘iz bendesi*

*Remz ile Sulţân Aḥmed Genceyi feth eyledi*

رزم ایله سلطان احمد کنجه یی فتح ایلدی

1137 Tarih-i tam Mecmu‘a: 412

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. “Fâiz adlı kölesi, bu mutlulukla tarihini söyledi; Sultan Ahmet savaş ile Gence’yi fethetti.” Fâiz Efendi, aynı zamanda bu mecmuanın toplanmasını ve yazılmasını sağlayan ikinci isimdir.

<sup>32</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 294-295.

<sup>33</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 486-487.

Reşîd Efendi:<sup>34</sup>

*Sezâdur cem olursa ser-nihâde böyle târihe*  
*Açıldı genc-i Gence sa'y-i Aḥmed Ḥânla müjde*  
اچلدى كنج كنجه سعى احمد خانله مزده

1137 Eklemeli Tarih Mecmu'a: 413

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1134 çıkmaktadır. “Sezâdur ser-nihâde cem” tabirinde bir “cim” ekle anlamı gizlidir. Cim’in ebced değeri 3’tür. 1134+3= 1137. “Böyle bir tarih, o lider yaratılışının övgüsünü derlemek için yazılırsa pek münasiptir; çünkü müjdeler olsun ki, Ahmet Han’ın gayreti ile Gence hazinesi açıldı.”

Sa’dî:

*Sa’diyâ düşdi ser-i a’dâ didüm târihini*  
*Virdi Gence gencini Fettâḥ Sultân Aḥmede*  
ويدى كنجه كنجى فتاح سلطان احمده

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu'a: 413-414

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1138 çıkmaktadır. Şair “düştü ser-i a’dâ” demekle “bir” çıkması gerektiğini ima etmiştir. 1138-1= 1137 Edebî söyleyişin yine ilginç bir yöntemini kullanan Sa’dî,<sup>35</sup> Gence fethini şöyle ebedileştirmektedir: “Ey Sa’dî, düşmanın başı düştü, bende bu fırsattan istifade bu tarihi söyledim.” Yani, hesabımda bir fazlalık vardı, onu düşmanın başı olarak îmâ ettim, attım ve tam tarihi böylece hesapladım: “Allah, Gence fethini Sultan Ahmet’e verdi.”

Şehrî Efendi:

*Didi Şehrî müjde bu târiḥ-i ferrûḥ sâlde*  
*Gence şehrin aldı Sultân Aḥmed-i Dârâ-düvel*  
كنجه شهرن الدى سلطان احمد دارا دول

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 414

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 tarihi çıkmaktadır. “Şehrî,<sup>36</sup> bu mübarek yılda bu müjdeyi haber verdi: Gence şehrini dünya hâkimi Sultan Ahmet aldı.”

Yümnî:

*Bir ‘aded tarḥıyla Yümnî söyledüm târihini*

<sup>34</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 351-351.

<sup>35</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 399-401.

<sup>36</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 438-439.



*Genceyi de aldı Sultân Ahmed-i nuşret-me'âb*

کنجه یی ده الدی سلطان احمد نصرت مآب

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu'a: 414-415

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1138 tarihi çıkmaktadır. Şair “bir ‘aded tarhıyla” diyerek “bir” çıkması gerektiğini ima etmiştir. 1138-1=1137. “Bir adet çıkarma ile Yümnî, tarihini söyledim; Gence’yi de galipler galibi Sultan Ahmet aldı.”

Hilmî:

*Fethini gûş eyleyüp Hilmî didüm târîhini*

*Gence fethi seyf-i Sultân Ahmede oldu naşîb*

کنجه فتحی سیف سلطان احمده اولدی نصیب

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 415

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 tarihi çıkmaktadır. Hilmî aynı konudaki ikinci tarih manzumesinde şöyle bir ifade tercih etmektedir: “Hilmî, fethini duyunca şöyle dedim tarihini: Gence fethi, Sultan Ahmet’in kılıcına nasip oldu.”

Şâkir:

*Du'â-gûne kemîne bendesi Şâkir didi târîh*

*Hümâyûn ola feth-i Gence Sultân Ahmede yâ Rab*

همایون اوله فتح کنجه سلطان احمده یارب

1137 Eksiltmeli Tarih Mecmu'a: 416

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1141 tarihi çıkmaktadır. Dört fazlalığın çözümünü “kemîne” kelimesinde aramalıyız. Dikkat edilirse bende kelimesindeki “dal” ebcedle dört karşılığıdır. Şair, atılması gerekenin “dal” olduğunu îmâ için bir işaret daha vermiştir: Dizede dört tane “dal” vardır: du’â, bende, didi.

Gence için son tarih manzumesi mecmuanın derleyenlerinden biri olan tarihçi ve şair Şâkir Bey’e aittir: “Sultan Ahmet’in zavallı kölesi Şâkir, dua ile tarihini söyledi; Ya Rab Gence fethi Sultan Ahmet’e mübarek ola.”

#### 4. Erdebil Fethi

Erdebil, Güney Azerbaycan’da önemli bir şehirdir. Şu an İran sınırlarındadır. Şah İsmail’in mezarı da buradadır.

Fâiz Efendi:

*Didi târîhin du'â birle anuñ Fâ'iz kuli*

*'Ahd-i Sultân Ahmedîde feth olundu Erdebîl*

عهد سلطان احمدیده فتح اولندی اردبیل

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 399

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. Mecmuanın hattatı olan Fâiz Efendi bu güzel fethi şöyle müjdelemiştir: “Dua ile Fâiz kulu onun tarihini şöyle kaydetti; Erdebil, Sultan Ahmet’in ahdi idi, feth olundu.”

### 5. Tebriz Fethi

İran Azerbaycan’ı denilen İran’ın kuzeyindeki en büyük şehirdir. Halkının büyük ekseriyeti Azerbaycan Türk’üdür.

Zühdi Efendi:

*Gûş idünce fethini Zühdi didi târihini  
Aldı Tebrîz ülkesini hüküm-i Sulţân Ahmedî*

الدى تبريز اولكه سيني حكم سلطان احمدى

1137 Tarih-i tam Mecmu’a: 408-409

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 çıkmaktadır. Zühdi Efendi bu büyük şehrin fethine şu tarih beytini yazmıştır: “Zühdi duyunca fethini, tarihini şöyle dedi; Sultan Ahmet’in hükmü Tebriz ülkesini aldı.”

‘Âtîf Efendi: (Gence dahil)

*İkisinün fethi bir târihe geldi ‘Âtîfâ  
Genceyi Tebrîzi aldı seyf-i Sulţân Ahmedî*

کنجه یی تبریزی الدی سیف سلطان احمدی

1137 Eklemeli tarih Mecmu’a: 411-412

*Nuşret-i Hâk ile Gence feth olup Tebrîz ile  
Sâl mücerred oldu âhir biñ yüz otuz yedi*

Bu beyitte açıkça tarih söylenmiş ve son beyitte ebced ile tekrar teyid edilmiştir. İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1135 çıkmaktadır. “İkisinin” fethi dediğine göre şair iki eklememizi istemektedir. 1135+2= 1137. Âtîf Efendi<sup>37</sup> Gence ve Tebriz’in birlikte fethini yukarıda açıkladığımız küçük bir ebced oyunu ile kutlamaktadır: “Ey Âtîf, ikisinin fethi bir tarihe geldi; Gence’yi Tebriz’i Sultan Ahmet’in kılıcı aldı.”

Müfid:<sup>38</sup>

*Ŧutulup peyk-i Revâfîz kesdiler başın o dem  
Müjde ‘avnillâh ile Tebrîzi aldı Sünnîyân*

مژده عونالله ایله تبریزی الدی سنیان

1137 Eksiltmeli tarih Mecmu’a: 412-413

<sup>37</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 486-487.

<sup>38</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 626-627.

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1139 çıkmaktadır. “Kesdiler başım” ifadesi (2) çıkması gerektiği belirtilmiştir. 1139-2=1137 (Be=2) “Tutup o anda Rafizîlerin habercisinin (casusunun) başını kestiler. Müjdeler olsun Allah’ın yardımı ile Tebriz’i Sünniler aldı.” Burada İran yönetimini açıkça Rafizilik gibi sapık bir mezhep ile suçlayan bir ifade ile karşılaşmaktayız. Yani Osmanlı halkı, İran bölgesinde fethedilen her şehrin aslında Rafizilik gibi sapık bir inançtan kurtarılmış olduğunu düşünmektedir.

Sözlükte "reddetmek, kabul etmemek, kumandanımı terk eden bir ordu veya askeri birlik"<sup>39</sup> anlamına gelen rafizî, mezhepler tarihinde, yaygın şekliyle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerini kabul etmeyip reddedenler için kullanılan bir kavramdır. Bu yönüyle Şia'ya yakınlığı söz konusudur. Çoğulu revâfızdır. Mecmuada, İran savaşları veya sulhu ile ilgili hemen hemen her şiirde İranlılar Rafizî olarak nitelenmiştir.

Şâkir:

*Böyle yaz târîhini zerrîn kalemle Şâkirâ*

*Hışn-ı Tebrîz oldı Sulţân Aĥmede mülk-i cedîd*

حصن تبريز اولدى سلطان احمده ملك جديد

1137 Tarih-i tam Mecmu'a: 415-416

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1137 tarihi çıkmaktadır. Şâkir Bey, “Ey Şâkir, altın kalemle böyle yaz tarihini; Tebriz kalesi Sultan Ahmet’e yeni mülk oldu.” demektedir.

### C- Eşref Han ile Sulh

Afganistan tarafında güçlenen ve İran’a sahip olan güçlerin başına çeşitli entrikalar sonunda Eşref Han geçmiş ve İran’ın ve Azerbaycan’ın pek çok yerini işgal etmeyi başarmıştır. Ancak yine değişik entrikalarla zayıflayan Eşref Han yönetimi, Sultan III. Ahmet tarafından hezimetle uğratılmıştır. Şu bir gerçektir ki bu coğrafyada hiçbir zafer kesin değildir. Buralarda şehirlerin el değiştirmesi an meselesidir. Eşref Han da bu genel kaideden nasibini almıştır ve Sultan Ahmet’ten sulh isteyip kellesini kurtarmaya çalışmıştır. Bu sulh isteği Mecmuada da görüleceği gibi şairlerin üzerinde uzun uzun durmasına sebep olmuştur.

<sup>39</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012), 1020.

Nedîm Efendi:

*Eyledüm şevketlü hünkârum hisâb<sup>40</sup>*

*Ġâlibâne oldı târîhi tamâm*

غالبانه اولدی

1140 Tarih-i tam Mecmu'a: 484

İkinci dizenin “Ġâlibâne oldı” kısmındaki harflerin değerleri toplandığında 1140 tarihi çıkmaktadır. Lâle Devrinin en ünlü siması Nedîm, Eşref Han'ın hezimetini şöyle kaydetmektedir: “Şevketli hünkârum hesap ettim, ‘galibâne oldu’ deyince tarihi ebced ile tam oldu.”

Vehbî Efendi:

*Ser-fürû itdiricek haşma didüm târîhin*

*Eşrefüñ haddini bildir diye Sulţân Aşmed<sup>41</sup>*

اشرفك حدنى بيلدر ديه سلطان احمد

1140 Eksiltmeli tarih Mecmu'a: 487-489

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1141 tarihi çıkmaktadır. “Ser-fürû itdiricek” diyerek şair, “1” çıkacağını imâ etmektedir: 1141-1=1140 Seyyid Vehbî, Eşref'in hezimetini şöyle tarihleştirmektedir: “Baş eğdirince hasmına, dedim tarihini: Sultan Ahmet, Eşref'in haddini bildir diye.” 49 beyitlik bu mükemmel tarih kasidesi şairin divanda mevcuttur.

Kelîm Efendi:

*Geldi çün bir müjde târîhin didüm anuñ Kelîm*

*Bildi haddin kıldı Sulţân Aşmede Eşref niyâz*

بيلدى حدين قیلدى سلطان احمده اشرف نیاز

1140 Eklemeli tarih Mecmu'a: 492-493

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1139 tarihi çıkmaktadır. “Geldi çün bir” ifadesi ile şair “1” eklenmesi gerektiğini imâ etmektedir. 1139+1=1140 “Kelîm,<sup>42</sup> bir müjdeyle geldi, bu yüzden tarihini şöyle dedim: Eşref, Sultan Ahmet'e niyaz kıldı ve haddini bildi.”

Kelîm Efendi (Diğer Tarih):

*‘Aqd-i şulhı gûş idüp hâtif didi târîhini*

*Oldı İrân ehli Sulţân Aşmede fermân-ber*

<sup>40</sup> Muhsin Macit, *Nedim Divanı* (Ankara: Akçağ, 1997). (Bu şiir, divanda mevcut değildir.)

<sup>41</sup> Dikmen, “Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni”, 92-96.

<sup>42</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Sâlim Efendi*, 596-598.

ولدی ایران اهلی سلطان احمده فرمان بر

1140 Tarih-i tam Mecmu'a: 492

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1140 tarihi çıkmaktadır. Kelîm Efendi'nin ikinci tarih manzumesinin son beyti ise bu durumu şöyle ifade eder: “Eşref ile sulh olduğunu işitip hatif, tarihini kulağıma şöyle fısıldadı; İranlılar, Sultan Ahmet'in kılıç ehline baş eğip fermanına tâbi oldu.”

Sadık Efendi:

*Şadîk itdi bu dem inkiyâdına târîh*

*Hüveyze virdi olup şulh-i bî-gümân Eşref*

هویزه ویردی اولوب صلح بیگمان اشرف

1140 Tarih-i tam Mecmu'a: 494

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1140 tarihi çıkmaktadır. “Sadık,<sup>43</sup> Eşref'in çaresiz boyun eğerek sulh isteyip Hüveyze eyaletini vermesine bu an tarih yazdı”

Şâkir:

*Yazıldı sâl-i şulhuñ kıl-k-i Şâkir birle târîhi*

*Didi Eşref amân şulh oldı Sulţân Aḥmed-i dâna*

دیدى اشرف امان صلح اولدی سلطان احمد دانا

1140 Eklemeli tarih Mecmu'a: 494-495

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1139 tarihi çıkmaktadır. Şair “birle” ifadesi ile bir eklemek gerektiğini imâ etmektedir. 1139+1= 1140 “Şâkir'in kalemiyle sulhün yılının tarihi yazıldı; Eşref aman dedi, yüce hakan Sultan Ahmet'ten sulh oldu.”

Nebîh:

*Geldi eşnâ-yı haberde böyle târîh ey Nebîh*

*Aldı Eşref şulh ile Sulţân Aḥmedden amân*

الدى اشرف صلحه سلطان احمددن امان

1140 Tarih-i tam Mecmu'a: 495

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1138 tarihi çıkmaktadır. “Geldi” kelimesinin “böyle”deki “be”yi ekletmeye yönelik kullanıldığı söylenebilir. “Be”nin ebced değeri 2'dir. 1138+2= 1140'tır. Lâle Devrinde ve öncesinde adı hiçbir kayıta bulunmayan bir şair olan Nebîh, bu mecmuada tek bu şiiri ile yer almıştır. Mecmuanın bu yönden de orijinal olduğu daha önce belirtilmişti. Nebih de Eşref'in sulh istemesine bir eman dileme olarak

<sup>43</sup> İnce, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, 460-463.

bakmaktadır: “Ey Nebîh, haber esnasında böyle bir tarih denk düştü; Sultan Ahmet’ten Eşref sulh ile eman aldı.”

Subhî:

*Bu şulha Eşref ağzından çıkub hâtif didi târîh  
Amân vîrsün de Sulţân Aĥmed alsun mülk-i İrânı*

امان ویرسون ده سلطان احمد السون ملك ايرانى

1140 Çıkartmalı tarih Mecmu‘a: 495-496

İkinci dizenin tüm harflerinin değerleri toplandığında 1145 tarihi çıkmaktadır. Şair “çıkup hâtif” demekle bir “he”nin yani ebced değeri olan 5’in çıkması gerektiğini belirtmiştir. 1145-5=1140. Subhî,<sup>44</sup> bu sulha Eşref ağzından, onun ifadesiymiş gibi bir tarih düşmektedir: “Sultan Ahmet eman versin de tek, isterse İran mülkünü alsın.”

### Sonuç

Örnek şiirlerden görüldüğü gibi Lâle Devrinde yapılan savaşlar ve barışlar, halk ve şairler tarafından genellikle olumlu karşılanmış ve şiirlerle bu tarihler ölümsüzleştirilmiştir. Tarih manzumeleri, bu yönleri ile tarihçilere -sübjektif yaklaşımlar taşımakla birlikte- oldukça geniş malumat vermektedir. Makale boyutunu aştığı için veremediğimiz asıl metinlerde (şiirlerin tamamında) çok daha fazla ayrıntı belirtilmiştir. Lâle Devrinde iki önemli sulh ve pek çok yerin fethi tarih manzumeleri ile kaydedilmiştir. Bu örneklerden yola çıkarak bu devir hakkında daha sağlıklı sonuçlar çıkarmak mümkün olabilecektir. Ayrıca Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasının Lâle Devrini anlamak için iyi bir kaynak olduğu bu tip çalışmalarla görülmektedir.

Ebcedin de medeniyetimizin temel taşlarından biri olduğu ve bununla bir hafıza inşa edildiği görülmüştür.

Bu çalışmanın en ilginç sonucu ise şudur: Lâle Devrinde bu kadar olumlu bir hava eserken ve fetihler 1140 yılına kadar peş peşe gelirken, 1141 tarihinde Patrona Halil isyanı nasıl patlak verir? Belki birkaç kötü haber ile İran tarafındaki fetihlere gölge düşmüş olabilir; ancak bu kadar zayıf bir rüzgârla, Türk oğlu Türk ve değerli sadrazamlardan olan Nevşehirli Damat İbrahim Paşa’nın kellesinin gitmesi akıl alır gibi

<sup>44</sup> İnce, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Sâlim Efendi*, 452-455.

değildir. Bu durum, aslında bugünümüze de bir ipucu vermektedir: İşlerin yolunda gittiği an, düşmanın en hain olduğu andır.

### Kaynakça

- Altunay, Ahmed Refik. *Lâle Devri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012.
- Dikmen, Hamit. "Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Doğan, Muhammet Nur. *Lâle Devri Şairi Şeyhülislam İshak Efendi ve Divanı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Fâiz Efendi ve Şâkir Bey. *Mecmu'a*, Halet Efendi Kitaplığı, Numara 763, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hakverdioğlu, Metin. *Neşehirli Damad İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*. Ankara: Sage Yayınları, 2012.
- Horata, Osman. *Has Bahçede Hazan Vakti 18. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ, 2015.
- İnce, Adnan. *Tezkiretü's-Şu'arâ Sâlim Efendi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005.
- Kılıç, Atabey. *Mirzâ-zâde Ahmed Neylî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği) ve Dîvânı*. İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Yâ Kebîkeç*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Kurnaz, Cemal ve Halil Çelik. Şairlerin Gözü ile Mecmua. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume. 8/1* (2013): 23.
- Kurnaz, Cemal, Mustafa Tatçı ve Mehmet Nâil Tuman. *Tuhfe-i Nâilî Dîvan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Macit, Muhsin. *Nedim Divanı*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Mercanlıgil, Muharrem. *Ebcad Hesabı*. Ankara: Doğu Ltd. Şirketi Matbaası, 1960.
- Sevgi, Ahmet ve Mustafa Özcan. *Prof Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*. İstanbul: Sözlük Yayınevi, 1996.
- Topal, Meral. "Pîrî-zâde Mehmed Sâhib, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni". Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmuasından Lâle Devri Harpleri ve Sulhları  
(Ebcetli Tarih Manzumeleri) | 101

- Karabey, Turgut. *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*. Ankara: AKMY, 2015.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 5 cilt. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1988. Erişim 25 Temmuz 2017. <http://www.pdfindir.com/ismail-hakk%C4%B1-uzun-%C3%A7ar%C5%9F%C4%B1%C4%B1-osmanl%C4%B1-tarihi-pdf-1.html>.
- Yakıt, İsmail. *Türk-İslam Kültüründe Ebcet Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.



# ÖZEL EĞİTİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTABININ ÇEŞİTLİ AÇILARDAN İNCELENMESİ

Gönderim Tarihi: 01.05.2017

Kabul Tarihi: 14.08.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6141-6638>

Rıdvan DEMİR\*

## Öz

Genel eğitimde olduğu gibi özel eğitimde de öğrenme-öğretme ve değerlendirme sürecinde en çok başvurulan kaynaklardan birisi ders kitaplarıdır. Özel eğitime ihtiyaç duyan bireyler için din öğretimine yönelik ders kitabının hazırlanmasında gerekli özen gösterilmelidir. Ders kitaplarının öğretim programı çerçevesinde, eğitim ve öğretimi etkili kılacak şekilde hazırlanması temel şarttır. Bu araştırmada Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı içerik, görsel, dil-anlatım, etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları açılarından değerlendirilmek amacıyla doküman taraması yapılarak betimsel açıdan incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabında uygulamaya yönelik bir takım eksiklikler olduğuna ve ders kitabının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ders kitabı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Özel Eğitim, Engelliler, Din.

## Analysis of Religious Culture and Moral Knowledge Textbook for Special Education From Various Aspects

### Abstract

As in general education, textbooks are one of the most applied resources in the process of learning teaching and evaluation in special education. Necessary attention should be paid to the preparation of the textbook for the teaching of religion for individuals who need special education. During the preparation of the textbooks, it is the basic condition that they are well prepared in the framework of the curriculum so that the education and training is effective.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Mustafa Kemal University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies. Antakya/Turkey (ridvandemir@mku.edu.tr).

In this research, religious culture and moral knowledge textbook of special education vocational education center (School) was examined from a descriptive point of view after the document scanning in order to interpret the textbook from the perspective of content, visuality, expression, activities and evaluation studies.

The results obtained indicate that there are some shortcomings in the implementation of the religious culture and moral knowledge textbook for the special education vocational education and it should be reviewed again.

**Keywords:** Textbook, The religious culture and moral knowledge, Special Education, The handicapped, Religion.

### Giriş

Bireyin yetersizlik yüzünden yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak oynaması gereken rolleri gereği gibi yerine getirememesi engel olarak tanımlanabilir (Özsoy ve diğerleri, 1988: 5). “Engelli”, “özel eğitime ihtiyaç duyan” vb. farklı kavramlar ile ifade edilen özel eğitime gereksinimi olan bireylerin eğitimleri, toplumda yaşayan normal kişilerin eğitimleri kadar önemlidir. Engelli kişileri eğitmenin birey ve toplum açısından birçok faydası vardır. Günümüz toplumlarının gelişmişlik düzeyinin değerlendirilmesinde de engelli bireylerin yaşam düzeyleri ve bu bireylere sunulan hizmetler önemli rol oynamaktadır. Engelleri nedeniyle normal eğitimden yeterince veya hiç yararlanamayan çocukların bilimsel ve toplumsal gelişmelerden yararlanmaları, topluma sorumluluk sahibi ve üretken bireyler olarak katılmaları, onlara sunulan hizmet ve imkânlarla mümkün olmaktadır (Aral ve Gürsoy, 2009: 5).

Özel eğitime ihtiyaç duyan bireylerin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için özel olarak yetiştirilmiş personel, geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleri ile onların özür ve özelliklerine uygun ortamlarda sürdürülen eğitime ‘özel eğitim’ denir (Aral ve Gürsoy, 2009: 24). Milli Eğitim Bakanlığı istatistiklerine göre Türkiye’de 2016 yılı itibarı ile 288.489 özel eğitim öğrencisine eğitim verilmektedir. Bunlardan 14.358’i Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezlerinde (III. Kademe) öğrenim görmektedir (MEB, 2016: 34). Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliğinin “Özel eğitim okul ve kurumlarının açılması” başlığı altında yer alan 37. maddesine göre özel eğitime ihtiyacı olan bireylerin eğitimlerini öncelikle yetersizliği olmayan akranlarıyla birlikte kaynaştırma yoluyla sürdürmeleri esastır (MEB-Mevzuat, 2006). Aynı

yönetmeliğin 45. maddesine göre MEB tarafından ilköğretimlerini tamamlayan, genel ve mesleki ortaöğretim programlarına devam edemeyecek durumda olan ve 23 yaşından gün almamış, özel eğitime ihtiyacı olan bireylerin temel yaşam becerilerini geliştirmek, topluma uyumlarını sağlamak, iş ve mesleğe yönelik bilgi ve beceriler kazandırmak amacıyla resmî ve özel, Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (okulu) açılmaktadır.

On iki yıllık zorunlu eğitime geçilmesiyle Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezleri (ÖMEM) ortaöğretim düzeyinde örgün eğitim kurumu olarak hizmet vermeye başlamıştır. Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezleri, tanımından anlaşılacağı üzere genel ve mesleki ortaöğretim programlarına devam edemeyecek durumda olan bireyler için ortaöğretim kademesinde açılmış olup hafif (eğitilebilir) zihinsel engelli bireylerin yanı sıra engel gruplarına göre görme engelli bireylerin de öğrenim gördüğü kurumlardır.

Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezlerinde hafif (eğitilebilir) zihinsel engelli öğrenciler öğrenim görmektedir. Hafif düzeyde zihinsel yetersizliği olan birey; zihinsel işlevler ile kavramsal, sosyal ve pratik uyum becerilerinde hafif düzeydeki yetersizliği nedeniyle özel eğitim ile destek eğitim hizmetlerine sınırlı düzeyde gereksinim duyan bireyler olarak tanımlanmaktadır (MEB, 2008: 4). Bir başka ifadeyle zekâsı çeşitli zekâ ölçekleriyle 45–75 arasında tespit edilen bireyin, eğitim dönemi içinde, sınırlı seviyede destek eğitim hizmetleri ve özel düzenlemelere ihtiyacı olması durumudur (MEB, 2006: 17). Zihinsel yetersizlik gösteren kişilerin % 90'ına yakını hafif derecede olan bireyler oluşturmaktadır (Özgür, 2015: 264). Türkiye'de eğitim çağı nüfusu içinde engel grupları dağılımında % 2'lik bir oranla zihinsel engelliler ikinci sırada yer almaktadır (Akkuş, 2007). Bu çocukların büyük bir kısmını eğitilebilir zihinsel engelli çocuklar oluşturmaktadır. Bu zekâ seviyesine sahip bireylerin gelişimleri normal çocuklardan önemli bir farklılık göstermediği için genellikle okula başlayana kadar farkına varılmazlar. Eğitilebilir kavramı bu gruba giren çocukların okuma, yazma, matematik gibi temel akademik becerileri belirli bir düzeyde öğrenebileceklerini açıklamak için kullanılmaktadır (Aral ve Gürsoy, 2009: 125). Eğitilebilir zekâ düzeyindeki çocuklar temel akademik beceriler yanında öz bakım becerilerini öğrenebilirler, ileride yetişkinlik çağında bütünüyle ya da

kısmen geçimlerini sağlayabilecek bir iş becerisi edinebilirler (Özsoy ve diğerleri, 1998: 152).

Zihinsel engelli bireylere eğitim vermeden önce onların bilişsel ve diğer özelliklerinin tanınması, hangi bilgilerin ne ölçüde verileceğinin bilinmesi açısından önemlidir. Zihinsel engelli bireylerin eğitiminde aşağıdaki hususların göz önünde bulundurulması gerekir:

Zihinsel engelli bireyler soyut kavramları geç ve güç öğrenirler. Somut kavramları ise daha kolay ve iyi kavrarlar. (Aral ve Gürsoy, 2009: 128). Öğrendikleri bilgileri çabuk unuturlar (Sedlak ve Sedlak, 1985: 10). Zihinsel engelli bireylerin uzun konuları izlemek yönünden dikkat ve yetenekleri yeterli değildir. İlgi süreleri çok kısadır. Zihinsel yetersizliği olan bireyler genelleme yapamazlar. Bir konuda öğrendiği kuralı bir başka konuya aktaramazlar (Özgür, 2015: 299). Bu yüzden kavramların sayılarını sınırlandırmalı, kavramlar onlara tek tek öğretilmelidir. Bir kavram iyice öğretilmeden diğer kavrama geçilmemelidir (Aral ve Gürsoy, 2009: 138).

Zihinsel engelli çocukların özelliklerinden biri de çalışmalar esnasında çabuk yorulmaları ve etkinlikleri bırakmalarıdır (Sedlak ve Sedlak, 1985: 12). Bu nedenle ünite bütünlüğü içinde öğretilecek konu ve kavramlar, kısa süreli zaman dilimleri içinde, küçük bölümler halinde kavrayış düzeyleri dikkate alınarak tek tek öğretilmelidir. Doğru yanıtlayabileceği sorular sorulmalıdır. Çocuk başarısız olduğu noktada bırakılmamalıdır. Gerekirse görevi yerine getirmesine yardım edilmelidir (Özsoy ve diğerleri, 1998: 177-178).

Özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilere, öğretilecek bilgi ve beceriler onların gelişim düzeyine uygun olmalıdır. Zihinsel engelli bireyin öğrenme düzeyi belirlenmeli ve öğrenime o düzeyden başlanmalıdır. Öğretim sırasında sık sık geri bildirim yapılmalıdır (Tekinarslan, 2015: 161-162). Karmaşık parçalı araçlar yerine, az parçalı basit araçlar seçilmeli, araçların parçaları yerine bütünü ve işlevi ele alınmalıdır. Bu bireylerin akademik becerileri kazanabilmeleri için normal akranlarından daha fazla çalışmaları ve daha çok alıştırmaya yapmaları gerekmektedir (Tekinarslan, 2015: 149). Bu nedenle öğretilen bilgilerin zaman zaman tekrarlanmasına özen gösterilmelidir (Özsoy ve diğerleri, 1998: 178). Öğrenilen bilgilerin kalıcı hale gelmesi için belirli aralıklarla tekrar edilmesi gereklidir. Çocuğa başarabileceği görevler verilmelidir. Öğrencilerin başarılı oldukları çalışmalar mutlaka görülmeli ve ödüllendirilmelidir (Aral ve Gürsoy, 2009: 138).

Bu çocukların her etkinlikte yapabileceği yerden başlamak ve ilerletmek son derece önemlidir. (MEB, 2015: 22). Öğretimde zihinsel engelli bireylerin gelişim düzeyine uygun araç ve gereçler kullanılmalıdır. Kullanılacak araçlar çevredeki gerçek araçlar olmalıdır. Olumsuzdan daha çok olumlu ifadeler kullanılmalıdır. Maddi ceza verilmemelidir. Güven sarsıcı sözlerden ve isteklerden kaçınılmalıdır. Sınıf içerisinde söz almalarına oldukça fazla yer verilmelidir (MEB, 2006: 20-21).

Özel eğitim hizmetleri, özel eğitime ihtiyacı olan bireyler için verilecek tüm eğitim faaliyetlerini kapsamaktadır. Bunun ayrılmaz bir parçası da eğitim programlarıdır. Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezlerinde diğer özel eğitim okullarında olduğu gibi bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin öğrenme özelliklerine uygun olarak hazırlanmış özel eğitim programı uygulanmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 1960'lı yıllarda özel eğitime ihtiyacı olan bireylere yönelik eğitim programı geliştirme çalışmaları başlatılmıştır. 09.04.1990 yılında Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın (TTKB) 44 sayılı kararı ile "Eğitilebilir Çocuklar İş Okulu Programı" kabul edilerek uygulamaya konulmuştur. Bu program geliştirilerek 27.09.2004 yılında TTKB'nin 142 sayılı kararı ile "Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Programı" adıyla devam ettirilmiştir. Daha sonraları 21.02.2005 tarih ve 8 sayılı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığınca alınan karar gereği programın ismi "İş Okulu Eğitim Programı" olarak değiştirilmiştir (MEB, 2005).

On iki yıllık zorunlu eğitim sistemine geçilmesiyle birlikte Talim Terbiye Kurulu Başkanlığınca alınan 03.09.2012 tarih ve 148 sayılı karar gereği çerçeve programın adı son haliyle "Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Eğitim Programı" olarak değiştirilmiştir ve halen adı geçen bu program uygulanmaktadır. Ancak eğitim programının adının değişmesi dışında içeriğinde çok fazla bir değişiklik olmamıştır.

ÖEMEM programı, ilköğretimlerini (ilkokul ve ortaokul) tamamlayan eğitilebilir düzeyde zihinsel yetersizliği olan çocukların gelişim alanlarına ait özellikler dikkate alınarak hazırlanmıştır (MEB, 2005: I).

Programda yer alan öğretim programlarından birisi de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programıdır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile eğitilebilir düzeyde zihinsel yetersizliği olan bireylerin toplumsallaşmaları, iyi birer vatandaş olarak yetişmeleri, ilerideki iş ve meslek yaşamında olumlu ahlâkî davranışlar göstermeleri

amaçlanmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programının açıklamalar kısmına bakıldığında; konuların dört yılda işlenecek şekilde düzenlendiği, dersin işlenişinde laiklik ilkesinin daima göz önünde bulundurulacağı, din, vicdan, düşünce ve ifade özgürlüğüne önem veren bir yaklaşım benimsendiği ifade edilmiştir. Öğrencilere, çeşitli inanç ve düşüncelerin farklılık değil bir zenginlik olduğu, sevgi, saygı, hoşgörü duyguları içinde çalışmanın ve öğrenmenin bir ibadet olduğu bilincinin kazandırılmasının gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca konuların işlenişinde inanç ve davranış bütünlüğünün önemi üzerinde durularak konuların Atatürk İlkeleri ile bağdaştırılmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır.

Programda eğitimcilerden öğretim sırasında öğrencilerin günlük yaşamlarını göz önünde bulundurarak, konuları ve örnekleri öğrenci seviyelerine uygun işlemleri ve tanımların ezberletilmesinden olabildiğince kaçınmaları istenmiştir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin işlenişinde yeri geldikçe ders konuları ile öğrencilerin diğer derslerde kazandıkları bilgiler arasında bağlantı kurmaları ve konuların özelliğine göre tv, vcd vb. araçlardan yararlanmaları, eğitimcilerden istenen diğer hususlardır (MEB, 2005: 83).

ÖEMEM Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin genel amaçları programda şöyle sıralanmıştır;

1. Din ve İslâm dinine ilişkin temel kavramları tanır.
2. İslâm'ın; iman, ibadet ve ahlâk esaslarını tanır.
3. Din ve ahlâk hakkında doğru bilgi ve tutumlar kazanır.
4. Başkalarının inançlarına, düşüncelerine ve haklarına saygı gösterir.
5. İslâm dini ve ahlâkının; temiz, sağlıklı, dürüst, düzenli ve yardımsever bir toplum oluşturmayı amaçladığının farkında olur (MEB, 2005: 84).

Yukarıda belirtilen genel amaçlara bağlı olarak ÖEMEM Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programının özel amaçları şöyle sıralanmıştır:

1. İslamiyet'in anlamını bilir.
2. İslâm dininin özelliklerini bilir.
3. İslâm dininin şartlarının farkında olur.
4. İmanın temel esaslarını bilir.
5. Güzel ahlâkın öğütlediği davranışları göstermeye istekli olur.
6. İslâm dininde temizliğin önemini bilir.
7. İbadetin anlamını bilir.
8. İslâm dininde başlıca ibadetleri bilir.
9. Namazın anlamını bilir.
10. Orucun anlamını bilir.
11. Zekâtın anlamını bilir.
12. Haccın anlamını bilir.
13. İbadet yerlerini bilir.
14. Dinî bayramlar ve kutsal günleri bilir.
- 15.

Peygamber kavramının anlamını bilir. 16. Kutsal kitapların gönderildiği peygamberleri tanır. 17. Hz. Muhammed'in örnek niteliklerini fark eder. 18. Günümüzde yaşayan büyük dinleri tanır. 19. Diğer din, örf ve âdetlere hoşgörü göstermek gerektiğini fark eder. 20. Lâiklik ilkesini kavrar. 21. Atatürk'ün İslâm dini hakkındaki görüşlerini kavrar (MEB, 2005: 84). Ders programının incelenmesi ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte ders programının genel ve özel amaçlarına bakıldığında programda hangi konuların hangi sınıf düzeyinde işleneceğine dair bir ayrıma gidilmediği görülmektedir.

### **1- Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Gerek doğuştan gerekse sonradan meydana gelen herhangi bir sebeple insan hayatında çeşitli engellilik durumları ile karşılaşılabilir. Yapılan çalışmalar engelli bireylerin engelleri ile başa çıkmada ve karşılaştıkları (manevi/psikolojik) sorunları aşmada dinin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir (Kula, 2005: 241; Musayev, 2016: 171; Muhcu, 2015). Din eğitimi de hem bireyin anlam arayışından hem de dinin kültürle ilişkisi ve etkisinden dolayı engelli bireylere verilmesi gereken bir eğitim olarak değerlendirilebilir. Çünkü engellilere verilecek din eğitimi; onların sosyalleşmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine, gerekli bilgi, beceri ve anlayışı kazanmalarına yardımcı olur (Sağlam, 2015: 400).

Engellilerle ilgilenmenin dinî ve millî kültürümüz içinde de önemli bir yeri vardır. İslâm dininin insana verdiği değer açıktır. Kuran'ı Kerimde yer alan bir ayete göre insanın değerini fiziki yapısı değil, Yüce Allah'a olan yakınlığı/takvası (Hucurat/13) belirler. Dolayısıyla İslami değerlere sahip bir engelli, bu değerlere sahip olmayan engelsiz kişiden daha faziletli kabul edilir. Hz. Muhammed'in engelliler ile ilgili söz ve uygulamalarına bakıldığında ise engellilere değer verdiği, topluma katılmalarını sağlayarak onlara uygun görevler vermek suretiyle toplumdaki uzak kalmalarının önüne geçmeyi hedeflediği söylenebilir (Musayev, 2016: 38; Özdemir, 2016: 51). Burada asıl önemli olan husus, engellilere el uzatmak ve onların din eğitimi-öğretimi bakımından ihtiyaçlarını giderecek, günlük hayatta karşılaştığı sorunları çözmeye yönelik çalışmalara imkân ve fırsat vermektir. Her ne kadar yasalarımız engellilere eğitim açısından fırsat ve imkân eşitliği sağlasa da yapılan araştırmalara göre engelli bireylerin din eğitimi almaları konusunda sunulan şartlar istenen düzeyde değildir (Özdemir, 2016: 129). Biz bu konuda, yapılan spesifik çalışmaların ümit verici olmakla birlikte oldukça yetersiz durumda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada özel

eğitime ihtiyaç duyan bireylere y6nelik din eğitimi çalışmalarının yapılması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Eğitim s6reci içerisinde ders kitapları, 6đretim programlarının uygulanmasında hem 6đretmen hem de 6đrenci için en yaygın ve en 6nemli ders aralarındanıdır. Bir kitabın ders kitabı olarak nitelendirilmesi, ilgili dersin programıyla 6rt6řt6đđ anlamına gelmektedir. 6nk6 ders kitabı 6đretim programının kazanım, içerik, 6đrenme-6đretme durumları ve değerlendirme 6đelerini içermektedir (Kılıç ve Seven, 2002: 27-28). Bunun yanı sıra 6đrenilmesi istenen bilgilerin 6đrencilere d6zenli bir biçimde aktarılmasında, 6đrenilenlerin tekrar edilmesinde, 6đrencilerin zihinsel, duygusal ve sosyal gelişiminin sağlanabilmesinde ders kitapları 6nemli bir yere sahiptir.

Ders kitaplarının istenen nitelikte olabilmesi için 6ncelikle hangi 6đrenci d6zeyine y6nelik hazırlanacaksa, içeriğiyle, g6rsel 6đeleriyle, etkinlik ve 6rneklerin işlenişiyle o 6đrenci kitlesinin 6đrenme 6zelliklerine uygun olması gerekmektedir. Bu nedenle ders kitapları hazırlanırken 6đrencilerin gelişim 6zellikleri, 6đrenme alanı kazanımları, 6đretim programı incelenmeli, b6ylece onların fiziksel, ruhsal ve sosyal y6nden olumlu davranışlar g6stermesine katkıda bulunulmalıdır (Kılıç ve Seven, 2002: 87). Engelli bireylere y6nelik hazırlanan ders kitapları s6z konusu olduğunda ise konu daha da 6nemli bir hale gelmektedir. 6nk6 engelli bireylerin ilgi ve ihtiyaçları, 6đrenme 6zellikleri normal bireylere g6re farklılık g6sterebilmektedir.

Talim Terbiye Kurulunun 03.09.2012 tarih ve 148 sayılı kararı ile kabul edilen 6zel eğitim Din K6lt6r6 ve Ahlak Bilgisi dersi 6đretim programı doğrultusunda eğitilebilir zihinsel engelli bireyler için hazırlanan 6zel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din K6lt6r6 ve Ahlak Bilgisi ders kitabı 2013–2014 eğitim 6đretim yılından itibaren 6zel eğitim okullarında ders kitabı olarak okutulmaya başlamıştır. Bu çalışmanın amacı 6zel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din K6lt6r6 ve Ahlak Bilgisi ders kitabının 6đretim programı doğrultusunda içerik, g6rsel, dil ve anlatım, etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları açılarından değerlendirilmesidir.

Konuya din eğitimi açısından bakıldığında, birçok 6đrencinin hayatı boyunca karşılaşacağı en 6nemli dini kaynak olması (Kaymakcan, 2009: 40) nedeniyle Din K6lt6r6 ve Ahlak Bilgisi ders kitapları din eğitimi alanının incelendiği materyallerdendir. Bu konuda yapılan bir çalışmada Din K6lt6r6 ve Ahlak Bilgisi 6đretmenlerinin ders kitabını



dersin ana kaynağı olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir (Demir, 2008). Alan yazınına bakıldığında ilköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılan ders kitapları ile ilgili birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Aybar'ın (2008) *“İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)”* ve Gündüz'ün (2010) *“İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi V. Sınıf Ders Kitabının Gagne'nin Öğretim İlkelerine Göre İçerik Açısından İncelenmesi”* adlı yüksek lisans çalışması, Yıldız'ın (2013: 143–165) *“İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitapları Görsellerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi”*, Yılmaz'ın (2014: 117-134) *“İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi”* adlı çalışmaları bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Milli Eğitim Bakanlığınca 2012 yılından bu yana özel eğitime ihtiyaç duyan öğrenciler için ders kitapları hazırlanmaktadır. Ancak özel eğitime yönelik olarak bu tür okullarda dersin temel kaynağı olarak görülen ders kitapları hakkında (genel olarak diğer dersler özel olarak ise) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için herhangi bir araştırmanın bulunmadığı görülmektedir. Eğitilebilir zihinsel engellilere yönelik olarak hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabının bu öğrencilere yeterli olup olmadığı, yeterli ise ne derece yeterli olduğu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özel eğitim alanında din eğitim ve öğretimi ile ilgili herhangi bir kaynağın olmaması dolayısıyla özel eğitime gereksinimi olan öğrencilere din eğitimi verilmesinde öğretim materyali olarak kullanılan ders kitabının değerlendirilmesine yönelik bu çalışmamız hem bu alanda yapılan ilk çalışmalardan olması hem de özel eğitim okullarında verilen din eğitimini sorgulaması ve daha kaliteli din eğitimi verilmesine sağlayacağı katkı bakımından oldukça önemlidir.

Araştırmamız, 2014–2015 eğitim öğretim yılında basımı yapılan Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kitabıyla sınırlıdır.

## **2. Araştırmanın Yöntemi**

Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabını çeşitli açılardan değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma, nitel bir desenle hazırlanmış ve doküman incelemesi yönteminden yararlanılmıştır. Ders kitabının incelenmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır.

Araştırmada konunun kuramsal temellerinin oluşturulması aşamasında literatür taraması yapılmıştır. Doküman analizi sonucu elde edilen bulgular çerçevesinde genel bir değerlendirmeye gidilmiştir. Çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1- Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı öğretim programı ile örtüşmekte midir? Konu içerikleri eğitilebilir zihinsel engelli öğrenciler için ne derece uygundur?

2- Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı biçim, tasarım ve kullanılan görsel öğelerin içerikleri yansıtması açısından yeterli midir?

3- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders kitabı dil ve anlatım yönünden eğitilebilir zihinsel engelli öğrencilere ne derece uygundur?

4- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders kitabındaki etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları eğitilebilir zihinsel engelli öğrenciler için yeterli midir?

Çalışmada Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği'nde (2012) aşağıda belirtilen esaslara ek olarak 'DKAB Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu'nda (Tosun ve diğerleri 2001) yer alan ilkeler doğrultusunda özel eğitim DKAB ders kitabı incelenmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili olarak özel eğitim alanında gerek DKAB dersi gerekse diğer branş dersleri için benzer bir çalışma olmamasından dolayı benzerliklerin ortaya çıkarılması veya farklılıkların karşılaştırılması noktasında güçlük çekilmiştir. Bu nedenle bulguların yorumlanmasında özel eğitim alanında yapılmış en yakın çalışmalardan (program değerlendirme vb.) istifade edilmesi yoluna gidilmiştir.

### **3. Bulgular ve Yorum**

#### **3.1. Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının İncelenmesi**

Özel eğitimde kullanılan DKAB ders kitapları diğer bütün kitaplar gibi MEB Talim Terbiye Kurulu'nun onayı alındıktan sonra seçilip okutulabilmektedir. Bu sebeple, okutulacak olan herhangi bir dersin kitabının seçiminde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği'nde (R. G: 28409) belirtilen ölçülere uyulması gerekmektedir. Bu yönetmeliğin 8. maddesi doğrultusunda hazırlanacak bir ders kitabının içerik; dil, anlatım ve üslup; öğrenme, öğretme, ölçme ve değerlendirme; teknik, tasarım ve düzenleme yönlerinden aşağıdaki hususlara göre hazırlanması gereklidir:

a) İçerik; 1) Dersin eğitim ve öğretim programını kapsayacak şekilde düzenlenir. 2) Dersin özelliğine göre ünite, bölüm, tema ve konular arasında eğitim ve öğretim programının içeriğine uygun bir denge kurulur.

b) Dil, anlatım ve üslup; 1) Yaşayan Türkçe doğru, güzel ve etkili kullanılır. 2) Konuların işlenişinde öğrencinin seviyesine ve gelişim özelliklerine uygun olarak doğru, anlaşılır, yalın bir dil ve anlatım kullanılır.

c) Öğrenme, öğretme, ölçme ve değerlendirme; 1) Öğrenme yöntemleri ve stratejileri dikkate alınır ve üst düzey düşünme becerileri geliştirilir. 2) Değerlendirmeye ilişkin unsurlar, ölçme ve değerlendirmenin ilke ve teknikleri dikkate alınarak düzenlenir.

ç) Teknik, tasarım ve düzenleme; 1) Görsel ve içerik tasarımı, öğrenmeyi destekleyecek nitelikte ve öğrencilerin gelişim özelliklerini dikkate alarak yapılır.

(5) Özel eğitim gerektiren öğrenciler için hazırlanan ders kitapları ile engelli öğretmenler için hazırlanacak öğretmen kılavuz kitabında engel durumları dikkate alınır denilmektedir.

Ayrıca ilgili yönetmeliğin 20. maddesine göre kurulca kabul edilen ders kitabının baskısı açık, net, renkli, görsel algıyı kolaylaştırıcı, kullanılabilir ve korunabilir nitelikte olması, arka kapakta sağ alt köşede barkod ve ISBN'ye yer verilmesi ç) İç kapakta; 1) Basıldığı yıla ve yere, 2) Kitabın kabul edildiğine dair Kurul Kararının tarih ve sayısına, genel yayın seri ve dizi numaralarına, telif hakkı, baskı kararı veya onayına ve baskı sayısına yer verilmesi gerektiğine dair esaslar bulunmaktadır.

### **3.1.1. İçerik Açısından Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı**

Bir ders kitabını incelemede en önemli boyutu, içerik incelemesi oluşturur (Tosun ve diğerleri, 2001: 49). Ders kitabında her ünitenin baş kısmında yer alması gereken bazı unsurlar vardır. Bunlar:

“...ünite başlığı, ünitenin konuları, ünitenin amaçları, hazırlık çalışmaları ve üniteyle ilgili ön testlerdir. Bunlar, her ünitenin başında, işlenecek konular ve alt başlıklar halinde açık ve sistematik olarak verilmelidir. Bunların verilmesinin amacı, öğretmenin ve öğrencilerin ünite boyunca hangi konuları öğreneceklerini toplu olarak görebilmeleridir. Bu toplu görüş, ünite bütünlüğünün kurulmasında ve zihinsel hazır bulunuşluluğun sağlanmasında önemli katkı sağlar” (Doğan ve Tosun, 2002: 237).

Özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı doğrultusunda hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı içerik

açısından incelendiğinde dört üniteden oluştuğu görülmektedir. Üniteler ve konu başlıkları şu şekilde sıralanmıştır (MEB, 2005: 85–90).

#### ÜNİTE I: İSLÂM DİNİ VE GÜZEL AHLÂK

##### A. İslâmiyet'in Anlamı

##### B. İslâm Dininin Özellikleri

- 1- İslâm dini evrensel bir dindir.
- 2- Allah katında herkes eşittir.
- 3- İslâmiyet'te zorlama yoktur.
- 4- İslâmiyet kolaylık dinidir.
- 5- İslâmiyet akla önem verir.
- 6- İslâmiyet ilme önem verir.
- 7- İslâmiyet temizliğe önem verir.

##### C. İslâm'ın Şartları

- 1- Kelime-i şahadet getirmek.
- 2- Namaz kılmak.
- 3- Oruç tutmak.
- 4- Zekât vermek.
- 5- Hacca gitmek.

##### Ç. İmanın Temel Esasları

- 1- Allah'ın inanmak.
- 2- Meleklerle inanmak.
- 3- Kitaplara inanmak.
- 4- Peygamberlere inanmak.
- 5- Ahiret gününe inanmak.
- 6- Kadere inanmak.

##### D. Dinimizin Öğütlediği Güzel Ahlâk

- 1- Davranışlarda ve konuşmalarda doğru olmak.
- 2- Başkalarına yardım etmek.
- 3- Büyüklere saygı, küçüklere sevgi göstermek.
- 4- Çevreyi temiz tutmak.
- 5- Başkalarına karşı sabırlı ve hoşgörülü davranmak.
- 6- Başkalarının inanç ve düşüncelerine saygılı olmak.
- 7- Çalışkanlığı bir hayat tarzı olarak benimsemek.

E. Dinimizde Temizlik (Beden, Elbise ve Çevre Temizliği-Manevi Temizlik).

I. Ünite 6 (amaç) konu başlığından ve 33 davranıştan oluşmaktadır. Öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları, içerikleri, konu

metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel olarak uyumludur. Ancak "Programda "Amaç ve Davranışlar" başlığı altında 1. Üniteye yer alan 5. amaçtaki 3. ve 4. davranışlar, ders kitabında birleştirilmiştir." Öğretim programına bakıldığında bu maddeler ayrı olarak ele alınmış olup birleştirme yapılmamıştır. "İslam'ın Şartları" konusu neredeyse tanım düzeyinde yüzeysel olarak ele alındığı ve açıklamaların yetersiz kaldığı söylenebilir. Kitap içerisinde konuların hangi sınıfta işleneceğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte öğretim programında konuların dört yılda işlenecek şekilde düzenlendiği belirtilmiştir (MEB, 2005). Eğer bu kitap yıllara dağıtılarak işlenecekse, birinci ünite içerisinde yer alan İslam'ın şartları konusuna daha geniş yer ayrılabilir.

Kitap içeriğinde yer alan ayet ve hadislerin kaynağının belirtilmesinde ortak bir uygulama olmaması göze çarpmaktadır. Örneğin sayfa 13'te yer alan "Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. Ama o sizin kalplerinize ve işlerinize bakar" (Müslim, Birr, 32) hadisinin dipnotu verilmemiştir. Bu metnin dipnotsuz verilmesi sebebiyle ayet mi veya hadis mi olduğu anlaşılamamaktadır. Aynı şekilde sayfa 37'de temizlik konusu ile ilgili verilen hadislerin Hz. Peygambere ait olduğu belirtilmekle birlikte kaynakları gösterilmemiştir.

## ÜNİTE II: İSLÂM DİNİNDE İBADET

A. İbadetin Anlamı.

B. İslam Dininde Başlıca İbadetler.

C. Namazın Anlamı.

Ç. Orucun Anlamı.

D. Zekâtın Anlamı.

E. Haccın Anlamı.

F. İbadet Yerleri.

G. Dinî Bayramlar ve Kutsal Günler (Ramazan ve Kurban Bayramı-Cuma Günü- Mevlit-Regaip-Miraç-Berat Kandili-Kadir Gecesi).

II. Ünite 8 (amaç) konu başlığından ve 23 davranıştan oluşmaktadır. Öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları birbiriyle çoğunlukla tutarlıdır. Ancak kitabın içindekiler kısmındaki başlıklarla programda verilen konu başlıklarında basit farklılıklar vardır. Örneğin programda B. maddesinde konu başlığı olarak "Başlıca İbadet Türleri" diye ifade edilmişken ders kitabında "İslam Dininde Başlıca İbadetler" şeklinde verilmiştir. Ders kitabındaki konu içerikleri, konu metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel olarak uyumludur. Sayfa 51'de zekât ibadetinin tanımı yapılırken öğretim programında

belirtilen “Zekâtın gelir düzeyi iyi olan kişilerce her yıl mal ve paranın kırkta birini dağıtmak anlamına geldiğini söyler” (MEB, 2005: 87) davranışı ders kitabında “mal veya paralarının bir kısmını” şeklinde verilerek öğretim programında belirtildiği şekilde yansıtılmamıştır. Bu konudaki bilgilerin örtüşmesi sağlanmalıdır. Hadislerin kaynağını belirtme konusundaki eksiklikler bu ünite için de geçerlidir. Örneğin: Sayfa 44’te “Namaz dinin direğidir” hadisi ile sayfa 51’de “Veren el, alan elden üstündür” hadisi ayrıca sayfa 59 ve 60’ta kutsal geceler konusunda verilen hadislerin kaynağı gösterilmemiştir.

### ÜNİTE III: PEYGAMBERLERİ TANIYALIM

A. Peygamber Kime Denir?

B. Kutsal Kitapların Gönderildiği Peygamberler.

C. Hz. Muhammed’in Örnek Nitelikleri.

1- Peygamberimizin dürüstlük ve güvenilirliği.

2- Peygamberimizin çalışkanlığı.

3- Peygamberimizin yardımlaşma sevgisi.

4- Peygamberimizin doğa ve canlılara olan sevgisi.

5- Peygamberimizin insan sevgisi.

6- Peygamberimizin merhametli ve hoşgörülü oluşu.

7- Peygamberimiz başkalarının haklarına saygılıdır.

8- Peygamberimiz temizliğe önem verir.

9- Peygamberimizin cesaretli oluşu ve doğru sözlüğü.

III. Ünite 3 (amaç) konu başlığından ve 15 davranıştan oluşmaktadır. Öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları birbiriyle örtüşmektedir, konu içerikleri, konu metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel olarak uyumludur. Ancak, sayfa 65’te Hz Peygamberin “İki günü birbirine eşit olan zarardadır” hadisi, sayfa 66’da çalışma konusu ile ilgili hadis ve sayfa 70’te kul hakkı ve temizlik ile ilgili verilen hadislerin kaynağı belirtilmemiştir. Ayrıca kitapta 7. ve 8. konu başlıklarında Peygamberimizin ifadesinde “in” ifadesinin fazla yazılması konu başlığının anlamını bozmuştur. Bunun yerine “Peygamberimiz başkalarının haklarına saygılı bir insandı” ve “Peygamberimiz temizliğe önem veren bir insandı” gibi konu başlıkları tercih edilirse daha doğru olacaktır.

### ÜNİTE IV: DİNLERİ TANIYALIM

A. Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler.

(Yahudilik-Hıristiyanlık-İslamiyet-Budizm-Hinduizm).

B. Diğer Din, Örf ve Âdet Hoşgörüsü.

C. Lâiklik ilkesi.

Ç. Atatürk'ün İslâm Dini Hakkındaki Görüşleri.

IV. Ünite 4 (amaç) konu başlığından ve 13 davranıştan oluşmaktadır. Öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları genel olarak birbiriyle örtüşmektedir, konu içerikleri, konu metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel olarak uyumludur. Ancak Budizm ve Hinduizm ile ilgili verilen bilgiler çok yüzeysel olup yeterli bilgi içermemektedir. Kitap içeriğinde dinlerden bahsedilirken günümüzde yaşayan büyük dinler ifadesi kullanılmıştır. Burada geçen "günümüzde yaşayan büyük dinler" ifadesi içerisindeki büyük ifadesi daha çok somut düşünen zihinsel engelli bireyler açısından farklı anlaşılabilir. Ayrıca günümüzde yaşayan büyük dinler konusu ile ilgili olarak burada yer alan "büyük"lüğün neye göre olduğu konusundaki belirsizliği bir çalışmada değerlendiren Yürük (2015: 64) "Eğer büyüklükten kastın bu dinlerin mensuplarının sayısı ise yukarıdaki dinlerden bazılarının bu sınıflamaya dâhil olmaması gerektiğini" ifade etmiştir.

"Ders kitaplarında her ünite başında, o ünitenin amaçlarının (öğrenciye verilmek istenen bilgi, değer, beceri, tutumların vb.) bulunmasında yarar vardır" (Tosun ve diğerleri, 2001: 51). Öğretmenlerin ve öğrencilerin bir üniteye hangi amaçlara ulaşmaya çalışacaklarını bilmesi, öğrenmenin gerçekleşmesinde önemli katkılar sağlayacaktır (Doğan ve Tosun, 2002: 237). Özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabına baktığımızda bu konuda herhangi bir bilgilendirmeye yer verilmediği görülmektedir. Bu açıdan ders kitabının eksik olduğu söylenebilir.

Öte yandan ünitelerin giriş kısmında hazırlık çalışmalarının olmayışı, ünite sonlarında ünitenin tekrar edilmemesi ve hatırlamayı kolaylaştırması açısından bir özetinin bulunmaması bu kitabın başka bir eksik yanıdır. Öğretme-öğrenme sürecinde öğrenilen yeni bilgilerin, uzun süreli bellekte düzenli bir şekilde kodlanıp kolayca hatırlanabilmesi için, belirli aralıklarla tekrar edilmesi gerekmektedir (Yıldızlar, 2009: 123). Bu durum zihinsel engelli öğrenciler için daha da önemlidir (Özsoy ve diğerleri, 1998: 178). Fakat özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında buna dikkat edilmediği anlaşılmaktadır.

Genel olarak bir değerlendirme yapıldığında, öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları birbiriyle tutarlı olup, ders kitabındaki konu içerikleri, konu metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel

olarak uyumludur. İçerik açısından ise, öğretim programı ve buna yönelik olarak hazırlanan ders kitabının amaçlara ulaşması noktasında belirlenen içeriğin öğrenci anlama düzeyinin üstünde olduğu söylenebilir. Bunun en önemli sebepleri ise içerik olarak dersle ilgili soyut kavramların (Din, Allah, İlah, Melek, Vahiy, Evrensel, Manevi vb.) fazla yer alması ve konularının öğrenci seviyesine uygun biçimde ele alınmamasıdır. Çünkü “zihinsel engelli öğrenciler, genel olarak, okuduğunu anlama becerilerinde, okudukları metinlerdeki önemli unsurları bulmada ve bu unsurlar arasında bağlantı kurmada ve anlamlandırmada yetersizdirler” (Güldenöğlü, 2008: 53). Oysa kitapta yer alan bazı cümleler bu öğrenciler açısından oldukça uzun ve karmaşık sayılabilir. Örneğin “Ahiret Gününe İnanmak” (s. 22) başlığı altında verilen paragrafta “Toprağa atılan tohum, bir süre sonra filizlenir, büyür, olgunlaşır, sonra kurur ve yeniden toprağa karışır...” gibi ifadelerde üst üste kullanılan kavramlardan dolayı öğrenciler bu kavramlar arasında bağlantı kurmada zorlanabilirler.

Konuyla ilgi daha önce yapılan (Akkuş, 2007; Fırat, 2010; Duzcu, 2015; Gün, 2015: 70; Gün, 2016: 620; Üzümcü ve Nazıroğlu, 2016: 1552) bilimsel çalışmalardan elde edilen veriler de bizim tespitlerimizi destekler niteliktedir. Örneğin Fırat (2010) zihinsel engelli öğrencilere yönelik hazırlanan ilköğretim sosyal bilgiler dersi programının öğretmen görüşlerine göre değerlendirdiği çalışmasında “öğretmenlerin çoğunluğunun, programın içeriğinin eğitilebilir zihin engelli çocuklara uygun olmadığını düşündüğünü” tespit etmiştir. Akkuş, (2007) eğitilebilir çocuklara uygulanan ilköğretim programının öğretmen görüşlerine göre değerlendirildiği çalışmasında, “özel eğitim öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun eğitim programının içeriğini uygulamakta sıkıntı yaşadığını, DKAB dersinde yer alan amaçların daha çok bilişsel alanda olduğu ve bu amaçların öğrencilerin seviyesinin çok üstünde bulunduğu” sonucuna ulaşmıştır. Duzcu (2015) DKAB dersi ile aynı eğitim programı içerisinde yer alan “Türkçe” dersi öğretim programının değerlendirildiği çalışmasında “programda yer alan konu içeriklerinin çoğunluğunun zihinsel engelli öğrencilerin yaş ve gelişim özelliklerine uygun olmadığını, programın hedef kitleye hitap etmediğini dolayısıyla işlevsel olmadığını” ifade etmiştir. Gün (2016: 620) işitme engelli öğrenciler üzerine yaptığı bir çalışmada, işitme engellilerin düşünme, akıl yürütme ve soyut düşünme becerilerinde güçlük çekmeleri nedeniyle özel eğitime ihtiyaç duyan bireyler



olduğunu belirtmiş ve onların da kendilerine uygun hazırlanmamış DKAB kitabından yeterince istifade edemediğini tespit etmiştir.

Ders kitabında yukarıda belirtilen eksiklikler ile karşılaşılmasındaki etkenlerden biri din eğitimi alan uzmanlarının sürece dâhil edilmemesidir. Zira ders kitabının iç kapağının arka yüzünde editör, dil, görsel, program geliştirme, ölçme değerlendirme, rehberlik ve gelişim uzmanlarından oluşan bir komisyon tarafından hazırlandığını gösteren bilgiler yer almaktadır. Ancak bu komisyon içinde din eğitimi alan uzmanlarının yer almaması dikkat çekmektedir. Ders kitabı içeriğinin hazırlanmasında din eğitimi alan uzmanlarının da sürece dâhil edilmesi daha faydalı olacaktır.

### **3.1.2. Görsel (Biçim, Tasarım) Açısından Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı**

Bir ders kitabının tasarımında dikkat edilmesi gereken bir takım faktörler vardır. Bunların bilinmesi kitap seçiminde eğitimcilere fayda sağlayacaktır. Bu faktörler; Tutarlılık, Sayfa Düzeni, Görsel Materyaller, Yazı Türü, Yazı Boyutu, Yazı Stili ve Vurgulama olarak ayrılır (Tosun ve diğerleri, 2001: 30). Özel Eğitim DKAB ders kitabında tasarım ile ilgili sayfa düzeni, yazı türü, yazı boyutu, yazı stili açısından pek sorun gözükmemekle beraber vurgu açısından metinlerde vurgulanmak istenilen önemli kısımların örneğin ayet veya hadislerin vurguyu öne çıkaracak bir şekilde kalın, bold vb. olarak verilmediği görülmektedir. Oysa Ders kitabında önemli olduğu düşünülen metinlerin kalın, bold, italik vb. bir şekilde öne çıkarılması ya da çerçeve içine alınması dikkat çekiciliğini artırması açısından önemli ve daha kullanışlı olabilir (Tosun ve diğerleri, 2001: 32; Yıldız, 2004: 54).

Sayfa yapısı açısından öğretim programındaki konuların kitapta dengeli bir biçimde yer alıp almadığını bakıldığında I. Üniteye 40 sayfa, II. Üniteye 19 sayfa, III. Üniteye 11 sayfa, 4. Üniteye ise 5 sayfa ayrıldığı görülmektedir. Bazı ünitelere diğerlerinden fazla yer ayrıldığı ve aralarında sayfa adedi açısından denge kurulamadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada konuların işlenişinde sayfaların dengeli olarak dağıtılması daha uygun olacaktır.

Ders kitaplarının dış ve iç kapakları ile ön ve arka bölümleri ve içeriğine ait diğer sayfalarında MEB tarafından yönetmelikle daha önce belirttiğimiz bazı bilgilerin yer alması gereklidir (Tosun ve diğerleri, 2001: 35). Özel eğitim ders kitabına baktığımızda arka kapakta barkod ve ISBN görülmemektedir. İç kapakta ISBN'ye yer verilmekle birlikte öte

taftan basıldığı yer, yıl ve kitabın kabul edildiğine dair kurul kararının tarih ve sayısına yer verilmemiştir. Bu açılardan değerlendirildiğinde kitabın MEB Ders kitapları yönetmeliğinin 20. maddesine tam uygun olmadığı söylenebilir. Ayrıca kitabı tanıtıcı, kitabın nasıl ve niçin hazırlandığını anlatan bir önsözün bulunmaması da bir eksiklik olarak ifade edilebilir.

Kitap içindekiler ve giriş kısmı hariç 86 sayfadan oluşmaktadır. Son 7 sayfa dipnotlar, sözlük ve kaynakça kısmına ayrılmıştır. Ders kitabının ön kapağı çok karmaşık olmayacak şekilde yeşil fon üzerine cami ve minare ile resmedilmiştir. Arka kapağında ise israfa karşı bilinçlenmeyi içeren bir fotoğraf konulmuştur (Foto 1). Öğrencilerin israf konusunda bilinçlenmesini sağlaması açısından bu görselin kullanılması yararlı olmuştur.



Fotoğraf 1) Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Ön, Arka ve İç Kapağı.



Ders kitabında dikkati çeken diğer bir husus, ünitelerin başlangıç sayfalarında herhangi bir organizasyon şeması, kavramlar vb. yönlendirmenin olmayışıdır (Foto 2). Dört ünite sayfası da sade bir şekilde verilmiştir. Burada ünite giriş sayfalarına konulacak şemalar ve görseller ile öğrencilerin ünite hakkında bilgilendirmeleri sağlanabilir. Ayrıca kapak sayfalarının ünitelerin muhtevasını (içeriğini) yansıtacak şekilde canlı renkler kullanılmak suretiyle hazırlanması dikkat çekiciliği sağlamak açısından daha uygun olabilir.

### (Fotoğraf 2) Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Ünite Giriş Bölümü

Ders kitabında kullanılan bazı görsellerin birden çok konu ile birlikte sunulduğu görülmektedir. Örneğin sayfa 33'te başkalarına karşı sabırlı ve hoşgörülü davranmak konusunda kullanılan görsel öge, sayfa 40'ta manevi temizlik konusunda tekrar kullanılmıştır (Foto 3).

**Manevi Temizlik**  
Bedenimizi, elbiselerimizi ve çevremizi temiz tutmanın yanında; verilen sözde durmak, dürüst ve güvenilir olmak da temizliktir. İnsanın kötü duyguları ve düşünceleri taşımaması da manevi temizliğin bir gereğidir. Bu nedenle maddi temizlik kadar manevi temizliğe de önem vermeliyiz.



### 6. Başkalarına Karşı Sabırlı ve Hoşgörülü Davranmak

İnsanlar topluluk halinde yaşadıkları için birbirleri ile iyi geçinmelidir. Birbirlerinin haklarına saygı göstermeli ve hoşgörülü davranmalıdır.

Allah Kur'an-ı Kerim'de; "...Öfkelerini yenenler, insanların kusurlarını bağışlayanlardır..."<sup>(25)</sup> buyurarak, insanlara karşı sabırlı ve hoşgörülü olmamızı öğütlemektedir.

Bizim için güzel ahlak örneği olan sevgili Peygamberimiz insanlara karşı her zaman sabırlı ve hoşgörülü olmuştur.

Bu konuda şöyle buyurmuştur: "Sizin en güçlüünüz, öfkelenmediği zaman kendine hâkim olabilendir. En yumuşak başlı olanınız da elinde intikam alma imkânı olduğu hâlde insanların kusurlarını bağışlayandır."<sup>(26)</sup>



### (Fotoğraf 3) Farklı Konularda Kullanılan Aynı Ögeler

Kitapta dikkati çeken başka bir husus ise genellikle konulara örnek olarak verilen görsel öğelerin öğrencilerin günlük hayatta karşılaşabileceği, yaşamın içinden seçilmiş fotoğraflar yerine çizim şeklinde verilmesidir (Foto 4). Ayrıca bazı görseller görüntü kalitesi açısından da yeterli değildir. (Sayfa 26, 27, 28, 36, 37, 38, 40). İyi bir ders kitabının görsel açıdan zengin bir içeriğe sahip olması ve kullanılan görsel öğelerin, ilgi çekici, iyi renklendirilmiş, canlı ve gerçeğe yakın olması gerekir (Yıldız, 2004: 54). Bu açılardan özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabının yeterli olmadığı ifade edilebilir.



Düşen bir kişiyi yerden kaldırmak da bir yardımdır.



Merdivenlerden inmekte zorlanan birinin elinden tutarak indirmek de bir yardımdır.



#### Fotoğraf (4) Net Olmayan ve Çizim Olarak Verilen Görsel Öğeler

“Osman Abdesti Öğreniyor” (s. 12) okuma parçasında ve namaz ibadetiyle ilgili bölümde (s. 44) hiç görsel kullanılmamıştır. Buraya namaz kılan veya abdest alan kişilerin görselleri koyularak konunun daha iyi anlaşılması sağlanabilir. Dini bayramlar ve kutsal günler konusu ile ilgili olarak (s. 57–60) Kurban bayramı ile ilgili “koç” görseli haricinde başka görsel öğeye yer verilmemiştir. Kurban’ın Allah’a yaklaşma, dostluk, kardeşlik ve dayanışmanın bireyler arasında kurulmasını sağlayan bir ibadet olmasından hareketle buraya Kurban etinin dağılışını veya birlikte yenilişini gösteren bir görsel konulabilir (Tosun ve diğerleri, 2001: 42). Ramazan bayramı ve diğer kutsal geceler ile ilgili kısımlar gerçek hayattan somut örnekler kullanılarak, örneğin büyüklerinin elini öpen çocuklar veya cami içerisinde bayramlaşan kişileri gösteren fotoğraflar kullanılmak suretiyle görsel açıdan daha zengin hale getirilebilir.

Günümüzde yaşayan dinler konusu işlenirken (s. 74) bu dinlere ait hiçbir görsel kullanılmamıştır. İslamiyet hakkında bilgi verilirken ise

“imam” görseli dışında herhangi bir görsel kullanılmamıştır. Bu yönüyle 4. ünite olan “Dinleri Tanıyalım” ünitesi görsel açıdan yetersiz kalmıştır. Aynı durum İslam’ın şartları ve temel inanç esasları konularında da geçerlidir (s. 14-23). Bu konuların kitaptaki yeri öğrencilerin günlük hayatta karşılaşılabileceği şekilde hayatın içinden çeşitli görseller aracılığıyla somutlaştırılabilir.

Ders kitabında kullanılan görsel öğeler metinle birlikte öğrenmeyi kolaylaştırma eğiliminde değildir. Kullanılan bazı öğeler konuyla alakasız ve içeriği somutlaştırmada yetersizdir (Foto 5). Örneğin “Allah Katında Herke Eşittir” konu başlığının hemen altında terazide oturan bir erkek ve bir kadına ait görsel hem DKAB dersinin içeriğine uygun değil hem de görsellik açısından konuyu ifade etmede problem oluşturabilecek niteliktedir. Ayrıca kadere inanmak başlığı altında kullanılan görselin de konuyla ilgili olmadığını belirtebiliriz. Benzer durumlar “Hz. Muhammed’in Örnek Nitelikleri” ünitesinde işlenen konular için de geçerlidir.

Kitabın genelinde kullanılan görsellerin hemen hemen hiçbirinin altına veya üzerine görselle ilgili bilgilendirici bir not veya ifadeye yer verilmemiştir ve buna ilave olarak kitapta kullanılan görseller numaralandırılmamıştır. Resim, şekil ve grafiklerin altında öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun açıklamalara yer verilmesi öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırıp daha ilgi çekici hale getirebilir. Resimlerin altına “Yukarıdaki resmi öğrendikleriniz çerçevesinde değerlendiriniz” veya “Resimden ne alıyorsunuz” gibi soru ifadeleri yazılarak görseller daha işlevsel hale getirilebilir (Tosun ve diğerleri, 2001: 42).

Genel olarak kitabın metin, ana fikir ve görsel tutarlığının kısmen yeterli olduğu söylenebilir. Kitapta yer alan görsel öğeler içerik ile kısmen örtüşmekte ancak içeriği somutlaştırmada yetersiz kalmaktadır. Ders kitabında konu içeriklerinin görsel olarak güncel hayatla tam anlamıyla ilişkilendirilmediği görülmektedir.

## 2. Allah Katında Herkes Eşittir



## 5. Ahiret Gününe İnanmak

Her canlı, doğar, büyür ve belli bir süre yaşadıkdan sonra ölür. Bütün canlılar için geçerlidir. Toprağa atılan tohum, bir süre sonra enir, büyür, olgunlaşır, sonra kurur ve yeniden toprağa karışır. İnsan da kendisi için belirlenen süre kadar yaşadıkdan sonra ölür. Bunun da bir sonu vardır. Dünyada ki yaşamın sona emesi ilayacak olan sonsuz hayata ahiret hayatı denir.

Ölüm, hayatın değışmez bir gerçeğidir. Yüce Allah bu gerçeği anı Kerim'de şöyle ifade etmiştir: "Her canlı ölümü tadacaktır..." İşte iman, üzerinde yaşadığımız dünyanın bir gün son bulacağını tan sonra yeni bir hayatın başlayacağını kabul etmek demektir.



## 6. Kadere İnanmak



Kader, sözlükte plan, program, ölçü, düzen gibi anlamlara gelir. Dini bir kavram olarak ise kader, dünyada meydana gelecek şeylerin yerini, özelliklerini ve nasıl olacağını, Allah'ın bilmesi demektir.

## (Fotoğraf 5) Konuyu Tam Yansıtmayan Görseller

## 3.1.3. Dil-Anlatım Açısından Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı

Zihinsel engelli öğrencilerin, özellikle okuduklarını anlamada, okudukları metinlerdeki önemli unsurları bulmada ve bu unsurlar arasında bağlantı kurmada sorunları vardır. Buna neden olarak, zihin engelli öğrencilerin dikkat sürelerinin kısa olması, tekrarlama stratejilerinin yetersizliği, öğrenilen becerileri genelleme yetersizliği ve bellek problemleri gösterilmektedir (Coşkun ve diğerleri 2014: 19). Bu çerçevede özellikle zihinsel engelli bireylere yönelik hazırlanan ders kitabında basit ve sade bir dil kullanılmasına özen gösterilmelidir. Bilgiler arasında birleştirici bir özellik bulunmalı, kopukluk olmamalıdır. Soyut ifadeler yerine somut ve günümüzle bağdaşan bilgiler yer almalıdır (Yıldız, 2004: 53).

DKAB kitabında okuma parçası olarak seçilen "Osman Abdesti Öğreniyor" (s. 12), "Yağmur" (s. 30) vb. metinlerin, uzun olduğu ve görsel öğelerle somutlaştırılmadığı belirtilebilir. Ayrıca bu okuma parçaları düz okuma metinleri olarak verilmiştir. Oysa bu, çok da işlevsel bir yol değildir. İşlevselliği artırmak için, okuma parçası yerine "Çalışma Parçası" veya "Çalışma Yaprağı" formu kullanılabilir. Bunun için ise, okuma parçası olarak verilen metinlerin birer örnek olay gibi algılanarak, örnek olay incelemesi yöntem ve tekniğinde olduğu gibi,



kilit soruların metnin altında verilmesi yeterli olacaktır. Böylece parça, sadece okuma parçası olmaktan çıkacak, “amaçlı bir çalışma parçası” haline gelecektir (Doğan ve Tosun, 2003: 249).

Kitap içerisinde yanlış yazılan veya eksik ifade edilen bir takım kısımlar bulunmaktadır. Örneğin sayfa 42’de İbadetin tanımı yapılırken eksik kullanılan bir kelimedden kaynaklanan cümle düşüklüğü söz konusudur. İbadet, **“Allah’ın yapılmasını davranışları yerine getirmektir”** şeklinde verilen cümle, “yapılmasını” ifadesinden sonra **“istediği”** ifadesi getirilerek düzeltilebilir. Ünite III’ün bazı kısımlarda yazım hataları bulunmaktadır. Bu hataların düzeltilmesi metnin ifade bütünlüğünün sağlanması açısından önemlidir. Örneğin yukarıda sayfa demiştiniz, burada da sayfa demek daha doğru olur. 63’te Kutsal kitapların tanımı yapılırken Allah tarafından peygamberlere bildirilen ifadesi **“bildirilenilen”** şeklinde ve insanın yararına olan ifadesi **“olna”** şeklinde yanlış yazılmıştır. Bu ifadelerin düzeltilmesi öğrenme güçlüğü çeken zihinsel engelli bireylerin okuduğunu anlamasını güçleştirebileceğinden düzgün bir biçimde yazılması önemlidir. Ayrıca ders kitabında bulunan bazı ifadeler zihinsel engelli öğrenciler için çok açık değildir. Örneğin, s. 13’te yer alan. “Allah sizin bedenlerinize, suretlerinize ve mallarınıza bakmaz!” ve s. 35’te “Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur” ayetleri için verilen mealler daha düzgün ve anlaşılır hale getirilmelidir.

Genel olarak değerlendirildiğinde kullanılan metinler/ifadeler dil ve anlatım açısından bu öğrencilerin kavrama seviyesinin üstünde olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili olarak DKAB dersinin haricinde, aynı eğitim programı içerisinde yer alan diğer dersler açısından da benzer anlatım sorunlarının olduğu yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir (Duzcu, 2015). Elde edilen bulgulara göre özel eğitim DKAB ders kitabının dil-anlatım açısından öğrencilerin bireysel özelliklerine ve algılama düzeylerine tam anlamıyla uygun hazırlanmadığını ifade edebiliriz.

### **3.1.4. Etkinlikler ve Değerlendirme Çalışmaları Açısından Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı**

Değerlendirme çalışmaları, ders kitaplarının vazgeçilmez unsurlarındandır. Her ünitenin sonunda veya bazen de konu sonlarında değerlendirme çalışmaları yer almalıdır (Doğan ve Tosun, 2003: 249). Öğrencilerin konuyla ilgili eksik ve yanlış öğrenmelerini tespit etmek için konu sonunda soru, resim vb. etkinliklere ve değerlendirme

çalışmalarına yer verilmesi, dersin işlenişi ve hedeflerine varması açısından önemlidir. Yapılan bir çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabındaki değerlendirme sorularının dersin anlaşılmasında yardımcı olduğu (Gözütok ve Yılmaz, 2011: 443) ifade edilmiştir. Öğrenmede, sık sık tekrara ihtiyaç duyan ve konuları anlamakta güçlük çeken zihinsel engelli öğrencilerin eğitiminde, değerlendirme sorularına sıkça yer verilmesi daha da önemlidir.

Özel eğitim ile ilgili yapılan bir din eğitimi çalışmasında öğrencilerin dersleri anlamada yaşadığı güçlüklerden dolayı öğretmenlerin çok fazla tekrar yapmak durumunda kaldıkları tespit edilmiştir (Üzümcü ve Nazıroğlu, 2016: 1552). Bu sebeple ders kitabında etkinlikler ve değerlendirmeler ile işlenen konunun sık sık tekrar edilmesi, zihinsel engelli öğrencilerin öğrendikleri bilgilerin zihinlerinde kalmasını sağlaması açısından daha yararlı olacaktır. Çünkü bu öğrencilerin akademik becerileri kazanabilmeleri için normal akranlarından daha fazla çalışmaları ve daha çok alıştırma yapmaları gerekmektedir (MEB, 2015: 23).

Etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları açısından özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı değerlendirildiğinde;

I. Ünite sonunda herhangi bir ölçme-değerlendirme etkinliği yapılmamıştır. Konuların arkasında yer alan etkinlikler sadece A. İslâmiyet'in Anlamı (s. 2) ve B. İslâm Dininin Özellikleri (s. 4) konu başlıklarındaki 1'inci, 2'nci (s. 6) ve 7'nci alt başlıklarda işlenmiş, ünite boyunca başka hiçbir yerde değerlendirmeye yönelik bir etkinlik örneğine rastlanmamıştır. Sayfa 2'de açık uçlu, sayfa 4'te çoktan seçmeli, sayfa 6'da doğru-yanlış seçenekli ve sayfa 11'de cevapların yazılmasını isteyen açık uçlu sorulara yer verilmiştir (Foto 6).

II. Ünite sonunda herhangi bir ölçme-değerlendirme etkinliği yapılmamıştır. Konuların arkasında yer alan etkinlik olarak da sadece zekât konusunda (s. 52) doğru-yanlış seçenekli şeklinde yer almış, ünite boyunca başka yerde etkinlik örneklerine rastlanmamıştır.

III. Ünite sonunda herhangi bir ölçme-değerlendirme etkinliği yapılmamıştır. Ünite içerisinde değerlendirme etkinliği sadece "Peygamber Kime Denir?" konusunda (s. 62) ve doğru-yanlış seçenekli biçiminde mevcuttur. Diğer konularla ilgili etkinlik bulunmamaktadır.



### (Fotoğraf 6) Etkinlik Örneği

**ETKİNLİK**

Hepimizin uyması gereken temizlik kuralları vardır. Siz de beden, giysi, çevre temizliği ve manevi temizlik açısından uyulması gereken kuralların neler olabileceğini düşününüz. Aşağıdaki ilgili bölümlere örnekler yazınız.

**Beden ve giysi temizliği;**

1. ....

2. ....

3. ....

**Çevre temizliği;**

1. ....

2. ....

3. ....

**Manevi temizlik;**

1. ....

2. ....

3. ....

IV. Ünite boyunca herhangi bir etkinlik örneğine rastlanılmamıştır. Ayrıca ünite sonunda da herhangi bir ölçme-değerlendirme etkinliği bulunmamaktadır.

Genel olarak bakıldığında, kitapta kullanılan etkinliklerin öğrenmeleri pekiştirecek düzeyde olmadığı ve bu öğrencilerin öğrenme özelliklerine uygun olarak hazırlanmadığı söylenebilir. Örneğin foto 6'da verilen etkinlikte öğrencilerin açık uçlu soruları yazarak cevaplamaları istenmektedir. Ancak öğrenciler gerek

hatırlamada gerekse okuma-yazmada karşılaştıkları zorluklardan dolayı bu soruları cevaplamada güçlük yaşayabilirler. Etkinliğin yanına koyulacak görseller ile ya da cevapların ilk harfleri yazılarak verilen ipuçlarıyla öğrencilerin bunları daha kolay yapmaları sağlanabilir

Yukarıdaki bulgulardan hareketle özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabındaki etkinlik ve değerlendirme çalışmalarının yetersiz olduğunu söyleyebiliriz.

#### **Sonuç ve Öneriler**

Hafif zihinsel (eğitilebilir) engelli bireyler için hazırlanan özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabını içerik, görsel, dil anlatım, etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları açısından incelediğimiz çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar ve çözüm önerileri aşağıda belirtilmiştir:

Öğretim programı ve ders kitabındaki konu başlıkları birbiriyle tutarlı olup, ders kitabındaki konu içerikleri, konu metinleri öğretim programının amaçlarıyla genel olarak uyumludur. İçerik açısından ise, öğretim programı doğrultusunda hazırlanan ders kitabında dersle ilgili soyut kavramların fazla yer alması ve işlenen konuların zihinsel engelli

öğrencilerin anlayabileceği şekilde somutlaştırılmadığı, ünite başlarında işlenecek konunun amaçları hakkında öğrencileri bilgilendirecek ifadelerin bulunmadığı, ünite sonlarında tekrar açısından bir özete yer verilmediği, bazı konuların çok yüzeysel anlatıldığı, kullanılan ayet ve hadislerin dipnotlarının belirtilmediği söylenebilir.

Görsel açıdan, ders kitabında kullanılan görsellerin konu metinlerini tam anlamıyla desteklemediği, konuları somutlaştırmada ve öğrencilerin ilgisini çekmede kısmen yetersiz olduğu, vurgulanmak istenilen ayet veya hadisler gibi metinlerin dikkati çekecek biçimde, bold veya italik şekilde karakterize edilmediği, bazı görsellerde baskı kalitesinden kaynaklanan sebeplerle görüntü kalitesinin iyi olmadığı ve görsellerin üzerinde bilgilendirici açıklamalara yer verilmediği söylenebilir. Ayrıca kitabı tanıtıcı, nasıl ve niçin hazırlandığını anlatan bir önsözün bulunmaması, ünitelerin başlangıç sayfalarında herhangi bir organizasyon şeması vb. yönlendirme verilmemesi diğer eksiklikler olarak ifade edilebilir.

Ders kitabının görsel açıdan daha kullanışlı hale gelmesi için öğrencilerin gelişim düzeyine uygun ve metin içeriği ile uyumlu, gerçek hayattan alınmış, konuların günlük hayatla ilişkilendirilmesini sağlayacak görsellerin artırılması gereklidir. Canlı, net renkli, ilgi çekici, görüntü kalitesi yüksek görsellerin kullanılması ve kullanılan görsellerin üzerinde açıklamalara yer verilmesi gereklidir. Ayrıca ünite kapak/giriş sayfalarının ünitelerin muhtevasını (içeriğini) yansıtacak şekilde hazırlanması ünite başlangıcına “neler öğreneceğiz” ünite sonlarına özet halinde “neler öğrendik” gibi dikkat çekici bilgiler konulması ders kitabını daha işlevsel kılacaktır. Ders kitabının MEB Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliğine (basım yılı, yeri, karar sayısı, ISBN vb.) uygun olmayan kısımları yönetmelik doğrultusunda düzeltilmelidir.

Dil ve anlatım açısından, konuları ele alan metinler ve bazı okuma metinleri bu düzeydeki öğrencilerin okuduğunu anlama ve bağlantı kurmada yaşadıkları güçlüklerden dolayı uzun olup görsel öğelerle desteklenmemiştir. Din eğitimi gibi soyut kavramları içinde çok fazla barındıran bir dersi eğitilebilir zihinsel engelli bireylerin anlayabileceği şekilde basitleştirmek ve onların anlayabileceği düzeye indirgemek gereklidir. Sade, basitten karmaşığa, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta doğru sıralanan bir yapıda ve öğrencilerin öğrenme düzeylerine uygun bir dil ve anlatım tercih edilmelidir. Ayrıca metinlerde bazı

ifadelerin dil bilgisi açısından yanlış yazıldığı tespit edilmiş olup bu hataların düzeltilmesi gereklidir.

Genel olarak kitabın tamamına yakınında ünite sonlarında ölçme-değerlendirme etkinlikleri yapılmamıştır. Etkinlikler düzenlenirken özel eğitim öğrencilerinin sık tekrara ihtiyaç duydukları ve çabuk unutma özelliğine sahip oldukları göz önünde bulundurulmamıştır. Her ünite veya bölümün sonunda öğrenciye konularla ilgili bilgi, beceri, değer, tutum ve yeterliklerin kazandırılıp kazandırılmadığını ölçmeye yarayan, öğrenmeleri kalıcı hale getiren kısa bulmacalar, çoktan seçmeli testler vb. etkinlik ve değerlendirme sorularına daha çok yer verilmelidir.

Yaptığımız inceleme ve değerlendirmelerin ardından, özel eğitim mesleki eğitim merkezi için hazırlanan DKAB ders kitabının tekrar gözden geçirilerek güncellenmesi gerekli görülmüştür. Ders kitabı yazarlarının, kitabın okutulacağı sınıf ve düzeyini çok iyi tanımaları, hatta yazarların kitabın okutulacağı alanda belli bir süre görev yapmış olması, ayrıca ders kitabının yazımında uzmanların özelde ise din eğitimi alan uzmanlarının sürece katılması, belirtilen eksikliklerin giderilmesinde ve verim elde edilmesinde daha etkili olacaktır. Ders kitabının derslerde öğrenci ve öğretmenlerin en önemli yardımcısı olduğu düşüncesinden hareketle özel eğitim açısından bu tür çalışmaların artması temennimizdir.

### **Kaynakça**

- Akkuş, N. (2007). *Orta Düzeyde Öğrenme Yetersizliği (Eğitilebilir) Olan Çocuklara Günümüzde Uygulanan İlköğretim Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aral, N, Gürsoy F. (2009). *Özel Eğitim Gerektiren Çocuklar ve Özel Eğitime Giriş*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Aybar, F. B. (2008). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşkun, İ., Gür, T. ve Aykutlu, H. (2014). *Hafif Düzey Zihin Engelli Bireylerin Okuduğunu Anlama Düzeyinin Belirlenmesi ve Yorumlanması Amacıyla Metin Sonrası Çizilen Resimlerin*

- İncelenmesi. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (14), 17-42.
- Demir, R. (2008). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, R, Tosun, C. (2003). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Duzcu, M. G. (2015). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Fırat, T. (2010). *Eğitilebilir Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Gözütok, Ş, Yılmaz, N. (2011). İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Hakkında Görüşleri İle İlgili Bir Araştırma -Van Örneği-. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Z. Şeyma Arslan (Editörler), *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (ss. 429-453). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Güldenoğlu, B. (2008). Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrencilerde Okuduğunu Anlama Becerilerinin Desteklenmesi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 9 (2), 51-63.
- Gün, A. (2015). İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (28), 61-92.
- Gün, A. (2016). İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme İlkeleri Işığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi. *I. Uluslar Arası Engellilik ve Din Sempozyumu* (ss. 599-626). İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık.
- Gündüz, M. M. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi V. Sınıf Ders Kitabının Gagne'nin Öğretim İlkelerine Göre İçerik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü.
- Kaymakcan, R. (2009). *Öğretmenlere Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Kılıç, A., Seven, S. (2002). *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara:

Pegem Akademi Yayıncılık.

- Kula, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları.
- MEB (2006). *Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- MEB (2008). *Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Zihinsel Engelli Bireyler Destek Eğitim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- MEB (2015). *Çocuk Gelişimi, Zihinsel Engelliler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- MEB (2016). *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2015/2016*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- MEB, Mevzuat (2006). *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*. Ankara: Resmi Gazete, 31.05.2006/26184.
- Muhcu, E. (2015). *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Musayev, İ. (2016). *Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: C planı Yayınları.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin. (1992). *Sahihu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Özdemir, S. (2016). *Engelliler ve Din*. İstanbul: C planı Yayınları.
- Özgür, İ. (2015). *Engelli Çocuklar ve Eğitimi Özel Eğitim*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Özsoy, Y., Özyürek, M., Eripek, S. (1998). *Özel Eğitime Giriş*. Ankara: Karatepe Yayınları.
- Sağlam, F. (2016). Zihinsel Engelli Bireylerde Allah Algısı. *I. Uluslar Arası Engellilik ve Din Sempozyumu* (ss. 387-401). İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık.
- Sedlak, R. A. ve Sedlak, D. M. (1985). *Teaching the Educable Mentally Retarded*, USA: State University of New York Press.
- Tekinarslan, İ. Ç. (2015). Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrenciler. İbrahim H. Diken (Ed.), *Özel Eğitime Gereklinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim* (ss.135-164). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Tosun, C., Doğan, R., Korkmaz, A. (2001). *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Üzümcü, M., Nazıroğlu, B. (2016). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları. *Uluslar Arası Sosyal*

*Araştırmalar Dergisi*, 9 (43), 1546–1557.

Yıldız, R. (2004). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Konya: Nobel Yayınları.

Yıldız, M. (2013). İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitapları Görsellerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 (42), 143-165.

Yıldızlar, M. (2009). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Yılmaz, M. (2014). “İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (3), 117-134.

Yürük, T. (2015). Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 55-75.

### **Elektronik Kaynaklar**

MEB. (2005). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Eğitim (DKAB Öğretim) Programı*. 10.03.2017 tarihinde <http://orgm.meb.gov.tr/www/ozel-egitim-ile-ilgili-yayimlar/icerik/123> adresinden erişildi.

MEB. (2012). *Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği*. 25.03.2017 tarihinde <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/09/20120912-2.htm> /adresinden erişildi

MEB. (2015). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Eğitim DKAB Ders Kitabı*. 10.03.2017 tarihinde [http://www.meb.gov.tr/Ders\\_Kitaplari/2014/OzelEgitimOgrencileri/MeslekiEgitimMerkezi/DinKulturu.zip](http://www.meb.gov.tr/Ders_Kitaplari/2014/OzelEgitimOgrencileri/MeslekiEgitimMerkezi/DinKulturu.zip) /adresinden erişildi.

# ABDÜRRAHİM FEDÂÎ EFENDİ'NİN *İRÂDE-İ CÜZ'İYYE RİSÂLESİ*: TAHLÎL, TERCÜME VE TAHKİK

Gönderim Tarihi: 20.06.2017

Kabul Tarihi: 30.08.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2912-9628>

Mehmet Fatih SOYSAL\*

## Öz

İnsan fiilleri meselesinin tarihin her döneminde düşünürlerin ilgisini çekmiş en önemli konulardan biri olduğu söylenebilir. Durum böyle olunca konuyla alakalı tarihi süreçte zengin bir düşünce birikiminin oluştuğu görülmektedir. İslâm düşüncesi özelinde konuya yaklaşıldığında ise özellikle kelâm âlimlerinin mensup oldukları düşünce okullarının sağladığı imkânlar dairesince meseleyi detaylarla derinleştiren düşünürler olduğu anlaşılmaktadır. Cebriyye'nin insan irâdesini mutlak bir biçimde olumsuzlayan yaklaşımı karşısında Mu'tezile'nin insana geniş bir alan tanıması, Ehl-i sünnet âlimlerini bu iki uç çizgi arasında bir sentez arayışına sevketmiştir. Kelâm sahasının önemli şahsiyetlerini bünyesinde barındıran Eş'ariyye belli esaslar çerçevesinde çözümler sunarken, Mâtürîdiyye âlimlerinin ilk dönemden itibaren son döneme kadar arayışlarını sürdürdükleri müşâhede edilmektedir. Son dönem Mâtürîdiler'i olan Osmanlı ulemâsı selefleri olan Mâtürîdiler'in yorumlarını, kaleme aldıkları risâle türü eserlerde yeni tâhiklerle geliştirmeye çalışmışlardır. Hâkim olan düşünce Mâtürîdiyye olsa da yine Osmanlı muhitindeki bazı âlimlerin Eş'ariyye çizgisinde eserler verdikleri dikkat çekmektedir. Bu çalışmanın konusu olan *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nde ilmiye mensûbu olmanın yanında aynı zamanda tasavvuf ehli olan Abdürrahîm Fedâî Efendi, esasen Eş'ariyye perspektifinden son dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin irâde-i cüz'îyye anlayışına sert eleştiriler yöneltmektedir. Onun bu eleştirilerinin tespiti, müteahhirîn dönemde irâde merkezinde derinleşen Mâtürîdiyye-Eş'ariyye ihtilâfının mâhiyetinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Abdürrahîm Fedâî Efendi, Osmanlı Ulemâsı, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, İrâde-i Cüz'îyye.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (mfatih.soysal@amasya.edu.tr).

## **Abdurrahîm Fedâî's Treatise on *Irâda* Juz'iyya: Edition, Translation and Analysis**

### **Abstract**

The question of human agency has been one of the fundamental problems that concerned scholars throughout history. This is testified by the observation that a rich intellectual literature has accumulated on the issue in the course of time. In the tradition of Islamic thought especially the Kalâm scholars appear to have brought depth and breadth to the question within the possibilities of the theological schools to which they belonged. Against the approach of the Jabriyya that absolutely negated human free will, the Mu'tazila assigned a broad room to human agency. This led the Ahl al-Sunna scholars to adopt a synthesis between the two extremes. While the Ash'ari school, which embodies prominent figures of Kalâm, has proposed solutions based on certain principles, scholars of the Maturidi school appear to have pursued a perpetuated quest, from the first period to the end. The Ottoman ulama, who were the Maturidis of the later period, tried, in their newly composed *risâlas*, to develop with fresh verifications the interpretations of their Maturidi predecessors. Although the Maturidiyya continued to be the dominant thought, it is noteworthy that some scholars in the Ottoman realm nevertheless composed works in the Ash'ari line. In his *Risâlat al-Irâdat al-Juz'iyya*, which constitutes the subject of this study, Abdurrahîm Fedâî Efendi, both a member of the ulema and a sufi figure, levels harsh criticism from an essentially Ash'ari perspective against contemporary Maturidi ulama's understanding of *irâda* juz'iyya. The identification of his critiques will contribute to our apprehension of the nature of the deepening Maturidi-Ash'ari strife in the later (*muta'akhkirîn*) period on the question of human agency (*irâda*).

**Keywords:** Abdurrahîm Fedâî Efendi, Ottoman Ulama, Aş'ariyya, Maturidiyya, particular will (*Irâda* Juz'iyya).

### **Giriş**

Düşünce tarihinde insan fiilleri meselesi insanoğlunun anlama ve çözümleme gayretinde bulunduğu en önemli konulardan biri olarak yer alır. İnsan varoluşu itibâriyle bu dünyada yer alması sebebiyle bizatihi kendi varlığının ve onun dışında yer alan unsurların fiillerin oluşumundaki etkisini belirlemeye çalışmaktadır. Buradan hareketle, fiillerin meydana gelişindeki bağımsız temel etkenin insanın esasen kendisi mi olduğu yoksa onunla çeşitli bağları olan dışsal faktörler mi olduğu araştırmanın konusu haline gelmiştir. İslâm dininin ortaya çıkışı



Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *İrâde-İ Cüz'iyeye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 135 sonrasında ise Müslüman düşünürler insan fiillerinin mâhiyetini anlama konusunda yoğun bir mesai gerçekleştirirken düşüncelerinin merkezine insanın teklîfe muhâtap oluşunu alarak *teklîfin sıhhatini* ispat etmeyi gâye edinmişlerdir. Aralarında kesin bir ayırım bulunmamakla birlikte daha üst ve genel planı ifade eden kazâ-kader ve ona nispetle içerdiği ayrıntılarla detaylı bir yapı arz eden irâde mevzûları ulaşılacak istenilen neticenin mukaddimelerini oluşturmaktadır. Bu sebeple, Müslüman düşünürler, özellikle kelâm âlimleri azamî gayretlerini kazâ-kader ve irâde konularına yönelterek bu husûslarda geliştirdikleri farklı yaklaşımlarla ziyadesiyle zengin ve derinlikli bir düşünce birikimine vücûd vermişlerdir. Tefvîz veya cebir zâviyelerinden yaklaşım sergileyen kelâm okullarının konuyla alakalı yadsınamaz katkılarından istifadeyle mutavassıt bir çizgi benimseyen Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin ittifak ettikleri ve *ihtilâfa* düştükleri noktalar dikkat çekicidir. Sadru's-şerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın irâde meselesine getirdiği yeni yorum, Osmanlı Devletinin tarih sahnesinde yer aldığı dönemde, ittifakın baskın bir şekilde ihtilâfa evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Eş'ariyye kelâmını esas alan bazı âlimlerin Mâtürîdiyye yorumuna yönelik red ve itirazlarının tespiti, az önce dile getirdiğimiz ihtilâfın mâhiyetinin anlaşılması, belirginleşmesi ve Mâtürîdiyye perspektifinin vuzûha kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

Bunun yanında kelâm ilminin usûllerinden farklı bir nazarı yönteme sahip oldukları genel olarak kabul edilen tasavvuf ehli de kazâ-kader ve irâde hakkındaki düşüncelerini dile getirmekte, sahip oldukları ilmî birikim ve tasavvufî meşrebe göre çeşitli kelâm ekollerinin düşüncelerine yakın veya uzak durmaktadırlar. Bu çalışma öncesinde Hatice K. Arpaguş ve Rıdvan Özdiñ tarafından yayımlanan makaleler,<sup>1</sup> tasavvuf ehlinin farklı uslûplarını göstermesi bakımından önem taşımaktadırlar.

Bu çalışmamızda biz, esasen Ezher'de tahsilini ikmâle erdirmiş olup ilmî icâzet verebilecek bir seviyede ulemâ sınıfı mensubu olmanın yanı sıra aynı zamanda Muhammed Nûru'l-Arabî'ye intisabıyla melâmî meşrep bir mutasavvıf olan, manzûm ve nesir türlerinde bir çok eser telîf

<sup>1</sup> Bkz. Hatice K. Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006): 51-88; Rıdvan Özdiñ, "Osmanlı Düşüncesinde İrâde Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendî'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 22 (2012): 73-95.

eden Prizrenli Abdürrahîm Fedâî Efendî'nin (ö. 1303/1885)<sup>2</sup> kaleme aldığı *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'ni inceleyeceğiz. Abdürrahîm Fedâî Efendî hakkında yapılan çalışmalar bu risâleyi zikretmekte; fakat muhtevâsına dair hiçbir bilgi vermemektedir. Çalışmamızda açıklığa kavuşacağı üzere risâle, Mâtürîdiyye eleştirisinde başvurduğu Eş'ariyye kelâmına ait kaynaklarıyla müellifin ilmî yönünü, nihâî noktada ulaştığı sonuçlarla da tasavvufî anlayışını ortaya koymaktadır.

### 1. *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nin Tahlîli

Müteahhirîn dönem müelliflerinin eserlerinin hutbe-i kitabında konuyla doğrudan bağlantılı ifadelerle hamd, senâ ve salât-selâmda bulunarak yazım amaçlarını izhâr ettikleri bilinmektedir. Abdürrahîm Fedâî Efendî de bu tarzı sürdürerek risâlesinin hutbe-i kitabında her şeye varlık verip hidâyete ulaştırması sebebiyle Allah'a hamd etmekte, ümmetinden hata ve unutmaya sebebiyle sorumluluğun kaldırıldığına dair bir rivâyeti zikrederek Resûl-i Ekrem'e salât ve selâmda bulunmaktadır.<sup>3</sup> Müellifin bu üslûpla ilerleyen satırlarda açıklığa kavuşturup tenkitlerini yönelteceği hataları ima ettiği anlaşılmaktadır; çünkü ona göre irâde konusunda izale edilmesi gereken büyük yanlışlıklar vuku bulmuştur.

Fedâî Efendî irâde-i külliyyenin mâhiyeti hakkında dile getirilen bir düşünceye, kime veya kimlere ait olduğunu tasrîh etmeksizin, itiraz ederek söze başlamaktadır. Kaleme alış tarzı muhâtabına eleştiri yönelttiği izlenimini uyandırır da esasen o, müteahhirîn dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin irâde-i külliyyenin yaratılmış (*mahlûk/mevcûd*) olduğu kabulünü reddetmektedir. Bu sebeple, müteahhirîn dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin konuya yaklaşımının bilinmesi müellifimizin itirazının anlaşılmasının ön şartını oluşturmaktadır. Mâtürîdiyye âlimleri, insan irâdesini irâde-i külliyye ve irâde-i cüz'îyye şeklinde ikiye

<sup>2</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgileri için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1: 132-133; İsmail Güleç, "Abdürrahim Fedâî'nin Hâfız Dîvânı'nın İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı", *Tasavvuf*, 94 (2015): 93-98; Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 47-48; Mine Şahin, "Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi (Transkripsiyon-Nesre Çeviri-İnceleme)" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 4-6.

<sup>3</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendî, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, no: 794, vr. 159b.

