

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ  
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ  
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ  
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X



Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  
Research Databases veri indeksi ve İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi  
ve dergipark tarafından taranmaktadır.

**Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Near East University  
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

**Onursal Editör | Honorary Editor**  
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

**Editörler | Editors**  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ&Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ  
mehmet\_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerci@gmail.com

**Yayın Kurulu | Editorial Board**  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,  
Dr. Öğr.Üy. Fethullah ZENGİN, Ar.Gör. Zeynep Münteha Kot TAN

**Danışma Kurulu | Advisory Board**  
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)  
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)  
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)  
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)  
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)  
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)  
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)  
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)  
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

**Yönetim Yeri | Head Office**  
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
email: mehmetmahfuz@gmail.com  
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

**Mizanpaj:** Ankara Dizzi Evi

**Baskı/Printing:** Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2018

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	5
Murat SÜLÜN Salâtselâm Âyetinde Emredilen Nedir? .....	7
Zenal SÖZGÜN Genelde Eğitim Özelde Din Eğitimi Veriliken Gelişim Dönemi Özelliklerinin Önemi.....	65
Ümit HOROZCU-Zühre DEMİR Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.....	81
Gary Carl (Muhammad) Legenhausen çev. Yusuf SUIÇMEZ Postmodern Dönemde Felsefe ve Din İlişkisi .....	93
M. Fatih ARSLAN Pax Ottomanica: Philosophical Background of the Millet System .....	109
Muhammed Yuşa YAŞAR Taberî'nin <i>et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn</i> Adlı Eserinde İmânın Mâhiyeti ve Büyük Günah İşleyenlerin Durumu.....	129
Semira KARUKO İbn Kuteybe ve Müberred Üzerinde el-Câhız Etkisi .....	157
Sedat BARAN Molla Sadra'da Zihni Varlık.....	169
İdris SÖYLEMEZ Müellifi Meçhul Bir "Sad Kelime-i Hz. Ali" Rîsalesi .....	189
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Mahfuzât: Nepal Müslümanları Üzerine Notlar.....	227
YAZIM KURALLARI.....	207



## EDİTÖRDEN

Yeni bir sayı ile huzurlarınızdayız. Uzun bir emeğin ürünü olan bu sayımız birbirinden değerli ve iddialı makaleleri barındırıyor. Artık dördüncü yılına giren dergimiz Ebsco'dan sonra Dergipark tarafından da dizinlenmeye başlanmıştır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi olarak geniş bir yelpaze içerisinde kendine has bir üslup ve yenilik getirme amacına binaen bu sayımızda dokuz tane makale ile huzurlarınızdayız. Prof. Dr. Murat Sülün inanç dünyamızın en önemli unsurlarından olan salâtuselâm emrinin bağlamı ve Müslümanların salatuselâmdan anladıkları, kavramın dini ve kültürel açıdan yeri ve önemine dair oldukça derinlikli ve iddialı bir yazı ile dergimize katkı vermişlerdir. İkinci makalemiz genç bir araştırmacı olan Zenal Sözcün hanımefendiye aittir. Gelişen bir toplumun üyesi olan bizler için eğitim önemli olduğu kadar bir o kadar da bilinmezlerle dolu gizemini korumaktadır. Sayın Sözcün bu çalışmasında gelişme çağındaki çocuklara eğitim verilirken din eğitimine dair nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğine dair oldukça önemli ve literal hususları ortaya koymaktadır. Hem bir eğitimci hem de bir anne olarak ortaya koyduğu hususların dikkate değer olduğu kadar empatik olduğunu da söylememiz gerekmektedir. Doç. Dr. Ümit Horozcu ve Zühre Demir, Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik başlığını taşıyan oldukça önemli bir çalışma ile dergimize katkıda bulunmaktadırlar. Genç bir nüfusa ve dindar bir yapıya sahip olan Türk toplumunda ergen çağında yaşadığı değişimin din açısından ortaya koyulması ve bunun analizlerle desteklenmesi bu çalışmanın en önemli yanlarından birisidir. Türkiye Cumhuriyeti Eğitim sisteminde önemli yerleri olan İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi ve Mesleki ve Teknik Anadolu Liselerinden önemli ölçüde bir öğrencinin katıldığı bu çalışmanın dikkate değer sonuçlarını değerlendirmeyi siz okuyucularımıza bırakıyoruz. Dördüncü makalemiz ise tercümesi Doç. Dr. Yusuf Suiçmez tarafından yapılan, konu ve kişi olarak oldukça tanınmış olan Dr. Gary Carl (Muhammad) Legenhausen'in Postmodern Dönemde Felsefe ve Din İlişkisi başlığını taşımaktadır. Tarih boyunca ve özellikle son dönemlerde de tekrar düşünce dünyamızda yer eden bu konuya dair, farklı bir cepheden bir değerlendirmeyi dikkatimize sunmaktadır. Beşinci makalemiz Dr. Mehmet Fatih Arslan'ın İngilizce olarak kaleme aldığı Pax Ottomanica: Philosophical Background of the Millet System başlı-

ğını taşımaktadır. Yüzyılları aşan bir tecrübe olan Osmanlı Millet Sisteminin felsefi arkaplanının irdelendiği bu yazı, tarihsel gerçeklerin yanında düşünsel irdelemeleri de ortaya koyması bakımından önemli bir çalışma. Sayın Arslan'ın Pax Ottomanica kavramıyla, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine dair görüşlerinin pratik açıdan Osmanlı Millet sisteminde vücut bulmasındaki etkisine dair değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Dr. Muhammed Yuşa Yaşar Taberî'nin *et-Tab-sîr fî me'âlimi'd-dîn* Adlı Eserinde İmânın Mâhiyeti ve Büyük Günah İşleyenlerin başlığını taşıyan çalışmasıyla dergimize katkı sağlamaktadır. Kelam'ın en kadim tartışmalarından olan imanın mahiyeti ve büyük günah işleyenlerin durumuna dair Taberî'nin konuya uzlaşımçı ve sağduyulu yaklaşımını ele alan bu çalışma oldukça detaylı bir incelemeyi içermektedir. Yard. Doç. Dr. Semira Karuko, belagat ilminin henüz kuruluş aşamasında oldukça önemli yeri olan Cahız'ın İbn Kuteybe ve el-Müberred üzerindeki etkisini ele almakta ve bunu örnekler üzerinden temellendirmektedir. Dr. Öğretim Üyesi Sedat Baran Molla Sadra'da Zihnî Varlık başlığını taşıyan çalışmasıyla, İslam Felsefesi ve Kelamının en kadim meselelerinden birine ışık tutmaya çalışmaktadır. İçerik olarak oldukça dolu ve yoğun bir çalışma olan makalede konuya dair mantıkî izahlar ve nazariyeler ortaya konmuştur. Son yazımız ise Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez'in Mahfuzât dizisinin en son örneği olan Nepal yazısıdır. Günümüz dünyasının çokta bilinmeyen bir coğrafyası olan Nepal'de küçük bir cemaat olan Müslümanların varoluş mücadelesini ümmet gözünden bizlere sunan hocamızın, üslup ve içerik olarak içinize işleyen bu yazısında muhakkak kendinizden bir şeyleri de bulacaksınız.

Dergi için her türlü öneri, eleştiri ve makalelerinizi bizlere gönderebilirsiniz. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere...

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

## SALÂTUSELÂM ÂYETİNDE EMREDİLEN NEDİR? EL-AHZÂB (33) SURESİNİN 56. ÂYETİNİN TEFSİRİ

Murat SÜLÜN\*

**Makale Geliş: 02.03.2018**

**Makale Kabul: 05.04.2018**

### ÖZET

Makalede; yerleşik *salâtselâm* anlayışı arz edildikten sonra, Arap dilinde *salât* ve *selâm* kelimeleri analiz edilmiş; *salâtselâm* emrinin verilmiş sebebi el-Ahzâb suresi ve Kur'ân'daki Allah – Melekler - Peygamber – Müminler arasındaki *salât* mekanizması bağlamında açıklanmıştır. *Salâtselâm*'ın *iman*, *ensârîlik*, *velâyet*, *nasîha*, *i'tisâm*, hatta *meleklerin şefaati* gibi tutumları da içeren küllî bir kavram olduğu belirtilmiş de, bunlar müstakil derin çalışma konuları olduğundan, haklarında etraflı bilgi verilmemiştir. Makalenin EK'inde mezkûr sure paragraflar halinde ve gerekli başlıklar eklenerek sunulmuş; Müslümanların anlayışlarını yansıtmak için de, birkaç *salavât* metni anlamlarıyla birlikte verilmiş; böylece *salâtselâm* emrinin bağlamı ve Müslümanların *salâtselâm*'den anladıkları yansıtılmaya çalışılmıştır.

### ANAHTAR KELİMELER

Ahzab Suresi, Semantik, Peygamber, *salavât*, *salât*, *selâm*, Munciye, Tefrîciye vb.

### ABSTRACT

We analyzed in this article the roots *salât*, *selâm* [سلام & صلاة] in Arabic, and interpreted the divine *salâtselâm* order (al-Ahzâb 33/56), after presentation of the traditional common understanding to *salâtselâm* concept, within the framework of the *salât* mechanism in Holy Qur'ân [i.e. between God – Prophet – Angels – Believers]. We claims that the *salâtselâm* concept contains a lot of concerning attitudes like *îmân*, *nasr*, *walâyet*, *nasîha*, *i'tisâm* etc., and even the *angel's shafâ'at*. But these concepts aren't explained & discussed, because of their dept meanings that independent researches. At the end of the article we presented al-Ahzâb chapter with suitable personal titles before the Qur'anic passages, and several famous *salavât* sentences with original texts and Turkish meanings. Thus, we reflected the context of *salâtselâm* order, and the Muslim's *salavât* considerations.

### KEY WORDS

Al-Ahzâb chapter, Semantics, Mohammad, *salavât*, *salât*, *selâm*, Munciye, Tefrîciye etc.

\* TC Marmara ve KKTC Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## GİRİŞ/SORUN

el-Ahzâb 33/56'da emredilen *salâтуселâm* kavramı, İslamî literatüre *Allâhumme salli 'alâ seyyidinâ muhammed* vb. cümleleri tekrarlayarak, "Hazret-i Peygamber'e *salavât* getirme" anlamı ile geçmiş gözükme-  
tedir. Ancak bu anlayışta birtakım eksiklikler olduğu muhakkaktır: **İlkin**; âyette, Müslümanlara manevi babaları olan peygamberlerine sahip çıkmaları emredilirken, onlar *salavâtı* sihirli bir formül niyeti-  
ne okumaya başlamışlar; *salavât* sayesinde 'korktuklarından emin, umduklarına nâil' olacaklarına inanır hale gelmişlerdir. Bu anlayışın izleri, son yıllarda oldukça popüler olan *Yâ Rabbi bi'l-Mustafâ belliğ makâsidenâ va'ğfir le-nâ mâ madâ yâ vâsî'a'l-kerami...* (Ya Rabbi! Mustafa sayesinde bizi amaçlarımıza erdir; gelmiş geçmiş günahlarımızı başıyla ey keremi bol!) ezgisinde<sup>1</sup> de gözlemlenebilir. **İkinci olarak**; "tek efendi" olan Yüce Allah'a yalvarırken bir başkasından "efendimiz" diye bahsedilmesindeki sakillik dikkat çekicidir. **Üçüncü olarak**; âyette "*Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyor. Ey iman edenler! Siz de ona salâтуселâm edin!*" buyrulduğu halde, Müslümanlar bu emre "Allah'ım! *Efendimiz Muhammed'e sen salâтуселâm et!*" diye karşılık vermektedirler ki *salâтуселâm* sadece bununla kaldığında, İsrail oğullarının, kendilerine yurt arayan ve onları bu uğurda cihada teşvik eden Hazret-i Musa'ya; "Rabbinle birlikte gidip ikiniz savaşın; biz sonra gelir, kente gireriz!" demelerine benzer bir nitelik arz etmektedir. **Dördüncü olarak**; *salavâtlarda* çeşitli varlıklar sayılarak, Allah'ın, Peygamber'e bunlar sayısınca salât etmesi istenmekte, ama bu konuda hiçbir rakam kâfi gelmediği için "sınırsız" *salât* reca edilmektedir; bu, salât sayısına büyük önem atfedildiğini göstermektedir. Dahası, *Salât-ı Tefrîciye*'nin 4444 kez okunmasıyla olağanüstü sonuçlar alınabileceğine inanılmaktadır. **Beşinci olarak**; bazı *salavât* metinlerinde adeta siyerin özetlendiği görülmektedir. Ancak bu *salavâtlarda*, Hazret-i Peygamber'e çeşitli olağanüstülükler yüklenmektedir ki başlı başına bir meseledir<sup>2</sup>. Bu tür destanî, menkıbevî anlatımlar *edebiyatta*<sup>3</sup> normal

1 Bûsîrî'nin (v. 695/1296) kaleme aldığı *Kasîde-i Bürde*'den.

2 Sözelimi *Kibrît-i Ahmer* *salavâtında* Peygamber'e; parmaklarından su çıkması, Ay'ın ikiye bölünmesi, batmak üzere olan Güneş'in geri döndürülmesi gibi kolektif akla ve ispatlı bilime aykırı birtakım olağanüstü nitelikler isnat edilmiştir.

3 Edebî dil bilim dili değildir; bilimsel açıdan sorunlu nice şey edebiyatta caiz görülebilir; *mübalağa* anlatımı güzelleştiren edebî bir sanattır. Sözelimi Süleyman Çelebi'nin, Peygamber'in doğumunu "Dedi gördüm ol habîbin ânesi / bir acep nûr kim güneş pervânesi" şeklinde anlatması; yani o malum gökçismi [Güneş] Muhammed bebek doğduğunda zuhur eden nurun etrafında ona doğru uçuşan küçük, narin bir kelebek gibidir! Destanî ve menkıbevi anlatımlarla tarih yazılmaz. Ancak tarih yazarken bunlardan yer yer yararlanılabilir.



karşılanabilir; ancak “insanlığın gerçek kurtarıcısı” olarak nitelediğimiz Peygamber (s.a.)’i bu tip<sup>4</sup> sıfatlarla anlatmaya gerek yoktur; onun Kur’anî sıfatları<sup>5</sup> ve normal beşerî çerçevedeki özellik ve başarıları

- 4 Bu tür özellik ve nitelikler için bkz. Kâdî ‘ÿyâd’ın (v. 544/1159), Resûl-i Ekrem’in peygamberliğini inkâr eden ve mucizelerine dil uzatanlar için değil, Müslümanların ona olan sevgisini artırmak, sünnetine daha fazla sarılmalarını sağlamak ve imanlarını kuvvetlendirmek amacıyla telif ettiği *Şifâ-i Şerif*’ine bakılabilir [*eş-Şifâ’ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ*] (M. Yaşar Kandemir, “Şifa” md. *DİA*).
- 5 Peygamber; evet bir beşerdir (el-İsrâ 17/93, el-Kehf 18/110, Fussilet 41/6). Ancak beden ve ruhen muazzam bir yaratılışa sahiptir (el-Kalem 68/4). Zihin kalıpları yeni hakikatleri alabilecek şekilde genişletilmiştir (el-İnşirâh 94/1). Allah tarafından seçilip, kendine getirilmiş, derlenip toparlanmış (el-Hacc 22/78). Allah’a son derece bağlıdır; O’nunla sürekli bağlantı (*salât*) halindedir (Örn. el-İsrâ 17/77-79; el-Müzzemmil 73/1 vd.). Fetret devrinde ve vahyin kesildiği başka zamanlarda içi daralır. (ed-Duhâ 93/1 vd.) Allah’a tevekkül ve itimadı tamdır. (Bkz. “Mübâhele âyeti” ve tefsirleri) Allah’tan [meleklerinden ve müminlerden] başka veli tanımaz; kimseyi otorite saymaz. (el-En’âm 6/13) Allah’a karşı gelmiş olmaktan çok korkar (el-En’âm 6/14-18) İnsanlara Allah’ın âyetlerini okusun, onları arındırsın, onlara kitabı ve hikmeti öğretsin diye gönderilmiştir (el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum’a 62/2-3). Tevrat ve İncil’de şu vasıflarla anılır: Okuma-yazma bilmeksizin mühim mesajlar ileten öyle bir elçi ki; insanlara mârufu emredip münkeri yasaklar; tertemiz ve hoş şeyleri helâl, murdar şeyleri ise haram kılar; bellerini bükken ağır yüklerini ve üzerlerindeki prangaları indirip atar. (el-A’râf 7/157) Kendisine bilgi / ilim verilmiştir (el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/61; er-Ra’d 13/37) Kendisine bilgelik / hikmet bahşedilmiştir (el-İsrâ 17/39, 87), Kendisine dosdoğru yol gösterilmiştir / bu yola iletilmiştir-getirilmiştir (el-En’âm 6/161; el-Hacc 22/67; YâSîn 36/4; ez-Zuhruf 43/43; el-Fetih 48/2; ed-Duhâ 93/7) Dosdoğru yolu göstermiş / öğretmiştir. (eş-Şûra 42/52-53) İnsanları Allah’a O’nun izniyle çağırmıştır. (el-Ahzâb 33/46) Müminlerdendir. (Yunus 10/104) Getirdiği ilkelere öncelikle kendisi iman etmiştir. (el-Bakara 2/285) Müslimlerden / Hak Teala’ya teslimiyet gösterenlerdendir. (Yunus 10/72) Müslimlerin Hak Teala’ya teslimiyet gösterenlerin [bu ümmette] ilkidir. (el-En’âm 6/14) İnsanları *ülül’emre* danışarak yönetmesi emredilmiştir. (Âl-i İmrân 3/159) Şirksiz; sadece Allah’a kulluk etmekle yani tevhit üzere gitmekle memurdur. (er-Ra’d 13/36) Önündeki geleneği elinin tersiyle itmemiş; anahatlarıyla doğrulamış, yanlışları ise doğrultmuştur. (Âl-i İmrân 3/81) İnsanlığa rahmet olarak gönderilmiştir. (el-Enbiyâ 21/107) İnsanlığın hayrından, iyilik ve salâhından başka bir şey düşünmez. (نصح، ذي) İnsanlara düşkündür; onların sıkıntısını kendi sıkıntısı sayar. (et-Tevbe 9/128). Kaba ve katı yürekli değildir. (Âl-i İmrân 3/159) Karanlık çağları ve zihinleri aydınlatan bir kandil olarak gönderilmiştir. (el-Ahzâb 33/46. Ayrıca, el-Mâide 5/15) Hak üzere gönderilmiştir. (el-Bakara 2/119; en-Nisâ 4/170; el-Fâtır 35/24) *Şahit* olarak gönderilmiştir. (el-Hacc 22/78; el-Fetih 48/8; el-Müzzemmil 73/15). Hem uyarıcı hem de müjdeci olarak gönderilmiştir. (el-Ahzâb 33/45; el-Fetih 48/8). Bilhassa İsa Mesih tarafından müjdelendiği. (es-Saff 61/6)

onu insanlara anlatmak ve sevdirmek için fazlasıyla yeterlidir. -Bununla birlikte, *salavât* metinlerinin içerik analizi ayrı bir çalışma konusudur. - **Altıncı olarak**; peygamberimizle birlikte başka peygamberlere de *salâuselâm* etmekte isek de genelde -Hazret-i Ali'yi ve Peygamber hanedanını [Ehl-i Beyt'i] büyük ölçüde Şî'a'ya bıraktığımız gibi- peygamberlerden de, sanki mevcut [محرّف] dinlerin temsilcileriymiş gibi belli belirsiz uzak durduğumuz görülüyor. Oysa başta Kur'ân'da adı geçenler olmak üzere, tüm peygamberler İslâm peygamberidir. Sorun, getirdikleri dinin İslâmiyet yani Hakk'a teslimiyet olmaktan çıkıp, bu büyük zevatın adıyla anılmaya başlaması, nûhîliğe, mesevîliğe, îsevîliğe dönüşmüş olmasıdır ki, Müslümanlar açısından da İslâmiyet'in muhammedîliğe dönüşme riskinden söz edilebilir.

### I. SALÂTUSELÂM KAVRAMINDAN ANLAŞILAN

Kur'ân'ın *salâuselâm* emrine imtisâlen Müslümanlar özellikle Tasavvuf erbabı çeşitli *salavât* metinleri geliştirmişlerdir. -Metin ve meallerini EK'te sunduğumuz- İmam Şâfi'ye (v. 204/820) isnat edilen *Salât-ı Şâfi'yye*, Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin (v. 656/1258) üstadı Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'ye (v. 625/1228) isnat edilen *Salavât-ı Meşîşîyye*<sup>6</sup> / *Şâzeliyye*, Ebu'l-'Abbâs Ahmed et-Tîcânî'ye (v. 1230/1815) isnat edilen *Salavât-ı Tîcânîyye* / *Fethiyye* / *Salâtu'l-fâtih*, Sîdî Ahmed b. İdrîs'e (v. 1253/1837) isnat edilen *Salavât-ı İdrîsîyye*<sup>7</sup>, Trabzonlu Nakşibendî Muhammed Muntazar'a ait *Salavât-ı*

Allah'tan ve 'son gün'den yana korku ve ümit taşıyan herkes için güzel bir model teşkil eder. (el-Ahzâb 33/21)

Berbat ahval ve şeraitte üzerine huzur verici ilahi bir rahmet (sekînet) indirilmiştir. (et-Tevbe 9/26, 40, el-Feth 48/26)

-Genel olarak- ilahî lütfâ nâil olmuştur. (en-Nisâ 4/113)

İlahî yardımla desteklenmiştir. (el-Enfâl 8/62, et-Tevbe 9/40, el-Feth 48/3)

Allah ve melekleri tarafından desteklenmiştir. (el-Ahzâb 33/43, 56)

Allah, Cebrail ve sâlih **müminler** onu daima sahiplenirler. (et-Tahrîm 66/4)

İlahî koruma altındadır. (et-Tür 52/48)

Düşmanlarının şerrinden korunmuştur. (el-Mâide 5/67)

Müminlere karşı şefkatli ve merhametlidir. (et-Tevbe 9/128)

Peygamberler çağını kapatmıştır. (el-Ahzâb 33/40)

6 XIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde şehiden vefat eden İbn Meşîş'in, birçok Osmanlı padişahının da bağlı olduğu Şâzeliyye tarikatının pîri olan Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin müridi olması hasebiyle bu *salavâta* büyük önem verilmiş; İsmail Hakkı Bursevî (*Şerhu's-salavâti'l-Meşîşîyye*, Bulak: Matbaatu Abdurrahman Rüşdî Bey, 1279) gibi çok sayıda âlim tarafından şerh edilmiştir. *Salavâtın* metni ve şerhleri hk. bkz. M. Nedim Tan, *Varlığın dili: İbn Meşîş Salavâtı ve şerhi* [İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş*], İstanbul: İz Yayıncılık, 2010. Halepli öğrencilerimin bildirdiğine göre, bu *salavât* orada hâlâ cemaatle okunmakta imiş.

7 Muhammed Halil Hicrisî, *el-Cevheru'n-nefs 'alâ salavâti İbn İdrîs*, Bulak: Matbaatü'l-Mîriyye, 1310; Muhammed b. el-Meydani, *en-Nefehâtu'l-akdesiyye fi şerhi's-sa-*

Muntazariyye<sup>8</sup>, Şeyh Abdulkâdir Geylanî'ye (v. 561/1166) ithâf edilen Salât-ı Kibrît-i Ahmer, ayrıca Salât-ı Münciye ve Salât-ı Tefrîciyye<sup>9</sup> gibi<sup>10</sup> salavâtlar sonraki dönemlerde<sup>11</sup> oluşturulmuştur; Peygamber Aleyhis-selâm'ın telkin ettiği Salât-ı İbrâhîmiyye hariç, hiçbiri Peygamber'den nakledilmiş değildir; el-Ahzâb 33/56'daki emre istinaden tanzim edilmiş oldukları anlaşılmaktadır<sup>12</sup>.

*Salât* (çğl. *salavât*) ve *selâm* kelimelerinden oluşan *salâtuselâm* tabiri *aleyhi's-salâtü ve's-selâm*, *sallâllâhu aleyhi ve sellem* gibi dua cümlelerini kullanma şeklinde anlaşılmakta; **salavât** ise Yüce Allah'ın 'el'inin Hazret-i Muhammed üzerinde olması dileğiyle edilen dualar için kullanılmaktadır. Genelde *Allâhumme salli* diye başlayan bu dualarda dünyevî ve uhrevî hâcetler Peygamber'e *salavât* getirilerek Allah'a arz edilmektedir<sup>13</sup>.

Aşağıda etimolojisinde anlatılacağı üzere, *salât* ve *salavât* her şeyden evvel bir duadır; bir husus Allah'a arz edilmeden önce O'na *hamdüsenâ* ve peygamberine *salâtuselâm* getirilmesi âdaptan sayılmaktadır<sup>14</sup>. Nitekim salavâtın Hazret-i Peygamber'e *salâtuselâm* etmekten ziyade "onun vesilesiyle Allah'tan isteme" amacıyla getirildiği ve *salâtuselâma* farklı anlamlar, sır ve güçler yüklendiği anlaşılmaktadır. Bilhassa *Salât-ı Tefrîciyye / Salât-ı Nâriyye*'nin hikmetiyle –ve elbette Allah'ın izniyle- kişi-

*lavâti'l-Ahmediyyeti'l-İdrîsiyye*, 1314/1896; thk. Âsım İbrahim el-Keyyalî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006/1427. Sîdî Ahmed b. İdrîs'e ait 14 salavat metni için bkz. <http://abokhomrah.ahlamontada.net/t1320-topic>

- 8 Muhammed T. Nakşibendî Muntazar, *Salavât-ı muntazariyye*, yy., Matbaatü'l-Hac Muhammed Ali, 1294.
- 9 Geniş bilgi için bkz. *Peygamberimiz Efendimiz üzerine Salavât-ı Şerîfe getirmenin dünyevî ve uhrevî fevâid ile Salât-ı Tefrîciyye'nin havâssını mübeyyin risâledir*. Nşr. Osman Ferid, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1342.]
- 10 Örneği: Manisa'daki Hafsasultan Camii mihrabındaki *كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ* ifadesinin altında yazılı bulunan *Allâhumme salli 'alâ Muhammedin sāhibi't-tāci ve'l-mi'rāci* [Allah'ım! O tâcın ve miracın sahibi Hazret-i Muhammed'e salât eyle!] ibaresi.
- 11 Bu vb. malûmat hk. bkz. Ahmed b. Abdülaziz el-Cemmâz, *es-Salavâtü'l-mübtede'a*, Riyad: Dâru Atlas el-Hadara, 2013/1434.
- 12 Salavâtın anlam ve önemine ilaveten salavât metni olarak Peygamber'den nakledilenler hk. bkz. Mehmed Nuri, *el-Ganîmetü'l-bâride fi's-salavâti'l-vâride*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1331. Ayrıca bkz. Kureyşîzâde Mehmed Fevzi Efendi, *Câmi'u's-salavât*, 1318/1900, yy., ts.; el-Hâc Süleyman Hakkı Efendi, *Mecmû'atü'd-da'avât ve's-salavât ve'l-akâid ve'n-nasâih*, Dersââdet: Matbaa-i Osmanîye, 1307; Kadı Ebu'l-Mehâsin Yûsuf en-Nebhânî, Efdalu's-salavât alâ seyyidi's-sâdât, Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1350/1932; Şevket Muhammed Ulyan, *Mecmû'u's-salavât fi'l-İslâm*, Tâif, 1990/1411; Muhammed el-Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât Seçilmiş Peygamber'e okunacak salavât*; hazırlayan: İbrahim Tozlu, İstanbul: Semerkand, 2011.
- 13 Ubeydullah Afgânî, *Kavm-i cedîd'de salavât bahsine mu'teriz olanlara Kur'an'ı azîmü's-sânin inzâr ve ihtarı*, İstanbul: Şems Matbaası, 1332.
- 14 Bkz. *Ebü Dâvûd*, "Vitr", 23.

nin; hastalık, tasa, üzüntü, zulüm, borç gibi sıkıntılarından kurtulacağına veya çeşitli murat ve emellerine nâil olabileceğine inanılmaktadır. İnanışa göre; Salât-ı Tefrîciyye sayesinde çok kişi umduğuna nâil olmuş, sıkıntısından kurtulmuştur. Ancak duanın tam 4444 kez okunması gerekir; 4444 defa okumak zor olacağından, başka insanların yardımı ile de okunabilir. Duadan elde edilmek istenen sonucun alınabilmesi için, duanın “kaç kez okunması gerekiyorsa o sayıda” okunması gerektiği de düşünülmektedir. Bunun, *sübhânallâh*, *elhamdulillâh*, *allâhuekber* tesbîhâtının namazların akabinde Peygamber tavsiyesiyle 33'er kez yapılması gereği ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır; tıpkı anahtarların, kapıyı o malûm girinti ve çıkıntıları sayesinde açabilmesi gibi. Aslında, belli zamanlarda ve belli sayılarda salavât getirdiğinizde bu, dualarınızın otomatikman kabul edileceği anlamına gelmez; yani salavâtlar sihirli formüller değildir; ancak sizi ancak nebevî öğretilerin kurtarabileceği hususunda sizi aydınlatır; Hazret-i Peygamber'i anlama, 'gerçek kurtarıcı' olarak onu tanıma, ona bağlanma, ahlâkıyla ahlâklanma, izlediği siyasî, dinî stratejileri takip etme, kısaca onun izinden gitme yönünde sizi motive edebilir. Ve bu etraflı ve samimi bağlılığın, talep ettiğiniz başarıya sizi dolaylı olarak ulaştıracağı muhakkaktır. *Duâ* en büyük motivasyon araçlarından biridir; hiçbir dua Allah sizin o husustaki isteklerinizi bilmediği için yap[tır]ılmamaktadır; aksine, o konuda sizi cesaretlendirip harekete geçirmek, talepleriniz konusunda öncelikle sizi emin kılıp tatmin etmek amacıyla yap[tır]ılmaktadır. Ve duaların anlaşılabilir olarak yapılması gereğinin hikmeti budur.

İnsanların, hayatını biyolojik varlıkların tâbi olduğu *Allah yasaları* çerçevesinde beşerî doğal şartlarda sürdürmüş olan karizmatik şahsiyetleri önce alabildiğince yüceltip sonra da onlar sayesinde –otomatikman- birtakım mazhariyetlere ulaşabileceklerini sanmaları Müslümanlara özgü yeni bir şey değildir. Başta peygamberler olmak üzere karizmatik şahsiyetlerin, o müthiş başarıları nasıl gerçekleştirdikleri üzerinde kafa yormak yerine, bu zevatın adı anılarak, gerçekliği kuşkuyla birtakım olağanüstülüklerle methedilerek, sonuca gidilebileceği düşünülmektedir. Bilhassa, abartılı bir Peygamber sevgisine sahip olduklarını düşündüğüm tarîkat çevrelerinde... el-Ahzâb 33/56'daki ilahi emre uyularak, öyle *salavât* metinleri düzenlenmiştir ki bunlarda Peygamber (s.a.)'e, *âl* ve *ashâbına salâtuselâm* etmekle kalınmamakta; Peygamber çeşitli isim ve sıfatlarıyla, envâ-i çeşit güzellik ve 'mucize'leriyle tanıtılmakta; insanlara son derece karizmatik, müstesna bir Peygamber algısı kazandırılarak, ümmetin ona muhabbet ve bağlılığı pekiştirilmek istenmektedir. Bu salavâtlar sayesinde Allah'ın, sadece

salavât getirenlere değil Peygamber'e de çeşitli ihsanlarda bulunması istihâm edilmektedir. Bunun, hemen bütün salavât metinlerinin ortak noktası olduğu söylenebilir; ancak özellikle *Kibrît-i Ahmer* salâtı bu bağlamda öne çıkmaktadır.

## II. ARAP DİLİNDE SALÂT VE SELÂM KAVRAMLARI

### 2.1. SALÂT (صلاة)

V. / XI. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden büyük dilci müfessir Râgıb el-İsfahânî'ye göre *salât*; dua, bereket/kutsallık atfetme (*tebrîk*) ve şânını yüceltme (*temcîd*) anlamında kullanılmakta olup, صَلَّيْتُ عَلَيْهِ ifadesi "Onun için dua ettim ve onu arındırdım." demektir; nitekim Allah ve Resûlü için kullanılan صَلَّوْاْتُ الرَّسُولَ ve صَلَّوْاْتُ اللَّهَ tabirleri, 'hakkat'te; Allah ve Resûlünün ilgili âyetlerde geçen kişileri arındırmaları demektir<sup>15</sup>. Genelde kabul edildiği kadarıyla; Yüce Allah'ın Hazret-i Peygamber'e *salâtı*, ona rahmet etmesi, onu melekleri katında övmesi demektir; meleklerin *salâtı* Hazret-i Peygamber'in bağışlanması için Allah'a yakarmaları, müminlerin Hazret-i Peygamber'e *salâtı* da peygamberlerinin makamını yüceltmesi için Allah'a dua etmeleri anlamına gelmektedir.

Dilciler *salât* için farklı anlamlara gelen birtakım Arapça kökler ön görmüşlerdir. Halil bin Ahmed (v. 175/791), *salâtı* vavî kabul ederek, *slv* maddesi altında incelemiştir; صلاة'in Elif'i aslında Vav'dır [Kur'an'da da صلوة şeklinde yazılır<sup>16</sup>]; çünkü *salâtın* tesniyesi *salevâni*, çoğulu ise *salavâtun* şeklinde gelmektedir. İbn Fâris (v. 395/1004), kökün iki aslî mâna ifade ettiğini belirtmektedir; ateş ve bir tür ritüel / ibadet<sup>17</sup>. Cârullâh ez-Zemahşerî'ye (v. 538/1143) göre, *sallâ* fiilinin 'hakikat' anlamı, iki *salvi* oynatmak, hareket ettirmektir. -*Salv*, uyluk kemiği demektir.- Çünkü namaz kılan kişi, rükû ve secde ettiği sırada uyluk kemiklerini hareket ettirmektedir. Yahudilerin, arkadaşlarını saygıyla selâmlarken yaptıkları hareketler de bu anlamdadır; başlarını eğmekte, uyluk kemikleri üzerinde reverans yapmaktadırlar. Dua eden

15 Râgıb el-İsfahânî, s. 285.

16 Resmü'l-Kur'an kaynaklarında; Mushaf yazarlarının, Lâm'dan sonra Elif'in yazıda düşürülmesi konusunda icmâ etmiş oldukları belirtilir; ancak kelimenin Süryanca'da Vav ile yazıldığı göz önünde bulundurulursa, bu imlâda Kur'an Arapçasının Süryanca dil malzemesini sürdürmüş olduğu söylenebilecektir (Esra Gözeler, Sami Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi, AÜ SBE, YL tezi, 2005, dnş. M. Paçacı, s. 55, 66, 71).

17 Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, II, 411; İbn Fâris, III, 300; Râgıb, s. 285; Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'an*, VI, 330-331.

kişiye *musallî* denmesi, namaz kılanların rükû ve secde esnasında sahip oldukları huşû ile, dua edenlerin huşûları arasındaki benzerlikten dolaydır<sup>18</sup>. Kurtubî'nin (v. 671/1272) ikinci sırada verdiği şu görüş ilgi çekicidir: *Salât*; s-l-v- (صَلَاة) kökünden gelmektedir; *salev* belin ortasında bulunan bir damar olup kuyruk sokumunda çatallanır/ikiye ayrılır ve onu içine alıp korur. Bir at başka bir at tarafından geçildiği zaman (geride kalan at için) kullanılan *musallî* de bundan alınmıştır; çünkü varış çizgisine geldiğinde, başı, öndekinin iki kalçası hizasında bulunmaktadır. İşte, *salât* “*salev*”den türemiştir; ya imanın peşinden ikinci sırada geldiği için ya da rükû esnasında kişinin, uyluk kemikleri eğildiği için...<sup>19</sup> Yine Râğıb el-İsfahanî'nin (v. 502/1108) dilcilerden aktardığına göre *salât*; *sılâ'* (صَلَاة) kökünden gelmektedir. Buna göre, صَلَّى الرَّجُلُ ifadesi, “Kişi bu ibadeti sayesinde kendisini Allah'ın cayır cayır yanan ateşinden (*sılâ*) kurtardı.” anlamındadır. Bu durumda صَلَّى'nın anlam çatısı; “hastalıktan kurtulmak” anlamına gelen مَرَضٌ gibi olmaktadır<sup>20</sup>. 'Alâ harf-i ceri ile *sallâ* 'aleyhi; ona sevgiyle yaklaştı, üzerine titredi, onu yüceltti, ona dua etti anlamlarına gelir; Allah için kullanıldığında üçüncü anlama gelmesi söz konusu değildir; fakat melekler ve insanlar için kullanıldığında her üç anlam da geçerlidir<sup>21</sup>.

Kelimenin Arapça menşe'li olmadığı yönünde de ciddi iddialar<sup>22</sup> bulunmaktadır. Mustafevî'ye göre kök iki şubeli olup hem vavî hem de yaîdir; vavî olan, Süryanca ve Âramcadan Arapçaya geçip namazı ifade etmek üzere Arapçalaşmış; yaî olan ise sonradan Arapçalaşmıştır. Kökün Arapçadaki asıl manası mutlak övgü / sena anlamına gelmektedir<sup>23</sup>. Esra Gözeler'e göre de “*salât*”ın kökü Sami dillerine uzanmaktadır<sup>24</sup>.

Demek ki *salât*; ibadet/ritüel çerçevesi içine sokulabilecek “dua

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, el-Bakara 2/3 hk.

19 Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1995, Bakara 3 hk. [Üçüncü sırada قِيلَ sıygısıyla naklettiği görüşe göre, *salât*; ayrılmamak, sarılmak (lüzûm) anlamındaki s-l-y kökünden, yine قِيلَ sıygısıyla naklettiği dördüncü görüşe göre, *salât*, *sılâ'* (صَلَاة) kökünden; صَلَّيْتُ الْعُودَ بِالنَّارِ (Taze dalı ateşte tavlayarak düzelttim) cümlesinden gelmekte olup doğrultmak, yumuşatmak anlamlarındadır. Çünkü namaz kılan kişi; kendisini doğrultmakta, kalbini yumuşatmakta ve huşûunu / alçakgönüllülüğünü artırmaktadır. -Sılâ' ateş yalımı demektir.- (Râğıb'dan naklettiğimiz ikinci görüşün farklı bir versiyonu)]

20 Râğıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 285.

21 Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, II, 411; İbn Fâris, III, 300; Râğıb, s. 285; Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*, VI, 330-331.

22 Bkz. A.J. Wensinck, “*salât*”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1988, X, 112; Arthur Jeffery, *The foreign vocabulary of the Koran*, s. 198-199, Kahire 1957 (Gaekwad's Oriental Series).

23 Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*, VI, 330-331.

24 Bkz. Gözeler, s. 55, 66, 71.

etme, yalvarıp yakarma, namaz-niyaz ve ayin” gibi anlamlara gelmektedir.

Son olarak; el-Ahzâb 33/56’daki *salâtın* meallere nasıl yansıdığı incelendiğinde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

- ‘Salât etme’ (DİB, H.Neşr, G.Onan),
- ‘Salâтта bulunma’ (Ö.N.Bilmen),
- ‘Salavât getirme’ (A.Gölpınarlı, TDV),
- ‘Salavât gönderme’ (K.Çelik),
- ‘Salâtuşelâm getirme’ (C.Yıldırım),
- ‘Salât (ve tekrîm) etme’ (H.B.Çantay),
- ‘Salât ile tekrîm etme’ (E.H.Yazır),
- ‘Salât etme veya destek verme’ (S.Türkmen),
- ‘Salât etme, i) şeref ve şânını yüceltme, ii) *Allâhumme salli alâ Muhammed* deme (A.F.Yavuz),
- ‘Salavât getirme, yani i) hep rahmet, övgü ve iltifat ile anma; ii) dua ve saygıyla, *salâtuşelâm* ile anma’ (A.Tekin),
- ‘Şânını yüceltmeye özen gösterme’ (S.Ateş),
- ‘i) Rahmet etme, ii) rahmet ve esenlik dileme’ (Ş.Piriş),
- ‘Her zaman hususî rahmetiyle muamele etme ve yüceltme, ii) sevmeye ve tam bir sadakat ve samimiyetle tâbi olma’ (A.Ünal),
- ‘Övme’ (B.Sadak),
- ‘Övme, salât getirme’ (DİB/eski)
- ‘Destekleme’ (E.Yüksel, M.İslamoğlu),
- ‘Destek olma’ (B.Bayraklı),
- ‘i) Destek verme/olma veya şânını yüceltme’ (YN.Öztürk),
- ‘Yardım etme, destekleme’ (İ.Yorulmaz),
- ‘Destek verme, şânını ve dâvasını yüceltme’ (C.Külünkoğlu),
- ‘Kutsama’ (M.Esed),
- ‘Kutsama, yani i) şerefini ve şânını yüceltip makamını yükseltme, ii) dua ederek derecesinin yükseltilmesini isteme, hayırla yad etme’ (A.Parlıyan),
- ‘Üzerine titreme’ (M.Öztürk)



el-Ahzâb 33/56'yı Türkçeye çevirirken ifadeyi aynen koruyan nispeten kadim meallere karşılık, 'getirme' ve 'gönderme' ekleriyle ifadeyi deyimleştirenler, *salât* veya *salavât* kelimelerini yanına ekledikleri bir anlamla Türkçeleştiren; ayrıca, doğrudan destekleme, kutsama, yardım etme, yüceltme, rahmet etme, üzerine titreme, övme, övgü ve iltifat ile anma vb. şekillerde Türkçeleştiren mealler de olmuştur. Buna karşılık, aynı tabirin geçtiği el-Ahzâb 33/39'da *salât*'ın rahmet, ğufrân, feyiz, bereket, nimet vs.nin indirilmesine / bahşedilmesine evrildiği görülmektedir. Peki, *salât*'ın kök anlamı nedir ve buna dayalı istilâhî anlamı ne olmalıdır?

## 2.2. SELÂM (سلام)

el-Ahzâb 33/56'daki سَلِّمُوا تَسْلِيمًا emri ise ya *et-Tahiyât*<sup>25</sup> da olduğu gibi belli *selâm* kelimelerini kullanarak Hazret-i Peygamber'in manevî şahsiyetini selâmlama ya da onun emirlerine tam anlamıyla boyun eğme şeklinde anlaşılmıştır<sup>25</sup>. Bu emir Türkçeye genelde 'selâm etme' şeklinde aktarılmaktadır; ancak bu oldukça muğlak bir ifadedir; her şeyden evvel, 'selâm etme' Arapçada تحية [ömür ve esenlik dileği] kelimesi ile karşılanır; oysa kelimenin köküne inildiğinde anlam netleşmektedir:

*Silm* zahirî ve bâtinî afetlerden uzak bulunmak<sup>26</sup>, yani barış ve huzur anlamındadır. Kökün if'âl kalıbı olan *islâm* ise *silme* girmek demektir. *İslâm* kelimesinin aslî mânası, *teberru'* veya *berâettir*<sup>27</sup>. [Selâmın kök anlamı olan برأ Kur'ân'da; iyileşme, yani hastalıktan *uzaklaşma*<sup>28</sup>, azaptan kurtulma *berâti*<sup>29</sup>, temize çıkma<sup>30</sup> ve suçsuzluk<sup>31</sup> gibi anlamlar çerçevesinde kullanılmıştır.] Bir şey birine tamamen devir ve *tahlîs* edildiği zaman, *eslemtu* denir. Buna göre; Müslümanlara şu sebeple *müslim* denmektedir: O tüm kayıtlardan kurtulup, kendini tamamen Allah'a bırakmıştır. Nitekim İslâm toplumunun bir üyesi hâline gelmek için, *kelime-i şehadet* getirerek teslimiyet gösterilmesi gerekmektedir<sup>32</sup>. İf'âl (*islâm*)

25 Mehmet Suvat Mertoğlu, "salâtüselâm" md., *DİA*, XXXVI, 23.

26 Râgıb, *el-Müfredât*, s. 240-241.

27 İbn Manzûr, "slm" md., *Lisânü'l-Arab*.

28 Âl-i 'İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

29 el-Kamer 54/43.

30 Yûsuf 12/53; en-Nûr 24/26; el-Ahzâb 33/69.

31 en-Nisâ 4/112.

32 Şu ayetlerle zikredilen teslimiyet bu anlamdadır: Âl-i 'İmrân 3/20 (: Şayet seninle tartışmaya girecek olurlarsa, de ki: "Ben bana uyanlarla birlikte kendimi Allah'a teslim ettim. Ehl-i Kitaba ve ümmilere sor: Siz de teslim oldunuz mu? Eğer teslim olmuşlarsa, doğru yolu bulmuşlar demektir."); el-Feth 48/16 ("Onlarla (Allah'a) teslim oluncaya dek vuruşacaksınız!"); el-Hucurât 49/17 ("Onlar islâma girmiş olmalarını mı senin başına kakıyorlar?! De ki: Gösterdiğiniz teslimiyeti başıma kakmayın! Sizi imana erdirdiği



kalıbına girdiğinde, kişinin imana aykırı *şirk, nifak, küfür* vb. inanç ve düşüncelerden uzak<sup>33</sup> olduğunu ifade eden *selâm* kelimesi, istenmeyen durumlardan uzak oluşu ifade eder. *Selâm* veren veya *selâm* eden bir kişi; muhatabına “Benden yana emin ol; benden sana zarar gelmez.” demektedir. Nitekim <sup>34</sup>إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ifadesindeki *selâm* bildiğimiz selâmlama (*tahiyye*) anlamında olmayıp, Rahman’ın muvahhit kullarının “Bizim sizinle işimiz yok! Haydi selâmetle!..” diyerek cahil müşriklerin yanından *uzaklaştıklarını* ifade etmektedir. Buna göre, müminlerin peygamberlerine *selâm* etmeleri, “onu kendisine eziyet verecek her tür dedikodudan ibra etmeleri” anlamında olmaktadır.

*Selâm/teslîm* Hazret-i Peygamber’i her tür isnat, iftira ve suçlamadan *ibrâ* etmek anlamında olduğu halde, adeta *tahiyyeye* yani bildiğimiz “selâm verme / selâm söyleme” anlamına indirgenmiştir. Oysa âyetin devamında, aynı bağlamda nâzil olan el-Ahzâb 33/69’da “*Ey iman edenler! Siz de Musa’yı incitenler*<sup>35</sup> *gibi olmayın. (Hani, onu incitmişlerdi*

*icîn -tabîî doğru söylüyorsanız- asıl Allah bunu başınıza kakma hakkına sahiptir.*”). Ayrıca bkz. el-Mâide 5/44; el-En’âm 6/14, 71; en-Nahl 16/81; el-Hacc 22/34; en-Neml 27/44; ez-Zümer 39/54; el-Gâfir 40/66; el-Cinn 72/14.

33 İbn Manzûr, “slm” md., *Lisânü'l-Arab*.

34 el-Furkân 25/63.

35 Hazret-i Musa ve Hazret-i Muhammed’in maruz kaldıkları durumları kıyasladığımızda, Hazret-i Musa’ya, İsrail oğullarının kadınlarıyla zina ettiği iftirası atılırken, Hazret-i Muhammed de Zeyneb’i Zeyd’in elinden almakla itham edilmiştir. Cârullâh ez-Zemahşerî’nin belirttiği üzere, Kârûn her zaman Allah resûlü Mûsâ’ya eziyet ederdi. Mûsâ ise akrabalık bağından dolayı ona müsamaha ederdi. Zekât âyeti nâzil olunca, bin dirhemde bir dirhem, bin dinarda bir dinar zekât vermek üzere anlaştılar. Kârûn zekât hesabını yaptı. Tabîî, toplamda belli bir yekûn tutunca Kârûn bunu çok buldu, cimrilik etti. İsrâiloğullarını topladı ve onlara, “Mûsâ sizin her şeyinize kastetmekte! Şimdiden mallarınızı almak istiyor!” dedi. Onlar da “Sen bizim büyüğümüzsün, efendimizsin; istediğini emret.” dediler. Kârûn “Falanca fahişeye rüşvet verelim; Mûsâ’ya kendisiyle zina yaptığı iftirası atsın. İsrâiloğulları artık onu terk ederler!” dedi ve kadına bin altın tahsis etti. -Bu rüşvetin altın bir tas olduğu ya da içi altın dolu bir altın tas olduğu da, Kârûn’un, kadını kendi malı üzerinde yetkili kılıp ne isterse alabileceğini söylediği de söylenmiştir.- Bayram günü Mûsâ halka hitaben, “Ey İsrâiloğulları! Hırsızlık yapmanın elini keseriz. İftira edene had cezası vururuz. Muhsan olmayan (bekâr) biri zina ederse ona da had vururuz. Muhsan biri zina ederse onu recm ederiz!” dedi. Bu sefer Kârûn, “Bu zina eden sen olsan da mı?” dedi. Mûsâ “Evet, ben de olsam muhsan olarak zina edenin cezası recm edilmektir!” dedi. Kârûn, “İsrâiloğulları senin falan kadınla zina ettiğini iddia ediyorlar!” dedi ve kadın huzura getirildi. Mûsâ kadına “Denizi yaran, Tevrat’ı indiren Allah adına yemin verdirerek doğru söylemesini emretti. Allah kadına son anda doğru konuşmayı ilham etti ve kadın, “Bunlar yalan söylüyorlar. Bilakis Kârûn sana iftira etmem için bana rüşvet verdi!” dedi. Mûsâ ağlayarak secdeye kapandı ve “Ya Rabbi! Şayet ben senin peygamberin isem benim için Kârûn’a gazab et!” dedi. Allah Teâlâ da Mûsâ’ya “Ne istersen, yere emret; sana itaat edecek.” diye vahyetti... (Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Kasas 28/81 hk. Ayrıca bkz. Yasin Meral, “Ey iman edenler! Siz de Musa’ya eziyet edenler gibi olmayın!” (33/el-Ahzâb:69), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 57:2, s. 58.



getirmeleri dinin özüdür. Allah'a *salât* müminin sadece rızâ-yı Bârî'yi kazanmasında değil, dünyevî başarısında da son derece önemlidir; çünkü *salât* sahipleri, yani muvahhitler hayatın tamamına yayılan bir süreklilik ve düzen içerisinde Allah'la ve müminlerle irtibatta kalmaktadırlar. İnananlar arası siyasî, sosyal, askerî, ilmî, kültürel, ekonomik her tür ilişkinin *salât* ve cami çerçevesinde yürütülmesi, "Allah ve vakit bilinci" beşerî başarıda başrollerdedir.

(b) Müminler Yüce Allah'a *salât* ettikleri, yani sözde değil, özde gerçek bir dindar olarak O'nun emir, yasak ve tavsiyeleri doğrultusunda yaşadıkları gibi, Allah ve melekleri de müminlere *salât* etmektedir<sup>47</sup>. Sözelimi malını – mülkünü kaybetmek, iflas, kuraklık/kıtlığa bağlı rekolte azlığı, sevdiklerinin şehit olması gibi belâlarla karşılaştıklarında sabredenler Allah'ın *salavâtına*; yani teselli edici, sakinleştirici, huzur verici rahmetine nail olurlar<sup>48</sup>. el-Ahzâb 33/43'de, Allah'ın *salâtına* meleklerinin *salâtının* da eklendiği görülmektedir. Buradaki *salât* genelde müminlere Allah'ın, rahmetiyle lufufta bulunması, meleklerin ise dua etmesi olarak anlaşılmıştır.<sup>49</sup> Oysa daha birkaç âyet evvel "canların burunlara geldiği / herkesin ödünün koptuğu" Hendek savaşının –ki bütün olumsuz şartlara ve binlerce düşman askerine rağmen inananların zaferiyle sonuçlanmıştı- anlatılmış olduğuna dikkat edildiğinde görülecektir ki Allah'ın, Resûlüne ve müminlere *salâtı*; onlara arka çıkması, düşmanlarına karşı görünmez ordularla destekleyerek onları, Hendek savaşı gibi çetin şartlardan sağ-salim, muzaffer ve çok daha güçlü şekilde çıkarması, hâsılı; gerçek *mevlâları* olarak onları koruyup kollaması anlamındadır<sup>50</sup>. Bu da, *nasr / nusret, fetih ve te'yîd*

47 el-Ahzâb 33/39 (هو الذي يصلي عليكم وملائكته).

48 el-Bakara 2/157 (أولئك علىٰئهم صلوات من ربهم).

49 Râzî, *Mefâtîhu'l gayb*, el-Ahzâb 33/43 hk.

50 Aşağıdaki meallerle karşılaştırınız:

Elmalılı Hamdi Yazır: Odur ki üzerinize feyz u bereket indiriyor [Melekler?]

Hasan Basri Çantay: O, üzerinize, melekleriyle beraber, rahmet(ini râyegân) edendir.

Ömer Nasuhi Bilmen: O, o (Hâlık-ı kerîm)dir ki, size merhamet buyurur, melekleri de.

Abdulkaki Gölpınarlı: O ve melekleri, rahmetler ihsân eder size.

DİB: O, ... size merhamet eden; melekleri de sizin için başışlanma dileyendir.

DİB (eski): ... size rahmet ve istiğfar eden Allah ve melekleridir.

TDV: ... üzerinize rahmetini gönderen O'dur. Melekleri de size istiğfar eder.

Bekir Sadak: ... size rahmet ve istigfar eden Allah ve melekleridir.

Ali Fikri Yavuz: ... sizin üzerinize melekleri ile rahmet eden O'dur.

Süleyman Ateş: O (Allâh)dır ki, ... üzerinize rahmet eder, melekleri de (size acıyıp mağfiret dilerler).

Celal Yıldırım: ... O da, melekleri de üzerinize rahmet ve gufran indirir.

Muhammed Esed: O, size (kendi mesajlarını taşıyan) melekleriyle nimetlerini bahşeder.

E dip Yüksel: O ki sizi ... melekleri ile birlikte sizi destekler.

gibi kavramların *salâtın* kavramsal çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Peygamber ve müminlere meleklerin *salâtı*, *şefaât* kavramıyla da irtibatlıdır; yani âyete göre “Allah kanunları” ve “tabiat güçleri” Peygamber düşmanı Müşriklere değil, Peygamber’e ve müminlere *şefaât* etmiştir. Oysa Medine’yi muhasara eden düşman birliklerinin, yani putperest Mekkelilerle bedevîlerin en köklü inançları “meleklerin kendilerine şefaât edeceği” idi. Ve Kur’ân’da defalarca “ahirete hiçbir imanları olmayan”<sup>51</sup> diye bahsedilen; “Ahireti de bir tek bunlar inkâr ederler!”<sup>52</sup> diye nitelenen bu paganların, mezkûr şefaatin dünyada hayat memat meselesi niteliğindeki savaş benzeri zorlu şartlarda gerçekleşeceğine inandıkları açıktı. İşte, el-Ahzâb 33/43 ve 56’da Allah ve meleklerinin Hazret-i Peygamber’e ve müminlere *salât* eylediği belirtilirken, evrenin sahibinin ve O’na ait yasa ve güçlerin Hazret-i Peygamber’in arkasında olduğu anlatıldığı kadar, şirk inancı da yerle bir edilmiştir. *Ve bi’llâhi’t-tevfîku*.

(c) *Salâtuselâmın* anlamı, Hazret-i Peygamber’in -başta zekâtlarını gönüllü getiren kişi ve kabileler olmak üzere- çeşitli müminlere *salât*

Yaşar Nuri Öztürk: O, odur ki ... size acıyor/destek veriyor. Melekleri de öyle yapıyor. Bayraktar Bayraklı: Allah ve melekleri, ... sizi iyiliklerle kuşatırlar.

Mustafa İslamoğlu: O sizi melekleri eşliğinde üzerinize indirdiği (vahiyle) destekleyip dimdik ayakta tutar.

Abdul Metin Saruhan: ... üzerinize rahmetini gönderen O’dur. Melekleri de size istiğfar eder.

Abdullah Parlıyan: O Allah ki, üzerinize rahmet etmekte, melekleri de size bağışlanma dilemekte...

Adem Uğur: ... üzerinize rahmetini gönderen O’dur. Melekleri de size istiğfar eder.

Ahmet Tekin: O sizi ... melekleriyle, üzerinize nimetini, rahmetini, bereketini indirendir.

Ahmet Varol: ... melekleriyle üzerinize rahmet eden O’dur. O, mü’minlere karşı çok merhametlidir.

Ali Ünal: O Allah ki ... size feyiz ve rahmet indirir; melekleri de (aynı maksatla) sizin için dua ve istiğfarda bulunurlar.

Cemal Külünkoğlu: O, ... size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dile-yendir.

Gültekin Onan: O’dur ki ... size rahmet etmekte; melekleri de (size dua etmektedir). O, inançlıları çok esirgeyicidir.

Harun Yıldırım: ... üzerinize rahmetini gönderen O’dur. Melekleri de size istiğfar eder.

Hayrat Neşriyat: O, üzerinize rahmet edendir; melekleri de(sizin için mağfaret diler)!

İlyas Yorulmaz: O Allah ki ... melekleri ile yardım edendir (salât edendir). O inanana-lara çok merhametlidir.

Kadri Çelik: ... üzerinize rahmetini gönderen O’dur. Melekleri de (size istiğfar eder).

Şaban Piriş: O, ... melekleri ile birlikte size rahmet ihсан eder.

Sadık Türkmen: O’dur sizi karanlıklardan aydınlığa çıkaran, melekleri de sizin için bağışlanma dileyen..! [Asıl kısım yok]

51 Bkz. en-Nisâ 4/38; el-En’âm 6/113, 150; en-Nahl 16/22, 60; el-İsrâ 17/45; el-Mu’mînün 23/74; en-Neml 27/4; Sebe’ 34/8; ez-Zümer 39/45; en-Necm 53/27.

52 Bkz. Fussilet 41/6-7.

etmesinin ne anlama geldiği ile de tespit edilebilir. Hazret-i Peygamber'in müminlere *salât*ının, "icraat ve amelinden memnun kaldığı muhatabının âbat olması için ona dua etme" anlamına geldiği anlaşılmaktadır; çünkü "Arınmak için verenlere dua et."<sup>53</sup> buyrulmuş olduğundan, Peygamber sadakalarını getirenlere hayır ve bereket duasında bulunuyor; böylece, "canlarının yongası" giden insanları teskin ediyordu. Nitekim "Allah'ım! Ebû Evfâ ailesini destekle!" diye dua ettiği<sup>54</sup> de bilinmektedir. Buna karşılık müminler de *infak* gibi salih amellerini mübarek peygamberlerinin hayır duasına nâil olmaya vesile sayıyorlardı<sup>55</sup>.

(d) -Dinde Allah ve *kitâbullâh* esas olmakla birlikte, sonuçta bu ikisi Hazret-i Peygamber sayesinde öğrenilebilmiştir; kadim *millet*lerde de bir Allah ve *kitâbullâh* örneği bulunduğu unutulmamalıdır.- Buna karşılık, Allah da gerek peygamberini gerekse onun izinden giden müminleri bağışlamakta, onları sevmekte ve onlara şefkatle muamele ederek desteklemekte, adeta üzerlerine titremektedir.

(f) Bir müminin sadece rabbine ve peygamberine değil, *âl-i Muhammed* kapsamına giren diğer müminlere, yani başta Ezvâc-ı Tâhirât, Ehl-i Beyt, muhacirler ve ensârîler olmak üzere, şehitlere, gazilere, kurrâ, fukahâ, müfessir, muhaddis ve Kelâmcılara, hâsılı; din-i celîl-i islâm'ı insanlığa taşıyan tüm din büyüklerine *salât* etmesi, *aleyhisselâm*, *radıyallâhu anh*, *rahmetullâhi aleyh*, *kuddise sirruh* vb. saygı ifadeleriyle onlara sevgi, saygı ve bağlılıklarını bildirmesi, o müminin dine ve dinî değerlere bağlılığını da pekiştirecektir; çünkü kitleler teorik ve soyut metinlerden ziyade kanlı canlı rol modellere göre yaşarlar; dinin soyut doktrinleri bunlar gibi Kur'ân'ı içselleştirmiş canlı Kur'ânlar [*kur'ân-ı nâtıklar*] tarafından temsil edilir. -Bu zevat ve yazıp çizdikleri hakkında bilimsel tenkid hakkımız bakidir.- Bağlantılı olarak, müminlerin güven ve barış çerçevesinde sahiplenici, kardeşçe, samimi bir tutumla birbirlerine destek olmaları; *müslümanlar* olarak *nasîha*<sup>56</sup>, *velâyet*<sup>57</sup> ve

53 et-Tevbe 9/103 (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ)

54 *Müslim*, "Zekât", 176.

55 Bkz. et-Tevbe 9/99 (صَلَّوَاتِ الرَّسُولِ).

56 et-Tevbe 9/91'de vurgulandığı üzere *nasîha* kavramı *ihlâs*, *i'tisâm* ve *tevellî* [samimiyet, sarılma, sahip çıkma / velî olarak Allah ve Resûlünü benimseme] kavramlarını bir bütün olarak ifade edebilen samimi bir bağlılıktır; "Her hâlükârda Allah'ın, Peygamberin ve *müminlerin* lehinde, onların yararına tavır alabilmek" şeklinde özetlenebilecek kapsamlı bir tutumdur. Nifâkın zıddı bir tutum... *İ'tisâm* ve *nasîha* Kur'ân'ın öngördüğü imanın temel karakterini yansıtmaktadır. Allah ve Resulüne bağlılığın, ona sınıksız yapışmanın bulunmadığı bir 'iman'a iman denmez!..

57 Siyasî ve hukukî mânası genelde anlaşılmayan bu büyük kavram hk. geniş bilgi için bkz. Murat Sülün, "Ötekini Ne Yapalım?" *Kur'ân ne diyor biz ne anlıyoruz?*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

*uhuvvet* çerçevesinde hep birlikte *silme* girmeleri<sup>58</sup> ve *selâmı* yayabildikleri kadar yaymaları esastır. Müminler ancak kardeş olabilir!

#### IV. MÜMİNLERİN HAZRET-İ PEYGAMBERE SALÂTI

##### 4.1. GENEL OLARAK

*Müslim, Tirmizî, Nesâî, Dârimî, Muvatta' ve İbn Hanbel'* de nakledildiğine göre; Ensâr'dan Ebu Mes'ûd (v. 42/662) şöyle demiştir:

[Medine liderlerinden] Sa'd b. 'Ubâde'nin (v. 14/635) meclisinde iken Allah Resûlü yanımıza geldi. Sa'd'ın oğlu Beşîr (v. 12/633); "Ya Rasûlâllah! Allah bize sana *salât* etmemizi emretti; peki, sana nasıl *salât* edeceğiz?" dedi. Hazret-i Peygamber (s.a.) o kadar uzunca bir süre sessiz kaldı ki, "Keşke şu soruyu sormasaydı!" diye düşünmeye başladık. Neyse, sonra şöyle buyurdu: "Allah'ım! Tıpkı İbrahim sülâlesine *salât* ettiğin gibi, Muhammed'e ve Muhammed sülâlesine *salât* et. Ve tıpkı İbrahim sülâlesini insanlık içinde mübarek (bereketli) kıldığın gibi, Muhammed'i ve Muhammed ailesini de mübarek kıl. Şüphesiz Sen *Hamîd*<sup>59</sup> *Mecîd*'sin (bizatihî hamde lâyıksın, şan-şeref sahibisin).]<sup>59</sup> deyin. Nasıl *selâm* edileceğini<sup>60</sup> zaten biliyorsunuz."

Hal böyleyken, *salâtüselâm* emrinin -gerekçeleriyle açıklamaya çalıştığımız- gerçek anlamı yeterince kavranamadığından, bu hayatî vazife *sallîllâhu aleyhi ve sellem, aleyhisselâm, Allâhumme salli...* vb. ifadeler kullanmaktan ibaretmiş gibi bir hava oluşmuş; emrin gereklilik mi yoksa tavsiye mi ifade ettiği tartışılmış, vüçûb ifade etmekle birlikte hayatta bir defa yerine getirmenin yeterli, diğerlerinin ise mendup olacağı, bir mecliste Hazret-i Peygamber'in adı ilk anıldığında veya bir metinde ilk yazıldığında *salâtüselâm*da bulunmanın âyetteki emri yerine getirmek için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir<sup>61</sup>. Nitekim İbn 'Âşûr (v. 1879-1973) sahâbenin, Hazret-i Peygamber'in ismi her anıldığında veya yazıldığında *salavât* okuyup yazdıklarına dair bir bilgi bulamadığını kaydeder. Onun tespitine göre sahabe Peygamber'in ismi her geçtiğinde değil, onun bazı fiil ve niteliklerini konuştukların-

58 Bkz. el-Bakara 2/208.

59 اللهم اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ خَيْرُ مَجِيدٍ الْعَالَمِينَ

60 Yani "Yani İbrahim'in selâmı Allah'ın rahmetiyle ve onun peygamberi olarak gönderildiği için" şeklinde. Veya iki müminin birbirini selâmlaması gibi *es-selâmu 'aleyke* veya *selâmun aleykum* diyerek. Konu en-Nisâ 4/86'da düzenlenmiştir.

61 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnis, 1984, el-Ahzâb 33/56 hk.; Mertoğlu, "salâtüselâm", *DİA*.

da bunu yapmışlardır. Kitapların başında *salavâta* yer verme (*salvele*) âdeti de Hârûn Reşîd (v. 193/809) zamanında hicrî 181’de başlamıştır. İsmnin her geçtiği yerde *salavât* okumak ve yazmak ise daha sonra, muhtemelen hicrî IV. asırda hadisçiler tarafından âdet haline getirilmiştir<sup>62</sup>.

Yüce Allah’ın Salât-ı İbrâhîmiyye olarak adlandırılan bu nebevî salavâtta geçtiği üzere, Hazret-i İbrahim’e ve Hazret-i Peygamber (s.a.)’e *salât* etmesi ne anlama gelmektedir? Peygamberimizin İbrahim Aley-hisselâm misali herkesçe [في العالمين] tanınıp, sevilip, ona bağlanılmasını sağlamak ana hedeflerimizden biri olmalı değil midir?<sup>63</sup> “Mübarek kıl, bereketlendir!”<sup>64</sup> anlamındaki *ve bârik* ifadesi acaba *salât*ın bir nev-’i tefsiri olarak mı yoksa bağımsız bir ifade olarak mı geçmektedir? Müminler peygamberlerine *salât* etmesi için Allah’a dua ettiklerinde, kendileri Hazret-i Peygamber’e *salâtselâm* etmiş sayılacaklar mıdır?

Bu vb. soruların cevabı *salâtselâm* emrinin verildiği el-Ahzâb suresinde gizlidir. Ve âyetlerin doğru anlaşılması için metin içi siyâka dikkat edilmesi büyük önem arz etmektedir. Âyetlere, sonradan verilen / yakıştırılan istilahî anlamların isabetli olup olmadığı o âyetlerin *mâsikaleh*lerinin tespitine bağlıdır. Tefsir erbabı, Kur’ân’daki kelime ve ifadeleri sonradan oluşmuş istilahî anlamlarına göre değil, nüzûl tarihindeki reel delâletine bakarak anlamaya çalışır; -çoğu tefsirci farkında olmasa da- müfessiri Kelâmcıdan, Fıkıhçıdan, Tasavvufçudan ayıran budur.

Mushaf’ta 33. sırada yer alan el-**Ahzâb** suresi, her ne kadar Hendek savaşı vesilesi ile *ahzâb* [düşman birlikleri] adıyla anılmakta ise de, aslında Hazret-i Peygamber’in aile hayatı ile ilgili âyetlerin yoğun olarak yer aldığı bir suredir. -Nitekim Mescid-i Nebevî’deki yeni kısım yazılarının hattatı olan Ali Hüsrevoğlu’ndan aldığım bilgiye göre, Ravza-yı Mutahhara’daki Hazret-i Peygamber’in medfun bulunduğu hücre-yi saâdetin iç kuşağında Ahzâb sûresi yazılıdır; malûm burası Hazret-i Âişe validemizin odasıydı.- “Evlâtlıkların gerçekte bir tane ana babası olabileceği” vurgusuyla başlayan surenin en merkezî konusu “Muhammed’in oğlu” diye anılan Zeyd b. Hârise’nin (v. 8/629), eşi Zeynep’i boşaması üzerine Zeynep validemizle (v. 21/641) Hazret-i Peygamber’in evlenmesi meselesidir. Surede; Hazret-i Peygamber’in nikâhına alabi-

62 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, el-Ahzâb 33/56 hk.