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 137 ayırmakta<sup>4</sup> sıfat olarak niteledikleri irâde-i külliyyenin Allah tarafından yaratıldığını düşünmektedirler.<sup>5</sup> Fedâî Efendi ise muhâtabının Mâtürîdîler'e uyararak irâde-i külliyyenin Allah tarafından yaratılmış olduğunu dile getirip kendisi tarafından da kabul edilen yaratma tanımıyla birleştirmesine itiraz etmektedir. Ona göre irâde-i külliyye hâricî varlıklar sınıfından değildir ve bundan dolayıdır ki yaratmanın ona taalluk ettiğini söylemek çelişkidir.<sup>6</sup> Irâde-i cüz'îyyenin mâhiyeti hakkında ileri sürülen farklı görüşler bir yana bırakılırsa daha önce de belirttiğimiz üzere irâde-i külliyye Mâtürîdiyye tarafından sıfat olarak belirlenmişti. Fedâî Efendî'nin daha sonra ifade ettiği üzere, her şey Allah'ın kudret, irâde ve yaratması kapsamına dâhil ise, bu durumda sıfat olan irâde-i külliyyenin mevcûdiyetini reddetmesi bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fedâî Efendi irâde-i cüz'îyyenin mâhiyetiyle alakalı olarak vâcib ve mümteni kavramları altına girmesinin imkânsızlığını dolayısıyla mümkünün kapsamına girdiğini ve nefsü'l-emrde mevcûd olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mümkün zâtı sebebiyle varlık ve yoklukla nitelenemeyen, varlık ile yokluk arasındaki bir durumdur. Mümkünün varlığı ve yokluğu Allah sayesinde olduğu için her durumda O'na dayanmaktadır.<sup>7</sup> Bu anlatıma göre Fedâî Efendî'nin irâde-i cüz'îyyenin Allah'a dayandığı düşüncesine kani olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da müteahhirîn dönemdeki muhakkik Mâtürîdîler'in

---

<sup>4</sup> Harputlu Hoca İshak Efendi, *Zübdetü'l-ilmî'l-keîâm* (İstanbul: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye matbaası, 1283), 114; Muhammed Esad, irâde-i külliyye ile irâde-i cüz'îyye arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: "Fiil ve terkten birine taalluk ve taalluk eylediği cânibi tercîh ve nefsü'l-emrde vukûa tahsis şânından olan sıfata irâde-i külliyye deniyor. Abd bu sıfat-ı irâdesini fiil ve terk câniblerinden muayyen bir canibe sarf ve ol cânibi kâsd ve cânib-i âhar üzerine tercîh ve ihtiyârından ibâret olan irâde-i cüz'îyyesiyle bezl-i makdereti akabinde abdin istitâatiyle Allah Teâlâ dilerse ol cânibi müstakillen kudret-i ilâhiyyesiyle halk eder; zirâ Allah Teâlâ abdin irâde-i cüz'îyyesini ol cânibi halkına sebep kılmıştır." bkz. Muhammed Esad, *Dürr-i Yektâ Şerhi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), 32-33.

<sup>5</sup> Ebu Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâle fi efâli'l-ibâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302), 197; Özdiç, "Osmanlı Düşüncesinde Irâde Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendî'nin Irâde-i Cüz'îyye Risalesi", 91; Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, "Irâde-i Cüz'îyye Risâlesi", çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1005.

<sup>6</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 159b.

<sup>7</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 160a.

irâde-i cüz'iyeye ile kastettiği anlamı doğru bulmadığını göstermektedir; çünkü Mâtürîdîler bu konuda malûm yani bilinenin kısımları şeklinde vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarını temele alan bir izah yerine varlığı esas alan bir açıklama geliştirmişlerdir. Konu müellifimizin yaptığı gibi bilinen merkezinde ele alındığında bu kapsama giren her şey Allah'a istinâd etmekte, kul için gerçek anlamda bir fiil düşünülemezdir. Buna binaen kul hakîkate fâil olmayınca da cebirle karşı karşıya kalınmaktadır. O halde daha farklı bir bakış açısıyla gerek Allah'ın gerekse kulun fiildeki payı olumlanmalı; O'nun her şeyin yaratıcısı oluşu cebirle tabir edilen kulun devre dışı kalması sonucunu da doğurmamalıdır. Bunun için öncelikle yaratmanın anlamı açıklığa kavuşturulmalıdır. Mâtürîdiyye nezdinde de geçerli olan Fedâî Efendî'nin yaratma tanımına bakarsak yaratmanın (*halk*), yokun (*madûm*) var edilmesine denildiğini ve varlık sahasında (*hâriç*) mevcûd olmayan şeyin de yaratılmış (*mahlûk*) olmadığını görürüz. İrâde-i cüz'iyeye varlık sahasında mevcûd olduğu takdirde mahlûk olacak sonuçta yine direkt Allah'a dayanacak ve cebir iddiası tekrar gündeme gelecektir. Bu problemi aşma noktasında son dönem Mâtürîdiyye âlimleri nefsü'l-emrde mevcûd olup yaratmanın objesi olmadığı için Allah'a istinâd etmeksizin kuldân kaynaklanan, bir itibârla mevcûd olmayan diğer bir itibârla madûm da olmayan irâde-i cüz'iyeye teorisini geliştirerek fiillerin insana nisbetini ispat yoluna gitmişlerdir. Onlara göre irâde-i cüz'iyeye yaratılmadığı için kul fiillerini bağımsız bir şekilde tercih edebilmektedir.<sup>8</sup> Fedâî Efendi Mâtürîdiyye kelâmına ait olan irâde-i

<sup>8</sup> Ahmet Cevdet Paşa'nın irâde-i cüz'iyenin mâhiyeti ve nefsü'l-emrin anlamı hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: "İrâde-i cüz'iyeye iki taraftan yani fiil ve terkten birini tercih demek olup ancak mahlûk mudur değil midir diye Eşâire ve Mâtürîdiyye beyninden ihtilâf vâki olarak Eşâire "mahlûktur" ve Mâtürîdiyye "mahlûk değildir" dediler. Bu cihetle Eşâriye indinde her şey Cenâb-ı Hakk bildiği için olur. Ammâ Mâtürîdiyye indinde ilim malûma tâbi olarak Cenâb-ı Hakk her âtîyi olacağından için bilir. Ehakk u asveb olan Mâtürîdiyye meslekidir. Zîrâ irâde-i cüz'iyeye mahlûk olduğu halde insan kendi kudretini sarfta mecbûr olmakla bu dahî cebre varıp yine tekâlîf-i İlâhiyye abes olmak lâzım gelir. Fakat "Eş'ariyye'nin 'irâde-i cüz'iyeye mahlûktur" demeleri, esbâbi olan şevk u arzular mahlûk ve min tarafillah vârid demektir" diyerek beynleri tevfiğ olunabilir. Eğer Eş'ariyye tarafından itirâz olarak denilir ise ki "irâde-i cüz'iyeye mahlûk-ı İlâhî olmayıp da kulun sun'uyla ise kul onu hâlık olmak lâzım gelip mezheb-i İ'tizâl'e varır. Ve eğer 'kul dahî hâlık değildir' denilir ise hâlıksız mahlûk bulunmak lâzım gelir. Ve her halde Mu'tezile gibi Mâtürîdiyye'ye göre dahî Cenâb-ı Hakk her şeyi hâlık olmak iktizâ eder." Buna şu

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *İrâde-İ Cüz'iyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 139 külliyye ve irâde-i cüz'iyye kavramlarını kullansa da onlara sahip olduklarının hilâfına farklı anlamlar yüklemektedir. Mâtürîdiyye irâde-i külliyyeyi yaratılmış bir sıfat olarak görürken Fedâî Efendi, hâricî varlık olmadığını söyleyerek yaratılmışlıktan soyutlamakta; irâde-i cüz'iyyenin kuldan kaynaklandığını söyleyen Mâtürîdîler'in aksine onu Allah'a dayandırmaktadır.

---

veçhile cevap verilir ki herşeyin hâlıkı Cenâb-ı Hak'tır. Lâkin irâde-i cüz'iyye “şey” değildir. Zîrâ şey, emr-i mevcûd manâsına olup irâde-i cüz'iyye ise zamâni olmayarak ve belki ân-ı vâhidde defî olarak insandan münbais bir hâl olduğundan umûr-i itibâriyye kabilinden olup emr-i mevcûd değildir; tâ ki hâlık muhtâc olsun ve halk fiili ona taalluk eylesin. Umûr-ı itibâriyyenin iki manâsı vardır. Biri nefsü'l-emrde mevcûd olmayarak sırf evhâm demektir. Diğeri nefsü'l-emrde mevcûd olup ancak hâriçte bir zamânda vücûd ile muttasıf değil demektir. İşte “irâde-i cüz'iyye emr-i itibâridir” dediğimiz bu manâcadır, yoksa manây-ı evvelce değildir.” bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, haz. Yavuz Yıldırım v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 102; Arapgirli Hüseyin Avni de Ahmet Cevdet Paşa'nın açıklamalarına uyumlu şu izahatla konuyu aydınlatmaktadır: “Eimme-i Mâtürîdiyye'ye göre irâde-i cüz'iyye kudret-i abdden sâdır olur. Şöyle ki: Bârî Teâlâ Hazretleri kulda bir kudret yaratmıştır ki fiil ve terke alâ sebîl'bedel mebde' demektir. Kulun bunda tamamen medhali yok ise de fakat fiil ve terkden birini tercîh ile o kudreti ona sarf edebilir. İşte kulun bu sarfı, irâde-i cüz'iyyedir. Fakat irâde-i cüz'iyye mevcûd mudur, madûm mudur? Mevcûd olduğu takdirde mahlûk olması lâzım gelir. Eğer hâlıkı Cenâb-ı Hakk ise, mezheb-i Eş'arî'ye varır. Eğer hâlıkı kul ise, mezheb-i İ'tizâl'e varır. Sadru's-şerîa indinde: İrâde-i cüz'iyye ne mevcûd ve ne de madûmdur. Belki mevcûd ile madûm arasındaki vâsita bulunan “hâl” kabilindedir. Çünkü irâde, bir şeye cezmen azm ve kasd eylemektir. Kasd-ı mezkûr ise zihnin fiil veya terk tarafına olan teharukundan ibâret olmakla ne mevcûd ve ne de madûm olup mevcûd ile madûm beyninde kâin, tahakkukda zihne tâbi ve onunla kâim bir hâldir. Yahut hâriçte nâ-mevcûd bir manây-ı masdarîdir. Ve alâ kile't-takdîreyn kendisine halk-ı îcâd taalluk etmez. Vakıan hîn-ı ikâ-ı fiilde mesela hîn-ı meşy ü hareketde azânın hareketi gibi fâile ârız olan vasıflar, hâsılün bi'l-masdar demek olup mevcûdât-ı hâricîyyeden ise de lâkin fiili ikâ demek olan meâni-i masdariyye hâricde mevcûd olmayıp mücerred aklın itibâr ettiği umûr-ı zihniyyededir. Fakat, mevcûd ile kâim olduğundan sırf umûr-ı itibâriyyeden olmadığı gibi madûm-ı mahz dahî olmayıp belki lâ mevcûd ve lâ madûm olan ahvâldendir. İşte burada hâricde mevcûd olmayıp da mevcûd ile madûm arasında bir hâl olduğu için ânı ikâ eden abdın hâlık olması lâzım gelmez. Madûm-ı mahz olmadığı için de madûmda tesîri olamaz diye itirâz vârid olmaz. Bu surette fiil-i ihtiyârî halk-ı Bârî ile irâde-i abdın mecmûu ile vâkidir.” bkz. Arapgirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm* (İstanbul: İstanbul Daru'l-Fünûnu, 1327), 72-73.

Müellifimiz, kendisine ulaşan metni kaleme almakla muhâtabının irâde-i cüz'iyeye hakkında gerçekleşen kafa karışıklığını giderip hakkın ortaya çıkarılması gâyesini hedeflediğini; fakat bunun aksine kendisini hüznülendiren ve Allah'tan af talebini lüzumlu kılan çok büyük bir hataya düştüğünü ifade ederek üslûbunu sertleştirir. Ona göre muhâtabı, Allah'ın "*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür*"<sup>9</sup> kelâmıyla uyarılmayı hak eder şekilde hamd sebebi addettiği bir ortaklık (*şirk*) iddia etmektedir.<sup>10</sup> Bu tür bir davranış İslâm inancı bakımından elbette kabul edilebilir değildir; fakat meselenin aslına vukûfiyet, Fedâî Efendî'nin yaptığı gibi şirk hükmüne ulaştıran bir yorumun zorlama olduğunu göstermektedir. Şöyle ki müellifimizin şirk problemini dile getirmesinin hemen ardından kendisinin de onayladığı, muhâtabının XV. yüzyılın önemli Eş'ariyye muhakkiklerinden olan Senûsî'nin ifadelerinden yaptığı iktibası aktarmasıyla tartışmanın esası ortaya çıkmaktadır. Senûsî, Fedâî Efendî'nin *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*'nde *Risâletü Usûli'l-akâid* ismiyle zikredilen *Şerhu's-Senûsiyyeti'l-Kübrâ* isimli eserinde kulların kudretinin fiile etkisine dair Eş'ariyye îmâmlarına nispet edilen görüşleri değerlendirmeye almaktadır. Bu mesele Fedâî Efendî'nin metninde kapalı ifadelerle şu şekilde kaleme alınmıştır: "*İki kudretin birlikteliği ile olması, kulun kudretinin etkisinin (tesîr) fiilin aslında değil, vasfında veya vasfının daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve iradesinin kapsamının (umûm) dışında kalan itibârî bir şey olması...*"<sup>11</sup> İrâde konusunda araştırmada bulunanların bildiği üzere Osmanlı âlimleri kulların fiilleri meselesinde Eş'ariyye kelâmının yeknesak bir yapı arz etmediği kanaatini taşımaktadırlar. Onlara göre Kâdî Bâkîllânî, Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, mezheplerinin imâmı olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin kulların fiillerinin yaratılışı hakkında ortaya koyduğu nazariyenin içerdiği açmazlar sebebiyle farklı düşüncelere kâil olmuştur. Bâkîllânî, Allah Teâlâ'nın kudretinin fiilin aslına taalluk ettiğini, abdın kudretinin ise fiilin vasfına taalluk ettiğini savunur. Vasıf ile amaçladığı anlam kulun fiilinin tâat veya masiyet niteliğini taşımasıdır. Bununla birlikte fiilin zâtı Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. İsferâyînî'den ise kulların fiillerinin iki kudretin birlikteliğiyle gerçekleştiğine dair bir görüş nakledilmektedir; fakat onun

<sup>9</sup> Lokman, 31/13.

<sup>10</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendî, *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 159b.

<sup>11</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendî, *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 159b.

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *İrâde-İ Cüz'iyeye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 141 bu ifadesiyle kastettiği anlam tartışma konusudur, şöyle ki acaba iki kudret fiilin aslına bağımsız olarak mı etki etmektedir yoksa kulun bağımsız kudreti Allah'ın ona yardımıyla mı etki sahibi olmaktadır. Cüveynî ise kendisine izâfe edilen zayıf bir nakle göre filozofların görüşünü benimsemekte, Allah'ın kullara verdiği kudret sebebiyle fiilin zorunlu olarak gerçekleştiğini varsaymaktadır. Senûsî'nin Bakillânî hakkındaki tahkîki, bizim açıklamasını yaptığımız izahla ve metnimizin "kulun kudretinin etkisinin fiilin aslında değil vâsıtada" ifadesi ile işaret ettiği anlamla örtüşmektedir. İsferyânî konusunda ise bizim aktardığımız açıklamaya ek olarak metnimizde de yer aldığı şekliyle "vâsıtanın daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve irâdesinin kapsamının (umûm) dışında kalan itibârî bir şey olması" ayrıntılarına aynen yer vermektedir. Burada dile getirilen "vâsıtanın daha husûsî bir yönünde olması" ifadesi ile *hâl* kastedilmiş olabilir; fakat İsferyânî'nin hâlleri olumsuzladığına dair rivâyet dikkate alınırsa "Allah'ın kudret ve irâdesinin kapsamının dışında kalan itibârî bir şey olması" şeklinde belirtilen emr-i itibârî açıklaması lüzumlu hale gelmektedir. Cüveynî'nin Allah'ın takdir ettiği ölçü miktarınca hâdis kudretin fiile etkide bulunduğunu düşündüğü rivâyeti de yukarıdaki açıklama ile bağdaşmaktadır. Nihayette Senûsî, Eş'ariyye imâmlarına atfedilen bu görüşleri değerlendirme sadedinde, fiillerde Allah'ın kudretinin yegâne müessir olduğunu, hâdis kudretin bir etkisinden söz edilemeyeceğini bu sebeple, Fedâî Efendî'nin de aktardığı şekilde, itikâdda esas ittihâz edilemeyecek, muhtemelen münâzara esnasında hasımları susturmak için dile getirilmiş sözler olduğunu kaydetmektedir.<sup>12</sup> Müellifimizin şirk iddiası da Allah'ın kudreti yanında

---

<sup>12</sup> Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu's-Senûsîyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdüfettah Abdullah Bereke (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982), 280-285. Senûsî ayrıca, konuyla alakalı bu düşüncelerini *Şerhü Ümmi'l-berâhîn* adlı eserinde kapalı bir şekilde aynen dile getirmektedir. Ona göre akli burhân, her şeyin vâsıtasız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymakta, Kitab, Sünnet ve selefin icmâi da buna delâlet etmektedir. İyi ve kötüyü aktarmaya meyyâl olanların bazı Ehl-i sünnet mensuplarından her şeyin vâsıtasız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığı görüşüne aykırı olarak naklettikleri fikirleri dinlememek gerekir. Bkz. Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, thk. Muhammed Sadık Derviş (Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2009), 84. Desûkî de bazı Ehl-i sünnet mensupları ifadesiyle Senûsî'nin Bâkillânî, İsferyânî ve İmâmü'l-Haremeyn'e nispet edilen yorumlara işaret ettiğini tasrîh etmektedir. Bkz. Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi Ümmi'l-berâhîn*

kulun hâdis kudretinin de etkisinden bahseden Mâtürîdiyye âlimlerine yönelmektedir. Hâlbuki onlar gerçekleştirdikleri tahkikat gereği kulun kudretinin fiildeki etkisinin yönü itibâriyle dinî anlamda bir şirk olgusunun vâki olmayacağını savunmaktadırlar.<sup>13</sup>

Fedâî Efendi, her şeyin Allah'ın zât ve sıfatlarının kapsamına dâhil olduğunu vurgulayarak irâde-i cüz'iyenin de Allah'a dayandığını söyler. Ona göre Allah'ın sıfatları nasıl ki zorunlu olarak kendisine dayanıyor ve bu durum fiillerinde muhtâr olmasına engel teşkil etmiyorsa aynı şekilde kulun irâdesinde zorunlu olması fiillerinde özgür olmasını ortadan kaldırmamaktadır. Bazılarının, "kul irâdesinde mecbûr, fiillerinde muhtârdır" yaklaşımının şeytanın vesvesesinden kaynaklandığını dile getirmesi, irfân ehline göre şeytanın vesvesesinden kaynaklanmıştır. Çünkü cebir, iki rakip kuvvetin varlığıyla gerçekleştiği ve Allah'ın dışındaki hiçbir varlık etki sahibi bir kuvvete sahip olmadığı için, imkânsızdır.<sup>14</sup>

Yukarıda özetle aktardığımız Fedâî Efendi'nin sözleri, onun açık bir şekilde İmâm Eş'arî'ye nispet edilen ve Mâtürîdî Osmanlı âlimlerince tenkit konusu olan görüşü benimsediğini göstermektedir. İmâm Eş'arî, irâdenin yaratılmış olduğu kabulünden hareketle kulun irâdesinde zorunlu, fiillerinde özgür olduğunu söylemiştir. Mâtürîdîler'e göre bu düşünce hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir;<sup>15</sup> çünkü bu anlayış, yapılacak olan bir tahkîk ile ifade ettiği anlam cebirden uzaklaştırılmadığı takdirde,<sup>16</sup> İmâm Eş'arî cebr-i mutavassıttır demesine rağmen, salt cebir fikrini dile getirmektedir.<sup>17</sup> Bu sebeple bazıları eleştirilerini daha da sertleştirerek İmâm Eş'arî'nin görüşünün şeytanın vesvesesini gerektirdiğini açık bir biçimde telaffuz etmektedir.<sup>18</sup> Bu eleştiriler bir adım daha ileri götürülerek Eş'arî'nin anlayışı Cebriyye ile

---

(Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2009), 194; Abdürrahîm Fedâî Efendi, *İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 160a.

<sup>13</sup> Edirneli Mehmed Fevzi, *Cemâl ale'l-Celâl* (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, ty.), 122; Arapgirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, 68.

<sup>14</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 160a-160b.

<sup>15</sup> İhsan Bektaş, "Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 39, 62.

<sup>16</sup> Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", 1018-1019.

<sup>17</sup> Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303), 48-49.

<sup>18</sup> Şamil Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dini Araştırmalar*, 2/5 (1999): 242-243.



Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 143 bir tutulduğu takdirde, Fedâî Efendî'nin büyük bir yanlış olarak niteleyip itiraz ettiği üzere Cebriyye'nin tekfîr edilmesiyle Eş'ariyye'nin çoğunluğunun da tekfîr edilmesi gerecektir.<sup>19</sup>

Fedâî Efendi, her şeyin Allah'ın sıfatlarının kapsamında olduğunu ve İmâm Eş'arî'ye uyarak kulun irâdesinde mecbûr fiilinde muhtâr olduğunu tasrîh ettikten sonra, teklîfin elverişliliğini sağlayan kesbin tanımlamasını yapar. Ona göre ehl-i irfânın dışında yer alan birçok kimse kesbi tevhîdden ve dinin gâyelerinden habersiz olduklarını ihsas eder biçimde tanımlamıştır. Kendisinin yaptığı "sonradan var olan/ortaya çıkan kudretin, herhangi bir tesîri olmaksızın kendi mahallinde, objesine (*makdûr*) bağlanmasından ibarettir" şeklindeki tanımın ise aklî delillere, Kitab ve sünnet ve selevin icmâna uygunluğunu vurgular. Mesela kesbe "sonradan ortaya çıkan kudretin fiillerde *bir tür tesîrinin olması*" şeklinde anlam verenler tevhîdden bîhaber olan kişilerdir. Ayrıca kesb tanımı üzerine gerçekleştirdiği analizde, "bir etkisi de olmaksızın" sözümüzle, bu ümmetin Mecûsîleri olan Kaderiyye'nin, sonradan ortaya çıkan kudretin fiillere bağlanması, yoktan yaratma ve etkinin bağlanmasıdır, yoksa kudret ile fiilin birlikteliğinin bağlanması ve fiillere delâleti değildir, şeklinde itikâd ettiği şeyi tanımdan çıkardık" diyerek mutlak manâda kudretin tesîrini ispat edenleri i'tizâl ile nitelemektedir.<sup>20</sup>

Müellifimizin bu minvalde yaptığı kesb tanımı ve eleştirileri kendisinin Eş'ariyye düşüncesini benimsediğini vuzûha kavuşturmaktadır. Çünkü Eş'ariyye âlimleri kulda bulunan hâdis kudretin fiile etkisini reddederken,<sup>21</sup> Mâtürîdiyye âlimleri kulun kudreti

---

<sup>19</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a.

<sup>20</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a.

<sup>21</sup> Celaleddin Muhammed b. Esad Devvânî, *el-Celâl alâ Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: yy., 1316), 23; İbrahim b. Muhammed Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2017), 117-118. Seyyid Şerîf Cürçânî, kulların ihtiyârî fiilleri hakkında telîf ettiği muhtasar risâlede, akâidde en kabul edilebilir ve sahih olarak gördüğü düşünceyi şöyle izah etmektedir: "Bir tâife, yaratma (*halk*) ve yoktan var etme (*icâd*) husûslarında ortaktan müteâil olan Allah'tan başkasının varlıkta müessir olmadığı düşüncesine ulaştı. "Allah dilediğini yapar" (Âl-i İmrân, 3/40), "Allah dilediğine hükmeder" (Mâide, 5/1). Fiilin illeti yoktur, kazâsından da dönüş yoktur. "Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekilecektir" (Enbiyâ 21/23). Fiillerin iyilikle ve kötülükle vasıflanması husûsunda, Allah'a nisbetle akıl için hiçbir alan yoktur; bilakis bütün fiillerin meydana gelişinin iyilikle nitelenmesi Allah'tandır. Mevcûdâtın varlığının, görünüş itibâriyle bağlı

için kısmî bir etkinin varlığını teslim etmektedirler.<sup>22</sup> Onların dile getirdikleri kısmî etki, eleştirinin bir yönünü oluşturan kudretin fiillerde bir tür tesîrinin olması kabulünün karşılığıdır. Bu itibarla Fedâî Efendi sarahatle dile getirmese de sözleri Mu'tezile ile birlikte Mâtürîdî ulemânın da tevhîd bilgisinden habersiz olduğu anlamına gelmektedir.

Fedâî Efendi, düşüncelerini destekleme sadedinde Seyyid Şerîf'in bir risâlesine ve Devvânî'nin *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'de kulların fiilleri meselesinin çözümünü havale ettiği<sup>23</sup> *Risâletü mes'eleli halkı'l-efâl* adlı eserine atıfla Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivâyeti aktarmaktadır.<sup>24</sup> Kanaatimizce ilgili rivâyette Hz. Ali'nin dile getirdiği "ezel sabahının madûmların yapıları üzerinde ortaya çıktığını ve o madûmlardan hareket ve sükûn türünden her şeyin ortaya çıktığını müşâhede etmelidir"<sup>25</sup> şeklindeki hakikat tanımı konumuzla bağlantılıdır. Burada bazı mutasavvıfların benimsediği düşünceye göre hâriçte mevcûd olmayıp eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olan, daha doğru bir ifadeyle O'nun ilminde sâbit madûmâtta ibaret olan ayân-ı sâbite dile getirilmektedir.<sup>26</sup> Var olma istidadı bulunan mümkünlerin var oluşları da

---

olduğu sebepler, gerçek sebepler değildir. Mevcûdâtın varlığında o sebeplerin hiçbir katkısı yoktur; lâkin Allah, önce bu sebepleri sonra da akabinde müsebbebâtı var ederek âdetini gerçekleştirmektedir. Sebeplerin ve müsebbebâtın tamamı esasen Allah'tan meydana gelmektedir. Tesîrde başka bir şeye ihtiyaç duyma ile meydana gelen eksiklik kusurundan âlî ve yüce olan Allah'ın kudretini yüceltmek bu şekildedir dediler." bkz. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî, *Risâle fi Mes'eleli'l-kader fi'l-efâli'l-ihyâriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhârî, no: 327, vr. 249a, 250b.

<sup>22</sup> Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, 49.

<sup>23</sup> Devvânî, "amellerin yaratılışı meselesinde bize ait müstakil bir risâle mevcûddur" demektedir. Bkz. Devvânî, *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 23.

<sup>24</sup> Devvânî, risâlesinin sonunda, müellifimizin aktardığı rivâyeti dile getirmemekte, "bu çok derin bir denizdir ve bu mertebelerin tahkîkinde muvahhidlerin aslanı olan Emîrül-müminîn'den nakledilen kelimeler yeterli olur" demekle iktifâ etmektedir. Bkz. Devvânî, *Risâle fi Mes'eleli Halkı'l-A'mâl*, thk. İlyas Üzümlü (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), 25.

<sup>25</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 160b.

<sup>26</sup> Süleyman Uludağ, "Ayân-ı Sâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 198. Fedâî Efendi'nin üstadı Muhammed Nûrül-Arabî bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: "Hakâyik, ilm-i ilâhîde sırlı olan bilgilerdir ki, o ilmin süveri ile Vücûd-ı İlâhî tecellî eder. Bu görünen her şey o sûretlerdir. Bunlar sâbit değildir. Ancak o görünenin hakikati olan İlâhî ilimde saklı sır sâbittir ve asla değişmez. Zira suretler devamlı değişir ve gelişir, yok olur, yeniden ihyâ edilir." bkz.

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 145 ayân-ı sâbiteye dayandığı için ezelle bağlantılıdır.<sup>27</sup> Bu anlayışa göre Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibâriyle ilâhî isimlerde birlik ve tezâhürleri itibâriyle çokluk vardır.<sup>28</sup>

Bu noktadan hareketle Fedâî Efendi, aslında bazı mutasavvıflara ait olan fikirleri Ehl-i sünnet âlimlerine nispet ederek sözüne devam eder. Onların fiillerin tamamının ezeli kudret sebebiyle gerçekleştiğini dile getirmeleri, hakîkatte Allah'tan başka bir varlığın olmadığını müşâhede edişlerinden kaynaklanmaktadır. Îrâdî fiillerin tesîr özelliği bulunmayan hâdis kudretle birlikte olması ise küllî kudretin cüz'î kudrette tezâhüründen ibârettir ve cüz'î kudret küllî kudreti ortaya çıkaran şey konumundadır. Muhakkikler nezdinde ehl-i kemâlin alâmeti olan üç unsur söz konusudur. Bunların birincisi, tek var olanın Allah olması sebebiyle O'ndan başka bir fâilin bulunmamasıdır. İkincisi ise diğer varlıkların sadece Allah'ın fiillerini gösteren bir pozisyonda oluşları ve üçüncü olarak da O'na vekil olarak bir şeyi yaptıklarını ifade ederek cebrî ve kaderî olmamalarıdır.<sup>29</sup>

Müellifimizin bu izahları düşünce yapısının merkezinde yer alan aynı zamanda tasavvufî seyrü sülûkun mâhiyetini ortaya koyan tevhîd-i efâl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât üçlemesinden müteşekkil olan tevhîd anlayışına istinâd etmektedir. Bu çerçevede dâhilinde tevhîd-i efâl ve tevhîd-i sıfât direkt olarak kulların fiilleriyle alakalıdır. Sâlikin manevî yolculuğunun da ilk mertebesi olan tevhîd-i efâl, yaratılmış varlıkların tamamının Allah'ın fiilleri olduğunu bilerek her fiil görüldüğü esnada o fiili bir ayna gibi telakki ederek onun vasıtasıyla Hazret-i Maşûk'u müşâhede etmektir.<sup>30</sup> Böylece sâlik, kendi nefsinde ve nefsinin dışında ortaya çıkan fiilleri görmezlikten gelerek onların hakîkatte bağlı buldukları Hazret-i Maşûk'a bağlarını müşâhede edecektir. Bu sayede

---

Muhammed Nûru'l-Arabî, *Neseî Akaidi Şerhi*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: İFAV, 1993), 13.

<sup>27</sup> Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", 54-55.

<sup>28</sup> Uludağ, "Ayân-ı Sâbite", 199.

<sup>29</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a-161b.

<sup>30</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Sülûk-ı Hakîkat", *Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*, şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 9.

de “*Lâ fâile illâ hû*” sırrı ortaya çıkmış olur.<sup>31</sup> Bir üst mertebe olan tevhîd-i sıfât, aşık olan kimsenin Hazret-i Maşûk’un kemâlî vasıflarını kendine hâs olan yetkinlikte tam manâsıyla bir akletme yetkinliğinde kalb ile müşâhede etmesi, mevcûd olan her şeyi O’nun kemâl sıfatlarının mazharı olarak görmesidir.<sup>32</sup>

Fedâî Efendi tarafından düşüncelerine büyük önem atfedilen Devvânî ise daha farklı; fakat benzerlikler taşıyan bir açıklamada bulunmaktadır. Tevhîd-i efâl mertebesinin Allah’a ulaşma yolunda olan sâliklerin elde ettikleri fetihlerin ilki olduğunu ifade etmesinin akabinde, bu mertebenin ilk sonuçlarından birinin, bütün işlerin hakîkî fâile bırakılması ve O’nun yardımına, ihsanına itimâd edilmesi manâsına gelen tevekkül olduğunu belirtir. Tevhîd-i sıfât mertebesi ise ona göre, her kudretin Allah’ın her şeyi kapsayan kudretinde ve her ilminde O’nun kemâl vafına sahip ilminde kaybolduğunu görmek; bunun daha da ötesinde her kemâlî O’nun kemâlinin yansımasından kaynaklanan bir parıltı olarak görmektir.<sup>33</sup>

Fedâî Efendi, gerçekleştirdiği tevhîd yorumuyla fiillerin tamamını esasta Allah’a nisbet ederek, sahip olduğu kudret ve irâde ile insanın yalnızca bu fiillerin tecelligâhı ve görünüm yeri olduğu düşüncesini savunmakta, bu itibârla da insanın kudret ve irâdesinin işlevselliğini ortadan kaldırmaktadır.<sup>34</sup> Risâlesinin sonunda, bazı akılların çeşitli tasarruflarında Allah’ın tedbirinden, kudret ve irâdesinin kapsamından çıktıklarına inandıklarını dile getirerek kudret ve irâdenin fiillerde bir payı olduğunu ispatlamaya çalışan kesimlerin bu tavırlarıyla Allah’ın

<sup>31</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendi, “Hediyetü’l-hac li’l-ihvân”, *Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî’nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*, şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 137.

<sup>32</sup> Muhammed Nûru’l-Arabî, “Risâle-i Tevhîd”, *Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî’nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*, şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 7-8.

<sup>33</sup> Devvânî, *Risâle fi Mes’eleti Halkı’l-A’mâl*, 24. Devvânî, tevhîdin üç mertebesinin en alt derecesinin, ya ilme’l-yakîn yahut ayne’l-yakîn yahutta hakka’l-yakîn ile gerçekleşen, varlıkta Allah’tan başka müessirin olmadığı anlamına gelen tevhîd-i efâl olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu mertebe, ya düşünce kuvveti perdesinin arkasından İmâm Eş’arî’ye açılmıştır veya o nübüvvet kandilinden onu alıntılanmıştır. Çünkü onun Kitap ve sünnetin zâhirinden ayrılışı çok nadirdir. bkz. Devvânî, *Risâle fi Mes’eleti Halkı’l-A’mâl*, 22.

<sup>34</sup> Bu anlayışın bir değerlendirmesi için bkz. Arpağuş, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, 56, 65.

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *İrâde-İ Cüz'iyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 147 sıfatlarının şümûlünü bir bakıma inkar yoluna gittiklerini iddia etmektedir.<sup>35</sup>

## 2. *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi'nin Tercümesi*

(vr. 159b) Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Hamd, her şeye varlık veren sonra da onları hidâyete eriştiren Allah'a hâstır. Salât ise "hata ve unutkanlık (sonucu gerçekleşen fiillerin sorumluluğu) ümmetinden kaldırılmıştır"<sup>36</sup> diyen Hz. Muhammed'e ve onun anlayış ve delil sahibi olan ehl-i beytinin tamamıdır.

Bundan sonra; ey kardeşim! Bize bir mektup gönderdin ve ben onun başını, ortasını, sonunu inceledim. Onun hutbe-i kitabının başında, bizde (insanda) irâde-i külliyyeyi yaratmış olması sebebine binaen Allah'a hamd edişine rastladım. Sonraki satırlarda ise şu sözünü gördüm: "Çünkü, yaratma (*halk*) yokun (*madûm*) var edilmesine denilir, varlık sahasında (*hâriç*) mevcûd olmayan şey ise yaratılmış (*mahlûk*) değildir." Bu çelişkiden başka bir şey midir? Çünkü irâde-i külliyye de aynı şekilde varlık sahasında mevcûd olmayan şeyler zümresinden iken Allah'ın yaratması varlık sahasında mevcûd olmayan bir şeye (irâde-i külliyye) bağlanmıştır.

Daha sonra risâleyi kaleme alış ve irâde-i cüz'iyveyi açıklama sebebin hakkında dile getirdiğin söze baktım. Dile getirdiğin söz şu: "Sonra, irâde-i cüz'iyye hakkında insanlarda kafa karışıklığına şahit olduğumda hak olan düşüncenin (*mezhep*) açıklanması bizim üzerimize vâcib oldu ki bunun neticesinde hak üzere sebatkâr olsunlar." Bununla birlikte sen aynı zamanda, "Allah ile ortak oluyoruz (*neşraküllâhe*)" sözünü söyledin. Gafletine, hatana ve ortaklığına (*şirk*) hamd etmene üzüldüm. Senin sözün, benimseyip üzerinde olduğun görüşü (*mezhep*) seslendiriyor. Halbuki *şirk* hak değildir. Nitekim Allah "*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür*"<sup>37</sup> buyurmuştur. Allah gaflet ve hatanı affeyesin.

<sup>35</sup> Abdürrahîm Fedâî Efendî, *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi*, vr. 161b.

<sup>36</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1372/1952), 2043; İbn Hibbân Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1991), 16: 202; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed el-Hakîm en-Nisâbüri. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 2: 216; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997), 2: 431.

<sup>37</sup> Lokman, 31/13.

Sonra bir araya getirdiğin ve yazdığın şu sözünü gördüm: “Bu konunun tahkiki kelâm ilmine dair telîf edilen kitaplarda dile getirilmiştir, söz onun hakkında değildir ve açıklanmasına da ihtiyaç yoktur; bilakis Senûsî, *Risâletü Usûli'l-akâid*'de, iki kudretin birlikteliği ile olması, kulun kudretinin etkisinin (*tesîr*) fiilin aslında değil vafında veya vafının daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve irâdesinin kapsamının (*umûm*) dışında kalan itibârî bir şey olması şekillerinde, fiillerin yaratılışı konusunda İslâm âlimlerinin (*eimme*) sözlerini açıklamasının akabinde şöyle demiştir: Gerekli olan bu âlimleri onlardan nakledilen sözlerin zâhirî anlamının inancından uzak tutmaktır; çünkü onların kitaplarında mevcûd olan anlam bu nakledilenlerin zıddıdır, o da Allah'ın kudret ve irâdesinin (vr. 160a) mümkünlerin tamamını kapsadığıdır. Onlar bu anlama gelen selefın icmânını nakletmişlerdir. Nitekim Kadı, Allah'ın sıfatlarının mümkünlerin tamamını kuşattığını kabul etmeyen kişinin küfrü üzerine olan icmâî nakletmiştir. İslâm âlimlerine nispet edilen mezkûr nakiller şayet doğru ise, bunları ehl-i bidat zümresinden hasımlarıyla gerçekleştirdikleri münâzarada cedel yoluyla ve geçersiz usûlleri gereğince onları susturmak amacıyla dile getirmişlerdir, şeklinde bu nakilleri te'vîl etmek zorunlu olur. Senûsî'nin sözü burada sona erdi.

Böylece, akıl, vehim, duyu, varsayım (*farz*), yaklaşım (*itibâr*) ve akılda bulunan şeylerin (*hadarât*) hepsinde mümkünlerden tek bir şeyi Allah'ın kudret, irâde, yaratma ve otoritesinin kapsamı dışında bırakan kimsenin, onun Vacibü'l-vücûd olan Allah'tan ve O'nun sıfatlarından başka bir şeye dayanmasını onayladığı ve onu mümkün olma mâhiyetinden çıkararak zorunlu (*vâcib*) veya imkânsız (*mümteni*) sınıfına dâhil ettiği ortaya çıktı. Çünkü bilinen bir şey ya zorunlu yahut mümkün veyahut da imkânsızdır ve araştırma (*tahkîk*) husûsunda bir hissesi olan kimseye âşikâr olduğu gibi, bunlar arasındaki ayırım, muhakkiklerin tamamının dile getirdiği üzere gerçektir.

Dile getirdiğin şeyi gerçek kabul ettiğinde, hakîkatte (*nefsü'l-emr*) mevcûd olan irâde-i cüz'iyeye hakkında, o bilinenin hangi kısmındandır diyeceksin! O, dördüncü bir kısmın bulunmayışı haline binaen vâcib mi yoksa mümkün mü yahut da mümteni midir? Vâcib olmadığı açıkça ortada olmasına binaen ya mümkün yahut da mümtenidir. Mümteni kısmından da olamayınca sonuçta mümkün olur. Selef âlimlerinin tamamının nezdinde mümkünün mâhiyeti Allah'a dayanmasını gerektirdiği için, mümkünlerin hepsi herhangi bir illet ve şart olmaksızın

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *İrâde-î Cüz'iyeye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 149 direkt olarak Allah'a dayanmaktadır. Çünkü mümkünün mâhiyeti, zâtından dolayı varlık ve yoklukla nitelenemeyen, varlık ve yokluk arasındaki bir durumdur (*berzah.*) Var olduğunda vâcib varlık olan Allah sayesinde var olur, yok olduğunda ise yine O'nun sayesinde yok olur.

Tevhîd delili, Allah'ın zât ve sıfatlarında ortaklığın geçersiz oluşuna delâlet edince, hangi mümkün duyu, akıl, vehim ve akılda bulunan şeylerin hepsinde mutlak manâda varlıkla nitelenir, O'nun zât ve sıfatlarının kapsamından çıkar! Nitekim Allah, "*Allah her şeyi (ilmiyle) kuşatmıştır*"<sup>38</sup> ve "*Allah ise onların ortak koştugu şeyden yücedir*"<sup>39</sup> buyurmuştur. İrâde-i cüz'iyeye emr âleminde demen de sana şifa vermez. Allah Teâlâ kelâmında "*Halk da emir de O'na mahsûstur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir*"<sup>40</sup> buyurunca hangi iş (*emr*) ve yaratma (*halk*) Allah'tan ayrılabilir? Bundan dolayı, kulun fiillerinde özgür (*muhtâr*) değil de mecbûr olması gerekir denilmez. Fakat sen bunu söyledin. Bu da ihtiyârın ne olduğunu bilmemenden kaynaklandı. Allah'ın fiilleri hakkında ne diyorsun? O fiillerinde özgür mü yoksa mecbûriyet altında mıdır? Bilakis, irâde (*kasd, ihtiyâr*) sonrasında var olan şeyin hâdis olduğu ve Allah'ın sıfatlarının da sonradan meydana gelmekten (*hudûs*) âli oluşu konuyla alakalı yerde sâbit olduğu için, sıfatları zorunlu olarak O'na dayanmasına rağmen ihtiyâr sahibidir. **(vr. 160b)** Aynı şekilde kul irâdesinde mecbûr olsa da fiillerinde özgürdür. Bazı vesvese sahiplerinin, bu son söz üzerine şeytanın vesvesesi gerekir demeleri, irfân ehline âşikâr olduğu üzere şeytanın vesvesesinden kaynaklanmıştır.

Gerçekte cebirin imkânsız olduğunu bilmelisin; çünkü cebir daha güçlü olan/zorlayıcı varlık için ona rakip olan bir kuvvetin var olmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple kendisinde daha güçlü olan bir varlığa engel teşkil eden, rakip olan bir kuvvet bulunmadığı için cansız bir varlık mecbûriyet altında olmaz. Allah'tan başka bir varlık için, etki sahibi olan bir kuvvet ve kudretin varlığı mümkün olmadığına göre cebir nedir ve gerçekte nasıl olur? Sonuçta, bazı büyüklerin dediği üzere cebir imkânsızdır. Allah'ın gözlerini kör ettiği, gözlerine perde inmiş olan bazı kelâmcılar cebri imkân dâhilinde görse de; bu konuda kelâm ilminin

---

<sup>38</sup> Nisâ, 4/126.

<sup>39</sup> A'râf, 7/190.

<sup>40</sup> A'râf, 7/54.

üslûbu dışında bir tahkîk bizim nezdimizde mevcûddur; ancak yerin darlığı sebebiyle sözü uzatmadım. Allah hidâyete ulaştırandır.

Seyyid Şerîf Cürcânî'nin kıymetli risâlesinde ve Celâleddin ed-Devvânî'nin *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'de* fiiller konusunun tahkîkini havale ettiği *Risâletü mes'eleti halkı'l-efâl'de* naklettikleri üzere, kendisine hakîkat hakkında sorduğunda sırdaşı Kümeyl'e Hz. Ali'nin söylediği söz senin için yeterli olur. Kümeyl dedi: Ey Ali! Hakîkat nedir? Hz. Ali ona şöyle cevap verdi: Hakîkat seni niçin ilgilendiriyor? Bu söz üzerine Kümeyl şöyle dedi: Ben senin sırdaşın değil miyim? Senin gibi bir zât dilenciye mahrum etmez. Hz. Ali de şöyle dedi: Hakîkat, ezel sabahının madûmların yapıları üzerinde ortaya çıktığını ve o madûmlardan hareket ve sükûn türünden her şeyin ortaya çıktığını müşâhede etmendir. Kümeyl de şöyle dedi: Açıkla ve izah et. Bunun üzerine Hz. Ali ise şöyle dedi: Işığı söndür; nitekim sabah oldu.

Kesb ise sonradan var olan kudretin, her hangi bir tesîri olmaksızın kendi mahallinde, objesine (*makdûr*) bağlanmasından ibarettir. Bundan sonra bil ki Allah'ın bir araç olmaksızın her şeyiyle tüm kâinâtı yoktan yaratma husûsunda ortaksız oluşu akıl ve nakil vasıtasıyla sâbit olunca, kulun iyilik ve kötülükleri kesbeden olduğu dinde (*şer'*) ifade edilince, din kulu kesbi dâhilinde olan veya direkt kesbiyle olmasa da ondan kaynaklanan şey sebebiyle sorumlu tutup sevap ve ceza verince (**vr. 161a**) işte bu dile getirilenlerin hepsi sebebiyle dinî (*şerî*) bakımdan sorumlu kılınmanın (*teklîf*) yeri olan ve dinî sevap, ceza, övgü ve yerginin emâresi kılınan kesbin manâsının açıklanmasına ihtiyaç duyuldu. Tevhidin hakîkati hakkında kendilerinde hiçbir bilgi bulunmayan bazı kimseler, kesbin anlamını sonradan ortaya çıkan kudretin fiillerde bir tür tesîrinin olması şeklinde ifadelendirdiler.

Özetle söylenecek olursa, kesbin yorumlanması konusunda ârifler zümresinin dışındakilere ait olan, vahdâniyet konusu ve dinin hedefleri hakkında bilgisizlik ve derin araştırma (*tahkîk*) yokluğu zannına sebep olan çokça basiretsizlik ve farklı ifadeler mevcûddur. Kesbin tefsiri konusunda itimad edilen ve onun dışında doğru kabul edilmeyen, akli ilkeler, sünnet ve selefin icmâi üzere gerçekleştiği için bizim tefsirimizdir ve o da sonradan ortaya çıkan kudretin nesnesine, herhangi bir etkisi olmaksızın kendi mahallinde bağlanmasından ibarettir. Burada, "sonradan ortaya çıkan (*hâdis*)" sözümlerle ezeli (kadîm) kudretin bağlanmasını tanımdan çıkardık; çünkü ezeli kudretin bağlanmasına kesb denilmez; bilakis o yoktan yaratmadır (*ihtirâ'*). Kudretin mahallinde



Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-İ Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 151 anlamındaki "nesnesine kendi mahallinde" sözümüzle de taş atma, kılıç ve mızrakla vurma, öldürme gibi kudretin mahallinin dışında kalan fiilleri tanımdan çıkardık. Bunlar kulun kesbetmediği sonradan ortaya çıkan fiillerdir; çünkü kulun kudretinin mahallinin dışındadırlar. Ancak bu fiiller Allah'ın âdeti üzere kulun kesbi esnasında yaratıldığından sorumluluk, sevap ve ceza onlarda geçerli olmaktadır. "Bir etkisi de olmaksızın" sözümüzle de bu ümmetin Mecûsîleri olan Kaderiyye'nin, "sonradan ortaya çıkan kudretin fiillere bağlanması, yoktan yaratma (*ihtirâ*) ve etkinin bağlanmasıdır, kudret ile fiilin birlikteliğinin bağlanması ve fiillere delâleti değildir" şeklinde itikâd ettiği şeyi tanımdan çıkardık. Tevfîk Allah'ın yardımınıdır.

Bu söylediklerimizi bildiğin zaman, Eş'ariyye düşüncesi hâlis Cebriyye konumunda olur dediğin ve sonra yorum yapmaksızın direkt Cebriyye'yi tekfir edişinle Eş'ariyye'nin büyük çoğunluğunu da tekfir ettiğin ortaya çıktı. Çok kötü bir yanlışta bulundun. Bu yanlışın vahdâniyyet meselesini, kesb ve ihtiyârın ne olduğunu tahkîk etmemenden kaynaklandı.

Ey kardeşim -Allah seni bağışlasın- bilesin ki Ehl-i sünnet âlimleri- Allah onlara merhametiyle muâmele etsin- fiillerin tamamının varlığı ezeli kudret sebebiyledir deyince, yegâne var olanın (*mevcûd*) O olduğu ve O'ndan başka var olanın bulunmadığı gerçeğini müşâhede ettiler. İrâdî fiillerin, direkt ve dolaylı etkisi bulunmayan sonradan ortaya çıkan kudretle birlikteliği dediklerinde; (**vr. 161b**) şeriatı ve yalnız cüz'îler vasıtasıyla ortaya çıkan küllî hakikatleri gözettiler ve ezeli/kadîm küllî kudretin sonradan ortaya çıkan cüz'î kudrette tezâhürünü itiraf etmiş oldular. Böylece sonradan ortaya çıkan cüz'î kudret, ezeli/kadîm kudreti ortaya çıkaran/gösteren şey olmaktadır. Bu sebeple muhakkikler, Ehl-i kemâlin belirtisinin üç şey olduğunu dile getirdi. Bunlardan birincisi, cebrî de kaderî de olmamasıdır; çünkü yegâne var olanın O olduğu itibâriyle O'ndan başka bir fâilin var olmadığını dile getirir. Aynı şekilde, Allah'ın fiilini gösterir olması ve O'na vekil olması itibâriyle ben bu şeyi yaptım demektedir. İkincisi, o mevcûdâtın tamamına tek bir nazarla bakar ve onlara mertebelerini verir. Üçüncüsü, o her an yükseliştedir ve herhangi bir şühûd makamına bağlı kalmamaktadır.

Ey Allah'ım bize kolaylık ver, ilim ve faziletin silinip yok olduğu, cehalet bağlarının ve anlayış yoksunluğunun beslendiği, kıymetliyi değersizden, sol tarafı sağdan ayırt edemeyip ağzına geleni söyleyenin çoğaldığı zamandan şikayet yalnız sanadır. Güç ve kudret yalnızca çok

yüce ve büyük olan Allah'a aittir. Mevlâ, kakhâr ve latîf olan Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzîh ederiz ki O, kahrının bir kısmını lütfedince yanlış zanlar bir yana akılların çoğunun idrâkinden uzak kaldı; mezkûr akıllar, bunun sonucunda meselenin iç yüzünü bilmeyerek ve bunun yanında yüce Allah'ın kahrı, sır elbisesi ve her şeyi kuşatmasıyla iyiliği giydirme nimetini inkâr ederek bazı tasarruflarında O'nun tedbirinden, kudret ve irâdesinin kapsamından çıktıklarına inanıyorlar. Allah doğruyu söyler ve doğru yolu gösterir.

*“Senin izzet sahibi Rabbin, onların isnat etmekte oldukları, vasıflardan yücedir, münezzehdir. Gönderilen bütün peygamberlere selam olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah'a da hamd olsun!”*<sup>41</sup>

### **3. İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi'nin Tahkîki**

#### **3.1. Risâlenin Tahkîkinde İzlenilen Yöntem**

Risâlenin tahkîkinde zengin yazma eserler koleksiyonunu içinde bulunduran İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları Bölümü'nde bulunan üç nüsha esas alınmıştır. Farklı eser ve risâlelerden oluşan mecmûalar içinde yer alan bu nüshaların kütüphane kayıtları ve özellikleri şu şekildedir:

1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 794, vr. 159b-161b.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 159b varağı 19 satır, 160a, 160b ve 161a varakları 20 satır, 161b varağı 15 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında “Üsküp ulemâsından Dâmâd-ı Hazreti Şeyh Muhammed Nûru'l-Arabî Abdürrahim Efendi kuddise sirruhu'l-celî Hazretleri'nin İrâde-i Cüz'iyeye hakkındaki risâleleri” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca risâlenin başlangıcındaki bismelenin sağ tarafına “Hâzâ risâletün reddiyyetün” şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Diğer nüshalara nispeten okunması daha kolay olduğu için bu nüshayı tahkîkimizde asıl nüsha olarak tercih ederek ( ı ) rumuzuyla belirttik.

2. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 580, vr. 14b-16b.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 14b varağı 20 satır, 15a ve 15b varakları 19 satır, 16a varağı 18 satır ve 16b varağı 21 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında “Risâle-i İrade-i Cüz'iyeye li'-Şeyhi'l-Fâzıl Abdürrahim Fedâî el-Melâmî Dâmâdü's-Seyyid Şeyhunâ Muhammed Nûru'l-

<sup>41</sup> Sâffât, 37/180-182.

Abdürrahim Fedâi Efendi'nin *Îrâde-İ Cüz'iyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 153  
*Arabî*" ifadesi yer almaktadır. Tahkîkimizde bu nüshayı ( ﺏ ) rumuzuyla belirttik.

3. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1623, vr. 7b-11a.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 7b varağı 16 satır, 8a varağı 17 satır, 8b varağı 18 satır, 9a varağı 17 satır, 9b varağı 18 satır, 10a varağı 16 satır, 10b varağı 18 satır ve 11a varağı 4 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında "*Risâle-i Îrâde-i Cüz'iyye li'-Şeyh Abdürrahim Efendi el-Melâmî Sellemehüllahü Teâlâ*" ifadesi yer almaktadır. Tahkîkimizde bu nüshayı ( ﺝ ) rumuzuyla belirttik.

Tahkîkte metnin yapısı göz önünde bulundurularak paragraflar oluşturulmuştur. Varakların ön yüzü ([ ﺍ ]), arka yüzü ([ ﺏ ]) harfleriyle belirtilmiştir.

Metnin aslında bulunmayan bir lafzı kendi tasarrufumuzla metne eklediğimizde bunu ([ ﺐ ]) işareti içine aldık.

Eserde yer alan Kur'ân âyetleri harekeli, bolt olarak ([ ﺐ ]) işareti içinde verilmiş ve dipnotta, yer aldıkları sûre ve rakamları belirtilmiştir. Metinde yer alan hadislerin kaynakları dipnotta belirtilmiştir. Hadis ve müellifin alıntılanmış olduğu anlaşılan ibareler (" ") işareti içine alınmıştır.

Müellifin risâlede isimlerini zikrettiği şahısların kısa biyografik bilgileri dipnotta verilmiş, gerekli görüldüğü takdirde metnin anlaşılmasına katkı sağlayacak hareketler ve noktalama işaretleri kullanılmıştır.

### 3.2. Risâlenin Tahkîkli Metni

### [159ظ] بسم الله بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. والصلاة على من قال : "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان،"<sup>42</sup> وعلى آله أولي الفهم والبرهان أجمعين.

وبعد، فيا أخي قد أرسلت لنا مرسولا ونظرت في أوله وأوسطه وآخره ووجدت في أول خطبته حمدك الله تعالى على خلقه فينا من الإرادة الكلية ثم نظرت بعد أسطر قولك: لأن<sup>43</sup> الخلق يطلق على إيجاد المعدوم فما<sup>44</sup> ليس بموجود في الخارج ليس بمخلوق وهل هذا إلا تناقض؟ لأن الإرادة الكلية أيضا ليست من الأمور الخارجية فقد تعلق خلق الله بما ليس من الأمور الخارجية. ثم نظرت ما قلت في سبب كتابتك<sup>45</sup> وبيانك الإرادة الجزئية ما قلت: أما بعد لما شاهدت من الناس الحيرة<sup>46</sup> في الإرادة الجزئية وجب علينا بيان مذهب الحق [ل]يُثبتوا على الحق مع أنك قلت في خطبتك أيضا بقولك: "ونشرك الله"، وتأسفت على سهوك<sup>47</sup> وخطبك وحمدك علي شركك، وقولك ينادي على ما عليك من المذهب والشرك ليس بحق، قال الله: { إِنَّ الشُّرُكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ }<sup>48</sup> عفا الله على سهوك<sup>49</sup> وخطبك.

ثم نظرت ما جمعت وكتبت بقولك: وتحقيق<sup>50</sup> ذلك أن هذا مذكور في الكتب الكلامية وليس الكلام فيه، وهو غني عن البيان؛ بل قال السنوسي<sup>51</sup> رحمه<sup>52</sup> الله في رسالة أصول العقائد - بعد بيان أقوال الأئمة في مسألة خلق الأفعال من كونه بمجموع القدرتين وتأثير قدرة العبد في وصف الفعل لا في أصله أو في أخص وصف الفعل أو كونه أمرا اعتباريا خارجا عن عموم قدرة الله وإرادته<sup>53</sup> - : "والواجب تبرئة هؤلاء<sup>54</sup> الأئمة عن اعتقاد ظاهر ما نقل عنهم لأن الموجود في كتبهم إنما هو ضد هذا المنقول وهو تعميم<sup>55</sup> قدرة الله وإرادته<sup>56</sup> [160و] لجميع<sup>57</sup> الممكنات

42 أخرجه ابن ماجه من حديث أبي زر الغفاري برقم (2043) بلفظ: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ومن حديث ابن عباس برقم (2045) وكذا ابن حبان في صحيحه (202/16) والحاكم في المستدرک (216/2) بلفظ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وللاستزادة راجع: كشف الخفاء (431/2).

43 ب - لأن.

44 ج: مما.

45 أ: كتابك.

46 ج: الخيرة.

47 ب: سوك.

48 سورة لقمان، 13/31.

49 ب: سوك.

50 ب: تحقق.

51 هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، التلمساني، الحسني، من جهة الأم، أبو عبد الله (ت 895 هـ / 1490 م). محدث، متكلم، منطقي، مقرئ. عالم تلمسان في عصره وصالحها. له تصانيف كثيرة، منها "شرح صحيح البخاري" و "عقيدة أهل التوحيد" و "أم البراهين" و "حاشية على صحيح مسلم." (معجم المؤلفين لعمر رضى كحالة، 786/3)، (الأعلام للزركلي، 154/7).

52 ج: رحم.

53 ب: إرادة.

54 أ: هو لا.

55 ج: نعيم.

56 ب: إرادة.

57 ج: الجميع.

ونقلوا<sup>58</sup> إجماع السلف على ذلك وقد نقل القاضي رحمه الله الإجماع على كفر من لم يقل بعموم صفات البارئ تعالى. ويجب تأويل ما نقل عنهم - إن صح<sup>59</sup> النقل - بأنهم إنما قالوه على سبيل الجدل في مناظرة الخصوم المبتدعة وإلزامهم على مقتضى أصولهم<sup>60</sup> الفاسدة" انتهى. وخلقته و فظهر أن من ثبت شيئاً من الممكنات خارجاً عن عموم قدرته تعالى وإرادته<sup>61</sup> و خلقه و ملكه في العقل والوهم والحس والفرض<sup>62</sup> والاعتبار وفي جميع الحضرات فقد أجاز استناد شيئ من الممكنات إلى غير الواجب تعالى<sup>63</sup> وصفاته، وأخرج ذلك الشيء عن حقيقة الإمكانية، وأدخل في الواجب أو في الممتنع لأن المعلوم إما واجب أو ممكن أو ممتنع والإنفصال حقيقي على ما قاله كافة المحققين كما لا يخفى على من له حظ<sup>64</sup> من التحقيق.

وإذا تحققت ما قلت<sup>65</sup> فليت شعري ما تقول في الإرادة الجزئية الموجودة في نفس الأمر من أي معلوم هي، أهي من الواجب أو من الممكن أو من الممتنع ولا رابع؟ ومن البين أنه ليس من الواجب فيكون إما من الممكن أو من الممتنع فلا يكون من الممتنع<sup>66</sup> فيكون ممكناً فكل<sup>67</sup> ممكن مستند<sup>68</sup> إلى الله رأساً بلا علة ولا شرط عند جميع الأئمة السلف رحمهم الله لما اقتضى حقيقة الممكن استناده<sup>69</sup> إليه لأن حقيقته<sup>70</sup> برزخ<sup>71</sup> بين الوجود والعدم لا<sup>72</sup> يتصف بالوجود ولا بالعدم لذاته وإذا وجد<sup>73</sup> وجد بالواجب تعالى وإذا عدم<sup>74</sup> عدم به تعالى

ولما دل برهان التوحيد على إبطال الشرك في ذاته تعالى وصفاته فأبي ممكن اتصف بالوجود مطلقاً في الحس والعقل والوهم وفي جميع الحضرات، خرج عن إحاطة ذاته تعالى وصفاته { وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا }<sup>75</sup> { فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ }<sup>76</sup> ولا يشفيك أن تقول إن الإرادة الجزئية من عالم الأمر لما قال الله تعالى: { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }<sup>77</sup> فأبي امر وخلق خرج عن الله تبارك وتعالى؟ لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون العبد مجبوراً لا مختاراً في أفعاله. قلت هذا، نشأ من جهلك أن الاختيار ما هو وما تقول في أفعاله تعالى هل كان

58 ب ج: نقلو.

59 ج: الصح.

60 أ: أصل لهم.

61 ب: إرادة.

62 ج: الفرض.

63 ب- تعالى.

64 ب- حظ.

65 أ ب: فلتنه.

66 ج- فيكون إما من الممكن أو من الممتنع فلا يكون من الممتنع.

67 ب: فصل.

68 ج: مستندا.

69 ج: استنادا.

70 أ: حقيقة.

71 ج: زح.

72 ب- لا.

73 ب: وجبه؛ أ - وجد.

74 ب- عدم.

75 سورة النساء، 126/4.

76 سورة الأعراف، 190/7.

77 سورة الأعراف، 54/7.

مختاراً في أفعاله أو<sup>78</sup> مجبوراً؛ بل كان مختاراً مع أن صفاته تعالى [160ظ] مستندة إليه بالإيجاب لما ثبت في محله، إن ما كان مسبوqa بالقصد والاختيار كان حادثاً و جلت صفاته تعالى<sup>79</sup> عن الحدوث وكذا العبد<sup>80</sup> مختار في أفعاله<sup>81</sup> وإن كان مجبوراً في اختياره وما قال بعض أهل الوسوسة فعلى هذا يلزم وسوسة الشيطان فهو من وسوسة الشيطان على ما لا يخفى على ذوي العرفان. واعلم أن الجبر في التحقيق محال لأن الجبر لا يكون إلا بإثبات القوة المزاحمة للجابر فلا يكون الجماد مجبوراً لما لم يكن فيه من القوة الممانعة والمزاحمة للجابر<sup>82</sup> وإذا لم يجز إثبات القوة والقدرة المؤثرة لغير الله فما الجبر وكيف يكون الجبر في التحقيق؟ فيكون الجبر<sup>83</sup> محالاً<sup>84</sup> على ما قال بعض الأجلة. ولنا في هذا البحث تحقيق وراء طور الكلام لكن أمسكت عنان الكلام لضيق<sup>85</sup> المقام، والله الهادي، وإن أجاز بعض أهل الحجاب الجبر من المتكلمين الذين<sup>86</sup> أعمى الله أبصارهم.

وكفالك ما قال الإمام علي رضي الله لصاحب سره كميل<sup>87</sup> رضي الله عنه<sup>88</sup> حين سئل لعلي رضي الله عنه عن الحقيقة فقال: ما الحقيقة يا علي؟ قال: ما لك والحقيقة قال: ألسْتُ بصاحب سرِّك؟ و مثلك لا يخيب سائلاً. قال علي رضي الله عنه: الحقيقة أن تشاهد أن صبح الأزل قد تجلّى على هياكل المعدومات<sup>89</sup> فظهر منها الحركات والسكنات فقال كميل رضي الله عنه: بيّن و أوضّح. فقال علي رضي الله عنه: فاطف المصباح فقد طلع الصباح على ما نقله السيد الشريف الجرجاني<sup>90</sup> في رسالة الشريفة والجلال الدواني<sup>91</sup> في رسالة مسألة خلق الأفعال<sup>92</sup> كما أحال تحقيق مسألة الأعمال الى هذه الرسالة في الجلال<sup>93</sup> شرح العقائد<sup>94</sup> العضدية.

78 ج: و.

79 ب- تعالى.

80 أ- العبد.

81 ب: و كذا العبد في أفعاله.

82 أ- فلا يكون الجماد مجبوراً لما لم يكن فيه من القوة الممانعة و المزاحمة للجابر.

83 أ- الجبر.

84 ب: حبالاً.

85 ب: ضيق.

86 أ: الذي.

87 هو كميل بن زياد بن نهيك بن الهيثم بن سعد ابن مالك بن الحارث بن صهبان بن سعد بن مالك بن النخع النخعي الصهباني الكوفي روى عن: عبد الله بن مسعود، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وغيرهم وروى عنه: رشيد أبو راشد، وأبو عمر سليمان بن عبيد الله بن سليمان الكندي، وغيرهم، ذكره محمد بن سعد في الطبقة الأولى من أهل الكوفة، قال: وشهد مع علي صفين، وكان شريفاً، مطاعاً في قومه، فلما قدم الحجاج بن يوسف الكوفة دعا به فقتله، وكان ثقة، قليل الحديث. وذكره ابن حبان في كتاب "الثقات وقال أبو الحسن المدائني: وفيهم يُعني أهل الكوفة من العباد: أويس القرني ... وكميل بن زياد النخعي. قال خليفة بن خياط: قتله الحجاج سنة اثنتين وثمانين وقال ابن حجر في "التقريب": ثقة روي بالثبوت. (تهذيب الكمال للمزي: 218/24)؛ (وتقريب التهذيب لابن حجر: ص462).

88 أ - عنه.

89 ب: المعلومات.

90 هو علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف والسيد السند الجرجاني (ت 816 هـ/ 1413 م)، عالم نحري قد حاز قصبات السبق في التحرير، فصيح العبارة دقيق الإشارة فارس في البحث والجدل. ولد في تاكو (قرب من اسيراباد) و درس في شیراز. و لما دخلها تيمور سنة 789 هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شیراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفاً، منها "التعريفات" و " شرح المواقف" و شرح كتاب الجعميني" و "شرح السراجية" و "شرح السراجية" و "الحواش على المطول" و "حاشية على الكشاف". (الفوائد البهية للكنوي، ص 212)، (الأعلام للزركلي، 7/5).

وأما الكسب فهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير. ثم إعلم أنه لما ثبت بالعقل والنقل انفراد المولى<sup>95</sup> تعالى باختيار جميع الكائنات عموماً بلا واسطة، وأُطلق في الشرع أن العبد مكتسب للحسنات والسيئات، وأن الشرع إنما يكلفه ويشبهه ويعاقبه بما في كسبه أو بما نشأ عن كسبه وإن لم يكن كسباً له، [161و] احتيج من أجل هذا كله إلى بيان معنى الكسب الذي هو محل التكليف الشرعي، وهو الذي جعل للمكلف أمانة على الثواب والعقاب والمدح والذم الشرعي. فإن بعض من لا علم عنده بحقيقة توحيد الله يعبر عن<sup>96</sup> معنى الكسب بكون القدرة الحادثة لها تأثيرٌ ما في الأفعال.

وبالجملة فلغير العارفين في تفسير الكسب خبط كثيرٌ وعبارات مختلفةٌ موهمةٌ عن جهل وعدم تحقيق لباب الوحدانية ومقاصد الشرع والذي يُعوَّل إليه في تفسيره<sup>97</sup> ولا يصح غيره إذ هو الجاري على القواعد العقلية وعلى السنة وإجماع السلف ما فسرناه به، وهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير. فاحترزنا بقولنا: "الحادثة" عن تعلق القدرة<sup>98</sup> القديمة، فلا يقال فيه كسب؛ بل هو اختراع. واحترزنا بقولنا: "بالمقدور في محلها" أي: في محل القدرة من الفعل الخارج عن محل القدرة كالرمي بالحجر والضرب بالسيف والرمح والقتل فهذه أفعال حادثة غير مكتسبة للعبد لأنها خارجة عن<sup>99</sup> محل قدرته إلا أنها لما كانت مخلوقةً عند كسبه عادةً، جرى فيها التكليف والثواب والعقاب. واحترزنا بقولنا: "من غير تأثير" مما<sup>100</sup> يعتقده القدرية مجوس هذه الأمة من أن تعلق القدرة بالحادثة بالأفعال إنما هو تعلق اختراع وتأثير لا تعلق اقتران ودلالة على الأفعال، والله التوفيق.

وإذا علمت هذا ظهر أن ما قلت:<sup>101</sup> إن مذهب الأشعري يرجع إلى الجبرية المحضه، ثم أكفرت الجبرية بلا تأويل، فقد<sup>102</sup> أكفرت جمهور الأشاعرة وأخطأت خطأ فاحشاً ونشأ<sup>103</sup> من عدم تحقيقك باب الوحدانية وما الكسب والاختيار.

ثم اعلم يا أخي غفر الله لك أن أهل السنة رحمهم<sup>104</sup> الله لما قالوا: "وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية"، فقد شاهدوا الحقيقة التي هي<sup>105</sup> لا موجود إلا هو ولا موجود سواه. ولما قالوا:

91 هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني، الشافعي، جلال الدين (ت 928 هـ / 1522 م). فقيه، متكلم، حكيم، منطقي، مفسر، مشارك في العلوم. ولد في دوان من بلاد كازرون وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. له "أنموذج العلوم" و "إثبات الواجب" و "حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام." (معجم المؤلفين لعمر رضى كحالة، 126/3)، (الأعلام للزركلي، 32/6).

92 أ ج: الأعمال.

93 ب: جلال.

94 أ: عقائد.

95 : إنفراداً لمولى.

96 ب ج: من.

97 ب: تفسير.

98 ب- الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير فاحترزنا بقولنا الحادثة عن تعلق القدرة.

99 ج- عن.

100 ج: ما.

101 أ- أن ما قلت.

102 ب: قصد.

103 ب- و نشأ.

104 ج: رحم.

"مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها مباشرة [161ظ] ولا تولدا،" نظروا الى الشريعة والى أن الحقائق<sup>106</sup> الكلية لا تظهر<sup>107</sup> إلا بالجزئيات واعترفوا<sup>108</sup> بظهور القدرة الأزلية الكلية القديمة في القدرة<sup>109</sup> الجزئية الحادثة، فيكون الجزئية الحادثة مظهرا لها. ولذا<sup>110</sup> قال المحققون: علامة الكامل ثلاثة، الأول: ليس بجبري وقدري لأنه قال لا فاعل إلا هو باعتبار أن لا موجود إلا هو، ويقول أيضا: أنا فعلت هذا الشيء باعتبار كونه مظهرا للفعل الله ونائبا عن الله. والثاني: أنه ينظر الى كل الموجودات بنظر واحد ويعطي مراتبها. والثالث: أنه يترقى<sup>111</sup> في كل آن ولا يتقيد بمشهد.

اللهم يسر لنا والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العالم والفضل وعمر<sup>112</sup> فيه مرابط الجهل وعدم التمييز وكثر من لم يفرق الغث عن السمين والشمال عن اليمين ويقول ما قال ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فسبحان الله الملك المولى القهار اللطيف الذي لطف بعض قهره حتى غرب<sup>113</sup> عن إدراك كثير من العقول فضلا عن الأوهام فاعتقدت بجهلها بباطن الأمر وكفرانها نعمته كسوة المولى جل و علا بقهره بثياب<sup>114</sup> سره و طرده الأمر خيرة، أنها قد خرجت في بعض تصرفاتها عن بعض تدبيره وعموم قدرته وإرادته والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

{سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}<sup>115</sup>

105 أ- هي.

106 ج: حائق.

107 ب ج: يظهر.

108 ج: اعترفوا.

109 ب ج: قدرة.

110 ب: لهذا.

111 ب- يترقى؛ ج: ينرضى.

112 ب: عمل.

113 ب ج- غرب.

114 ج: بثابة.

115 سورة الصافات، 182-180/37.



## Sonuç

Geçmişten devralınan birikimin kritiğini ilmî çalışmalarının merkezine yerleştiren müteahhîrin dönem kelâm âlimleri, bu gayretlerinin hâsılasını belirli konuları değerlendirmeye aldıkları risâle türü eserlerde ortaya koymuşlardır. Osmanlı ulemâsının telif ettiği eserler göz önünde bulundurulduğunda onların özellikle irâde meselesine ayrı bir önem verdikleri dikkat çekmektedir. Bu husûsî alakanın, meselenin dinî teklîfin temellendirilmesinde en önemli unsur olması yanında Mâtürîdiyye farkındalığından kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Son dönem Mâtürîdî âlimlerinin kelâm eserleri incelendiğinde Eş'ariyye anlayışına yöneltilen eleştirilerin kulların fiilleriyle alakalı konularda yoğunlaştığı açık bir biçimde gözlemlenmektedir. Eş'ariyye âlimleri de bu eleştirileri kaleme aldıkları eserlerde kendi düşünceleri esasınca reddetmektedirler. Osmanlı ilmî muhitinin hakim karakteri Hanefî-Mâtürîdî düşünce olmakla beraber ilmî temelleri itibâriyle Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin bu muhitte yer aldıkları bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın konusu olan *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi*'nin müellifi Abdürrahîm Fedâî Efendi kökenleri itibâriyle Hanefî-Mâtürîdî muhite ait olmasına rağmen ilgi çekici bir tarzda içinde yer aldığı bu muhitte bir hesaplaşma çabasına girişmektedir. Eş'ariyye'nin irâde meselesinin detaylarıyla alakalı görüşleri bir yandan Mâtürîdîler'e yönelttiği eleştirilerde istifade konusu olurken diğer yandan benimseyip sunmak istediği tasavvufî anlayışa zemin oluşturmaktadır.

Abdürrahîm Fedâî Efendi, kâinâta mevcûd olan her şeyin Allah'ın sıfatlarının ve sıfatlarından neşet eden fiillerinin kapsamına dâhil olduğunu düşünmektedir. Ehl-i sünnet'i teşkil eden Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, Allah'ın sıfatlarının şümûlünü ittifakla kabul ettiğinden dolayı bu noktada her hangi bir problem söz konusu değildir; fakat müellifimiz buradan hareketle insanda ortaya çıkan fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğunu ifade etmekte, kulun fâiliyyetinin hakîkî olmaksızın salt görünümünden ibâret olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insanın fiillerle bağı, mahal ve mazhar olmaktan başka bir şey ifade etmez. Mâtürîdiyye muhakkikleri ise insanın sahip olduğu bazı husûslar sayesinde fiillerle gerçek anlamda bağının olduğunu öne sürerek teklîfin imkânını nefyeden cebri iptal etmektedirler. Ehl-i sünnet'in her şeyin yaratıcısı Allah'tır şeklindeki kabulünü temele alırken bunun yanında O'nun tarafından teklîfin elverişliliği için insana bir alan bırakıldığını

düşünürler. Bu anlayışlarını da bizzat kendilerine ait olan irâde-i cüz'iyeye teorisiyle temellendirmektedirler. İnsan, mevcûdâtın aksine yaratmanın kapsamına girmeyen *hâl* veya *umûr-i itibâriyye* kabilinden olan irâde-i cüz'iyeye sayesinde icbâr altında kalmaksızın fiillerini gerçekleştirebilmektedir. Fedâî Efendi, Mâtürîdiyye teorisinde yer alan irâde-i külliyye ve irâde-i cüz'iyeye kavramlarının her ikisine de itiraz etmektedir. Irâde-i cüz'iyenin Allah'ın sıfatlarının kapsamına girmesi gerektiğini ısrarla vurgularken irâde-i külliyyenin hâricî varlığının olmadığını söyleyerek yaratılmışlığı söyleminin çelişki içerdiğini iddia etmektedir. Zira her şeyi, anlaşılır bir biçimde Allah'a nispet etme gayretini izhâr ederken irâde-i külliyyeye Mâtürîdiyye'nin mahlûk vasfı vermesini geçersiz bir iddia olarak görmek tutarlı bir tavır değildir. Fedâî Efendi, müteahhirîn Mâtürîdiyye âlimlerinin Bâkılânî, İsferyânî ve Cüveynî'ye nispet edilen görüşleri yoğun bir tahkîk çabasıyla değerlendirmeye tabi tutmaları kendi anlayışına aykırı sonuçlar doğurduğu için Eş'ariyye muhakkiklerinden Senûsî'nin değerlendirmelerini esas almaktadır. Kesbi özetle teklîfin abes olmamasını sağlayan sebep-i âdî olarak gören müellifimiz Eş'ariyye'nin tanımlarını aktarırken insanın yaratılmış olan hâdis kudretinin fiillere etkisini her anlamda reddederek esasen Mâtürîdîler'i tenkit etmektedir. Osmanlı Mâtürîdiyye âlimlerinin en sert biçimde eleştirdikleri İmâm Eş'arî'ye nisbet edilen "kul ihtiyârında mecbûr fiillerinde muhtârdır" şeklindeki düşüncüyü onaylamasıyla ve sadece Seyyid Şerîf, Devvânî ve Senûsî gibi Eş'ariyye muhakkiklerini zikrederek Eş'ariyye'ye olan meylini tasrîh etmektedir.

Melâmî meşrep bir mutasavvıf olarak tanınan Fedâî Efendi'nin kelâm tartışmalarına vukûfiyeti şüphesiz ki onun ilmiye sınıfına mensubiyeti sebebiyledir. İlmî birikiminin verdiği imkânla bir kelâm problemini hareket noktası olarak belirlese de esasen tasavvuf anlayışına uygun bir çerçeve oluşturmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Mâtürîdiyye kelâmının aksine Eş'ariyye kelâmı amacına ulaşma noktasında iyi bir yardım vazifesi ifa etmektedir. Ehl-i kemâl ve ârifler zümresi gibi tasavvuf ehlinin sıklıkla istimâl ettiği lafızları kullanması, Melâmî üslûp ile dile getirdiği açıklamaları umûmî bir biçimde Ehl-i sünnet âlimlerine izâfe etmesi, tevhîdi irfânî tarzda ifade edişi bu sebeptendir. Onun bu şekilde tezâhür eden tavrının aksine, Eş'arî olan Mevlânâ Hâlid ve Mâtürîdî olan Hâdimî gibi mutasavvıf âlimlerin konumuzla alakalı çalışmaları incelendiğinde, onların müellifimizin aksine tasavvufun

Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-İ Cüz'iyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 161 devrede olmadığı, benimsedikleri kelâm ekolü ekseninde bizzat kelâm araştırmalarında bulduklarını anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki Fedâî Efendi kaleme aldığı risâle ile hem kaynaklar hem de muhteva yönüyle genel olarak kelâm ilmine özelde irâde meselesine vukûfiyetini izhâr ederken meselelere tasavvuf anlayışı merkezinde yaklaştığını ortaya koymuştur. Tasavvufî yaklaşımına temel oluşturmak için de Eş'ariyye anlayışına yönelmektedir. Dayandığı gerekçelere binaen Mâtürîdiyye anlayışına yönelttiği eleştirilerin isabetli olduğunu söylemek tarafımızca mümkün görünmemektedir. Çünkü onlar, mevcûd olan her şeyi yaratanın yalnızca Allah olduğunu kabul etmekte, hâricî varlık söz konusu olmadığı zaman yaratmadan bahsetmemektedirler.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*. haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyd Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Arapgirli Hüseyin Avni. *İlm-i Kelâm*. İstanbul: İstanbul Daru'l-Fünûnu, 1327.
- Arpağuş, Hatice. "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30/1 (2006): 51-88.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevohereti't-tevhîd*. nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2017.
- Bektaş, İhsan. "Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Risâle fi Mes'eleti'l-kader fi'l-efâli'l-ihtiyâriyye*. Murad Buhârî, 327, vr. 248b-250a.
- Desûkî, Muhammed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi Ümmi'l-berâhîn*. Kâhire: Dârü'l-besâir, 2009.

- Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Esad. *el-Celâl alâ Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: 1316.
- Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Esad. "Risâle fî Mes'eleti Halkı'l-A'mâl". thk. İlyas Üzümlü. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.
- Edirneli Mehmed Fevzi. *Cemâl ale'l-Celâl*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, ty.
- Fedâî, Abdürrahîm Efendi. "Hediyyetü'l-hac li'l-ihvân". *Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 137-146.
- Fedâî, Abdürrahîm Efendi. *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*. Yazma Eserler Bölümü-Osman Ergin Yazmaları, 794, vr. 159b-161b, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Güleç, İsmail. "Abdürrahim Fedâî'nin Hâfız Dîvânı'nın İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı". *Tasavvuf*. 94 (2015): 93-103.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-Besmele*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303.
- Hâdimî, Ebu Saîd Muhammed. *Risâle fî efâli'l-ibâd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Harputlu Hoca İshak Efendi. *Zübdetü'l-ilmî'l-kelâm*. İstanbul: Cemiyet-i ilmiye-i Osmaniye Matbaası, 1283.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-reşîd, 1406/1996.
- İbn. Hibbân, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1991.
- İbn. Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1372/1952.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

- Abdürrahim Fedâî Efendî'nin *Îrâde-î Cüz'iyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 163  
Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi. "Îrâde-i Cüz'iyye Risâlesi". çev. Mehmet  
Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-ek-i*. ed. Recep  
Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi  
terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Ahmed Za'bî. Beyrut: Darü'l-erkam,  
1418/1998.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf.  
*Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut:  
Müessesetü'r-risâle, 1413/1996.
- Muhammed Esad. *Dürr-i Yektâ Şerhi*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye,  
1309.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. *Nesefî Akaidi Şerhi*. haz. Mehmet Serhan Tayşi.  
İstanbul: İFAV, 1993.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. "Risâle-i Sülûk-ı Hakîkat", *Seyyid Muhammed  
Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin  
Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 9-12.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. "Risâle-i Tevhîd", *Seyyid Muhammed Nûru'l-  
Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri  
ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 7-8.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? -Muhammed  
Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". *Dini Araştırmalar*. 2/5  
(1999): 225-254.
- Özdinç, Rıdvan. "Osmanlı Düşüncesinde İrâde Hürriyeti ve  
Müstakimzâde Süleyman Efendî'nin İrâde-i Cüz'iyye Risalesi".  
*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. 22 (2012): 73-95.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu's-Senûsîyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdüfettah  
Abdullah Bereke. Kuveyt: Dârü'l-kalem, 1982.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, thk. Muhammed  
Sadık Derviş. Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2009.
- Şahin, Mine. "Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi  
(Transkripsiyon-Nesre Çeviri-İnceleme)". Yüksek Lisans tezi,  
Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Ayân-ı Sâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam  
Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 198-199.
- Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*.  
Kâhire: Matbaatu Kustasus, 1955.

# DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINCA YURT DIŞINDA GÖREVLENDİRİLEN DİN GÖREVLİLERİNİN HADİS BİLGİ VE KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Gönderim Tarihi: 26.04.2017

Kabul Tarihi: 18.09.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8673-0546>

Hasan YERKAZAN\*

## Öz

Bu makalede, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yurt dışında görevlendirdiği din görevlilerinin hadıs bilgi seviyelerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada betimsel tarama modeli; veri toplama aracı olarak da anket formu kullanılmıştır. Araştırmanın kapsamında toplamda 105 görevliye ulaŐılmıŐtır. Araştırmada elde edilen veriler frekans, yüzde gibi tanımlayıcı istatistiklerden yararlanılarak değerlendirilmiştir. Araştırma sonunda katılımcıların büyük bir çoğunluğunun hadıs kaynakları, kaynağı açısından hadıslar, hadısların sıhhat değerı, bilgi değerı açısından hadıs, hadıs ilimleri, hadısin ve rivâyetin yapısı gibi konularda yeterli bilgi seviyesine sahip olduğu, bir kısmının ise bu konuda yeterli bilgi birikimine sahip olmadığı görülmüştür. Araştırma sonuçlarından hareketle yurt dışında istihdam edilecek din görevlilerinin hadıs ilimlerinde daha donanımlı olabilmeleri için bazı öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadıs, Sünnet, Hadıs İlimleri, Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı.

## A Research on the Hadith Knowledge and Culture of the Religious Officials Appointed by Presidency of Religious Affairs Serving Abroad

### Abstract

This article aims to determine the level of hadith knowledge of the religious officials appointed by the Presidency of Religious Affairs serving abroad. The descriptive scanning method was used in the research. A total of 105 officials were contacted in the scope of the study. The data obtained in the study was derived from the descriptive statistics method such as frequency and percentage. Although most of the participants appear to have a sufficient level

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Amasya/Turkey (hasanyerkazan@gmail.com).

of knowledge in terms of the sources, soundness, informative value and, the structure of the narration and the hadith, it was determined that there were some who did not have the required knowledge on this topic. Based on the results of the research, some suggestions have been made for the religious officials who will be employed abroad to be more equipped in hadith sciences.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Hadith Sciences, Religious Official, Presidency of Religious Affairs.

## Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere kurulmuş bir teşkilattır. Başkanlık, merkez teşkilatı, taşra teşkilatı ve yurt dışı teşkilatından oluşmaktadır.<sup>1</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı yurt dışındaki hizmetlerini Türkiye'den yurt dışına gönderilen personeli ile gerçekleştirmektedir. Belli bir sınav sürecinden sonra başarılı olan ve görevlendirilme şartlarını yerine getiren personel yurt dışında istihdam edilmektedir. Başkanlık yurt dışında iki statüde personel istihdam etmektedir. Birincisi diplomat statüsünde olup din hizmetleri müşavirliği, ataşe ve koordinatörlüğü; ikincisi ise din görevliliğidir.<sup>2</sup>

Din görevlisi olarak yurt dışında görevlendirmeler kısa ve uzun süreli olmak üzere iki türlüdür. Kısa süreli olarak yurt dışında görevlendirme en fazla iki yıl, uzun süreli görevlendirme ise en fazla beş yıla kadar yapılmaktadır.

Yurt dışında görevlendirilecek din görevlilerinde aşağıdaki genel şartlar aranmaktadır:<sup>3</sup>

1. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak,
2. Başkanlık teşkilatında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 4/A maddesine göre kadrolu devlet memuru olarak çalışıyor olmak,
3. 657 Sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 48 inci maddesinin (A) bendinin 5 inci fıkrasında sayılan suçlardan hükümlü bulunmamak,

<sup>1</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, erişim 24 Temmuz 2017, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.

<sup>2</sup> Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Yurt Dışı Teşkilatına Sürekli Görevle Atanacak Personel Hakkında Yönetmelik, erişim 24 Temmuz 2017, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/04/20130430-5.htm>.

<sup>3</sup> Yurtdışı Uzun Süreli Bay/Bayan Din Görevlisi Sınav Duyurusu, erişim 25 Temmuz 2017, [www2.diyanet.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi](http://www2.diyanet.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi).

4. Memurlukta adaylığı kaldırılmış olmak,
5. 14.02.2005 tarihinden sonra uyarma ve kınama cezaları hariç disiplin cezası almamış olmak,
6. Askerlik hizmetini yapmış olmak veya askerlik hizmetinden muaf tutulmuş olmak (Tecilli olmamak),
7. En az iki yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olmak,
8. Müracaat tarihinin son günü itibariyle; lisansüstü diploması olanlar, 4 yıllık dinî yükseköğrenim mezunları ve İlahiyat Meslek Yüksek Okulu, A.Ö.F. İlahiyat Ön Lisans programı mezunları için 5 yıl (657 sayılı DMK'nın 4. maddesine göre sözleşmeli statüde çalışılan süreler ile vekil imam hatiplik, müezzin-kayyımlik ve Kur'an kursu öğreticiliğinde geçen süreler dâhil) fiili olarak, (askerlikte ve ücretsiz izinde geçen süreler hariç) görev yapmış olmak,
9. Başvurunun son günü itibariyle fiilen son 3 (üç) yıldır Başkanlık teşkilatında çalışıyor olmak, (Başka kurumdan Başkanlığımıza geçenler için),
10. MBSTS'nin<sup>4</sup> yurtdışı puanından ABD, Avrupa Ülkeleri, Avustralya, Japonya ve Kanada ülkelerinde görevlendirilmek için en az 70 (yetmiş); Türk Cumhuriyetleri ile Türk ve Müslüman Topluluklarının buldukları ülkeler için ise en az 60 (altmış) ve üzeri puan almış olmak,
11. Başvuru yapanlar arasından en yüksek puandan başlanılarak, ilan edilen görevli sayısının iki katı aday sınava çağrılacaktır. Puan sıralamasına göre çağrılan son adayın puanı ile aynı puanı almış olan diğer başvuru sahipleri de sınava çağrılacaktır,
12. İl müftü yardımcısı, ilçe müftüsü, şube müdürü, murakıp, ayniyat saymanı, teberrukat saymanı ve şef kadrolarında görev yapan

---

<sup>4</sup> MBSTS (Mesleki Bilgiler Seviye Tespit Sınavı): Diyanet İşleri Başkanlığı ilgili mevzuatı uyarınca; Cami görevlilerinin görev yeri değişikliği, Başkanlık personelinden başka unvanlarda görev yapmakta iken Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip veya müezzin-kayyım unvanlarına müktesebi olanlar için naklen, müktesebi olmayanlar için ilk defa naklen atamaları, kariyer unvanları basamaklarında yükselmeler, yurtdışı ile hac ve umre hizmetlerinde (hac ve umre hizmetleri için Müftü, Vaiz ve Eğitim Görevlileri hariç) din görevlisi görevlendirmeleri, için Başkanlıkça yapılacak sınavlara katılmak isteyen Başkanlık personeline yönelik (4/B statüsünde çalışan sözleşmeli personel dâhil) yapılan sınavdır. Mesleki Bilgiler Seviye Tespit Sınavı (MBSTS) tek grup halinde yapılır. Sınavda 80 soru sorulur. Her bir soru 1.25 puan değerindedir. Sınav konuları ise dini ve mesleki bilgiler, Başkanlığın hizmetleri ve faaliyet alanları ve genel kültürdür. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav Yönetmenliği, erişim 24 Temmuz 2017, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.aspx?MevzuatKod=7.5.15433&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch>.



personelin, yurtdışında görevlendirilmeleri halinde müktesseplerine uygun başka bir göreve atanmayı kabul etmeleri,

13. (A) ve (B) grubu camilerde görev yapan imam-hatip ve müezzin-kayyımların, yurtdışında görevlendirilmeleri halinde yurtdışına gitmeden diğer grup camilere atanmayı kabul etmeleri,

14. Başvurunun son gününden itibaren 6 (altı) aydan daha uzun süreli herhangi bir kursa kursiyer olarak katılmak üzere sınava girmiş veya planlanmış olmamak,

15. Bakanlıklararası Ortak Kültür Komisyonu Kararı ile personel yurtdışında en çok iki kez görevlendirilebilir. Aynı personelin ikinci kez yurtdışında görevlendirilebilmesi için, daha önceki yurtdışı görevini başarılı olarak tamamlamış ve yurtiçi görevine başlamasından itibaren en az 2 yıl çalışmış olması şarttır,

16. Başkanlığımız bünyesinde Din Hizmetleri veya Genel İdare Hizmetleri Sınıfında yer alan kadrolarda fiilen çalışıyor olmak,

17. Görevini yapmasına engel olabilecek vücut ve akıl hastalığı veya vücut sakatlığı ile özürlü bulunmamak,

18. Hizmetin gerektirdiği temsil yeteneğine sahip olmak,

19. Yurtdışında görevlendirilmesine bir engeli bulunmamak,

20. Yapılacak sınavlarda başarılı olmak.

Yukarıda belirtilen şartlara haiz olan kimseler yurt dışı mesleki yeterlilik sınavına girebilmektedir. Din görevlilerine yönelik yapılan mesleki yeterlilik sınavında aşağıda yer alan konularda bilgi ve becerileri ölçülmeye çalışılmaktadır:<sup>5</sup>

1. Kur'ân-ı Kerim (Tecvid kuralları ve uygulaması, mahâric-i hurûf, ezber olarak Yâsin, Mülk, Fetih, Hucurât, Rahmân sûreleri ve Amme cüzü),

3. Temel dini bilgiler (Kur'ân-ı Kerim'in ana konuları, meâl, *Kur'ân Yolu* Tefsiri, tefsir ve hadîs usulü, hadîs, İslâm ilmihali, İslâm dininin temel kaynakları, güncel dini meseleler, Peygamberimizin hayatı, İslâm medeniyeti ve düşünce tarihi),

3. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısı ve hizmet alanları, Başkanlık yayınları, yaşayan dünya dinleri, dinler ve kültürlerarası ilişkiler, hitabet, din hizmetlerinde iletişim ve halkla ilişkiler, Avrupa ve Avrasya

---

<sup>5</sup> Yurtdışı Uzun Süreli Bay/Bayan Din Görevlisi Sınav Duyurusu, erişim 25 Temmuz 2017, [www2.diyaret.gov.tr/DisliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi](http://www2.diyaret.gov.tr/DisliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi).

coğrafyası ile Müslüman ülke ve topluluklarının güncel siyasî ve sosyo-kültürel yapısı, millî tarih, coğrafya ve genel kültür.

Uzun süreli olarak yurt dışında görevlendirilecek olan personel mesleki ehliyet sınavında başarılı olduğu takdirde, Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonunca Yurtdışı Temsil ve Yeterlik Mülakatına alınmaktadır. Bu mülakatta da başarılı olan kişiler, yurt dışında din görevlisi olarak istihdam edilmektedir. Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonu, Dışişleri Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Maliye Bakanlığı, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluğu Başkanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan birer temsilci ile oluşmaktadır. Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonu'nun yaptığı sınavda, mesleki ehliyet sınavında başarılı olan görevlilerin mülakat yöntemi ile genel kültür seviyelerine bakılmaktadır. Kısa süreli olarak yurt dışında görevlendirilecek personelin Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonunca yapılan yurtdışı temsil ve yeterlik mülakatına girmeleri gerekmemektedir.<sup>6</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi uzun süreli yurt dışında görevlendirilecek personel, gerekli şartları yerine getirdikten ve söz konusu üç sınavda (MBSTS, Mesleki Ehliyet Sınavı ve Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonu Mülakatı) başarılı olduktan sonra yurt dışında görevlendirilmektedir.

### **A. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Araştırmanın temel amacı; toplumu dinî konularda bilgilendirmek, irşat ve rehberlik hizmeti sunmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yurt dışında istihdam edilen din görevlilerinin hadis bilgi ve kültürünü tespit etmek ve değerlendirmektir.

Din görevlilerinin hadis bilgisini ölçmek amacıyla birçok araştırma yapılmıştır.<sup>7</sup> Bu çalışmalarda yurt içinde görev yapan din görevlilerinin

<sup>6</sup> Bkz. Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonunun Çalışma Esas ve Usulleri ile Bu Komisyon Tarafından Yurtdışında Görevlendirilecek Personelin Nitelikleri ile Hak ve Yükümlülüklerinin Belirlenmesine İlişkin Karar (5/6/2003-2003/5753), erişim 15 Aralık 2016, bkz. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/07/20030703.htm#7>.

<sup>7</sup> Din görevlilerinin hadis bilgilerini ölçmeye yönelik yapılan akademik çalışmalar şöyledir: Recep Yılmaz, "Din Görevlilerinin Hadis Birikim Seviyeleri Üzerine Tecrübi Bir Araştırma" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994); Mehmet Bilen, "T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Camilerde Görev Yapan İmamların Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma (Ankara, Şırnak Örnekleme)" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi

âyet, hadîs, mevzû rivâyet ve atasözlerinden oluşan ifadeler arasındaki farkı ve hadîs ile ilgili kaynakları ne ölçüde bildikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma ise, belli bir sınav ve eğitim sürecinden geçerek yurt dışında görevlendirilen kişilerin hadîs bilgi ve kültürünü ortaya koyması yönüyle farklılık arz etmektedir.

Araştırma neticesinde elde edilen verilerin, Mesleki Bilgiler Seviye Tespit Sınavı (MBSTS), Yurt Dışı Din Görevlisi Mesleki Ehliyet Sınavı ve sözlü mülakat gibi personel seçimi sürecine; yurt dışı görev öncesi hazırlayıcı eğitim seminerlerinin müfredatının zenginleştirilmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

## B. Yöntem

Araştırmada betimsel tarama modeli; veri toplama aracı olarak da anket formu kullanılmıştır. Araştırmanın evreni yurt dışında uzun süreli din görevlisi olarak görevlendirme aşamalarını başarı ile tamamlamış personelden oluşmaktadır. Bu kapsamda araştırmanın örneklemini, yurt dışında görevlendirilecek din görevlileri oluşturmaktadır. Bu görevlilerden 120 kişiye anket formu gönderilmiş fakat 105 katılımcıdan dönüt alınmıştır. Araştırmada elde edilen veriler frekans ve yüzde gibi tanımlayıcı istatistikler kullanılarak değerlendirilmiştir.

## C. Bulgular ve Yorumlar

### C.1. Din Görevlilerinin Kişisel Bilgileri

#### C.1.1. Yaş ve Hizmet Yılı

*Tablo-1: Din Görevlilerinin Yaşlarına Göre Dağılımı*

Yaş Bilgileri	Sayı
En Düşük	28
En Büyük	53
Yaş Ortalaması	38,5
<b>Toplam</b>	105

---

İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996); Ahmet Gür, "Din Görevlilerinin Hadîs Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Bir Alan Araştırması (Niğde ve Mersin Örneği)" (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Mehmet Bilen, "Din Görevlilerinin Hadîs Bilgileri Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/2 (2007).

Tablo-1’de görüldüğü gibi anket çalışmasına katılan 105 din görevlisinin yaşları 28 ile 53 arasında değişmekte olup ortalama yaş % 38,5’dir.

### C.1.2. Hizmet Süreleri

Tablo-2: Din Görevlilerinin Hizmet Sürelerine Göre Dağılımı

Görev Yılı	Sayı
En Düşük Hizmet Süresi	5 yıl
En Uzun Hizmet Süresi	33 yıl
Ortalama	14,23 yıl
<b>Toplam Kişi</b>	<b>105</b>

Tablo-2’de yer alan verilere göre, din görevlilerinin hizmet süresi en az 5, en çok 33 yıl olarak tespit edilmiştir. Ortalama hizmet süresi ise 14,23 yıldır. Bu verilere göre, yurt dışında görevlendirilecek din görevlileri belli bir yaş olgunluğunda ve yeterli mesleki tecrübeye sahip olarak yurt dışına gönderilmektedir.

### C.1.3. Din Görevlilerinin Tahsil Durumu

Tablo-3: Din Görevlilerinin Tahsil Durumlarına Göre Dağılımı

Mezun Olunan Okul	Sayı	Yüzde
Yüksek Lisans	7	6,67
İlahiyat	59	56,19
Ön Lisans	39	37,14
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

Tablo-3’deki bilgilere göre ankete katılan 105 din görevlisinin % 6,67’sinin Yüksek lisans, % 56,19’unun İlahiyat ve % 37,14’ünün Ön lisans mezunu olduğu tespit edilmiştir. Bu verilere göre, din görevlilerinin büyük çoğunluğu İlahiyat Fakültesi mezunudur. Bu durum yurt dışı din hizmetlerinin verimliliği açısından büyük önem arz etmektedir.

### C.1.4. Din Görevlilerinin Hadis Kitapları/Hadisler ile İlgili Makaleler Okuma Durumu

Kur’ân-ı Kerîm’den sonra İslâm’ın ikinci temel kaynağı olan sünnet/hadis ile ilgili olarak din görevlilerine “Herhangi bir hadis kitabı

ya da hadîsle ilgili makale vb. okudunuz mu?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-4' de yer almaktadır.

*Tablo-4: Din Görevlilerinin Hadîs İle İlgili Kitap/Makale Okuma Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Evet	71	67,6
Hayır	7	6,7
Kısmen	27	25,7
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

"Herhangi bir hadîs kitabı ya da hadîsle ilgili makale vb. okudunuz mu?" şeklinde yöneltilen soruya din görevlilerinin % 67,6'sı evet, % 6,7'si hayır ve % 25,7'si kısmen cevabını vermiştir. Bu verilere göre, din görevlilerinin büyük bir kısmı hadîs kitabı veya hadîsle ilgili bir makale okuduğunu belirtmiştir. Çok az sayıda din görevlisi bu soruya hayır cevabı vermiştir.

#### **C.1.5. Din Görevlilerinin Hadîs Usûlü İle İlgili Kitap ve Makale Okuma Durumu**

Hadîs usûlü/hadîs ilimleri, hadîslerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Din hizmetleri ile iştigal eden kimselerin, hadîs ilimlerine gerekli ihtimamı göstermeleri gerekmektedir. Din görevlilerine "Herhangi bir hadîs usûlü kitabı ya da usûlle ilgili makale vb. okudunuz mu?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-5'de yer almaktadır

*Tablo-5: Din Görevlilerinin Hadîs Usûlü İle İlgili Kitap/Makale Okuma Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Evet	65	61,9
Hayır	26	24,8
Kısmen	14	13,3
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

Tablo-5'de yer alan verilere göre, "Herhangi bir hadîs usûlü kitabı ya da usûlle ilgili makale vb. okudunuz mu?" sorusuna din görevlilerinin % 61,9'u evet, % 24,8'i hayır, % 13,3'ü kısmen cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük bir kısmının hadîs

Diyanet İşleri Başkanlığınca Yurt Dışında Görevlendirilen Din Görevlilerinin Hadis Bilgi ve Kültürü Üzerine Bir Araştırma | 173  
ilimlerine dair bir kitap okuduğu anlaşılmaktadır. 26 din görevlisinin bu soruya hayır cevabı vermesi ise oldukça düşündürücüdür.

## C.2. Din Görevlilerinin Hadis Bilgi ve Kültürü

Bu başlık altında yurt dışında görevlendirilecek din görevlilerinin sünnet/hadis bilgisi ve hadise yaklaşımları bazı sorular yöneltilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuçlar din görevlilerinin sorulan sorulara katılma durumuna göre elde edilmiştir. Bazı sorular doğrudan bilgi seviyelerini ölçmeye yönelik iken, kimi sorularla din görevlilerinin hadise/sünnete yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

### C.2.1. Din Görevlilerine Göre Sünnet ve Hadis

Sözlükte yol, gidişat, sîret, davranış ve model, hayat tarzı, hüküm, norm, kural gibi anlamlara gelen sünneti; hadisçiler, fıkıhçılar, kelâmcılar ve usûlcüler farklı şekillerde tanımlamışlardır.<sup>8</sup> Sünnet denilince ne anlaşıldığını ölçmek amacıyla din görevlilerine, “Sünnet, Rasûlullah (s.a.s.) Efendimizin takip edip uyguladığı dinî yol ve tutumlar ve bunları genel prensipler çerçevesi içinde ümmetine uygulamasını emrettiği söz ve fiillerdir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-6’da yer almaktadır.

Tablo-6: Din Görevlilerinin Sünnet Kavramı Hakkında Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	78	74,29
Katılıyorum	22	20,95
Katılmıyorum	3	2,86
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,95
Fikrim Yok	1	0,95
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

Tablo-6’da da görüleceği üzere, “Sünnet, Rasûlullah (s.a.s.) Efendimizin takip edip uyguladığı dini yol ve tutumlar ve bunları genel prensipler çerçevesi içinde ümmetine uygulamasını emrettiği söz ve fiillerdir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 74,29’u kesinlikle katılıyorum, % 20,95’i katılıyorum, % 2,86’sı katılmıyorum, % 0,95’i

<sup>8</sup> Muhammed Mustafa A’zamî, *Dirasetün fi’l-hadîsi’n-nebevî* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1980), 1-2; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 37.

kesinlikle katılmıyorum ve % 0,95'i fikrim yok cevabını vermiştir. Din görevlilerinin neredeyse tamamı sünnetin tanımının verildiği katılım sorusuna pozitif cevap vermiştir.

Bu bağlamda yine aynı şekilde din görevlilerinin yukarıda yer alan sünnet tanımından ne anladıklarını tespit etmek amacıyla "Peygamberimiz (s.a.s.)'in her hal, hareket ve davranışı sünnettir." şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-7'de yer almaktadır.

*Tablo-7: Din Görevlilerinin Sünnetin Mahiyeti Hakkında Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	26	24,8
Katılıyorum	27	25,7
Katılmıyorum	33	31,4
Kesinlikle Katılmıyorum	18	17,1
Fikrim Yok	1	1
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

"Peygamberimiz (s.a.s.)'in her hal, hareket ve davranışı sünnettir." katılım sorusuna din görevlilerinin % 24,8'i kesinlikle katılıyorum, % 25,7'si katılıyorum, % 31,4'ü katılmıyorum, % 17,1'i kesinlikle katılmıyorum ve % 1'i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre, din görevlilerinin yarısından biraz fazlasının Peygamberimiz (s.a.s.)'in her hal, hareket ve davranışını sünnet olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Sünnet kavramının yanı sıra din görevlilerine "Hadîs, Peygamberimiz (s.a.s.)'e isnat edilen söz, fiil, sıfat ve Peygamberimizin sessiz kalarak onayladığı durumlardır." şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-8'de yer almaktadır.

*Tablo-8: Din Görevlilerinin Hadîs Kavramı Hakkında Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	43	41
Katılıyorum	25	23,8
Katılmıyorum	18	17,1
Kesinlikle Katılmıyorum	15	14,3
Fikrim Yok	4	3,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Hadîs, Peygamberimiz (s.a.s.)’e isnat edilen söz, fiil, sıfat ve peygamberimizin sessiz kalarak onayladığı durumlardır.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 43’ü kesinlikle katılıyorum, % 23,8’i katılıyorum, % 17,1’i katılmıyorum, % 14,3’ü kesinlikle katılmıyorum ve % 3,8’i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/5’ü hadîs hakkında bu tanımın doğru olduğunu düşünmektedir.

Aslında hadîs ve sünnet birbirlerinden farklı anlamda olan iki kavramdır.<sup>9</sup> Ancak birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Bu iki kavram ile ilgili din görevlilerinin görüşlerini tespit etmek amacıyla, “Hadîs ile sünnet arasında bir fark yoktur. Her hadîs sünnet, her sünnet de hadîstir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-9’da yer almaktadır.