63 Çünkü öğretinin başkalarınca kabul edilebilmesi, büyük oranda öğretiyi temsil eden ana karakterle iyi/yapıcı ilişkiler geliştirmeye bağlıdır.

64 Halîlullah İbrahim’in bereketlendirilmesi onun, “sahabisi olmayan *tek başına* bir ümmet” (en-Nahl 16/120) oluşuyla bağlantılı olmalıdır.



leceği ve alamayacağı kadınlar, kadınlarına yönelik çeşitli talimatlar, kadınlarını boşamasına ramak kalması (*tahyîr* âyetleri), müminlerin ezvâc-ı tâhirâta yönelik uymaları gereken âdap, kadınların def-i hâcet vb. sebeplerle dışarıya çıkarken bir dış elbise ile –ayrıca- örtünerek çıkmaları gereği, kadın meselesi yüzünden Peygamber ve müminler hakkında çıkartılan dedikodular ve yayılan sansasyonel haberler... Hazret-i Peygamber'in inananlar için ifade ettiği anlam ve önem... Allah'ın direktiflerini iletirken hiç kimseden çekinmemesi gerektiği... işlenmektedir.

Zeyd - Zeynep meselesi diyoruz; zira bu dinî, imanî, siyasî, sosyo-kültürel ve folklorik boyutları olan gerçek bir meseledir. Hazret-i Peygamber o günkü genel kanaate göre “oğlunun karısıyla” yani geliniyle evlenmiş olmakta idi: İbn İshâk (v. 151/768), Ferrâ (v. 207/822), Taberî (v. 310/923), Vâhidî (v. 468/1076) gibi kaynakların farklı varyant ve ifadelerle aktardıkları, daha sonra belli başlı tefsirlere de giren *iddiaya* göre; Peygamber; oğlu olarak tanındığından “Zeyd b. Muhammed” denilen evlâtlığı Zeyd’le görüşmeye gittiğinde, Zeyd’in genç ve asil hanımı Zeynep bint Cahş’ı kapıya aceleyle çıktığından ya da rüzgar perdeyi kaldırdığı için, yarı çıplak vaziyette görüp değişik duygulara kapılmış!.. -Zeynep akça pakça, asil, güzel, sülün gibi bir kadınmış.- Ve bu manzara karşısında gayr-i ihtiyarî “Sübhânallah! Sen ey kalpleri çekip çeviren Allah’ım!..” diye mırıldanarak gerisingeri dönmüş. Zeynep durumu eşi Zeyd’e anlatınca, Zeyd onu boşamaya karar vermiş. [Bu sözü Hazret-i Peygamber’in bizzat Zeyd’in yanında söylediğini aktaran rivayete göre ise, Zeyd “Ya Resulallâh! Onu beğendiysen senin için boşayabilirim!” mealinde konuşmuş.] Hazret-i Peygamber’in boşanmalarını yönündeki bütün ısrarlarına rağmen, sonuçta, ‘azatlı bir köle ve çocuklu bir dul’ olduğu için kendisini rencide edip duran aristokrat Zeynep’le tüm ilişkisini kesmiş... Ve süreç Zeynep’in Hazret-i Peygamber’in eşi olmasıyla sonuçlanmış...<sup>65</sup> Bunu fırsat bilen Peygamber muhalifleri, yani Yahudiler ve ‘marazlı iman’ sahipleri “Muhammed geliniyle evlenmiş!..” yaygarası kopararak Hazret-i Peygamber (s.a.)’i yıpratmaya; aleyhte algı oluşturmaya ve ana kitleyi ona karşı kışkırtmaya başlamışlardır. İnsanların ötekini en fazla tenkit ettiği, diline en fazla doladığı, dedikodusunu etmekten en çok zevk aldığı şey bu tür ince konulardır; yani kadın meselesi!.. İnsanlar bu konularda konuşmaya

65 İslâm kaynaklarındaki bu gibi rivayetlerin değerlendirmesi hk. bkz. H. Musa Bağcı, “Hazret-i Peygamber’i Ahlakî Açından Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi,” *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, sayı: XVIII; <https://musabagci.tr.gg>



bayırlar; belli belirsiz bir haset ve kıskançlıkla, işin aslını-astarını ve sözlerinin nereye gittiğini düşünmeden konuşurlar; konuyu geveleyip dururlar!.. Sonraki asırlarda yazılıp çizilenler<sup>66</sup>, işbu tezvîrat hakkında fikir verir niteliktedir.

İşbu sansasyonel haber ve tezvîrâta Kur'ân-ı Kerim, (i) inananları *salâtuşelâma*, yani Hazret-i Peygamber'in arkasında toplanmaya, onun cephesinde buluşmaya, ona her tür desteği, sevgi ve saygıyı sunmaya, bağlılık tazelemeye davet ederken, (ii) muhalifleri de şiddetle tehdit ederek cevap vermiştir:

Gerçek şu ki; münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine'de sansasyonel yalan haberler yayanlar buna bir son vermezlerse, seni bunların üzerine saldırtırız ve -çok az bir süre dışında- bir daha orada barınamazlar! (Kimsenin, yüzüne bakmadığı, herkesin fellik fellik kaçtığı) birer mel'ûn olarak... Ele geçirildikleri yerde teker teker öldürülürler!.. Allah'ın öncekiler hakkındaki uygulaması budur. Allah'ın uygulamasında da değişme bulamazsın!..<sup>67</sup>

Zeyd - Zeynep meselesine ilişkin âyette ise konu şöyle aktarılmaktadır:

Allah ve Resulü herhangi bir hususta hüküm verdiklerinde, mümin bir erkek ve kadının, kendileriyle ilgili o hususta tercih hakları yoktur. Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz, apaçık bir sapışla sapmış olur. (İmdi) hani sen, Allah'ın da nimetlendirdiği, senin de nimetlendirdiğin kişiye (yani, Hârîse'nin oğlu Zeyd'e); "Allah'tan kork da eşini

66 Nüzul devrinde Peygamber'e yöneltilen suçlamalar –özellikle, kadınlarla ilişkisi çerçevesindeki isnatlar- hakkında ipuçları için bkz. Leon Caetani, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın, İstanbul: Tanin Matbaası, 1924; İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul, 1991. Güya, Hazret-i Muhammed Zeynep'le, yarım kalan aşkını tamamlamak için evlenmiştir; çünkü o, halasının kızı olan Zeynep'e daha Hatice ile evlenmeden göz koymuş, ancak Zeynep'in ailesinin muhalefeti üzerine evlilik gerçekleşmemiştir. [Oysa o sırada Zeynep küçük bir çocuktu!] Arsel'e göre; Hatice ile evlendikten sonra da, muhtemelen onu göz önünde tutma gâilesiyle evlâtlığı Zeyd ile evlendirmişti. Muhammed kadınlara düşkün olduğundan -ki bunu "Dünyanızdan bana 3 şey sevdirildi: Kadın, gözümün nuru namaz ve güzel koku." diyerek itiraf da etmiştir [Oysa Peygamber burada, Cahiliyede kadının ezilmesine işaretlerle; dövülesi değil sevilesi, hırpalanması değil bağıra basılması güzel ve değerli bir varlık olduğunu anlatmaktadır!]- bir başkasının harâm-i ismetinde bulunan bir kadına bile kafayı takabilmişti!.. Zeynep'i elde etme yolunda kendisine yöneltilebilecek eleştirilerden kurtulmak için de, bu müstesna evliliğin, Araplar arasında yaygın bulunan ["evlâtlığın kişinin öz oğlu, eşinin de gelini sayılması; boşandıklarında bile evlenemeyecekleri" şeklindeki batıl] bir geleneğin kaldırılması için bizzat Tanrı tarafından hazırlandığını ve *vahiy* şeklinde bildirildiğini söylemiştir (Arsel, *age* s. 332-333. Ayrıca, s. 200, 325, 339).

67 el-Ahzâb 33/60-62.

elinde tut (boşama)” diyordun; Allah’ın eninde-sonunda açığa vuracağı şeyi [yani kişinin, evlâtlığı ile arasında gerçek bir baba-oğul ilişkisi bulunmadığını, kendi evlâtlığın olan Zeyd b. Hârise’nin hanımı Zeynep bint-i Cahş’la evlenerek bizzat göstermen gerektiğini] insanlardan çekinerek içinde saklıyordun. Oysa Allah senin kendisinden çekinmeni daha çok hak etmektedir! İşte, Zeyd eşi ile (nikah ve gönül) bağını tamamen koparınca, onu senin eşin kıldık ki, evlâtlıklarının kesin olarak ayrıldıkları eşlerini nikâhlamakta müminler için bir sakınca olma(dığı net olarak anlaşıl)sın. Allah’ın emri mutlaka yerine getirilir. Allah’ın kendisine farz kıldığı hususlarda Hazret-i Peygamber açısından bir sıkıntı olmamalıdır. Allah’ın öncekiler hakkındaki uygulaması budur. Hem, Allah’ın emri, ölçülüp biçilmiş kesin bir hükümdür. (Peygamberler) Allah’ın mesajlarını iletenler ve Allah’tan sakınıp O’ndan başka hiç kimseden korkmayan kimseler(dir)... ki hesaba çekici olarak Allah yeter. (Hârise’nin oğlu Zeyd’e ‘Muhammed oğlu Zeyd’ diyorsunuz. Evet, bütün müminlerin manevî babası olarak Zeyd’in de babasıdır, ama) Muhammed sizin adamlarınızdan herhangi birinin öz babası değildir; o Allah’ın Resulüdür; son peygamberdir. Allah da her şeyi bilmektedir.<sup>68</sup>

**EK**’te sunulan âyetlerde görüleceği üzere, Hazret-i Peygamber – Zeynep evliliği Kur’ân’da, insanların iliklerine işlemiş yaygın bir Cahiliye âdetini kaldırmak gibi bir gayeye mâtuf gösterilmektedir. Surenin başından itibaren, konu evlâtlık [دعوى] kavramı çerçevesinde ele alınmakta; evlâtlıklarla babalıklarının birbirlerinden müstakil şahıslar olduğu belirtilerek, Hazret-i Peygamber’in Zeyd’in babası olmadığı, dolayısıyla Zeynep bint Cahş’ın da kayınpederi olmadığı ortaya konulmaktadır. Kişinin, evlâtlığının boşadığı eşiyile evlenememesi, Peygamber dışında bir kişinin yıkabileceği basitlikte bir âdet değildi. Allah’ın, bu âdeti yıkmak için kullandığı resûlü bile, toplumunun lideri olarak sahip olduğu siyasî otoriteye ve dinî karizmaya rağmen, insanların koparacağı yaygaradan korkmuş; konuyu erteleyip durmuş ve bu yüzden âyette “Sen bir elçisin; milletten değil, Allah’tan korkman gerekiyor!” diye eleştirilmiştir. Nitekim Hazret-i Âişe’den nakledildiği gibi, Hazret-i Peygamber Kur’ân’dan bir âyeti saklayacak olsaydı, bu âyeti saklar ve insanlara iletmezdi!

Öncelikle, Peygamber en genç ve dinç zamanlarını tek eşli olarak geçirmiştir. İkinci olarak; şu da kesindir ki insanlık için gerçek bir rol model ve *insan-ı kâmil* olarak Hazret-i Muhammed, cinselliği bütün kemal ve doğallığı ile ve daima meşru çerçevede yaşamıştır. Üçüncü

olarak; el-Ahzâb 33/50-52'de görüleceği üzere, evlilik alanında Hazret-i Peygamber için müminlerden farklı bir uygulama olduğu da bir gerçektir. Bu da Hazret-i Peygamber'in normal bir fert olmaması ile ilgilidir; evlendiği kızlar sayesinde güçlü kabile ve aileleri kendine bağlamasının, gönüllerini İslâmiyet'e ısındırmaya çalışmasının yanı sıra, *ezvâc-ı tâhirât*, geleni gideni çok olan Hazret-i Peygamber'in misafirlerine yemek ikramı vs. hizmetlerde eli – ayağı konumunda idiler. Dördüncü olarak; el-Ahzâb 33/33'te belirtildiği üzere, *ezvâc-ı tâhirât*tan her biri *ümme-i muhammed* için Hazret-i Peygamber'in rahle-i tedrisinde yetişmiş uzman hocalar konumundadır. Peygamber'in, cinselliği en müttekâmil mânasıyla yaşadığı muhakkaktır; ama dikkat edilirse el-Mâide 5/5'te müminlerin Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evlenmesi helâl kılınmışken, el-Ahzâb 33/52'de Hazret-i Peygamber'e bu konuda yasak getirilmiştir; çünkü Peygamber'in eşleri müminlerin analarıdır ve Hazret-i Peygamber, ümmetinin başına gayr-i müslim bir ana getiremez. Gayr-i müslim cariyelerin statüsü düşük olduğundan bunlar farklıdır. Beşinci olarak; Batılı araştırmacıların Hazret-i Peygamber'e yönelik tenkitleri daha farklı bir çerçevede değerlendirilebilir; çünkü onların peygamber algısı bizdekinden çok farklıdır: İsa Mesih ilahî, lahutî bir şahsiyet olarak, -hatta bizzat Tanrı (!) olarak- kadınlarla cinsel ilişki yaşamamıştır; yani çok evlilik bir yana, -pek de doğal olmayan bir şekilde- hiç evlenmemiştir! Batılıya göre "peygamber" diyebileceğiniz kişi, *ruhân* olmalıdır; Tanrı elçisinin evlilikle, cinselle alâkası olmaz! Oysa el-Ahzâb 33/40'ta ifade edildiği gibi, başta Hazret-i Davud ve Süleyman<sup>69</sup> gibi yüksek şahsiyetler olmak üzere nice çok eşli Yahudi – Hıristiyan büyüğü vardır<sup>70</sup>.

*Salâtuselâm* bağlamında "daima Peygamber'in yanında olmak" elbette kadın meselesi ile sınırlı değildir; Hazret-i Peygamber'in, Medine'ye gelerek düşman Evs ve Hazrec kabilelerini birleştirmeye çalışması, göçmen bir yabancı olarak Medine'de elde ettiği siyasî nüfûz -ki siyasî nifak<sup>71</sup> bu nüfûza karşı gelişmiştir- kendisiyle ölümüne mücade-

69 Bkz. I. Kırallar, 11/1-13 [Kral Süleyman firavunun kızının yanı sıra Moavlı, Ammonlu, Edomlu, Saydalı ve Hititli birçok yabancı kadın sevdi. (...) Süleyman'ın kral kızlarından yedi yüz karısı ve üç yüz cariyesi vardı...]

70 Bu konuda daha geniş ve farklı izahlar için bkz. Ali Özek v.dğr., *Hazreti Peygamber ve aile hayatı*, ed. İsmail Lütfi Çakan, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, ts.; Ziya Kazıcı, *Hazret-i Muhammed (s.a.s)'in eşleri ve aile hayatı*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1991; Sadreddin Gümüş, *Kur'ân'a göre Hazreti Muhammed (s.a.v)'in aile hayatı*, İstanbul: Ravza Yayınları, ts.; İhsan Atasoy, *Resulullah'ın aile hayatı : neden çok evlendi?* İstanbul: Nesil Yayınları, 2007.

71 Bkz. Ahmet Sezikli, *Hazret-i Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara, 1994, s. 7-17, 61 vd.

le ederek, milleti Peygamber'e karşı kışkırtan Kâ'b b. Eşref, Ebu Afek [عفاك], İbn Süneyne [سنينة], Ebu Râfi', Kinâne b. Rebî', Hâris b. Süveyd b. es-Sâmit, Manzûr b. Zebbân, Zeyneb bint Hâris, 'Asmâ [عصماء] bint Mervân, Kuraybe, Ümmü Sa'd ve Sâre gibi iflâh olmaz İslâm düşmanlarını kararlılıkla katlettirmesi<sup>72</sup>, bilhassa bu, Yahudi ve Münafıkların yıpratıcı dedikodularının dozunu ve yıkıcı muhalefetlerinin şiddetini iyice artırmıştır. Ukbe b. Ebu Mu'ayt, Nadr b. Hâris, Mu'âviye b. Muğîre, Ebu 'Azze, Hâlid b. Süfyân, Mikyes b. Dabâbe, Abdullah b. Hatal, Hâris b. Tulâtıla ve -hain- 'Uranîler de Peygamber'in katlettirdikleri arasındadır. Bunların bir kısmı propagandist şair, bir kısmı ise onları finanse eden zengin kompradorlardı<sup>73</sup>. İşte, Peygamber (s.a.)'in bu yöndeki icraatını açıklayıp, insan haklarına aykırı görünen bu idam vak'alarını meşru ve mâkul olduklarını ortaya koyacak şekilde tefsir etmek<sup>74</sup> tam bir *salâtuselâm*dır. Sözelimi:

Nasıl ki, uzman bir cerrah tedavi adına vücudumuzu kesiyor; vücudun selâmeti için gerektiğinde kangren olan organımızı ya da bir bölgeyi kesip atıyorsa, Peygamber de toplumun salah ve selâmeti adına lider konumundaki iflâh olmaz azılı kâfirleri, yani gâvurları!<sup>75</sup>- hiç acımadan temizlemiştir. Hazret-i Peygamber'in, Nadr b. Hâris gibi azılı Kur'ân düşmanlarına, Kâ'b b. Eşref gibi 'şeytan'lara, *cibt* ve *tâgut*lara, Kurayza oğulları gibi vatan hainlerine<sup>76</sup> yaptıkları acımasızca bulunabilir ve *rahmeten li'l-âlemîn*<sup>77</sup> vasfını ihlâl ediyormuş gibi algılanabilir; ancak gariban yığınların *selâmeti* adına fitne ve fesadı ortadan kaldırıp hukuk ve asayîşi [مسلم] sağlamak, bu tür cerrahî ameliyeler gerektirmektedir. Rahmet ve savaş peygamberi olarak Hazret-i Muhammed, "İslâmiyet'in zayıf olduğu dönemlerin peygamberi" olan İsa Mesih gibi, sağ yanağına vurana sol yanağını gösterecek biri değildir!.. Toplumun

72 Bu idamlar ve gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Veysel Aktürk, "Hazret-i Peygamber Devrinde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri", Konya Selçuk Üniversitesi SBE, YL tezi, dnş. Bahaüddin Varol, XIII + 341 sh.

73 Bkz. eş-Şu'arâ 26/224 ve tefsirleri.

74 Meselâ Sadık Albayrak, *Rahmet ve savaş peygamberi Hazret-i Muhammed (sas)'in hayatı*, İstanbul: Medrese Yayınevi, 1982, 432 s.; Mustafa Âsım Köksal'ın 13 ciltlik *İslâm Tarihi; Hazreti Muhammed (a.s) ve İslâmiyet*; Veysel Aktürk'ün adı geçen çalışmaları.

75 *Kâfir* inkârcı, 'ilc ise gâvur demektir; "gâvur" sıradan kâfirlerden ziyade, hak hukuk tanımayan, vahşi ve zalim İslâm düşmanlarını ifade eder. *İman - Amel İlişkisi*'nde (İstanbul: Ensar, 2015) açıkladığım üzere, kâfirler monoblok değillerdir; *mele'* ve *mutref* denilen müstebirlerin yani azılı kâfirlerin, inkâr önderlerinin, statüko bekçilerinin yanında, bunların güttüğü mustaz'af / gariban kâfirler vardır. Her ikisi de cehennemlik olsa da, Kur'ân'ın asıl mücadelesi ilk gruptakilerledir.

76 Bkz. el-Ahzâb 33/26-27 ve tefsirleri.

77 el-Enbiyâ 21/107.

kanını emen azılı münkirlerin, kendisi hakkındaki idam kararını<sup>78</sup> infaz etmelerini bekleyecek biri de değildir! Aleyhindeki tertip ve suikastleri boşa çıkarmak için elinden geleni yapsa da zehirlenmekten kurtulamamıştır. Hâsılı Peygamber'in kâfirlerin elebaşlarına karşı başarıyla yürüttüğü ölümüne mücadele, onun *rahmeten li'l'âlemîn* özelliğinin gereğidir; insanlığa *rahmet* olmak insanlığı cehenneme götürmeye çalışan şeytanî odaklarla kıyasıya savaşmayı gerektirir. Allah'ın *dininin* özellikle ceza hukukunun uygulanmasında gösterilecek bir gevşeklik ve acıma, rahmet ve hikmet olmaktan çıkıp genel kitleler açısından zulme dönüşecektir. Nitekim İslâmiyet'e verdikleri zararlardan ötürü *kesin idamlarına* hükmettiği Abdullah b. Sa'd b. Ebu Serh<sup>79</sup>, İkrime b. Ebu Cehl (v. 13/634), Ebu Süfyân b. Harb (v. 31/652) ile karısı Hind bint Utbe (v. 14/635) gibi azılı Müşrikleri konjonktür gereği *affetmek zorunda kalması*, başta Muhammed hanedanı [آل محمد] olmak üzere çilekeş sahabiler -ve dolayısıyla ümmetin selâmeti ve geleceği- açısından pek de iyi olmamıştır; kanaatindeyim. Ama günün şartları, ileride çok daha büyük ve güçlü düşmanlarla savaşmak gerektiğinde -velev ki "Araplık"<sup>80</sup> gayretiyle- canını dişine takacak bu 'cin' gibi adamların kâh *afla* kâh ganimetle İslâmiyet'e kazandırılması gerçek bir peygamber başarısı olarak yorumlanabilir. Yine, "Kur'ân'da yer yer şeytan/lar diye nitelenen bu elebaşlarının ya katillerine ferman çıkartılması ya da affedilmeleri sorunludur." da denilebilir ve bu af, haklarında nâzil olmuş el-Enfâl 8/36-37 gibi onlarca tehdit âyetine aykırı gözükabilir. Bedir savaşı akabinde nâzil olan bu iki âyette şöyle buyrulmaktadır: "*Nankörce inkâr edenler şüphesiz mallarını (insanları) Allah yolundan*

78 Bkz. el-Enfâl 8/30 ve tefsirleri.

79 Örneği: Sonradan, "Kuzey Afrika fâtihi" olacak Abdullah b. Sa'd b. Ebu Serh. Bilindiği gibi, Hazret-i Peygamber Mekke'yi fethettiğinde, Müslümanlarla savaşmayan Müşriklere dokunulmamasını emrederken, Abdullah b. Sa'd ve benzerlerinin, "girenin güvende olduğu" Kâbe'nin astarına bağlanarak yalvarıp yakarsalar bile katledilmesini emretmiştir. Peygamber'in gözünde müstesna bir konumu bulunan ve cömertlik ve hilmiyle nam salan Osman b. 'Affan ise, kendisine sığınan sütkardeşi Abdullah'ı idamdan kurtarmak için gizlemiş, ortalık yatışınca da Peygamber'in huzuruna getirerek ona 'şefaat' etmişti; Peygamber "oradaki adamlarından biri bunu kendiliğinden katletsin diye" uzunca bir süre beklemiş; fakat kimsenin bunu yapmaması üzerine affetmek zorunda kalmıştır. Ve Osman oradan ayrılınca, bunu açıkça söylemiştir. Ensâri-lerden biri "Keşke, bir işaret etseydiniz ya Rasûlâllâh!" deyince de, "Peygamber [hainlere mahsus] bu tip ima ve işaretlerle iş görmez!" buyurmuştur. Bkz. İbn Hişâm, *Sîret* [www.al-mostafa.com], s. 667 vd.

80 Nitekim azılı Müşriklerden Ümeyye b. Halef'in oğlu Safvan [v.19/640]; Huneyn'de İslâm ordusu bozulup ric'at ettiği, aynı ordunun neferi olduğu halde "Sonunda Muhammed'den kurtuluyoruz!" diye sevinen Ebu Süfyân'a "Kureyşli birinin (yani Muhammed'in) bana efendilik etmesi, Hevâzinli birinin efendilik etmesinden bence daha makbuldür!" demiştir. Bkz. *Ahmed b. Hanbel*, III, 386.

*alıkoymak için harcıyorlar. Yine harcayacaklar!.. Ama bu daha sonra içlerine oturacak, sonra da mağlup olacaklar!.. Cehennem'e haşredilecek bu inkârcı nankörler!.. Ve böylece Allah murdarı temizden ayırt etmiş; murdar olanların tamamını da üst üste yığıp Cehennem'e atmış olacak. Bunlardır işte, hüsrana uğrayacaklar!"* Şirk devletinin iki lideri Ebu Süfyan ile İkrime b. Ebu Cehl'i ve yardımcılarını Cehennemle tehdit eden bunun gibi çok sayıda âyet bulunmakla birlikte, Kur'ân'daki vaat veya tehditler, muhatapları o hal üzere devam ettikleri sürece geçerlidir; İmam Mâtürîdî'nin (v. 333/944) belirttiği gibi, bir kişi Kur'ân veya Peygamber'ce müjdelenmiş veya tehdit edilmiş olabilir; ancak durumunu bozduğu takdirde vaat sona ereceği gibi, durumunu düzelttiği takdirde tehdit de ortadan kalkar<sup>81</sup>.

Hâsılı; Peygamber (s.a.) inkârın elebaşlarıyla garibanlar adına canla başla mücadele ederken taraftarlarının onu desteklemesinden daha tabii bir şey olamaz. Nitekim müminlerin savaşlarda Allah ile birlikte Peygamber'i *te'yîd*, *te'zîr* (أزر)<sup>82</sup> ve *ta'zîr*nden<sup>83</sup> [تعزير] Kur'ân'da açıkça söz edilmiştir.

*يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesinde; "Peygamber'e ve müminlere Allah'ın yeteceği" mi anlatılmaktadır yoksa "Peygamber'e Allah'ın ve müminlerin yeteceği" mi? İbare her iki ihtimali de taşıyabilir nitelikte ise de hem devamındaki "*Müminleri savaşıma teşvik et*" ifadesi, hem et-Tevbe 9/14'teki "*Onlarla savaşın da Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin...*" ve el-Enfâl 8/17'deki "*Onları siz öldürmediniz; asıl Allah öldürdü onları! Attığın zaman da sen atmadın; asıl Allah attı*" ifadeleri hem de realite –tarihî kıssalar değilse de Muhammedî zafer bakımından- ikinci anlamı desteklemektedir. el-Fetih 48/29'daki *فَأَزَّرَهُ* ifadesi ile "Peygamber ve beraberindekilerin İncil'deki temsili; filizini çıkarıp onu güçlendiren, sonra da kalınlaşıp gövdesi üzerinde duran ve onu ekenlerin hoşuna giden sağlıklı bir ekine benzetilmektedir." Burada *âzera* fiili ifâlden kabul edilmekle birlikte, işteşlik bildiren müfâ'ale kalıbına da uygundur; zira ağaçlar dallarını, / bitkiler filizlerini desteklediği gibi, dallar / filizler de onları desteklemektedir; yani vahiy toprağından beslenen Peygamber, sahabilerini, onlar da fizikî güç ve imkânları ile peygamberlerini desteklemektedirler.

81 Bkz. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007, IX, 173 (Meryem 19/98 hk.).

82 TâHâ 20/31; el-Fetih 48/29.

83 el-Mâide 5/12; el-A'râf 7/157; el-Fetih 48/9.

## 4.2. 'SALÂT' İÇİNDE SALÂTUSELÂM

Hazret-i Peygamber'e namazın içinde *salâtu selâm* etme meselesi de konumuzla irtibatlıdır; hemen herkes bunun *müstehap* olduğu görüşünde iken, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (v. 204/820) ile Mâlikîlerden Kâdî Ebu Bekr İbnu'l-'Arabî (v. 543/1148) farz olduğunu, terkedenin namazının boşa gideceğini savunmuştur<sup>84</sup>. Namazda salavât getirmek *sünnet* yani müstehap olduğuna göre, bunu inananlara Hazret-i Peygamber öğretmiş olmalıdır. *Buhârî*'deki bir hadise göre, İbn Mes'ûd (r.a.) şöyle demiştir:

“Hazret-i Peygamber (s.a.) elimi iki avucunun arasına alarak, bana tıpkı Kur'ân'dan bir sure öğretir gibi şu şekilde *teşehhüd* etmeyi öğretti: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا: [Allah'a aittir selâmlar; dualar ve tertemiz kelimeler. Ey Peygamber! Selâm da üzerinde olsun senin, Allah'ın rahmet ve bereketi de... Selâm bizim de, Allah'ın tüm salih kullarının da üzerinde olsun! Ben şuna şahitlik etmekteyim ki, Allah'tan başka tanrı yok; şuna da şahitlik etmekteyim ki Muhammed O'nun kuludur, resûlüdür.]”

Buhârî, Müslim ve diğerlerinin yine aynı sahabiden (r.a.) naklettiklerine göre; Müslümanlar Hazret-i Peygamber'in arkasında namaz kılarlarken, [önceleri] “Cebrail'e selâm olsun; Mikail'e selâm olsun; falana selâm olsun, filana selâm olsun!..” diyorlarmış. Hazret-i Peygamber cemaate dönerek, şöyle buyurdu: “Şurası muhakkak ki, es-Selâm [Barış; huzur ve selâmetin kaynağı] Allah'tır; herhangi biriniz namaz kılarlarken, التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا desin; çünkü böyle dediğinizde Allah'ın gökteki ve yerdeki bütün salih kullarını kapsamış olur.” Nitekim namaz ibadeti, sağdakilere ve soldakilere selâm vermekle bitmekte ve selâm verildikten sonra, *Allâhumme ente's-selâmu ve minke's-selâmu tebârakte yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm* [Allah'ım! es-Selâm sensin ve selâm Sendendir; bunca azametini rağmen biz(im gibi 'hiç')lere değer veren Sen ne kadar cömert, ne kadar yücesin ya Rabbi!] denmektedir.

Bununla birlikte, şu an yapıldığı gibi, el'ân yaşamayan bir zata hitapla السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ [Selâm olsun sana ey Nebî!] denmesi sakil kaçmaktadır; nitekim ifade Ashab-ı Kiram tarafından sonradan değiştirilmiştir; zira İbn Mes'ûd (r.a.) yukarıdaki rivayetin devamında şöyle

84 Bkz. İbn 'Âşûr, el-Ahzâb 33/56 hk. (إن الصلاة عليه فرض في الصلاة فمن تركها بطلت صلاته.)



demektedir: “Biz bu duayı, Hazret-i Peygamber (s.a.) aramızda iken böyle söyledik; ruhu kabz edildikten sonra ise *es-Selâmu ‘alen-nebiyyi* [Selâm olsun o Nebî’ye] demeye başladık...” Yani tıpkı *Allāhumme salli ‘alâ Muhammed* der gibi; Hazret-i Peygamber (s.a.)’den gıyaben bahsederek... Peki, Hazret-i Peygamber kendi kendine salavât getiriyor, kendi kendine selâm veriyor muydu? Elbette; o da müminler gibi, kendi adını belirterek kelime-i şهادet getiriyor ve *salâtuselâm* ediyordu.

Hazret-i Peygamber’e sadece namazda değil, namaz bitiminde de salavât getirilmekte; *‘alâ rasûlinâ salavât!* denilerek cemaat salavâta davet edilmektedir. Mevlidlerin başında, *mefhar-i mevcûdât... hazret-i fahr-i âlem muhammed mustafâ-râ salavât...* (Varlıkların övünç vesilesi Hazret-i Fahr-i Âlem Muhammed Mustafa’ya salavât!..) denilerek cemaat *salâtuselâma* davet edilmekte; bazı bahirler arasında *sallû aleyhi ve sellimû teslîmâ hattâ tenâlû cenneten ve ne’îmâ* (Ona salâtuselâm edin ki, cennete ve nimetlere nail olasınız) denmektedir. Namaz sonrasında icra edilen *Buhârî* ve *Müslim* kaynaklı meşhur 33’lü üç tesbihatın akabinde, müezzinin idaresiyle, cemaat belli bir makamla üç kez *salât-ı kemâliyye* adı verilen şu duayı etmektedir: *اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَيَّ* (Allah’ım! Hazret-i Muhammed’e ve *sülâlesine* Allah’ın ism-i şerifleri [kemâli]) sayısınca ve onun kemâline yaraşır şekilde salât eyle, bereket ver!) Cuma namazında hutbeden evvel, müezzin tarafından el-Ahzâb 33/56 okunarak insanlar Peygamber’e *salavât* getirmeye davet edilmekte; hutbelerin içinde de Peygamber’e *salâtuselâm* edilmekte; hatta bu, hutbenin -dolayısıyla namazın- sıhhat şartlarından biri olarak görülmektedir. Yine, Ramazan’da teravih namazı kılınırken, aradaki *tervihalarda صَلِّ اللَّهُمَّ صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ* [Allah’ım! Ümmî nebî Hazret-i Muhammed’e, sülâlesine ve dâva arkadaşlarına salât eyle!] denilerek, Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi’nin (v. 1123/1711) gönüllere işleyen güzelim bestesiyle Peygamber’e salavât getirilmektedir<sup>85</sup>. Cenaze, cuma vb. çeşitli vesilelerle minarelerden okunan *salâ*ların bu bağlamda özel bir yeri vardır<sup>86</sup>.

85 Çeşitli vesilelerle okunan salavâtların makamları hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Koca, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar* (Anadolu Örneği), Sivas 2013, neşredilmemiş doktora tezi.

86 Ayrıca *salavât* çerçevesinde çeşitli deyim ve anlayışların geliştiği görülmektedir. Sözgelimi sıkıntılı hallerde *salavât* getirildiğinde rahatlanacağına inanılmakta; öldürmek üzere olduğu birine kâtil “Salavât getir!..” diyebilmekte; yani düşmanı bile olsa o müslümanı ebedi hayata peygamberine sevgi, saygı ve bağlılıkla, onun ümmetinden olduğu bilinciyle göndermekte (!), aradığını bulamayan biri, salavât getirdiğinde bulabileceğine inanmaktadır.



## SONUÇ

*Salât* (i) Allah ve meleklerinden Peygamber'e ve müminlere doğru gerçekleştiği gibi, (ii) Hazret-i Peygamber ve müminlerden –hatta tüm varlıklardan- da Allah'a yönelik gerçekleşmekte; (iii) Peygamber, tâbilerine salât ettiği gibi, (iv) tâbileri de peygamberlerine salât etmektedir. (v) Müminin mümine; yani Peygamber eşlerine, çocuk ve torunlarına ya da sonraki tabirle 'âl'ine *salât* etmesi de bu bağlamda mütâlaa edilebilir. Bununla birlikte, *salatuselâm* daha ziyade Hazret-i Peygamber'e yönelik anlamıyla terimleşmiştir. Ancak Tefsir ve Semantik açısından dikkat çekici bir şekilde âyetin gerçek anlamı sonradan değişmiş gibidir<sup>87</sup>; yani âyette Peygamber'in çağdaşı olan Müslümanlardan düşmanlarına ve iftiralarına karşı peygamberlerine, liderlerine, manevî babalarına sahip çıkmaları, ona toz kondurmamaları, Allah resulü olarak yaptığı her işte mutlaka bir hikmet olduğunu bilmeleri istenirken, zamanla Müslümanlar peygamberlerinin kendilerine sahip çıkmasını beklemeye, ondan medet ummaya başlamış gibidirler. Oysa Peygamber'in -manevi kişiliğiyle- sahip çıkılmaya, ona yakıştırılan her tür şaibe ve iftiraya çeşitli yollardan cevap verilmeye ihtiyacı hâla vardır. Hazret-i Peygamber salt dinî bir kişilik olmayıp aynı zamanda siyasî bir figür olduğundan, dostları ve sevenleri kadar düşmanları da olmuştur. Peygamber, bazılarının tahayyul ettiği gibi, "Dövene elsiz gerek / Sövene dilsiz gerek..." felsefesiyle hareket eden bir derviş değildir; hukuksuz / kitapsız başıbozuk bir kabileler coğrafyasını tek bayrak altında birleştiren büyük bir liderdir, devlet adamıdır, hukukçudur;

87 Bunun çok sayıda örneği vardır: Sözelimi et-Tevbe 9/129'da; يَحْذَرُونَ رَجَعُوا، لِيَتَفَقَّهُوا، kimi gösterdiği; yani kimin *tefakkuh* edeceği, kimin döneceği, kimin sakınacağı; ayrıca إِلَيْهِم zamirinin kimi gösterdiği genelde anlaşılacakta gibidir: "Geri dönenler ve dinî konularda bilgi edinecek olanlar" sefere çıkanlar mıdır; geride kalanlar mıdır? Genelde, "geride kalanlar" şeklinde anlaşılmıştır. Oysa âyette "Bütün müminlerin tabii ki savaşa gitmesi gerekmez." dendikten sonra, bir teşvik ifadesi kullanılarak, hiç olmazsa her kabileden bir grubun sefere çıkması gerektiğine temas edilmekte; sonra da bunun illeti olarak لِيَتَفَقَّهُوا buyrulmaktadır. Bu, *tefakkuh* ve tahsil edecek olanların, sefere çıkanlar olduğunu göstermektedir. Burada, *bilginin* kaynağı olan Peygamber'le birlikte sefere çıkıldığı göz ardı edilmemelidir. O zaman meal şöyle olmalıdır: "Müminlerin toptan sefere çıkmaları, evet, olacak şey değildir; ama hiç olmazsa her bölükten bir grubun (vahiy ve dinî bilginin kaynağı olan Peygamber'le birlikte) sefere çıkması gerekmez miydi!.. Böylece, dinî konularda hayatlarına yansıtacakları sağlam bilgiler elde ederler ve kavimlerine döndüklerinde -sakınmaları umuduyla- onları uyarırlardı." Bununla birlikte, âyet talebe-i ulûmun askerlikten muaf tutulmasına mesnet teşkil etmiştir; zira her ne kadar ilmin kaynağı olan Peygamber yeni gelen bilgiler dâhil kendisiyle birlikte sefere çıkan sahabileri eğitmekte ise de artık bilginin kaynağı sabitleşmiştir; yani tahsil için Peygamber devrinde onunla birlikte sefere çıkmak gerekirken, şimdi tam tersine, askere gitmemek, seferber olmamak gerekmektedir.

generaldir. Garibanların üzerine basarak yükselen, onları sömürerek semiren hak – hukuk düşmanlarıyla insanlık adına cihat etmiş; kıyasıya savaşmış; Mekke şartları dışında asla “Sağ yanağına tokat atana sol yanağını çevir!” dememiştir. Bu süreçte, tekerlerine çomak soktuğu, hortumlarını kestiği öyle azılı düşmanlar edinmiştir ki, bunlar kendisini ktır ktır kesseler bile rahat etmezler; içleri soğumaz, yüreklerindeki kin ve nefret geçmezdi. Bu düşmanlık sonraki dönemlerde papazlara, hahamlara intikal etmiş; asırlar boyunca Peygamber aleyhinde o kadar büyük, o kadar kapsamlı ve sürekli bir anti-propaganda yürütülmüştür ki, bugün ortalama Batılının zihninde *Mahomet* kavramı *Deccal* ile eşittir! Bu kültüre mensup insanlara göre, Cehennem dibinde Mahomet ile Ali yatmaktadır! İşbu sebeple, ümmetinin de, insanlık namına şeytanî odaklarla mücadele eden peygamberlerini düşmanları karşısında savunmaları, bu uğurda ellerinden geleni yapmaları gerekmektedir.

İlgili âyetin kapsamı, evrensel mesajı hâla devam etmektedir. Peygamber’in, olumsuz değerlendirmeler yapılan çok evlilik vb. edimleri hakkında konuşmamamız, teeddüp etmemiz, tarih boyu yazılmış *mevlid*<sup>88</sup>, *na‘t*<sup>89</sup> ve kasîde<sup>90</sup> türü eserlere ek olarak, *Hazret-i Peygamber ve aile hayatı* konulu kitaplarla, *Çağrı / Mesaj* [Mustafa Akkâd], *Allah Resûlü Hazret-i Muhammed* [Mecid Mecîdî] gibi filmlerle bu tezvîrâta cevap vermeye çalışmamız; elimizi kalbimize götürüp hâlisâne *salâtuselâm* etmemiz... *salâtuselâm* dendiğinde bunların tamamı akla gelmelidir. Gerçi, *salâtuselâm* ederken hepimiz sevgili peygamberimize sevgi, saygı, bağlılık ve desteklerimizi sunmakta<sup>91</sup>; onun lehine elimizden geleni yapma iradesini göstermekte birleşmekteyiz. Ama şu unutulmamalıdır ki zengin, âlimin, siyasînin *salâtuselâmı* ile alelâde bir müslümanın *salâtuselâmı* bir olmaz. Nitekim sonradan ihtida

88 Muhammed Tayyib Okiç, “Çeşitli dillerde mevlidler ve Süleyman Çelebi mevlidinin tercemeleri”, Ankara: *AÜ İslamî İlimler Fakültesi İslamî İlimler Dergisi*, 1975; Edip Çağmar, *Edebi açıdan Arapça mevlidler*, Ankara, 2004, 206 s.; Dede Süleyman Çelebi, *Mevlid: Vesfletü'n-necât*, haz. Necla Pekolcay, İstanbul: Dergah Yayınları, 1980; Ca'fer b. Hasan el-Berzencî, *el-Kevkebu'l-enver 'alâ şerhi'l-cevher*, thk. Nadi Ferec Derviş, yy., Merkezi İbnî'l-Attâr li't-Türas, ts. [*Mevlidü'l-Berzencî* olarak bilinen '*İkdu'l-cevher fî mevlidi'n-nebiyyi'-l-ezher*'in şerhi].

89 Bkz. *Türk edebiyatında seçme naatlar*, haz. Hikmet Özdemir - Şahin Karataş, İstanbul: Türkiye İlmî İçtimai Hizmetler Vakfı, 2010; *Günümüz dilinden Hazret-i Peygamber'e naatlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991. 369 s.

90 Bkz. Koca, s. 152-157.

91 Örneği: “Anam babam sana feda olsun ya Rasûlâllâh!” cümleleri... Sa'd b. Mu'âz'ın Bedir savaşı öncesi “Sen emret, atımızı denize sürelim ya rasûlâllâh!” demesi... Osmanlı sultanlarının peygamber sevgisi... sanatta, mimarîde Peygamber (s.a.)'le ilgili ayet ve hadislere yer vermeleri ki tarafımdan ayrıca çalışılmıştır.

eden azılı Peygamber düşmanları, zamanında Peygamber'e vermeye çalıştıkları zararı izâle etme adına son derece etkileyici ve etkili şiirler yazmışlardır ki bunun en belirgin örneği büyük Arap şairi Züheyr b. Ebu Sülmâ'nın [v. 609] oğlu Kâ'b'dır [v. 24/645]. Peygamber'i hicveden şiirleri yüzünden Kâ'b'ın idamına hükmedilmiş; fakat sonra kardeşi Büceyr'in de tavsiye ve tesiriyle *ih̄tida* eden bu büyük şair *Bânet Sü'âd*<sup>92</sup>... diye başlayan meşhur kasîde[-i bürde]si<sup>92</sup> ile Peygamber'in kapısına yüz sürerek kendisini affettirmiş; Peygamber hırkasıyla taltif edilmiştir.

Hazret-i Peygamber'e *salâtuşelâm* edenler öyle bir noktada olmalıdırlar ki o mübareğe lâıyk olmalı, onu en iyi bir şekilde temsil edebilmelidirler; dünya milletleri onlara bakıp Muhammed Aleyhisselâm hakkında güzel kanaatlere sahip olmalıdır. İnsanlar peygamberimizi bize bakarak tanıma yanılışına düşerlerse, o *insan-ı kâmil*i bizzat kendimiz alçaltmış olmaz mıyız? Hazret-i Peygamber'i sevip saymak, savunup desteklemek salt lâfla olabilecek basit bir şey değildir. Bu, O'na inzâl edilenlere, onun getirdiği iman, amel, ahlâk ve çalışma tarzına tam bir *ittibâ* ve teslimiyetle olur; beyin koordinatlarını Kur'ân ve Sünnet'le oluşturmayı ve onun çizdiği rotadan çıkmamayı otomatikman içerir; Peygamber'e *salâtuşelâm*; ona itaati, *iktidâ*, *ittibâ*' ve *îtisâ* etmeyi kapsadığı gibi, Allah ve Resûlünün önüne geçmemeyi ve hiçbir şeyi Peygamber'in önüne geçirmemeyi gerektirir<sup>93</sup>. Çünkü el-Ahzâb 33/4'te açıkça belirtildiği gibi, "*Peygamber (manevî babaları olarak) müminlere birbirlerinden daha yakındır.*" Mümin bir kişi, onu anasından, babasından, hatta bizzat kendisinden daha fazla sevmedikçe *iman* etmiş olmaz.

Ayrıca, Yüce Allah ve melekleri Hazret-i Peygamber'e *salâtuşelâm* ettiklerine göre, hakkıyla *salâtuşelâm* eden müminler de Peygamber düşmanı her tür şeytanın karşısında, kâinatın efendisi [رب العالمين] ile ve O'nun evrendeki emirlerini yürüten kuvvelerle aynı safta olacaklar demektir. Dolayısıyla, tıpkı Peygamber gibi onların da Allah ve meleklerinin *salâtına* mazhar olacakları aşikârdır. el-Ahzâb 33/56'da Peygamber'in korunması, desteklenmesi, ona sahip çıkılması emredilmektedir. Peygamber verici değil, alıcı konumundadır. Asıl görev onda değil, müminlerdedir. Ve *salâtuşelâm* emri öncelikle, Peygamber'le aynı havayı soluyan nüzul devri insanına hitap etmektedir. Nitekim

92 Çok sayıda manzum çevirisi bulunan bu kaside hk. geniş bilgi için bkz. Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde" md., *DİA*, 566-568. Bûsîrî'nin [v. 695/1296] de aynı adı taşıyan bir kasidesi vardır.

93 el-Hucurât 49/1-4'e telmih.

bu emir gereği tüm Müslümanlar peygamberlerine sözlü ve yazılı olarak her fırsatta *salâtüselâm* edegelmiş, onun üzerine titremişlerdir ki, gerek âyetin bağlamı gerekse el-Ahzâb suresinin geneli dikkate alındığında *salâtüselâm*ın bu anlamı içerdiği görülmektedir: “Hazret-i Peygamber’in aleyhinde bulunduğu izlenimi verebilecek en ufak bir tutum dahi sergilememek, onun şanına en ufak bir leke getirebilecek bir şeyi bile ‘söz’ konusu etmemek; düşmanlarının onun aleyhindeki tezvîratına; incitici (ezâ verici) sözlerine kulak tıkamak, onlara prim vermemek, onları başkalarına taşımamak, özellikle de onun aile hayatı ile ilgili hiçbir olumsuz duygu ve düşünceye sahip olmamak, Hazret-i Muhammed hakkında daima hayırhâh duygular beslemek, hayır dualar etmek; adı anıldığında büyük bir saygı ve bağlılıkla elini kalbine götürüp ona *salâtüselâm* eden duyarlı müminler şüphesiz bu hususları dikkate almaktadırlar. Kaldı ki, bu *salavât*lar kişinin doğru yolda gidişine katkı sağlayabilir; dikkat ve hassasiyet isteyen bu zorlu hayat yolunda onu motive edebilir, akıl ve gönül dünyasına hayatiyet kazandırabilir. İnsan; tâbi olduğu manevî lidere sevgi, saygı ve bağlılığını ifade ettikçe ve bu duygular gönlüne iyice yerleştikçe liderinin getirdiği öğretiyeye, emir ve yasaklara bağlılığı da o nispette artar; şüphe ve tereddütleri azalır. Zaten, Peygamber’e *salavât* getiren kişinin Yüce Allah tarafından bağışlanacağı, dualarının kabul edileceği, elinin bereketleneceği, sıkıntısının ortadan kalkacağı, Peygamber’e olan sevgi ve bağlılığının artarak devam edeceği umulmaktadır; *salavât* da bu gibi amaçlarla getirilmektedir. Ancak duanın namazların arkasından edilmesi gerekmediği gibi, belli sayılarda okunması gibi bir dinî gereklilik de yoktur; ilgili talebin samimi bir gönülle ve bıkip usanmadan yalnızca Allah’a arz edilmesi yeterlidir. Özellikle ölüm-kalım anlarında edilen dualarda önemli olan, sadece Allah’tan istemek esasına paralel olarak, Allah’ın fiilî dualara karşılık verdiğini bilmektir; Allah katında, ilahî yasalara boyun eğerek ne nasıl yapılması gerekiyorsa onu o şekilde yapan çalışkan kişilerin dilekçelerine karşılık verilmektedir. Nitekim el-Hacc 22/78’de, Allah için canını dişine takmak (جهاد) gerektiği vurgulanmaktadır. en-Nahl 16/128’de belirtildiği üzere, Allah bilincini kuşanmış olarak, O’nun sınırsız kudretinden şüphe etmeden sağlam bir *iman*la, Allah’ın ve yarattıklarının hakları konusunda dikkatli bir hayat sürdürmek, yaptığı her şeyi *ihsan* üzere -yani kaliteli- yapmak da kişiyi Allah’ın lütfuna mazhar etmektedir. Allah Teâlâ bu eylemlerin sahipleriyle beraberdir. Beraberinde Allah’ın olduğu bir kişinin başarısız olmayacağı, *ittikâ* ve *ihsân* üzere hareket etmeyenlerin Allah’a ettikleri duaların ise ‘havada’ asılı kalacağı açıktır; zira el-Fâtır 35/10’da

belirtildiği gibi “duaları Allah katına sadece *salih* ameller -yani talebinize ulaşmanızı sağlayabilecek, dileğinizle uyumlu çalışmalarınız, *sa’y*ugayretiniz, iş, eylem ve icraatınız- yükseltebilir.

Hazret-i Peygamber’e *salâtselâm* etmek, ona inanıp güvenmenin [ایمان] gereğidir. İmanın tahakkuku bu karşılıklı güvene bağlıdır; müminler Peygamber’e Peygamber de müminlere inanıp güvenmek durumundadır. Bu güven, birbirine sarılma, bağlanma, daima birbirinin lehinde davranma ve zorlu şartlarda iyice kenetlenme ile sonuçlanacaktır. et-Tevbe 9/91’de vurgulanan *nasîha*; yegâne velî olarak Allah’ı, resûlünü ve müminleri benimseme, onlara daima sahip çıkma ve sarılmayı ifade eden samimi bir bağlılıktır; “Her hâlükârda Allah ve Resûlü ile *mümin*lerin lehinde, onların hayrına, yararına tavır alabilmek” şeklinde özetlenebilecek kapsamlı bir tutumdur; yani her tür nifâkın zıttı bir tutum. *İ’tisâm*, *nasîha* ve *velâyet* (إعتصام، نصيحة، ولاية) Kur’ân’ın öngördüğü imanın karakteristiğini oluşturmakta; Allah ve Resulüne bağlılığın, sınıksız yapışmanın, onlara ve müminlere sahip çıkmamanın bulunmadığı bir ‘iman’a iman denilemez. Öte yandan, *salâtselâm* ensâr olmanın da gereği olup, Peygamber’i düşmanlarına karşı savunmak, yüzüstü bırakmamak demektir. Gerçekten de, el-Ahzâb 33/13’te işaret edildiği üzere, 10000 düşman askerinin kuşattığı Medine’de, müminlerin ödünün koptuğu, canlarının boğazlarına geldiği o zorlu Hendek savaşı şartlarında, Cahiliye özlemi duyan bir kısım Medineliler “Muhammed’e ettiğimiz bîfatı bozalım da, onu düşmanlarına teslim edelim!” mealinde yaygara koparıırken, ensârîler büyük bir metanetle peygamberlerine sahip çıkmışlardı ki, “ensârî sevmenin imanın bir gereği” olması onların bu gibi amelleri sebebiyledir; yani Peygamber’i savaş şartlarında yalnız bırakmamak, *salâtselâm*ın kapsamına “dedikodu ve iftiralara karşı onu savunup yanında yer almak”tan daha evleviyetle dâhildir.

## KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, İstanbul, 1992.
- Aktürk, Veysel, "Hazret-i Peygamber devrinde öldürülmeleri emredilenler ve öldürülme nedenleri", Konya Selçuk Üniversitesi SBE, YL tezi, dnş. Ba-haüddin Varol, XIII + 341 sh.
- Albayrak, Sadık, *Rahmet ve savaş peygamberi Hazret-i Muhammed (sas)'in hayatı*, İstanbul: Medrese Yayınevi, 1982.
- Arsel, İlhan, *Şeriat ve kadın*, İstanbul, 1991.
- Arthur Jeffery, *The foreign vocabulary of the Koran*, s. 198-199, Kahire 1957 (Gaekwad's Oriental Series).
- Atasoy, İhsan, *Resulullah'ın aile hayatı: Neden çok evlendi?* İstanbul: Nesil Yayınları, 2007.
- Bağcı, H. Musa, "Hazret-i Peygamber'i ahlakî açıdan zaaf içerisinde gösteren bir rivayetin mahiyeti ve bunun istismarının eleştirisi," *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, sayı: XVIII (<https://musabagci.tr.gg>).
- el-Berzencî, Ca'fer b. Hasan, *el-Kevkebu'l-enver 'alâ şerhi'l-cevher*, thk. Nadi Ferec Derviş, yy., Merkezü İbni'l-Attâr li't-Türas, ts. [*Mevlidü'l-Berzencî* olarak bilinen *'İkdu'l-cevher fî mevlidi'n-nebiyyi'l-ezher'*in şerhi].
- Caetani, Leon, *İslâm tarihi*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın, İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- el-Cemmâz, Ahmed b. Abdülaziz, *es-Salavâtü'l-mübtede'a*, Riyad: Dâru Atlas el-Hadara, 2013/1434.
- el-Cezûlî, Muhammed, *Delâilü'l-hayrât Seçilmiş Peygamber'e okunacak salavât*; hazırlayan: İbrahim Tozlu, İstanbul: Semerkand, 2011.
- Çağmar, Edip, *Edebi açıdan Arapça mevlidler*, Ankara, 2004.
- Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Gözeler, Esra, Sami dinî geleneğinde salât, savm ve zekât kavramlarının semantik incelemesi, AÜ SBE, YL tezi, 2005.
- Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân'a göre Hazreti Muhammed (s.a.v)'in aile hayatı*, İstanbul: Ravza Yayınları, ts.
- Günümüz dilinden Hazret-i Peygamber'e naatlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- el-Hâc Süleyman Hakkı Efendi, *Mecmû'atü'd-da'avât ve's-salavât ve'l-'akâid ve'n-nasâih*, Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1307.
- Kadı Ebu'l-Mehâsin Yûsuf en-Nebhânî, *Efdalu's-salavât alâ seyyidi's-sâdât*, Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1350/1932.
- Halil b. Ahmed, *el-Âyn*, thk. Muhammed Ali Beydün, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424 / 2003.
- <http://abokhomrah.ahlamontada.net/t1320-topic>
- İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnis, 1984.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğâ*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1969.

- İbn Hişâm, *Sîret*, www.al-mostafa.com'daki nüsha.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Meydanî, Muhammed, *en-Nefehâtu'l-akdesiyye fi şerhi's-salavâti'l-Ahmediyyet el-İdrisiyye*, 1314/1896; thk. Âsım İbrahim el-Keyyalî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006/1427.
- Kandemir, M. Yaşar, "Şifa" md. *DİA*.  
 \_\_\_\_\_, *Şifâ-i Şerîf şerhi*, tercüme ve şerh: M.Y. Kandemir, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2012/1433.
- Kazıcı, Ziya, *Hazret-i Muhammed (s.a.s)'in eşleri ve aile hayatı*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1991.
- Koca, Fatih, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar (Anadolu Örneği)*, Sivas 2013, neşredilmemiş doktora tezi.
- Köksal, Mustafa Âsım, *İslâm Tarihi; Hazreti Muhammed (a.s) ve İslâmiyet*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.
- Kureysizâde Mehmed Fevzi Efendi, *Câmi'u's-salavât*, 1318/1900, yy., ts.  
 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1995.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Mehmed Nuri, *el-Ganîmetü'l-bârîde fi's-salavâti'l-vârîde*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1331.
- Mertoğlu, Mehmet Suvat, "Salâtuselâm", *DİA*.
- Muhammed Halil, *el-Cevheru'n-nefis 'alâ salavâti İbn İdrîs*, Bulak: Matbaatü'l-Mîriyye, 1310.
- Muntazar, Muhammed T. Nakşibendî, *Salavât-ı muntazariyye*, yy., Matbaatü'l-Hac Muhammed Ali, 1294.
- Mustafevî, Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, muhtelif tarihler.
- el-Müceddidî, Muhammed el-Mazhar el-Medenî, *Menâkıb-ı Ahmediyye ve Makâmât-ı Sa'âdiyye*, Delhi, 1281,
- Müslim*, Ebü'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Kahire 1955.
- Okiç, Muhammed Tayyib, "Çeşitli dillerde mevlidler ve Süleyman Çelebi mevlidinin tercemeleri", *Ankara: AÜ İslâmî İlimler Fakültesi İslâmî İlimler Dergisi*, 1975.
- Osman Ferid, *Peygamberimiz Efendimiz üzerine Salavât-ı Şerîfe getirmenin dünyevî ve uhrevî fezâili ile Salât-ı Tefrîciyye'nin havâssını mübeyyin risâledir*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1342.
- Özek, Ali v.dğr., *Hazreti Peygamber ve aile hayatı*, ed. İsmail Lütfi Çakan, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, ts.
- Râğıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, ts.



- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l gayb*, Ahzâb 43 hk.
- Sezikli, Ahmet, *Hazret-i Peygamber devrinde nifak hareketleri*, Ankara, 1994.
- Süleyman Çelebi, *Mevlid: Vesîletü'n-necât*, haz. Necla Pekolca, İstanbul: Der-gah Yayınları, 1980.
- Sülün, Murat, "Kur'ân'da Salâtın (صلوة) Kavramsal Çerçevesi", *Namaz ve Cami*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Kur'ân ne diyor biz ne anlıyoruz?*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Şevket Muhammed Ulyan, *Mecmû'u's-salavât fî'l-İslâm*, Tâif, 1990/1411.
- Tan, M. Nedim, *Varlığın dili: İbn Meşîş Salavâtı ve şerhi* [İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş*], İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Özdemir, Hikmet – Karataş, Şahin, *Türk edebiyatında seçme naatlar*, İstanbul: Türkiye İlmî İçtimai Hizmetler Vakfı, 2010
- Ubeydullah Afgânî, *Kavm-i cedîd'de salavât bahsine mu'teriz olanlara Kur'ân'ı azîmü's-şânın inzâr ve ihtârı*, İstanbul: Şems Matbaası, 1332.
- Wensinck, A.J., "Salât", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1988.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer Cârullah, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmızı't-ten-zil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. M. Mürsî Âmir, Kahire ts.



## EK - AHZÂB SURESİ METNİ

[ALLAH'IN EMİRLERİNİ İLETİRKEN VE BİZZAT YAŞARKEN HİÇ KİMSE DEN KORKMA!] - I

1. Ey Peygamber! Allah'tan sakın da inkârcı nankörlere ve münafıklara boyun eğme. Allah gerçekten 'mutlak ilim ve hikmet sahibi'dir (Alîm, Hakîm). 2. Rabbinden sana ne vahyediliyorsa (kimseden çekinmeden olduğu gibi ilet ve) ona uy. -Yaptıklarınızdan Allah gerçekten haberdardır!- 3. Ve Allah'a güvenip dayan; vekil olarak Allah yeter.

[ZEYD – ZEYNEP MESELESİNE GİRİŞ]

4. (İmdi) Allah hiç kimsenin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır. (İşte bunun gibi) 'zıhar' yaptığınız [yani "Sen bana artık anamın sırtı ('zahr'ı) gibisin!" diyerek en mahrem varlıklarınız olan annenize benzettiğiniz; kendinize haram ettiğiniz; kendileri ile bir daha asla karı-koca ilişkisine girmediğiniz] eşlerinizi de anneleriniz kılmamış; ayrıca, evlâtlıklarınızı öz-oğullarınız haline getirmemiştir. Bunlar, dilinize doladığınız kendi (asılsız) sözlerinizdir. Allah ise doğru yolu göstererek gerçek neyse onu söyler. 5. Onları babalarına nispet ederek çağırın (meselâ Zeyd b. Muhammed demeyin; Zeyd b. Hârise deyin); Allah katında en doğrusu budur. Babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, o takdirde, bunlar sizin (yine öz-oğullarınız değil) din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Yanlışlıkla yaptığınız nispet etmelerde üzerinize bir vebal yoktur; fakat kalbinizin bilerek-isteyerek yaptıkları başka... Allah yine de bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr, Rahîm). 6. Peygamber (manevî babaları olarak) müminlere birbirlerinden daha yakındır; onun eşleri de onların anneleridir. Ayrıca, Allah'ın kitabına göre, akrabalar birbirlerine mirasçı olmaya diğer müminlerden -hatta muhacirlerden bile- daha lâyıktır. Ancak, dostlarınıza uygun bir vasiyette bulunabilirsiniz. Bu, kitapta yazılı bulunmaktadır.

[KARŞINIZDAKİ, MUHAMMED B. ABDULLAH DEĞİL, YÜCE AL-LAH'IN DESTEĞİNE MAZHAR RESÛLÜDÜR!]

7-8. Hani, Biz peygamberlerden; -özellikle de senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryemoğlu İsa'dan- ahitlerini almıştık... Evet, bu dürüst kişilerden sapasağlam bir söz aldık ki, Allah (gönderildikleri insanlar tarafından) dürüst sayılıp sayılmadıklarını kendilerine sor-

sun (ve buna göre bir karşılık versin.) Nitekim inkârcı nankörlere, can yakıcı bir azap hazırlamıştır. 9. Ey iman edenler! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın: Hani, (Hendek savaşında) üzerinize ordular [yani Kureyş, Esed, Gatafan, Eşcâ, Murra, Fezâre ve Süleym kabîlelerinin teşkîl ettiği muazzam bir ordu] gelmişti de Biz, kasırganın yanı sıra, görmediğiniz ordular göndermiştik üzerlerine! Yaptıklarınızı Allah görmektedir. 10. Hani, onlar size hem üstünüzden hem de altınızdan gelmişlerdi... Hani, gözler(iniz) kaymış, yürekler(iniz) ağızlar(nız)a gelmişti... Allah hakkında çeşitli suizanlarda bulunuyordunuz! 11. O sırada, müminler (kimin kaç kırat olduğunu kendisine gösterecek muazzam) bir belâ ile sınanmış; şiddetli bir sarsıntıyla sarsılmışlardı. 12. Hani, münafıklar ile kalplerinde hastalık bulunanlar; "Allah ve Resulü bize sadece boş vaatlerde bulunmuş meğer!" diyorlardı. 13. Hani, içlerinden bir grup; "Ey Yesripliler! (Burada; -yani, Peygamberin yanında-) sizin için tutunacak bir yer yok; (ordugâhı terk edip Medine'ye) ric'at edin!" demişti. Bunlardan bir grup da "Evlerimiz gerçekten korumasız!" diyerek Peygamberden izin istemişti. Oysa hiç de korumasız değildi; sadece, firar etmek istiyorlardı!.. 14. Şehrin dört bir yanından zorla evlerine girilip de baskıyla (dinden ya da savaştan dönmeye) zorlansalardı, anında bunu yerine getirirlerdi... Evet, birazı hariç bundan geri durmazlardı!.. 15. Oysa gerçek şu ki; daha önce, arkalarını dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi... ki Allah'la yapılan ahit mutlaka sorulur. 16. De ki: Firar etmek size hiçbir yarar sağlamayacaktır; şayet ölümden veya öldürülmekten, kaçtığınızı düşünüyorsanız, bu takdirde bile, hayatta kalabileceğiniz süre çok az olacaktır! 17. De ki: Allah sizin için bir kötülük murad etse, O'na karşı sizi kim koruyabilir? -Ya da bir rahmet murad etse (bunu kim engelleyebilir)?- Allah'tan başka ne bir velî ne de bir yardımcı bulabilirler. 18. Allah, içinizden kimlerin, yandaşlarına; "Haydi yanımıza gelin!" diyerek insanları (vatan savunmasından) alıkoymaya çalıştığını çok iyi biliyor! Pek azı dışında, savaşa gelmezler!.. 19. (Geldiklerinde de) size karşı kıskançlık ederek (gelirler)... Korkutucu bir durum ortaya çıktığında, ölmek üzere olan biri gibi baygın baygın sana baktıklarını görürsün. Tehlike geçtiği zaman ise ganimet hırsıyla o sivri ve keskin dillerini size batırmaya başlarlar. Bunlar, iman etmiş değillerdir. Allah da yaptıklarını boşa çıkarmıştır... ki bu, Allah için çok kolaydır. 20. Düşman birliklerinin henüz gitmediğini zannediyorlardı. Bu birlikler yeniden gelecek olsa, çölde bedevîlerle birlikte kalıp sizinle ilgili haberleri gelip-gidenlerden almayı (savaşı uzaktan izlemeyi) tercih ederlerdi. Zaten, aranızda bulunsalar da pek azı dışında vuruşmazlardı.

[PEYGAMBER ROL-MODEL ve PARADİGMADIR (ÜSVE-İ HASENE / NÜMÛNE-İ İMTİSÂL)]

21. Gerçek şu ki; sizin için, -yani, Allah'a ve o 'Son Gün'e yönelik endişe ve ümitleri bulunanlar ve Allah'ı çokça zikredenler için- Allah Resulünde güzel bir örneklik vardır. 22. Müminler ise o birlikleri gördüklerinde; "İşte Allah ve Resulünün bize va'dettiği şey... Allah ve Resülü doğru söylemiş!" dediler ve bu, onların sadece iman ve teslimiyetini artırdı. 23. Müminlerden öyle 'er'ler vardır ki; Allah'la yaptıkları ahde sadakat göstermişler; hiçbir şekilde değiştirmemişlerdir. -Bir kısmı bu uğurda canını vermiştir; bir kısmı ise (vermeyi) beklemektedir.- 24. Böylece, Allah doğruları doğruluklarıyla mükâfatlandırarak; münafiklara da dilerse azap edecek ya da tevbelerini kabul edecektir. Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr, Rahîm). 25. Sonuçta; nankörce inkâr edenleri, Allah, hiçbir hayra nail olamadan (ve bir başarı elde edemeden) kinleriyle geri çevirdi. Savaşta müminlere Allah yeter... Allah kuvvetlidir, 'mutlak izzet sahibi'dir (Kavî, Azîz). 26. Ehl-i Kitap'tan ('Bu sefer, kesin, müminlerin işini bitirirler' diyerek) bunlara destek veren (Kurayzaoğulları Yahudi)leri(ni) de kalplerine korku salarak kalelerinden indirdi... ki (bunları 'vatana ihanet' suçundan yargılayıp) kimini öldürüyor, kimini ise esir alıyordunuz. 27. Ve onların yerlerine-yurtlarına, mallarına ve ayak basmadığınız topraklara sizi vâris kıldı. Allah her şeye kadirdir.

[HAZRET-İ MUHAMMED'İN, EŞLERİNİ (EZVÂC-I TÂHİRÂT) BOŞAYACAK OLMASI / TAHYİR ÂYETİ]

28. Ey peygamber! Eşlerine de ki: Eğer dünya hayatını ve süsünü murad ediyorsanız, gelin, size bağışta bulunayım ve sizi (boşayıp) güzellikle salıvereyim. 29. Yok, Allah'ı, Resulünü ve Âhîret yurdunu murad ediyorsanız, içinizden ihsan üzere hareket edenlere Allah elbette büyük bir mükâfat hazırlamıştır.

[HAZRET-İ MUHAMMED'İN EŞLERİNE YÖNELİK İLAHİ TALİMAT VE TATHİR ÂYETİ] - I

30. Ey Peygamber kadınları! İçinizden her kim yüz kızartıcı apaçık bir suç işlerse, onun azabı ikiye katlanır... ki bu, Allah için çok kolaydır. 31. İçinizden her kim de Allah ve Resulüne gönülden boyun eğip salih amel işlerse, ona da mükâfatını iki kat veririz ve kendisine değerli bir nasip hazırlarız. 32. Ey peygamber kadınları! Siz, herhangi bir kadın

gibi değilsiniz; sakınmaktaysanız, edalı-işveli konuşmayın; normal bir şekilde konuşun. -Aksi takdirde, kalbinde hastalık bulunanlar (size) tamah ederler!- 33. Evlerinizde oturun da ilk Câhiliyye devrinde yapıldığı gibi, bedeninizin (birer burç misâli) öne çıkan noktalarını sergilemeyin; namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Allah ve Resulüne itaat edin. Ey (Peygamber ve onun) hane halkı! Şüphesiz, Allah'ın muradı, sizden şâibeyi gidererek sizi tertemiz temizlemektir. 34. Allah'ın evinizde okunan âyetlerini ve hikmeti (yani, eşiniz Peygamberin bunlara yönelik pratiklerini) yad edin. Şüphesiz, Allah bütün inceliklere nüfuz eder, 'her şeyden haberdar'dır (Latîf, Habîr). 35. Teslimiyet gösteren erkek ve kadınlar, mümin erkek ve kadınlar, gönülden itaat eden erkek ve kadınlar, dürüst erkek ve kadınlar, sabırlı erkek ve kadınlar, alçak-gönüllü erkek ve kadınlar, sadaka veren erkek ve kadınlar, oruç tutan erkek ve kadınlar, ırzlarını koruyan erkek ve kadınlar, Allah'ı çokça zikreden erkek ve kadınlar, işte bunlar için Allah büyük bir mükâfat ve mağfîret hazırlamıştır.

#### [ZEYD - ZEYNEP MESELESİ]

#### [ALLAH'IN EMİRLERİNİ İLETİRKEN HİÇ KİMSEDEN KORKMA!] - II

36. Allah ve Resulü herhangi bir hususta hüküm verdiklerinde, mümin bir erkek ve kadının, kendileriyle ilgili o hususta tercih hakları yoktur. Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz apaçık bir sapışla sapmış olur. 37. (İmdi) hani sen, Allah'ın da nimetlendirdiği, senin de nimetlendirdiğin kişiye (yani, Hârise'nin oğlu Zeyd'e); "Allah'tan kork da eşini elinde tut (boşama)." diyordun; Allah'ın eninde-sonunda açığa vuracağı şeyi [yani kişinin, evlâtlığı ile arasında gerçek bir baba-oğul ilişkisi bulunmadığını, kendi evlâtlığın olan Zeyd b. Hârise'nin hanımı Zeynep bint-i Cahş'la evlenerek bizzat göstermen gerektiğini] insanlardan çekinerek içinde saklıyordun. Oysa Allah senin kendisinden çekinmeni daha çok hak etmektedir! İşte, Zeyd eşi ile (nikâh ve gönül) bağını tamamen koparınca, onu senin eşin kıldık ki, evlâtlıklarının kesin olarak ayrıldıkları eşlerini nikâhlamakta müminler için bir sakınca olma(dığı net olarak anlaşıl)sın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilir. 38. Allah'ın kendisine farz kıldığı hususlarda Peygamber açısından bir sıkıntı olmamalıdır. Allah'ın öncekiler hakkındaki uygulaması budur. Hem, Allah'ın emri, ölçülüp biçilmiş kesin bir hükümdür. 39. (Peygamberler) Allah'ın mesajlarını iletirler ve Allah'tan sakınıp O'ndan başka hiç kimseden korkmayan kimseler(dir)... ki hesaba çekici olarak Allah yeter. 40. (Hârise'nin oğlu Zeyd'e 'Muhammed oğlu Zeyd' diyorsunuz.

Evet, bütün müminlerin manevî babası olarak Zeyd'in de babasıdır, ama) Muhammed sizin adamlarınızdan herhangi birinin öz babası değildir; ama o, Allah Resulüdür; son peygamberdir. Allah da her şeyi bilmektedir!

#### [HAZRET-İ MUHAMMED'İN İNANANLAR İÇİN ANLAM VE ÖNEMİ]

41. Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin; 42. O'nu sabah-akşam tenzih ve takdis edin. 43. Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için sizi destekleyen, O ve melekleridir. O, müminlere karşı hep merhametli (Rahîm) olmuştur. 44. Kendisi ile karşı karşıya geldikleri günkü sağlık dilekleri "selâm!" dır. (Onları her tür tehlike ve azaptan uzak kılar.) Ayrıca, onlara değerli bir mükâfat hazırlamıştır. 45-46. Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, müjdecî ve uyarıcı olarak; kendisinin emriyle Allah'a çağıran aydınlatıcı bir 'kandil' olarak gönderdik. 47. Allah tarafından gelecek büyük bir lütfun kendilerini beklediğini müminlere müjdele. 48. İnkârcı nankörlere ve münafıklara itaat etme, onların eziyetine aldırma, Allah'a güvenip dayan; vekil olarak Allah yeter.

#### [HAZRET-İ MUHAMMED'İN EVLENEBİLECEĞİ-EVLENEMEYECEĞİ KADINLAR]

49. Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da kendilerine (cinsel) temasta bulunmadan önce onları boşadığınızda, normalde saydığınız iddet kadar onlara iddet bekletmeye hakkınız yoktur. O halde, onlara bağıшта bulunarak memnun edip kendilerini güzellikle serbest bırakın. 50. Ey Peygamber! Mehirlerini verdiği eşlerini; elinin altında bulunan -Allah'ın sana fey olarak verdiği- cariyeleri; seninle birlikte hicret eden amcakızlarını, halakızlarını, dayıkızlarını, teyzekızlarını sana helâl kıldık. Şayet mümin bir kadın kendisini Peygambere hibe eder, Peygamber de onunla evlenmeyi arzu ederse onu da... Müminlere değil, sadece sana has olmak üzere... -Biz, müminlerin eşleri ve ellerinin altındaki cariyeler hakkında neye hükmettiğimizi [yani, ancak 4 özgür kadın ve diledikleri kadar cariye alabileceklerini, ayrıca veli, mehîr ve şahit şartlarını] biliyoruz-. Sırf, sana zorluk olmasın diye... Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr, Rahîm). 51. Onlardan dilediğini bekletir, dilediğini yanında alıkoyabilirsin. (Baştan) uzak durduklarından, arzu ettiklerini (daha sonra) almanda da senin için bir sakınca yoktur. Gözlerinin aydın olması, üzülmemeleri ve kendilerine verdiği şeylere tamamının razı olması için, bu daha elverişlidir. Allah kalple-

rinizde olanı bilir. Allah ‘mutlak ilim sahibi’dir (Alîm), Halîm’dir. 52. Ancak bu (50. âyetteki dört grup kadı)ndan başka kadınlar(ı nikâhlamak) da, bunları başka (gruba dahil) eşlerle değiştirmek de, ne kadar hoşuna giderse gitsin sana helâl değildir. (Müslümanların reîsi olarak onlara Yahudi ya da Hıristiyan bir ‘anne’ getiremezsin!) Elinin altındaki (cariye)ler hâriç... Allah her şey üzerinde gözcü (Rakîb) bulunuyor!

#### [HAZRET-İ MUHAMMED’İN EŞLERİ İLE İLGİLİ ÂDAP]

53. Ey iman edenler! Size yemek için izin verilmedikçe Peygamberin hâne-i saâdetine girmeyin. İzin verildiğinde de içeride yemeğin hazırlanmasını beklemeyin; aksine içeriye, tam çağrıldığı zaman girin. Karnınızı doyurur doyurmaz dağılın; lâfa dalıp oturmayın. Çünkü bu, gerçekten Peygamberi rahatsız ediyor. Hayâsından size bir şey söyleyemiyor, ama Allah gerçeği açıklamaktan çekinmez. Peygamber hanımlarından bir şey isteyecek olursanız, onu da perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin gönlünüz hem de onların gönülleri açısından daha nezihdir. Kaldı ki, size Allah Resulüne eziyet etmek yakışmadığı gibi, onun vefatından sonra hanımlarını nikâhlamak da yakışmaz. Böyle bir şey Allah katında gerçekten büyük (bir saygısızlık)tır. 54. Bir şeyi açıktan da yapsanız, gizli de yapsanız, Allah elbette her şeyi bilir! 55. Peygamber eşleri için; babaları, oğulları, kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, (mümin) kadınları ve ellerinin altındaki (köle ve cariye)lerden dolayı vebal yoktur (onlarla perde ardından konuşmaları gerekmez). Yine de (ey hanımlar!) Allah’tan sakını(p dikkatli hareket edi)n; Allah elbette her şeye şahittir.

#### [SALÂTUSELÂM ÂYETİ VE BURADAKİ İLAHİ FERMANIN GEREKÇE-LENDİRİLMESİ] - I

56. Şüphesiz, Peygamberi Allah da desteklemektedir melekleri de... Ey iman edenler! Siz de O’na salâtüselâm edin [Yani, onu destekleyip her tür kötülük ve şaibeden uzak tutun; söz ve davranışlarınızla onu asla incitmeyin]. 57. Allah ve Resulünü incitenleri Allah dünyada da Âhirette de lânetlemiş; onlar için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır. 58. Mümin erkek ve kadınları, işlemedikleri bir şeyle incitenler kesinlikle bir iftira ve apaçık bir günah(ın muazzam ağırlığını) yüklenmiş olurlar!

## [HAZRET-İ MUHAMMED'İN EŞLERİNE YÖNELİK TALİMAT] - II

59. Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle de (başörtülerinin üstünden) üzerlerine bir dışgiysi alsınlar. Tanınıp incitilmemeleri için bu daha elverişlidir. Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr, Rahîm). 60. Gerçek şu ki; (kadınları rahatsız eden gruplar, yani) münafıklar, kalplerinde hastalık (yani, zamparalık meyli) bulunanlar ve Medine'de yalan haber yayanlar buna bir son vermezlerse, seni bunların üzerine saldırtırız ve -çok az bir süre dışında- bir daha orada barınamazlar! 61. (Kimsenin, yüzüne bakmadığı, herkesin fellik fellik kaçtığı) birer mel'ûn olarak... Ele geçirildikleri yerde teker teker öldürülürler!.. 62. Allah'ın öncekiler hakkındaki uygulaması budur. Allah'ın uygulamasında da değişme bulamazsın. 63. İnsanlar sana (Kiyamet) saat(in)i soruyorlar. De ki: Onun bilgisi tamamen Allah katındadır. Ancak, o saat belki de yakındır; nereden bilebilirsin ki? 64-65. Şüphesiz, Allah inkârcı nankörleri lânetlemiş ve onlara, -içinde ebediyen kalacakları ve ne bir velî ne de bir yardımcı bulabilecekleri- çılgın bir ateş hazırlamıştır. 66. Yüzlerinin Ateş'te çevrildiği gün; "Ah, keşke Allah'a itaat etseydik! Şu Peygambere itaat etseydik keşke!" derler. 67. Yine, derler ki: "Ya Rabbi! Şüphesiz, biz efendilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik; bizi onlar yoldan saptırdılar!" 68. "Ya Rabbi! Onlara bu azabın iki katını ver ve onları büyük bir lânetle lânetle."

## [SALÂTUSELÂM EMRİNİN GEREKÇELENDİRİLMESİ] - II

69. Ey iman edenler! Siz de (Peygamberinizin, başta evlilik olmak üzere birtakım tasarrufları ile ilgili olarak orada-burada yaptığınız konuşmalar yüzünden) Musa'yı incitenler gibi olmayın. (Onu incitmişlerdi de) Allah onların söylediklerinden onu ibra etmişti. O, Allah katında hep itibarlı olmuştur. 70. Ey iman edenler! Allah'tan sakınıp doğru söz söyleyin 71. ki, O da amellerinizi düzeltsin ve günahlarınızı size bağışlasın. Allah ve Resulüne itaat eden, gerçekten büyük bir başarı elde etmiş olur. 72. Şüphesiz, Biz bu emaneti [yani Hak Teâlâ'ya mutlak itati] göklere, yere ve dağlara sunduk da, hakkını veremeyiz kaygısıyla onu üzerlerinde tutmaktan şiddetle kaçındılar (yani tam bir inkıyat ile eda ettiler). İnsan ise onu eda edemedi; çünkü o, gerçekten cahildir, zalimdir! 73. İşbu sebeptendir ki Allah, münafık erkek ve kadınlarla müşrik erkek ve kadınlara azap edecek; mümin erkek ve kadınların ise tevbelerini kabul edecektir. Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr, Rahîm).





## EK - 2

### ÇEŞİTLİ SALAVÂTLAR; METİN VE ANLAMLARI

#### SALÂT-I İBRÂHÎMİYYE

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

“Allah’ım! Tıpkı İbrahim sülâlesine *salât* ettiğin gibi, Muhammed’e ve Muhammed sülâlesine *salât* et. Ve tıpkı İbrahim sülâlesini insanlık içinde mübarek (bereketli) kıldığın gibi, Muhammed’i ve Muhammed ailesini de mübarek kıl. Şüphesiz Sen *Hamîd*<sup>94</sup>*Mecîd*’sin (bizatihî hamde lâyıksın, şan-şeref sahibisin).]”

#### SALÂT-I MÜNCİYE

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَاةً تُنَجِّنَا بِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَهْوَالِ وَالْآفَاتِ وَتَقْضِي لَنَا بِهَا جَمِيعَ الْحَاجَاتِ وَتُطَهِّرُنَا بِهَا مِنْ جَمِيعِ السَّيِّئَاتِ وَتَرْفَعُنَا بِهَا عِنْدَكَ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ وَتُبَلِّغُنَا بِهَا أَقْصَى الْغَايَاتِ مِنْ جَمِيعِ الْخَيْرَاتِ فِي الْحَيَاةِ وَبَعْدَ الْمَمَاتِ. حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

“Allah’ım! Hazret-i Muhammed’e öyle bir salât ile salât eyle ki, o salât sayesinde bizi bütün dehşet ve âfetlerden korusun, bütün ihtiyaçlarımızı gider; o salât sayesinde bizi bütün kötülüklerden uzak tut ve en yüce derecelere yükselt; o salât sayesinde bizleri yaşarken de, öldükten sonra da her tür hayırlı işte en yüksek hedeflere erdirtir!.. Bize Allah yeter! [Dayanılıp güvenilecek] ne güzel vekildir O!..”

#### SALÂT-I TEFRÎCİYYE<sup>94</sup>

اللَّهُمَّ صَلِّ صَلَاةً كَامِلَةً وَسَلِّمْ سَلَامًا تَامًا عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي تَنَحَّلُ بِهِ الْعَقْدَ وَتَنْفِرُحُ بِهِ الْكُرْبُ وَتُقْضَى بِهِ الْحَوَائِجُ وَتُنَالُ بِهِ الرَّغَائِبُ وَحُسْنُ الْخَوَاتِمِ وَيُسْتَسْقَى الْعِمَامُ بِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَضَحِّهِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ (بَعْدَ كُلِّ مَعْلُومٍ لَكَ يَا اللَّهُ)

“Allah’ım! Hazret-i Muhammed’e de hanedanına ve ashâbına da [sana malûm olan bütün varlıklar sayısınca] eksiksiz bir salât ile salât eyle ve tam bir selâm ile selâm eyle Allah’ım! O Muhammed ki; sayesinde çözümler; sayesinde giderilir ihtiyaçlar; sayesinde elde edilir arzular ve son nefesi [iman ve Kur’an’la] güzel güzel vermeler; onun o güzel yüzü hürmetine yağmur beklenir bulutlardan...”

94 Hakkında geniş bilgi için bkz. *Peygamberimiz Efendimiz üzerine Salavât-ı Şerife getirmenin dünyevî ve uhrevî fevâidü ile Salât-ı Tefrîciyye'nin havâssını mübeyyin risâle-dir*. Nşr. Osman Ferid, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1342.

SALÂT-I ŞÂFİ'İYYE<sup>95</sup>

اللَّهُمَّ صَلِّ أَفْضَلَ صَلَاةٍ عَلَى أَشْعَدِ مَخْلُوقَاتِكَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ عَدَدَ  
مَعْلُومَاتِكَ وَمَدَادِ كَلِمَاتِكَ كُلَّمَا ذَكَرَكَ الدَّاكِرُونَ وَعَمَلٌ عَنْ ذِكْرِهِ [ذَكَرَكَ؟] الْعَافِلُونَ، عَدَدَ مَا  
أَخَاطَ بِهِ عِلْمُكَ وَخَطَّ بِهِ قَلْمُكَ، وَأَخْصَاهُ كِتَابُكَ

“Allah’ım! Yarattıklarının en mutlusu olan Hazret-i Muhammed’e, sülâlesine ve dâva arkadaşlarına bildiğin şeyler sayısınca, bitmez tükenmez kelimelerin miktarınca en üstün salât ile *salâtüselâm* eyle! Seni ananlar andıkça... Gafiller bunu [seni?] anmaktan gafil kaldıkça... İlminin ihâta ettiği, kaleminin yazdığı, kitabının teker teker saydığı şeyler sayısınca...

## SALÂT-I TÎCÂNİYYE / FETHİYYE

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْفَاتِحِ لِمَا أُغْلِقَ وَالْخَاتِمِ لِمَا سَبَقَ نَاصِرِ الْحَقِّ بِالْحَقِّ  
وَالْهَادِي إِلَى صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ وَعَلَى آلِهِ حَقٌّ قَدْرِهِ وَمَقْدَارِهِ الْعَظِيمِ

“Allah’ım! [Nezdindeki] büyük kadrukiymetine uygun olarak Hazret-i Muhammed’e ve hanedanına salâtüselâm eyle, onları mübarek kıl, bereketlendir! O Muhammed ki; kapalı kapıları açmış, kendinden evvelki çağları kapatmış, hakka hak [araçlar] ile yardım etmiş; [insanlara] senin dosdoğru yolunu göstermiştir.” *Salâtu’l-fâtihi; el-yâkütetu’l-ferîde* adıyla da bilinmektedir.

## MEŞHUR BİR SALAVÂT

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُضْطَفَى بِدِيَعِ الْجَمَالِ وَبَحْرِ الْوَفَاءِ،  
وَصَلِّ عَلَيْهِ كَمَا يَنْبَغِي الصَّادِقِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ،  
صَلَاةً تَدْوُمُ وَتَبْلُغُ إِلَيْهِ بَعْدَ اللَّيَالِي وَطَوَّلِ الْأَيَّامِ.  
إِلَهِي، سَأَلْنَاكَ بِالْمُضْطَفَى أَقْلَ عَثْرَتِنَا يَا مُقْبِلَ الْعَثَارِ،  
وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَا تُخْزِنَا وَلَا تُحْرِقِ الْجِسْمَ مِنَّا بِنَارِ،  
تَحْتَنُّ عَلَيْنَا وَجِدْ بِالرِّضَا، وَيَسِّرْ خَلَاصَنَا فِي يَوْمِ الرَّحَامِ.

Allah’ım! Salât eyle o vefa deryası ve güzellik timsali Mustafa’ya.

salât et özü sözü doğru Muhammed Aleyhisselâm’a, lâyık olduğu salâtle;

öyle bir salât ki daimî olsun, kendisine ulaşsın geceler sayısınca, gündüzler boyuca.

Allah’ım! Mustafa hatırına istiyoruz Senden:

95 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’ye isnat ediliyor.

Sürçmelerimizi görmezden gel, ey sürçmeleri görmezden gelen!

Kıyamet günü bizi rezil u rüsvâ etme; bedenlerimizi yakma Ateş'inle!

Bize şefkat göster; razı ol bizden!

O kalabalık mahşer gününde kurtuluşumuzu kolay kıl ya Rabbi!

### SALAVÂT-I MEŞÎŞİYYE

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَنْ مِنْهُ انْشَقَّتِ الْأَسْرَارُ وَانْفَلَقَتِ الْأَنْوَارُ،  
 وَفِيهِ اذْتَقَتِ الْحَقَائِقُ وَتَنْزَلَتْ عُلُومُ آدَمَ فَأَعْجَزَ الْخَلَائِقُ،  
 وَلَهُ تَضَاءَلَتِ الْفُهُومُ فَلَمْ يُدْرِكْهُ مِمَّا سَابِقُ وَلَا لَاحِقُ،  
 فَرِيَاضُ الْمَمْلُكُوتِ بَزْهَرِ جَمَالِهِ مُونِقَةً، وَجِيَاضُ الْجَبْرُوتِ بِفَيْضِ أَنْوَارِهِ مُتَدَفِّقَةً،  
 وَلَا شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ بِهِ مُنَوِّطٌ، إِذْ لَوْلَا الْوَاسِطَةُ لَذَهَبَ كَمَا قِيلَ الْمُؤَسُّوْطُ،  
 صَلَاةٌ تَلِيْقُ بِكَ مِنْكَ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ.  
 اللَّهُمَّ إِنَّهُ سِرُّكَ الْجَمَاعُ الدَّالُّ عَلَيْكَ، وَحِجَابُكَ الْأَعْظَمُ الْقَائِمُ لَكَ بَيْنَ يَدَيْكَ.  
 اللَّهُمَّ أَلْحِقْنِي بِنَسَبِهِ وَحَقِّقْنِي بِحَسَبِهِ،  
 وَعَرَفْنِي إِيَّاهُ مَعْرِفَةً أَسْلَمَ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْجَهْلِ، وَأَخْرَجَ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْفَضْلِ،  
 وَاحْمِلْنِي عَلَى سَبِيلِهِ إِلَى حَضْرَتِكَ حَمَلًا مَحْفُوفًا بِنُضْرَتِكَ، وَأَقِذِّبْ بِي عَلَى الْبَاطِلِ فَأَذْمَعُهُ،  
 وَرُجِّبْ بِي فِي بَحَارِ الْأَحْدِيثِ، وَانْشَلِّبْنِي مِنْ أَوْحَالِ التَّوْحِيدِ، وَأَعْرِقْنِي فِي عَيْنِ بَحْرِ الْوَحْدَةِ حَتَّى  
 لَا أَرَى وَلَا أَسْمَعُ وَلَا أَجِدُ وَلَا أَحْسِسُ إِلَّا بِهَا،  
 وَاجْعَلِ الْحِجَابَ الْأَعْظَمَ حَيَاةَ رُوحِي، وَرُوحَهُ سِرًّا حَقِيقَتِي، وَحَقِيقَتَهُ جَامِعَ عَوَالِمِي بِتَحْقِيقِ  
 الْحَقِّ الْأَوَّلِ،  
 يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ  
 اسْمَعْ نِدَائِي بِمَا سَمِعْتَ بِهِ نِدَاءَ عَبْدِكَ زُكْرِيَّا،  
 وَأَنْصُرْنِي بِكَ لَكَ، وَأَيِّدْنِي بِكَ لَكَ، وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَخَلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ غَيْرِكَ. اللهُ اللهُ اللهُ  
 إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِرَادِّكَ إِلَى مَعَادِ.  
 رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

Allah'ım! O zat'a *salât eyle ki*; sırlar ondan türemiş, nurlar ondan infilak etmiştir;

gerçekler ona yükselmiş, insanî ilimler kendisine inerek mahlûkâtı âciz bırakmıştır;

anlayışlar onun karşısında eriyip gitmiş, içimizden ne kadim ne de çağdaş hiç kimse onu algılayamamıştır;

*melekût* bahçeleri onun cemal çiçeğiyle güzelleşmiş,  
*ceberût* havuzları onun nurlarının akıp-duruşuyla taşmıştır.

Varlığı ona bağlı olmayan hiçbir şey yoktur;  
 çünkü -söylendiği gibi- 'sebepe olmazsa, sonuç olmaz.'

Öyle bir salât eyle ki; Senden ona gitmeye lâyıık; onun şanına yaraşır olsun!

Allah'ım! Şüphesiz o, senin sana delâlet eden kapsamlı *sırrıdır*,  
 Senin için senin önünde duran en büyük perdedir;

Allah'ım! Beni onun soyuna kat ve onun nam ve şerefine bende de gerçekleştir.

Onu bana öyle bir tanıtışla tanı ki, bu tanıyışla cehalet sebeplerinden kurtulayım, fazilet pınarlarından kana kana içeyim.

Beni onun yoluyla, Senin yardımınla çevrelenmiş bir sevkle huzuruna sevk et; beni batılın üzerine fırlat da onun beynini ezeyim!

Beni *ahadiyyet* deryalarına daldır! Beni tevhidi perdeleyen kayıtlardan kurtar, vahdet deryasının dibine batır da, *vahdetsiz* ne görebileyim, ne *işitebileyim*, ne bulabileyim, ne de *duyabileyim*.

O en büyük perdeyi [Muhammed'i] canımın canı kıl, onun canını hakikatimin sırrı eyle, onun hakikatini de *hakk-ı evveli* gerçekleştirerek benim bütün âlemlerimin câmi'i kıl.

Ey İlk! Ey Son! Ey Aşıkâr! Ey Gizli!

Kulun Zekeriya'nın seslenişini nasıl işittiyse benim nidamı da öyle işit.

Senin için kendinle yardım et bana.

Senin için kendinle destekle beni.

Seninle beni bir eyle! Benimle senden başkalarının arasına Sen gir.

Allah! Allah! Allah!

"Kur'ân'ı (insanlara iletmeyi) sana farz kılan, seni elbet bir sonuca (yani dünyada, senin hükmedeceğin özgür bir vatana; Âhirette de nihaî mutluluk yurduna) vardırarak!" [Kasas 28/85]

"Ya Rabbi! Bize katından bir rahmet ver de, içinde bulunduğumuz şu durumdan bize bir çıkış yolu göster" [Kehf 18/10]

## ŞEYH ABDULKADİR GEYLANI'YE NİSPET EDİLEN BİR SALAVAT

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا  
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ  
 إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.  
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حَبِيبَ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَلِيلَ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا صَفِيَّ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَيْرَ خَلْقِي اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ عَرْشِ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِينَ وَحْيِ اللَّهِ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ رَبَّنَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ شَرَفَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ كَرَّمَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ عَزَّمَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ عَلَّمَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ سَلَّمَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ اخْتَارَهُ اللَّهُ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا سَيِّدَ الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا شَفِيعَ الْمُذْنِبِينَ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَاتَمَ النَّبِيِّينَ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا إِمَامَ الْمُتَّقِينَ،

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

عُذْرَتُهُ وَجَمِيعِ خَلْقِهِ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَحَمَلَتِهِ

وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

اللهم صلِّ على سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآدَمَ وَنُوحَ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمَا بَيْنَهُمْ مِنَ النَّبِيِّينَ  
 وَالْمُرْسَلِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى رُوحِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِي الْأَرْوَاحِ، وَصَلِّ عَلَى جَسَدِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِي الْأَجْسَادِ،  
 وَصَلِّ عَلَى قَبْرِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِي الْقُبُورِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِي الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ، وَفِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

اللَّهُمَّ بَلِّغْ رُوحَهُ وَأَرْوَاحَ أَهْلِ بَيْتِهِ مِنَّا تَجِيَّةً وَسَلَامًا.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ طِبِّ الْقُلُوبِ وَدَوَاءِهَا وَعَافِيَةِ الْأَبْدَانِ وَشِفَاءِهَا وَنُورِ الْأَبْصَارِ  
 وَضِيَاءِهَا وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ.

*Bismillâhirrahmânirrahîm*

[Bilfiil merhamet eden mutlak merhamet sahibi Allah'ın adıyla...]

[Başta insanlar olmak üzere tüm] kâinatın efendisi olan Allah'a  
hamdolsun;

Yani bilfiil merhamet eden mutlak merhamet sahibi,  
yargılanma gününün tek hâkimi [olan Sa]na...

[Ya Rabbi! Müminler olarak]

yalnız Sana kulluk eder; yalnız Senden medet umarız:

Bizi dosdoğru yola getir;

hışmına uğrayan [Yahudi]lerin ve yoldan çıkan [Hıristiyan]ların  
değil,

[vahiy ve iman bahşederek] lütfuna mazhar ettiklerinin

[yani, peygamberlerin, sıddık, salih ve müminlerin] yoluna..."

"Şüphesiz, Peygamberi Allah da desteklemektedir melekleri de...

Ey iman edenler! Siz de O'na *salâtuşelâm* edin."

Allah'ım! Hazret-i Muhammed'e, hanedanına ve dâva arkadaşlarına  
na *salâtuşelâm* eyle; onları bereketlendir / mübarek kıl.

"Senin o 'mutlak izzet sahibi' Rabbin, bunların yakıştırdıklarından  
münezzehdir. Selâm olsun O'nun peygamberlerine! Hamdolsun

Kâinatın Efendisi Allah'a!"

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın elçisi!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın sevdiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın peygamberi!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın dostu!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın seçtiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın velîsi!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın en hayırlı yarattığı!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah Arş'ının nûru!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah vahyinin emanet edildiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın yükselttiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın değer verdiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın azmettirdiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın öğrettiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın selîm kıldığı!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey Allah'ın tercih ettiği!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey öncekilerin ve sonrakilerin  
efendisi!

Salâtuşelâm senin üzerine olsun ey günahkârların şefaathçisi!

Salâtuselâm senin üzerine olsun ey peygamberlerin sonuncusu!

Salâtuselâm senin üzerine olsun ey âlemlere rahmet!

Salâtuselâm senin üzerine olsun ey müttakilerin önderi!

Salâtuselâm senin üzerine olsun ey Kâinat Efendisi'nin elçisi!

Allah'ın, meleklerinin, elçi ve peygamberlerinin, Arş'ını taşıyanların ve bütün yarattıklarının salavâtı Hazret-i Muhammed'e, hanedanına ve dâva arkadaşlarına olsun!

Allah'ım! Hazret-i Muhammed'e, Adem'e, Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya ve bunlar arasındaki peygamber ve elçilere salât eyle; Allah'ın salavât ve selâmı hepsinin üzerine olsun!

Allah'ım! Hazret-i Muhammed'in ruhuna ruhlar arasında salatuselâm eyle;

Hazret-i Muhammed'in bedenine bedenler arasında salatuselâm eyle;

Hazret-i Muhammed'in kabrine kabirler arasında salatuselâm eyle;

hanedanına ve dâva arkadaşlarına da...

Allah'ım! Hazret-i Muhammed'e öncekiler arasında da, sonrakiler arasında da, Mele-i Âlâ'dakiler arasında da tâ ceza/hesap gününe kadar salatuselâm et.

Allah'ım! Dirlik temennilerimizi ve selâmlarımızı onun ruhuna ve hane halkının ruhlarına ulaştır!

Allah'ım! Gönüllerin tabibi ve devası olan, bedenlerin âfiyet ve şifası olan, gözlerin nur ve ziyası olan Hazret-i Muhammed'e, hanedanına ve dâva arkadaşlarına salâtuselâm et!

#### SALÂT-I KİBRÎT-İ AHMER<sup>96</sup>

اللَّهُمَّ اجْعَلْ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ أَبَدًا، وَأَنْتَمَى بَرَكَاتِكَ سَوْمَدًا،  
وَأَزْكَى تَحِيَّاتِكَ فَضْلًا وَعَدَدًا مُؤَبَّدًا، وَأَسْنَى سَلَامِكَ أَبَدًا مُجَدَّدًا،  
عَلَى أَشْرَفِ الْخَلَائِقِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْجَانِّيَّةِ، وَمَجْمَعِ الدَّقَائِقِ الْإِيمَانِيَّةِ،  
وَطُورِ التَّجَلِّيَّاتِ الْإِحْسَانِيَّةِ، وَمَهْبِطِ الْأَشْرَارِ الرَّحْمَانِيَّةِ،  
وَعَرْوَسِ الْمَمْلَكَةِ الْقُدْسِيَّةِ، وَإِمَامِ الْخَضْرَاءِ الرَّبَّانِيَّةِ،  
وَاسْطَةِ عَقْدِ النَّبِيِّينَ، وَمُقَدِّمَةِ جَيْشِ الْمُرْسَلِينَ،

96 Muhammed el-Mazhar el-Medenî el-Müceddidî, *Menâkıb-ı Ahmediyye ve Makâmât-ı Sa'îdiyye*, Delhi, 1281, s. 151-154. Köşeli parantez içindeki metinler salavatın başka varyantlarında yer almaktadır.

وَقَائِدِ رُكْبِ الْأَنْبِيَاءِ الْمُكْرَمِينَ، وَأَفْضَلِ الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ،  
 حَامِلِ لَوَاءِ الْعِزِّ الْأَعْلَى، وَمَالِكِ أَرْزَمَةِ الْمَجْدِ الْأَسْنَى،  
 شَاهِدِ أَسْرَارِ الْأَزْلِ، وَمُشَاهِدِ أَنْوَارِ السَّوَابِقِ الْأَوَّلِ،  
 وَتَرْجَمَانَ لِسَانِ الْقَدَمِ، وَمُنْتَبِعِ الْعِلْمِ وَالْحِلْمِ وَالْحِكْمِ،  
 مَظْهَرِ سِرِّ الْجُودِ الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ، وَإِنْسَانِ عَيْنِ الْوُجُودِ الْعُلُويِّ وَالسُّفْلِيِّ،  
 رُوحِ جَسَدِ الْكُونَيْنِ، وَعَيْنِ حَيَاةِ الدَّارَيْنِ،  
 الْمَتَخَلِّقِ بِأَعْلَى رُتَبِ الْعُبُودِيَّةِ، الْمَتَحَقِّقِ بِأَسْرَارِ الْمَقَامَاتِ الْإِصْطِفَائِيَّةِ،  
 سَيِّدِ الْأَشْرَافِ، وَجَامِعِ الْأَوْصَافِ، الْخَلِيلِ الْأَعْظَمِ وَالْحَبِيبِ الْأَكْرَمِ،  
 نَبِيِّكَ الْعَظِيمِ وَرَسُولِكَ الْقَدِيمِ، الْكَرِيمِ الْهَادِي إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ،  
 الْمَخْصُوصِ بِأَعْلَى الْمَرَاتِبِ وَالْمَقَامَاتِ، الْمُوَيَّدِ بِأَوْضَحِ الْبَرَاهِينِ وَالِدَلَالَاتِ، الْمَنْصُورِ  
 بِالرُّعْبِ وَالْمُعْجَزَاتِ،  
 الْجَوْهَرِ الشَّرِيفِ الْأَبَدِيِّ، وَالتُّورِ الْقَدِيمِ الْمُحَمَّدِيِّ،  
 سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدِ الْمُحَمَّدِ فِي الْإِبْرَادِ وَالْوُجُودِ،  
 الْفَاتِحِ لِكُلِّ شَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ، حَضْرَةَ الْمُشَاهَدَةِ وَالشُّهُودِ،  
 نُورِ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدَاهُ، سِرِّ كُلِّ سِرٍّ وَسَنَاءَهُ، الَّذِي شَقَقَتْ مِنْهُ الْأَشْرَارُ، وَانْفَلَقَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ،  
 وَالسِّرِّ الْبَاطِنِ وَالتُّورِ الظَّاهِرِ، السَّيِّدِ الْكَامِلِ، الْفَاتِحِ الْخَاتِمِ، الْأَوَّلِ الْآخِرِ الْبَاطِنِ الظَّاهِرِ،  
 الْعَاقِبِ الْحَاسِرِ، النَّاهِي الْأَمْرِ، النَّاصِحِ النَّاصِرِ، الصَّابِرِ الشَّاكِرِ، الْقَانِتِ الذَّاكِرِ،  
 الْمَاحِي الْمَاجِدِ الْعَزِيزِ الْخَامِدِ، الْمُؤْمِنِ الْعَابِدِ الْمُتَوَكِّلِ الرَّاهِدِ،  
 الْقَائِمِ السَّاجِدِ الرَّاعِي الشَّهِيدِ الْوَلِيِّ الْخَمِيدِ،  
 الْبُرْهَانَ الْحُجَّةِ الْمُطَاعِ الْمُخْتَارِ،  
 الْخَاضِعِ الْخَاشِعِ الْمُسْتَنْصِرِ الْحَقِّ الْمُبِينِ، طه و يس،  
 الْمُرْقَلِ الْمُدْتَرِّ، سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ، وَإِمَامِ الْمُتَّقِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ، وَحَبِيبِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،  
 النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَالرُّسُولِ الْمُجْتَبَى،  
 الْحَكَمِ الْعَدْلِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ، الْعَزِيزِ الْخَلِيمِ الرَّؤُوفِ الرَّحِيمِ،  
 الْمُبَارَكِ الْمَكِينِ الصَّادِقِ الصِّدْقِ الْمَضْدُوقِ الْأَمِينِ<sup>97</sup>، الدَّاعِي إِلَيْكَ بِإِذْنِكَ،  
 السِّرَاجِ الْمُنِيرِ الَّذِي أَدْرَكَ الْحَقَائِقَ بِجُمْلَتِهَا، وَفَاقَ الْخَلَائِقَ بِوَمْتِهَا،

[نورك القديم وصراطك المستقيم، صلى الله عليه وسلم محمد عبدك ورسولك وصفيتك وخليلك ودليلك ونجيتك 97 ونختك وذخيرتك وخيرتك، وإمام الخير وقائد الخير رسول الرحمة النبي الأمي العربي القرشي الهاشمي الأبطحي المكي المدني التهامي المشاهد المشهود الولي المقرَّب السعيد المسعود الحبيب الشفيق الحسيب الرفيع المليح البديع الوعظ البشير النذير العطوف الخليم الجواد الكريم الطيب]



وَجَعَلْتَهُ حَبِيبًا، وَنَاجِيَّتَهُ قَرِيبًا، وَأَذْنِيَّتَهُ رَقِيبًا،  
 وَخَتَمْتَ بِهِ الرِّسَالَةَ وَالِدَّلَالََةَ وَالْبِشَارَةَ وَالنِّدَارَةَ وَالنُّبُوَّةَ،  
 وَنَصَرْتَهُ بِالرُّعْبِ، وَظَلَّلْتَهُ بِالشُّحْبِ، وَرَدَدْتَ لَهُ الشَّمْسَ، وَشَقَّقْتَ لَهُ الْقَمَرَ،  
 وَأَنْطَقْتَ لَهُ الضَّبَّ وَالطَّيِّبَ وَالذَّنْبَ وَالْجِدْعَ وَالذَّرَاعَ وَالْجَمَلَ وَالْجَبَلَ وَالْمَدَرَ وَالشَّجَرَ،  
 وَأَنْبِغْتَ مِنْ أَصَابِعِهِ الْمَاءَ الزُّلَالَ، وَأَنْزَلْتَ مِنَ الْمُزْنِ بِدَعْوَتِهِ فِي عَامِ الْجَدْبِ وَالْمَحَلِ وَأَبَلَ  
 الْعَيْثَ وَالْمَطَرَ،  
 فَأَعَشَوْسَبَ مِنْهُ الْقَفْرُ وَالصَّخْرُ وَالْوَعْرُ وَالسَّهْلُ وَالرُّمْلُ وَالْحَجْرُ،  
 وَأَسْرَيْتَ بِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى  
 إِلَى السَّمَاوَاتِ الْعُلَى إِلَى سِدْرَةِ الْمُتَنَهَى إِلَى قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى،  
 وَأَرَيْتَهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى، وَأَنْلَيْتَهُ الْعَايَةَ الْقُصْوَى،  
 وَأَكْرَمْتَهُ بِالْمَحَاطَبَةِ وَالْمُرَاقَبَةِ وَالْمُشَافَهَةِ وَالْمُشَاهَدَةِ وَالْمُعَايَنَةَ بِالْبَصْرِ،  
 وَخَصَّضْتَهُ بِالْوَسِيلَةِ الْعَظْمَى، وَالشَّفَاعَةَ الْكُبْرَى يَوْمَ الْفِرْعَ الْأَكْبَرِ فِي الْمَحْشَرِ،  
 وَجَمَعْتَ لَهُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَجَوَاهِرَ الْحِكْمِ، وَجَعَلْتَ أُمَّتَهُ خَيْرَ الْأُمَمِ،  
 وَغَفَرْتَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ،  
 الَّذِي بَلَغَ الرِّسَالَةَ، وَأَدَّى الْأَمَانَةَ، وَنَصَحَ الْأُمَّةَ، وَكَشَفَ الْعُمَّةَ، وَجَلَّى الظُّلْمَةَ،  
 وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعَبَدَ رَبَّهُ حَتَّى آتَاهُ الْيَقِينَ.  
 اللَّهُمَّ ابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا يَغِطُّهُ فِيهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ.  
 اللَّهُمَّ عَظِّمُهُ فِي الدُّنْيَا بِإِعْلَاءِ ذِكْرِهِ وَإِظْهَارِ دِينِهِ وَإِبْقَاءِ شَرِيعَتِهِ،  
 وَفِي الْآخِرَةِ بِقَبُولِ شَفَاعَتِهِ فِي أُمَّتِهِ وَإِحْزَالِ أَجْرِهِ وَمَثُوبَتِهِ وَإِبْدَاءِ فَضْلِهِ عَلَى الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ،  
 وَتَقْدِيمِهِ عَلَى كَافَّةِ الْمُقَرَّبِينَ بِالشُّهُودِ.  
 اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ الْكُبْرَى وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ الْعُلْيَا،  
 وَأَعْطِهِ سُؤْلَهُ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى، كَمَا أَعْطَيْتَ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى.  
 اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْ أَكْرَمِ عِبَادِكَ عَلَيْنَا شَرَفًا،  
 وَمِنْ أَرْفَعِهِمْ عِنْدَكَ دَرَجَةً وَأَعْظَمِهِمْ حَظْرًا وَأَمْكَنِهِمْ عِنْدَكَ شَفَاعَةً.  
 اللَّهُمَّ عَظِّمْ بُرْهَانَهُ وَأَبْلِجْ حُجَّتَهُ وَأَبْلِغْ مَأْمُولَهُ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ وَدُرِّيَّتِهِ.  
 اللَّهُمَّ اتَّبِعْهُ مِنْ دُرِّيَّتِهِ وَأُمَّتِهِ مَا تَقَرَّرَ بِهِ عَيْنُهُ،  
 وَأَجْرِهِ عَنَّا خَيْرَ مَا جَارَيْتَ بِهِ نَبِيًّا عَن أُمَّتِهِ، وَأَجْرِ الْأَنْبِيَاءِ كُلِّهِمْ خَيْرَ الْجَزَاءِ.  
 اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا شَهِدْتَهُ الْأَبْصَارُ وَسَمِعْتَهُ الْأَذَانُ،  
 وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ عَدَدَ مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ،

وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ عَدَدَ مَنْ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ.  
 وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ كَمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُصَلَّى عَلَيْهِ.  
 وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ كَمَا يَتَّبِعِي أَنْ يُصَلَّى عَلَيْهِ.  
 اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَوْلَادِهِ وَأَخْفَادِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ،  
 وَعَشْرَتِهِ وَعَشِيرَتِهِ وَأَصْهَارِهِ وَأَحْبَابِهِ وَأَخْتَانِهِ وَأَتْبَاعِهِ وَأَشْيَاعِهِ وَأَنْصَارِهِ،  
 وَخَزَنَةَ أَسْرَارِهِ وَمَعَادِنِ أَنْوَارِهِ، وَكُنُوزِ الْحَقَائِقِ وَهُدَاةِ الْخَلَائِقِ، وَنُجُومِ الْهُدَى لِمَنْ افْتَدَى بِهِمْ،  
 وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا دَائِمًا أَبَدًا، وَأَرْضَ عَنْ كُلِّ الصَّحَابَةِ رَضَى سَرْمَدًا،  
 عَدَدَ خَلْقِكَ وَزِنَةَ عَرْشِكَ وَرَضَى نَفْسِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ،  
 كُلَّمَا ذَكَرَكَ ذَاكَرٌ وَكُلَّمَا سَهَى عَنْ ذِكْرِكَ غَافِلٌ.  
 اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ نِعْمَاءِ اللَّهِ وَإِفْضَالِهِ  
 صَلَاةً تَكُونُ لَكَ رِضَاءً وَبِحَقِّهِ آدَاءً وَلَنَا صَلَاحًا،  
 وَآتِهِ الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَالذَّرَجَةَ الْعَالِيَةَ الرَّفِيعَةَ،  
 وَابْتِغُهُ الْمَقَامَ الْمُحْمُودَ وَاللِّوَاءَ الْمَعْقُودَ، وَالْحَوْضَ الْمَوْرُودَ.  
 وَصَلِّ يَا رَبِّ عَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ،  
 وَالْأَوْلِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ [وَعَلَى سَيِّدِنَا عَبْدِ الْقَادِرِ الْمَكِينِ الْأَمِينِ]  
 وَمَلَائِكَتِكَ الْمُقَرَّبِينَ؛ وَصَلِّوَاثُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.  
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ السَّابِقِ لِخَلْقِ نُورِهِ، وَالرَّحْمَةِ لِلْعَالَمِينَ ظُهُورِهِ،  
 عَدَدَ مَا مَضَى مِنْ خَلْقِكَ وَمَا بَقِيَ، وَمَنْ سَعِدَ مِنْهُمْ وَمَنْ شَقِيَ،  
 صَلَاةً تَسْتَعْرِقُ الْعَدَّ وَتُحِيطُ بِالْحَدِّ، صَلَاةً لَا غَايَةَ لَهَا وَلَا انْتِهَاءَ وَلَا أَمَدَ لَهَا وَلَا انْقِضَاءَ،  
 صَلَاةً تَكُونُ لَكَ رِضَاءً وَبِحَقِّهِ آدَاءً، وَتَكُونُ لَنَا صَلَاحًا،  
 صَلَاةً دَائِمَةً بَدَوَامِكَ وَبِقَائِكَ، لَا مُنْتَهَى لَهَا دُونَ عِلْمِكَ،  
 صَلَاةً تُرْضِيكَ وَتُرْضِيهِ وَتَرْضَى بِهَا عَنَّا، صَلَاةً تَمَلَأُ الْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ،  
 صَلَاةً تَحُلُّ بِهَا الْعُقَدَ وَتَفْرُجُ بِهَا الْكُرْبَ، وَتَجْرِي بِهَا لُطْفُكَ فِي أَمْرِي وَأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ،  
 وَبَارِكْ عَلَى الدَّوَامِ وَعَافِنَا وَاهْدِنَا وَأَمِدِدْنَا وَاجْعَلْنَا آمِينَ،  
 وَيَسِّرْ لَنَا أُمُورَنَا مَعَ الرَّاحَةِ لِقُلُوبِنَا وَأَبْدَانِنَا، وَالسَّلَامَةَ وَالْعَافِيَةَ فِي دِينِنَا وَدُنْيَانَا وَآخِرَتِنَا،  
 وَتَوَفَّنَا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَاجْمَعْنَا مَعَهُ فِي الْجَنَّةِ،  
 مِنْ غَيْرِ عَذَابٍ بَيْسٍ، مَعَ كُلِّ شَقِيقِي وَأَنْبِيَسٍ، وَأَنْتَ رَاضٍ عَنَّا.  
 وَلَا تَمُكِّرْ بِنَا، وَاخْتِمْ لَنَا مِنْكَ بِخَيْرٍ وَعَافِيَةً بِلَا مِخْنَةٍ أَجْمَعِينَ.  
 حَتَمَ اللَّهُ لَنَا بِالْحُسْنَى، هُوَ مَوْلَانَا، نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ.  
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

ALLAH'IM! Salâtlarının ebediyyen en üstün olanını,  
 bereketlerinin ezeli - ebedi en kârlı ve gelişkin olanını,  
 Selâmlarının fazilet ve sayıca ebediyyen en pak olanını  
 Ebedi, ve sürekli yenilenen en üst düzey selâmlarını  
 insan ve cin olarak yarattıklarının en şerefli,  
 imanî inceliklerin madeni, ihsanî tecellilerin zirvesi,  
 rahmanî sırların iniş yeri, kutsal krallığın gelini ve rabbanî bulunuşun önderi,  
 nebîler zincirinin imamesi, elçier ordusunun öncüsü,  
 değerli nebîler kervanının komutanı, bütün varlıkların efdali,  
 en yüce izzet sancağının taşıyıcısı, en yüksek şereflerin sahibi,  
 ezel sırlarının şahidi, gelip geçmiş nurları ilk gören, kıdem dilinin  
 tercümanı,  
 ilmin, hilmin ve hikmetin kaynağı, cüz'î - küllî bütün cömertlik sırlarının  
 tecellîgâhı,  
 ulvî - süflî bütün varlıkların gözbebeği, iki oluşun bedeninin [yani  
*kevnufesat* âleminin] rûhu,  
 iki cihanın hayat pınarı, ubûdiyyet rütbelerinin en yücesiyle ahlâklanan,  
 seçkinlik makamlarının sırlarının kendisinde gerçekleştiği,  
 efendiler efendisi, güzel özellikleri kendinde barındıran, en büyük dost,  
 en değerli sevgili,  
 senin ulu nebîn, kadim elçin, sırat-ı müstakimi gösteren kıymetlin,  
 en yüce makam ve mertebeyi kendisine tahsis ettiğin,  
 kanıt ve delâletlerin en bâriziyle desteklenmiş,  
 'tâ uzaklardan kendisinden korkulma' özelliğinden ve mucizelerden  
 yardım almış,  
 değerini asla kaybetmeyen cevher, ezeli - ebedi kadîm nûr-i Muhammedî,  
 beyimiz, efendimiz; varlıkta ve var etmede her tür övgüye lâyık  
 MUHAMMED'e nasip eyle!  
 Ki odur; bütün şahitleri ve şahitlik ettikleri her şeyi açan;  
 her şeyin nuru, kılavuzu, her şeyin sırrı, zirvesi,  
 bütün sırların kendisinden çıktığı sır,  
 bütün nurların kendisinden yayıldığı nur, gizli sır, açık nur,  
 eksiksiz efendi, kapatan açıcı, son ilk, açık gizli, toplayıcı artçı,  
 emredip yasaklayan, minnettar,  
 sabırlı, yardımcı, nasihatçı, gönüllü itaatkâr, zikreden,  
 günahları silen şanlı-şerefli, hamdeden izzetli, ibadetli mümin, zâhit  
 mütevekkil,

geceleri rükû ve secde için ayakta, şehit, övgüye lâıyk velî,  
 sözü dinlenen delil, kanıt, seçilip tercih edilmiş, alçakgönüllü, huşûlu, iyi,  
 zafer için çalışıp didinen, aşikâr gerçek,  
 TâHâ, YâSîn, Müzzemmil, Müddessir,  
 peygamberlerin şâhı, müttakiler lideri, son nebî,  
 evrenin mutlak sahibinin sevdiği,  
 seçkin nebî, derlenip kendine getirilmiş elçi,  
 âdil hakem, bilgili bilge, ağırbaşlı güçlü, merhametli şefkatli,  
 sağlam, bereketli, güvenilir, doğruluğu tescilli dosdoğru<sup>98</sup>  
 sana senin izin ve bildirmenle davet eden, aydınlatıcı kandil,  
 bütün hakikatleri kavrayan, yaratılmışların tamamının fevkindeki,  
 ümmî nebî Muhammed *sallâllahu aleyhi ve sellem*'dir ki;  
 onu sevgilin kıldın; tâ yakınına kadar alıp gizlice söyleştin,  
 seni algılasın diye kendine yaklaştırdın;  
 kılavuzluğu, elçiliği, müjdeleyiciliği, uyarıcılığı, peygamberliği onunla  
 sona erdirdin.  
 Tâ uzaktan adı işitilince korkulma özelliğini kendisine vererek ona  
 yardım ettin;  
 bulutlarla gölgeledin; güneşi onun için geri çevirip Ay'ı onun için ikiye  
 yardım;  
 kertenkelesini, ceylanını, kurdunu, hurma kütüğünü,  
 ekinini, dağını – taşını, ağacını onun için 'dil'e getirdin / konuşturdu;  
 parmaklarından tatlı su çıkardın, kıtlık ve sıkıntı yılında duası  
 berekâtıyla bulutlardan  
 şarıl şarıl akıp imdada yetişen yağmuru indirdin;  
 o sayede tarlalar, bahçeler, dereler, tepeler, çöller, vadiler,  
 kumsallar, taşlıklar suya doyup yemyeşil yeşerip bereketlendi;  
 onu geceleyin Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya,  
 oradan da yüce göklere, [varlık âleminin sınırı olan] Sidre-i Muntehâ'ya,  
 bir yayın iki ucu kadar, hatta daha da yakına götürüp

98 [Senin kadim nûrun, dosdoğru yolun, kulun ve resûlün,  
 beğenip seçtiğin, gizlice söyleştiğin, dostun, kılavuzun,  
 varlığın kaymağı olarak süzdüğün,  
 azığın, hayırlın, hayır önderi, hayır komutanı, rahmet;  
 Kureyşli, Hâşimî, Abtahlı, Mekkeli, Medineli, Tihâmeli,  
 herkesin gözü önündeki, herkesin bildiği - tanıdığı,  
 Allah gözdesi veli, mutlu cennetlik, şefaet edici sevgili,  
 asil yüksek, tatlı-yakışıklı, eşsiz vaiz,  
 şefkatli uyarıcı, ağırbaşlı, cömert, efendi, tertemiz ve hoş]

en büyük kanıtını gösterdin, en uç sınıra erdirdin;  
ona Seninle muhatap olacak, seni gözlemleyecek,  
bizzat konuşacak, basbayağı 'gör'üşecek kadar değer verdin;  
mahşerdeki o en korkunç günde hiç kimseye vermediğin  
o ulu 'vesîle'yi ve büyük şefaati sadece ona verdin;  
az sözle çok meram ifade edebilme  
ve mücevhere benzer hikmetli sözler edebilme vasıflarını onda cem  
ettin;

ümmetini en hayırlı ümmet kıldın ve onun gelmiş geçmiş tüm  
günahlarını bağışladın.

O ki senin mesajını iletmiş, emaneti yerine getirmiş; ümmetinin hayır ve  
selâmeti için didinmiş,  
karanlık sisleri dağıtmış, Allah yolunda elinden geleni ardına komamış;  
tâ o sarsılmaz inanç, yani ölüm kendisine gelinceye kadar Rabbına  
kulluk etmiştir.

ALLAH'İM! Onu evvelkilerin de, sonrakilerin de gıpta ettiği o makâm-ı  
mahmuda gönder.

ALLAH'İM! Onu; dünyada namını yücelterek, dinini parlatarak, şeriatını  
payidar kılarak ulula;  
ahirette de ümmeti hakkındaki şefaati kabul ederek, ecir ve mükâfatını  
bol bol vererek;

onun evvelkiler ve sonrakiler üzerindeki üstünlüğünü ortaya koyarak  
ve onu gözde kullarının tamamına önceleyerek ulula!

ALLAH'İM! Onun büyük şefaati kabul buyur; yüce derecesini daha da  
yükselt,

tüm istediklerini ahirette de dünyada da kendisine ver;  
tıpkı İbrahim'e ve Musa'ya verdiği gibi.

ALLAH'İM! Onu katındaki en şerefli, nezdindeki en yüksek dereceli,  
en çok önem verdiği, senin katında şefaati en makbul olan kullarından  
kıl.

ALLAH'İM! Onun kanıtını muazzam eyle, delilini parlak kıl;  
çocuk çocuğu ve zürriyeti hakkında beslediği emellere onu ulaştır.

ALLAH'İM! Neslinden ve ümmetinden kendisi için göz nûru – gönül  
sürûru olacak kişiler çıkart.

Herhangi bir peygambere kendi ümmetiyle ilgili olarak nasip ettiğin tüm  
güzellikleri bizimle ilgili olarak ona da nasip et;  
bütün peygamberlere hayırlar nasip et.

ALLAH'İM! Hazret-i Muhammed'e

gözlerin görebildiği, kulakların işitebildiği şeyler sayısınca *salâtuselâm* eyle!

Ona; kendisine *salâtuselâm* eyleyenler adedince *salâtuselâm* eyle!

Ona; kendisine *salâtuselâm* eylemeyenler adedince *salâtuselâm* eyle!

Ona; nasıl *salâtuselâm edilmesini* istiyor, hangisinden razı oluyorsan o şekilde *salâtuselâm* eyle!

Ona; nasıl *salâtuselâm* edilmesi gerekiyorsa öyle *salâtuselâm* eyle!

ALLAH'IM! Ona, âline, dâva arkadaşlarına, çoluk çocuğuna, torunlarına, zürriyetine, Ehl-i Beyt'ine,

sülâlesine, aşiretine, akrabâ-i taallukâtına, hısımlarına, yar ve yârânına, damatlarına,

tâbi ve taraftarlarına, kendisini destekleyenlere, sırlarını koruyanlara, nûrunun madenlerine,

hakikat hazinelerine, insanlık kılavuzlarına,

kendilerini izleyenler için kutupyıldızı olanlara da *salât* et,

nice selâmlarla daima, ebediyyen selâm et;

Bütün sahabilerden ezeliyyen-ebedî razı ol;

yaratıkların sayısınca, Arş'ın ağırlığına, gönül rızanla,

bitmez tükenmez kelimelerin adedince,

zikreden seni zikrettikçe, gafil senden yana gaflete düştükçe...

ALLAH'IM! [Ona ve âline nimet ve lütufların sayısınca öyle bir *salâtuselâm* eyle ki]

senin için rıza yerine geçsin; onun hakkını ödemiş olalım ve bizlerin *salâhına* vesile olsun!

Ona o vesîle ve fazîleti, o yüksek dereceyi ver; *Onu o makâm-ı mahmûda* gönder;

Ona; bağlanmış sancağı da, susuzluğu gidermek için gidilen havz-ı kevseri de ver...

Ya Rabbi! Onun bütün nebî ve resul kardeşlerine; velîlere ve salihlere de [*güvenilir, sağlam büyüğümüz Abdulkâdir Geylani'ye de*] *salât* eyle. *gözde meleklerine de...*

*Allah'ın salavâtı hepsinin üzerine olsun!*

ALLAH'IM! Nûru bütün yaratılmışlardan önce var olan, zuhûru tüm âlemlere rahmet olan

Hazret-i Muhammed'e gelmiş-geçmiş ve gelecek olan,

cennetlik cehennemlik tüm yaratıkların sayısınca,

öyle bir *salât* eyle ki, sayı namına ne varsa içersin,

sınır namına ne varsa kuşatsın;

öyle bir salat ki sınırı, sonu, bitip tükenişi olmasın;  
kendisine eylediğin; ona sunulmuş ve onun tarafından kabul görmüş  
salavâtların gibi...  
senin devamlılığın gibi daimî, senin kalıcılığın gibi baki, senin ilminde  
sonu yok;  
seni de razı edecek, onu da razı edecek; o sayede bizden de razı olacağın  
bir salât...

Öyle bir salât ki, yeri göğü doldursun,  
öyle bir salât ki sayesinde düğümleri çözesin, sıkıntıları dağıtasın;  
sayesinde hem benim işimi hem de ümmetin işlerini lütfunla yürütesin.  
Bizlere daima bereket ver; ağız tadı ver, bizleri güvende kıl;  
işlerimizi kolaylaştır; gönlümüz rahat, bedenimiz sağlıklı,  
dinimiz, dünya ve ahiretimiz afiyette olsun!  
Canlarımızı Kur'ân ve Sünnet üzere olduğumuz halde al.  
Bizleri bütün kardeşlerimizle, yoldaşlarımızla birlikte cennette onunla  
bir araya getir;

Bizlerden razı olarak, sert bir azap olmaksızın...  
Hepimizin, son nefesini tarafından gelen afiyetle, hayırlısıyla vermesini  
nasip et;

İmtihana tâbi tutarak bize "tuzak" kurma,  
Allah canımızı cenneti hak etmiş olarak alsın!  
Yegâne Mevlâmız O'dur; ne güzel mevlâdır, ne güzel yardımcıdır O!..

*Senin o 'mutlak izzet sahibi' Rabbin,  
bunların yakıştırdıklarından münezzehtir.  
Selâm olsun O'nun peygamberlerine!  
Hamdolsun Âlemlerin Rabbi Allah'a!*





## GENELDE EĞİTİM ÖZELDE DİN EĞİTİMİ VERİLİKEN GELİŞİM DÖNEMİ ÖZELLİKLERİ

Zenal SÖZGÜN\*

**Makale Geliş:13.03.2018**

**Makale Kabul: 21.05.2018**

### Özet

Gelişim, bireyin fiziksel, duyuşsal, zihinsel, sosyal, sanatsal ve ruhsal yön- den öğrenme, yaşantı ve olgunlaşma sonucunda bireylerde görülen düzenli ve sürekli değişiklikler olarak tanımlanabilir. Çocuğun gelişim özellikleri- nin bilinmesi önemlidir ve bunu birçok açıdan incelemek gerekir. Sıralanan tüm gelişim ve değişimler bir bütünlük içinde birbirlerini etkilemektedir. Her gelişim döneminin kendine özgü bir niteliği vardır. Okullarda çocuk- lara etkili öğrenme ortamları yaratmak onların gelişim düzeylerine ve niteliklerine uygun teknik ve metodlarla mümkün olur. Gelişim, öğrenme ve öğretme birbiriyle iç içe ve birbirini tamamlayan süreçlerdir. Bu neden- le, başta aileler ve öğretmenler, davranışlarını ve kişiliklerini geliştirmeye, değiştirme çalıştıkları çocukların gelişim dönemlerinin çok iyi tanımları gerekmektedir. Buradan hareketle çocukların, genelde eğitimine özelde ise din eğitimine özen gösterilirken, eğitimle ilgili bütün ilim dallarının takip edilerek eğitim yapmak son derece önemlidir. Çünkü onların sahip oldukları gelişim özelliklerini bilmek, vermek istediğimiz eğitimin amacı- na ulaşmasına yardımcı olacaktır. Çocuğun gelişim özelliklerini bilinmeden verilecek eğitim çoğu zaman "akan suya boşa kürek çekmek gibidir. Nasıl ki bir hekim ilk önce hastalığı teşhis edip sonra tedavi yoluna gidiyorsa bir eğitimci de aynı şekilde, eğitimde istenilen hedefe doğru adımlar atabilme- si için çocuğun gelişim özelliklerini dikkate alıp ona göre eğitim vermesi gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gelişim Dönemleri, Öğretmen, Aile, Din eğitimi, Kritik evre.

THE IMPORTANCE OF THE PERIOD OF DEVELOPMENT FOR GENERAL AND RELIGIOUS EDUCATION

### Abstract

It can be defined as regular and continuous changes seen in individuals as a result of learning, life and maturation of physical, affective, mental, social, artistic and spiritual direction of the individual. It is important to know the developmental characteristics of the child and we need to examine it in many ways. All the developments and changes are influenced by one another. Each developmental period has its own character. Creating effective learning environments for children in schools is made possible by their application in accordance with their development levels and qualifications. Development, learning and teaching are interrelated and complementary processes. For this reason, those who engage in educational work need to

\* Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

recognize the students they are trying to change their behavior and improve their personality. Development, learning and teaching are interrelated and complementary processes. For this reason, those who engage in educational work need to recognize the students they are trying to change their behavior and improve their personality. This is possible by knowing the development periods. From here it is very important to educate children by following all the branches of education related to education, while paying special attention to religious education. Because knowing their developmental characteristics will help to achieve the aim of the education we want to give. The training to be given without knowing the developmental characteristics of the child is often like “paddling a running water”. Just as a physician first diagnoses the disease and then goes on to the treatment path, an educator needs to take into account the child’s developmental characteristics and train accordingly so that he can take steps towards the desired goal in education.

**Key words:** Developmental stages, Instructor, Family, Religious education, Critical stage.

## Giriş

Her yaşayan varlık gibi insan da belirli gelişim dönemlerinden geçerek yaşamına devam eder. Bu gelişim dönemlerinin özelliklerinin bilinmesi, çocuğun eğitim öğretiminde hem anne babasına hem de eğitimcilerle büyük kolaylıklar sağlar. Bu nedenle bu bölümde, öncelikle gelişimin ne anlama geldiği, eğitimde gelişim dönemleri, görevlerinin dini gelişimin açısından bilinmesinin çocuğun eğitim öğretimine nasıl katkı sağlayacağı gibi hususları anlatmaya çalışacağım.

Gelişim; olgunlaşma, yaşantı ve öğrenme sonucunda bireyde görülen, döllemeden ölüme kadar gelişim alanlarında devam eden düzenli ve sürekli değişimlerdir.<sup>1</sup> Gelişim görevi ise, kişinin içinde bulunduğu, başarmakla yükümlü olduğu becerilere, kazanmak durumunda olduğu davranışlara gelişim görevi denilmektedir.<sup>2</sup> Her bireyin gelişim dönemi süresince yerine getirmesi gerekli olan gelişim ödevleri bulunmaktadır. Bu ödevleri yerine getirirken başarısız olma, kişiyi mutsuz ve pasif hale getirebildiği gibi, topluma uyumunu güçleştirebilir ve sonraki dönemlerdeki gelişim ödevlerinin başarılmasını aksatabilir eğer başarı ile tamamlayacak olursa, kendine olan güveni artar, mutlu ve huzurlu olur; daha sonraki gelişim dönemi ödevlerinin de daha kolay üstesinden gelir. Birey biyolojik olarak içinde bulunduğu döneme ait gelişim ödevlerini yerine getirmeye hazır bulunmaktadır.

1 Abdullah Atlı, *Gelişim Psikolojisi*, DMY Felsefe, Kaynak: <http://www.dmy.info/gelisim-psikolojisi/>, (Erişim Tarihi: 11 Şubat 2016).

2 Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınevi, İstanbul-1997, s. 277-278.

Ancak gelişim ödevlerinin yerine getirilebilmesi için bireyin gelişme ve olgunlaşma düzeyi ile aile, eğitim ortamı gibi çevresel koşulların da uygun olması gerekir. Özellikle çocukluk ve ergenlik döneminde okullara, öğrencilerin gelişim ödevlerini yerine getirerek sağlıklı bir gelişme göstermelerinde önemli roller düşmektedir. İnsanın farklı gelişim dönemlerinde fiziksel, psiko-sosyal, duyuşsal ve zihinsel, sosyal ya da ahlaki gelişim alanlarıyla ilgili kazanması ya da başarması gereken gelişim görevleridir. Çünkü her gelişim döneminin belli ihtiyaçları vardır ve bu ihtiyaçların gerektirdiği biçimde ve zamanda karşılanması gerekir. Yetkinlik kazanmamış bir bireye erken evrede öğretilmeye çalışılan bir bilgi veya davranış, o kişi tarafından kazanımı mümkün olmayacağı gibi zamanı geçtikten sonra verilen bir gelişim ödevini bireyin başarması ya da daha sonra telafi edilmesi çok güç olan sorunlara neden olabilmektedir. Örneğin bireyin okuma-yazmayı öğrenmesindeki kritik dönem 6 yaş civarıdır. Bu nedenle 50 yaşındaki okuma-yazmayı ilk kez öğrenmeye çalışan bir yetişkine göre okuma-yazmayı daha çabuk öğrenir.<sup>3</sup>

Unutulmamalıdır ki, gelişme ödevlerinden birçoğu o döneme özgüdür. Uyarıcıların en güçlü etkiyi yaratacağı dönem olan kritik dönemde, öğrenmenin gerçekleşmesi oldukça önemlidir. O dönemde kişiye bununla ilgili gelişim fırsat ve imkânlar verildiği takdirde en iyi şekilde başarılabilir.<sup>4</sup>

Dinî gelişim ise, kişinin çocukluktan itibaren dinî hayatının basitten mükemmele doğru geçirmiş olduğu değişim süreci veya süreçleridir.<sup>5</sup> Yaratılışın temel boyutu ve işleyiş ilkeleri her yerde ortak olduğuna göre, din duygusu evrensel bir özelliğe sahiptir. Bütün insanların doğasında vardır. Bu nedenle, çocuk nereden geldiğini, kime ait olduğunu düşünmekte ve sorular üretebilmektedir. Aslında bunu öğrenmek ve bilmek çocuk için doğal bir eğilimdir. Din duygusunun gelişimi de (demografik özellikler) yaş, cinsiyet, coğrafi koşullar, öğrenim görülen okul, eğitim, sınıf seviyesi, sosyal çevre, anne ve babanın eğitim durumu, ailenin ekonomik durumu, ailenin dindarlık düzeyi anlamlı ilişkileri söz konusudur.<sup>6</sup>

3 Erden Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 20. Baskı, Ankara-2012, s. 41.

4 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul-1990,s.53; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınevi, İstanbul-1977, s. 112.

5 Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, Konya-1997, s.91.

6 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayıncılık, Ankara-2001, s.139.