*Tablo-9: Din Görevlilerinin Sünnet ve Hadîs Kavramları  
Arasındaki Fark Konusunda Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	6	5,7
Katılıyorum	21	20
Katılmıyorum	59	56,2
Kesinlikle Katılmıyorum	19	18,1
Fikrim Yok	0	0
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Hadîs ile sünnet arasında bir fark yoktur. Her hadîs sünnet, her sünnet de hadîstir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 5,7’si kesinlikle katılıyorum, % 20’si katılıyorum, % 56,2’si katılmıyorum ve % 18,1’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Bu verilere göre, din görevlilerinin büyük bir kısmı sünnet ve hadîs kavramları arasında farklılık olduğunu düşünmektedir.

Deliller sıralamasında Kur’ân-ı Kerîm’den sonra gelen hadîsin bağlayıcılığı hususunda din görevlilerine “Kur’ân-ı Kerîm’de yer almadığı halde hadîslerde bildirilen emir ve yasaklar bağlayıcı değildir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-10’da yer almaktadır.

<sup>9</sup> Sünnet ve hadîs kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel, *Hadîs Usûlü*, 31-44.



Tablo-20: Din Görevlilerine Göre Hadîslerin Bağlayıcılığı

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	2	1,9
Katılıyorum	1	1
Katılmıyorum	39	37,1
Kesinlikle Katılmıyorum	58	55,2
Fikrim Yok	5	4,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Kur’ân-ı Kerîm’de yer almadığı halde hadîslerde bildirilen emir ve yasaklar bağlayıcı değildir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 1,9’u kesinlikle katılıyorum, % 1’i katılıyorum, % 37,1’i katılmıyorum, % 55,2’si kesinlikle katılmıyorum ve % 4,8’i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük bir çoğunluğu hadîslerde bildirilen emir ve yasakların bağlayıcı olduğunu düşünmektedir.

Sünnete koşulsuz uyma hususunda din görevlilerine “Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir.”<sup>10</sup> kaidesi gereğince Hz. Peygamber’in bir hadîsi niçin söylediğini bilmeden de o hadîsten hüküm çıkarılabilir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-11’de yer almaktadır.

Tablo-11: Din Görevlilerinin Hadîsin Mahiyeti Hakkında Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	10	9,5
Katılıyorum	26	24,8
Katılmıyorum	39	37,1
Kesinlikle Katılmıyorum	26	24,8
Fikrim Yok	4	3,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir.” kaidesi gereğince Hz. Peygamber’in bir hadîsi niçin söylediğini bilmeden de o hadîsten hüküm çıkarılabilir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 9,5’i

<sup>10</sup> Bu kaide hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halid b. Osman Sebt, *Kavâ'idü't-tefsir* (Kahire: Dâru İbn Affân, 1421), 2: 593-596; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veciz fi usûl'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımeşk: Dâru'l-hayr, 2006), 2: 73.

kesinlikle katılıyorum, % 24,8'i katılıyorum, % 37,1'i katılmıyorum, % 24,8'i kesinlikle katılmıyorum ve % 3,8'i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/5'ü, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hadîsi niçin söylediğini bilmeden oradan bir hüküm çıkarmanın uygun olmadığını düşünmektedir.

### C.2.2. Din Görevlilerinin Hadîs Kaynakları Hakkında Bilgisi

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadîsleri, kendisi hayatta iken dahi bazı sahâbiler tarafından kısmen kayda geçirilmiş olmakla beraber Kur'an'ı Kerim ile karışabilir endişesi ile daha çok ezberlenerek muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatını takip eden ilk dönemlerde sözlü olarak nakledilen hadîsler, kaybolma ve unutulma ihtimaline karşılık yazıya geçirilerek sonraki nesillerin istifadesine sunulmuştur. Hıfz, tedvin, tasnif ve tezyin aşamalarından sonra hadîsler günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıca kaynaklarda yer alan hadîslerin, sahih, hasen ve zayıf olmak üzere sıhhat değerlendirilmesi de yapılmıştır.<sup>11</sup>

Bazı hadîs kitapları sadece sahih hadîsleri bir araya getirmek amacıyla kaleme alınmış iken bazı hadîs kaynaklarında sıhhat açısından sahih, hasen ve zayıf ayırımı yapılmadan tüm hadîslere yer verilmiştir.

Bu çerçevede yurt dışında görevlendirecek din görevlilerine "Kütüb-i Sitte'de bulunan bütün hadîsler sahihtir." şeklinde bir katılım sorusu yönetilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-12'de yer almaktadır.

Tablo-12: Din Görevlilerinin Kütüb-i Sitte İle İlgili Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	6	5,7
Katılıyorum	17	16,2
Katılmıyorum	53	50,5
Kesinlikle Katılmıyorum	25	23,8
Fikrim Yok	4	3,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

<sup>11</sup> Bkz. Seyyid Abdülmâcid Gavrî, *el-Medhal ila dirâseti 'ulûmi'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2009), 79-145; İ. Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 3-25.

“Kütüb-i Sitte’de bulunan bütün hadîsler sahihtir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 5,7’si kesinlikle katılıyorum, % 16,2’si katılıyorum, % 50,5’i katılmıyorum, % 23,8’i kesinlikle katılmıyorum ve % 3,8’i fikrim yok cevabını vermiştir. Din hizmetleri ile iştigal eden kimselerin hadîs kaynakları hakkında bilgiye sahip olmaları hizmetin verimliliği ve sıhhati açısından büyük öneme sahiptir. Din görevlilerinin çoğunluğu bu katılım sorusuna olumsuz cevap vermiştir. Ancak yaklaşık 1/4’i kütüb-i sittede bulunan hadîslerin tamamının sahih olduğunu düşünmektedir.

Kütüb-i Sitte, Sahih-i Buhârî, Sahih-i Müslim, Sünen-i Nesaî, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i Ebû Davud ve Sünen-i İbn Mâce’den oluşmaktadır. Bu hadîs kitapları ehl-i sünnet tarafından güvenilir hadîs kaynakları olarak kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Bu kitaplar içerisinde hem Buhârî (ö. 256/870) hem de Müslim’de (ö. 261/875) bulunan hadîslere müttefekun aleyh denir.<sup>13</sup> Bu kavram hakkında din görevlilerinin bilgilerini ölçmek amacıyla “Müttefekun aleyh, Müslim ile Ebu Davud’un üzerinde ittifak ettikleri hadîstir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-13’de yer almaktadır.

*Tablo-13: Din Görevlilerinin Müttefekun Aleyh İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	5	4,8
Katılıyorum	8	7,6
Katılmıyorum	38	36,2
Kesinlikle Katılmıyorum	52	49,5
Fikrim Yok	2	1,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Müttefekun aleyh, Müslim ile Ebû Dâvûd’un üzerinde ittifak ettikleri hadîstir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 4,8’i kesinlikle katılıyorum, % 7,6’sı katılıyorum, % 36,2’si katılmıyorum, % 49,5’i kesinlikle katılmıyorum ve % 1,9’u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 6-7.

<sup>13</sup> Ahmet Yücel, “Müttefekun Aleyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 224.

verilere göre, din görevlilerinin 4/5'ünün müttefekun aleyh kavramı hakkında doğru bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Hadîslerin daha iyi anlaşılması için hadîs ilimleri/hadîs usûlü ile ilgili kitaplar kaleme alınmıştır. Din görevlilerine “Bilinen ilk hadîs ilimleri kitabı Râmhürmüzî’ye (ö. 360/971) ait olan *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* adlı eserdir.”<sup>14</sup> şeklinde bir katılım sorusu yönetilmiştir. Bu soru sorulmak suretiyle din görevlilerinin hadîs ilimlerine ait kitaplar hakkındaki bilgileri ölçülmeye çalışılmıştır. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-14’de yer almaktadır.

Tablo-14: *Din Görevlilerinin İlk Hadîs Usûlü Kitabı İle İlgili Bilgi Durumu*

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	27	25,7
Katılıyorum	19	18,1
Katılmıyorum	7	6,7
Kesinlikle Katılmıyorum	3	2,9
Fikrim Yok	49	46,7
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Bilinen ilk hadîs usûl kitabı Râmhürmüzî’ye ait olan *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* adlı eserdir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 25,7’si kesinlikle katılıyorum, % 18,1’i katılıyorum, % 6,7’si katılmıyorum, % 2,9’u kesinlikle katılmıyorum ve % 46,7’si fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre, din görevlilerinin yarıdan fazlası, ilk hadîs usûl veya hadîs ilimleri kitabı olarak bilinen Râmhürmüzî’ye ait olan *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* adlı eseri tanımamaktadır.

### C.2.3. Din Görevlilerinin Kaynağı Açısından Hadîsler İle İlgili Bilgisi

Din görevlilerinin bazı hadîs kavramları hakkındaki bilgi seviyelerinin yeterli olup olmadığını ölçmek amacıyla basit düzeyde bazı sorular yöneltilmiştir. “Kudsî hadîs, sözü Peygamberimize (s.a.s.), anlamı Allah’a (c.c.) ait hadîslerdir.” şeklinde bir katılım sorusu

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hatipoğlu, “Râmhürmüzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 447.

sorulmuştur. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-15’de yer almaktadır.

*Tablo-15: Din Görevlilerinin Kudsî Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	76	72,4
Katılıyorum	27	25,7
Katılmıyorum	0	0
Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,9
Fikrim Yok	0	0
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Kudsî hadîs, sözü Peygamberimize (s.a.s.), anlamı Allah’a (c.c.) ait hadîslerdir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 72,4’ü kesinlikle katılıyorum, % 25,7’si katılıyorum ve % 1,9’u kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin neredeyse tamamının kudsî hadîs kavramının ne manaya geldiğini bildiği anlaşılmaktadır.

Bir söz, fiil veya takrir Rasûlullah (s.a.s.)’a isnad ediliyorsa merfu; sahâbeye isnad ediliyorsa mevkuf; tabiûn’a isnad ediliyorsa maktu hadîs olarak isimlendirilmektedir.<sup>15</sup> Din görevlilerine “Sahâbilerden söz, fiil ve takrir olarak rivâyet edilen haberlere merfu hadîs denir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-16’da yer almaktadır.

*Tablo-16: Din Görevlilerinin Merfû Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	17	16,2
Katılıyorum	21	20
Katılmıyorum	32	30,5
Kesinlikle Katılmıyorum	31	29,5
Fikrim Yok	4	3,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnu’s-Salâh Şehrezûrî, *Mukaddime fî ulûmu’l-hadîs*, thk. Nuruddîn İtr (Beyrut/Dımeşk: Dâru’l-fikri’l-muâsır/Dâru’l-fikr, 1986), 45-51; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 133-137.

“Sahabilerden söz, fiil ve takrir olarak rivâyet edilen haberlere merfu hadîs denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 16,2’si kesinlikle katılıyorum, % 20’si katılıyorum, % 30,5’i katılmıyorum, % 29,5’i kesinlikle katılmıyorum ve % 3,8’i fikrim yok cevabını vermiştir.

Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/5’ü bu katılım sorusuna katılmamıştır. Çünkü sahâbeden söz, fiil ve takriri olarak rivâyet edilen hadîsler mevkuf hadîstir. Bu sonuçtan hareketle ankete katılan din görevlilerinin 2/5’sinin merfu hadîsin tanımını bilmediklerini söyleyebiliriz.

#### C.2.4. Din Görevlilerinin Hadîslerin Sıhhati İle İlgili Bilgisi

Hadîsler sıhhat ve hüküm açısından sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Din görevlilerine “Adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl senetlerle rivâyet ettikleri, şazz ve muallel olmayan hadîslere sahih hadîs denir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-17’de yer almaktadır.

*Tablo-17: Din Görevlilerinin Sahih Hadîs Kavramı  
İle İlgili Bilgi Durumu*

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	70	66,7
Katılıyorum	28	26,7
Katılmıyorum	3	2,9
Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,9
Fikrim Yok	2	1,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl senetlerle rivâyet ettikleri, şazz ve muallel olmayan hadîslere sahih hadîs denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 66,7’si kesinlikle katılıyorum, % 26,7’si katılıyorum, % 2,9’u katılmıyorum, % 1,9’u kesinlikle katılmıyorum ve % 1,9’u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre birkaç istisna dışında din görevlilerinin sahih hadîsin tanımını bildikleri görülmektedir.

Sahih hadîsle amel konusunda din görevlilerine “Bir hadîsle amel etmek için, onun sahih olduğunu bilmek yeterlidir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-18’de yer almaktadır.

*Tablo-18: Din Görevlilerinin Sahih Hadîs İle Amel Konusundaki Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	7	6,7
Katılıyorum	41	39
Katılmıyorum	35	33,3
Kesinlikle Katılmıyorum	16	15,2
Fikrim Yok	6	5,7
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Bir hadîsle amel etmek için, onun sahih olduğunu bilmek yeterlidir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 6,7’si kesinlikle katılıyorum, % 39’u katılıyorum, % 33,3’ü katılmıyorum, % 15,2’si kesinlikle katılmıyorum ve % 5,7’si fikrim yok cevabını vermiştir. Bu katılım sorusuna din görevlilerinin katılım oranında bir eşitlik söz konusudur. Bu verilere göre, din görevlilerinin bir kısmı bir hadîsle amel etmek için ilgili hadîsin sahih olmasını yeterli görürken, diğer kısmı bunu yeterli görmemektedir.

Yine aynı şekilde din görevlilerine “Vaazda bir konu ile ilgili hadîs seçerken, konu ile ilgili farklı rivâyetleri görmek şart değildir. Sahih hadîs olduğu gibi aktarılabilir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-19’da yer almaktadır.

*Tablo-19: Din Görevlilerinin Sahih Hadîse Yaklaşım Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	6	5,7
Katılıyorum	6	5,7
Katılmıyorum	64	61
Kesinlikle Katılmıyorum	26	24,8
Fikrim Yok	3	2,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Vaazda bir konu ile ilgili hadîs seçerken, konu ile ilgili farklı rivâyetleri görmek şart değildir. Sahih hadîs olduğu gibi aktarılabilir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 5,7’si kesinlikle katılıyorum, % 5,7’si katılıyorum, % 61’i katılmıyorum, % 24,8’i kesinlikle katılmıyorum ve % 2,9’u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din

görevlilerinin büyük çoğunluğunun tüm rivâyetleri görmeden sahih olarak kabul edilen hadîsleri vaazda aktarmayı uygun görmediği anlaşılmaktadır.

Din görevlilerine “Hz. Peygamber’in her davranışı vaazda örnek olarak anlatılabilir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-20’de yer almaktadır.

*Tablo-20: Din Görevlilerinin Vaazlarda Hz. Peygamber’in Davranışlarını Anlatma Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	22	21
Katılıyorum	39	37,1
Katılmıyorum	28	26,7
Kesinlikle Katılmıyorum	15	14,3
Fikrim Yok	1	1
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Hz. Peygamber’in her davranışı vaazda örnek olarak anlatılabilir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 21’i kesinlikle katılıyorum, % 37,1’i katılıyorum, % 26,7’si katılmıyorum, % 14,3’ü kesinlikle katılmıyorum ve % 1’i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/5’ü Hz. Peygamber (s.a.s.)’in her davranışını vaazda örnek olarak anlatabileceği kanaatindedir. Yine bu konu ile bağlantılı olarak din görevlilerine “Rasûlullah (s.a.s.)’in tıp ile ilgili hadîsleri vahiydir. Kesinlikle amel edilmesi gerekir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-21’de yer almaktadır.

*Tablo-21: Din Görevlilerinin Tıp İle İlgili Hadîslere Yaklaşım Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	1	1
Katılıyorum	5	4,8
Katılmıyorum	60	57,1
Kesinlikle Katılmıyorum	30	28,6
Fikrim Yok	9	8,6
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Rasûlullah (s.a.s.)’in tıp ile ilgili hadîsleri vahiydir. Kesinlikle amel edilmesi gerekir.” şeklinde katılım sorusuna din görevlilerinin % 1’i



kesinlikle katılıyorum, % 4,8'i katılıyorum, % 57,1'i katılmıyorum, % 28,6'sı kesinlikle katılmıyorum ve % 8,6'sı fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük çoğunluğu, tıp ile ilgili hadîslerin vahiy kaynaklı olmadığını ve bu tür hadîslerle -mecburi olarak- amel edilmesi gerekmediğini düşünmektedirler.

Sahih ve hasen hadîsin şartlarını taşımayan hadîslere zayıf hadîs denir.<sup>16</sup> Seneddeki inkıta sebebiyle zayıf hadîs çeşitleri hakkında bilgilerini ölçmek amacıyla din görevlilerine "Tabiûnun, sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygambere isnadla hadîs rivâyetine mürsel hadîs denir." şeklinde bir katılım sorusu yöneltmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-22'de yer almaktadır.

Tablo-22: Din Görevlilerinin Mürsel Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	37	35,2
Katılıyorum	41	39
Katılmıyorum	8	7,6
Kesinlikle Katılmıyorum	4	3,8
Fikrim Yok	15	14,3
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

"Tabiûnun, sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygambere isnadla hadîs rivâyetine mürsel hadîs denir." katılım sorusuna din görevlilerinin % 35,2'si kesinlikle katılıyorum, % 39'u katılıyorum, % 7,6'sı katılmıyorum, % 3,8'i kesinlikle katılmıyorum ve % 14,3'ü fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/4'ünün mürsel hadîs ile ilgili bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Yine aynı şekilde râvideki cerhi gerektiren hallere göre zayıf hadîs çeşitleri hakkında bilgilerini ölçmek amacıyla din görevlilerine "Şazz, güvenilir bir râvinin, aynı hadîsi rivâyet eden başka güvenilir râvilere aykırı düşmesidir."<sup>17</sup> şeklinde bir katılım sorusu yöneltmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-23'de yer almaktadır.

<sup>16</sup> Sahih, hasen ve zayıf kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu's-Salâh, *Mukaddime fi ulûmu'l-hadîs*, 11-41; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisâri Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 19, 35, 42; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 155-189.

<sup>17</sup> Yücel, *Hadîs Usûlü*, 183.

Tablo-23: Din Görevlilerinin Şazz Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	30	28,6
Katılıyorum	40	38,1
Katılmıyorum	14	13,3
Kesinlikle Katılmıyorum	8	7,6
Fikrim Yok	13	12,4
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Şazz, güvenilir bir râvinin, aynı hadîsi rivâyet eden başka güvenilir râvilere aykırı düşmesidir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 28,6’sı kesinlikle katılıyorum, % 38,1’i katılıyorum, % 13,3’ü katılmıyorum, % 7,6’sı kesinlikle katılmıyorum ve % 12,4’ü fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 2/3’sinin şazz hadîs ile ilgili yeterli bilgiye sahip olduğu görülmüştür.

Zayıf hadîsle amel hususunda din görevlilerine “Zayıf hadîs ile hiçbir şekilde amel edilemez.”<sup>18</sup> şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-24’te yer almaktadır.

Tablo-24: Din Görevlilerinin Zayıf Hadîsle Amel  
Konusunda Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	5	4,8
Katılıyorum	21	20
Katılmıyorum	55	52,4
Kesinlikle Katılmıyorum	21	20
Fikrim Yok	3	2,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Zayıf hadîs ile hiçbir şekilde amel edilemez.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 4,8’i kesinlikle katılıyorum, % 20’si katılıyorum, % 52,4’ü katılmıyorum, % 20’si kesinlikle katılmıyorum ve % 2,9’u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/4’ü bu katılım sorusuna olumsuz cevap vermiştir. Din görevlilerinin yaklaşık

<sup>18</sup> Zayıf hadîslerle amel konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Avvâme, *Hükümü’l-ameli bi’l-hadîsi’d-dâif* (Cidde/Medine: Dâru’l-Minhac/Dâru’l-Yusr, 2017).

1/4'ü ise bu katılım sorusuna olumlu cevap vererek, zayıf hadîslerle hiçbir şekilde amel edilmeyeceğini belirtmişlerdir.

İslâm tarihinde Rasûlullah (s.a.s.) adına çok sayıda söz uydurulmuştur ve bu sözlere mevzu hadîs denilmektedir. Mevzu hadîs ile ilgili olarak din görevlilerine “Mevzu hadîs, Peygamber (s.a.s.) ile hiçbir alakası olmayan onun adına uydurulan sözlere” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-25’de yer almaktadır.

Tablo-25: Din Görevlilerinin Mevzû Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	68	64,8
Katılıyorum	23	21,9
Katılmıyorum	5	4,8
Kesinlikle Katılmıyorum	6	5,7
Fikrim Yok	3	2,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Mevzu hadîs, Peygamber (s.a.s.) ile hiçbir alakası olmayan onun adına uydurulan sözlere” katılım sorusuna din görevlilerinin % 64,8’i kesinlikle katılıyorum, % 21,9’u katılıyorum, % 4,8’i katılmıyorum, % 5,7’si kesinlikle katılmıyorum ve % 2,9’u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük çoğunluğu mevzu hadîs kavramı ile ilgili yeterli bilgiye sahiptir.

### C.2.5. Din Görevlilerinin Bilgi Değeri Açısından Hadîsler İle İlgili Bilgisi

Bilgi değeri veya râvi sayısı açısından hadîsler mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir, aklın, yalan üzerinde birleşmelerini adeta mümkün görmediği râviler topluluğunun, her nesilde, kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettiği, işitme veya görmeye dayanan hadîstir. Âhâd hadîsler ise mütevâtir hadîsin özelliğini taşımayan hadîslerdir.<sup>19</sup>

Bu iki kavram arasındaki farkı tespit etmek amacıyla din görevlilerine “Görme ve duymaya dayanarak nesilden nesile bir grup

<sup>19</sup> Mütevâtir ve âhâd hadîs için bkz. İ. Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 91-94; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 137-155.

tarafından nakledilen hadîslere âhâd hadîs denir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-26’da yer almaktadır.

*Tablo-26: Din Görevlilerinin Mütevâtir Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	1	1
Katılıyorum	10	9,5
Katılmıyorum	46	43,8
Kesinlikle Katılmıyorum	41	39
Fikrim Yok	7	6,7
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Görme ve duymaya dayanarak nesilden nesile bir grup tarafından nakledilen hadîslere âhâd hadîs denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 1’i kesinlikle katılıyorum, % 9,5’i katılıyorum, % 43,8’i katılmıyorum, % 39’u kesinlikle katılmıyorum ve % 6,7’si fikrim yok cevabını vermiştir.

Bu verilere göre din görevlilerinin büyük çoğunluğu mütevâtir ve âhâd hadîs arasındaki farkı bilmektedir.

Mütevâtir hadîsin mahiyeti hakkındaki bilgilerini ölçmek amacıyla din görevlilerine “Mütevâtir hadîsler, akâid konularında tek başına delil sayılırlar.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-27’de yer almaktadır.

*Tablo-27: Din Görevlilerine Göre Mütevâtir Hadîslerin Akâid Konularında Delil Oluşu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	34	32
Katılıyorum	44	41,9
Katılmıyorum	14	13,3
Kesinlikle Katılmıyorum	6	5,7
Fikrim Yok	7	6,7
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Mütevâtir hadîsler, akâid konularında tek başına delil sayılırlar.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 32’si kesinlikle katılıyorum, %

41,9'u katılıyorum, % 13,3'ü katılmıyorum, % 5,7'si kesinlikle katılmıyorum ve % 6,7'si fikrim yok cevabını vermiştir.

Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/4'ü mütevâtir hadîslerin akâid konularında tek başına delil olacağını düşünmektedir. Din görevlilerinin 1/4'ü ise mütevâtir hadîslerin akâid konularında tek başlarına delil olmayacağını ve herhangi bir fikirlerinin olmadığını belirtmiştir. Oysa mütevâtir hadîsler, kesin bilgidir ve bağlayıcıdır.

Âhâd haberler kendi içerisinde meşhur, aziz ve garib olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Her tabakada en az üç kişi rivâyet etmiş ise meşhur, iki kişi rivâyet etmiş ise aziz ve bir kişi rivâyet etmiş ise garib hadîs olarak isimlendirilmektedir.<sup>20</sup>

Bu konularda din görevlilerinin bilgilerini ölçmek amacıyla "Aziz hadîs, herhangi bir tabakada râvi sayısı ikiye düşen hadîslerdir." şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-28'de yer almaktadır.

*Tablo-28: Din Görevlilerinin Aziz Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	27	25,7
Katılıyorum	41	39
Katılmıyorum	7	6,7
Kesinlikle Katılmıyorum	7	6,7
Fikrim Yok	23	21,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

"Aziz hadîs, herhangi bir tabakada râvi sayısı ikiye düşen hadîslerdir." katılım sorusuna din görevlilerinin % 25,7'si kesinlikle katılıyorum, % 39'u katılıyorum, % 6,7'si katılmıyorum, % 6,7'si kesinlikle katılmıyorum ve % 21,9'u fikrim yok cevabını vermiştir.

Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 2/3'si aziz hadîs hakkında bilgiye sahiptir. Din görevlilerinin 1/3'nün bu kavram hakkında bilgiye sahip olmaması ise oldukça düşündürücüdür.

<sup>20</sup> Bkz. İbnu's-Salâh, *Mukaddime fî ulûmu'l-hadîs*. 265-272; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 147-152.

### C.2.6. Din Görevlilerinin Hadîs İlimleri İle İlgili Bilgisi

Cerh ve ta'dil, ilelü'l-hadîs, garîbu'l-hadîs, muhtelifu'l-hadîs, nâsîh ve mensûh, esbâbu'l-vurûdi'l-hadîs gibi hadîs ilimleri, hadîslerin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayan metotları içermektedir.<sup>21</sup>

Din görevlilerine, bu metotlar hakkında yeterli bilgiye sahip olup olmadıklarını ölçmek amacıyla bir takım sorular yöneltilmiştir.

Din görevlilerine "Cerh ve ta'dîl, râvilerin güvenilirliğini inceleyen bir yöntemdir." şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-29'da yer almaktadır.

Tablo-29: Din Görevlilerinin Cerh ve Ta'dil  
Konusunda Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	67	63,8
Katılıyorum	34	32,4
Katılmıyorum	3	2,9
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Fikrim Yok	1	1
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

"Cerh ve ta'dîl hadîs ilminde râvilerin güvenilirliğini inceleyen bir ilmî disiplindir." katılım sorusuna din görevlilerinin % 63,8'i kesinlikle katılıyorum, % 32,4'ü katılıyorum, % 2,9'u katılmıyorum ve % 1'i fikrim yok cevabını vermiştir.

Bu verilerden hareketle din görevlilerinin tamamına yakınının cerh ve ta'dil ilmi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.

Yine aynı şekilde diğer bir hadîs ilmi olan muhtelifu'l-hadîs ile ilgili din görevlilerine "Görünüşte içerikleri birbirine zıt görünen ancak dikkatle incelendiği zaman bir çelişkinin olmadığı anlaşılan hadîsleri inceleyen ilim dalına muhtelifu'l-hadîs denir." şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş olduğu cevaplar tablo-30'da yer almaktadır.

<sup>21</sup> Bkz. Subhi Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, çev. Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 81-87; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 202-219.

*Tablo-30: Din Görevlilerinin Muhtelifu'l-Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	26	24,8
Katılıyorum	39	37,1
Katılmıyorum	12	11,4
Kesinlikle Katılmıyorum	9	8,6
Fikrim Yok	19	18,1
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Görünüşte içerikleri birbirine zıt görünen ancak dikkatle incelendiği zaman bir çelişkinin olmadığı anlaşılan hadîsleri inceleyen ilim dalına muhtelifu'l-hadîs denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 24,8'i kesinlikle katılıyorum, % 37,1'i katılıyorum, % 11,4'ü katılmıyorum, % 8,6'sı kesinlikle katılmıyorum ve % 18,1'i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 2/3'si muhtelifu'l-hadîs hakkında bilgiye sahip iken yaklaşık 1/3'ünün bununla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları görülmektedir.

Hadîs ilimleri ile ilgili olarak din görevlilerine yöneltilen diğer bir katılım sorusu garîbu'l-hadîs konusudur. “Garîbu'l-hadîs, hadîs metinlerinde yer alıp anlaşılması zor olan kelimelerin ve kavramların doğru anlaşılmasına hizmet eden bir ilim dalıdır.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-31'de yer almaktadır.

*Tablo-31: Din Görevlilerinin Garibu'l-Hadîs İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	57	54,3
Katılıyorum	39	37,1
Katılmıyorum	3	2,9
Kesinlikle Katılmıyorum	1	1
Fikrim Yok	5	4,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Garibu'l-hadîs, hadîs metinlerinde yer alıp anlaşılması zor olan kelimelerin ve kavramların doğru anlaşılmasına hizmet eden bir ilim dalıdır.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 54,3'ü kesinlikle

katılıyorum, % 37,1'i katılıyorum, % 2,9'u katılmıyorum, % 1'i kesinlikle katılmıyorum ve % 4,8'i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük çoğunluğu garîbu'l-hadîs ilminin mahiyeti hakkında bilgiye sahiptir.

### C.2.7. Din Görevlilerinin Hadîsin ve Rivâyetin Yapısı İle İlgili Bilgileri

Hadîs, sened ve metin olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Din görevlilerine “Bir diğerinden almak ve nakletmek şartıyla, hadîsi rivâyet eden kişilerin Rasûlullah (s.a.s.)’a kadar sıralandığı kısma sened denir.”<sup>22</sup> şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-32’de yer almaktadır.

Tablo-32: Din Görevlilerinin Sened İle İlgili Bilgi Durumu

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	76	72,3
Katılıyorum	27	25,7
Katılmıyorum	1	1
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Fikrim Yok	1	1
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Bir diğerinden almak ve nakletmek şartıyla, hadîsi rivâyet eden kişilerin Rasûlullah’a (s.a.s.) kadar sıralandığı kısma sened denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 72,3’ü kesinlikle katılıyorum, % 25,7’si katılıyorum, % 1’i katılmıyorum ve % 1’i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin tamamına yakını sened hakkında bilgiye sahiptir.

Uzunlukları açısından senedler, âli ve nâzil isnad olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>23</sup> Din görevlilerine “Hadîsin senedinde kopukluk olmadan mümkün olduğunca en az râviyle Hz. Peygambere ulaşmasına nâzil isnad denir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-33’de yer almaktadır.

<sup>22</sup> Abdullah Aydın, *Hadîs İstihlaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 275.

<sup>23</sup> Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 157.



*Tablo-33: Din Görevlilerinin Âli ve Nâzil İsnad İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	14	13,3
Katılıyorum	20	19
Katılmıyorum	17	16,2
Kesinlikle Katılmıyorum	29	27,6
Fikrim Yok	25	23,8
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Hadîsin senedinde kopukluk olmadan mümkün olduğunca en az râviyle Hz. Peygambere ulaşmasına nâzil isnad denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 13,3’ü kesinlikle katılıyorum, % 19’u katılıyorum, % 16,2’si katılmıyorum, % 27,6’sı kesinlikle katılmıyorum ve % 23,8’i fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin büyük bir kısmının, âli ve nâzil isnad konularında yeterli bilgiye sahip olmadıkları görülmüştür.

Hadîslerin ikinci kısmını metin oluşturmaktadır. Din görevlilerine “Metin, râviler zincirinden sonra gelen, Hz. Peygamberin sözünün yer aldığı kısımdır.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Din görevlilerinin vermiş oldukları cevaplar tablo-34’de yer almaktadır.

*Tablo-34: Din Görevlilerinin Metin İle İlgili Bilgi Durumu*

<b>Katılma Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kesinlikle Katılıyorum	72	68,6
Katılıyorum	29	27,6
Katılmıyorum	2	1,9
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Fikrim Yok	2	1,9
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Metin, râviler zincirinden sonra gelen, Hz. Peygamberin sözünün yer aldığı kısımdır.”<sup>24</sup> katılım sorusuna din görevlilerinin % 68,6’sı kesinlikle katılıyorum, % 27,6’sı katılıyorum, % 1,9’u katılmıyorum ve %

<sup>24</sup> Küçük, “Metin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 411.

1,9'u fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlileri metin hakkında da yeterli bilgiye sahiptir.

Hadîsler, hadîs kitaplarında yer alınca kadar bir kısmı lafzıyla bir kısmı ise manasıyla nakledilmiştir. Rivâyetlerin Hz. Peygamber (s.a.s.)'den duyulduğu şekli ile rivâyet edilmesine lafzen rivâyet, mana ile rivâyet edilmesine manen rivâyet denir.<sup>25</sup> Bu konuda din görevlilerine “Bir hadîsin Hz. Peygamberden duyulduğu gibi aynı lafızlarla aktarılmasına manen rivâyet denir.” şeklinde bir katılım sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar tablo-35’de yer almaktadır.

*Tablo-35: Din Görevlilerinin Manen Hadîs Rivâyeti  
İle İlgili Bilgi Durumu*

Katılma Durumu	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	6	5,7
Katılıyorum	16	15,2
Katılmıyorum	24	22,9
Kesinlikle Katılmıyorum	51	48,6
Fikrim Yok	8	7,6
<b>Toplam</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

“Bir hadîsin Hz. Peygamberden duyulduğu gibi aynı lafızlarla aktarılmasına manen rivâyet denir.” katılım sorusuna din görevlilerinin % 5,7’si kesinlikle katılıyorum, % 15,2’si katılıyorum, % 22,9’u katılmıyorum, % 48,6’sı kesinlikle katılmıyorum ve % 7,6’sı fikrim yok cevabını vermiştir. Bu verilere göre din görevlilerinin yaklaşık 3/4’ünün bu konu hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu görülmüştür.

### **Sonuç ve Öneriler**

Diyanet İşleri Başkanlığı, yurt dışında yaşayan vatandaş, soydaş ve dindaşlarımıza dinî, sosyal ve kültürel hizmetler sunmak amacıyla personel görevlendirmektedir. Yurt dışında daha nitelikli hizmet verebilmek için görevlendirilecek kişilerin seçimine oldukça dikkat edilmektedir. Bu çalışmada belli aşamalardan geçip yurt dışında

<sup>25</sup> Lafzen ve manen rivâyet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *A'lâmu'l-muhaddisîn* (Kahire: Merkezü kütübî'ş-şarkî'l-avsât, 1962), 42-44; Yücel, *Hadîs Usûlü*, 87-93.

görevlendirilen personelin hadîs sahasındaki bilgi ve kültürü ölçülmeye çalışılmıştır.

Ankete katılan din görevlilerinin belli bir yaş olgunluğunda, yeterli mesleki tecrübeye sahip şekilde yurt dışında görevlendirildiği tespit edilmiştir. Ayrıca personelin yaklaşık 2/3'sinin lisans düzeyinde İlahiyat Fakültesi mezunu olduğu görülmüştür.

Din görevlilerinin büyük çoğunluğunun hadîs sahasında yazılmış kitap ve makaleler okuduğu, bir kısmının da bu konuda yeterli okuma yapmadığı tespit edilmiştir. Bazı istisnalar dışında sünnet ve hadîs kavramları ile ilgili din görevlilerinin bilgilerinin yeterli olduğu belirlenmiştir. Din görevlilerinin çoğunluğu Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hadîsi niçin söylediğini bilmeden oradan bir hüküm çıkarmanın uygun olmadığını düşünmektedir. Ancak din görevlilerinin 2/5'inin bu konuda aksi görüşte olduğu tespit edilmiştir.

Din görevlilerinin, hadîs kaynaklarının sıhhat derecesi ve kaynağı açısından hadîsler gibi konularda yeterli bilgiye sahip olduğu görülmüştür. Ancak bu konularda çok az da olsa basit düzeyde bazı bilgilerin yoğun bir sınav sürecinden geçen personel tarafından bilinmemesi düşündürücüdür. Ayrıca hadîs ilimleri ile ilgili ilk dönemde kaleme alınan eserler hakkında ankete katılan kişilerin yeterli bilgiye sahip olmadığı sonucuna varılmıştır.

Hadîslerle amel konusunda, din görevlilerinin bir kısmı hadîsin sahih olmasını yeterli görürken, diğer kısmı bunu yeterli görmemektedir. Din görevlilerinin bir kısmı sahih hadîs dahi olsa onunla amel için başka ölçüleri de dikkate almak gerektiğini söylemişlerdir. Yine aynı şekilde din görevlilerinin büyük çoğunluğu bir hadîsin tüm rivâyetlerini görmeden onu vaazda olduğu gibi nakletmeyi uygun görmemektedir. Bu durum din görevlilerinin hadîsleri nakletme konusunda hassasiyete sahip olduğunu göstermektedir.

Dikkat çeken diğer bir husus din görevlilerinin büyük çoğunluğunun, tıp ile ilgili hadîslerin vahiy kaynaklı olmadığından bu tür hadîslerle amel edilmesi gerekmediği fikrinde olmalarıdır. Ayrıca ankete katılan din görevlilerinin yaklaşık 1/4'ünün hiçbir şekilde zayıf hadîslerle amel edilmeyeceği görüşünde olduğu tespit edilmiştir.

Din görevlilerinin tamamına yakınının sahih, hasen, zayıf, mütevâtir, âhâd, aziz, cerh ve ta'dil, muhtefu'l-hadîs, garibu'l-hadîs, sened, metin vs. gibi temel hadîs kavram ve konuları hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu görülmüştür.

Araştırma sonuçlarından hareketle yurt dışında istihdam edilecek din görevlilerinin hadîs ilminde daha donanımlı olabilmeleri için şu öneriler yapılabilir:

1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yurt dışı personel seçim sınavlarında, hadîs alanına daha geniş yer verilmesiyle, ilgili personelin hadîs sahasına daha fazla ilgi duyması sağlanabilir.

2. Din görevlisi adayı yetiştiren kurumların hadîs sahası ile ilgili ders ve konu çeşitliliğini arttırmasıyla, din hizmeti verecek kişilerin daha donanımlı olması temin edilebilir.

3. Din istismarı yapan kesimlerle etkin mücadele edebilmek için yeterli düzeyde hadîs bilgi ve kültürüne sahip olma bilinci din görevlilerine kazandırılmalıdır. Bu çerçevede ilgili kurumlar tarafından sempozyum, çalıştay, konferans, seminer vs. gibi etkinlikler yapılmak suretiyle bu sürece katkıda bulunulabilir.

### Kaynakça

- Avvâme, Muhammed. *Hükmü'l-ameli bi'l-hadîsi'd-daîf*. Cidde/Medine: Dâru'l-Minhac/Dâru'l-Yusr, 2017.
- Aydın, Abdullah. *Hadîs İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirasetün fi'l-hadîsi'n-nebevî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Bakanlıklar Arası Ortak Kültür Komisyonunun Çalışma Esas ve Usulleri ile Bu Komisyon Tarafından Yurtdışında Görevlendirilecek Personelin Nitelikleri ile Hak ve Yükümlülüklerinin Belirlenmesine İlişkin Karar (5/6/2003-2003/5753). Erişim 15 Aralık 2016. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/07/20030703.htm#7>.
- Bilen, Mehmet. "T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Camilerde Görev Yapan İmamların Hadîs Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma (Ankara, Şırnak Örnekleme)". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Bilen, Mehmet. "Din Görevlilerinin Hadîs Bilgileri Üzerine". *İslâmî İlimler Dergisi*. 2/2 (2007): 81-104.
- Çakan, İ. Lütfi. *Hadîs Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Çakan, İ. Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. Erişim 24 Temmuz 2017. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav Yönetmenliği. Erişim 24 Temmuz 2017. <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod=7.5.15433&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yurt Dışı Teşkilatına Sürekli Görevle Atanacak Personel Hakkında Yönetmelik. Erişim 24 Temmuz 2017. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/04/20130430-5.htm>.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *A'lâmu'l-muhaddisîn*. Kahire: Merkezü kütübî'ş-şarkı'l-avsât, 1962.
- Gür, Ahmet. "Din Görevlilerinin Hadîs Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Bir Alan Araştırması (Niğde ve Mersin Örneği)". Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Ğavrî, Seyyid Abdulmâcid. *el-Medhal ila dirâseti 'ulumi'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2009.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Râmhürmüzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007, 34: 447-448.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer. *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârî Ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân Şehrezûrî. *Mukaddime fi ulûmu'l-hadîs*. thk. Nuruddîn İtr. Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-muâsır/Dâru'l-fikr, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 27: 6-8.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 23: 154-159.
- Küçük, Raşit. "Metin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29: 411-414.
- Salih, Subhi. *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*. çev. Yaşar Kandemir. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Sebt, Halid b. Osman. *Kavâ'idü't-tefsir*. 2 cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1421.
- Yılmaz, Recep. "Din Görevlilerinin Hadîs Birikim Seviyeleri Üzerine Tecrübi Bir Araştırma". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Yurtdışı Uzun Süreli Bay/Bayan Din Görevlisi Sınav Duyurusu. Erişim  
25 Temmuz 2017. [ww2.diyaret.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu  
/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi](http://ww2.diyaret.gov.tr/DisIliskilerGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=89&lst=DuyurularListesi).

Yücel, Ahmet. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Yücel, Ahmet. "Müttefekun Aleyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam  
Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 224-225.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Veciz fi usûl'l-fikhi'l-İslamî*. 2 cilt.  
Dımeşk: Dâru'l-Hayr, 2006.

## أهلية المتأخرين في الحكم على الحديث بين النظرية والتطبيق

Kabul Tarihi: 13.10.2015

Gönderim Tarihi: 06.01.2016

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2097-9343>

Abdel Gani ADA\*

### ملخص المقالة

الحمد لله وكفى، والصلاة على النبي المصطفى، وعلى آله وأصحابه ومن لاآثارهم اقتفى، وبعد: فهذه مقالة في علم الحديث النبوي الشريف تسلط الضوء على أهلية المتأخرين من المحدثين - وهم من جاء بعد القرن الخامس الهجري - في الحكم على الحديث. وبينت أن أول من شكك في أهليتهم هو ابن الصلاح، فعرضت رأيه في تعذر الحكم منهم. ثم بينت رأي المخالفين بأنه غير متعذر ممن توفرت الأهلية فيه لذلك من المتأخرين. وبينت دليل ابن الصلاح في ضعف أهلية المتأخرين بالنسبة للمتقدمين، وأيدته باختصاص المتقدمين في الحكم على الرواة وخضوع المتأخرين لهم في هذه المسألة، وأن الحكم على الحديث فرع عن الحكم على الراوي. ثم ناقشت أدلة المخالفين على ضوء تغاير الأهلية بين المتقدمين والمتأخرين بما يظهر التباين في الأهلية بينهما، موضحاً الفرق بين الأهليتين والذي يتجلى في أمور أربعة: أ- المكانة العلمية ب- الخبرة والملكة الفكرية ج- اختلاف المنهج د- التأثير الخارجي من مذهب فقهي أو غيره. ثم بينت أن الراجح في المسألة هو رأي الحافظ السيوطي من أنه لا اعتراض على ابن الصلاح، لأن الصحيح قسمان: صحيح لذاته، وصحيح لغيره، كما هو مقرر في كتاب المصطلح، والذي منعه ابن الصلاح إنما هو القسم الأول، وأما القسم الثاني: فهذا لا يمنع ابن الصلاح ولا غيره، وأن السيوطي استقرأ ما صححه المتأخرون فوجده من قسم الصحيح لغيره لا لذاته.

وفي الخاتمة سجلت أهم النتائج والتوصيات التي رأيتها نافعة في مجال النقد الحديثي.

الكلمات المفتاح: الحديث، الحكم، المتأخرين، الأهلية، المتقدمين.

### Müteahhîrîn Âlimlerinin Hadis Hakkında Hüküm Verme Konusundaki Ehlîyeti -Teorik ve Pratik Açıdan Bir İnceleme-

#### Öz

Bu makale, Hadis ilmine dair olup, hadisle ilgili hüküm verme konusunda H. 5. asır sonrası gelen müteahhir muhaddislerin ehliyetini açıklamaktadır. Makalede onların ehliyetine dair ilk defa şüphe uyandıranın İbnü's-Salâh olduğu beyan edilmiştir. Bu bağlamda onların hadisle ilgili hüküm veremeyeceği şeklindeki görüşü takdim edilmiştir. Sonra muhaliflerin, müteahhîrîn âlimler arasında

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Amasya/Turkey (ada-abad@hotmail.com).

ehliyeti haiz kimseler için bunun mümkün olamayacağı şeklindeki kanaatleri belirtilmiştir. Akabinde İbnü's-Salah'ın, müeahhirinin mütekaddimine göre ehliyet bakımından zayıf olduğuna dair delili ortaya koyulmuştur. İbnü's-Salah'ın görüşüne, mütekaddimînin raviler üzerine hüküm verme konusunda otorite olması, müeahhirinin ise onlara tabiiyeti ve hadis hakkında hüküm vermenin râvî hakkında hüküm vermenin bir cüz'ü oluşu ile destek verilmiştir. Sonra ehliyet hususunda aralarında farklılıklar görülmesine binaen, mütekaddimî ile müeahhirî arasında ehliyet farklılaşmalarının ışığında muhaliflerin delilleri tartışılmıştır. Bu farklılıkların ilmi seviye, tecrübe ve fikri yetkinlik, yöntem farklılığı ve fıkhî ya da başka bir mezhepten harici etkilenme olmak üzere dört konuda ortaya çıktığı açıklanmıştır. Sonra meselede tercihe şayan olan Süyûtî'nin görüşü beyan edilmiştir. Buna göre Süyûtî'nin İbnü's-Salah'a itirazı söz konusu değildir. Çünkü "sahîh", usûl kitaplarında açıklandığı üzere, "sahih lizâtihi" ve "sahih liğayrihi" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İbnü's-Salah'ın mâni gördüğü şey birinci kısım ile ilgilidir. İkinci kısma gelince, bunda ne İbnü's-Salah ne de diğerleri bir mani görmektedir. Nitekim Süyûtî, müeahhirinin sahih gördüğü hadisleri incelemiş ve bunların sahih lizâtihi değil de sahih liğayrihi türünde hadisler olduğunu görmüştür. Makalenin sonunda ise hadis tenkidi alanında yararlı olacağını düşünülen önemli sonuç ve tavsiyelere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, hüküm, müeahhirî, ehliyet, mütekaddimî.

### **The Capacity of Latecomers Critics of Hadith to Criticize the Hadith Between Theory and Practice**

#### **Abstract**

This is an article in the science of Hadith shed light on the eligibility of latecomers mohaddith - who came from after the fifth hijri century - in judging the Hadith. It explained that Ibn al-Salah is the first one talked about their eligibility and introduced his opinion about impossibility of their rules. Then it showed the different opinion which stated that it is possible to the latecomers who the eligibility is available for that. Then it showed evidence of Ibn al-Salah in the weakness of the eligibility of preceding Mohaddith for latecomers, and it supported this by the competence of the preceding Mohaddith in judging the narrators and submission of latecomers to them in this matter, and that the judgment on the Hadith is a branch of judging the narrator. Then it discussed the violators evidence in the light of variation between the two eligibilitie including shows variation including shows variation eligibility between preceding and latecomers Mohaddith, explaining the difference between 2 eligibilities which is manifested in four things: (a) scientific status (b) experience intellectual (c)



different approach (d) external vulnerability like jurisprudential doctrine or other. Then it showed that the most correct in this matter is the opinion of Hafiz Suyuti it is no objection to Ibn al-Salah, because the sahih is two kind true to himself, true to others, as planned, in the book of the term, which prevented Ibn al-Salah is the first section only but the second section: he or anyone else does not prevent, and that Suyuti also examined what the latecomers corrected, and he found it followed the true to others not for its own sake. In conclusion I recorded the most important findings and recommendations that I've seen useful in monetary of Hadith.

**Keywords:** Hadith, critics of Hadith, latecomers mohaddith, eligibilitie, preceding mohaddith.

### أهلية المتأخرين في الحكم على الحديث بين النظرية والتطبيق

الحمد لله وكفى، والصلاة على النبي المصطفى، وعلى آله وأصحابه ذوي القدر والجاه والوفا، وعلى تابعيهم ومن بعدهم ممن لأنآرهم اقتفى، وبعد:

فإن أشرف العلوم عند الله تعالى العلم بكتابه؛ لما تضمنه من عزيز كلامه، ولما بث في حناياه من دلالات إلى سبل الهدى، والقرب من جنابه، ثم يتلوه مرتبة كل علم يدور حوله، ويحقق مقصده وحكمته، كعلم الحديث، وهو الشارح لغوامضه، المنفصل لمجمله، المتّم لشرائعه، وكالفقه المبين لفروع أحكامه، ولا غنى لمن يطالع هذه العلوم بداية من علم اللغة؛ لأنّها آلتة في سير أغوارها، وفهم كوامنها، وكشف أسرارها، فكل هذه العلوم إنما شرفت بخدمتها لعلم القرآن، كلام الله، وأنعم به من شرف.

ولما كان علم الحديث شريفاً، يستقي شرفه من نسبته إلى متحدثه صلى الله عليه وسلم، ومن رفعة مكانته في خدمة القرآن الكريم، لكونه الحمى الحرمه، والحصن لأحكامه، نال من القداسة ما يدخل تحت حفظ الله ورعايته؛ إذ قال تعالى متحدياً أعداءه وواعداً أهل الإيمان: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون».

وقيض الله عز وجل من الأسباب ما يبهر العقول ويسلب الألباب لحفظ الحديث النبوي الشريف، فتعالى الله الذي لا يخلف الميعاد، وتمثّلت هذه الأسباب برجال معجزات، خرقوا مجاري العادات، جهدوا وسهروا، وتعبوا وتبعوا، وجمعوا وحفظوا، وفشّشوا ونقّبوا، وميّرُوا ونقدوا، وصحّحوا وضعّفوا، وجرحوا وعدّلوا؛ حتّى كادوا يقولون في أمثلهم طريقة: لا يُكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفلان حيّ يرزق.

فترك هؤلاء الرجال الجهابذة من المتقدمين إرثاً ضخماً في نقد الحديث، فجاء من بعدهم فنتبع نقدهم وجمع كل متشابه مع ما شاكله، واستنبط قواعد أولئك الجهابذة في النقد والحكم على الأحاديث تحت ما يسمى علوم المصطلح، أو قواعد علم الحديث.

فهل كل من اطّلع على تلك القواعد ووعاها هو قادر على مجازاة أولئك الرعيل في نقد الحديث والتصدر للتصحيح والتضعيف؟!

من الناحية النظرية هذا ممكن، ولكن معلوم أن علم الحديث علم تطبيقي، سبق فيه تطبيق مفرداته تعقيد أصوله، والجواب على هذا السؤال هو مهمة هذا البحث.

وهذا البحث قدم أوردته علماء المصطلح تحت مسمى تصحيح المتأخرين، واختلفوا لاختلافهم في توفر أهلية الحكم على الحديث في العصور المتأخرة.

وسأتناول هذه المسألة في البحث وفق النقاط الآتية:

- 1 - رأي ابن الصلاح في تعذر الحكم من المتأخر لتعذر توفر أهلية المتقدم فيه.
- 2 - رأي المخالفين بأن الحكم غير متعذر ممن توفرت فيهم الأهلية لذلك من المتأخرين.

ويتفرع عن هذه المسألة ضعف أهلية المتأخرين بالنسبة للمتقدمين: وأذكر فيه:

■ اختصاص المتقدمين في الحكم على الرواة ومنهجم فيه مع مثال تطبيقي، ثم خضوع المتأخرين لهم في هذه المسألة.

■ الحكم على الحديث فرع عن الحكم على الراوي، وأذكر موقف المتأخرين منه على الصعيدين النظري والتطبيقي، مع مثال تطبيقي على حديث حكم فيه متأخر بصحة إسناده، لكنه معلول عند المتقدمين، ثم أدم ذلك بشاهد تطبيقي على مخالفة المتأخرين للمتقدمين، يظهر التباين في الأهلية بينهما، موضحاً فروق الأهليتين.

■ مناقشة أدلة المخالفين على ضوء تعابير الأهلية بين المتقدمين والمتأخرين.

### 3 - الراجح في المسألة ورأي الحافظ السيوطي

#### مدخل إلى البحث:

إن أول وأولى ما يجب أن يعلمه الباحث في علوم الحديث أن يعلم أن قواعد مصطلح الحديث التي بما يعرف صحيح الحديث من سقيمه، ويستند إليها النقاد في الحكم على الأحاديث إنما هي قواعد ظنيّة؛ لأنها تُعدت وفق استقراء ظنيّ اجتهاديّ -إلا ما بني منها على الاستقراء التام- وأن هذه القواعد إنما استقرت ودونت بعد زمن من التحاكم إليها من قبل الجهابذة المتقدمين في هذا العلم؛ لذلك قد يلحظ الناظر في إسقاط تلك القواعد على عمل المتقدمين وتطبيقها في نقد الأحاديث أموراً هامة منها:

اختلاف المصطلحات: فبعض المصطلحات التي وضع لها المتأخرون حدّاً وتعريفًا وضابطاً لو رجعنا إلى عصر ما قبل تصنيف مصطلح الحديث لوجدنا فيها اختلافاً بيّناً لدى النقاد؛ إذ لم يجتمعوا على استعمال تلك المصطلحات في تقديم للحديث، وإن اجتمعوا فلا ترى الاتفاق بينهم قائماً في معناها ودلالاتها، ومثاله اختلافهم في بعض المصطلحات التي أطلقوها في وصف الأحاديث كالحسن والمنكر والفرد والشاذ، وغيرها من المصطلحات، وقد ذكر العلماء ذلك وبسطوه في مؤلفاتهم<sup>(1)</sup>.

وأيضاً يلحظ اختلاف المتقدمين في الحكم على الحديث الواحد، وهذا أكبر دليل على أن قواعدهم ظنية.

ثم يلاحظ أخيراً خروج المتقدمين في أحكامهم على الأحاديث ونقدتهم لها عن تلك القواعد التي قرروها، فتراهم يعللون حديثاً جمع شروط الصحة في الظاهر، وإذا اجتمعت المقدمات ولم تفرز النتيجة ذاتها فهذا يعني أن القواعد غير مطردة، ولا ريب.

(1) ينظر الشاذ والمنكر وزيادة الثقة موازنة بين المتقدمين والمتأخرين للدكتور عبد القادر مصطفى عبد الرزاق المحمدي ص62 وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005 م. حيث ذكر اختلاف مفهوم المنكر عند المتقدمين.

ثم إني عنيت بالمتأخرين المحدثين الذين جاؤوا بعد زمن التصنيف، وهم من بعد القرن الخامس الهجري، وكلّ من له عناية بنقد الحديث من الأصوليين والفقهاء، وهم ما يمكن أن يطلق عليهم اسم محدثي الفقهاء، متابعاً بذلك الحافظ ابن حجر حيث قال: "وأما المتأخرون وهم من بعد الخمسمائة . . ." (1)

### رأي ابن الصلاح في مسألة تصحيح المتأخرين:

لما امتدّ الزّمن وبعُد العهد بالرواية خشى بعض أئمة الحديث ألا تقع أحكام المتأخرين الموقع الصائب كالذي كان عليه أولئك الأعلام المتقدّمون، فأبدى تشكُّكه في صلاحية المتأخرين لهذه المهمة الجليلة، وخالفه آخرون في هذه المسألة ونصّوا على أهلية المتأخّر الذي جمع آلة الاجتهاد للحكم على الأحاديث تصحيحاً وتعليلاً.

وأوّل من شكّ في أهليّة المتأخّرين للحكم على الأحاديث هو الإمام أبو عمرو ابن الصّلاح (عثمان بن عبد الرحمن، تقيّ الدّين المعروف بابن الصّلاح المتوفّي: 643هـ) فقال في كتابه «علوم الحديث»:

«إذا وجدنا فيما يُروى من أجزاء الحديث وغيرها حديثاً صحيح الإسناد، ولم نجده في أحد الصّحّاحين، ولا منصوباً على صحّته في شيءٍ من مصنّفات أئمة الحديث المشهورة فإنّنا لا نتجاسر على جزم الحكم بصحّته، فقد تعدّر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصّحيح بمجرد اعتبار الأسانيد؛ لأنّه ما من إسناد من ذلك إلا وتجد في رجاله من اعتمد في روايته على ما في كتابه عربياً عمّا يُشترط في الصّحيح من الحفظ والضبط والاتقان، فالأمر إذاً في معرفة الصّحيح والحسن إلى الاعتماد على ما نصّ عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة.» (2)

فابن الصّلاح لاحظ بُعْد رِقعة الزّمن، واعتماد أهل زمانه على مجرّد الإسناد، مع عدم تمكّنهم من مشاهدة الرواية والاطّلاع على أحوالهم-والذي هو عمدة المتقدّمين في أحكامهم على الأحاديث تصحيحاً وتعليلاً- فأبدى تحوُّفه من الاعتماد على الإسناد فقط في الحكم على الأحاديث، وأنّ الأمر آل في نهايته بالنسبة للمتأخّر إلى الاعتماد على نصوص الأئمة المتقدّمين، فابن الصّلاح نزع إلى القول بهذا إلى أنّ تطبيق مسألة التصحيح عسرة -إن لم تكن مستحيلة- لفقد آله التي يتوسّل بها إليه، ويلاحظ في كلامه ثلاث نقاط بالغة الأهمية:

أن يكون الحديث ظاهره صحيح الإسناد.

غير منصوب على تصحيحه من قبل المتقدمين من نقاد الحديث.

عدم الجزم بصحّته مجرد صحة الإسناد، لتعدّد الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد؛ وأنه لا يكفي صحة السند للقول بصحة الحديث.

### رأي المخالفين:

لم يوافق جمهور العلماء ابن الصّلاح على ما ذهب إليه، بل أجازوا النّظر في الأحاديث والحكم عليها لمن تمكّن من علماء المتأخرين وقوّيت معرفته، صرّح بذلك النووي، وابن كثير، والعراقي وغيرهم (3)، في عصورهم والعصور التي بعدهم، وأشهر من ناقش ذلك واعتنى بنقضه الحافظ عبد الرّحيم العراقي، ثمّ تلميذه الحافظ ابن حجر.

(1) التكت على كتاب ابن الصّلاح 586/2. تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1404هـ.

(2) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصّلاح لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين المعروف بابن الصّلاح (المتوفّي: 643هـ) ص16، تحقيق د. نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1406هـ - 1986م.

(3) ينظر تقريب النووي مع شرحه تدريب الراوي لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي 143/1، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض. وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي 129/1، والنكت على كتاب ابن الصّلاح لابن حجر 267/1.

أما الحافظ العراقي فقد انتقد ابن الصلاح بأن عمل أهل الحديث جرى على خلاف ما رآه ابن الصلاح وحكم به، قال: «ولم يزل ذلك دأب من بلغ أهلية ذلك منهم، إلا أن منهم من لا يقبل ذلك منهم، وكذا كان المتقدمون ربما صحح بعضهم شيئاً فأنكر عليه تصحيحه.»<sup>(1)</sup>

وأما الحافظ ابن حجر فرأى أن مجرد مخالفة العلماء لابن الصلاح ليست كافية من غير إقامة دليل ولا بيان لتعليل، فعمد إلى مناقشة ما استدلل به ابن الصلاح، فنقض احتجاجه بوقوع الخلل في الأسانيد بأنه لا يدل على التّعذر إلا في جزء ينفرد بروايته من وُصِفَ بذلك التساهل<sup>(2)</sup>.

ثم قال الحافظ رحمه الله: «ما اقتضاه كلامه من قبول التصحيح من المتقدمين وردّه من المتأخرين قد يستلزم ردّ ما صحح وقبول ما ليس بصحيح؛ فكم من حديثٍ حكم بصحته إمام متقدم أطلع المتأخر فيه على علة قاذحة تمنع من الحكم بصحته، ولا سيما إن كان ذلك المتقدم ممن لا يرى التفرقة بين الصحيح والحسن، كابن خزيمة وابن حبان»<sup>(3)</sup>

فخلاصة دليل الحافظ العراقي في ردّه على ابن الصلاح هو عمل العلماء بعد ابن الصلاح بخلاف قوله، حيث من توفرت فيه أهلية الحكم على الأحاديث حكم عليها، وأنه وإن كان لا يقبل منه بعض أحكامه على بعض الأحاديث فلا يضره؛ لأن في المتقدمين أنفسهم من ردّت بعض أحكامه على بعض الأحاديث.

أما ابن حجر فنزع إلى نقض مذهب ابن الصلاح ودليله بلازم مفهوم دليله، حيث إن قبول التصحيح من المتقدمين وردّه من المتأخرين قد يستلزم ردّ ما هو صحيح وقبول ما ليس بصحيح؛ لأن بعض المتقدمين صححوا بعض الأحاديث ثم تبين للمتأخر فيها علة تثبت ضعفه، وغابت هذه العلة عن المتقدم، وخصوصاً إن كان ذلك المتقدم ممن عرف بالتساهل في مسألة التصحيح، ولا يرى التفرقة بين الصحيح والحسن، كابن خزيمة وابن حبان.

وهذا منهم جميعاً في إطار التنظير، وإن كان قول الحافظ العراقي يوحي بشيء من التطبيق، حيث استند إلى عمل العلماء بعد ابن الصلاح، لكنه حصر مسألة التصحيح بمن بلغ أهلية ذلك، فأرجع الأمر إلى نطاق النظر لا التطبيق؛ لأنه لم يبين كيف تتوفر الأهلية اللازمة لها، وهذا لا ينكره ابن الصلاح، بل على العكس، إنما نفاه لنفيها عن المتأخرين حسب اعتقاده، لأنها ليست منحصرة بالاطلاع على قواعد علم الحديث، وأقوال النقاد في الرواة جرحاً وتعديلاً، والافتقار بظاهر الاسناد، وهذا ما حذّر منه ابن الصلاح؛ لكون المتقدمين لم يكتفوا به، والأهلية فيهم أوسع من ذلك، قال النووي نقلاً عن ابن الصلاح: «قال الشيخ: لا يحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الأزمان». ثم أبدى رأيه في المسألة فقال: «والأظهر عندي جواز لمن تمكّن، وقويت معرفته»<sup>(4)</sup>.

وهذا يحتم علينا معرفة الأهلية التي توفرت عند المتقدمين، وهل يمكن توفرها لدى المتأخرين حتى يتصدروا للحكم على الرواة والأحاديث، ومدى إمكانية تطبيقه في الواقع.

#### اختصاص المتقدمين في الحكم على الراوي:

إن قواعد علم الحديث النبوي الشريف ليست قواعد رياضية، وذلك لتعلق هذا العلم بالنفس البشرية، وكونه عهداً في يد الإنسان الذي هو محلّ لكثير من العوارض التي تؤثر فيه، فالحديث النبوي يقوم على الإسناد الذي يقوم بدوره على الرواة، والرواة بشرّ تسري عليهم عوارض تؤثر على الحالة الجسدية والنفسية والدينية والاجتماعية، وكلّ هذه العوارض تؤثر على طمأنينة النفس واضطرابها، فتؤثر على الحالة العقلية والعلمية، بما يمسّ سماع الراوي وفهمه، وحافظته وضبطه.

(1) التقييد والإيضاح لأبي الفضل زين الدين عبد الرحمن بن الحسين العراقي: ص.24، دارالكتب العلمية، بيروت، ط1: 1423 هـ - 2002 م.

(2) ينظر النكت على كتاب ابن الصلاح: 270/1، ومنهج النقد للدكتور نور الدين عتر: ص282.

(3) النكت على كتاب ابن الصلاح: 270/1، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1404 هـ. وينظر تدريب الراوي: 147/1

(4) تقريب النووي مع شرحه تدريب الراوي 147/1.

فمن هذه العوارض العقلية والعلمية: العلم والجهل، والتدكر والتسيان، وشدة الذكاء مع الفطنة وضعفه مع تبدل الذهن، والصواب والخطأ والوهم، وقد يكون الراوي صاحب كتاب يصونه أو يهمله، أو يحفظ في صدره فيتعهد أو يُضَيِّعه.

ومن العوارض النفسية والذنبية: الرضا والغضب، وميله إلى طائفة أو مذهب ينصره، أو حيادي بعيد عن الانحياز إلى غير الحق، وقد يكون وثاقاً من حفظه، قوياً في شخصيته، جريئاً في الحق، فلا يقبل التلقين إن لُقن، أو يدخل على حديثه ما ليس فيه، وقد تعترى الراوي حالات من الجذ والتشاط، وحالة من التهاون والتكاسل، فيُسند تارة ويرسل أخرى، وقد يُسُوق في زمنٍ ويحيد عن جادة التقوى، ثم يتوب وتحسن سيرته والتزامه، ومن الرواة من ابتلي بشهوة الحديث، فتحمله نفسه وحب الحديث، أو الغلبة في المذاكرة على تتبع الغرائب، أو اتِّهام من جاء بهذه الغرائب أنه وضعها وإن كان ثقةً، وقد يكون للراوي أغراضٌ خبيثةٌ، كالكيد بهذا الدين، أو ميل إلى طائفةٍ أو مذهبٍ فيضع الحديث ويكذب فيه.

ومن العوارض الجسدية: الصحة والمرض، فقد يتغير عقله لعارض المرض أو الكبر.

ومن العوارض الاجتماعية: الصحة والتشاغل عن الرواية: فقد يصاحب شيخاً ويلزمه، ويحفظ حديثه، بينما لم يجتهد في ملازمة غيره، فيضعف عن حفظ حديثه، أو يصاحب من يكر به ويدسّ في حديثه، أو من يصونه ويثبت حافظته، ثم إنّه قد يتشاغل عن الرواية والحفظ لسببٍ وظيفيةٍ أو عمليٍّ أو سفرٍ.

فكلّ هذه العوارض السالف ذكرها، العقلية والعلمية والنفسية والذنبية والجسدية والاجتماعية، إنّما هي في واقع الأمر قرائن تحتف بحديث الراوي، واعتمد النقاد عليها في حكمهم عليه، واستعانوا بها في تحديد الوصف الصحيح والحكم الزاجح، تجريحاً أو تعديلاً.

ثم بعد مراعاة كل تلك العوارض، يسبرون حديثه ويفتشونه ويضعونه تحت مجهر النقد، وهم الحفاظ لحديثه وحديث غيره من أقرانه، أو من برّه وسبقه في الحديث، ويقارنون حديثه بحديثهم، لدرجة أنهم حفظوا على كل راوٍ كم حديثاً له عن كل شيخ من شيوخه، فإن كان غالب حاله الموافقة أطلقوا حكماً عاماً على رواياته فقالوا: ثقة. وإلا ضَعَفُوهُ بأحد أوصاف الجرح، ومن طالع كتب الجرح والتعديل يجد هذا الأمر واضحاً لا لبس فيه.

### مثال تطبيقي على منهج المتقدمين في الحكم على الراوي:

بقية بن الوليد<sup>(4)</sup>: هو بقية بن الوليد بن صائد بن كعب بن حريز الكلاعي، أبو مُحَمَّد الحمصي (ت 197هـ).

روى له البخاري تعليقاً والأئمة الخمسة، لكن قال فيه أبو مسهر: احذر أحاديث بقية، وكن منها على تقية، فإنها غير تقية. وقال فيه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «توهمت أن بقية لا يحدث المناكير إلا عن المجاهيل فإذا هو يحدث المناكير عن المشاهير فعلمت من أين أتى؟»

معنى كلام الإمام أحمد أن بقية روى الأحاديث المنكرة عن المجاهيل وعن المشاهير. وهذا يشعر بتضعيف حال بقية، وهو مفهوم كلام أبي مسهر، فكيف خرج الأئمة حديثه في الصحاح؟!.

الذي أحاب عن هذا الإشكال هو ابن حبان حيث قال: «لم ينسبه أبو عبد الله رحمه الله -يعني الإمام أحمد في قوله السابق- وإنما نظر إلى أحاديث موضوعة رويت عنه عن أقوام ثقات فأنكرها، ولعمري إنه موضع الإنكار، وفي دون هذا ما

(1) ينظر ترجمة بقية في المرحومين في المختارين والضعفاء والمتروكين لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ) 199/1، المرحومين تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ. وتحذير الكمال في أسماء الرجال ليوستف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبي الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبلي المزي (المتوفى: 742هـ) 192/4، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1400هـ - 1980م. وميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي: 331/1، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م. وتحذير التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) 475/1، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط 1، 1326هـ. وتقريب التهذيب للحافظ ابن حجر 126/1، تحقيق: الشيخ محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط 1، 1406هـ.

يسقط عدالة الإنسان في الحديث، ولقد دخلت حمص وأكثر هي شأن بقية، فتبعت حديثه وكتبت النسخ على الوجه، وتبعت ما لم أحد بعلو من رواية القدماء عنه، فأرثته ثقة مأموناً، ولكنه كان مدلساً، سمع من عبيد الله بن عمر وشعبة ومالك أحاديث يسيرة مستقيمة، ثم سمع عن أقوام كذابين ضعفاء متروكين عن عبيد الله بن عمر وشعبة ومالك، مثل المجاشع بن عمرو... وأقوام لا يعرفون إلا بالكنى فروى عن أولئك الثقات الذين رآهم بالتدليس ما سمع من هؤلاء الضعفاء، وكان يقول: قال عبيد الله بن عمر عن نافع، وقال مالك عن نافع كذا. فحملوا عن بقية عن عبيد الله، وبقية عن مالك، وأسقط الواهي بينهما، فالترق الموضوع ببقية، وتخلص الواضع من الوسط، وإنما امتحن ببقية بتلاميذ له كانوا يسقطون الضعفاء من حديثه ويسوؤونه، فالترق ذلك كله به.»

والشاهد في قول ابن حبان -رحمه الله تعالى-: «دخلت حمص وكل هي جمع شأن بقية». وهذا يلخص منهج المتقدمين وطريقتهم في الحكم على الراوي بتبعية حديثه، وجمعه من تلاميذه، وتلاميذهم، فأتضح له أنه ظلم بسبب تدليس، وبسبب تلاميذه الذين أسقطوا الضعفاء والوضاعين من حديثه، ودلسوه تدليس التسوية، فالترق المنكر به، وقد سبقه في ذلك النسائي فقال: «إذا قال: حدثنا وأخبرنا فهو ثقة.» وقال الذهبي: «الحافظ، وثقة الجمهور فيما سمعه من الثقات.» قال ابن حجر: «صدوق كثير التدليس عن الضعفاء.»

فالمتقدمون يجهدون في دراسة الراوي، ثم يلخصون هذه الدراسة بكلمة واحدة، تكون حكماً أغلبياً بعد سبر أحاديثه، ومنها ما ضبطه ومنها ما لم يضبطه، فيعطون وصفاً للغالب من تلك الأحاديث التي سيروها، فإذا كان الغالب فيها الضبط قالوا: ثقة. وإن شاب أحاديثه خطأ قالوا: صدوق. فإن زادت نسبة الخطأ قالوا: صدوق يخطئ. وإذا زاد خطؤه أكثر خرج عن حد الاحتجاج ووصفوه بما يناسبه على ما هو مبين في كتب الجرح والتعديل<sup>(1)</sup>.

#### خضوع المتأخرين للمتقدمين في الحكم على الرواة:

المتأخرون لا حيلة لهم في الاستقلال بالحكم على الرواة، وهذا منهم متعذر بلا ريب؛ لعدم توفر الآلية التي استعملها المتقدمون في الحكم، وهي القرب الزماني، ومشاهدة الرواة، ومعاينة أحوالهم، والأخذ من أفواه الشيوخ، وتتبع أحاديثهم، وعدد ما أصابوا وما أخطأوا، وما سمعوا من شيوخهم وما لم يسمعوا، فإذا لم يجد المتأخر نصاً للمتقدمين في حال راو ما أطلق القول بجهالة حاله، فمثلاً قال ابن القطان الفاسي (علي بن محمد، أبو الحسن ت: 628هـ) في عميرة بن أبي ناجية مجهول الحال<sup>(2)</sup>؛ لأنه قصرت همته فيه ولم يتبع أقوال الأئمة المتقدمين، إذ وثقه النسائي وذكره ابن حبان في الثقات<sup>(3)</sup>.

ولعل ابن القطان وقع فيما وقع فيه أبو محمد عبد الحق الإشبيلي، فقد وثقه ابن القطان نفسه الإشبيلي في عدد أحد الرواة -وهو راو آخر غير عميرة هذا- مجهولاً لأنه لم يجده في كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، فقال: «ولما رأى أبو

(1) ينظر: الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الزازي، ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ) 10/1، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - مجلد آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271 هـ - 1952م.

(2) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام لابن القطان علي بن محمد بن عبد الملك الكناشي الحميري الفاسي، أبي الحسن 433/2، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طبية، الرياض، ط1، 1418هـ.

(3) الثقات لابن حبان محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي 304/7، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان، نشره دائرة المعارف العثمانية، مجلد آباد الدكن الهند، ط1، 1393هـ - 1973م. وينظر: تحذيب الكمال: 399/22، على أن بعض الباحثين في منهج ابن القطان توصل إلى أن ابن القطان لم يكن بين يديه كتاب الثقات، ولم يطلع عليه، ففاته رواة على شاكلة الراوي المذكور. ينظر:

محمد عبد الحق أبا محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قد أهمله من ذكر الجرح والتعديل، ظن أنه مجهول الحال.<sup>(1)</sup> وابن أبي حاتم ذكر عميرة هذا ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً<sup>(2)</sup>، فلعله من هنا استنبط جهالة حاله.

ومن صنف في الرجال من المتأخرين إنما نقلوا عن المتقدمين أقولهم في الرواة، ولهم حيز ضيق، محصور في تحرير أقوال المتقدمين، والترجيح بينها إن تعارضت بحسب مؤدى اجتهادهم.

### الحكم على الحديث فرع عن الحكم على الراوي:

إذا حكم المتقدمون على الرواة حكماً أغلبياً فهذا لا يعني أنّ جميع حديثه كذلك؛ بل يمكن أن يكون بعض حديثه خارج عن الوصف الذي وصفوه، سواء تصحيحاً أو تعليلاً؛ لأنه بشر خاضع لتلك العوارض التي مرت، فتحمله على الخطأ، وهو معذور مأجور، ولكن يبقى على الناقد تبيين هذا الخطأ، وإظهار علة الحديث، ومن هنا كان منهج المتقدمين قائماً على الحفظ والمشاهدة والمعانية، فوجب تسليم الأمر إليهم؛ لأنّ الخضوع لقولهم في الحكم على الراوي ووصف حديثه بالجملة - أي الغالب - يوجب الخضوع لقولهم في وصف حديثه خصوصاً إذا أخرجوه عن حكم الغالب لقرائن لاحتمالهم فعدلوا بما عنده؛ لأنهم بذلوا أقصى الطاقة في اجتهادهم، مع توافر الآلة والظروف المناسبة للتصدي لهذه المهمة، قال الحافظ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ت: 774هـ): «أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن فينبغي أن يؤخذ مسلماً من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم، وإطلاعهم، واضطلاعهم في هذا الشأن، وأنصفوا بالإنصاف والديانة، والخبرة والنصح.»<sup>(3)</sup>

وهذا تفسير جلي لمن تتبّع منهج المتقدمين من علماء الحديث فوجدهم يأخذون بقواعد علم الحديث تارة، ويخرفونها تارة، ويخرجون عنها إلى استثناءات لقرائن خفيفة احتقت بالحديث، فيعللونه أو يصحّحونه بما يخالف تلك القواعد ظاهراً، وهم بذلك يطبقون جوهر تلك القواعد في حفظ السُنّة النبويّة، فهم يعودون إلى ما تفقّقت عنه ملكاتهم، بما خبروه وما حفظوه من معانيّة الرواة وأحاديثهم، ومداخل الوهم إليهم، فيزجّحون بما قام عندهم من قرائن خفيفة صحّة تلك المرويّات أو خطأها، فلا تأسّرهم تلك القواعد الجامدة، ولا يتجنّبون عندها، بخلاف كثير من المتأخرين الذين جعلوا تلك القواعد حاكمة لهم في تقديمهم، لا يتجاوزون ظاهرها، وقال الحافظ العالائي يصف علم العليل فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر: «وهذا الفن أغمض أنواع الحديث، وأدقّها مسلماً، ولا يقوم به إلا من منحه الله فهماً غائصاً، وإطلاعاً حاوياً، وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة نافية؛ ولهذا لم يتكلّم فيه إلا أفراد أئمة هذا الشأن وحذاقهم؛ كابن المدينيّ، والبخاريّ، وأبي زرعة، وأبي حاتم، وأمثالهم، وإليهم المرجع في ذلك؛ لما جعل الله فيهم من معرفة ذلك والإطلاع على غوامضه، دون غيرهم ممن لم يمارس ذلك، وقد تقصّر عبارة المعلّم منهم، فلا يُفصح بما استقرّ في نفسه من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، كما في نقد الصبريّ سواءً، فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة المرجوع إليهم بتعليقه، فالأولى أتباعه في ذلك، كما نتبّعه في تصحيح الحديث إذا صحّح<sup>(4)</sup>».

### موقف المتأخرين من الحكم على الحديث:

يمكن القول إنّ الأهلية التي عنها ابن الصلاح في كلامه هي الاستقلال بكشف العليل، وأنها أصبحت عزيزة نادرة في المتأخرين، فأين هذا المتأخر الذي له هذه الأهلية؟! وكيف؟! وهو خاضع في الجرح والتعديل للمتقدم، يعتمد على حكمه العام على الراوي، وكيف له تبيين العليل وقد حال بينه وبين مشاهدة الرواة ومعانيّة أحوالهم حُجّب من العقود - إن لم أقل من القرون - من الزمن؟!!

إن الآلة المتوفرة بين يدي المتأخرين منحصرة في دراسة رجال السند فقط، من خلال مطالعة نصوص المتقدمين في رتبة الرواة العامة في الجرح والتعديل، وأقوالهم في سماع بعضهم من بعض، ثم تطبيق قواعد مصطلح الحديث التي استنبطت أصلاً

(1) بيان الوهم والإيهام: 134/2.

(2) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: 24/7.

(3) اختصار علوم الحديث لابن كثير ص 95، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 7.

(4) التكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر 711/2.

من عمل المتقدمين وأقوالهم في النقد، بمعزل عمّا سلّكه المتقدمون من الحفظ والفهم والمشاهدة، وبالوازنة بين أهلية المتقدمين والمتأخرين في نقد الحديث تجد أن الفرق حاصل جليّ، قال الحافظ السيوطي: «لكن قد يقوى ما ذهب إليه ابن الصلاح بوجه آخر، وهو ضعف نظر المتأخرين بالنسبة إلى المتقدمين»<sup>(1)</sup>.

ثم إنَّ المتأخرين على الصعيد النظري ينصون على التأكيد على هذا المعنى وعلى أهمية عدم الاكتفاء بالقواعد الظاهرة وعلى أهمية مراعات علم العلل والبحث عن قرائن التعليل، وهناك أقوال كثيرة منشورة في كتب المتأخرين تحمل هذا المعنى، ومن هذه الأقوال:

– ابن دقيق العيد (أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، ت: 702هـ): قال فيما نقله عنه الزركشي: «.. وأما أهل الحديث فإنهم قد يروون الحديث من رواية الثقات العدول ثم تقوم لهم عللٌ فيه تمنعهم من الحكم بصحته، كمخالفة جمع كثيرٍ له، أو من هو أحفظ منه، أو قيام قرينةٍ تؤثّر في أنفسهم غلبة الظنّ بغلطه، ولم يجز ذلك على قانونٍ واحدٍ يُستعمل في جميع الأحاديث.»<sup>(2)</sup>

فهو يُقرّر مذهب المحدثين في الرجوع إلى القرائن مع أنّ ظاهر الحديث الصّحّة، ويُشير بقوله: «أو قيام قرينةٍ تؤثّر في أنفسهم غلبة الظنّ بغلطه.» إلى القرينة التي تخفى على من لم يشاهد الرواة.

– برهان الدّين البقاعي (إبراهيم بن عمر ت 885 هـ): قال متكلّمًا على تعارض الوصل والإرسال ناقداً ما ذهب إليه ابن الصّلاح من ترجيح الوصل إذا كان من الثقة: «فإنَّ للحدّاق من المحدثين في هذه المسألة نظرًا آخر، لم يحكه، وهو الذي لا ينبغي أن يعدل عنه، وذلك أنّهم لا يحكمون بحكمٍ مطردٍ، وإنّما يدورون في ذلك مع القرائن...»<sup>(3)</sup>

فالحكم في تعارض الوصل والإرسال ليس له قاعدة مطردة عند المتقدمين؛ بل يدور مع القرائن، بخلاف من حكم بصحة الزيادة من الثقة مطلقاً من المتأخرين.

أما على الصعيد التطبيقي في نقد الحديث: فإنّ نتاج الأهلية هي التي تحدّد صلاحيتها، والمتّبع لأحكام التّفاد المتقدمين ممن توفرت فيهم أهلية الحكم على الحديث يجد اتفاقهم على الحكم هو الغالب، ويجد اختلافهم نادراً، وإن وجد فلاختلافهم في العلة وقرائنها، أو لشدة خفائها، أما المتأخرون منهم والأصوليون فالاختلاف بينهم كبيرٌ، والحكم منهم عسيرٌ جدًّا، لأنهم وإن عملوا القرائن الخفية في كشف العلل ونقد الأحاديث، لكنهم عند التفصيل يتباين أحكامهم مع أحكام المتقدمين، ومنه قول الحافظ السخاوي (شمس الدين محمد عبد الرحمن ت: 902 هـ) حكايةً عن الحافظ العلائي (صلاح الدين خليل بن كيكليدي ت: 761 هـ): «ولذا كان الحكم من المتأخرين عسيرًا جدًّا، وللتظنر فيه مجالٌ، بخلاف الأئمة المتقدمين الذين منحهم الله التبحّر في علم الحديث والتوسّع في حفظه، كشعبة والقطان وابن مهديّ ونحوهم، وأصحابهم مثل أحمد وابن المدينيّ وابن معين وابن راهويه وطائفةٍ، ثم أصحابهم مثل البخاريّ ومسلم وأبي داود والترمذيّ والنسائيّ، وهكذا إلى زمن الدارقطنيّ والبيهقيّ، ولم يجيء بعدهم مساوٍ لهم ولا مقاربٌ، أفاده العلائي.»<sup>(4)</sup>

(1) تدریب الراوی 147/1.

(2) ينظر التكت على مقدّمة ابن الصلاح 104/1.

(3) النكت الوفية بما في شرح الألفية لبرهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي 426/1، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1428 هـ.

(4) فتح المغيب شرح ألفية الحديث للسخاوي 255/1، دار الكعب العلمية، ط1، 1403 هـ. وينظر: التقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصايح لصلاح الدّين العلائي ص26-27، تحقيق: عبد الرحمن محمد أحمد القشيري، ط1، 1405-1985 م.

قال الدكتور الملباري: "يعني السخاوي بقوله هذا؛ أنّ تصحيح الحديث أو تعليقه بناءً على معرفة ما يحيط به من القرائن يصعب على المتأخرين، بخلاف المتقدمين؛ لتبحرهم في علم الحديث وتوسّعهم في حفظه... وهذه التصوص واضحةً وجليّةً في مدى احترام أئمتنا فكرة التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في مجال الحديث وعلومه، وشعورهم العميق بالفوارق العلمية الأخذة في تبلورها بينهم بقدرٍ كبيرٍ في معالجة مسائل علوم الحديث، تنظيرًا وتطبيقًا. كما أنّ هذه التصوص تحمل إشارةً واضحةً إلى أنّ كلمة (المقدمين) يقصدون بها نقاد الحديث، باستثناء المعروفين منهم بالتساهل في التصحيح: كابن خزيمة



فاعلة بقرائنها الخفية تظهر للمتقدمين لأنهم عابنوا الرواة وحفظوا الروايات، وعَسُرَ على المتأخرين ملاحظة كثيرٍ من تلك القرائن التي احتفت بالرواية؛ لُبُد رعدة الزمن وعدم مشاهدة الرواة، واعتمادهم على النقل لا المعايينة، وليس من سمع كمن رأى، فعَسُرَ معه الحكم على الأحاديث، ووقع تباينٌ كبيرٌ بين أحكامهم وبين أحكام المتقدمين، وهذا أحد أهم أسباب ضعف أهلية المتأخرين في الحكم على الحديث.

### شاهدٌ على تباين الأهلية بين المتقدمين والمتأخرين في ملاحظة العلل

مثاله: حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: قلنا: يا رسول الله، تُنْضِي إلى نساءنا في الجنة؟ فقال: «إي والذي نفسي بيده، إنَّ الرَّجُلَ لِيُنْضِي فِي الْعِدَاةِ الْوَاحِدَةِ إِلَى مِائَةِ عِذْرَاءٍ.»<sup>(1)</sup>

رواه حسين الجعفي<sup>(2)</sup>، عن زائدة، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة.

صحح بعض المتأخرين وهو الضياء المقدسي (ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي ت: 643 هـ) هذا الحديث وقال: «ورحاله عندي على شرط الصحيح»<sup>(3)</sup>.

فاستند الضياء المقدسي إلى ثقة رجال سند هذا الحديث، وأنهم على شرط الصحيح، ولا أدري هل هذا منه رحمه الله قصور في تتبع أقوال المتقدمين في هذا الحديث أم أنه اطلع على أقوالهم وحالفهم؛ لأن أبا زرعة وأبا حاتم أعلماً هذا الحديث وقالوا: "هذا خطأ؛ إنما هو: هشام بن حسان، عن زياد العمري، عن ابن عباس."<sup>(4)</sup> وأعله الدارقطني أيضاً<sup>(5)</sup>.

وابن حبان والحاكم. بينما يعنون بالمتأخرين غير التّقاد ممن كان يقبل الأحاديث ويردها بعد الدارقطني، من الفقهاء وعلماء الكلام، وغيرهم ممن ينتهج منهجهم، أو يلقق بينه وبين منهج المحدثين التّقاد، كما هو جليٌّ من سياق كلام الحافظ العلاتي والحافظ ابن حجر، إذ أن تعقيبهما الذي نقلته أنفاً كان بعد سرد آراء علماء الطوائف - وهم الفقهاء، وعلماء الكلام والأصول، وعلماء الحديث - حول مسألة زيادة الثقة، ولذلك ينبغي أن يكون الحدّ الفاصل بينهم منهجياً أكثر من كونه زمنياً "الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها للدكتور حمزة المليباري: ص 10، دار ابن حزم، بيروت، ط 2، 2001م.

قلت: يريد بقوله: "ولذلك ينبغي أن يكون الحدّ الفاصل بينهم منهجياً" الخلاف في ملاحظة القرائن وعدمها، ومع هذا فلا بدّ من التفريق الزمني حسب قول هؤلاء العلماء؛ لأنهم نضوا على أنه تحقّق في المتقدمين خبرةً ومعرفةً ومشاهدةً وتبحّر في علم الحديث وتوسّع في حفظه، ممّا لم ولن يتحقّق في المتأخرين. فيكون الحكم من المتأخرين عسراً جداً، حتّى ولو كان من منهجهم الأخذ بالقرائن.

- (1) أخرجه ابن أبي الدنيا أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: 281هـ) في صفة الجنة ص 192، تحقيق ودراسة: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، والبيزار في مسنده المستمسى البحر الزخار لأحمد بن عمرو بن عبد الخالق البيزار 311/17، تحقيق: د. محفوظ الزحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط 1، 1409هـ. وقال: "وهذا الحديث لا نعلم رواه عن هشام، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا حسين بن علي". والطراباني في المعجم الأوسط 263/5، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة. وقال: "لم يرو هذا الحديث عن هشام بن حسان إلا زائدة، تفرد به: حسين بن علي".
- (2) الحسين بن علي بن الوليد الجعفي، الكوفي المقرئ، ثقة عابداً، من الطبقة التاسعة، مات سنة 203هـ أو 204هـ، وله 84 أو 85 سنة، روى له الجماعة. التقريب ص 167.

- (3) صفة الجنة لضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: 643هـ) ص 128، تحقيق: صبري ابن سلامة شاهين، دار للنسبية، الرياض، ط 1، 1423هـ - 2002م.

- (4) علل الحديث لابن أبي حاتم أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (المتوفى: 327هـ) 487/5، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميصي، ط 1، 1427 هـ - 2006م. وأخرج حديث ابن عباس ابن أبي الدنيا في صفة الجنة ص 193، وأخرجه الخطيب البغدادي وقال بعده: "هذا الحديث مرسل"، ليس عند زياد عن ابن عباس شيء" موضح أو هام الجمع والتفريق لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) 95/2، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407هـ.

- (5) علل الدارقطني، أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني (المتوفى: 385هـ) 30/10، تحقيق: محفوظ الزحمن زين الله السلفي، دار طبية، الرياض، ط 1، 1405هـ. ولكنه قال: "يرويه هشام بن حسان، واختلف عنه؛ فرواه حسين، عن زائدة، عن هشام، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة.

ونصّ أبو حاتمٍ على أنّ الواهم فيه هو حسينُ الجعفيّ.<sup>(1)</sup>

والواضح أن هذا من الضياء ناجم عن نظرة سريعة في السند ولم يلحظ العلة التي لاحظها أبو زرعة وأبو حاتمٍ في مخالفة حمّاد بن أسامة له عن هشام، وهي حفظ حمّاد<sup>(2)</sup>، والثانية سلوك الجادة الذي وقع فيه حسينُ الجعفيّ هنا، لأنّ هشامًا عن ابن سيرين عن أبي هريرة جادة مشهورة، وأما حمّاد بن أسامة فخرج عن الجادة إلى طريقٍ غريبة، وقد يقال: ما المانع من وجود الحديث عند هشام بن حسانٍ بإسنادين، ويكون حديث ابن عباسٍ شاهدًا لحديث أبي هريرة؟! فالجواب أنّ هذا تجويزٌ نظريٌّ لا يلتفت إليه في نقد الحديث دون قرينةٍ على ترجيحه.

وبسبب خفاء قرائن العلة لم يلحظها الضياء المقدسيّ، فصحّحه مكتفياً بظاهر السند وثقة رجاله.

على الواقع أثبت أنّ من المتأخّرين من لم يقف عند قول ابن الاصلاح في حصر الخلاف فيما لم ينصّ عليه المتقدمون من حكم على الحديث؛ بل تعلّوه إلى ما نصّ المتقدمون على تعليقه، فترى بعضهم يصحّحونه متعقّبين ومستدركين على أولئك المتقدمين، فردّوا أقوالهم، وصحّحوا اعتماداً على ظاهر السند فقط.

### شاهد على مخالفة المتأخّرين لحكم المتقدمين:

حديثٌ يرويه ضمرة بن ربيعة الفلستينيّ عن الثوريّ عن عبد الله بن دينارٍ عن ابن عمر مرفوعاً: «من ملك ذا رحمٍ محرمٍ عتق.»<sup>(3)</sup>

أعلّ هذا الحديث من المحدثين: أحمد والترمذيّ والنسائيّ والبيهقيّ.

إذ أنكروه أحمد إنكاراً شديداً، وقال: "لو قال رجل: إنّ هذا كذبٌ. لما كان مخطئاً"<sup>(4)</sup>.

وقال الترمذيّ: "لم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو حديثٌ خطأ عند أهل الحديث"<sup>(5)</sup>.

وقال النسائيّ: "لا نعلم أنّ أحداً روى هذا الحديث عن سفيان غير ضمرة، وهو حديثٌ منكر"<sup>(6)</sup>.

وقال البيهقيّ: "فهذا وهمٌ فاحشٌ، والمخفوظ بهذا الإسناد حديث التهي عن بيع الولاء وعن هبته، وضمرة بن ربيعة لم يحتجّ به صاحبنا الصّحيح."<sup>(1)</sup> يعني المخفوظ عن الثوريّ.

وخالفه ابن أسامة؛ فرواه عن هشام، عن ابن سيرين أنّه قال ذلك عن ابن عباسٍ؛ وهو أشبه بالصواب. "وقد تقدّم أن أبا زرعة وأبا حاتمٍ قالا في رواية حمّاد عن هشام عن زيد العتي عن ابن عباسٍ!"

(1) علل الحديث 487/5.

(2) حمّاد بن أسامة القرشيّ مولاها، الكوفيّ، أبو أسامة مشهورٌ بكنيته، ثقةٌ ثبتٌ، ربّما دلّس، وكان بأخرى يحدث من كتب غيره، من كبار الطّيقة التاسعة، مات سنة 201هـ، وهو ابن ثمانين، روى له الجماعة. التّقریب ص177.

(3) السنن الكبرى للنسائيّ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائيّ (المتوفى: 303هـ) 13/5، تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1421 هـ - 2001م. وابن ماجه في الأحكام، باب من ملك ذا رحمٍ محرمٍ فهو حرٌّ، رقم 2525، سنن ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وواجه اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ) تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت. والحاكم في المستدرک على الصّحیحین 233/2، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ. والبيهقيّ في السنن الكبرى 489/10، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2003م.

(4) تاريخ أبي زرعة الدمشقي لعبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان التّصريّ المشهور بأبي زرعة الدمشقيّ الملقّب بشيخ الشّباب ص 459، رواية: أبي الميمون بن راشد، تحقيق: شكر الله نعمة الله الفوجاني، مجمع اللغة العربيّة، دمشق. وتهديب التهذيب 461/4.

(5) سنن الترمذيّ عقب الحديث رقم 1365. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سوّرة بن موسى بن الضحّاك، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمّد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ - 1975م.

(6) السنن الكبرى للنسائيّ 13/5.

ضمرة بن ربيعة هو أبو عبد الله الفلستينيّ، صدوقٌ يهيم قليلاً، من الطّيقة التاسعة، مات 202هـ. التّقریب ص280. وأنكر النسائيّ هذا الحديث على ضمرة مع أنّه ثقةٌ عنده وعند غيره. ينظر: تهذيب الكمال 319/13.

وقد خالف في ذلك بعض المحدثين والفقهاء، فصحّوه، كالحاكم وابن حزم وعبد الحقّ الإشبيليّ وابن القطّان الفاسيّ وأبي العباس القرطبيّ وابن التّركمانيّ (عليّ بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى الماردينيّ ت: 750 هـ).

وردّ الحاكم تعليل التّقاد لهذا الحديث بأنّه روي من طريق ضمّرة الحديثان بالإسناد الواحد، فهذا يعني أنّه ضبطه. (2)

وقال ابن حزم (أبو محمّد عليّ بن أحمد بن حزم ت: 456 هـ): "هذا خبرٌ صحيحٌ، كلّ رواته ثقاتٌ، تقوم به الحجّة، وقد تعلّل فيه الطّوائف المذكورة بأنّ ضمّرة انفرد به، وأخطأ فيه. فقلنا: فكان ماذا إذا انفرد به؟ ومتى لحقتم بالمعتزلة في الآلأ تقبلوا ما رواه الواحد عن الواحد، وكم خبر انفرد به راويه فقبلتموه. فأما دعوى أنّه أخطأ فيه؛ فباطلٌ لأنّها دعوى بلا برهان." (3)

فالحاكم وابن حزم وإن كانا من المتقدمين لكن الحاكم مشهور في التساهل في الحكم على الأحاديث ولم يتبع سبيل سلفه في تبين العلة، وتصحيحه لهذا الحديث إنما هو لثقة رجال سنده، ولم يلتفت إلى القرائن المحقّقة به، فلا يقضى له إذا لم يناقشها، وتصحيح ابن حزم فلصحة إسناده أيضاً، مع التنويه إلى أنّ العلماء نصّوا على أنّ تصحيح ابن حزم إن خولف لا يُعتدّ به، فقد قال ابن القيم في معرض نقد تصحيح ابن حزم لحديثه هو غير هذا الحديث: «وأما تصحيح أبي محمّد ابن حزم له فما أجدره بظاهريته، وعدم التفاته إلى العلل والقرائن التي تمنع ثبوت الحديث بتصحيح مثل هذا الحديث، وما هو دونه في الشّدوذ والتكارة، فتصحيحه للأحاديث المعلولة وإنكاره لنقلتها نظير إنكاره للمعاني والمناسبات والأقيسة التي يستوي فيها الأصل والفرع من كلّ وجه، والرّجل يصحّح ما أجمع أهل الحديث على ضعفه، وهذا بيّنٌ في كتبه لمن تأمله.» (4) وقال عنه الحافظ الذهبيّ: «ولي أنا مثيلٌ إلى أبي محمّدٍ لخبثته في الحديث الصّحيح، ومعرفته به، وإن كنت لا أوافقُه في كثيرٍ ممّا يقوله في الرّجال والعلل، والمسائل البشعة في الأصول والفروع، وأقطع بخطئه في غير ما مسألة، ولكن لا أكفّره ولا أضلّه، وأرجو له العفوّ والمسامحة وللمسلمين، وأخضع لفرط ذكائه وسعة علومه.» (5)

وقال عبد الحقّ الإشبيليّ: "علّلوا هذا الحديث بأنّ ضمّرة تفردّ به، ولم يتابع عليه، وقال بعض المتأخّرين: ليس انفرد ضمّرة علّةً فيه؛ لأنّ ضمّرة ثقةٌ. والحديث صحيحٌ إذا أسنده ثقةٌ، ولا يضرّ انفرداه به، ولا إرسال من أرسله، ولا توقيف من وقفه" (6).

وأقرّه ابن القطّان الفاسيّ قائلاً: «وهذا هو الصّواب..» (7)

وقال ابن التّركمانيّ في ردّه على البيهقيّ: «ليس انفرد ضمّرة به دليلاً على أنّه غير محفوظٍ، ولا يوجب ذلك علّةً فيه، لأنّه من الثّقات المأمونين... والحديث إذا انفرد به مثل هذا كان صحيحاً، ولا يضرّه تفردّه، فلا أدري من أين وهم في هذا الحديث راويه؟!» (1)

(1) معرفة السنن والآثار لأبي بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى 407/14، تحقيق: عبد المعطي أمين فلجعي، دار تقيية، دمشق، ط 1، 1412هـ.

(2) ينظر التلخيص الحبير لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمّد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) 509/4، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1419هـ.

(3) المخلّى بالآثار لأبي محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسيّ القرطبيّ الظاهريّ (المتوفى: 456هـ) 202/9، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.

(4) الفروسية لابن القيم محمّد بن أبي بكر أيوب ص 246، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس، السعدويّة، حائل، ط 1، 1414هـ.

(5) سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ 202/15، تحقيق مجموعة من المحقّقين بإشراف: الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.

(6) ينظر بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام لابن القطّان عليّ بن محمّد بن عبد الملك الكماميّ الحميريّ الفاسيّ، أبي الحسن 437/5، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1418هـ.

(7) المرجع السابق.

وقال أبو العباس القرطبي: «وهذا الحديث ثابتٌ بنقل العدل عن العدل، ولم يقدح فيه أحدٌ من الأئمة بعلّةٍ توجب تركه، غير أنّ بعضهم قال: تفرد به ضمرةٌ. وهذا لا يُلتفت إليه، لأنّ ضمرةً عدلٌ، ثقةٌ. وانفراد الثقة بالحديث لا يضره على ما مهّدناه في الأصول، فلا ينبغي أن يُعدّل عن هذا الحديث؛ بل: يجب العمل به لصحته سنداً، ولشهادة الكتاب له معيًى.»<sup>(2)</sup>

فأشار إلى صحة السند، وثقة رجاله، وصحة المعنى وموافقته للشرع، ولم يلتفت إلى غير ذلك من القرائن التي احتفت به.

### 1- أدلة المصححين:

أ- ثقة الراوي المتفرد وهو ضمرةٌ. ولذلك صحّحه الحاكم وابن حزم وعبد الحق وابن القطان وابن الترمذاني والقرطبي<sup>(3)</sup>

ب- أنّ ضمرةً روى الحديثين بالإسناد نفسه، وهذه قرينةٌ على أنه ضبط، ولم يحتلط عليه الحديثان، وهذا ما أشار إليه الحاكم.

ج- صحة معنى المتن وموافقته للشرع، كما نصّ على ذلك القرطبي.

### 2- أدلة المتقدمين: والتي لم يلتفت إليها مخالفوهم هنا هي:

أ - كون المتفرد عنه وهو سفيان الثوري، صاحب حديثٍ كثيرٍ وله أصحابٌ حقاظٌ ملازمون له، ولم يرووا عنه بهذا السند في العقب إلا حديث التهي عن بيع الولاء وعن هبته.

ب- أنّ الذي تفرد به وهو ضمرةٌ، ليس ممنّ يحتمل تفردّه من أصحاب الشيخ، إذ ليس له ملازمةٌ طويلةٌ بشيخه، ولم يحدث عنه إلا أحاديث قليلةٌ، مع عدم المواطنة بينهما، لأنّه فلسطينيٌّ وشيخه كوفيٌّ<sup>(4)</sup>.

(1) الجوهر الثقيّ على سنن البيهقيّ لعلاء الدين عليّ بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى الماردينيّ، أبي الحسن، الشَّهير بابن الترمذانيّ 290/10، دار الفكر.

(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للإمام أبي العباس أحمد بن عمر القرطبيّ 345/4، تحقيق: محيي الدين مستو، ويوسف عليّ بدويّ، وأحمد محمد السَّيد، ومحمود إبراهيم بزّال، دار ابن كثير، دمشق، ط2، 1420 هـ

(3) وحجتهم هذه مبنيةٌ على أصلٍ لهم لا يخالفوه، إلا إذا قام الدليل على نقضه - وأصلهم هذا هو: أنّ كلّ من ثبتت ثقته قبل منه حديثه، على ما سيأتي في الفرق بين الأهليين - أي يعتمدون على ثقة الراوي ولا يلتفتون إلى احتمال كون ما تفرد به خطأً، بل القرينة عندهم تدلّ هنا على أنه حفظ، لأنّه كما أشار الحاكم بأنّه يروي من طريق ضمرة الحديثان بالإسناد الواحد.

(4) وقد أخطأ ضمرةٌ على الثوريّ في أحاديثٍ أخرى، قال أبو زرعة فيما نقله عنه ابن أبي حاتم: "وسألت أبا زرعة عن حديث رواه ضمرة، عن الثوريّ، عن حميد، عن أنس، عن النبيّ صلى الله عليه وسلم: «أنّه طاف على نسائه في غسلٍ واحدٍ». فقال أبو زرعة: هذا خطأ، أخطأ ضمرة، إنّما هو الثوريّ، عن معمر، عن قتادة، عن أنس. ثمّ قال أبو زرعة: لو كان عند الثوريّ، عن حميد، عن أنس. كان لا يحدث به عن معمر، عن قتادة، عن أنس. قيل لأبي زرعة: فإنّ سعيد بن عبدوس بن أبي زيدون وراق الفريابيّ، حدّث عن الفريابيّ، عن الثوريّ، عن حميد، عن أنس، وعن معمر، عن قتادة، عن أنس.

قال: ما أدري ما هذا؟ ما أعرف من حديث الفريابيّ إلا عن الثوريّ، عن أبي عروة، عن أبي الخطاب، عن أنس، ما أدري ما هذا؟ علل الحديث 422/1.

وأبو الخطاب هو قتادة، وأبو عروة هو معمر، كما فسره الترمذيّ، وأخرجه: أحمد في مسنده 262/20، برقم 12923، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ-1999م. والترمذيّ في الطهارة، باب ما جاء في الرّجل يطوف على نسائه بغسلٍ واحدٍ، برقم 140. فالحديث هو عند الثوريّ من طريق معمر عن قتادة، ولو كان من طريق حميد لما حدّث به عن معمر عن قتادة، لأنّه أولى، أو على الأقلّ لصحّ بالطريقين، فلنما لم يذكر إلا الطويلة، علّم أنّ القصيرة خطأً، أمّا رواية وراق الفريابيّ فأيضاً خطأً؛ لأنّ المعروف عن الفريابيّ عن الثوريّ طريق معمر، كما عند الترمذيّ. ووزاق الفريابيّ صدوقٌ، كما في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (53/4)

فخالف ضمرة الرواة عن الثوريّ، وهم ابن مهديّ كما عند أحمد، ومحمد بن عبد الله الزبيريّ والفريابيّ كما عند الترمذيّ. وقد يُعترض عليه بأنّ ضمرة ثقةٌ، وأنّ حميداً قد حمّله عن أنس (كما عند أحمد 286/20، برقم 12966، وأبي داود في الطهارة، باب في الحب يعود، برقم 218، والتسنانيّ في الطهارة، باب إتيان النساء قبل إحداث الغسل، برقم 263، المختبى من السنن أحمد اعتنى به عبد الفتح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب،

ج- أنه دخل له حديثٌ في حديثٍ، لأنه روي بهذا السند حديثاً آخر، فظنَّ أن الحديثين بالسند نفسه، مع صلة المعنى ببعضه في الحديثين، إذ كلاهما في موضوع العتق، كما أشار البيهقي.

د- أنّ ما رواه ضمرة عن الثوري تفرد به ابن دينار، وتفرد عنه الثوري، وتفرد عنه ضمرة!! وهذا يقرب احتمال الوهم كثيراً؛ لغرابته، ولأنَّ المعروف عند أهل العلم أنّ الحديث الذي تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر، هو التَّهْي عن بيع الولاء وعن هبته، وليس هذا عند أصحاب ابن عمر غير ابن دينار، وحمله عنه عبيد الله بن عمر وشعبة والثوري ومالك وابن عيينة وغيرهم<sup>(1)</sup>. ولذلك أعله أحمد والترمذي والنسائي والبيهقي.

### 3- مناقشة أدلة التصحيح:

أ- ثقة ضمرة مع التسليم بما لا تعني العصمة من الزلل، بل كما قال البيهقي: «وقد يزلّ الصّدوق فيما يكتبه، فيدخل له حديثٌ في حديثٍ، فيصير حديثٌ روي بإسنادٍ ضعيفٍ مرَّكباً على إسنادٍ صحيحٍ، وقد يزلّ القلم، ويخطئ السَّمع، ويخون الحفظ، فيروي الشاذَّ من الحديث من غير قصدٍ.»<sup>(2)</sup>

أضف إلى ذلك أنه وإن كانت رتبة ضمرة التوثيق، لكنّه في الثوري هناك من هم أوثق منه، لطول ملازمتهم له، ولم يذكروا هذا الحديث.

ب- ما أشار إليه الحاكم من قرينة ضبط ضمرة، وهي أنه روي من طريق ضمرة الحديثان بالإسناد الواحد، وأنَّ عنده الحديثين معاً عن الثوري، فحوايه أنّ هذه قرينة لا تعارض تفردّه، بل إنّ تفردّه قلبها إلى قرينة تدلّ على أنه اختلط عليه الحديثان، وأدخل حديثاً في حديثٍ، كما أشار البيهقي، لأنه حمل الثوري عبء التفرد في هذا الحديث عن ابن دينار، وحمل ابن دينار عبء التفرد فيه عن ابن عمر، والمشهور أنّ ابن دينار تفرد عن ابن عمر في حديث التَّهْي عن بيع الولاء وعن هبته. واستثبت النقاد فيه من ابن دينار، فشعبة بن الحجاج لما سمع منه هذا الحديث أي التَّهْي عن بيع الولاء، قال: «استحلفت عبد الله بن دينار هل سمعته من ابن عمر، فحلف لي.» وقال أبو حاتم الرازي معلّقاً على ذلك: «كان شعبة بصيراً بالحديث جداً، فهمّاً فيه، كان إنّما حلّفه لأنه كان يُنكر هذا الحديث، حكمٌ من الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشاركه أحدٌ، لم يروه عن ابن عمر أحدٌ سواه، علمنا.»<sup>(3)</sup>

ط2، 1406هـ-1986م. والثوري من تلاميذ حميد، فلم لا يكون قد حمله الثوري عنه؟ ثمّ إنّه حملت الطريقتان عنه، كما عند وراق الفريابي عنه. فيجاب بأنّ هذا التحيز العقلي لا مدخل له في الرواية؛ لأنه - كما أشار أبو زرعة - من عادة محدّثي أن يحدّثوا بالسند العالي والأوثق؛ لأنّ دواعيه أوفر للرواية، أما التازل فيعرضون عنه، أو يقرونه مع العالي، والمعروف عن الفريابي الطريق الطويلة فقط، ووراقه صدوق لا يجتمل تفردّه عن الفريابي أيضاً. لذلك قال أبو زرعة مستنكراً روايته: "ما أدري ما هذا؟".

(1) أخرجه: ملك في الموطأ في العتق، باب مصير الولاء لمن أعتق، رقم 2268، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1417هـ-1997م. وأحمد في مسنده 165/8، رقم 4560، من طريق ابن عيينة، والبخاري في العتق، باب بيع الولاء وهبته، رقم 2535، من طريق شعبة، ومسلم في العتق، باب التَّهْي عن بيع الولاء وهبته، رقم 1506، من طريق عبيد الله بن عمر وشعبة والثوري وابن عيينة وسليمان بن بلال وإسماعيل بن جعفر والضحك بن عثمان، وأبو داود في العتق، باب بيع الولاء، رقم 2919، من طريق شعبة، والترمذي في البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع الولاء وهبته، رقم 1236، من طريق شعبة والثوري، والنسائي في البيوع، باب بيع الولاء، رقم 4657، من طريق عبيد الله بن عمر، وابن ماجه في الفرائض، باب التَّهْي عن بيع الولاء وعن هبته، رقم 2747، من طريق شعبة والثوري.

(2) معرفة السنن 144/1.

(3) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 170/1.

قلت: التفرد في العصور الأولى محتمل لقلّة حملة الحديث عن الصحابة، ومع ذلك استثبت منه، ولم يطمئن لتفردّه، أمّا بعد التابعين، وبعد أن كثرت الحملة عن المحدّثين، وحرصهم على جمع أحاديث شيوخهم، وعدم تفويت شيءٍ منها، أصبح التفرد أقلّ احتمالاً.

ج- أما صحّة معنى المتن، وموافقته للشرع فلا علاقة لهذا في تصحيح الرواية وتعليقها، لأنّ الكلام هنا على السند الذي روي به هذا المتن، فكّم من حديث صحيح المعنى وهو كذبٌ واحتلاقٌ على صاحبه، ولهذا قال الإمام أحمد: «لو قال رجل: إنّ هذا كذبٌ. لما كان مخطئاً.»<sup>(1)</sup> أي: كذبٌ بهذا السند؛ لأنّه نسب إلى راويه ما لم يروه، وإن كان روي من طريقٍ أخرى، ولا عبرة لصحّة المتن في هذا.

يوضّح هذا المثال التباين الحاصل بين المتقدمين والمتأخرين في كشف العلل وإعمال القرائن الخفية، فالتقدمون لاحظوا القرائن الخفية التي احتفت بالحديث وراويه، بينما لم يلحظها المتأخرون ممّن صحّح هذا الحديث اعتماداً على القرائن الظاهرة، فساقهم اجتهادهم إلى تصحيحه، ويوضّح أنّ التباين بين أهليّة المتقدمين والمتأخرين واقع ملموس، يصرّوه تباين نتائج كلّ من الأهليتين على الصعيد التطبيقي، ويمكن تلخيص تلك الفروق بأمر أربعة:

أ- **المكانة العلمية:** إنّ نقاد الحديث المتقدمين منهم والمتأخرين الذين انبروا إلى الحكم على الأحاديث ليسوا على مكانة واحدة في العلم، بل التفاوت بينهم ظاهرٌ، لتفاوتهم في الحفظ والمعرفة، وهذا التفاوت في المكانة يؤدي إلى تفاوتهم في كشف العلل ملاحظة القرائن، وخصوصاً عند خفائها.

ب- **الخبرة والملكة الفكرية:** إنّ علم الحديث مبنيٌّ على المشاهدة والممارسة، فالتقّاد - وخصوصاً المتقدمين - الذين طالت ممارستهم لعلم الحديث، وسير الروايات والمرويات، واطّلعهم على وهم الثقل ومدخله إليهم، تكوّنت لديهم ملكة عقليةٌ وخبرةٌ عمليةٌ، يستطيعون معها ملاحظة أدقّ القرائن، ومن ضغّفت عنده تلك الملكة من التقّاد، تفاوتت ملاحظته للقرائن. وتفتقر عن سابقتها بأتمّ لا تعتمد على الحفظ فقط، وأتمّ على القوّة الذهنية التي تنقدح فيها القرينة.

ومن شواهد التفاوت في هذه الملكة قول عليّ ابن المدينيّ في ابن مهديّ: «أعلمُ النَّاسَ بالحديث عبد الرحمن بن مهديّ.. وكان يعرف حديثه وحديث غيره، وكان يُذكر له الحديث عن الرجل فيقول: خطأ. ثمّ يقول: ينبغي أن يكون أُنّي هذا الشّيخ من حديث كذا، من وجه كذا. قال: فنجدّه كما قال.»<sup>(2)</sup>

أي قامت عنده بعامل الخبرة والملكة الذهنية قرائن خفيةٌ لاحظها فحكم بها، وهذا ما أشار إليه في قوله: «ينبغي أن يكون أُنّي هذا الشّيخ من حديث كذا...»

وقال ابن المدينيّ مرّةً: «كان علم عبد الرحمن بالحديث كالسحر.»<sup>(3)</sup>

فإضافةً إلى مكانته العلمية المرتفعة في الحديث، تميّز بقوّة الملكة العقلية والذهن الثاقب، فإذا سمع بالحديث ممّا يُظنّ صحته، سارع بتحليل الملابس المحيطة به، وقاس الأمر على الأمر، وربط الأحداث ببعضها، واستنبط القرائن الخفية به، وأعملها في حكمه بالتعليل، كلّ ذلك مع حضور الحافظة، وقوّة الملاحظة، مع قرب عهده بأولئك الرواة واطلاعه على أحوالهم، حتّى يُجئ للناظر إليه من الوهلة الأولى أنّه ساحرٌ في علم الحديث.

ج- **اختلاف المنهج:** إنّ بعض المتأخرين من التقّاد خلطوا بين المناهج المختلفة للعلوم في مسائل علوم الحديث عمومًا؛ وذلك لأنهم مع اشتغالهم بالحديث، اشتغلوا بالفقه أو الأصول، أو التاريخ، حتّى كان طابع الفقه والأصول والتاريخ مبرزاً في عملهم، مع كونهم محدّثين وحقّاقاً للحديث، فحملهم هذا على خلط مناهج تلك العلوم بمنهج علم الحديث.

فالأصوليون لهم طريقةٌ في الحكم على الحديث تختلف عن طريقة المحدّثين، وخصوصاً فيما يتعلّق بالعلّة والشذوذ، قال ابن دقيق العيد وهو يعرف الحديث الصحيح عند الأصوليين والفقهاء: «وزاد أصحاب الحديث ألا يكون شاذّاً ولا معلّلاً،

(1) ينظر تهذيب التهذيب 4/461.

(2) ينظر تاريخ بغداد للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي 519/11، تحقيق: الدكتور بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.

وتهذيب التهذيب 6/281.

(3) ينظر تاريخ بغداد 520/11.

وفي هذين الشرطين نظّر على مقتضى مذهب الفقهاء، فإن كثيراً من العلل التي يعلّل بها المحدثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء.<sup>(1)</sup>

والأصوليون لا يجيدون عن ثقة الراوي إذا ثبت، ويجمعون - من باب التحويز العقلي - بين الزوايات حال كونها عن ثقة قبل الترجيح<sup>(2)</sup>، أما المحدثون، فإن الراوي الثقة عندهم غير معصوم؛ بل هو عرضة للوهم، ويمكن أن يخطئ، ويُحكم بخطئه إذا احتقت به قرينة تدلّ على ذلك، وعندها يقدمون الترجيح على الجمع.

ومنه قول عبد الحق الإشبيلي: «.. والحديث صحيح إذا أسنده ثقة، ولا يضّر انفراجه به، ولا إرسال من أرسله، ولا توقيف من وقفه.»<sup>(3)</sup>

وقول ابن دقيق العيد فيمن اضطرب في السند بين راويين: «فإن كانا ثقتين فهنا مقتضى مذاهب الفقهاء والأصوليين ألا يضّر هذا الاختلاف؛ لأنه إن كان الحديث عن هذا المعين فهو عدل، وإن كان عن الآخر فهو عدل، فكيفما انقلبنا، انقلبنا إلى عدل، فلا يضّر هذا الاختلاف. وغيرهم قد يقول: إن الاضطراب في الحديث، دليل على عدم ضبطه في الجملة. وهذا إنما يتوجه إذا كان لا دليل لنا على أنّ الحديث عنهما جميعاً. أما إن دلّ دليل على ذلك فلا اختلاف.»<sup>(4)</sup>

وقول ابن القطان الفاسي: «... وأما الاضطراب في الإسناد، فلا نعدّه عليه، ولا نؤاخذه به، إلا أن يكون الذي اضطرب روايته واختلف ما جاء عنه، من لم تثبت لدينا عدالته: إما من المساتير، وإما من مجهولي الأحوال، فإنه إذا كان كذلك، كان اضطرابه زيادةً في ضعف الحديث.»<sup>(5)</sup>

أي أنّ من منهجه في الردّ على عبد الحقّ أنه لا يعدّ الاضطراب في الإسناد موجباً للضعف إذا كان الراوي ثقةً. وقال في حديثٍ اختلف فيه على روايه في وصله وإرساله: «وما أدري ما الذي يمنع أن يكون عنده في ذلك حديثان: مسندٌ ومرسلٌ!»<sup>(6)</sup>

وعند نقاد الحديث: وهو ما أشار إليه ابن دقيق العيد بقوله: «وغيرهم قد يقول..» فلاضطراب وإن كان يدور على ثقتين فإنه دليل على عدم الضبط إن دلت القرينة عليه، وهو مذهب أهل الحديث، فقد قال ابن الصلاح: «ثمّ قد يقع الاضطراب في متن الحديث، وقد يقع في الإسناد، وقد يقع ذلك من راوٍ واحدٍ، وقد يقع بين رواةٍ له جماعةٍ، والاضطراب موجبٌ لضعف الحديث؛ لإشعاره بأنه لم يضبط.»<sup>(7)</sup>

ومنه يتبيّن أنّ من منهج الفقهاء والأصوليين وهم من المتأخرين الذي تصدوا للحكم على الحديث ونقده أهمّ لا يبحثون عن حقيقة الرواية، بل هل هي صالحة للاحتجاج أم لا، فقد يصحّحون الحديث لأنّ معناه صحيح، ولذا قال أبو الحسن ابن الحنّاط الأندلسي (عليّ بن محمّد بن محمّد بن إبراهيم بن موسى الحنّاطي، أبو الحسن ت: 611هـ): «إنّ للمحدثين أغراضاً في طريقهم احتاطوا فيها، وبالغوا في الاحتياط، ولا يلزم الفقهاء أتباعهم على ذلك، كتعليقهم الحديث المرفوع بأنّه قد روي موقوفاً أو مرسلًا، وكقطعهم في الراوي إذا انفرد بالحديث، أو بزيادة فيه، أو لمخالفة من هو أعدل منه وأحفظ. قال:

(1) الاقتراح في فنّ الاصطلاح ص5.

(2) فالفقهاء يعاملون اختلاف الروايات كما يعاملون الأحاديث المتعارضة، وفق قول الحارمي: "وإن لم يمكن التمييز بينهما بأن أهم التاريخ، وليس في اللفظ ما يدلّ عليه، وتعدّر الجمع بينهما، فحينئذٍ يتعيّن المصير إلى الترجيح"

الاعتبار في التامسوخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكرٍ محمّد بن موسى بن عثمان، الحارمي الهمداني، زين الدين ص 9، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط2، 1359 هـ، وينظر الاقتراح ص23.

(3) ينظر: بيان الوهم والإيهام لابن القطان الفاسي 437/5.

(4) الاقتراح ص22.

(5) بيان الوهم والإيهام 26/4.

(6) المرجع السابق 264/5.

(7) علوم الحديث لابن الصلاح ص94.

وقد يعلم الفقيه صحة الحديث بموافقة الأصول، أو آية من كتاب الله تعالى، فيحمله ذلك على قبول الحديث والعمل به، واعتقاد صحته، وإذا لم يكن في سنده كذب فلا بأس بإطلاق القول بصحته إذا وافق كتاب الله تعالى وسائر أصول الشريعة. (1)

أما النقاد من المحدثين فيجمعون الطرق ويمحصونها، ويعلمون الحديث من طريق وإن كان من طريق أخرى صحيحاً. ومما سبق يمكن أن يلخص الفرق بين منهج الأصوليين عموماً ومنهج نقاد الحديث:

\* الأصوليون يكتفون في الراوي بالحكم العام عليه، ثقة هو أو غير ثقة، وهم خاضعون في الحكم عليه لنقاد الحديث، بينما يحتكم النقاد من المحدثين إلى رتبة الراوي العامة، ولا يكتفون بها، بل يلاحظون القرائن التي تحتف بكل حديث من أحاديثه، والتي تدل على صوابه أو وهمه.

\* وفي السند قليلاً ما يلتفت الفقهاء إلى الاختلاف بين الرواة إذا كانوا ثقاة، وهذا خلاف النقاد من المحدثين؛ لأنهم يعدون الاختلاف خطأً من الرواة إذا احتفت به قرينة على ذلك.

**د- التأثير الخارجي من مذهب فقهي أو غيره:** وليس هذا اتهاماً لمحدثي الفقهاء - حاش الله - ولكنها نفس الإنسان؛ تميل إلى فكرة يعتنقها، فتدفع العقل إلى الدفاع عنها، وتلمس الأدلة لها، ونقض أدلة مخالفيه، فيخرج صاحبها في حكمه عن الموضوعية في البحث والتقد من حيث لا يشعر، ويفوته ملاحظة القرائن التي تخالف حكمه، وخصوصاً حال خفائها، بل ولا يقتنع بما إن بينها خصومه أحياناً، ويأسر نفسه بالقرائن الظاهرة والتي هي قواعد المصطلح، بينما المحدثون يبرؤون من هذا التأثير؛ لأنهم يبنون أحكامهم على ما صح من الأحاديث، ولا يتبنون الأحكام مما يبحثون عما يؤيدها من الأدلة.

قال ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ت: 597هـ): «وَأَلْوَمُ عِنْدِي مَن قَدْ لُفْتَهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ: جَمَاعَةٌ مِنْ كِبَارِ الْمُحَدِّثِينَ، عَرَفُوا صَحِيحَ التَّنْقِيلِ وَسَقِيمَهُ وَصَنَفُوا فِي ذَلِكَ، فَإِذَا جَاءَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ يَخَالَفُ مَذْهَبَهُمْ بَيَّنَّا وَجْهَ الطَّعْنِ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِمَذْهَبِهِمْ سَكَنُوا عَنِ الطَّعْنِ فِيهِ، وَهَذَا يُبْنَى عَنْ قَلَّةٍ دِينَ وَغَلْبَةِ هَوَى!» (2)

وفي كلامه ما فيه من تعريض لمحدثي الفقهاء، والحق أن: نعم! هي قلة دين إن كان هذا عن قصد وتعمد منهم للسكرات عن الحق وإخفائه، دون أن يكون لهم عذر أو تأويل؛ وإلا لكان حكماً على ما خفي من النوايا، والله أعلم بما.

وقد وقع فيه ابن الجوزي نفسه، فقد قال ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، الشافعي المصري، ت: 804هـ): «وقد وقع هو فيما عابه على غيره، فضعف جماعة في موضع لما كان الحديث يخالف مذهبه، ثم احتج بهم في موضع آخر لما كان يوافق مذهبه.» (3)

قاله في معرض نقده ابن الجوزي لتصحيحه حديث ابن عباس مرفوعاً: «ليس على من نام ساجداً وضوءاً حتى يضطجع...» (4)

- (1) نقله الزركشي عنه من تقريب المدارك على موطأ مالك. ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي 1/106.
- (2) التحقيق في أحاديث الخلاف لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) 1/23، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- (3) البدر المنير في تخریج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ) 2/422، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م.
- (4) أخرجه أحمد في المسند 4/160، رقم 2315، وأبو داود في الطهارة، باب الوضوء من التوم، برقم 202، والترمذي في الطهارة، باب الوضوء من التوم، رقم 77. وقال أبو داود بعد تخریجه لهذا الحديث: "هو حديث منكز، لم يروه إلا يزيد أبو خالد الدالاني." وقال أيضاً: "وذكرت حديث يزيد الدالاني لأحمد بن حنبل، فانتبهني استعظاماً له، وقال: ما ليزيد الدالاني يدخل على أصحاب قتادة، ولم يعبأ بالحديث." وأبو خالد الدالاني هو يزيد بن عبد الرحمن الأسدي الكوفي، صدوق يخطئ كثيراً، وكان يدلس، من الطبقة السابعة، روى له الأربعة. التقریب ص 636.



فقد صحّحه في كتابه "التحقيق"<sup>(1)</sup> الذي لام في مقدّمته محدّثي الفقهاء، وقد ضعّف الحديث ذاته في كتابه "إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه"<sup>(2)</sup>.

بل هي إذاً - كما أسلفت أوّلاً - النفس البشريّة تتأثّر بما تميل إليه، وتوقع صاحبها في الزلزل.

وقال الحافظ ابن القيم منتقداً لتعليل البيهقيّ لحديث بتعارض الوصل فيه والإرسال: «وعلى طريقة البيهقيّ وأكثر الفقهاء وجميع أهل الأصول هذا حديثٌ صحيحٌ، لأنّ جرير بن حازم ثقةٌ ثبتٌ، وقد وصله، وهم يقولون: زيادة الثقة مقبولة. فما بالها تُقبل في موضع، بل في أكثر المواضع التي توافق مذهب المقلّد، وتُردّ في موضعٍ يخالف مذهبه؟! وقد قبلوا زيادة الثقة في أكثر من مائتين من الأحاديث رفعاً ووصلاً، وزيادة لفظٍ ونحوه.»<sup>(3)</sup>

وفي قول ابن القيم تعريضاً بأنّ البيهقيّ يسير في الحكم على الأحاديث بما يتماشى مع المذهب الشافعيّ الذي يقلّده، وفيه تحاملٌ غير خافٍ، ولكنّه يسلم الصوّء على تأثير مذهب الناقد الفقهيّ على حكمه على الحديث.

### مناقشة أدلة المخالفين لابن الصلاح والراجح في المسألة:

بعد تبين مفهوم الأهلية في واقع توفرها عند المتأخرين وأنها مابينة لمفهومها عند المتقدمين لوجود فوارق ظاهرة، يمكن مناقشة أدلة المخالفين لابن الصلاح في مسألة تصحيح المتأخرين:

أما احتجاج الحافظ العراقي على ابن الصلاح بأنّ الواقع يثبت أن من توفرت فيه أهلية الحكم على الأحاديث من المتأخرين ما برج يحكم على الأحاديث من زمن ابن الصلاح إلى زمنه فهذا لا يكفي كما نصّ عليه تلميذه ابن حجر، لأنّه لا يميز الصواب بين الرأيين، ويجاب عنه بأن كل من فعله كان مخطئاً على مذهب ابن الصلاح، لأنّه لم يسلم بتوفّر الأهلية التي افترضها العراقي، فكيف يُنتج عليه بشيء يراه خطأً.

أما احتجاج ابن حجر بأنّ كلام ابن الصلاح يقتضي قبول قول المتقدم ولو كان خطأ، ورد قول المتأخر ولو كان صواباً، فليس بلازم على ابن الصلاح من وجهين:

الأول: أن مسألة الخلاف هنا هي في أهلية المتأخر في تحديد الخطأ والصواب، فإذا كان المتأخر هو الذي سيحدد خطأ المتقدمين في حكمهم ويصوب حكم المتأخرين فهذا مصادرة على المطلوب، لأن المطلوب هو إثبات توفر أهلية في المتأخرين تساوي أهلية المتقدمين، فإذا توفرت كان الحكم منهم مقبولاً.

والثاني: أن ابن الصلاح حصر المسألة في الأحاديث التي ليس فيها نص بالحكم عليها من المتقدمين، أما ما كان فيه نص منهم فهذا أولى بالاتباع، لكن الحافظ ابن حجر رحمه الله نزع في دليله إلى النظر، وافترض كون الحديث المصحح من المتقدمين في واقع الأمر ضعيفاً، وهذا يمكن أن يفتح باب الاحتمالات العقلية النظرية في كل حديث حكم فيه المتقدمون والمتأخرون، كأن يقال: لم أقتنع بالعلة التي أبداها المتقدم فلي مخالفته. وقد قالها المتأخرون في المثال السابق.

### الراجح في المسألة:

إنّ المتنبّع لمنهج المتقدمين من علماء الحديث يجد أنّه قائم على القرائن الخفيّة، فلا يكتفون برتبة الراوي العامة ولا تأسره قواعد المصطلح الجامدة ولا يتحجّرون عندها، بخلاف كثيرٍ من المتأخرين الذين جعلوا تلك القواعد حاكمة لهم في تقديمهم، لا يتجاوزون ظاهرها، لذا كان بهدياً في الترجيح بين أحكام المتقدمين والمتأخرين، أن يتسارع إلى الدّهن تقديم قول

(1) التحقيق 1/168.

(2) إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) ص 117، تحقيق: أحمد بن عبد الله العمري الزهراني، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م.

(3) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود 85/6.

أهل الاختصاص وعملهم، وهو ما نصّ عليه الإمام مسلمٌ فقال: «واعلم رحمك الله أنّ صناعة الحديث ومعرفة أسبابه من الصّحيح والسّقيم إنّما هي لأهل الحديث خاصّة، لأنّهم الحفّاظ لروايات التّاس، العارفين بها دون غيرهم...»<sup>(1)</sup>

وكما أنّ لهم الكلمة في المرح والتّعديل، فكذلك في نقد الأحاديث، وقد أشار السّخاويّ إلى تناقض بعض المتأخّرين وخاصّة الفقهاء في هذا، فإنّه بعد أن ذكر منزلة أئمة التّقد في الحكم على الأحاديث قال: «وهو أمرٌ يهجم على قلوبهم لا يمكنهم رده، وهيئة نفسانيّة لا مغيّلة لهم عنها، ولهذا ترى الجامع بين الفقه والحديث - كابن خزيمة والإسماعيليّ والبيهقيّ وابن عبد البرّ - لا ينكر عليهم، بل يشاركهم ويحذو حذوهم، وربّما يطالبهم الفقيه أو الأصوليّ العاري عن الحديث بالأدلة، هذا مع اتّفاق الفقهاء على الرّجوع إليهم في التّعديل والتّجريح، كما اتّفقوا على الرّجوع في كلّ فنٍّ إلى أهله، ومن تعاطى تحرير فنٍّ غيره فهو متعّي.»<sup>(2)</sup> فالخضوع لقولهم في الحكم على الراوي يوجب التسليم لهم في وصف حديثه بالجملة - أي الغالب - ووصف حديثه الخاص إذا أخرجوه عن حكم الغالب فأعلوه لقرائن لاحت لهم عدلوا بما عن حكم الغالب وإن كان ظاهر ذلك الحديث الصحة.

وإنّ من الخطأ الواضح الخلط بين المناهج المتباينة في التّصحيح والتّضعيف، فمنهج نقد الحديث يختلف عن منهج الفقه والأصول، والمعول عليه وحده في هذا هو منهج المحدثين التّقاد، لذا فإنّ الذين شابوا منهج علم الحديث بعلم الأصول في ملاحظة القرائن والمرجّحات، جانبوا الصّواب، لأنّ لكلّ علمٍ منهجه الذي يؤخذ عن أهله، ويقول ابن القيم في هذا: «والصّواب في ذلك طريقة أئمة هذا الشّان العالمين به ويعلمه، وهو التّظر والتّمهر في العلل، والتّظر في الواقفين والرافعين والمرسلين والواصلين، أهمّ أكثر وأوثق وأخصّ بالشيخ وأعرف بحديثه، إلى غير ذلك من الأمور التي يجزمون معها بالعلّة المؤثّرة في موضع، وبانتفائها في موضع آخر، لا يرتضون طريق هؤلاء ولا طريق هؤلاء.»<sup>(3)</sup>

فإذا قارنّا في هذه المسألة بين قول المتقدّمين والمتأخّرين عمومًا، فُدم قول المتقدّمين السّياقين لابتداء هذا العلم المتمكّنين فيه، أمّا على التّفصيل في تطبيقاتهم على أفراد الأحاديث، فأرى أنّ الرّاجح نسبيّ، فيُنظر إلى قول المتقدّمين في كلّ حديثٍ، ولا يخلو الأمر من حالات ثلاث:

- 1- اتّفاق المتقدّمين على الحكم أخذًا بالقرينة، فهنا يقدّم قولهم بلا ريبٍ، ولا يلتفت إلى من خالفهم كائنًا من كان.
- 2- اختلافهم في الحكم، فيُعَدّل إلى التّرجيح بالتأمّل والاجتهاد، كما قال الحافظ العلائيّ: «فمتى وجدنا في كلام أحدٍ من المتقدّمين الحكم به كان معتمدًا؛ لما أعطاهم الله من الحفظ الغزير، وإن اختلف التّقل عنهم عُدل إلى التّرجيح.»<sup>(4)</sup> مع ملاحظة تفاضلهم في المكانة العلمية والمملكة الفكرية.

وإذا جاء المتأخّرون بما يُعارض العلّة التي أعملها المتقدّمون في تعليل حديثٍ ما ويُلغي أثرها، على طريقة المتقدّمين أنفسهم، قبل قولهم، على ألاّ يكون المتقدّمون قد اتّفقوا عليها كما سبق، لأنّ التّعقّب لكلام ناقدٍ أو اثنين يَحتمل الصّواب، أمّا إجماع المتقدّمين أو اتّفاق أكثرهم دون منازع منهم على حكمهم، فقرينة قويّة على صحّة هذا الحكم، فلا يُصار إلى غيره، لبعُد احتمال غفلتهم جميعًا عن تلك المعارضة، ويكونون حينئذٍ اعتمدوا على قرائن أخرى لم يدكروها، ولاسيّما أنّهم لا ينصّون غالبًا على قرائن حكمهم على الأحاديث، فمناقشة ما بدى للمتأخّرين أنّه قرينة حكم المتقدّمين على الحديث، يضعفه اتّفاق المتقدّمين على هذا الحكم، مع احتمال وجود قرائن أخرى هي سبب حكمهم، ولم تتبيّن للمتأخّرين.

قال المعلّم<sup>(1)</sup>: «... وبهذا يتبيّن أنّ ما يقع بمنّ دونه من التّعقّب بأنّ تلك العلّة غير قادحة، وأنّهم قد صحّحوا ما لا يحصى من الأحاديث مع وجودها فيها، إنّما هو غفلة عمّا تقدّم من الفرق، اللهمّ إلاّ أن يُثبت المتعقّب أنّ الخبر غير منكرو.»

(1) كتاب التّمييز لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيريّ التّيسابوريّ ص 218، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر، المربع، السعودية، ط 3، 1410هـ.

(2) فتح المغيب 1/236.

(3) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود 25/10.

(4) التّقد الصّحيح لما اعترض من أحاديث المصاييح للعلائيّ ص 26-27.

أبي من تعقب المتقدمين الذين عللوا حديثاً استنكروه بعلّة غير قاذحة غالباً، وأثبت هذا المتعقب أنّ الحديث غير منكّر قبل تعقبه، وعُدل إلى حكمه، ولكن كما سبق على ألا يكون قد أجمع المتقدمون على نكارته.

3- عدم التّطرق منهم للحكم على الحديث، وهذه المسألة هي التي خصها ابن الصّلاح في كلامه، وثبت من خلال البحث أنّ أهلية المتقدمين مختلفة عن أهلية المتأخرين، فوجب الحذر من أحكامهم، ومع ذلك لا ينبغي غلق الباب أمام المتأخرين في الاجتهاد فيه، بل لنظرهم مكاناً هاماً، وأعدّل الآراء في هذه المسألة رأي الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى.

### رأي الحافظ السيوطي في مسألة تصحيح المتأخرين:

أثارت هذه المناقشات اهتمام الإمام السيوطي فكتب في المسألة بحثاً خاصاً سمّاه: «التّفتيح لمسألة التّصحيح»<sup>(2)</sup> حنح فيه إلى التّوفيق بين رأي ابن الصّلاح ورأي من خالفه، وخرّج مذهب ابن الصّلاح تحريماً حسناً فقال: «والتّحقيق عندي أنّه لا اعتراض على ابن الصّلاح، ولا مخالفة بينه وبين من صحّح في عصره أو بعده، وتقرير ذلك أنّ الصّحيح قسمان: صحيح لذاته، وصحيح لغيره، كما هو مقرّر في كتاب ابن الصّلاح وغيره، والذي منعه ابن الصّلاح إنّما هو القسم الأوّل دون الثّاني كما تعطيه عبارته... وأمّا القسم الثّاني: فهذا لا يمنعه ابن الصّلاح ولا غيره، وعليه يُحمل صنع من كان في عصره ومن جاء بعده، فإنّي استقرت ما صحّحه هؤلاء فوجدته من قسم الصّحيح لغيره لا لذاته»<sup>(3)</sup>.

ويقول أستاذنا الدكتور نور الدين عتر حفظه الله تعالى ونفع به: وهذا تحقيق جيّد من السيوطي، يَحْتَقِق الاحتياط للسّنّة، والإفادة من كنوز مصادرها العظيمة، وقد تحمّل السيوطي عهداً الاستقرار الذي ذكره، وهو إمام حافظ ثقة. غير أنّه لما كان العهد قد بُعد برجال الأسانيد فإنّه يجب الاحتياط الشّديد في هذا الأُمور، يظنُّ ظانّاً أنّه من السّهولة بحيث يكتفي فيه بتقليب كتب في الرّجلكلّي يتوهّم بعض النّاس، حتّى قد يتجرأ على مخالفة الأئمّة فيما حقّقوه وقرّروه، بل يجب أن يوضع في الحسبان كافّة احتمالات الوهن والنّقد في السّنند والمتن، ثمّ لا يكون الحكم جازماً، بل هو حكم على الظّاهر الذي تبدّى لنا، لذلك قال السيوطي: «والأحوط في مثل ذلك أن يُعبّر عنه بصحيح الإسناد، ولا يُطلق التّصحيح لاحتمال علّة للحديث خفيت عليه، وقد رأيت من يعبّر خشيةً من ذلك بقوله: صحيح إن شاء الله»<sup>(4)</sup>.

فللمتأخر أن ينظر في الأحاديث التي لم ينص المتقدمون على حكمها، ولكن على شرط أن يتبع سبيل المتقدمين في تتبّع القرائن والاستناد إليها، ولا يكتفي بالمسلك السهل الذي هو النظر في السند ورجاله، فإذا جاء من طرق عدّة تطمئن لها النفس، تبعد شبهة العلة، حكم بالصحة، وإن تبينت له علة لم يمكنه ردها بعد بذل الجهد حكم بالتعليل، فإن لا هذا ولا ذلك، كأن وجد حديثاً صحيح الإسناد في الظاهر أو ضعيفاً توقف عن الجزم بالتصحيح؛ لاحتمال وجود علة خفيت عليه، وعن الجزم بالتضعيف اعتماداً على ضعف إسناده، لاحتمال أن يكون له إسناده صحيح غيره، وعدم الجزم بأن يصف السند لا الحديث، ويحتاط لهذا بأن يتبع حكمه بقوله: إن شاء الله.

وهذا كلام مسلّم من الحافظ السيوطي وأستاذنا الدكتور نور الدين عتر حفظه الله تعالى، وهو الراجح إن شاء الله، ولا اعتراض على ابن الصّلاح فيما ذهب إليه، فالحديث الذي ظاهر سنده الصحة قد لا يكون صحيحاً حقيقة، فنص ابن الصّلاح على تعذر الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد، وأنه لا يكفي صحة السند للقول بصحة الحديث؛ لأن من شرط الصحيح -بالإضافة إلى الاتصال والعدالة والضبط في الرواة- أنه لا بد من نفي الشذوذ ونفي العلة، وابن الصّلاح لا يتجاسر على الجزم بنفيهما لعدم توفر الأهلية اللازمة للكشف عنهما، قال الأمر في كشف العلة ومعرفة الصّحيح والحسن إلى الاعتماد على ما نصّ عليه أئمّة الحديث.

(1) في مقدّمة التّحقيق للفوائد المجموعة ص7.

(2) مخطوط في الظاهرية في مجموع رقم/ 5896/ عام. طبع ضمن سلسلة رسائل بتحقيق بدر بن محمد عماش دار البخاري المدينة المنورة -بريدة ط 1، 1995م

(3) التفتيح لمسألة الصحيح ص21.

(4) تدريب الراوي للسيوطي 148/1. وينظر: منهج النقد في علوم الحديث ص282.

### الخاتمة:

وخشّن في الختام أن أسجّل أهمّ النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، ثمّ أسجّل أهمّ التوصيات التي رأيته من خلال البحث نافعاً في مجال النقد الحديثي.

أولاً: تجلّى من هذا البحث - وبنحو واضح - أن الأهلية في علم الحديث ومجال النقد الحديثي لا تنحصر في معرفة أصول الحديث وعلومه، والاطلاع على مراتب الرواة العامة، بل لا بد مع ما سبق من الحفظ والفهم، لأن قواعد مصطلح الحديث أغلبية، وليست قواعد رياضية.

ثانياً: إنّ سبب اختلاف التّقاد في الحكم على الأحاديث - وخصوصاً بين المتقدّمين والمتأخّرين - هو تفاوتهم في توفر الأهلية فيهم.

ثالثاً: تبين من البحث ورع ابن الصلاح وعلمه، وفهمه لواقع النقد الحديثي، حين لاحظ قصور أهلية المتأخّرين عن إدراك العلل، وأنه لم يتبق للمتأخّر سوى دراسة السند، وهي بطبيعة الحال لا تكفي للحكم على الحديث.

رابعاً: إنّ الراجح في هذ تصحيح المتأخّرين هو رأي السيوطي الذي استقرأ عمل المتأخّرين - والعهد عليه - فوجدهم يصحّحون في دائرة الصحيح لغيره، وأما مخالفة المتأخّر للمتقدم في حكمه فهو - وإن احتمل الصواب نظرياً - مقبول في دائرة ضيقة اطلع فيها المتأخّر على ما ينقض الدليل الذي نص عليه المتقدم وبينه، وألا يكون قد أجمع المتقدمون أو أكثرهم دون مخالفة منهم على الحكم لأنه في هذه الحال يُقدّم قول المتقدّمين خاصّة؛ لأنهم الحقاظ لروايات الناس، العارفين بما دون غيرهم، احترفوا صناعة الحديث ومعرفة الصحيح من السقيم، وكلامهم عن مشاهدته ومعانيته وخبرته، بينما كان اعتماد المتأخّرين على التّقل، وكما أنّ للمتقدّمين الكلمة في الجرح والتّعديل، فكذلك هي لهم في نقد الأحاديث.

خامساً: وإني أرى أنه من المفيد في هذا الموضوع توجيه الدارسين في علوم السنة إلى البحث في مناهج الأئمة المتأخّرين في التصحيح والتّعليل، كابن عبد البرّ، وعبد الحقّ الإشبيليّ، وابن الجوزيّ، وابن القطّان الفاسيّ، وابن حجرّ، والسّخاويّ، والسيوطيّ، وغيرهم، وتتبع أحكامهم على الأحاديث، مع عرضها على أحكام المتقدّمين، ليُتضح على ضوءها مدى الموافقة والمخالفة بين المتقدّمين والمتأخّرين، ليكون الباحث على بصيرة بين المنهجين، بعيداً عن تعميم التّهم والتي غالبها لا يثبت في حقّ كثيرٍ من المتأخّرين بمخالفتهم للمتقدّمين.

هذا وأحمد الله العظيم على ما منّ به عليّ ووفّقني لإتمام هذه الرسالة، ولولا عونه سبحانه ما كنت لأصنع شيئاً، وأسأله سبحانه وتعالى أن يتقبّل عملي، ويخلص نيتي، ويتجاوز عن زللي وخطأي، ويرزقني القبول في الدنيا والآخرة.

**المصادر والمراجع:**

- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي. *صفة الجته*. ت. عمرو عبد المنعم سليم. 1 مجلد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي. *الجرح والتعديل*. 9 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي ط1. 1271 هـ - 1952م.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي. *علل الحديث*. ت. فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي. 7 مجلدات. الرياض: مطابع الحميضي ط1. 1427 هـ - 2006م.
- ابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني. *الجواهر الثمينة على سنن البيهقي*. 10 مجلدات. بيروت: دار الفكر.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه*. ت. أحمد بن عبد الله العمري الزهراني. مجلد 1. بيروت: دار ابن حزم ط1. 1423 هـ - 2002م.
- ابن الجوزي، جلال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *التحقيق في أحاديث الخلاف*. ت. مسعد عبد الحميد محمد السعدي. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية ط1. 1415 هـ.
- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. *معرفة أنواع علوم الحديث*. ت. نور الدين عتر. 1 مجلد. دمشق: دار الفكر. 1406 هـ - 1986م.
- ابن القطان الفاسي، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري. *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*. ت. الدكتور الحسين آيت سعيد. 6 مجلدات. الرياض: دار طيبة ط1. 1418 هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية. *تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته*. مطبوع مع عون المعبود شرح سنن أبي داود للعظيم آبادي. 14 مجلداً. بيروت: دار الكتب العلمية ط2. 1415 هـ.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب. *الفروسية*. ت. مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان. 1 مجلد. حائل: دار الأندلس ط1. 1414 هـ.
- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. *البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*. ت. مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. 9 مجلدات. الرياض: دار الهجرة ط1. 1425 هـ - 2004م.
- ابن أنس، مالك. *الموطأ*. ت. الدكتور بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي ط2. 1417 هـ - 1997م.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي. *الثقات*. طبع تحت مراقبة الدكتور محمد عبد المعيد خان. 9 مجلدات. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية ط1. 1393 هـ.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي. *المجروحين من المحققين والضعفاء والمتروكين*. ت. محمود إبراهيم زايد. 3 مجلدات. حلب: دار الوعي ط1. 1396 هـ.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. *المحلى بالآثار*. ت. أحمد محمد شاكر. 12 مجلداً. بيروت: دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل. *مسند أحمد بن حنبل*. ت. شعيب الأرنؤوط وآخرون. 45 مجلداً. الرياض: مؤسسة الرسالة ط2. 1420 هـ - 1999م.
- ابن دقيق العيد، أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري. *الاقتراح في بيان الاصطلاح*. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية. 1406 هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. *الباعث الحثيث إلى اختصار علوم*. ت. أحمد محمد شاكر. مجلد 1. بيروت، دار الكتب العلمية ط2.
- ابن ماجه القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. 2 مجلد. بيروت: دار الفكر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. *سنن أبي داود*. ت محمد محيي الدين عبد الحميد. 4 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية.
- أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري. *تاريخ أبي زرعة الدمشقي*. ت. شكر الله نعمة الله القوجاني. 1 مجلد. دمشق: مجمع اللغة العربية.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**. ت. محمد زهير بن ناصر الناصر. 9 مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة ط1. 1422هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. **البحر الزخار = مسند البزار**. ت. الدكتور محفوظ الرحمن زين الله. 18 مجلدًا. بيروت: مكتبة العلوم والحكم ط1. 1409هـ.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. **تاريخ بغداد**. ت. الدكتور بشّار عوّاد معروف. 16 مجلدًا. بيروت: دار الغرب الإسلامي ط1. 1422هـ - 2002م.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. **موضح أوهام الجمع والتفريق**. ت. الدكتور عبد المعطي أمين قلجعي. 2 مجلد. بيروت: دار المعرفة ط1. 1407هـ.
- البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. **النكت الوفية بما في شرح الألفية**. ت. ماهر ياسين الفحل. 2 مجلد. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون ط1. 1428هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **السنن الكبرى**. ت. محمد عبد القادر عطا. 10 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية ط3. 1424هـ - 2003م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **معرفة السنن والآثار**. ت. عبد المعطي أمين قلجعي. 15 مجلدًا. دمشق: دار قتيبة ط1. 1412هـ.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك. **سنن الترمذي**. ت. أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. 5 مجلدات. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط2، 1395 هـ - 1975م.
- الحازمي، زين الدين محمد بن موسى بن عثمان. **الاعتبار في التاسخ والمنسوخ من الآثار**. 1 مجلد. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية ط2. 1359 هـ.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرک على الصحيحين**. ت. مصطفى عبد القادر عطا. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية ط1. 1411هـ.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي. **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**. ت. محفوظ الرحمن زين الله السلفي. 15 مجلدًا. الرياض: دار طيبة ط1. 1405هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**. ت. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. 18 مجلدًا. بيروت: مؤسسة الرسالة ط9. 1413هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. ت. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. 7 مجلدات. دار الكتب العلمية، بيروت ط1. 1995م.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**. ت. الدكتور زين العابدين بن محمد. 3 مجلدات. الرياض: أضواء السلف ط1. 1419هـ - 1998م.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية ط1. 1403هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **التفحيح لمسألة الصحيح**. تحقيق بدر بن محمد عماشة. مخطوط في الظاهرية في مجموع رقم/5896 عام طبع ضمن سلسلة رسائل المدينة المنورة: دار البخاري ط1. 1995م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب التواوي**. ت. عبد الوهاب عبد اللطيف. مجلد 1. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. ت. عبد الرحمن يحيى المعلمي. 1 مجلد. الكويت: دار الآثار ط1.
- الضياء المقدسي، أبو عبد الله ضياء الدين محمد بن عبد الواحد. **صفة الجنة**. ت. صبري بن سلامة شاهين. 1 مجلد. الرياض: دار بلنسية ط1. 1423هـ - 2002م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير. **المعجم الأوسط**. ت. طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. 10 مجلدات. القاهرة: دار الحرمين.
- عتر، نورد الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**. 1 مجلد. دمشق: دار الفكر ط3. 1418هـ.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية ط1. 1423 هـ - 2002 م.

- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. *تهذيب التهذيب*. 12 مجلداً. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية ط 1. 1326هـ.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. *تقريب التهذيب*. ت. الشيخ محمد عوامة. 1 مجلد. حلب: دار الرشيد ط 1. 1406هـ.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*. بيروت: دار الكتب العلميّة ط 1. 1419هـ.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. *التكت على كتاب ابن الصلاح*. ت. ربيع بن هادي عمير المدخلي. 2 مجلد. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية المنورة ط 1. 1404هـ.
- العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي الدمشقي. *التقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصايح*. ت. عبد الرحمن محمد أحمد القشقرّي. 1 مجلد. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية ط 1. 1405هـ-1985م.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. ت. محيي الدين مستو، ويوسف علي بدوي، وأحمد محمد السيد، ومحمود إبراهيم بزال. 7 مجلدات. دمشق: دار ابن كثير ط 2. 1420 هـ.
- المحمدي، عبد القادر مصطفى عبد الرزاق. *الشاذ والمنكر وزيادة الثقة موازنة بين المتقدمين والمتأخرين*. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية ط 1. 1426 هـ - 2005 م.
- المزي، أبو الحجاج، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. ت. بشر عواد معروف. 31 مجلداً. بيروت: مؤسسة الرسالة ط 1. 1400هـ-1980م.
- المليباري، حمزة. *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها*. 1 مجلد. بيروت: دار ابن حزم ط 2. 2001م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. *السنن الكبرى*. ت. حسن عبد المنعم شلبي أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط. 12 مجلداً. بيروت: مؤسسة الرسالة ط 1. 1421 هـ - 2001م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. *المعجم من السنن*. ت. عبد الفتاح أبو غدة. 9 مجلدات. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية ط 2. 1406هـ-1986م.
- النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري. *التميز*. ت. الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. مجلد 1. المربع: مكتبة الكوثر ط 3. 1410هـ.
- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. *صحيح مسلم*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.

# ŞEYH MEHMED CEMÂLEDDÎN-İ UŞŞÂKÎ VE CEMÂLİZÂDE TEKKESİ\*

Gönderim Tarihi: 14.08.2017

Kabul Tarihi: 08.11.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-5763-9815>

Nuran ÇETİN\*\*

## Öz

Genel olarak yaşadığımız izlenimler, tecrübeler medeniyet dünyamızı oluşturan temel unsurlardır. Toplumlar birtakım ictimâî, iktisâdî, siyâsî, ilmî birikimlerden istifade ederek kendilerine ait kültürel yapılarını inşâ ederler. İyi yetişmiş ilim ve gönül adamları bu kültür bileşenlerinin oluşumuna önemli katkıda bulunur. Bilindiği üzere toplumda öne çıkan şahsiyetlerin gayretleri ile medeniyetlerin kalıcılığı sağlanır. Bu anlamda yaşadıkları dönemin toplumsal hafızasında önemli yer edinen mümtaz kişilerin tespit edilip yakından tanınması gerekir.

Bahsedilen amaca binâen kaleme alınan bu makalede, XVIII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıfı Şeyh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî (ö. 1164/1750) ve onun yıllarca ilim ve irşâd faaliyetinde bulunduğu Cemâlîzâde Tekkesi ele alınmıştır. Söz konusu makale bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde ise Cemâlîzâde Dergâhı, tekkede görev alan şeyhler ve tekkenin fizikî konumu tanıtılmıştır. Sonuç kısmında ise konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî, Cemâlîzâde Tekkesi, tarîkat, şeyh, sûfî.

---

\* Bu makale, bazı düzenlemelerle "Eyüp Tekkeleri" başlıklı yayınlanmamış doktora tezimizden (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012) üretilmiştir. This article has been produced with some edits from an unpublished doctoral thesis titled: "Eyup Lodges" (Marmara University Institute of Social Sciences, İstanbul, 2012).

\*\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (nuran.cetin@amasya.edu.tr).



## The Lodge of Sheikh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî and Cemâlîzâde Lodge

### Abstract

Generally, perceptions that we got and experiences of humans are the key components forming our civilized world. Societies establish their own cultural structures by making use of several social, economic, political and scientific heritages. Well-trained scientists and men of heart contribute greatly to the formation of these cultural components. As it is well-known, the sustainability of civilizations is ensured with the efforts of the prominent figures in a society. In this sense, it is necessary that the prominent people who have important places in the social memory of their periods are determined and recognized in a close manner.

This study has been conducted based on the above-mentioned purpose and Sheikh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî (Death: 1164/1750), who was one of the Ottoman Sufis in XVIII. Century and the Cemâlîzâde Lodge in which he enlightened the society with science for many years are examined. The manuscript consists of one introduction and two subsequent parts. In the first part, the life and works of Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî are introduced; and in the second part, the Cemâlîzâde Lodge, the sheikhs who were appointed in this lodge and the physical position of the lodge are introduced. In the conclusion part, a general evaluation is made about the topic.

**Keywords:** Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî, Cemâlîzâde Lodge, Dervish Cult, Sheikh, Sufi.

### Giriş

Tasavvufî anlayışın gelişmesinde etkili olan İslâmî olgulardan biri tekkeler, diğeri tarîkatlardır. Sözlük anlamıyla gidilecek yol, izlenecek usûl, hâl ve durum gibi mânâlara gelen “tarîk” ve “tarîkat” kavramı, insanların rûhî kabiliyetlerini geliştirmeleri için tutulan mânevî yol anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tarîkatların amacı insanın rûhunu terbiye ederek, onu en yüce makam olan mutlak hakîkate ulaştırmaktır.<sup>1</sup> Her insanın mizacı, anlayışı, kalbî ve rûhî derinliği farklı olduğu için, bu anlamda mutasavvıflara göre yaratılanların alıp verdiği nefes sayısının Allah’a giden yol var demektir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 259-260.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 468.

Allah'a yakın olabilmek için ferdî yapılan tevbe ve zikir gibi ibadetler, tarîkatlarla birlikte toplu olarak icrâ edilmeye başlanmıştır. Böylece dervişlerin gönül dünyası, mizaç ve meşreplerine uygun tarîkatlarla şekillenmiştir. Tekkeler ise tarîkat faaliyetlerine ev sahipliği yapan mekânlardır. Özellikle belirtilmelidir ki; tekkeler sadece tarîkat mensuplarının belli bir amaç için toplandığı yapılar değil, her kesimden ferdin eğitim, kültür ve irşat hizmeti aldığı kurumlar olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla kuruluşlarından itibaren tekkeler çok yönlü hizmet faaliyetleri ile toplumun gündelik hayatında etkili olmuştur.

Mânevî ve rûhânî iklimin hâkim olduğu mezkûr yapılarda çok sayıda ilmi ve irfânî güçlü şahsiyetler yetişmiştir. Bunlardan biri de âlim, fâzıl ve şâir kişiliği ile öne çıkan XVIII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıfı Mehmed Cemâleddîn Uşşâkî'dir (ö. 1164/1750).

### **A- Şeyh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî (ö. 1164/1750)**

#### **a- Hayatı**

Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1164/1750) asıl adı "Mehmed Cemâleddîn", künyesi "Ebû Nizâmeddîn" olup Edirne'de doğmuştur.<sup>3</sup> Doğum tarihi bilinmemektedir.<sup>4</sup> Cemâleddîn-i Uşşâkî ilk tahsilini tamamladıktan sonra Edirne'de dönemin Uşşâkî şeyhi Osman Sıdkî Efendi'ye (ö. 1114/1702) intisâb etmiştir. Ardından, tekkelerde yemeklerden sonra okunması gelenek hâline gelen "Hamdiyye" ilâhisiyle meşhur Şeyh Mehmed Hamdî Bağdâdî'nin (ö. 1146/1733) yanında seyr u sülûkunu tamamlamıştır.<sup>5</sup> Uzun yıllar şeyhinin hizmetinde bulunmuş ve onun halîfesi olmuştur.<sup>6</sup> Şeyh Mehmed Hamdî Bağdâdî'nin 1146/1733 yılında vefatından sonra Edirne'de Halvetiyye tarîkatının Gülşeniyye kolunun Sezâiyye şûbesinin kurucusu Hasan Sezâi-yi Gülşeni'nin (ö. 1150/1737) feyiz halkasına katılarak onun

<sup>3</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1: 233; Mustafa Özdamar, *Dersââdet Dergâhları* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1994), 45; Mustafa Özdamar, *Hüsâmeddîn Uşşâkî ve Uşşâkîler* (İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2001), 113; Mahmud Erol Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 314.

<sup>4</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fi şerh-i esmâr-ı esrâr*, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Başışlar, no: 2305-2309, 4, vr. 243.

<sup>5</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i osmânî yahud tezkire-i meşâhir-i osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 2: 83; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 314.

<sup>6</sup> Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83; Özdamar, *Hüsâmeddîn Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 113.

sohbetlerine iştirak etmiştir.<sup>7</sup> Cemâleddîn-i Uşşâkî, mürşidinin vefatından sonra 1150/1737'den itibaren dört yıl daha Edirne'de irşat hizmetiyle meşgul olmuştur.<sup>8</sup> 1155/1742'de İstanbul'a geldiğinde, Eyüp Eğrikapı dışında Savaklar'da yer alan, Vezir Hirâmî Ahmed Paşa (ö. 1008/1599) tarafından yaptırılan mescid-tekkenin şeyhliği kendisine tevdi edilmiştir.<sup>9</sup> Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin de verilen görevi kabul etmesiyle mezkûr tekkenin meşîhatine geçmiştir.<sup>10</sup> Yaklaşık on yıl, vefatına kadar bahsi geçen tekkede hizmet etmiştir. Cemâleddîn-i Uşşâkî, 1164/1750-1751 yılında Hakk'a intikâl edince söz konusu tekkeye defnedilmiştir.<sup>11</sup> Ziyarete açık olan türbesi, günümüzde Hirâmî Ahmed Paşa Câmii'ne bitişik konumda yer almaktadır. Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin türbesini barındırması ile adı geçen tekke, Uşşâkî çevrelerince Cemâliyye'nin âsitânesi olarak kabul edilmiştir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83.

<sup>8</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 314.

<sup>9</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83.

<sup>10</sup> Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 54; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243.

<sup>11</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 54.

<sup>12</sup> Cemâleddîn Uşşâkî (ö. 1164/1750-51) ile ilgili bkz. Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243-250; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 234; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 54-55; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 314; Esin Demirel İşli, "İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu" (Doktora tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 1998), 46; Özdamar, *Dersââdet Dergâhları*, 45; Özdamar, *Hüsameddîn Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 113-115; Mustafa Özdamar, *Pirân* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2002), 319; Ekrem Işın, "Cemâleddîn Uşşâkî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 2: 399; M. Baha Tanman, "Cemâleddîn Uşşâkî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 2: 399; M. Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri'nin Mimârî ve Süseleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 4: 403; İbrahim Baz, *Abdülehad Nûr-î Sivâsî Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 228-229; Sâdeddin Nuzhet Ergun, *Türk Şâirleri* (İstanbul: yy., 1936-1945), 3: 973-974; Ahmet Nezih Galitekin ve İlhami Yurdakul, "İstanbul Türbeleri", *İstanbul Araştırmaları*, 2 (1997): 109, no: 269; Reşad Ekrem Koçu, "Ahmed Paşa Mescidi", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958), 1: 440; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Sultan Târîhi* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2008), 2: 548; Rahmî Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 135, Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Târîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1: 277.

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin meşhûr halîfesi ve aynı zamanda damadı olan Tâhir Ağa Tekkesi şeyhi Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî (ö. 1197/1782), müşidinin vefatına şu ifadeleri tarih düşürmüştür:

*Kadem basdı nûh-eflâke sivâdan eyleyip iğrâz  
Cemâlullah'a döndü cemâl-i aşk ile pîrim Cemâleddîn<sup>13</sup>*

Mezkûr zâtın bu husustaki bir başka ifadesi şöyledir:

*Sırr-ı mülhemdir Salâhi târihi  
Nezd-i ünse gitdi kutbü'l-ârifin<sup>14</sup>*

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefat tarihine ilişkin Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin bir diğer ifadesi şöyledir:

*Sivâdan çıkdı hû ile erişdi vahdet-i sırfa  
Cemâl-i mutlaka hayrân olub gitdi Cemâleddîn<sup>15</sup>*

Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin bu yöndeki bir diğer ifadesi şöyledir:

*Salâhi bir gelir zâtı gibi âfâka târih  
Yem-i vasla irişdi cevher-i Seyyid Cemâleddîn<sup>16</sup>*

Müstakîmzâde Süleymân Saadeddin (ö. 1202/1788) Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefatına şu ifadeleri not düşürmüştür:

*Dediler cümle müştâkı bu târih-i hak intâkı  
Cemâleddîn-i Uşşâkî ide lâhütu vâlâ-câ<sup>17</sup>*

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefat tarihi ile ilgili belirtilen diğer bir beyit şöyledir:

*Okur dervîş lebîb-âsâ senâ hanî sezâ târih  
Cemâlî nûr-ı mânâda cilây-ı 'ayn-ı 'Uşşâkî<sup>18</sup>*

<sup>13</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246.

<sup>14</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246.

<sup>15</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246.

<sup>16</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246.

<sup>17</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 234.

<sup>18</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin ve Vahid Çabuk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 223.

Cemâleddîn-i Uşşâkî, Halvetîliğin Sünbüliyye, Şa'bâniyye, Gülşeniyye şubeleri ile Nakşbendiyye tarikatını sûfî kişiliğinde temsil etmiş bir şeyhtir.<sup>19</sup> Bu anlamda mezkûr zâtın silsilesi şu isimlerden oluşmaktadır: Şeyh Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî (ö. 1001/1592), Saruhanlı Şeyh Memî Cân Efendi (ö. 1008/1599), Gelibolulu Şeyh Ömer Karîbî Efendi, Keşanlı Şeyh Mehmed Efendi, Bolayırlı Sinân Efendi, Gümülcineli Şeyh Halîl Efendi, Gümülcineli Abdülkerîm Efendi, Edirneli Şeyh Osman Sıdkî Efendi (ö. 1114/1702), Edirneli Şeyh Mehmed Hamdî Efendi (ö. 1146/1733) ve Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî (ö. 1164/1750).<sup>20</sup>

Cemâleddîn-i Uşşâkî, mânâ âleminde kendisine işaret olduğu üzere adı geçen tarikatın zikir faaliyetinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Halvetiyye'nin Uşşâkiyye kolundaki zikir erkânındaki yedi isme (esmâ-i seb'aya) "Lâ ilâhe illallâh", "Yâ Allâh", "Yâ Hû", "Yâ Hak", "Yâ Hayy", "Yâ Kayyûm", "Yâ Kahhâr" diye oluşan isimlere beş tane daha (fürûât-ı hamse) "Yâ Fettâh", "Yâ Vâhid", "Yâ Ehad", "Yâ Samed", "Allâh" ilave ederek, esmâ sayısını on ikiye çıkarmıştır. Kendisinden sonra Uşşâkiyye müntesipleri bu on iki esmâ üzerine tarikat âdâbını devam ettirmiştir.<sup>21</sup> Bununla birlikte tarikatın pîri Şeyh Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî'nin onuncu dereceden halîfesi olan Cemâleddîn-i Uşşâkî, İstanbul'da Halvetiyye'nin Uşşâkiyye şubesini yeniden ihyâ etmesi hasebiyle Uşşâkîler tarafından "pîr-i sâni" yani mezkûr tarikatın ikinci kurucusu kabul edilmiştir.<sup>22</sup>

### **b- Eserleri**

Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin tespit edilebilen eserleri şunlardır:

**1- Dîvân:** Şiirlerinde "*Cemâlî*" mahlasını kullanan<sup>23</sup> Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin sade bir dil ile kaleme aldığı müretteb *Dîvân'*ı bulunmaktadır.<sup>24</sup> Söz konusu *Dîvân'*ı neşredilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Efendi, *Tibyânu vesâil-i'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*, I-III, Süleymâniye Kütüphânesi, İbrâhim Efendi no: 430-432, vr. 256b.

<sup>20</sup> Sâdik Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 244.

<sup>21</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243-245.

<sup>22</sup> Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243.

<sup>23</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 246.

<sup>24</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 54.

2- *Silsile-i Uşşâkiye*: Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin tasavvufî duygu ve düşüncelerinin yer aldığı *Silsile-i Uşşâkiye, Dîvân*'da yer almaktadır. Kütüphanelerdeki nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd, nr. 2684; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 98.

3- *Risâle-i Etvârî's-Sülûk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1501.

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin bahse konu olan eserlerinin yanı sıra ilâhileri de tasavvuf çevrelerinde büyük ilgi görmüştür.<sup>26</sup>

### B- Cemâlîzâde Tekkesi

"Hirâmî Ahmed Paşa Tekkesi", "Şalcızâde Tekkesi",<sup>27</sup> "Uşşâkî Eğrikapı Tekkesi", "Savaklar Tekkesi", "Cemâlî Efendi Tekkesi", "Cemâlîzâde Tekkesi",<sup>28</sup> "Cemâleddîn-i Halvetî Tekkesi", "Cemâleddîn-i Uşşâkî Tekkesi", "Seyyid Cemâl Efendi Tekkesi" gibi isimlerle tanınan tekke<sup>29</sup> Eyüp Fethi Çelebi Mahallesi, Savaklar Caddesi Eğrikapı'nın hemen dışında, Eğrikapı savaklarının karşısında 104 ada, 6-7 parsel üzerinde<sup>30</sup> yer almaktadır.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Nihal Nomer Karaman, *Cemâlî Dîvânı* (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2002) *Dîvân* üzerine akademik çalışma yapılmıştır. Mehmet Ergin, "Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Dîvân'ının Edisyon Kritiği" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

<sup>26</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 54.

<sup>27</sup> Bir dönem tekkenin yönetimi, Şa'bâniyye tarikatının Halîliyye şûbesine bağlı "Şalcızâdeler" olarak bilinen şeyh âilesine intikâl ettiği için bu isimle anılmıştır. Tanman, "Cemâleddîn Uşşâkî Tekkesi", 400.

<sup>28</sup> Seyyid Mehmed Cemâleddîn Uşşâkî'nin neslinden gelen şeyhler tarafından yönetilmesi hasebiyle tekke, "Cemâlîzâde" olarak anılmıştır. Tanman, "Cemâleddîn Uşşâkî Tekkesi", 399.

<sup>29</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 234; Tanman, "Cemâleddîn Uşşâkî Tekkesi", 399.

<sup>30</sup> İşli, *İstanbul Tekkeleri*, 46.

<sup>31</sup> Cemâlîzâde Tekkesi ile ilgili bilgi için bkz. Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233-236; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Bandırmalîzâde Seyyid Ahmed Münîb Üsküdârî, *Mecmûa-i tekâyâ* (İstanbul: yy., 1307/1889), 8; Mehmed Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmûa-i tekâyâ)*, haz. M. Serhan Tayşî ve Klaus Kreiser (Friburg: yy., 1980), 52; Âsitâne-i alîyye'de ve bilâd-ı selâse'de kâin el'an mevcûd ve muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhretleri ve mukâbele-i şerîfe günleri beyân olunur (İstanbul: Matbaa-i Darü'l-Hilâfetü'l-Âliyye, 1256/1840), 7; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkâhlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, 13, (1981): 587; Sâdeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 2: 499;

Cemâlîzâde Tekkesi, Yeniçeri Ağası Vezir Hirâmî Ahmed Paşa (ö. 1008/1599) tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde mescid-tekke olarak inşâ edilmiştir.<sup>32</sup>

Halvetîliğin Uşşâkiyye, Cemâliyye, Sünbüliyye ve Şa'bâniyye kollarına bağlı olarak faaliyet gösteren tekkenin<sup>33</sup> mukâbele günü pazar olarak belirlenmiştir.<sup>34</sup> *Rehber-i Tekâyâ'* da ise cuma olarak verilmiştir.<sup>35</sup>

*Dâhiliye Nezareti'nin 1301/1883 Tarihli İstatistik Cetveli*'ne göre tekkede, dört erkek ile üç kadının ikamet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Tekkenin ilk postnişîni Abdülehad en-Nûrî'nin halîfelerinden Mehmed Nazmî Efendi'nin (ö. 1112/1700) mürîdi Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1114/1702) olması hasebiyle tekke, kurulduğu dönemlerde Halvetiyye'nin Sivâsiyye koluna bağlı olarak hizmet etmiştir.<sup>37</sup> Halvetiyye tarîkatının Uşşâkiyye şûbesinin Cemâliyye kolunun kurucusu Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin 1155/1742 yılında adı geçen tekkede postnişîn olması, vefatından sonra buraya defnedilmesi ile bahsi geçen tekke, Cemâlîliğin âsitânesi olmuştur. Söz konusu tekke, 1251/1835 yılına

---

Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 314-315; Kılıç, "Cemâlîzade Tekkesi Şeyhi Seyyid Muhammed Cemâleddîn-i Uşşâkî ve Şiiri", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 1998), 2: 186-189; Haskar, *Eyüp Sultan Târîhi*, 1: 120; Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 1: 120; Özdamar, *Hüsâmeddîn Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 113; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 44-45; Özdamar, *Pirân*, 319; Tanman, "Cemâlîzâde Tekkesi", 318-319; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 398-405; Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri* (Konya: Ensar Yayınları, 2008), 429-430; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XIX. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 216-217; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVIII. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 105-107, 111, 122, 198; İşli, *İstanbul Tekkeleri*, 46; Affan Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri Resimleri ve Kitâbeleri ile 1165 Çeşme ve Sebil* (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1993), 262.

<sup>32</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 398; H. Fahrunnisa Ensari Kara, "İstanbul Metropolitan Alan Gelişme Sürecinde Bir Dînî, Kültürel Sosyal Yerleşim Merkezi-Eyüp" (Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 1994), 96; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 44; Hüseyin Vassâf, tekkenin yapım yılı olarak 1100/1689 tarihini vermektedir. Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243.

<sup>33</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 399.

<sup>34</sup> Üsküdârî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 8; *Âsitâne*, 7.

<sup>35</sup> Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi, *Rehber-i tekâyâ*, Süleymâmiye Kütüphânesi, Tırnova, no: 1035, 89.

<sup>36</sup> Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Târihli Bir İstatistik", *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994), 202.

<sup>37</sup> Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 429-430; Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, 229.

kadar Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin neslinden gelen meşâyihün tasarrufunda kalmış ve "Cemâlîzâde" adı ile ünlenmiştir. 1251/1835 yılından sonra ise Halvetiyye'nin Sünbûlî ve Şa'bânî kollarına intikâl etmiştir.<sup>38</sup>

Tekkenin bânisi Vezir Hirâmî Ahmed Paşa (ö. 1008/1599), Yeniçeri ağası olarak görev yaptıktan sonra Bosna ve Tebriz Beylerbeyi olarak vazifesine devam etmiştir. Bununla birlikte o, Sadrâzam Siyâvuş Paşa'ya (ö. 1003/1594) damat olmuştur. "Şeş cihet" tarihinin terkîbi olan 1008/1599 yılında vefat etmiştir. İnşâ ettiği mescid-tekkenin avlusuna defnedilmiştir.<sup>39</sup>

Tekkenin bânisi ile ilgili *Hadîka'* da şu ifadelere yer verilmiştir:

Bânisi Hirâmî Ahmed Paşa'dır ki; Yeniçeri ağası olup, kayınatası Sadrâzam Siyâvuş Paşa, 1003/1599 senesinde vefât eyledikde bunlar dahî ma'zûl olup, ba'de zemân üç tuğ ile ikrâm olunmuş iken, çok geçmeden dâr-ı bekâya rihlet edip, mescidi civârında şeş cihet 1008/1599 târihinde defn olunmuşdur. Bundan mâ'adâ bir mescidi dahî Fethiye Câmii kurbünde kiliseden münkalibdir.<sup>40</sup>

### a- Cemâlîzâde Tekkesi'nin Şeyhleri

Tespit edilebildiği kadarıyla Cemâlîzâde Tekkesi'nde post-nişîn olan şeyhler şu isimlerdir:

#### 1- Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1114/1702)

Tekkenin ilk şeyhi, Abdülehad en-Nûrî'nin halîfesi Halvetiyye meşâyihündan olan Mehmed Nazmî Efendi'nin (ö. 1112/1700) mürîdi Mehmed Efendi'dir. Mezkûr zâtın 1114/1702 yılında vefatından sonra, bahsi geçen tekkenin yönetimine aynı isimdeki Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1155/1742) geçmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla mezkûr tekke, kurulduğu yıllarda Halvetiyye'nin Sivâsiyye koluna bağlı olarak hizmet vermiştir.

#### 2- Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1155/1742)

Cemâlîzâde Tekkesi'nin ikinci post-nişîni Şeyh Mehmed Efendi'dir. Söz konusu zât bir müddet Kasımpaşa Piyâle Paşa Câmii'nde vâiz olarak

<sup>38</sup> Tanman, "Cemâleddîn Uşşâkî Tekkesi", 399; Kara, *İstanbul Metropolitan Alan*, 96.

<sup>39</sup> Hirâmî Ahmed Paşa hakkında bilgi için bkz., Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233; Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, 1: 120; Osmanzâde Ahmed Tâib, *Hadîkatü'l-vüzerâ*, (*Der Garten der Wesire*) (Freiburg: D. Robischon, 1969), 1: 37-38; Reşad Ekrem Koçu, "Ahmed Paşa (Hirâmî)", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958), 1: 414; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 403.

<sup>40</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233.

<sup>41</sup> Zâkir Şükri, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233; Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 45.



görev yaptıktan sonra uzun yıllar tekkenin meşîhatinde bulunmuştur. Şeyh Mehmed Efendi 1155/1742'de vefat etmiştir.<sup>42</sup>

Şeyh Mehmed Efendi ile ilgili olarak *Hadîka*'da şu ifadelere yer verilmiştir:

Zâviye-i mezbûreye şeyh olanlardan meşhûr ve vaktimizde rihlet eden Seyyid Mehmed Cemâleddîn Efendir ki; eş-Şeyh Bağdâdî Efendi'nin halîfesidir. Fî'l-asl Edirne'de nice zamân zâviye-i mahsûsasında meşîhat edip, ba'dehû İstanbul'a hicret ettikde selefi olan Şeyh Mehmed Efendir ki Piyâle Paşa Câmî'nin vâzidir. Kırk bir sene bu zâviyede hizmet-i meşîhat eyledikten sonra 1555/1742 senesi rihlet ederek, zâviye-i mezkûre mukâbilinde defn olunduğu esnâda zâviye-i mezkûre mahlûlünden sâbıkü'z-zikr Seyyid Cemâl Efendi'ye tevcîh olunmuştur. Dokuz sene şeyh olub, rihlet eyledikde mihrâb önünde sakfı mestûr türbede defn olundu.<sup>43</sup>

1155/1742 yılında Uşşâkîliğin Cemâliye şûbesine intikâl eden tekke, 1251/1835'e kadar "Cemâlîzâdelere" olarak bilinen şeyh âilesinin yönetiminde kalmıştır. 1251-1253/1835-1837 yılları arası Sünbüliyye tarîkatına, 1253/1837'den sonra ise Halîlî (Geredevî) kolundan "Şalcıazâdelere" olarak bilinen âileye tekkenin meşîhati devredilmiştir.<sup>44</sup>

### 3- Şeyh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî (ö. 1164/1750)

Tekkenin üçüncü sıradaki postnişini, makalenin ilk bölümünde ele alınan Şeyh Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'dir.<sup>45</sup>

### 4- Yazıcı Mehmed Safvetî Efendi (ö. 1192/1778)

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin halîfesi Yazıcı Mehmed Safvetî Efendi (ö. 1192/1778), gördüğü rüya üzerine Edirne'den İstanbul'a gelmiştir. Seyr u sülûkunu tamamlayıp, hilâfet aldıktan sonra Cemâlîzâde Tekkesi'nin meşîhatini üstlenmiştir.<sup>46</sup> Kasımpaşa'daki Pîr Seyyid Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî Âsitânesi'nin de postnişini olan Yazıcı Mehmed Safvetî Efendi böylece merkez dergâh ile Cemâlîzâde Tekkesi arasındaki irtibatı sağlamıştır.<sup>47</sup>

### 5- Şeyh Seyyid Mehmed Nizâmeddîn Efendi (ö. 1199/1784)

<sup>42</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 243; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233-234; Özdamar, *Dersââdet Dergâhları*, 45.

<sup>43</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233-234.

<sup>44</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 216.

<sup>45</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52.

<sup>46</sup> Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315; Işın, "Cemâleddîn Uşşâkî", 399.

<sup>47</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 235; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 121-122.

Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin oğlu Şeyh Seyyid Mehmed Nizâmedîn Efendi, yaklaşık 35 sene tekkenin yönetiminde bulunmuştur.<sup>48</sup> Bununla birlikte o, 1192/1778 yılından itibaren Kasımpaşa Hüsâmeddîn Uşşâkî Âsitânesi'ndeki meşihat görevine devam etmiştir.<sup>49</sup> Mehmed Nizâmeddîn Efendi 1199/1784 yılında vefat edince babası Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1164/1750) yanına defnedilmiştir. Yerine oğlu Şeyh Mehmed Cemâlî Efendi (ö. 1233/18217) post-nişîn olmuştur.<sup>50</sup>

Şeyh Mehmed Nizâmeddîn Efendi (ö. 1199/1784), tekkenin mescid-tevhidhânesinin dârülkurrâ olarak kullanılması için vakıf kurmuş ve bu görevi Ayvansarây'da bulunan Toklu Dede Mescidi'nin imâmı Şeyh Halîl Efendi'ye (ö. 1167/1753) vermiştir. İlgili durum *Hadîka'* da şu ifadelerle anlatılmıştır: "Selefi olan şeyh Mehmed, bu mescide bir kurrâ vazîfesi vakf edip, edâ-yı hizmet şartıyla dâhil-i sûr'da vâkî Toklu Dede Mahallesi imâmı fahrû's-Sulehâ Şeyh Halîl Efendi'ye tevcih eylemişti. Bu Halîl Efendi, Ebû Şeybetü'l-Hudrî (r.a) civârında medfûndur. Fî, 1167/1753."<sup>51</sup>

#### 6- Şeyh Seyyid Mehmed Cemâlî Efendi (ö. 1243/1827)

Şeyh Seyyid Mehmed Nizâmeddîn Efendi'nin (ö. 1199/1784) oğlu Mehmed Cemâleddîn Efendi, babası gibi Kasımpaşa Hüsâmeddîn Uşşâkî Âsitânesi'ndeki meşihat görevi ile söz konusu tekkedeki vazifesini birlikte devam ettirmiştir. Uzun yıllar tekkeyi yöneten Şeyh Seyyid Mehmed Cemâlî Efendi 1243/1827 yılında vefat etmiştir. Yerine oğlu Şeyh Seyyid Alâeddîn Efendi (ö. 1251/1835) post-nişîn olmuştur.<sup>52</sup>

#### 7- Şeyh Seyyid Alâeddîn Efendi (ö. 1251/1835)

Şeyh Seyyid Alâeddîn Efendi, bahsi geçen tekke ile Kasımpaşa Hüsâmeddîn Uşşâkî Âsitânesi'ndeki meşihat görevini birlikte

<sup>48</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 249; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 83; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 45.

<sup>49</sup> Işın, "Cemâleddîn Uşşâkî", 399; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315.

<sup>50</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 249.

<sup>51</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 234.

<sup>52</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 235; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 249-250; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 2: 86; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 45.

yürütmüştür. Alâeddîn Efendi, 1251/1835 yılında vefat edince tekkenin hazîresine defnedilmiştir.<sup>53</sup>

#### 8- Şeyh Seyyid Kerâmeddîn Efendi (ö. 1257/1841)

Şeyh Seyyid Alâeddîn Efendi'den (ö. 1251/1835) boşalan tekkenin yönetimine oğlu olmadığı için yerine kız kardeşi Şerife Hanım'ın oğlu Seyyid Kerâmeddîn Efendi'nin (ö. 1257/1841) geçmesi beklenirken mezkûr zât, sadece Kasımpaşa Uşşâkî Âsitânesi'nde hizmet etmeyi uygun gördüğünden Eyüp Şâh Sultan Tekkesi postnişîni Ubeyd Efendi (ö. 1252/1836) belirtilen tekkenin meşîhatını üstlenmiştir.<sup>54</sup> Ubeyd Efendi, Şâh Sultan Tekkesi'nde Halvetîliğin Sünbülî kolu şeyhi iken, 1251/1835 yılında Cemâlîzâde Tekkesi'ne görevlendirilmiştir. Ubeyd Efendi bu vazifenin ardından bir yıl sonra 1252/1836'da vefat etmiştir. Tekkeye ait türbede medfûndur.<sup>55</sup>

#### 9- Hacı Şeyh Şalcı Ali Efendi (ö. 1258/1842)

Şeyh Ubeyd Efendi'den (ö. 1252/1836) sonra Geredeli Şeyh Halîl Efendi'nin halîfesi, Süleymâniye vâizi, Halvetî ve Şa'bânî mürşidi Hacı Şeyh Şalcı Ali Efendi tekkede post-nişîn olmuştur.<sup>56</sup> Cemâlîzâde Tekkesi, 1258/1842 yılında vefat eden<sup>57</sup> Ali Efendi'den sonra "Şalcı Tekkesi" olarak tanınmıştır.<sup>58</sup>

Şalcı Ali Efendi'nin kabri, Kâşgarî Tekkesi'nin avlu kapısının sol tarafındaki set üzerinde olup, şâhidesindeki kitâbede şu ifadeler yer almaktadır:

*Süleymâniye Câmi-i Şerîfi'nde  
kürs-i nişîn ve Eğrikapı  
kurbünde Hirâmî Ahmed Paşa  
Tekyesi'nde mürşid-i temkîn  
el-allâm el-ammâl el-Fâzıl*

<sup>53</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 235; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 249; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 45.

<sup>54</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 236; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315.

<sup>55</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 3: 345; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 236; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 45.

<sup>56</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 236; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250; Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, 45.

<sup>57</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250.

<sup>58</sup> Haskan, *Eyüp Sultan Târîhi*, 1: 122.

*el-kâmil merhûm ve mağfûru'n-leh*  
*Hâce eş-Şeyh el-Hâc Ali*  
*Efendi eş-Şa'bânî rûhu şerîflerine*  
*rızâen lillâhi Teâlâ el-Fâtîha, 1258/1842*<sup>59</sup>

**10- Şeyh Mehmed Emîn Efendi (ö. 1291/1874)**

Hacı Şeyh Şalcı Ali Efendi'den (ö. 1258/1842) sonra tekkeye, oğlu Sultan Ahmed Câmîi vâizi Mehmed Emîn Efendi (ö. 1291/1874) post-nişîn olmuştur.<sup>60</sup> 33 sene bu görevi devam ettiren Mehmed Emîn Efendi Cerrâhî, Şa'bânî ve Uşşâkî tarikatlarından icâzet aldığı için, her kesimden kişi onun sohbetlerinde bulunmuştur. Bununla birlikte Mehmed Emîn Efendi'nin muhiblerinden Hâlet Saîd Efendi (ö. 1238/1822) tekkeye ait türbenin onarımında bulunmuştur.<sup>61</sup>

Hüseyin Vassâf, Hâlet Saîd Efendi (ö. 1238/1822) ile aynı yıl vefat eden Seyyid Mehmed Nûrî Efendi'nin de mezkûr tekkenin şeyhlerinden biri olduğunu zikretmiştir. Hüseyin Vassâf, "Bu zât, Tarîkatı Aliyye-i Mevleviyye'den girif-zen ve mûsikî-şinâs olmakla berâber..." bu ifadeleriyle o, Şeyh Mehmed Nûrî Efendi'nin hem Mevlevî tarikatından olduğunu hem de mûsikîşinas yönünü dile getirmiştir.<sup>62</sup>

**11- Şeyh Ali Efendi**

Şeyh Ali Efendi Cemâlîzâde Tekkesi'nin bir önceki post-nişîni Mehmed Emîn Efendi'nin (ö. 1291/1874) oğlu olup,<sup>63</sup> adı geçen şeyhin vefat tarihi bilinmemektedir.

Hüseyin Vassâf, Ali Efendi hakkında şu ifadeleri zikretmiştir: "Bidâyetten tarîkat-ı Halvetiyye-yi Cerrâhiyye'den Sertarîkzâde Tekkesi şeyhinden sonra meşâyih-ı Şa'bâniyye'den bir zâttan sülûk görüp, dallı arâkiyye giymiş ve netîceten hânkâh-ı Uşşâkî şeyhi Muhammed Cemâleddîn Efendi merhûmdan mustahlef olmuştur."<sup>64</sup>

Zikredilen isimler dışında Sâdık Albayrak, Şeyh Fahreddîn Efendi'nin tekkenin meşîhatini üstlendiğini belirtmektedir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Haskan, *Eyüp Sultan Târîhi*, 1: 122.

<sup>60</sup> Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i tekâyâ*, 52.

<sup>61</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250; Ayvansarâyî, *Hadîkakatü'l-cevâmî*, 1: 236; Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 45; Tanman, "Cemâlîzâde Tekkesi", 318.

<sup>62</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250.

<sup>63</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250.

<sup>64</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 250.

<sup>65</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ülemâsı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 5: 18.

Şeyh Mehmed Nizâmeddîn Efendi (ö. 1199/1784) ile birlikte hem tekkenin post-nişinliğini hem de Kasımpaşa Uşşâkî Âsitânesi'nin meşihatini birlikte yönetme geleneği başlamıştır.<sup>66</sup>

Şeyh Mehmed Cemâleddin Uşşâkî (ö. 1164/1750), pek çok halife yetiştirmiştir. Bunlar arasında Yazıcı Şeyh Mehmed Safvetî (ö. 1192/1778), Uşşâkî âsitânesi şeyhi Mahmûd Bedreddîn Uşşâkî (ö. 1197/1782)<sup>67</sup> ve Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî (ö. 1197/1782) gibi ünlü isimler bulunmaktadır. Şüphesiz en meşhûr olanı Fâtih'te Tâhir Ağa Tekkesi şeyhi Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî'dir.<sup>68</sup> Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî bahse konu olan Cemâlîzâde Tekkesi'nde bir müddet bulunmuş olması hasebiyle mezkûr zât mevzûya dâhil edilmiştir.

Şeyh Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, 1117/1705 yılında günümüzde Yunanistan sınırları içinde yer alan Kesriye (Kastorya) kasabasında doğmuştur.<sup>69</sup> Babası Kâtip Muhammed Abdülazîz Efendî'dir.<sup>70</sup> Yirmi yaşına kadar memleketinde ilim tahsiline devam etmiştir. Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî, sonraki yıllarda İstanbul'a gelerek ilim yolculuğunu burada tamamlamıştır.<sup>71</sup> Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî 27 yaşında Bâbîâlî'de kâtipliğe başlamıştır. Adı geçen zât, zekâ ve çalışkanlığı ile Vezir Hekîmoğlu Ali Paşa'nın teveccühüne mazhar olmuş ve bir süre onun maiyyetinde mektupçu olarak çalışmıştır.<sup>72</sup> Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî 1149/1736 yılında Hekîmoğlu Ali Paşa ile birlikte Banaluka Muhârebesi'ne gitmiştir. 1153/1740'ta Mısır'a dönen Şeyh Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî,<sup>73</sup> burada Şa'bâniyye tarîkatı şeyhi Şemseddîn Muhammed el-Hafnî'nin (ö. 1181/1767) feyiz halkasına iştirak etmiştir. Ayrıca Nakşbendiyye ricâlinden Hüseyin Demenhurî gibi ulemâ ve meşâyihın önde gelen isimlerinin sohbetinde bulunmuştur.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> M. Baha Tanman, "Hüsâmeddîn Uşşâkî Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 516.

<sup>67</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 251.

<sup>68</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 104; Kılıç, "Cemâleddîn Uşşâkî", 315.

<sup>69</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258; Özdamar, *Pîrân*, 335.

<sup>70</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258.

<sup>71</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 104.

<sup>72</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 104; Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 3: 387; Özdamar, *Hüsâmeddîn Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 147; Özdamar, *Pîrân*, 335.

<sup>73</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258.

<sup>74</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

Mısır'dan İstanbul'a dönen Hekîmoğlu Ali Paşa, Rumeli'ye teftiş için görevlendirilmiştir. Söz konusu kişi, giderken Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'yi de yanında götürmüştür. Bir süre birlikte Edirne'de kalmışlardır. Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî ile burada görüşmüş ve ona intisâb etmiştir. Tamamen tasavvufî hayata yönelmek istediği için, Hekîmoğlu Ali Paşa'dan müsaade isteyerek memuriyetten istifa etmiştir.<sup>75</sup>

Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, sonraki yıllarda İstanbul'a döndüğünde Eyüp'te ikamet etmiş ve Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin damadı olmuştur.<sup>76</sup> Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, evliliğinin ilk dönemlerinde Savaklar'daki şeyhinin âsitânesine yerleşmiştir.<sup>77</sup> 1178/1764 yılında ise Fatih Âşıkpaşa'da yer alan Tâhir Ağa Tekkesi'nin<sup>78</sup> meşihatını üstlenmiştir. Bir süre mezkûr tekkede ilim ve irşat faaliyetleri ile meşgul olmuştur.<sup>79</sup> Bursa'da bulunduğu dönemde Nakşbendiyye tarîkatı şeyhi Kerküklü Seyyid Muhammed Emîn Efendi'den feyiz aldığı için Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, ilgili tekkede Nakşî usûlune de yer vermiştir.<sup>80</sup> Yaklaşık yirmi sene hizmette bulunduğu tekke, 1196/1781 yılında Ramzân-ı şerîf ayında tüfekhâne de çıkan yangından etkilenmiş bu sebeple o da kayınpederi Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin Savaklar'daki dergâhına tekrar yerleşmiştir.<sup>81</sup> Yaklaşık dört buçuk ay sonra "*Girip kasr-ı cinânda didiler kerrûbiyân târîh/ Salâhî şevk-i envâr-ı cemâle oldu pervâne*" mısraının delâlet ettiği 1197/1782 yılında vefat etmiştir.<sup>82</sup> Kabri, Fatih'te Haydar Caddesi üzerinde bulunan Tâhir Ağa Tekkesi hazîresinde yer almaktadır.<sup>83</sup>

Müstakîmzâde Süleymân Saâdeddîn, Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin vefatına dair şu tarihi not düşürmüştür:

<sup>75</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

<sup>76</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

<sup>77</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

<sup>78</sup> "Seyyid Mehmed Ağa Tekkesi", "Tâhir Ağa Tekkesi" gibi isimlerle bilinen Fâtih Haydar Mahallesi Esrâr Dede Sokağı 2192 ada, 33 parsel üzerinde yer alan tekke, Tâhir Ağa (ö. 1196/1781) tarafından yaptırılmıştır. Salâhaddîn Uşşâkî (ö. 1197/1783)'nin postnişin olması ile söz konusu tekke, Uşşâkîliğe bağlanmıştır. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 212.

<sup>79</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

<sup>80</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 259.

<sup>81</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 260.

<sup>82</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 260, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 104.

<sup>83</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 260; Özdamar, *Hüsâmedîn Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 150.

*Nakşebendnâme yazdı sâl-i visâlin kim budur*

*Şeyh Abdullâh Salâhî âh târîh-i vefât, 1197/1782<sup>84</sup>*

Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin çok sayıda kaleme aldığı eserlerden bazıları şunlardır:<sup>85</sup>

*Risâle-i Esrâr-ı Nihân Ez-Hatm-i Hâcegân, Şerh-i Kasîde-i Hz. Mevlânâ, Tercüme-i Risâle-i Kudsiyye, Tercüme-i Risâle-i Miftâhu'l-Vücûd ilâ Nihâyeti'l-Maksûd, Risâle-i Abdullâh Salâhî, İstihrâc-nâme, Risâle-i Tefsîr, Risâle-i Menâzil-i Kamer, Risâle-i Vahdet-i Vücûd, Şerh-i Ebyât-ı Mısri, Mir'âtü'l-Esmâ Risâlesi, Tuhfetü'l-Uşşâk, Usûl-i Âdâb-ı Uşşâkiyye, Sûret-i Tezkîre-i Hz. Mevlânâ, Risâle-i Hall-i Meâkûd, Hatm-i Hâcegân ve Duâsı, Medâr-ı Mebd ü Meâd, Şerh-i Ebyât-ı İmâm-ı Ali, Rumuzât-ı Atoâr, Merâtib-i İnsâniyye, Şerh-i Ebyât-ı Buhârî, Şerh-i Ebyât-ı Hz. Sünbül Sinân, Aşru's-Salavât, Risâle-i Miftâhu'l-Vücûd, Şerh-i Ebyât-ı İsmâil Hakkı, Usûl-i Hadis Şerhi, Mesnevî Şerîf Tercümesi, Gülşen-i Tevhîd Tercümesi, Ârifâne Dîvânları, Nakşebdiyye Risâlesi, Mektûbât ve İnşâ Risâleleri, Tuhfetü'l-Âşikîn, Manzûme-i Mevlid-i Nebî, Usûl-i Fıkıh'tan Muhtasar Menar Şerhi, Dîvân-ı Cenâb-ı Ali Şerhi, Ulûmu'l-Maznûn, Tevfîku'l-Avânî fî Hakkî'l-İmân, Hilye-i Haseneyni'l-Ahseneyn, Mustalâhat-ı Sofîyye Tercümesi, Lafz'i Tarîkat Risâlesi, Esmâ-i Hüsnâ Risâlesi, Kavâid-i Fârisiyye Şerhi, Mefâtihu'd-Dürriye Şerhi, Teshilü'l-Müptedâ, Zeylû'l-Kitab fî Ahseni'l-Hitâb, Esrâr-ı Nihân der Hatm-i Hâcegân, Risâle-i Cevâhiri Tâc-ı Hilâfet, Şerh-u Nutk-i Âşık Ömer, Gül-i Sâd-Berk... vs.<sup>86</sup>*

### **b- Cemâlîzâde Tekkesi'nin Fizikî Konumu**

Cemâlîzâde Tekkesi'nin fizikî konumuna dair Baha Tanman'ın tespitine göre, mezkûr dergâhın kuruluş yıllarındaki mimârî özelliği tam olarak bilinmemektedir. Ancak bugünkü konumu ile aynı yerde ve ortalama aynı boyutlarda olan kârgîr duvarlı, ahşap çatılı, sonradan minber ilâvesi ile câmi-tevhidhâneye çevrilmiş olan mescid-tevhidhâne ile muhtemelen şadırvanlı bir avlunun çevresinde U şeklinde dizilmiş derviş hücreleri ve diğer tekke bölümlerinden oluştuğu tahmin

<sup>84</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 261.

<sup>85</sup> Ramazan Muslu, Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin eserlerinin hangi kütüphânelerde bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 115-121.

<sup>86</sup> Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî ile ilgili olarak bkz. Süreyyâ, *Sicill-i osmânî*, 3: 387; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 258-265; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 105-107; Özdamar, *Pîrân*, 335-340; Özdamar, *Hüsâmeddîn-i Uşşâkî ve Uşşâkîler*, 147-255; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 112-121; Mehmet Akkuş, *Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayâtı ve Eserleri* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998).

edilmektedir. Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefatına müteakip, câmi-tevhidhânenin mihrâb duvarına bitişik türbe inşâ edilmiş, tekkenin bânisi Hirâmî Ahmed Paşa ile oğlu Mustafa Bey'in aynı yerde bulunan kabirleri ise türbenin dışında kalmıştır. Günümüzde ziyarete açık türbede Cemâleddîn-i Uşşâkî'den başka Cemâlîzâde âilesine ait toplam altı adet sanduka bulunmaktadır. Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin sandukası diğerlerine göre daha büyük ebatta ahşap korkuluklar ile konumlandırılmıştır.<sup>87</sup>

Dergâhın güney cephesi kısmında üst üste yerleştirilmiş iki adet kitâbenin varlığı göze çarpmaktadır. Manzûm ve talîk hatla yazılan alttaki kitâbede, türbenin 1232/1816 yılında Hâlet Efendi tarafından yenilediği ifade edilmiştir.<sup>88</sup> Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılan alt kitâbenin metninde şu ifadeler yer almaktadır:

*el-hazer mürde kıyâs etmeyin ehlullâhı  
Reşk ider anların emvâtına rûh-u ihyâ*

*İşte ez-cümle biri Hasan Cemâl Uşşâkî  
Feyz alır bunca muhibbânı yüzünden hâlâ  
Hamdillâh kim ânın türbesini ta'mîre  
Hâk-pây-i fukarâ Hâleti kullandı Hüdâ*

*İzzetâ fahr iderim ben de yazıb târîhin  
Kerem-i Hak'la bu türbe kılındı ihyâ*

*el-fakîr Yesârîzâde Mustafa İzzet gufira-lehumâ, 1232/1816-17<sup>89</sup>*

Üstteki kitâbe, Cemâlîzâde Tekkesi'nin 1323/1905 yılında Hamdi Bey tarafından yeniden inşâ edildiği sırada konulmuştur. Hattat Hulûsi Efendi tarafından yazılan Ahmed Behâyî Efendi'ye ait kitâbenin metni şöyledir:

*Hazreti Allah'a hamd olsun ki bu asr-ı güzîn  
Maşrikü'l-envâr-ı umrân eyledi her bir yeri*

*.....Seyyid Cemâleddîn Uşşâkî gibi*

<sup>87</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 399-401.

<sup>88</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 401.

<sup>89</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 401.



*Veliyullâhın işbû hânkâh-ı enveri*

*Kalb-i âşık ve harâb olmuş iken tecdîdine  
Hak muvaffak kıldı bir mîr-i inâyetperveri*

*Ya'nî Fındıklılı Hamdi Beyefendi kim odur  
Pâdişâh-ı âlem-ârânın küçük bir hâkperi*

*Oldur ol pîr-i mukaddes ki sezâdır zâtına  
Dense deryâ-yı safâ zâ-yı hakikat geoheri*

*Nesl-i âlî-i Aliyyü'l-Murtazâ'dandır o pîr  
Müncelî ol vehîle zâtında feyz-i Hayderî*

*Pîr-sânî-i tarîk-ı pâk Uşşâkî'dir ol  
Sâlikân-ı râh-ı aşkın pîşvâ vü rehberi*

*Bu makâm içre kerâmet- pîşe o pîrin müdâm  
Doldu nûr-ı aşk ile elhak dil-i rûşen-teri*

*Oldu Yâ Hû sâye-bahşâ yende-i evc-i visâl  
Murğ-ı rûhu âlem-i lâhûta açdı şeh-peri*

*Bak şu âlî türbenin nevvâr-ı dil pîrâsına  
Ravza-i huld ile tev'emdir desem vardır yeri*

*Lâkin ey zâir veliyyu'llâhı mürde sanma sen  
Kıldı ihyâ ilm ü irfân-ı ledünnî anları*

*Yüz sürüp dergâhına bulsun şifâ-yı sermedî  
Derdime dermân taharrî eyleyen gelsin beri*

*Kıldı ihyâ böyle bir dergâhı ol mîr-i kerîm  
Doğrusu bu himmeti şâd etdi Uşşâkîleri*

*Bânî-i sânîdir ol mîr-i muallâ-menkıbet  
Hızır tevfik-i Hüda olsun zâhir*

*Gördü itmânın Bahâyî söyledi târih-i tâm  
Kıldı Hamdi Bey bînâ bu hânkâh-ı enveri*

....*Hulusî gufirelehû 1323/1905-06*<sup>90</sup>

Tekkenin mescid-tevhidhâne bölümüne tahvil kesedârı Sabih Ali Efendi (ö. 1184/1770), minber koydurmuş ve yakınına mektep inşâ ettirmiştir. Ahşap minarenin yerine Sadrâzam Silâhdâr Seyyid Mehmed Paşa (ö. 1203/1788) tuğladan kârgir minare yaptırmıştır. Bu esnada tekke onarımdan geçirilmiştir.<sup>91</sup> Kare planlı, duvarları taş, çatısı ahşap tekke, 1305/1887 yılında Sultan II. Abdülhamid (1293-1327/1876-1909) tarafından tamir ettirilmiş, türbe ise 1323/1905 yılında muhtemelen II. Abdülhamid'in bendegânı ve tekkenin dervişanı olan Hamdi Bey tarafından yenilenmiştir.<sup>92</sup>

Türbenin kapısı üzerinde bulunan kitâbede, 1305/1887 yılında Sultan II. Abdülhamid tarafından onarıldığının kanıtı olan talik hatlı manzum bir kitâbe yer almaktadır. Şeyh Ali Fakrî Efendi'ye ait olan söz konusu kitâbenin metninde şu ifadeler bulunmaktadır:

*Pek harâb olmuştu Câmî-i Ahmed Paşa*

*Etti ehline fermân şehinşâh-ı vâhid*

*Gelin cevher ile târihi yazıldı Fakrî*

*Etti Sultan Hamid ma'bed yektâ tecdîd, 1305/1887-88*<sup>93</sup>

Cemâlîzâde Tekkesi'nin hazîresi diğer tekke yapılarına nisbetle daha küçük bir alanı kaplamaktadır. Hirâmî Ahmed Paşa'nın şâhidesinde sülûs ile yazılmış kelime-i tevhîd ibaresi bulunmaktadır. Oğlu Mustafa Bey'in kabri de yanındadır.<sup>94</sup> Tekkenin hazîresinde isimleri tespit edilebilenlerden medfûn olanların bâzıları şunlardır: Bosna Defterdârı Osman Efendi (ö. 1043/1633), Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin Sertârîki Hüseyin Dede (ö. 1170/1756), Hâce Hafize Hâtûn (ö. 1195/1780), İhtisab mukataâsı emîni Abdülkâdir Efendi (ö. 1207/1792),

<sup>90</sup> Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 4: 248; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 401.

<sup>91</sup> Ayvansarayî, *Hadîkakatü'l-cevâmi'*, 1: 233; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 398; Kara, *İstanbul Metropolitan Alan*, 96.

<sup>92</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 398-399.

<sup>93</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 401-402.

<sup>94</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 402.

Gelibolu Mevlevîhânesi neyzenbaşızâde Çallı Mehmed Dede'nin dervişi Sâdeddîn Dede (ö. 1223/1808) ve Hasan Bey (ö. 1324/1906).<sup>95</sup>

Baha Tanman'a göre Cemâlîzâde Tekkesi, boyutu sıradan tasarımı ve basit süslemesi ile bir âsitânedeki ziyâde zâviyeyi andırır niteliktedir. Bununla birlikte câmi-tevhidhâne ile türbe arasındaki mekân bütünlüğü dikkat çekici özelliktedir.<sup>96</sup>

1925 yılında tekkelerin kapatılmasının ardından mescid-tevhidhâne kısmı câmi olarak kullanılmıştır. 1950'li yıllarda ise türbe onarımdan geçirilmiştir. Bu tarihten sonra türbe ve mescid-tevhidhâne dışında tekkenin diğer birimleri ortadan kalkmıştır. Mescid-tevhidhâne ile türbe arasına duvar çekilmiş ve tekkenin orijinalliğine zarar verilmiştir. Tekkeye ait türbe, son olarak 1982 yılında onarılmış ve içerisi çini ile kaplanmıştır. Günümüzde tekkenin mescid-tevhidhânesi, Hirâmî Ahmed Paşa Câmii adıyla ibadete açık durumdadır.<sup>97</sup>

### Sonuç

İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Halvetîlik muhtelif kollarıyla, kurulan tekkelerle mezkûr tarîkata mensup ilim ve irfân sahibi meşâyihın gayretleriyle varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. Söz konusu tarîkata müntesip isimlerden biri de Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddîn-i Uşşâkî'dir. (ö. 1164/1750) Adı geçen zât kâmil, âlim ve fâzıl kişiliğinin yanı sıra tasavvufî konulara dair manzum ve mensur eserler de kaleme almıştır. Bununla birlikte Cemâleddîn-i Uşşâkî çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Mürîdlerinin arasında dikkat çeken en önemli isim, manzum ve mensur telifleriyle, ilim irşat faaliyetleriyle zamanının Muhyiddîn-i Arabî'si unvanını alan Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'dir (ö. 1197/1782).

Halvetiyye tarikatının Uşşâkiyye şûbesine mensup Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin yıllarca hizmet ettiği Cemâlîzâde Tekkesi'nde, Halvetî anlayışına uygun tasavvufî etkinlikler icrâ edilmiştir. Bahse konu olan tekke, her ne kadar mütevazı bir yapıdan ibaret olsa da Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefâtından sonra onun türbesine ev sahipliği yaptığı için Uşşâkî mensuplarınca söz konusu tarikatın âsitânesi kabul edilmiştir.

<sup>95</sup> Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, 2: 550.

<sup>96</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 402.

<sup>97</sup> Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, 4: 398; Kara, *İstanbul Metropolitan Alan*, 96-97; İşli, *İstanbul Tekkeleri*, 46.

Bununla birlikte adı geçen dergâh, Kasımpaşa Pîr Seyyid Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî Âsitânesi ile irtibatını sürdürmüştür. Çünkü Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin oğlu Mehmed Nizâmedîn Efendi'den (ö. 1199/1784) itibâren Cemâlîzâde Tekkesi'ne postnişîn şeyhler aynı zamanda Kasımpaşa'daki âsitâne de görev almıştır. Bahsi geçen tekkede, Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin vefatından sonra, uzun yıllar onun neslinden gelenler etkili olduğu için mezkûr dergâh Cemâlîzâde adıyla tanınmıştır. 1925 yılından sonra devletin aldığı kânunla söz konusu tekkenin tasavvufî faaliyetleri durdurulmuş; fakat kurucusuna izafetle Hirâmî Ahmed Paşa Camii adıyla ibadete açık tutulmuştur. Osmanlı toplumunun sosyal, kültürel, dinî, ahlâkî hayatında tekke ve tarikatların etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bu özelliğinden dolayı olsa gerek, mânâ eğitiminin verildiği bu mekânlara devlet adamları maddî ve mânevî olarak sahip çıkmıştır. Bu anlamda Cemâlîzâde Tekkesi, Vezir Hirâmî Ahmed Paşa'nın (ö. 1008/1599) katkılarıyla yaptırılmıştır. Buna benzer özellikleriyle Şeyh Mehmed Cemâleddîn Uşşâkî ve Cemâlîzâde Tekkesi XVIII. Yüzyıl Osmanlı dönemi tasavvufunun önemli unsurları arasında yer almıştır.

### Kaynakça

- Akkuş, Mehmet. *Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayâtı ve Eserleri*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ülemâsı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Âsitâne-i aliyye'de ve bilâd-ı selâse'de kâin el'an mevcûd ve muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhretleri ve mukâbele-i şerîfe günleri beyân olunur. İstanbul: Matbaa-i Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye, 1256/1840.
- Ayvansarâyî Hüseyin. *Hadîkakatü'l-cevâmi'*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Ayvansarâyî Hüseyin. *Mecmûa-i tevârih*. haz. Fahri Ç. Derin ve Vahid Çabuk. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Bandırmalizâde Seyyid Ahmed Münîb Üsküdârî. *Mecmûa-i tekâyâ*. İstanbul: yy., 1307/1889.
- Baz, İbrahim. *Abdülehad Nûr-î Sivâsî Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çetin, Atilla. "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkâhlar Hakkında 1199/1784 Târihli Önemli Bir Vesika". *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981): 583-590.
- Egemen, Affan. *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri Resimleri ve Kitâbeleri ile 1165 Çeşme ve Sebil*. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1993.
- Ergun, Sâdeddin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Ergun, Sâdeddin Nüzhet. *Türk Şâirleri*. 3 cilt. İstanbul: yy., 1936-1945.
- Galitekin, Nezih ve İlhami Yurdakul. "İstanbul Türbeleri". *İstanbul Araştırmaları*, 2 (1997): 91-146.
- Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Efendi. *Tibyânu vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*. 3 cilt. İbrâhim Efendi, 430-432, vr. 256b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Eyüp Sultan Târîhi*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.
- Işın, Ekrem. "Cemâleddîn-i Uşşâkî". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, 2: 399.
- İşli, Esin Demirel. "İstanbul Tekkeleri Mimârîsi Eklentileri ve Restorasyonu". Doktora tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 1998.
- Kara, Fahrunnisa Ensari. "İstanbul Metropolitan Alan Gelişme Sürecinde Bir Dînî, Kültürel Sosyal Yerleşim Merkezi-Eyüp". Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Cemâlîzade Tekkesi Şeyhi Seyyid Muhammed Cemâleddîn-i Uşşâkî ve Şiiri". *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 1998, 2: 186-189.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Cemâleddîn-i Uşşâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 314-315.
- Koçu, Reşad Ekrem. "Ahmed Paşa (Hirâmî)". *İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958, 1: 414.
- Koçu, Reşad Ekrem. "Ahmed Paşa Mescidi". *İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958, 1: 440.