Çocuklarımızın gelişim özelliklerini bilmek, uygun yöntem ve teknikler desteklemek sağlıklı bir eğitim, din ve ahlâk gelişime, doğru olmayan yöntem ve tekniklerle ise verimsiz bir eğitim ortamına, dinî duygusunun körelmesine, hatta tutum ve davranışlarda dinden sapma ve ömür boyu soğumasına sebep olabilecektir.<sup>7</sup>

Bu bağlamda, bireyin beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe sahip olabilmesi, eğitiminde doğru bir dini anlayışı, milli, manevi, ahlâkî, kültürel ve insanî değerlere bağlılığını pekiştirebilmesi, bulunduğu ortamın gelişim dönemi ve özelliklerin en iyi şekilde değerlendirilip, çocuğu destekleyici ve eğitici bir yapıda olması gerekir.<sup>8</sup>

### **İlk Çocukluk (3-6 Yaş) Dinî Gelişim ve Eğitim**

Bu dönemi önemli özelliği çocuğun dünyaya gelişiyle birlikte belli davranışları belli dönemlerde kazanarak büyüyerek gelişmesidir. Kritik dönem olarak adlandırılan bu dönem, çocukların gelecek hayatında geri dönüşü mümkün olmayan davranış temellerinin atıldığı bir dönem kapsamaktadır.<sup>9</sup> Çocukların ilk çocukluk döneminde din ile kurdukları ilişkiler, bütün hayatlarını etkileyebilmektedir. Bu sebeple ebeveynlerin ve eğitimcilerin, Allah ve din hakkında konuşurlarken, çocukların bilişsel ve duygusal gelişimlerini dikkate almaları gerekmektedir.<sup>10</sup>

Bu bağlamda çocuğun dini gelişim özelliklerinin bilinmesi, çocuğun din eğitimini olumlu yönde etkileyecek, çocuk tarafından benimsenip kazanılmasını kolaylaştırarak, dini hayatının olumlu yönüne katkıda bulunacaktır.<sup>11</sup> Bu yaş çocuğunun sahip olduğu temel özellikleri şu başlıklar altında toplayabiliriz.

**Ben-Merkezci Anlayış:** Bu dönemin kritik özelliklerinden biri ben merkezci olarak adlandırılan egoist kişilik özelliği baskın olduğu bir dönem olmasıdır. Başkalarının yargılarına değer vermeme, sadece kendileri varmış ve herkes onların dediklerini yapmak zorundaymış şeklinde her şeyi kendi duygu ve düşünce dünyalarına göre uyarlayıp yaşamak isterler. Mantık kavramı gelişmediğinden, somut ve soyut al-

7 Beyza Bilgin, *Okul Öncesi Çağ Çocuğunda Din Duygusu*, Okul Öncesi Eğitimi Dergisi, Ankara-1985, s. 5 -6.

8 Mualla Selçuk, *Çocuk Eğitiminde Dini Motifler Okul Öncesi Çağ*, M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, Ankara-1991, s.32.

9 Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2004, 9. Baskı, s. 43.

10 Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir -2007, s.228

11 Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Din Eğitimi*, Din Eğitimi Ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, GrafikerYayınları, Ankara-2012, s.293.

guları yoktur, olayları sorgulama, muhakeme ve çıkarım yapamazlar, sadece gördüğü görüntüyü algılar ve ayrıca empati yapma duygusu gelişmediğinden kendisini başkasının yerine koyamaz. Bunun altında yatan temel etken ise bilişsel olgunluk düzeylerinin gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup>

**Keşfetme:** Çocuklar doğdukları andan itibaren merak, keşfetme, gözlem yapma duygusuyla dünyaya gelirler. Bu dönem de, özellikle de çocuğun yeni karşılaştığı ya da tecrübe edindiği her şeyi sorma, yani keşfetme, merak isteğinin en yoğun olduğu kritik evrelerden biridir. Çocuk her yeni keşifte var olan bilgi, deneyim ve tecrübelerini kullanarak yeni bilgiler, davranışlar oluşturmaya, gerektiğinde bilgileri değiştirip yeniden yapılandırmaya çalışarak keşifler sürecini aktif bir şekilde sürdürür.<sup>13</sup>

Özellikle bu yaşlarda çocuk 'ne, niçin, neden, kim, nerede' gibi soruların en fazla yoğunlukta olduğu bir dönemdir. Bu dönemde çocukların öğrenme ihtiyaçları çok kuvvetlidir ve bu nedenle her şeyi merak ederler, öğrenmek isterler. Bu aslında sağlıklı bir gelişimin de göstergesidir. Çünkü çocuk için bu dünya birçok bilinmezlik ile doludur.<sup>14</sup>

Bu çağda en büyük dezavantajlarından biri çocuğun kendisine anlatılan, söylenen her şeye inanmaya yatkın, şüpheden uzak bir şekilde almaya hazır durumda olmaları<sup>15</sup> ve dinî kavramlar hakkında çeşitli sorular sorar ve aldığı cevaplara düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden inanmalarıdır.<sup>16</sup> Ayrıca bu dönemdeki çocuklar kendilerini keşfetme sürecinde, ebeveynlerinin yardımına ve cesaretlendirmesine ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden, çocukların merak ve güven duygusunu kırmadan onları doğru şekilde bilgilendirmek önemlidir. Bu öğrenme sürecinde, eylem ve söylemlerin tutarlılığı, ebeveynlerin rol modelliği ve birbirleri arasındaki dil birliği önemli rol oynar.<sup>17</sup>

Sağlıklı ve dikkatli çocukların, etrafını gözlemleyerek soru sordukları unutulmamalı ve onların merak duyguları yok edilmemelidir. Çok

12 Harry Alder, *Beyin Eğitimi*, Çev. Yasemin Tokatlı, Varlık Yayınları, İstanbul-2005, s. 174.

13 Balat G. Uyanık, *Fen Nedir ve Çocuklar Feni Nasıl Öğrenir?* Fen: Perem Akademi, 2. Baskı, Ankara-2011, s. 1 -18.

14 Şükran Oğuzkan, Özgür Demiral., Gülseren Tür., *Okul Öncesinde Yaraha Çocuk Etkinlikleri*, Ya-Pa Yayıncılık, İstanbul-1999, s. 21.

15 Şentürk, a.g.m., s. 93.

16 Eyüp Şimşek, *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, 2004, s.212.

17 Hasan Dam, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü, Nobel Yayıncılık, 6. Baskı, Ankara-2015, s. 90.

soru soruyor diye azarlanan bir çocuğun ileriki yaşlardaki öğrenme isteğinin köreltileceği, okul başarısını bile etkileyeceği göz ardı edilmemelidir.<sup>18</sup>

Çocuğun din eğitimine yönelik bu dönemde dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise çocuk neyi sormuş ise onun cevaplanması gerektiğidir. Çocuk sordu deyip umursamadan geçilirse veya farklı konulara girilerek konu dağıtılırsa, ya da yanlış, eksik yanıtlanmaya çalışılırsa, çocuğun kafasının karışmasına ayrıca doğru cevabı bulamadığı için güvensizlik yaşayabileceği dikkat edilmesi gereken temel hususlardandır. Bununla birlikte sorular cevaplanırken çocukların anlayış ve idrak seviyelerine uygun yerinde ve zamanda yanıtlar verilmelidir. Özellikle dinî sorulara yanıt verilirken kullanılan dilinin çocuğun anlayacağı sadelikte, anlamlı, kısa, öz, sevgi ve hoşgörüyeye dayalı olmasına özen gösterilmelidir.<sup>19</sup> Bu duruma dikkat edilmez, çocuğa “şu günah, bu günah, böyle yaparsan cehenneme girersin, Allah seni yakar, taş olursun” gibi olumsuz ifadeler kullanılırsa çocuk dinden korkmasına ve cezalandıran Allah tasavvurunun oluşmasına neden olunur. Eğitimci ve din adamı Salzmann’ın da ifade ettiği üzere cezalandıran bir Tanrı’dan bahsetmek çocuğun dinden soğutmasına ve korkmasına sebep olacaktır.<sup>20</sup>

Etkileşim ve Sosyalleşme: Okul öncesi dönemde her ne kadar ben-merkezci düşünce egemen olsa da bu dönemde kişilerin duygu, düşünce ve davranışlarını anlayışla karşılayıp, farklılıklara saygı göstermeye başlandığı dönemdir. Bu süreç beraberinde diğer insanları ve bu insanların da kendisine benzer bir dünyaları olduğunu anlamaya başlamasıyla gelişir. Emile Durkheim’a ifade ettiği üzere birey tabii bir varlık olma durumundan, yani mekanik tabiat çevresinden çıkarak sosyal bir varlık, yani diyalog kuran ve etkileşime giren bir varlık olma durumuna geçmektedir.<sup>21</sup> Bir başka deyişle, insanı diğer bütün varlıklardan farklılaştıran ve onu ayırıcı kılan yönü hiç kuşkusuz kendi başına bir birey olmasının ötesinde doğar doğmaz sosyal bir çevreyle etkileşime girmesi, bu etkileşim sayesinde öğrenmelerini arttırmasıdır. İbn Haldun, konuyu daha da ileriye götürerek ‘insanın doğası gereği sosyal bir varlık’ olduğunu ve insanın toplum

18 Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara -1991, s.76.

19 Mustafa Önder, *Sevgi, Din Dili ve Hikâyelerin Çocukların Din Eğitimindeki Yeri ve Önemi*, The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, s. 1285 -1298.

20 Selçuk, a.g.m., s.79 .

21 Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. MEB. Yayınları, Ankara-1991, s.210.

içerisinde yaşayarak sosyalleşmesinin içgüdüsel bir talep olduğunu vurgular.<sup>22</sup>

**Taklit ve Rol Model:** Bu dönemde çocuklarda görülen en belirgin özellik davranışlarının çoğu gözlemleri sonucunda edindiği ve tekrarladığı davranışlardır.<sup>23</sup> Bu davranışların devamlılığı ise çevresindeki insanların o davranışları tekrarlama sıklıklarıyla doğru orantılıdır.<sup>24</sup> Sadece insanların (anne, baba, öğretmen vb.) davranışları değil aynı zamanda televizyonda izlenen filmlerin, okunan kitaplardaki kahramanlar, etkileşimde bulunduğu çevre, okul çocuğun model aldığı davranışlar olabilmektedir. Bu anlamda çocuk aile, okul, sosyal çevre içerisinde ya da medya aracılığıyla gördüğü hayatın sadece bir gözlemleyicisi değil, aynı zamanda onların alıcısı ve uygulayıcısı durumundadır. Çocuk etrafında gördüğü davranışları taklit eder ancak bunu bilinçli bir eylem olarak yapmaz. Çünkü taklit çocukta iradesiz olarak ortaya çıkmakta, gelişiminin keşfetmenin en önemli aracı olmaktadır. Örneğin “İnşallah”, “Maşallah”, “Allah başlasın”, “Allah’a emanet ol” yâda sofrada yemeğe başlarken “Besmele çekmek, sonunda “Elhamdülillah” gibi sözler ve dualar; çocuğa öğretilen basit, dini içerikli sözcükler vb. bunu duyan çocuk henüz anlamını bilmese bile anne babasını taklit eder ve sorular sormaya başlar. Çocuğun dini gelişiminin desteklenmesi içi burada önemli olan doğru “rol modeli” ortaya çıkmaktadır. Çünkü çocuklar ihtiyaçlarını karşılayan, güçlü ve kendisiyle ortak bazı özellikleri olan kişileri rol model almaktadırlar. Çocuğun taklit ve özentisi ile kazandığı bu eylemler zamanla içselleşecek ve davranış haline dönüşecektir.<sup>25</sup>

Bu bağlamda aile üyelerinin (anne, babanın vb.) evde veya camide Kur’an okuması, camiye gitmesi, büyükannenin yanında namaz kılması, baba ile Cuma veya bayram namazlarına gitmesi, bayram günlerinde dostlarını, akrabalarını ziyaret etmesi çocuk için önceleri taklidi bir oyun iken ileriki yaşlarında, bir ibadet ve gelenek, görenek haline dönüşebilmektedir. Unutulmamalıdır ki, bir çekirdeğin ilk filizlendiği yer ailedir. Burada dikkat edilmesi gereken, çocuğun dini bilgileri alabilmesi için hazırbulunuşluk seviyesi oldukça önem arz etmektedir.

22 İbn Haldun, *Mukaddime*. Beyrut: Daru’l -Erkam, 2001,s.73

23 Gerda Pighin, *Çocuklara Değer Aktarımı*. Çev. Ali Y. Gök. İlyas Yayınları, 6.Baskı, İzmir-2005, s.11 -20.

24 Akers, R.L., Krohn, M.D., Lanza, L. ve Radosevich, M. *Social Learning and Deviant Behavior: A Specific Test of a General Theory*. American Sociological Review, 1979, Vol.44,s. 638.

25 Cihandide Z. Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, Dem Yayınları, 2. Baskı, İstanbul-2014,s.53.



Çocuğun henüz kavrayamayacağı, algı ve kapasitesinin üzerinde bilgileri, ona gelişigüzel bir biçimde anlatmaya çalışmak veya yalan, yanlış, eksik bilgi vermek çocuğu hem zihnen hem de ruhen aşırı derecede zorlamak ve kafa karışıklığına sebep olmak anlamına gelmektedir. Dini öğretilerin, çocuğa sunulabilmesi belli bir gelişim düzeyini ve uygunluğu gerektirir. Bunun için de hem anne-babalar, hem de eğitimciler tarafından çocukların gelişim özelliklerinin iyi bilinmesi, hangi dönemde hangi bilgilerin verileceğinin tespit edilmesi gerekmektedir.<sup>26</sup>

Tanrı Tasavvuru: Çocuklar bu dönemde en çok Allah kimdir?, nedir?, nerededir? vb. sorular sorarlar. Soyut bir kavram hakkında sorulan soruları cevaplamak oldukça zordur. Hem de sorulan maneviyatının büyük olması bağlamında verilecek cevaplarda da dikkatli ve özenli olunması gerekmektedir.<sup>27</sup> Şöyle bir örnekle ifade edecek olursak, Allah'ın her zaman onun yanında olduğu, çok rahmet sahibi, gayet merhametli ve sonsuz rahmeti bulunan, çok güçlü olduğu için onu her zaman koruyacağı, her şeyin sahibi olduğunu, her şeyi bildiğini, gördüğünü ve yalnızca ona ibadet edildiğini, Allah'ın isim ve sıfatları çerçevesinde anlatılmalı, cevaplar özellikle çocuğun etrafındaki örneklerle zenginleştirilmelidir. Çünkü çocuklar anlatılanları anlatılmak istendiği şekliyle değil, kendi zihinlerinde somutlaştırdıkları şekiller ile canlandırırılar. Aynı zamanda televizyonda izlenen filmlerin, okunan kitaplardaki kahramanlar, internet, etkileşimde bulunduğu çevre, okul çocuğun model aldığı davranışlar olabilmektedir. Bu anlamda çocuk aile, okul, sosyal çevre içerisinde ya da medya aracılığıyla gördüğü hayatın sadece bir gözlemleyicisi değil, aynı zamanda onların alıcısı ve uygulayıcısı durumundadır.<sup>28</sup>Yapılan araştırmalarda, bu evrede çocukların genel olarak, somut bir Allah tasavvuruna sahip oldukları görülmektedir. Bazı çocukların Allah'ı büyük ve çok iyi bir insan olarak tasavvur ettikleri, bazı çocukların da beyaz elbiseli, aksakallı, yaşlı bir ihtiyar yani insani bir varlık olarak tanımlamışlardır. Onun için bu evredeki çocuk, Allah'ı bir şeylere benzetip, somutlaştırarak tasvir etme yani antropomorfizm çocukluk dönemi Allah inancının oluşmasında önemli özelliklerindedir. Çocuğun gelişimine bağlı olarak ileriki yaşlarda soyut düşünme yeteneği geliştikçe, bu özellik kaybolacağı için aileler ve öğretmenlerin endişelenmemesi durumun geçici olduğunun bilinmesi önemlidir.<sup>29</sup>

26 Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yayınları, İstanbul-1993, s.68; Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 70.

27 Hasan Dam, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, Ankara-2015, s.72-89.

28 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara-2007, s.64.

29 Hökeleki, s. 262-264.



## 2.Orta Çocukluk (6-12 yaş) Dinî Gelişim ve Eğitim

Bu dönemde çocuklar, okuma, yazma ve aritmetik olarak bilinen temel akademik becerileri, değer ve vicdan anlayışı, bedensel, sosyal, duygusal, bilişsel vb. gelişimlerini yeterince tamamlamışlar. Bu yaşlardaki çocuklar artık güçlük çekmeden ve rahatlıkla konuşabilirler. Birtakım hükümler verebilirler veya verilen hükümlerden sonuçlar çıkarabilirler. Zihni fonksiyonlarını da oldukça gelişmiş ve işlerlik kazanmıştır. Somuttan soyuta doğru düşünme yeteneğinin geliştiği bir dönemdir.<sup>30</sup>

İlk çocukluk yıllarından itibaren gerek toplumdan gerekse ailelerinden dinledikleri masallarla, hikâyelerle, batıl inançlarla hayal dünyaları oldukça gelişmiştir.7 yaşından itibaren çocuklardaki Allah düşüncesi ve tasavvuru bir hayli gelişmiş olmakla birlikte aynı zamanda “temyiz döneminin” başlangıcıdır. Artık varlıkları rahatlıkla birbirlerinden ayırt edebildikleri gibi iyiyle kötüyü, güzeli çirkini, doğruyla yanlış ayırt etme duygu, düşünce ve kabiliyetine de sahiptirler. Çocuklar Allah’ın hem kendisinin hem yakınlarının ve hem de tüm varlıkların yaratıcı olduğunu ifade edebilmektedirler. Ayrıca bu dönemde çocuklar Allah’ın “her yerde olduğunu”, “yaptıkları her şeyi gördüğünü”, “duyduğunu”, “gücünü ve kudretini” anlayabilmektedirler.<sup>31</sup> Aslına bakılırsa, insan benliğinde yaratılış fitratında doğruları kabul etme özelliği mevcuttur ve kendiliğinden Allah’ı bulup, kavrayabilecek güce sahiptir. Bir başka şekilde ifade edersek; Allah, insanın vicdanının derinliğinde bir hak duygusu, onu tanıma, teslim olma, ibadet etme ve gerçek olan dini benimseme duygu ve yeteneği vermiştir. İnsanlar tek başına da yaşasalar, inançsız veya putperest bir toplumda da yaşasalar belli bir yaşa gelip akıllarını kullandıkları takdirde Allah’ın varlığını ve birliğini anlayıp kavrayabilecek ve benimseyebilecek yetenekte yaratılmışlardır.<sup>32</sup>

## 3.Ergenlik Çağında (12-18) Dinî Gelişim ve Eğitim

Ergenlik, fiziksel büyüme, cinsel gelişme ve psikososyal olgunlaşmanın gerçekleştiği bir dönemdir. Ergenlik, yaşam sürecinde en etkili biyolojik ve sosyal geçiş dönemlerinden biri olmakla birlikte, bu dönemde beyin, nöroendokrin sistem ve hormon konsantrasyonlarında değişim, fiziksel büyüme ile üreme sisteminde farklılaşma gibi çok

30 Öcal, a.g.m.,s.26.

31 Yurdağül Mehmedoğlu, *Bir Eğitim Sorunu Olarak Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul-1998, s.117.

32 Mustafa ÖCAL, *Okul öncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma*, T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004 s. 78.

çeşitli değişiklikler meydana gelir. Bu büyüme ve olgunlaşma dönemine “adolesan dönem” de denilmektedir.<sup>33</sup>

Birey inanılmaz bir hızla hormon üretmektedir. Henüz düzene girmeyen bu üretim faaliyeti sırasında ise ani iniş çıkışlar olabilmektedir. Ergenlik tek kelimeyle aslında ‘karmaşa’ demektir. Gençler, ne “yetişkin” ne de “çocuk” olarak kabul edildikleri bu geçiş dönemine uyum sağlamakta güçlük çekerler.<sup>34</sup> Bu evrede gördüğü, yaşadığı veya tecrübe edindiği herşey, ergenin dine bakışını etkilemekle birlikte, ailenin dini davranışları, arkadaşlarının tutum ve davranışları ergenin dini inançlarının gelişim ve değişimine yön veren faktörlerdir. Ergenlik yılları fırtınalı geçen bir dönem olmakla beraber, çeşitli sorunların ve çatışmaların ortaya çıktığı bir çetrefilli bir dönemdir. Bununla beraber, bu sorunların bir kısmının ergenlik sırasında meydana gelen bedensel, cinsel, duygusal, sosyal ve kişisel gelişmelerin gençte yarattığı farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıktığı söylenebilmektedir. Bu yıllarda zihin ve düşünce hayatı gerek derinlik gerekse genişlik yönünden büyük bir kapasite kazanır. Kısacası, dini şuurun uyanması ve gelişmesi, dinî kabullerin sorgulanması ve şüphe, dinî tutumların belirginlik kazandığı bir dönemdir.<sup>35</sup>

Dini şuur”, “farkına varmak, hissetmek, bilmek” gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Şuur, modern psikolojide diğer canlılardan farklı olarak insanın kendinin farkında olma becerisi<sup>36</sup>hangi dini kabullere sahip olduğunu, neye ya da kime niçin inandığını ya da inanmadığını bilmesi; sergilediği dini tutum ve davranışların farkında olması; dini kabullerini içten yaşaması vb. gibi çeşitli tecrübe şekilleri ile ifade bulur.<sup>37</sup>

Olayları anlama, sorgulama, genellemeler yapma, her şeyin hakikatini bilme, analiz ve sentez yapma, metafizik konuları düşünmeyi de beraberinde getirir. Böylece, çoğunlukla tüm tutum ve davranışlarını yeniden şekillendirecek güçlü bir dinî anlayış ortaya çıkar. Ergenlikte ortaya çıkan bu yeni değişim, “dinî uyanma” kavramı ile ifade edilmektedir. Naci Kula'nın yaptığı bir araştırmaya göre ergende dini şuurun uyanması, bilişsel ve ruhsal süreçlerdeki değişimlerin de etkisi söz

33 Susman EJ, Rogol A. *Puberty and Psychological Development*. In: “*Handbook of Adolescent Psychology*”. (eds) Lerner R M, Steinberg L. 2th ed. Hoboken, New Jers ey. John Wiley&Sons, Inc. 2004,s.15 - 44.

34 Münire Erden ve Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi, Gelişim - Öğrenme - Öğretme*. Arkadaş Yayınevi, 7. Baskı, Ankara - 1988, s.50 - 51.

35 Turgay Gündüz, *Etkili Din Öğretiminin de Geliştirilmiş*, 3. Baskı, İstanbul - 2010, s.74.

36 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara - 2009, s.127.

37 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul- 2008, s.80.

konusudur. Benzer şekilde ölüm, zor yaşam koşulları, düşüncedeki belirsizlik ve çelişkiler, bunalımlar, ailenin dini tutum ve davranışları, çocuklukta alınan dini eğitim, bulunduğu sosyal çevrenin dini tutumları, başarı ve sosyal faaliyetler, din değiştirme çıkışları<sup>38</sup>karmaşalar ve şaşkınlık duygusu, dini inanç ve değerler için ortam oluşturur, dini inançlarının gelişmesinde rol oynar.<sup>39</sup>12-13 yaşlar civarı yetişkinler gibi bir din anlayışı gelişmeye başlar.<sup>40</sup>14-18 yaşlar arası dini şüphe ve bunalımların arttığı bir dönem olarak gösterilir.

Yapılan araştırmalarda ergenlerde görülen dini şüphelerin sadece bireysel farklılıklardan kaynaklanmadığı, bedensel, duygusal, cinsel ve sosyal vb. birçok faktörlerin etkisi olduğu belirtilmiştir. Ergenlerin yaşadıkları şüphe ve tereddütler, her bireyde farklı nedenlerden kaynaklanabilir.<sup>41</sup>

Ergenlikte dini şüphe nedenleri olarak;

Otoriteyi reddetme, isyan eğilimi,

Dini ve ahlaki konular,

Hayatın anlamsızlığı,

Yetersiz ve yanlış din eğitimi,

Başarısız dini sosyalleşme,

Günlük bilgi ve yaşam ile dini hayat arasındaki tutarsızlık, çelişki,

Yanlış ve hurafe bilgiler, anlatım dilinde yetersizlikler,

Bağımsız ve özgür olma arzusu,

Bilişsel gelişim (Zihinsel çatışmalar),

Din konusunda yeterli rehberliğin olmaması gösterilir vb. gibi çok yönlü faktörler, olaya yoğun bir şekilde karışır ve zaman zaman dinî sapmalara yol açar.<sup>42</sup>

Araştırmalar, yaptıkları tercihlere göre ergenlerde üç farklı dinî tutumun ortaya çıktığını göstermektedir.

38 Naci Kula, *Kimlik ve Din; Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, Ayışığı Kitapları, İstanbul-2001.

39 Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Matbaası İstanbul-1970, s.15

40 Abdülkerim Bahadır, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*, U.Ü.S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Bursa-1994,s.30.

41 Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul-2004, s.18.

42 Bkz. Hayati Hökelekli, *Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler*, M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, Ankara -1988, s.14.

- a) Spanger'in göre ergenlerin bir kısmı, dine karşı ilgisiz ve kayıtsız bir tutum sergilemişler. Bunlar çoğu zaman, din ile ilgili her şeyi tamamen terk ederek, dinin tümüne karşı reddedici bir tutum geliştirirler.
- b) Ergenlerin bir kısmı ise tamamen farklı bir karakterde, bireysel dindarlığı ortaya çıkaracak yeni bir enerji ile çocukluk dönemi inançlarının ötesinde, yeniden şuurlu bir dinî inanç sistemi oluştururlar.
- c) Diğer bir kısım ergen ise, tamamen eski geleneksel inançlarına geri dönerek onları olduğu gibi kabul eder.<sup>43</sup> Aynı şekilde Gruber'da "ruhsal olgunlaşma" kavramıyla tasvir ettiği son ergenlik dönemini, dini tutumların belirginleşmesi açısından Spranger'in sınıflamasına benzer bir sınıflamayla tanımlamaktadır.<sup>44</sup>

Ergenlik dönemi dini uyanış ve bilinçlenme, hem de dini şüphe ve kararsızlığın en yoğun görüldüğü bir dönem olarak kabul edilir. Zihinsel yeteneğin gelişmesi dini yaşantının, kavramların anlaşılmasını, tenkit veya kabul edilmesini, dini inanç ve tutumlar gibi çeşitli konularla ilgili bilim, akıl ve mantık yolu birçok eleştiri ve sorgulamalar dine karşı hem bir ilginin hem de şüpheciliğin oluşmasını gerçekleştirecektir.<sup>45</sup>

Yine de anlaşılması gereken öncelikli temel nokta, dini şüphelerin özel bir otorite veya öğretilen kaynaklanan bir inkâr olmayıp, bilişsel gelişmeye bağlı olarak gelişen duygulardır. Ergenliğin karakteristik özelliklerinden birisi olarak kabul edilir ve şüphenin, dinin tamamına değil bazı konularına yönelik olduğunun bilinmesi gerekir. Örneğin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, kaza-kader, ahiret inancı, dünyadaki kötülük ve adaletsizlik vb.<sup>46</sup>

Geleceğimizi emanet edeceğimiz nesillerin ruh ve beden gelişimini dikkate alarak, duygu, düşünce ve heyecan dünyalarına zarar vermeden sağlıklı, tutarlı, şuurlu ve başarılı bir genç olarak yetiştirmektir.<sup>47</sup>

43 Eduard Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 26. Auflage, Heidelberg -1960, s.266-267.

44 Gruber A, *Ergenlik Çağı Gençlerinde Dinî Gelişme*, Çev. H. Hökelekli, Hareket Dergisi, Ankara - 1979, s. 19.

45 Herr Vincent V., *14 - 18 Yaş Döneminde Dini Çatışma*, Çev. M. Doğan Karacoşkun, Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları, Din ve Bilim Yay., Samsun-2006, s.103.

46 Abdülkerim Bahadır, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*, Der. Hayati Hökelekli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002,s.255-306.

47 Clark, E. H. *Ergenlik ve Gençlik Çağında Din*, Eğitim Hareketleri Dergisi, Cilt:22, 1976, Sayı:256 - 257, s.11 - 20.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Hayatımızın her noktasında, nitelikli eğitimin sağlanması ve sürdürülmesi son derece önemlidir. Özellikle söz konusu geleceğimiz olan çocukların eğitimi olunca, gelişim evreleri ve özelliklerinin bilinmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü çocuğa hangi konuda eğitim verirse verilsin, her gelişim dönemi, bir sonraki dönemin alt yapısını oluşturduğundan, bir gelişim döneminin sağlıklı tamamlanıp tamamlanmaması, bireylerin sağlıklı bir gelişim süreci yaşamasına, hayata bir adım önde başlamasına katkı sağlayabildiği gibi bunun tam tersi de bir durum gelişmesine neden olabilmektedir.<sup>48</sup>

Her yaş ve dönemin kendine has farklı durum ve ihtiyaçları var.<sup>49</sup> Çocuğun kişiliğinin ilk çocukluk döneminde oluştuğunu ve ilk temellerin bu dönemde atıldığını düşünürsek, çocuğun eğitimi kadar ailenin eğitimi de çok önemlidir. Dolayısıyla belirli aralıklarla ailelere yönelik seminerler düzenlenmeli, çocuğun evde eğitimi konusu önemsenmelidir.

Dini eğitim verilirken, çocukların algı, hazırbulunuşluk düzeyi, beşensel, zihinsel, duygusal, sosyal, törel gelişim özelliklerini dikkate alan, özellikle de sevgi merkezli bir din öğretimi vermelidir.<sup>50</sup> Pestalozzi'nin de ifade ettiği gibi eğitimin temel alanı "sevgidir."<sup>51</sup>

Bu durumdan hareketle diyebiliriz ki, çocukları zorlamadan, din gibi önemli bir ilmin öğretimi yapılırken, sevgi, merhamet, anlayış ve hoşgörüyeye dayalı bir yöntem takip edilmelidir. Allah'ı tanımlarken olumsuz sıfatlarla, cezalandıran, azap eden dinden soğutacak ifadelerden uzak, çocukların din, iman ve Allah ile bağlarını kuvvetlendirilecek yarattıklarını seven, günahları örten, çok mağfiret eden, merhamet sahibi, sayısız nimetler bahşeden vb. olumlu, güven veren ifadelerin kullanılmasına dikkat edilmelidir.<sup>52</sup>

Unutulmalıdır ki, baskı ve zorlamaya dayalı, katı ve bilinçsiz yöntemlerle din eğitiminin uygulanması da çocuktaki dini duygunun körelmesine, onun dinden uzaklaşmasına neden olabilmekte hatta duygu dengelerinde sarsılmalara yola açarak ruhsal travmalara neden olabilmektedir.<sup>53</sup>

48 Zeynep Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul -2015, s. 49.

49 Ali Kuşat, *The Concept Universit of God among Adolescents in Relation to Self Esteem, Family Background, School Differences and Social Environment* of Birmingham, 1995.

50 Atalay Yörükoğlu, *Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi*, s. 213.

51 Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi-I*, s.403.

52 Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi ve Eğitimi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1994, s.13.

53 Mualla Öztürk, *Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı, Gelişim Matbaası*, Ankara-1981, s. 213.

**KAYNAKÇA**

- AY, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yayınları, İstanbul-1993.
- AKYÜZ, Hüseyin. *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: MEB. Yayınları,1991.
- AKERS, R. L., Kron, M. D., Laza, L. ve Radosevich, M. "Social Learning and Deviant Behavior: A Specific Test of a General Theory". American Sociological Review, Vol. 44,1979.
- ALDER, H. *Beyin Eğitimi*. Çev. Yasemin Tokatlı. İstanbul, Varlık Yayınları,2005.
- ATLI, Abdullah . "Gelişim Psikolojisi", DMY Felsefe, Kaynak:http://www.dmy.info/gelisim- psikolojisi.
- AYDIN, M.Z. *Ailede Din Eğitimi. Din Eğitimi*, Ed. Recai Doğan ve Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- BUDAK, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,2009.
- BAYMUR, Feriha. Genel Psikoloji, İnkılâp Kitabevi, İstanbul-1990.
- BACANLI, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.9. Baskı,2004.
- BAHADIR, Abdülkerim. *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler U.Ü.S. B.E.*, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Bursa-1994.
- BAHADIR, Abdülkerim. *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*, (Der. Hayati Hökelekli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002.
- BİLGİN, Beyza. *Okul Öncesi Çağ Çocuğunda Din Duygusu*, Okul Öncesi Eğitimi Dergisi, Ankara, 1985.
- CİHANDİDE, Z. Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, 2. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları,2014.
- CLARK, E.H. *Ergenlik ve Gençlik Çağında Din*, Eğitim Hareketleri Dergisi, Cilt: 22,1976.
- CÜCELOĞLU, Doğan. *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul-2004.
- DAM, Hasan. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, 6. Baskı, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- ERDEN, Münire; AKMAN, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi, Gelişim-Öğrenme Öğretme* Ankara: Arkadaş Yayınevi, 7.Baskı, 1998.
- ERDEN, Akman. *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Arkadaş Yayınevi. 20. Baskı,2012.
- GRUBER, A. *Ergenlik Çağı Gençlerinde Dinî Gelişme*, Çev. H. Hökelekli, Hareket Dergisi, Ankara-1979.
- GÜNDÜZ, Turgay. *Etkili Din Öğretiminde Geliştirilmiş* 3. Baskı İstanbul,2010.
- HERR, Vincent V. *14-18 Yaş Döneminde Dini Çatışma*", (çev. M. Doğan Karacoşkun), Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları, Din ve Bilim Yay., Samsun-2006.
- HÖKELEKLİ, Hayati. *Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler*", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi,Ankara-1988.
- HÖKELEKLİ, Hayati. *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara,2001.

- İBN, Haldun. *Mukaddime*. Beyrut: Daru'l-Erkam,2001.
- KULAKSIZOĞLU, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul-2004.
- KULA, Naci. *Kimlik ve Din; Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, Ayışığı Kitapları, İstanbul-2001.
- KANAD, Fikret. *Pedagoji Tarihi-I*, MEB, İstanbul-1963.
- KUŞAT, Ali. *The Concept of God among Adolescents in Relation to Self Esteem, Family Background, School Differences and Social Environment*. University of Birmingham-1995.
- KONUK, Yurdagül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1994.
- KAYA, Zeynep. *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, Dem Yayınları İstanbul-2015
- MEHMEDOĞLU, Yurdagül. *Bir Eğitim Sorunu Olarak Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ensar Neşriyat, İstanbul-1998.
- OĞUZKAN, Şükran, Özgür Demiral, Gülseren Tür. *Okulöncesinde Yaraha Çocuk Etkinlikleri*, Yapa Yayıncılık, İstanbul-1999.
- ÖCAL, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara-2007.
- ÖCAL, Mustafa. Okul öncesi ve ilköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma, T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004.
- ÖNDER, Mustafa. "Sevgi, Din Dili ve Hikâyelerin Çocukların Din Eğitimindeki Yeri ve Önemi", The Journal of Academic Social Science Studies, s. 6/3, s.1285-1298,2013.
- ÖZBAYDAR, Belma. *Din Ve Tanrı İnançının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, Baha Matbaası, 1970.
- ÖZTÜRK, Mualla. *Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı*", Türkiye I. Din Eğitimi Semineri, Gelişim Matbaası, Ankara-1981.
- PEKER, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008.
- PIGHIN, Gerda. *Çocuklara Değer Aktarımı*. Çev. Ali Y.Gök. İzmir: İlya Yayınları, 2005.
- SELÇUK, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 5.Baskı Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2012.
- SELÇUK, Mualla. *Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)*", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, Ankara.1991.
- ŞİMŞEK, Eyüp. *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, 2004.
- SPRANGER, Eduard. *Psychologie des Jugendalters*, 26. Auflage, Heidelberg, 1960.
- SUSMAN EJ, Rogol A. *Puberty and Psychological Development*. In: "Handbook of Adolescent Psychology". (eds) Lerner RM, Steinberg L. 2th ed. Hoboken, New Jersey. John Wiley&Sons, Inc.15-44,2004.

ŞENTÜRK, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, Konya-1997.

UYANIK, Balat.G. *Fen Nedir ve Çocuklar Feni Nasıl Öğrenir?*, Edit. B.Akman, G.

Uyanık-Balat ve T. Güler,. *Okul Öncesi Dönemde Fen Eğitimi*,2.Baskı, 2011.

YAVUZER, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınevi, İstanbul, Çocuk Psikolojisi,1997.

YILDIZ, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.

YÖRÜKOĞLU, Atalay. *Ruh Sağlığı, Alttak Değerleri ve Din Eğitimi*, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri, Ankara -1981.



## ERGENLER İÇİN DİNÎ İNANÇ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU\*  
Zühre DEMİR\*\*

**Makale Geliş: 09.01.2018**

**Makale Kabul:23.03.2018**

### ÖZET

*Bu çalışmada Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği'nin (EDİÖ) geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Nihai çalışma İstanbul'da İmam-Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi ve Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi olmak üzere 3 farklı lise grubunun 3. ve 4. sınıflarında eğitim görmekte olan 442 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin geçerliği açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi; güvenirliği ise Cronbach's Alpha, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu teknikleri ile sınanmıştır. Yapılan analiz sonucunda güvenirlik katsayısı yüksek (Cronbach's Alpha .938, Spearman-Brown Coefficient .928 ve  $r = .86.5$ ), geçerliği iyi düzeyde ( $X^2 / df = 3.6$ , RMSEA = 0.080, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98 ve RFI = 0.96, RMR = 0.037, SRMR = 0.042, GFI = 0.89, AGFI = 0.86) 18 maddeden oluşan tek boyutlu ölçeğe ulaşılmıştır. Güvenirlik analizi neticesinde ulaşılan bulgular ölçeğin güvenirlik katsayılarının yeterli olduğunu ortaya koymuştur.*

*Anahtar kelimeler: Din, Dindarlık, Dinî İnanç, Dinî şüphe, Ölçek*

### RELIGIOUS BELIEF SCALE FOR ADULTS: THE STUDY OF RELIABILITY AND VALIDITY

*In this study Religious Belief for Adolescents Scale's reliability and validity analyses are presented. The data was collected from 442 adolescents who are 3th and 4th grade students in three different kinds of highschool one of which is a Imam-Hatip Highschool, one is Anatolian Highschool and one is a Vocational and Technical Anatolian Highschool in İstanbul. The analyses show that Religious Belief for Adolescents Scale consists of 18 items and one dimension. And the scale is reliable (Cronbach's Alpha .938, Spearman-Brown Coefficient .928 ve  $r = .86.5$ ) and valid ( $X^2 / df = 3.6$ , RMSEA = 0.080, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RFI = 0.96, RMR = 0.037, SRMR = 0.042, GFI = 0.89, AGFI = 0.86).*

*Religion, Religious Beliefs, Religious Doubt, Scale*

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğ. Üyesi; umit.horozcu@istanbul.edu.tr

\*\* Bahçelievler Çobançeşme Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmen; zuhredemir1@gmail.com

## 1. Giriş

Bu makalede güvenilirlik ve geçerlik çalışması takdim edilen “Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği” (EDİÖ), adından da anlaşılacağı üzere dindarlığın inanç boyutuna zgü bir lçüm yapmayı hedeflemektedir. Aşağıda grüleceği gibi, ölkemizde bir kısmı Batı’da geliştirildikten sonra dilimize ve kültürümüze uyarlanan, bir kısmı ise zgün olarak dilimizde geliştirilen, psikometrik zellikleri bakımından oldukça başarılı dindarlık lçekleri bulunmaktadır. Bu lçeklerin bazıları inanç, ibadet, bilgi, etki ve ahlak gibi alt boyutlarıyla genel olarak dindarlığı; bazıları ise dinî ynelim (iç güdümsel-dış güdümsel), dinî motivasyon, dinî tutum, dinî etki gibi alt boyutları müstakil olarak lçmektedir. Bazı lçekler ise maneviyatı/spiritüelliği lçmeye ynelik olarak hazırlanmıştır.

Empirik araştırma içeren tez ve makale çalışmalarını incelerken hedef rneklemin yaş, kültür ve zekasına hitap eden lçek bulamamak, bulunan lçeklerin ise çok uzun ve kullanışsız olması veya dindarlığın birkaç boyutunu lçüyor olması gibi sorunlarla karşılaşmaktadır. Bizi bu lçeği geliştirmeye iten sebep ise ergenlerin dinî inanç ve şüphelerini lçmeye ynelik tek boyutlu ve kullanışlı bir lçeye ihtiyaç duymamız olmuştur. EDİÖ, İslam dininin temel inanç esasları dikkate alınarak, üzerinde tartışma bulunmayan inanç konularına ne lçüde inanıldığını tespit etmeye ynelik bir lçektir. Ölçek sadece inancı lçtüğü için, dindarlığın ibadet, bilgi, ahlak, tecrübe, maneviyat gibi ynelerinin lçümünde kullanılabilecek nitelikte değildir. Öte yandan lçek geliştirilirken benlik ve kimlik arayışının baş gsterdiği, dinî şüphe ve tereddütlerin çokça grüldüğü ergenlik dnemindeki bireyler hedeflenmiştir. Ergenliğin kabaca kızlarda 12 yaşında başlayıp 21’de bittiği, erkeklerde ise 13’te başlayıp 22’de bittiği düşünülürse,<sup>1</sup> lçek adole-san da denilen ilk yetişkinlik ncesini yaşamakta olan genç bireylerin dinî inanç ve şüphelerini lçmek üzere geliştirilmiştir. Ölçek esasen tam inançtan tam şüpheye uzanan bir skalada bireylerin hangi noktaya düştüğünü tespit etmeyi sağlamaktadır. Bu bakımdan dini inanç düzeyini ölçebildiği gibi dini şüphe düzeyini de ölçebildiği unutulmamalıdır. Yapılması gereken yalnızca makalenin ilgili bölümünde ters hesaplandığı sylenen maddeleri düz, düz maddeleri de ters hesaplamaktır.

1 Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Anı yayıncılık, 2006, s. 99

## Literatür

Dinî şüphe veya bunun karşısında dinî inanca yönelik olarak alanyazında pek çok ölçek çalışmasının bulunduğunu görmekteyiz. Bilhassa din psikolojisini, din sosyolojisini ve din eğitimini içine alan din bilimleri akademisyen ve araştırmacıları, dindarlığı birden fazla alt boyutuyla ölçen araçlar geliştirilmiştir. Ekşi'nin (2001) Dinî Başa Çıkma Ölçeği,<sup>2</sup> Onay'ın (2002) "Dinî Yönelim Ölçeği",<sup>3</sup> Yapıcı'nın (2006) "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği",<sup>4</sup> Sezen'in (2010) dilimize uyarladığı "Dinsel Fundamentalizm Ölçeği",<sup>5</sup> Memiş'in (2003) "Dinsel Başaçıkma Ölçeği",<sup>6</sup> Coştu'nun (2009) "Dinî Yönelim Ölçeği",<sup>7</sup> Ok'un (2009) "İnanç/ Dünya Görüşü Şemaları Ölçeği",<sup>8</sup> yine Ok'un (2011) "Dinî Tutum Ölçeği",<sup>9</sup> Karaçay'ın (2011) "Dinî Eğilim Ölçeği",<sup>10</sup> Çayabatmaz'ın (2016) "İslamî Dindarlık Ölçeği",<sup>11</sup> Yaşar'ın (2015) "Dinî Şuur Ölçeği",<sup>12</sup> Şahin ve arkadaşlarının (2012) "Dinî Yükleme Ölçeği",<sup>13</sup> Akın ve arkadaşlarının (2014) standardize ettikleri "Dinsel Aktiviteler Ölçeği",<sup>14</sup> Kuşat ve

- 2 Bkz.Halil Ekşi, "Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2001.
- 3 Ahmet Onay, "Dini Yönelim Ölçeği: Ölçek Geliştirmede Yöntem, Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik" *İslamiyat Dergisi*, 2006, 5(4), ss. 181-192.
- 4 Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006. 6(1), ss. 66-116.
- 5 Abdulvahid Sezen, "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 30, ss. 136-147.
- 6 Hacer Memiş, "Dinsel Başaçıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenilirlik Ve Geçerlik Çalışması", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2003
- 7 Yakup Coştu, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 8(15), 119-139.
- 8 Üzeyir Ok, "Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, 35(2), Sivas, ss. 149-155.
- 9 Üzeyir Ok, Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2011, 8(2), ss. 528-549.
- 10 Gülfer Karaçay, "İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme", Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin, 2011.
- 11 Emine Çayabatmaz, "Kur'an'ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi" Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2016.
- 12 Beyazıt Y. Seyhan, "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ekev Akademi Dergisi*, 2015, 61(61), ss. 399-414.
- 13 Adem Şahin ve ark., "Dini Yükleme Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, 5(1), ss. 131-157.
- 14 Ahmet Akın ve ark., "The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Religious Activities Scale", *2nd International Conference on Ethics Education*, 22-24 Mayıs, 2014, Ankara.

Bulut'un (2016) "Dinî Dünya Görüşleri Ölçeği",<sup>15</sup> Uysal ve arkadaşlarının (2015) "Motivasyonel Dindarlık Ölçeği"<sup>16</sup> bunlardan bazılarıdır.

Görüldüğü üzere dindarlığı çeşitli açılardan ölçebilen çalışmalar bulunmaktadır. EDİÖ ise gerek ergenler için düzenlenmiş olması gerekse tersinden düşünüldüğünde dinî şüpheyi de ölçmek üzere kullanılabilecek bir ölçek olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Öte yandan dinin yalnızca inanç yönünü ölçen tek faktörlü yapısı nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu bakımdan bilhassa din psikolojisi araştırmalarında araştırmacıların yararlanabileceği kullanışlı bir ölçek olacağını düşünmekteyiz.

## 2. Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği (EDİÖ)

### 2.1. Süreç

Ölçek, birkaç aşamalı çalışmanın arkasından teşekkül ettirilmiştir. Öncelikle alanyazın taranarak dindarlık ölçeklerinin içerikleri ortaya konulmuştur. Müslüman örneklem için inançlılığın yanı sıra dinî şüphe konusunda da fikir verecek bir ölçeğe olan ihtiyaç tespit edilmiştir. Arkasından bir yönü dinî inanç, diğer yönü ise dinî şüphe anlamına gelen soru havuzu oluşturulmuştur. 30 sorudan oluşan anket formu İstanbul'daki bir İmam-Hatip Lisesinde 73 öğrenciye uygulandıktan sonra ilk verilerden formun iç tutarlılığı test edilmiştir. Daha ilk uygulamada yüksek bir Cronbach's Alpha değeri tutturulmuş olmasına rağmen soruların anlaşılabilir ve anlaşılmayan yönleri tartışılmış, bazı ölçek maddeleri çıkarılmış bazıları revize edilmiştir. Revizyonun arkasından 2017 yılının Kasım ayında yine aynı okulda bu kez 75 öğrenci üzerinde yeni bir deneme yapılmış ve ortaya çıkarılan ölçek maddelerinin oldukça elverişli olduğu ve yine yüksek iç tutarlılık katsayısı verdiği görüldükten sonra ölçeğe son hali verilecek nihai uygulama gerçekleştirilmiştir.

### 2.2. Katılımcılar

Unutulmamalıdır ki yaş ve cinsiyet gibi belirli değişkenlere ilişkin homojenlik sağlanması kaydıyla ölçek geliştirme çalışmalarında nicel araştırma yöntemlerinde kullanılan örnekleme yöntemlerini kullanma zorunluluğu yoktur. Zira bu, popülasyonun dini inanç düzeyini ölçmeyi değil, ölçüm yapmayı sağlayacak bir araç geliştirmeyi amaçlayan bir

15 A.Kuşat, M. B. Bulut, "Dini Dünya Görüşleri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, 9(43), ss. 2502-2509.

16 Veysel Uysal ve ark., "Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2015, 25,ss. 15-27.

çalışmadır. Bu nedenle kota örnekleme, küme örnekleme vb. yöntemlerden birine başvurma gereği bulunmamaktadır. Bu çerçevede nihai çalışma İstanbul'da biri İmam-Hatip Lisesi, diğeri Meslekî ve Teknik Anadolu Lisesi ve sonuncusu Anadolu Lisesi olmak üzere üç farklı türden birer lisede 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin oluşturduğu 277'si kız ve 165'i erkek olmak üzere toplam 442 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. KMO testi sonuçlarında görüleceği gibi örneklemin büyüklüğü oldukça yeterlidir. Diğer taraftan ölçeğin ergenler için geliştirildiği göz önünde bulundurulduğunda katılımcıların lise 3. ve 4. sınıf öğrencilerinden oluşturulmasının isabetli olduğu düşünülmektedir.

### 2.3. Ölçeğin Yapısı ve Hesaplama

Tek faktörden oluşan EDİÖ, cevapları "Hiçbir Zaman Böyle Düşünmüyorum" (1 Puan), "Nadiren Böyle Düşünüyorum" (2 Puan), "Ara sıra Böyle Düşünüyorum" (3 Puan), "Genellikle Böyle Düşünüyorum" (4 Puan) ve "Her Zaman Böyle Düşünüyorum" (5 Puan) olmak üzere 5'li Likert tipi 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 18, en yüksek puan ise 90'dır. Puanın yükselmesi kişinin İslam dinine dair inanç düzeyinin yükselmesi, yani dinî şüphesinin azalması, ölçekten aldığı puanın düşmesi ise dinî inancının düşmesi yani dinî şüphesinin artması anlamına gelmektedir. 18 maddenin 7'si (5.,6.,10.,12.,16.,17. ve 18.) ters, 11'i ise düz olarak hesaplanmaktadır.

### 2.4. Geçerlik Analizi

#### 2.4.1. Açıklayıcı faktör analizi

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett Küresellik (Sphericity) Testi ile hesaplanmıştır. 442 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan faktör analizinde KMO değeri .954 çıkmıştır. Bu değer aynı zamanda örneklem büyüklüğünün yeterli ve faktör analizi için uygun olduğu anlamına da gelmektedir.<sup>17</sup> Barlett testi sonucunda da kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [ $X^2 = 4883.979$ ,  $p = .000$ ]. Bu veriler, yapının faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.

Total Variance Explained tablosunda görülüşü gibi tek bir faktörün ölçeğin toplam varyansının % 51.899'unu açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde bu tek faktörün, toplam varyansın %30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Bu

17 Ö. Çokluk, G. Şekercioğlu, Ş. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara 2012, s. 219.

18 Çokluk ve ark., *a.g.e.*, s. 227.

da EDİÖ'nün tek faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğuna işaret etmektedir.

#### Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

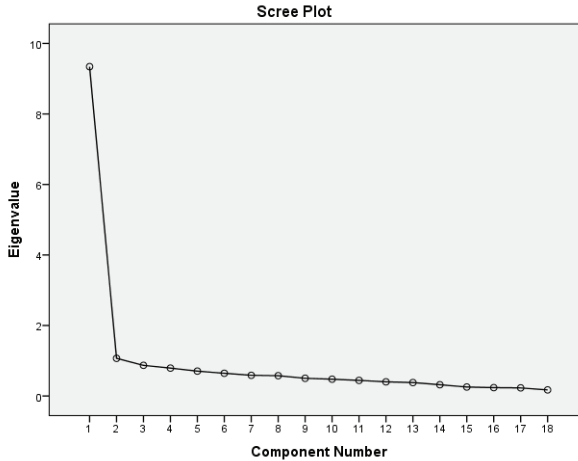
Component	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	9,342	51,899	51,899	9,342	51,899	51,899
2	1,069	5,936	57,835			
3	,869	4,828	62,663			
4	,791	4,395	67,058			
5	,705	3,916	70,974			
6	,645	3,583	74,557			
7	,587	3,263	77,820			
8	,576	3,200	81,020			
9	,502	2,790	83,810			
10	,476	2,644	86,454			
11	,443	2,464	88,917			
12	,402	2,231	91,148			
13	,381	2,116	93,265			
14	,319	1,773	95,038			
15	,254	1,414	96,452			
16	,237	1,316	97,767			
17	,230	1,275	99,043			
18	,172	,957	100,000			

30 maddeyle başlanan analiz sürecinde yapılan açımlayıcı faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 11 madde analiz dışı bırakılarak madde sayısı 19'a indirilmiştir. Ancak aşağıda görüleceği üzere doğrulayıcı faktör analizinde 19. maddenin iyi uyum vermemesi nedeniyle bu madde de analiz dışı bırakılarak kalan 18 madde hem açımlayıcı hem de doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Kalan 18 maddenin analizini yaparken, kuramsal açıdan tek faktörlü bir yapının daha uygun olacağını düşündüğümüz için tek faktörlü bir tablo istedik. Bu nedenle de tablo bu şekilde çıktı. Halbuki bu tabloda ve aşağıdaki iki faktörlü bileşenler matrisi tablosunda görüldüğü gibi öz değeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan iki faktör ortaya çıkmaktadır. Ne var ki varyansın yüzde 51.89'unu açıklayan birinci faktörün ardından sadece yüzde 5.9'unu açıklayan ikinci faktöre giren maddelerin faktör yükleri oldukça düşük olmasının yanı sıra bu maddelerin birinci faktördeki yük değerlerinden yeteri kadar daha azdır. Bu durum ikinci faktörün ihmal edilebileceğini göstermektedir.

İki faktör için yapılan bileşenler matrisi tablosu:

	Component	
	1	2
1	.855	
2	.847	
3	.829	
4	.815	
5	.769	
6	.750	
7	.746	
8	.728	
9	.714	
10	.702	.419
11	.700	
12	.692	
13	.665	
14	.658	
15	.618	-.487
16	.600	.495
17	.597	
18	.596	

Screeplot çizelgesi incelendiğinde grafiğin keskin yamaç şeklindeki birinci faktörün ardından plato yaptığı görülmektedir. Bu da ölçeğin tek faktörlü bir yapı arzettiğini onaylamaktadır.



Tek faktöre göre oluşturulan bileşenler matrisi tablosunda görüleceği üzere 18 maddenin tamamının faktör yükleri .596 ve üzerindedir. Oysa .30'un üzerinde olması bile yeterli görülmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda

19 Büyüköztürk, Şener, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirme'de Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 2002, 32, ss. 470-483.

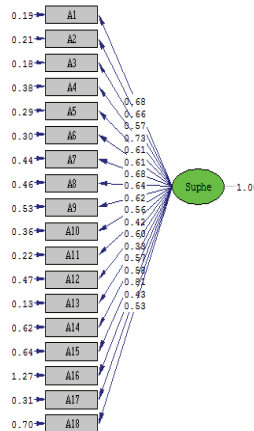
yapı geçerliği için yapılan açımlayıcı faktör analizinde ölçeğin tek bir faktörden oluştuğu görülmüştür.

Tablo: Tek faktörlü bileşenler matrisi tablosu

	Component
	1
1- Kur'an, Allah tarafından gönderilmiş kutsal bir kitaptır.	,855
2- Biz göremesek de melekler vardır.	,847
3- Hz. Muhammed, Allah'ın gönderdiği bir peygamberdir.	,829
4- Kur'an'ın emir ve yasaklarına uymak gerekir.	,815
5- Yeniden dirilip hesap vereceğimiz fikri tamamen uydurmadır.	,769
6- Peygambere itaat gereksizdir.	,750
7- Öldükten sonra yeniden diriltileceğiz ve bu dünyada yaptıklarımızın karşılığını göreceğiz.	,746
8- Allah'ın duaları işittiğine inanıyorum.	,728
9- İyi kullar, bu dünyadaki iyiliklerinin karşılığını cennette görecekler.	,714
10- Kendini dine adayanlar ömürlerini boşa geçiriyorlar.	,702
11- Bir gün dünyanın sonu gelecek ve kıyamet kopacak.	,700
12- Din, psikolojik ihtiyaçtan doğmuştur, gerçekliği yoktur.	,692
13- Allah'ın var olduğunu düşünüyorum.	,665
14- Allah, samimiyetle edilen duaları kabul eder.	,658
15- Allah, Hz. Muhammed'ten önce de peygamberler göndermiştir.	,618
16- Bu zamanda fikirlerimizi din değil bilim yönlendirmelidir.	,600
17- Kur'an'ın günümüzde geçerliliği kalmamıştır.	,597
18- Oruç tutarak boş yere aç durmak mantıksızdır.	,596

## 2.4.2. Doğrulayıcı faktör analizi

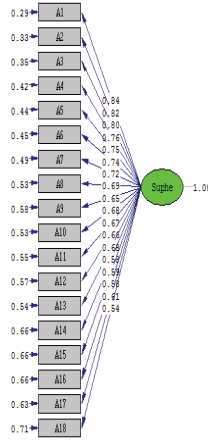
### Dinî İnançlılık Ölçeği Path Diagramı



Chi-Square=512.73, df=135, P-value=0.00000, RMSEA=0.080



## “Standardised solutions” path diagramı



Açımlayıcı faktör analizinin ardından tek faktörlü yapının uygunluğunu görmek amacıyla yaptığımız doğrulayıcı faktör analizinde ulaşılan sonuçlar aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo: Doğrulayıcı faktör analizi değerleri tablosu

$\chi^2 / df$	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	IFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
3.6	0.080	0.97	0.97	0.98	0.98	0.96	0.037	0.042	0.89	0.86

Tabloda da görüleceği üzere,  $\chi^2 = 491.11$ ,  $Df = 135$ ,  $P$  Value: 0.00,  $\chi^2 / df = 3.637$ ,<sup>20</sup> Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation - RMSEA)= 0.080<sup>21</sup>, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index - NFI = 0.97<sup>22</sup>, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0.97<sup>23</sup>, Görece Uyum İndeksi (Relative Fit Index-RFI) = 0.96<sup>24</sup> Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index - CFI) = 0.98<sup>25</sup>, -IFI) = 0.98<sup>26</sup>, Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) = 0.037<sup>27</sup>, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.042<sup>28</sup>, Uyum İyiliği İndeksi (Goodness of Fit Index - GFI) = 0.89,<sup>29</sup> Dü-

20 3'ün altında olması mükemmel, 5'in altı orta düzey uyum.

21 .05'ten küçük olması mükemmel, 0.05 ile 0.10 arası kabul edilebilirdir.İdeal ve kabul edilebilir değerler için bkz. Ö. Çokluk, G. Şekercioğlu, Ş. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara, 2012.

22 .95'in üzerinde olması mükemmeldir.

23 .95'in üzeri mükemmel değerdir.

24 0.90'ın üzerinde olması iyi değerdir.

25 .05'in altı mükemmel, 0.05 ile 0.1 arası kabul edilebilir değerdir.

26 .90'ın üzerinde olması iyi değerdir.

27 .05'in altı mükemmel, 0.05 ile 0.1 arası kabul edilebilir değerdir.

28 .05'in altı mükemmel değerdir.

29 .90'dan büyük olması iyi değerdir.

zeldilmiş Uyum İyiliği İndeksi (Adjusted Goodness of Fit Index - AGFI) = 0.86<sup>30</sup>. Bu değerler gözünde bulundurulduğunda tek faktrlü EDİÖ'nün iyi uyum verdiği sylenebilir.

## 2.5. Güvenirlik analizi

18 maddenin yeniden yapılan güvenirlik analizinde ölçeğin iç tu-tarlığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısının .938 olduğu, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı  $r = .865$  ve Spearman-Brown Coefficient katsayısı .928, Guttman Split-Half Coefficient katsayısı .922 oldu-ğu görülmüştür. 0.70'in üzerindeki değerlerin güvenirlğe işaret ettiği düşünülürse, bu değerler EDİÖ'nün oldukça yüksek bir güvenirlik kat-sayısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2.6. Sonu

Din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi gibi din bilimleri başta olmak üzere insan üzerinde çalışmalar yapan araştırmacılar çeşitli boyutlarıyla dindarlığı sağlıklı şekilde lçen lçeklere ihtiyaç duymaktadır. İslam dinine dair, üzerinde hiçbir tartışma bulunmayan, Kur'an ve sünnete dayandırılmış 18 maddelik Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği (EDİÖ), bir ynyüyle inancın düzeyini, diğey ynyüyle ise bu inanç konularına dair şüpheyi lçmektedir. Esasen ergenler için geliştirilmiş basit ve anlaşılabilir yapıdaki bu lçeğin yetişkinler için de kullanılabileceğini düşünmekteyiz. Ne var ki bu ynde bir deneme uygulaması yapılmadığından yetişkinlere uygulanması konusunda ihtiyatlı olunmalıdır. Ölçeğin güvenirlğini ortaya koymak üzere yapılan analizlerde iç tutarlığını gsteren Cronbach's Alpha katsayısı .938 ve ikiye blme tekniğiyle elde edilen Spearman-Brown Coefficient katsayısı .928 ve iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı .865 olarak tespit edilmiştir. Geçerlik analizi kapsamında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan faktörün toplam varyansın yüzde 51.8'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Sosyal bilimler alanında geliştirilen tek faktrlü lçeklerde toplam varyansın yüzde 30'unun açıklanmasının yeterli olduğu kabul edildiği düşünülürse lçeğin tek faktrlü yapısı oldukça uygundur. Son olarak doğrulayıcı faktör analizi sonucunda uyum indeksleri  $X^2 / df = 3.637$ , RMSEA = 0.080, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, IFI = 0.98, RFI = 0.96, RMR = 0.037, SRMR = 0.042, GFI = 0.89 ve AGFI = 0.86 olarak tespit edilmiştir. Tatmin edici olduğunu syleyebileceğimiz bu değerler, EDİÖ'nün Türkiye'de ergenlerin dinî inanç düzeyini güvenilir ve geçerli bir şekilde lçen sağlıklı bir lçek olduğunu gstermektedir.

### Kaynakça

- Akın A. ve ark., "The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Religious Activities Scale", *2nd International Conference on Ethics Education*, 22-24 Mayıs, 2014, Ankara.
- Bakırcıoğlu, R., "Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü", Ankara, Anı yayıncılık, 2006.
- Büyüköztürk, Ş., "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirme'de Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 2002, 32, ss. 470-483.
- Coştu, Y., "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 8(15), 119-139.
- Çayabatmaz, E., "Kur'an'ı Kerim bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kayseri, 2016.
- Çokluk, Ö ve ark., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara, 2012.
- Ekşi, H., "Başarıya, Dini Başarıya ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Bursa, 2001.
- Karaçay, G., "İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme", *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Mersin, 2011.
- Kuşat, A., Bulut M. B., "Dini Dünya Görüşleri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, 9(43), ss. 2502-2509.
- Memiş, H., "Dinsel Başarıya Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenilirlik Ve Geçerlik Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İzmir, 2003.
- Ok, Ü., "Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, 35(2), Sivas, ss. 149-155.
- Ok, Ü., "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2011, 8(2), ss. 528-549.
- Onay, A., "Dini Yönelim Ölçeği: Ölçek Geliştirmede Yöntem, Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik" *İslamiyat Dergisi*, 2006, 5(4), ss. 181-192.
- Seyhan, B. Y., "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Ekev Akademi Dergisi*, 2015, 61(61), ss. 399-414.
- Sezen, A., "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 30, ss. 136-147.
- Şahin A. ve ark., "Dini Yükleme Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, 5(1), ss. 131-157.

- Uysal, V. ve ark., “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değer-  
lendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2015, 25,ss. 15-27.
- Yapıcı, A., “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini  
Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006,6(1), ss. 66-116.

## POSTMODERN DÖNEMDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ\*

Gary Carl (Muhammad) LEGENHAUSEN  
çev. Yusuf SUIÇMEZ

**Makale Geliş:23.12.2017**

**Makale Kabul:25.03.2018**

Newyork'un Queens kasabasındaki bir Katolik lisesinde öğrenci iken felsefenin tüm ilim dallarının anası olduğunu ve dine hizmet ettiğini düşünüyordum. Gerçekliği kesin olmamakla birlikte bazen felsefe ve din arasındaki ilişki efendi ile hizmetçi arasındaki emir komuta ilişkisine benzetilmiştir. Ancak Batıdaki aydınlanma döneminde birçok Batı felsefecisi ve din adamı tarafından "felsefe dine hizmet etmelidir" anlayışı -özellikle Avrupa'nın aydınlanma döneminde- ret edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak felsefenin kendi özgürlüğünü kazanması beklenirken, bu defa da felsefe kendisinden doğan, doğa ve insan bilimlerinin hizmetine sokulmuştur. Ayrıca bilimsel realistler, kendin olmayı bilimin bir dayatması olarak görmüşlerdir. Bu durum felsefe ve din ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Birçoğu, bu ikisi arasındaki ilişkinin bittiğini ileri sürmüşler, hatta bazı Hıristiyan din bilimcileri bunun dinin yararına olduğunu düşündüler. Aslında bunlar, felsefenin dine hizmet etmediğini; zira çözdüğü sorunlardan daha fazla sorun yarattığı görüşünde idiler.

Bu düşünce, İslam âlimlerinin yabancı olmadığı bir düşünce idi. İslam filozoflarından olup da felsefeden, özellikle İslam felsefesinden

\* Dr. Gary Carl (Muhammad) Legenhausen. Çeviri: Doç. Dr. Yusuf Suiçmez, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Müellif 1953 yılında New York'da doğdu. Felsefe çalışmaları sırasında varoluşçuluk ve pozitivismden etkilenerek ailesinin Katolik inancından uzaklaşan yazar 1979 yılında Teksas Üniversitesindeki Müslüman öğrencilerle tanışması, Rice Üniversitesinde felsefe dalındaki doktora tezini savunduğu 1983 yılında İslamiyeti seçişyle son buldu. 1985 yılında İran'ı ziyaret etti. 1989 yılında Tahran'daki İran Akademisinde din felsefesi öğretimi için İran'a davet edildi. Halen İran'da İmam Humeyni Araştırma ve Eğitim Enstitüsünde Batı felsefesi ve din bilimleri eğitimi vermeye devam ediyor. Yazarın "Islam and Religious Pluralism" adında bir kitabı ve Ayetullah Misbah Yazdi'den "Contemporary Topics of Islamic Thought" başlığında yaptığı bir çevirisi ve çeşitli İngilizce ve Farsça makaleleri bulunmaktadır. Legenhausen özellikle dini çoğulculuk ve Tradisyonizm eleştirileriyle tanınmaktadır." Bkz.: [https://tr.wikipedia.org/wiki/Muhammad\\_Legenhausen](https://tr.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Legenhausen). Bu makale "The Relationship Between Philosophy and Theology in the Postmodern Age" başlığı ile Al-Tawhid vol: 14 No: 1'de ve Message of Thaqalayn. Vol. 6. No. 3 & 4. Spring-Summer, (2001), P. 105- 129'da yayınlanmıştır. Bakınız: <http://iis.ir/faculty/dr-legenhausen/>

şüphe eden kişileri bulmak oldukça kolaydır. Din ile aykırılık içeren felsefeye karşı çıkışı ile bilinen Gazali ve onun gibiler, felsefeyi küfür olarak da görürler.

Bazıları ise felsefenin din ile alakasının kesilerek kendi ilgi sahasını dönmesini olumlu bir gelişme olarak değerlendirdiler. Ancak felsefe ihmal edilmeyi kabul etmeyerek, dinle alakasını kesmeye çalışanlara dahi kendisini kabul ettirmenin yollarını bulmuştur. Felsefe kendisini anlamsız olarak görenleri akılsız ilan ederek varlık nedenini insan ya da hayvan olma arasındaki ayırım çizgisi olarak göstererek bunu yapanları aşağılamıştır.

Pozitivist düşüncenin yükselip düşmesinden sonra felsefe kendisini doğa bilimlerinin hizmetine adanmış ilan etmiş ve daha önce üzerinde yoğunlaştığı sorunları terk etmiştir. Böylece felsefe yeni bir kimliğe bürünerek kendi sorularını, birazda alaycı bir tarzla dinbilimcilere yöneltmeye başlamıştır. Bu soruların birçoğu dinbilimcilerin hiç de yapancı olmadıkları ve uzun süre meşgul oldukları sorulardı: “Tanrının varlığı nasıl ispatlanabilir? “Özgür insanın ne yapacağını tanrı nasıl bilebilir? Allah kendisinin de kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratabilir mi? Ezeli ve ebedi olan Allah, fani olan maddi alemi nasıl bilebilir?” gibi sorular bunlardan birkaçıdır. Bu sorular aklın din sahasına girdiği ilk dönemde soruların aynısına benzemekle beraber, bu sorulara verilen çağdaş cevaplara aşına olanlar, din felsefesinin hiçte görüldüğü gibi masum olmadığını görmektedirler. Sorduğu soruların, masum bir kızın gerçeği öğrenmek için sorduğu sorular olmadığı da anlaşılmaktadır. Felsefe yıllarca bilime hizmet vermiş ve bu hizmetler sayesinde, hümanizm, materyalizm, fizikalizm, natüralizm gibi dine karşı görüşler arasında bir uzlaşma zemininin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu sorular yöneltildikten sonra da dinbilimcilerin vereceği cevaplara karşı, bu bilimlerin karşı görüşleri hazır durumdadır. Eğer dinbilimciler İslam veya Hıristiyan dünyasına ait dini metinlerde yer alan klasik cevaplarla karşılık verirlerse, bu durumda bunların geçersiz ve çağdışı olduklarını ileri sürecektir.