- Mehmed Zâkir Şükrü Efendi. *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmûa-i tekâyâ)*. haz. M. Serhan Tayşî ve Klaus Kreiser, Friburg: yy., 1980.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVIII. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Osmanzâde Ahmed Tâib. *Hadîkatü'l-vüzerâ (Der Garten der Wesire)*. Freiburg: D. Robischon, 1969.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Câmileri*. 3 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Özdamar, Mustafa. *Dersâadet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1994.
- Özdamar, Mustafa. *Hüsâmedî-i Uşşâkî ve Uşşâkîler*. İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2001.
- Özdamar, Mustafa. *Pîrân*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2002.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. Konya: Ensar Yayınları, 2008.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1984.
- Süreyyâ Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Tanman, M. Baha. "Cemâleddîn-i Uşşâkî Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, 2: 399-400.
- Tanman, M. Baha. "Cemâlîzâde Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, 7: 318-319.
- Tanman, M. Baha. "Hüsâmeddîn-i Uşşâkî Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Tarih Vakfı- Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998, 18: 515-517.
- Tanman, M. Baha. "İstanbul Tekkeleri'nin Mimârî ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Telci, Cahit. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Târihli Bir İstatistik". 50. *Yıl Atatürkçülük Armağanı*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fî şerh-i esmâr-ı esrâr*. 5 cilt. Yazma Bağışlar, 2305-2309, Süleymâniye Kütüphanesi.

Vicdâni, Sâdık. *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi. *Rehber-i tekâyâ*. Tırnovalı, 1035, Süleymâniye Kütüphanesi.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XIX. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

# İSLÂM CEZA HUKUKUNUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİNDEN BAZI ÖRNEKLER

Gönderim Tarihi: 09.06.2017

Kabul Tarihi: 13.11.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1983-5588>

Murat POLAT\*

## Öz

Fert ve toplum düzenini bozan ve bir fesat unsuru olduğu kabul edilen suçların özel ve genel maslahatın korunması ve devamlılığı için birtakım yaptırımlara tabi tutulması zaruri bir durumdur. Ancak bu yaptırımların hukuka aykırılık teşkil etmemesi ve önceden belirlenen amaçlara hizmet etme gereksinimini karşılaması gerekir. Zira ceza vermekten maksat, suçluya acı ve ızdırap çektirmek değil, cezanın iki asıl amacı olan özel ve genel önleyicilik prensibini ön plana çıkarmaktır. İslâm ceza hukuku da bu iki temel amacı gerçekleştirmeyi gaye edinmiştir. Suçluyu hiçbir cezalandırma aşamasında yalnızlığa terk etmemiş, cezalandırmanın öncesi ve infazında bu hususa ne kadar titizlik göstermişse, cezalandırma sonrasında da o derece titizlik göstermiştir. Bu özen göstermenin sonucunda da hiçbir kimse tarafından inkâr edilemeyen çok önemli sonuçlar elde etmiştir. Çünkü İslâm, cezanın olumsuz taraflarından ziyade hep olumlu taraflarını ön plana çıkarmış, suça en uygun cezaları vaz etmiştir. Bu çalışma İslâm ceza hukukunun suçluyu merkeze alarak cezalandırmanın öncesi, infazı ve sonrasında bazı karakteristik özelliklerini kendine özgü bir sistematikte ele almayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ceza Hukuku, Suç, Ceza, Cezanın Karakteristik Özellikleri, Cezalandırma Aşamaları.

## Some Examples from the Characteristic Features of Islamic Criminal Law

### Abstract

It is imperative that crimes which are considered to be a separate and irregular element that disrupts individual and social order are subjected to certain sanctions for the protection and maintain of private and general charges. However, these sanctions should not be contrary to the law and meet the need

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (murat.polat@amasya.edu.tr).



to serve pre-determined purposes. Because the purpose of punishment is not to cause suffering and suffering, but to put the principled principle of private and general preventive, which are the two main aims of punishment. Islamic Criminal Law aims to achieve these two basic aims. The guilty did not abandon the lonely stage of any punishment, no matter how careful he was in this matter before and during punishment, he showed such rigor after punishment. As a result of this care, it has achieved very important results which cannot be denied by anyone. Because Islam has always given the most appropriate punishment, which has always brought its positive sides to the forefront from the negative side of the sentence. The aim of this study is to take some principled Islamic criminal law in a systematic way by taking criminal charges centered before, during and after punishment.

**Keywords:** Islamic Penal Law, Crime, Punishment, Characteristic Features of Punishment, Stages of Punishment.

## Giriş

İslâm hukukunda suçlar; "*Allah'ın had ve ta'zir cezalarıyla önlediği dinî mahzurlardır.*"<sup>1</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Buradan hareketle, bir fiilin suç sayılabilmesi için kanunla yasaklanmış olması ve karşılığında bir ceza tertip edilmesi gerektiği söylenebilir. Suçun karşılığında ceza tertip edilmediğinde ise kabahat, günah vb. terimler kullanılabilir. Ceza ise; "*Şari'in emirlerini yerine getirmeme ve yasaklarına muhalif hareket etmekten dolayı, suç failine insanların maslahatına binaen uygulanan müeyyidedir.*"<sup>2</sup> Tarifte geçen "*insanların maslahatı*" ibaresi, aslında cezanın amaç ve sınırının ne olduğunu açıkça belirtmektedir. Şöyle ki maslahat, umumi olarak gerek ruhî veya bedenî, gerekse ferdî veya içtimâî olsun, dünyevî ve uhrevî yararların celp edilmesini ve zararların def edilmesini ifade eden kullanılan bir kavramdır.<sup>3</sup> Bu mefhumun ceza hukukuna uyarlanması durumunda ise cezanın dünyevi ve uhrevi boyutuyla umûmî yönden

<sup>1</sup> الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى بحد أو تعزير Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib Mâverdi, *Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye* (Kahire: Dâru'l-hadis, ty.), 322; Abdülkadir Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî mukâranen bi'l-kânûni'l-vaz'iyi*, 12. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1: 110.

<sup>2</sup> Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 609.

<sup>3</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 2: 516-517; İbrahim Kâfi Dönmez, "*Maslahat*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 79.

herkes için boyun eğdirici ve caydırıcı;<sup>4</sup> hususi yönden suçlu için ıslah edici ve adaptasyonu sağlayıcı<sup>5</sup> bir yaptırım olduğu görülür.<sup>6</sup> O halde maslahat ile ceza arasında amaçları gerçekleştirme noktasında ortak bir payda olduğu düşünülürse, cezanın sınırının insanlığın maslahatlarını gerçekleştirmek kadar olduğu ileri sürülebilir. İnsanlık için hayati bir öneme sahip olan cezanın sözü edilen umumi ve hususi maslahatlarının azami derecede gerçekleştirilebilmesinin yolu, İslâm'ın insanlık için intaç ettiği örnek ceza sisteminin çok iyi anlaşılmasından ve yeri geldiğinde tatbik edilmesinden geçmektedir. Haliyle bu durum cezalandırmanın öncesinde, infazı esnasında ve sonrasında cezanın suçlu üzerindeki etkisinin çok iyi irdelenmesinin gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır.

İslâm fıkhnın, meseleci (kazuistik) yapısı sebebiyle klasik fıkıh müdevvenatında genel bir suç ve ceza teorisi bulunmaması gayet tabii bir durumdur. Nitekim diğer hukuk sistemleri için de aynı durum söz konusudur. Bu sebeple fıkıh kaynaklarında suç ve ceza kavramları nasıl mücerret olarak ele alınmadıysa, suçlu açısından cezalandırmanın öncesi, infazı ve sonrası da mücerret olarak ele alınmamıştır. Fıkıh kitapları ve modern ceza hukuku kaynaklarında bu husus daha çok cezayla ilgili başlıklar içerisinde kısmen ele alınmış; ancak detaylı bilgiler verilmemiştir. Günümüzde yazılan ceza hukuku ile ilgili eserlerde ise, cezanın daha çok kanuniliği, şahsiliği, eşitliği, adil oluşu ve suç-ceza dengesi gibi konular, cezanın ilkeleri başlığı altında genel olarak

<sup>4</sup> Suça uygulanacak cezanın önceden belirlenmiş olması neticesinde cezaya çarptırılma korkusu, daha suç işlenmeden önce insanları emir ve yasaklara itaat etmeye zorlamakta ve genel caydırıcılık barındırdığı için (الردع العام) suç işlemekten alıkoymaktadır. Muhammed Selim Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâiyyi'l-islâmî*, 1. bs. (Kahire: yy., 2006), 94. Ayrıca bkz. Adil Bebek, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 469.

<sup>5</sup> Cezalarda suçluları ıslah etmek, kötülük ve cahillikten korumak, ilahî emirlere aykırı davranışlardan alıkoymak, kanunlara uymaya özendirmek ve toplum düzenini korumak yatmaktadır. Bu durum özel önleme (الردع الخاص) şeklinde özetlenmiştir. Muhammed Ebû Zehra, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-islâmî* (Kahire: Daru'l-fikri'l-arabi, ty.), 27; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 1: 176, 210; Mehmet Emin Artuk v.dğr., *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 6. bs. (Ankara: Adalet Yayınları, 2012), 709-711.

<sup>6</sup> Nazım Büyükbâş, "İslâm Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34 (2013/1): 148.

incelenmiş;<sup>7</sup> suçlular açısından İslâm ceza hukukunun cezalandırmanın öncesi, infazı ve sonrasında öne çıkan ve dikkat çeken karakteristik özelliklerinden detaylıca bahsedilmemiştir. Bunlar da ceza hukuku bakımından önem arz eden hususlardır. Elbette ki, İslâm ceza hukukunun karakteristik özelliklerinin tamamının bir makale çerçevesinde ele alınması imkânsızdır. Ancak tarafımızca önemli olduğu düşünülen ve üzerine nadir araştırmaların yapıldığı ceza hukukunun sözü geçen bu özelliklerini bu makalede ele almak mümkündür. Bu çalışmayla İslâm ceza hukukunun bazı karakteristik özelliklerine dikkatleri çekmek ve farkındalık oluşturmak gaye edinilmiş, bu alana mütevazı bir katkı sağlanmak istenmiştir.

Konu, makalede üç temel başlık altında ele alınacaktır. Cezalandırma öncesi dikkat çeken karakteristik özellikler başlığı altında cezaların önceden belirlenmesi, kanunilik ilkesi kapsamında cezalandırmanın geçmişe teşmil edilememesi, kıyasın olanaksız oluşu, cezanın son çare oluşu ve cezanın tamir edilebilir olması konuları; cezanın infazı aşamasında dikkat çeken karakteristik özellikler başlığı altında işkencenin yasaklanması, cezanın siyasî ve idarî oluşu, makul ve insancıl oluşu ve suçluyu kınama ve eleştirinin olmayışı konuları; cezalandırma sonrasında dikkat çeken karakteristik özellikler başlığı altında ise mağdurun razı edilmesi, yargı ve infaz hatalarının telafisi ve suçlunun topluma kazandırılması konuları işlenmiştir.

### **A. Cezalandırma Öncesi Dikkat Çeken Karakteristik Özellikler**

İslâm ceza hukukunda cezalandırma öncesi dikkat çeken pek çok karakteristik özelliklerin olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak burada bu özelliklerden bazıları ele alınmış ve bunlar hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

#### **1. Cezaların Önceden Belirlenmesi**

İslâm ceza hukukunda ceza infazının evvelinde öne çıkan durumlardan birisi de cezanın genel ilkelerinden olan kanunilik ilkesidir. Kanunilik ilkesinin, miktarı Şari tarafından belirlenen had, kısas ve diyet

---

<sup>7</sup> Cezanın genel ilkeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 609-611; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Konya: Mimoza Yayınları, 2014), 32-42; Murat Polat, "İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 29-35; Adnan Koşum, "İslâm Hukukunda Cezayı Ağırlaştırıcı Nedenler" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 17-20; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 475.

cezalarının herhangi bir kritiğe tabi tutulmadan hâkim tarafından aynen uygulanmasını ifade ettiği söylenebilir. Kanunilik ilkesini tamamlayıcı niteliklerin yelpazesi oldukça geniş olup, bu yelpazenin içerisine genel olarak belirlilik, mülkîlik (ülkesellik), yasama organınca tespiti, geçmişe teşmil edilmeme ve kıyas (örnekseme) yasağı gibi unsurlar girmektedir.<sup>8</sup> Bunlardan belirlilik prensibi, diğerlerine nazaran cezalandırmada ilk olarak ele alınması gereken bir unsurdur. Zira diğer ilkelerin bu unsurun üzerine inşa edildiği ileri sürülebilir.

Belirlilik, adından da anlaşılacağı üzere yetkili bir kimse tarafından cezalandırmadan önce herkesin açık ve net olarak anlayabileceği şekilde cezaların tertip edilmesidir. Bu prensibin temeli ve mantığı, kişilerin yasak eylemleri önceden bilmelerini sağlama düşüncesine dayanır. Ancak bu suretle kişi, hareketlerini düzenleme imkânı bulabilir ve bu şartla kişiyi işlemiş olduğu fiilden dolayı kusurlu bulmak söz konusu olabilir.<sup>9</sup>

Belirlenen cezanın miktarı ise toplumun ihtiyacı ve yararı kadardır. Kamu yararı cezanın ağır olmasını gerektiriyorsa ceza ağırlaştırılır; hafif olmasını gerektiriyorsa hafifleştirilir.<sup>10</sup> Yani cezanın miktarı ile kamu yararı arasında doğru bir orantı hâkimdir. Kamu yararı kapsamında İslâm ceza hukuku kısas, recm, celde, el kesme, sürgün gibi bedenî cezalar; diyet,<sup>11</sup> erş,<sup>12</sup> tazmin, müsadere<sup>13</sup> ve keffâret gibi mâlî cezalar vaz

<sup>8</sup> Bkz. Sulhi Dönmezer ve Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku Genel Kısım*, 12. bs. (İstanbul: Beta Yayınları, 1997), 1: 17; Kayıhan İçel ve Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 1: 75; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 60.

<sup>9</sup> Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 1: 17.

<sup>10</sup> Mâverdî, *Ahkâmü's-sultânîyye*, 345; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610.

<sup>11</sup> Diyet: Bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak mağdura ya da mirasçılara ödenen mal veya parayı ifade etmektedir. Necmüddin Ebû Hafs Neseî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilahâti'l-fikhiyye* (byy.: el-Matbaati'l-âmire, 1311), 163; Ebu Bekir b. Abdilkadir Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 135.

<sup>12</sup> Erş: Suçluya, yaptığı müessir fiil neticesinde ortaya çıkan zarara karşı ödemesi için takdir edilen diyet veya yaralı uzva karşı diyetten az olan mâlî bedeldir. Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 166; Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983), 17.

<sup>13</sup> Müsadere: Devletin, suçtan elde edilen şeyleri ve suçta kullanılan aletleri kendine mülk edinmesidir. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 705; A. Fethi Behnesi, *el-Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-islâmî* (Beyrut: yy., ty.), 4: 308, A. Fethi Behnesi, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-islâmî* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2004), 219.

etmiştir. Bu cezalar ortada sürekli çalışan bir infaz makinesi değil,<sup>14</sup> genel önleme amacıyla alenen herkesin görebileceği caydırıcı bir ikaz mesabesinde. Hz. Peygamber'in: "Kamçıyı ev halkının görebileceği yere asın."<sup>15</sup> hadisi de bu konuyu destekler mahiyettedir. Ayrıca "Allah, miktarı belli cezalar dışında, kanlarınızı dökmeyi, mallarınızı almayı, namusunuzu çiğnemeyi haram kılmıştır."<sup>16</sup> hadisi de cezaların önceden belirlenmesine ve herkese ilan edilmesine atıfta bulunmaktadır.

Cezanın suçtan önce belirlenmesi, suç işlenmeden önce herkes için bir ikaz unsuru oluşturmakta, emir ve yasaklara itaat etmeye zorlamakta ve genel olarak potansiyel suçluları suç irtikâp etmekten alıkoymaktadır.<sup>17</sup> Çünkü cezalandırılma korkusu insanın fitratına yerleştirilen bir duygudur. Bu duygu insanlar üzerinde caydırıcı bir etki yaratacağı için önceden belirlenen cezaları bilen bir toplumda bu cezaları bilmeyen topluma nazaran daha az suç işlenecektir.<sup>18</sup> Tüm bunlar cezalandırma öncesinde söz konusu olduğu için genel önlemeye (الردع العام) de doğrudan katkı sağlamaktadır. Bu sebeptendir ki, klasik fıkıh kaynaklarında bu husus: "Cezaların suç işlenmeden önce ceza normunun bilinmiş olması birer engel (genel önleme); suç işlendikten sonra tekerrüre engel olan ceza infazı ise müeyyide (özel önleme)'dir."<sup>19</sup> şeklinde formüle edilmiştir.

<sup>14</sup> Muhammed Kutub, *el-İnsân beyne'l-mâddiyyeti ve'l-islâm* (Kahire: Daru'ş-şurûk, 1995), 156. Ayrıca bkz. Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 173.

<sup>15</sup> Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1403), 9: 447.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (byy.: yy., 1422), Hudud, 10.

<sup>17</sup> Avvâ, *Fî usûli'n-nizâm*, 94; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fıiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 33. Bu kurala başka bir söz için bkz. Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, 544.

<sup>18</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1998), 462; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610; Abdullah Çolak, "İslâm Ceza Hukukunda Hafifletici Sebepler" (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 32-33.

<sup>19</sup> "أنها موانع قبل الفعل و زواجر بعده" Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ty.), 5: 212; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik* (byy.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ty.), 5: 3; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610. Geniş bilgi için bkz. Avvâ, *Fî usûli'n-nizâm*, 95; Abdullah Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri* (Malatya: Medipres Yayıncılık, 2014), 58-60.

Hukuk alanındaki yaptırımların biri maddî/cebir, diğeri manevî/tehdit olmak üzere iki yönü vardır. Bunlardan maddî yön hukuka aykırı davranıştan sonra ortaya çıkarken; manevî yön, hukuka aykırı davranıştan önce vardır ve hukuka aykırı yönü önlemeye yarar. İşte İslâm ceza hukukunun hüküm kaynağı olan Kur'an ve Sünnette suçlara önceden tespit edilen cezalar, tam manasıyla yaptırımın manevî yönünü temsil eder ki, bunlar bir nevi genel önleme mahiyetindedir. Şu kadar var ki, "İnananlardan bir topluluk onların cezalandırılmasına şahitlik etsin."<sup>20</sup> âyetinde ifade edilen cezanın açıktan infazı, İslâm'da cezaların genel önleme amacına işaret etmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca "İşledikleri suça karşılık tenkil edici (bastırıcı, başkalarına ibret olucu) ceza olarak..."<sup>22</sup> âyetindeki "nekal" (نكال) kelimesi fail açısından korkutma ve caydırma; toplum açısından ise ağırlığı itibariyle genel önlemeyi teşkil etme amacı gütmektedir.<sup>23</sup> Sonuç olarak; İslâm ceza hukukunda cezalandırma öncesinde vaz edilen tüm müeyyideler, kanunilik ilkesini tamamlayıcı niteliklerden birisi olan "cezanın belirli olması"na işaret etmektedir.

## 2. Geçmişe (Mâ Kable) Teşmil Edilmemesi

Cezalandırma öncesi belirlenen hükümlerin, yürürlüğe girmeden önceki suç ve cezaları kapsamama, yani geriye dönük olmama özelliği, kanunilik ilkesini tekmil eden prensiplerden sayılmaktadır.<sup>24</sup> Çünkü bu prensip, işlendiği zaman diliminde suç olarak kabul edilmeyen fiil veya eylemlerin daha sonra suç kapsamında değerlendirilerek sahiplerinin cezalandırılmamasını öngörmekte, bu yönüyle kanunilik ilkesini tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.<sup>25</sup>

Bu özellik İslâm ceza hukukunda da önemli bir yere sahiptir. Zira İslâm hukukçuları bu özelliğin ışığında "Kanun gelmeden önce yükümlülük yoktur."<sup>26</sup> ve "Eşyada aslolan ibahadır."<sup>27</sup> ilkelerini ortaya koymuşlardır.

<sup>20</sup> Nur, 24/2.

<sup>21</sup> Muhammed Tahir İbn Âşur, *Tahrîrul'-ma'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd* (Tunus: Dâru't-tunusî, 1984), 18: 151.

<sup>22</sup> Maide, 5/38. Benzer anlamda başka ayetler için bkz. A'raf, 7/165-167; Maide, 5/38.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an=Tefsîru'l-kurtubî* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-musriyye, 1964), 1: 144; Ebû Zehrâ, *el-Ukûbe*, 172-173; Faruk Erem v.dğr., *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayınları, 1997), 687.

<sup>24</sup> Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 261; Ebû Zehra, *el-Cerime*, 253 vd.

<sup>25</sup> Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 36/1, (2000): 64.

<sup>26</sup> Seyfuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed Âmidi, *el-İhkam fi usuli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, ty.), 1: 91.

Hatta İslâm bu özelliğin boyutunu daha da genişleterek, suçlunun Müslüman olmadan önceki işlediği suç ve günahlarının da tamamen silineceğini müjdelemiştir. Nitekim Kur'an'ın: “Ancak şu var ki dönüş yapıp iman edenler, güzel ve makbul iş yapanlar bundan müstesnadır. Allah onların kötülüklerini iyiliklere, günahlarını sevaplara çevirir. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir.”<sup>28</sup> âyeti ile Hz. Peygamber'in (sav): “Kim İslâm'da güzel işler yaparsa cahiliye döneminde yaptıklarıyla hesaba çekilmez.”<sup>29</sup> ve “Bilmez misin ki İslâm önce işlenen günahları ortadan kaldırmaktadır.”<sup>30</sup> hadisleri, aynı prensibin başka bir biçimde ifade edilmesidir.<sup>31</sup> Ancak bu özelliğin gönül huzuruyla işletilebilmesinin yolu, çıkarılan hükümlerin/kanunların herkesin duyabileceği şekilde ilan edilerek kamuoyunun bilgisine sunulmasından geçmektedir. Aksi halde genel yükümlülükler haricinde kişi İslâm diyarında da yaşasa kanunu bilmemesi veya duymaması sebebiyle cahilliği belli şartlar dâhilinde mazeret sayıldığından<sup>32</sup> o kişiye ceza terettüp etmez.<sup>33</sup> Keza Mâlikilere göre hirâbe suçu işleyip güvenlik güçleri tarafından yakalanmadan önce (قبل القدر) artık bu işten nedamet duyduğuna, devlete itaat edeceğine, gelecekte de bu gibi fiilleri yapmayacağına dair söz veren ve tövbekâr olan kişiden gerek Allah hakkına gerekse kul hakkına taalluk eden bütün suçların düşürülmesi,<sup>34</sup> bazı suçlar için önceden cezalar belirlense de bazı

<sup>27</sup> Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nazâir* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 56; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuk-i islâmiyye ve ıstılâhat-ı fihriyye kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976), 1: 298.

<sup>28</sup> Furkan, 25/70. Ayrıca bu minvalde başka bir ayet için bkz. Maide, 5/93.

<sup>29</sup> Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-arabî, ty.), İman, 53. Benzer hadis için bkz. Buhârî, İstîtâbe, 1.

<sup>30</sup> Müslim, İman, 54.

<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim'deki: “Biz, elçi göndermedikçe azap edecek değiliz.” (İsra, 17/15) ayeti ekseninde Kelamcılar ve Usulcüler cezanın geçmişe yürürlüğü konusunda pek çok görüş beyan etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Bayram Demir, “İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Geçmişe Yürürlüğü”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2015): 67 vd.

<sup>32</sup> Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 430; Ebû Zehra, *el-Cerime*, 465; Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi”, 79.

<sup>33</sup> Cehaletin bazı şartlar dahilinde mazeret kabul edildiği konusu için bkz. Buhârî, Megâzi, 40; Müslim, Sıyam, 8; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 8: 415.

<sup>34</sup> Alauddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 7: 96; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd,

durumlar sebebiyle cezaların geçmişe yürümezliğine dair bir örnek olarak zikredilebilir.

Bu özelliğin, kanunlar yürürlüğe girmeden önce herkes için, özellikle de suç veya günah işleyenler üzerinde olumlu tesirler bırakması, rahatlamaya sebep olması, kendini güvende hissedip suçlu hissetmesinin önüne geçmesi ve önceden suç saydığı halde irtikâp ettiğinde ceza almadığı eylemleri çabucak unutturması yönüyle pek çok fayda sağlayacağı muhakkaktır.<sup>35</sup>

### 3. Cezalarda Kıyas Yasağı

Kanunilik ilkesinin tabii sonucu olan “*cezalar arasında kıyas yasağının olmayışı*” cezalandırma öncesi dikkati çeken prensiplerden birisidir. Kıyas; Kitap, Sünnet veya İcma’da hakkında hüküm bulunmayan herhangi bir olaya, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan olayın hükmünü vermek demektir.<sup>36</sup>

İslâm ceza hukukunda kıyasın delil olup olmaması konusunda fukaha ihtilafa düşmüştür. Şöyle ki, Şâfiî ve Mâlikiler, naslarla tayin edilen suç ve cezalara kıyas yapılarak bazı hükümlerin çıkarılabileceğini ileri sürerken; Hanefiler naslardaki illetin akıl tarafından kavranamaması sebebiyle böyle bir durumun ancak ta’zir cezaları adı altında ulü’l-emr veya kâdılar aracılığıyla icra edilebileceğini ileri sürerler.<sup>37</sup> Konuyu birer örnekle vuzuha kavuşturmak gerekirse, Şâfiî ve Mâlikilere göre livata suçuna, zina suçuyla aynı illeti taşıması sebebiyle kıyasen zina haddi uygulanırken; Hanefilere göre söz konusu cezada hakiki illetin idrak edilememesi sebebiyle yetkili otorite tarafından ancak ta’ziren ölüm cezası verilebilir.<sup>38</sup> Bu konuda Hanefilerin görüşü tercihe şayandır. Zira iki suçu birbirine kıyas etmeyi gerektirecek illetin tam anlamıyla anlaşılabilmesi, kıyasın zanniyet ifade etmesi, bu tür cezalarda (hudud) Allah hakkının galip gelmesi ve en önemlisi de hakkında nas beyan edilmemekle otorite boşluğu oluşan bir durumun naslardan hareketle

---

*Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 3. bs. (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2007), 823; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 215 vd.

<sup>35</sup> Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi”, 65.

<sup>36</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü’l-fıkh* (Kahire: Dâru’l-fıkr, ty.), 218.

<sup>37</sup> Mahmud b. Abdirrahman el-İsfahani, *Beyânü’l-muhtasar şerhi muhtasarı İbn Hâcib* (Cidde: Daru’l-medeni, 1986), 3: 171-172; Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 112.

<sup>38</sup> Ebû Zehra, *Usûlü’l-fıkh*, 248, 249.



kiyasen doldurulması, hem ulü'l-emr ve kadıların yetki alanını daraltmakta hem de insanlara ilave bir yükümlülük getirmektedir. Bu sebeple Hanefilerin görüşünün daha makul ve hukukî olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Hanefilerin bu görüşünün, Roma hukuku ve daha sonra ortaya çıkan modern hukuktaki “*kanunsuz suç ve ceza olmaz.*” prensibinin yansıması olduğu söylendiğine<sup>39</sup> göre, Hanefilerin görüşü takdire şayandır.

Keza İslâm hukukunda diyet ve erş gibi mâlî cezalar, “*takdiri akilla kavranılamayan bir misliyet*” (القضاء بمثل غير معقول) olarak adlandırılır. Bu gibi konular genelde fıkıh kitaplarının emir bahislerinin “*emir ile vacip olan şeylerin hükümleri*” bölümünde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.<sup>40</sup> Kasten adam öldürme ve müessir fiil neticesinde takdir edilen mâlî tazminler de bu tür hükümlerden sayılır. Çünkü can veya uzuv ile mal arasında aklın kavrayabileceği bir benzerlik söz konusu değildir. Bu gibi cürümleri mal ile kaza etmek eda değil, belki gayri makul bir misil ile kaza olabilir. Dolayısıyla bu hususlar da kıyasla sabit olmayan bir özelliğe sahip olduğundan<sup>41</sup> kıyas yasağı kapsamında değerlendirilebilir.

Kıyas yasağı Türk ceza kanununda da açık bir şekilde düzenlenmiştir. TCK 2/3'te “*Kanunların suç ve ceza içeren hükümlerinin uygulanmasında kıyas yapılamaz.*” denilmektedir. Binaenaleyh bir suçlu ancak, kanundaki tarife uyan suçlamalara ve kanunda o suç için öngörülen yaptırımlara muhatap olmaktadır.

#### 4. Cezalandırmanın Son Çare Olması

Çağdaş ceza hukukunda yaptırım, suçu önleyici bütün alternatif seçenekler ve genel önlemler denendikten sonra zaruret miktarınca kendisine başvurulmuş en son çare olarak kabul edilmektedir. Zira işlenen her bir suçun toplumda birtakım acılar meydana getirmesi ve öngörülen cezaların da bu acıların üzerine eklenmesi ve çiyile, uygulanması sonucunda kendisinden daha büyük faydalar hâsıl olmayacaksa cezaya başvurulmaması çeşitli maslahatlar açısından aslında en ideal olan durumdur. Kaldı ki, her seferinde kendisine müracaat edilen ceza, suçluya tesir etmeyecek, onu uslandırmayacak ve sonuçta cezalandırma

<sup>39</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, 112-113.

<sup>40</sup> Bu konuda bkz. Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-serahsî* (Beyrut: Dâru'l-marife, ty.), 1: 57; Bilmen, *Hukuk-i islâmiyye*, 1: 52-53.

<sup>41</sup> Bilmen, *Hukûk-i islâmiyye*, 1: 53; Polat, “İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge”, 208.

önemini yitirecektir.<sup>42</sup> Durum böyle olunca harcanan bütün çaba, gayret ve zaman da boşa gidecektir. Diğer taraftan cezaya hükmetmek, onun idare ve infazını gerçekleştirmek için kolluk ve yargı teşkilatı kurmak, mahkemeler ve hapisaneler inşa etmek ve onların giderlerini karşılamak devletin yükümlülüğü altında olduğundan verilen her bir cezadan dolayı ekonomik açıdan devlet de etkilenmekte, maddî ve manevî açıdan birtakım sıkıntılara maruz kalmaktadır. Bu sebepten olsa gerektir ceza, hem uygulayanı hem de uygulananı yaraladığı için sapı olmayan bir kılıca benzetilmiştir.<sup>43</sup> O halde genel önlemenin işe yaradığı bir ortamda mümkün olduğunca cezaya başvurmamak veya başvurulduğunda ise en az masrafı gerektiren bir cezayı öngörmek ve bunu da amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanmak hem suçlu hem de ilgili müesseseler açısından daha doğru olacaktır. Çünkü ceza, "*Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür.*"<sup>44</sup> âyeti mucibince kendisine zaruret ölçüsünde başvurulmuş ve saldırının ancak misliyle bertaraf edilmesine yarayan bir caydırıcı unsurdur.

İslâm'da basit de olsa şartları gerçekleşen hiçbir suç cezasız bırakılmamıştır. Çünkü yapılan incelemelerde, iyi hareketlerin mükâfatlandırıldığı bir ortamda kötü hareketlerin de cezalandırılmasının, suçlunun kendisinden istenilenlere karşı duyarlılığının daha fazla ziyadeleşmesine, istenilenleri hemen yapmasına ve kanunlara saygısızlığının düzelmesine sebep olduğu gözlemlenmiştir.<sup>45</sup> Bu sebeple basit de olsa işlenen her bir suçun cezasının suçlu tarafa ödettirilmesi, pek çok maslahat açısından önem arz etmektedir.

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm ceza hukukunda da cezalar, en son müracaat edilen bir çaredir. Şu kadar var ki, İslâm kendine özgü hukuk sistemi içinde ibadet, ahlâk, aile hayatı, hesaba çekilme şuuru ile terbiye edilmiş bir toplum oluşturmayı hedeflediğinden ahiret korkusu ve inancı zayıf kimseleri suçtan vazgeçirmek için etkili bir ceza sistemi ortaya koyarak onun

<sup>42</sup> Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 1: 9; Haluk Toroslu, *Ceza Müeyyidesi* (Ankara: Savaş Yayınları, 2010), 75-76.

<sup>43</sup> Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım* (Ankara: Savaş Yayınları, 2006), 90; Toroslu, *Ceza Müeyyidesi*, 78.

<sup>44</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>45</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2008), 60, 155.

caydırıcılığından yararlanmaktadır. Nitekim Hz. Osman'ın (ra): “*Kur'an ile yola gelmeyi Allah sultan (devlet gücü) ile yola getirir.*”<sup>46</sup> sözü de bu anlayışın bir ifadesidir.

İslâm'da had cezaları tabiatı icabı çok ağır cezalardan müteşekkildir. Lakin söz konusu cezaların en ufak bir şüphede düşürülmesi,<sup>47</sup> hemen uygulanmayıp geniş çaplı ispat süreci ve tahkikat neticesinden geçtikten sonra son çare olarak uygulanması,<sup>48</sup> İslâm'ın cezalandırmayı baştan kabul eden bir zihniyete sahip olmadığını göstermektedir. Ayrıca buradan, cezanın ağırlığı arttıkça ispat süreci ve tahkikatının basit cezalara oranla daha fazla önem kazandığı ve bu hususa daha fazla özen gösterildiği sonucu da çıkarılabilir.

Aslında had cezalarının bu kadar ağır olmasında yatan hikmet, insanın havf (korku) ve reca (ümit) psikolojisi üzere yaratılmasından başka bir şey değildir. İnsan tabiatı gereği yararına gördüğü/göreceği şeyleri yapmaktan kaçınmaz; zararına gördüğü/göreceği şeylere de yanaşmaz. Başka bir ifadeyle insan, yarar ve zarar dengesi üzerine vücuda getirilmiştir. Zararlı gördüğü şeylerde herhangi bir tehlike ve risk sezmezse, tıpkı yararlı olan şeyleri yaptığı gibi zararlı olan şeyleri de yapmaktan kaçınmaz. Ancak bu gibi şeylerin karşısına şayet nefsinin hoşlanmadığı, ona denk ya da ondan daha ağır bir ceza konulursa tabiatı gereği ondan uzak durur.<sup>49</sup> O halde İslâm, baştan birtakım cezaları koymakla insan üzerinde havf ve reca psikolojisi oluşturma ve buna

<sup>46</sup> Muhammed Tahir İbn Âşur, *Makâsıdü's-ş-şer'ati'l-islâmiye* (Katar: Vizaratü'l-evkaf, 2004), 3: 354.

<sup>47</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in: “*Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan hadleri kaldırmız.*” (Tirmizi, Hudud, 2), “*Hadleri (cezaları) şüphelerle kaldırmız.*” (Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: yy., 1975), Hudûd, 2) hadisleri bu düsturu ortaya koyar. Had ve kısasın haksız yere uygulanması tamiri imkânsız yaralar açacağından ilgili naslar bu minvalde gelişen hukuk doktrini suçların oluşumunda, ispatında cezayı düşürücü sebepleri işletmede suçlu lehine titizlik göstermiş, şüphe ve tereddütten sanığın faydalanacağını genel bir düstur olarak benimsemiştir. Abdullah Çolak, *İslâm Hukuku* (Ceza ve Borçlar) (Ankara: Öncü Yayınevi, 2017), 124.

<sup>48</sup> Mesela bkz. Buhârî, Hudud, 31; Müslim, Hudud, 5; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü ibni mâce*, thk. M. Fuad Abdülbaki (byy.: Dârü ihyâ'l-kütübi'l-arabî, ty.), Hudud, 24.

<sup>49</sup> Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 714-715; Sabri Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, (2013): 190-191; Polat, “İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge”, 47.

rağmen haddi aşanlara son çare olarak ceza müessesesini uygulama amacı gütmektedir. İslâm'ın asıl amacı cezalandırmak olsaydı, Kur'an'da kocasına itaat etmeyen kadının (nüşuze) tedip ve terbiye edilmesinde dövme cezasının, ayetin içerik sıralamasında<sup>50</sup> ilk başta olması gerekirdi.

Madem cezalandırmaktan maksat suçlunun tedip edilmesi ise, o halde suçun değişmesiyle tedip önlemi de değişebilir.<sup>51</sup> Nitekim tüm değişik tedip önlemlerine rağmen suçlunun ıslahı mümkün olmamış, topluma zararı bertaraf edilememiş ve suçlu uslanmamışsa toplumu onun zarar ve ziyanından korumak amaçlı son çare olarak suçlu idam edilebilir veya tövbe edinceye ya da ölünceye kadar hapsedilebilir. Nafakası ise devlet tarafından karşılanır.<sup>52</sup>

### 5. Tamir Edilebilir Olması

Adlî konularda ne kadar da titiz davranılırsa davranılsın soruşturmayı yürütenin ve karara bağlayanın neticede insan olması nedeniyle hâkimin veya adlî mercilerin hata yapmaları ihtimal dâhilindedir. Her ne kadar adlî hata sonucu hiçbir cezanın tamamen düzeltilmesi mümkün olmasa da adlî hataları minimize etmek ve geride kalan kayıpları telafi etmek için cezanın tamir edilebilir cinsten olması zaruridir.<sup>53</sup> Durum böyle olunca mâlî cezaların dışında kalan ceza türlerinde, özellikle de ölüm ve hapis cezalarında zararın telafi edilmesinin imkânsız olduğu açıktır.<sup>54</sup> Ancak bütün ispat ve deliller suçlunun aleyhine işaret ediyor ve lehinde de hiçbir delil yoksa tamir edilebilir özelliği olmasa da önceden tespit edilen cezaların öngörülmesi birey ve toplumun maslahatı için son derece önemlidir.

İslâm ceza hukukunun miktarı nas tarafından belirlenmiş ceza türlerinde şartlar oluşmadan ve olay yetkili makamlara intikal etmeden önce suçlunun bağışlanabilmesi, cezanın tamir edilebilir olma özelliğini öne çıkardığı söylenebilir. Mâmâfih, Hz. Peygamber'in: "*Had cezalarını*

<sup>50</sup> Bkz. Nisa, 4/34.

<sup>51</sup> Mâverdî, *Ahkâmü's-sultâniyye*, 344; Burhâneddin İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziyeti ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-külliyye, 1986), 2: 288; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610.

<sup>52</sup> Şerefuddin Musa b. el-Hicâbî el-Makdisî, *el-İknâ' fi fihhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Daru'l-marife, ty.), 4: 271-272; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610.

<sup>53</sup> Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2: 611; Artuk v.dğr, *Ceza Hukuku*, 20; Toroslu, *Ceza Müeyyidesi*, 112; Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, 487.

<sup>54</sup> Toroslu, *Ceza Müeyyidesi*, 112-113; Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2: 566.

*bana gelmeden önce aranızda bağışlayın. Bana ulaşan had cezalarını uygulamak vacip olmuştur.*"<sup>55</sup> hadisi, doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu konuya işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in: "Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan cezaları kaldırınız. Eğer onun için bir çıkar yol varsa hemen salıveriniz! Yetkilinin affetmede yanılması, cezalandırmada yanılmasından daha hayırlıdır."<sup>56</sup> anlamındaki hadisi de had ve kısas suçlarında, hem suçun oluşumu hakkında kesinliğe gölge düşüren en ufak bir şüphenin sanık lehine değerlendirilmesi ilkesine -"Şüpheden sanık yararlanır"- hem de bu tür cezaların geriye dönüşü olmayacağı için, cezalandırmamadaki hatanın cezalandırmadaki hatayı bertaraf edeceği vechiyle cezanın tamir edilebilme ilkesine hizmet etmektedir. Ancak unsurları oluşmuş, soruşturma ve kovuşturması adli organlara kadar ulaşmış olan had suçlarının affedilmesi kesinlikle mümkün değildir. Nitekim bir adam Safvan b. Ümeyye'nin hırkasını çalmıştı. Safvan da hırsız yakalayınca Hz. Peygamber'in huzuruna götürdü. Hz. Peygamber de tahkikat neticesinde adamın elinin kesilmesine hükmedince, Safvan: "Ey Allah'ın Resulü! Ben dâvamdan vazgeçtim." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey Ebu Vehb, adamı huzuruma getirmeden önce davandan vazgeçseydin ya!" buyurdu ve suçlunun elini kestirdi.<sup>57</sup> Yine bu konuda Hz. Peygamber: "Gizli kalmış masiyet failine zarar verir. Ortaya çıkmış; fakat cezalandırılmamışsa toplum zarar görür."<sup>58</sup> buyurarak suçun alenileşmesi durumunda mutlaka karşılığının verilmesi gerektiğini duyurmaktadır. Çünkü İslâm, işlenen suçun bireysel boyutta kalmasını, alenileşmemesini isteyerek suçun affedilme ihtimalini yeğlemekte,<sup>59</sup> aksi durumda ise İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328): "Had cezalarının ikamesi tıpkı Allah yolunda cihat etmek gibi ibadettir."<sup>60</sup> sözünde olduğu gibi anılan cezaların kesinlikle tatbikini emretmektedir.

<sup>55</sup> İbn Mâce, Hudûd, 5.

<sup>56</sup> Tirmizî, Hudûd, 2. Benzer anlamda başka bir hadis için bkz. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî Ebû Davud, *Kitâbu's-sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: yy., ty.), Hudûd, 5; İbn Mâce, Hudûd, 28.

<sup>57</sup> İbn Mâce, Hudûd, 28.

<sup>58</sup> Zeynüddîn Muhammed el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticariyye, 1356), 1: 336; Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve membau'l-fevâid* (Kahire: Mektebetü'l-kutsi, 1414/1994), 7: 268.

<sup>59</sup> Bkz. Buhârî, Edeb, 60; Müslim, Zühd, 8.

<sup>60</sup> Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecmau'l-melik fahd, 1995), 28: 329.

Aynı durum başka bir suç türü olarak kabul edilen müessir fiillerde düşünüldüğünde yaralama suçu sadece yaralanan şahsı ilgilendirirse, yaralanan şahsın cezalandırmadan önce suçluyu affetmesi<sup>61</sup> cezanın tamir edilebilirliğine bir atıftır. Şöyle ki, cezanın infazı ve sonrasında birtakım istenmeyen ve geri dönüşü mümkün olmayan hadiselerin vukuu her zaman imkân dâhilindedir. Mağdura sunulan af seçeneğiyle bu gibi hadiselerin önüne baştan geçilmekte, haksızlıklar bertaraf edilmektedir.

Miktarı naslarla tayin edilen cezalarda cezanın tamirinin mümkün olması bu şekilde iken, ceza takdirinin yetkili makamlara bırakıldığı ta'zir türü cezalarda ise bu durum biraz farklılık arz etmektedir. Şu kadar var ki, miktarı Şari' tarafından tespit edilen cezalarda kamu hukuku daha ağır bastığı için şahıstan ziyade kamu yararının dikkate alınması ve cezaların ona göre tanzim edilmesinde suç-ceza denkliği açısından herhangi bir şüphenin olmayacağı kesindir. Ancak Şari' dışında takdir hakkını kullanan yetkili otoritelerin insan olmaları sebebiyle suç-ceza dengesini gözetmede hata yapmaları imkân dâhilinde olduğu için bu pürüz, şahsın durumu dikkate alınarak suçun üzeri ya örtülmekle ya da suç, bir şekilde telafi edilmekle giderilmektedir. Böylelikle miktarı nasla belirlenmiş cezalarla miktarı nasla belirlenmemiş cezalar arasında şahsiyet kriteri esas alınarak suç-ceza mizanının sağlandığı görülmektedir.<sup>62</sup> O halde bu tür cezalarda suçlunun şahsiyetinin esas alınması, aslında dolaylı da olsa cezanın tamir edilebilir olma vasfını ifade etmektedir. Yetkili hâkim, gerektiğinde toplumda itibarlı ve ilk defa basit bir suçla hâkim karşısına çıkan bir kişi ile toplumda aynı suçu defalarca işleyen vurdumduymaz ve uslanmaz birisini aynı kategoride düşünmez; öncekine basit bir uyarı cezası vererek onu bir daha aynı suçu işlemekten alıkoyarken diğeri için daha ağır bir cezaya hükmedebilir.

### **B. İnfaz Aşamasında Dikkat Çeken Karakteristik Özellikler**

İslâm ceza hukukunda cezanın infazı esnasında dikkati çeken özellikler; işkencenin yasak oluşu, cezanın siyasî ve idarî oluşu, makul ve insancıl oluşu ve suçluyu kınama ve eleştirinin olmayışı başlıkları altında incelenebilir.

<sup>61</sup> Bkz. Maide, 5/45.

<sup>62</sup> Polat, "İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge", 196-197.

### 1. İşkencenin Yasaklanması

Bir cezanın tabiatında suçluyu bir kısım yoksunluklara ve mahrumiyete maruz bırakma vardır. Durum böyle olunca cezanın ister istemez, belli ölçüde ızdırap verici, acı çektirici ve bastırıcı nitelik taşıması gayet doğal bir durumdur. Zaten cezanın esas karakteri ve konuluş amacı da acı verici olmasıdır. Acı vermeyen cezadan söz etmek, karanlık ışıktan veya soğuk ateşten söz etmek gibidir.<sup>63</sup> Yani kısaca ifade etmek gerekirse, acı ile cezanın bir olguyu tamamlayan ayrılmaz iki rükün olduğu söylenebilir.

Meseleye suçluya işkence yapmama prensibinden<sup>64</sup> bakıldığında İslâm, gerek sorgu<sup>65</sup> gerek duruşma<sup>66</sup> gerekse bu cezaları uygulama esnasında<sup>67</sup> kesinlikle suçluya takdir edilenden fazlasını öngörerek işkence etmemiştir.<sup>68</sup> Zira insanın hayatı dokunulmaz olduğu kadar organları da dokunulmazdır.<sup>69</sup> Bu kaide gerek ayetlerde gerekse hadislerde vurgulanmış, işkence kesinlikle yasaklanmıştır. Nitekim “Erkek müminlerle kadın müminlere işlemedikleri günahattan dolayı eza (işkence)

<sup>63</sup> Toroslu, *Ceza Hukuku*, 373.

<sup>64</sup> Bazı kaynaklarda işkence yasağı İslâm ceza hukukunun bir ilkesi olarak zikredilmiştir. Mesela bkz. M. Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2011), 148.

<sup>65</sup> Bu konuda Hz. İbn Ömer (ra): “İşkence, korkutma ve hapis yoluyla kendi aleyhine ikrarda bulunan kimsenin itirafına güvenilmez.” (Şemsu’l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Mebûsûd* (Beyrut: Daru’l-marife, 1993), 9: 184-185) diyerek sorgu esnasındaki işkencenin yasak olduğunu belirtmiştir.

<sup>66</sup> Hz. Peygamber duruşma esnasında hırsızlık yaptığını itiraf edene: “Sanmam ki, sen çalmış olarsın!” (Ebû Davud, *Hudud*, 8) buyurarak suçlu üzerinde psikolojik baskı kurmanın doğru olmadığına, dolayısıyla işkence yapmaya mahal bırakılmaması gerektiğine işaret etmektedir.

<sup>67</sup> Bu konuda Hz. Peygamber: “Allah her şeye karşı güzelliği vacip kılmıştır. Bu sebeple öldürürseniz o öldürmeyi güzel yapınız.” (Müslim, *Sayd*, 11; Ebû Davud, *Dahâyâ*, 12) buyurarak cezalandırma esnasında suçluya işkence çektirilmemesi gerektiğini vurgular.

<sup>68</sup> Hakkı Aydın, *İslâm ve Modern Hukukta İşkence* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 205-254; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 150-156; Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 194.

<sup>69</sup> Serahsî, *Mebûsûd*, 24: 48; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7: 177; Muhammed Alâuddîn İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr ale’d-dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992), 6: 534. İşkence ile ilgili geniş bilgi için bkz. Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 191 vd.

*edenler muhakkak bir yalan ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.”*<sup>70</sup> âyeti ile *“Ganimette hainlik yapmayınız, verdiğiniz sözleri bozmayınız. Burun ve kulak kesmek, yüz dağlamak ve göz oymak gibi organları keserek ceza vermeyiniz.”*<sup>71</sup> hadisi bu konuya matuftur.

Şu husus da unutulmamalıdır ki, şer’i cezalardan had ve kısas kapsamına giren cezalar, bedenî cezalar içerdiğinden doğal olarak diğer yaptırımlara oranla daha ağır cezalardır. Sertliği ve ağırlığı işkence sayılarak bu tür cezaların terk edilmesi, pek çok açıdan daha fazla zararlara yol açabilir. Bir doktorun, hastasında var olan kanser tümörünü almak için müdahalede bulunmaması, hastanın ölümüne sebep olabilir. Ayrıca müdahale esnasında hastanın uzvunun parçalanması, diğer uzuvların bulunduğu yerden çıkarılması vb. durumlar, görüntüsü hoş olmayan durumlar oluşturabilir. Sonuçta bu gibi olumsuzluklar meydana gelecek ki, hasta da yakınları da tedavinin değerini bilsin, biyolojik ve psikolojik olarak rahata ersin. İşte had cezaları da bir bakıma böyle olumsuz görüntüler doğurabilir. Ancak sonuca bakıldığında pek çok hayatın kurtulduğu görülecektir.<sup>72</sup> Kaldı ki, anılan cezaların işkenceden farkı, fazla uzun sürmemesi ve amacı hemen gerçekleştirici olmasıdır. Oysa işkence saatler, günler, haftalar, aylar ve hatta yıllarca sürebilmektedir.<sup>73</sup> Keza had ve kısas cezalarının ancak müşahede ve kontrol altında aleni olmak şartıyla meşru kılması<sup>74</sup> da başka yararlar dışında işkencenin önlenmesine matuf olduğu söylenebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse; İslâm’da cezalar her ne kadar acı ve ızdırap verici olsa da uzun sürmemesi ve hemen amacı gerçekleştirici yönüyle kesinlikle işkence sayılmamakta; bilakis sağladığı faydalar bakımından her bir cezanın birer ilaç ve şifa kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aynı hassasiyet ta’zir cezalarında da söz konusudur. Ta’zir için belirlenen üst sınırın<sup>75</sup> zorlanması veya sınırın aşılması bir nevi işkence

<sup>70</sup> Ahzab, 33/58. Benzer ayetler için bkz. Hud, 11/113; Şuara, 26/227; Zuhruf, 43/65.

<sup>71</sup> Müslim, Cihad, 2. Benzer anlamdaki hadisler için bkz. Buhârî, Mezalim, 31; Ebû Davud, Cihad, 120.

<sup>72</sup> Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 185; Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 223.

<sup>73</sup> Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 194.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, 7: 60-61; Udeh, *et-Teşrîu’l-cinâî’l-islâmî*, 2: 445.

<sup>75</sup> Ta’zir cezasının üst sınırı konusunda fakihler arasında bir ittifak yoktur. Bu konuyu özetler mahiyette Ebû Yusuf şöyle demiştir: “Fakihlerden bazıları ta’zirin en üst sınırı kırka ulaşmamalı; bazıları hür bir kimsenin had cezası olan seksenden az olmalı, yani yetmiş



etmek olduğundan bu durum Hz. Peygamber'in: "*Had olmayan cezada hadde ulaşan kişi sınırı aşmışlardan sayılır.*"<sup>76</sup> hadisiyle yasaklanmış, had için belirlenen sınırların içerisinde kalınması gerektiği emredilmiştir.

## 2. Siyasî ve İdarî Yönü Olması

Cezanın kanunilik ilkesini tamamlayıcı özelliklerinden birisi de infazının siyasî ve idarî oluşu, yani herkes tarafından yerine getirilebilen bir uygulama olmayıp, sadece devlet veya onun yetki verdiği bir kurum tarafından uygulanabilir olduğudur.<sup>77</sup> O halde bu durum, birçok cezanın devletin yetkili organı tarafından verilip infaz edilmesi sonucunu doğurmakta, cezanın kamusal ve siyasî bir müeyyide olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>78</sup> Zira bir cezanın, ilke olarak devlet adına bir yargı mercii tarafından tespit edilmesi, bu minval üzere gelişmesi ve hükmî bir nitelik kazanması siyasî yönünü; suç işlenmesi halinde tespit edilen cezanın infaz edilme görevinin, devletin bir başka yetkili organı olan idari mekanizmaya ait olması da cezanın idari yönünü gösterir. Elbette ki, bu durum cezanın sadece siyasî ve idarî yönünün olduğunu göstermez. Bunların dışında cezanın eğitim ve tedip yönü de vardır ki, bu yön daha çok ana-baba, eğitmen, öğretmen, efendi vb. büyükler tarafından zaman zaman uygulanan bir husustur.<sup>79</sup>

Cezanın siyasî ve idarî oluşunun İslâm ceza hukukundaki yerine gelince; İslâm ceza hukuku, kısas ve had cezalarının uygulanması esnasında diğer insanlara ibret olması için mümkün olduğunca herkesin hazır bulunması gerektiğini belirtir. Çünkü kısas ayetinde "*Leküm*" lafzı<sup>80</sup> çoğul ifadeyle herkese hitap etmektedir. Devlet başkanı idari niteliğini kullanarak üçüncü şahıslara tevdi etmeden bütün müminler adına bu

---

*beş olmalı; bazıları da seksen olmalı demişlerdir. Bu konuda en uygun ta'zir haddi, halifeye veya onun naibi olan kadıya bırakılmalı, onlar suçun büyüklüğüne ve küçüklüğüne göre gerekli takdiri yapmalı. O halde kırk ile seksen arasında olmalı veya daha az olmalıdır.*" [Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf, *Kitabu'l-harac*, çev. Ali Özek (İstanbul: yy., 1973), 262]. Böyle bir sınırlama olsa da Hanefiler aynı suçun tekrürü halinde sınırın aşılabileceğini, siyaseten ölüm cezasının dahi verilebileceğini ileri sürerler. İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 62.

<sup>76</sup> Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, 8: 567.

<sup>77</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 57.

<sup>78</sup> İlhan Özay, *İdari Yaptırımlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985), 23; Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 1: 14.

<sup>79</sup> Cezanın eğitim ve terbiye yönüyle ilgili geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Hukûk-i islâmiyye*, 3: 325.

<sup>80</sup> Bkz. Bakara, 2/178.

cezaları infaz edebilir.<sup>81</sup> Hz. Peygamber de bu gibi cezaları tatbik ederken hiçbir zaman sahabilere infaz yetkisi vermemiştir. Mesela, eşinin başka bir erkekle konuştuğunu gördüğünde onu öldüreceğini söyleyen Sa'd b. Ubade hakkında: "...*Vallahi ben elbette Sa'd'dan daha kıskancım. Allah da benden daha kıskançtır.*"<sup>82</sup> buyurarak bu cezaları infaz yetkisinin devlet başkanına ait olduğunu vurgulamıştır. Çünkü devletin yerine kısas cezasını bireyler uygulamaya kalkarsa, ardı arkası kesilmeyen kan davaları meydana gelebilir. İşte burada devletin infaz yetkisinin değeri çok daha iyi anlaşılır.

Kısas hakkına varis olanlar, aralarında ittifak yapmadan önce içlerinden birisi kısas hakkını infaz etmeye kalkışrsa Hanefi ve Mâlikilere göre, her hak sahibinde kısas hakkını ifa etme salahiyeti bulunduğundan kısas, bütün hak sahiplerinin adına gerçekleşmiş olur. Diğer hak sahipleri bu durumda katilin yakınlarından herhangi bir mal veya diyet talebinde bulunamaz.<sup>83</sup> Buna ilave olarak Abdülkadir Udeh'e (ö. 1954) göre, kısas cezasını uygulama maharet ve uzmanlık gerektirdiğinden kısasa varis olan kişinin buna ehliyetli olması gerekir. Bu ehliyete malik olmadan kısas hakkını ifa eden kişi devletin yargılama ve cezalandırma yetkisini ihlal ettiğinden kendisine ta'zir türünden bir ceza verilmesi gerekir.<sup>84</sup> Yine mağdur yakınları kısas cezasını kılıçla değil de başka bir aletle infaz etseler, gayri meşru yolla cezayı infaz etmekle devletin emrine muhalefet ettiklerinden yetkili kişilerce ta'zir cezasına çarptırılırlar.<sup>85</sup> İşte bu hususlar cezanın siyasî ve idarî yönüne atıfta bulunmaktadır.

Cezanın siyasî ve idarî yönünün ta'zir cezalarına yansımına gelince, bu tür cezalarda siyaset terimi çokça kullanılmaktadır.<sup>86</sup> Siyaset genel olarak; hukukun tüm alanlarında kamu yararı için alınan tedbirler

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, 2: 245-246.

<sup>82</sup> Buhârî, *Hudud*, 42; Müslim, *Talak*, 8.

<sup>83</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 246; Ebü'l-Berakât Sîdî Ahmed b. Muhammedi'l-Adevi Derdîr, *Şerhu'l-kebir ale'l-muhtasar-ı Halîl* (byy.: Dâru'l-fikr, ty.), 4: 240; Şükrü Özen, "İnfaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 22: 290.

<sup>84</sup> Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî*, 2: 239-240.

<sup>85</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzi Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1405), 1: 198; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 245-246; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10: 222-223; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 759, 2: 151-152.

<sup>86</sup> Mesela bkz. Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 688.

demektir.<sup>87</sup> Bazen de siyaset tabiri, İslâm hukukçuları tarafından fesadı ortadan kaldırmak için cezanın ağırlaştırılmasında veya şiddetlendirilmesinde kullanılagelmiştir.<sup>88</sup> Bu tür cezaların, ifrat ve tefrit yapılmadan orta yolu bulunarak tatbik edilmesi önemlidir. Zira bu cezalar ihmal edildiğinde hakların kaybolması, hukuksuzluğun hâkim olması ve had cezalarından uslanmaz zorba ve bozguncuların cesaret bulması söz konusu iken; aşırıya kaçıldığında ise tüyler ürperten ve önü alınamaz zulümlerin işlenmesi, nice canların yakılması ve malların tarumar edilmesi de söz konusudur.<sup>89</sup> O halde siyaseten verilen cezaların kıldan ince, kılıçtan keskin bir konu olması hasebiyle diğer yaptırımlara nazaran siyasî ve idarî yönü daha baskın ve belirgin olduğu söylenebilir.

### 3. Makul ve İnsancıl Olması

İslâm ceza hukuku bazı suçlara, işlenen suçun benzeriyle (misliyle) ilintili bir ceza vererek işlenen suçla verilen ceza arasında makul ve mantıklı bir denge kurmuştur. Bu sebeptendir ki küfür, hakaret veya iffete iftira suçlarına, dil kesme veya ölüm cezası vermediği gibi; zina suçuna da organ kesme veya iğdiş etme cezası vermemiştir. Ayrıca ufak darbeye işlenen müessir fiillere kılıçla kesme cezası; nisap miktarını aşmayan hırsızlık suçuna da el kesme cezası vaz etmemiştir. Yani her bir suç için ayrı ayrı, uygun ve dengeli cezalar koymuştur.<sup>90</sup> Buradan hareketle, iffete iftira suçundan hüküm giymiş bir kimseye dilinin kesilmesinden ziyade, işlenen suçun zina suçuyla ilintili olması hasebiyle o türden bir ceza olan celde cezası öngörülmüştür. Keza bir başkasıyla yasak ilişki yaşayan suçluya, kendisiyle veya yakınlarıyla benzer ilişki kurulma cezası verilmemiş, suçun zevkle ilintisi olması hasebiyle acı verici bir bedenî yaptırım olan celde cezası verilmiştir. Yine tembellik yaparak gayrı meşru yollarla zengin olmak ve meccanen bir hayat

<sup>87</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, 5: 76.

<sup>88</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 15.

<sup>89</sup> İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 2: 137; Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (byy.: Daru'l-beyân, ty.), 13-14. Bu konuda ayrıntılı bilgi, tahlil ve örnekler için bkz. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 55-74.

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muakkîn an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991), 2: 71-73, 77; Ahmed Fethi Behnesi, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şer'iati'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru's-şurûk, 1989), 89.

sürmek için hırsızlık yapana, bu işte vasıta olarak kullandığı elinin kesilmesi cezası verilmiştir.<sup>91</sup>

Konu, cezaların insan onuruna uygun olup-olmaması bakımından ele alındığında İslâm ceza hukukunda suçlara öngörülen cezaların insancıl olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Cezanın insancıl olması, suç faillerinin suç işlerken haddi aşmalarına karşılık, toplumun da aynı şekilde suçluya ceza verirken zalimane hareket etmesinin engellenmesini ve insan onuruyla bağdaşmayan uygulamalardan kaçınılmasını ifade etmektedir.<sup>92</sup> Bu ise bir toplumun kültür seviyesiyle yakından ilgilidir. Belirli bir kültür düzeyine ulaşmış olan toplumlarda suç karşılığı uygulanacak olan cezaların bu kültür düzeyindeki kişilerin beklentilerine cevap verir nitelikte olması gerekir.<sup>93</sup> Lakin tarihsellik bağlamında medeni bir toplum oluşturma uğruna Fazlurrahman'ın (ö. 1988) yaptığı gibi hataya düşmekten ve İslâm ceza hukuk sisteminin vazgeçilmez esaslarını zedelemekten uzak durmak gerekir. Şöyle ki, Fazlurrahman'ın "*İslâm*" adlı eserini tercüme edenler ona nispetle eserin önsözüne özetle: "*Kur'an naslarının değerlendirilmesinde tarihi unsurun göz ardı edilmemesi gerektiği, hırsızlık suçunun önlenmesinin lafza bağlı kalınarak sadece elin kesilmesine bağlı olmadığı, ilgili hükmün gerçekleştirmek istediği ezeli gayeye matuf başka tedbirlerin de alınabileceği ve bunun da İslâm'ın sınırlarının dışına çıkmak olmadığı*"<sup>94</sup> şeklinde bir anekdot eklemişlerdir. Bu mantıkla hareket edildiğinde İslâm'ın zaman içerisinde değişmeyen hiçbir hükmünün kalmayacağı, İslâm'ı din olmaktan çıkaracağı ve sonuçta beşeri bir din olma durumuna düşüreceği açıktır.<sup>95</sup> O halde medeni ve düzeyli bir kültür toplumu oluşturmak uğruna İslâm ceza hukukunun asırlar önce koyduğu bu cezaların tarihsellik ekseninde törpülenmesinin, lağv edilmesinin veya yerine başka cezaların

<sup>91</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 2: 82.

<sup>92</sup> Toroslu, *Ceza Müeyyidesi*, 109; Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2: 566.

<sup>93</sup> Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, 486; Dönmezer ve Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2: 611. Karşıt görüş için bkz. Erturhan, "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış", 198, 201.

<sup>94</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, 3. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), -Çevirenlerin Önsöz'ü-, 13; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 51-52; Hamdi Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler Değişir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7, (1998): 101.

<sup>95</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 187 vd.

konulmasının, ne cezaların makuliyetiyle ne de insancıl oluşuyla bağdaşması söz konusudur.

Modern hukuk, her ne kadar insan onuruna aykırı olması, barbarlığı barındırması, acı ve şiddet içermesi, geçmiş toplumlara hitap etmesi ve ahlaki olmayışı gibi daha pek çok iddialara binaen celde cezasını uygulamayıp<sup>96</sup> onun yerine hapis cezasını tatbik etse de, bazı ülkeler tarafından hapis cezasının pek çok sakıncalarının yanında,<sup>97</sup> yaraya merhem olmadığı gerçeği anlaşılmış olacak ki,<sup>98</sup> savaş veya çalkantılı dönemlerde hapis cezasının yerine celde cezasına çokça başvurulmuş ve suç işleme oranında gözle görülür bir azalma olduğu saptanmıştır.<sup>99</sup> Ayrıca bilindiği gibi cezanın bir diğer amacı da toplumun menfaatlerini korumak ve fertlerini ıslah etmektir. Hal böyle olunca bu amacı gerçekleştiren her bir cezanın meşru olması da<sup>100</sup> celde cezasının yeri geldiğinde tatbik edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. O halde insanların medeniyet ve kültür düzeyleri ne kadar çok ilerlerse ilerlesin, miktarı ve çeşidi naslarla belirlenen cezaların çeşitli sebeplerle ilga

<sup>96</sup> Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 188-189.

<sup>97</sup> Mesela; suçlunun, ailesinin geçimini sağlayamayıp onları geçim darlığına sokması, çocuklarını kendisinden mahrum etmesi, devlet bütçesine ağır bir yük getirmesi, cezanın caydırıcılık unsurunu barındırmaması, suçlu otoritesini arttırması, sorumluluk duygusunu öldürmesi, ahlaki dejenerasyona neden olması vb. sebepler (Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 246-253; Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, 202) bu sakıncalardan sadece birkaçıdır.

<sup>98</sup> Hapis cezası genellikle bütün suçlarda, özellikle de hırsızlık suçunda, suçla mücadelede basit ve kifayetsiz kalmaktadır. Hapis cezası, hırsızın ruhunda suçtan vazgeçme hissi doğurmamakta, sadece hırsızlık suçu işlemeye kısa bir süre ara vermesini sağlamaktadır. Hapisten çıkınca hırsız aynı güçle o suçu tekrar işleyebilmektedir. Oysa el kesme cezası ile hırsız, suçta kullanabileceği gücün önemli bir kısmını yitirmiş olacaktır. (Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 653). Keza, Ayhan Önder'in: “...kabul etmek gerekir ki, bugünün hürriyeti bağlayıcı cezaları hükümlüyü ıslah etmek şöyle dursun suça itici nitelikler kazanmasını hazırlamaktadır.” (Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, 573.) sözleri de bu gerçeği ortaya koymaktadır. [Çolak, *İslâm Hukuku (Ceza ve Borçlar)*, 138]. Hapis cezasının denk ve makul bir ceza olmadığı hakkında bilgi için bkz. Polat, “*İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*”, 134.

<sup>99</sup> Abdülaziz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şerâti'l-islâmiyye* (Mısır: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1969), 535.

<sup>100</sup> Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 610; İbrahim Çalışkan, “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1, (1990): 370.

edilmesi, değiştirilmesi veya yumuşatılması farklı problemleri doğuracağı herkesin malumudur.<sup>101</sup> Aslında suçlu, suç işlemekle kendisinin çağdaş medeniyet ve kültür seviyesinde olmadığını, daha aşağı derekelere düştüğünü kanıtlamıştır. Dolayısıyla kendi kültür seviyesine uygun cezaları da hak etmiştir.

İslâm, ceza infaz edilirken suçlunun hak ettiği cezanın dışında başka cezaya çarptırılmamasını ve mukabele bil misil prensibince de olsa şahsa işkence edilmemesi gerektiğini her fırsatta vurgulamıştır.<sup>102</sup> Zulüm yapanın düşman olması durumunda bile aynı şekilde karşılık vermenin caiz olmadığı İslâm tarihinde yaşanan çeşitli olaylarda görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Uhud savaşı günü amcası Hz. Hamza'ya yapılan işkenceyi görünce bir gün imkân bulması halinde müşriklerden 30 kişiye aynısını yapacağına dair yemin etmesi üzerine ayet nazil olmuş,<sup>103</sup> bu ayetin gereği olarak Hz. Peygamber yeminini bozmuş, bunun sonucunda kefaret ödemiştir.<sup>104</sup> Ayrıca Abdullah b. Amir, bir savaş sonrasında Hz. Ebu Bekir'e bir patriğin başını getirdiğinde Hz. Ebu Bekir bunu hoş karşılamamış, Abdullah'ın onların da Müslümanlara böyle yaptığını söylemesi üzerine Hz. Ebu Bekir: "*Farslarla Bizanslıları mı örnek alacağım?*" karşılığını vermiştir.<sup>105</sup> Anılan bu iki örnek, İslâm'ın cezalar konusunda ne kadar insancıl bir vasma sahip olduğunu gün yüzüne çıkarmaktadır.

Keza İslâm, suçlunun cezalandırılırken izzet ve şerefini korumak ve onurunu lekelememek için gerekli ihtimamı göstermiş, bu konuda adeta insanlığa örnek olmuştur. Mesela; ta'ziren öngörülen celde cezasının bir sopa ya da çıplak olmayan bir elle icra edilmesi gerekir. Çünkü çıplak elle icra edilen ceza, suçlunun onurunun kırılmasına ve hakir görülmesine sebep olabilmektedir. Nitekim İbn Ebî Leylâ'ya göre,

<sup>101</sup> İnsanlık tarihinde medeniyet gelişse de dinden uzak yaşayan toplumlarda suç işleme oranı ve çeşitliliğinin giderek arttığı; buna karşılık dindar toplumlarda hem suç işleme oranının hem de suç çeşitliliğinin azaldığı görülmüştür. Ebû Zehra, *el-Cerime*, 13.

<sup>102</sup> Bu konuda bkz. Ahzab, 33/58; Al-i İmran, 3/140-141; Nisa, 4/40; Maide, 5/8; Hud, 11/113; Müslim, Cihad, 2, Birr, 33; Ebû Davud, Harac, 32, Cihad, 56; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 5: 456.

<sup>103</sup> Nahl, 16/126.

<sup>104</sup> Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretün'n-nebeviyye*, 2. bs. (Mısır: yy., 1955), 2: 95-96; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3. bs. (Riyad: Dâru tayyibe, 1999), 4: 614.

<sup>105</sup> Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, 9: 153 vd.

çıplak bir elle bir şahsın kafasına veya boynuna vurmak suretiyle söz konusu ceza icra edilirse bu, suçluyu hakir görmenin en son derecesi kabul edilebilir.<sup>106</sup> Bu sebeple celde cezasının infazının nizami kurallar çerçevesinde icrası, tamamen suçlunun onurunu koruma amacı gütmektedir.

Nitekim 1982 Anayasasının 17'nci maddesinin 3'üncü fıkrasında: “Kimseye işkence ve eziyet yapılamaz; kimse insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir cezaya veya muameleye tabi tutulamaz.” denilerek bireyin, başkalarının ya da kendisinin gözünde küçük düşüren, insan haysiyetiyle bağdaşmayan veya onur kırıcı olan cezalara maruz bırakılmayacağı öngörülmüştür.<sup>107</sup>

Uluslararası Sözleşmelerde de hiç kimsenin zalimane, insanlık dışı ve onur kırıcı bir cezaya tabi tutulamayacağı ilkesine yer verilmiştir.<sup>108</sup> Hem İslâm'da hem de modern hukukta bireyin kişiliğini alçaltır nitelikte herhangi bir yaptırımın uygulanmaması, konunun geçmişte olduğu gibi günümüzde de ehemmiyetini gözler önüne sermektedir.

#### 4. Suçluyu Kınama ve Eleştirinin Olmaması

Bir insanın suç işlemesi, onun zayıf ve suça meyyal olarak yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Gerek naslar,<sup>109</sup> gerekse insanın tabiatı bu hususu vurgulamaktadır. Nitekim “insan beşer, kuldur şaşar.” vecizesi de bu gerçeğe parmak basmaktadır. Önemli olan bu durumun en kısa ve en doğru yoldan bertaraf edilmesidir. Bu en kısa ve en doğru yollardan birisi de kuşkusuz cezadır ki, kendisine en son çare olarak başvurulduğu daha önce söylenmişti.

İşlenen suçun karşılığı olan cezanın tatbiki esnasında suçluya karşı takınılması gereken tavırların, kınama ve eleştirilerin yapıcı tarafına karşılık bir de yıkıcı tarafları olduğu muhakkaktır. Yapıcı olanlar daha çok suçlunun bir daha aynı fiili işlememesi, durumunu düzeltmesi ve tövbe etmesine yönelik tavırlar olarak zikredilebilir. Mesela; içki içme suçuna öngörülen had cezasının uygulanışında içki içmeyi itiyat haline getiren bir şahsa had cezası uygulandıktan sonra bazı sahabîlerin: “Allah ona lanet etsin!” demeleri üzerine Hz. Peygamber'in: “Ona lanet okumayın, Allah'a yemin olsun ki, onun Allah ve resulünü sevdiğini biliyorum.”

<sup>106</sup> Serahsî, *Mebûd*, 9: 71-73; A. Fethi Behnesi, *et-Ta'zir fi'l-islâm* (Kahire: Müessesetü'l-halîcî'l-arabî, 1988), 36.

<sup>107</sup> Hakan Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2012), 27.

<sup>108</sup> Bkz. BM. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi m.5 (RG. 27.05.1949).

<sup>109</sup> Bu konuda bkz. Yusuf, 12/53; Kaf, 50/16; Necm, 53/23.

buyurması,<sup>110</sup> bu türden bir tavidir. Hz. Peygamber'in böyle bir tavır takınmasının amacı, suçlu üzerinde olumsuz bir psikolojik baskı oluşturulmasını engellemek, suçluya karşı daha yumuşak ve ılımlı bir üslup kullanılmasını isteyerek bir daha aynı fiili irtikâp etmemesini sağlamak ve tövbe etmeye teşvik etmektir. Ayrıca cezanın infazında suçluya acımama,<sup>111</sup> aşırıya kaçarak suçluya işkence yapmama,<sup>112</sup> infazı en güzel şekilde icra etme<sup>113</sup> de suçluya karşı takınılan yapıcı tavrılardan sayılabilir.

Son olarak; tatbik edilen cezanın suçlu üzerinde etki yaratması, onu ıslah etmesi ve tehlikelilik boyutunu yok etmesi durumunda cezaya derhal son verilmesi de suçlunun maslahatı bağlamında düşünülmesi gereken önemli hususlarından birisidir. Bu minvalde şartlı salıverme, affetme, cezayı hemen uygulamayıp erteleme, suçlunun lehine uzlaşma kurulunun toplanması gibi argümanlar sözü geçen amacı gerçekleştirmek içindir.<sup>114</sup>

Suçluya karşı takınılan yıkıcı tavır, kınama ve eleştiriler ise, cezanın infazı ve sonrasında asıl maksadın aşılarak suçlunun aşağılanması, hakir görülmesi, lanetlenmesi ve kınanması gibi davranışların sergilenmesidir. Bu gibi durumlar suçluya zarar vermekten başka bir fonksiyon icra etmez. Nitekim İslâm ceza hukukunda böyle tavrılardan sergilenmesinin kesin olarak yasaklanması<sup>115</sup> suçlunun lehine bir durum arz etmekte, onu dışarıdan gelebilecek kötü niyetli saldırılara karşı korumaktadır.

### C. Cezalandırma Sonrası Dikkat Çeken Karakteristik Özellikler

İslâm ceza hukukunda cezalandırma sonrasında dikkati çeken karakteristik özellikler konusu ise, mağdurun razı edilmesi, yargı ve

<sup>110</sup> Buhârî, Hudud, 5.

<sup>111</sup> İlgili ayette: “Şayet Allah’a ve ahirete iman ediyorsanız Allah’ın dini konusunda (hükümlerini uygularken) o suçlulara acıyacağımız tutmasını.” (Nur, 24/2) buyrulması, bu gerçeğe işaret etmektedir.

<sup>112</sup> Bkz. Buhârî, Mezalim, 30; Tirmizi, Siyer, 38.

<sup>113</sup> Bkz. Tirmizi, Diyet, 14.

<sup>114</sup> Toroslu, *Ceza Müeyyidesi*, 80; Artuk v.dğr, *Ceza Hukuku*, 20; Çalışkan, “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları,” 368.

<sup>115</sup> Cezanın infazı esnasındaki yıkıcı tavrılardan için bkz. Buhârî, Hudud, 5; Müslim, Hudud, 5; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1986), Cenaiz, 52. Ceza sonrasında yıkıcı tavrılardan için bkz. Buhârî, Hudud, 4, 5; Ebû Davud, Hudud, 35.



infaz hatalarının telafisi ve suçlunun topluma kazandırılması başlıkları altında işlenebilir.

### 1. Mağdurun Râzı Edilmesi

Cezanın akabinde mağdurun uğradığı maddî ve manevî zararların telafi ve tazmin edilerek onun râzı edilmesi cezalandırma sonrası dikkat çeken özellikler arasında zikredilebilir. Hatta bu prensibi bazı hallerde geleneksel cezaların yanında üçüncü bir yaptırım olarak kabul eden görüşler de mevcuttur.<sup>116</sup> Şöyle ki, insan yaratılışı icabı şahsına kasten yapılan kötülük ve haksızlıklara karşı, yapana kin ve garaz beslediği gibi, hataen yapılan kötülük ve haksızlıklara karşı da yapana aynı duyguları besler. Bu beslenen duygular, zamanla yerini intikam ve ölç alma fikrine bırakır. İşte ceza, bu ve benzer duyguları, kökleşmeden yok etmekte, mağdur ve yakınlarını teskin etmekte ve sonuçta onların rızalarını kazandırıcı bir rol oynamaktadır.<sup>117</sup> Keza hak ihlaline uğrayan mağdur, kendi kendine: “Neden ben de, başkası değil?”, “Niçin benim başıma geldi?” ve “Nerede hata yaptım?” gibi ardı arkası kesilmeyen sorular sorarak ne yapacağını bilememe, kafa karışıklığı yaşama, kendini kontrol edememe, özgüven eksikliği, aşırı kin ve öfke gibi daha pek çok travmayla karşı karşıya kalır.<sup>118</sup> İşte suça makul ve denk bir ceza, mağdurun bu gibi sorunlarına bir nebze olsun derman olmakta, iyileşmesine katkı sağlamakta ve mağduriyetini gidererek onu râzı etmektedir.

Öte yandan bazı suçlarda mağdur mâlî tazminat ile teselli bulamaz. Mesela; kazf (iffete iftira) suçunda failin had cezasıyla cezalandırılması; diğer ta’zir türü nev’inden hakaretlerinde ise hapis, celde ve tevbih gibi yaptırımlara çarptırılması, mağduru maddî tazminattan daha fazla tatmin eder. Dolayısıyla bu tür suçlarda mağduriyeti gidermek için tazminden öte bu tür ceza yaptırımları da zorunlu olarak uygulanmalıdır.<sup>119</sup> Söz konusu cezaların uygulanmasında mağdurun şikâyeti ve isteğinin ön planda tutulması da, bu ceza türlerinin mağduru tatmin edici birer manevi tazmin mahiyetinde

<sup>116</sup> Bkz. Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, 271, 357; V. Özer Özbek, *Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2000), 251.

<sup>117</sup> Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 44.

<sup>118</sup> Osman Dolu v.dğr., *Suç Sosyolojisi* (Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 142-143.

<sup>119</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5: 347 vd; Özbek, *Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi*, 251.

olduğunu düşündürebilir.<sup>120</sup> Bundan olsa gerektir İslâm, kısası haksız yere cana ve uzva yönelik cinayetlerde temel ceza olarak kabul etmiştir. Bu sayede mağdur veya yakınlarında intikam alma hissini söndürmekte, düşmanlıkta aşırı gidilmesine engel olmaktadır. Aksi halde mağdur veya yakınlarında intikam duygusu galip gelir, olaylar olayları izler; hatta cinayetlere dahi varabilir. İşte bu yönüyle İslâm, haksızlığa uğrayanın mağduriyetini giderecek, sonuçta onu razı edecek cezalar koymuştur.<sup>121</sup>

Tıpkı Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) şu sözünde olduğu gibi: "İçinizde en zayıf olanınız benim yanımda kendi hakkı alınana kadar en güçlü olanınızdır. İçinizde en güçlü olanınız ise benim yanımda kendisinden başkasının hakkı alınana kadar en zayıf olanınızdır."<sup>122</sup> Bazen de mağdur suçlunun cezalandırılmasından ziyade maddî olarak zararının tazminini ister.<sup>123</sup> Bu durum da haksızlığa uğrayanın gönlünde bir rahatlatma ve teskin gerçekleştirdiği için mağduriyeti giderici bir özellik taşımaktadır.

İslâm hukukunda Şâri' tarafından takdir edilen diyet, erş ve gurre<sup>124</sup> gibi mâlî cezalar da mağduriyetin giderilmesine matuf özellik arz etmektedir.<sup>125</sup> Hal böyle olunca, ortaya çıkan bir suç sebebiyle hakkı çiğnemenin kimsenin mağduriyetinin giderilmesi, işlenen suçun türüne göre suça aynıyla mukabelede bulunma; yani kısas cezasıyla mümkün olabileceği gibi, suça mukabil olarak takdir edilecek bir başka tür ceza ile de mümkün olabilir.

Cezanın icra edilmesi sadece mağduru tatmin etmemekte, aynı zamanda onun yakınlarını ve olayla uzaktan veya yakından ilgisi bulunan tarafları da teskin etmektedir. Zira söz konusu durum başta mağdur olmak üzere mağdur yakınları ve suçtan haberdar olan kesimin suçluya karşı kabaran kin, nefret ve huç duygularını kökten teskin

<sup>120</sup> Bilmen, *Hukuk-i islâmiyye*, 8: 281.

<sup>121</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ukûbe*, 44; Âmir, *et-Ta'zîr fi's-şerîati'l-islâmiyye*, 298.

<sup>122</sup> Ebu Urve Ma'mer b. Raşid es-San'ani, *el-Câmi* (Pakistan: Meclisü'l-ilmîyye, 1403), 11: 336; Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed Teymî, *et-Terğîb ve't-terhîb* (Kahire: Daru'l-hadis, 1993), 1: 410.

<sup>123</sup> Erem v.dğr, *Ceza Hukuku*, 877. Ancak klasik ceza hukukunda mağdurun tazminat hakkı elde etme konusu, cezada gözetilen amaçlardan addedilmemektedir. Bkz. Özbek, *Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi*, 197.

<sup>124</sup> Gurre: Çocuğun ölü olarak düşürülmesi halinde suçu işleyenden alınan diyetdir. Gurre, beş yüz dirhem gümüşdür. Yani tam diyetin yirmide biridir. Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 225.

<sup>125</sup> Behnesi, *el-Ukûbe*, 212 vd.

etmekte,<sup>126</sup> İhkak-ı hakkı<sup>127</sup> engellemekte ve böylelikle durumla ilişkisi bulunan her kesimi memnun etmektedir. O halde birden fazla amaç barındıran bu hususun cezanın amaçları içerisinde değerlendirilmesi akla ve mantığa aykırılık teşkil etmemektedir.

Diğer hukuk sistemlerinde olmayıp, İslâm ceza hukukunda baştan itibaren kabul edilen âkile sisteminin<sup>128</sup> de aile içi otokontrol ve yardımlaşma özelliğinin yanında her iki taraf için (suçlu-mağdur) mağduriyeti giderici özelliğinin bulunduğu açıkça görülmektedir. Zira âkilenin, suçlunun mâlî yönden diyet cezasını ödemedi yükünü hafifletmesi, suçlu açısından; âkilenin de diyeti ödemedi güçlük çekmesi söz konusu olduğunda katille devletin beytülmalden yardımda bulunmasının,<sup>129</sup> hem suçlu hem de mağdur açısından mağduriyeti giderme amacı taşıdığı aşikârdır. Böylelikle aleyhine suç işlenmekle haksızlığa uğrayan tarafın, âkile veya devlet destekli yardımla tekrar mağduriyete uğramasının önüne geçilmiş ve birden fazla amaç gerçekleştirilmiş olmaktadır.

## 2. Yargı ve İnfaz Hatalarının Telafisi

İslâm ceza hukukunun, cezanın infazı sonrasında istenmedik bir hadise vuku bulduğunda verilen cezanın türüne göre zarar veren tarafa tazminat yükleyip-yüklememeye hükmetmesi de nazarları celp eden özelliklerinden birisidir. Tazminat; bir kimsenin mal veya vücut varlığında meydana gelen eksiltme sebebiyle zarar verenden zarar verilene ekonomik değer taşıyan bir eşyanın ödenmesidir.<sup>130</sup>

İslâm ceza hukukunda tazminat yükümlülüğü had, kısas ve ta'zir cezalarında farklılık arz eder. Şöyle ki, Hanefi ve Mâlikilere göre bütün

<sup>126</sup> Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, 272.

<sup>127</sup> İhkak-ı Hak: Bir kimse kendiliğinden kuvvet sarf ederek iddia ettiği hakkı elde etmesidir. (Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 77). İhkak-ı hak her ne kadar kendi hakkını almayı ifade etse de toplumda karmaşaya, anarşiye ve önü alınamaz hatalara yol açabileceği veçhiyle bu hakkın devletin yetkili makamlarına tevdi edilmesi vazgeçilmez bir şarttır. Yetkili makamlar da mağdur adına hukukî kurallar içerisinde bu hakkı tatbik eder. Geniş bilgi için bkz. Ali Kaya, "İslâm Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007): 118 vd.

<sup>128</sup> Âkile: Katilin işlediği cürüm sebebiyle mağdur tarafa ödemek zorunda kaldığı diyeti, katille aralarındaki ortak paydaya binaen yüklenip ödeyen kasaba halkı, aşiret veya ehli divandır. Ebû Zehrâ, *el-Ukûbe*, 517.

<sup>129</sup> Ebû Zehrâ, *el-Cerîme*, 108.

<sup>130</sup> Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 185.

had cezalarında, taksirli olarak cezanın infazı sonrasında ölüm veya sakatlanma söz konusu olduğunda cezayı infaz edene sorumluluk veya tazmin cezası yoktur.<sup>131</sup> Buna karşılık İmam Şâfiî'ye göre sarhoş edici maddeleri kullananlara uygulanan ceza, kırk celdeden fazla olur da ceza infazından sonra herhangi bir ölüm veya sakatlanma söz konusu olursa, kırktan fazla olan celde cezasının ta'zir cezası kapsamına girmesi ve Hz. Ali'nin: "Herhangi bir kimseye ölünceye kadar had cezası uygulayıp da kendi nefsimde sorumluluk duyduğum bir olay hatırlamam. Ancak sarhoş olana had uyguladığımda ölürse diyeti söz konusudur. Zira Hz. Peygamber bu konuda bize kesin bir sayıyı miras bırakmamıştır."<sup>132</sup> sözüne göre zararın ilgililerce tazmin edilmesi gerekir.<sup>133</sup>

Kıyas cezalarında da aynı kural geçerlidir. Şu kadar var ki, adam öldürme fiilinin meşru müdafaa, kanun hükmünü infaz, hukuken tanınmış ve korunmuş bir hak veya yetkiyi kullanma gibi meşru gerekçelerle işlenmesi durumunda ortaya çıkan bedenî zararların ilgili kişilerden tazmin edilmemesi,<sup>134</sup> ceza infazı sonrasında ortaya çıkan istenmedik durumları tazminat hususunda had ve kıyas cezalarının örtüşüğünü gösterir.

Ta'zir cezalarındaki duruma gelince, bu cezaların akabinde herhangi bir can veya uzuv kaybı söz konusu olduğunda cumhura göre, bu durum heder sayılırken;<sup>135</sup> Şâfiî ve bazı Mâlikilere göre, bu durum mağdur lehine tazminat hakkı doğuracağından heder sayılmamaktadır. Çünkü ta'zir cezalarında asıl olan tedip etmek olup, telef etmek değildir.<sup>136</sup> Hülasa; İslâm ceza hukuku, cezalandırma akabinde ortaya çıkabilecek istenmedik zararlarda genel olarak ta'zir cezaları hariç, kendisine yetki verilmesi sebebiyle zarar verene herhangi bir tazmin cezası öngörmemiştir.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 55-56.

<sup>132</sup> Buhârî, *Hudud*, 5; Ebû Davud, *Hudud*, 36; İbn Mâce, *Hudud*, 16.

<sup>133</sup> Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru'l-alemi'l-kütüb, 1997), 12: 503 vd.

<sup>134</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Aslü'l-ma'rûf bi'l-mesûd* (Karaçi: İdâratü'l-kur'an ve'l-ulumü'l-İslâmiyye, ty.), 4: 501-502; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 173.

<sup>135</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5: 53; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 79.

<sup>136</sup> Mâverdü, *Ahkâmü's-sultâniyye*, 347; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-imâmî'ş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 3: 374; Çalıışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları", 394-395. Tazminatın ne kadar olacağı konusunda geniş bilgi bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, 12: 504.

Öte yandan anılan cezalarda kasıtlı olarak hâkimin yanlı davranışı veya şahitlerin yalan beyanda bulunmaları sonucunda bir ölüm veya uzuv kaybı söz konusu olursa, bu mağduriyet ilgili kişilerden diyet, erş veya maddî tazminatla telafi edildiği gibi, onlara bazı fakihlerce kısas cezası da öngörülür.<sup>137</sup> Böylelikle kasıtlı işlenen bir suçla taksirli işlenen suç ayırt edilmiş, sonuçta farklı cezalar verilmiştir.

### 3. Suçlunun Topluma Kazandırılması

Cezalandırmada suçluyu tedip etmek, islah edip hatalarından döndürmek, tövbe etmesine imkân tanımak, aynı suçu irtikâp etmesinin önüne geçmek ve en önemlisi de topluma kazandırılmasını sağlamak ana gayedir.<sup>138</sup> Bu husus aynı zamanda özel önleme, yani “Özel Caydırıcılık” (الردع الخاص) kapsamında değerlendirilir.<sup>139</sup>

İslâm, zikri geçen özelliği gerçekleştirmek için cezalandırmanın öncesinde ve infazında suçluyu yalnız bırakmadığı gibi cezalandırma sonrasında da yalnız bırakmamıştır. Zira cezanın infazından sonra suçlunun yalnız bırakılması, toplumdan soyutlanmışlık sayılacağından suçlu üzerinde hem maddî hem de manevî yönden bir yıkım oluşturabilir.

Cezanın infazından sonra suçluya yöneltilen eleştiri okları, kınama ve hakir görme gibi suçluyu rencide edici hareketlerin yasaklanması,<sup>140</sup> onurunun korunması ve suçlunun topluma kazandırılması için bir dizi tedbirin alınması<sup>141</sup> bu kapsamda değerlendirilebilir. Kaldı ki, arz edilen bütün bu önlemlerin suçlunun kendi eliyle yıktığı, tahrip ettiği onurunu ve psikolojisini cezanın keffâret olucu özelliği ile tekrar kazanma<sup>142</sup> fırsatını sağlamaya matuf olduğu görülecektir.

İslâm’da bazı suçlara öngörülen sürgün cezasının da topluma entegre etmesi yönüyle suçlunun yararına olduğu iddia edilebilir. Normal şartlarda sürgün cezası genel olarak, yol keserek hirâbe suçu işleyen suçlunun şerrinden insanları emin kılmak ve kötü örnek olmasını önlemek için konulmuş bir ceza türüdür. Çünkü yaşadığı yerlerde

<sup>137</sup> Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 6: 283 vd.

<sup>138</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ukûbe*, 27; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 176, 210.

<sup>139</sup> Bkz. Avvâ, *Fî usûli’n-nizâm*, 94, Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 33-34; Çolak, “İslam Ceza Hukukunda Hafifletici Sebepler”, 35.

<sup>140</sup> Bkz. Buhârî, *Hudûd*, 6; Müslim, *Hudûd*, 23-24; Ebû Davud, *Hudûd*, 24; Tirmizi, *Hudûd*, 9.

<sup>141</sup> Bu tedbirler hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 14.

<sup>142</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, 28: 329-330.

kazandığı nam ve şöhretin unutulması ve oranın emniyete alınması için bu ceza öngörülmüştür.<sup>143</sup> Söz konusu cezanın suçlu açısından olumlu yönüne gelince, cezanın suçluyu caydırma, suçluya hayatında yeni bir sayfa açmayı mümkün kılma, hayata oryantasyonunu sağlama, kolayca rızık temini ve mahalle baskısından kurtarma gibi daha pek çok yararları olduğu gözlerden kaçmamaktadır.

4857 sayılı İş Kanununun özürlü ve eski hükümlü çalıştırma zorunluluğu başlıklı 30'uncu maddesinde geçen; “İşverenler, elli veya daha fazla işçi çalıştırdıkları özel sektör işyerlerinde yüzde üç özürlü, kamu işyerlerinde ise yüzde dört özürlü ve yüzde iki eski hükümlü işçiyi meslek, beden ve ruhi durumlarına uygun işlerde çalıştırmakla yükümlüdürler.” hükmü, sözü geçen prensibin modern hukuktaki yansıması kabul edilebilir. Hülâsa; gerek İslâm ceza hukuku gerekse modern hukuk, cezalandırmadan sonra sabıkalı insanlara yeni bir hayat imkânı daha vererek onları yalnızlığa terk etmemiş, gereken ehemmiyeti göstermiştir.

Diğer taraftan cumhura göre cezanın infazından sonra Hz. Peygamber'in: “Ölülerinize yaptıklarımızın aynısını ona da yapınız.”<sup>144</sup> hadisi çerçevesinde had ve kısas cezasının infazı neticesinde ölen şahsın cesedinin, defin ve cenaze merasimi gibi işlemlerin yapılması için yakınlarına teslim edilmesi<sup>145</sup> İslâm'ın, suçluyu, suçun işlenişinden infazına, hatta mezarına varıncaya kadar her aşamada yalnız bırakmadığını, onun cesedine dahi değer verdiğini alenen göstermektedir. Ancak bu suçlardan hüküm giyenlerin devlet düzenine başkaldırdığı, yol kesenlerden olduğu ve bunun sonucunda yeryüzünde fesat çıkararlardan addedildiği tespit edilirse kendisi için cenaze merasimi dahi icra edilmez.<sup>146</sup>

## Sonuç

İslâm ceza hukukunda cezaların yegâne amacının huzurlu, erdemli ve faziletli bir toplum meydana getirmek olduğu görülmektedir. Bunun için de ortaya çıkan engelleri ve istenmeyen durumları gayet makul,

<sup>143</sup> Âmir, *et-Ta'zîr fi's-şerîati'l-islâmîyye*, 387-388. Başka suçlara öngörülen sürgün cezaları için bkz. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 699 vd.

<sup>144</sup> İbn Mâce, *Cenâiz*, 31.

<sup>145</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 63; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî*, 1: 765; Ahmet Fethi Behnesi, *Medhalü'l-fikhi'l-cinâiyyi'l-islâmî* (Kahire: Dâru's-şurûk, 1989), 144.

<sup>146</sup> Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1937), 1: 98.

insancıl ve hukukî cezalarla bertaraf etmiştir. Öngörülen bu cezaların, suçun işlenmesinden önce önleyici, işlenmesinden sonra ise suçlunun ıslahı, aynı suçu tekrar işlemesini engelleyici ve mağduru razı edici nitelikte olduğu dikkat çekicidir.

İslâm'da cezalandırmaya hemen başvurulmamış, öncelikle genel önleme oluşturması için suçlar ve onlara öngörülen cezalar ilan edilmiş, suçun sabitliği ve cezanın uygulanma şartları açıkça belirlenmiş, suçun hafif veya ağırlığına göre cezanın caydırıcılık oranı şekillenmiş, sonra da şartlar gerçekleştiğinde cezalandırma en son çare olarak mutlaka tatbik edilmiştir. Tüm bunlar yapılırken “*Şüpheden sanık yararlanır.*” ilkesiyle cezaların tamir edilebilirlik ilkesi de ihmal edilmemiştir. Böylelikle İslâm'ın sırf cezalandırma felsefesi üzerine kurulmadığı, fert ve toplumun maslahatına binaen en son çare olarak cezalandırma seçeneğinin kullanıldığı görülmüştür.

İslâm'da öngörülen cezaların herkese yarar sağladığı yakinen anlaşılmıştır. Cezanın, gönlünün huzura ve mutluluğa ermesi suçlu açısından; benliğinde suçluya karşı barındırdığı kin, nefret ve intikam hırsının giderilmesi, mağdur açısından; bünyesindeki zararlı bireylerin ayıklanması veya tekrar topluma kazandırılması da toplum açısından birer yarardır.

İslâm'ın gerek cezalandırma öncesinde gerek cezanın infazı esnasında gerekse cezalandırma sonrasında suçluyu hiçbir zaman yalnız bırakmadığı, daima yanında olduğu ve ona sahip çıktığı anlaşılmıştır. Şöyle ki, cezalandırma öncesinde herkesin uyabileceği, belirlenen cezanın yürürlüğe girmeden herkese ilan edildiği, ilandan önceki işlenen suçlardan dolayı mesuliyetin kabul edilmediği, cezalar arasında kıyasın mümkün olmadığı ve her şeyden önemlisi de en son kendisine başvuru ceza prensiplerini benimsendiği görülmüştür. Cezalandırma esnasında işkencenin yasaklandığı, cezalandırmanın devlet eliyle gerçekleştiği ve suçluyu kınama, lekeleme, tahkir etme ve toplumdan soyutlama gibi argümanların kullanılmadığı bir yol izlenmiştir. Cezalandırma sonrasında ise mağdurun razı edildiği, taksirli durum hariç, kasıt neticesinde ortaya çıkan zararların def'inin tazmin müessesesiyle bertaraf edildiği ve suçlunun en kısa zamanda topluma adaptasyonunu sağlamanın gaye edinildiği müşahade edilmiştir.

Son olarak İslâm ceza hukukunda cezalandırma öncesi özelliklerin diğer aşamalarda özelliklerden daha fazla oluşu, aslında İslâm'ın cezayı en baştan tasvip etmediğini; lakin yeri geldiğinde kullanmaktan

çekinmediğini ve ceza ile kırılan kalpleri de tamir etmekten de geri durmadığını ilan etmektedir.

### Kaynakça

- Akşit, M. Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2011.
- Âmidî, Seyfuddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed. *el-İhkam fi usulî'l-ahkâm*. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, ty.
- Âmir, Abdülaziz Musa. *et-Ta'zîr fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*. 4. bs. Mısır: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1969.
- Artuk, Mehmet Emin, Ahmet Gökçen ve Caner Yenidünya. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 6. bs. Ankara: Adalet Yayınevi, 2012.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 2. bs. Konya: Mimoza Yayınları, 2014.
- Avvâ, Muhammed Selim. *Fî usûlin'nizâmî'l-cinâiyyi'l-islâmî*. 1. bs. Kahire: yy., 2006.
- Aydın, Hakkı. *İslâm ve Modern Hukukta İşkence*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 470-478.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 469-470.
- Behnesi, A. Fethi. *el-Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-islâmî*. 4 cilt. Beyrut: yy., ty.
- Behnesi, A. Fethi. *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-islâmî*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2004.
- Behnesi, A. Fethi. *et-Ta'zir fi'l-islâm*. 1. bs. Kahire: Müessesetü'l-halîci'l-arabî, 1988.
- Behnesi, A. Fethi. *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1989.
- Behnesi, A. Fethi. *Medhalü'l-fikhi'l-cinâiyyi'l-islâmî*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1989.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukuk-i islâmiyye ve ıstılâhat-ı fıkhiyye kamusu*. 10 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 cilt. byy.: yy., 1422.



- Büyükbaş, Nazım. "İslâm Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34 (2013/1): 144-170.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1405.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (1990): 367-397.
- Çolak, Abdullah. "İslâm Ceza Hukukunda Hafifletici Sebepler". Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*. Malatya: Medipres Yayıncılık, 2014.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Hukuku (Ceza ve Borçlar)*. Ankara: Öncü Yayınevi, 2017.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: DİB Yayınları, 1996.
- Demir, Bayram. "İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Geçmişe Yürürlülüğü". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015): 63-98.
- Derdîr, Ebü'l-Berakât Sîdî Ahmed b. Muhammedi'l-Adevî. *Şerhu'l-kebir ale'l-muhtasar-ı Halîl*. 4 cilt. byy.: Dâru'l-fîkr, ty.
- Dolu, Osman, Aytekin Geleri ve H. İbrahim Bahar. *Suç Sosyolojisi*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Döndüren, Hamdi. "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1998): 77-113.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28: 79-94.
- Dönmezer, Sulhi ve Sahir Erman. *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku Genel Kısım*. 12. bs. 3 cilt. İstanbul: Beta Yayınevi, 1997.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *Kitâbu's-sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: yy., ty.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu'l-harac*. ter. Ali Özek. İstanbul: yy., 1973.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ukûbe fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Kahire: Daru'l-fikri'l-arabi, ty.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1998.

- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-fikr, ty.
- Erem, Faruk, Ahmet Artuk ve Mehmet Emin. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınları, 1997.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Erturhan, Sabri. "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 21 (2013): 185-214.
- Fazlurrahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. 3. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2008.
- Hakeri, Hakan. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2012.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmaü'z-zevâid ve membau'l-fevâid*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-kutsi, 1414/1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Tahrîrul'-ma'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-tunusî, 1984.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Makâsîdü'ş-şerîati'l-islâmiye*. 3 cilt. Katar: Vizaratü'l-evkaf, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Ferhûn, Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-hükkâm fi usûli'l-akziyeti ve menâhici'l-ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-külliyeye, 1986.
- İbn Hişam, Abdülmelik. *es-Sîretün'n-nebeviyye*. 2. bs. 2 cilt. Mısır: yy., 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. 1. bs. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*. byy.: Daru'l-beyân, ty.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. 3. bs. 8 cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Muğnî*. 3. bs. 15 cilt. Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü ibni mâce*. thk. M. Fuad Abdülbaki. 2 cilt. byy.: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabî, ty.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 cilt. byy.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ty.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Eşbah ve'n-nazâir*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbas. *Mecmûu'l-fetâvâ*. 35 cilt. Medine: Mecmau'l-melik fahd, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, ty.
- İçel, Kayıhan ve Süheyl Donay. *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.
- İsfahani, Mahmud b. Abdirrahman. *Beyânü'l-muhtasar şerhi muhtasari ibn Hâcib*. 3 cilt. Cidde: Daru'l-medeni, 1986.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 2. bs. 7 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kaya, Ali. "İslâm Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007): 115-133.
- Koşum, Adnan. "İslâm Hukukunda Cezayı Ağırlaştırıcı Nedenler". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an=Tefsîru'l-kurtubî*. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1964.
- Kutub, Muhammed. *el-İnsân beyne'l-mâddiyyeti ve'l-islâm*. Kahire: Daru's-şurûk, 1995.
- Makdisî, Şerefuddîn Musa b. el-Hicâbî. *el-İknâ' fi fıkhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-marife, ty.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib. *Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*. Kahire: Dâru'l-hadis, ty.
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 cilt. Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1937.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed. *Feyzü'l-kadîr*. 6 cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticariyye, 1356.

- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîhu müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ty.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 8 cilt. Halep: Mektebü'l-matbûâtî'l-islâmiyye, 1986.
- Nesefî, Necmüddin Ebû Hafs. *Tilbetü't-talebe fi'l-ıstılahâti'l-fikhiyye*. byy.: el-Matbaatü'l-âmire, 1311.
- Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Özay, İlhan. *İdari Yaptırımlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985.
- Özbek, V. Özer. *Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2000.
- Özen, Şükrü. "İnfaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22: 290-292.
- Polat, Murat. "İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Râzî, Ebu Bekir b. Abdilkadir. *Muhtâru's-sihâh*. 5. bs. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam. *el-Musannef*. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1403.
- San'ani, Ebu Urve Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*. 11 cilt. Pakistan: Meclisü'l-ilmîyye, 1403.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed. *Mebûd*. 30 cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1993.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed. *Usûlü's-serahsî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, ty.
- Şener, Abdülkadir. *Kıyas İstihsan İstıslah*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *el-Aslü'l-ma'rûf bi'l-mebûd*. 5 cilt. Karaçi: İdâratü'l-kur'an ve'l-ulumi'l-islâmiyye, ty.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi'fıkhî'l-imâmî's-Şâfiî*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Teymî, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Kahire: Daru'l-hadis, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Mısır: yy., 1975.
- Toroslu, Haluk. *Ceza Müeyyidesi*. Ankara: Savaş Yayınları, 2010.

Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku Genel Kısım*. 9. bs. Ankara: Savaş Yayınevi, 2006.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî mukâranen bi'l-kânûni'l-vaz'iiyyi*. 12. bs. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi ve Kanunu Bilmemenin Cezalara Etkisi". *Diyanet İlmi Dergi*, 36/1 (2000): 55-84.

# MODERN OKÜLTİZMDE BİR KÖŞE TAŞI: HELENA PETROVNA BLAVATSKY\*

Gönderim Tarihi: 01.11.2016

Kabul Tarihi: 06.12.2016

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2271-8390>

Ali GÜL\*\*

## Öz

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) modern okültist düşüncenin en önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilir. Blavatsky, yaşamının çoğunu dünyayı gezmekle geçirmiştir. Bu gezilerinde ezoterik ve okült bilgilerin peşinde koşmuş; dönemin ruhçu/spiritüalist akımına intisap etmiştir. Blavatsky, 1873 yılında ABD'ye geldiğinde tam anlamıyla ruhçu akımın içindedir. ABD'de ruh çağırma celselerine bir medyum olarak katılmıştır. Blavatsky, ilerleyen dönemde ruhçuluğu terk ederek Teosofi Cemiyeti'nin oluşumunda başı çekmiştir. Bir müddet sonra yol arkadaşı Henry Steel Olcott ile birlikte Hindistan'a gitmiş ve Teosofi Cemiyeti'nin merkezini de Hindistan'a taşımıştır. Bu tarihten itibaren Blavatsky, öğretilerinde Batı ezoterik geleneği ile Doğu düşüncesini birleştirme gayreti gütmüştür. Yaşadığı skandallar yüzünden Hindistan'dan ayrılmak zorunda kalan Blavatsky, hayatının son dönemini Avrupa'da geçirmiştir. Blavatsky'nin *Isis Unveiled* ve *The Secret Doctrine* isimli iki eseri okült düşünce açısından köşe taşı kabul edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** H. P. Blavatsky, Ruhçuluk, Okültizm, Ezoterizm, Hindistan.

---

\* Bu makale Ali Gül tarafından yazılan, "Senkretik Bir Oluşum Olarak Teosofi Cemiyeti ve XX. Yüzyıl Kültürel Yapıları Üzerindeki Etkisi" (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015) isimli doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır. This article was prepared on the basis of the doctorate thesis written by Ali Gül, titled: "The Theosophical Society as a Syncretic Formation and Its Influence Over The Cultural Constructions In the 20th Century" (İstanbul University Institute of Social Sciences, İstanbul, 2015).

\*\* Dr., Çemberlitaş Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.  
Ph.D., Çemberlitaş Anatolian Highschool, Teacher of Religious Culture and Moral Knowledge Course. İstanbul/Turkey (aligul10@hotmail.com).

## A Cornerstone in Modern Occultism: Helena Petrovna Blavatsky

### Abstract

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) is considered one of the most important figures in modern occultist thought. Blavatsky spent most of her life by touring the world. She has been the pursuit of esoteric and occult knowledge on this trip; finally joined the spiritualist current of that period. When she came to USA in 1873, Blavatsky was in spiritualist current literally. Attended the evocation sessions in USA as a medium. Blavatsky abandoned spiritualism after a while, then she has been a leader in the formation of the Theosophical Society. After some time, she went to India with her fellow Henry Steel Olcott and moved the center of the Theosophical Society in India. From this date, she has pursued the effort to combine Western esoteric tradition with Eastern thought. Blavatsky because of scandals forced to leave India and has spent her last peirod of her life in Europe. Blavatsky's two works *Isis Unveiled* and *The Secret Doctrine* are considered the cornerstone for the occult thought.

**Keywords:** H. P. Blavatsky, Spiritualism, Occultism, Esotericism, India.

### Giriş

1875 yılında ABD’de kurulan Teosofi Cemiyeti<sup>1</sup> modern bir okültist ve ezoterik hareket olarak kabul edilir. Kadim teosofi öğretisinden farklı olarak doktrinel lideri Helena Petrovna Blavatsky<sup>2</sup> (1831–1891)’nin düşünceleri etrafında gelişen hareket, 1879 yılında ABD’den Hindistan’a taşınmıştır. Bu tarihten itibaren Teosofi hareketi Doğu öğretilerini bünyesine katmak suretiyle kadim Batı ezoterizmi ile Doğu öğretilerini birleştirme hedefini gütmüştür. Tam anlamıyla senkretik bir oluşum olan Teosofi Cemiyeti 140 yılı bulan tarihi sürecinde dini düşünceye, okült ve ezoterik ekollere, bilim, tarih, edebiyat ve sanat anlayışına kadar kültürel yapıya birçok hususta etki etmiştir.

Teosofi Cemiyeti kaçınılmaz bir biçimde Blavatsky’nin hayatı ve eserleriyle bağlantılıdır. Her ne kadar Teosofi Cemiyeti’nin şekillenmesinde farklı kimseler rol aldı ise de, cemiyetin yükleneceği misyonu hisseden ve bu misyon etrafında insanları yöreklendirip

<sup>1</sup> Bu makalede salt “teosofi” kelimesi, Teosofi Cemiyeti’ni işaret ederken “Teosofi” şeklinde; bir düşünce ve anlayışı ifade ederken “teosofi” şeklinde kullanılmıştır.

<sup>2</sup> Helena Petrovna Blavatsky taraftarlarınca çoğu zaman “Madam Blavatsky” veya isminin baş harfleriyle “HPB” olarak anılmıştır.

toplayan isim Blavatsky olmuştur.<sup>3</sup> Cemiyetin doktrinel lideri Blavatsky'yi etkileri bakımından özel olarak ele almak gerekir. R. Noll, dönemi itibariyle Blavatsky'nin Avrupa ve Amerika'da en etkili kadınlardan birisi olduğunu söyler.<sup>4</sup> C. Bamford ise bir Marx, Nietzsche veya Freud kadar önemli olmasa da Blavatsky'nin 20. yüzyıl düşünce hayatına önemli katkıları olduğunu dile getirir. Bamford, Blavatsky'nin 20. yüzyıl ezoterizm ve spiritüel düşüncesi açısından "ana" olarak kabul edildiğini de ifade eder.<sup>5</sup> Bu bağlamda 20. yüzyılda ortaya çıkan birçok ezoterik, okültist, ruhçu hareketin ve yüzyılın ortasından itibaren tebellür eden New Age akımının Blavatsky'den önemli ölçüde etkilendiğini dikkate almak gerekir.

Blavatsky'nin şahsiyeti ve bireysel üretimi o kadar ön plana çıkmıştır ki Teosofi Cemiyeti, Blavatsky'nin yanında ikinci planda kalmıştır dense yeridir. Nitekim günümüzün önemli Teosofi araştırmacılarından M. Gomes'e göre, Teosofi Cemiyeti'nin elde ettiği kazanımlar asıl ilginin Blavatsky'ye yönelmesi sonucu çok görünür değildir.<sup>6</sup>

Blavatsky'nin ürettiği literatürün ne kadar bilimsel veya rasyonel olduğu tartışmaya açıktır. Bu anlamda Blavatsky'yi hayalperest bir mitos üreticisi olarak değerlendirmek söz konusu olabilir. Ancak J. Evola'nın Gurdjieff örneğinde ifade ettiği "bu tip insanların yazdıklarının doğruluğu ve değerinden ziyade önemli olan ilettikleri ve yarattıkları etkidir"<sup>7</sup> sözü Blavatsky için tümünden geçerlidir.

Teosofi Cemiyeti'nin öncüsü ve doktrinlerinin temel kaynağı durumundaki Blavatsky'nin hayat serüveni düşüncelerinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Bu anlamda Teosofi Cemiyeti'ni ve yapısını

---

<sup>3</sup> *The Theosophical Movement: 1875-1950* (California: The Cunningham Press, 1951), 27.

<sup>4</sup> Richard Noll'dan aktaran Poul Pedersen, "Tibet, Theosophy and The Psychologization of Buddhism", *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, ed. Thierry Dodin, Heinz Räther (Somerville MA, USA: Wisdom Publishing, Inc., 2001), 157-158.

<sup>5</sup> Bamford, Blavatsky'nin (ruhçuluk akımının hazırlamış olduğu yolu da hesaba katarak) "din-sonrası spiritüalite" (post-religion spirituality)nin "peygamberi" veya "anası" olarak nitelenebileceğini ifade eder. Bkz. Rudolf Steiner, *Spiritualism, Madame Blavatsky and Theosophy*, ed. Christopher Bamford (Great Barrington: Anthroposofic Press, 2001) (içinde Christopher Bamford'un kaleme aldığı Giriş Bölümü), 7-8.

<sup>6</sup> Michael Gomes, *The Dawning of the Theosophical Movement* (Quest Books, 1987), 2.

<sup>7</sup> Julius Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 187.



anlamak bakımından Blavatsky'nin yaşamını ve düşüncelerini ele almak önem arz etmektedir.

### 1. H. P. Blavatsky'nin Çocukluğu, Gençliği ve Gezileri

Blavatsky'nin hayatını Teosofi Cemiyeti öncesi ve sonrası olmak üzere kabaca iki kısma ayırmak mümkündür. Blavatsky'nin Teosofi Cemiyeti öncesi hayatına dair belgelere dayalı bilgiler çok azdır. Blavatsky'nin biyografisi üzerinde çalışma yapan isimlerden A. P. Sinnett, Blavatsky'nin ilk dönem hayatı ile ilgili bilgilerin daha çok sözlü hatıralara, Blavatsky'nin yakınları ile yaptığı yazışmalara ve Rusya'da yazıları ile tanınan kız kardeşi Vera Zhelihovsky'nin Blavatsky hakkında kaleme aldığı hayat hikâyesine dayandığını ifade etmektedir.<sup>8</sup> Blavatsky'nin yaşamı ve şahsiyeti birçok noktada soru işareti taşımayı sürdürmektedir.

Blavatsky'nin sıra dışı hayat serüvenine yönelik bilgilerin birçoğunun sonradan kendisi tarafından kurgulandığı iddia edilmiş,<sup>9</sup> özellikle yaptığı büyük çaplı gezilerin gerçekliği hususunda önemli şüpheler dile getirilmiştir.<sup>10</sup> Örneğin P. Pedersen Blavatsky'nin hayatının biri gerçek diğeri kurgulanmış olmak üzere iki farklı boyutta incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>11</sup> Yukarıdaki ifadelere binaen Blavatsky'nin biyografisine dair bilgilere ihtiyatla yaklaşmak doğru olacaktır. Bununla birlikte tüm bu anlatımların içerisinden Blavatsky'nin yaşamının ve karakterinin ana hatlarını çıkarabilmek yine de mümkündür.

Helena Petrovna Blavatsky (baba ismi ile Helena Petrovna Hahn), 30 Temmuz 1831 tarihinde Rusya'nın Ekaterinoslav (şu an Ukrayna'da Dnepropetrovsk) kentinde soylu ve zengin bir ailede doğdu.<sup>12</sup> Rus ordusunda görevli Albay Peter Hahn'ın kızı olan Blavatsky, baba tarafından Alman kökenlidir. Kaynaklarda Blavatsky'nin annesi Helene

<sup>8</sup> A. P. Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky* (New York: J. W. Bouton, 1886), 5.

<sup>9</sup> Christopher Hodapp ve Alice Von Kannon, *Conspiracy Theories and Secret Societies For Dummies* (Hoboken, USA: Wiley Publishing, Inc., 2008), 199.

<sup>10</sup> Tim Wallace-Murphy, *Hidden Wisdom: The Secrets of the Western Esoteric Tradition* (New York: The Disinformation Company Ltd., 2010), 244.

<sup>11</sup> Pedersen, "Tibet, Theosophy, and The Psychologization of Buddhism", 154.

<sup>12</sup> Herbert Whyte, *H. P. Blavatsky: An Outline of Her Life* (London: Percy Lund, Humphries and Co., LTD., 1909), 15; ayrıca bkz. Constance Jones ve James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (USA: Facts On File, Inc., 2007), 86- 87.

Fadeev'in Rusya'da tanınan bir roman yazarı olduğu ifade edilir.<sup>13</sup> Helena Hahn, "Blavatsky" soyadını ileride çok kısa süre evli kalacağı devlet meclisi üyesi ve Erivan vali yardımcısı Nicephore Blavatsky'den almıştır.<sup>14</sup>

Blavatsky'yi hayatı boyunca takip edecek olağanüstü haller daha onun vaftizi sırasında başlar. Blavatsky'yi vaftiz eden papazın cübbesi törende yakılan bir mumdan tutuşur ve papaz ciddi şekilde yaralanır. Bu olay daha o günden çevresi tarafından küçük çocuğun ileride yaşayacağı çalkantılı hayata bir işaret sayılır.<sup>15</sup> Sinnett, Blavatsky'nin en başından beri yerel efsanelerin ve batıl inançların önemli yer kapladığı bir atmosferde büyüdüğünü aktarır. Bu anlamda gerek yörede bilinen folklorik hikâyeler gerekse evin hizmetçilerinin periler ve hayaletlerle ilgili anlatımları, Blavatsky'yi derinden etkilemiştir. Blavatsky, ilk günden itibaren cinlerin, perilerin, türlü hayaletlerin varlığını kabul etmiş, zaman zaman bu varlıkları gördüğünü söylemiştir.<sup>16</sup>

Blavatsky, on bir yaşında annesini kaybetmesi üzerine büyük babasının sivil yöneticisi olduğu Saratow'a gitmiş, yaklaşık beş yıl büyük babası ve büyük annesi ile birlikte yaşamıştır. Blavatsky, Saratow'da yaşadığı konağın eski sahipleri ve hayaletleri hakkında anlatılan hikâyelerden çok etkilenmiştir, burada kendisinin "kamburlar" dediği perileri devamlı surette gördüğünü söylemiştir. Çoğu gece uyurgezer vaziyette yüksek sesle konuşarak konağın koridorlarını dolaşırken bulunmuştur. Blavatsky, bir takım varlıklarla konuştuğunu iddia etmiş, zaman zaman gece karanlığında kendisine bakan gözlerden bahsetmiş, konaktaki güvercinlerin ve bir takım hayvan iskeletlerinin kendisiyle konuştuklarını ileri sürmüştür.<sup>17</sup> Blavatsky'nin kimi zaman görünmeyen

---

<sup>13</sup> Joscelyn Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", *Handbook of the Theosophical Current*, ed. Olav Hammer, Mikael Rothstein (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013), 15. Araştırmalarımızda Helene Fadeev'e ait bir esere rastlamadığımızı belirtmek isteriz.

<sup>14</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 13.

<sup>15</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 18-19.

<sup>16</sup> Sinnett, o gün için Rus halk inançlarında önemli yerleri olan domowoy, sedmitchka, roussalka gibi perilerin Blavatsky'nin çocukluk yaşamının parçaları olduğunu ifade etmekte, bu perilere dair Blavatsky'nin bir takım tecrübelerini aktarmaktadır. Bkz. Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 20-24.

<sup>17</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 24-35.

güçler tarafından korunduğuna dair anlatımlar da mevcuttur.<sup>18</sup> Blavatsky'nin kehanet yeteneği de üst düzeydeydi. Kimi tanıdıklarının ölümlerini önceden bildiriyor, karşısındaki kişinin düşüncelerini okuyabiliyor, boş odalarda kahkahalar, gürültüler ve esintiler oluşturuyordu. Kehanetlerinin gerçekleştiği görülünce herkes ondan korkmaya başlamıştı.<sup>19</sup>

Sinnett, Blavatsky'nin çocuk yaşlarından itibaren okumaya düşkün birisi olduğunu ifade etmektedir. Blavatsky, büyük babası Prens Pavel Dolgoruki (ö. 1838)'nin mistik ve okült konularla ilgili yüzlerce kitaptan oluşan kütüphanesinden oldukça faydalanmıştır.<sup>20</sup> P. Johnson'a göre Blavatsky daha hayatının ilk döneminde bu kütüphanede simya, büyü ve diğer okült bilimlerle ilgili birçok kitap okumuştur. Johnson, Blavatsky'nin okültizme ilgisi anlamında büyük babasının önemli bir yeri olduğunu düşünür.<sup>21</sup>

Blavatsky henüz onsekiz yaşında iken kendisinden yaşça oldukça büyük olan Erivan bölgesi vali yardımcısı General Nikolai V. Blavatsky ile evlenmiştir. Ancak bu evlilik Blavatsky'nin kocasını terk etmesi üzerine birkaç ay sürmüştür.<sup>22</sup> Bu olaydan sonra Blavatsky ailesinin desteğini alarak, o tarihlerde belki de hiçbir kadının tek başına göze alamayacağı bir serüvene girişmiş ve yaklaşık 25 yıl sürecek olan gezilerine başlamıştır.<sup>23</sup>

Blavatsky, ilk olarak İstanbul'a gitmiş, ardından Mısır, Yunanistan ve Doğu Avrupa'da geziler yapmıştır. Blavatsky, Mısır'da Paulos Metamon isminde Kıptî veya Kaldeli bir büyücü ile tanışmış, bu kişinin yaklaşık üç ay öğrencisi olmuştur. N. Goodrick-Clarke'e göre bu dönemde Blavatsky'nin yanında Dürziler, masonlar ve çeşitli İslami bâtıni gruplarla ilişkisi olan Amerikalı yazar ve sanatçı Albert Rawson

<sup>18</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 46-48; G. G. Hubble, *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research* (Kessinger Publishing Co., 2003), 12-14.

<sup>19</sup> Jorge Angel Livraga, "Gizemli Bir Kişilik; Helena Petrovna Blavatsky", Helena Petrovna Blavatsky, *Sessizliğin Sesi: "Tibet'in Kadim Bilgelik Kitabı"*, çev. Yeni Yüksektepe Çeviri Grubu (Ankara: Yeni Yüksektepe Kültür Derneği, Aralık 2007) içinde, 13-14.

<sup>20</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 32.

<sup>21</sup> K. Paul Johnson, *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and The Myth of Great White Lodge* (Albany, New York: State University of New York Press, 1994), 19.

<sup>22</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 21-22.

<sup>23</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 60.

(1828-1902) vardır. Blavatsky, Mısır'dan sonra Fransa'ya geçmiş, kısa süre Paris'te kalmıştır. Burada tanıştığı bir Mesmerist, Blavatsky'nin psişik yeteneklerini fark etmiş ve ona yanında kalarak çalışmalarında yardımcı olmasını teklif etmiştir. Ancak Blavatsky bu teklifi reddetmiş ve sonrasında Londra'ya geçmiştir. Parasal sıkıntılar çeken Blavatsky, Londra'da piyano dersleri vermiştir. Blavatsky bu süre zarfında bir yandan ruhçu gruplarla bir yandan da devrimci gruplarla sıkı ilişkiler kurmuştur. Blavatsky bu ilişkilerinin sonucu olarak daha ileride (1856) bir Carbonarist birliği olan "Genç Avrupa" (Young Europe) birliğinin üyesi olacaktır.<sup>24</sup>

1851 yılı Blavatsky için çok önemlidir, bu yılda Blavatsky'nin hayatını tamamen değiştirecek bir olay gerçekleşir. Blavatsky çocukluğundan beri "astral" formunda tanıdığını iddia ettiği ruhsal öğretmeniyle fiziksel bedeni içinde karşılaşır. Teosofi öğretisi içinde daha çok mahatmalar olarak anılan ruhsal olarak yükselmiş bir grubun üyesi olan mahatma Morya, Blavatsky'ye kendisine verilecek büyük görevi açıklar. Buna göre; Blavatsky Tibet'te üç yıl ruhsal eğitimden geçirilecek ve daha sonra onun önderliğinde Teosofi Cemiyeti kurulacaktır.<sup>25</sup> Mahatmalar öğretisi Teosofi Cemiyeti'nin doktrinleri açısından son derece önemlidir. Buna göre teosofistler "mahatmalar", "üstadlar", "beyaz kardeşler" gibi isimlerle anılan bir grubun varlığından söz ederler. Mahatmalar, Tibet ve Hindistan gibi yerlerde bedenen yaşamakla birlikte astral formları vasıtasıyla istedikleri yerde bulunabilirler. Mahatmalar, reenkarnasyon süreciyle varlık mertebesinin üst basamaklarına ulaşmış ulu bilgelerdir. İnsanlığın öğretmenleri olarak nitelenen bu kimselerin Blavatsky'yi aracı olarak seçtikleri ve ona "bilgelik dini"ni ilettikleri teosofi öğretisi tarafından iddia edilmektedir. Blavatsky Londra'daki bu karşılaşmadan itibaren (1851) bütün hayatı boyunca mahatmaların himayesi ve rehberliği altında hareket ettiğini ve tüm bilgilerini bu üstadlardan aldığını ileri sürmüştür. Mahatma öğretisi

---

<sup>24</sup> Bkz. Rene Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, translated by Alvin Moore, Jr. Cecil Bethell, Hubert and Rohini Schiff (Hillsdale NY: Sophia Perennis, 2004), 5-6; Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 58-61; Nicholas Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, ed. Nicholas Goodrick-Clarke (Berkeley, California: North Atlantic Books, 2004), 3-4; Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 16.

<sup>25</sup> Constance Wachtmeister, *Reminiscences of H. P. Blavatsky and "The Secret Doctrin"* (London: Theosophical Publishing Society, 1893), 56-57; Whyte, *H. P. Blavatsky: An Outline of Her Life*, 24.

ileriki süreçte Teosofi Cemiyeti'nin kurulmasıyla birlikte asıl ağırlığını hissettirecektir.<sup>26</sup>

Blavatsky, Londra'dan sonra gezilerine Amerika kıtasında devam eder. Kanada, Meksika, New Orleans'ta yaklaşık bir yıl dolaşır. New Orleans'ta Vudular arasında bir müddet bulunur. Blavatsky, daha sonra ruhani üstadı ile görüşmek amacıyla Amerika'dan Hindistan'a geçer (1852). Hindistan'dan Tibet'e geçme girişiminde bulunur, ancak başaramaz. Bunun üzerine Güney Hindistan'a yönelir, ardından Jawa ve Singapur'u dolaştıktan sonra Londra'ya döner (1853).<sup>27</sup> Blavatsky, Londra'dan tekrar Amerika'ya geçer. Bu sefer New York ve Chigago'da bulunur. Rocky Dağlarını göç kervanlarına katılarak geçtikten sonra San Fransisco'ya ulaşır. Blavatsky, yaklaşık iki yılını Amerika'da geçirdikten sonra Japonya üzerinden tekrar Hindistan'a geçer (1855). Bir Tatar şamanın rehberliğinde Keşmir ve Ladak'ı gezdikten sonra bu sefer Tibet'e girmeyi başarır. Ancak Blavatsky ve rehberi Tibet içlerine çok fazla ilerleyemezler. Blavatsky, sözü edilen şamanın trans yeteneğinden çok etkilenir. Blavatsky tekrar Hindistan'a dönüp bir müddet kaldıktan sonra Avrupa'ya döner.<sup>28</sup>

Blavatsky, Fransa ve Almanya'da bir müddet kalır. Blavatsky'nin bu seferki Fransa ziyareti son derece önemlidir. Çünkü ileride yayımlanan otobiyografisinde Blavatsky, 1858 yılında Paris'te ruhçuluğa girdiğini, sonrasında babasını da ruhçuluğa inandırdığını ifade etmiştir.<sup>29</sup> Blavatsky daha sonrasında Rusya'ya akrabalarının yanına gider (1858). Sinnett, akrabalarının tanıklıklarına dayanarak Blavatsky'nin daha çocukluğunda sahip olduğu psişik güçleri geliştirmiş ve o günlerde medyumlukla ilişkilendirilen bir takım okült güçlere sahip olarak ülkesine döndüğünü ifade etmektedir. İddialara göre Blavatsky'nin

<sup>26</sup> James A. Santucci, "The Theosophical Society", *Controversial New Religions*, ed. James R. Levis, Jesper Aagaard Petersen (New York: Oxford University Press, 2005), 260-261; C.W. Leadbeater, *A Text Book of Theosophy* (California: Theosophical Publishing House, 1918), 11-15.

<sup>27</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 62- 66; Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 25-26.

<sup>28</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 66-74; ayrıca bkz. Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, 121.

<sup>29</sup> Alvin B. Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 1930, 52, erişim 10 Şubat 2013, <https://ia802700.us.archive.org/33/items/TheosophyAModernRevivalofAncientWisdom/AlvinBoydKuhnTheosophyAModernRevivalofAncientWisdom.pdf>.

bulunduğu mekânlarda tıkırtılar, fısıltılar, tuhaf sesler, eşyaların yer değiştirmesi gibi gizemli olaylar gözlenir.<sup>30</sup> Akrabaları ile yaklaşık iki yıl geçiren Blavatsky daha sonra Tiflis'e geçer (1860). İki yıl kadar Tiflis'te kaldıktan sonra 1865 yılına kadar Kafkaslar'da dolaşır.<sup>31</sup>

1865 yılında Rusya'dan ayrılan Blavatsky, sonraki iki yılını Balkanlar, Yunanistan, Mısır, Suriye ve İtalya'da geçirir.<sup>32</sup> Blavatsky, 1866 yılında İtalya'da Giuseppe Garibaldi'nin kuvvetleri içerisinde Viterbo ve Mentana'da çatışmalara katılır ve ciddi şekilde yaralanır. Blavatsky iyileşme dönemini Paris'te geçirir.<sup>33</sup> Guenon'a göre Blavatsky, Fransa'da Allan Kardec'in (1804-1869)<sup>34</sup> ruhçu okulu ile tanışır. Guenon, Blavatsky'nin Kardec'in öğretilerinden çok etkilendiğini düşünür. Ona göre Blavatsky "reenkarnasyon" öğretisini Kardec ekolünden almış ve hayatının sonuna kadar savunmuştur.<sup>35</sup>

Blavatsky, 1867-1870 yılları arasında tekrar Hindistan ve Tibet'te bulunur. Blavatsky'nin teosofi öğretisini oluşturan bilgileri, üstadları olan mahatmalardan bu üç yıllık süreçte aldığı iddia edilmektedir.<sup>36</sup> Blavatsky, 1870 yılında tekrar Avrupa'ya döner; böylece iki defa dünya turu yapmış olur.<sup>37</sup>

Blavatsky, 1870 yılı içinde ciddi bir tehlike atlattır. Yunanistan'dan Mısır'a geçerken Spezzia adası yakınlarında yolculuk ettiği gemi batar.

---

<sup>30</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 67-74, 77-78.

<sup>31</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, compiled and ed. Daniel H. Caldwell, 2. bs., 2. bölüm (Wheaton: Theosophical Publishing House), erişim 30 Nisan 2014, <https://www.theosophical.org/online-resources/books/23-online-resources/online-books/1726-esoteric-world-chapter->

<sup>32</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, 3. bölüm.

<sup>33</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 8; ayrıca bkz. Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 16.

<sup>34</sup> Allan Kardec takma adı ile tanınan Denizard Hyppolyte Rivail (1804-1869), ruhçuluğun ilk büyük Fransız teorisyeni olarak kabul edilir. Bkz. Antoine Faivre, *Giz ve Işık*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Dedalus Kitap, 2012), 117; ayrıca bkz. Bryan Wilson, *Dini Mezhepler Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 208-209.

<sup>35</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 8-9.

<sup>36</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 33; ayrıca bkz. Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, 121.

<sup>37</sup> Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 16.

Blavatsky, bu kazadan sağ kurtulan birkaç kişiden birisi olur.<sup>38</sup> Blavatsky, 1870-71 yıllarında Kahire’de bulunur. Blavatsky’nin Kahire’de giriştiği önemli faaliyetlerden birisi Ruhçu Cemiyet (Spiritist Society) adını taşıyan bir cemiyet kurmasıdır (1871). Bu cemiyetin amacı Allan Kardec’in teorilerine dayanarak ruhçu deneyler ve uygulamalar gerçekleştirmektir.<sup>39</sup> Guenon, Blavatsky’nin Ruhçu Cemiyet’inin bir gazeteye verdiği ilanı bize iletir. Bu ilanda şu ifadeler yer verilir:

Kendisine yardımcı olan medyumlar ile Rus Mme Blavatsky’nin yönetiminde Kahire (Mısır)’de bir ruhçular cemiyeti kurulmuştur. Salı ve Cuma akşamları olmak üzere haftada iki celse yapılacaktır. Celselere yalnızca üyeler katılabilecektir. Bu girişimin asıl amacı, bir cemiyet çatısı altında birlikte olabilmek, ruhçuluk ve diğer alanlarla ilişkili bir okuma salonu ve kütüphane kurmak ve her ayın 1’i ve 15’inde yayımlanacak olan Kahire Ruhçu Dergisi (The Spiritualist Review of Cairo) adını taşıyan bir dergiyi hayata geçirmektir.<sup>40</sup>

Kahire’de sürdürülen bu çalışmalar bir netice vermemiştir. Blavatsky, beraber çalıştığı medyumlar tarafından aldatıldığını ileri sürmüş ve Ruhçu Cemiyet’i kısa süre sonra kapatmıştır.<sup>41</sup>

Tüm bunların sonunda Blavatsky, Mısır’dan ülkesi Rusya’ya dönmüştür. Bir müddet ülkesinde kaldıktan sonra Paris’e geçen Blavatsky burada da kısa bir süre bulunduktan sonra Teosofi hareketini başlatacağı ABD’ye gitmiştir (1873). Blavatsky, Hindistan’a gidene kadar (1878) New York şehrinde yaşamıştır.<sup>42</sup>

## 2. H. P. Blavatsky’nin ABD’de Faaliyetleri: Ruhçuluktan Teosofi’ye Giden Süreç

ABD’de kaldığı yaklaşık beş yıllık süre Blavatsky için önemli bir dönüşümün yaşandığı zaman dilimidir. Zira uzun yılları kapsayan gezileri boyunca ezoterik düşüncelerin peşinde koşan Blavatsky, ABD’ye vardığında tam anlamıyla ruhçuluk akımına mensup birisi konumundaydı. Aşağıda göreceğimiz üzere bir süre ABD’deki ruhçu çevrelerde gözükten Blavatsky, bu topraklarda Teosofi Cemiyeti ismi

<sup>38</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 154-155.

<sup>39</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 158; Pablo Sender, “Psychic Phenomena and Early Theosophical Society”, *Quest* (Summer, 2012), 95-96.

<sup>40</sup> *Spiritual Magazine*, April 1872’den aktaran Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 9.

<sup>41</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 159; Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 9-10.

<sup>42</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 175.

altında yeni bir ezoterik ve okült anlayış başlatarak o güne kadar mensup olduğu ruhçuluk düşüncesine karşı olan ancak bir anlamda ruhçuluğu da kapsayan bir hareket başlattı. Bu anlamda ruhçuluk Teosofi hareketi açısından bir basamak konumunda gözükmektedir.

Blavatsky'nin ABD'deki ilk iki yılı (1873-1875) canlı bir ruhçu çevre içinde geçmiştir. 19. yüzyıl ABD açısından modern ruhçuluğun doğup geliştiği bir dönemi ifade etmektedir. Fox kardeşler ile başlayan ruhçu akım toplumda yaygınlaşmış, medyumların icra ettikleri ruh çağırma celseleri birçok insanın rağbet ettiği bir olgu haline gelmiştir. Bu noktada Blavatsky'nin ABD'ye gelişinin temel sebebinin aslında bu canlı ruhçu ortama girmek olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Çünkü Olcott'un aktardığı bilgilere göre Blavatsky, uzun yıllar süren gezilerinin temel amacının ruhçuluğu araştırmak olduğunu ifade ettiği gibi ABD'yi de modern ruhçuluğun beşiği olarak görmekteydi.<sup>43</sup> Ancak daha sonraki söylemlerine göre Blavatsky, ruhçuluğun merkezi olan bu ülkeye aslında gizli bir gündemle gelmiş, daha doğrusu mahatmalar tarafından gönderilmiştir. İddiasına göre Blavatsky, mahatmaların kendisine verdiği görev doğrultusunda o gün için ruhçular vasıtası ile revaçta olan fenomenlerin gerçekliğini ortaya koymak, ancak bununla birlikte modern ruhçuluğun ruh hakkındaki teorilerinin yanlışlığını ifade etmek amacıyla ABD'ye gelmiştir.<sup>44</sup>

Blavatsky, ABD'de kısa süre içerisinde ruhçu çevrelerde kendisine önemli bir yer buldu, bilgilerini ve tecrübelerini ruhçu gruplar içerisinde sergilemeye çalıştı. Bir müddet sonra kendisi ezoterik ve okült konularda toplantılar düzenlemeye başladı ve bu alanla ilgilenenler arasında kendisine bir şöhret sağladı.<sup>45</sup> Bunun yanında materyalist ve pozitivist düşünce tarafından saldırılan ruhçuluğu ve sıklıkla sahtecilikle suçlanan medyumları savunan makaleleriyle bazı yayın organlarında kendini gösterdi.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Henry S. Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 12-13, erişim 12 Ocak 2014, <http://www.theosophy.ph/onlinebooks.html>.

<sup>44</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, 4. bölüm; Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 12-13.

<sup>45</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 260.

<sup>46</sup> *The Theosophical Movement: 1875-1950*, 28-29; Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 17.



### 2.1. H. P. Blavatsky ve Henry Steel Olcott

Blavatsky, 1874 yılında bundan sonraki yaşamında en yakın dostu olacak ve Teosofi tarihi açısından çok önemli bir isim olan Albay Henry Steel Olcott (1832-1907) ile tanıştı. İkili ilk olarak Vermont, Chittenden'de Eddy ailesine ait bir çiftlik evinde gerçekleştirilen ruh çağırma celsesinde karşılaştı.<sup>47</sup> Ruhçuluk üzerine öteden beri araştırmalar yapan Olcott, celselerde vuku bulan olayları *New York Sun* ve *Daily Graphic*'te kaleme aldığı makalelerle okurlara bildiriyordu.<sup>48</sup>

Blavatsky, on dört gün boyunca Eddy çiftliğinde düzenlenen celselere katılmış ve burada bir medyum olarak bizzat ruh çağırma uygulamasını icra etmiştir. Blavatsky, Eddy kardeşlerin çağırdığı ruhlardan farklı olarak celsede bulunan hiç kimsenin tanımadığı yalnızca kendisinin geçmiş yıllardan ve gezilerinden tanıdığı kişilerin ruhlarını çağırmıştır.<sup>49</sup>

Olcott, Blavatsky ile ilk konuşmalarının ardından onun büyük bir gezgin ve okültizm alanında derin bilgi sahibi birisi olduğunu anladığını belirtmektedir.<sup>50</sup> Olcott'a göre Blavatsky "tehlike ve macera dolu bir hayatın sonunda elde edilmiş ve okült bilimlerin verileri ile biriktirilmiş zengin bir belleğe sahipti, bu bilgiler benzersiz olmakla birlikte Amerika'da kimsenin görmediği duymadığı bilgilerdi."<sup>51</sup> Olcott, Blavatsky'nin hayat hikâyesini oldukça fantastik bulur, ilk izlenimlerine göre Blavatsky çok ilgi çekici ve "tuhaf" bir kişidir.<sup>52</sup> G. Lachman'a göre Blavatsky'den adeta büyülenen Olcott, Blavatsky'nin psişik kabiliyetlerle donatıldığını ve araştırmayı düşündüğü medyumlardan daha ileri olduğunu keşfetmiştir.<sup>53</sup> Kısa süre sonra Olcott, Blavatsky ile İrlandalı

<sup>47</sup> Robert S. Elwood, "Theosophy", *America's Alternative Religions*, ed. Timothy Miller (Albany, New York: State University of New York Press, 1995), 315; Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 4.

<sup>48</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 2-3; Hubble, *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research*, 18-19. ayrıca, bkz. Eugene V. Gallagher, *The New Religious Movements Experience in America* (USA: Greenwood Press, 2004), 80.

<sup>49</sup> H. P. Blavatsky, *Collected Writings*, comp. by. Boris Zirkoff (Wheaton, IL), 1: 53-54, erişim 15 Mayıs 2015, <http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/>; Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, 26-28.

<sup>50</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 6.

<sup>51</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 33.

<sup>52</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 180-181.

<sup>53</sup> Gary Lachman, *A Dark Muse: A History of the Occult* (New York: Thunder's Mouth Press, 2003), 156-157.

genç bir avukat olan William Quan Judge (1851-1896)'ı tanıştırdı. Judge, kısa süre sonra kurulacak olan Teosofi Cemiyeti'nin teşekkülünde Blavatsky ve Olcott ile birlikte rol alacak kişilerden birisi olacaktır.

## 2.2. H. P. Blavatsky ve Ruhçuluk İçinde Çalışmaları

Olcott'un hatıralarına baktığımızda Blavatsky'nin 1873-1875 yılları süresince ABD'de ruhçu camia içinde aktif bir rol üstlendiğini görüyoruz. Eddy çiftliğindeki araştırmalarını bitiren Olcott, New York'a döndüğünde Blavatsky'nin düzenlediği ruh çağırma celselerine katıldığını, Blavatsky'nin bu celselerde "John King"<sup>54</sup> adlı bir ruhtan mesajlar aldığını ifade etmektedir. Olcott, bahsi geçen John King'in daha sonra Philadelphia'da karı koca medyum Holmes'ların düzenlediği bir celsede Blavatsky tarafından materyalize edildiğini ve kendisinin John King'i gördüğünü belirtmektedir.<sup>55</sup> Bu örneklerle ilave olarak Olcott, Blavatsky'nin New York ve Philadelphia şehirlerinde gerçekleştirdiği birçok olağanüstü olayı (fenomeni) hatıralarında sıralar.<sup>56</sup> Tüm bunları göz önüne aldığımızda Blavatsky'nin üstün bir medyum olduğunu bunun da ötesinde sihribazlık vari yetenekler sergilediğini görmekteyiz.

Blavatsky bu dönemde farklı ruhçu yayın organlarında psişik olaylar üzerine makaleler yazmış, zaman zaman ruhçu anlayış üzerinden polemiklere girişmiştir.<sup>57</sup> Örneğin 13 Kasım 1874 yılında *Daily Graphic*'te yayımlanan bir yazısıyla Dr. George M. Beard'ün Eddy çiftliğinde gerçekleştirilen fenomenlere karşı yönelttiği eleştirilere karşılık veren Blavatsky, beş yüz dolarlık bir bahis ortaya koyarak ruhçu celselerdeki fenomenleri bizzat gerçekleştirmek suretiyle ispatlayacağını iddia edip Beard'e meydan okumuştur.<sup>58</sup> Blavatsky, bu makalesi üzerine *Spiritual*

---

<sup>54</sup> Olcott, John King adınının o dönemde ruhçu çevrelerde iyi bilindiğini, bir çok medyumun John King'den mesaj aldığını ifade eder. İddialara göre John King, meşhur korsan Henry Morgan'ın ruhudur. Bkz. Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 10-11.

<sup>55</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 10, 40-51; ayrıca bkz. Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, 6-7.

<sup>56</sup> Dilediği anda gözden kaybolması, bir takım eşyaları yok etmesi, bir anda çizilmiş portreleri, arzu edilen meyveleri ortaya çıkarması gibi Blavatsky'nin gerçekleştirdiği iddia edilen birçok fenomen için bkz. Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 16-17, 37-38, 40-51; Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 40-45.

<sup>57</sup> Sender, "Psychic Phenomena and Early Theosophical Society", 96.

<sup>58</sup> Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 52.

*Scientist* isimli dergiden bir teşekkür mektubu almıştır.<sup>59</sup> Yine Blavatsky ve Olcott, *Spiritual Scientist* başta olmak üzere dönemin spirüel yayınlarına yazıları ile destek vermiş<sup>60</sup> ayrıca bu yayınlara maddi olarak da katkı sunmuşlardır.<sup>61</sup>

Blavatsky'nin ruhçu akım içinde geçirdiği bu süreç içinde John King'den başka bir takım farklı ruhlardan bahsettiğini görüyoruz. Bunlar; Serapis ve Tuitit Bey isimli ruhlardır.<sup>62</sup> Blavatsky, sonradan her ne kadar Serapis ve Tuitit Bey'in ölmüş kişilerin ruhları değil Mısırlı mahatmalar olduğunu söylese de R. Guenon bu söylemin sonradan kurgulandığını ifade eder. Zira Guenon, Blavatsky'nin bu dönemde ruhçu akım içinde olduğunu ve mahatma kavramını Blavatsky'nin ABD'den Hindistan'a gitmesi söz konusu olduğunda ürettiğini iddia eder.<sup>63</sup>

Bu dönem içerisinde Blavatsky ve Olcott, henüz Teosofi Cemiyeti'ni kurmadan birkaç ay önce "Mucizeler Kulübü" (The Miracle Clup) adını taşıyan bir cemiyet kurdular. İddialara göre kulüp sözü edilen Serapis ve Tuitit Bey isimli ruhların teklifiyle kurulmuştur.<sup>64</sup> Bu kulübün asıl amacı ruhçu celseler düzenlemek, psişik fenomenleri araştırmaktı. Ancak bu kulüp önemli bir faaliyet göstermeden kapanmıştır.<sup>65</sup> Celselerde görev alan medyumun para talep etmesi üzerine kulübün dağıldığını ifade eden P. Sender'a göre bu olayın ardından Blavatsky'nin "Tibetli mahatmaları" devreye girmiş ve

---

<sup>59</sup> Jeffrey D. Lavoie, "The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist", *Ex Historia*, 224, erişim 30 Mayıs 2015, <https://humanities.exeter.ac.uk/media/universityofexeter/collegeofhumanities/history/exhistoria/volume4/Supplement-Lavoie.pdf>.

<sup>60</sup> Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 20. Blavatsky'nin *Spiritual Scientist* isimli dergide yayımlanan makaleleri için bkz. Theosophical University Press Online, Articles by H. P. Blavatsky, erişim 24 Ocak 2015, <http://www.theosociety.org/pasadena/bcw/bcw-hp.htm>.

<sup>61</sup> Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 50-51.

<sup>62</sup> Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), 214.

<sup>63</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 21-24.

<sup>64</sup> Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 214; Sender, "Psychic Phenomena and Early Theosophical Society", 96.

<sup>65</sup> Jeffrey D. Lavoie, *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement* (Florida, USA: Brown Walker Press, 2012), 13.

Blavatsky'ye felsefi-dini bir yapı kurmanın zamanı geldiğini bildirmiştir.<sup>66</sup>

### 2.3. H. P. Blavatsky'nin Ruhçuluktan Ezoterizm ve Okültizme Yönelimi

Mucizeler Kulübü deneyiminin akabinde Blavatsky'nin söyleminde değişiklikler olduğu gözlenir. Bundan sonra Blavatsky ölmüş kimselerin ruhlarıyla irtibatı ifade eden bir ruhçu anlayıştan ziyade kendisine rehberlik yapan ve ona gerçek ezoterizmi ve okültizmi dünyaya tanıtmaya görevini veren Tibetli mahatmalardan açıkça söz etmeye başlamıştır. Bu dönemde Blavatsky'nin bir yandan da Batı ezoterik geleneğine ağırlık veren yeni bir anlayışı benimsediğini görmekteyiz. Aslında Blavatsky'nin söylemlerine bakacak olursak onun dönemin ruhçularının etkisinin ötesinde Batı ezoterik ve okült geleneğine hayranlık duyduğunu ifade edebiliriz. Zira Blavatsky bir mektubunda spiritüalist olmasında "düzenbaz" medyumların etkisini reddeder. O, kendi ruhçu anlayışının temellerinin Fox kardeşlerle başlayan (Rochester tıkrıtları) ruhçuluktan ziyade Raymond Lully, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Robert Fludd, Henry More gibi isimlerin ifade ettikleri "ilahi tabiatın derinliklerinde var olan ve her şeyi birbirine bağlayan bir sistemi ortaya koyan" anlayışa dayandığını belirtir.<sup>67</sup> M. Gomes, Blavatsky'nin saydığı isimlerin kabalistik ve Hermetik geleneği benimseyen isimler olmasının bir anlamda Blavatsky'nin fikrî alt yapısını ortaya koyduğunu ifade eder.<sup>68</sup> N. Goodrick-Clarke'e göre ise Blavatsky, ilk başlarda Amerikan ruhçuluğunu her ne kadar materyalizme karşı bir başkaldırı olarak görse de daha sonra ruhçuluğun gerçek okült bilgidan yoksun olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden Blavatsky 1875 yılı başından itibaren "teosofi" kavramını kullanarak, büyü, kabala ve Gülhaçlı gibi öğretilerden söz ederek Batı ezoterik geleneğine yönelmiş, bir müddet sonra ruhçu hareketi tamamen terk etmiştir.<sup>69</sup>

Blavatsky'nin o güne kadar ruhçuluk içinde bulunmasının sebepleri hususunda teosofistler tarafından mahatmalara dayandırılan bir takım iddialar dile getirilirken bu iddiaların tamamen kurmaca

<sup>66</sup> Sender, "Psychic Phenomena and Early Theosophical Society", 96.

<sup>67</sup> H. P. Blavatsky, *The Letters of H. P. Blavatsky (1861-1879)*, ed. John Algeo (Wheaton, Illinois: Quest Books, 2003), 1: 86.

<sup>68</sup> Gomes, *The Dawning of the Theosophical Movement*, 62-64.

<sup>69</sup> Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 214.

olduğunu ileri süren karşı görüşler de söz konusudur. Örneğin Olcott'a göre Blavatsky ABD'ye spiritüalist fenomenlerin ve medyumlüğün hakikatini göstermek amacıyla mahatmalar tarafından özel bir görevle gönderilmiştir. Ancak Batı dünyası henüz Doğu ruhçuluğuna ya da "brahmavidya"ya<sup>70</sup> hazır olmadığı için Blavatsky, materyalizmin ruhçuluğa karşı büyük saldırısı karşısında ruhçuluğu savunmak durumunda kalmıştır.<sup>71</sup> P. Sender da aynı görüşe katılır, buna göre Blavatsky mahatmaların kontrolü altında yıllarca okült eğitim aldıktan sonra ezoterik gerçekleri anlatacak bir ortam arayışı içinde ilk olarak ruhçuluk içine girmiştir. Ona göre dini çevrelerin dogmatik yapısı ve bilimsel çevrelerin materyalist anlayışı okültizme kapı açamazdı. Oysa ruhçular celselerde karşılaştıkları fenomenler nedeniyle okült gerçeklere daha açık bir durumdaydılar.<sup>72</sup> Dolayısıyla teosofistlerin temel iddiası şu olmuştur: Mahatmalar tarafından asıl okültizmi ve ezoterizmi iletmek üzere aracı seçilen Blavatsky dönemin materyalist anlayışına karşı bir müddet ruhçulara destek vermiştir. Bu aslında bir anlamda zorunlu bir destektir. Oysa şimdi asıl hakikatin bildirilmesi dönemi gelmiştir.

Bu noktada eleştirilerini dile getiren R. Guenon'a göre mahatmalar doktrini tamamen Blavatsky'nin uydurmasıdır. Ona göre Blavatsky, Teosofi Cemiyeti'nin kuruluşuna kadar bir ruhçudur. Blavatsky'nin ilham aldığını iddia ettiği ruhani varlıkların isimlerinin etkileşime girdiği ortamlara göre farklılık göstermesi onun politik bir tutumudur. Örneğin Blavatsky, ABD'ye ilk geldiği dönemde ruhçu topluluklarla etkileşimi had safhada iken ruhani rehberinin "John King" olduğunu ifade etmektedir. Ne zamanki Luksor Hermetik Kardeşliği ile ilişkisi yoğunlaşmış, ruhani rehberi "Serapis" ismini almıştır. Nihayet ABD'den ayrılmadan önce Hindu Arya Samaj hareketi ile iletişime geçildiğinde "Serapis" ismi "Keşmirli kardeş" (Kashmiri brother)e dönüşmüştür.<sup>73</sup>

Yukarıdaki tartışmalar bir tarafa, sonuç itibarıyla Blavatsky, Teosofi Cemiyeti ismiyle yeni bir hareketi oluşturmanın eşiğine gelmiştir. Bu yeni hareket ruhçu düşünceden uzak olduğunu ve fakat

<sup>70</sup> "Brahmavidya", Sanskritçe "kutsal bilgi" anlamına gelmektedir, erişim 7 Kasım 2014, <http://spokensanskrit.de>.

<sup>71</sup> Olcott, *Old Diary Leaves, First Series* (1874-1878), 13-15; ayrıca bkz. Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 50-51.

<sup>72</sup> Sender, "Psychic Phenomena and Early Theosophical Society", 95.

<sup>73</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 21-24.

hakiki ezoterizmi ve okültizmi temsil ettiğini iddia eden bir hareket olacaktır.

### 3. H. P. Blavatsky Önderliğinde Teosofi Cemiyeti'nin Kuruluşu ve ABD'de Faaliyetleri

Yalnız modern okültizmi değil modern kültürü birçok yönden etkileyen Teosofi Cemiyeti 1875 yılında New York şehrinde Helena Petrovna Blavatsky, Henry Steel Olcott, William Quan Judge önderliğinde kuruldu. Teosofi Cemiyeti'ni hazırlayan gelişmeler Blavatsky etrafında ruhçuluk üzerinde tartışan okültizme eğilimli insanların toplanmasıyla başlamıştır.<sup>74</sup> Yine böyle bir toplantıda George Henry Felt isimli bir okültist “Mısırlıların Orantısının Kayıp Ölçütü/Kuralı” (*The Lost Canon of Proportion of the Egyptians*) başlığını taşıyan bir seminer verdi.<sup>75</sup> Felt seminerinde antik Mısırlı ve Yunanlı mimarların eserlerinde uyguladıkları bir orantı kuralından bahsetmiştir. Felt'in iddiasına göre antik eserler belli ölçülere göre yapılmıştır ki bu ölçüler aynı zamanda doğadaki mimarının ölçüleridir. Felt, bu ölçülerin Mısır tapınak hiyerogliflerinde hâlâ korunduğunu ileri sürmekteydi. Felt, Mısır üzerine yaptığı çalışmalarda Mısırlı rahiplerin aynı zamanda büyücü olduklarını keşfettiğini ifade etmiştir. Bu büyücüler elementlerin ruhlarını (elementaller)<sup>76</sup> kullanmışlar ve bazı formülleri kaydetmişlerdir. Felt, bu formülleri deşifre ettiğini ve elementlerin ruhlarını çağırarak test ettiğini söyler. Felt, bilgilerini konuyla ilgilenenlere ileriki seminerlerde sunabileceğini de teklif eder.<sup>77</sup> Felt'in sunduğu bu çarpıcı bilgilerden sonra iddia edilen antik büyücülerin sahip oldukları okült bilgileri çalışmayı temel amaç edinen bir cemiyet kurulması fikri ortaya çıkmıştır. Cemiyetin kuruluş fikrini sunan kişi H.

---

<sup>74</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 113-115.

<sup>75</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 115.

<sup>76</sup> Elementaller düşüncesi Paracelsus tarafından öne çıkarıldıysa da Avrupa folkloründe antik zamanlardan beri mevcuttur. Bu düşünceye göre elementlerin ruhları olan periler (nyphs), cinler (elves), cüceler (gnomes), semenderler (salamanders)'in her biri sırasıyla dört element olan su, hava, toprak ve ateşin içinde yaşarlar ve bu elementlerin özelliklerini taşırlar. Bkz. Jean-Pierre Brach, “Intermediary Beings III: Renaissance”, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaf (Leiden: Brill, 2006), 626.

<sup>77</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 115-118; Santucci, “The Theosophical Society”, 260-261.

S. Olcott olmuştur.<sup>78</sup> Santucci, sözü edilen anlatıma dayanarak Teosofi Cemiyeti'nin, okült veya ezoterik gerçekler üzerinde teorik ve pratik çalışmalar yapma temel amacına dayanarak kurulduğunu ifade eder.<sup>79</sup>

Resmi olarak Teosofi Cemiyeti 17 Kasım 1875 tarihinde kurulmuştur.<sup>80</sup> Cemiyetin başkanlığına Olcott, yazışma sekreterliğine ise Blavatsky getirilmiştir.<sup>81</sup> Teosofi öğretisinin doktrineri olması bakımından Blavatsky tam bir lider mesabesinde iken Olcott'un organizasyon kabiliyeti onu cemiyetin resmi başkanı olma hususunda öne çıkarmıştır.

Teosofi Cemiyeti en başında okült ve ruhçu araştırmalar yapmak üzere kurulmuş bir yapı olmakla beraber<sup>82</sup> süreç içerisinde kendisine üç temel amacı belirlemiştir. 1877 yılında ilan edilen bu amaçlar cemiyeti harekete geçiren saikleri de ortaya koymaktadır:

a) Her bireyin "iç psişik benliği"ni geliştirmek üzere ciddiyle çalışmak.

b) Bilimin materyalizmine ve Hıristiyan dogmatizmi başta olmak üzere her türlü dogmaya karşı çıkmak; özellikle Vedalarda ve Buda, Zerdüşt ve Konfüçyüs'ün felsefelerinde bulunan saf ezoterik öğretiler başta olmak üzere Doğu dinî felsefeleri hakkında gerçekleri bilinir kılmak.

c) Saf ve iyi insanların birbirilerini yaratılmamış, evrensel, sınırsız, sonsuz bir sebebin eşit sonuçları olarak kabul ettiği temeline dayanarak insanlığın kardeşliğini tesis etmek üzere çalışmak.<sup>83</sup>

Sözü edilen bu amaçlar ileride kısmî revizyonlara uğramıştır.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Olcott, *Old Diary Leaves, First Series (1874-1878)*, 115-118; Santucci, "The Theosophical Society", 260-261; Lavoie, *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*, 13.

<sup>79</sup> James Santucci, "'Theosophia': Origins of a Name", *The American Theosophist* (Fall special Issue/1987), 334, erişim 30 Aralık 2012, <http://www.wheatonolcottbranch.org/perennial-theosophy.html>.

<sup>80</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 260-261.

<sup>81</sup> Hubble, *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research*, 26.

<sup>82</sup> Bkz. Lavoie, *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*, 14.

<sup>83</sup> Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 21.

<sup>84</sup> Bkz. Helena Petrovna Blavatsky, *The Key to Theosophy* (Los Angeles, California, USA: The Theosophy Company, 1987), 39; Henry S. Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science* (London: George Redway, MDCCCLXXXV), 159; Olcott, *Old Diary Leaves, Sixth Series (1896-1898)*, 48-49.

Cemiyet, kurulduğu günden itibaren ruhçuluğa ve okültizme ilgi duyan Amerikalıların bir araya geldikleri merkez konumuna geldi. Cemiyet henüz New York'ta çalışmalarını sürdürürken üç önemli gelişme oldu. Bunlardan ilki Blavatsky'nin üzerinde iki yıl çalıştığı iki ciltten müteşekkil *Isis Unveiled*<sup>85</sup> isimli eserin yayımlanmasıdır (1877).<sup>86</sup> D. H. Caldwell, *Isis Unveiled*'in yayımlandığı andan itibaren Amerikan kamuoyunda önemli bir etki yarattığını ifade etmektedir. *The New York Herald-Tribune* ve diğer bir takım yayın organları tarafından "yüzyılın dikkate değer eserlerinden birisi" olarak gösterilmesini ve ilk on gün içinde bin kopyasının satılmasını önemli bir başarı kıstası olarak gören Caldwell, bu eserden sonra Blavatsky'nin çok daha popüler bir kimse haline geldiğini ve "lamaseri"<sup>87</sup> olarak adlandırılan ikâmetinin okültizm meraklıları ile dolup taşıdığını belirtir.<sup>88</sup>

J. Santucci'nin de belirttiği gibi cemiyet tarafından bu kitap kadim bilgelik dininin öğretilerini içeren bir eser olarak tanıtıldı. Buna göre *Isis Unveiled*, Doğu ve Batı'nın tüm kadim inanç ve öğretilerindeki ilahi bilgelik ile ezoterik ve okült bilgileri çağdaş bilimle bir araya getirmekteydi. *Isis Unveiled*'in Hint, Tibet, Mısır, Orta ve Güney Amerika bilgeliğini; Hinduizm, Budizm, kabala, Hıristiyanlık ve Zerdüştilik gibi ilk bilgelik dininden doğan öğretilerin tümünü kuşattığı ileri sürülmekteydi.<sup>89</sup> Eserini Doğulu ruhani üstadlarından (mahatmalar) talim ettiğini iddia eden<sup>90</sup> Blavatsky'nin ifadesiyle bu kitap esasında "Hermetik felsefenin ve antik evrensel bilgelik dininin 'mutlak'a yönelik bir anahtar olduğu" iddiasını ortaya koymaktadır.<sup>91</sup> N. Goodrick-Clarke, *Isis Unveiled*'in adeta Blavatsky'nin antik din, felsefe, mitoloji ve bilim

<sup>85</sup> Bkz., H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology: Science* (New York: J. W. Bouton, 706 Broadway, 1877), H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, Theology* (New York: J. W. Bouton, 8 West 28th Street, 1891).

<sup>86</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 41.

<sup>87</sup> Lamaseri, Tibet Budizminde manastıra verilen özel addır.

<sup>88</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, 7. bölüm.

<sup>89</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 265.

<sup>90</sup> The Theosophical Society, International Headquarters (Adyar), "Early History", erişim 10 Kasım 2010, <http://www.Ts-Adyar.Org/Content/Early-History>.

<sup>91</sup> Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, I: vii.



üzerine okuduklarının ansiklopedik bir sentezi görünümünde olduğunu ve eserin Batı ezoterik temasını yansıttığını ifade eder.<sup>92</sup>

Ancak, yayımlandığı ilk günden itibaren *Isis Unveiled*'in menşei hakkında kimi araştırmacılar şüphelerini dile getirdiler. Bu hususta en önemli çalışmayı William Emmette Coleman isminde bir araştırmacı yaptı. Coleman, "*Madam Blavatsky'nin Yazılarının Kaynakları*" (*The Sources of Madame Blavatsky's Writings*) isimli makalesinde Blavatsky'nin iki dev eseri kabul edilen *Isis Unveiled* ve ileride kaleme aldığı (1888) *The Secret Doctrine*'in büyük oranda intihallerle oluştuğunu iddia etti. Coleman, Blavatsky'nin intihal yaptığını ileri sürdüğü kaynakları da ortaya koydu.<sup>93</sup>

İkinci gelişme Teosofi Cemiyeti'nin halka açık bir yapıdan masonluğu andıran gizli bir cemiyete dönüşmesi oldu. Ancak bu durum uzun sürmemiş, 1885 yılından itibaren cemiyetin yönetmeliğinden inisiyasyon seremonileri ve gizli üyelik maddeleri kaldırılmıştır.<sup>94</sup> Üçüncü gelişme ise Teosofi Cemiyeti'nin Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883) tarafından kurulan bir Hindu reform hareketi Arya Samaj hareketi ile birleşmesi oldu (1878).<sup>95</sup> Ancak bu birliktelik de fazla sürmeyecek ileride göreceğimiz üzere bir takım fikir ayrılıkları iki cemiyetin birkaç yıl sonra (1882) ayrılmalarına neden olacaktır.

Teosofi Cemiyeti kuruluşundan itibaren birkaç yıl ABD'de önemli faaliyetler yürütmesine karşın, cemiyetin liderleri bir müddet sonra bu canlılığın kaybolduğu kanısına vardılar. Blavatsky ve Olcott iyiden iyiye antik bilgeliğin ve ruhçuluğun kaynağı olarak düşündükleri Hindistan'a gitmenin cemiyet için önemli bir hamle olacağını düşündüler. Böylece Teosofi Cemiyeti'nin tarihi açısından önemli bir dönüm noktasına gelmiş oldu ve 1878 yılı sonlarında Blavatsky ve Olcott cemiyetin

<sup>92</sup> Isis Unveiled'in içeriği üzerinde bir değerlendirme için bkz. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 215-217.

<sup>93</sup> Bkz. William Emmette Coleman, "The Sources of Madame Blavatsky's Writings", bu makaleye ulaşmak için bkz. Vsevolod Sergeevich Solovyov, *A Modern Priestess of Isis* (London: Longmans, Green, and CO., 1895), [Ekler], 353-366; ayrıca bkz. Erişim 10 Aralık 2014, <http://www.blavatskyarchives.com/colemansources1895.htm>. Isis Unveiled'in kaynakları ve içeriği hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 67.

<sup>94</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 265; ayrıca bkz. Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 20; Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 61.

<sup>95</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 394-398.

fikirlerinin büyük bir kitle tarafından kucaklanacağını umarak Hindistan'a gitmeye karar verdiler.<sup>96</sup>

#### 4. Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan Süreci

1878 yılı Aralık ayında New York'tan ayrılan Olcott ve Blavatsky, İngiltere'de mola verdikten sonra 16 Şubat 1879 tarihinde Bombay limanına vardılar.<sup>97</sup> Hindistan'ın Teosofi Cemiyeti açısından çok önemli bir yeri vardır. Zira ilk olarak Bombay (1879-1882) daha sonra Adyar (1882-...)’da cemiyetin merkezini kuran Blavatsky ve Olcott, Hindistan'ı Teosofi hareketinin merkezi konumuna getirmişlerdir. Hindistan'ın merkezî konumu bugün dahi korunmaktadır. Henüz yeni bir hareket olan Teosofi Cemiyeti'nin 1878 yılında Hindistan'a taşınması cemiyetin öğretilerinde bir takım gelişmelere ve değişimlere sebep olmuştur. Bu tarihten itibaren başta Blavatsky olmak üzere cemiyetin söylemine Doğu terminolojisi ve öğretileri hâkim olmuştur.<sup>98</sup> Blavatsky'nin Hindistan'da bulunduğu dönem (1879-1884) cemiyetin kendisini Hint toplumuna tanıttığı, birçok dini liderle temasa geçtiği ve yayın faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teosofistler yaklaşık üç yıl Bombay'da kaldılar ve çalışmalarını buradan yürüttüler. Basın, Olcott ve Blavatsky'ye büyük ilgi gösterdi, birçok misafir tarafından ziyaret edildiler.<sup>99</sup> Sinnet'in aktardığına göre Hindistan'da bazı gazeteler Blavatsky'nin Bombay'a gelişini haber yapmış, onu "büyünün modern gelişiminde etkisi olan harikulade bir kimse" olarak duyurmuştur.<sup>100</sup> Blavatsky ve Olcott kısa süre sonra Hindistan çapında gezilerine başladılar. Teosofi Cemiyeti'ni tanıtmak ve şubeler açmak amacıyla düzenlenen bu geziler cemiyetin liderleri tarafından ilerleyen yıllarda yoğun biçimde sürdürülmüştür. Blavatsky ve Olcott ilk olarak Kuzey Hindistan'a yöneldiler. Bu gezide Allahabad, Cawnpore, Bhurtpore, Jeypore, Agra, Saharanpore, Meerut ve bir takım farklı yerleri gezmişlerdir. Blavatsky, bu gezileri bir Rus gazetesi Russki

---

<sup>96</sup> W. Michael Ashcraft, *New Religions Movements: A Documentary Reader*, ed. Dereck Daschke, W. Michael Ashcraft (New York: New York University Press, 2005), 46.

<sup>97</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 266.

<sup>98</sup> Lavoie, "The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist", 214; Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 219.

<sup>99</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 43; Sinnett, *Incidents In The Life Of Madame Blavatsky*, 176.

<sup>100</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 221.

Vyestnik'e mektuplar halinde kaleme almıştır. Bu yazıları daha sonra *Hindistan'ın Mağara ve Dağlarından (From the Caves and Jungles of Hindostan)*<sup>101</sup> ismiyle bir kitap olarak yayımlamıştır (1892).<sup>102</sup>

Blavatsky ve Olcott, Allahabad'da Teosofi tarihi açısından önemli bir isim olacak olan A. P. Sinnet (1840-1921) ile tanıştılar. Allahabad'da yayımlanan *Pioneer* isimli gazetenin editörü olan Sinnet, Olcott ve Blavatsky'den oldukça etkilendi ve Teosofi hareketine girmeyi kabul etti. Sinnet, cemiyetin fikirlerini ve faaliyetlerini gazetesinde halka taşıdı; bu yayımlar cemiyetin kısa sürede Hindistan'da tanınmasına vesile oldu.<sup>103</sup> Sinnett, teosofi öğretisini ele aldığı *The Occult World*<sup>104</sup> ve *Esoteric Buddhism*<sup>105</sup> isimli iki önemli eser yayımladı. *The Occult World*'de ilk defa mahatma öğretisini kamuoyuna açıkladığı gibi teosofi düşüncesinin arkasındaki ruhani yapıyı da ortaya koymuş oldu.<sup>106</sup> Sinnett'la beraber Teosofi'ye destek veren isimlerden birisi de İngiliz koloni hükümetinin eski sekreteri Allan Octavian Hume (1829-1912)'dur.<sup>107</sup> Hume da Blavatsky'nin mahatmaları ile iletişime girmeye çok istekli davrandı. Sinnet ve Hume, Blavatsky'den mektupların veya küçük objelerin materyalizasyonu gibi birçok fenomeni gerçekleştirmesini istemekteydi. Blavatsky aracılığıyla bu iki isime mahatmalardan birçok mektup geldi.<sup>108</sup> Hume, ilerleyen zamanlarda aracı vasıtasıyla mahatmalarla iletişim kurmaktan hoşnutsuzluk duydu ve cemiyetten ayrıldı (1883).<sup>109</sup>

<sup>101</sup> H. P. Blavatsky, *From the Caves and Jungles of Hindostan* (London: Theosophical Publishing Society, 1892.)

<sup>102</sup> William Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky* (London: John M. Watkins, 1928), 179.

<sup>103</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 266; Whyte, *H. P. Blavatsky: An Outline of Her Life*, 44-45.

<sup>104</sup> A. P. Sinnett, *The Occult World*, 3. bs. (Ludgate Hill, London; Trubner and Co., 1883).

<sup>105</sup> A. P. Sinnett, *Esoteric Buddhism* (Cambridge: Boston and New York Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, 1889).

<sup>106</sup> Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 85; ayrıca bkz. Leadbeater, *A Text Book of Theosophy*, 14.

<sup>107</sup> Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 23; Pablo Sender, "Mahatmas Versus Ascended Masters" (*Quest*, Summer, 2011), 107.

<sup>108</sup> Mark Bevir, "Theosophy and the Origins of the Indian National Congress", *International Journal of Hindu Studies*, 7, 1-3 (2003): 102-103, Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 23.

<sup>109</sup> Godwin, "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", 23; Bevir, "Theosophy and the Origins of the Indian National Congress", 102-103.

Teosofi tarihi açısından Hindistan çalışmaları arasında önemli bir gelişme Teosofi Cemiyeti'nin *The Theosophist* isimli dergiyi yayımlamaya başlamasıdır. Teosofi'nin ürettiği literatürün çok önemli bir parçası olan bu derginin ilk sayısı 1879 Ekiminde yayımlandı. *The Theosophist* o tarihten günümüze kadar aralıksız yayımını devam ettirmektedir.<sup>110</sup>

Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan'daki çalışmaları hızla devam ederken cemiyetin liderleri yine Teosofi hareketini tanıtmak amacıyla Seylan (bugün Sri Lanka)'a bir gezi düzenlediler (1880).<sup>111</sup> Seylan gezisinde Teosofi'nin iki lideri "Pansil alma"<sup>112</sup> töreni ile Budizm'i kabul ettiler.<sup>113</sup> Farklı kaynaklarda Blavatsky ve Olcott'un açıkça ve resmi olarak Budizmi kabul eden ilk Amerikalı oldukları iddia edilmektedir.<sup>114</sup> Bu tarihten sonra cemiyetin Seylan'daki çalışmaları çok önem kazandı. Bu dönem teosofik öğretilerin Budist öğretiler ile bütünleşmeye yöneldiği bir dönem oldu.

Teosofi Cemiyeti, 1882 yılında merkezini Madras (bugün Chennai)'ta Adyar bölgesine taşıdı.<sup>115</sup> Bu tarihten itibaren Adyar, Teosofi Cemiyeti'nin uluslararası merkezi konumuna geldi. Adyar'a yerleştikten sonra Blavatsky zaman zaman gezilere çıksa da genelde merkezde kalmış ve yazım faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Olcott ise yoğun biçimde

---

<sup>110</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 44-45.

<sup>111</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, Second Series (1878-1883), 152, 158.

<sup>112</sup> Pansil ya da Pancha Sila, Budizmin beş ahlâki ilkesidir, bunlar: öldürmemek, çalmamak, yalan söylememek, zîna etmemek, içki içmemektir.

<sup>113</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, Second Series (1878-1883), 167-168; Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky*, 180; Ashcraft, *New Religions Movements: A Documentary Reader*, 47. Blavatsky ve Olcott Sri Lanka'nın, Galle şehrinde, Welliwatta'da bulunan Vijayananda Vihara'sında Pansil aldılar. Bu törenin ardından Olcott kendi el yazısı ile viharanın duvarına "This is to certify that on the 19th May 1880 the Founders of the Theosophical Society Madame H. P. Blavatsky and myself took the Panchasila for the first time at Vijayananda Vihara from Akmemana Dhammarama Thera." notunu düştü. Bkz. B. P. Kirthisinghe ve M. P. Amarasuriya, *Colonel Olcott: His Service To Buddhism* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1981), 5. Olcott'un vihara duvarına yazdığı not bugün Sri Lanka ABD Elçiliği web sayfasında ilgili linkte bir hatıra olarak yayınlanmaktadır. Bkz. <http://slembassyusa.org/sri-lanka-us-relations/historical-context/>, (07.06.2014).

<sup>114</sup> Stephen Prothero, "The White Buddhist: Henry Steel Olcott and the Sinhalese Buddhist Revival", [*The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, içinde bölüm: 13-19], erişim 8 Haziran 2014, <http://aryasangha.org/olcott-prothero.htm>.

<sup>115</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 255-257.

gezilerine devam etmiştir.<sup>116</sup> Teosofi Cemiyeti bu süreçle birlikte hızla dünyanın dört bir tarafında şubeler açmıştır. Örneğin A. P. Sinnett, Teosofi Cemiyetinin kuruluşunun 10. yılı münasebeti ile (1885) Adyar'da düzenlenen törene dünya üzerinden 117 Teosofi şubesinin katıldığını ifade etmektedir.<sup>117</sup> Bu arada Teosofi Cemiyeti ile Arya Samaj hareketi arasında ABD'de başlayan ve Hindistan'da devam eden yakınlık sıkıntılı bir sürece girdi ve nihayetinde iki grup arasındaki gerilim 1882 yılında ayrılıkla sonuçlandı. İki cemiyet kendi yollarına ayrı iki grup olarak devam etti. Henüz New York'ta iken benimsenen "Arya Samaj Teosofi Cemiyeti" ismi tekrar "Teosofi Cemiyeti" olarak revize edildi.<sup>118</sup>

### 5. H. P. Blavatsky'nin Skandala Dönüşen Fenomenleri

Teosofi liderleri Hindistan'da çalışmalarını devam ettirirken Teosofi'ye yönelik insanların en çok ilgisini çeken şey Blavatsky'nin iddia edilen okült güçleri oldu. Blavatsky hakkında öylesine şeyler anlatılıyordu ki adeta gittiği yerlere mucizeler saçan ilahi bir kişi olduğu düşünülmekteydi. Geçmişini hatırlayacak olursak Blavatsky'nin çocukluğundan itibaren etrafında fevkalâde olayların geliştiğini görürüz. Sözü edilen fevkalâdelikler ABD yıllarında ruhçu ortamlarda da devam etmişti. Hindistan'da olay farklı bir boyuta ulaştı. Tıkırtılar, zil sesleri, her çeşit objenin yer değiştirmesi veya materyalizasyonu, değişik çizimlerin ve tabloların oluşması ve hepsinden daha çok astral vasıtalar ile gelen mektuplar gerçekleşen fenomenlerdendi.<sup>119</sup> Mektuplarda diğer pek çok şeyin yanında Hindistan'daki saygın İngilizleri Teosofi Cemiyeti'ne yardıma ikna etmeye yönelik mesajlar bulunmaktaydı.<sup>120</sup> Bu mektuplar genellikle cemiyetin Adyar'daki merkezine geliyordu. Blavatsky'nin odası adeta mektupların yağdığı bir yer haline gelmişti. A. P. Sinnett'in kaleme aldığı *The Occult World* kitabı Blavatsky'nin mahatmaların yardımıyla sergilediği fenomenlerle doludur.<sup>121</sup> Sinnett'in

<sup>116</sup> Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky*, 191.

<sup>117</sup> Sinnett, *Incidents In The Life of Madame Blavatsky*, 10.

<sup>118</sup> *The Theosophical Movement: 1875-1950*, 80; ayrıca bkz. Olcott, *Old Diary Leaves*, First Series (1874-1878), 395-407.

<sup>119</sup> Dan Burton ve David Grandy, *Büyük Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*, çev. Yasemin Tokatlı (İstanbul: Varlık Yayınları, 2005), 263; Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 36.

<sup>120</sup> Burton ve Grandy, *Büyük Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*, 263.

<sup>121</sup> Blavatsky'nin gerçekleştirdiği iddia edilen fenomenlere şu örnekler verilebilir: Blavatsky'nin dilediği nesneden (masa, cam, duvar, kapı) "tıkırtılar" çıkartması,

ifadesine göre bu fenomenler kimileri tarafından hayretle karşılanırken kimileri tarafından da bir hokkabazlık olarak algılanmış ve Blavatsky'nin bir "şarlatan" olarak ilan edilmesine sebep olmuştur.<sup>122</sup>

Gerçekten de bu fenomenler yakın zamanda Blavatsky'nin başını çok ağrıtabilecek bir gelişmenin habercisiydi. Nitekim Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan'da ve dünyada çalışmaları hızla devam ederken, 1884-1885 yılları cemiyet ve Blavatsky'nin yaşadığı en zorlu dönem oldu. Olaylar Blavatsky ve Olcott'un Hindistan'dan bir müddet ayrılıp İngiltere'ye geçtiği günlerde patlak verdi. Blavatsky'nin daha önce Kahire'de tanıdığı sonrasında Adyar'daki Teosofi merkezinde yardımcıları olarak çalıştırdığı Emma Cutting Coulomb ve eşi Alexis Coulomb, cemiyetten uzaklaştırılınca Blavatsky'nin kendilerine yazdığını iddia ettikleri bir takım mektupları bir İngiliz misyoner gazetesi olan *Madras Christian College Magazine*'e iletiler. Mektuplar ve Coulomblar'ın demeci Blavatsky'nin bir düzenbaz olduğunu ileri sürmekteydi.<sup>123</sup> Gazete, "*Koot Hoomi'nin Çöküşü*" (*The Collapse of Koot Hoomi*) başlığı ile Blavatsky tarafından yazıldığı iddia edilen on beş adet mektubu kamuoyuna teşhir etti. Bu mektuplarda Blavatsky, sergileyeceği fenomenler için Coulomblara bir takım direktifler veriyor ve cemiyet merkezinde bazı tertibatı hazırlamalarını salık veriyordu.<sup>124</sup> Eğer mektuplarda yazılanlar doğruysa Blavatsky'nin, Mahatma Morya ve Koot Hoomi adını verdiği

---

kalabalık bir ortamda odanın tavanından çiçekler yağması, zaman zaman zil sesleri duyulması, Sinnet'a mahatmalardan mektuplar gelmesi (bu mektuplar kimi zaman çekmeceye kimi zaman ağaç dalında bulunuyordu), Blavatsky'nin mahatmalarla mental olarak iletişim kurması, grup halinde gidilen piknikte bir fincan ve tabağına ihtiyaç olması üzerine Blavatsky'nin işaret ettiği bir yerin eşilmesi ve burada ihtiyaç duyulan nesnelere bulunması, A. O. Hume'un eşinin bir sene önce kaybettiği broşunun yerini Blavatsky'nin durugörü yeteneği ile tespit etmesi, Blavatsky'nin sigara kâğıdı ve sigaralar ile yaptığı sihirbaz vâri fenomenler, Sinnett'in eşinin yastığının içinde broş ve mahatma K. H.'den not bulunması. Bu ve benzeri örnekler için bkz. Sinnett, *The Occult World*, 30-33, 36, 40-41, 43-44, 46-48, 55-58, 60-64, 65, 76-77, 80-85, 120, vd.

<sup>122</sup> Sinnett, *The Occult World*, 27-29.

<sup>123</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 53; ayrıca bkz. Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky*, 201; Burton ve Grandy, *Büyük Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*, 263-264.

<sup>124</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 269. Sözü edilen mektuplar için bkz. "Report of The Committee Appointed to Investigate Phenomena Connected With The Theosophical Society" 211-220, erişim 5 Şubat 2015, <http://blavatskyarchives.com/theosophypdfs/sprreportbegin201.pdf>.

iki Tibetli ruhani üstadından aldığı ve mucize olarak insanlara sergilediği mektuplar bizzat Blavatsky tarafından yazılıyor ve binaya eklenmiş gizli bölmeler kullanılarak insanların gözleri önünde bir anda ortaya çıkıyordu.<sup>125</sup> Coulomblar, kovulmadan önce cemiyetin merkezinde çalıştıklarını, Blavatsky'nin düzenbazlıklarında suç ortağı olduklarını kabul ediyorlardı. Coulomblar, mektuplara ilaveten Adyar Teosofi merkezinde Blavatsky'nin odasında bulunan bazı panelleri de gösterdiler. Bu paneller mahatmalardan geldiği iddia edilen oysa Blavatsky veya yardımcıları tarafından hazırlanan mektupları üst kattaki Blavatsky'nin yatak odasından aşağıda "okült oda" adı verilen odadaki "mabet/mihrap" (shrine) denilen bir dolaba sevk etme işlevini görüyordu.<sup>126</sup> Emma Coulomb binadaki gizli kapakların ve diğer araçların kocası tarafından yapıldığını da itiraf etmekteydi.<sup>127</sup>

Söz konusu iddiaları araştırmak üzere merkezi Londra'da bulunan Psişik Araştırmalar Cemiyeti (Society for Psychical Research/SPR) harekete geçti (1884).<sup>128</sup> Kurum Mayıs 1884'te Teosofi Cemiyeti'nin ileri sürdüğü fenomenleri araştırmak ve bir rapor hazırlamak üzere bir komisyon görevlendirdi. Komisyon, cemiyetin Madras'taki merkez binasında araştırmalar yaptı, fenomenlerin gerçekleştiği iddia edilen yerleri inceledi.<sup>129</sup> Çalışmalarda İngiliz yazı uzmanları da görev aldı. Bu çalışmalar sonucunda Coulombların gazetelere verdikleri Blavatsky'ye ait mektupların otantik olduğu tespit edildi. Yazı uzmanları mahatmalardan geldiği iddia edilen mektupların Blavatsky ve Damodar K. Mavalankar (merkezde çalışan bir Hintli) tarafından yazıldığını da tespit etti.<sup>130</sup>

Araştırmalar sonucunda 1885 yılında komisyon başkanı Richard Hodgson tarafından kamuoyunda "Hodgson Raporu" olarak bilinen bir

<sup>125</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 271.

<sup>126</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 50-51; Hubble, *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research*, 48-49; Santucci, "The Theosophical Society", 270-271; Burton ve Grandy, *Büyük Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*, 263-264.

<sup>127</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 270.

<sup>128</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 269-270.

<sup>129</sup> Hubble, *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research*, 46-50.

<sup>130</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 55-56.

rapor yayımlandı.<sup>131</sup> Bu raporda Hodgson, insanları aldatmak üzere Adyar'da oluşturulan bütün düzenekleri ayrıntılarıyla ortaya koydu. Hodgson sonuç olarak, "Blavatsky ne halkın göremediği mahatmaların sözcüsü ne de basit bir maceracıdır, bilakis o tarihin en başarılı, becerikli ve ilginç sahtekârları içinde yerini almıştır, ismi tarihe geçmeyi hak etmiştir" yargısını vermiştir. Bu raporun sonucunda SPR, Blavatsky ve taraftarlarını "basit araçlar kullanmak suretiyle insanların meraklarını celbederek Teosofi Cemiyeti'ne destek sağlamak üzere entrikalar çevirmek"ten suçlu ilan etmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca Hodgson, Blavatsky'nin bütün bunları bir saplantı sonucu veya para için yapmadığını ifade etmiş, daha ziyade kendisinde Blavatsky'nin Rus ajanı, Teosofi Cemiyeti'nin de siyasi bir organizasyon olduğu kuşkusunun doğduğunu dile getirmiştir.<sup>133</sup>

Sözü edilen gelişmeler üzerine Blavatsky sorunları çözmek için derhal Hindistan'a gitti. Ancak kısa süre sonra Blavatsky, cemiyetteki görevlerinden ve *The Theosophist* dergisinin editörlüğünden istifa ederek Avrupa'ya dönmüştür.<sup>134</sup>

Blavatsky'nin tüm bu olaylardan sonra da mahatmalar düşüncesini devam ettirdiğini görüyoruz. Nitekim Rus kökenli önemli bir yazar olan Vsevolod Sergeevich Solovyov (1849-1903), Blavatsky'nin Paris'te bulunduğu dönemde (1886) Blavatsky ve onun çevresinde bulunan kişilerle yakın ilişki içinde bulunmuştur. Solovyov bu dönem içerisinde Blavatsky'nin gerçekleştirdiği iddia edilen fenomenlere muhatap olma durumunda kalmıştır. Blavatsky ve takipçileri Solovyov'u mahatmaların varlığına ve fenomenlerin geçekliğine inandırmak için çok uğraşmışlardır. Solovyov bütün bu tecrübelerinin neticesinde mahatmaların ve fenomenlerin gerçek dışı olduğu kanısına varmakla kalmayıp *A Modern Priestess of Isis (İsis'in Modern Rahibesi)* ismiyle Blavatsky ile geçirdiği zamanın ayrıntılı bir hatıratını yazmıştır. Bu kitabında kendi müşahedeleriyle cemiyetin içine düştüğünü düşündüğü

---

<sup>131</sup> Hodgson Raporu için bkz. "Report of The Committee Appointed to Investigate Phenomena Connected With The Theosophical Society", erişim 5 Şubat 2015, <http://blavatskyarchives.com/theosophypdfs/sprreportbegin201.pdf>.

<sup>132</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 55.

<sup>133</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 271.

<sup>134</sup> Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky*, 204.



“hilekârca” işleri ortaya koymuştur.<sup>135</sup> Solovyov bir defasında teosofistlerin tüm kanıt sunma çabalarına karşın kendisinin bunlardan etkilenmediğini ifade eder. Bu tür çabaların insanlar nezdinde güven kaybına yol açabileceğini de ekler. Bunun üzerine Blavatsky’nin Solovyov’a sarf ettiği sözler çok dikkat çekicidir:

Herkes sizin gibi şüpheli değil, ancak verdiğiniz tavsiye için teşekkür ederim, bunu not edeceğim. Haklısınız, şu an Avrupa’da, Pariste’yiz. Hindistan’da değil. Burada insanlar hilekâr ve dolandırıcı olduğunu düşünerek onurlu ve içten insanlarla karşılaşmazlar. Şüphesiniz, süpheci!<sup>136</sup>

Bu sözlerden anlaşılan o ki Teosofi Cemiyeti’nin üzerinde çokça durduğu fenomenler, Hindistan kültüründe önemli bir yere sahiptir. Hint halkı bu tür olağanüstü olaylara açıktır. Bunun tarihi ve kültürel arka planını göz ardı etmemek gerekir. Yukarıdaki ifadelerle dayanarak Blavatsky’nin Hint toplumunun yapısını ve onları hangi damardan yakalayacağını iyi bildiğini kestirmemiz hiç de güç değildir.

Mahatma skandalı üzerinden en sert eleştirileri Guenon’un getirdiğini görmekteyiz. Blavatsky’nin hayat serüveni ve öğretilerinin büyük bir kısmını kurgu ve fantazi olarak değerlendiren Guenon, Adyar’da gerçekleşen bu olayların Blavatsky’nin sahtekârlığının bir kanıtı olduğunu iddia eder. Guenon’a göre Blavatsky’nin mahatmalar aracılığı ile Hindistan’da yapmaya çalıştığı sözde fenomenler, daha önce Mısır ve ABD’de giriştiği “düzenbazca” işlerden farklı şeyler değildir.<sup>137</sup>

## 6. H. P. Blavatsky’nin Hindistan Sonrası Avrupa’da Çalışmaları ve Vefatı

Hodgson Raporu cemiyetin merkezinde ve Hindistan dışında çok büyük bir etki yaptı. Cemiyete ve özellikle Blavatsky’ye karşı büyük bir güven kaybı oluştu, cemiyetin İngiltere ve Paris localarında çok sayıda istifa eden oldu.<sup>138</sup> Hindistan’ı terk eden Blavatsky, 1885-1887 arası dönemi İtalya, Fransa, Belçika ve Almanya’da geçirdi. 1887’de Londra’ya yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı.<sup>139</sup> Blavatsky,

<sup>135</sup> Solovyov’un Blavatsky ve Teosofistler hakkında düşünceleri için bkz. Solovyov, *A Modern Priestess of Isis*.

<sup>136</sup> Solovyov, *A Modern Priestess of Isis*, 36-39.

<sup>137</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 39, 52-53.

<sup>138</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 55.

<sup>139</sup> Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 52-55; “Helena Petrovna Blavatsky 1831-1891: Chronological Review of Events In Her Life”, Blavatsky Study Center, erişim 1 Mayıs 2015, <http://www.blavatskyarchives.com/dallasblavatsky.htm>; James Santucci,

Londra'da çok önemli faaliyetlere imza attı. Öncelikle Teosofi Cemiyeti Blavatsky Locası (The Blavatsky Lodge of the Theosophical Society)'nı kurdu (1887). Avrupalılara teosofi düşüncesini anlatmak üzere ve bir anlamda da Hindistan'da yayımlanan *The Theosophist*'e alternatif olarak *Lucifer* adını taşıyan bir dergiyi yayımlamaya başladı (1888). Aynı yıl içinde yine Teosofi Cemiyeti Ezoterik Şubesi (Esoteric Section of Theosophical Society) açıldı (1888).<sup>140</sup> Ezoterik Şube içinde iç grup (inner group) adı verilen bir yapı oluşturuldu. İç grup altı erkek ve altı kadından oluşan ve doğrudan Blavatsky'den ders alan çok özel bir yapılanmaydı.<sup>141</sup> Ezoterik Şube'nin adı kısa süre sonra Teosofi Doğu Okulu (Eastern School of Theosophy) olarak değiştirildi (1889). Yine aynı dönemde Avrupadaki Teosofi şubeleri Blavatsky başkanlığında "Avrupa Teosofi Cemiyeti" (Theosophical Society in Europe) adı altında birleştiler.<sup>142</sup>

Londra'da yoğun çalışmaları sonucu Blavatsky, zirve eseri *The Secret Doctrine* (Gizli Öğreti)'i<sup>143</sup> yayımladı (1888). Eser Blavatsky'nin ifadesiyle kadim bilgeliği içermekte, Doğu ve Batı'nın tüm ezoterik öğretilerini insanlara sunmaktaydı. Blavatsky, *Secret Doctrine*'i inisiyeler tarafından bugüne taşındığı iddia edilen *Dzyan* adı verilen ezoterik bir kitaptan aldığı pasajlar üzerine yaptığı yorumlarla meydana getirdiğini ileri sürdü. Blavatsky, *Dzyan* kitabının Tibet ziyareti sırasında mahatmalar tarafından kendisine talim ettirildiğini iddia etmekteydi.<sup>144</sup>

*Secret Doctrine* iki ciltten oluşmaktadır. *Cosmogogenesis* adını taşıyan ilk ciltte, evrenin oluşumu ve yapısı ele alınırken, *Anthropogenesis* adını taşıyan ikinci ciltte, insanoğlunun evrimi ve tüm boyutlarıyla yapısı ele alınmaktadır. *Secret Doctrine*, Batı'da ortaya çıkmış en etkili okült

---

"Blavatsky", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaf (Leiden: Brill, 2006), 182.

<sup>140</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 272.

<sup>141</sup> Adrew Prescott, "'Builders of the Temple of the New Civilisation': Annie Besant and Freemasonry", *Women's Agency and Rituals in Mixed and Female Masonic Orders*, ed. Alexandra Heidle, Joannes Augustinus Maria Snoek (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008), 364.

<sup>142</sup> Kuhn, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, 173.

<sup>143</sup> H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, And Philosophy*, c. I (Cosmogogenesis) -II (Anthropogenesis), (London: The Theosophical Publishing Company, 1888).

<sup>144</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 271.

eserlerden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>145</sup> Santucci'ye göre bu eser yayımlanmasından günümüze kadar büyük ilgi görmüş, modern ezoterizmin ve okültizmin önemli bir kaynağı olmuş ve ileri sürdüğü iddialarla din, tarih ve siyasi alanda birçok tartışmada rol oynamıştır.<sup>146</sup> H. Zinser'e göre 19. yüzyıl sonunda kaleme alınmış olan *Secret Doctrine*, ilk defa okült öğretileri bir araya toplamıştır. Bu kitap birçok ezoterizm ve okültizm taraftarının istifade ettiği bir metin olmuştur.<sup>147</sup> Eser üzerinde bir takım değerlendirmeler yapan Zinser, *Secret Doctrine*'in din tarihinin heterodoks inanç ve açıklamalarını modern pozitif bilimlerin verileriyle uyumlu hale getirmeye çalışan "yüzeysel ve sistemsiz" bir kitap görünümünde olduğunu ifade eder. Zinser'e göre eserde nesnel bir yapıdan ziyade Blavatsky'nin kendine has yorumları ön plandadır. Buna göre ezoterizm ve okültizm "dinlerin gizli tarihi" olarak ileri sürülmektedir.<sup>148</sup> R. Guenon da *Isis Unveiled* ile birlikte *Secret Doctrine* üzerinde bir takım eleştirel ifadeler kullanır. Guenon'a göre Blavatsky'nin bu iki eseri "düzensiz ve hazmedilemez" derlemelerdir. "Enteresan bilgilerin değersiz iddialar arasında kaybolduğu tam bir kaos hali" bu kitaplara hakimdir. Bunun yanında Guenon, birçok yanlış ve çelişkinin de kitaplarda bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>149</sup>

Blavatsky, ilerleyen yıllarda iki eser daha vücuda getirdi. Bunlardan ilki *The Voice of the Silence (Sessizliğin Sesi)*'dir.<sup>150</sup> Blavatsky'nin iddiasına göre bu kitap Doğu'da mistik öğretimde kullanılan *The Book of*

---

<sup>145</sup> Jones ve Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 87.

<sup>146</sup> Santucci, "The Theosophical Society", 271.

<sup>147</sup> Harmut Zinser, *Ezoterizme Giriş*, çev. İ. Yunus Soner (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2009), 16-18.

<sup>148</sup> Zinser, *Ezoterizme Giriş*, 18.

<sup>149</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 86-87. *Secret Doctrine*'in içeriği ve kaynakları üzerinde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Denis Saurat, *Literature and Occult Tradition: Studies in Philosophical Poetry* trans. Dorothy Bolton (New York: Haskell House, 1966), 67-70.

<sup>150</sup> Bkz. *The Voice of The Silence: Being Chosen Fragments From the "Book of The Golden Precepts"*, Translated and Annotated by H. P. Blavatsky (London: The Theosophical Publishing Company, 1889), erişim 10 Ocak 2015, [http://www.theosophytrust.org/Online\\_Books/Voice\\_of\\_the\\_Silence\\_V1.4.pdf](http://www.theosophytrust.org/Online_Books/Voice_of_the_Silence_V1.4.pdf).

Kitabın Türkçe basımı için bkz. Helena Petrovna Blavatsky, *Sessizliğin Sesi: "Tibet'in Kadim Bilgelik Kitabı"*, çev. Yeni Yüksektepe Çeviri Grubu (Ankara: Yeni Yüksektepe Kültür Derneği, 2007).

*the Golden Precepts (Altın Öğütler Kitabı)* adlı kitabın tercümesidir.<sup>151</sup> Bu kitabın Mahayana Budizmini yansıtan aforizmalardan müteşekkil olduğu düşünülmektedir.<sup>152</sup> Diğer eseri ise cemiyetle ilgilenenlere ve teosofi hakkında araştırma yapanlara yardımcı olmak maksadıyla yazılan *The Key to Theosophy (Teosofinin Anahtarı)* isimli eseridir.<sup>153</sup>

Blavatsky, Londra'da ileride teosofi tarihinde çok önemli bir yer edinecek olan bir ismi, Annie Wood Besant (1847-1933)'ı cemiyete kazandırdı (1889).<sup>154</sup> Blavatsky'nin büyük tesirinde kalan Besant bundan sonraki hayatını Teosofi'ye adadı. Besant'ın Londra'daki evi Teosofi Cemiyeti'nin Avrupa merkezi ve Blavatsky'nin yeni ikametgâhı haline geldi (1890).<sup>155</sup>

Blavatsky, 8 Mayıs 1891'de Londra'da öldü.<sup>156</sup> Cesedi yakıldı ve külleri Londra, New York ve Adyar'a döküldü. Arkasında üç kitada yüzden fazla şubesi olan bir cemiyet bıraktı.<sup>157</sup> Blavatsky bugün dünyadaki tüm teosofistler tarafından saygıyla anılan bir kişidir. Taraftarları onun bir düzenbaz olduğunu asla kabul etmemektedirler. Bilakis teosofistler için Blavatsky kadim ve okült bilgileri elde edebilmiş bir avuç modern bilgeden birisidir. Teosofi Cemiyeti, Blavatsky'nin

---

<sup>151</sup> The Book of the Golden Precepts (Altın Öğütler Kitabı) isimli eserin varlığını iddia eden kişi Blavatsky'dir. Bu kitabın orijinaline kimse ulaşmış değildir. Blavatsky'nin iddialarına göre The Book of the Golden Precepts eseri The Secret Doctrine (Gizli Öğreti) kitabında açıklamalarını verdiği Stanzaları barındıran Dzyan kitabı ile aynı serinin bir parçasıdır. Bkz. *The Voice of The Silence: Being Chosen Fragments From the "Book of The Golden Precepts v-vi.*

<sup>152</sup> Bkz. "The Theosophical Society and Its Objectives", erişim 3 Şubat 2015, [http://www.theosophy-nw.org/theosnw/theos/th-ts\\_ob.htm](http://www.theosophy-nw.org/theosnw/theos/th-ts_ob.htm).

<sup>153</sup> Helena Petrovna Blavatsky, *The Key to Theosophy* (Los Angeles, California, USA: The Theosophy Company, 1987).

<sup>154</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, bölüm 21; ayrıca bkz. Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 57.

<sup>155</sup> *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*, Bölüm 23; ayrıca bkz. Whyte, H. P. *Blavatsky: An Outline of Her Life*, 57-59.

<sup>156</sup> Blavatsky'nin hayatının ayrıntılı bir kronolojisi için bkz. "Helena Petrovna Blavatsky 1831-1891: Chronological Review of Events in Her Life".

<sup>157</sup> Blavatsky öldüğünde Teosofi Cemiyeti'nin dünya çapında 164 şubesi mevcuttu. Bkz. Kingsland, *The Real H. P. Blavatsky*, 4; ayrıca bkz. Gomes, *The Dawning of the Theosophical Movement*, 1.

ölümünü Beyaz Lotus Günü (White Lotus Day) olarak her sene anmaktadır.<sup>158</sup>

### Sonuç

Modern okültizm ve ezoterizm açısından çok önemli bir isim olan H. P. Blavatsky'nin son derece fantastik bir hayat sürdüğü anlaşılmaktadır. Tarih boyunca batni ekollerin önderleri için geçerli olan sıra dışı ve gizemli yaşam öykülerinin Blavatsky için de geçerli olduğunu ifade edebiliriz. Onun ezoterik bilgileri taşıyan bir üstad mı, mitos üreticisi bir düzenbaz mı yoksa gizli ajandası olan bir casus mu olduğu sorusu gündemdeki yerini korumaktadır. Cevap her ne olursa olsun Blavatsky'nin modern kültüre etkisi inkâr edilemez düzeydedir.

Blavatsky'nin yaşam tecrübesinin, kurulmasında başını çektiği Teosofi Cemiyeti'nin oluşmasında ve doktrinel yapısında etkisi görülmektedir. Hayatı boyunca efsane ve gizemlerle zihni yoğrulan Blavatsky dönemin ruhçu/spiritüalist akımından da geri durmamıştır. Hatta ABD'de bulunduğu dönemde (1873-1878) mühim bir medyum olarak öne çıkmıştır. Tüm bunlardan sonra evrensel ezoterik geleneğin modern temsilcisi olma iddiasıyla bir cemiyet kurmaya yönelmiştir. Blavatsky, bu süreçte medyumluga dayalı ruhçu düşünceyi tümüyle reddettiğini ilan etmiş ancak ortaya koyduğu "mahatmalar" düşüncesinin tezahürlerinin ruhçu fenomenlerden farklı bir şey ortaya koyduğu noktasında şüpheyle karşılaşmıştır. Yine de ölümlerinin ruhlarıyla irtibata dayalı modern ruhçu düşünceden farklı olarak, tekâmül etmiş ruhlara sahip yaşayan mahatmalara/üstadlara dayalı bir öğretiyi sunduğunu kesin biçimde ortaya koymuş ve bu öğretiyi "teosofi" adı altında okulluşturmuştur. Teosofi Cemiyeti'nin şahsında tebellür eden bu teosofi anlayışını modern teosofi olarak nitelemek ve bu anlayışı geleneksel teosofi anlayışından kesin biçimde ayırmak gereklidir. Modern teosofi Blavatsky'nin doktrinel önderliğinde ortaya çıkmış Batı okült ve ezoterik geleneğinin Doğu düşüncesi ve kavramları ile mezcedildiği bir oluşumdur. Makalemizin sınırlarını aşması sebebiyle

<sup>158</sup> Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, 144. Beyaz Lotus Günü'nde teosofistler Blavatsky'nin vasiyeti üzerine Edwin Arnold'un Light of Asia'sı ve Bhagavad Gita'dan bölümler okumaktadırlar. Bkz. Jorn Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks", *New Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi Ruth Warne (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2004), 1: 456.

doğrudan ele almadığımız bu oluşum modern kültüre birçok hususta önemli etkilerde bulunmuştur. Bu anlamda Teosofi Cemiyeti'nin doktrinel lideri H. P. Blavatsky özelde okültizm genelde 20. yüzyıl kültürel yapıları açısından son derece önemli bir figürdür. Blavatsky'nin 20. yüzyıl okültim, ezoterizm ve spiritüel düşüncesi açısından bir köşe taşı ve "ana" olarak kabul edildiğini ifade etmek ve kendisinden sonraki batınî ekollere önemli etkisi olduğunu dile getirmek elzemdir.

### **Kaynakça**

- Ashcraft, W. Michael. *New Religions Movements: A Documentary Reader*. ed. Dereck Daschke, W. Michael Ashcraft. New York: New York University Press, 2005.
- Bevir, Mark. "Theosophy and the Origins of the Indian National Congress". *International Journal of Hindu Studies*. 7, 1-3 (2003): 99-115.
- Blavatsky, H. P. *Collected Writings*. Comp. by Boris Zirkoff. 15 cilt. Wheaton, IL. Erişim 15 Mayıs 2015. <http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/>.
- Blavatsky, H. P. *The Letters of H. P. Blavatsky (1861-1879)*. ed. John Algeo. 1 cilt. Wheaton, Illinois: Quest Books, 2003.
- Blavatsky, H. P. *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology: Science*. 2 cilt. New York: J. W. Bouton, 706 Broadway, 1877.
- Blavatsky, H. P. *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology: Theology*. 2 cilt. New York: J. W. Bouton, 8 West 28th Street, 1891.
- Blavatsky, H. P. *The Secret Doctrine: The Synthesis Of Science, Religion, And Philosophy*. 2 cilt. London: The Theosophical Publishing Company, 1888.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *The Key to Theosophy*. Los Angeles, California, USA: The Theosophy Company, 1987.
- Blavatsky, H. P. *From the Caves and Jungles of Hindostan*. London: Theosophical Publishing Society, 1892.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Sessizliğin Sesi: "Tibet'in Kadim Bilgelik Kitabı"*. çev. Yeni Yüksektepe Çeviri Grubu. Ankara: Yeni Yüksektepe Kültür Derneği, 2007.
- Borup, Jorn. "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks", *New Approaches to*

- the Study of Religion*. ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi Ruth Warne. 2 cilt. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2004: 451-488.
- Brach, Jean-Pierre. "Intermediary Beings III: Renaissance", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. ed. Wouter J. Hanegraaf. Leiden: Brill, 2006: 623-628.
- Burton, Dan ve David Grandy. *Büyük Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*. çev. Yasemin Tokatlı. İstanbul: Varlık Yayınları, 2005.
- Elwood, Robert S. "Theosophy", *America's Alternative Religions*. ed. Timothy Miller. Albany, New York: State University of New York Press, 1995.
- Evola, Julius. *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Faivre, Antoine. *Giz ve Işık*. çev. Birol Biçer. İstanbul: Dedalus Kitap, 2012.
- Gallagher, Eugene V. *The New Religious Movements Experience in America*. USA: Greenwood Press, 2004.
- Godwin, Joscelyn. "Blavatsky and The First Generation of Theosophy", *Handbook of the Theosophical Current*. ed. Olav Hammer, Mikael Rothstein. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013: 15-32.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *Helena Blavatsky*. ed. Nicholas Goodrick-Clarke. Berkeley, California: North Atlantic Books, 2004.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Gomes, Michael. *The Dawning of the Theosophical Movement*. Quest Books, 1987.
- Guenon, Rene. *Theosophy: History of a Pseudo Religion*. translated by Alvin Moore, Jr. Cecil Bethell, Hubert and Rohini Schiff. Hillsdale NY: Sophia Perennis, 2004.
- "Helena Petrovna Blavatsky 1831-1891: Chronological Review Of Events In Her Life". Blavatsky Study Center. Erişim 1 Mayıs 2015. <http://www.blavatskyarchives.com/dallasblavatsky.htm>.
- Hodapp, Christopher ve Alice Von Kannon. *Conspiracy Theories and Secret Societies For Dummies*. Hoboken, USA: Willy Publishing, Inc., 2008.
- Hubble, G. G. *Facts and Fancy in Spiritualism, Theosophy and Psychical Research*. Kessinger Publishing Co., 2003.
- Johnson, K. Paul. *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and The Myth of Great White Lodge*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994.

- Jones, Constance ve James D. Ryan. *Encyclopedia of Hinduism*. USA: Facts On File, Inc., 2007.
- Kingsland, William. *The Real H. P. Blavatsky*. London: John M. Watkins, 1928.
- Kirthisinghe, B. P. ve M. P. Amarasuriya. *Colonel Olcott: His Service To Buddhism*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1981.
- Kuhn, Alvin B. *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*. 1930, Erişim 10 Şubat 2013. <https://ia802700.us.archive.org/33/items/TheosophyAModernRevivalOfAncientWisdom/AlvinBoydKuhnTheosophyAModernRevivalOfAncientWisdom.pdf>.
- Lachman, Gary. *A Dark Muse: A History of the Occult*. New York: Thunder's Mouth Press, 2003.
- Lavoie, Jeffrey D. "The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist", *Ex Historia*: 214-246. Erişim 30 Mayıs 2015. <https://humanities.exeter.ac.uk/media/universityofexeter/collegeofhumanities/history/exhistoria/volume4/Supplement-Lavoie.pdf>.
- Lavoie, Jeffrey D. *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*. Florida, USA: Brown Walker Press, 2012.
- Leadbeater, C.W. *A Text Book of Theosophy*. California: Theosophical Publishing House, 1918.
- Livraga, Jorge Angel. "Gizemli Bir Kişilik; Helena Petrovna Blavatsky", Helena Petrovna Blavatsky. *Sessizliğin Sesi: "Tibet'in Kadim Bilgelik Kitabı"*. çev. Yeni Yüksektepe Çeviri Grubu. Ankara: Yeni Yüksektepe Kültür Derneği, Aralık 2007 (içinde).
- Olcott, Henry S. *Theosophy: Religion and Occult Science*. London: George Redway, MDCCCLXXXV.
- Olcott, Henry S. *Old Diary Leaves*. First Series (1874-1878). Erişim 12 Ocak 2014. <http://www.theosophy.ph/onlinebooks.html>.
- Olcott, Henry S. *Old Diary Leaves*, Sixth Series (1896-1898). Erişim 12 Ocak 2014. <http://www.theosophy.ph/onlinebooks/odl/odl604.html>.
- Pedersen, Poul. "Tibet, Theosophy, and The Psychologization of Buddhism", *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, ed. Thierry Dodin, Heinz Räther. Somerville MA, USA: Wisdom Publishing, Inc., 2001: 151-166.
- Prescott, Adrew. "Builders of the Temple of the New Civilisation': Annie Besant and Freemasonry", *Women's Agency and Rituals in Mixed and Female Masonic Orders*. ed. Alexandra Heidle, Joannes



- Augustinus Maria Snoek. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008: 359-392.
- Prothero, Stephen. "The White Buddhist: Henry Steel Olcott and the Sinhalese Buddhist Revival". [*The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, içinde bölüm: 13-19]. Erişim 8 Haziran 2014. <http://aryasangha.org/olcott-prothero.htm>.
- "Report of The Committee Appointed to Investigate Phenomena Connected With The Theosophical Society". Erişim 5 Şubat 2015. <http://blavatskyarchives.com/theosophypdfs/sprreportbegin201.pdf>.
- Santucci, James A. "The Theosophical Society", *Controversial New Religions*. ed. James R. Levis, Jesper Aagaard Petersen. New York: Oxford University Press, 2005.
- Santucci, James. "'Theosophia': Origins of a Name", *The American Theosophist*. Fall special Issue/1987: 333-336. Erişim 30 Aralık 2012. <http://www.wheatonolcottbranch.org/perennial-theosophy.html>.
- Santucci, James. "Blavatsky". *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. ed. Wouter J. Hanegraaf. Leiden: Brill, 2006: 177-185.
- Saurat, Denis. *Literature and Occult Tradition: Studies in Philosophical Poetry*. trans. Dorothy Bolton. New York: Haskel House, 1966.
- Sender, Pablo. "Psychic Phenomena and Early Theosophical Society", *Quest*. Summer, 2012.
- Sender, Pablo. "Mahatmas Versus Ascended Masters", *Quest*. Summer, 2011: 107-111.
- Sinnett, A. P. *Incidents In The Life Of Madame Blavatsky*. New York: J. W. Bouton, 1886.
- Sinnett, A. P. *The Occult World*. 3. bs. Ludgate Hill, London: Trubner and Co., 1883.
- Sinnett, A. P. *Esoteric Buddhism*. Cambridge: Boston and New York Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, 1889.
- Solovyov, Vsevolod Sergeyeovich. *A Modern Priestess of Isis*. London: Longmans, Green, and CO., 1895.
- Steiner, Rudolf. *Spiritualism, Madame Blavatsky and Theosophy*, ed. Christopher Bamford. Great Barrington: Anthroposofic Press, 2001 (içinde Christopher Bamford'un kaleme aldığı Giriş Bölümü).
- The Theosophical Movement: 1875-1950*. California: The Cunningham Press, 1951.