Geleneksel olarak Din Felsefesinden kastedilen şey, değişen şartlara göre aklın kuramlarının uyarlandığı rasyonel teoloji değildir. Bu yüzden eğer bir dinbilimci kendisini felsefenin eleştirisinden korumak isterse, bu standartları sorgulamaya başlamalı ve aklın özeleştirisine her zamankinden daha fazla önem vermelidir.

Bugün felsefe ile teoloji arasındaki diyalog, sadece filozofun sorgulayıcı zihni ile teoloğun dindar ruhu arasında bir ilişki değildir. Her

soru, hangi cevabın uygun olacağı konusunda söylenmemiş beklentilerle birlikte gelir. Her sebebe dayalı araştırma ise standart bir açıklamayı gerektirmektedir. Din felsefesi ile ilgili beklenti ve faraziler bütünüyle Batı tarihiyle düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Din felsefesi alanında yazarların geneli analitik düşünce eğitiminden geçmişler ve analitik düşüncenin standartları ise pozitivizm, faydacılık ile doğa bilimcilerin düşüncelerinden beslenmiştir.

Birçok dinbilimci, hatta Hıristiyan teolog, analitik düşünceden çok Kıta Felsefesi'nden etkilenmiş olması da karmaşık bir durum yaratmıştır.

Kıta Felsefesi ekolü felsefecilerinin çoğu Almanya veya Fransa'da, analitik düşünceye sahip felsefeciler ise Amerika veya İngiltere üniversitelerinde bulunmaktadır. Son yıllarda Amerika'da analitik felsefe ağır basmakla birlikte, Kıta Felsefesi'nin de etkili olmaya başladığı görülmektedir. Yeni bir gelişme olarak ortaya çıkan Dünya Felsefesi ise Müslümanların dışlandığı bir alandır. İslam dünyasının bu yeni gelişmenin dışında kalmasının nedeni İslam düşüncesine karşı olan bir tavrın sonucu değil, Müslümanların bu konuya ilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu tartışma alanına girecek olursak, bu tartışmanın zayıf olduğumuz bir alan içinde, İslami ilimlerle uğraşanlar için oldukça yabancı olan beklenti, varsayımlar ve mantık kuralları bağlamında gerçekleşeceğine dikkat etmek zorundayız.

Bu sahaya girip, batı felsefesinin sorunları ile yüz yüze gelindiğinde, bunların kelam, irfan, nazari, dini etik veya fıkıh ya da usul tartışmaları olmadığı akılda bulundurulmalıdır. Burada olacak olan salt akıl ve dini düşünce arasındaki kompleks bir tartışmadır. Bu tartışmalar çağdaş düşünceyi şekillendiren, felsefe, bilim, din ve değişik ideolojilerin etrafında oluşacaktır. Müslüman alimlerin bu karmaşık duruma müdahaleleri, beklide kabul görmeyecektir. Zira din felsefesi, batının bilim ile dine olan ilgisinin bir neticesidir ve İslam'a uyarlanamaz. Bu bağlamda felsefe ile din ilişkisi, felsefecilerle Hıristiyan dinbilimciler arasında yaşanan bir olaydır. Her nasılsa biz din felsefesini kendi dünyamızda ihmal etmekteyiz. Din felsefesini geliştiren fikir ve gayretler uzaklarda bulunan birkaç yabancı üniversite ile sınırlı değildir. Çünkü bu düşünce batı kültürünün coğrafyasının ürünüdür ve İslam dünyasını da ister istemez kuşatmaktadır. Dolayısıyla iç piyasamıza sürülen batı menşeli ürünler kadar kaliteli yerli ürünler üretilmediği müddetçe durumun kendiliğinden durması beklenemez. Piyasamızda ise bu kadar çok yabancı ürün dolaşırken,

kısa vadede bizim ürünlerimizin tüm piyasaya hakim olmasını bekleyemeyiz. Biz geçmişte gücümüzü kanıtladığımız sahalarda yarışa katılıp, o temeller üzerinde tekrar yükselebiliriz. Uluslararası arenada İslam düşüncesinin rekabet edebilmesi için de batılı düşünürlerin ortaya attığı şüphelerle uğraşmamalı, aksine kendi özgün düşüncemize uygun hareket etmeliyiz. Biz, Hıristiyanların vermiş olduğu cevaplara bakıp sonra da bunlara uygun birer hadis bulup, bunları İslamlaştırıramayız. Çağdaş İslam düşüncesinin oluşturulması için, özellikle bu düşüncenin içerisinde mündemiç bulunduğu geleneksel kelam, fıkıh ve irfan ilimleri üzerinde ciddi mesai sarf edilmesi zorunludur. Bu durum göz önünde bulundurularak din felsefesinin dinbilimciye yönelttiği bazı sorulara dönebiliriz. Üzerinde ehemmiyetle durulması gereken, önemli konulardan birisi epistemolojidir. Orta çağ düşünürleri bu konu üzerinde çağımız düşünürleri kadar durmamışlardı. “Biz tanrının varlığını nasıl bilebiliriz?” sorusuna geleneksel Hıristiyan ve İslamcılarının doğal deliller olarak sundukları öncüller de sebeplerin sonsuza kadar akması prensibinin imkansız olması gibi sorgulanmaktadır. Bazı batı felsefecileri ve matematikçileri bu prensipten artık şüphe duymaya başladılar. Bu prensibin savunulması için William Lane Craig tarafından *The Kalam Cosmological Argument* (Newyork: Harber & Rov, 1979) isimli önemli bir kitap telif edilmiş ve bazı İslam filozoflarının da görüşlerine dikkat çekilmiştir. Bu çalışma çağdaş din felsefesinde Gazali dışında İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verildiği nadir örneklerden birisidir. Bu kitabın, basıldıktan sonra okul dergilerinde on altı yıl boyunca tartışma konusu olmuş olması, kitabın orijinalliğini göstermektedir. Burada dikkat çeken nokta daha önceleri genel kabul gören bir prensibin artık önemli bir tartışma konusu haline gelmiş olmasıdır. İlk bakışta İslam felsefesi ve teolojisinde savunulan bir prensibin batı şüpheciliğine karşı bir delil olarak kullanıldığı görülür. Ancak daha derinlemesine bakıldığında bu prensibin İslam düşüncesi içerisinde bir evrim geçirdiği görülür. Sadr el-Mu‘allihin döneminde bu prensip eşzamanlı olarak ortaya çıkan sebep ve sonuçlarla sınırlanmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken durum, pek fazla kabul görmeyen bir prensibin nasıl olurda İslam düşüncesi içerisinde kati bir akli delil ve de bazıları tarafından (Gazali’de olduğu gibi) bedihi bir delil olarak görüldüğüdür? Hâlbuki Craig tarafından prensibin temel dayanağı kabul edilen şey, aynı zamanda ortaya çıkmak ile alakalı değildir.

Her halükarda bizim burada tespit ettiğimiz, dinin felsefesinin tipik bir şeklidir. Filozoflar doğal bilimlerin ortaya sürdüğü prensiplerden



etkilenerek Allah'ın varlığı ile ilgili doğal deliller olarak görülen bu ön görülerden şüphe eder hale geldiler. Bu sonuç epistemolojik bir sorundur. Bir zamanlar açık doğrular olarak bilenen şeyler, bugün şüpheli hale gelmiştir. Ortaya çıkmış bu şüpheler cevap bulunamayacak türden değildirler; ancak bu şüphelere verilecek cevaplar fizik ve matematik gibi ilimlere benzer ikna edici cevaplar olmalıdır. Kozmoloji ile fizik etrafında dönen tartışmalar, yakın dönemlerde William Lane Craig ve Quentin Smith tarafından telif edilen "*Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Newyork: Oxford, 1993)" isimli bir kitapta ele alınmıştır.

Allah'ın varlığı ile alakalı deliller etrafındaki tartışmalar, rasyonel inanç için delilin gerekli olup olmadığı konusunu gündeme getirdi. Alvin Plantinga "Reformed Epistemology" olarak nitelediği çalışması ile din felsefecileri arasında şöhret bulmuştur. Plandinga samimi bir Hıristiyan için Allah'ın varlığı inancının temel bir inanç olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını iddia etmiştir. Reformcu kilisenin kurucusu olan John Calvin'in de bu görüşte olduğunu ileri sürmüştür (2). Calvin günahkar birisinin Allah'ın varlığını akledebileceği konusunda şüpheci davranmış; fakat Katolik felsefeciler akla daha fazla güvenmesine rağmen, Calvin'in bu tutumundan etkilenmiştir. Katoliklerin Plantinga'ya verdikleri cevap ilgi çekiciydi; zira Şia anlayışında aklın güçleri konusunda buna benzer bir anlayış bulunmaktadır (3). Bence uzun vadede Katolik, Müslüman ve dinbilimciler bir noktada buluşacaklardır. Bu konuyu araştıran bazı Katolik düşünürler foundationalist/temelci epistemolojiyi savunmuş; fakat çoğunluk Plantinga'nın yolunu takip etmeyi seçmiştir. Rasyonel din inancını savunurken geleneksel delillere başvurmadan Allah'ın varlığını ispata çalışan bir diğer kişilik ise William Alston'dur (4). Alston şüpheciliği ateizme yönelterek, duyu organlarına dini kurumlardan daha fazla güvenmek için herhangi bir nedenin olmadığını iddia etmiştir. Buna göre duyulara dayalı bilginin rasyonel kabul edilmesi gibi dini inançların da rasyonel kabul edilmesi gerekir. Alston'un çalışmaları, Plandinga'nın çalışmaları gibi epistemoloji etrafındaki tartışmaları alevlendirmiştir. Bu tartışmaların geneli: Bilginin doğası ve rasyonalite, iman ve inanç, delil ve gerekçe gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hıristiyanlığın başka savunucuları ise Hume (1711-1776) ve Kant (1724-1804) tarafından, dinin rasyonelliği hakkında ortaya atılan şüphelerin, bugün doğal bilimlerin kullandığı mantık çerçevesinde cevaplandırılabilceğini belirterek, bu şüphelerin böylelikle zayıflığının ortaya çıkacağını öne sürmüşlerdir(5). Bu tartışmalarda bilime inanıp dine inanmayanlara karşı dinbilimcilerin, yine bilimsel felsefeye da-

yanarak, bu yargılarının deneye dayalı bir sonucun eseri olmadığını göstermeleri gerekmektedir.

Dini inancın rasyonelliği konusundaki birçok tartışmalarda, dini tecrübeler önemli bir rol oynar. Bu düşünce özellikle reformist epistemoloji yanlılarının eserlerinde görülmektedir. Wiliam Alston, Gary Gutting(6), Ricahard Swinbuma(7) ve John Hick(8) bu görüşte olan birçok kişiden bazılarıdır. Dini deneyim anlayışı İslam düşüncesinin yabancı olduğu bir durumdur. Bu anlayış Hume ve Kant'ın romantizmi ile ampirizm düşüncelerinin bir neticesi olarak oluşan baskının bir sonucu olarak Avrupa'da ve Amerika'da R. Schleiermacher ile William Fames'in yazılarında ortaya çıkmıştır. Bu yüzden "religious experience" deyimini Arapça ve Farsça'ya çevirmek oldukça güçtür. Bu deyim en yaygın kabul gören çevirisi "dini tecrübe" şeklindedir; ancak *tecrübe* daha çok tekrarlanmış laboratuvar deneylerini çağrıştırmamasından dolayı batı anlayışını yansıtmaktan uzak gözükmektedir. Önerilen diğer terimler ise her biri farklı sorunları içermektedir. Mesela, idrak, she-nakht<sup>1</sup> ve marifet gibi. Halbuki bunlar; ancak bir realitenin yakalanması durumunda kullanılmaları mümkün olur. "Religious experience" deyimi ise ister yanıltıcı olsun ister gerçek olsun tarafsız olarak kabul edilmiştir. Bu bilimsel bir bilgi ve bilim adamlarının deneye dayalı bilgilerine ulaşmak için hipotezlerini yarıştırmaları gibi algılanmalıdır. Gary Gutting ve Richard Swinbume'ye göre tanrının varlığı ile ilgili hipotezler sadece bir kişinin iç alemi ve sezgi dünyası ile ilgili bilgilerin göstergesi olabilir. Alston ve Plantinga'nın iddiasına göre ise inanan bir kişiye göre tanrının varlığı, bilim adamının fizik alemi ve deneysel bilgisinden daha kesin bir gerçektir. Onlara göre mistik inançlar inanan kişiye tanrının varlığı ile inanan kişi arasındaki ilişkiye dayalı bilgi sağlar. Alston ve Plantings'in ileri sürdüğü dini tecrübenin tanrının varlığını ortaya çıkardığı düşüncesi, bu kişilerin tanrının varlığı konusunu önemsiz bir varsayım kabul ettikleri şeklinde değerlendirilmemelidir. Onlara göre bu zan garantilenmiş ve bu garanti Hıristiyan yaşamındaki önemli dini tecrübe ile bu varsayımlar arasındaki ilişkinin rasyonel sınamasıyla kanıtlanabilir.

Dini deneyimler etrafındaki tartışmalar William Proudfoot(9), Steven Katz(10) ve Nelson Pike(11) gibi bazı filozofları mistik bilgi kaynaklarını epistemolojik bir sınamaya tabi tutmaya itmiştir. Bunun neticesinde mistik bir kişinin kalbinde oluşan ile bu oluşu nasıl yorumladığının ayırımı yapılabilir mi?, mistik tezahürler duygusal tezahür-

1 Bu kelime Farsça شناخت kelimesinin İngilizce yazılmış şeklidir. Kelime Türkçede "bilgi", İngilizcede ise cognition kelimesinin karşılığıdır.

lerle benzer mi?, farklı bütün mistik inanışlar aynı etkiye mi sahiptir?, Mistik düşünceyi yaratan yapılan çalışmalar mıdır?, yoksa mistikler bu deneyimleri epistemolojik bir değer yaratmak için mi kullanıyorlar? Biz burada felsefeciler ile teologların dayanışabilecekleri birkaç ortak nokta görmekteyiz. Teolog felsefeciye mistik bir düşüncenin kaynağı ile bu kaynakla kurulan ilişkiyi sunar, felsefeci de bu kaynak ile ilişkiyi analitik bir anlayışla ele alıp epistemolojik değerini ortaya çıkarır. Din felsefesi ile ilgili sorunlarla ilgili soruları yöneltten sadece epistemoloji değil, felsefenin diğer branşları da teoloji ile ilgili problemlerle yakından ilgilidir.

Felsefenin en belirgin alanlarından biri de metafiziktir ve metafiziğin teoloji ile yakın bir ilişkisi vardır. Özellikle de İslam düşüncesindeki “hikmet” ilmiyle. Müslüman, Hıristiyan Yahudi teologlar eski Yunan düşüncesine dayanarak dini doktrinlerini açıklamaya çalışmışlardır. Birçok din felsefeci ise başka metafizik sistemler tercih etmişler ve bunun bir neticesi olarak eski felsefi dili kullanmayan bir sistem geliştirmeye çalışmışlar; ancak bunlar bazen birbirlerine o kadar karışmışlar ki bunları birbirinden ayırmak güç bir hal almıştır. Mesela eski Roma ve Yunan felsefesinin etkisi ile oluşmuş olan Hıristiyanların teslis inancı metafiziğin ana konularından biri haline gelmiştir. Günümüz dünyası Hıristiyan düşünürlerden birçoğu teslis inancının bu şekildeki formüle edilmesinin başarısız olduğunu itiraf etme eğilimindedirler. Ancak onlar teslisi inkar etme yerini onun teslis şeklinde tezahür eden bir tek olduğunun söylenmesinin daha anlaşılır olacağını veya geçmişte bunun düşünülmediğini ileri sürmüşlerdir.

Boston İlahiyat Fakültesi Dekanı Robert Cummings Neville bu görüşe bütünüyle karşı çıkar ve teslisi yaratılışın üç farklı özelliğinin bir açıklaması şeklinde savunmaya çalışır. Buna göre Tanrı varlığın başlangıcı, sonu ve de hareketinin kaynağıdır. Neville'nin bu anlayışı ile geleneksel teslis anlayışı arasında çok az bağlantı bulunmaktadır(12). Geleneksel teslis anlayışının geleneksel bir savunması ise Hindistan'daki Notre Dame Üniversitesinde felsefe öğretim görevlisi olan Thomas V Morris'in çalışmalarında görülmektedir. Morris analitik felsefecilerin geliştirdiği metotları sosyal teslise karşı olan ve Tanrının dünyaya muhtaç olduğunu ileri sürenlere karşı kullanır. Gelişmeci teoloji metafizik teolojiye karşı Whitehead ve Hartshome'nin “evren birbirine bağlantılı olaylar dizisidir” görüşüne dayanarak karşı bir görüş geliştirmiştir(13). Teslis anlayışı üzerinde etkili olmuş, çağdaş metafizikçi bir başka iddia ise göreceli kimlik teorisidir. Bu teoriye göre kimlik ilişkisi kendi içindeki kavramsal kategoriler tarafından belirlenir.

Teslisin savunucuları olan Peter Geach ve Peter Van Inwagen göreceli kimlik teorisini; tanrının hem farklı hem de aynı kişi olabileceği düşüncesini savunmak için kullanmışlardır(14).

Anselm'in Tanrının varlığına dair ontolojik delillerle ilgili tartışmaları, çağdaş akıl ve metafizik anlayışı çerçevesinde din felsefecileri tarafından, kutsalla ilgili problemlere, kutsalın doğasına, Tanrının önceden bilmesi ve insanın sorumluluğu ile yokluk ve kötülük problemlerine uygulanmıştır.

Epistemolojiden daha eski ve de metafizik kadar geçmişi olan bir alan da ahlak konusudur. İyilik ve kötülük, doğru ve yanlış ve erdem ile yardımseverlik üzerine felsefi düşünceler her zaman dini düşünceyle karışmıştır ve bugün de değerler ve ahlakın doğası ile ilgilenen filozoflar ile ilahiyatçıları bu konularda düşünmeleri için zorlamaktadır. Dinlerin tamamı ahlaki düşünceyi belirli bir dereceye kadar sistemleştirir; çünkü bütün dinler itaatsizlikle ahlaki olarak ve dini olarak yanlış olan emirleri uygularlar. Ahlak teorisi, dine özgü ahlaki kavramlara uyumlu mu? Dinin manevi ideallerinin ötesine geçen fedakar idealler olabilir mi? Din, ahlaki zorunlulukları ortadan kaldıran emir verebilir mi? Bir kişi herhangi bir dini kanun ihlal etmeksizin ahlaksızca kınanabilir mi? Din, rasyonel bir ahlak anlayışını kabul edebilir mi? Rahmet sahibi olan Allah nasıl olur da İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emredebilir? Bu son soru Kierkegaard (1813-1885) tarafından sorulmuş ve hala Hıristiyan teologlarla felsefeciler arasında tartışılmaya devam etmektedir. Kierkegaard'ın bu konudaki cevabı, "Din moral değerlerin ötesinde olanı ve akıl açısından kavranamayanları emreder" şeklinde olmuştur. Ancak teologlarla felsefeciler bu inanç temelli cevaptan tatmin olmadılar ve moral değerleri ile akıl arasında bir uzlaşımın bulunması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu görüşte olanlar, bir yandan akıl ile ahlaki duygular, diğer bir yandan dini kurallar ve doğru davranışlar sorunlarını çözüme kavuşturmaları gerekmektedir.

Robert M. Adams'ın çalışmaları ile din ve moral değerler arasındaki ilişki günümüz dinbilimcileri arasında da tartışılan önemli bir konu haline gelmiştir(15). Adams "Moral değerlerle ilgili kutsal emir teorileri" isimli makalesinde tanrının emirlerinin bir plan ve programa tabi olmadığını; dolayısıyla bir şey tanrı emrettiği için iyi ve nehyettiği için kötü olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Adams, Eşari olmadığı için Tanrının kötü gözükene emretmesi durumunda, onun iyiye dönüşmesini kabul etmeyecektir. Adams'a göre Tanrının emirlerinin moral kaynağı olmasının sebebi O'nun bütünüyle iyi olmasıdır; kötü olanı emredebilir.

leceğini kabul etmek, Tanrı inancının moral değeri olmasını reddetmek anlamına gelecektir.

Yakın geçmişte din ve moral değerler ilişkisi konusunda yayınlanmış önemli eserler arasında J. L. Mackie'nin "The Miracle of Theism (16)" ile Alasdair MacIntyre'nin yazıları gelmektedir(17). Mackie bir ateist gibi olay ve değerler arasındaki ilişkinin Hume'nin ahlak teorisi ya da ilahiyat teorisiyle kurulabileceğini söyler. Ayrıca Hume'nin teorisinin tamamen savunulabilir bir tarafının olmaması durumunda, moral değerleri oluşturmak için ilahiyatçı bir anlayışı geliştirmek gerektiğini söyler. MacIntyre de gerçekte moral değerler arasındaki bağla ilgilenmiş; ancak çalışmaları daha çok Hume'nin ve diğer modern yaklaşımlarını reddi yönünde olmuştur. Ayrıca MacIntyre moral değerlerin tamamen kutsalla ilişkilendirilmesinden de tatmin olmamış, kendisi birazda Aristoteles'in görüşlerine yakın bir anlayış benimseyerek, tarih ve geleneğin moral değerler üzerindeki etkisini kabullenerek bu yönüyle Aristoteles'in biyolojiye dayanan anlayışından ayrılmıştır. MacIntyre'nin düşüncesine göre tarih ve gelenek ancak dini bir anlayışla desteklenerek moral değerler yaşatılabilir.

Diller konusuna el atmadan dini nakillerin kim ve ne olduğumuz konusunda yeterli bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ancak bu da bizi felsefecilerin dini sorguladıkları bir başka alana taşıyacaktır. Yirminci yüzyılın yoğun ilgi alanlarından bir tanesi de diller felsefesidir. Alman mantıkçı ve matematikçi Gottlob Frege (1848-1925) dil felsefesi ile ilgili duyu ve kaynak gibi problemlere dair bir araştırma programı başlatmış, ancak bazı konularda başarısız olmuştur. Başarısız olunan konulardan birisi birbirine benzer ancak kişinin niyetiyle alakalı olan durumlarla ilgilidir (Örneğin, S a'nın F olduğuna inanır ve a=b'dir; ancak S b'nin F olduğuna inanmaz) ve çeşitli semantik fonksiyonlar, özel isimler, tanımlar ve de farklı terimler halk dilinde de konuşmacılar tarafından kullanılır. Bu program daha sonra Russel (1872-1970), Wittgenstein (1889-1951), Camap (1891-1970), Quine (1908-) and Kripke (1940-) tarafından sürdürülerek geliştirilmiştir. Mantık analizleri daha sonra genişletilerek dini bir hüviyet kazandı ve din felsefecileri, "Tanrı sonsuz mudur?"(18) "Her şeye gücü yeter mi?" (19), "biz Tanrıya nasıl ulaşabiliriz?" gibi sorular sormaya başladılar(20).

Doğal olarak bu tartışmalar daha çok ortaçağda Hıristiyanlarla Müslümanların yoğun ilgi gösterdiği tartışmalara benzetilmiştir. Hatta bazı çağdaş Hıristiyan teologlar bu tartışmaları değersiz ve ilgi alanla-

rının dışında gördüler. Bu teologların çoğu Wittgenstein yazılarından etkilenerek, dinle bilim arasında çatışma olmaması için ileri sürdüğü bilim dili ile din dili ayırıcı düşüncesini kabullenmişlerdir(21).

Wittgenstein dille ilgili görüşleri, dini anlamsız kabul eden pozitivist düşünceye karşı cevap arayan bazı teologların ilgisini çekmiştir. Aynı şekilde ampirik bilgiyi savunan Pozitivistler de Wittgenstein'in "anlam kullanımıdır" sloganını reddetmeleri, ilahiyatçıların dikkatlerini pratik din diline yönlendirerek protestant teologlar arasında yaygın olan anti-indirgemecilik ile ilgilenmelerini sağladı.

Bu ilahiyatçılar dinin gerek teorik akıl (Tanrı'nın varlığı için geleneksel delillere dayalı doğal teoloji adı verilen anlayışta olduğu gibi) gerek Kant'ın pratik akıl anlayışının reddedildiği gibi, dinin metafizik veya etik temellere indirgenmesini de reddetmiştir. Sonuçta dinin etki alanının daraltılması çabaları başarısız olmuş ve Schleienacher<sup>2</sup> (1768-1834)'in günlük pratik din dediği şeyler kaldı. Dini daha etkin kılmaya çalışan bu tür yorumlar her ne kadar bir felsefeci olan Wittgenstein'den destek bulmaya çalışmışsa da bu daha çok felsefe karşıtı olanlar tarafından kullanılmıştır. Nitekim dini sadece kulluk olarak görmeyenler arasında ihtilaf bulunmakta; ancak dini sadece kulluk olarak görenler ve bunu felsefi anlamda açıklama ya da doğrulama ihtiyacı hissetmeyenler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.

Felsefi sahada yaptığımız bu turdan sonra tekrar esas mevzuumuz olan bilgi ve dinin rasyonelliği konusuna geri dönelim. Din diline etkinlik kazandırma düşüncesi, dinin işlevini gerçeği açıklayıcı olarak değil, durumu açıklayıcı olarak kabul eder ve böylelikle kendini rasyonel eleştiriden korumaya çalışır. Kendini kanıtlanmaya muhtaç görmez; çünkü din dilini kanıtlanabilir olarak kabul etmez. Alvin Plandtinga veya William Alston'un epistemoloji ile ilgili fikirleri dinin rasyonel delillere ihtiyacı yok diyenlerle bu konuda rasyonel deliller bulmaya çalışanlar arasında orta bir yol olabilir. Onların konuya yaklaşımları felsefi bir anlayış olup, dinin neden kanıtı olmadığı halde makul ve kabul edilebilir olarak değerlendirileceği sorusuna dayanmaktadır. Ancak günümüz Hıristiyanları, Hıristiyan teologların yukarıda zikrettiğimiz bu düşüncelerinden fazla etkilenmemişlerdir. Felsefeciler daha çok rasyonellik ve kanıtlanabilirlik ile dini düşüncelere bunların uygulanabilirliği konusu üzerinde durdular. Teologlar ise daha çok inançların, inananların hayatı üzerindeki etkileri ve kilise ile ilişkileri üzerinde durdular. Onlara göre

2 Doğrusu Schleiermacher olmalıdır. Schleiermacher Alman idealist düşüncesinin önde gelen isimlerindedir.

din bir doğrular bütünü değil, sadece Allah'a kulluk idi. Günümüz Hıristiyan teologların birçoğu için dini semboller büyük önem taşımaktadır; ancak bu ilgi sembollerin gerçeği ortaya çıkardığı düşünüldüğünden değil, hayatın anlamlandırılmasında etkili olduklarından(22).

Hıristiyan teologların felsefeye hoş bakmamalarının gerekçesi olarak ileri sürülen bir başka sebep ise dini çoğulculuktur. Geçmişte Hıristiyan teologların ileri sürdükleri doktrinlerin doğru; bu doktrinlere karşı olan düşüncelerin ise yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu dogmatik düşünceler arasında Katoliklerin kurtuluş yolu olarak sadece kiliseyi görmeleri ile Protestanların kurtuluş yolu olarak İsa'nın insanlığın günahını silme misyonuna iman da bulunmaktadır. Kısa bir süre sonra geleneksel Hıristiyanlık Yahudilerin, Müslümanların, Hindu ve Budistlerin, Hıristiyanlığı İncil'deki şekliyle kabul etmedikleri müddetçe ebedi kurtuluşa erişmelerini reddedecektir. Ancak zaman aşımında bazı Hıristiyanlar, diğer dinlere tabi olan iyi insanların da bulunduğunu fark edince, bu insanların Cennet'e girişini engelleyen geleneksel dogmatik anlayışı kabul etmekte zorlanmaya başladılar. Böylece bir grup Hıristiyan bu dogmatik anlayışı ile birlikte Hıristiyan teolojisi üzerinde tekrar düşünmeye başladılar. Bu geleneksel dışlayıcı düşünce bu defa kendisini savunmak için aşırı bir yorum olan; dini doğrular kesindir ve sorgulanması insanın kurtuluşun hizmet etmez tezini ileri sürmüştür.

Hıristiyanlar, geleneksel anlayışlarını sorgulama ve görüşlerini destekleyen delilleri arama, farklı dinlerin yapılarını analiz ederek karşıt görüşleri cevap bulma yerine, "dini düşünce nasıl gelişir ve dönüşür, dini toplumlardaki işlevi nedir, dini fikirler ve tecrübeler arasında nasıl bir bağ vardır, Hıristiyanlığın sembolleri tarih boyunca nasıl kullanıldı ve istismar edildi?" gibi sorulara cevap bulmaya çalıştılar.

Ne zamanki bu teologlar ilgilerini ahlaki değerlere yönelttiler, Hıristiyan sembolleri ile değer ve kurumlarının istismarının nasıl engellenebileceği, üzerine kafa yormaya başladılar. Aynı şekilde Hıristiyan moral değerlerin nasıl korunup geliştirilebileceği sorunu üzerinde de düşünmeye başladılar; ancak moral değerlerle ilgili felsefi düşünceleri hakkında yeteri kadar eleştirel bir bakış açısı oluşturamadılar. Birçoğu dini bilgiye sahip olma iddiasını, sır olarak kalması gerekeni günahkâr bir arzu ile kontrol altına alma olarak değerlendirmişlerdir. Günümüz Hıristiyan teologları analitik düşünce geleneğinden çok postmodern düşünce ile ilgilenmişlerdir.

Postmodernizm, Jean-Francois, Lyodtard(23), Jacques Derrida (24), Georges Bataille(25) ve Michel Foucault(26) gibi çağdaş Fransız ya-



zarların fikirleri ile otaya çıkmıştır. Bu yazarların sahip oldukları ortak görüş doğaüstü olanın gerçekliğinden şüphe etmektir. Bu modern Avrupa'nın Descartes'tan Kant'a kadar gelen süreçteki felsefi anlayışıdır. Rasyonalist iddialar güce ulaşma arzusunu gizleyen perdelerdir kuşku ve biz dünya görüşümüzü belirleyen kültürün etki alanından kurtulamayız anlayışı bunu hoş olamayan bir yönleme dönüştürmektedir. Postmodernistlerin çoğu Nietzsche'ye (1844-1900) bir ilham kaynağı olarak bakarlar. Çağdaş Hıristiyan teologlar, Hıristiyan inançlarını savunma ve de doğrulamakta çekingen davranmaktadırlar. Hatta bir kısmı agnostik düşünceye meyledip postmodernistlerle ortak bir noktada buluşmaktadırlar(27). Postmodernistlerin iddiaları aslında din felsefesinde olduğu gibi din ile gerçekten alakalı değildir. Postmodernistler aslında fideist teologlara inançlarını akıl yoluyla savunma ve inançlarının gerçekliğini ispat etme yolunda isteksiz davranmalarına destek sağlayarak özür bulmalarına imkan vermektedir.

Geleneksel olarak anlaşıldığı üzere postmodernizm bir felsefe değil; felsefeye karşı entelektüel bir harekettir. Felsefe terimi geleneksel olarak onu yücelten bir kavram gibi gözükse de pek tanımlanabilir değil; ancak değerlendirilmeye değer bir yönü vardır. Postmodernist düşüncenin felsefi olmadığını; aksine felsefe karşıtlığı olduğunu ima etmek, geleneksel felsefenin erdem anlayışına destek gibi gözükse de postmodernistler tarafından biraz gerçekdışı bulunmuştur. Postmodernizmi felsefeye karşı göstermekle ben onu değersiz kılmayı amaçlamıyorum; zira postmodernist akımın Hıristiyan teologlar üzerinde çok önemli bir etkisi bulunmaktadır(28).

Hıristiyanlar tarafından uygulanan analitik felsefeye dayalı din felsefesi zamanla postmodernizme tamamen karşı bir akımış gibi algılanmış olabilir. Zira farklı dinlerin kabul ettiği gerçeklerinin rasyonel bir açıklamaya kavuşturularak kabul edilebilmesi konusunda postmodernistler Hıristiyan felsefecileri biraz gönülsüz ve yetersiz bulmuşlardı. Felsefeciler açısından ise postmodernizm ile din ve felsefe ilişkisi sembollere olan duygusal bağlılık ile dini ritüellerin içerdiği metafizik alanın veya deney dışı olmanın onlara kazandırdığı duygusal güç ve bu duygusal gücün bu şekilde beslenmesi sınırları içerisinde. Bu bir iddiadır ve benim okuyucularımın çoğu bu konuda aynı fikri paylaşacağını umuyorum ve bu yüzden konuyu daha derin olarak ele almak gereksizdir.

Dinin insan hayal gücü üzerindeki etkisi farklı tecrübelerde değişmekte ve özellikle İran devrimi tecrübesinin Amerikan algısında dinin



mutlak doğrulara sahip olduğu, bunların farklı kültürler tarafından anlaşılmasının oldukça güç olduğu anlayışının oluşmasına yol açtığı iddia edilmiştir. Bu açıklama veya mazeretin doğruluğu, inanılabilecek rasyonellikte olup olmadığı, çağdaş din felsefesinin ana konularını oluşturmaktadır.

Sadece bu sebepten dolayı postmodernist şüphecilik önemlidir ve mahiyeti konusunda bir makul cevabın verilmesi gerekir. Bu cevabın nasıl olacağı konusundan öte bir soru var ki, o da postmodernizmin dinin felsefi bir bakış açısıyla daha iyi anlaşılmasını mı yoksa son gerçek diye bir şeyin olmadığını mı ortaya çıkaracağıdır? Hıristiyan postmodernistler ve birçok çağdaş Hıristiyan teolog, dini doktrinlerin doğruluğu sorununun dine; en azından Protestan inanca zarar verilmeden göz ardı edilebileceği şeklindedir. Çünkü Protestanlık ruhsal bilgiye (gnosis) ulaşmaktan çok, inanca dayalı kurtuluşu esas alan bir yapıya sahiptir.

Bu sav birkaç sebepten dolayı kuşku içermektedir. Bunlardan birincisi, dinin geçmişte ve günümüzde inananların çoğunluğu tarafından gerçeğin bir açıklanması olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla dinin gerçekliliğinin öneminin inkarı dini düşüncenin inkarı anlamına gelecektir. İkinci olarak, İslam ve Hıristiyanlıkta tanrı nihai gerçek olarak kabul görmektedir ve buna bağlı olarak hem pratik, hem de sosyal dini hayat Tanrıya bir ibadet ve kurtuluşun vesilesi olarak görülmektedir. Bu yüzden Tanrının varlığının göz ardı edilmesi; ibadetin amacı olan Tanrı hakkında şüphe oluşması sebebiyle ibadetin anlamı da şüpheli hale gelecektir. Sonuç olarak Tanrısız ibadet anlamsız, anlamsız bir ibadetle de kulluk ve kurtuluş gerçekleşemez. Kutsalın alanı ve kutsal duyguların kaynağı olan dine göre kutsal bize dünyeviliğin aşılması için gerekli alanı olmaktan çıkarılmasını sağlayan bir araçtır.

Vahye dayalı dinlerde bazı tarihi olaylar vahyin mahsulü olarak algılanmış ve bunun neticesinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar Hz. İsa'yı tarihi bir kişilik olarak tanımlamışlardır. Müslümanlar ise Kuran-i Kerim'i ortaçağ Arap kültürünün bir eseri görmekle beraber ilahi bir vahiy olarak kabul etmişlerdir. İlginin dünyevi olandan kutsal olana doğru yönelmesi, vahyin kaynağının ontolojik kabulü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dinin metafizik alanı olmadan, geriye kalan sembolik ifadeler, emirler, farzlar, ibadetlere katılma gibi niteliklerde zayıflayıp anlamlarını yitireceklerdir(29).

Yukarıda zikretmiş olduğumuz postmodernizmle ilgili bu tartışmalar bizi felsefe ve din ilişkisi konusuna tekrar dönme yolunu açmaktadır.

Dini otoritelerin felsefi bir takım sorulardan rahatsız olmalarını bir yana bırakırsak, genellikle bunu yapanlar dine değil de dini otoriteye karşıdır; çünkü teologlar felsefeden müstağni kalamazlar. Nitekim eğer gençler din konusunda ikna edilecekse bu felsefenin ortaya koyduğu bir takım soru ve sorunların çözümü ile mümkün olacaktır. Ayrıca teoloji için felsefe tarafından sunulan hizmetlerin kabulü için başka sebepler de bulunmaktadır. Allah insanın aklını irfana eğilimli olarak yaratarak yüceltmış, doğal olarak da irfan dinin alanına giren şeylerin bilgisini gerekli kılar. Bunların yanısıra mantık, matematik ve fizik gibi uygulamalı kesin sonuçlar veren bilimlerle beraber tarih gibi başka alanları ve de metodlarını bilmek gerekir ki, felsefe araştırmacıyı belli bir ölçüde bu alanların da hepsini anlamaya ve sentezlemeye sürükler.

Zaman zaman felsefe mantık, ampirizm, tarihsellik gibi sadece bir alanı anlamaya çok fazla eğilim göstermiş olabilir. Ancak insan ruhunun yapısı gerçeği sürekli olarak dar bir açıdan görmekle tatmin olmaz. Sühreverdi'nin: "Bedenini iradesine teslim edemeyen felsefeci olamaz" dediği nakledilmiştir. Bunun ne anlama geldiğinden emin değilim, ancak bana bazılarının "aşkınlık ayartması" olarak alaya aldıkları şeylere yenik düşme olan fiziksel bir bakış açısından kaçmanın felsefi bir ihtiyaç olduğunu çağırıştırılmaktadır. (30).

Aslında teoloji felsefeden daha fazla sınırlanmıştır. Teolojinin görevi realite sorununa geniş kapsamlı bir çözüm getirmek değil; yalnız ilahi bir hakikatin varlığını göstermek ve bu hakikatin diğer varlıklarla ilişkisini açıklamaktır. Felsefeye önem vermeden teolojinin amaçlarına ulaşması pek mümkün gözükmemektedir. Zira dünyanın ne olduğu ile ilgili bir fikir oluşturmadan tanrının dünya ile ilişkisi ile ilgili bir fikir de oluşturulamaz.

Bu, felsefenin birtakım metafizik spekülasyonlara bulaşacağı anlamına gelmeyeceği gibi, teologların da metafizik konulara bigane kalacakları anlamına gelmemektir. Teoloji eğer felsefenin belli bir alanına bağımlı kalmadan onun çeşitli düşüncelerinden istifade ederse felsefeden oldukça müstefit olmuş olur. Belki de felsefe, gerçek amacını dine hizmet ederken bulur. Dolayısıyla felsefe makul ve kapsamlı bir sentez oluşturma gayesini gerçekleştirirken teolojinin ihtiyaç duyduğu teolojik doğruya ve gerçeğe de değinmek zorundadır. Bu felsefeye itaat anlamına gelmektedir. Aksine teolojinin hizmetinde olmak tüm varlıklar arasında insanın en üst makama ulaşmak için Allah'a ibadet edip ona olan ihtiyacını idrak etmesi gibidir.

- [1]. Plantinga'nın bu konuyla ilgili makaleleri henüz bir kitap şeklinde toplanmadı, ancak onun tarafından makale ve eser tartışmaları bulunan iki antoloji özellikle değinmeye değer: Robert Audi and William J. Wainwright, eds., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), and Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). Ayrıca değinilmesi gereken bir başka şey, Plantinga'nın fikirleri ve cevapları üzerine eleştirilere ayrılmış bir kitaptır: James E. Tomberlin and Peter Van Inwagen, *Alvin Plantinga, Profiles, Volume 5* (Dordrecht: D. Reidel, 1985).
- [2]. Plantinga'nın iddiası, Calvin ve Reform Kilisesi'nin Plantinga tarafından savunulan epistemolojik konuma aykırı sebeplerle doğal teolojiye itiraz ettiğini savunan John Beversluis tarafından tartışılıyor. Bkz. John Beversluis, "Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology," *Faith and Philosophy*, 12:2, April 1995, 189-206.
- [3]. Bkz. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, edited by Linda Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993).
- [4]. Bu konuyla ilgili önemli eseri şudur: *The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- [5]. Bkz. Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press; 1992) and Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).
- [6]. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982).
- [7]. Richard Swinburne, *The Existence of God* (London: Oxford University Press, 1979)
- [8]. John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989).
- [9]. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- [10]. Steven Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978).
- [11]. Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay on the Phenomenology of Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).
- [12]. Robert Cummings Neville, *A Theology Primer* (Albany: SUNY, 1991).
- [13]. Bkz. Thomas V Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
- [14]. Bkz. Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), and Peter van Inwagen, "And Yet They Are Not Three Gods But One God," in Thomas V Morris, ed., *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 241-278.
- [15]. Robert Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987), and "Divine Command Metaethics Modified Again" *The Journal of Religious Ethics* 1:7, 91-97.
- [16]. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (New York: Oxford University Press, 1982).
- [17]. MacIntyre'in en önemli kitapları *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). Bu eserlerin ilk ikisinin Farsça'ya tercümesi hazırlanıyor ve "After Virtue" isimli çalışmanın özeti *Maarifat Dergisi*'nde bulunabilir, No: 9-18'de ve çalışma devam ediyor.
- [18]. Bkz., for example, Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity" in Thomas V Morris, ed., *The Concept of God* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- [19]. Bkz. Linwood Urban and Douglas N. Walton, eds., *The Power of God* (New York: Oxford University Press, 1978).

- [20]. Bkz. William P Alston's, "Referring to God," in his *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- [21]. Bkz. D. Z. Phillips, *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell, 1976) and Norman -Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).
- [22]. Bkz. Gordon Kaufinan, "Evidentialism: A Theologian's Response," *Faith and Philosophy*, 6:1 (January 1989), 35-46, and the response by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Theologically Unfashionable Philosophy," *Faith and Philosophy*, 7:3 (July 1990), 329-339, and the defense of Kaufinan's position by James A. Keller, "On the Issues Dividing Contemporary Christian Philosophers and Theologians," *Faith and Philosophy*, 10:1 (January 1993), 68-78 and James A. Keller, "Should Christian Theologians become Christian Philosophers?" *Faith and Philosophy*, 12:2 (April 1995), 260-268.
- [23]. Jean-Francois Lyotard, tr. G. Bennington and B. Massumi, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984).
- [24]. His major work is *Of Grammatology*, tr. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), but especially relevant to contemporary Christian theology is *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Foshay (Albany: SUNY Press, 1992).
- [25]. Georges Bataille, *Theory of Religion*, tr. R. Hurley (New York: Zone Books, 1989).
- [26]. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, ti. A. M. Sheridan-Snuth (New York: Harper & Row, 1972), ayrıca the biography, James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993) adlı biyografi ile onun Foucault'nun yazıları ile sado-mazoşist eşcinselliği arasındaki ilişkiye bakınız.
- [27]. Postmodernist düşüncenin Hıristiyan ilahiyat için kaynak sunduğu düşünülen denemelerin bir koleksiyonu için bkz. *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 4 (October 1993). 28. Postmodernism is also starting to attract the attention of students of Islamic thought. See Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992) and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge,1992).
- 28) Postmodernism Müslüman öğrencilerin dikkatini çekiyor bkz. Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992) and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge,1992).
- [29]. Dikkate değer bir nokta, Huston Smith'in Post New York'taki postmodern bildirideki (Richard Rorty tarafından yayınlanan) "There is no Big Picture:" "Postmodernism and the World's Religions" in *The Truth about Truth*, ed., Walter Truett Anderson (Los Angeles: Jeremey P Tarcher, 1995), konulu bir sempozyum için Kuala Lumpur'da sunuldu ve daha sonra İslam'a değinilmeden "Islam and the Challenge of Modernity," "The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder" in *Faith and Philosophy* 12:3 (July 1995), 409-422, adıyla revize dilmıştır.
- [30]. Ateist şüpheliğin savunması için bkz. by Paul Kurtz, *The Transcendental Temptation* (New York: Prometheus, 1986).

## PAX OTTOMANICA: PHILOSOPHICAL BACKGROUND OF THE MILLET SYSTEM

M. Fatih ARSLAN\*

**Makale Geliş: 13.03.2018**

**Makale Kabul:21.04.2018**

### Öz

Bu çalışmanın temel amacı Osmanlı millet sisteminin muhtemel felsefi kaynaklarına işaret etmektir. Bu amaçla ilk olarak millet sisteminin önemli bir bileşeni olan ortak kimlik kavramını gözden geçirerek “Pax Ottomanica” ifadesi ile ne kastedildiğini açıklayacağım. Daha sonra kimlik kavramının çeşitli kullanımları üzerinde durarak bu çalışmanın kapsamı içerisinde yer alan temel kavramların değişik kullanım biçimlerine değineceğim. Son olarak Osmanlı millet sisteminin İslam felsefesi bağlamındaki muhtemel nazari kaynaklarını ve bunun uygulamadaki bazı tezahürlerini inceleyeceğim. Fârâbî ve İbn Bâcce’nin siyaset felsefesine ilişkin teorilerinin bazı yönleri Osmanlı millet sisteminin âmelî boyutu ile büyük paralellik arz ettiğinden, söz konusu teorilerin millet sistemi için teorik bir arka plan oluşturduğu söylenebilir. Özellikle de millet sisteminin dini kimlikleri korumak amacıyla onları birbirinden belirli ölçüde ayırtırmayı esas aldığı göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî ve İbn Bâcce’nin benzer bir yaklaşımı esas alan erdemli toplum eksenli siyaset felsefesinin bu sistemin teorik arka planını inşa etmek için kullanıldığı söylenebilir.

### Abstract

This study aims to shed light on the philosophical background of the Ottoman millet system. First, I will review the nature of collective identity to establish a basis for further identity-related discussions and define the term of “Pax Ottomanica”. Then I will explain diverse and complicated utilizations of identity to clarify the scope of the key concepts of this article. Finally, I will identify the theoretical sources of Ottoman millet system within Islamic philosophy and show how it affected practical implementation. Since al-Fârâbî and Ibn Bajjah political theory has reflected theoretical approaches to governance that closely parallel the practical usage of Ottoman millet system I will argue that these approaches can reasonably be considered inspirational sources and justifications for the millet system. Especially considering that the millet system maintained a policy of the protection of religious identities through detachment, I conclude that al-Fârâbî’s and Ibn Bajjah’s political theories were highly influential in shaping the practical implementation of the millet system.

\* Researcher Assistant, Istanbul University. I am grateful to Dr. Pehlül Düzenli who helped me with the sources of fatwas.

## I. The Nature of Identity and Pax Ottomanica

“Identity” is a keyword for modern social sciences and a significant focus of sociological theory and study. From the earliest historical moments, identity has been a concern; in many pre-modern, stable societies, identity was, to a great extent, assigned, rather than chosen or adopted. In most contemporary societies, however, the concept of identity carries the full burden of the demand for an awareness of that who one is. Nevertheless, identity is not an easy social instrument to develop, and maintaining a certain identity in the times of uncertainty is demanding. The tremendous pace of change in social contexts, groups and networks in which people and their identities are rooted, create an ever-growing turmoil in social regulations. Furthermore, the collective structures and networks in which the individual identities and practical manuals for those individuals are embedded are becoming more and more vague, which in turn generates bigger challenges for every committed identity.

These challenges to identity formation (and many more) in the chaotic social structures that characterize modern societies may create a misimpression about identity: one may assume that identities have always been so interactive or interconnected. In reality, there have been times when different identities were somewhat insulated and isolated from each other. This was not necessarily due to geographical or physical obstacles. Rather, it sometimes resulted, as in the case of the Ottoman Millet system, from political and social measures taken by states to sustain a peaceful and nonviolent. As much as the millet system aimed to maintain a level of freedom, it also required a level of isolation between different identities. That isolation, as I will explain in detail, was not a social or religious apartheid. Because it provided a degree of plurality and co-existence in different echelons of social life, the millet system ultimately did not lead to the emergence of ghettos or xenophobia. However, in order to preserve the identities of religious groups in the millet system, some autonomy was necessarily lost.

The “Pax Ottomanica”, of which the millet system was a key component, differed from its closest historical parallel, the Pax Romana in several respects. First, Pax Romana was preserved only in the face of great difficulties and it hardly signified a nonaggressive epoch for non-Romans. For example, a Caledonian war leader would tell his men about Romans that “To robbery, slaughter, plunder, they give the lying name of empire; they make a desolation and call it peace.” (Tacitus,

1894: 34). Second, the Romans were never interested in the opinions or rights of any subject nation or minority. Of course, for them, it was imperative to act righteously and with *fides*, but it was not due to a reciprocal respect for their subjects. Acting on *fides* was the right thing to do simply in order to maintain a proper relationship with the gods, not because others had rights. The thoughts of foreigners mattered only to the degree that they made it easier or harder for the Romans to attain their goals (Goldsworthy, 2016: 357). Thirdly, the Roman elite was always ready to take up occasions for war and applying brutal means of violence was no concern for any Roman Principate. There was a regular incentive for a commander to pick a fight with a tribe in the anticipation of winning booty and a victory. Therefore, Rome was neither shy nor hesitant to maintain Pax Romana by regular and persistent military intimidation (Rich, 2002: 80-89).

## II. The Problem of Definition

Rival definitions of identity are often inconsistent and contradictory. However, we can identify some common patterns of usage. Key uses of identity across various disciplines include:

- a dynamic force behind religious, social or political action;
- a shared phenomenon of resemblance among different entities;
- an essential and principal aspect of individual and social presence;
- a progression of collaborating construction of self or group mentality.

Each of these classifications of identity characterize different kinds of the actions, values, solidarity, and enmity which individuals or groups may exhibit. However, each definition places value on a different aspect of the term identity (Brubaker, Rogers and Cooper, 2000: 8-10). The first conceptualization of identity listed above, is the subtle [foundation?] upon which social and religious activities are built. In a sense, those activities are the corporeal representation of the values and self-understanding which are preserved by identity. Therefore, the values and understandings which establish an identity are, to a certain degree, expected to be philosophically and logically consistent. Thus, despite its internal clashes, the first definition given above considers individual and collective identities to be a robust impetus for social and political action (Burke, 1980, 1989; Burke and Tully, 1977).



The second, third and fourth definitions of identity given above are mostly concerned with group identity. The essential principle of social identity theory (SIT) is that persons express their identities in two different categories: social identity, which is determined by association with different communal groups, and individual identity, which is rooted in the unique features that differentiate a person from other members of same group or associates. Social and personal identities are considered to be virtually inseparable: Social identity offers eminence and improves self-respect. Since individuals are interested in assessing themselves positively, they incline to appraise positively those groups to which they belong and to discriminate against groups they perceive to pose a threat to their social identity (Howard, 2000: 368-369).

Collective identity is a concept grounded in classic sociological constructs: Durkheim's "collective conscience," Marx's "class consciousness," Weber's "Verstehen", and Tonnies' "Gemeinschaft". So rooted, the notion addresses the "we-ness" of a group, stressing the similarities or shared attributes around which group members coalesce (Ceruleo, 1997: 386). Thus, confirmation of the resemblance in a certain and consistent level or cohesion of a group of people is another use of identity. In this form of identity, social undercurrents strengthen and contribute to the impact of identification, based upon internal or external agents in force. The collectivity, which is attributed to identity within this definition, presumes that individuals or groups who have similar self-conceptions hold shared "nature and awareness". These collective qualities or considerations are projected to contribute to the harmony of people and the consistency of their actions. Moreover, as a collective phenomenon, the inclusive solidarity and exclusivity of strangers are expected to overcome certain challenges and in turn to protect the individuals who commit to the same identity. Especially, as conceptualized by Ibn Khaldun, sometimes the only protection against a hostile entity is provided by group identity. "This means that one cannot imagine any hostile act being undertaken against anyone who has his group feeling (*asabiyya*) to support him" (Ibn Khaldun, 1981: 97)

The relationship between individual existence and group identity is obscure. Despite the fact that the features of the connection have continued to be ambiguous, it has always been acknowledged that identities function within a social structure. In other words, it is safe to assume that identities occur only in societies or through associations,



which delineate and establish them. Thus, the quest to understand identity includes the problem of what is the appropriate relationship of the individual to society as a habitus (Grotevant and others, 2000: 382). Since identity standards originate in the societal expectations that are held for a person who occupies a particular position in the social structure, one attains an identity standard by committing to the established expectations for a person in a particular position (Eisenstadt, and Giesen 1995: 75-80). In this framework, an identity is viewed as a set of self-relevant meanings which are suggested as certain guidelines for a particular individual (Burke 1980, 1991; Burke and Tully 1977). For the role identity of the father, for instance, the norm might include what it means to be a husband or a protector. For each identity, there is a standard that specifies the degree of commitment to the role, which defines the individual's identity: what it defines to be who one is (Burke, 2006: 85).

### **III. Religious Identity and Interaction**

The millet system was an Ottoman structure to regulate religious identities and their interactions in the social domain. Consequently, understanding the dynamics of religious identity and its interactions is crucial to understanding how the millet system functioned. Religious identity has been a vital element in regulating social interaction both in the modern and the pre-modern eras. But how to describe it? Exploring the nature of divine devotion might be a good starting point. Countless human activities and interactions, religious or otherwise, are related to an attempt to search for meaning and, contrary to some oversimplified assumptions, human acts are not reducible to a maximizing of interests (Ammerman, 2006: 226-227). Religious identity can be described as the means by which accumulated religious values are inherited, guidelines of moral action are formed and idioms of religious culture are constructed. In thinking of religious identity as a social element, a meaningful preliminary point would be appreciation of the steady and robust cultural metaphors via which those identities are reflected. Further, we also need to remember that many products of human inspiration, cultural creativity, and artifacts are inspired by religious identity which was an indispensable part of self in a traditional society.

By adopting the behavioral code of a certain group, the individual feels that he/she has been recognized and acknowledged to be a social agent which entails a social position. Therefore, when a person

ascribes to himself or herself the positional designations and behaves with others as expected, he or she can be said to have taken on a set of identities. (Linton, 1936; Merton, 1957). This is a key point to understand in the case of religious identity. Since religion as a practical phenomenon often entails diverse and complex rules of behavior, it requires commitment, devotion, and adaptation to an everlasting march of transformations. Thus, if a person recognizes who he or she is in the sense of religious identity, then he or she knows how to behave in the communal sphere. In other words, in pre-modern times, identity in the religious sense provided determination, values, directions, and vision. The greater the commitment to the identity, the deeper one's sense of purposeful, resolute existence. Thus, if one did not have an idea about who one was in the communal sense, or misplaced his/her identity (religious identity in our case), then one basically could not comprehend how to survive in the social domain. In this case, the individual was likely to experience a devastating sense of anxiety or depression, and severely disordered behaviors (Thoits, 1983: 175).

Another aspect of religious identity that is relevant to the millet system is religious symbolism. Since religion, from one perspective, can be understood as a cluster of symbols, symbols and symbolic action must be taken into account in any attempt to understand religious identity. The essential principle of symbolic interaction is that individuals ascribe symbolic importance to items, clothes, actions, places, and dates, and then foster and convey these symbolic implications through social interaction. Especially before modern times, when symbols were in the center of social life, people approached objects not simply as material assets, but as carriers of meaning. For example, a certain dress code did not imply the individual's taste in fashion or style but manifested symbolic meaning in the social realm. Because religious meanings and symbols articulated through interaction, they played a central part in shaping identity. In turn, identities manifested themselves through symbols whose implications varied across participants and circumstances. Therefore, as Eliade argued, there is a reciprocal relationship between religious identity and symbols (Eliade, 1961).

Representation of a religion as a united, organizationally outlined, and somewhat constant set of shared principles and practices is what gives religious identity an "understructure". This understructure also provides an operational basis for social interaction. Understanding religious interaction, therefore, also means comprehending the intricate processes by which religious identities, religious boundaries, and reli-

gious differentiations were formed. This is also where religious identity starts to operate as a set of measures to protect certain cultural and traditional values. For example, for members of religious minorities, religious identity is evoked to provide a shield against any cultural or religious peril. On the other hand, to distinguish themselves from others, religious groups also must “state” their identities and announce their uniqueness in the way they are (Goffman, 1959, 1969; McCall, 1978). The simplest way to do this is to engage in social conventions which stress their symbolic locus in the world. This may be specifically accurate among religious minorities whose members are close to each other in a society where status differences between distant groups are self-exemplifying (Hermanowicz and Morgan, 1999). Thus, religion gradually (in some cases swiftly) assumes greater significance for minorities’ characterization of self and group relationships than their historical position, where religious identity might have been taken for granted or at least been of slighter significance. This is especially accurate if the minority is descendent of a civilization in which they were the majority, then conquered by another religious group and became a religious minority (Peek, 2005: 218).

Another closely related explanation for why religion may become a significant source for identity emphasizes the functional role of religion in society. Over and above meeting spiritual requirements, belonging to a religious group affords many non-religious rewards: emotional, and social reimbursements, including communal links, financial opportunities, educational funds, and peer confidence and help (Chen, 2002: 217-223; Hurh and Kim, 1990). As non-religious profits increase, it becomes more likely that individuals will associate themselves with a religious identity.

A third account argues that religious identity and manifestation operates to relieve the pressures produced by the majority’s religious identity (Feher, 1998), helping the individuals to defeat social pressure as well. For example, some researches claim that when church affiliates describe themselves, firstly and principally in religious terms, diverse groups come together to overcome social pressure (Sullivan, 2000: 143-145).

Another explanation claims that religion may be utilized to preserve individual and social uniqueness in a multicultural context. Where religion is the most direct and the most significant element of division in a multi-religious society, followers of any religion become more

aware of their religious identity and often more resolute in conveying those beliefs, principles, and behavioral codes. Especially where religious clothing, practices, and organizational associations serve as substantial identity markers that support promoting individual self-conscience and preserve group cohesion, even certain elements of ethnic and national legacy are demonstrated and maintained via religious identity (Peek, 2005: 218).

In short, for a variety of reasons, for many individuals, religion has been and still remains a critical unifying aspect in the pyramid of identities that create the self.

#### **IV. Separation of Identities and Its Philosophical Background**

In the first part of this article, we established that identity is vital for every human being in a traditional society. Furthermore, for every member of any community, identity becomes a means of self-expression. Since a community can be reduced to its own members, it is reasonable to suppose isolating the members of a community can be a means to protect the authenticity of each identity. Consequently, although it is not sensible to suppose that in a diverse society impenetrable barriers can be built, one role of the Ottoman legal system was to prevent or inhibit identity duplications and character imitations that might blur the identity boundaries of different religious communities.

One of the purposes of this separation of identities was to protect and guarantee the authenticity of Muslim identity in a multi-religious society. The basic tool to regulate social life in this sense was the millet system. Multiple studies have pointed out the tolerant and pluralist character of this system. Most of these studies emphasize, rather accurately, the remarkable tolerance of the millet system and how it helped different religious communities in the society to epitomize their own identity and culture. For example, in her *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Julia Phillips Cohen studies Sephardi Jewish elites' success at adaptation into the imperial order in the Ottoman Empire and argues that this success was mostly due to the millet system (Phillips, 2014, i-xxi). Similarly, Barkey attributes the first few Ottoman centuries of relatively peaceful inter-religious and interethnic living, to the millet system (Barkey, 2008). This system was ultimately all-encompassing as it grouped all the people of the same religion despite their differences. Established as one of the essential administrative elements of the empire, the millet system offered non-Muslim communities the opportunity to promote the

awareness of identity and belonging to the community and to protect their own culture, customs, habits and religion while operating within the framework of the Empire (Shaw, 1976: 151-153; Karpát, 1982).

Although the abovementioned accounts successfully identify the tolerant dimensions of the millet system and are therefore an important corrective to unsubstantiated critiques (Braude, 1982, 69-88; Bat Ye'or, 1985), they fail to sufficiently account for the separation of communal identities. Moreover none of them adequately sheds light on the theoretical underpinnings of the millet system. In the Islamic legal tradition multiple terms are used to refer to non-Muslim communities. For example, a well established term inherited by the Ottomans to refer to the believers in the monotheistic faiths who remain at peace within the Muslims society and recognize Muslim's political authority over themselves was *ahl al-dhimma* (literally "the people of the contract"; singular *dhimmi*). Similarly, the term *ahl al-jizya*, refers to the tax payments made by non-Muslims to guarantee their rights to property, livelihood, and freedom of worship was already in the literature. Both terms were broadly used to designate ideal relations of the state with non-Muslim monotheists in the Rashidun Caliphate and Abbasid era (Masters, 2004: 18-26; Cardhi, 1955: 334-349). Building on this conceptual heritage, the Ottomans developed a novel socio-political structure, the millet, to integrate all religious identities in the society more effectively. Two important inspirational sources for this system were al-Fārābī's political philosophy and Ibn Bajjah's ethics.

Unlike the Greek philosophical tradition, al-Fārābī's ultimate classification of communities is not based on their population or the scale of the city. Although he does classify cities based on their size and magnitude, his ultimate criterion for categorization is religion. He begins with the premise that individuals cannot achieve excellence and are ordained to attain those aims thru political association. This is because of the fact that every human being is relentlessly in need of the help of his equals in the providing of the essential necessities and his very survival. A virtuous man who lives in association with others from a corrupt city will be unable to pursue a truly human life. Yet, if he tries to live on his own, his life will be in danger and he will either die, or he will be deprived of perfection. For al-Fārābī, political interactions can be reduced either to the achievement of true happiness, or to some other opposing aim, such as fleshly pleasures or the pursuit of richness. Accordingly human communities can be classified as either virtuous cities, built upon virtuous associations, or non-vir-

tuous cities, built upon non-virtuous associations, in which misery, ignorance, and depravity (*fisq*) thrive (al-Fārābī, 1964: 87-107; Fakhry, 2002: 101-102). This is why a virtuous human being must dissociate himself from non-virtuous people and travel to another community, the virtuous city

The virtuous city, which the principal leader or Imām should govern, is characterized by al-Fārābī as the political structure necessary to accomplish humanity's crucial objective of happiness. In his thinking on virtuous governance, al-Fārābī begins with the analogy of physician, comparing the well-being of the soul with well-being of the body. He argues that the true ruler who successfully grasps how to organize a community based on the righteous principles, will act like a doctor, treating citizens in the way that the physician treats the patients. More specifically, the virtuous ruler provides the perfect conditions for his followers to attain the highest possible state of well-being. He will also take the necessary precaution to avoid any plague or disease to ensure the well-being of his followers. In defining what creates the health of the soul and that of the body, al-Fārābī asserts that the health of the soul resides in its ability to realize what is righteous, as well as in carrying out noble actions. As far as sickness is considered, a soul which inclines towards what is immoral and wicked as well as to carries out dreadful actions can be very well regarded to be sick. The strategy of juxtaposing the role of the physician to that of the ruler, insofar as the first cures bodies and the second cures souls, provides al-Fārābī with the occasion to proceed beyond the individual level while establishing a state of equilibrium between individual human beings and society (Butterworth, 2005: 276-278).

Individual residents of virtuous city are bonded together as a community of purpose, both theoretical and practical. Their determination and willingness to achieve happiness is so excessive, and the incentives for its pursuit so powerful, that they eventually start to feel as if they are one united soul and mind. This, of course, necessitates disciplining the vulgar needs to cooperate with and aid reason. When they abandon the lower carnal and lustful desires, abstract themselves from material accidents, they will ascend spiritually. Thus, reason will be able to perform its appropriate duty and also acquire the supreme arts and sciences. In this context, citizens of the virtuous city pursue, first and foremost, the knowledge of God and his attributes. The extraordinary determination of the ruling elite and the citizens to learn these things, and to foster the virtuous forms of personality, will even-

tually lead to the emergence of noble behaviors proper for attaining happiness. (al-Fārābī, 1964: 87).

The natural adversaries of the virtuous city are (1) the ignorant city, (2) the wayward city (*dāllah*), (3) the depraved city (*fāsiqah*) and (4) the renegade city (*mubadallah*) (al-Fārābī, 1968-b: 131). Al-Fārābī further subdivides non-virtuous cities and gives a plenary account of their prominent features discretely. Of the all non-virtuous cities, the ignorant city is evidently the worst by far. The ignorant city's inhabitants were never introduced to the idea of true happiness. Since they have no preconception of the true happiness, even if they were eventually guided to happiness, they either would not appreciate it or would not consider it. Their understanding of happiness is limited to physical health, prosperity, material pleasures, freedom of worshiping personal desires and obsession of popularity and esteem. There are six different types of ignorant city: (i) city of necessity; (ii) city of wealth and richness; (iii) city of depravity; (iv) city of honor; (v) city of power; and (vi) city of democracy. The city of necessity is the city whose inhabitants collaborate to provide very basic resources such as sustenance, clothes, accommodation. Therefore, citizens of this city confine their aim to the very basic needs of life. The inhabitants of city of wealth and richness, however, regard prosperity as the only ambition of life. The people of the city of depravity are so corrupt that they prefer food, drink, sexual intercourse and similar vulgar pleasures over any other aspirations. The members of the city of honor unite to achieve honor, popularity, fame, glory and magnificence in the eyes of other individuals. In the city of power, the ultimate meaning of life is to triumph over others. The only joy in their life is the feel of power. The inhabitants of democratic city congregate to establish a level of freedom that allows them to do whatever they may wish. In other words, their ultimate goal is to live without limits to their passions (al-Fārābī, 1968-b: 130-133).

Al-Fārābī preoccupies himself with the detail of non-virtuous communities (in more concrete terms, non-Muslim communities) to show that each has a different kind of deficiency. However, all these types of communities are opposed to the virtuous city because they lack its guiding principle, which is true knowledge and virtues encouraging true happiness. According to al-Fārābī, true happiness can only be achieved through divine knowledge. This, in turn, requires guidance of God in the form of religious laws which can be attained under the leadership of a philosopher or a prophet. However, the very basic identity



of the citizens in non-virtuous is formed with a view to attaining different kinds of inferior goals. This is why they are must not be permitted to associate with subjects of the virtuous city, and the virtuous community should isolate itself from them. Thus al-Fārābī classifies different kinds of communities in regard to their distance from true religion. In other words, the main principle of political association for al-Fārābī is religious identity. Hence, he argues for a religious identity-based organization of the city. Furthermore, since he categorizes communities according to their religious identities, disregards any possible connection between different religious identities and maintains the idea of superiority of the virtuous city, which he identifies with the faithful Islamic community, he can be regarded as one of the principal inspirational sources for Ottoman millet system. The connection becomes even more evident when we consider the title of al-Fārābī's famous book, *Kitāb al-Millah* (The Book of Religion), in which he discussed the issues of religious identity, different kinds of religious communities and their relation in the society.

Another inspirational source for Ottoman millet system is Ibn Bajjah, whose political philosophy is heavily dependent on al-Fārābī. Like al-Fārābī, Ibn Bajjah also divides political organizations into two main categories: the virtuous and the non-virtuous. However, he further develops his analysis of the non-virtuous city by means of another philosophical theory, *tadbīr al-mutawahhid*. According to this theory, in some non-virtuous communities, occasionally an individual, whom he calls "*mutawahhid*" or "*nabit*", may emerge who "lives in an ignorant state, yet has the righteous thoughts" (Ibn Bajjah, 1994: 13-15). Ibn Bajjah takes as inspiration the couch grass which grows its own separate breed in cultivated land. Such an individual (or rarely individuals) attains intellectual perfection and moral competence on his own. Yet, because of the profound dissidence between him and members of the society, it is impossible for him to help them to achieve the goal of moral and intellectual perfection. Therefore, it is necessary for such a virtuous person to remove himself from society as much as possible, and to come into contact with it only for essential needs. In other words, such individuals must isolate themselves from the non-virtuous societies. In an ignorant society, where people adore and admire solely the ostentation and parade, virtuous individuals have a strong incentive to live in seclusion for their own happiness. Like a wise individual who takes all the necessary precautions in the case of plague and insulates himself from everything contaminated, a *mutawahhid*



also should avoid any unnecessary contact with ignorant and unwary society (Ibn Bajjah, 1994: 80-81).

It is very clear that Ibn Bajjah argues for a political setting where virtuous *mutawahhid* should avoid any kind of interaction with non-virtuous individuals or societies. On a larger scale one might interpret that among the nations and empires, Ottomans considered themselves to be the virtuous *mutawahhid* and they upheld their unique status by erecting certain social barriers. Likewise, domestically, the millet system functioned to protect Ottoman-Muslim identity where all other identities considered to be non-virtuous and somehow ignorant. Therefore, the element of isolation in the millet system can be traced back to this theoretical framework. When we consider Ibn Bajjah's prominence in the tradition of Islamic political philosophy, it seems likely that his work influenced the theoretical framework of the millet system.

Another point of consideration is the practical purposes of the millet system. Since it is likely that some minority members might attempt to imitate the identity of governing majority, soon there could be many members of minorities who dress, speak and behave like the majority. This fact might easily lead to a social chaos and endanger the privileges of sovereign identity, Muslim identity. Separation is intended to prevent blurred, amalgamated or crossbred identities. In this way, the prominent peculiarities of Muslim identity such as dressing or certain accessories, along with minorities' distinctive features would be protected.

A second aim of the separation of identities was to avert the suppression of other identities. Under the conditions in which each identity is distinct and delineated, it is hard to violate the boundaries and disturb others. Because, as we will see later, such violations of boundaries are severely punished crimes, it is highly unlikely that one community will cause harm to another. Consequently, the very milieu in which every identity securely and somewhat freely lived was created and no one was allowed to pretend to be someone else.

Without examining actual cases, it is not evident to what extent this system was efficient. Since any system can seem effective as long as it is untested, it is necessary to demonstrate how the millet system functioned on the practical level, via concrete evidence. Since vestures, wedding ceremonies, and even neighborhoods are closely tied to a certain identity and, in the millet system, are considered the very expres-

sions of identity, I will show through fatwas and archival documents how hard it was for any community to imitate or suppress the others.<sup>1\*</sup>

## 1. Weddings and Other Occasions

According to fatwas, Ottoman Shaikh al-Islam considered celebrating any kind of festivals or weddings ceremonies with non-Muslims as an act of betrayal and apostasy for a Muslim. They held that whoever commits such a sin is obligated to re-affirm his belief in the creeds and also renew his marriage contract:

Question: If Muslim Zayd dances and has fun in style of non-believers, what are his obligations?

Answer: He is obligated to re-affirm his belief in the creeds and also renew his wedlock (marital contract). (Majmuat al-Fatāwā, no: 107: ms. 67a; Müsvedde Fatāwā, no: 239: ms. 103a; Feyziyye, 1266: 161) (Abdurrahim, 1827: I, 97)

Question: "The Christians of a certain village hold public celebrations three days out of the year in accordance to their ancient traditions during which time they sing and dance. Although they have caused no harm to any Muslims, the Jews have complained and have sought to prevent the celebrations. Can they?"

Answer: ...If the infidels hold their festival on a Friday, they are infringing on Muslims rights and causing harm. It is not appropriate here to say whether they or the Jews are the more accursed community. The religious communities should be separate."

"Ruling of Ebusuud Efendi" (Düzdağ, 1983: 96)

1 \* Sources of the fatwas are as following: Velî b. Yusuf, *Majmuat al-Fatāwā*, Istanbul Mufti Library no: 178; Atâullah Muhammed, *Fatāwā-i Atâullah*, no: 144: Istanbul Mufti Library, no: 144; Shaykh al-Islam Seyyid Feyzullah Efendi, *Fatāwā-i Feyziyye*, Istanbul, 1266; Shaykh al-Islam Çatalcalı Ail Efendi, *Fatāwā-i Ali Efendi*, Istanbul, 1266; Shaykh al-Islam Menteşizâde Abdurrahim Efendi, *Fatāwā-i Abdurrahim*, Istanbul, 1827; Osman b. Muhammed Tosyevî, no: 310: *Fatāwā-i Tosyevî*, no: 310: Istanbul Mufti Library no: 310; Shaykh al-Islam Yahya Efendi, *Fatāwā-i Yahya Efendi*, Istanbul Mufti Library, no: 49; Muhammad Fikhî el-Aynî, *Behcet al-Fatāwā*, Istanbul, 1872; Fetva Emini Ahmed Efendi, *Natijat al-Fatāwā*, Istanbul, 1265; Shaykh al-Islam Esad Efendi, *Fatāwā-i Es'adiyye*, Istanbul Mufti Library, no: 157; Shaykh al-Islam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi, *al-Farâid al-Bahiyye Fî al-Fatāwā al-Khayriyye*, Istanbul Mufti Library, no: 315; Jarîda-i Ilmiyya, (a journal published by Bâb-ı Meşihat between 1914-1922 in Istanbul); Ali Murtaza b. Zübeyr, *İlâveli Mecmûa-i Cedide*, Istanbul, 1911; Ibrahim b. al-Shaykh Ismail el-Kastamonî, *Fatāwā-i Hallî*, no: 1193: Istanbul Mufti Library, no: 1193; *Fatāwā*, Anonymous, Istanbul Mufti Library, no: 239; *Majmuat al-Fatāwā*, Anonymous, Istanbul Mufti Library, no: 107; *Beyaz Sipâre*, Anonymous, Istanbul Mufti Library, no: 560; Seyyid Hamdullah, *Fatāwā-i Uskübî*, Istanbul Mufti Library, no: 238; Edirnevî Ahmed Efendi, *al-Ajwibat al-Kāni'a*, Istanbul Mufti Library, no: 176.

## 2. Religious Festivals

In the religious festivals of Christian community, Muslims were allowed to accept some gifts from non-Muslims. For instance, if a Muslim got an egg from a Christian at Easter, he is allowed to accept this egg only for the sake of generosity. However, it was strictly forbidden to join them and celebrate any kind of religious festivals.

Question: "What if Muslim Zayd walks into the area of their festival and dances expressing his joy as if he is an infidel?"

"What if he attends to the community of non-believers and drinks alcohol with them and on the top of all of these, he dances like them in their religious rituals?" (Abdullah Efendi, 1827: 185)

Answer: He is obligated to re-affirm his belief in creeds and also renew his wedlock. (Abdullah Efendi, 1827: 554), (Abdurrahim, 1827: I, 96-97; Atâullah, 144: ms. 32a)

## 3. Vestures and Accessories

In the Ottoman Empire, the appearance of a person was a very direct and precise sign of his identity. Thus, the outfit was a very important element of daily life and was taken very seriously in Muslim-minority relations. The principle, in this case, was clearly stated: None of the communities was allowed to dress like the other/s. So distinction was a guiding rule in this area as well.

If a non-Muslim dresses like a Muslim or even wears a green ring, he would be banned from such an act by court rule immediately. (Abdurrahim, 1827: I, 81; Ali Efendi, 1266: I, 175; Hallî, no: 1193: ms. 96b; Majmuat al-Fatâwâ, no: 107: ms. 70b; Atâullah, no: 144: ms. 28a)

Muslims were also not allowed to wear any non-Muslim clothes. If any Muslim dressed in an "infidel styled hat" ("*masharalık edüb başına kâfir serpuşi giyse*") he was again obligated to re-announce his belief in creeds and also renew his wedlock (marital contract).

The very same verdict was valid even if he wore it intending mockery. (Majmuat al-Fatâwâ, no: 107: ms. 66a; Ali Efendi, 1266: I, 181; Müsvedde Fetâvâ, no: 239: ms. 102a).

## 4. Settlement Policy

Ottoman settlement policy was mainly based on the separation of neighborhoods. Every community lived within its own boundaries and produced, practiced and developed its own culture. Hence, nobody

was given the opportunity of threatening other cultures and values.

Two rules were strictly followed in the Muslim settlements: interrupting or interfering with Muslim rituals was forbidden and disturbing the Muslim community in any way was considered unacceptable. A non-Muslim community was allowed to buy or hire a house in a Muslim neighborhood only if it was complying with these conditions such as keeping mosque in the neighborhood from being unattended (Majmuat al-Fatāwā, no: 107: ms. 71a; Hallî, no: 1193: ms. 96a; Ali Efendi, 1266: I, 174).

As far as non-Muslim neighborhoods are considered, Muslims are not allowed to buy or hire houses from these areas if they wanted to change the nature of the area. For instance, when Muslims started to pray in a mosque next to a non-Muslim area they could not practice rituals because of the noise caused by cheers. Muslims complained about it officially and suggested to replace non-Muslims with Muslims. But the court did not approve such a suggestion, saying that it is originally a non-Muslim neighborhood (Es'ad Efendi, no: 157: I, ms. 225b).

## Conclusions

Identities function within a social structure. Therefore, identities are manifested only in social contexts or through associations, which delineate and establish them. Since individuals are concerned with distinguishing themselves from others, they tend to emphasize the groups to which they belong, in the times of traditional societies. That process eventually creates a social identification thru the community and throughout the time, this association rises to the level of primary identity.

Religious identity is a vital element of social interaction and was even more crucial in pre-modern eras. By adopting the behavioral code of a certain group, the individual feels that he/she has been recognized and acknowledged to be a social agent, which entails a social position. This social position was very often associated with a religious identity which regulated an individual's daily life and interactions. Thus, for each member of each community, identity became a means of self-expression.

Since, from one perspective, a community can be reduced to its, it is sensible to suppose that separation of the members of communities or isolation in certain respects, is a secure way to protect the authenticity

of each identity. Although it is not very sensible to suppose that in a diverse society impenetrable barriers were built, one can still argue that Ottoman legal system was able to prevent the emergence of blurred, amalgamated and crossbred identities to some extent. The very basic tool to design the social life in this sense was the millet system. There have been multiple studies to point out liberal and pluralist character of this system. Most of these studies emphasize, rather accurately, unprecedented tolerance of the millet system and how it helped different religious communities in the society to epitomize their own identity and culture. However, they come short as far as the separation of identities is considered. Further, since it is not the matter at hand, obviously none of them attempts to shed light on the possible theoretical roots of the millet system.

Both of al-Fārābī and Ibn Bajjah are famous for their theories in political philosophy. Especially al-Fārābī is very influential in the long tradition of Islamic political philosophy. His categorization of communities into virtuous and non-virtuous based on their religious attitude is widely accepted. Further, his model suggesting that virtuous communities and individuals should be separated from non-virtuous identities is highly esteemed. Being in great depth to al-Fārābī, Ibn Bajjah also suggests that righteous individuals (*al-mutawahhid*) in a non-virtuous world, must avoid any unnecessary contact or influential interactions with non-virtuous entities whether individuals or society to sustain their perfection (*tadbīr al-mutawahhid*). These essential and very widespread theories of these two philosophers can be regarded as foremost theoretical sources of millet system.

In the practical level, in accordance with the political philosophy of al-Fārābī and Ibn Bajjah, Ottomans largely followed the policy of separation of the identities. As it is presented in the case study of fatwas and archive documents, Ottoman millet system was not only a liberal, tolerant and everlasting order of freedoms. Rather, it contained some restraining, restrictive and preventive elements. However, those elements were only to protect designated rights and allocated free space of each religious identity.

## Bibliography

- Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb al-Millah wa Nusūs Ukhrā*, ed. M. Mahdi, Beirut: 1968-a.
- \_\_\_\_\_, *Kitābu ārā' ahl al-madīna al-fādila*, ed. Albert Nasri Nader, Dar Al-Machreq, Beirut: 1968-b.
- \_\_\_\_\_, *Al-Siyāsah al-Madaniyah*, ed. F. Najjar, Beirut, 1964.
- Ammerman, Nancy T., "Studying Everyday Religion: Challenges for the Future" *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, 2006.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* Cambridge, University Press, New York: 2008.
- Bat Ye'or, *The Dhimmī: Jews and Christians under Islam*, (tran.) David Maisel, Associated University Presses, London: 1985.
- Butterworth, Charles E., "Ethical and Political Philosophy", in Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 2005. p. 276.
- Braude, Benjamin, Foundation Myths of the Millet System, in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols., Holmes & Meier, New York and London: 1982.
- Brubaker, Rogers and Frederick Cooper. "Beyond 'Identity.'" *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1 (February, 2000), pp. 1-47.
- Burke, Peter J., "The Self: Measurement Implications from a Symbolic Interactionist Perspective", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 43, No. 1 (Mar., 1980), pp. 18-29.
- \_\_\_\_\_, "Gender Identity, Sex, and School Performance" *Social Psychology Quarterly*, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1989), pp. 159-169.
- \_\_\_\_\_, "Identity Change", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 69, No. 1 (Mar., 2006), pp. 81-96.
- Burke, Peter J. and Tully, Judy C., "The Measurement of Role Identity", *Social Forces*, Vol. 55, No. 4 (Jun., 1977), pp. 881-897.
- Cardahi, Choucri, Conflict of Law, in Majid Khadduri and Herbert Liebesny (eds.), *Law in The Middle East*, The Middle East Institute, Washington: 1955.
- Cerulo, Karen A., "Identity Construction: New Issues, New Directions", *Annual Review of Sociology*, Vol. 23 (1997), pp. 385-409.
- Chen, C., "The Religious Varieties of Ethnic Presence: A Comparison Between a Taiwanese Immigrant Buddhist Temple and an Evangelical Christian Church", *Sociology of Religion*, Vol. 63(2) (2002), pp. 215-238.
- Cohen, Julia Phillips, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Oxford University Press, New York: 2014.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Ebussud Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı [Turkish Life in the Sixteenth Century in Light of the Fatwas of Shaykh al-Islam Ebussud Efendi]*, Enderun, Istanbul: 1983.

- Eisenstadt, Shmuel and Giesen, Bernhard, "The construction of collective identity", *European Journal of Sociology*, Vol. 36, No. 1 (1995), pp. 72-102.
- Eliade, Mircea, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey: 1961.
- Fakhry, Majid, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford: 2002.
- Feher, S., "From The Rivers of Babylon to The Valleys of Los Angeles: The Exodus and Adaptation of Iranian Jews" *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and The New Immigration*, edited by R. S. Warner and J. G. Wittner, Temple University Press, Philadelphia: 1998.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, Edinburgh: 1956.
- \_\_\_\_\_, *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press Philadelphia: 1969.
- Goldsworthy, Adrian, *Pax Romana*, Yale University Press, New Heaven: 2016.
- Grotevant, Harold D.; Dunbar, Nora; Kohler, Julie K., Esau, Amy M. Lash, "Adoptive Identity: How Contexts within and beyond the Family Shape Developmental Pathways", *Family Relations*, Vol. 49, No. 4 (Oct., 2000), pp. 379-387.
- Hermanowicz, Joseph C. and Morgan, Harriet P., "Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation Sociological Forum", *Sociological Forum*, Vol. 14, No. 2 (Jun., 1999), pp. 197-214.
- Howard, Judith A., "Social Psychology of Identities", *Annual Review of Sociology*, Vol. 26 (2000), pp. 367-393.
- Hurh, W. M. and Kim, K. C., "Religious participation of Korean immigrants in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 29 (1990) pp. 19-34.
- Karpat, K. H., Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era, in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols., Holmes & Meier, New York and London: 1982.
- Ibn Bajjah, *Tadbīr al-Mutawahhid*, Ceres Edition, Tunisia: 1994.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Trans. Franz Rosenthal, Princeton University Press Princeton, New Jersey: 1981.
- Linton, R., *The Study of Man*, D. Appleton-Century Camp. Inc., New York: 1936.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge University Press, Cambridge: 2004.
- McCall, George J. and Simmons, J. L, *Identities and Interactions*, Free Press, New York: 1966.
- Merton, R., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Illinois: 1957.
- Peek, Lori, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity", *Sociology of Religion*, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 2005), pp. 215-242.

- Rich John, "Warfare and External Relations in the Middle Roman Republic", *War Peace and World Orders in European History*, ed. Anja Hartman and Beatrice Heuser, Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Shaw, Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge: 1976.
- Tacitus, *The Agricola And Germania*, trans. K. B. Townshend, Methuen & Co., London: 1894.
- Thoits, Peggy A., "Multiple Identities and Psychological Well-Being: A Reformulation and Test of the Social Isolation Hypothesis", *American Sociological Review*, Vol. 48, No. 2 (Apr., 1983), pp. 174–187.



## TABERÎ'NİN *ET-TABSÎR FÎ ME'ÂLİMİ'D-DÎN* ADLI ESERİNDE İMÂNIN MÂHİYETİ VE BÜYÜK GÜNAH İŞLEYENLERİN DURUMU\*

Muhammed Yuşa YAŞAR\*\*

**Makale Geliş: 18.02.2018**

**Makale Kabul: 17.03.2018**

### ÖZET

Tefsir ve tarih alanlarındaki eserleri ile tanınan Taberî (310/923) *et-Tabsîr fî meâlimi'd-dîn* ve *Sarîhu's-sünne* isimli eserlerinde kelâmı ilgili konuları ele almıştır. *Tabsîr*, Taberî'nin Taberistan'ın Âmul şehrindeki hemşehrilerinin sorduğu sorulara verdiği cevapları içermektedir. Taberî, bu risalesinde Mu'tezile'ye karşı çıkarken 'selef' düşüncesini ön plana çıkarmakta ve yer yer akfî değerlendirmeler yapmaktadır. Taberî, öncelikle imân konusunda kelâm ekollerinin görüşlerini belirtmekte, sonrasında "imânın kalp ile tasdik, dil ile ikrâr, azâlarla amel olduğunu belirtmektedir. İmânda istisnâ meselesinde bir kimsenin mutlak olarak mü'min şeklinde isimlendirilmesini câiz görmemektedir. İmânın artması ve eksilmesi ile ilgili meselede 'selef' gibi imânın artmakta ve eksilmekte olduğunu düşünmektedir. Taberî'ye göre büyük günah işleyenler Allah'â ve Resûlüne imân etmeleri sebebiyle mü'mindirler, onlara mutlak olarak Müslüman denilebilir. Büyük günah işleyenlerin affı Allah'ın takdirindedir, dilerse affeder dilerse günahları sebebiyle Cehennemde azab eder.

**Anahtar Kelimeler:** Taberî, Büyük Günah, İmân, *Tabsîr*

### ABSTRACT

#### **The Nature of Imân and Situations of Those who Committed Great Sins in Tabari's Work Titled *al-Tabsir fî Maâlim al-dîn***

Tabari (310/923), who is known for his works at the fields of commentary and history, addresses subjects related to kalam in his works titled *al-Tabsir fî Maâlim al-dîn* and *Sarîh al-Sunnah*. *Tabsir* involves Tabari's responses to the questions of the people of Taberistan's Amul city. In this book, Tabari puts forward the 'salafi' thought to the forefront while confronting the Mu'tazilite sect and, makes rational evaluations at some places. Tabari first identifies the ideas of the kalam schools on imân and then suggests that imân is "assent by heart, confession by language and acts with limbs." With respect to the matter of 'exception in imân', he does not deem it permissible (jaaez) to absolutely name an individual believer (mumin). Regarding the subject of increase and diminishing in imân, he is of the opinion that imân

\* Bu makale Muhammed Yuşa Yaşar'ın 2012 yılında Ramazan Yıldırım yönetiminde İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı "Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. yusa@istanbul.edu.tr.

increases and diminishes just as the 'salaf.' According to Tabari, those who commit great sins are still believers because they believe in God and his Messenger and they can absolutely be called Muslims. The forgiveness of those who commit great sins are at the sole discretion of God; if he wishes he forgives, and if he wishes he may punish them in hell.

**Keywords:** Tabari, Great Sin, Iman, Tabsîr

## GİRİŞ

Taberî<sup>1</sup> (ö. 310/923) tefsir ve tarih başta olmak üzere nahiv, şiir, lügat, hadis fıkıh, akâid gibi pek çok ilme ait eserleri bulunan, İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser kalem almış bir âlimdir. Onun çok yönlü ilmî birikimi görüşlerinin şekillenmesi ve bunların yazıya geçirilmesinde ana âmil olmuştur. Eserlerinde<sup>2</sup> rivayetlere ve kendisinden önce ortaya atılan düşüncelere yer vermekle birlikte kendi özgün düşüncelerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymakta ve temellendirmektedir. Örneğin meşhur tefsiri *Câmiu'l-Beyân*<sup>3</sup> incelendiğinde burada metot olarak önce

- 1 Tam ismi Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib olan et-Taberî, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Taberistan'ın Âmül kentinde dünyaya gelmiştir. Künyesi Ebû Ca'fer olan et-Taberî 224/839 yılında doğmuş, 310/923 senesinde seksen yedi yaşındayken Bağdat'ta vefat etmiştir. 240/855 yılından itibaren ilim tahsiline başlayan Taberî, pek çok ilmî seyahatler yapmış, ilim merkezlerine gitmiş önde gelen âlimlerle görüşmüş ilim, zekâ ve yazdığı eserleri bakımından zamanının belli başlı âlimi olmuş, Zehebî'nin ifadesiyle "gözler onun gibisini pek az görmüştür." (Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman: *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983, C. XIV, s. 267). Taberî, müctehid imamların önde gelenlerinden olup on yıl kadar Bağdat'ta Şâfiî mezhebine göre fetva vermiş, sonrasında *Cerîriyye* olarak adlandırılan bir mezhep tesis etmiştir. (İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed: *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdir, t.y, C. IV, s. 191). Yaşadığı dönemde Hanbelîler Taberî'ye rahat vermemiş, onun ders vermesine engel olmuşlardır. Taberî'nin evinden dışarı çıkmasını yasakladıkları gibi insanların da onun evine girip ondan ders almalarına da mani olmuşlardır. (İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah: *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1997, C.LII, s. 195).
- 2 Taberî'nin İslâmî ilimlerde pek çok eseri bulunmaktadır. Ömrü ve yazdıkları hesaplandığında her gün ortalama kırk varak eser yazdığı rivayet edilen Taberî neredeyse günün tüm saatlerini yazarak geçirmiş, eser telifine önem vermiştir. (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, C. XIV, s. 272). *et-Tefsîr-Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* ile *et-Târîh-Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk* isimli tefsir ve tarih kitabı eserlerinin en meşhuru ve en önde gelenleridir. Özellikle bu iki eser kendi alanında kaynak ve başvuru eseri konumunda olmakla beraber, kendilerinden sonra yapılan çalışmalarının da başvuru kaynağı olmuşlardır. Fıkıhta *İhtilâfu'l-fukahâ* (Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Tashih: Frederic Kern, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.); hadiste Müsnedü Abdullah b. Abbâs, Müsnedü Ömer b. el-Hattâb, Müsnedü Abdurrahman b. Avf, Müsnedü Talha b. Ubeydullah, Müsnedü Zübeyr b. el-Avvâm gibi sahâbi müsnedlerinden oluşan *Tehzîbu'l-âsâr* isimli eserleri ön planda olan Taberî'nin bunlar dışında günümüze ulaşan veya ulaşmayan pek çok eseri bulunmaktadır.
- 3 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dârü'l-Hicr, 2001.

konuyla ilgili ayetlerle kendisine kadar ulaşmış olan tüm rivayetleri ele aldığı daha sonra bu hususta âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra en son kendi görüşünü dile getirdiği görülmektedir.<sup>4</sup>

Taberî'nin akâide dair konuları ele alışına bakıldığında burada da tefsirinde takip ettiği usûle yakın bir metodu uyguladığı müşahede edilmektedir. Akâide dâir kaleme aldığı *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*<sup>5</sup> ve *Sarîhu's-sünne*<sup>6</sup> isimli risalelerinde rivayet ağırlıklı, yer yer akıcı bilgiler sunmakla beraber kendi fikirlerini de rivayet merkezli olarak aktaran bir metot izlemektedir. Bu meyanda Kur'an ve Sünnetten gelen haberlerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini<sup>7</sup> savunmakta hakkında ayet ya da hadis bulunan hususlarda te'vil ya da teşbihi kesinlikle kabul etmemektedir.<sup>8</sup>

Taberî'nin, eserlerinde itikâdî konularda sık sık selef akidesine vurgu yapmakta olduğu, selefin görüşüne aykırı olan te'villeri kabul etmediği görülmektedir. Onun Ehl-i Sünnet ve selef yoluna sıkı sıkıya bağlı, özellikle Kaderiyye, Cebriyye ve Mu'tezile'ye karşı eleştirel tavır sergilemekte olduğu açıkça görülmektedir.<sup>9</sup> Taberî'nin bir terim olarak kullandığı 'selef' kelimesi, başta sahabe ve tâbiîn olmak üzere kendisinden önceki ulemâyı ifade etmektedir. Dolayısıyla bir mezhep haline gelmiş olan seleflikle Taberî'nin atıfta bulunduğu selef arasında bir bağlantı bulunmamaktadır ki zaten "selef" tabiri Taberî'den çok sonra ortaya çıkmış bir kavramdır.<sup>10</sup>

Taberî'nin itikâdî hususlarda özellikle Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie, Havâric ve Şîa gibi mezhepleri eleştirdiği görülmektedir. Onun eleştiriye yönelik yönteminde önce karşıt görüşleri aktarıp daha sonra bunlara itiraz sadedinde cevaplar vermesi ve yeri geldiğinde aklî tahlillere girişmesi onun akla önem veren Sünnî bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> Özellikle Mu'tezile'nin te'villerini şiddetle eleştiren Taberî, söz konusu ekolün itiraz ettiği tüm hususlara muhalefet etmiş, onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>12</sup>

4 Mustafa Fayda, "Taberî", *DİA*, 2010, C. XXXIX, s. 317.

5 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*, Thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad, Dârü'l-Âsime, 1996.

6 Taberî, *Sarîhu's-sünne*, thk. Bedr b. Yusuf el-Ma'tûk, Kuveyt, Mektebetü'l-Eser, 2005.

7 Taberî, *Tabsîr*, s. 146.

8 Taberî, *Tabsîr*, s. 140.

9 Fayda, "Taberî", s. 316.

10 Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 20.

11 Yusuf Şevki Yavuz, "Taberî-İtikâdî Görüşleri", *DİA*, İstanbul, 2010, C. XXXIX, s. 318.

12 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Mısır, t.y., C. XVIII, s. 82.

Makalemizde referans alacağımız *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*<sup>13</sup> Taberistan'ın Âmül<sup>14</sup> kentindeki insanlara Taberî'nin yazmış olduğu bir risâledir. *Risâletü'l-basîr fî me'âlimi'd-dîn*<sup>15</sup> şeklinde isimlendirildiğine dair bilgi mevcutsa da en yaygın ismi "*et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*" şeklindedir.<sup>16</sup> Eser Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>17</sup> Hamevî'nin verdiği bilgiye göre eser 30 varaktır.<sup>18</sup> Muhakkik, İspanya Escorial Kütüphanesi'ndeki (nr. 1514, vr. 81-104) yazmayı tahkik için esas almıştır. Ayrıca 631/1233 senesine ait bu nüshanın, 24 varak olması sebebiyle risalenin son 6 varağının kayıp olduğunu ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Taberî *Tabsîr*'in başında bu risâleyi niçin yazdığını ve bu kitabında nelerden bahsedeceğini açıklamaktadır. Buna göre Taberistan'ın Âmül kenti halkı bir mektup yazarak kendi hemşehrileri olan Taberî'den özellikle inanç konularında kendilerine doğru bilgileri aktarması için talepte bulunmuşlardır. Çünkü o dönemde Âmül kenti halkı arasında büyük ihtilaflar baş göstermiş, çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Âmül halkı "aynı Allah'a ve Peygamber'e inanıp aynı Peygamber'e tâbî oldukları halde aralarındaki ihtilafların neden ortaya çıktığını" sorgulayarak Taberî'nin bu konulardaki görüşlerinin kendileri için önemli olduğunu vurgulamışlardır. Taberî de bunun üzerine onlara cevâben risâle yollamıştır.<sup>20</sup>

Bu çalışmamızda yukarıda kelâmî bakışı hakkında özet bilgi verilen Taberî'nin büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebîre) durumları ve bu konu etrafında imânın mâhiyeti ve tanımı ekseninde Taberî'nin imân görüşü, imânın artması ve eksilmesi meselesi üzerinden büyük günahın imâna etkisi üzerindeki tartışmalar üzerinde durulacaktır. Taberî'nin büyük günah meselesinde hangi tarafta olduğu, ondan önceki hangi görüşlerle örtüştüğü ya da hangilerine muhalif olduğu tartışılarak onun bu konudaki anlayışı hakkında bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

13 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. XVIII, s. 80.

14 **Âmül**: Taberistan'ın en büyük şehridir. Dağlarla çevrili akarsuların getirdiği kumların oluşturduğu topraklarla kaplı bir bölgedir. Taberî burada doğmuş ve çocukluğunu burada geçirmiştir. Bkz. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., C. I, s. 57.

15 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, C. XVIII, s. 80.

16 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, C. XIV, s. 279.

17 Taberî, *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*, Thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad, Dâru'l-Âsime, 1996.

18 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. XVIII, s. 80.

19 Taberî, *Tabsîr*, (Muhakkikin mukaddimesi), s. 88.

20 Taberî, *Tabsîr*, s. 103.

Büyük günah ve büyük günah işleyenlerin durumu meselenin çok kapsamlı oluşu bu tartışmanın bir makalede ele alınmasını güçleştirmektedir. Bu konu hakkında Naif Yaşar *İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu* adlı doktora tezinde Taberî'nin büyük günah meselesindeki görüşlerini büyük oranda tefsirini merkeze almak suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>21</sup> Biz de bu makalemizde bir kelâmcı bakış açısıyla Taberî'nin mürtekib-i kebîrenin durumu ve imânın mâhiyeti hakkındaki görüşlerini *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn* isimli eserinde dile getirdiği görüşleri merkeze alarak ele almaya çalışacağız.

Taberî, büyük günah işleyenlerin durumu meselesini “Hz. Peygamber’den (s.a.v) sonra ümmet içinde meydana gelen ihtilaflar” başlığı altında ele almaktadır. Bu başlık altında dokuz adet ihtilaf saymaktadır: 1. İmâmet, 2. Allah’ın bazı şeylerde zuhur ettiğini iddiası, 3. Ef’âl-i ibâd, 4. Mürtekib-i kebîre, 5. İmânda istisnâ, 6. İmânın artması ve eksilmesi, 7. Halku’l-Kur’ân, 8. Kabir azabı, 9. Rü’yetullah. Bu ihtilafların Hz. Peygamber’in vefatından sonra sırasıyla meydana geldiğini kabul eden Taberî örneğin büyük günah işleyen kimselerin durumları konusunun hemen başında “Üçüncü ihtilaf olan kulların fiilleri meselesinden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan dördüncü ihtilaf mürtekib-i kebîre meselesidir” demektedir. Bu da kendisinin olaylara kronolojik olarak baktığının bir göstergesi sayılabilir.<sup>22</sup>

Öncelikle imân kavramı, imânın tanımı ve mâhiyeti hakkında temel bazı bilgileri hatırlatmamız yerinde olacaktır.

## 1. İMÂN KAVRAMI

### a. İmânın Mâhiyeti ve Tanımı Hakkında Görüşler

İmânın mâhiyeti meselesi ilk devirlerden itibaren tartışılmalı bir konu olma özelliğini taşımaktadır. Bir kimseye hakiki manada mü’min denilebilmesinin şartları, imânın temel unsurları, Allah’ın meşfeti dik-kate alınmadan bir kimsenin mutlak olarak “mü’min” diye vasıflandırılması<sup>23</sup> gibi meseleler etrafında ekoller arasında farklı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmânın tanımı ve mâhiyeti hakkında belli başlı fırkalar ve görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

21 Naif Yaşar, “İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 220-239. Yazarın bu tezi daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.

22 Taberî, *Tabsîr*, s. 177.

23 Taberî, *Tabsîr*, s. 187.

(1) Cehmiyye'ye<sup>24</sup> göre Allah'a imân, Allah'ı, Resullerini ve Allah kâından gelen her şeyi bilmektir. Dil ile ikrâr, kalp ile tasdiklemek ve amel etmek imân değildir; imân sadece kalp ile bilmektir.<sup>25</sup> Bu bilgi sadece akılla elde edilebilmekte; imân da kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi ile gerçekleşmektedir.<sup>26</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin aktardığına göre Cehmiyye'ye göre "Allah'ı inkâr O'nu bilmemek olup imân ve küfür sadece kalpte bulunmakta, bu ikisi sadece kalbin fiili olmaktadır.<sup>27</sup> Genel olarak imânın Allah'ı bilmek olduğu görüşünü savunanlara göre imân sadece kalbin bir fiili olup bunun dil ile söylenmesi ya da amel edilmesiyle bir ilgisi yoktur. el-Eş'arî (ö. 342/936), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Mâtüridî âlimlerinden bir kısmı, imânın kalbin bir fiili olduğunu kabul etmekle birlikte kalp ile tasdik olduğunu dile getirmektedirler.<sup>28</sup>

Bazı Mâtüridî âlimleri Hz. Peygamber'in: "*La îlâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söyledikleri zaman can ve malları konusunda benden emin olurlar. Ancak hukukî durumlar müstesna. İçyüzlerinin muhâsbesi Allah'a aittir.*"<sup>29</sup> hadisine göre ömürde bir kere dil ile ikrâr etmek sadece dünyada bu kişilere Müslümanlık hükümlerinin uygulanması için yeterli bir şarttır diye fikir beyan etmektedirler.<sup>30</sup> Onlara göre eğer imânda tasdik varsa o imân gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>31</sup>

Taberî bu görüşü zikrederken Cehmiyye'nin ismini vermeden onların "kalbiyle Allah'ı bildikten sonra diliyle inkâr edip O'nun emir ve nehiylerini ihmal etse de o kişi mü'mindir"<sup>32</sup> görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Bunun akabinde Cehmiyye'nin bu görüşünün yanlış olduğunu ifade eden

24 Kurucusu Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebi benimseyenlere verilen addır. Sıfâtullah, kaza ve kader; ef'â-i 'ibâd gibi önemli konularda özellikle Müşebbihe ve Mücessime ekollerine bir tepki olarak doğmuştur. bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" *DİA*, 1993, C. VII, s. 234.

25 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Hüleyf, Mısır, Dârü'l-Meârif, 1969, s. 152; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire, 1996, s. 708. Kâdî Abdülcebbâr onların bu görüşlerine göre Allah'ın farzlarını yapmayan, hududunu çiğneyen kimselerin de mü'min sayıldığını söyleyerek bu görüşün yanlış olduğunu dile getirmiştir. Bkz. *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 709.

26 Gölcük, "Cehmiyye", s. 235.

27 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1990, C. I, s. 214; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2005, s. 137.

28 Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 220.

29 Buhârî, Cihad 101; Müslim, İmân 8.

30 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 152-153.

31 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 153.

32 Taberî, *Tabsîr*, s. 189; Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 220.

Taberî, imânın salt mârifetten ibaret olmadığını ifade etmiş,<sup>33</sup> imânı ikrâr ve amel olmaksızın mârifetten ibaret gören bu görüşlerin tamamen fâsid olduğunu bildirerek bu konudaki kanaatini dile getirmiştir.<sup>34</sup>

(2) Kerrâmiyye,<sup>35</sup> Gaylân ed-Dımaşkî (120/738) ve Fâdil er-Rakâşî'ye göre imân, mârifet ve amel olmaksızın yalnızca dil ile ikrâr-dır.<sup>36</sup> Buna göre münafıklar zahiren mü'min, gizliden kâfirdirler. Çünkü imân kalbî bir fiil değil sadece lisan ile amel etmektir.<sup>37</sup> Taberî, böyle bir görüşün varlığından bahsetmiş; fakat herhangi bir fırka ya da şahıs ismi zikretmemiştir.<sup>38</sup>

Taberî, bu görüş sahiplerinin imânın mârifet ve amel olmaksızın dil ile ikrâr olduğuna dair görüşlerini aktarıp bu görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> Bu noktada Taberî, dil ile ikrârı imân için yeterli sayan zihnî arka plan hakkında da bilgi vermektedir. Bu anlayışa göre Allah'ı bilmek kulun bir çabası, kesbi sonucu elde edilebilecek bir şey değildir ki "mârifet" imânın bir parçası olsun. Çünkü bir şeyi bilmek ancak bir çaba sonucu ortaya çıkar. Onlara göre imân mârifetle elde edilemez. Öte yandan bu görüşe göre Allah'ın kullarına farz kıldığı şeylerle amel etmek de tevhîdden değildir. Çünkü tevhîd, kulun amel işlemeksizin ortaya koyduğu bir imândır. Tüm bunlar göz önüne alındığında imânı, Allah'ın birliği ve Resulünün nübüvvetle birlikte din olarak getirdiği şeyleri ikrâr etmek olarak tanımlayan bu görüş sahipleri, ikrârın imândan bir parça olduğunu kabul etmek sûretiyle bunu yapanların hiç tereddütsüz mü'min olduklarını dile getirmektedirler.<sup>40</sup>

(3) Ebû Hanife (ö. 150/767) ve fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre imân dil ile ikrâr, kalp ile tasdiktir.<sup>41</sup> Ebu Hanife imânın, Allah'ı bilmek ve O'nu ikrâr etmek; aynı zamanda Resulü bilmek ve Allah katından gelen şeyleri ayrıntılı olarak değil de bir defada genel hatlarıyla ikrâr etmek olduğunu dile getirmektedir.<sup>42</sup>

33 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, C. I, s. 279.

34 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.

35 Kurucusu Muhammed b. Kerrâm olan, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan itikadî bir mezhep olan Kerrâmiyye imân görüşleri bakımından Mürcie'nin bir alt grubu olarak görülmüş, Allah ve sıfâtullah konularında antropomorfist görüşler benimsemelerinden dolayı da Sifâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe diye adlandırılan ekollerin alt grupları arasında sayılmıştır. Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, 2002, C. XXV, s. 294.

36 Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 152; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 709.

37 Kutlu, "Kerrâmiyye", s. 295; Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 220.

38 Taberî, *Tabsîr*, s. 189.

39 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.

40 Taberî, *Tabsîr*, s. 189.

41 Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 220.

42 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1990, C. I, s. 219-221.



Taberî, imânın kalp ile mârifet, dil ile ikrâr olduğu görüşünün hatalı olduğunu söyleyerek<sup>43</sup> bunu savunanların amelini imândan olmadığına inandıklarını söylemek suretiyle bir eleştiri getirmektedir. Onlara göre Arap dilinde *imân* kelime olarak “tasdik” demektir. Kelime manasına bakıldığında burada bir amel-aksiyon boyutu bulunmadığı görülmektedir. Kendi görüşlerini dilsel anlam bakımından açıklayan bu görüş sahiplerine göre kelime olarak bir işi yapan anlamındaki “âmil” e musaddik-tasdikleyen denilmemektedir. Çünkü tasdik kalp ve dil ile olabilecek bir şeydir. Bir kişi ne zaman kalbiyle ve diliyle tasdik ederse –amelde bulunmasa da- hakiki manada mü’min ve Müslümandır.<sup>44</sup> Taberî’nin burada zikrettiği görüş ve buna dil açısından getirilen açıklamalar tabii ki genel olarak imânı dil ile ikrâr, kalp ile tasdik şeklinde görüş beyan eden tüm âlimlerin ortak bir görüşü olmayıp böyle düşünen bazı kişilerin yaptığı izâhatlar kâbilindedir. Bu sebeple bunu genele şâmil bir görüş olarak telakki etmemek gerekir.

(4) Eş’arî’nin, Ehl-i Sünnet’in ve Ashab-ı Hadis’in görüşü olarak aktardığına göre imân Allah’a, meleklerine, kitaplarına, Resüllerine, hayrıyla ve şerriyle, iyisiyle kötüsüyle kadere imân etmektir.<sup>45</sup>

(5) Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu’tezile’nin önde gelen âlimlerine göre imân farz olsun nafîle olsun bütün taat eylemleridir. İbrahim en-Nazzâm’a (ö.231/845) göre<sup>46</sup> imân büyük günahlardan kaçınmaktır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Haşim’e (ö. 321/933) göre imân sadece Allah’ın kullarına farz kıldığı şeyler olup nafîleler imân değildir.<sup>47</sup>

(6) Şia gruplarından Zeydiyye’ye<sup>48</sup> göre imân mârifet, ikrâr ve ceza tehdidinin bulunduğu her şeyden yani büyük günahlardan kaçınmaktan ibarettir.<sup>49</sup> Râfizîler’in<sup>50</sup> bir kısmına göre de imân, mârifet, ikrâr ve diğer taatler olup bütün bunları yerine getiren kimsenin imânı tamdır.

43 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.

44 Taberî, *Tabsîr*, s. 189.

45 Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 347.

46 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firâk*, Kahire, t.y., s. 131.

47 Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 329-332.

48 İsmîni Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in oğlu Zeyd’den (ö. 122/740) alan, II. yüzyılın başlarında Küfe’de ortaya çıkan bir Şii fırkasıdır. Bkz. Yusuf Gökâl, “Zeydiyye”, *DİA*, 2013, C. XLIV, s. 328.

49 Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 222; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 149.

50 Zeyd b. Ali’nin Emevîler’e karşı başlattığı isyan sırasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer’i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle Zeyd’in tarafını terk edip ayrılan ilk İmâmîler’dir. Daha sonraları bütün Şii grupları ilk üç halifenin hilâfetine reddettikleri için bu ismi almışlar, zamanla Şii unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplar da bu kategori içerisinde değerlendirilmişlerdir. Bkz. Mustafa Öz, “Râfizîler”, *DİA*, 2007, C. XXXIV, s. 396.



Râfîzîler'in diğere bir görüşüne göre bütün taatler imân, bütün günahlar ise küfürdür. Genel kabul gören görüşlerine bakıldığında imân, Allah'ı, Elçisini, İmam'ı ve onlardan gelen her şeyi ikrâr etmektir. Bunları bilmek zorunlu olup tüm bunları bilen ve ikrâr eden kişiler mü'min ve Müslümandır. İkrar edip de bilmeyen Müslümandır ama mü'min değildir.<sup>51</sup>

(7) el-Evza'î (ö. 157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Mu'tezile, Hâricîler, Ehl-i Hadîs<sup>52</sup> ve Ehl-i Sünnet'in<sup>53</sup> çoğunluğuna göre imân dil ile ikrâr, kalp ile tasdik ve âzalar ile amel etmektir.<sup>54</sup>

Taberî' de en son zikrettiğimiz görüşü kabul etmekte ve bunu savunmaktadır. Ayrıca ona göre bu üçünden ikisini yapıp da sonuncusunu yapmayan kişiye mü'min denilmesi caiz değildir. Bunun yanına o, kalp ile bilip dil ile ikrâr ettiği halde amelinde gevşek davranan kişilerin ise sadece Müslüman olarak isimlendirilebileceğini söylemektedir. İmânın tam olmasının bu üç unsurun beraberliğiyle sağlanacağını; bu unsurların biri dahi olmasa bu kimselere mutlak olarak mü'min denilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>55</sup>

### b. Taberî'nin İmân Görüşü

Taberî, imân meselesini tartışmaya ilk olarak dil açısından başlamıştır. Buna göre "imân, tasdik manasına gelen bir kelimedir."<sup>56</sup> Arap dili açısından meseleye yaklaşıldığında: "bir şeyi söz ile tasdikleyen kişiye o şeye imân etti/inandı denilir."<sup>57</sup> Taberî bu manaya delâlet etmesi açısından Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin babaları Hz. Yakûb'a hitaben dedikleri: "*Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın, dediler*"<sup>58</sup> ayetini

51 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 125-126.

52 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 152. **Ehl-i Hadîs:** "Hadisçiler, hadis taraftarları anlamına gelir. Başlangıçta hadis öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olanlar için kullanılan ehl-i hadîs zamanla hadise göre imân ve amel etmeye çalışan, bunun için belli usûller geliştiren kimseler mânası kazanmıştır. (...) İlk Selefiler, Hanbelîler, Zâhirîler ile bazı Şâfiî ve Mâlikî âlimleri Ehl-i hadisten sayılır." Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 78.

53 **Ehl-i Sünnet:** "Hz. Peygamber ile ashop cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler. (...) Ehl-i Sünnet terimine yer veren en eski eser Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdıkâ ve'l-Cehmiyye*'sidir. (...) *Ehl-i sünnet-i hâssa* ve *Ehl-i sünnet-i âmme* olarak ikiye ayrılır. Selefiyye birincisine, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye de ikincisine dâhildir." Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 78. Ehl-i Sünnet diye tabir ettiğimiz ifade Taberî'nin metinlerinde "Ehl-i İsbât" olarak geçmektedir. Bkz. *Tabsîr*, s.170; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, C. XIII, s. 588.

54 Yüksel, *Sistemâtik Kelâm*, s. 221.

55 Taberî, *Tabsîr*, s. 188.

56 Taberî, *Tabsîr*, s. 190.

57 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, C. I, s. 241.

58 Yusuf, 12/17.

delil getirir. Ayetteki “inanmazsın” lafzı “tasdik etmezsin” manasında olup ayetin anlamı “Sen bizim dediğimizi tasdik etmezsin” şeklindedir. Bu anlam dikkate alınarak bakıldığında Allah’ın vahdâniyeti, isimleri ve sıfatlarının doğruluğuna inanıp bunları bilen kişiler aynı zamanda Allah’ı isim, sıfat ve vahdaniyetiyle tasdik eden kimselerdir.<sup>59</sup>

Taberî imânın kelime anlamını verdikten sonra tanımını da şöyle yapmaktadır: “Allah’ı, göndermiş olduğu kitapları ve peygamberleri kabul edip ikrâr ederek bu ikrârını fiili olarak amel etmek suretiyle tasdiklemektir.”<sup>60</sup> Bir önceki başlıkta da bahsettiğimiz üzere Taberî’ye göre mârifet ve ikrârın yanında amel de gereklidir. Bununla beraber Taberî, *Sarîhu’s-sünne*’de imân tanımında mârifet ve ikrârı bir manada almış ve “İmân söz ve ameldir”<sup>61</sup> şeklinde imânın tarifini yapmıştır.

İmânda sadece tasdik boyutunun yeterli olmadığını söyleyen Taberî’ye göre kalplerin bildiği şeyler kulların kesb ve fiilleridir. Kalpte mârifet gerçekleşikten sonra dil ile ikrâr meydana gelir ve daha sonra kul, Allah’ın farz kıldığı şeyleri yapar. Dolayısıyla önce mârifet sonra ikrâr sonra da amel meydana gelmektedir. Bunların üçü de birbirleriyle bağlantılı olup “bütün bunların olması demek kulun tüm yaptığı bu şeylerin Allah tarafından olduğunu tasdik etmesi demektir.” Taberî böyle demek suretiyle imânın sadece mârifetten ibaret olmadığını tekrar ortaya koymuştur.<sup>62</sup>

Taberî mü’minin tanımı da yapmaktadır. Buna göre mü’min “Allah’a inanan, bunu diliyle ikrâr edip Allah’ın farz kılmış olduğu bütün şeyleri yapan kimsedir.”<sup>63</sup> İmân “mârifet, ikrâr ve amelden ibaret olup bir kimsede mutlak olarak mü’min diyebilmek için söz konusu bu üç mananın o kimsede bulunması gerekmektedir.”<sup>64</sup> Ona göre mârifet, ikrâr ve amelin üçünün toplu manası Allah’ın emrettiği bütün şeyleri yapmaktır.<sup>65</sup> Bu hususta amelsiz bir imânın olamayacağını ifade eden Taberî bununla ilgili Evzaî ve Mâlik b. Enes’in “İmân amelsiz bir ikrârdan ibarettir” şeklindeki bir anlayışı reddettikleri ve bunu kabul etmediklerine dair bir rivâyete yer vermiş buna göre amelsiz bir imân ve imânsız bir amel olmasının düşünülemediğini aktarmıştır.<sup>66</sup>

59 Taberî, *Tabsîr*, s. 190.

60 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, C. I, s. 241.

61 Taberî, *Sarîhu’s-sünne*, s. 35.

62 Taberî, *Tabsîr*, s. 190.

63 Taberî, *Tabsîr*, s. 190.

64 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, C. I, s. 241.

65 Taberî, *Tabsîr*, s. 190.

66 Taberî, *Sarîhu’s-sünne*, s. 36.

Ona göre imânın hakikati "Allah'ın emrettiği şeylerin kendi üzerine vacip-zorunlu olduğunu ikrâr ederek tüm bu hususları yerine getirmektir. Kişi tüm bunları yapmakla mükelleftir."<sup>67</sup> "Bir kimse Allah'ı bilip O'nu tasdik eder, amel yapmak suretiyle de bu sözünü pekiştirir ve günah işleyenler zümresinden olmazsa o kişi imân dairesine girmiş demektir."<sup>68</sup>

### c. İmânda İstisnâ

İmânda istisnâ, tüm unsurları ve şartlarıyla birlikte tam bir imâna sahip olunup olunamayacağı, olursa bile bunun bilinip bilinemeyeceği, bu durumun Allah'a havale edilerek "inşâallah mü'minim" demenin câiz olup olmadığı gibi hususların tartışıldığı bir meseledir.

Taberî'ye göre "bir kimsenin mutlak olarak mü'min diye isimlendirilmesi caiz değildir."<sup>69</sup> Tam olarak "mü'min" denilebilmesi için bazı şartlar vardır. Bu şartlar şunlardır:

"Allah'ın;

1. Ortaksız ve yardımcısız olarak her şeyin yaratıcısı olduğunu, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmayıp hiçbir şeyin O'na denk olmadığını bilmek.

2. İlmiyle her şeyi kuşattığını bilmek.

3. Ezelî bir kelâm sıfatıyla muttasıf olup sükûtun kendisi hakkında caiz olmadığını bilmek.

4. Ezelî bir ilme ve kudrete sahip olduğunu bilmek."<sup>70</sup>

Taberî yukarıda sayılan şartları "tam manasıyla bilmeden hiç kimsenin mü'min diye isimlendirilemeyeceği"<sup>71</sup> görüşünü dile getirmekte, Allah'ı bütün sıfatları ve isimleriyle birlikte tam olarak bilmeden bir kimsenin mü'min diye isimlendirilmesinin doğru olmadığını, o kişinin mü'min adını almayı hak etmediğini savunmaktadır.

Aslına bakılırsa burada Taberî'nin bu husustaki dikkati ve imân konusunda tevhid ve ulûhiyete yüklediği özel manayı göze çarpmaktadır. Çünkü ona göre "ulûhiyetine imân ettiği Allah'ı tam manasıyla bilmeden bir kimsede küfür hali devam eder ve o kişi imân etmiş olamaz."<sup>72</sup>

67 Taberî, *Tabsîr*, s. 191.

68 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, C. XII, s. 67.

69 Taberî, *Tabsîr*, s. 126-127.

70 Taberî, *Tabsîr*, s. 126.

71 Taberî, *Tabsîr*, s. 127.

72 Taberî, *Tabsîr*, s. 132.

Bir kimse bilmediği bir şeye nasıl imân edebilir? Önce bilecek ki sonra bildiği ve tanıdığı bir şeyin var olduğuna inanacaktır. Bu, ancak imânın-tasdîkin tüm unsurlarını yerine getiren kişiler için söylenebilir ve Allah'ın farz kıldığı bütün şeyleri hiç eksiksiz edâ etmek suretiyle gerçekleşebilir.<sup>73</sup>

Taberî, bu hususu açıklamak için “âlim” kelimesini örnek olarak konuyu daha da açıklığa kavuşturmak ister. Bir kimseye mutlak olarak “âlim” denildiği zaman o kişinin ilmin tüm alanlarını bildiği anlaşılır. Örneğin sadece miras hukukunda âlim olan bir kimseye mutlak olarak tüm alanlarda âlimdir denilemez. O kişiye sadece “ilmin bir yönünü biliyor-şu alanda âlimdir” denilebilir. Bu kişiye “miras hukukunda âlimdir” kaydı konulmadan mutlak olarak “âlimdir” demek o kişinin tüm alanlarda âlim olduğu algısına yol açar ki böyle söyleyen kişinin bu sözü tamamen hatalıdır.<sup>74</sup>

İlmin tüm alanlarına vâkîf olmak umûmî mana, sadece miras hukukuna vâkîf olmak genele göre daha özel manadır. Söyleyen kişinin ne kastettiği konusunda hiçbir fikri olmayan bir kimsenin huzurunda aslında sadece miras hukukunda âlim olan bir kimse için mutlak olarak “âlimdir” denildiği zaman özel mana genel mananın yerine geçmiş olur. Taberî bunun yanlış olduğundan hareketle, mutlak olarak âlim isimlendirmesini hak etmediği ve din konusunda tüm bilgileri kendisinde toplamadığı halde bir kimseye genel manada “âlimdir” deniliyorsa bunu diyen kişinin apaçık yalan söylemekte olduğunu ifade etmektedir.<sup>75</sup>

Bu örneklendirmeden hareketle imân olgusuna bu perspektiften bakan Taberî, imânın tüm unsurlarını tam olarak kendisinde toplama-yan kişilere de mutlak olarak mü'min denilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre “Allah'ın farz kılmış olduğu mârifet, ikrâr ve amel her üçünü bir arada eda etmeyen kimse için “o mü'mindir” diyen bir kişi eğer bu sözüne ‘o kişi inandığı şu şu hususlarda mü'mindir’ diye bir kayıt koymazsa bu sözü söyleyen kişi ya yalancıdır ya da söylediği bu sözünde hata edip kötü bir sonuca varmıştır.”<sup>76</sup>

Bu hususta çok açık ve net olan Taberî, bir kişiye mü'min demenin o kişinin imânın üç şartını (mârifet-ikrâr-amel) yerine getiriyor olması demek olduğunu dile getirmektedir.<sup>77</sup> Taberî'ye göre mârifetin, sadece

73 Taberî, *Tabsîr*, s. 191.

74 Taberî, *Tabsîr*, s. 191.

75 Taberî, *Tabsîr*, s. 191-192.

76 Taberî, *Tabsîr*, s. 192.

77 Taberî, *Tabsîr*, s. 192.

bilmek şeklinde anlaşılması gerektiği, bunun bir de tasdik boyutu olduğu bilinmelidir. Zikredilen bu üç manayı bir arada bulundurmayan kimselere genel manada değil de ancak özel manada mü'min denilebilir. Ona göre Allah'ın yapılmasını farz kıldığı hususları yerine getirmedikçe bir kimseye mutlak olarak mü'min denilemez.<sup>78</sup> Taberî, böyle söylemekle imândaki amel boyutunun önemini de ayrıca vurgulamış olmaktadır.

Aslında Taberî'ye göre Allah'ı bilip bunu diliyle ikrâr eden ve fazlaca amelde bulunan kimseler için 'Allah ve Resulü'ne imân etti' denilebilir. Taberî, bu konuda yine de tam olarak emin ifadelerde bulunmamaktadır. Ona göre "Allah'a imânını ikrâr edip kendisine emredilen şeyleri yapan, kendisinin ahirette kötü bir akibetle karşılaşmasına sebep olacak bir günahı olmayan ve Allah'ın emirlerini koruyup yerine getirdiği bilinen bir kişiye 'inşâallah mü'mindir' denilebilir."<sup>79</sup> Böyle söylemekle imân etme hususunu Allah'a havale eden Taberî, sadece Allah'ın meşîetine dayanarak bir kimseye mü'min diyebileceğini söylemektedir.

Taberî, imân olgusunu Allah'ın meşîetine bırakılması gerektiği yönündeki görüşünün sebeplerini şöyle delilledirir: Ona göre bir kimsenin Allah'ın farz kıldığı şeylerden neyi yapıp neyi yapmadığı bilinmeyecek hususlardandır. Bu yüzden bir kimseye hakiki manada mü'min demek için elde bir ölçüt yoktur. Çünkü imânın kalbî bir boyutu vardır ki bunu Allah'tan başka kimse bilemez. Bu yüzden bu husus Allah'ın meşîetine bırakılmıştır.<sup>80</sup>

Taberî, bir kişinin, Allah'ın emretmiş olduğu hususları zâyî ve ihmal etmeyeceği, onları yerine getireceği hususunda kesin ve emin bir inansa sahip olması durumunda inşâallah mü'mindir denilse bile aslında burada kemâl manada bir imânın kastedildiğini söyleyerek hakiki imâna yakın bir imân olgusundan bahsetmektedir. Aslında o, ne mutlak olarak mü'min ne de inşâallah mü'min demektedir. Taberî burada "kemâl manada mü'mindir" diyerek ikisinin ortasında bir imân anlayışından bahsetmektedir.<sup>81</sup>

Bütün anlatılanlardan hareketle özetlenecek olursa Taberî'ye göre "imânın tüm manalarını tam bir şekilde yerine getirmeyen bir kimse –ki hiç kimse kâmil manada imânın tüm unsurlarını yerine getiremez- mutlak olarak mü'min ismini almayı hak etmemektedir. Nasıl ki

78 Taberî, *Tabsîr*, s. 197-198.

79 Taberî, *Tabsîr*, s. 192.

80 Taberî, *Tabsîr*, s. 192.

81 Taberî, *Tabsîr*, s. 192.

noksan olan bir şey mükemmel, parça olan bir şey bütün olarak vasıflanamazsa imân konusunda eksik olan bir kişi de mü'min olarak vasıflanamaz."<sup>82</sup>

#### d. İmânın Artması ve Eksilmesi

İmânın, yapısı itibariyle amellerle bir bütünlük arz ettiği ya da etmediği hususu kelâm tarihinde tartışılmıştır. İmân-amel bütünlüğünü savunanlar yanında bunun tam tersini savunanlar da olmuştur. Bunun bir neticesi olarak da imânın artma ya da eksilme yönünden bir değişikliğe uğrayıp uğramadığı sorusu ortaya çıkmıştır. Yapılan amelilerin imânı artırması, işlenen günahların imânı azaltması, çok amel işleyenin az amel işleyene göre imân bakımından daha üstün olması gibi sorular etrafında ekoller arası değişik görüşler ileri sürülmüştür.

Ashab-ı Hadis,<sup>83</sup> Harîciler, Mu'tezile ekolleri ile İmam eş-Şafî,<sup>84</sup> el-Eş'arî,<sup>85</sup> İbn Hazm<sup>86</sup> gibi âlimlere göre amelin azlığı ya da çokluğuna göre imân artar ve eksilir. Taberî, böyle düşünenlerin varlığını haber vermiş fakat herhangi bir şahıs ya da ekol ismi vermemiştir. Bu görüş sahiplerine göre imân taat ve iyiliklerle artıp günahlarla azalmaktadır.<sup>87</sup> Çünkü onlara göre imân, mârifet, ikrâr ve amelden oluştuğu için üzerinde artma ya da eksilme olması câizdir. İnsanlar işledikleri amelleriyle birbirlerine karşı üstün olmaktadır. Bu sebeple onlara göre taati çok olanın imânı çok, taati az olanın ise imânı az olmaktadır.<sup>88</sup>

Cehmiyye,<sup>89</sup> Mâtürîdiyye,<sup>90</sup> genel olarak Mürcie<sup>91</sup> ve Ebû Hanife'ye<sup>92</sup> göre imânda artma ya da eksilme söz konusu değildir. Mü'minler inanılacak hususlarda imân bakımından tamamen eşit olup imân sahiplerinin birbirlerine karşı üstünlükleri bulunmamaktadır.

Taberî'nin aktardığına göre bu şekilde düşünenlere göre imân Allah'ı, O'nun birliğini ve farz kıldığı şeyleri bilmek; bunları bildikten

82 Taberî, *Tabsîr*, s. 193.

83 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 347.

84 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 155; Neş'et Çağatay-İbrahim Ağah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, AÜİFY, 1965, s. 162.

85 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 347.

86 Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İmân-Amel İlişkisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007, s. 140.

87 Taberî, *Tabsîr*, s. 194.

88 Taberî, *Tabsîr*, s. 195.

89 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 213-214.

90 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 155; Sadeddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul, t.y., s. 195.

91 Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İmân-Amel İlişkisi*, s. 142.

92 Beyâzîzade Ahmed Efendi, *Usûlü'l-münîfe lil'l-İmam Ebî Hanife*, Thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 2000, s. 101.

sonra da ikrâr etmektir. Bu konuda en ufak bir cehâlet ve bunlardan herhangi birini inkâr etmek küfürdür. Onlara göre bir kişide imân varsa bu imân tam ve kâmil manada bir imândır ve bu imânda artma söz konusu olamaz. Taberî söz konusu bu görüşün yanlış olduğunu açıkça dile getirir.<sup>93</sup> Taberî, bu görüş sahiplerinin 'İmân artar ve eksilir demek küfürdür ve bilgisizliktir' dediklerini aktarmaktadır<sup>94</sup> ki bu genel olarak imânda artma-eksilme kabul etmeyenlerin ortak bir görüşü değildir. Taberî, bunu söylerken herhangi bir şahıs ya da ekol ismi vermemiş, sanki bu görüş sahiplerinin tümünün böyle düşündüğü izlenimini vermiştir ki bunu doğru bulmuyoruz.

Neccâriyye'ye,<sup>95</sup> Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi âlimlere göre imân artar fakat eksilmez.<sup>96</sup>

İmânda artmayı kabul edip eksilmeyi kabul etmeyenlere<sup>97</sup> göre imânın artması farz ibadetleri yerine getirmekle meydana gelmektedir. Kişi farzları yerine getirdikçe imânı artırmaktadır. Onlara göre kul için Allah'ın birliğinin bilinip ikrâr edilmesi zorunlu olmakla birlikte ilk etapta farz ibadetler gereklidir. Namaz ve onun gibi vakte dayalı ibadetler vaktleri geldikçe kişi üzerine farz olmakta<sup>98</sup> farzların vakti geldikçe imân da artmaktadır. Yani kişi farzları işledikçe imânında artma meydana gelmekte fakat azalma söz konusu olmamaktadır. İmânın eksileceğine dair söylenen sözlerin bir manasının olmadığını savunan bu görüş sahiplerine göre edâ edilmesi gereken farzlar hiçbir zaman kulun üzerinden kalkmamakta dolayısıyla eksilme söz konusu olmamaktadır.<sup>99</sup>

Taberî'ye göre imân söz ve amelden müteşekkil olup artmakta ve eksilmektedir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber'in ahabından bir topluluktan ve faziletli âlimlerden gelen rivayetler de bu yöndedir.<sup>101</sup> Sahabeden Umeyr b. Habîb'den naklen aktarılan rivayeti bu hususta delil gösteren Taberî söz konusu görüşün sahabe tarafından da benimsendiğini göstermek istemiştir. Taberî, Muhammed b. Ali b. Hasan b. Şekîk'ten şunu rivayet etmiştir: "Ahmed b. Hanbel'e artma ve azalma bakımından imânı sorduğumuzda: "Umeyr b. Habîb: 'İmân artar ve de eksilir.' dedi şeklinde

93 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.

94 Taberî, *Tabsîr*, s. 197.

95 el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 183.

96 Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İmân-Amel İlişkisi*, s. 149.

97 Taberî, *Tabsîr*, s. 195.

98 Taberî, *Tabsîr*, s. 196.

99 Taberî, *Tabsîr*, s. 197.

100 Taberî, *Tabsîr*, s. 197; Taberî, *Sarîhu's-sünne*, s. 35.

101 Taberî, *Sarîhu's-sünne*, s. 35.

cevap verdi. Kendisine imânın artmasının ve eksilmesinin nasıl olduğu sorulduğunda şöyle cevap verdi: Allah'ı zikreder, O'na hamdeder ve O'nu tesbih edersek işte bu, imânın artmasıdır. Eğer Allah'tan gâfil olur, O'nu unutursak işte bu da imânın azalmasıdır."<sup>102</sup>

Artma ve eksilmeye imânın amel boyutunun önemine dikkat çeken Taberî, insanların amelleri bakımından birbirlerinden üstün oldukları hususunda şüphe bırakmayacak şekilde bir kesinlik olduğunu ifade etmektedir. İnsanların kiminin ameli az, kiminin orta halli, kiminin ise çabası fazla olduğundan ameli de fazladır. Ameli az olanın imânı orta halli olandan az; ameli orta halli olanın imânı az olanın imânından fazladır. Çok çaba sarf edip çok amel işleyen imânı ise bu ikisinden de fazladır. İmânın fazlalığı amelin fazlalığıyla paralel olup amel arttıkça imân artmakta, amelini kemâl derecesinde tam yapmayan kişinin imânı azalmakta, dolayısıyla imânı eksik olmaktadır.<sup>103</sup> İmânın artması kulun kendisi için gerekli olan şeyleri yapmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>104</sup>

Taberî, bir kimsenin kemâl derecesinde bir imâna sahip olması durumunda onun Cennetlik olduğu hakkında şahitlik yapılmasının câiz olduğunu haber vermektedir. Çünkü ona göre Allah'ın farz kıldığı şeyleri hiç eksiksiz yapan, yasaklamış olduğu tüm şeylerden kaçıp bu yasakların hiçbirini çiğnemedi vefat eden kimsenin Cennetlik olacağı ve saadete ereceği hususunda hiçbir şüphe yoktur. Hatta bu görüşüne delil olarak sahabeden Abdullah b. Mes'ud'un şu sözünü nakletmiştir: "Ben Mü'minin diyen kişi aynı zamanda 'Ben Cennet ehlindeyim' demiş olmaz mı?" Yani ona göre mü'min olduğunu ifade eden kişi aynı zamanda Cennet ehli olduğunu da teyit etmiş olmaktadır.<sup>105</sup> Mutlak olarak imân denildiği zaman bunun kemâl derecesini ifade ettiğini söyleyen Taberî bu sebeple imânı tam olan kişinin Cennetlik olduğu sonucuna varıldığını açıkça ifade etmektedir.<sup>106</sup>

## 2. MÜRTEKİB-İ KEBİRE (Büyük Günah Meselesi)

Büyük günah işleyenlerin durumu konusundaki ihtilaf, Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) arasında cereyan eden Sıffin Savaşı (36/657) sırasında vuku bulan Hakem Olayı sonucunda ortaya çıkmıştır. Sıffin Savaşı'nda Muaviye ordusu yenilmeye başlayınca

102 Taberî, *Sarîhu's-sünne*, s. 35.

103 Taberî, *Tabsîr*, s. 198.

104 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.

105 Taberî, *Tabsîr*, s. 198.

106 Taberî, *Tabsîr*, s. 199.



mızraklarının ucuna Kur'an yaprakları takmışlar ve Kur'an'ın aralarında hakem olması için Hz. Ali'ye haber yollamışlardır.<sup>107</sup> Hz. Ali bunun bir hile olduğunu, savaşa devam edilmesi gerektiğini, onların barış gibi bir niyeti olmadığını, onların barışa meylettiklerini bilse hiç tereddütsüz savaşı bitireceğini<sup>108</sup> söylese de Hz. Ali'nin ordusu içinden Mis'ar b. Fedâkî, Zeyd b. Husayn ve onların etrafındaki bir topluluk –ki bunlar Kurrâ ehlinde olup daha sonra Hârîcî olarak isimlendirilecek gruptan olacaktırlar- Hz. Ali'ye Kur'an'ın hakemliğine başvurup savaşı durdurması için baskı yapmışlar hatta 'Eğer savaşı durdurmazsan İbn Affan'a (Hz. Osman) yaptığımızı sana da yaparız' diyerek açıkça tehdit etmişlerdir.

Hz. Ali bunun üzerine eğer kendisine itaat edeceklerse savaşmalarını söylemiş, eğer itaat etmeyeceklerse istediğinizi yapın diyerek çaresiz boyun eğmek zorunda kalmıştır.<sup>109</sup> Hakemler toplanıp kararlarını açıklayınca, Hz. Ali'ye savaşı bıraktırıp hakeme zorlayan grup bu sefer hakeme niye razı oldun, "Hüküm ancak Allah'ındır"<sup>110</sup> diyerek Hz. Ali'ye karşı çıkmışlar, Allah'ın hükmünü bırakıp hakeme razı olduğu için Hz. Ali'nin ve hakeme razı olanların günaha girdiğini ve tevbe etmeleri gerektiğini söylemeye başlamışlardır. İşte bu aşamada büyük günah işleyen kişilerin durumu, bu kimsenin mü'min olup olmadığı, Âhiretteki durumu gibi sorular ortaya çıkmış ve fitne kıvılcımı ateşlenmiştir.

### a. Hâricîler

Her büyük günahın küfür olduğu hususunda fikir birliği eden<sup>111</sup> Hâricîlere göre büyük günah işleyen herkes kâfirdir.<sup>112</sup> Taberî, Hâricîlerin bizzat bu görüşte olduğunu söylemiştir.<sup>113</sup> Hâricîler "Kendi yurtlarını Dârüliislam, diğerlerinin yurtlarını ise dârülküfür kabul ediyorlardı."<sup>114</sup> Onlara göre büyük günah işleyen Müslümanlar cehennemde ebedî olarak kalacaklar ve oradan hiç çıkmayacaklardır.<sup>115</sup>

Aslında Harîcîler kendi aralarında da bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. İlk Hâricîlerden Muhakkime-i Ūlâ'ya göre Hz. Osman ve Ali,

107 Ahmed Hicâzî Sekkâ, *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y., s. 7-8.

108 Sekkâ, *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, s. 8.

109 Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk-Târîhu't-Taberî*, Riyad, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, t.y., s. 859.

110 Yusuf, 12/40.

111 el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 168.

112 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 174; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 140.