- The Theosophical Society, International Headquarters (Adyar). "Early History". Erişim 10 Kasım 2010. <http://www.Ts-Adyar.Org/Content/Early-History>.
- The Esoteric World of Madame Blavatsky: Reminiscences and Impressions by Those Who Knew Her*. Compiled and Ed. Daniel H. Caldwell, 2. bs. Wheaton: Theosophical Publishing House. Erişim 30 Nisan 2014. <https://www.theosophical.org/online-resources/books/23-online-resources/online-books/1726-esoteric-world-chapter->
- The Voice of The Silence: Being Chosen Fragments From the "Book of The Golden Precepts"*. Translated and Annotated by H. P. Blavatsky. London: The Theosophical Publishing Company, 1889. Erişim 10 Ocak 2015. [http://www.theosophytrust.org/Online\\_Books/Voice\\_of\\_the\\_Silence\\_V1.4.pdf](http://www.theosophytrust.org/Online_Books/Voice_of_the_Silence_V1.4.pdf).
- "The Theosophical Society and Its Objectives". Erişim 3 Şubat 2015. [http://www.theosophy-nw.org/theosnw/theos/th-ts\\_ob.htm](http://www.theosophy-nw.org/theosnw/theos/th-ts_ob.htm).
- Theosophical University Press Online. Articles by H. P. Blavatsky. Erişim 24 Ocak 2015. <http://www.theosociety.org/pasadena/bcw/bcw-hp.htm>.
- Wachtmeister, Constance. *Reminiscences of H. P. Blavatsky and "The Secret Doctrin"*. London: Theosophical Publishing Society, 1893.
- Wallace-Murphy, Tim. *Hidden Wisdom: The Secrets of the Western Esoteric Tradition*. New York: The Disinformation Company Ltd., 2010.
- Whyte, Herbert. *H. P. Blavatsky: An Outline of Her Life*. London: Percy Lund, Humphries and Co., LTD., 1909.
- Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler Sosyolojik Bir Araştırma*. çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Zinser, Harmut. *Ezoterizme Giriş*. çev. İ. Yunus Soner. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2009.
- <http://spokensanskrit.de> (07.11.214).
- <http://www.blavatskyarchives.com/colemansources1895.htm>(10.12.2014).
- <http://slembassyusa.org/sri-lanka-us-relations/historical-context/> (07.06.2014).

# KUDSÎ'NİN ŞERH-İ KASÎDE-İ EMÂLÎ ADLI ESERİ

Gönderim Tarihi: 30.04.2017

Kabul Tarihi: 02.05.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8000-468X>

Gökhan DEMİR\*

## Öz

Türk edebiyatında Arapça ve Farsça akâid-nâmelerin tercüme ve şerhleri önemli bir yekûn tutmaktadır. Çalışmamızda Kudsî'nin Şerh-i Kasîde-i Emâlî adıyla metnini neşrettiğimiz eser, Ali b. Ūşî'nin İslâm dünyasında çok okunan akâid-nâmelerden biri olan Kasîde-i Emâlî adlı eserinin şerhidir. I. Mahmud döneminde yaşayan Kudsî mahlaslı bir âlime ait olduğu iddia edilen bu eserin aslında III. Selim döneminde yaşayan Kudsî mahlaslı bir şaire ait olduğu eserlerinden hareketle ortaya çıkarılmıştır. Çalışmamızda öncelikle Alî b. Ūşî ve bahsi geçen kasîdesinin Türkçe tercüme ve şerhlerinden bahsedilmiştir. Ardından da Kudsî ve şerh metni tanıtılmıştır. Kudsî'nin eserde takip ettiği şerh metodu hakkında bilgiler verildikten sonra metnin latinize edilmiş şekli sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kudsî, akâid-name, Şerh-i Kasîde-i Emâlî, tercüme, şerh.

## Qudsi's Work Entitled Sherh-i Qaside-i Amali

### Abstract

Translation and commentaries of Arabic and Persian akâid-names in Turkish literature hold an important part. In our work, the work we have published Qudsi's in the name of Sherh-i Qaside-i Amali is Ali b. Ushi's a comment of the work of Qaside-i Amali which is one of the most read in the Islamic world. This work, which is alleged to belong to a Qudsi alias scholar living in the period of Mahmud I, it is revealed in motion from his works that a Qudsi alias poet living in the III. Selim period belonged to him. In our work, firstly Ali b. Ushi and mentioned Turkish translations and commentaries of the mentioned verses. Then the Qudsi and the commentary are introduced. The text was presented in latinized form after giving information about the comment method that Qudsi followed in the work.

**Keywords:** Qudsi, akâid-name, Sherh-i Qaside-i Amali, translations, commentary.

## Giriş

“İslam dininin temel kaideleri, inanılması gerekli olan ilkeler”den bahseden akâid ilminin<sup>1</sup> ilgilendiği meseleleri ele alan akâid-nâme türünde ilk örnekler Arap edebiyatında görülmektedir. İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin ehl-i sünnet akidesini derli toplu bir şekilde anlattığı el-Fıkhü’l-Ekber<sup>2</sup> isimli eseri ile Molla Câmî’ye (ö. 898/1492) ait olan İtikadnâme adlı Farsça manzûme bu alandaki önemli akâid-nâmelerdendir. Türk edebiyatında da telif ve tercüme örnekleri görülen bu tür eserler içerisinde manzum akâid-nâmeler daha çok rağbet görmüştür.<sup>3</sup> Türk edebiyatında Arapça ve Farsça akâid-nâmelerin tercüme ve şerhleri de önemli bir yekun tutmaktadır. Çalışmamızda Kudsî’nin metnini neşredebileceğimiz eser de Ali b. Ūşî’nin İslâm dünyasında çok okunan akâid-nâmelerden biri olan Kasîde-i Emâlî’sinin şerhidir. Fakat Kudsî, eserin giriş bölümünde “Mütercem oldı ebyât-ı Emâlî/Bu tuhfe nâmını kıldum Le’âli” dizelerinde ifade ettiği üzere eserine Leâlî ismini vermiştir.

Aşağıda ilk olarak kısaca Ali b. Ūşî’den bahsedilip bahsi geçen kasîdesinin Türkçe tercüme ve şerhlerine dikkat çekilecek, ardından da Kudsî ve şerh metni tanıtılarak metnin latinize edilmiş şekli sunulacaktır.

### Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ūşî ve Kasîdetü’l-Emâlî’si<sup>4</sup>

Kaynaklarda Ūşî ya da Fergânî gibi isimlerle anılan Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ūşî’nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Fergana’da müftü olduğu; eserlerinden hadis ilminde üstün bir yere sahip, şair, âlim ve edip olduğu görülen Ūşî, Hanefi fıkhı ve Maturidî kelamına katkıları olan bir Türk âlimidir.<sup>5</sup> Maturidîliğe dair itikadî kuralları ihtiva eden 67 beyitlik Kasîdetü’l-Emâlî adlı eseri çalışmamızda

\* Dr., Gurgentepe Şehit Ahmet Yaşar Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni.

Ph.D., Gurgentepe Shehit Ahmet Yashar Anatolian High School, Turkish Language and Literature Teacher. Ordu/Turkey (gokhandemir28@gmail.com).

<sup>1</sup> A. Saim Kılavuz, “Akâid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 212.

<sup>2</sup> Şerafettin Gölcük ve Adil Bebek, “El-Fıkhü’l-Ekber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 544.

<sup>3</sup> Manzum akâid-nâmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Akçay, “Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme Metin” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

<sup>4</sup> Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ūşî’nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Mehmet Sait Toprak, “Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ūşî: Hayâtı ve Eserleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2006): 65-86.

<sup>5</sup> Toprak, “Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ūşî: Hayâtı ve Eserleri”, 73.

ele alacağımız şerh metnine kaynak teşkil etmektedir. 569 (1174) yılında kaleme alınan bu kasîde, müellifi tarafından el-Emâlî diye adlandırılmıştır. Ancak beyitlerinin son kelimeleri "lam" harfiyle bittiği için el-Kasîdetü'l-Lamiyye fi't-Tevhîd, başlangıcına atfen Kasîdetü Yekûlü'l-'Abd veya Bedü'l-Emâlî ve el-Kasîdetü'l-Hanefiyye gibi isimlerle anılmıştır.<sup>6</sup> Aruzun "mefâîlün-mefâîlün-feûlün" kalıbıyla yazılan kasîde lâm (ل) harfiyle kafiyeleştirilmiştir.

Manzum bir akâid-nâme olan Kasîde-i Emâlî'nin 10'u manzum, 2'si ise mensur olmak üzere toplam 12 Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Ayrıca eserin 12 adet de Türkçe şerhi tespit edilmiştir.<sup>7</sup>

### **Kudsî ve Şerh-i Kasîde-i Emâlî'si**

Bundan önce Kasîde-i Emâlî'nin şerhlerinden bahseden iki kaynaktaki<sup>8</sup> bu şerh I. Mahmûd dönemi âlimlerinden Kudsî'ye ait gösterilmektedir. Ancak metinde şârih açık bir şekilde Sultan Selim'i övmekte ve Mısır Seferi'nden bahsetmektedir. Kudsî'ye ait olduğu tespit edilen Hüsnü's-Sülûk fi Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)<sup>9</sup> adlı diğer bir eserin giriş kısmında da "*ibnü's-sultân el-Ġâzi Muştafa Han (4a)*" şeklinde III. Selim'den bahsedilmekte; bununla birlikte III. Selim'in sadrazamı (İzzet Mehmed Paşa, 1794-1798 yılları arasında) ile şeyhülislamının (Dürrizâde Mehmed Arif Efendi, 1792-1798 yılları arasında) isimleri zikredilmektedir (4a-b). Bu durum, Şerh-i Kasîde-i Emâlî'nin müellifi olarak yine Kudsî mahlasını taşıyan ve III. Selim devrinde yaşayan Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Şâzelîyyü'l-Halvetîyyü'l-Kudsî'yi işaret etmektedir.

Kudsî'nin hayatı hakkında elimizdeki bilgiler sınırlıdır. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Tuhfe-i Nâilî<sup>10</sup> de 3459 numaralı maddede "*Ḳudsî, Ḳudsî Efendi, A'rec Ḥoca dinmekle ma'rûfdur,*

<sup>6</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 73.

<sup>7</sup> Kasîde-i Emâlî'nin Türkçe Tercüme ve şerhleri için şu iki çalışmaya bkz. Mevlüt İlhan, "Mütercimi Belli Olmayan Mensûr Bir Kasîde-i Emâlî Tercümesi", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 1, (Yaz 2015): 9-26, Mevlüt İlhan, "Kasîde-i Emâlî'nin Türkçe Tercüme" (Yüksek Lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

<sup>8</sup> Sadık Yazar, "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 1061, İlhan, "Kasîde-i Emâlî'nin Türkçe Tercüme" , 27.

<sup>9</sup> Eserin nüshası için bkz.: Kudsî, *Hüsnü's-Sülûk fi Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no: 1048.

<sup>10</sup> Bünyamin Yuvacı, "Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ (II. Cilt 735-999)" (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 146.

*Müderriis, vefâtı h.1219 m.1804, Surûrî'niñ 'Hâce Kudsî'ye cinânî ide küddüsî mekân' mısra'ı vefâtına târihdür.*" ifadesi bulunmakla birlikte Sicill-i Osmânî ve Fatîn tezkiresine işaret edilmektedir. Sicill-i Osmânî<sup>11</sup>'de "Müderriis ve dersiâm olup 1219'da (1804/05) vefat etti. Âlim ve şairdir." cümleleriyle tanıtılmaktadır. Fatîn Tezkiresi<sup>12</sup> Şerh-i Kasîde-i Emâlî'nin şarihi olan Kudsî'nin I. Mahmud değil de III. Selim devrinde yaşamış olduğunu güçlendirir niteliktedir. Zira "A'rec Hâce Kudsî Efendi Cennetmekân Sultân Selîm Hân-ı Sâlis hazretleri asrı ulemâsından olup neşr-i ulûm-ı âliye iderek imrâr-ı subh u mesâ eylemekte iken bin iki yüz on dokuz senesi hilâlinde âzim-i dâr-ı bekâ olmuştur. Vefâtına Sürûrî Efendi merhûmun inşâd eylediği târihdür; 'Hâce Kudsî'ye cinânî ide Küddusî mekân' mûmâ-ileyhin biraz eş'ârı vardır." ifadeleriyle Şerh-i Kasîde-i Emâlî'de yer alan "Cenâb-ı Hâzret-i Sultân Selîme/O ilhâm ile tab'-ı müstaķime" beytindeki Sultan Selim birbirine uymaktadır. Ayrıca şerhe geçmeden önce Sultan Selim'e övgü içeren beyitlerden "Habîbinde anuñ seb'ü'l-meşânî/Anuñcün oldı Mısra fetḥ-i şânî"<sup>13</sup>de ikinci Mısır seferinden bahsedilmektedir. Bu olay 1798-1801 yılları arasında -III. Selim devrinde- cereyan etmiştir.<sup>13</sup> Böylece Şerh-i Kasîde-i Emâlî'nin müellifi olan Kudsî'nin I. Mahmud döneminde değil III. Selim döneminde yaşadığı ortaya çıkmaktadır.

Şerh-i Kasîde-i Emâlî'nin telif tarihi belirtilmemiştir. Ancak Kudsî'nin h. 1219/m. 1804 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Yukarıdaki ifadelerden çıkarılan sonuca göre bu eser Mısır Seferi'nin zaferle sonuçlandığı 1801 ile Kudsî'nin vefat ettiği tarih olan 1804 yılları arasında yazılmıştır.

Yukarıda zikredilen iki kaynaktaki da eserin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 5876 numaralı nüshası not edilmiştir. Ancak yaptığımız araştırmalarda eserin Millet Kütüphanesi AE Şer'îye 328'de de bir nüshası olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu şerhin şimdilik iki nüshası bilinmektedir.

Eser latinize edilirken Millet Kütüphanesi AE Şer'îye 328 numaralı nüsha takip edilmiş; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 5876 numaralı nüsha kontrol nüshası olarak kullanılmıştır. Okuma

<sup>11</sup> Mehmed Süreyyâ, "Kudsî Efendi (Hoca)", *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3: 802.

<sup>12</sup> Fatîn Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi) (e-kitap)*, haz. Ömer Çiftçi (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 348, erişim 25 Şubat 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78465/fatin-davud---hatimetul-esar.html>.

<sup>13</sup> İkinci Mısır Seferi hakkında geniş bilgi için bkz.: Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 1: 25-43.

esnasında eksik olduğu fark edilen sayfalar (21a ve 21b) kontrol nüshasından tamamlanmıştır. Eser, 25 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Şerh edilen beyitler sürh (kırmızı) yazılmış ve çoğu harakelendirilmiştir. Şerh sırasında önemli görülen ifadeler ile ayet ve hadisler de sürh yazılmıştır.

Çalışmamızın metin kısmında bazı Arapça ifadelerde (beyit, ayet, hadis vb.) hareke bulunmadığı görülecektir. Bunun sebebi eserin latinize edilmesi sırasında kaynak metne sadık kalınmış olmasıdır. Kaynak metinde belirtilen Arapça ifadeler eser latinize edilirken aynen alınmıştır.

Kudsî bu şerhe manzum bir girişle başlamaktadır. 35 beyitten oluşan bu manzum kısımda Kudsî, Allah'ı övüp Peygambere salat ve selam getirdikten sonra akâid ve itikadın öneminden bahsetmektedir. Ardından Kasîde-i Emâlî'yi tercüme ve şerh ettiğini söyleyip kemal ehlinin buna itibar göstermesini dilemektedir. Devrin padişahı Sultan III. Selim'e yapılan övgü ve duadan sonra asıl bölüme geçilmektedir.

Kudsî'nin bu şerhi -eserin giriş kısmında belirttiği üzere- aynı zamanda kasîdenin manzum bir tercümesini de içermektedir. Zira, Ali b. Üşî'nin Kasîde-i Emâlî'sinin her bir beytinin altında o beytin bir beyitlik Türkçe manzum tercümesi verilmektedir. Bu tercümeden sonra beytin şerhine geçilmektedir.

Her bir beytin manzum tercümesi yapıldıktan sonra beytin işaret ettiği mevzuya açıklık getirilmektedir. Eserin genelinde manzum tercümeden hemen sonra *“Maḥşûl-i beyt budur ki; Mañṭûk-ı beyt budur ki; Meâl-i beyt budur ki; Ma'lûm ola ki; Hâşıl-ı beyt budur ki; Maẓmûn-ı beyt budur ki...”* gibi ifadelerle beyitler yorumlanmakta ve ehl-i sünnet dışındaki mezhepsel görüşlere karşıt görüşler ortaya koyulmaktadır.

Beyitlerin bazılarında hangi konuya misal olduğuna açıklık getirilmiştir: *“Bu beyt dört mes'eleyi müştemildür (4b).”, “Bu beyt zātu'llâhı ğayre teşbîh iden kavî-i müşebbeheyi redd ider (7a).”, “Bu mes'ele ehl-i sünnetle Mu'tezilî beyninde muhtelifün fihâ olan mesâ'ildendür (19b).”, “Bu beytle maḥlûkuñ kubûrdan ba's olunup yevm-i ḥaşrde muḥasebe olunması beyân olunmuşdur (22b).”*

Beyitlerin birçoğunda ise manzum tercümeden sonra *“Ya'nî...”* ifadesiyle başlayan cümlelerde beytin ne manaya geldiği açıklanmaktadır. Anlamı verildikten sonra beyit ehl-i sünnete göre yorumlanmaktadır. Varsa ehl-i sünnetin kabul etmediği diğer mezheplerin görüşlerinin Kasîde-i Emâlî'nin nâzımı tarafından reddedildiğine dikkat çekilmektedir:

“Nāzım rahmetullāh beyt-i mezkūrle bu ma‘nāya işāret buyurup mücesseme ve kirāmiyyenūñ bā‘ıllarını redd itmişdür (7a).”, “Nāzım في كل وقت dimekle kavı-i Cehmiyyeyi redd itmişdür 12a).”, “Nāzım rahmetullāh ebyāt-ı mezkūre ile (15b) Hāzret-i ‘Alīyi aşhāb-ı mezkūre üzere tafşil iden Revāfıdı redd itmişdür (16a).”, “Su ‘āl-i kabri Cehmiyye ve ba‘z Mu‘tezilī inkār itmekle nāzım-ı merhūm bu beytiyle anları redd itmişdür (21b).”.

Allah’ın sıfatlarından bahseden ilk iki beyit “Vücūdu’llāha ya‘nī ibtidā yok/Kemālātına zinhār intihā yok”, “Hudā hayydür umūri kıldı tedbīr/Odur haq eyleyen eşyayı taqdīr” ve Hz. Muhammed’den bahseden “Nebīler hatemi tād aşfiyādur/Ķarışı hem imām-ı enbiyādur” beyitleri sarf ve nahiv bilgisi dikkate alınarak şerh edilmiştir. Eserin bütününe bakıldığında sadece Hz. Muhammed’in peygamberlerin en üstünü olduğunu belirten yukarıdaki beyitte edebi sanatlardan istiāreye vurgu yapılmıştır. “eşref-i a‘zā olan evvel-i beden olmağ hasebiyle eşref-i enbiyā olan Peyğamber-i zī‘şāna isti‘āre tarīkiyle itlāk olunmuşdur. (10b)”

Beyitler şerh edilirken tartışmacı bir yöntem izlenmiştir. Öyle ki eserin genelinde ehl-i sünnet dışında kabul edilen Mu‘tezilī, Cehmiyye, Revāfıd ve Hāricīlerin iman, itikat, Allah, peygamberler, halifeler vb. akāid konularında savunduğu görüşler tartışılmıştır. Sonuç itibariyle yanlış olduğu savunulan görüşler reddedilmiş ve ehl-i sünnet anlayışına göre geçersiz kılınmaya çalışılmıştır.

### Metin

Tercüme-i Emālī-yi Le’ālī  
 Bismillāhirrahmānirrahīm  
 [mefā‘ ilün/mefā‘ ilün/fe‘ ülün]  
 Sezādur bed’ olınsa ism-i yārī  
 Odur çün ‘ālemūñ perver-digārī  
 İrer dil yād-ı ismūñle çü kāma  
 Anı tād eyledüm şāh-ı kelāma  
 Şenāñı ibtidā kıldım ilāhī  
 Odur evreng-i nazmuñ pādīşāhı  
 Bulunmaz baħr-ı vaşfuñ intihāsı  
 Meger ‘aczüm ola anuñ edāsı  
 Şalāt idüp Resūl-i Muştafāya  
 Daħi aşhāb u āl-i bā-şafāya  
 ‘Aķā’id nazmına itdüm ‘azīmet  
 Vire tā kim ‘arūs-ı Ķalbe zīnet



Ola sū'-i 'aḳā'idden dil āgāh  
 Cenāb-ı Hāḳḳa çün odur naẓar-gāh  
 'Aḳā'iddür reh-i vaşl-ı Hūdā-bîn  
 'Aḳā'id oldı burc-ı ḳal' a-i dīn  
 'Aḳā'id leşker-i a' māle cünnet  
 'Aḳā'id nūr-ı çeşm-i ehl-i sünnet  
 Beyān-ı i' tiḳādiyyāt ehemmdür

Bu nazm-ı muhtaşarda mültezemdür  
 Mütercem oldı ebyāt-ı Emālī  
 Bu tuḥfe nāmıñı ḳıldum Le' ālī  
 Me'āl-i beyti taḥrīrümle menşūr  
 Beyān itdüm ola tā şübheden dūr [2a]  
 Velī oldı nazarda tuḥfe nāçiz  
 Teveccüh eyledüm oldum seher-ḥiz  
 Bula beyne'l-enām ol iştiḥārı  
 Ola ehl-i kemālūñ i' tibārı

Bu resm üzre du' ā'ya ḳıldum iḳdām

Cenāb-ı Hāḳḳdan oldı ḳalbe ilhām  
 Anı 'arz eyle sultān-ı cihāna  
 Mürüvvet ma' deni şāḥib-ḳırāna  
 Cenāb-ı Hāzret-i Sultān Selīme  
 O ilhām ile ḫab' -ı müstaḳīme  
 Olursa luḫfına mazḥar Le' ālī  
 Bulur ehl-i kemāl içre kemālī  
 Olur tuḫfem 'uyüb-ı şübheden dūr  
 Olursa dāmen-i luḫf-ile mestūr

Ma' ārif 'arzınuñ şimdi demīdür

O ehl-i 'ilm ü faẓluñ hem-demīdür  
 Olınsa revḫa-i rü'yetde im' ān  
 Eser anda nesīm-i 'ilm ü 'irfān  
 Odur çün fāris-i meydān-ı himmet  
 Derūnı maḫla' -ı Hūrşid-i hikmet  
 İderse pūta-i himmetde tedbīr  
 Ḳılar nīm i' tibārı ḫāki iksīr  
 Ḥabībinde anuñ seb' ü'l-meşānī  
 Anuñçün oldı Mışra fetḫ-i şānī

Ġubār-ı dergehi kehfü'l-emāndur

ahirde ıbtā-gāh-ı aramāndur  
 ıardı saā-i dilden vücdü  
 Meşelden ātemüñ ayy oldu cüdü  
 Göreydi resm-i arrın aşma bir dem  
 Olurdu bendesi rezm içre rüstem  
 Selāin-i cihāndan oldu mümtāz  
 Cihāna şems-i  adli pertev-endāz  
 Mülüküñ melce i anuñ deridür  
 Keremle ab -ı pāki aydaridür [2b]

Mülāzım ol dilā dest-i du  ā ya

Niyāz eyle Cenāb-ı Kibriyāya  
 ıla a tat-gāhında mü eyyed  
 İde te yid-i dīni şer -i Amed  
 Dutup dil-āhı üzre ar-ı devvār  
 Ola a  dāya ālib ol kerem-kār  
  Adāsuñ pençe-i ahruñda mahūr  
  İbāduñ sāyesinde eyle mesrūr  
 Mu  in eyle gürüh-ı udsiyānı  
 Pür etsün emn-i rāatla cihānı

Anuñ nāmıyla oldu tufe mümtāz

Olınsun şimdi ey dil nazma āāz

یَقُولُ الْعَبْدُ فِي بَدَأِ الْأَمَالِي  
 لِتَوْجِيدِ بِنْتُمْ كَأَلَالِي

Le ālī gibi ıldum nazmı temhīd  
 İdüp ma  būd-ı aı aşd-ı tevid

إِلَهُ الْخَلْقِ مَوْلَانَا قَدِيمٌ  
 وَمَوْضُوقٌ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ

adīm ol pādişāhlar pādişāhı  
 Kemālāt üzre malūkuñ ilāhı  
 Vücdü llāha ya  nī ibtidā yo  
 Kemālātına zinhār intihā yo

le uñ ma  nāsı ma  būd-ı bi -l-a dimekdür.

Lafz-ı خلق maşdar ism-i mef l ma  nāsınadır. Ve lām istirā içündür.

Ve مَعْدِيم uñ ma  nāsı vücdünuñ evveli yo dimekdür.

Maḥşûl-i beyt budur ki cemî' maḥlûkuñ ma' bûd-ı bi'l-ḥaqqı ezeli ve bâkîdür. Zîrâ kadem 'ademün istihâletini müstelzimdür. Bu şüretde ḥâşıl-ı ma'nâ Vâcib te'âlâ ḥazretleri evveldür. İbtidâsı yok ve âhirdür. İntihâsı yok. Ve şıfat-ı kemâl olan şıfat-ı şübütiyye ki ḥayât 'ilm semî' başar irâde kıdret kelâm tekvîn şıfatlarıyla muttaşıfdir. Şıfat-ı selbiyye olan şıfat-ı mezkûrenün neḳâyızından münezzehtür. [3a]

هُوَ الْحَيُّ الْمُدَبِّرُ كُلُّ أَمْرٍ  
هُوَ الْحَقُّ الْمُقَدِّرُ ذُو الْجَلَالِ

Ḥudâ ḥayydür umûrı kıldı tedbîr  
Odur ḥaḳ eyleyen eşyâyı taḳdîr

Meâl-i beyt budur ki Vâcib te'âlâ ḥazretleri mevşûfından şıfat-ı kemâl olan 'ilm ü kıdret ü irâdenün şudürını muḳteżî olan şıfat-ı ḥayât ile muttaşıf olup müdebîr ü muḳaddîr-i eşyâ olmağla 'avâkıb-ı umûra 'âlim<sup>14</sup> إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَاهُ<sup>14</sup> mañtûḳınca ḥayr u şerr ü nef' ü đarr u sa'âdet ü şaḳâvet ü cemî' umûrı muḳteżâ-yı 'ilm-i ezeli üzere levḥ-i maḥfûzda vücûdına muvâfiḳ mevzi'-i lâyıḳında ḥaḳ itmişdür.

كل امر کل امر olup ve كل امر المقدر kavlinün mef'ûli المقدر kelimesi Mevlâya izâfetle ihâfâ-i ifrâd-ı eşyâyı muḳteżî olmağla ef'âl-i 'ibâd daḫi Mevlâ-yı müte'âlün ḥaḳ u icâdıyla olması lâzım gelüp Mu'tezilînün قل فی'lini mücebdür didikleri kavlı bâtıl olur. Tarafeynün edillesi mufaşşalâtda mezkûrdur.

مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحِ  
وَلَكِنْ لَيْسَ بِرِضَى بِالْمَحَالِ

Diler ef'âl-i ḥayr u şerri her yâr  
Rızâsı yok velî şerr işe zinhâr

Mañtûḳ-ı beyt budur ki Vâcib te'âlâ eḫad-ı maḳdûreyini âḫere tercîhe mebdâ' ve zât-ı pâkiyle ḳâ'im ü ḳadîm olan şıfat-ı irâdesiyle imân u küfr ü tâ'at u ma'siyet ü cemî' ḥayr u şerri diler ve ḥaḳ ider. Lâkin şerre rızâsı yokdur. Ve 'ilm-i ezeli ma'lûma tâbi' olmağla ḥayr lâzım gelmez. Ve fi'l-i-ı قبیح'ün ḳubḫı bize nisbetledür. Mevlâ-yı müte'âl fi'l-i-ı قبیح'ı dileyüp ḥaḳ eylemesinden ḳubḫla ittişâf lâzım gelmez. Bu şüretde Mu'tezilînün şerr 'abdün fi'lidür eger Mevlânun ḥaḳ [3b] u icâdı ile olsa ḳubḫla muttaşıf olmaḳ lâzım gelür didikleri kavlı bâtıl olur.

صِفَاتِ اللَّهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ  
وَلَا غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَالِ

Ne ğayridür ne anuñ 'ayn-ı zâtı

<sup>14</sup> "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.", Kamer 54/49.

Değil münfekk çü zâtından şıfâtı

Ya' nî Hudâ-yı müte'âlün şıfat-ı kemâli zâtıyla kâ'im ve üzerine zâ'iddür. Zavahir-i nuşûş bu kavle şâhiddür. Ve Mu'tezilinün Mevlâ-yı müte'âl bizâtihi 'âlim ü kâdir ü semî' ü başîrdür. Ya' nî zât-ı pākî üzerine şıfat-ı zâ'ideye muhtâc degildür. Eger şıfât zât üzerine zâ'ide olsa taqdir-i kudemâ lâzım gelür didikleri kelâm bâtıldır. Zirâ zevât-ı kadîminün te'addüdi bâtıldır. Şıfâtun kadem ü te'addüdinden fesâd lâzım gelmez ve sıfâtı'llâh zâtdan münfekk ü müntakıl ma'nâsına. Zâtuñ gayri degildür. Bu kelâm Naşârânun eķānîm-i şelâse ki vücüd u 'ilm ü hayât ve bunlara eb ü ibn ü rûhu'l-kuds tesmiye eyleyüp ve uķnüm-i 'âm Hâzret-i 'İsâya intikâl eyledi didikleri kavlı bâtılı reddür. Zirâ bu kavlden gayrün kademi lâzım gelür.

صِفَاتُ الدَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا

قَدِيمَاتُ مَصُونَاتِ الدَّوَالِ

Ƙadîm oldı şıfat-ı zât-ı 'âlî

Şıfat-ı fi'linün yoķdur zevâli

Şıfat-ı zât 'inde'l-ba'z şol şıfat-ı haķîkiye ki anda ihdâş ma'nâsı olmaya. Şıfat-ı fi'liye bunuñ hilâfinadur. Ebu'l-Ħasan el-Eş'arî 'indinde şıfat-ı zât şol şıfat ki selbinden naķışı lâzım gele. Ħayât u kudret ü irâde vü 'ilm ü kelâm gibi. Şıfat-ı fi'l şol şıfat ki selbinden naķışı lâzım gelmeye. İhyâ vü emânet ü terzîķ ü ibdâ vü ifnâ [4a] ve bunuñ emşâli gibi mantûķ-ı beyt budur ki şıfat-ı mezkûrenün cümlesi Mevlâ-yı müte'âl hâzretlerinün zâtıyla kâ'im ü kadîm ü mümteni' ü'z-zevâldür. Lâkin mezkûr olan şıfat-ı fi'liye ki tekvîn ta'bir olunur. Murâd bunlarun mebd'e'i olan şıfat-ı haķîkiyedür. Nefs-i ihyâ vü imâte vü terzîķ ü ibdâ vü ifnâ degildür. Zirâ teķşîr-i şıfat lâzım gelür ve bu şıfat-ı haķîkiyenün vücüdi Ebû Manşûr-ı Mâturîdî 'indindedür. Ebu'l-Ħasan el-Eş'arî 'indinde şıfat-ı tekvîn şıfat-ı kudretün vefķ-i irâde üzere te'alluķından 'ibâretdür.

نُسِمِي اللهُ شَيْئًا لَأَكَّا شَيْئًا

وَدَأْنَا عَنْ جِهَاتِ السَّنِّ خَالِي

Aña zât u şey' ıtlâķı var ammâ

Bilâ şübhe cihetden hem müberrâ

Fıraķ-ı dâleden Cehmiyye maħlûķa ıtlâķ olınan elfâzı Vâcib te'âlâya ıtlâķ şân-ı 'aliyesinde muhâl olan teşbihe mudî olmağla câ'iz degildür diyü Allâhü te'âlâya lafz-ı şey' ve zât-ı ıtlâķını tecvîz itmeyüp delil-i naķli bu kavlı-bâtıluñ hilâfına kâ'im olduğından tã'ife-i mezkûreyi redd için beyt-i mezkûr irâd olunmuşdur. Ħâşıl-ı kelâm Vâcib te'âlâya şey'-i ıtlâķı câ'iz lâkin bilâ-teşbihdür. Ve bu cevâza delil kavlihu te'âlâ<sup>15</sup> اللهُ أَكْبَرُ شَهَادَةٌ قُلِ اللهُ

<sup>15</sup> "De ki: 'Şahitlik yönünden hangi şey daha büyüktür?' De ki: 'Allah' ", En'am 6/19.

zât-ı ıtlâkına delîl لا تنفكروا فى ذات الله hadîs-i şerîfidür. Lâkin zât-ı bârî cihât-ı setden münezzehtür. Zîrâ imkân cismüñ hâşşasıdır. Vâcib te'âlâ cismden münezzehtür.

وَلَيْسَ الْإِسْمُ غَيْرَ الْمُسَمَّى  
لَدَا أَهْلِ الْبَصِيرَةِ خَيْرَ آلٍ

Değil mefhûm-ı esmâsı muğâyir

Müsemmâ 'aynı olmağ kavlı-i zâhir

[4b] Ma'lûm ola ki beyne'l-mütekellimîn ihtilâf-ı meşhûrdur ki cemî' esmâ müsemmānuñ 'aynı mıdır muğâyiri midür. Lâkin bu kelâm ba'z 'avāmuñ fehmi gibi lafz-ı Fürs ki ف د س hurûfı hayvân-ı mu'ayyenüñ 'aynı mı gayri mi diyü ihtilâf degildür. Zîrâ bir 'âkil lafz-ı ism-i müsemmānuñ gayri olduğında iştibâh itmez. Belki muhtelifün fih olan medlül ism-i zât-ı müsemmâ min hayşü hüve hüve midür. Zâta 'arîz bir emr i'tibâriyle midür. Binâ'en'aleyh Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî esmâyı üç kısma taqsîm eyledi.

Kısm-ı evvel müsemmānuñ 'aynıdır. Allâh lafzı gibi zîrâ bu ism-i şerîf 'alem-i zât olup medlülünde ma'nâ-yı zâ'ide i'tibâr olunmayup zât-ı min hayşü hüve hüve olmağla müsemmāsinuñ 'aynıdır.

Kısm-ı şānî müsemmāya muğâyirdür. İsm-i hâlik ü rezzâk ve sâ'ir nisbete dâll olan esmâ gibi. Nisbet zâta muğâyir olmağla ismüñ müsemmāya muğayereti lâzım gelür.

Kısm-ı sâliş ne 'aynı ve ne gayridür. Şıfat-ı haķiķiye ki 'ilm ü kudret ve gayrileri taħķiķ-i mezkûr üzere zât-ı bârînuñ 'aynı ve gayri olmadığına binâ'en mefhûmı bu şıfatla muttaşif zât olan esmâ müsemmānuñ 'aynı olmasına zâhib olup Mu'tezilî gayriyetine zâhib olduğıçün nâzım *rahimehullâh* kavlı-i Eşâ'ireyi tercih eyleyüp ehl-i başîret 'indinde ism-i müsemmānuñ gayri olmadığın beyt-i mezkûr ile ifâde buyurmışdır. Ve bu mes'ele Şerh-i Mevâķıfda mufaşşaldur. Lâkin mütekellimînuñ bu mes'elede ihtilâfında fâ'ide mu'tebere olmadığından bu miķdâr ile iktifâ olındı.

وَمَا إِنْ جَوْهَرٌ رَبِّى وَجِسْمٌ  
وَلَا كُلُّ وَبَعْضٌ دُوْا إِشْتِمَالٌ

Ne cism oldu ne cevher Hâzret-i Hâķķ

Daħi küll ile ba'z olmaz muħaķķaķ

Bu beyt dört mes'eleyi müştemildür.

Mes'ele-yi evvel الله ليس بجوهر қаziyyesidür. Ya'nî Mevlâ-yı müte'âl cevher [5a] degildür. Zîrâ cevherüñ iki ma'nâsı var. Birisi kâ'im binefsihî dimekdür. Bu ma'nâ Vâcib te'âlāya şādıķ lâkin şer' de cevher-i ıtlâķı vârid olmayup esmâ'u'llâh tevķîfî olduğıçün ıtlâķ cā'iz degildür. Ma'nâ-yı şānî cevher-i ķamerdür ki hîssen ve vehmen ve 'aķlen taqsîmi ķâbil olmaya. Bu

ma' nāya cevher gerçi felāsefe ' indinde vücūdı yokdur. Lākin mütekellimīn işbāt eyleyüp ve bu ma' nā üzere cevheri mādde-i ecsām mütehayyız olup bu iki şıfat Vācib te' ālā hakkında maḥāl olmağla itlākı cā' iz degıldür.

Mes'ele-yi s̄āniye الله ليس وبجسم kažiyyesidür. Ya' nī ma' būd-ı bi'l-ḥaḳḳ cism degıldür demek. Zīrā cism-i ib' ād-ı şelāşe ki t̄ul u ' arz u ' umḳı müstemil olup eczādan mürekkeb olmağla ezcāya ihtiyāc u taḥayyüz ü temekkūni müstelzimdür. İhtiyāc u temekkūn ḥudūsi istilzāmıla Vācib te' ālā hakkında muḥāldür.

Mes'ele-yi s̄ālişe الله ليس يكل kažiyyesidür. Ya' nī Allāhü te' ālā külldür. Küll demek zīrā küll eczādan mürekkeb olmağla ezcāya ihtiyācı müstelzimdür.

Mes'ele-i rābi' a الله ليس بعض kažiyyesidür. Ba' ziyyete daḥi والوهية فاقى وجوب olan terkīb ü ihtiyācı müstelzim olmağla Allāhü te' ālā hakkında manşür degıldür.

وَفِي الْأُدْهَانِ حَقٌّ كَوْنٌ جُزْءٍ  
بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ يَا ابْنَ خَالٍ

Ol cüz' ki olmadı taḳsīmi ḳābil

Zihinde ehl-i ḥaḳḳ ' indinde ḥāşıl

Ma' lūm ola ki ehl-i sūnnetle felāsefe beyninde menāzi' ün fih olan umūrdan biri cevher-i ferd ki ḥissen ve vehmen ve ' aḳlen inḳisāmı ḳābil olmayan cüz'dür. Felāsefe vücūdını inkār idüp ecsām-ı ḫabī' at heyūli ile şūretten mürekbedür didiler. Bu da' vāya istidlālde cüz'-i mezkūr kemāl-i şafvete binā' en ne ḳadar ḥissen ve vehmen taḳsīmi ḳābil degilse de lākin ' aḳlen münḳasımdur. Zīrā bu mişillü [5b] üç cüz' müretteb vücūdı farz olınsa vasaḫda olan ḫarafinuñ mülākātına māni' olmaz ise tedāḫül-i cevāhir ki üç cüz' bir cüz' üñ cüzzinde olmaḳ lāzım gelür. Bi'l-ittifāk bāḫıldur. Māni' olur ise mülākāta māni' iyyet vasaḫda olan cüz' ün imtidādından lāzım gelür. Her mümted münḳasım olmaḳ ḥissiyale ' adem-i inḳisāmını farz itdigimüz cüz' üñ inḳisāmı lāzım gelür. Ḥalāḳ-ı mefrūz olan lāzım bāḫıldur ve vücūdiyeti farz u tertībden lāzım olan cüz' üñ vücūdı bāḫıldur didiler. Ehl-i sūnnet bu da' vāya mu' āriza idüp eger kūrre'-i ḫaḳīḳiye ki aşlā üzerinde ḫaḫ-ı mutaşavver olmayan bir cism saḫ-ı ḫaḳīḳi ki aşlā üzerinde irtifā' inḫiḫātı olmayan bir saḫ üzere vaz' olınsa ancak birbirine işābet iden cüz'-i lā-yetecezzādur. İki cüz' işābet eylese yā kūrrede ḫalel olup kūrre-i t̄ine māni' olur. Yāḫūd saḫda ḫalel olup saḫına māni' olur. Küll-i vāhid ḫilāf-ı mefrūzdur diyü istidlāl itdiler. Ḳavl-i ḫükemāya göre ' indlerinde ḳadīm olan heyūli ile şūretten ' ālemüñ terkībi ḫasebiyle ḳadem-i ' āleme mü' eddī olmağla beyt-i mezkūrda ḳavl-i ehl-i sūnnete işāret ve ḳavl-i felāsefe redd olunmuşdur. Bu bāba delil-i felāsefenüñ ḳuvvetine binā' en İmām-ı Rāzī cüz'-i lā-yetecezzānuñ vücūd u ' ademinde tevaḳḳufa meyl itmişdür.

Ṭarafeynüñ edillesine müte' allık mebâhiş-i keşîre vardur. Maḥalline mürâca' at olına.

وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقًا تَعَالَى  
كَلَامُ الرَّبِّ عَنِ جِنْسِ الْمَقَالِ

Kelāmu'llāh çü ḥalkından müberrā

Ḥurūf u şavt olmaḡdan mu' arrā

Me'āl-i beyt budur ki Vācib te'ālā ḥazretlerinüñ zāt-ı pākiyle kā'im olan şıfat-ı kelām şavt u ḥurūfdan [6a] mürekkeb maḥlūk degıldür. Bu kelām ḳavli-ı Ḥanābile ve Mu'tezilîyi reddür. Zîrā Ḥanābile kelāmu'llāh her şavt u ḥurūfdan mürekkeb şıfat-ı ḳādîme ve zātu'llāh ile kā'im olmasına zāhib oldılar. Kirāmeyne ḥudüş ve zātu'llāh ile ḳıyāmına zāhib oldılar. Ve Mu'tezilî ḥudüş ve zātu'llāhuñ ġayriyle ḳıyāmına zāhib oldılar. Murād-ı Mu'tezilî Allāh mütekellim demek şavt u ḥurūfı maḥallinde icād idüp muḥāṭabına ismā' ider dimekdür. Bu ihtilāfata menşe' budur ki cemī' enbiyā'-i kirām Allāhü te'ālānuñ mütekellim olmasına müttefiḳ ve nazm-ı celilde <sup>16</sup> حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ āyet-i kerīmesi vārid olmaḡla şıfat-ı kelāmı inkāra mecāl olmayup keyfiyyetinde her ṭā'ife bir ḳavle zāhib olmuşdur. Lākin Ḥanābile ile beynimüzde menşe'-i menāzi'ā kelām-ı nefsiyi inkār idüp şıfat-ı bārī altında zātla kā'im u ḳadīm olmaḡ lāzım olmaḡla kelāmu'llāh şavt u ḥurūfdan mürekkeb ḳadīm ü zātla kā'im dimege muḡtar oldılar. Şavt u ḥurūfdan terkīb-i kelāmuñ ḥudüşını ve zātu'llāhuñ maḥall-i ḥavādiş olmasını müstelzim olmaḡla Eşā' ire bu ḳavli ibtāl idüp ancaḡ zātu'llāh ile kā'im ü ḳadīm olan kelām-ı nefsidür ki eşkāl-i kitābetle meşāḥifde mektüb u ḳulübda maḥfūz ve ezānla mesmū' ve bu mezkūrāta ḥulül itmeyüp belki nazm-ı dālle mesmū' ve nazm-ı muḥayyel ile maḥfūz ve nuḡuş u şür-ı eşkāl ile mektüb bir şıfatdur. Nitekim النار cevher-i muḥarref kelāmı lafzla mezkūr ve ḳalemle mektüb olup ḥaḳıḳat-i nār bu kelimāta muḡayir medlül olduḡı gibi kelām-ı nefsi daḡi ḥurūfdan mürekkeb olan kelām-ı lafziye muḡayir bir şıfatdur. Zîrā bir şey'üñ ḥāricde vücūdı var. Zihnde vücūdı var. [6b] 'Ayyārda vücūdı var. Kitābetde vücūdı var. Kitābet-i 'ayyāreye dāl 'ayyāre-i zihnde olan ma'nāya dāl mevcūd-i zihnde daḡi mevcūd-ı ḥāriciye dāldür. Bu şüretde ḳırā'atü'l-Ḳur'ān dinse murād şavt u ḥurūfdan mürekkeb kelām-ı lafzidür ki maḥlūk u ḥādişdür. el-Ḳur'ān ġayr-i maḥlūk murād-ı ḥāricde mevcūd u zātu'llāh ile kā'im ü ḳadīmi kelām-ı nefsidür ki وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقًا تَعَالَى ḳavli bu ma'nāya işāretdür.

وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكُنْ  
بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَالنَّصَالِ

İḥāṭa ḳıldı 'arşı ḳahr-ı Mevlā

<sup>16</sup> "Allah'ın kelāmını işitip dinleyinceye kadar.", Tevbe 9/6.

Temekkünden biridür zāt-ı vālā

Ma‘lūm ola ki müteşābihāt-ı Qur’āna da müteḳaddimūn tevaḳḳuf idüp aşlına imān keyfiyyetinde sükūt itdiler. Ez-cümle <sup>17</sup> الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى āyet-i kerīmesinūñ mañtūḳ-ı şerīfi olan istivā şıfatı şābitdür. Lākin keyfiyyet-i istivā ma‘lūm degildür diyü <sup>18</sup> وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ āyet-i kerimesinde vāvı ibtidāiyyeye ḥaml idüp keyfiyyet-i istivā ‘ilm-i Allāha ihāle iderler. Lākin mücesseme-i müteḥayyirīn zāhir-i naşşa nazarla Vācib te‘ālā ‘arş üzere müstaḳırr cismiyyetine ve kerāmete bilā-istikrār cihete ‘ulūde vücūdına zāhib olup <sup>19</sup> وَمَا تَشْبِيهُهُ لِلرَّحْمَنِ وَالرَّحِيمِ تعالی الله ذلك علوا كبيرا Mevlā-yı müte‘āle şıfat-ı naḳş işbatı lāzım gelmekle <sup>19</sup> وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ḳavl-i şerīfide vāv-ı ‘atıfeye ḥaml idüp def‘an li‘l-fesād müteşābihātı bilā-cezm te‘vili ḳaydında oldılar. Ez-cümle <sup>20</sup> الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى āyet-i kerīmesinūñ mañtūḳı şıfat-ı istivādan murād ḳahr u ḡalebedür. Maḳşūd-ı cemī‘ eşyāya Allāhü te‘ālānuñ ḡalebesini beyāndur. Zīrā a‘zām-ı maḥlūḳ olan ‘arş-ı a‘lāya ḡalebe sā‘ir [7a] maḥlūḳāta bi‘l-evleviyye ḡalebeyi müstelzimdür. Nāzım *raḥmetullāh* beyt-i mezkūrle bu ma‘nāya işāret buyurup mücesseme vü kirāmiyyenūñ bātıllarını redd itmişdür.

وَمَا تَشْبِيهُهُ لِلرَّحْمَنِ وَجْهًا  
فَصُنْ عَنْ ذَلِكَ اصْنَأْفُ الْأَهَالِ

Degil cā‘iz Ḥudāyı ḡayre teşbīh

Ḳıllup nāsı [sen] andan eyle tenzih

Bu beyt zātu’llāhi ḡayre teşbīh iden ḳavl-i müşebbeheyi redd ider. <sup>21</sup> لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ mañtūḳ-ı şerīfi üzere Vācib te‘ālā bir şey’e müşābih degildür. Zīrā şey’eyn beyninde mümāşeale yā ittiḥād-ı ḥaḳīḳiyledür yāḥūd eḥadühümā ‘aḥerūñ fesādına sār olmaḡla zātu’llāh ile eşyā beyninde ittiḥād-ı ḥaḳīḳat olmadıḡı zāhirdür. Kezālik Mevlānuñ cemī‘ şıfatı ecell ü a‘lā olup şıfat-ı maḥlūḳāt ḥadıṣ ve ‘ilmü’llāha nisbeti ḳābil degildür. Sā‘ir şıfat daḡı buña ḳıyās olına. Ma‘lūm oldı ki maḥlūḳātuñ bir şıfatı şıfat-ı Mevlāya müşābih olup mesādına sād olmadıḡından müşābih-i mañşürdür.

وَلَا يَمْضَى عَلَى الدِّيَانِ وَقْتُ  
وَأَحْوَالِ وَأَزْمَانِ بِحَالِ

Degil sābıḳ aña aḥvāl ü ezmān

Ezelde neyze zātı öyle el-an

<sup>17</sup> “O Rahmān (ki), arşa hükmetmiştir.”, Taha 20/5.

<sup>18</sup> “Hālbuki onun te’vīlini ancak Allah bilir. İlimde rāsih (derinleşmiş) olanlar da.”, Âl-i İmran 3/7.

<sup>19</sup> “İlimde derinleşmiş olanlar da.”, Âl-i İmran 3/7.

<sup>20</sup> “O Rahmān (ki), arşa hükmetmiştir.”, Taha 20/5.

<sup>21</sup> “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”, Şûrâ 42/11.



Ya' nî Vâcib te'âlânun vücûdı zamânî degildir. Ve bu kelâm beyne'l-mütেকellimîn müttefikun 'aleyhdür. Ne kadar mezheb-i mücesseme Mevlâ-yı müte'âlün zamânı olmasına müncez-i mekânı olmasına müncez olduğu gibi. تعالى Zirâ zamânî demek huşûli ancak zamânda mümkün olur demekdür. Bu ma'nâ kadîm olan Vâcib te'âlâ hakkında mutaşavver degildir. Zirâ hükemâ 'indeinde zamân-ı felekü'l-eflâkûn miqdâr-ı harekesinden 'inde'l-mütেকellimîn bir emr-i müteceddid kendiyle taqdîr olunan [7b] müteceddiden 'ibâretdür. Mezhebine göre tedricî tağyirî müstelzim olmağla tebeddül ü tağayyürden münezze olan zât-ı cenâb-ı kibriyâ hakkında zamâna mazrûfiyyet mutaşavver degildir. Gerçe vücûd-ı bârî vücûd-ı zamâna muqârindür. Lâkin zarfiyyet tarîki ile degildir. Te'emmül olma.

وَمُسْتَعْنِي إِلَهِي عَنْ نِسَاءٍ  
وَأَوْلَادٍ أَنَاثٍ أَوْ رِجَالٍ

Nisâ ile tenâsülden berîdür

Bu burc-ı i' tîkâduñ ahteridür

Me'âl-i beyt budur ki Vâcib te'âlâ <sup>22</sup> لَمْ يَنْجِدْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا 22 manţûk-ı şerîfi üzere zevce ve evlâd ittihâzından münezzehdür. Bu kavle delîl-i nakli âyet-i mezkûredür. Delîl-i 'aklî Mevlâ-yı müte'âlde şehvet olup mağall-i havâdiş olmak lâzım gelür. تعالى Bu şüretde Naşârânun Meryem Mevlânun zevcesi ve 'İsâ oğlu ve Yehûduñ 'Azîz tañrının oğlu ve müşrik-i Mekkenun melâ'ikü'llâhuñ kızlarıdır diyü kavli-i bâtıllarının merdûdiyeti zâhir olur.

كَذَا عَنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرٍ  
تَفَرَّدَ ذُو الْجَلَالِ ذُو الْمَعَالِ

Aña fi'linde olmaz hiç i'ânet

Ulûhiyyette itmez kimse nuşret

Ya' nî 'azîmet ü 'ulüvv şâhibi olan Mevlâ-yı müte'âl ulûhiyyet ü tağlik ü terzikinde mu'ine muhtâc degildir. Kezâlik def'-i a'dâ vü ahlâkda nâşıra muhtâc degildir. Belki cemî' ef'âlinde müteferriddür. Zirâ kudretü'llâh kudret-i mağlûkuñ fevkindedir. Cemî' mağlûkuñ kudreti anun kudretinin mazhariyetiyle olmuşdur. Bu beyt kavli-i عبيده اوتاني واله ايكي دين kavli-i Mecûsiyi reddür. Vâcib te'âlânun zâtında ve şifâtında şerîki olmadığı 'aqlen ve naklen [8a] şâbitdür. Delîl-i 'aklî budur ki eger ilâh iki olsa birisi 'âlemun vücûdiyeti murâd itdiği anda âheri 'ademi murâd itmek mümkündür. İkinun daği murâdı hâşıl olsa 'âlemun vücûd u 'ademi bir anda cem' olmak lâzım gelür. Bu lâzım muğâldür. Birisinin murâdı olsa 'aciz lâzım gelür. Ulûhiyyete münâfidür. Ma'lûm oldu ki

<sup>22</sup> "(O) çocuk edinmemiştir.", İsrâ 17/111. (Ayetin aslında صَاحِبَةً kelimesi yoktur.)

ilāhuñ ta‘addüdi muhâldür. Delil-i naqlî <sup>23</sup> وَمَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ āyet-i kerîmesidür. Bu ma‘nâyı nâtiğ nice āyet vardır.

يُمِيتُ الْخَلْقَ طُرًّا ثُمَّ يُحْيِي  
فَيُخَيِّرُ بِهِمْ عَلَى وَفْقِ الْخِصَالِ

İmâte eyleyüp mahlûkı kâhir

İder ihyâ cezâ için bu zâhir

Ya‘nî Mevlâ-yı müte‘âl cemî‘ hayvanâtı <sup>24</sup> كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ mañtûğ-ı şerîfince şîfat-ı celâl ile imâte eyleyüp ba‘de <sup>25</sup> ثُمَّ أَنْتُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ de <sup>26</sup> وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ \* وَفَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ mañtûğınca muktezâ-yı a‘mâl üzere <sup>27</sup> إِنَّ خَيْرًا لِّخَيْرٍ وَإِنْ شَرًّا فَسَرُّ cezâlandurur. Ba‘z ehl-i hevâ haşr-ı devâyı ‘adem-i şevâb u ‘ıqâba binâ‘en fâ‘ide yoğdur diyü inkâr idüp ve Mu‘tezilî haşr u beğâsına zâhib oldılar. Lâkin kavlı-i ehl-i sünnet üzere cemî‘ hayvanât haşr olınup zevî‘l-‘ukûl bâkî sâ‘ir zevî‘l-ervah ifnâ vü türâba munkalib olup bu hâli küffâr gördükde <sup>28</sup> وَيَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا diyü mevte temennî iderler. Bu kavle delîl <sup>29</sup> يَخْشَرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ‘aleyhi’s-selâmuñ ve <sup>30</sup> وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ naşş-ı celîli ve [b8] وكل شيءٍ خى نتقم الجماء من القرناء hadîs-i şerîfidür. Ba‘z tâ‘ife haşr-ı ecsâdi inkâr idüp bir insân âhir-i ekl ile me‘kûl-i ekliden cüz’ oldığı şüretde hîn-i i‘âde cüz’-i vâhid her yerinden cüz’ olmak muhâldür. Fağat ehadü hümadan cüz’ olsa âhir bi‘aynihî i‘âde olınmamağ lâzım gelür. Küll-i vâhidün butlânına binâ‘en cism-i ma‘dümü bi‘aynihî i‘âde mümkün degildür diyü istidlâl iderler. Bu kelâma cevâb hîn-i ba‘şde i‘âde olınan insânüñ evvel ‘ömründen ahrına degin bâkî olan eczâdur. Cemî‘ eczâ degildür. Delil-i âhîrleri vardır. Mevâkıfda cevâbıyla mezkûrdur. Nâzım *rahmetullah* bu kavlı-i bâtılı redd itmişdür.

لِأَهْلِ الْخَيْرِ جَنَاتٌ وَنَعْمَى  
وَلِلْكَفَّارِ إِنْزَالُ النَّكَالِ

İder zevk-i cenânı ehl-i imân

Yağar ‘adliyle ehl-i küfri nîrân

Beyt-i mezkûr beyt-i sâbıkda olan <sup>31</sup> وَفَقِ الْخِصَالِ kavlı-i mücmelini tafşıldür. Ya‘nî Mevlâ-yı müte‘âl dünyâda şavm u şalât u hacc u zekât u kıra‘at-ı Qur‘ân u zıkr-i Raḥmân ve sâ‘ir a‘mâl-i ḥasene ile muttaşif olan mü‘mini fazl

<sup>23</sup> “Mülkte kendisine hiçbir ortak olmamıştır.”, İsrâ 17/111.

<sup>24</sup> “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.”, Kasas 28/88.

<sup>25</sup> “Sonra da siz, şüphesiz, kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.”, Mü’minûn 23/16.

<sup>26</sup> “Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir. Ve her kim de zerre kadar bir kötülük işlerse onu görecektir.”, Zilzâl 99/7-8.

<sup>27</sup> “Keşke toprak olsaydım!” diyecektir.”, Nebe 78/40.

<sup>28</sup> “Vahşi hayvanlar, bir araya toplandıği zaman!”, Tekvîr 81/5.

u kereminden derecât-ı 'āliyāt ve hūr ve ğilmān ve ni' m-i firavān ve meşāhide-i dīdār-ile mütene' im kılar.<sup>29</sup> إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا  
āyet-i kerîmesi bu kelâmı nâtiqdur. Ve küffârı muktezâ-yı 'adlî olan 'ıqâb-ı cahîmiyle mu'ākıb kıldı.<sup>30</sup> وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ  
nazm-ı celîli bu kavle naşş-ı kıtî' dur.

وَلَا يَفْنَى الْجَحِيمَ وَلَا الْجَنَانَ  
وَلَا أَهْلُو هُمَا أَهْلُ انْتِقَالٍ

Fenâ yok ehline dâhî na'ime

Daği ehli ile nâr-ı cahîme

Beyt-i mezkûr hulûd u beķâsı<sup>31</sup> خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا naşş-ı celîliyle müberhen olan cennet ü cehennem [9a] ahālîsinüñ fenâsına zâhib olan ta'ife-i Cehmiyyeyi reddür.<sup>32</sup> كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ  
tarfatu'l-'ayn 'ademe gidüp i'āde olunur diyü muşarraḥ olan kavli-i beķaya münâfi degildür.

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ بِغَيْرِ كَيْفٍ  
وَالذَّرَاكِ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالٍ

Görür dīdār-ı Ḥaḫḫı ehl-i cennet

Ne keyfiyyet olur anda ne şuret

Ya'nî cemî' mü'min Vâcib te'ālâyı neş'e-i uḫrâda bilâ-keyf görürler. Ya'nî mekândan ve cehennemden ve şu'â'-ı başarıyyenüñ ta'alluḫından ve teķâbülden ve sâ'ir tekeyyüfât u şurûtdan ḥazze oldığı hâlde ru'yet-i başarıyye ile inkişâf tam ḥâsıl olur. Ve cevâz-ı ru'yet delîl-i 'aḫlî vü naḫliyle şâbitdür. Delîl-i 'aḫlî budur ki cemî' eşyâyı ru'yetüñ 'illet-i müşterekesi yâ vücûd yâḫûd ḫudûş ve yâḫûd imkândur. Ḥudûşuñ ma'nâsı ba'de'l-'adem vücûddur. İmkânüñ ma'nâsı vücûd-ı 'adem zarûretidür. 'Ademüñ 'illetde medḫûli olmadığına binâ'en vücûd-ı 'illet müştereke-i ru'yet-i eşyâ olmaḫda ta'ayyün idüp ve şâni' le eşyâ beyninde müşterek olup vücûd-ı sebebi ile eşyâ-yı ru'yet olındığı gibi. Vâcib te'ālâyı daği ru'yet cā'izdür. Delîl-i naḫlî Ḥazret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâmuñ رَبِّ اٰدٰىنِي kavliyle taleb eylemesi ve taḫaḫḫuḫ-ı ru'yetu'llâḫ delîl-i naḫlî<sup>33</sup> سَتَرُونَ رِبْكَمَ كَمَا  
naşmı ve 'aleyhi's-selâmuñ هَادِسِ تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ḫadîs-i şerîfidür.

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ

<sup>29</sup> "İman edip iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için makam olarak Firdevs cennetleri vardır.", Keḫf 18/107.

<sup>30</sup> "İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemliktir, onlar orada ebedî kalırlar.", Bakara 2/39.

<sup>31</sup> "(Onlar) orada ebedî olarak kalacaklar.", Ahzab 33/65.

<sup>32</sup> "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.", Kasas 28/88.

<sup>33</sup> "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.", Kıyâme 75/22-23.

فَيَا خَسْرَانَ أَهْلَ الْإِعْتِرَالِ

Görince ideler cennâtı nisyân

Bunu inkâr iderler ehl-i hüsrân

Ya'nî ehl-i cennet Mevlâ-yı müte'âlî bilâ-keyf müşâhede vaqtinde ru'yetu'llâh cemî' ni'amuñ fevkinde olmağı [9b] cennet-i a'lâda merzûk oldukları ni'am-ı mâ-lâ-yuḥṣânuñ mecmû'ını unudurlar. Mu'tezilî ru'yetu'llâhı inkârları sebebiyle ḥadîṣ-i qudsî olan أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي maẓmûn-ı laṭîfine binâ'en ehl-i cennet daḥi olsalar ru'yetu'llâhdan maḥrûm olduklarıçün nâzım *rahmetullâh* اغزال

وما ان فعل اصلح ذو افتراض

على الهادى المقدس ذى التعال

Ne işlerse Ḥudâ fi'linde muḥtâr

Degil farz fi'l-i aşlaḥ âña zinhâr

Ma'nâ-yı beyt budur ki şîfat-ı naqşdan münezzeḥ ve mübâlağa mertebe-i 'alâde olan zât-ı fâ'il-i muḥtâra 'ıyâduñ dîn ü dünyâsına aşlaḥ u ittifâ' olanı ḥalk itmek vâcib degildir. Eger vâcib olsa dünyâda âḥiretde mu'azzeb olan kâfir-i faḳîrûñ küfr ü faḳrını ḥalk itmezdi ve ḥalk eylediği ni'met-i imân üzerine بَلِ اللهُ 34 مُنْعَمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ muḳtezâsınca metn itmezdi ve 'ismet u tevfiḳ u keşf-i ḍarr-i su'âlde kâ'ide olmazdı. Mu'tezilî-yi Bağdâd dîn ü dünyâda terk-i aşlaḥ ve Mu'tezilî-yi Başra faḳat dînde terk-i aşlaḥ buḥle mü'dîdür. Vâcib te'âlâ buḥlden münezzeḥdür diyü fi'l-i aşlaḥı ḥalkuñ vücûdına zâhib oldılar. Ehl-i sünnet Mevlâ-yı müte'âl 'avâkıb-ı eşyâya 'âlim olmağla kendi ḥaḳḳını men' 'ayn-ı 'adldür. Aşlaḥı terkden buḥl lâzım gelmez diyü cevâb virürler. Nâzım *rahmetullâh* beyt-i mezkûrta bu tafşîle işâret buyurmuşdur.

وَقَرُصْنٌ لِّأَرْسُلٍ

وَأَمْلَاكٍ كِرَامٍ بِالنَّوَالِ

Cemî' rusûl ü emlâk-ı kirâmı

İdüp taşdıḳ-i farzdur iḥtirâmı

[10a] Ya'nî cemî' enbiyâ-i kirâmı taşdıḳ farz-ı 'ayndur. Evvel-i enbiyâ Ḥazret-i Âdem 'aleyhi's-selâmdur ki nübüvveti emr ü nehyine dâl olan kitâbla şâbit oldığı gibi sünnet ü icmâ'la daḥi şâbitdür. Âḥir enbiyâ Ḥazret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâmdur ki da'vâ-yı nübüvvet idüp nice biñ mu'cizât-ı dâle işbât itmişdür. Da'vâ-yı nübüvveti tevâtür ile işbâtudur. İzhâr eylediği mu'cizatuñ a'zamı Ḳur'ân-ı 'azîmü's-şândur ki büleğâ-yı 'Arab 'urbâ-i aḳşar süresini tanzîrden 'acze kelâmu'llâh oldığı şâbit olmuşdur. Ve daḥi şaḳḳ-ı kâmer

<sup>34</sup> "Belki Allah Teâlâ sizi imâna hidayet ettiğinden dolayı size minnet buyurur.", Hucûrat 49/17.

ve intâk-ı hacet ve meşy-i şecer ve mübarek aşayifden icrâ-yı mâ' ve nice müftiyâtdan haber ve cemm-i ğafiri ta'âm-ı kalil ile işbâ' ve bunun emsâli nice mu'cizat baharât ki ne kadar tafşili ehadile şâbit ise min hayşü'l-mecmû' hadd-i tevâtüre bâliğ olmuşdur. İzhâr-ı mu'cizatla nübüvveti şâbit olduğu gibi. Qable'n-nübüvvet zühür iden havârik ki irhâşât dirler. Anuñla ve hadd-i i'câza bâliğ olan ihlâk-ı 'azîme ve ahkâm-ı hâlîme ve cemî' ahvâlde 'ismetu'llâh ve şevk u hâl-i ahvâlde hâlî üzere şâbit kadem olup a'dâ kemâl-i aqdâmla zaferiyyât olmaması nübüvvetine delâleti 'aql-ı câzimdür. Ve enbiyâ'-i kirâmuñ cümlesi tebliğ-i ahkâm idüp kavllerinde şâdiq ve 'ibâdu'llâh-ı nâşuhtur. Ba'zî ta'ife ba'sinüñ istihâletine zâhib olup ba'zılar ba'se mümkün lâkin mümteni' olan teklîfi müstelzimdür diyü teklîfüñ imtinâ-ı 'anhü zâhib olup ba'zılar teklif daği mümkün lâkin mu'arrefe-i tekâlüfde 'aql-i kâfi olmağla ba'se 'adem-i ihtiyâca zâhib olup ba'zılar ba'se muhâl olan mu'cizeye mevkuftur diyü mu'cizenüñ istihâletine zâhib olup ba'zılar imkân-ı mu'cizeyi inkâr itmeyüp lâkin şıdğ-ı da'vâ-yı nübüvveti 'adem-i delâlete zâhib olup irsâl-i rusûli inkâr itmekle nâzım [10b] *rahmetullâh* bu akâvîl-i bâtılanuñ merdûdiyyetine işâret buyurmuşdur. Tavâ'if-i mezkürenüñ edille ve cevâbı Mevâkıf şerhinde mezkûrdur. Ve rusûl-i kirâmı taşdiq vâcib olduğın gibi. Melâ'ike-i kirâmı daği taşdiq vâcibdür. Şu vechle ki Mevlâ-yı müte'âlün envâ'-ı 'atâ ile mükerrem olan 'ibâdlarıdır ki bir vechle Mevlâya 'âsî olmayup cemî' evâmire imtişâl iderler. Kıssa-i Hârût u Mârûtda kavî-i eşağh bunlaruñ küfr ü ma'siyetüñ 'adem-i şudurudur. Zîrâ nâsa ta'lîm-i sihrden küfr ü ma'siyet lâzım gelmez. Ancak küfr-i istihlâl sihr ü 'ameldür. Bâhuşuş melekeyn-i mezkûreyn hîn-i ta'lîm-i sihrde *إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ*<sup>35</sup> diyü nâsa nuşh idüp sihri 'amelden men' iderlerdi. Ve küfr-i iblîsle su'âl vârid olmaz. Zîrâ ta'ife-i cindendür. Muqaddimen kemâl-i 'ıyâdet ve rik'at derecede şıfat-ı melâ'ike üzere olduğıçün<sup>36</sup> *إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ* kavî-i şerîfiyle gürüh-ı melâ'ikeden istişnâ olınmışdur. Ma'lûm ola ki havaşş-ı beşer havaşş-ı melâ'ike-i muqarrebîn olan Cebrâ'il ü Mikâ'il ü İsrâfil ü 'Azrâ'il 'aleyhi's-selâm hazretinden efdaldür. Ve havaşş-ı melâ'ike 'avâm-ı beşerden efdaldür. Ve 'avâm-ı beşer ki mü'minîn 'avâm-ı melâ'ikeden efdaldür.

وَحْتَمَ الرَّسُلَ بِالصَّدْرِ الْمُعَلَىٰ

نَبِيَّ هَاشِمِيٍّ ذِي جَمَالٍ

إِمَامَ الْأَنْبِيَاءِ بِلَا اِخْتِلَاقٍ

وَتَأَجُّ الْأَصْفِيَاءِ بِلَا اِخْتِلَالٍ

Nebîler hâtemî tâc aşfiyâdur

<sup>35</sup> "Biz sadece bir fitneyiz (sizin için bir imtihanız). O halde (sakın sihir ilmini öğrenerek) kâfir olmayın.", Bakara 2/102.

<sup>36</sup> "İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı.", Bakara 2/34.

Çarışı hem imām-ı enbiyādur

صدر eşref-i a'zā olan evvel-i beden olmak hasebiyle eşref-i enbiyā olan Peyğamber-i zī-şāna isti'āre tārīkiyle itlāk olunmuşdur. Yāhūd صدر şey'ūñ evveline dinüp 'aleyhi's-selāmuñ اول ماخلق الله نوری rivāyet-i uhrāda روحی ve daḡi كنت نبيا وادم بين الماء والطين ḡadīs-i [11a] şerīfleri mantūķı üzere cemī' maḡlūķātadan evvel ḡilķatine binā'en lafz-ı صدر evvel ma'nāsına. Anda isti'māl olunmuşdur.

رُتبه vü menziletde 'ālī dimekdür.

ذی جمال şāhib-i aḡlāķ-ı cemīle dimekdür.

Ma'nā-yı beyt cemī' rusūl ü enbiyānuñ şāhib-i aḡlāķ-ı cemīle ve cemī' maḡlūķātuñ eşrefi olan Muḡammed 'aleyhi's-şalātü ve's-selāmdur demek ve ḡāteme'l-enbiyā oldıḡı انا كان مُحَمَّدٌ اَبَا 37 اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ nazm-ı celīli ve daḡi لا نبى بعدى ḡadīs-i şerīfle şābitdür. امام yā muḡtediye yāhūd muḡaddem 'ale'l-ḡayr ma'nāsına. İki ma'nā da 'aleyhi's-selāmda mevcūddur. Ma'nā-yı evvel şu vechle kim 'aleyhi's-selām leyle-i mi'rācda yā Mescīd-i Aḡsāda yāhūd semāda ervāḡ-ı enbiyāya imām iki reka'at namāz ḡıldırılmışdur. Ma'nā-yı şānī şu vechle ki انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر ve daḡi انا سيد الناس يوم القيمة eḡādīs-i şerīfesi mantūķı üzere cemī' enbiyā üzere taḡdīm olunmasına binā'endür. Ve daḡi tācü'l-aşfiyā ile tavşifūñ vechi tāc-ı eşref-i a'zā olan re'sūñ ziyetidür.

اصفيا, صفيتüñ cem'idür. صفو'dan me'hūz ḡāliş ma'nāsınadır. Murād-ı şevā'ib küdürāt-ı nefsdan müberrā ḡālāt-ı ḡudsiyye ile muttaşif dimekdür. Me'al-i beyt budur ki 'aleyhi's-selām 'ilmen ve 'aḡlen cemī' enbiya üzere muḡaddem ve zūhd ü kerem cihetiyle cemī' evliyānuñ re'si dimekdür.

وَحَقُّ اَمْرٍ مِعْرَاجٍ وَصِدْقٌ

فَفِيهِ نَصُّ اَخْبَارٍ عَوَالٍ

'Urūc itdi göge Maḡmūd-ı Muḡtār

Bunı nāḡiķ nice aḡbār u āşār

Emr-i mi'rācda 'ale'l-ķārī beş ḡavl rivāyet ider.

ḡavl-i evvel mezḡeb-i ehl-i sūnnetdür ki 'aleyhi's-selām [11b] cism ü rūḡla 'urūc itmişdür.

ḡavl-i şānī mezḡeb-i Mu'tezilidür ki külliyyen izķār iderler.

ḡavl-i şāliş fiķd-ı cesedle 'urūc. Lākin bu ḡavl ḡarībdür.

ḡavl-i rābi' yā ḡāl-i yaḡzada yāhūd menāmda rūḡladur.

ḡavl-i ḡāmis vuķū'ımı i'tiķād keyfiyyetinde tevaḡķufdur.

<sup>37</sup> "Muḡammed, sizin erkeklerinizden ḡiçbirisinin babası deḡildir; fakat Allah'ın Resūlü ve peyğamberlerin sonuncusudur.", Ahzab 33/40.

Ma'lûm ola ki 'aleyhi's-selâmuñ bir gice içinde Mescid-i Hârâmdan Mescid-i Akşâya teşrîfî<sup>38</sup> سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى naşş-ı celiliyle şâbit olmakla inkâr küfrdür. Mescid-i Akşâda 'urücü hadîş-i meşhûr ile şâbitdür. Münkeri mübtedi' dür. Qavl-i eşahh üzere Harem-i Şerîfde beyt-i Ümmühânîden beyt-i muqaddese gelüp emr-i ilâhiyle cemî' ervâh-ı enbiyâ hâzır olup 'aleyhi's-selâm anlara imâmetle iki reka'at namâz kılıp ba'de'l-ferâğ her biri 'aleyhi's-selâma selâm virüp ve ümmetlerinüñ ahvâlin haber virdükden soñra cesed u rûhla semâvâta andan sidre-i müntehâyâ andan kürse ve andan 'arşa ba'de Mevlânun dilediği maqâmâta 'urüc idüp Mevlâ-yı müte'âl mekândan münezzehtir oldığı hâlde baş göz ile bilâ-keyf ü ru'yet idüp Vâcib te'âlâ ve hayy eylediği umûrî aña hayyden soñra Harem-i Şerîfe nüzül buyurmuşdur.

وَبَاقٍ شَرَعُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ

إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَارْتِحَالٍ

Dime mensûh olur şer'-i Muḥammed

Mü'ebbed haşre dek âşâr-ı Aḥmed

Ya'nî Hâzret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâm hâteme'n-nebiyyîn olduğına binâ'en şerî'ati cemî' şerî'i nâsuḥ u kıyâmete degin bâkîdür. Hâzret-i 'İsâ 'aleyhi's-selâm vaqt-i nüzülünde anuñ şerî'atiyle 'âmildür. Ve cüz'iyeyi def'i daḡi şerî'at-i Muştafaviyye üzeredür. Zîrâ cüz'iyeye Hâzret-i 'İsânun nüzülüne degin muvaqqat olmakla 'İsâ 'aleyhi's-selâm def'-i cüz'iyeye ve 'arz-ı İslâm itmesi 'ayn-ı şerî'at-ı Muḥammediyyedür. Bu taḡkîkle âḡir zamân [12a] peygamberinüñ şerî'ati nüzül-i 'İsâda nihâyet bulur diyüp def'-i cüz'iyeye ile istidlâl iden tã'ife-i Cehmiyyenüñ buḡlân mezḡebi zâḡir olur. Nâzım في كل وقت dimekle qavl-i Cehmiyyeyi redd itmişdür.

وَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ

عَنِ الْعَصِيَّانِ عَمْدًا وَأَنْعِرَالٍ

Menâfiden nebîler oldı ma'sûm

Nübüvvet rütbesinden 'azli ma'dûm

Beyt-i mezkûrta enbiyâ'-i kirâmuñ zünûbdan 'işmetini beyân buyurup tafşîli budur ki medlûl-i mu'cize olan da'vâ risâletde ve Mevlâ cânibinden tebliğ eylediği aḡkâmda 'amed-i kizbinden ma'sûmiyetlerinde cemî' milel müttefikdür. Lâkin sehv ü nisyânla cevâz şudûrî iḡtilâfidur. Üstâd Ebû İşâq ve e'imme-i a'lâmdan çok 'ulemâ medlûl-i mu'cizenüñ hilâfî lâzım geldigiçün sehven daḡi şudûrını redd itdiler. Qâḡî Ebû Bekir mu'cize ile maqşûd olan

<sup>38</sup> "Uzaktır bütün noksanlıklardan O ki, kulunu bir gece Mescidi Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksa'ya götürdü.", İsrâ 17/1.

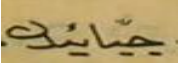
taşdıķde ‘adem-i duħūline binā’ en bu bābda sehven şudūrını tecvīz ider. Kızb-i mezkūrdan mā‘adā zūnūbuñ ķable’n-nübūvve ve ba‘de’n-nübūvve ‘adem-i şudūrı müttefiķun ‘aleyhdür. İllā Ĥavāric ĥazelehümü’llāh enbiyādan zēnbūñ şudūrını tecvīz idüp mürtekib zūnūbı tekfir itmeleriyle enbiyādan küfrūñ şudūrını tecvīz lāzım gelür. Şi‘i ĥavf-ı helāk ‘inde her enbiyādan izħār-ı küfri tecvīz itdiler. Bu ķavl aħfā’-i da‘vete mü’eddī olmaķla ķať an bāťıldır. Küfrden mā‘adā kebā’irūñ ķable’l-ba‘şe ve ba‘de’l-ba‘şe ‘umden şudūrını cehver-i muħaķķıķın sem‘an iķnā‘ına binā’ en men‘ itmişdür. Mu‘tezilī ĥalk-i aşlah vācib didikleri ķavl-i bāťıllarına binā’ en ‘adem civārına zāhib oldılar. Sehven şudūrını ekşer ‘ulemā tecvīz eyledi. Muħtār olan sehven daħi ‘adem-i şudūrīdür. Ve şağāyirūñ ‘umden şudūrını .....<sup>39</sup> mā‘adā cehver tecvīz itdiler. Sehven şudūrı bi’l-ittifāķ [12b] cā’izdür. Ĥisset ü denā’eti müstelzim olan sırķa-i loķma vecīh gibi şağāyir sehven daħi şudūrı cā’iz degildür. Aķvāl-i mezkūrenūñ edille vü cevābı Şerħ-i Mevāķıfda mezkūrdur. Enbiyādan zūnūbuñ ‘adem-i şudūrı cāh-ı nübūvvetden ‘adem-i in‘izāllerini müstelzimdür. Zirā ġazale bā‘iş ‘adem-i itā’ atdür. Nāzım انعال ķavliyle işāret itmişdür.

وَمَا كَانَتْ نَبِيًّا قَطُّ أَنْتَى  
وَلَا عَبْدٌ وَشَخْصٌ دُرٌ اِفْتَعَال

Degildür enbiyādan ‘abd ü ünşā

Daħi ķubħ işe iden nefsin ilķā

Ma‘lūm ola ki ehl-i taħķiķ ‘inde nübūvvet-i zekūriyyet ‘aķlen ve naķlen şarťdır. ‘Aķlen nübūvveti şu vechle ki وَقُرْنٌ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ 40 naşş-ı celilī manťuķı üzere tā’ife buyūtunda taķarrur u tesettür ile me’mūrlardur. Nübūvvet ise ĥaķķa da‘vetle iştiħār u izħār-ı mu‘cizeyi muķtezi olmaģla setr ü iħfā buña münāfidür. Kezālik tā’ife-i nisā ‘aķl u dīnde noķşānı ve vaķt-i ĥayzda terk-i şalāt u şavm idüp ve cehrle tekemmūlden memnū‘iyyetle şıfat-ı naķşla muttaşıf olmaları nübūvveti māni‘dür. Ammā naķlen şubūti وَمَا 41 اَیَّتِیْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُوْحِي اِلَيْهِمْ فَاَسْأَلُوْا اَهْلَ الذُّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ جاءت قبلی ادبع نبیان کام موسی و مریم عسی و مریم عسی ĥaber-i mezkūre vārid olan nisānūñ delāletiyledür. Lākin İmām Eş‘ārī ve Ķurťubī ĥadīşini istidlāl ile ĥaber-i mezkūre vārid olan nisānūñ

39  Okunamayan kelime AE Şer’iye 328 numaralı nüshada bu şekildedir.

40 “Ve evlerinizde karar kılın (oturun). Evvelki cahiliyye zamanındaki gibi (ziynetlerinizi) açmayın.”, Ahzab 33/33.

41 “Senden önce ancak Kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. (Kadınlardan peygamber göndermedik). Eğer bilmiyorsanız ilim ehlinden sorun.”, Enbiyā 21/7.



nübüvvetine zâhib olup şart-ı zekürriyete muhâlefet itdiler. Bu delîle cevâb hadîşüñ şihhatini men' u ba'de't-teslîm rif'at derece ile nisâ' 'âlem üzerine efdaliyetleriyle te'vîldür.

وَذَاقَرْتَيْنِ يَعْرِفُ نَبِيًّا  
كَذَا لُقْمَانَ فَاحْذَرُ عَنْ جِدَالِ

Değil Loqmân u Zü'l-Ûarneyn ma' rûf

Nübüvvet nefyile hem kıılma mevşûf [13a]

Ya'nî İskender Zü'l-Ûarneynle Hâzret-i Loqmânüñ nübüvvetlerinde 'ulemânüñ ihtilâfî olmağla bir turuķı câzim olmayup sükût evlâdur. Zirâ yâ nebînüñ nübüvveti inkâra mü'eddi yâhûd nebî olmayana işbât-ı nübüvvet ihtimâli oldığıçün nekadâr küfr lâzım gelmez ise de sükût evlâdur. Ve sâ'ir nübüvveti ihtilâfî olan daħi böyledür. Ma'lûm ola ki nübüvvetinde ihtilâf olınan İskenderden murâd Erestünüñ şâhibi olan İskender-i Yunânî degildür. Belki İskender-i Hâmîrîdür ki âb-ı hayâtı talebde Hâzret-i Hızırüñ şâhibi ve ismi 'Abdullâhdur. 'Alâ kavlin Hâzret-i İbrâhîm 'aleyhi's-selâmla Mekke-i Mükerrerede mülâkât idüp mu'ânaķa itmişlerdür. Evvel-i mu'ânaķa anlarda olmuşdur. Hiddet-i 'ömri ba'zılar biñ altı yüz ve ba'zılar iki biñ sene didiler. Ba'zılar zamân-ı fetretde olmasına zâhib oldı. Ve ba'zılar kavlini cem' idüp zamân-ı İbrâhîm 'aleyhi's-selâmdan dem vaķt-i fetrete yetişdi didiler. Zü'l-Ûarneyn tesmiye olınmasına vech Hâzret-i 'Aliden *kerremallâhü veche* rivâyet olındığı üzere kavmini imâna da'vet itdikde ķarnı eyemen ki başınuñ şâğ cânibine kavmi ķarb idüp ihlâkdan sonra Vâcib te'âlâ ihyâ eyleyüp tekrâr da'vet itmekle ķarnı eyser ki şol cânibine ķarb ile helâk eylediler. Ba'de anı tekrâr ihyâ eyledi. Ķarnına ķarb olındığıçün Zü'l-Ûarneyn tesmiye olındı. Yâhûd ru'yâda ķâmeti semâya ķadar mümted olup ķarneyn-i şemsi eliyle aħz idüp bu ru'yâyı kavmine haber virdükde Zü'l-Ûarneyn tesmiye itdiler. Zann-ı gâlib ru'yâ-yı mezkûr şarķ u ğarba seferden muķaddemdür. Zirâ ru'yânüñ ta'bîri mağrible meşriķa mâlikiyyetdür. Yâhûd Hızırıla berâber taleb mâ'-i hayât için tür u zulmete dâhil olduğına binâ'en yâhûd Rûm u Farsa mâlik olduğıçün yâhûd başında ķarneyne müşâbih iki nesne [13b] olduğıçün ve nübüvveti muhtelifün fihâ olan şânî Hâzret-i Loqmândur. Ba'zılar <sup>42</sup> وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ăyet-i kerîmesinde hikmetden murâd nübüvvetdür diyüp nübüvvetine zâhib oldılar. Ba'zılar murâd 'aķl u fehmlle tefsîr idüp vilâyetine zâhib müddet-i 'ömri biñ sene olup biñ nebîden telemmüz idüp aħz-ı 'ilm itdi diyü beyân olındı.

وَعِيسَى سَوِّقَ يَأْتِي تَمَّ يَنْوِي  
لِنَجَالِ شَقِيَّ ذِي خَبَالِ

<sup>42</sup> "Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik.", Lokman 31/12.

Ḥudā eyler Mesîhi gökden inzāl

Olur anuñ yediyle katl-i Deccāl

Ḥazret-i ‘İsā ‘aleyhi’s-selāmın semādan nüzüli ḥadîş-i şerîfle sâbitdür. Tafşîlinde aqvāl keşire-i muhtelife vârid oldı. Cümleden şıhḥate akreb olan İmām-ı Kisā’i meknūnātında beyān itdigidür ki Ḥazret-i Mehdî Deccāl ile muḥārebe-i ‘azîme ve ‘asker-i Deccālden otuz biñ nefer kimesne katl idüp ba‘de Ḥazret-i Mehdî Ḳudüsde muḥāşara olınup ‘azîm ıztırābda iken يا معسیر المسلمین قد لها كون فہم اهل النوال diyü bir nidā’ beşāret edā işidilüp ‘İsā ‘aleyhi’s-selām gökden yetmiş biñ melek ile nüzül idüp başında yeşil dülbend ve yanında kılıc elinde ḥarbe at üzerinde Ḥazret-i Mehdî şabāḥ namāzına imāmete şürū‘ üzere iken Ḥazret-i ‘İsā ‘aleyhi’s-selām Mesîhde girüp Ḥazret-i Mehdî imāmeti aña teklif idüp Ḥazret-i ‘İsā ‘aleyhi’s-selām mübarek elini Ḥazret-i Mehdîniñ ketfini beynine vaż‘ ile tekrār imāmete taqđim ve namāzı edādan şoñra Deccāl ṭarafına olan ḳapuyı açdırup ‘İsā ‘aleyhi’s-selām ḥurūc idüp Deccāl anı gördükde ṭuz şuda eridigi gibi erimege başlayup ‘İsā ‘aleyhi’s-selām ḥarbesiyle katl eyledikde leşker-i Deccāl perîşān [14a] u ‘āleme emn ü amān olup deve ile arslān ve şığır ile ḳaplan ve yılānla insān birbirine ziyān itmese gerek. Nāzım-ı merḥūm beyt-i mezkūr ile icmālen ḳışşa-i mezkūre işāret buyurmışdur.

كِرَامَاتُ الْوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا

لَهَا كَوْنٌ فَهُمْ أَهْلُ النَّوَالِ

O kim ehl-i sa‘ādet hem velidür

Kerāmet şādır olmak müncelidür

Ya‘nî şol kimse kim menāhiden ictināb u ṭā‘at u zikru’llāha muvāzābet ve lezā’iz-i dünyeviyeden i‘rāz u taḥşil zuḥr-ı āḫirete iḳbāl ve nefsi emmāreye muḥālefet-i külliye ile ḳalbini aḥlāḳ-ı reddiyeden taḥliye ve aḥlāḳ-ı ḥamīde-i Muḥammediyye ile müzeyyen iden zevāt-ı kirāmdan kerāmet ki da‘vā-yı nübüvvetle muḳārin olmayan ḥavāriḳ-ı zuhūri cā’izdür. Mu‘tezilî ve Ḥavāric enbiyānuñ ḡayrisinden ḥavāriḳ şādır olsa mu‘cizeye iştibāḥ lāzım gelür diyü men‘ eylediler. Lākin ehl-i sünnet mu‘cize-i da‘vā-yı nübüvvetle muḳārin ḥavāriḳa ıtlāk idüp nebî olmayan zātın da‘vā-yı nübüvvetle ḥavāriḳ mümkün degildir diyü cevāb virüp kerāmetüñ şurūrını tecvîz itmekle nāzım-ı merḥūm beyt-i mezkūr ile Mu‘tezilî ve Ḥavārici redd itmişdür.

وَلَمْ يَخْضُلْ وَلِيٌّ قَطُّ دَهْرًا

نَبِيًّا أَوْ رَسُولًا فِي ائْتِحَالِ

Degil fazlı ziyāde evliyānuñ

Füzūn andan resūl ü enbiyānuñ

Ya‘nî cemī‘ zamānda nebî veliden efḍaldür. Bu da‘vāya delil-i ‘aḳlî budur ki evliyā şerī‘ate mütebā‘it ve sünnet-i Resūle muvāfaḳat itmedikce veli

olmaz. Metbûc tâbi' den evlâdur. Ve şâniyen her nebîde nübüvvetden mâ' adâ velâyet var lâkin velîde ancak velâyet var. Fazl-ı zâ'idi müstelzim olan elbetde efdaldür. Ve şâlişen velî için mâ' aza'llâhü te'âlâ sü'-i hâtime havfı vâcib lâkin enbiyâ-i kirâm me'mûnu'l-'âkıbetdür. Delîl-i [14b] naklî enbiyâ şânında وَاللَّهُمَّ 43 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ 44 dağhi ayet-i celîlesi mantuğu üzere ümmet-i Muḥammed cemîc ümemden efdal olup ve Ḥazret-i Ebû Bekir eş-şiddîk radiyallâhu te'âlâ 'anhu evliyâ ümmet-i Muḥammedün efdali iken وَاللَّهُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غُرَيْتٌ عَلَىٰ أَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّينَ 45 kavliyle enbiyâ-i kirâmın istiḥnâ olunması dağhi enbiyânın evliyâdan efdaliyetini müstelzimdür. Zîrâ Ḥazret-i Ebû Bekir cemîc nâsdan efdal iken ba'de'n-nebiyyîn buyurulması sâ'ir evliyâu'llâhın mefđüliyetini bil-evleviyye müstelzimdür. Revâfiğ ve ba'z Kerrâmiyye ve ehl-i eyyâma kâmil ü mükemmel olan evliyânın enbiyâdan efdaliyetine zâhib olmalarıyla nâzım-ı merḥûm tavâ'if-i mezkûreyi bu beytle redd itmişdür.

وَالصَّادِقُ دُجْحَانٌ جَلِيٌّ

عَلَى الْأَصْحَابِ مِنْ غَيْرِ إِحْتِمَالٍ

Eger şiddîka râci' dinse sâdıq

'Amelde cümle aşhâb üzre fâ'ik

Ma'lûm ola ki Ḥazret-i Ebû Bekrün laqabı 'atîk ve ismi 'Abdullâh bin Ebî Ḳuḥâfe 'Osmân bin 'Amr bin Ka'b bin Sa'id bin Teym bin Mürre. Yedinci babada neseb-i Resûlullâha mülâşık olur. 'Aleyhi's-selâmın yâr-i ğârî ve raḳîk-i cefâkârî ve ehl-i İslâmın ibtidâ şâhib-i şî'ârî ve şânında وَاللَّهُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غُرَيْتٌ 45 buyurulan zât-ı 'âlî-simât 'aleyhi's-selâm 'urûcını ihbâr buyurdıkda ba'zî ehl-i İslâm ma'aza'llâh mürted olup Ḥazret-i Ebû Bekr ḥayr-ı ihbârdâ bilâ-tavaḳḳuf Resûlullâh Efendimiz bundan eb'adı haber virse şadıkdur diyü taşdıki sebebiyle faḥr-i 'âlem Efendimiz aña şiddîk tesmiye buyurdu. Ve 'umde-i aḥkâm-ı İslâm olan kıyâm-ı şalâta anı istiḥlâf idüp ve nice fazâ'il-i zâ'idesi olmağla cemîc aşhâba fazlda fâ'ikdür. Şî'i ve ba'z Mu'tezilînün Ḥazret-i 'Alî cemîc aşhâbdan [15a] efdaldür didiklerini beyt-i mezkûrle redd ider. Ve Ḥazret-i 'Alînün cihet-i 'uḥrâdan Ḥazret-i Ebû Bekre fâ'ik olması bu kavle münâfi degildür. Zîrâ mefđülde bulunan ba'z ḥaşlet fâzılda bulunmaz.

وَالْفَارُوقُ رُجْحَانٌ وَفَضْلٌ

43 "Ve muhakkak ki onlar, katımızda, gerçekten 'hayırlılardan ve seçilmişlerden'dir.", Sâd 38/47.

44 "(Ey ashâb-ı Muhammed! Siz,) insanlar(ın iyiliği) için (ortaya) çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz.", Âl-i İmran 3/110.

45 Allah'a and olsun ki güneş, Peygamberlerden sonra Ebûbekir'den daha faziletli birisinin üzerine doğup batmamıştır.

عَلَىٰ عُثْمَانَ ذَا النُّورَيْنِ عَالٍ

‘Ömerden gerçe şiddik oldu efdal

Ve lā Fārūḳ-ı ‘Oşmāna mufaḍdal

‘Ömer *raḍıyallāhu ‘anhudür*. Bir münāfik bir Yahūdiyle muḥāşama idüp Ḥazret-i Resūlullāha geldiklerinde ‘*aleyhi’s-selām*’ın Yāhudī-çün ḥükmine münāfik rāzı olmayup Ḥazret-i ‘Ömer su’āl idüp münāfik taşdik itmekle Ḥazret-i ‘Ömer siz mekāniñuzda ṭuruñ diyü emr ve seyfini aḥz u ḥurūc idüp münāfiki ḳatlı eyledikde Ḥazret-i Cibril nāzil olup ان عمر قد فرق بين يَأُيُّهَا<sup>46</sup> النَّبِيُّ ‘*aleyhi’s-selām*’a Fārūḳ tesmiye buyurdılar. ‘Ömerdür diyü beyān olındı. ‘*Aleyhi’s-selām*’ anuñ ḥaḳḳında لو كان بعدى نبى لكان عمر بن ان الشيطان ليفر من ظل عمر vārid olup vüçüñ-ı mezküre ile Ḥazret-i ‘Oşmān *raḍıyallāhu te‘ālā ‘anhu* üzerine fażlı rāciḥ olmağla beyt-i mezkür ile efdalietine işāret buyurulmuşdur. Hicretüñ yigirmi üç senesinde Muğire bin Şu‘benüñ Mecūsī olan Lü’lū’ Fīrūz nām gulāmı ḥançer ile şehid eyledi. Vefātından muḳaddem oğlı ‘Abdullāhu ümmü’l-mü’minin Ḥazret-i ‘Āyşe *raḍıyallāhu te‘ālā ‘anhā* ḥazretlerine irsāl buyurup benden selām eyle. Beni şāhiblerimüñ yanına defne izin [15b] virürler mi diyü istizān eyleyüp anlar daḥi o mekānı nefsum içün murād iderdüm. Anı nefsum üzerine ihtiyār eyledüm diyüp izin virmeleriyle Mevlāya ḥamd ü şenā idüp yigirmi üç Zilḥiccesinüñ üç dört günü ḳaldıḳda mecrūḥ olup yigirmi dört Muḥarremüñ ibtidāsı Sebt günü riḥlet idüp hücre-i nebevīde defn olındı. Mevtinden üç gün muḳaddem ṭā’ifeçün feryād u fiğān itdiklerin çok kimesne istimā‘ eylemişdür.

وَذَا النُّورَيْنِ حَقًّا كَانَ خَيْرًا

مِنَ الْكِرَارِ فِي صَفِّ الْقِتَالِ

O zinnüreynden olmuşdur mu’ahḥar

Hemīşe rütbede kerrār-ı ḥaydar

‘Ömerden murād Ḥazret-i ‘Oşmān *raḍıyallāhu ‘anhudür*. ‘*Aleyhi’s-selām*’ın iki kerime-i muḥteremelerin tezevvüc eylediginden zinnüreyn tesmiye ḳılındı. Kerrārdan Ḥazret-i ‘Alī *kerremallāhü vechedür*. Şaff-ı muḥārebede şābit ḳadem olup ihtiyār u ıztırār ikrār itmeyüp merreten ba‘de uḥrā muḥārebeye ikdām itdiğiçün kerrār tesmiye olındı. Ya‘nī Ḥazret-i ‘Oşmān *raḍıyallāhu ‘anhu* Ḥazret-i Ebū Bekr ü ‘Ömerden mā‘adā cemī‘ aşḥāba fā’ikdür. Zirā ḥaḳḳında ve لو كان لى ادبعون نبيا ليشفعن عثمان واحدة بعد واحدة حتى لا يبغى منهن واحدة والذى بعثنى بالحق نبيا ليشفعن عثمان بن عفان فى سبعين الفا من امتى قد استوجب واذى بعثنى بالحق نبيا ليشفعن عثمان بن عفان فى سبعين الفا من امتى قد استوجب vārid olmuşdur. Ḥazret-i ‘Āyşe *raḍıyallāhu ‘anhā*dan mervīdür ki

<sup>46</sup> “Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü’minlere Allah yeter.”, Enfāl 8/64.

Resûlullâh *şallâllâhu te'âlâ* 'aleyhi vesellem kerîmesi Ümmü Gülsümi Hâzret-i 'Osmâna tezvîc vaqtinde kerîmesine hiṭâben محمد ابراهيم و ابيك محمد ان بعلك اشبه الناس بجدك ان بعلك اشبه الناس بجدك ابراهيم و ابيك محمد ان بعلك اشبه الناس بجدك an buyurmuşdur. Ve Resûlullâh anuñ haḫḫında buyurmuşdur ki ben 'Osmândan nice istiḫyâ itmeyeyüm ki andan melâ'ike istiḫyâ iderler. Eḫādîş-i mezkûre vüçüh-i mezbûre ile Hâzret-i 'Alîye rüçḫânını mü'eyyedür. Nâzım *rahmetullâh* ebyât-ı mezkûre ile [16a] Hâzret-i 'Alîyi aşḫâb-ı mezkûre üzere tafḫîl iden Revâfıdı redd itmişdür.

وَلِكُرَارِ فَضْلٍ بَعْدَ هَذَا

عَلَى الْأَغْيَارِ طَرًّا لَا يَتَبَال

Bu üçden sonra hem efḫal 'Alîdür

Tefevvuk gerde rüçḫânı celîdür

Ya'nî aşḫâb-ı mezkûreden sonra Hâzret-i 'Alî *kerremallâhü veche* cem'î aşḫâbdan efḫaldür. Sebt-i seyrde zıkr olınan evşâf-ı ḫamîdesine binâ'en ve vaḫt-i şabâvetinde cümleden Resûlullâha îmân getürüp şatma ṭapmak vâḫi' olmamışdur. Binâ'en'aleyh ismi zıkr olındıḫda *kerremallâhü veche* dinür ve ḫaḫḫında 'aleyhi's-selâm انا مدينة العلم وعلى بابها buyurmuşdur. Ve 'aleyhi's-selâmın الخلافة بعدى ثلثون سنة kavlı-i şerifi üzere ḫilâfet Hâzret-i 'Alîde tamâm olmışdur. Emr-i ḫilâfete istiḫḫâkı daḫi cümleden efḫaliyetini mü'eyyedür.

وَلِلصِّدِّيقَةِ الرَّجْحَانِ فَاعْلَمْ

عَلَى الزُّهْرَاءِ فِي بَعْضِ الْأَخْلَالِ

Rivâyetdür kaḫîn olmaḫda fâtiḫ

Olur şıddıḫa zehrâ' üzere râciḫ

صدیقه'dan murâd Hâzret-i 'Âyşe *raḫıyallâhu 'anhâ*dur. Cenânla muḫabbet Resûlullâhda kemâl-i şıddıḫına binâ'en 'aleyhi's-selâm anuñ pederi Hâzret-i Ebü Bekre şıddıḫ tesmiye buyurduḫı gibi aña daḫi şıddıḫa tesmiye buyurmuşdur. Ve زهراء'dan murâd Fâṭıma bintü'n-nebî *şallâllâhu te'âlâ* 'aleyhi vesellemdür. Müddet-i 'ömrinde ḫayz görmedigiçün zehrâ' tesmiye kılınmışdur. ḫattâ ḫîn-i vilâdetde daḫi aniñçün dem zuḫür itmediginden bir vaḫt-i namâz kuvvet itmemişdür. Hâzret-i 'Âyşenüñ Hâzret-i Fâṭıma üzerine faẓliyyeti manşüş olmadıḫıçün nâzım *rahmetullâh* rüçḫân ta'bîr buyurmuşdur. Ya'nî Hâzret-i 'Âyşenüñ Hâzret-i Fâṭımadan ziyâde rivâyet ü ḫadîş ü taḫşîl aḫkâm-ı şer'îsi olup ve cennet-i a'lâda Resûlullâh ile olmaḫ ḫasebiyle Hâzret-i Fâṭımaya râciḫdür. Lâkin [16b] cihet-i mezkûre ne ḫadar rüçḫâna delîl ise birbirinden efḫaliyetine müte'allıḫ edille her muta'ârıza olmaḫla eḫadühümâyı aḫeri üzere tafḫîlden sükût-ı evlâdur.

ولم يلعن يزيدا بعد موت

سوى المكتاد فى الاغزاء غال

Ecelden sonra ba'zı ehl-i sünnet

Yezîde virmemişdür la' ne ruḥṣat

Ḥāşıl-ı beyt budur ki Revāfıdu Ḥavāric ve ba'z Mu'tezilî Yezîd bin Mu'aviye Ḥazret-i Hüseyini katle rızâ viridi. Ve katliyle istibşâr eyledi diyü la'net iderler. Ve nâsı la'net-ḥarîş idüp kemâl-i mertebe ta'aşşub iderler. Lâkin ehl-i sünnet ne kadar ba'z menâhîden men' için bir kimesneye ḥuyûtunda derece-i ebrârdan ba'd ma'nâsına la'nı tecvîz itdiler ise de ba'd vaḳḳâte cevâz virmeyüp ba'de'l-mevt Yezîde la'ne ruḥṣat virmemişdür. Bâḥuşuş *rahmetullâh*dan ba'diyyete ma'nâsına mü'min ü ehl-i kıblenün ḥuyûtunda daḥi la'neti tecvîz itmediler. Gerçe ḥadış-i şerîfde لعن و مستوسمه لعن vârid oldı. Lâkin şaḥş-ı mu'ayyene degil belki nev'adur. Nitekim nazm-ı celîlde nev'-i zâlime lâ'n olındığı gibi nizâ' bi-şahş-ı la'nedür. Bu babda Taftazânî Şerḥ-i 'Aḳâ'idde ba'z 'ulemâ Yezîde Ḥazret-i Hüseyini katle rızâ virüp ve istibşârıyla küfrine binâ'en la'nı tecvîz itdiklerini naḳl ü ḥaḳḳ olan Yezîdüñ katl-i Hüseyne rızâ vü istibşârı ve ehl-i beyt Resûlullâha ihâneti ne kadar tafşil-i eḥâd ile sâbit ise ma'nâsı mütevâtirdür. فخن لا تتوقف في شاته بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره Lâkin 'ale'l-ḳârî Şerḥ-i Emâlîde bu maḳâmda naḳl-i mezkûr üzere Yezîdüñ katl-i Hüseyne rızâ vü istibşârı eḥâd tarîḳiyle sâbit degildür. Teveccühle tevâtür-i da'vâ olunur. Ve temhîdde [17a] ba'z 'ulemâdan naḳl olınan Yezîd ancak Ḥazret-i Hüseynüñ yâ kendüye bi'at veyâḥûd ḥuzûrına getürmege emr itmiş bilâ-izn 'askerden ba'z mel'ün şehîd eyledi. Ve katl ile emri farz olinsa daḥi katl nefsi-kebâ'irdendür. Ehl-i sünnet 'indeinde mürtekib-i kebîre kâfir olmaz. Belki fâsık olur. Fâsıḳa bi-şahş la'n cā'iz degildür. Belki katl-i Hüseyini emrle Yezîdüñ küfri farz olinsa daḥi küfr üzere mevti ḳaṭ'ı şübüt olmadıḳça ehl-i sünnet 'indeinde la'n cā'iz degildür diyü ḳavl-i Sa'dü'd-dîni redd itmişdür. Muḥtâr-ı ḥaḳîr bu bâbda aḳval-i 'ulemâ muḥtelife olup ve Yezîd-i pelîde la'n zarûriyyât-ı dünyeden olmayup ne kadar aḥbâr-ı eḥâda binâ'en ehl-i beyte muḥabbeten la'ne iḳdâm lâzım ise de sükût evlâdur.