113 Taberî, *Tabsîr*, s. 177.

114 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 120.

115 Taberî, *Tabsîr*, s. 179.; Sekkâ, *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, s. 29, 44.

Ashâb-ı Cemel<sup>116</sup> ve Sıffin, Hakemeyn (Ebû Musa el-Eş'arî ve Amr b. el-Âs) ve hakemlerin verdiği hükme razı olanlar ile günahkâr olanlar-günah işleyenler kâfirdir. Hicri 64 senesinde ayaklanan Nâfi b. el-Ezrak ve taraftarlarının oluşturduğu Ezârîka, kendi fırkaları dışında kalan tüm Müslümanların kâfir olduğunu söyleyerek tekfir boyutunu daha da genişletmiştir. Hâricîlerin Necedât koluna göre büyük günah işlemek hemen dinden çıkarmaz. Onlara göre büyük günah işlemekte ısrar edenler kâfirdir. Hâricîlerin en ılımlı kolu sayılan İbadîler, kendilerine muhalif olan ehl-i kibleyi kâfir olarak nitelendirmekte fakat bu kişilerin müşrik olmadığını savunmaktadırlar.<sup>117</sup>

Görüşlerini temellendirmek bakımından kıyasa da yer veren Hâricîler büyük günah işleyeninin durumunu İblis'in durumuna kıyas etmişlerdir. Onlara göre İblis de Allah'ı bilmekte ve O'na imân etmekteydi. Fakat Allah'ın emrine karşı gelip isyan ettiğinde küfre düşmüş, ne Mu'tezile'nin dediği gibi fâsık ne de Ehl-i Sünnet'in dediği gibi âsî bir mü'min olmuştur.<sup>118</sup>

Genel olarak bakıldığı zaman bu ekole göre büyük günah sahipleri imân dairesinden çıkmaktadır. Bu görüşlerini kuvvetlendirmek için ayetlerden de delil getirmişlerdir: "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse onlar kafirlerin ta kendileridir."<sup>119</sup> ve "Bundan sonra kim inkâr ederse onlar fâsıkların ta kendileridir."<sup>120</sup> ayetlerinden fâsık kimselerin kâfir olduğu sonucunu çıkarmışlardır.<sup>121</sup>

### b. Mürcie

Mürcie'ye göre büyük günah işleyen kişi mümindir, dinden çıkmaz.<sup>122</sup> Allah'a ve Peygamberine imân eden, İslâm'ın hükümlerini kabul eden büyük günah sahipleri hem mü'mindirler hem de Cennet ehliendirler. Onlara göre şirk ile birlikte sevap fayda vermeyeceği gibi ister büyük ister küçük olsun fark etmez her türlü günah da imâna zarar vermez.<sup>123</sup>

### c. Mu'tezile

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse ne mü'mindir ne de kâfirdir, bu kimse fasıktır. Bunlar *el-menzile beyne'l-menziiletayn*, iki

116 Sekkâ, *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, s. 39.

117 Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 42-46.

118 Sekkâ, *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, s. 61.

119 Maide, 5/44.

120 Nur, 24/55.

121 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 178.

122 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 727.

123 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 140.

menzil arasında bir yeredirler.<sup>124</sup> Allah'ın büyük günah işleyen kimseleri tevbe etmeden affetmeyeceğini iddia eden<sup>125</sup> Mu'tezileye göre bu kimselerden tevbe etmeden ölenler ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.<sup>126</sup>

Büyük günah işleyenler konusunda mü'min-kâfir isimlendirmesi yapmayan Mu'tezile'nin bununla ilgili gerekçeleri de vardır. Bu kişilere mümin denilemeyeceğini söyleyen bu ekole göre bir kişi büyük günah işlemekle zemmedilme, lanetlenme ve aşağılanmayı hak etmiş demektir. Eğer bu kişiye mümin denilirse o kişi methedilme, yüceltilme ve yakınlığa layık demektir ki bu olamaz. Çünkü methedilmesini engelleyecek günahlar işlemiştir.<sup>127</sup>

Mu'tezile'ye göre bu kişilere kâfir de denilemez. Çünkü şer'î olarak kâfir, büyük cezayı hak edendir ve kâfirlere özel hükümler bulunmaktadır. Örneğin onlarla nikâhlanmak, onlara mirasçı olmak, onların Müslüman kabristanına defnedilmeleri yasaktır. Fakat Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse böyle büyük bir cezayı hak etmez ve kâfirlere uygulanan hükümler bu kişilere uygulanmaz. Dolayısıyla bu kişilerin kâfir diye isimlendirilmeleri doğru değildir.<sup>128</sup>

Mu'tezile, Hz. Ali'nin bir uygulamasını görüşleri için delil olarak kullanmıştır. Hz. Ali kendisine isyan edip âsî olanlar hakkında "kâfir" ismini kullanmamıştır. Kendisine onların kâfir olup olmadıkları sorulmuş; "Onlar küfürden kaçmışlardır." diye cevap vermiştir. Onların Müslüman olup olmadığı sorulduğunda da: "Müslüman olsalardı onlarla savaşmazdık. Onlar daha dün bizim kardeşlerimizdiler fakat bize karşı ayaklandılar." diye yanıtlamıştır. Yani onlar hakkında ne kâfir ne de Müslüman açıklamasında bulunmuş, onları âsî olarak zikretmiştir. Mu'tezile'ye göre Hz. Ali'nin bu uygulaması kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya çıkaran önemli bir delildir.<sup>129</sup>

Liân<sup>130</sup> ayetini<sup>131</sup> de delil olarak getiren Mu'tezile, liânın evli iki eş arasında olabileceğini söylemektedir. Eğer iddia yalan ise burada bir

124 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 697.

125 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 106.

126 Taberî, *Tabsîr*, s. 178; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 174; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 140.

127 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 701-702.

128 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 713.

129 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 713.

130 **Liân**: Birbirlerine zina iddiasında bulunan eşlerin şahitlerinin olmaması durumunda yalan söyleyenin Allah'ın lanetine uğramasını yemin etmek suretiyle te'kid ederek karşılıklı lanetleşmeleridir. Geniş bilgi için Bkz.: Abdülganî el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007, C.II, s. 196.

131 Nur, 24/6-9.

zina iftirası (kazf) vardır. Böyle bir şey yani zina iftirası büyük bir günahtır. Eğer büyük günahlar birer küfür ise eşlerden birinin bu günahıyla dinden çıkması gerekirdi. Dinden çıkmak da nikâhın düşmesinin sebeplerindedir. Bunun sonucunda da liâna gerek kalmazdı. Çünkü aralarında nikâh olmayan iki yabancı arasında liân olmaz. Ayette ikisi de eş olarak kabul edilerek liân yaptırılıyorsa ikisinden biri iftira günahıyla dinden çıkmamış demektir ve neticede büyük günahla dinden çıkılmıyor sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>132</sup>

#### d. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah işleyenler mü'mindirler. Fakat işledikleri bu günahlarda Allah'ın meşîetine-dilemesine kalmışlardır. Allah dilerse onları lütfuyla affeder ve Cennet'e alır; dilerse de günahları sebebiyle onları cezalandırır. Cehennemde olanları günahları miktarınca cezalandırıp günahlarından arındıklarından sonra onları oradan çıkarır ve Cennet'e dâhil eder.<sup>133</sup>

Allah, "*Ey imân edenler. Nasûh tevbesiyle Allah'tan bağışlanma dileyin*"<sup>134</sup> buyurarak günah işledikleri halde o kimselere "imân edenler-müminler" diyerek hitap etmiştir. Tevbe, günah işleme sonucu yapıldığına göre eğer Allah müminlere günahlardan tevbe edin diyorsa günahların insanı dinden çıkarmayacağı manası ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde ümmet de Hz. Peygamber'den itibaren ehl-i kiblede ölen kimselerin büyük günah işlediklerini bildikleri halde onların cenaze namazlarını kılmak ve onlar için dua ve istiğfar etmek âdetini sürdürme gelmişlerdir. Dolayısıyla büyük günah işleyenin dinden çıktığına dair bir uygulama İslam ümmeti içerisinde bulunmamaktadır.<sup>135</sup>

Konuyla alakalı Allah'ın adaleti kapsamında açıklama yapan Ehl-i Sünnet, kulların günahları sebebiyle cezalandırılıp taatlerinin karşılığı olan mükâfatlarını alamamalarının Allah'ın adaletiyle bağdaşmadığını ileri sürerek Allah için en doğru olanın affı ve lütfuyla o kişinin günahlarından alması olduğunu söylemektedir. Allah'ın o kişinin günahlarını affetmeyerek ceza verip taatlerine karşılık ceza vermemesi caiz değildir. Çünkü günaha karşılık ceza vermekle birlikte taate karşılık sevabı terk etmek bir zulümdür. Bilakis Allah âdildir ve zulmetmez. Ve zulüm kesinlikle O'nun sıfatlarından değildir.<sup>136</sup>

132 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 713.

133 Taberî, *Tabsîr*, s. 180.

134 Tahrim, 66/8.

135 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 174; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 140.

136 Taberî, *Tabsîr*, s. 182.

Küfür dışında günah işleyen kimseler kâfir ya da münafık olmazlar ve bu kişiler Mu'tezile'nin dediği gibi imân dairesinden de çıkmazlar. Çünkü mümin olan kişide imânın hakikati olan tasdîk vardır. Aynı şekilde büyük günahlar kişiyi Hâricîlerin dediği gibi küfre de sokmaz.<sup>137</sup> Onlar büyük günah işlemiş olsalar da, kendilerinde bulunan imânları sebebiyle mümindirler.<sup>138</sup>

### e. Taberî'ye Göre Mürtekb-i Kebîre

Büyük günah işleyenlerin durumu meselesini bizzat bir başlık altında ele alan Taberî, bunu Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların dördüncüsü olarak saymaktadır. Bu konuda diğer ekollerin neler düşündüğünü özet olarak aktarmakta olan Taberî Hâricîler'in büyük günah sahibini mutlak olarak kâfir kabul ettiğini söylemektedir. Başka bir görüşe<sup>139</sup> göre bu kimseler malları ve canları helal olan kafirler olarak değil 'nimet kâfirleri' münafıklar olarak kabul edilmeli ve onlara mü'minlere uygulanan hükümler uygulanmalıdır.<sup>140</sup>

Taberî, Mu'tezile'nin büyük günah ehline ne mü'min ne de kâfir dediğini, onları Allah'ın düşmanı fâsıklar olarak gördüklerini aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre "Müslüman toplumu bu kişilere mirasçı olabilir ve onlarla nikâhlanabilir. Onlara aynen Müslümanlara uygulanan hükümler uygulanır. Fakat bu kimseler Cehennemde ebedî olarak kalacaklardır."<sup>141</sup>

Taberî bu üç görüşü aktardıktan sonra her birinin, ehl-i tevhîdden büyük günah işleyen kimseler için mü'min, münafık ya da kâfir gibi farklı isimlendirmelerde bulunmalarına karşılık büyük günah işleyenlerin Cehennemde ebedi olarak kalacakları hususunda ittifak halinde olduklarını söylemektedir.<sup>142</sup>

Taberî dördüncü olarak şu görüşü aktarır:<sup>143</sup> "Allah'ı bir olarak kabul edip O'nun peygamberini tasdik eden ve İslâm'ın hükümlerini ikrâr eden ehl-i tevhîdden büyük günah işleyenler aynen meleklerden Cebrâil ve Mikâil'in imân ettiği gibi mü'mindirler ve Cennet ehlindedirler."<sup>144</sup> Taberî'ye göre onların bu görüşü kabul etmelerinin gerek-

137 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 173.

138 el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 347.

139 Bu görüş Hâricîlerin İbâdiyye kolunun görüşüdür. Taberî, *Tabsîr* (Muhakkikin dipnotu), s. 177.

140 Taberî, *Tabsîr*, s. 177.

141 Taberî, *Tabsîr*, s. 178.

142 Taberî, *Tabsîr*, s. 179.

143 Bu görüş Mürcie ekolünün görüşüdür.

144 Taberî, *Tabsîr*, s. 179.

çesi, nasıl ki şirk koşan birisinin yaptığı taatler ve iyilikler ona fayda vermiyorsa ister büyük ister küçük her türlü günah da imâna zarar vermez düşüncesini öne sürmeleridir.<sup>145</sup> Onlara göre Allah'ın azabı ve tehdidi sadece Allah'ı inkâr eden ve Resulünün getirdiklerini yalanlayan kâfirler içindir. Dolayısıyla mü'minler için hiçbir sorun yoktur.<sup>146</sup>

Taberî beşinci olarak Ehl-i Sünnet'in görüşünü aktarır. Yukarıda detaylı olarak bu konudan bahsedildiği için burada ayrıca bahsetmiyoruz. Altıncı görüş olarak Taberî şunları aktarır: "Büyük günah işleyenler mü'min değil Müslümandırlar. Çünkü mü'min, Allah'ın dostu ve O'na itaat eden demektir."<sup>147</sup> Bir kimse itaat etmiyor ve günah işliyorsa Allah'ın dostu olamaz. Dolayısıyla da mü'min olamaz. Bu sebeple bu kimselere ancak Müslüman denilebilir. Çünkü onlara göre "Fılan kişi mü'mindir" denildiğinde bu o kişi için bir medh ifadesidir. Fâsık kişi ise methedilmez, çünkü o Allah'ın dostu değil düşmanıdır. Dolayısıyla Allah'ın düşmanlarının, O'nun dostlarının sıfatıyla vasıflanmaları câiz olmadığı gibi Allah'ın dostlarının da O'nun düşmanlarının sıfatıyla tavsif edilmeleri câiz değildir. Bu kimselerin Müslüman olarak isimlendirilmeleri sadece Allah'ın hükmüne teslim olmaları dolayısıyladır."<sup>148</sup>

Zikrettiğimiz beş görüşü aktardıktan sonra Taberî kendi görüşünün ne olduğunu delilleriyle ortaya koymaya başlar.

Taberî, büyük günah işleyenler hakkında mutlak olarak mü'min lafzının kullanılmayacağını, bu kişilerin mü'min diye isimlendirilmelerinin sadece Allah'a ve Resulüne imân etmeleri sebebiyle olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kişilere mutlak olarak Müslüman denilebilir. Çünkü İslam, boyun eğmek, kabul etmek manasına gelen bir isimdir ve "İslam'ın hükümleri ile Resul'ün Allah katından getirdiği şeyleri kabul eden her kimse Müslümandır."<sup>149</sup>

Taberî, büyük günah işleyen kimselere Müslüman demekle birlikte bu kimselerin aynı zamanda "Allah'a ve Resulü'nün emrine karşı gelen fâsıklar" olduğunu söylemektedir. Bu kişiler için "*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimse için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.*"<sup>150</sup> ayetiyle hükmedilebileceğini, dolayısıyla bu zümrenin Allah'ın takdirine bırakıldığını ifade

145 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 140.

146 Taberî, *Tabsîr*, s. 179.

147 Taberî, *Tabsîr*, s. 182.

148 Taberî, *Tabsîr*, s. 183.

149 Taberî, *Tabsîr*, s. 183.

150 Nisa, 4/48.

eder. Allah azap etmeyi dilemesi halinde onlara azap edip günahları sebebiyle onları Cehennem'e sokar. Dilerse fazlı ve rahmetiyle büyük günah işleyen bu kimseleri affedip Cennet'e koyar.<sup>151</sup>

Fakat Taberî burada bir ilavede de bulunur ki bu hususun özellikle zikredilmesi gerekir. Büyük günah işleyen kimseler şayet cehennem azabı ile cezalandırıldıysa bu azap Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ebedî olarak olmayacaktır. Taberî'ye göre "şayet Allah büyük günah sahiplerini cehenneme sokup azap ederse onları orada ebedî olarak tutmayacak, günahları miktarınca onları cezalandıracak, hak ettikleri cezalarını çektikten sonra bu kimseleri oradan çıkarıp Cennet'e sokacaktır."<sup>152</sup>

Hâricîler ve Mu'tezile'nin Allah'ın bu kimseleri ebedî olarak cehennemde cezalandıracağı görüşünde olmaları Taberî'nin anlayışına aykırıdır. Çünkü bu kimselerin sonsuz bir azap ile cezalandırılmaları Allah'ın adalet anlayışına ters bir durumdur. Taberî'ye göre Allah bu kimseleri ebedî azap ile cezalandırmayacaktır.

Bunun sebebini Taberî şu şekilde açıklamaktadır: "Allah (c.c), kendisine itaat edene sevap, günah işleyene de azap vadetmiştir. Bununla birlikte aynı şekilde iyiliklerin şirk dışındaki bütün kötülükleri yok edeceğini de vadetmiştir."<sup>153</sup> Çünkü Taberî'nin kastettiği âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: "(Ey Muhammed!) Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür."<sup>154</sup> Bu sebeple "kulun günah işlemesi sebebiyle taat eylemlerinden elde ettiği sevapların iptal ve geçersiz olması câiz değildir." Şayet işlenen günahlar tüm sevapları yok ediyor ve kişiyi ebedî olarak azapta bırakıyorsa Taberî'ye göre bu durumda "o vakit sevaplar günahları değil, günahlar sevapları yok etmiş olur. Bu ise adalet, lütûf ve günahları affetmekle mevsûf olan Allah'ın kullarına va'dine aykırıdır. Adalet, günaha karşılık ceza, taate karşılık sevap vermektir."<sup>155</sup> Cezasını çeken bir kul daha sonra yapmış olduğu iyilik ve sevapların karşılığını görmelidir. Zira Allah Teâlâ, âyetinde iyiliklerin kötülükleri yok edeceğini vademtedir. Şayet günahları sebebiyle kulun sevaplarının hepsi yok oluyorsa bu Allah'ın hükmüne ve ayete tezat bir durum oluşturmaktadır.

Taberî büyük günah işleyenlerin sevaplarına karşılık verilmemesinin Allah'ın adalet ve lütuf sıfatlarına uymadığını açıkça şöyle ifade

151 Taberî, *Tabsîr*, s. 183-184.

152 Taberî, *Tabsîr*, s. 184.

153 Taberî, *Tabsîr*, s. 184.

154 Hûd, 11/114.

155 Taberî, *Tabsîr*, s. 184.



etmektedir: “Günahlardan dolayı ceza verip bununla birlikte yapılan itaatlerden dolayı sevap ve ödül vermeme işinde adalet de yoktur lütûf da yoktur. Allah’ın sıfatlarında O’nun adalet ve lütûf sıfatlarının herhangi birisinin kapsamı dışında kalan bir sıfatı yoktur.”<sup>156</sup> Yani Allah’ın tüm sıfatları adalet ve lütûf sıfatlarını içermektedir. Dolayısıyla bu sıfatlar gereği büyük günah işleyen kimseler cezalarını çektikten sonra yapmış oldukları iyiliklerin mükâfatı olarak Cehennemden çıkıp Cennete girmelidirler. Bu husus ayetlerle ve hadislerle sâbittir.

Taberî delil olarak hadislerden de örnek verir ve hadislerin sağlamlığı hakkında da çok emin konuşur: “Bu hususta Hz. Peygamber’den rivayet olunan haberler apaçık olup bu rivayetleri nakledende hata, unutmama ve yalan olması imkânsızdır.”<sup>157</sup>

Aktardığı bir rivayet şöyledir: ‘Allah (c.c) dünyada işledikleri günahlar sebebiyle Cehennem’de olan bir grubu ateşte yanıp simsiyah olmuş halde oradan çıkarır ve sonra onları Cennet’e sokar.’<sup>158</sup> Bu hadise göre mü’minlerin Cehennem’de ebedî olarak kalmayacakları, günahlarının cezasını çektikten sonra oradan çıkıp Cennet’e girecekleri Taberî’ye göre kesin olarak sabit olmaktadır.

Taberî’nin aktardığı şefaathadisi olarak bilinen ikinci hadis şöyledir: “Şefaathim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”<sup>159</sup> Taberî bu hadisi delil getirdikten sonra hadisin devamında “Hz. Peygamber Rabbinden ümmeti için şefaath dileyecektir. Bunun üzerine kendisine ‘kalbinde hardal danesi miktarı iman bulunan kimseleri çıkar oradan’ denilecektir.” şeklindeki üçüncü bir hadisi aktarmaktadır.<sup>160</sup> Bu iki hadise göre de Hz. Peygamber’in şefaath hakkı ümmetinden büyük günah işleyenlere tahsis edilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber’in bu kimselere şefaath etmesi ve kalbinde azıcık da olsa biri imân emaresi bulunanları Cehennem’den çıkarması bu kimselerin ebedî olarak Cehennem’de olmayacaklarına birer delildir.

156 Taberî, *Tabsîr*, s. 184.

157 Taberî, *Tabsîr*, s. 184-185.

158 Taberî, *Tabsîr*, s. 184-185. Söz konusu lafız farklılıklarıyla beraber pek çok hadis kaynağında geçmektedir: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. XVIII, s. 395; Buhârî, Rikâk 51; Müslim, İmân 304; İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-tevhîd*, C. II, s. 666-667. Buhârî’nin Ebû Sa’îd el-Hudrî’den rivâyeti şöyledir: “Cennet ehli Cennet’e, Cehennem ehli de Cehennem’e girdiği zaman Allah Teâlâ: ‘Kalbinde hardal danesi kadar imân bulunan kimseleri çıkarın Cehennem’den’ diye emir buyurur. Ateşte yanıp simsiyah olmuş halde oradan çıkarılırlar ve hayat nehrine atılırlar ve selin getirdiği topraktaki tohumun bitmesi gibi filizlenirler.”

159 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. XX, s. 439; Ebû Dâvûd, Sünnet 23; Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyame 11.

160 Taberî, *Tabsîr*, s. 185-186.



## DEĞERLENDİRME

Daha çok müfessir ve tarihçi kimliği ile tanınan ve ön plana çıkan İbn Cerîr *et-Taberî* yazmış olduğu *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn* ve küçük hacimli *Sarîhu's-sünne* adlı risâlelerinde akâid alanında da yetkin olduğunu gözler önüne sermiştir. Özellikle tevhid ve ulûhiyet konularında tavizsiz hükümler ortaya koymuştur. Kendisine peygamber gelsin ya da gelmesin buluğ çağına erip de yaratıcısı olan Allah'ın isim ve sıfatlarını aklıyla bilemeyen ve bu hususta cehalet sergileyen kişinin mazur olamayacağını, bu kişinin kâfir olup canı ve malının helâl olduğunu söylemesi yukarıdaki ifadelerimiz destekler niteliktedir.

Taberî'nin imânın mâhiyeti ve büyük günah işleyenlerin durumu hakkındaki görüşlerine bakacak olursak Taberî'nin selef yolunda olduğu ve onlarla ayı görüşü paylaştığı görülmektedir. Taberî'nin eserlerinde kullanmış olduğu 'selef' kelimesi, başta sahabe ve tâbiîn olmak üzere kendisinden önce gelen ulemaya karşılık gelmektedir.

Taberî'ye göre imân salt mârifetten ibaret olmayıp dil ile ikrâr, kalp ile tasdîk ve azâlar ile amel etmektir. Ona göre bu üçünün bir arada bulunması şarttır. Aksi takdirde örneğin bunlardan ikisini yapıp üçüncüsünü yapmayan kişiye mü'min denilmesi caiz değildir. Tam manası ile imânın gerçekleşmesi söz konusu üç unsurun beraberliğiyle sağlanabilir; bu unsurların biri dahi olmasa bu kimselere mutlak olarak mü'min denilemez. Kalp ile tasdîk edip dil ile ikrâr ettiği halde amelinde gevşek davranan kişiler hakkında da Taberî onların sadece Müslüman olarak isimlendirilebileceğini söylemektedir.

Allah'ı bütün sıfatları ve isimleriyle birlikte tam olarak bilmeden bir kimsenin mü'min diye isimlendirilmesinin doğru olmadığını, o kişinin mü'min adını almayı hak etmediğini savunan Taberî, bir kimseye hakiki manada mü'min demek için elde bir ölçüt olmadığını söylemektedir. Allah'a imânı kalben tasdik edip ikrâr etmek suretiyle kendisine emredilen vazifeleri yapan, kendisinin ahirette kötü bir akıbetle karşılaşmasına sebep olacak bir günahı olmayan ve Allah'ın emirlerini koruyup yerine getirdiği bilinen bir kişiye 'inşâallah mü'mindir' denilebilir. Çünkü imânın kalbî bir boyutu vardır ve bunu Allah'tan başka kimse bilemez. Bu yüzden bu husus Taberî'ye göre Allah'ın meşîetine bırakılmaldır.

İmân-amel ilişkisi bağlamında ortaya çıkan ihtilaflardan biri olan imânın artması ve eksilmesi meselesidir. Taberî imânın artıp eksileceği görüşündedir. Zira sahabeden ve önde gelen faziletli âlimlerden

gelen rivayetler de bu yöndedir. İmânın fazlalığı ile amelî fazlalığı birbirleriyle paraleldir. Amel arttıkça imân artmakta, amelini kemâl derecesinde tam olarak yapmayan kişinin imânı azalmakta, dolayısıyla da imânı eksik olmaktadır.

Büyük günah işleyenlerin durumu özellikle Havâric, Mürcie ve Mu'tezile ekolleri arasında ilk vakitler sert tartışmalara, daha sonra ise savaş ve kan dökme, görüşüne uymayan kişinin canını ve malını helal sayma boyutuna kadar ulaşmıştır. Hâricîler bu kimselere kâfir olarak bakarken bunun tam tersi Mürcie bu kimselere mü'min demektedir, Mu'tezile ise *el-menzile beyne'l-menziletayn* görüşünü ortaya atarak bir nevi ortada bir görüş sergilemeye çalışmakta; fakat bu kimselere fâsık demektedir ve tevbe etmeden ölürlerse ebedî olacak azap çekeceklerini savunmaktadır.

Taberî, büyük günah işleyenler hakkında mutlak olarak mümin lafzının kullanılmayacağını, bu kişilerin mümin diye isimlendirilmelerinin sadece Allah'a ve Resulüne imân etmeleri sebebiyle olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kişilere mutlak olarak Müslüman denilebilir. Taberî, büyük günah işleyen kimselere Müslüman demekle birlikte bu kimselerin aynı zamanda "Allah'a ve Resulü'nün emrine karşı gelen fâsıklar" olduğunu söylemektedir.

Taberî'ye göre bu zümre Allah'ın takdirindedir. Allah azap etmeyi dilemesi halinde onlara azap edip günahları sebebiyle onları Cehennem'e sokar, dilerse fazlı ve rahmetiyle büyük günah işleyen bu kimseleri affedip Cennet'e koyar. Hâricîler ve Mu'tezile büyük günah işleyenlerin isimlendirmesinde farklı şeyler söyleseler de bu kimselerin ebedi olarak Cehennem'de kalacakları hususunda ittifak halindedirler. Bu noktada Taberî bu görüşe muhalefet etmekte ve bu kimselerin ebediyyen Cehennem'de kalmayacaklarını, cezalarını çektikten sonra Cennet'e gireceklerini hem Allah'ın sıfatları bağlamında, hem ayet ve hadisler bağlamında değerlendirmekte ve de delillendirmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Beyrut, Müessestü'r-Risâle, 1995.
- Aydın, Atik: "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Aydın, Ömer: *Kur'ân-ı Kerim'de İmân-Amel İlişkisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007.
- Bağdâdî, Abdülkahir: *el-Fark beyne'l-firâk*, Kahire, t.y.
- Beyâzîzade Ahmed: *Usûlü'l-münife lil'İmam Ebî Hanife*, Thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 2000.
- Buharî, Muhammed b. İsmail: *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa el-Buğa, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Çağatay, Neş'et-Çubukçu, İbrahim Ağâh: *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, AÜİFY, 1965.
- Ebû Dâvud, *Sünen*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2005.
- Fayda, Mustafa: "Taberî", *DİA*, 2010, C. XXXIX, ss. 314-318.
- Gökalp, Yusuf: "Zeydiyye", *DİA*, 2013, C. XLIV, ss. 328-331.
- Gölcük, Şerafettin: "Cehmiye" *DİA*, 1993, C. VII, ss. 234-236.
- Hamevî, Yâkut Ebû Abdullah Şihabeddin Yakut b. Abdullah: *Mu'cemu'l-Udebâ*, Mısır, t.y.
- Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah: *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed: *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâti sıfati'r-Rab*, Thk. Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvan, Riyad, Dâru'r-Rüşd, 1988.
- Kâdı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed: *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1996.
- Kutlu, Sönmez: "Kerrâmiyye", *DİA*, 2002, C. XXV, ss. 294-296.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî: *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi: *Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Öz, Mustafa: "Râfiziler", *DİA*, 2007, C. XXXIV, s. 396-397.
- Sâbûnî, Nureddin: *el-Bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dâru'l-Meârif, 1969.

- Sekkâ, Ahmed Hicâzî: *el-Havâricu'l-Haruriyyûn*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru'l-Hicr, 2001.
- Taberî, *et-Tabsîr fî meâlimi'd-dîn*, Thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad, Dârü'l-Âsime, 1996.
- Taberî, Sarîhu's-sünne, thk. Bedr b. Yusuf el-Ma'tûk, Kuveyt, Mektebetü'l-E-ser, 2005.
- Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk Târîhu't-Taberî*, Riyad, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, t.y.
- Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Tashih: Frederic Kern, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ûd b. Ömer: *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, t.y.
- Tirmizî, *Sünen=el-Câmiu's-sahîh*, Thk. Ahmed Mahmud Şakir vd., Mısır, Mustafa Bâbî el-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas: *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- Yaşar, Naif: "İlk Üç Asır Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Taberî-İtikâdî Görüşleri", *DİA*, İstanbul, 2010, ss. 318-319.
- Yüksel, Emrullah: *Sistematik Kelâm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman: *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983.

## İBN KUTEYBE VE MÜBERRED ÜZERİNDE EL-CÂHİZ ETKİSİ -BELAGAT İLMİ AÇISINDAN-

Semira KARUKO\*

**Makale Geliş: 08.03.2018**

**Makale Kabul: 23.04.2018**

### Özet:

Arap Dili açısından Belağat ilminin yeri ve önemi gayet açıktır. Dolayısıyla bu ilmin kurucu ve önde gelen isimleri de ehemmiyet kesbetmektedir. Biz bu çalışmamızda belağat ilminin inşasında ilklerden olan İbn Kuteybe ve el-Müberred üzerinde el-Cahiz'in etkisini araştırdık; bu etkiyi örnekler üzerinden delillendirmeye çalıştık. Nitekim birçok âlim gibi bu iki ismin de belağat ilminin kurucusu kabul edilen el-Câhiz'dan etkilenmeleri, onun izlerini taşımaları kaçınılmaz bir olgudur.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Kuteybe, Müberred, el-Câhiz, Belağat

### Abstract:

In terms of Arabic language, the place and measure of belağat province is very clear. For this reason, the leading names of this founder and province are also very important. In this study, we have examined the influence of Al-Jahiz's first cognitive knowledge on Ibn Qutayba be and al-Mubarrad; we tried to prove with these effective examples. Indeed, like many scientists, these two names are influenced by Al-Jahiz, who is regarded as the founder of the knowledge, and the traces are inevitable.

**Key words:** Ibn Kuteybe, Mubarrad, Al-Jahiz, Belağat

## 1. ABDULLAH B. KUTEYBE

Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Ebî Kuteybe ed-Dîneverî 213/828 senesinde Bağdat'ta doğdu. Kûfe'de dünyaya geldiği de söylenilir<sup>1</sup>. Fârisî ya da Horasanın Merv Türklerindedir. Bağdata giderek eğitimini oradan alır. Bundan dolayı kendisine "*Bağdat Misafiri*" denilmiştir. Hayatının büyük bir kısmını birçok fikir karmaşıklığının yaşadığı Bağdat'ta geçiren İbn Kuteybe, gençliğinde katıldığı Mutezile âlimlerinin toplantılarında tartışılan fikirlerden oldukça etkilenmiştir. Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında sürüp giden tartışmalar ortamında yetişmesi, onun erken yaşta Kelam ilmine ağırlık vermesine sebebiyet

\* Yard. Doç. Dr. Semira KARUKO, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

1 İbnu Nedîm, el-Fihrist, s.115; İbnu'l-Anbârî, Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ, s.209; Hüseyin Yazıcı, "*İbn Kuteybe*", DİA, XX,145.

vermiştir<sup>2</sup> Burada el-Câhız'ın öğrencisi olmuş ve ondan ders almıştır<sup>3</sup>. Daha sonra ise İbn Kuteybe, Mutezile'den ayrılmış ve Muhaddisslerin ders halkasına katılmayı tercih etmiştir.

Dil ve nahiv âlimi bir yazardır. H. 276 senesinde vefat etmiştir<sup>4</sup>. Hatîb el-Bağdâdî onun için şöyle der: "O, Arapça dil, Ahbar, Eyyâm, Neseb konularında güvenilir, dindar ve erdemli bir önderdi. Kur'an, Hadis, din ve dil alanında birçok eseri vardır. Yazdıkları onun bu ilimlerdeki derin bilgisine ve fikrî yapısının üstünlüğüne tanıklık eder<sup>5</sup>."

İbn Kuteybe el-Câhız<sup>6</sup>'dan sonra ortaya çıkan en büyük edebiyat müellifi sayılır. Kaynaklar onu yaklaşık altmışbeş eserinden bahsetmektedir. Telif ettiği kitaplar belâğat araştırmalarında büyük bir yere ve değere sahiptir. Onun dil ve edebiyattaki vukufiyetinin bir göstergesi olan bu eserlerin başlıcaları; Te'vilû Müşkili'l-Kur'ân, eş-Şi'r ve's-Şu-arâ, Uyûn'ul-Ahbâr'dır<sup>7</sup>.

Te'vilû Müşkili'l-Kur'ân adlı eseri, içermiş olduğu farklı konu ve kullanmış olduğu beyan türlerinden dolayı hem dönemin düşüncesini yansıtması hem de belâğat tarihi açısından çok önemlidir. Zaten kendisi de bu eserin telif amacı olarak; Kur'ân'ı çeşitli iftiralar karşısında savunmak ve onun nazım üslup ve beyan yönlerini ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder<sup>8</sup>.

Te'vilû Müşkili'l-Kur'ân ismine aldanarak bu eseri, sadece bir tefsir kitabı olarak kabul etmek doğru değildir. İbn Kuteybe, müfessirlerin yaptığı gibi, ayetleri tek tek ele alıp, onlardaki bilgi ve hükümleri açıklama yöntemini takip etmez. İbn Kuteybe, bu eserinde daha çok

2 Bkz. Muhammed Bek el-Hudârî, Muhâdaratu Tarihi'l-Umemî'l-İslâmiyye, (ed-Düvelü'l-Abbasiyye), Kahire, 1980, s.174-254.

3 Hatîb el-Bağdâdî, Tarihu Bağdâd, X/170.

4 bkz. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., X/170; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", DİA, XX,146.

5 Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., X/170.

6 Künyesi, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbub'tur. el-Câhız ismi ona lakap olarak verilmiş ve sonrasında bu isimle şöhret kazanmıştır. H. 150 yılında Basra'da doğmuş ve 255/869 yılında vefat etmiştir.195 Ebû Ubeyde, el-Esmâî, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi Basra ve Kûfe imamlarından ders almıştır. Mutezile ve hadis başta olmak üzere birçok âlimden ve kelâm önderlerinden ders okumuştur. Hikmet, Yunan, Fars ve Hind felsefelerine dair birçok kitap okumuştur. Kelâm ilmini Nazzâm'dan, Hadis ilmini ise; Yezid b. Harun, Ebû Yusuf el-Kâdî ve Haccac b. Muhammed b. Seleme gibi âlimlerden almıştır.

7 İbnu Nedîm, *el-Fihrist*, s.115; Carl Brockelmann, *Supplement*, Leiden, 1937, I,85-87; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe" DİA, XX, 1999, 146; Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir anlayışı*, İstanbul, M.Ü.İ.F.V.Y., 1996, s. 87.

8 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkil'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, Kahire, Daru't-Turas, 1973, s.3.; *Abdumuttalip Arpa*, İbn Kuteybe'nin Belâğat İlminin Teşekkülüne Katkıları – Te'vilü'l-Müşkil'l-Kuran Çerçevesinde-Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/ 1 yıl:2, Cilt: II, sayı 3.

Kur'an'ın beyân ve belâğatıyla ilgilenir. O, araştırmaları neticesinde Kur'an'ın genelinde belâğat konularının gizli bir şekilde yer aldığını görür. Kur'an-ı Kerim, eşsiz bir üslup ve biçimdedir. Söz sanatlarında kör olanların bile görebileceği üslup ve anlatım gücüne, ayrıca birbirinden güzel ibarelere sahiptir. Bu sanatı göremeyen kimseler, edebî zevk nimetinden yoksun olan insanlardır. Bunlar Arap dili konusunda yetersiz bilgiye sahip olan ve yorum metotları yetersiz olan kimselerdir. Bundan dolayı onlar, Kur'an'daki ince beyânı anlayamaz ve onun üslup güzelliğini fark edemezler. Ancak geniş bir bakış açısına sahip, derin düşünebilen, Arap dili üslubunu çok iyi bilen, Allah'ın onlara bir lütuf olarak verdiği beyân özelliğini ve yüksek belâğatı kavrayabilecek bir bilgiye sahip olanlar Kur'an'ın belâğatını görebilirler.

İbn Kuteybe'ye göre insanların çoğunun itikadi ve fikri olarak yanlış görüşlere sapmalarının asıl sebebi te'vil faaliyeti esnasında beyânî üslupların yanlış algılanması ve kullanılmasıdır<sup>9</sup>. Dolayısıyla bu durumun önüne geçilmesi ancak bu üslupların anlam ve sınırlarının sağlam temellere dayandırılmasından geçiyordu. İşte İbn Kuteybe, bu düşünceden hareketle söz konusu eserini bu amaca yönelik telif ettiğini ifade eder<sup>10</sup>.

### A. Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân'daki el-Câhız etkisi

Bu değerli eser, tefsir alanındaki dönemin sorunlarını giderici bir şekilde belâğat konularıyla ilgili meselelere net bir çözüm getirmektedir. Kur'an'ın üslubunda yer alan ve beşer kelimelerinden çok üstte olan icâzı, ayrıca onun inceliğini idrak edemeyenlerin anlayamayacağı mecazları ve üslupları vardır. Bunlar: Takdim, Te'hîr, İstiâre, Kinâye ve İfsah gibi konulardır. Arapların kullandığı Kur'an-ı Kerimde de zirve noktasına ulaşan bunlar gibi daha birçok sanat mevcuttur.

İbn Kuteybe'nin belâğat alanında doğan bu ihtiyacı gidermeye çalıştığı kitabında el-Câhız'ın etkisi açıkça görülmektedir. O, el-Câhız'ın belâğat ilmindeki işlevini ve görüşlerini adeta devam ettirmiş, ileri bir noktaya taşımıştır.

Kitabında beyân çeşitleri ve belâğat konularına verdiği örneklerden birini sunmamız, el-Câhız'ın onun üzerindeki etkisini göstermek adına faydalı olacaktır.

9 Bkz. Kazım Hatit, Ma'a İbn Kuteybe fi'l-akideti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1990, s.44-50.

10 *Abdulmuttalip Arpa*, İbn Kuteybe'nin Belâğat İlminin Teşekkülüne Katkıları – Te'vilü'l-Müşkili'l-Kuran Çerçevesinde-Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/ 1 yıl:2, Cilt: II, sayı 3.

İbn Kuteybe, Yüce Allah'ın, yere ve göğe hitaben buyurduğu, şu ayet-i kerimesini zikreder:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ  
 =*Sonra bir duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler.*<sup>11</sup>

Yüce Allah da yer ve gök de konuşmaz. Durum böyleyken nasıl oluyor da Allah olmayan (henüz yaratılmayan) şeylerle konuşuyor? Bu onların varlıklarına hitaptır ki ikisinin (yerin ve göğün) de varlığına işaret ediyor.

Tıpkı şairin devesini anlattığı şu şiirinde olduğu gibi: (vafir)

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَصِيئِي: أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي؟  
 كُلُّ الدَّهْرِ حِلٌّ وَارْتِحَالٌ أَمَا يُبْقِي عَلَيَّ وَلَا يَقِينِي؟

*Semeri üstünden kaldırıldığında deve şöyle der:*

*Sırtıma binen kişinin haliyle benim halim sürekli böyle midir?*

*Zaman tümüyle konaklamak ve yolculuk yapmaktır*

*Hala beni korumaz, muhafaza etmez mi?*

Aslında deve konuşamadığından böyle bir şey dememiş, yani telaffuz etmemiştir. Şayet konuşabilseydi elbette ki o da içinde bulunduğu durumu şikayet ederdi. Burada şair onun yorgun ve bitkin olduğunu görmüş ve deve adına bu hükümlerde bulunmuştur. Bir diğer örnek de:

شَكَا إِلَيَّ جَمَلِي طَوَّلَ السَّرِي

=*Devem bana yolculuğun uzunluğunu şikayet edip durdu*

Burada da şair devenin yorgunluğundan haber vermiştir. Deve şikayette bulunamaz. Aslında şairin kendisi düşüncelerini ifade etmiş, yolculuğun çokluğundan ve kendi yorgunluğundan haber vermiştir. Fakat eğer deve konuşabilseydi böyle derdi hükmüne varmıştır. Antere'nin atıyla ilgili söylediği şu sözlerinde olduğu gibi: "kamil"

فَازُرُّ مِنْ وَفَعِ الْقَنَا بِلَبَانِهِ ... وَشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحْمُحُمُ

*"Düşman oku göğsüne saplanıp onu yere yığınca atım dönüp bana baktı; bakışı ve iniltisiyle bana şikayette bulundu ki ona acıyayım."*

Her kimin başına böyle bir hadise gelse şikayet eder ve bunu dile getirir. Fakat bu olayda, gerçek anlamda ne bir şikayet ne de onu dile getirme olayı vardır"<sup>12</sup>.

11 Fussilet, 41/11.

12 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkil'l-Kur'an*, s.79; 103-105.



İbn Kuteybe'nin bu ayet hakkında yazdıklarında el-Câhız'ın etkisi gayet açıktır. el-Câhız'ın kinaye, istiâre konularında yazdıklarına bakılsa İbn Kuteybe'nin sözlerinin sanki onların açıklaması olduğu düşünülecektir.<sup>13</sup>

### B. Eş-Şi'r ve Ş-Şuarâ'da el-Câhız Etkisi

el-Câhız'ın Te'vilü müşkil'l-Kur'an'daki etkisini, eş-Şi'r ve Ş-Şuarâ adlı eserde de görebiliyoruz. Kitabın mukaddimesinde İbn Kuteybe, lafız ve manâyı birbirine eşit tutar ve ikisinin belâğat sanatını icra etmedeki rollerini gözler önüne serer. İbn Kuteybe'nin konuyu ele alış biçimini dikkatli bir şekilde inceleyen bir kimse, el-Câhız'ın lafzı mananın önüne geçirdiği görüşünde olduğunu fark edecektir. O da el-Câhız'ın yöntemine karşı çıkmak istemiş ve belâğat açısından mana ile lafzı eşit tutmuştur. Söz çeşitlerini de bu temel üzerine;

1. Lafzı ve anlamı güzel
2. Lafzı güzel ve hoş; anlamı yüzeysel
3. Anlamı güzel fakat lafzı aynı güzellikte olmayan
4. Hem lafzı, hem de anlamı yetersiz sözler şeklinde sınıflandırmıştır. O, bu son bölüm üzerinde, belîğ sözlere dahil olmadığından dolayı, durmaz.

İbn Kuteybe, lafzı güzel ama içeriği boş yani anlamı yüzeysel dediği bölüme örnek olarak, 'Ukbe b. el-Mudarrîb'e nisbet edilen aşağıdaki beyitleri değerlendirir: Beyitleri şiir formundan çıkarıp düz yazıya aktardıktan sonra içinde bir fikir ve anlam bulamadığı gerekçesiyle beğenmez.

Tavil:

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مَنَى كُلِّ حَاجَةٍ ... وَمَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ  
وَشَدَّتْ عَلَى حُدُبِ الْمَهَارِي رِحَالُنَا ... وَلَا يَنْظُرُ الْعَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحٌ  
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطْيِ الْأَبَاطِحِ

*"Mina'daki bütün görevlerimizi yerine getirip, herkes rükünlere selam verdikten sonra yorgun ve bitkin develere yüklerimiz sarıldı. Gelenin gidenle ilgilenecek hali yoktu. Aramızda muhabbetle yola koyulduk ve vadiler, binek hayvanlarının boyunlarını kendilerine doğru çekiyordu."*

"Bu şiir, lafzı güzel olan şiirlerdendir. Fakat onu dikkatlice inceler-sen onda mana bakımından işe yarar bir fayda bulamazsın"<sup>14</sup>der .

13 bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/279-302, II/15; III/52-83.

14 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve Ş-Şuarâ*, I/64 -66.

el-Câhız'ın şakayla karışık ciddi bir üslubu yazdıklarının bir özelliği olarak kullandığını aktarmıştık. Bundaki amacı okuyucularını sıkılamak ve onların dikkatlerin sürekli canlı tutmaktır. Bu üslup, onun kitabında detaylı bir şekilde anlattığı muktezây-ı hale uygunluk prensibinin bir pratiğidir. İbn Kuteybe de ciddiyet ve vakar sahibi bir kişiliğe sahip olmasına rağmen *Uyûnu'l Ahbâr* adlı eserinin mukaddimesinde kitabında bu yöntemi kullandığını söyler ve şöyle der: *"Kitabı orijinal fıkralardan, zeka ürünü nüktelerden, hoş giden aynı zamanda komik sözlerden uzak tutmadım. Bunu, dinleyiciyi ciddiyetin zorluğundan ve hakikatin yoruculuğundan kurtarmak için yaptım. Nitekim kulak, hoş olmayanı atar/dinlemez, nefis de zor beğenir. Gerçeğe yakınsa (yalan değilse), yeri ve zamanıysa ve sebepler de onu gerektiriyorsa (şaka ile ciddiyeti) karıştırmak bir suç değildir, hoş görülmeleyen şeylerden olmadığı gibi -inşallah- ne büyük ne de küçük günahlardandır. Bu kitabımız, büyük hocaların ve önderlerin aktardığı mizah ve fıkralarla son bulacaktır. Ey ciddi/ vakur kişi, eğer hafife aldığın veya güzel bulduğun ya da hoşuna giden veyahut seni güldüren sözlerle karşılaşırsan bil ki bu, kitabın bir yöntemi ve onda kasıtlı olarak kullandığımız bir üsluptur"*<sup>15</sup>.

İbn Kuteybe'nin okuyucusuna yaptığı bu uyarıyı da el-Câhız'a bağlayabiliriz. Nitekim bu uyarıda *el-Beyân ve't-Tebyin*'deki üslubun ruhunu hissedip izlerini görebiliyoruz. Onun, kişiyi yormayan rahatlatıcı sözlerini ve güldüren fıkralarını anımsayabiliyoruz.

İbn Kuteybe'nin diğer eserlerini inceleyecek olursak, belâğatla alakalı yazdığı tüm konularda el-Câhız'ın etkisi ve beyânî ile karşılaşabiliriz.

İbn Kuteybe'nin belâğat konularını, gayet açık – net ve edebî bir üslupla sunduğunu söylemek gerekir. O, muhteva bakımından geliştirilmiş bir şekilde sunduğu bu konuları, dikkatlice seçtiği kolay anlaşılır ve güçlü lafızlarla aktarmasıyla farklılık arzeder. Her ne kadar bunu yaparken bazen izdivacı bazen de istirsâli kullanarak el-Câhız'ı taklit etse de gayet anlaşılır bir üslup kullanmıştır.

## 2. MUHAMMED b. YEZİD el-MÜBERRED

Muhammed b. Yezid el-Müberred el-Yezdî'dir. Kendi döneminin Basra dil âlimlerinin önderlerindedir. Bazıları h. 210 (m.826) yılında<sup>16</sup> bazıları da h. 207 yılında doğduğunu söylemişlerdir<sup>17</sup>.

15 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, s.L.

16 Ahmed Abdu'l-Bâkî, *min A'lâmi 'Ulemâ'i-l-'Arab fi'l-Çarni's-sâlisi'l-Hicrî*, Dirâsatu'l-'Arabîyye, Beyrût, 1990, s.164.

17 el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fal İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arâbî, Mısır, 1955, II, 163.

Ebû'l-Abbâs el-Muberred'in, 285/899 veya 286/900 tarihinde Şevvâl ayında Bağdat'ta vefat ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Ebû'l-Abbâs el-Muberred Basra'da yaşamış, eğitimini burada sürdürmüş, dönemin ileri gelen âlimlerinden lügat ve nahiv dersleri almaya başlamıştır. Basralı âlimlerden Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/839) ve Ebû Osman el-Mâzinî'nin derslerine devam etmiş, Sîbeveyh'in (ö. 180/796) "*el-Kitâb*"ının bir kısmını el-Cermî'den okumaya başlamış, el-Cermî'nin ölümünden sonra, geriye kalan kısmını da el-Mâzinî'nin yanında tamamlamıştır.<sup>19</sup> el-Câhız'ın da talebeliğini yapmış, el-Câhız'la olan ilişkisini vefat edinceye kadar devam ettirmiş, ondan şiir, hikemiyat, bedevîlere ve tarihî şahsiyetlere dair haberler rivayet etmiştir.<sup>20</sup>

el-Câhız'ın yolundan giden ve belâğat konularında onun yöntemini benimseyen isimlerden biri de el-Müberred'dir. el-Müberred'in "*el-Kamil*" adlı eserini yüzeysel bir şekilde inceleyen biri, el-Câhız'ın, belâğatla ilgili görüşlerindeki etkisini açıkça görecektir.

#### A. "el-Kamil'de el-Cahız Etkisi

"*el-Kamil*", edebiyat konuları açısından oldukça zengin bir eserdir. Konuları, açıklayıcı, detaylı, analitik, eleştirisel ve kıyaslayıcı bir metotla ele alır. Aynı şekilde bu eserde çoğu zaman, belâğatla ilgili görüşlerin yanı sıra şiir ve nesir örneklerine de rastlamaktayız. el-Müberred'de de el-Câhız gibi dilsel/ lugavî açıklamaları mutlaka bu tarz örnekler takip etmektedir.

Eserinde el-Câhız'ın üslubu gibi kolay bir üslup kullanır. Tekellüf, yapmacıklık/tasannu', zorlama ve anlaşılmaz olmayı kötüler. İnsanları kolay, rahat bir üslup kullanmaya ve doğallığa çağırır. Peygamber (a.s.)'in "*Sizlerden en çok sevdiğim ve kıyamet günü benim meclisime en yakın olanlarınız, ahlâkı en güzel olanlarınızdır. Sizlerden bana en sevimsiz ve kıyamet günü benim meclisime en uzak olanlarınız, sözü gösteriş amacıyla gereksiz yere uzatan, fasih görünmek için avurdunu şişire şişire konuşan ve anlaşılmaz ifadelerle edebiyat parçalayan kimselerdir*"<sup>21</sup> hadisi şerif-i üzerinde durur. Buradan hareketle Peygamber (a.s.)'in tasannu' ve tekellüften hoşlanmadığını açıklar. Doğallık ve kolaylığın, sözün güzelliği, mükemmellik ve verimliliği üzerindeki etkisini izah eder.<sup>22</sup>

18 Muhammed Rivân ed-Dâya, *A'lâm'ul-Edebi'l-Abbâsî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1987, s.179.

19 İbn Hacer el-'Askalânî, *Tezhibu't-Tezhib*, Dâru Şadır, Beyrût, tsz., VII, 47.

20 İsmail Durmuş, "Muberred" mad., *D.İ.A.*, İst., 2006, XXXI, 432.

21 Tirmizi, *Birr* 71; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXIX, 267, 279; el-Câhız, *a.g.e.*, II/21.

22 bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*,

Mesela el-Müberred'in kinâyeden bahsettiğini görürüz. Bu konuda el-Câhız'dan etkilenir ve kinâyeyi üç kısma ayırır. Kinâyeye ister genelleme ve kapalılık için olsun ister sıradan kötü bir sözün yerine başka bir lafzı kullanma isteği ile gerçekleştirilmiş olsun, ister yüceltmek için olsun hiç fark etmez. Bu etki hepsinde gayet açıktır<sup>23</sup>.

el-Müberred, teşbih konusuna da geniş yer vererek onu dört sınıfa ayırır:

1. Teşbihu'l-Mufrit
2. Teşbihu'l-Musîb
3. Teşbihu'l-Mukârib
4. Teşbihu'l-Ba'îd ki bu tür açıklamaya ihtiyaç duyar. Tek başına meydana gelmez<sup>24</sup>.

Müberred'in -el-Câhız'dan ilham alarak- kitabında dikkat çektiği diğer bir konu da haber ve mananın çeşitleri ile ilgili görüşleridir. "Felsefeci Kindî, dil imamlarından el-Müberred'e gitmiş ve: "Ben Arap kelâmında gereksiz sözler görüyorum. Mesela "Abdullah ayaktadır" diyor, sonra "Muhakkak Abdullah ayaktadır" diyor. Daha sonra "Muhakkak Abdullah, gerçekten ayaktadır" diyor. "Bunların hepsi manâ bakımından bir arada fazla kelimeler var" demiş. el-Müberred: "Hayır" demiş, "Lüzumsuz söz yok, kelimeler değişikçe mana da değişir. Birincisi doğrudan doğruya ayakta durmayı haber veriyor. İkinci, bir sorunun cevabı oluyor. Üçüncü de bir inkârcının inkârına cevap oluyor."<sup>25</sup> şeklinde cevap vererek, dildeki incelikler konusunda açıklamalar yapar.

el-Müberred, bu görüş ve mülâhazalarıyla meânî ilminde yeni bir bölüm açmış olur ve bu bölüme "Haber çeşitleri" adını verir. el-Kindî'nin sorusundaki ve kendi cevabındaki haberlerin ilkinin "**ibtidâî**" ikincisini "**talebî**" üçüncüsünü de "**inkârî**" olarak isimlendirir<sup>26</sup>.

el-Müberred'in "*el-Belâğâ*" adını verdiği ve bu konuya özel kıldığı küçük bir risalesi de bulunmaktadır. Bu risale Ahmed b. Vâsık'ın ona yazdığı bir mektuptaki sorulara cevap niteliğindedir. O mektubunda şöyle demektedir: "Allah seni aziz kılsın! Hangi belâğat türünün daha belîğ olduğunu öğrenmek istedim. Şiirin belâğatı mı yoksa hitabet, düz yazı ve secinin belâğatı mı? Allah seni aziz kılsın! Hangisi daha belîğdir, bana bildir."<sup>27</sup>

23 bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*, II/5-6.

24 bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*, II/35-101.

25 el-Kazvinî, *el-İzâh*, I/46.

26 Şevkî Dayf, *el-Belâğatu tatavvurun ve tarihun*, s.61.

27 bkz. el-Müberred, *Risâletu'l-Belâğâ*, thk. Ramadân Abdu'ttevvâb.

el-Müberred de risalesinde, bu sorunun cevabını vermektedir. Bunu yaparken de şiir ve nesir arasında kıyas yaptığı birçok örnek sunar. Sirkatü's-Şi'r konusunda bunlara oldukça geniş yer verir.

Bu risalede göze çarpan en önemli husus - el-Câhız'da da gördüğümüz- edebiyat sanatlarını anlatırken kullandığı açık ve anlaşılır üslubudur. Bunun yanı sıra şu bilgiler yer almaktadır: "Şüphesiz belâğatın hakkını vermek, sözün manâyı kuşatması, lafzın iyice seçilmesi ve söz düzeninin (nazmının) güzelliğini sağlamakla olur. Ta ki kelime kardeşiyle (yanındaki ile) eşit (mukârin) olsun ve onun biçimini desteklesin. Onunla uzağı yakın etsin, fazlalıkların atsin. Bu özellikler nesirde ya da şiir adı verilen manzum sözde olduktan sonra ikisi birbirine eşit olur; hiçbiri diğerine üstün olmaz. Fakat kafiyeli söz sahibi kişi daha çok övülmüştür. Çünkü arkadaşının (nesir sahibinin) söylediği sözün benzerini söylemiş, kafiye ve vezinleri de ilave etmiştir. Vezin zarurete sevk eder, kafiye ise bir çözüm yoludur."<sup>28</sup>

Bu risale geneli itibariyle, el-Müberred'in düşünce yapısındaki - el-Beyân ve't-Tebyîn'in etkisine açık bir şekilde işaret etmektir. Hatta "el-Müberred, bu risalesini, el Beyân ve't-Tebyîn'deki belâğî görüşlerin bir özeti olarak yazmıştır" dersek, gerçek dışı bir ifadede bulunmuş olmayız<sup>29</sup>.

## SONUÇ

el-Câhız, belâğata dair birçok alanda önder ve imam olarak kabul görmektedir. Onun belâğata dair; beyan başta olmak üzere bedf' ve me'ânî görüşleri, bu ilimlerin temelinin atılmasına vesile olmuş, kendisinden sonraki âlimler tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. O, eserine beyan ismini veren ilk isim olmuştur. Ancak kendi döneminde belâğata dair ıstılahlar netlik kazanmadığı için bu başlık altında belâğata dair birçok konuya temas etmekle kalmıştır. Nitekim çağdaşı diyebileceğimiz, İbn Kuteybe ve el-Müberred gibi isimler belâğata dair konulara benzer bir şekilde yer vermiş ve bu ilmin gelişimine katkı sunmuşlardır.

el-Câhız'ın kendisinden sonraki bu müellifler üzerindeki etkisini incelediğimizde özellikle el-Beyan ve't-Tebyin eseriyle, amaç ve gayeleri farklı olsa da- belâğat ilmiyle uğraşan herkes için zorunlu bir başvuru kaynağı olduğunu gördük.

*el-Beyân ve't-Tebyîn*, edebiyat sahasının birbirinden farklı kültürlerden olan en önemli isimlerini ve onların sanat anlayışlarını ihtiva eden geniş bir ilmin ürünü olarak kabul edilecek olursa el-Câhız, -bu eserle-

28 bkz.el-Müberred, *Risâletu'l-Belâğâ*, thk. Ramadân Abdu'ttevvâb.

29 bkz.el-Müberred, *Risâletu'l-Belâğâ*, thk. Ramadân Abdu'ttevvâb.

sadece öne çıkıp sivrilmekle kalmaz aynı zamanda, bize kitabında Arap Beyânına dair titiz bir şekilde mülâhaza ve idrakle ortaya konmuş ilk araştırmaları da sunar. Belâğî ölçü ve kriterleri içinde bulunduran bu eser, aynı zamanda bariz bir şekilde “*Beyân*” ismini taşıyan ilk eserdir.

el-Câhız’ın kitabında sunduğu ve konularını etrafında sürdürdüğü beyân - daha öncesinde ifade ettiğimiz gibi- fesâhat ve beyânın asıl kaynağı olan Arap dilini yüceltmıştır. Onun beyân sanatına verdiği önem, aslında dile verdiği önemin ve onu anlatma gayretinin bir göstergesidir. O, kitabında dilin kendi yanındaki değerini titiz bir şekilde ortaya koymakta ve onu şöyle vasıflandırmaktadır:

“O (dil), beyânın kedisıyla ortaya çıktığı bir araçtır. Gönüldekileri ifade eden bir göstergedir. Konuşmayı tasnif eden bir hüküm koyucu, cevap veren bir konuşmacı, sayesinde ihtiyaçların giderildiği bir yardımcı, eşyaların kendisiyle tarif edildiği bir niteleyici, kötülüklerden alıkoyan bir vâiz, üzüntüleri hafifleten bir unsur, kin ve nefreti ortadan kaldıran bir özür, kulakları hoşnut eden bir eğlence, sevgi eken bir çiftçi, düşmanlık deren bir hasatçı, hep daha fazlasını üreten bir şükredici, yakınlığı hakkeden bir meddah, yalnızlığa ortak olan bir dosttur.”<sup>30</sup>

el-Câhız, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”de aktardığı bilgiler ve belâğata ilişkin kaidelerle Arap belâğatının tek önderidir diyebiliriz. Hatta o, tartışmasız bir şekilde belâğat ilminin ilk kurucusudur. Nitekim el-Câhız’ın eseri olan *el-Beyân ve’t-Tebyîn* ise başta sahibinin, Arapların ve diğer milletlerin, belâğat, beyân ve fesâhata dair tasavvurlarının toplandığı ilk eserdir. el-Câhız, Cahiliye döneminden kendi dönemine (hicrî III. asrın yarısına) kadar belâğatla alakalı konuları ele almış ve bizlere Arap belâğatının gelişimiyle ilgili özet fakat aynı zamanda kapsayıcı bir tablo sunmuştur.

İbn Haldun Mukaddime’sinde , el-Câhız’ın el-Beyân’ı, İbn Kuteybe’nin Edebu’l-Kâtib’i, Ebû Ali el-Kâlî’nin en-Nevâdir’i ve el-Müberred’in el-Kâmil’i Belağat ilminin temel eserleri olduğunu söyler. Ona göre bu dört tanesi dışındaki eserler bunların tâbileri, dalları ve yan eserleri gibidirler<sup>31</sup>.

İbn Haldûn’un “*Mukaddime*”sinde belâğat ve edebiyat ilimlerine temel olarak saydığı bu eserlerin en eskisinin “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” olduğu malumdur. Dolayısıyla belâğat sanatlarında bunların ve sonralarında gelen eserlerin ana kaynağı sayılır. Böylece diğer yazarları da etkilemiş olması gayet doğal bir olgudur.

30 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII/218.

31 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 805.

## KAYNAKÇA

- Abdulmuttalip Arpa, *İbnKuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları – Te'vilü'l-Müşkili'l-Kuran Çerçevesinde-* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/ I yıl:2, Cilt: II, sayı 3.
- AhmedAbdu'l-Bâkî,*min A'lâmi 'Ulemâ'i-l-Arabfi'l-Karni's-sâlisi'l-Hicrî*, Dirâsatu'l-'Arabiyye, Beyrût, 1990.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabisshenLitteratur*, Leyden, 1937-1949.
- Durmuş, İsmail, *"Muberred" mad.*,D.İ.A., İstanbul, 2006.
- el-'Askalânî, İbn Hacer, *Tezhîbu't-Tezhîb*, Dârus-Sadr, Beyrût, tsz.
- el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk. M. 'AbdussemamHarûn), Matbaatu'l-Hancî, Mısır, 1975.
- el-Hudârî, Muhammed Bek, *MuhâdaratuTarihi'l-Umemi'l-İslâmiyye*, (ed-Düvelü'l-Abbasiyye), Kahire, 1980.
- el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fal İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arâbî, Mısır, 1955.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser neşriyat, İstanbul, 1971.
- el-Müberred, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdulkber el-Ezdî, *el-Kâmil fi'l-luğave'l-edeb*, Matbaatu'l-İstikâme, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Risâletun fi'l-belâğa*, (Thk. Ramadân 'Abduttevvâb, Matbaatu Câmiati 'Aynîş-şems), Kâhire, 1965.
- Hatîb el-Bağdâdî, *TarihuBağdâd*, Bağdat, tsz.
- Hüseyin Yazıcı, "İbnKuteybe", DİA, XX.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, LecnetuBeyân'i-l-'Arabî, 1968.
- İbnKuteybe, EbûMuhammed Abdullâh b. Müslim, eş-Şi'rve's-şu'arâ', (thk. Müfid Kamâha Nu'aymZerzûr), Beyrut, 19885.
- \_\_\_\_\_,*Te'vilümüşkil'il-Ûr'ân*,(Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr) Beyrut, 1981.
- \_\_\_\_\_,*Uyûnu'l-Ahbâr*, Kâhire, 1925.
- İbnuNedîm, *el-Fihrist*, Beyrut.tsz.
- İbnu'l-Anbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, Bağdat, 1979.
- Kazım Hatit, *Ma'aİbnKuteybefi'l-Akideti'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1990.
- Kazvinî, Celâluddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân el-Hatîb, *el-İzah fi 'ulûmi'l-belâğa*, (Thk. Muhammed 'Abdulmü'minHafâcî), Beyrut, 1980.
- Muhammed Rivâned-Dâya, *A'lâm'ul-Edebi'l-'Abbâsî*,Muessesetu'r-Risâle, Beyrût,1987.
- Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir anlayışı*, İstanbul, M.Ü.İ.F.V.Y., 1996.
- Şevkî Dayf, *el-Belâğatu Tatavvurun ve Târihun*, Daru'l-Me'ârif, Kâhire, 1962.





## MOLLA SADRA'DA ZİHNİ VARLIK\*

Sedat BARAN\*\*

**Makale Geliş: 12.04.2018**

**Makale Kabul: 07.05.2018**

**Öz:** Zihni ve öznel varlık meselesi İslam felsefesi ve kelamının eski meselelerinden biri olup ilmin tahakkuk ve beyanında önemli bir role sahiptir. Bu çalışmada bu konunun İslam felsefesinin ibdai meselelerinden biri olduğu beyanından sonra Molla Sadra'nın düşünceleri ekseninde zihni varlığın ispatının delilleri ele alınmıştır. Molla Sadra'ya göre zihne gelen her makule -süna-i yaygın yükleni ile değil- öncelikli zati yükleni ile o makulenin kendisidir ve zihinde mefhum unvanıyla şekil bulun şey hakikati ve özü itibarıyla nefsani niteliklidir. Nihayetinde de zihni ve öznel varlık hakkında dillendirilen nazariyelerin filozofların nazariyesi, izafe nazariyesi ve şebeh (gölge) nazariyesi adı altında açıklanmış ve incelenerek eleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zihni varlık, nesnel varlık, süna-i yaygın yükleni, öncelikli zati yükleni, Sadr'ul-Mutallihin.

**Abstract:** The issue of mental mode of existence is one of the old frequently discussed topics in Islamic philosophy and theology playing a striking role in the manner of realization and explanation of knowledge. Emphasizing the point that this issue is a novel one in Islamic philosophy, the present article deals with the arguments behind proving the mental mode of existence with special focus on the doctrine of MullaSadra. According to him, each category occurring to the mind is the very category based on the primary essential predication rather than on the common technical predication; and what occurs to the mind as a concept is a mental quality in its essence and reality. Finally the prevalent views on mental mode of existence are raised and analyzed in the framework of the theory of the theosophers, that of relation, and that of Shabah.

**Keywords:** mental mode of existence, primary essential predication, common technical predication, Sadr al Mutaallihin.

\* Bu makale "Molla Sadra'da Bilgi Metafizigi" başlıklı tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi (baranse-dat@gmail.com)

## 1. Giriş

Varlıkların yaratıcısı olan Allah Teala'nın zâtı benzer ve örneğe sahip olmaktan münezzehtir. Ama ayet ve nişanelerini mevcut kılmasında ve bunlara kendi sıfatlarını bağışlamasında hiçbir akli engel ve mahzur yoktur. Bu yüzden Allah Teala insanın natık nefsinin zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin numunesi yapmıştır ki nefsi tanıma Allah'ı tanımada en iyi vesile ve beşeriyetin muvahhitliğe doğru en sade yol göstericisi olsun.<sup>1</sup>

İnsani nefis varlığın aslında her türlü uçukluk ve maddi kirlilikten uzaktır. Kudret, ilim, irade, hayat, görme ve işitme yetilerinde ilahi mukaddes zâtın tecelligahıdır. Ancak nefis sahip olduğu o azamet ve kudretine rağmen varlığın alt mertebelerinde karar kıldığı için kendisinden sadır olan fiiller, eserler ve suretler varlıksal açıdan son derece zayıftır. Tabii zihni ve öznel varlıklar nesnel varlığın sahip olduğu eser ve özellikleri barındırmaz. Bu yüzden nefsin dış dünyadan haberdar olmak için meydana getirdiği zihni formların genel bir şekilde nesnel varlıkların gölgeleri olduğu söylenmelidir. Ancak varlığı kabul eden mahiyet varlığın bütün mertebe ve şekillerinde mahfuz ve değişmezdir.<sup>2</sup>

Her halükarda nefsin tesir ve icadıyla mahiyetler için sadece zihni ve öznel alanda mevcut olan ve istenen ve matlup eserlerden hiçbir esere sahip olmayan varlığa zihni ve öznel varlık denilir. Zihin dışında tahakkuk bulan ve hakiki eser kaynağı olan varlığa da harici veya nesnel varlık denilir.<sup>3</sup>

## 2. Konunun Tarihi Geçmişi

Zihni varlık meselesi Yunan felsefesinde geçmişi olmayan yeni bir meseledir. İlk defa "Zihni Varlık" lafzını İbni Sina kullanmış ve kendisinden sonra gelen filozoflar da bu meseleyi açmışlardır. Ancak merhum Mutahari gibi bazı çağdaş düşünürlerin söylediği: "İbni Sina'nın kitaplarında bu konu hakkında bir bölüm yoktur. Hatta "Zihni Varlık" lafız bile ne İbni Sina'nın ve ne de kendisinden önce yaşayan Farabi gibi filozofların yazılarında göze çarpmamaktadır. İlk defa zihni varlık konusunu işleyen ve bunu müstakil bir bölümde ele alan *el-Mebahis'ul-Meşrikiye* kitabında Fahreddin Razi ve *Tecrid'ul-İtikad* kitabında Hacı Nasreddin Tusi'dir"<sup>4</sup> ifadeler doğru değildir. Zira İbni Sina'nın kitaplarında her ne kadar zihni varlık meselesi müstakil bir bölümde ele alınmamış olsa da

1 Gulam Hüseyin Rızanejad Nuşin, *Hikmetname Şerh ve Hevaşi-i Menzume-i Hikmet-i Hacı Molla Hadi Sebzevari*, İntişarat-ı el-Zehra, Tahran, 1380, c. 1, s. 288.