وَإِيمَانُ الْمُقَلِّدِ دُونَ إِيْتِبَارِ  
بِأَنْوَاعِ الدَّلَائِلِ كَالنِّصَالِ

Muḳallid gerçe istidlâle 'âciz

Edill-ile olur imâni ḥâ'iz

mezkûrdan murâd istidlâle muḳtedir olmayup taşdik ü itikâd vâcib olan umûri ḡayriden naḳlen bilâ-tereddüd faḳaṭ itikâd yâḥûd itikâd u lisânla iḳrârdur. Ma'nâ-yı imânda iḥtilâfa binâ'en. Zirâ ba'z 'ulemâ 'indeinde imânuñ ma'nâsı nebiyy-i muḥteremüñ Mevlâ-yı müte'âl cānibinden tebliḡ eylediği umûri ḳalble itikâd u lisânla iḳrârdur. E'imme-i Ḥanefiden şemsü'l-e'imme es-Seraḥsî ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî bu ḳavle zâhib olmışdur. Cumhür-ı

muḥakkıķıķıñ ve Ebū Mañşūr Māturîdî ve mu'azzam Eşâ'ire îmān faķaķ ķalble i'tikād olup lisānla iķrār icrā-yı aḥķām-ı İslāma Őartđur didiler.

Ma'nā-yı beyt budur ki ma'nā-yı mezkūr üzere muķallidūñ îmānı Őaḥîḥ ü Őaḥtı edille-i ķatı'a ile Őābitđür. Cümle edilleden biri 'aleyhi's-selām nazār u istidlālden ḥālî olan i'rābinuñ mücerredi kelimeteyn-i Őehādiyyetini telaffuzla îmānını ķabūl iderler idi. Ve bunu mü'eyyed [17b] Cibrîl-i emîn Nebî-yi muḥterem *Őallāllāhu 'aleyhi veselleme* îmāndan su'āl buyurdıķda ان تو من بالله ان تو من بالله وملتكة وكتب ورسله واليوم الآخر buyurup mücerred taŐdıķle cevāb virdiler. Delilden ḥālî taŐdıķ-i muķallidde ḥāŐıldur. Mu'tezilîden îmān-ı muķallidūñ 'adem-i i'tibārı naķl olunup ve EŐ'arîye daḥi nisbet olındı. Lākin ŐuŐeyrî bu kelām-ı EŐ'arîye iftirādur diyü taŐrîḥ itmiŐđür. Őavlı-taḥķıķ Sübķinūñ zıķr itdigi ķavlı ki eger muķallidūñ îmānı bilā-cezm olursa merdūddur. Zirā ednā tereddūđi māna manî'dür. Bilā-tereddūd olursa EŐ'arî ve Māturîdî 'indinde maķbūldür.

وَمَا عُدْرٌ لِّذِي عَقْلٍ بِجَهْلٍ

بِخَلْقِ الْأَسَاقِلِ وَالْأَعَالِ

Ḥudāyı ma'rifetden ger ola dūr

Degildür 'āķilān cehl ile ma'zūr

Mazmūn-ı beyt budur ki ḥadd-i teklîfe bāliĝ olan 'āķil Őit-ı nübüvvet ve aḥķām-ı Őer' ü aŐl olsa ez-cümle zamān-ı tufūliyyetde Őāḥıķ-i cebelde ķalup aḥķām-ı Őer' mesmū'ı olmayan kimesne semavāt u arza nazār eyleyüp eŐerden mü'eŐŐire istidlāde 'aķlı kāfi iken vücūd-ı Őānî'a îmān itmese yevm-i kıyāmetde cehl ile ma'zūr olmaz. Ve bu kelām<sup>47</sup> وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا āyet-i kerîmesinūñ mazmūnına muḥālîfdür diyü su'āl olunur ise cevāb budur ki āyet-i mezkūre tevḥîd ü aḥķām-ı Őer' iyyeden cehl ile ma'zūriyyetini beyāndur. Zirā enbiyā-i kirām emr-i tevḥîd-i bārî ve teblîĝ-i aḥķām-ı ilāḥî iķin meb'ūsđur.<sup>48</sup> وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ mantūķı üzere vücūd-ı bārî zuhūr-ı kâ'inātlā zāḥir olmaķla ma'rifetde 'aķlı kāfidür. Őaldı ki vücūd-ı Őānî'i 'adem-i ma'rifetde cehl-i 'azer olmayup mu'azzeb oldıĝı Őüretde ĝadāire muḥalled olur mı olmaz mı. Ebū Ḥanîfeden [18a] iki rivāyet vardır. Zāḥir rivāyetde muḥalleddür. Rivāyet-i āḥerde 'adem-i ma'rifet küfri mü'eddî olmayup mücerred 'iŐyāna mü'eddî olmaĝla 'adem-i ḥulūde zāḥib olmiŐđur. Mülāḥide vü Revāfıđu müŐebbehe 'indinde da'vet ü aŐl olmayan kimesne cehl ile ma'zūr olup<sup>49</sup> وَمَا كُنَّا āyet-i kerîmesinūñ zāḥirine binā'en mu'azzeb olmaz didiler.

<sup>47</sup> "Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.", İsrâ 17/15.

<sup>48</sup> "Andolsun, eĝer onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan elbette, 'Allah', derler.", Zümer 39/38.

<sup>49</sup> "Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.", İsrâ 17/15.

Lâkin Hanîfe yâ vech-i mezkûr üzere tevhîde taḥşîş yâhûd nazm-ı celilde Resûli ‘aḳla ta‘mîm eyleyüp cehl ile ‘adem-i ma‘zûriyyetine zâhib oldılar.

وَمَا إِيْمَانُ شَخْصِ حَالٍ يَأْسٍ  
بِمَقْبُولٍ لَفَقْدِ الْإِيْمَانِ

‘Azābı muhtaşar görürse mevcūd

Olur küfr ehlinüñ imānı merdūd

Bu maḳāmda ḥāl-i ye’sden murād sekerāt-ı mevt ve mu‘āyene-i ‘azābdur. Ya‘nî kāfir mevti teyaḳḳun ve ‘azābı müşāhede eyleyüp imāna gelse maḳbûl olmaz. ‘Aşinüñ tevbesi daḫi bu ḥâlde maḳbûl degildir. Nitekim *وَأَيَسَّتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ*<sup>50</sup> āyet-i kerîmesinün tefsîrinde İmām Beḡavî daḫi bu ḳavle zâhib olmuşdur. Zîrâ ma‘şiyyeti bir daḫi itmāmına ‘azîmet-i tevbenüñ şartındandır. Bu şartuñ taḫaḳḳuḳı tekrâr itmege ḳudretle olur. Muhtaşar olan kimse içün bir daḫi itmege vakt olmadığından şart-ı tevbe fıskı olmaḳla maḳbûl degildir. Eger bu ḥâlde tevbe maḳbûl olsa bir ‘aşı cihetüme girmemek lâzım gelür. Zîrâ mevti teyaḳḳun u ‘azābı müşāhede vaktinde herkes nâdim olur.

وَمَا أَفْعَالُ خَيْرٍ فِي حِسَابٍ  
مِنَ الْإِيْمَانِ مَفْرُوضِ الْوَصَالِ

Degil a‘mâl-i ḫayr erkân-ı imān

İrişmez terk-ile imāna noḳşān

[18b] Ya‘nî şavm u şalât gibi a‘mâl-i mefrûza imāndan cüz’ degildir. Zîrâ ḫaḳîḳat-i imān faḳat ḳalble taşdiḳ yâhûd me‘a’l-ikrâr el-lisāndur. Ebū Hanîfe ve aşḫābı İmām el-Ḥarameyn ve cumhûr-ı Eşā’ire *raḫimehumullāh* bu ḳavle zâhibdür. İmām Mâlik ve Şāfi‘i ve Evzā‘i ve ekşer mütekellimîn ve cem‘ muḫaddişin ef‘âl-i mefrûza imānda dâḫil olmasına zâhibdürler. Lâkin ba‘z muḫaḳḳikîn ferîḳîn beyninde nizā‘ lafzıdır. Ferîḳ-i evvelüñ muradı aşl imāndan cüz’iyyetini nefydür. Şānînüñ muradı kemâl-i imāndan cüz’iyyetini beyāndur. Mezḫeb-i Mu‘tezilî vü Ḥavāric a‘mâl-i mefrûzada intifası intifā-i imānı müstelzim dimek degildir diyü taḫḳîḳ itdiler.

وَلَا يُفْضَى بِكُفْرٍ وَإِرْتِدَادٍ  
بِعَهْدٍ أَوْ بَقْتَلٍ وَاخْتِرَالِ

Budur ḫaḳḳ ehl-i sünnet i‘tiḳādı

Kebā’ir mu‘ceb olmaz irtidādı

Beyt-i sābîḳ ef‘âl-i vâcibinüñ ḫikmeti beyān oldığı gibi bu beytle ef‘âl-i muḫarremenüñ ḫikmeti beyāndur. Ya‘nî bir kimse ḳatlı zinā vesā’ir kebā’iri

<sup>50</sup> “Kötülükleri işleyip dururken, ölüm kendisine geldiği zaman; ‘şimdi tevbe ettim’ diyenler ile kafir olarak ölenlerin tevbesi makbul değildir.”, Nisâ 4/18.



mürtekib olsa küfrile hüküm olunmaz. Mezheb-i ehl-i sünnet budur. Mu'tezilî mürtekib-i kebîre ne mü'min ve ne kâfirdür diyüp menzile beyne'l-münzilîn işbâtle nâdide hulûdına zâhib olup Havâric küfrile hüküm eylediginden nâzım-ı merhûm bu beytle kavlı-i Mu'tezilî vü Havâricîdür buyurmuşdur.

وَمَنْ يَنْوَىٰ اِرْتِدَادًا بَعْدَ دَهْرٍ  
يَصْرَعُ عَن دِينِ حَقِّ دَا اِنْسِلَالٍ

İderse kimse niyyet irtidâda

Gider imâni lâzımdur i'âde

Ya'nî bir kimse gelecek zamânda küfre niyyet eylese ol anda ma'âzallâh kâfir olur. Zîrâ <sup>51</sup>اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ اثبتوا emri ma'nâsına olup imân üzere devâm vâcib olmağla niyyet-i küfr haqîkat-i imân taşdıke münâfi olmağ hasebiyle an-ı niyyetde [19a] imâni izâle ider. Kavlı-i ehl-i sünnet üzere küfrün ğayrı ma'siyyete niyyetle ma'siyyet olmaz. Mu'tezilî ve Havâric 'indinde ma'siyyete niyyet dağı ma'füvv degildür.

وَلَفْظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِقَادٍ  
بِطُوعِ رَدِّ دِيْنٍ بِاِعْتِقَالٍ

Bilâ-kaşd-ı lisâna olsa câri

Çıkar elfâz-ı küfr imândan 'ârî

Ma'nâ-yı beyt budur ki bir kimse kelime-i küfri söyleyüp ma'nâsını i'tikâd itmese eger aña yâ katlı yâhûd bir 'uzvını itlâk veyâhûd çarb-ı şedîd ile hayr olunmayup kendi idâresiyle söyledü ise e'imme-i Hanîfe 'indinde kâfir olur. Zîrâ imân kalble taşdıq ve lisânla ikrârdan 'ibâretdür. Kelime-i küfri telaffuz 'ulemâ-i irâd 'indinde ikrârı inkâra tebdil eyler. Bu kelâmın zâhiri eger kelime-i küfr oldığın bilürse bilmeyüp 'an cehl söyler ise fetâvâ-yı kâdîhânda ihtilâf-ı 'ulemâ mez-kûrdur ki ba'zılar cehl-i 'azer olmaz kâfir olur didiler. Ba'zı 'ulemâ cehl ile ma'zûrdur. Kâfir olmaz didiler. Lâkin kalbi mu'tma'in bil-imân olup ya'nî ma'nâ-yı kelime-i küfri mu'tekid olmayup yâ katlı yâhûd itlâf-ı 'uzv yâhûd çarb-ı şedîdle mekruhen söylerse bil-ittifâk kâfir olmaz. <sup>52</sup>اَلْاَمْنُ اُكْرَهٌ

nağmı buña delîldür.

وَلَا يَحْكُمُ بِكُفْرِ حَالٍ سَكْرٍ  
بِمَا يَهْدِي وَيَلْعَوُ بِاِرْتِحَالٍ

Bilâ-idrâk olmaz nez'-i imân

Eger lağv-ile dirse anı sekrân

Hâşıl-ı beyt budur ki bir kimesne hâl-i sekerâtda hezeyânla ba'zı elfâz-ı küfri söylese küfrile hüküm olunmaz. Bu kelâm-ı mu'tlakdur. İhtilâf-ı hâle nazâr

<sup>51</sup> "Ey iman edenler! Allah'a iman edin.", Nisâ 4/136.

<sup>52</sup> "Kalbi imanla dolu olduğı hâlde zorlanan kimse hariç.", Nahl 16/106.

olunmaz. Lâkin fetāvâ-yı kâdîhânda tafsîl olındı ki eger ol kimse ricâli nisâdan ve yeri gökden fark itmezse küfrile hükm olunmaz. Fark ider ise [19b] hükm olunur. Hanefiyeden bir cemâ'at ihtilâf-ı hâli i'tibâr itmeyüp mu'tlakâ hükm olunmaz diyü ta'srih itmişdür. Ve 'inde'l-Hanefiye kavlı-i meşhûr budur. Zîrâ ba'z aşhâb hâl-i sekeratda <sup>53</sup> لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ okuyup ta'hrîm-i hamra sebeb olmuşiken aşhâb-i kirâm anuñ küfriyle hükm itmediler. Ba'z şurrâh Ebu Hanîfeden kavlı-i mezkûruñ hilâfını naql idüp sekeratuñ riddetine zâhib oldı. Lâkin ba'z şurrâh riddetle hükm mezhep-i Şâfi'idür diyü ta'srih itmişdür. Ma'lûm ola ki eger sekr devâ için şûrb olınan emr-i mübâhdan neş'et idüp ol kimsenüñ sekri lehv kabîlinden olmayup aqsâm-ı marâzdan olmağla talâk u 'atâkı vâkı' olmaz. Eger şûrb hamr gibi emr-i ma'zûrla olursa talâk u 'atâkı vâkı' ve cemî' taşarrufâtı nâfiz olur. İllâ kavlı-i mezkûr üzere vâkı' olmaz.

وَمَا الْمَعْدُومُ مَرْتَبًا وَ شَيْئًا

لَفَقِيهِ لَاحٌ فِي يَمْنِ الْهَلَالِ

Degildür şey' ü mer'î Haqqa ma'dûm

Şey' itlâk olmaz aña ola ma'lûm

Bu mes'ele ehl-i sünnetle Mu'tezilî beyninde muhtelifün fihâ olan mesâ'ildendür. Ve ma'hâl-i nizâ' mümkünü'l-vücûd olan ma'dûmdur. Zîrâ ictimâ'-ı zıddeyn gibi vücûdı muhâl olan ma'dûm bilâ-hilâf şey'î ve mer'î degildür. Hâşıl-ı mes'ele budur ki mümkünü'l-vücûd olan ma'dûm ez-cümle zelzele-i sâ'at ki hâlâ ma'dûmdur. Vâcib te'âlânüñ şıfat-ı başarı ta'alluk idüp mer'î olur mı olmaz mı. Ve bu mişillü ma'düme şey'î itlâk olunur mı olunmaz mı. İhtilâf olındı. Ehl-i sünnet 'indinde ma'dûm Vâcib te'âlâya mer'î degildür. Ve haqîkat üzere şey'î itlâk olunmaz. Mu'tezilî <sup>54</sup> إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ âyet-i kerîmesiyle istidlâl idüp mer'î ve şey'î itlâk olunur didiler. Zîrâ zelzele-i sâ'at kavlı-i حسن وسدى üzere kıyâmetde kavlı-i علقمه üzere eşrâ-i sâ'atden olup hâlâ ma'dûm iki nazm-ı celilde şey'î 'azîm ile tavşif [20a] olunmağla ma'düma şey'î itlâk lâzım geldi. Ehl-i sünnet nazm-ı celilde zelzele-i sâ'at şey'î ile tavşif ya'nî vaqt-i vücûdında şey'î 'azîmdür dimege haml idüp delîl-i Mu'tezilîyi redd iderler. Zîrâ ehl-i luğat her 'aşırda lafz-ı şey'î mevcûda itlâk itmeleriyle ma'düma 'alâ vechü'l-ha'qîqa şey'î itlâk olunmaz.

وغير ان مكون لا كشيء

مع التكوين خذ لا كتحال

Muğâyirdür mükevven ile tekvîn

Bu kavlı-i haqla âyet kalbi tezyîn

<sup>53</sup> "Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem.", Kâfirûn 109/2.

<sup>54</sup> "Şüphesiz o kıyamet gününün sarsıntısı çok büyük bir şeydir.", Hacc 22/1.

Ya'nî şıfat-ı tekvîn ki Vâcib te'âlâ ma'dûmı 'ademden vücûda uhrâca mebd'e' bir şıfat-ı haqîkiye-i kadîmedür ki zât-ı bârîyle kâ'ime ve şıfat-ı kudret-i vâride üzerine zâ'idedür. Ehl-i sünnet 'inde mükevvene muğâyirdür. Zîrâ tekvîn sebep-i mükevven-i mevcûddan 'ibâdet-i müsebbibdür. Ve sebebüñ müsebbibe muğayereti zâhirdür. 'İnde'l-Mu'tezilî tekvînle mükevven mütehattiddür. Bu kavluñ zâhiri bâtıl u buğlânı zâhir olduğundan Taftazânî Şerh-i 'Aķā'idde maḥmil-i şahîḥini beyân buyurur ki tekvîn ile mükevvenüñ ittiḥâdından murâd fâ'il bir fi'li icâd eyledikde ḥâricde fâ'il ile mef'ûle muğâyir bir şey'i yoĸdur. Ezcümle fi'l-i ḍarbı Zeyd icâd eylese ḥâricde Zeyd ḍâr-ile maḍrûba muğâyir bir emr yoĸdur. Tekvîn ta'bîr olınan fâ'ili mef'ûle nisbetden ḥâşıl emr-i iġtiyâr-ı 'aĸlîdür demek mefhûm-ı tekvîn 'ayn-ı mefhûm-ı mükevven demek degildir. Nitekim vücûd-ı 'ayn-ı mâḥinüñ taḥaĸkuĸına muğâyir vücûd için taḥaĸkuĸ yoĸdur didikleri gibi. Bu taḥĸîĸ üzere tekvînle mükevvenüñ ittiḥâdından şey'i nefsini icâd ve ḥârişüñ kademi ve maşnû'ânüñ şâni'adan istifnâsı fesâdı mündefi' olur. Ve bu re'yüñ buğlânı eşyânüñ Vâcib te'âlâdan şudürümü kudret ü irâdeye muğâyir şıfat-ı uhrâya tevaĸkufını işbâta mevĸûfdur. Taḥĸîĸ olan [20b] şıfat-ı kudret vaĸf-ı irâde üzere vücûd-ı maḥdûra ta'alluĸı kudrete nisbetle icâd kâdire nisbetle ḥaĸĸ u tekevvin tesmiye olunur. Ba'z 'ulemâ-yı Mâverâü'n-nehir terziĸ u ihyâ vü imâte vesâ'ir ef'âl-i bârî her biri müstaĸilen şıfat-ı haqîkiyye olmasına zâhib oldu. Lâkin bu kavlden teĸşir-i kudemâ lâzım gelür. Aĸreb olan ba'z muḥaĸĸîĸînüñ taḥĸîĸidür ki tekvîn şıfat-ı vâḥide-i kadîmedür ki ḥayâta ta'alluĸı i'tibâriyle ihyâ tesmiye olunur. Sa'ir ef'âl daḥi buña kıyâs ile ma'lûm olur.

وان السحت رزق مثل حل

وان يكره مقالى كل قال

Ḥelâl ile ḥarâmı virdi Rezzâĸ

Müsâvât üzere rızĸ oldu itlâĸ

Ya'nî ḥelâl rızĸ olduğı gibi ḥarâm daḥi rızĸdur. Zîrâ rızĸuñ ma'nâsı Mevlâ-yı müte'âl ḥayvâna intifâ' için sevĸ eylediĸi şey'dür. Gerek ḥelâl ve gerek ḥarâm u kabîḥ olan ḥarâmı Vâcib te'âlânüñ ḥaĸından ḳubḥla ittişâf lâzım gelmez. Belki ḳubḥ kesb sebebiyle 'abde nisbet olunur. Bu taḥĸîĸle Mu'tezilîñ ḥarâm rızĸ degildir. Zîrâ Mevlâya ḳubḥı nisbet lâzım gelür didikleri kavluñ buğlânı zâhir olur.

وَدُنْيَانَا حَدِيثٌ وَالْهَيْبُولَى

عَدِيمُ الْكُونِ فَاسْمَعُ بِاجْتِدَالِ

Ḥudâ ḥaĸĸ itdi ḥâdiş mâsivâ'llâh

Heyulânüñ vücûdı yoĸ ol âĸâh

Hāşıl-ı mes'ele budur ki كان الله ولم يكن معه شئى manṭūḳı üzere Vācib te'ālādan ğayri qadīm ü ezeli bir şey'i yoḳdur. Cemī' māsiyāyī 'ilm ü irāde-i ezeliyyesi üzere lā'in şey'i ketm-i 'ademden icād eyledi. Ve felāsefenüñ işbāt itdiği heyulānuñ vücūdı yoḳdur. Tafşīl-i mes'ele budur ki felāsefe 'inde cemī' kā'ināta mebdē'-i feyyāzuñ ifāzā-i vücūdı kā'inātuñ isti'dādına menūṭ olmaḡla cemī' [21a]<sup>55</sup> mevcūdātuñ hāricde vücūdundan muḳaddem imkān-ı isti'dādı olup ve imkān-ı isti'dādı 'araz mevcūd olmaḡla kıyāmetde bir maḡalle muḫtāc olduğundan heyulī tesmiye olunan bir madde-i qadīme işbāt itmekle qadem-i 'ālime ve vücūd-ı naşş qatı' eyle. Şābit olsun ḡaşr-ı cismānī-yi inkāra mü'eddī olmuştur. Menşe-i fesād mümkünāta imkān-ı isti'dādı işbātīdür. Ehl-i sünnet 'inde Mevlā-yı müte'āl ḡakīm-i muṭlaḡ ve fā'il-i muḫtār olup kā'inātı icād bir şey'e menūṭ olduğundan felāsefenüñ işbār itdiği heyulāyı inkār ve ecsāmuñ eczā'-i lā-yetecezzādan terekkübi ḡasebiyle cemī' 'ālemüñ ḡudūşine zāhib olmaları ile beyt-i mezkūrda nāzım-ı merḡūm bu tafşile işāret buyurmuştur. Tarḡınuñ edille mebhāşi kemāl-i tafşile muḫtāc olup bu muḫtaşar müsā' id olmadığından terk olındı.

وفى لاجدات عن توحيد ربي

سيلى كل شخص بالسؤال

Nekir ü münkerin ancak su'ali

Ḳabirde dīn ü milletden me'ali

Ya'nī meyyit ḡabrde defn olındıḡda rabbisinden ve dīn ü nebīsinden münker ve nekīrūñ su'āline imān vācibdür. Nitekim ḡadīş-i şāḡihde vārid olmuştur. Mü'min rabbim Allah ve dīnüm İslām ve nebīm Muḡammed 'aleyhi's-selāmdur diyü cevāb virür. Kāfir ü fācir bilmem diyü cevāb virür. Ḥulāşā ve Fetāvā-yı Bezzāziyyede e'imme-i ḡanefiyeden menḡüldür ki meyyit ḡabre naḡl için tabuta vaz' olunup birkaç gün ḡalsa defn olunmadıḡca su'āl olunmaz. Zāhir eḡadīş bunu nāḡıḡdur ve eger meyyiti seb' ekl eylese ḡarında su'āl olunur. Ḥadd-i bulūḡa vāşıl olmayan şāḡire daḡi münkereynüñ su'āli Ebū Şuca'dan menḡüldür ve Şāḡib-i Ḥulāşā ve Bezzāziyye daḡi bu ḡavle i'timād itmiştür. Lākin Şāḡibü'l-Baḡr ḡilāfına zāhibdür. Ve ravzada muḡteżā-yı ḡavl-i Nevevī daḡi budur. Mecnūn u ma'tuḡdan su'alde ba'z fuḡahā tevaḡḡuf eyledi. Enbiyā-i kirāmdan su'āl olunmaz. Resūlullah aleyhi's-selāmuñ 'azāb-ı ḡabrdan isti'āze buyurması ḡaḡḡu'llāḡı a'zām ve ümmeti iḡtidā itmek içündür. Ṭā'ife-i cinden su'āle ba'z müte'ahḡirīn edillenüñ 'umūmına binā' zāhib olmuştur. Melā'ike ḡaḡḡında fākihānı zāhir olan su'āl olunmaz buyurdu. Ḳurṫubı bu ḡavlüñ

<sup>55</sup> Asıl nüshada 21a ve 21b sayfalarının bulunduḡu varak eksiktir. Eksik olan sayfalar kontrol nüshasından tamamlanmıştır: Kudsi, *Şerh-i Kasīde-i Emālī*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no: TY 5876, vr. 17a-18a.

hîlâfına meyl itmişdir. Lâkin hadîs-i şerîfde ba'z meyyitden qabrde su'âl olunmaz diyü istisnâ olunmuşdur. Ez-cümle şühedâ ve cum'a günü ve gicesi vefât iden kimse ve her gice süre-i mülki kırâ'at iden ve mebtûnen vefât iden. Mebtûndan murad istiskâ yâhûd ishâlden vefât iden kimse tafşîl-i mezkûrî bu maqâmda 'aliyyü'l-kârî beyân itmişdir. Su'âl-i qabri Cehmiyye ve ba'z Mu'tezilî inkâr itmekle nâzım-ı merhûm bu beytiyle anları redd itmişdir. Qaldı ki meyyit qabrde ne hâl üzere ise ba'd-ı zamân haqr olındıqda o hâl üzere müşâhid olup aqlâ mütebeddil olmuyor. Hattâ ba'z münker meyyitün üzerine daru koyup ba'z darutı üzerinde müşâhede itmişdir. Eger meyyite su'âl olınsa hareketle mütebeddil olurdu diyü su'âl olunur ise cevâb budur ki qabr 'âlem-i berzahdur. 'Âlem-i berzahun keyfiyyetini ma'rifet keşfe mevkuftur. Bize lâzım olan aqlına imân keyfiyyetinde sükûtdur. Eger tafşîl-i keyfiyyet berzahı ittilâ' murâd olunur ise İmâm-ı Gazâlî'nün Kimyâ-yı Sa'âdeti mü'tâla'a olına.

وللكفار والفساق بضا

عذاب القبر من سوءالفعال

Eşerde vârid ol füssâk u küffâr

'Azâb-ı qabre olurlar giriftâr

Ya'nî 'âmme-i küffâr ve ta'zîbe-i meşiyetullâh ta'alluq iden ba'z fâsiqa su'-i ef'âllerine binâ' 'azâb-ı qabrün [22a] taħaqquqına imân vâcibdür. Şahîhinde 'azâbü'l-qabr haqq vârid olup ve bu hadîsi النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا الأَیَّتِیْ لَا یَدُوفُونَ فِیْهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى 57 ayet-i kerîmesi mü'eyyed olmaqla ehl-i sünnet bu qavle müttefikdür. Mu'tezilî ve Cehmiyye ve Revâfid<sup>57</sup> ayet-i kerîmesiyle istidlâl idüp 'azâb-ı qabri inkâr iderler. Zîrâ 'azâb-ı qabr ihyâ-i mevte mevkuftur. Nazm-ı kerîmün muqtezâsı mevtün 'adem-i tekerrürdür. Zîrâ nazm-ı celîlün ma'nâsı ehl-i cennet mevte öli içinden müsteşnâ mevte zevk itmezler dimek. Mevte öli ile vaşf mevtün vahdetini müstelzimdür. Eger mevtâ qabrde ihyâ olup 'azâb olınsa tekrâr imâteyi müstelzim olup mevtün tekrârı lâzım gelür didiler. Bu delîle cevâb nazm-ı celilde öliden murâd vahdet-i hüşniyedür. Ya'nî ehl-i cennet cennete duhûlden muqaddem olan mevten mâ'ada mevte zevk itmezler dimekdür. Tavâ'if-i mezkûrenün delîl-i 'aqlîleri maşlûbda hayât u 'azâbı müşâhededür. Yâ hüşuş-ı bu'tün-ı sa'ide olan eczâ' meyyitde hayât mutaşavver degildür diyü 'azâb-ı qabri inkâr itdiler. Bu delîle cevâb beyt-i sâbıqda beyân olunmuşdur.

دخول الناس فی الجنات فضل

من الرحمن یا اهل الامال

<sup>56</sup> "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar.", Mü'min 40/46.

<sup>57</sup> "Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar.", Duhân 44/56.

Duḥūl-i cennet ü didār-ı Rıd̄vān

Degil a' māl ile hep faẓl-ı Raḥmān

Ya'nī Vācib te'āla yevm-i kıyāmetde 'ibādeteye her ne in'ām iderse mücerred faẓl u keremden nāşīdür. A' māl-i şāliḥa müceb-i cennet degildür. Zīrā ḥadīş-i şerīfde vārid olmuştur ki لا يدخل احدكم الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يعتمد الله برحمته ve bu ḥadīş-i şerīf كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ<sup>58</sup> āyet-i şerīfesine münāfi degildür. بما كنتم<sup>59</sup> de [22b] bā gerek sebebiyye ve gerek bedeliyye olsun. Zīrā a' māl-i şāliḥa daḥi mücerred Mevlānuñ tevfiḳ u 'ināyetiyledür. Mu'tezilī muḥ' a şevāb ve 'āşīye 'ıḳābı Mevlāya icāb eyleyüp bu mes'eledede daḥi ehl-i sünnete muḥālefet eylediler.

حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ الْبُعْثِ حَقٌّ

فَكُونُوا بِالتَّحَرُّزِ عَنِ وَاَل

Hisāb-ı nās olur rüz-ı kıyāmet

Ḥuḳūḳ-ı 'abdla olma melāmet

Bu beytle maḥlūḳuñ ḳubūrdan ba's olunup yevm-i ḥaşrde muḥasebe olunması beyān olmuştur. Ve bu mes'eleye delīl فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا<sup>60</sup> ve daḥi كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا<sup>61</sup> ve bunun emşāli āyet-i kerīmedür. Ḥāşılı beyt ehl-i maḥşer dünyāda ne dürlü 'amel itdi ise zerresi terk olunup su'āl olursa gerekdür. Ḥaḳḳ te'ālādan bāḥuşuş ḥaḳḳ-ı 'abddan kemāl-i iḥtirāz lāzımdur. Ma'lūm ola ki ṭā'ife-i cin daḥi mükellefdür. Lākin küfr ü 'işyānla ma'den olmaları müttefiḳun 'aleyhdür. A' māl-i şāliḥa sebebiyle meşāb olmaları iḥtilāfından 'Abdü'l-berr Revāniden menḳūl olan benī ādem gibi meşāb olurlar. Lākin Ebū Ḥanīfe *raḥmetullāh* meşāb olmalarında tevaḳḳuf buyurdu. Nāzım-ı merḥūm nās lafzıyla irād buyurması Ebū Ḥanīfenüñ tevaḳḳufına binā'en ba'z erbāb-ı luḡat 'indinde lafz-ı nāsuñ cinne itlāḳ u şümūline mebnīdür. Ve melā'ikeyi muḥāsebe Ebū Ḥātem 'Aṭā bin es-Sā'idin rivāyet ider ki ol muḥāsebe olunan emīn ü vaḥy olan Cibrildür. Ba'z rivāyetde emr-i ilāhi levḥ-i maḥfūzda zāhir olan Ḥāzret-i İsrāfile muḳābil gelüp ehl-i semāya müte'allıḳ olanı Ḥāzret-i Cebrā'ile ref eylediginden ol levḥden su'āl olunur didiler. [23a]

وَيُعْطَى الْكُتُبَ بَعْضًا نَحْوُ يُمْنَى

وَبَعْضًا نَحْوَ ظَهْرِ وَالتَّشْمَالِ

Yemīninden ba'za virür berāti

Verāsından el-an bulmaz necāti

<sup>58</sup> "Yapmış olduğunuz iyi işlere karşılık girin cennete.", Nahl 16/32.

<sup>59</sup> gerek: -AE Şer'iyeye 328.

<sup>60</sup> "Hesabı çok kolay bir şekilde görülecek.", İnşikak 84/8.

<sup>61</sup> "Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter.", İsrâ 17/14.

Berâtdan murâd Kirâmen Kâtibînün yazdıkları defter-i a' mâldür. Yevm-i kıyâmetde <sup>62</sup> فَأَمَّا مَنْ أَوْتَىٰ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ جِسَابًا يَسِيرًا defter-i a' mâli şâg eline ve kâfir ü münâfıkuñ berâtı verâ'-i zâhrından şol eline virilecekdür. Keyfiyyetinde ihtilâf olındı. Ba'zılar şol eli şadrından iħrâc ile virilür didiler. Ba'zılar şol eli bükilüp verâ'-i zâhrından virilür didiler. Allâhu a' lem bi-keyfiyyete.

وَحَقٌّ وَزَنُّ أَعْمَالٍ وَصِدْقٌ  
عَلَىٰ مِثْنِ الصِّرَاطِ بِلَا إِبْتِهَالٍ

Çurılır hem şırâţ üzrinde mîzân

Bu kavle zâhib oldı ehl-i iz'ân

Ya' nî i' tiķâd lâzım olan umûrdan ba'z mîzân u şırâţdur. Nitekim وَالْوَزْنُ <sup>63</sup> آيَةَ الْكُرْسِيِّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ayet-i kerîmesi vezn-i a' mâli nâţıkdur. 'Âmme-i müfessirîn kefetânı olan mîzân haķıķıdır didiler. Lâkin a' mâl a' râz olup a' râzda beķâ olmayup ve beķâsı taķdırce vezn şânından olmadıģıçün keyfiyyet vezn-i ma'lûm degildir. Kelime-i tevħîd ve besmele haķķında vârid olan hadîş-i biţâķa vezn olınan şaĥâyif-i a' mâl olmasını nâţıkdur. Ba'zılar a' mâl şûret-i cevâhirde tecessüd idüp vezn olunur didiler. Evvelâ olan keyfiyyet veznde sükûtdur. Çaldı ki Vâcib te'âla cemîc' zerrât-i a' mâle 'âlim lâkin vâzi' -i mîzânda nice ĥukm haķķında vâridür. Ez-cümle ehl-i maĥşere [23b] maķâdir a' mâli beyândur. Ve şırâţ-ı zuhr cehennem üzerinde kıldan ince ve kılıcdan keskindür. Ehl-i sa'âdet mürür idüp ehl-i şefâvet cehenneme düşse gerekdür. وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا <sup>64</sup> آيَةَ الْكُرْسِيِّ وَارْدَهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ نَجَّيْنَا الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَدَّرْنَا الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيًا bunı nâţıkdur. Ve şaĥîhinde vârid olan ان المؤمنین يمرون عليه سراعا كطرف العين بكا hadîş-i şerîfi daĥi şâhiddür. Nâzım rahmetullâh bu beyt ile Mu'tezilînün edille-i vâhiye ile mîzân u şırâţ inkârını redd itmişdür.

ومرجو شفاعت اهل خير  
لاصحاب الكبائر كالجبال

Olursa tövbesiz ger ehl-i 'işyân

Şefâ'atle irer haķķ ba'za ĥufrân

Şefâ'atle 'afv olınan kebâ'irden murâd şirkün ĥayridür. Zîrâ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَهُ لِمَنْ يَشَاءُ <sup>65</sup> نَازِم-ı celîli mantûķı üzere küfri 'afv itmez. <sup>66</sup>

<sup>62</sup> "Kime kitabı sağından verilirse, işte o, kolay bir hesaplara çekilecek.", İnşıkak 84/7-8.

<sup>63</sup> "O gün amellerin tartılması da haktır. Kimlerin sevabı ağır basarsa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.", A'râf 7/8.

<sup>64</sup> "(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir işittir. Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarırsınız da zalimleri orada diz üstü çökmüş hâlde bırakırsınız.", Meryem 19/71-72.

<sup>65</sup> "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz.", Nisâ 4/48.

<sup>66</sup> "Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.", Nisâ 4/48.





zâhirinden el-an vücûdları istifâde olunur. Ekşer Mu'tezilî hâlâ vücûdlarını münkir olmağla nâzım-ı merhûm bu beytle redde işâret buyurulmuşdur.

وذو الایمان لا یبقی مقیما  
 بشوم الذنب فی دار اشتعال  
 'Uşât-ı mü'minîn olmaz mücerred  
 Zünüb ile cehennemde muhallled

Ya'nî mürtekib-i kebîre bilâ-tövbe îmânla vefât itse eger Mevlâ-yı müte'âl muqtezâ-yı 'adl-ile 'azâb ider ise nârda muhallled qalmaz. Elbetde günâhı miqdârı 'azâbdan sonra nârdan ihrâc ile cennete idhâl ider. Bu kavle delîl<sup>73</sup> āyet-i kerîmesidür. Ve şahîhinde mezkûr olan hadîş-i şerîf ki '*Aleyhi's-selâm* Efendimiz Hzretleri Ebū Zer hâzretlerine hitâben buyurmuşlardur ki ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الارض الجنّة. Ebū Zer hâzretleri buyurmuş ki قلت وان ربي وان سرق. *Qāle 'Aleyhi's-selām* وان زنى وان سرق. Ve cennete duhûlden sonra nâra duhûl billâ cimâ' olmaz. Şâbit oldı ki 'uşât-ı mü'minîn nârda muhallled qalmaz. Zîrâ a'mâl mezheb-i ehl-i sünnetde erkân-ı îmandan degildir. Mu'tezilî ve Hıvâric kebâ'ir mü'mini îmandan ihrâcına zâhib [25a] olmağla nâzım *rahmetullâhü te'âla* beyt-i mezkûr ile anları redd buyurmuşdur.

لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيدِ نَظْمًا  
 بِدِيَعِ الشَّكْلِ كَالسَّحْرِ الْحَلَالِ  
 Bu nazm ilbâs için vaşf-ı kemâle  
 Müşâbihdür zihî sihr-i helâle  
 يُسَلِّي الْقَلْبَ كَالْبَيْتْرِ بِرُوحِ  
 وَيُحْيِي الرُّوحَ كَالْمَاءِ الدُّلَالِ  
 Virür qalbe tesellî çün beşâret  
 Zülâl-âsâ ider hem baḥş-ı râhat  
 فَخَوْ ضُوا فِيهِ جَفْظًا وَإِعْتِقَادًا  
 تَنَالُوا جِنْسَ أَصْنَافِ الْمَنَالِ  
 Bu nazmı i'tikâd it eyle ezber  
 Olam dirsün 'atâ'ullâha maẓhar  
 وَكُونُوا عَوْنَهُ هَذَا الْعَبْدُ دَهْرًا  
 بِذِكْرِ الْخَيْرِ فِي صَالِ الْبِتْهَالِ  
 Mu'in ol 'abde āgâz it du'â'ya  
 Varınca şâd ola dâr-ı beḳâyâ  
 لَعَلَّ اللَّهَ يُعْفُوهُ بِفَضْلِ

<sup>73</sup> "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.", Nisâ 4/48.

وَيُعْطِيهِ السَّعَادَةَ فِي الْمَالِ

Ümîd oldur Hüdâ ‘afv ide anı

İde laîfle i‘tâ ol cenânı

وَإِنَّ الْحَقَّ أَدْعُو كُلَّ وَقْتٍ

لَمَنْ بِالْخَيْرِ يَوْمًا فَذْ دَعَالِ

Du‘â’ma mazhar olmışdur ol âdem

Du‘â’-i hayr ile yâd ide bir dem

Dilâ çün tuhfenün oldı hitâmı

Tamâm it mihr-i hamd ile kelâmı

Şalât ile qarîn olsun kabûle

Kıl ihdâ ravza’-i pâk-i Resûle

Şifât-ı vahdeti çün oldı ma‘mûl

Îlâhî eyle dergâhuñda maqbûl

Giriftâr eyleme lutfuñla nâra

Hüdâya kıl kerem Kudsî-yi zâra

### Kaynakça

Akçay, Ali İhsan. “Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme Metin”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Fatîn Davud. *Hâtimetü’l-Eş’âr (Fatîn Tezkiresi) (e-kitap)*. haz. Ömer Çiftçi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001. Erişim 25 Şubat 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78465/fatin-davud---hatimetul-esar.html>.

Gölcük, Şerafettin ve Adil Bebek. “El-Fıkhü’l-Ekber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12: 544-547.

İlhan, Mevlüt. “Mütercimi Belli Olmayan Mensûr Bir Kasîde-i Emâlî Tercümesi”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*. 1 (Yaz 2015): 9-26.

İlhan, Mevlüt. “Kasîde-i Emâlî’nin Türkçe Tercümeleleri”. Yüksek Lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Karal, Enver Ziya. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 5 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.

Kılavuz, A. Saim. “Akâid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 212-216.

- Kudsî. *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)*. Bağdatlı Vehbi, 1048, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kudsî. *Şerh-i Kasîde-i Emâlî*. AE Şer'iye, 328, Millet Kütüphanesi.
- Kudsî. *Şerh-i Kasîde-i Emâlî*. TY 5876, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.
- Mehmed Süreyyâ. "Kudsî Efendi (Hoca)". *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, 3: 802.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 73-75.
- Toprak, Mehmet Sait. "Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ûşî: Hayâtı ve Eserleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23 (2006): 65-86.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Yuvacı, Bünyamin. "Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ (II. Cilt 735-999)". Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

# ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN TEFSİR RİSÂLELERİ VE TÜRKÇE ÂDİYÂT SÛRESİ TEFSİRİ

**Gönderim Tarihi:** 22.06.2017

**Kabul Tarihi:** 30.08.2017

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**ORCID ID:** <http://orcid.org/0000-0003-4499-3035>

Mehmet Akif ALPAYDIN\*

## Öz

Aslen Bosnalı olan ve İbnü'l-Arabî ekolünün bir takipçisi olan Abdullah Bosnevî İslâmî ilimlerin farklı sahalarına dair birçok eser telif etmiş bir Osmanlı mutasavvıfıdır. İrfan yolculuğu kendisini Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerine sevkeden Bosnevî, nihâyet Konya'da karar kılmış ve burada vefat etmiştir. Eserleri arasında en çok bilineni, "Şârih-i Fusûs" olarak iştihar etmesine vesile olan, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* isimli eseri üzerine kaleme aldığı *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fi menassâti hikemi'l-Fusûs* isimli şerhtir. Kaynak ve kütüphane taramaları Bosnevî'nin tefsir sahasında da irili ufaklı çok sayıda eserinin olduğunu göstermektedir. Müellifin özellikle bazı Kur'ân âyetlerini işârî üslûb üzere tefsir ettiği risâleleri henüz tam manasıyla tespit edilebilmiş değildir. Makalede, Abdullah Bosnevî'nin tespit edebildiğimiz tefsir risâlelerine dair künye bilgileri zikredilecektir. Müellifin bu risâlelerinden birisi de Sultan İÖ. Murad'a ithâfen, kırk gün süren Bağdat muhasarasının zaferle sonuçlanması üzerine, hem Arapça hem de Türkçe olarak telif ettiği *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*'tır. Makalede *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*'ın Türkçe versiyonunun metni ve incelenmesi de yer alacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Tefsir, Müfessir, Abdullah Bosnevî, Âdiyât, Sûre.

## Abdullah Bosnevi's Commentaries on the Qor'an and His Turkish Commenting on Surah al-Adiyat

### Abstract

Abdullah Bosnevi, a Bosnian born Ottoman mystic who was a follower of Ibnu'l-Arabi school, compiled several works in various fields of Islamic sciences. His journey to wisdom threw him throughout different regions of Ottoman territory until he finally decided to settle in Konya where he died too. The most

---

\* Dr., T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.  
Ph.D., Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism, Manuscript Institution of Turkey. İstanbul/Turkey ([akifalp@hotmail.com](mailto:akifalp@hotmail.com)).

well-known of his works and also the one that made him famous as “Şârih-i Fusûs” was *Tecelliyatu araisi'n-nusus fi menassati hikemi'l-Fusus* which was an explanation to *Fususu'l-Hikem* of Ibnu'l-Arabî. Review of literature showed that he had plenty of works in the commenting on the Qor'an. His treatises commenting the Qor'an in Ishârî way have not been fully identified yet. In this article, we will mention tag information that was found out about Abdullah Bosnevi's commentary treatises. One of those treatises was “*Tefsir-i Sure-i Adiyat*” which was compiled both in Arabic and Turkish and dedicated to Sultan Murad IV upon the victorious ending of the Baghdad siege that took forty days. Turkish version of “*Tefsir-i Sure-i Adiyat*” will also be analysed in this article.

**Keywords:** Ottoman, Commenting on the Qor'an, Commenter, Abdullah Bosnevî, Adiyat, Surah.

### Giriş

İslam dîninin en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden itibaren müslümanlar tarafından en ince ayrıntısına kadar anlaşılmaya ve özümsemeye çalışılmış bir kitaptır. Asırlar boyunca bu yönde gösterilen çabaların meyvesi olarak farklı üslûb ve muhtevaya sahip bir çok tefsir eseri kaleme alınmış ve zengin bir tefsir külliyatı oluşmuştur. Müfessirler, murâd-ı ilâhîyi kavrama gâyesiyle, kendi birikimleri, mezhep ve meşrebleri doğrultusunda âyetlerden istinbât ettiği sonuçları ümmetin istifâdesine sunmuşlardır. Örnek vermek gerekirse, bazı tefsir eserlerinde ayetlerin lügavî inceliklerinin beyanına, bazılarında itikâtle alakalı vecihlerinin açıklanmasına, bazılarında ahkâmın vaz'ına esas olacak yönlerinin tahliline ağırlık verilmiştir. Bununla birlikte, bu eserlerin münderecâtının bıçakla kesilmiş gibi birbirlerinden ayrılmadığını ve üslûb farklılıklarına rağmen muhteva geçişkenliğinin olduğunu söylemememiz gerekmektedir.

İslâm'ın yayılmasında ve kalplerde karar bulmasında büyük payları olan mutasavvife de kendi usulleri doğrultusunda tefsir eserleri kaleme almışlardır. Kökleri sahâbe ve tâbiûn dönemine kadar götürülen bu hareket, ilerleyen dönemlerde işârî tefsir ekolü olarak teşekkül etmiş, birçok sûfî müfessir bu külliyâta eserleriyle katkı sunmuşlardır.<sup>1</sup> Süleymî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-îşârât*'ı, Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) *Bahru'l-hakâik*'i,

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 27-62.

Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı bu eserlerden en çok bilinenler arasındadır.

Tasavvufun sosyal hayatta mühim bir yere sahip olduğu Osmanlı dönemi de işârî tefsir açısından zengin bir dönemdir. Bu dönemde telif edilen eserlerde özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve talebesi Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) görüşlerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Aynü'l-a'yân*'ı, Baba Nimetullâh'ın (ö. 920/1514) *Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*'si, Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân*'ı ilk akla gelen eserler arasındadır.

İbnü'l-Arabî ekolünün temsilcisi olan Abdullah Bosnevî de tefsir üzerine telif ettiği -tespit edebildiğimiz- otuza yakın risâlesiyle tefsir ilminde önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Bosnevî'nin tefsir risâleleri üzerine henüz kapsamlı bir akademik çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu noktadan hareketle kaleme aldığımız bu makalede Abdullah Bosnevî'nin tefsir risâlelerine dair bilgiler verilecek ve bunlardan birisi olan Âdiyât sûresi tefsiri tahlil edilecektir.

### I. Abdullah Bosnevî'nin Hayâtı

Şârih-i Fusûs, Abdî ve Gâibî isimleriyle meşhûr olan Abdullah Bosnevî 992/1584 senesinde Bosna'da doğdu. İlk tahsîlini memleketinde tamamlamasının ardından İstanbul'a geldi. İstanbul'da da bir süre ikamet ettikten sonra dönemin önemli bir merkezi olan Bursa'ya geçti. Bursa'da Hasan Kabâdûz'a intisâb etti ve kendisinden icâzet aldı. Abdullah Bosnevî 1046/1636 senesinde hac vazifesi için çıktığı yolculukta ilk olarak Mısır'a uğradı. Mısır'da bir süre bulunduktan sonra Hicaz'a geçti. Burada hac vazifesini ifa eden Bosnevî, dönüş yolunda Şam'da Muhyiddîn-i Arabî'nin türbesi civarında bir müddet inzivaya çekildi. Müteâkiben bazı ziyaretleri için uğradığı Konya'da rahatsızlandı ve 1054/1644 senesinde Konya'da ahirete irtihal etti. Vasiyeti üzere Sadreddin-i Konevî'nin yanına defnedildi.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hayatı ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2: 1263-1264, 2050; Muhammed el-Muhibbî, *Hulasatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Mısır: yy., 1284), 3: 86; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fudalâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1: 146; İbnü'l-Gazzî, Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 1: 312-313; Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, no: 1164, vr. 32b-33a; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1: 476-477; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*

## II. Tefsire Dair Eserleri

Velûd bir âlim olan Abdullah Bosnevi farklı sahalarda birçok eser telif etmiştir.<sup>3</sup> Bu eserlerden tefsir ile alakalı olanları şu şekilde kısaca sıralayabiliriz:

1. *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*: Arapça ve Türkçe olmak üzere iki defa telif edilen eser, Abdullah Bosnevî'nin Âdiyât sûresi tefsîridir. Eserle ilgili ayrıntı zikredilecektir.

2. *el-Burhânü'l-celiyy ve'd-delîlü'l-aliyy*: Eser, Yûsuf sûresinin 24. âyeti<sup>4</sup> perspektifinde, Hazret-i Yusuf ve Züleyha arasındaki hadiseye taalluk eden âyetlerin tefsîridir. Arapça olan eser 1047/1637 senesinde Mısır'da telif edilmiştir.<sup>5</sup>

3. *Sırr-ı Yakîn*: 1034/1624 senesinde telif edilen, Hicr sûresi 99. âyette<sup>6</sup> yer alan yakîn kelimesinin tefsîri ile alakalıdır. Eserin dili Farsça'dır.<sup>7</sup>

---

(İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), I: 228-229, 2:600-711; Bursalı Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye, 1318), 30-34; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 43; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, no: 2306, vr. 337-338; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 6: 81; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beirut 2002, 4: 101; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 236-237; Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 87; Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî; Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994): 297-304; Abdullah Kartal, "Abdullah Bosnevi ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 1-11; Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İFAV, 2016), 100-101.

<sup>3</sup> Eserleri ile alakalı ayrıntı için bkz. Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1:476-477; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1:43-46; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 6:81; Kartal, "Abdullah Bosnevi ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi", 11-28.

<sup>4</sup> "And olsun ki kadın Yusuf'a karşı istekli idi; Rabbin'den bir işaret görmeseydi Yusuf da onu isteyeycekti. İşte ondan kötülüğü ve fenalığı böylece engelledik. Doğrusu o bizim çok samimi kullarımızdandır." Yûsuf, 12/24.

<sup>5</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 3611/3.

<sup>6</sup> "Sana ölüm (yakîn) gelip çatıncaya kadar da Rabbine kulluk et." Hicr, 15/99.

<sup>7</sup> Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/2; Haşim Paşa, no: 13/3. Carullah Efendi koleksiyonu, 2129 numarada kayıtlı olan nüsha Abdullah Bosnevî'nin eserlerinin bulunduğu bir mecmûa mahiyetindedir ve zahriyesinde, nüshanın müellif hattıyla mestûr olduğuna dâir bir not bulunmaktadır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129, vr. 1a. Bu nüshadaki eserlerin büyük

4. *Ref'u'l-hicâb fî ittisâli'l-Besmele bi-Fâtihati'l-Kitâb*: Risâle, besmelenin Fâtiha ile birlikte muttasılen kıraat edilmesinin fazîletine dâirdir. 1036/1627 senesinde İznik'te telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>8</sup>

5. *Tecelli'n-nûri'l-mübîn fî mir'âti iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în*: Eser Fâtiha sûresinin 5. âyetinin<sup>9</sup> tefsîridir. 1028/1619 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>10</sup>

6. *Müsteve'l-a'lâ fî'l-meşrebi'l-ahlâ*: Eser, Hûd sûresi 7. âyetinde<sup>11</sup> geçen "O'nun arşı su üzerinde idi" ifâdesinin tefsîridir. Arapça olan eser, 1028/1619 senesinde İznik'te telif edilmiştir.<sup>12</sup>

7. *Risâletü'l-evbe fî beyâni't-tevbe*: Eser, ilgili bazı âyetlerin tefsiri bağlamında tevbenin mahiyetine dâirdir. 1029/1620 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>13</sup>

8. *Risâletün fî tefsîri kaolihî te'âlâ hattâ izestey'ese'r-rusul*: Arapça olan eser, Yûsuf sûresinin 110. âyetinin<sup>14</sup> tefsîridir.<sup>15</sup>

9. *Meşriku'r-rûhâniyye ve mağribu'l-cismâniyye*: Eser, Kehf sûresi 86. âyetin<sup>16</sup> tefsiridir. Risâlenin dili Arapça'dır.<sup>17</sup>

---

çoğunluğu müellifin tefsîre dair kaleme aldığı risaleleridir. Müellife ait diğer bir mecmua için bkz. Hacı Mahmud Efendi, no: 2396.

<sup>8</sup> Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/5.

<sup>9</sup> "Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz." Fâtiha, 1/5.

<sup>10</sup> Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/6; Şehid Ali Paşa, no: 2788/1; Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/17; Beyazıt, no: 7919.

<sup>11</sup> "Hem O'dur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Bundan önce ise O'nun arşı su üstünde idi. Bu kâinatı yaratması sizden hanginizin daha güzel iş yapacağını ortaya koymak içindir. Böyle iken sen onlara "öldükten sonra elbette dirileceksiniz." dersin, o kâfirler bunu haber veren Kur'ân'ı kasdederek "Bu, aldatıcı olma yönünden, besbelli bir büyüden başka bir şey değil!" derler." Hûd, 11/7.

<sup>12</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/7; Şehid Ali Paşa, no: 2788/4.

<sup>13</sup> Risâlenin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/8; Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/10.

<sup>14</sup> "Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de, böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez." Yûsuf, 12/110.

<sup>15</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/9.

<sup>16</sup> "Sonunda güneşin battığı yere ulaşınca onu, kara balçıklı bir suda batıyor gördü. Orada bir millete rastladı. 'Zülkarneyn! Onlara azap da edebilirsin, iyi muamelede de bulunabilirsin' dedik." Kehf, 18/86.

<sup>17</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/10; Hacı Mahmud Efendi, no: 2040/9.



10. *Risâletün fî tefsîri kavlihî te'âlâ velev lâ en yekûnene'n-nâsu ümmeten vâhideten*: Risâle, Zuhruf sûresinin 33. âyetinin<sup>18</sup> tefsîridir. 1030/1621 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>19</sup>

11. *Risâletün fî tefsîri kavlihî te'âlâ vehüve'llezî haleka's-semâvâti ve'l-arda fî sitteti eyyâm*: Eser, Hûd sûresinin 7. âyetinin<sup>20</sup> tefsiridir. 1030/1620 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>21</sup>

12. *Risâletün fî tefsîri kavlihî te'âlâ velekad erselnâ Mûsâ bi-âyâtinâ*: Risâle, Hûd sûresi 96. âyeti<sup>22</sup> bağlamında Hazret-i Mûsâ'ya verilen mucizelerin izâhına dâirdir. 1030/1621 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>23</sup>

13. *Risâletün fî tefsîri kavlihî te'âlâ velein ezakne'l-insâne minnâ rahmeh*: Risâle, Hûd sûresinin 9-11 âyetlerinin<sup>24</sup> tefsîridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>25</sup>

14. *Lübbü'l-lübb fî beyâni'l-ekli ve's-şürb*: Eser, A'râf sûresinin 31. âyetinin<sup>26</sup> işârî yönden tefsîrine dairdir. 1033/1623 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>27</sup>

---

<sup>18</sup> "Eğer bütün insanlar (kâfirlere verdiğimiz nimetlere bakıp küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasalardı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine çıkacakları merdivenler yapardık." Zuhruf, 43/33.

<sup>19</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/11; Hacı Mahmud Efendi, no: 2040/1; 2396/1.

<sup>20</sup> "Hem O'dur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Bundan önce ise O'nun arşı su üstünde idi. Bu kâinatı yaratması sizden hanginizin daha güzel iş yapacağını ortaya koymak içindir. Böyle iken sen onlara "öldükten sonra elbette dirileceksiniz." dersin, o kâfirler bunu haber veren Kur'ân'ı kasdederek "Bu, aldatıcı olma yönünden, besbelli bir büyüden başka bir şey değil!" derler." Hûd, 11/7.

<sup>21</sup> Risâlenin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/12.

<sup>22</sup> "Andolsun, Mûsâ'yı da âyetlerimizle ve açık bir delil ile gönderdik." Hûd, 11/96.

<sup>23</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/13.

<sup>24</sup> "Eğer insana tarafımızdan bir rahmet tattırır da, sonra bunu ondan çekip alırsak, şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur. Ama kendisine dokunan bir sıkıntıdan sonra, ona bir nimet tattırırsak mutlaka, "Kötülükler benden gitti" diyecektir. Çünkü o, şımarık ve böbürlenmiş biridir. Ancak sabredip salih amel işleyenler böyle değildir. İşte onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır." Hûd, 11/9-11.

<sup>25</sup> Risâlenin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/14; Hacı Mahmud Efendi, 2396/17m. (Bu risâleye ayrı bir demirbaş numarası verilmemiştir. Dolayısıyla 2396/17m numarasıyla atıf yapmayı uygun gördük. Risâle 157b-160a varakları arasındadır.)

<sup>26</sup> "Ey Ademoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyin için fakat israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmeyiz." A'râf, 7/31.

15. *Keşfü's-sirri'l-mübhem fi evveli sûreti'l-Meryem*: Eser, Meryem sûresinin ilk 15 âyetinin tefsiridir. 1034/1625 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>28</sup>

16. *Sirru'l-kabzi ve'l-asr fi tefsîri sûreti'l-Asr*: 1033/1624 senesinde telif edilen eser Asr sûresi tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>29</sup>

17. *Lübbü'n-nüvât fi hakikati'l-kıyâm ile's-salât*: Risâle Mâide sûresinin 6. âyetinin<sup>30</sup> tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>31</sup>

18. *Dürrü'l-manzûm fi beyâni's-sirri'l-ma'lûm*: Eser, Yûnus sûresinin 13. âyetinin<sup>32</sup> tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>33</sup>

19. *Keşfü'l-esrâri'l-berarah fi tefsîri kavlihî te'âlâ kutile'l-insânu mâ ekferah*: Risâle, Abese sûresinin 17. âyetinin<sup>34</sup> tefsiridir. 1039/1639 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>35</sup>

20. *Ziyâu'l-lem'i ve'l-berk min hazrati'l-cem'i ve'r-ratk*: Eser, Enfâl sûresinin 24. âyetinin<sup>36</sup> tefsiridir. Arapça olan eser 1039/1639 senesinde telif edilmiştir.<sup>37</sup>

---

<sup>27</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/15; Hacı Mahmud Efendi, no: 2040/6; 2396/6m. (Bu risâleye ayrı bir demirbaş numarası verilmemiştir. Dolayısıyla 2396/6m numarasıyla atf yapmayı uygun gördük. Risâle 71a-77b varakları arasındadır.)

<sup>28</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/17.

<sup>29</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/18.

<sup>30</sup> "Ey İnananlar! Namaza kalktığımızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüpseniz yıkanıp temizlenin; şayet hasta veya yolculukta iseniz veya ayak yolundan gelmişseniz yahut kadınlara yaklaşmışsanız ve su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinizi, ellerinizi onunla meshedin. Allah sizi zorlamak istemez, Allah sizi arıtıp üzerinize olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." Mâide 5/6.

<sup>31</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/18m. (Bu risâleye ayrı bir demirbaş numarası verilmemiştir. Dolayısıyla 2129/18m numarasıyla atf yapmayı uygun gördük. Risâle 102b-103a varakları arasındadır.)

<sup>32</sup> "Andolsun, sizden önceki nice nesilleri peygamberleri, kendilerine apaçık deliller getirdikleri hâlde (yalanlayıp) zulmettikleri vakit helâk ettik. Onlar zaten inanacak değillerdi. İşte biz suçlu toplumu böyle cezalandırırız." Yûnus, 10/13.

<sup>33</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/19.

<sup>34</sup> "Kahrolası insan ne kadar da nankördür." Abese, 80/17.

<sup>35</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/21.

<sup>36</sup> "Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız." Enfâl, 8/24.

21. *el-Keşf 'ani'l-emr fi tefsîri sûreti'l-Haşr*: Eser, Haşr sûresinin 22-24. âyetlerinin<sup>38</sup> tefsiridir. 1040/1630 senesinde telif edilen eserin dili Arapça'dır.<sup>39</sup>

22. *Risâletün fi't-takvâ ve'l-müttakîn*: Eser, ilgili bazı âyetler doğrultusunda takvâ ve müttakî kavramlarının değerlendirilmesine dairdir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>40</sup>

23. *Hal'u'n-na'leyn fi'l-vusûl ilâ hazrati'l-cem'ayn*: Eser, Tâhâ sûresi 12. âyetinde<sup>41</sup> zikredilen "ayakkabılarını çıkar" ifâdesinin işârî yönden tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>42</sup>

24. *Risâletün fi tefsîri kavlihâ te'âlâ kâle yâ Mûsâ innâ istafeytüke*: Eser, A'raf suresi 144-147 âyetlerinin<sup>43</sup> tefsiridir. Risâlenin dili Arapça'dır.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/27; Haşim Paşa, no: 21/6.

<sup>38</sup> "O, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah'tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir. Allah'tır gerçek İlah! O'ndan başka yoktur ilah! O Melik'tir, Kuddûs'tür, Selâm'dır, Mü'min'dir, Müheymin'dir, Aziz'dir, Cebbâr'dır, Mütekebbir'dir. Allah, müşriklerin iddialarından münezzeh ve yücedir. Allah o gerçek İlah'tır ki Hâlık'tır, Bârî'dir, Musavvir'dir. Hasılı, en güzel isimler ve vasıflar O'nundur. Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsi O'nu tesbih ve tenzih eder. O, Aziz'dir, Hakim'dir." Haşr, 59/24.

<sup>39</sup> Eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/29.

<sup>40</sup> Risâlenin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/3m. (Bu risâleye ayrı bir demirbaş numarası verilmemiştir. Dolayısıyla 2396/3m numarasıyla atıf yapmayı uygun gördük. Risâle 26a-31a varakları arasındadır.)

<sup>41</sup> *Şüphesiz yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.* Tâhâ, 20/12.

<sup>42</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2129/20; Hacı Mahmud Efendi, no: 2401; 2396/1; Nafiz Paşa, no: 503. Katip Çelebi'nin, bu eseri İbnü'l-Kâsî'ye (ö. 546/1151) nisbet ettiği görülmektedir. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1:722) Dolayısıyla bu eser bazı kataloglarda hatâen İbnü'l-Kâsî'ye nisbet edilmiştir. Fakat İbnü'l-Kâsî'nin eserinin adı *Hal'u'n-na'leyn ve iktibâsu'n-nûr min mevzi'i'l-kademeyn*'dir.

<sup>43</sup> "Ey Mûsâ! Vahiylere ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol" dedi. Mûsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık ve ona şöyle dedik: "Şimdi onları kuvvetle tut, kavmine de emret. Onları en güzelıyla alsınlar (uygulasınlar). Yakında size fasıkların yurdu göstereceğim." Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracam. (Onlar) her âyeti görseler de ona iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler. Bu, onların, âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan hep gafil olmaları sebebiyledir. Âyetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalanlayanların

25. *Tefsîr-i sûre-i Nûn ve'l-Kalem 'alâ meşrebi ehli't-tevhîd ve'l-hikem:* Eser, Kalem sûresinin ilk dört âyetinin<sup>45</sup> tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>46</sup>

26. *Risâletün fî tefsîri kavlihî te'âlâ yâ eyyühe'n-nâsu'budû Rabbeküm:* Risâle, Bakara sûresinin 21. âyetinin<sup>47</sup> tefsiridir. Eserin dili Arapça'dır.<sup>48</sup>

### III. Âdiyât Sûresi Tefsîri'nin Değerlendirilmesi ve Eserin Metni

*Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*, Abdullâh Bosnevî'nin, Sultan İÖ. Murad'ın (ö. 1049/1640) kırk gün süren Bağdat muhasarasının zaferle sonuçlanması üzerine telif ettiği eseridir.<sup>49</sup> Buradan hareketle tefsirin 1048/1639 senesinde telif edildiğini söyleyebiliriz. Müellif eserin mukaddimesinde fetih haberinin ulaşması üzerine Âdiyât sûresini hem Arapça hem de Türkçe olarak tefsir ettiğini ifade etmiştir.<sup>50</sup> Türkçe tefsirin, Arapça tefsire göre daha muhtasar olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple, tefsirin Arapça versiyonunda var olan lügavî açıklamaların, bazı ifade ve rivâyetlerin Türkçe'sinde yer almadığı görülmektedir.<sup>51</sup>

---

*amelleri boşa çıkmıştır. Onlar ancak yapmakta olduklarının cezasını çekerler."* A'raf, 7/144-147.

<sup>44</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2040/8; 2396/11.

<sup>45</sup> "*Nûn. (Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin. Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır. Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."* Kalem, 68/1-4.

<sup>46</sup> Risâlenin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/18.

<sup>47</sup> "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız."* Bakara, 2/21.

<sup>48</sup> Risâlenin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2396/14.

<sup>49</sup> Bkz. Abdullah Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, no: 745/1, vr. 2a-b.

<sup>50</sup> "... bi-'avnillâhi teâlâ Bağdâd'ın feth haberi ve pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin nasrı beşîri vârid oldukça, Hakk te'âlâ hazretlerine secde edip, Hazret-i Cevâd nasr u imdâd ile bize in'âm eylediği ni'met mukâbelesinde hamd olundu. Ve sûre-i mezbûrenin kırâ'eti esnâsında, feth olunan me'ânî ile sûre-i mezbûre lisân-ı 'Arabî ile tefsîr olunmuş idi. Ba'dehu 'alâ tarîkî'l-icmâl Türkî ile tefsîr olundu." Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 2b.

<sup>51</sup> Tefsirin Arapça nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2040/4 ve no: 2396/3. Abdullah Bosnevî meşhur *Fusûsü'l-hikem* şerhini ise ilk olarak Türkçe telif etmiş, ardından gelen yoğun talepler üzerine eserin bir de Arapça şerhini yapmıştır. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1263-1264.

Eser, sûrenin münderecâtına uygun ifadelerle bezeli Arapça bir mukaddime ile başlamaktadır. Ardından yukarıda da bahsettiğimizi üzere, müellifin eseri telif sebebini zikrettiği kısım gelmektedir. Bosnevî ele aldığı âyetin ilk olarak icmâlî manasını zikretmiş, ardından yaptığı işârî yorumlarla âyetin tefsirine genişlik kazandırmıştır.

Müellif, eserin telif gerekçesiyle sûrenin sebab-i nüzûlü arasında bir bağ kurmuş ve bu durumu şöyle izah etmiştir:

“Vaktâ kim sultân-ı a’zam ve hâkân-ı mu’azzam ... Sultân b. Sultân Sultân **Murâd Hân** b. Sultân Ahmed Hân ... hazretleri dâr-ı İslâm olan medîne-i Bağdâd üzere bağı ü fesâd ile müstevlî olan kızılbaş tâifesi def’ u izâlesi için asker-i mücâhidîn ve cünûd-i muvahhidîn ile sefere teveccüh eyledi ve medîne-i Bağdâd’ı asker-i İslâm-ı nusret-encâm ile muhâsara eyledi ... bir ay mikdârı ki feth u nusret haberi meks eyledi. Nitekim risâlet-penâh hazretleri Benî Kinâne’den bir kavm üzere irsâl eylediği seriyyenin haberi bir ay mikdârı meks eyledi ki sûre-i Âdiyât onun hakkında nâzil oldu ... Hakk te’âlâ hazretleri risâlet-penâh hazretlerini onunla beşâret eylediği gibi bizi dahi pâdişâh-ı İslâm hazretlerinin feth-i nusreti ve a’dâ üzere galebe ve iğâreti haberi ile tebşîr eyleye ... on gün dahi temâm olup kırk gün temâm oldu”<sup>52</sup>

Hiz. Peygamber’in Benî Kinâne üzerine gönderdiği seriyyeden bir ay boyunca haber alınmayınca, münâfıklar ve yahûdiler seriyyede bulunan herkesin katledildiği şeklinde bir şâyia yaymışlar ve bu durum müslümanların moralinin bozulmasına sebep olmuştu. Cenâb-ı Hakk bu durum üzerine müslümanların gönlüne sürûr vermesi için sureyi inzâl etmiş, sûrenin inzâlinden bir süre sonra da seriyyenin zafer haberi müslümanlara ulaşmış idi.<sup>53</sup> Görüldüğü üzere Abdullah Bosnevî, ordunun Bağdat seferinden yaklaşık kırk gün süre haber alınmaması ile mezkûr hadise arasında irtibat kurmuş ve seferin zaferle sonuçlanması üzerine teberrüken eserini telif etmiştir.

Bosnevî sebebin husûsîliğinin, hükmün umûmîliğine engel teşkil etmeyeceğini ifâde eden kâide fehvâsınca, asr-ı saadette İslam ordusunun gıyâbında menfî hareket eden gruplara benzemekten

<sup>52</sup> Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 1b-2a.

<sup>53</sup> Ayrıntı için bkz. Ebû'l-Hasen en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Kâhire: Dâru'l-Bâz, 1968), 305; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8: 466-467.

sakındırarak, devrinin müslümanlarına şu ifâdelerle nasihatte bulunmuştur:

“Bu âyet-i kerîme eğerçe kim şol münâfıklar hakkındadır ki Rasûl ‘aleyhisselâm Benî Kinâne’de bir kavm üzere irsâl eylediği seriyye için, “Onlar cemî’an katl olundular” diye şemâtet etmişler idi. Velâkin bunun hükmü ‘âmmdır. Hudûd-i İslâm’ı hâfız u hâmî ve bağı u fesâdı mirât-ı vech-i dîn-i İslâm’dan müzîl u mâhî olan pâdişâh-ı zıllullâh, asker-i İslâm ile suğûr-i dîn-i İslâm’da olan a’dâ ile harb u kîtâlde iken, evlerinde ehl ü ‘iyâlleri ile sâye-i seyf-i sultânda huzûr u râhat üzere olan mü’minlere vâcibdir ki leyl ü nehâr Cenâb-ı Rubûbiyyete teveccüh edip, pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin izdiyâd-ı kuvvet ve kudreti ve imtidâd-ı feth u nusreti de’âvâtına muvâzebet üzere olalar ve huzûr u râhatı terk edeler, tâ kim bu âyet-i kerîmenin hükmü tahtına dâhil olmayalar, ne’üzü billâh.”<sup>54</sup>

Bosnevî'nin, âyetlerin yorumunu yaparken işârî açılımlar yaparak tefsirini zenginleştirdiğini ifâde etmiştik. İnsanın nankörlüğüne atf yapan sûrenin altıncı âyetini<sup>55</sup> tefsirini, müellifin tasavvuf terminolojisini risâlesinde nasıl kullandığına örnek olarak zikredebiliriz:

“Tahkîk insân sûret-i hissiyye-i beşeriyye ve sıfât-ı unsuriyye-i hayvâniyye-i tabîiyye hasebiyle rabbine âsî ve ni’am-i mütevâliyesine münkirdir. Ya’nî Hakk te’âlâ hazreti onu zulmet-i ‘ademden, feyz-ı cûd ile nûr-i vucûda ihrâc edip, akl-ı evvelden merâtib-i vucûdda mazhariyye-i külliyye ve ‘ubûdet-i mahza mahallî olan sûret-i insâniyyeye vâsıl olunca onu ifâza-i cûd eyledi ve onu tarîk-i haktan ta’vîkten ve etrâfa inhırâf u meylden hıfz edip, tesviye-i külliyye ile esmâ-i ilâhiyyenin cem’inin sûreti üzere halk eyledi. Tâ kim mazhariyye-i külliyye ve ‘ubûdet-i mahza-i ‘aliyye ile mütehakkak olup hazâin-i esmâda mahzûne olan âsâr ve ahkâm-ı ilâhiyye ve şu’un ve sıfât-ı gayr-ı mütenâhiye onun mazharı ile tecellî edip, celâ ve isticlâ-i küllî hâsıl ola. Ve ol dahî tabî’at-ı süfle-i unsuriyye esfelinde olan sıfât-ı hayvâniyye ve ahlâk-ı cemâdiyye ile mültebis olduğu hâlde ‘ubûdiyyet-i mahza ile tahakkuk ile Rabb-i hâssı tarafından ona nâzile olan ni’am-ı ilâhiyye-i gayr-ı mütenâhiyyeye münkir olup emrine âsîdir.”<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 3b.

<sup>55</sup> “İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür.” ‘Âdiyât, 100/6.

<sup>56</sup> Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 3a-b.

Müellif, Arapça tefsir risâlelerinde, lafızların filolojik açıdan tahliline ihtimam göstermiştir. Fakat Türkçe eserlerinde bu ve benzeri ihtisas gerektiren unsurları kısmen hazfettiği görülmektedir. Sûrenin yedinci âyetinin tefsirini yaparken zikrettiği bir nükte, müellifin dil açısından lafızları ele alış şekline örnek olarak gösterilebilir:

“وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ”<sup>57</sup> Ve dahî insân kendi kenûd ve isyânına şehîddir. Ya’nî kalbinde olan kenûd ve cuhûd ve nifâktan ve nefsinde olan hubb-i dünyâ, sıfât-ı reddiyye ve sû-i ahlâktan olan şeye şehîd ve âlimdir. Dünyâyâ şiddet-i inhimâkından ve hubb-i dünyâ ve sıfât-ı selbiyye ve reddiyye kalbini ahz edip onda tahakküm etmekle, ol sûret-i zihniyye-i süfliyye-i münkire onun meşhûdudur ve ona müteveccihdir ve münkir olduğunu âlimdir. Ve eğer suâl olunursa kendi kenûduna şehâdet eder velâkin rucû’ etmez. Nihâyet mâlını ve cânını hıfz için İslâm’ı ızhâr ve nifâkı ızmâr eder. Bu takdîr üzere إِنَّهُ zamîri insâna râci’ olur. Ve câizdir ki zamîr رَبِّ’e râci’ ola. Ya’nî Hakk te’âlâ onun kenûd ve nifâkını şehîddir, ya’nî âlimdir ve ilmi hasebiyle ona mücâzât eder. Pes nifâk ona fâide etmez.”<sup>58</sup>

Abdullah Bosnevî, eseri telif ederken kullandığı kaynaklara dair pek fazla ayrıntı vermemiştir. Sadece bir yerde İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*’sinin ismi geçmektedir.<sup>59</sup> Tefsirin tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde koleksiyonu, 745/1 numarada kayıtlıdır. Seyyid Ömer isimli birisi tarafından istinsâh edilen nüsha beş varaktır ve 195x145-bbxbb mm ölçülerindedir. Eserin transkripsiyonunda, istinsah tarihi 1239/1823 senesi olan bu nüsha esas alınmıştır.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> “Kendisi de buna şahittir.” *Âdiyât*, 100/7.

<sup>58</sup> Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 4b.

<sup>59</sup> Ve li-hâzâ nûr-i ezher ve kibrît-i ahmer, ya’nî Şeyh-i Ekber hazretleri *Fütûhât-ı mekkiyye* nâm kitâbında der ki “Pâdişâh-ı âdilîn hükûmeti tahtında olan ibâdât ve tâ’atın ucûru ve semerâtı emsâli ol pâdişâha i’tâ olunur. Zirâ onlardan ol ibâdâtın vukû’u, onun adl ve ictihâdı ile men’ ve def’ ile vâk’ıdır. Ve onların ecirlerine naks gelmez.” Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, vr. 4a-b.

<sup>60</sup> Muhtelif eserlerin bulunduğu bir mecmuada yer alan bu eserin başında “... şârihu’l-fusûs, âlimu’s-sirri ve’n-nusûs, şeyhu şuyûhi’l-İslâm, kâşifu’s-sirri ve’l-ilhâm, Hazret-i Şeyh Abdî Efendi el-Bosnevî kaddesallâhu sirrahu’l-azîz” şeklinde bir not yer almaktadır.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[1b] el-Hamdü lillâhi fâtihi hazâ'ini'l-hazarât ve mürsili'l-ervâhi't-tâliyâti bi'l-âyâti'l-beyyinât ilâ mazhari cemî'i'l-esmâ'i ve's-sîfât ve miftâhi cemî'i'n-nesebi'l-gaybiyyeti ve't-ta'ayyünât, Muhammedi'llezî erselehû bi'l-hüdâ ve ızhâri'l-Hakki fîmâ beyne'l-arzi ve's-semâvât ve eyyedehû fi'l-'azmi ve'd-da'veti ileyhi mine'l-mele'i'l-a'lâ bi'l-mürselât ve mine'l-mele'i'l-esfel bi'l-mücâhidîn fî sebîlillâhi ve'l-'âdiyât ve 'azmihim ve teveccühihim fi'l-leyâli'l-muzlimeti nahve'l-'adüvvi bi'l-mûriyât. Sallallâhu 'aleyhi ve 'alâ âlihî ve eshâbihî'llezîne câhedu'l-küffâra ve'l-münâfikîne 'ale'l-hayli'l-muğîrât bi'n-nufûsi'd-dâbihât.

Ve ba'd, vaktâ kim sultân-ı a'zam ve hâkân-ı mu'azzam, hâdim-i Harameyn-i Şerîfeyn ve mazhar-ı kudret-i mâ fi'l-yedeyn, zıllullâhi beyne'l-hânıkayn, Sultân b. Sultân [2a] Sultân Murâd Hân b. Sultân Ahmed Hân b. Sultân Muhammed Hân eyyedallâhu te'âlâ bi't-te'yîdi'llezî ihtassa bi'l-mele'i'l-a'lâ ve rafe'a a'lâme 'izzihî ve nasrihî ilâ şer'ihî'l-ezhâ, dâr-ı İslâm olan medîne-i Bağdâd üzere bağy ü fesâd ile müstevlî olan kızılbaş tâifesi def' u izâlesi için asker-i mücâhidîn ve cünûd-i muvâhidîn ile sefere teveccüh eyledi ve medîne-i Bağdâd'ı asker-i İslâm-ı nusret-encâm ile muhâsara eyledi. Kulûb-i hâşî'a ve 'uyûn-i dâmi'a ile pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin feth u nusreti de'avâtına muvâzebet ve intizâr-ı beşâret-i zafer u nusret üzere olan ulemâ ve sulehâ ve meşâyih ve etkiyâ dâ'ileri ile bir ay mikdârı ki feth u nusret haberi meks eyledi. Nitekim risâlet-penâh hazretleri Benî Kinâne'den bir kavm üzere irsâl eylediği seriyyenin haberi bir ay mikdârı meks eyledi ki sûre-i ve'l-'Âdiyât onun hakkında nâzil oldu. Ve Hakk te'âlâ hazretleri ol seriyyenin igâret ve nusretinden ve 'adüvv üzere galebesinden ihbâr eyledi.

Pes Hazret-i Ulûhiyyet ki mebde-i cemî-i te'ayyünât ve masdar-ı cemî-i hâcâtır, teveccüh-i küllî ve ikbâl-i kalbî ve cem'i ile feth u nusret-i pâdişâh-ı zıllullâh hazretleri için teveccüh ve ikbâl olunup ve sûre-i mezbûre ki [2b] Hazret-i Rasûl'e beşâret için münzeledir, şeffî edinip, Hakk te'âlâ hazretleri risâlet-penâh hazretlerini onunla beşâret eylediği gibi, bizi dahî pâdişâh-ı İslâm hazretlerinin feth u nusreti ve a'dâ üzere galebe ve igâreti haberi ile tebşîr eyleye diye tazarru'la iltimâs olundu. Pes vaktâ kim münâcât-ı Hakk'ta zikr olunan otuz gün üzere, vech-i mezkûr üzere on gün dahî tamâm olup kırk gün tamâm oldu. Nitekim Mûsâ 'aleyhisselâm hakkında Hakk te'âlâ buyurur (وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً



61 وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتَ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً dedi. Bi-'avnillâhi teâlâ Bağdâd'ın feth haberi ve pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin nasrı beşiri vârid oldukça, Hakk te'âlâ hazretlerine secde edip, Hazret-i Cevâd nasr u imdâd ile bize in'âm eylediği ni'met mukâbelesinde hamd olundu. Ve sûre-i mezbûrenin kırâ'eti esnâsında, feth olunan me'ânî ile sûre-i mezbûre lisân-ı 'Arabî ile tefsîr olunmuş idi. Ba'dehu 'alâ tarîki'l-icmâl Türkî ile tefsîr olundu. Ve billâhi't-tevfik.

İmdî, vaktâ kim irâde-i ilâhiyye âlemi halk etmeye ma'rifet-i rabbânî için ve hazâ'in-i ilâhiyye-i esmâ'iycede mahzûne olan onların âsâr ve ahkâmını, buk'a-i imkâniyyede ızhâr için ta'alluk eyledi ise ve bu emrin husûlü cem'î hakâyık-ı ilâhiyye ve kevniiyyeyi câmi'a olan hakikat-i külliyye-i cem'iyenin sırrı ve mazharı olan Hazret-i Rasûlullâh'ın sallallâhu 'aleyhi ve sellem 'azmi küllî ile bi'setine mevkûf ve müşrikîni seyf ile ilzâm [3a] edip, guzât-ı müslimîni cenk u harb için mahlûk olan yarar atlar ile etrâfa irsâl etmeye ma'tûf ve masrûf oldu ise ve 'adüvv tarafına seğirden gâzîlerin atları bu emrin husûlü esbâbından oldu ise, Hakk te'âlâ hazretleri fî sebîlillâh 'adüvv tarafına teveccüh eden gâzîlerin şiddet ile 'adv eden atlarının harekâtı ile ve evzâ'ı ve etvârı ile kasep edip 62 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا) dedi. Ya'nî şol atlar ki fî sebîlillâh 'adüvv tarafına şiddet ile yürürler, karınları ve burunları öttüğü hâlde. 63 (فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا) Ve gece ile taşlık yerde 'adüvv tarafına şiddet ile yürürler, tırnakları ile taş arasında çakmak gibi âteş çıkardıkları hâlde. 64 (فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا) Ve dahî sabâh vaktinde gâzîlerin murâdı üzere 'adüvv tarafına sür'at üzere yürüyeler. Ve yâhûd sabâh vaktinde nehb u gâret edeler. Ve 'alâ küllî't-takdîreyn, igâret 'adüvv tarafına seğirden atların vasfıdır.

65 (فَأَنْزَرَنَ بِهِ نَقْعًا) Ve dahî yürüdükleri yerde ve yâhûd ol vakitte ve yâhûd Fâris'i mültebis oldukları hâlde gubâr kaldırırlar. 66 (فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا) Dahî ol vakit ve yâhûd 'adüvv tarafına seğirtmeyi ve yâhûd gubârı ve yâhûd Fâris'i mültebis oldukları hâlde a'dâ cem'ini tavassut edeler. Ya'nî

61 "Musa'ya otuz gece vade verip sonra buna on gece daha kattık; böylece Rabbinin tayin ettiği müddet kırk geceye tamamlandı. Musa, kardeşi Harun'a, 'Militem içinde benim yerine geç, onları islah et, bozguncuların yoluna gitme' dedi." A'râf, 7/142.

62 "Andolsun soluk soluğa koşanlara." 'Âdiyât, 100/1.

63 "(Andolsun) Andolsun kıvılcımlar saçanlara." 'Âdiyât, 100/2.

64 "(Andolsun) Sabah vakti baskın yapanlara." 'Âdiyât, 100/3.

65 "(Andolsun) Tozu dumana katanlara." 'Âdiyât, 100/4.

66 "(Andolsun) Derken bir topluluğun ortasına dalanlara." 'Âdiyât, 100/5.

a'dânın ortasına uğrayıp, atları perîşân edeler, ol atlar hakkı için. إِنَّ) 67) الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ) Tahkîk insân sûret-i hissiyye-i beşeriyye ve sıfât-ı unsuriyye-i hayvâniyye-i tabî'yye hasebiyle rabbine âsî ve ni'am-i mütevâliyesine münkirdir. Ya'nî Hakk te'âlâ hazreti onu zulmet-i 'ademden, feyz-ı cûd ile nûr-i vucûda ihrâc edip, akl-ı evvelden merâtib-i vucûdda mazhariyye-i külliyye ve 'ubûdet-i mahza mahallî **[3b]** olan sûret-i insâniyyeye vâsıl olunca onu ifâza-i cûd eyledi ve onu tarîk-i haktan ta'vîkten ve etrâfa inhırâf u meylden hıfz edip, tesviye-i külliyye ile esmâ-i ilâhiyyenin cem'inin sûreti üzere halk eyledi. Tâ kim mazhariyye-i külliyye ve 'ubûdet-i mahza-i 'aliyye ile mütehakkak olup hazâin-i esmâda mahzûne olan âsâr ve ahkâm-ı ilâhiyye ve şu'ûn ve sıfât-ı gayr-ı mütenâhiye onun mazharı ile tecellî edip, celâ ve isticlâ-i küllî hâsıl ola. Ve ol dahî tabî'at-ı süfle-i unsuriyye esfelinde olan sıfât-ı hayvâniyye ve ahlâk-ı cemâdiyye ile mültebis olduğu hâlde 'ubûdiyyet-i mahza ile tahakkuk ile Rabb-i hâssı tarafından ona nâzile olan ni'am-ı ilâhiyye-i gayr-ı mütenâhiyyeye münkir olup emrine âsîdir.

Bu âyet-i kerîme eğerce kim şol münâfıklar hakkındadır ki Rasûl 'aleyhisselâm Benî Kinâne'de bir kavm üzere irsâl eylediği seriyye için, "Onlar cemî'an katl olundular" diye şemâtet etmişler idi. Velâkin bunun hükmü 'âmmdır. Hudûd-i İslâm'ı hâfız u hâmî ve bağı u fesâdı mirât-ı vech-i dîn-i İslâm'dan müzîl u mâhî olan pâdişâh-ı zıllullâh, asker-i İslâm ile suğûr-i dîn-i İslâm'da olan a'dâ ile harb u kıtâlde iken, evlerinde ehl ü 'iyâlleri ile sâye-i seyf-i sultânda huzûr u râhat üzere olan mü'minlere vâcibdir ki leyl ü nehâr Cenâb-ı Rubûbiyyete teveccüh edip, pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin izdiyâd-ı kuvvet ve kudreti ve imtidâd-ı feth u nusreti de'âvâtına muvâzebet üzere olalar ve huzûr u râhatı terk edeler, tâ kim bu âyet-i kerîmenin hükmü tahtına dâhil olmayalar, ne'üzü billâh. İmdî ey merd-i ferîd ve ey mühtedî ve reşîd Hakk te'âlâ hazretlerinin **[4a]** cenâb-ı 'âlîsinde fî sebîlillâh mücâhede eden gâzîlerin atları 'izzetine ve şerefine nazar eyle ki Hakk te'âlâ onların 'adüvv tarafına şiddet ile soluk almaları ile ve gece ile yürürken tırnaklarından âteş sıçrayıp ve gündüz 'azm ettiklere yerde gubâr koparıp ve a'dâ cem'ine uğrayıp onları tevessut ve perîşân etmeleri ile kasem eder.

İmdî evsâf-ı mezkûre ile hareket eden atlara fî sebîlillâh süvâr olup, 'adüvvünün tîğ u teber ve tîr u hançerine karşı, bî-cevşen ve miğfer-göğüs gerip, sînesini kalkan ve şeşper-i 'azîmet ve tavassut ile cem'iyyeti

<sup>67</sup> "İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür." 'Âdiyât, 100/6.

beynini dağıtıp, onu perîşân eden gâzîlerin, 'indallâh şeref u 'izzeti ve kadr u mekâneti 'âlî olduğundan ötürü, Hakk te'âlâ onların gazâda olan atlarının harekâtı ve evzâ'ı ile kasem eyledi, tâ kim fehm u idrâk sâhibi olan kimse, mücâhid fî sebîlillâh olan gâzîlerin 'uluvv-i kadrlerine ondan istidlâl eyleye. İmdî îcâd-ı âlemden maksûd, ilâhî olan ma'rifet-i Rabbâniyye ve 'ubûdet-i 'abdâniyye vechini ve tarîkini beyân için, Rasûl 'aleyhisselâm üzere münzel olan şer'-i mutahhar ve dîn-i münevverin hâdimi ve hâfızı olan pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin hudûd-i İslâm'da nazm u intizâm-ı ahkâm-ı şer'-i mübîn ve sugûr-i İslâm'da def'-i mazarrat-ı a'dâ-i dîn-i metîn için olan ictihâdı ve mücâhedesi mukâbelesinde, 'indallâh olan rütbe-i 'aliyyesi Hakk'tan gayrı kimsenin ma'lûmu değildir. Zîrâ îcâd-ı âlemden murâd ilâhî olan emrin husûlü ve bu âlemde onun imtidâdı ahkâm-ı şer'-i mutahharı hâfız ve râ'î ve hudûd-i İslâm'ı a'dânın mazarratından hâmi olan pâdişâh-ı mücâhidin zebb u men'i ile vâkı'dır. Ve li-hâzâ nûr-i ezher ve kibrît-i ahmer, ya'nî Şeyh-i Ekber hazretleri *Fütûhât-ı Mekkiyye* nâm kitâbında der ki "Pâdişâh-ı âdilîn hükûmeti tahtında olan ibâdât ve tâ'atın ucûru ve semerâtı emsâli ol pâdişâha [4b] i'tâ olunur. Zîrâ onlardan ol ibâdâtın vukû'u, onun adl ve ictihâdı ile men' ve def' ile vâkı'dır. Ve onların ecirlerine naks gelmez."

(وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ)<sup>68</sup> Ve dahî insân kendi kenûd ve isyânına şehîddir. Ya'nî kalbinde olan kenûd ve cuhûd ve nifâktan ve nefsinde olan hubb-i dünyâ, sıfât-ı reddiyye ve sû-i ahlâktan olan şeye şehîd ve âlimdir. Dünyâyâ şiddet-i inhimâkından ve hubb-i dünyâ ve sıfât-ı selbiyye ve reddiyye kalbini ahz edip onda tahakküm etmekle, ol sûret-i zihniyye-i süfliyye-i münkire onun meşhûdudur ve ona müteveccihdir ve münkir olduğunu âlimdir. Ve eğer suâl olunursa kendi kenûduna şehâdet eder velâkin rucû' etmez. Nihâyet mâlını ve cânını hıfz için İslâm'ı ızhâr ve nifâkı ızmâr eder. Bu takdîr üzere إِنَّهُ zamîri insâna râci' olur. Ve câizdir ki zamîr رَبِّ'e râci' ola. Ya'nî Hakk te'âlâ onun kenûd ve nifâkını şehîddir, ya'nî âlimdir ve ilmi hasebiyle ona mücâzât eder. Pes nifâk ona fâide etmez.

(وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)<sup>69</sup> Ve dahî insânın mâla muhabbeti meşdûddur. Pes bundan ötürü Hakk te'âlâ hazreti إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ<sup>70</sup> kavlini, وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ

<sup>68</sup> "Kendisi de buna şahittir." 'Âdiyât, 100/7.

<sup>69</sup> "Ondaki mal hırsı pek şiddetlidir." 'Âdiyât, 100/8.

<sup>70</sup> "Şüphesiz insan, Rabbine karşı çok nankördür." 'Âdiyât, 100/6.

71 أَفَلَا يَعْلَمُ (أَفَلَا يَعْلَمُ) kavli ile irdâf edip münâfıkînin evsâfını hubb-i mâl ile hatm eyledi. Ke'nnehû mâla ve dünyâyâ şiddet ile teveccüh edip ona muhabbet etmek cemî' hatâların aslıdır. İmdî, Erhamü'r-Râhîmîn'in insâna olan rahmetine nazar eyle ki insân, evsâf-ı mezbûre ile hayvândan edall ve cemâddan esfel iken Hakk te'âlâ ondan insân ile ta'bîr eder ve kelimât-ı leyyine ile ona âhireti ve âkıbeti emrini tezkîr edip eyitti. (أَفَلَا يَعْلَمُ) 72 إِذَا بُعِثَرَ مَا فِي الْقُبُورِ) Ya'nî dünyâda olan cemî' suver-i unsuriyye fânîdir. Ve benî âdem mecmû'an [5a] makbûr olup yevm-i kıyâmette meb'ûs olur. Ve herkes dünyâda ne kesb eyledi eyledi ise onunla haşr olur. Ya'nî insân bilmez mi kaçan kim kıyâmet gününde kubûrda olan 'izâm-ı nehira ve a'zâ-ı bâliye ve kediradan olan şey rûhun ona nefhi ve indimâmı ile kubûrdan ihrâc olunup meb'ûs ola. 73 (وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ) Ve dahî dünyâda tekîfte, sudûrda olan akâyid ve ahlâk ve a'mâl ve zunûn ve ikrâd ve kenûd ve ahvâlden meknûn olan ve sâir hey'ât-ı zihniyye ve kuvvâ-yı hayâliyyede mahzûn olan şey ibrâz ve cem' oluna. Ya'nî insân dünyâda iken a'mâl ve ef'âl ve sıfâttan ve ahlâk ve nu'uttan ne şey üzere olup onunla berzaha intikâl ederse, yevm-i kıyâmette ecsâm-ı insâniyye ol suver ile kubûrdan çıkar ve ol kubûr ile zâhir olup haşr olur. Kubûrda suver-i cemâdiyyede makbûr iken ve li-hâzâ 74 (إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ) dedi ve 'ukalâ için olan zamîr-i cem' ile onlardan ta'bîr eyledi, sûretinde 'ukalâdan gayr için olan ما ile onlardan ta'bîr ettikten sonra.

75 (إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ) Ya'nî insân dünyâda müddet-i tekîfte olan a'mâl ve ahlâk suveri ile kubûrdan haşr oldukça bilmez mi ki Rabb u Hâlikları ol yevm-i ma'hûdda onları habîrdir. Ya'nî âlimdir, pes mücâzât eder haşr olan suverleri hasebiyle. Pes insân dünyâda iken vahy ile nüzûl olan şer'-i mutahharda sâbit olan a'mâl-i sâliha ile ta'alluk ve tahâret-i asliyye ve nezâhet-i rûhiyye-i 'ulviyye ile tahakkuktan lâbüddür. Tâ kim dâr-ı âhirette ve yevm-i kıyâmette suver-i tayyibe haşr olup cennet ile [5b] ve rıdvân ile mücâzât vâkı' olup ebvâb-ı cennete geldiklerinde

71 "Ve kendisi de buna şahittir. Gerçekten o dünya malını çok sevdiği için katıdır." 'Âdiyât, 100/7-8.

72 "Yoksa bilmez mi kabirdekilerin çıkarılacağı zamanı?" 'Âdiyât, 100/9.

73 "Göğüslerde bulunanların derlenip toparlanacağını?" 'Âdiyât, 100/10.

74 "O gün Rableri onların bütün yaptıklarından haberdardır" 'Âdiyât, 100/11.

75 "O gün Rableri onların bütün yaptıklarından haberdardır" 'Âdiyât, 100/11.

hızân-ı cennet onları kapılarda <sup>76</sup>(سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) kavilleri ile istikbâl edeler ve cennete idhâl edeler. <sup>77</sup>(وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) Temmet. Harrarahu'l-fakîr Seyyid Ömer gufira leh. Sene 1239.

### Kaynakça

- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Meşâiyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye, 1318.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. Yazma Bağışlar, 2305-2309, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbnü'l-Gazzî, Muhammed b. Abdurrahman. *Dîvânü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990.
- Kara, Mustafa. "Abdullah Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988, 1:87.
- Kartal, Abdullah. "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî; Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasîdesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994): 297-312.
- Kartal, Abdullah. "Abdullah Bosnevi ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

---

<sup>76</sup> "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da grup grup cennete sevk edilirler. Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır ve cennet bekçileri onlara şöyle der: "Size selâm olsun! Tertemiz oldunuz. Haydi ebedî kalmak üzere buraya girin." Zümer 39/73.

<sup>77</sup> "Andolsun, biz açıklayıcı âyetler indirdik. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir." Nûr 24/46.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.

Muhammed el-Muhibbî. *Hulasatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. Mısır: yy., 1284.

Müstakîmzâde, Süleyman Sadeddin. *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*. Nafiz Paşa, 1164, Süleymaniye Kütüphanesi.

Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-fudalâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-nüzûl*. Kâhire: Dâru'l-Bâz, 1968.

## AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce "Anahtar Kelimeler/Keywords" ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların

hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ**

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu olmalı; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.
4. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
5. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
6. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
7. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer



almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

8. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
9. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
10. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
11. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır.
12. **Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i**  
Başıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın sağında yazar ad(lar)ı yazılır.  
Yazar(lar)ın unvanı, çalıştığı kurum, bölüm, şehir ve e-posta adresi sayfanın altında dipnotlu olarak Türkçe ve İngilizce olarak verilir.  
**Örnek:**  
\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.  
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).
13. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti (Öz/Abstract) 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
14. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 35 sayfayı geçmemelidir.

15. Tarihler kısaltılmadan yazılır: 2016-17 değil 2016-2017.

16. Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

**17. Alıntıların yazımı:**

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm iççerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

**18. Müellif Adlarının Yazımı**

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö. 1431/2010).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

**Hatalı Yazım:** "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

**Doğru Yazım:** "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir.

**Hatalı Yazım:** Mu'tezile, Eş'arîler.

**Doğru Yazım:** Mu'tezile, Eş'arîler.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmamalıdır.

**Hatalı Yazım:** er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

**Doğru Yazım:** Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

**19. Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı**

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

*Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*

*Şerhu'l-Makâşid*

*Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*

*Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*

**20. Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı**

Farsça kurala göre yazılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

*Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye*

*Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî*

**21. Âyetlerin Yazımı**

Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre dipnotta verilmelidir.

Ankebut, 29/5.

**22. İnternet kaynakları:** İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

YÖK. Duyurular. "İlahiyat Fakültelerine İlişkin Açıklama". [http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/asset\\_publisher/64ZMbZPZISI4/content/id/2400150](http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/asset_publisher/64ZMbZPZISI4/content/id/2400150) (07.03.2017).

**23.** Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

**24.** Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmamalıdır.

**25.** Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

**26.** Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.

**DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR**

**A) Dipnotların Gösterilmesi**

**1. Kitap**

**İlk geçtiği yerde:** Yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, cildi, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar/ların soyadı, eserin tam adı (*italik*), - varsa cilt numarası- ve sayfa numarası.

**a- Tek Yazarlı**

- Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 60.
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 128.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.
- Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 60.
- Aydın, *Din Felsefesi*, 130.
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 35.

**Kaynakça:**

- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 5. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957.

**b- İki Yazarlı**

- Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitime Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998), 226.
- Fidan ve Erden, *Eğitime Giriş*, 230.

**Kaynakça:**

- Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.

**c- Üç ve Daha Çok Yazarlı**

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 30.
- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

**Kaynakça:**

- Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

**d- Çeviri**

- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 145.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 145.

**Kaynakça:**

- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

**e- Kitap Bölümü**

- Remziye Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 397.
- Selahaddin Parlador, "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 3: 191.
- Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", 397.
- Parlador, "Asr-ı Saadette Eğitim", 3: 192.

**Kaynakça:**

- Ege, Remziye. "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan, Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 397-422.
- Parlador, Selahaddin. "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*. ed. Vecdi Akyüz. 4 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006, 3: 187-208.

**f- Osmanlıca Eserler**

- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
- Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 600.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 162.
- Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 607.

**Kaynakça:**

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

- Nev'îzâde Atâî. *Hadâîku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*. haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

### **g- Arapça Eserler**

- Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-selâm, 2010), 1: 43.

- Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 52.

### **Kaynakça:**

- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. Kâhire: Dâru's-selâm, 2010.

### **ğ- Yazma Eser**

- Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832, vr. 18a.

- Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, vr. 18a.

### **Kaynakça:**

- Tokadî, Mehmed Emin. *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*. Ali Emîrî-Şer'iyye, 832, vr. 18a, Millet Kütüphanesi.

## **2. Makale**

**İlk geçtiği yerde:** Yazar adı soyadı, makale adı, çeviri ise çevirenin adı, dergi veya eser adı (*italik*), cildi, sayı numarası, tarihi, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar/ların soyadı, makale adı, sayfa numarası.

### **Telif Makale**

- Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2016): 33.

- Macid Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013): 244.

- Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 33.

- Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", 244.

**Kaynakça:**

- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7 (2016): 33-66.

- Yılmaz, Macid. "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (2013): 241-264.

**Çeviri Makale**

- Esenkul Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", çev. Bilal Yıldız, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014): 193.

- Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", 193.

**Kaynakça:**

- Törökanov, Esenkul. "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi". çev. Bilal Yıldız. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2014): 193-207.

**Online**

- Şaban Ali Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015): 14, erişim 30 Mayıs 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

- Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", 18.

**Kaynakça:**

- Düzgün, Şaban Ali. "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 13/1 (2015): 13-22. Erişim 30 Mayıs 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

### 3. Ansiklopedi Maddesi

**İlk geçtiği yerde:** Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 487.

- Atar, "Fetva", 487.

#### **Kaynakça:**

- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12: 486-496.

### 4. Tez

- Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği" (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 85.

- Halil Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 70.

- Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği", 44.

- Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi", 68.

#### **Kaynakça:**

- Özel, Recep Orhan. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği". Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

- Apaydın, Halil. "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

### 5. Bildiri

- Yakup Coştu, "Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 337.



- Mehmet Emin Ay, “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 2: 16.
- Coştu, “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, 338.
- Ay, “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”, 2: 16.

**Kaynakça:**

- Coştu, Yakup. “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011: 337-349.
- Ay, Mehmet Emin. “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 2: 15-35.

**6. Hadislerin Kaynak Gösterimi**

**İlk geçtiği yerde:** Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta’* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, *Müsned’* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. İyâdî (Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003), İman, 168.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Halil Me'mûn Şeyha (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007), Hüsnü'l-huluk, 4.
- Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 2: 119.
- Müslim, İman, 58.
- Muvatta, Hüsnü'l-huluk, 8.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

**Kaynakça:**

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed b. İyâdî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. thk. Halil Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

## APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme) kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

### Tek Yazarlı Kitap

**Kaynakça:** Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

**Gönderme:** (Hökelekli, 2010: 25)

### Çok Yazarlı Kitap

**Kaynakça:** Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

**Kaynakça:** Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

**Gönderme:** (Fidan ve Erden, 1998: 25)

### Editörlü Kitap

**Kaynakça:** Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

**Gönderme:** (Komisyon, 2007: 46)

### Editörlü Kitapta Bölüm

**Kaynakça:** Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Aşıkoğlu, 2012: 217)

**Kaynakça:** Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

**Gönderme:** (Kula, 2002: 38)

### **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

**Kaynakça:** Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.

**Gönderme:** (Yörükoğlu, 2007: 26)

### **Çeviri Kitap**

**Kaynakça:** Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

**Gönderme:** (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

### **Dergide Tek Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

**Gönderme:** (Dam, 2003: 32)

**Kaynakça:** Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Gönderme:** (Aktay, 1999: 120)

### **Dergide Çok Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

**Gönderme:** (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

**Kaynakça:** Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahrem Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Gönderme:** (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

### **Bildiri**

**Kaynakça:** Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

**Gönderme:** (Peker, 1999: 302)

### **Sözlük**

**Kaynakça:** Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

**Gönderme:** (TDK, 1969: 35)

### **Ansiklopedi**

**Kaynakça:** Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

**Gönderme:** (Akün, 1994)

### **Yayınlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi**

**Kaynakça:** Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Gönderme:** (Aydın, 1995)

### **Elektronik Kaynaklar**

**Kaynakça:** Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde [www.hopetillman/findq.htm](http://www.hopetillman/findq.htm) adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Tilman, 2003)

**Kaynakça:** *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/adresinden> erişildi.

**Gönderme:** (Eğitim, 2007)

**DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR**

Aktaran	: akt.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Basım yeri yok	: byy.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: h.
Karşılaştırınız	: Krş/krş.
Kütüphane	: Ktp.
Miladi	: m.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Türkiye Diyanet Vakfı	: TDV
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Ve diğerleri	: v.dğr.
Yayınevi yok	: yy.