2 Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Es-fâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, Menşuratu Mustafevi, 1383. c. 1, s. 263-265.

3 Mehdi Hairi Yezdi, *İlm-i Külli*, İntişarat-ı Hikmet, Tahran, 1404, s. 34-36

4 Murteza Mutahari, *Mecmua-i Asar*, İntişarat-ı Sadra, Tahran, 1380, c. 9, s. 217.

zihni varlık lafzını eserlerinde kullanmıştır. Bu yüzden Razi'nin zihni varlık meselesinin başlatıcısı olarak ele alınması doğru değildir.

İbni Sina *Talikat* adlı kitabında: “Külli anlam nesnel alemde mevcut değildir. Zihinde mevcuttur”<sup>5</sup> diye yazar.

İbni Sina aynı şekilde *İşarat* adlı kitabında zihni varlık konusuyla tamamen uyum içinde olan ifadeleri vardır. Diyor ki: “İdrak; bir şeyin hakikatini gösteren misalinin idrak edicinin nezdinde olmasından ve idrak edicinin bunu müşahede etmesinden ibarettir. Dolayısıyla ya o hakikat idrak edildiği zaman idrak edici dışındaki hakikatin aynısıdır... ya da o şeyin hakikatinin misal ve numunesi idrak edicinin zatında ondan ayrı olmayacak şekilde resmedilmiştir.”<sup>6</sup>

Buna ilave olarak Abdulrezzak Lahici, *Şevarik'ul-İlham* adlı eserinin “Vacibin İlmi” bölümünde zihni varlığın ispatı hakkında İbni Sina'ya ait olduğunu söylediği bir risalede hem zihni varlık meselesinin ve hem de bunun delillerinin olduğu bir pasajı nakleder.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu meselelerin başlangıcını Fahreddin Razi'ye nispet vermek yanlıştır.

Her halükarda zihni varlık meselesi ilk defa Müslüman filozoflar tarafında gündeme geldi. İbni Sina kitaplarında zihni varlık lafzını kullandı ve Fahreddin Razi bu konuyu ayrı bir bölümde ele aldı. Hacı Nasreddin Tusi de *Tecrid'ul-İtikad* adlı eserinde bu konuyu geniş bir şekilde inceledi ve *Tecrid'ul-İtikad* kitabının şarihleri arasında konu hakkında uzun tartışmalar oldu. Nihayetinde mütekellimlerin konu hakkındaki eleştirileri Molla Sadra'nın yeni teoriler dillendirerek zihni varlık meselesini en güzel şekilde açıklamasına sebep oldu.

Suhreverdi'nin eserlerinde de zihni varlık ve bunun mahiyeti hakkında gerekli açıklamalar yapılmıştır. Nitekim bu durum Molla Hadi Sebzevari ve Allame Tabatabai gibi müteahhir filozofların sözlerinde ve eserlerinde geniş bir şekilde göze çarpmaktadır.

### 3. Zihni Varlığın İspatı

Zihni varlık meselesinde iddia şudur; eşyanın mahiyeti sahip olduğu nesnel varlığa ilave olarak kendisine öznel ve zihni varlık denilen başka bir varlığı da vardır. Bu varlık türü daima nesnel varlığın karşısında yer alır.

5 Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Talikat*, Mektebet'ul-İlam'ul-İslami, Kum, 1404, s. 183.

6 Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İşarat vel-Tenbihat (Hemrah Şerh-i Hacı Nasreddin Tusi)*, Neşr-i Kitap, Tahran, 1403, c. 2, s. 308.

7 Abdulrezzak b. Ali Lahici, *Şevarik'ul-İlham*, Mektebet'u Farabi, Tahran, Trs, s. 520.

Molla Sadra bu hususta şöyle der: “Filozoflar az bir grup olan zahircilerin aksine, bütün insanlar için mekşuf ve zahir olan böylesi açık bir varlığa ilave olarak zihni varlık diye tabir edilen başka bir varlığın ve zuhurun olduğu hususunda hemfikirdirler.”<sup>8</sup>

Molla Sadra’nın yukarıdaki ifadesi iki iddiayı içinde barındırır: bu iddiaların ilki varlık öznel ve nesnel yani harici ve zihni olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci iddia ise zihni varlıklar nesnel varlıklarla mahuvi ve zati ittihadı sahiptirler.

Tabi yukarıdaki ifade; zihindeki şeyin nesnel alemdeki şeyden farklı olduğu anlamında değildir. Bilakis kasıt bir tür birliktelik ve ittihatıdır. Yukarıdaki ifadenin ilk bölümü ontolojik bir mesele olup kendi yerinde incelenmesi gerekir. İkinci bölümü ise burada inceleyeceğimiz epistemolojik bir meseledir.

Müslüman filozoflar ve bilhassa Molla Sadra’nın kurucusu olduğu Hikmet-i Mütealiye ekolünün şarihleri zihni varlığın ispatı için birçok delil zikretmişlerdir ki bu deliller şunlardır:

a- Eğer varlık; öznel ve nesnel yani harici ve zihni diye ikiye ayrılmazsa hakiki önermeler batıl olur. Yani eğer zihni varlık mevcut olmazsa harici ve hakiki önermeler arasında bir farkın olmaması ve hakiki önermelerin harici önerme olması gerekir. Aynı şekilde hakiki önermenin önermeler arasında tahakkuk bulmamasına sebep olur. Bu ifadenin lazımı zaruri olarak batıl olduğundan melzumu da –ki bu melzum zihni varlığın olmamasıdır- batıldır.<sup>9</sup>

Hace Nasreddin Tusi bu hususta şöyle demektedir: “Varlık zihni ve harici diye ikiye ayrılır, yoksa hakiki önermeler batıl olur.”<sup>10</sup>

Başka bir ifade ile biz nesnel varlıklarına teveccüh etmeden bazı konularda hüküm veririz. Örneğin “İnsan düşünen hayvandır” deriz. Ancak bu önermede hüküm verirken nesnel alemde mevcut insan fertlerine itina edip teveccüh etmeyiz. Bilakis insan kavramının tahakkukundan kasıt “düşünen hayvan”ın tahakkuk ve sübutudur. Yani yüklemnin özneye hamledilmesinin zorunluluğudur. Dolayısıyla eğer zihni varlık bir tür sübut ve tahakkuka sahip olmazsa hakiki önerme doğru olmayacaktır.<sup>11</sup>

8 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 263.

9 Nuşin, *Hikmetname*, c. 1, s. 299.

10 Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan Tusi, *Tecrid’ul-İtikad*, Mektebet’ul-İlam’il-İslami, Kum, 1407, s. 106.

11 Nuşin, *Hikmetname*, c. 1, s. 299.

b- Biz bazen nesnel varlığa sahip şeyler için icabi ve müspet bir hüküm göz önünde bulundururuz ve örneğin “çelişkilerin içtiması zıtların içtimasından farklıdır” deriz. “Bir şeyin başka bir şey için ispatı o diğer şeyin sübutuna bağlıdır” felsefi ilkesine binaen eğer bir şeyi başka bir şey için ispatlarsak o ikinci durum kendi münasip kabında mevcut ve sabit olması gerekir. Ancak yukarıdaki örneğin öznesi nesnel alemde mevcut değildir. Açıklandığı üzere önermenin doğruluğu öznenin varlığına bağlıdır. Bu önermelerin öznesi nesnel alemde mevcut olmadığı için başka bir yer ve mahalde mevcut olması gerekir ki buna zihin adını veririz.<sup>12</sup>

c- Biz nesnel alemde Ali, Hasan, Hüseyin... gibi taayyün bulmuş bireyleri mülahaza eder ve bunlardan insan adında tümel bir kavram intiza ederiz. Ya da insan, at, inek... gibi zihni tahasüle sahip varlıkları mülahaza ve bunlardan hayvan olan cinsi intiza ederiz. Dolayısıyla cins ve tür mevcuttur. Zira birçok bireye yüklenip hamledilir ve onlarla müttehit olur. Çünkü haml ve yüklemesi “muvatat” haml ve yüklemedir ve bu yüklemde özne ve yüklem her ikisi birlikte mevcut ve müttehittir. Dolayısıyla eğer özne mevcut olursa ittihadın iktizasına binaen yüklem de mevcut olmalıdır. Aynı şekilde eğer yüklem mevcut olursa ittihadın iktizasına binaen özne de mevcut olmalıdır ve mevcut olan ile mevcut olmayan arasında ittihat mümkün değildir. Zira eğer önermenin bir tarafı mevcut olursa diğer tarafı da mevcut olmak zorundadır. Çünkü biz cinsi veya türü bireye yükler ve hamlederiz. Birey mevcut olduğu için cins ve tür de mevcut olmalıdır. Peki eğer cins ve tür mevcut ise bunlar nerededirler? Eğer cins veya türün nesnel alemde mevcut olduklarını söylersek bu durumda birbirinin zıttı özelliklerle mevcut olmaları gerekir. Ancak nesnel varlık birbirinin zıttı özellikleri benimseyemez. Dolayısıyla cins ve tür nesnel alemde mevcut olamaz ve bunların yeri zihindir.<sup>13</sup>

Molla Sadra bu hususta şöyle der: “Biz tek bir türün altında yer alan (insan bireyleri gibi) farklı fert ve bireylerden ve aynı şekilde tek bir cinsin altında yer alan (insan, at, inek gibi) farklı türlerden taayyünleri, şahsi özellikleri ve türsel tahasülleri, türsel tek bir anlamdan veya cinsi tek bir anlamdan intiza ederiz. Tabi bu türsel veya cinsi tek anlamı o fertlere veya türlere mümkün olacak şekilde “muvatat” yüklemesi

12 a.g.e., s. 299 ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 235-237. ve Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Bidayet'ul-Hikme*, İntişarat-ı Dar'ul-İlm, Kum, 1377, s. 57 ve Seyyid Razi Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, İntişarat-ı Hikmet, Tahran, 1383, c. 1, s. 161.

13 Nuşin, *Hikmetname*, c. 1, s. 293-294. ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 162-163.

ile (örneğin “Zeyd insandır ve insan hayvandır” diyecek şekilde) hamlederiz. Bu cinsi ve türsel anlamın nesnel alemde ortak tek bir anlam şeklinde mevcut olmasının mümkün olmadığı açıktır. Zira bir varlığın nesnel alemde birbirine zıt sıfatlarla vasıflanması imkansızdır.<sup>14</sup>

d- Nesnel alemde hiçbir şey saf ve halis değildir. Çünkü göz önünde bulunduracağımız her şey Aristo'nun dillendirdiği kategorilerden (makulat) birinin özelliklerine sahiptir. Yani hiçbir niteliğe, niceliğe, konuma... sahip olmayan bir nesne yoktur. Zira her nesne her zaman diğer nesnelere birleşik ve müttehit mevcut olur. Zihin cevher ve tözü kendi aleminde soyutlar. Allame Tabatabai bu hususta şöyle der: “Her hakikati salt ve halis bir şekilde göz önünde bulundurabiliriz. Yani bir hakikati, kesretine sebep olan her türlü ilintiden soyutlayarak tasavvur edebiliriz. Örneğin salt ve halis beyazlığı her türlü kayıttan ari göz önünde bulundurabiliriz. Tabi salt ve halis olan bir şey kesret kabul etmez. Çünkü her zaman birdir ve bu türden her şeyi kapsayan vahdete sahiptir. Buna binaen hakikat saflık ve hulûs özellikleriyle nesnel alemde mevcut değildir. Bu yüzden başka bir yerde mevcut olmalıdır ki buna da zihin denilmektedir.”<sup>15</sup>

Başka bir ifade ile nesnel alemde tahakkuk bulan her şey madde, mekan, nitelik, nicelik, konum... gibi ilintiler ile tahakkuk bulur. Madde aleminde bu özellikler ve ilintiler olmadan hiçbir şey tasavvur edilemez. Dolayısıyla kesretin olmaması şartıyla tasavvur ettiğimiz hiçbir şey dış alemde yoktur. Zira dış alem kesret mekanıdır. Öyleyse bunların mekanı sadece zihindir.<sup>16</sup>

e- İrade sahibi her fail belli bir gaye ve hedefe binaen göz önünde bulundurduğu fiili eyleme döker. İrade sahibi failin gayesi mutlak yokluk olamaz. Zira irade sahibi failin gaye ve hedefi varlıksal bir durumdur. Çünkü mutlak yokluk irade sahibi failin hareket ve motive ettiricisi olamaz. Dolayısıyla varlıksal bir durum olan motive ya dış alemde veya zihinde ve öznel alemde mevcut olur. Eğer dış alemde mevcut olursa failin bunun icadı için çabalaması hasılın tahsili olacağından imkansızdır. Dolayısıyla irade sahibi failin motive ve gayesi sübut ve tahakkuka sahiptir ki nesnel varlığın sübut ve tahakkukundan farklıdır. Bu da zihni ve öznel sübut ve tahakkuktur.<sup>17</sup>

14 Sadruddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadra, el-Şevahid'ul-Rububiye, Far-sça Çeviri: Cevad Muslih, İntişarat-ı Suruş, Tahran, 1366, s. 44.

15 Allame Tabatabai, *Bidayet'ul-Hikme*, s. 58.

16 Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 164.

17 Abdullah Cevadi Amuli, *Rahika-i Maktum*, İntişarat-ı İsra, Kum, 1382, c. 1, s. 82.

Molla Sadra bu hususta şöyle der: “Bir fiili işleyen her fail belli bir gaye ve hikmet için o fiili işler. Eğer fiilin gaye ve hedefi bir tür sübuttan yoksun olursa fail onun için her hangi bir girişimde bulunmaz. Eğer bunun dış alemde tahakkuk ve sübutu olursa hasılın tahsilini gerektirir. Dolayısıyla mecburen kendisinden istenen eseri barındıran bir tür sübuta sahip olması gerekir ki bu da ancak zihni varlık olabilir.”<sup>18</sup>

#### 4. Zihni Varlıkla İlgili Görüşler

Zihni varlık meselesi Molla Sadra'ya kadar İslam felsefesinin en girift meselelerinden biri idi. Müslüman filozof ve mütekellimlerin çoğu bu mesele hakkında görüş belirtse de konuyla ilgili problemleri çözemediler. Molla Sadra yeni bir tarz ile konuya yaklaştı ve zihni varlık meselesini İslam felsefesinin sade ve anlaşılır bir meselesine dönüştürdü.

Müslüman filozof ve mütekellimler zihni varlık ve bilginin hakikati hakkında her ne kadar birbirinden farklı ve çelişik görüşler beyan etse de bu görüşleri; filozofların, mütekellimlerin ve şebek/silüet (gölge) teorisi olmak üzere üç kategoride inceleyebiliriz.

##### 4. 1. Filozofların Teorisi

Zihni varlığın ispatı meselesinde belirtildiği üzere filozofların çoğu birincisi nesnel diğeri de öznel ve zihni olmak üzere her şeyin iki varlığı olduğuna inanmaktadırlar. Bu ikisinin birbiriyle olan ilişkisi zati ve mahuvi bir ilişkidir. Yani algı anında zihne gelen şey eşyanın nesnel varlığı olmayıp dış alemdeki mevcut mahiyettir. Aksi durumda nesnel alem zihni ve öznel aleme ve öznel alem de nesnel aleme dönüşecektir ki bu imkansızdır. Bu yüzden mahiyet nesnel varlığından başka özü itibarıyla zihinde başka bir varlığa sahiptir. Başka bir ifade ile Vacib'el-Vücut dışında her şeyin mahiyeti vardır ve bu mahiyet; ilki nesnellik ve eser diğeri de nesnel eserden ayrı zihni yapıda olmak üzere iki şekilde mevcuttur.

Buna ilave olarak filozofların çoğu eşyanın zat ve mahiyetinin zihni varlıkta mahfuz olduğuna inanmaktadır. Yani zihinde mevcut olan şey mahiyet açısından kendi nesnel varlığından farklı değildir. Zihni beyazlık ve siyahlığın mahiyeti nesnel beyazlık ve siyahlığın mahiyetinin aynısı olup ondan farklı değildir. Zihni varlıkların nesnel varlıklardan tek farkı mahiyetlerinde olmayıp varlıklarının şeklindedir.<sup>19</sup>

18 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 284-285.

19 Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 157.

Tabi filozofların dillendirilen bu görüşlerinin benimsenmesi durumunda bazı problemler karşımıza çıkacaktır ki bunlar daha sonra incelenecektir.

#### 4. 2. Mütakellimlerin Teorisi

Bilgi ve bilginin hakikati hakkında dillendirilen en meşhur ve eski teorilerden biri izafe teorisi.

Fahreddin Razi, insanın eşyaya olan bilgisinde hiçbir şeyin zihinde mevcut olmadığına ve aynı şekilde eşyanın tasavvur ve algısında insana bir şeyin ilave olmadığına inanmaktadır. Yani insan bir şeyi algıladığı zaman algı öncesi ve sonrası kendisi için birdir.

Razi'ye göre ilim; nefis ile nesnel şey arasındaki ilişki ve izafedir. Örneğin bir şahıs bir şeye baktığında o şeye nispetle ilim sahibi olur. Yani şahıs ile şey arasında oluşan nispet ve irtibat tabi olarak ilim hasıl olur. Dolayısıyla bu irtibat ve nispet izafenin kendisi olup ilimdir. İzafe de babalık gibi intizai bir durumdur ve nesnel varlığa sahip değildir.<sup>20</sup>

Allame Tabatabai izafe teorisi hakkında şöyle demektedir: "Zihni varlığı inkar eden bazı kimseler nesnel eşyaya olan bilgimizin sadece nefis ile nesnel eşya arasında oluşan bir tür izafe olduğuna inanmaktadırlar."<sup>21</sup>

Filozoflar birçok delil ile izafe teorisini batıl bilmişlerdi. Filozoflara göre eğer ilim izafe makulesinden/kategorisinden olursa öncelikle madum/yokluğa bilgi imkansız olur. Çünkü nefis ile madum/yokluk arasında hiçbir izafe yoktur. Halbuki bizim madumlar/yokluklar hakkında ilim sahibiyiz.

İkincisi hiçbir şekilde hatanın bilgiye yol bulmaması gerekir. Çünkü hata, algının nesnel gerçeklik ile uyumlu olmaması anlamındadır. Halbuki biz günlük hayatımızda bile defalarca hata ederiz.

Üçüncüsü insanın kendi zatına ilmi imkansız olur. Çünkü bu teoriye göre alim ile malum arasında hiçbir nispet ve izafe tasavvur edilemez. Halbuki biz bedihi bir şekilde nefsimize ve zatımıza ilmimiz olduğunu biliyoruz.

20 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebahis'ul-Maşrikiye*, İntişarat-ı Bidar, Kum, trs, c. 1, s. 331. ve Gulam Hüseyin İbrahimi İbrahim Dinani, *Felsefe Suhreverdi*, İntişarat-ı Hikmet, Tahran, 1382, s. 346 ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 158. ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 81-82.

21 Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, İntişarat-ı el-Zehra, Tahran, 1390, c. 1, s. 123.



Dördüncüsü ilmin tasavvur ve tasdik diye sınıflandırılması anlamsız olacaktır. Halbuki bu sınıflandırma bedihidir ve inkar edilemeyecek bir durumdur.<sup>22</sup>

### 4. 3. Siluet/Gölge (Şebeh) Teorisi

Filozoflardan bir grup tasavvur ve algı anında eşyanın mahiyetinin zihne gelmeyeceğine ancak eşyanın şebehlerinin/siluetlerinin/gölgelelerinin zihne geldiğine inanmaktadırlar. Bu insanlara göre insanın dış dünyadan algıladığı şey hiçbir şekilde eşyanın gerçek mahiyeti değildir. Konunun daha iyi anlaşılması için "Şebehi" şekil ve fotoğrafa benzetebiliriz ki mahiyette şey ile örneğin insan ile farklıdır. Çünkü insanın mahiyeti düşünen hayvandır ama şekil ve fotoğraf düşünen hayvan değildir. Bilakis düşünen hayvan hakkında ferdi tasvirdir yoksa düşünen hayvanın kendisi değildir.

Bu teori, bilginin maddi olduğu nazariyesine çok yakındır. Zira bu teorinin taraftarları diyorlar ki: zihinde mevcut olan şeyin nesnel şey ile mahuvi irtibatı yoktur. Sadece zihindeki şey ile dış alemdeki şey birbirine benzemektedir ve zihinde tahakkuk bulan şey nesnel şeyin kendisidir. Başka bir ifade ile şebehin/siluetin zihindeki huzuruna inanlar; nesnel hakikatin şebehi/silueti olan mahiyetin zihne gelmediğine bilakis bu mahiyetin şebehinin/siluetinin zihinde mevcut olacağına inanmaktadırlar.

Bu teorinin taraftarları bu açıklamalarıyla zihni varlık hakkındaki problemlerden kurtuldular. Ancak bunların zihni varlığı inkar etmekle bu sonuca ulaştıkları açıktır. Nitekim şebeh/siluet (gölge) düşüncesi zihni varlığın bir tür inkarıdır. Buna ilave olarak şebeh/siluet (gölge) teorisi, izafe teorisi gibi birçok problemi kendi içinde barındırır. Çünkü öncelikle eğer şebeh/siluet teorisi taraftarlarının söyledikleri doğru olsa yani zihinde tahakkuk bulan şey nesnel eşyanın şebehi/silueti olursa zihni suret ile nesnel şey arasında mahuvi uyum söz konusu olmayacaktır ki bu sözün gereksinimi safsatadır. İkincisi eğer nesnel bir şey ve şebehi/silueti birbirinden farklı olursa mecburen zihni suret ile nesnel şey arasında hiçbir irtibatın olmadığını ve şebehin/siluetin bir şeyi göstermesi de asılsız sayılacağını kabul etmemiz gerekir.<sup>23</sup>

22 Allame Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, c. 1, s. 127. ve Dinani, *Felsefe Suhreverdi*, s. 346. ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 171.

23 Dinani, *Felsefe Suhreverdi*, s. 350. ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 157. ve Allame Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, c. 1, s. 128.

## 5. Zihni Varlığın Problemleri

Zihni varlığın problemleri beş öncüle bağlıdır ve bu öncüllerin hepsini kabul eden iki problemle karşı karşıya kalır ki bu öncüller şunlardır:

1- Biz eşyanın mahiyetini tasavvur ettiğimiz zaman bir şey zihnimizde mevcut olur.

2- Zihinde mevcut olan suret iki şey –yani ilim ve malum- değildir. Bilakis tek bir şey olup bir itibarla malum ve başka bir itibarla da kendisine ilim denilir. Örneğin önümüzde olup tasavvur ettiğimiz kağıt malum bilarazdır ve bu kağıttan zihnimizde oluşan suret malum bilzattır. Zihin aleminde malum bilaraz ve malum bilzat iki farklı şey olarak mevcut olmazlar. Bilakis zihin aleminde ilim, malum bilzatin aynısı olup onunla müttehittir.

3- “Zat ayrılmaz ve farklılaşmaz” felsefi kaidesine binaen eşyanın mahiyeti tek başına zihinde mevcut olmaz. Bilakis eşyanın mahiyeti cinsleri, fasılları ve zatlarıyla birlikte zihinde mevcut olur ve değişmeden sabit kalır. Örneğin insanın zati düşünen hayvan olmasıdır ve insan her nerede olursa olsun düşünen hayvan olması kendisi için sabittir. Yani insan dışarıda olduğunda düşünen hayvan olması zati olduğu gibi zihne geldiğinde de hayvanlık ve düşünme kendisinden ayrılmayıp zatıdır. Her halükarda zihinde mevcut olan şey eşyanın mahiyetinin aynısıdır.

4- İlim; nefste hal ve nefis de bu halden müstağni mahal olmasından ötürü arazdır. Zat nispet ve bölme kabul etmediğinden ilim niteliktir ve nefساني niteliklerden sayılmaktadır. Dolayısıyla zihinde mevcut olan şey nefساني nitelik makulesindedir.

5- Makuller/Kategoriler zatları itibarıyla birbirinden ayırırlar ve zatları da yalındır. Çünkü eğer makullerin farklılıkları zatları dışında olursa bunlar arasında kendilerinden daha üstün bir cinsin olması gerekir ki bu yanlıştır.<sup>24</sup>

Daha önceden de belirtildiği üzere filozofların görüşlerinin yani zihni varlık bütün mezkur öncülleriyle benimsenmesi durumunda iki problem karşımıza çıkar.

Birçok düşünür bu iki probleme giriftar olmamak için bu öncüllerden birini inkar ettiler ki bu iki problem şudur:

24 Dinani, *Felsefe Suhreverdî*, s. 350. ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 166-168. ve Allame Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, c. 1, s. 391. ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 279- 281.

**Birinci Problem:** Zihni varlığın delilleri ve üzerine bina edildiği öncülleri; zihinde mevcut olan şeyin nesnel alemde mevcut olan şey ile aynı olmasını gerektirir. Dolayısıyla birbirinin karşısı ve birbirinden farklı iki şey bir yerde bir araya gelmiş olacaktır.

Allame Tabatabai söz konusu problemin beyanı hususunda şöyle der: “Zihni varlık teorisinin gereksinimi bir şeyin hem cevher ve hem de araz olmasıdır. Zira zihni varlık teorisine göre bir şeyin zatı o şeyin tasavvuru anında baki ve mahfuz kalır. Dolayısıyla eğer biz nesnel bir cevheri tasavvur edersek zihni suretimiz cevher olacaktır. Çünkü eşyanın zatı onun zihni varlığında mahfuzdur ve bu zihni suret aynı zamanda arazdır. Çünkü araz kendi öznesine kaim olduğu gibi bu zihni suret de nefse kaimdir ve nefis öznedir. Neticede söz konusu zihni varlık hem cevher ve hem de arazdır”<sup>25</sup>

Başka bir ifade ile “Zat ayrılmaz ve farklılaşmaz” felsefi kaidesine binaen bir şeyin tasavvuru anında mahiyeti zatıyla zihne gelir. Örneğin insanın mahiyeti dış dünyada cevherdir ve yukarıdaki kaideye göre insan mahiyetinin zihinde oluşan sureti de cevherdir. Bir taraftan da zihni varlığın yani ilmi varlığın nefsanî nitelik olduğunu ve niteliğin de araz olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla zihinde mevcut olan şey aynı anda hem cevher ve hem de arazdır ve tek bir şeyin aynı anda hem araz ve hem de cevher olması imkansızdır.<sup>26</sup>

**İkinci Problem:** On makul (kategori) bilzat birbirinden farklı ve zatının tamamıyla birbirinden ayrı olup hiçbir makul diğer makul dairesinin içinde yer almaz. Filozofların teorisine göre zihni varlığın mahiyeti nesnel varlığın mahiyetinin aynısıdır. Bir taraftan da zihni varlık nefsanî nitelikler ve buna göre zihne gelen her makule nitelik makulesi içinde yer alır. Başka bir ifade ile malum bilzat ilim ile müttehittir ve ilim de niteliklerdir. Dolayısıyla malum bilzatin zatlarından birinin cevher diğerinin de araz olması gerekir. Böylece bir şeyin cinsi iki farklı cinse dönüşecektir.<sup>27</sup>

Daha önce belirtildiği üzere Müslüman filozoflar bu iki problemin cevabında farklı yöntemler benimsemişlerdir. Bu problemin çözmekten ümitsiz olan bazı kimseler vicdani ve inkar edilemeyecek bir durum olan zihni varlığı tamamen inkar ettiler. Bazıları da söz konusu problemlere cevap vermek yerine zihni varlığın öncüllerinden birini inkar ettiler. Bazı düşünürler de bu problemi çözmek için çabalamış ve bu problemi çözdüklerini iddia etmişlerdir.<sup>28</sup>

25 Allame Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, c. 1, s. 131-132.

26 Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 276.

27 Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 169. ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 277.

28 Hairî Yezdi, *İlm-i Külli*, s. 38.

## 6. Zihni Varlık Problemlerinin Cevabı

### 6. 1. Fahreddin Razi'nin Görüşü (Birinci Öncülün İnkarı):

Zihni varlıkla ilgili görüşler bölümünde açıklandığı üzere Razi'ye göre eşyanın tasavvurunda zihne bir şey gelmez. Bu yüzden ilim nefis ile nesnel şey arasındaki izafeden başka bir şey değildir. Razi bu düşüncesiyle zihni varlığın mezkur beş öncülünden birinci öncülü yani zihni varlığı inkar etmektedir. Tabi daha önce Razi'nin görüşlerini açıklayıp eleştirdiğimiz için bu açıklamayla yetiniyoruz.

### 6. 1. Fazıl Kuşçu'nun Görüşü (İkinci Öncülün İnkarı):

Fazıl Kuşçu'ya göre zihinde mevcut olan şey tek bir şey değildir, iki şeydir. Bu ikisinden biri olan zihindeki mevcut mahiyet, zihne kaim olmayan malum ve küllidir. Bu mahiyetin zihinde husulü bir şeyin zaman ve mekandaki husulü gibidir. İkincisi ise algı zamanında insan için hasıl olan nesnel ve cüzi şeydir. Bu nefsanî niteliği oluşturduğundan zihne kaim arazlardandır.<sup>29</sup>

Bu nazariyede zihinde hasıl olan şey ile zihne kaim olan şey arasında fark gözetilmiştir. Bu nazariyeye göre tasavvur ve ilim bir şey, tasavvur edilen ile malum başka bir şeydir. İlim nitelik makulesinden ve malum dışarıda olan şeyin makulesindedir. İlim ile malum zihinde olmalarına rağmen ilim zihindeki bir sıfat gibi zihne kaim, malum ise zihne kaim olmayan zihindeki mazruf gibidir.<sup>30</sup>

Molla Sadra, Kuşçu'nun sözlerinin beyanında şöyle demektedir: "Biz eşyayı tasavvur ettiğimiz zaman iki şey hasıl olur ki birincisi zihinde mevcut olan malum ve küllidir. Yani zihinde hal ve bunun vasıflandırıcısı değildir. Bir şeyin zaman ve mekanda hasıl olması gibi zihinde hasıldır. İkincisi nesnel alemde mevcuttur. Bu ilim olup cüzi ve arazdır. Zihne kaim ve nefsanî niteliklidir."<sup>31</sup>

Molla Sadra, Kuşçu'nun cevabını eksik bilir ve Kuşçu'ya göre eğer eşyanın mahiyeti ve zihni varlığı tek bir hakikat olup farklılıkları itibari bir durum olursa bunun sadece ilim ve malum keza cüzi ve külli olma meselesini çözeceğini ama mezkur problemi yani zihni varlığın cevher ve araz olma problemini çözemeyeceğini çünkü cevher ve araz farkının itibar ile tevcih edilebilecek bir şey olmadığını söyler.<sup>32</sup>

29 Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 282.

30 Fazıl Kuşçu, *Şerh'u Tecrid'ul-İtikad*, Mektebet'ul-İlam'ul-İslam, Kum, 1414, s. 12-13. ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 283.

31 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 282.

32 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 282-283. ve Amuli, *Rahika-i Maktum*, c. 4, s. 146.

Eğer Kuşçu'nun farklılıktan kastı hakiki farklılık ise bu kendi içinde birçok problemi barındırır ki bu problemler şunlardır:

1- Nesnel eşyanın mahiyetinin tasavvuru zamanında iki farklı durumun varlığı içsel ve vicdani bulgularımızın aksinedir. Çünkü biz bir şeyin tasavvuru zamanında bir suretin nefsimizde tahakkuk bulduğunu açıkça biliriz. Bu suret fasılları, cinsleri ve zatları olan mahiyetin kendisidir ki bizden cehaleti kaldırır ve kendisiyle niteleneceğimiz bir vasıf olur.<sup>33</sup>

2- Kuşçu'nun sözlerinin gereksinimi şebeh/siluet nazariyesi ile birleştirilen yeni bir yolun icadıdır. Zira Kuşçu zihne kaim varlığı nesnel varlığın gölge ve silueti bilmektedir. Ona göre zihinde hasıl olan ve zihne kaim olmayan şey nesnel varlığın misalidir. Kuşçu'nun sözlerinde anlaşıldığı üzere zihne kaim bu varlık eğer mahiyet açısından malum olan şey ile farklı olursa bu, zihne kaim varlık şebeh/siluet iddiasının kendisi olur. Eğer malum mahiyet ile farklı olmaz ve onunla müttehit olursa bu durumda zihni varlık problemi çözülmemiş olacaktır.<sup>34</sup>

## 6. 2. Şebeh/Siluet Nazariyesi (Üçüncü Öncülün İnkarı):

Belirtildiği üzere bir grup nesnel varlığın algısı zamanında zihne gelen şeyin nesnel varlığın mahiyeti yerine şebeh/silueti olduğuna inanmaktadır.

Bu nazariyeyi daha önce zihni varlıkla ilgili görüşler bölümünde ele alıp incelediğimiz için burada tekrar ele almayacağız. Tabi izafe ve şebeh/siluet nazariyelerini burada incelemek yerine neden zihni varlıkla ilgili görüşler bölümünde incelediğimiz sorusu sorulabilir?

Bu sorunun cevabında şunu söylememiz gerekir: Zihni varlık problemleriyle birlikte dillendirilmedi ki bu problemlere çözüm amacıyla farklı görüşler dillendirilsin. Nitekim bu görüşlerden bazıları zaman olarak zihni varlık ve problemleri dillendirilmeden önce gündeme gelmişlerdir. Örneğin izafe teorisi, Eş'ari mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasan Eş'ari zamanından itibaren tartışılıyordu. Şebeh/Siluet teorisi de selef filozofların ifadelerin vardı. Dolayısıyla şebeh/siluet ile izafe teorisinin zihni varlıkla ilgili görüşler bölümünde incelenmesi daha doğru bir yaklaşımdır.<sup>35</sup>

33 Allame Tabatabai, *Bidayet'ul-Hikme*, s. 62.

34 Nuşin, *Hikmetname*, c. 1, s. 307.

35 Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 278.

### 6. 3. Değişim Teorisi veya Seyyid Sadr'ın Görüşü (Üçüncü Öncülün İnkarı)

Seyyid Sadr, nesnel eşyanın mahiyetinin tasavvuru anında zihinde karar kılan şeyin nefsanî nitelik olduğuna inanmaktadır. Zira dış dünyada mevcut olan her cevherin idrak ve tasavvur anında nesnel mahiyeti zihne gelir ve zihinde değişerek nefsanî niteliğe dönüşür. Dolayısıyla nesnel alemde mevcut olan şey cevherdir ama değişime uğrayarak zihinde karar kılması açısından cevher değildir, nefsanî niteliklidir.

Bu teori de önceki teoriler gibi kendi içinde birçok problemi barındırır. Seyyid Sadr'ın açıklamalarında anlaşıldığı üzere öncelikle değişimden kastı sıfatların değişimi değildir. Bilakis zati değişimdir ve zati değişim de imkansızdır. Çünkü öznel ve nesnel mahiyet arasında ortak bir madde yoktur. İkincisi ateşli bir şekilde mahiyetin asaletini savunan Seyyid Sadr'ın kendi mebnasına göre mahiyetin değişimi mümkün değildir. Üçüncüsü bu teori, aslında safсата problemine sahip şeybeht/siluet teorisinden başka bir şey değildir.<sup>36</sup>

### 6. 4. Muhakkik Devani'nin Görüşü (Dördüncü Öncülün İnkarı)

Muhakkik Devani dördüncü öncülü inkar etmekle ilmin nefsanî nitelik olmasını bir tür teşbih bilmiş ve ilmin malum makulesinden olduğunu iddia etmiştir. Muhakkik Devani'ye göre eğer malum cevher olursa ilim de cevherdir. Eğer malum nitelik makulesinden olursa ilim de nitelik makulesindedir. Eğer malum izafe olursa ilim de izafe makulesinde olacaktır.<sup>37</sup>

Muhakkik Devani bu nazariye ile zihni varlık hakkındaki problemlere cevap vermiştir ama "Filozoflar müsamaha ve teşbihe binaen ilmi nefsanî nitelik makulesinden biliyorlar" sözü doğru değildir. Çünkü nitelik unvanının ilmi formlara itlakı müsamaha ve teşbihin neticesi değildir. Bu bir itibarla kuşku kabul etmez bir gerçeklik sayılır.<sup>38</sup>

### 7. Molla Sadra'nın Görüşü

Yukarıda zikredilen görüşlerden, Molla Sadra'dan önce filozofların ve mütekellimlerin zihni varlık problemlerini çözemedikleri ve her görüşün eksik bir tarafı olduğu görüldü.<sup>39</sup>

36 Nuşin, *Hikmetname*, c. 1, s. 308. ve Şirazi, *Dersha-yı Şerh-i Manzume*, c. 1, s. 176-180. ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 284-285.

37 Molla Sadra, *el-Şevahid'ul-Rububiye*, s. 155 ve Mutahari, *Mecmua-i Asar*, c. 9, s. 286.

38 Dinani, *Felsefe Suhreverdi*, s. 350.

39 Dinani, *Felsefe Suhreverdi*, s. 351.

Genellikle birçok felsefi konuda belagatli yaklaşımı, üstün ve yeni görüşleri olan Molla Sadra bu konuda da orijinal ve yeni düşünceler ortaya koydu. O zihni varlık konusunda yükleni türleri (süna-i yaygın yükleni ve öncelikli zati yükleni) ile zihni varlık problemlerini çözmekle beraber bu felsefi yeniliğin birçok felsefi problemin çözümünde kullanılabileceğini ispatladı.<sup>40</sup>

Molla Sadra'dan önce filozoflar tenakuz/çelişki meselesinde sekiz vahdeti açıklamışlardır ki bu vahdetler şunlardır:

1- Özne vahdeti, örneğin: "Ali durmuştur" ve "Ali durmamıştır"

2- Yüklem vahdeti, örneğin: "Ali ediptir" ve "Ali edip değildir"

3-Mekan vahdeti, örneğin: "Ali oturmuştur" ve "Ali oturmamıştır"

4- Zaman vahdeti, örneğin: "Ali şimdi yatmıştır" ve "Ali şimdi yatmamıştır"

5- Kuvve ve fiil vahdeti, örneğin: "Ali müteharriktir bilkuvve" ve "Ali müteharrik değildir bilkuvve"

6- Kül/bütün ve cüz/parça vahdeti, örneğin: "Bu cisim beyazdır tamamen" ve "Bu cisim beyaz değildir tamamen" veya "Bu kalemin ucu siyahtır" ve "Bu kalemin ucu siyah değildir"

7- İzafe/nispet vahdeti, örneğin: "Ali uzun boyludur Ahmet'e nispetle" ve "Ali uzun boylu değildir, Ahmet'e nispetle"

8- Şart vahdeti, örneğin: "Ali Müslüman'dır, şahadet getirmek şartıyla" ve "Ali Müslüman değildir, şahadet getirmek şartıyla"

Molla Sadra iki önerme arasındaki çelişkinin ispatı için bu sekiz vahdet şartının yeterli olmadığına inanmaktadır. Ona göre ispat ve rette başka bir vahdet şartının yani yükleni/haml şartının da mülahazası gereklidir ki bu yükleniler süna-i yaygın yükleni ve öncelikli zati yüklenidir.

Öncelikli zati yüklenide özne ile yüklem arasında kavramsal ittihat ve süna-i yaygın yüklenide özne ile yüklem arasında mısaksal ittihat vardır. Dolayısıyla iki önerme arasında ittihat ya zatta veya kavramdadır. Eğer iki önermenin ittihadı zati olursa süna-i yaygın yükleni ve eğer iki önermenin ittihadı kavramda olursa öncelikli zati yükleni olur.

Başka bir ifade ile eğer yüklemi öznenin zatından çıkarabilirsek yüklemimiz öncelikli zati yükleni olur. Örneğin “İnsan hayvandır” önermesinde yüklemi yani “hayvanı” öznenin zatından yani “insanın zatından” çıkarabiliriz. Ama eğer özne yüklem için mısdak olursa yüklemimiz süna-i yaygın yükleni olacaktır. Örneğin “İnsan katiptir” önermesini göz önünde bulundurduğumuz zaman katibi insanın zatından çıkaramayacağımızı görürüz ve önermenin öznesi yani “insan” katipten sadece bir mısdaktır.

Zihni varlık konusunda bu iki yükleninin istifadesi hakkında şunu dememiz gerekir: bazen biz bir anlamı kendisine yükleriz ve başka bir itibarla kendisinden olumsuzlarız. Örneğin “cüzi, cüzidir” deriz ki burada cüziyi kendisine yüklemişiz ama “cüzi, cüzi değildir” dediğimiz zaman cüziyi cüziden olumsuzlamışız. Ancak buna rağmen hiçbir çelişki karşımıza çıkmamaktadır. Çünkü birinci önermede öncelikli zati yükleniden ve ikinci önermede ise süna-i yaygın yükleniden istifade edilmiştir. Bu iki önermede yükleni türleri farklı olduğundan çelişkiye sahip değillerdir.<sup>41</sup>

Dolayısıyla bu nazariye ile zihni varlık problemi çözülmüştür. Çünkü insan cevheri bir varlığı aketlediği zaman zihninde hasıl olan şey öncelikli zati yükleni ile cevherdir. Ancak bu zihni varlık süna-i yaygın yükleni ile nefsanî niteliklidir.

Zihni varlık meselesinde söz konusu iki probleme ilave olarak başka problemler de dillendirilmiştir ki Molla Sadra bütün bunlara tek tek cevap vermiştir. Söz konusu problemler şunlardır:

**1. Problem:** Bireyler nesnel alemde mevcuttur. Cinsler, türler ve diğer külli tabiatlar nesnel varlıkta bireyler ile müttehittirler. Dolayısıyla birey nesnel alemde mevcut olduğu için külli de nesnel alemde mevcuttur.<sup>42</sup>

**1. Problemin Cevabı:** Molla Sadra bu problemin cevabında “İtiraz edici külli tabi-i ile külli akl-i meselelerini birbirine karıştırmıştır” der.<sup>43</sup> Molla Sadra zihni varlığın ispatında ve delillerinde akl-i külliye ele alırken problemi dillendiren muterizler ise problemin mebnası olarak tabi-i külliye öne sürerler. Buna ilave olarak akli külli nesnel alemde mevcut olursa birçok imkansız içinde barındıracaktır. Ama eğer bu külli zihinde mevcut olursa ve zihin de hissi alemin üstünde olduğundan birbirinin karşıtı durumları kendi içinde barındırabilir. Bu durum-

41 Molla Sadra, *el-Şevahid'ul-Rububiye*, s. 154. ve Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 289.

42 Molla Sadra, *el-Şevahid'ul-Rububiye*, s. 152.

43 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 152.



da mahiyetin akli vahdeti bunun hissi kesret ile bir araya gelir ve herhangi bir çelişki de karşımıza çıkmaz.<sup>44</sup>

**2. Problem:** İnsan bir şeyi tasavvur ettiği zaman o şeyin mahiyeti zihne gelir ve insan o şeyin özellikleriyle nitelenir. Örneğin soğukluk nesnel alemde taalluk bulunduğu her şeyi soğuk yapar ve insan nefsi de soğukluğu tasavvur ettiği için zihnin de soğuk olması gerekir. Ancak insan zihni soğuk olmaz. Dolayısıyla zihni varlık batıl bir durumdur.<sup>45</sup>

**2. Problemin Cevabı:** İnsan eşyanın mahiyetinin tasavvur ettiği zaman bunun nesnel eserleri zihne gelmez. İkincisi soğukluk ve benzeri durumlar nefste hulul etmez, neftsen sadır olurlar. Çünkü eğer soğukluk ve benzerleri nefste hulul etmiş olsaydı nefsin soğuk olması gerekirdi.<sup>46</sup>

**3. Problem:** Eğer siyah ve beyaz nesnel alemde tek bir öznde karar kılacak olursa “çelişkilerin içtima-ı” problemiyle karşı karşıya kalırız. Ancak bu ikisi nefste birlikte mevcut olurlar. Bu da zihni ve öznel alemde “çelişkilerin içtima-ı” problemini doğurur. Dolayısıyla zihni varlık batıl bir durumdur.<sup>47</sup>

**2. Problemin Cevabı:** Siyah ve beyazın nefste hululü imkansızdır. Çünkü insan suret ve formu kabul etmez, sadır eder. Sudurun da içtima anlamı yoktur. Dolayısıyla bu ikisinin tek bir öznden sadır olmaları caizdir. Başka bir ifade ile eğer siyah ve beyaz, duvar gibi cismani bir özneye sahip olursa bu durumda “çelişkilerin içtima-ı” problemi karşımıza çıkar. Ama eğer bu ikisi nefis gibi cismani olmayan bir öznde bir araya gelirse çelişkiye neden olmaz.<sup>48</sup>

## 8. Sonuç

Molla Sadra tarafında gündeme getirilen zihni varlık meselesi ve bunun ispatı öncelikle varlığın farklı yoğunluk derecelerine bağlıdır. Nitekim Molla Sadra varlığın müfarik, maddi ve zihni olmak üzere varlığın üç mertebesini dillendirir ve bunlardan her birinin özelliklerini açıklar. Akabinde de insan nefsinin özellik ve yaratıcılığına vurguda bulunur ve nefsin bu açıdan rabbani zata benzediğini söyler. Bu ifadeler ariflerin sözlerini hatırlar ki Molla Sadra üzerindeki etkileri çok fazladır.

44 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 152.

45 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 151.

46 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 151.

47 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 151.

48 Molla Sadra, *a.g.e.*, s. 151.

Molla Sadra zihni varlık konusunda -nesnel varlık ve zihni formunun tek bir mahiyete sahip olduğuna yani tek bir mahiyetin nesnel ve öznel olmak üzere iki şekilde mevcut olduğuna inanan- filozofların görüşleri çerçevesinde konu hakkındaki nazariyeleri ele alır. Molla Sadra'nın konuyu bu şekilde ele alması sonraki dönem Müslüman filozoflar tarafından da kabul görmüştür.<sup>49</sup>

Molla Sadra konunun devamında; filozoflara göre zihni varlığın ispatının delillerini ele alır.<sup>50</sup> Tabi bu deliller sadece zihinde bir şeyin olduğunu ispatlamaktadır. Ama bu; zihindeki şeyin mahiyet açısından nesnel alemde mevcut olan şey ile ortak olduğunu ispatlamamaktadır. Bu yüzden Molla Sadra filozofların zihni varlık meselesi hakkındaki düşüncelerini tekmil etti ve bunun için aşağıdaki iki noktayı dile getirdi:

1- Zihne gelen her makule süna-i yaygın yükleniti ile değil, öncelikli zati yükleniti ile o makulenin kendisidir.

2- Zihinde mefhum unvanıyla mevcut olan şey zati ve hakikati itibarıyla nefsani niteliklidir.<sup>51</sup>

Molla Sadra'nın iki yükleniti (süna-i yaygın yükleniti ve öncelikli zati yükleniti) arasındaki farka vurguda bulunması zihni varlık konusundaki düşüncelerinin temelini oluşturur. O bu teori ile uzun yıllar filozoflar ve mütekellimler arasında tartışılan zihni varlığın problemlerini de çözdü.<sup>52</sup>

49 Molla Hâdî b. Mehdî b. Hâcî Mirzâ Hadi Sebzevari, Mecmua-yı Resail-i Felsefi, İntişarat-ı Encumen-i İslami, Tahran, 1360, s. 25. ve Allame Tabatabai, *Nihayet'ul-Hikme*, s. 85.

50 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 268-277.

51 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 290.

52 Molla Sadra, *Esfar-ı Erbaa*, c. 1, s. 294.

**KAYNAKÇA**

- Allame Tabatabai, Muhammed Hüseyin. *Bidayet'ul-Hikme*. Kum: İntişarat-ı Dar'ul-İlm, 1377.
- . *Nihayet'ul-Hikme*. Tahran: İntişarat-ı el-Zehra, 1390.
- Amuli, Abdullah Cevadi. *Rahika-i Maktum*. Kum: İntişarat-ı İsra, 1382.
- Dinani, Gulam Hüseyin İbrahimi İbrahim. *Felsefe Suhreverdi*. Tahran: İntişarat-ı Hikmet, 1382.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mebahis'ul-Maşrikiye*. Kum: İntişarat-ı Bidar, Trs .
- İbni Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşarat vel-Tenbihat (Hemrah Şerh-i Hâce Nasreddin Tusi)*. Tahran: Neşr-i Kitap, 1403.
- . *Talikat*. Kum: Mektebet'ul-İlam'ul-İslami, 1404.
- Kuşçu, Fazıl. *Şerh'u Tecrid'ul-İtikad*. Kum: Mektebet'ul-İlam'ul-İslam, 1414.
- Lahici, Abdulrezzak b. Ali. *Şevarik'ul-İlham*. Tahran: Mektebet'u Farabi, Trs.
- Molla Sadra, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*. Kum: Menşuratu Mustafevi, 1383.
- . *el-Şevahid'ul-Rububiye*. Farsça Çeviri Cevad Muslih. Tahran: İntişarat-ı Suruş, 1366.
- Mutahari, Murteza. *Mecmua-i Asar*. Tahran: İntişarat-ı Sadra, 1380.
- Nuşin, Gulam Hüseyin Rızanejad. *Hikmetname Şerh ve Hevaşi-i Menzume-i Hikmet-i Hacı Molla Hadi Sebzevari*. Tahran: İntişarat-ı el-Zehra, 1380.
- Sebzevari, Molla Hâdî b. Mehdî b. Hâcî Mirzâ. *Mecmua-yı Resail-i Felsefi*. Tahran: İntişarat-ı Encumen-i İslami, 1360.
- Şirazi, Seyyid Razi. *Dersha-yı Şerh-i Manzume*. Tahran: İntişarat-ı Hikmet, 1383.
- Tusi, Hâce Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Tecrid'ul-İtikad*. Kum: Mektebet'ul-İlam'il-İslami, 1407.
- Yezdi, Mehdi Hairi. *İlm-i Külli*. Tahran: İntişarat-ı Hikmet, 1404.



## MÜELLİFİ MEÇHUL BİR “SAD KELİME-i HZ. ALİ” RİSALESİ

İdris SÖYLEMEZ\*

**Makale Geliş:13.03.2018**

**Makale Kabul: 21.05.2018**

### ÖZET

Bilindiği üzere Türk-İslam Edebiyatı temelde Kur'an-ı Kerim olmak üzere hadis, fıkıh ve tefsir gibi İslam dini açısından mühim olan kaynaklar üzerine inşa edilmiştir. Bu açıdan, edebiyat tarihimizde başta tevhit, münacat, na'at, yüz hadis, şefaathane ve kırk hadis tercümeleri olmak üzere dinî edebiyat ürünleri önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Peygamberle beraber onun dört halifesinin hayatları ve şahsiyetleri çerçevesinde başta methiye, hilye, menkıbe gibi edebî türlerin oluştuğunu görmek mümkündür. Bu türün en önemlilerinden biri de şüphesiz bu halifelere ait olan bir takım özlü sözlerin yani vecizelerin tercüme ve şerhinden meydana gelenlerdir. Bu çalışmamızda Hz. Alî'ye ait olduğu kabul edilen ve Cähiz (ö. 255/869) tarafından derlenmiş yüz vecizenin Türkçe manzum tercümesi konu edilecektir. Söz konusu çalışmamızda bu metin hakkında bilgiler verilmekte ve akabinde risalenin tenkitli metni sunulmaktadır. Eserin elde edilen yazma nüshasında mütercimnin adı, kimliği ve tercüme tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Elimizde bulunan nüshada Sad Kelime-i Hz. Alî'yi manzum olarak Türkçeye çeviren şair, eserinde mukaddime, sebab-i telif ve hatimeye yer verme ihtiyacı hissetmemiştir. Şair burada evvela Arapça vecizelere yer vermiş daha sonra onları kıta nazım şekliyle Farsça'ya, ardından aruz vezniyle Türkçe'ye aktarmıştır. Nüshanın dil hususiyetleri çevirinin 17. veya 18. yüzyıla ait olduğunu düşündürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Kırk Hadis, Hz. Alî sad kelime, Vecize.*

### ABSTRACT

As known, Turkish-Islamic Literature is built mainly on Quran and also such sources as hadith, fiqh and exegesis which are important regarding the religion of Islam. In this regard, religious literature works have a great place in the history of literature notably tawhid, munâdjât, naat, hundred hadiths, intercessions, forty hadiths. And it is possible to see the literature works such as praise, hilya and legends on the life and personality of Muhammad (pbuh) and his four khalifas. And one of these works is doubtless is the translation and the interpretation of dictums that belong to these khalifas. And this study is the poetic translation of text of the hundred dictums that are regarded to have belonged to St. Alî and composed by Cahiz (ö. 255/869). First of all, we give knowledge on this text, and subsequently

\* Dr. İdris Söylemez, idrissoylemez@yahoo.com

we make a critical edition of the risalah. Unfortunately there is no information of the name-personality of the translator and the date of the translation. In this manuscript, the poet who translated the hundred dictums of St. Alî in a poetic way, didn't need to give place to an introduction, content and a conclusion part. The poet here primarily give place to Arabic dictums, and then translated them to Persian in a poetic way, and to Turkish in aruz prosody. The linguistic content of the manuscript make us think that the translation belong to 17th or 18 th century.

**Anahtar Kelimeler:** *Forty Hadith, Hz. Alî, Vecize. Hundred saying of Hz. Alî, aphorism.*

## GİRİŞ

İslam dininin etki alanında kalan kişi ve toplum olarak önemli sosyal ve siyasi değişimler yaşamış olan milletlerden biri de Türklerdir. İslam'ın ortaya koymuş olduğu kural ve kaidelerle düzenlenen hayata kısa zaman diliminde adapte olmuş, bu ortaya konan kültürel değerlerle yeni bir hayat nizamı inşa etme yoluna gitmişlerdir. İslam dinini kabulden itibaren Türkler sosyal ve siyasal yaşantılarında vuku bulan değişimin aynısını kültürel alanda da uygulamaya koymuş ve söz konusu bu değişim Türklere ait edebiyatında bu yeni kurallar çerçevesinde dizaynını beraberinde getirmiştir. Bu oluşan yeni edebiyat havzası elbette İslam dininin referans kaynaklarından beslenip serpildiği kadar kendilerinden daha erken bir dönemde İslam dinini benimsemiş olan Arap ve Fars toplumlarınca oluşturulmuş edebiyattan da önemli izler taşımaktadır. İlk zamanlardan itibaren söz konusu bu iki havzanın edebi ve kültürel bütün değerlerini benimseyen Türkler bu edebi sahada vuku bulan bütün edebî değerleri önemsemiş hatta söz konusu bu değerleri taklit etme yoluna gitmişlerdir. Özellikle de coğrafi ve kültürel olarak kendilerine daha yakın olarak hissettikleri İran edebiyatına ait olan bütün edebî türleri kendi edebî sahalarında onuncu yüzyıldan itibaren kullanmışlardır.

Dinin toplum ve birey üzerindeki bu etkileyici yönü etrafında meydana gelen bu edebiyat dinin kural ve kaidelerinin tamamını benimsemiş ve bu etki sahası içerisinde Arap ve Fars edebiyat değerlerine uygun eserler vermeye başlamıştır. Bir taraftan önceki edebî anlayışını korumaya çalışan Türk şair ve müellifleri diğer yandan da bu yeni havza edebiyatına uyum sağlamaya çalışmışlardır. Biçimsel olarak yaşanan değişimlerle beraber edebiyatta asıl değişim muhtevada yaşanmıştır. Temel dini esasları benimseyen şairler böylece İslam dininin

etki sahasında yeni bir içerikle eserler vermeye başlamışlardır. Bu sebepten ötürü ortaya konan söz konusu eserlerin her biri içerik olarak iki temel esası önemser olmuştur. İlki Allah inancı ve onun etrafında gelişen türler hayatın en önemli gerçeği olarak karşımıza çıkan bu durum, bu sahada yazılan bütün edebi eserlerin manzum (divan, mesnevi) veya mensur eserlerin tamamında fazlasıyla karşılık bulmuştur. İnançın temel koşullarının konu edildiği tevhidler, bununla beraber yazılan her eser Allah'ın adıyla başlamış böylece Allah'ın güzel isimlerinin anlatıldığı esma-ı hüsnalar ortaya çıkmıştır. Kulun eksikliğini dile getirirken Allah'ın ne kadar yüce olduğunu anlatmak maksadıyla kaleme aldığı eserlere münacaat denir. İkinci ise İslam'ın temel inancını halka anlatmak maksadıyla tebliğ ve tebyin görevi ile gönderilen Hz. Peygamber etrafında vuku bulan hayatın ve ondan sadır olan sözlerin etrafında meydana gelen geniş müktesebatlı bir edebî gelenektir. Bu saiklerle oluştuğunu gördüğümüz bu ikinci kısım, İslâm dini ve Müslümanlar açısından *Kur'an-ı Kerimden sonra* en önemli kaynak olan Hz. Peygamberin sünneti ve hadisi üzerine inşa edilmiştir.<sup>1</sup> Öyle ki Hz. Peygamberden mervî müjdeye<sup>2</sup> nail olmak maksadıyla manzum veya mensur olarak yazılan kırk hadisler, aynı amaçla kaleme alınan yüz hadisler veya bin hadisler, onun o pak isimlerinin anlatıldığı esma-ı nebîler, Kur'an'da zikredildiği üzere peygamberlere ait mucizeler ve özelde Hz. Peygambere ait olan mucizelerin kaleme alındığı mucizetnameler, makam-ı mahmuda erişen ve kıyamet günü insanlara şefaatecek olan Hz. Peygamberin şefaatinin anlatıldığı şefaetnameler, doğumunun anlatıldığı mevlitnameler ve elbette onun hayatının anlatıldığı siyernameler bu vadede inşa edilen eserlerden bazılarıdır. Bununla beraber İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamberle beraber mücadele zemininde yer alan ve onunla beraber her türlü tehlikeye göğüs geren sahabesi ve özellikle dört halifesinin yaşamları ve sözleri etrafında bir edebiyatın meydana getirildiğini görmek de mümkündür. Özellikle bu sahabelerden divanı, vecizeleri, mektupları ve hutbeleri bütün Müslümanlarca kabul görmüş olan Hz. Ali'nin etrafında önemli bir edebi müktesebatın oluştuğunu görmek mümkündür. İslam'ın ilk yıl-

1 Agâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1972 s. 51-55/Abdülkadir Karahan, *İslâmî-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954, s. 470-73/İdris Söylemez, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, Cumhuriyet Üniversitesi SBE., (yayınlanmamış Doktora Tezi) Sivas 2017.s.1-3.

2 "Men hafîze 'alâ ümmeti erba'ine hadîşen min emri dñihâ be'aşehu'llâhu fi-zümreti'l-fukehâ'i ve'l-'ulemâ'i."Ümmetinden her kim dinin emirlerine dair kırk hadis ezberlerse Allahu Teala onu fakihler ve âlimler zümresi arasında haşreder; el-Aclûnî, *Kesfu'l-Hafâ*, Mektebetü't-Türâsu'l-İslamî, Halep, tarihiz., II, s. 340, hadis no: 2465.

larında yaşanan kırılmalar Hz. Alî'yi ve onun ahfatlarını İslam toplumu açısından daha da önemli kılmıştır. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve aynı zamanda damadı olan Hz Alî, şüphesiz çocukluğundan itibaren Hz. Peygamberin yakınında olmuş hem ilmi hem de ahlaki eğitimini bizzat Hz. Peygamberden almıştır. Bu zaman diliminde onun övgüsüne fazlasıyla mazhar olmuştur. Öyle ki kaynaklar Hz. Peygamberin onunla ilgili şu rivayeti zikrederler: "Ben ilmin şehriyim, Alî ilmin kapısıdır."<sup>3</sup> hadisinin neticesi olarak Hz Alî'ye ait olan hikmetli sözlerin Müslüman milletlerce büyük bir kıymeti haiz olduğu bilinmektedir. Özellikle Türklerin yaşadığı coğrafi bölgelerde bu sözlerin hem ulema ve udeba hem de halk nezdinde tasavvufun etkisiyle önemli bir etki sahası yarattığını görmekteyiz.

Biz şu makalemizde Hz. Alî'ye ait bir sad kelime'yi ele alıp inceleyeceğiz

### A. EDEBİYATIMIZDA SAD KELİME GELENEĞİ

Fars dilinde yüz sayısını karşılayan sad kelimesi, sözlüklerde bir veya birkaç heceden meydana gelen en küçük manaya sahip olan söz olarak tarif edilmektedir.<sup>4</sup> Söz konusu bu kelime birleşik bir isim olarak kabul edilmektedir. Öyle ki bu kelime diğer kelimelere nazaran daha derin bir anlamı karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Özellikle Arap geleneğinde karşımıza çıkan az sözle çok şey anlatmak ya da başka bir deyişle kelimeyi etkili kılmak ya da kullanmak geleneğinin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Söz konusu bu durumu göz önüne aldığımızda Arap edebî geleneğine göz attığımızda bu kullanım hulafa-i raşidin olarak kabul edilen Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Alî'nin söylediği etkili sözler için kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Söz konusu bu değer etrafında meydana gelen eserler mensur, manzum ve mensur-manzum karışık şekilde oluşturulmuş vecize ya da eskilerin deyimiyile kelimayı kibar diye kabul edilen eserlerdir.<sup>6</sup> Öyle ki edebiyat tarihi açısından değerlendirdiğimizde Araplar arasında Cevamiu'l-Kelîm veya etkili söz söyleme oldukça önemliydi. Bu gelenek toplumun kabul ettiği sosyal yasalardan biridir, böyle ki bu toplumun insanları daha küçük yaşlarda çocuklarını dilleri gelişsin, olgunlaşsın ve bu özelliğe sahip olsun diye daha sarıh ve fasih bir Arapça konuştuklarını düşündük-

3 Münâvi, *Feyzü'l-kadir şerhü'l-Câmiü's-sağîr*, Beyrut tarihsiz, III, 46.

4 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Aniklopedik Lügat*, Ankara 1998, s.504-505.

5 Adem Ceyhan-Muhammet Özdemir, "Hz. Alî'ye Ait Yüz Sözün Manzum bir Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, İstanbul 2013, s.231.

6 Adem Ceyhan-Muhammet Özdemir, *agm*, s.231.



leri çöldeki kabilelerin arasına gönderdikleri bilinen bir gerçektir.<sup>7</sup> Buradan hareketle Arap toplumunu incelediğimizde şiirin ve etkili sözün onlar açısından oldukça kıymetli olduğunu görmek mümkündür. Arap yarımadası içerisinde düzenlenen panayırların tamamında şiirin yeri oldukça gözdeydi. Bütün gücünü söylediği etkili hatta sihirli sözcüklerden alan bu sınıfın söylediği şiirler ezberlenilir veya hemen yazıya aktarılır ve beğenilenleri Kâbe'nin duvarına asılırdı (Muallaka'ı seb'a).<sup>8</sup> Şiirde bu kadar önemli bir yere sahip olan Araplar Kur'an nazil olduğunda önemli sayılabilecek bir şaşkınlık dönemi yaşadılar. Şüphesiz bu durum Kur'an'ın sahip olduğu etkili söz kompozisyonundan kaynaklanıyordu. Onların iliklerine kadar işleyen ve onları derinden etkileyen ayetler, bugüne kadar müşahede ettikleri hiçbir söze benzememekteydi. İşte daha evvelden beri var olan bu etkili ya da başka bir deyimle az sözle çok şey anlatma sanatı olarak kabul ettiğimiz bu durum ki o dönemde şiirle ifade edilirdi, Kur'anla zirve bir noktaya taşınmış ve söz konusu etki alanını daha sonraki nesillere de aktarmıştır. Hz. Peygamber ve daha sonra dört halife döneminde de varlığını devam ettiren bu durum ulema ve meşayihin sözlerini de içine alacak şekilde geniş bir edebi değere dönüşmüştür. Özellikle bu dört halifeden en fazla Sad kelime ya da etkili söz Hz. Ali'ye aittir. Söz konusu alanda yazılan eserleri göz önüne alıp incelediğimizde bu eserlerin içindeki sözlerin sayıları bakımından birtakım farklılıklar arz ettiğini görmek mümkündür. Bu eserlerden bazılarının yüz, bazılarının kırk hatta kimi zaman bazı eserlerin on ya da daha az söz ihtiva ettiğini görmek mümkündür.<sup>9</sup> Yine bu eserler kimi zaman bu halifelerden dördünün sözlerini ihtiva ederken, kimi zaman bu sözler sadece bir halifeye ait olabilmektedir.

Arap edebiyatında karşımıza çıkan ve adına "Mi'e kelime" denilen eserler esas itibariyle mensur özelliklere sahiptir. Bu alanda da ilk örnek şüphesiz Amr b. Bahrü'l-Câhız'a ait *Mi'e Kelime* adlı eserdir.<sup>10</sup> Söz konusu bu eserin bizim edebiyatımız sahasında fazlaca nüsha ve şerhleri bulunmaktadır. Yine söz konusu eserden anlaşıldığı üzere Cahız çeşitli kaynaklarda dağınık olarak yer alan bu sözleri bir araya getir-

7 Zekâi Konrapa, *Peygamberimiz (İslam Dini ve Aşere-i Mübeşşere)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, s.47.

8 Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2014, cilt 1, s., 11-17.

9 Abdülbaki Gölpınarlı, *Nehcü'l-Belâğâ Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*, Kapı Yay. İstanbul, 2016, s.5-7/ Adem Ceyhan, "Usûl'nin Hadis ve Vecize Tercümelere", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt XXX, İstanbul 2003, s. 147-188.

10 Gölpınarlı *age.*, s.18.

miş ve bir eser oluşturma yoluna gitmiştir. Bu alanda önemli bir eser olan Cahız'a ait bu risale, İranlı edib, mütercim ve şârih Reşîdüddin Vatvat (ö. 573/1177) tarafından Farsçaya tercüme edilip şerhi yapılarak günümüze kadar gelmesi sağlanmıştır.<sup>11</sup> Fars edebiyatı açısından ele alıp incelediğimizde durumun Arap edebiyatından farklılık arz ettiğini görmek mümkündür. Bu edebiyat sahası dâhilinde oldukça fazla sad kelime diye tabir edilen eser örneğine rastlamak mümkündür. Bu sahanın müellifleri tarafından sad kelime tarzındaki eserlerin manzum veya mensur olarak kaleme alındığını görmek mümkündür. Yine bu eserlerin bazıları tercüme iken bazıları da te'liftir. Mensur olarak te'lif edilen Sad kelime metinleri içerisinde kimi zaman Farsça şiirlere de yer verilmiştir. Fars edebiyatı sahasına baktığımızda ilk sad kelime örneğinin Arap Edebiyatı sahasında yazılmış olan Amr b. Bahrü'l-Câhiz'a ait olan *Mi'e Kelime*'nin tercümelerinden ve şerhlerinden ibaret olduğu bilinmektedir. Söz konusu bu tercümenin ilki Safevî dönemi şairi Âdil tarafından yapılmıştır.<sup>12</sup> Bu eserin yine daha sonraları Âdil'in çağdaşı olan Muhammed b. Ebi Tâlib Esterâbâdi tarafından tercüme edildiğini görmek mümkündür. Daha sonraları bu tarzda etkili eserler veren üç önemli şahsiyet görülmektedir: Reşîdüddin Vatvat, Abdurrahman Câmî ve Abdullah Herevî<sup>13</sup> İlk *Mi'e Kelime* olarak adlandırılan bu risalelerin zaman içerisinde "*Sad Kelime*" ya da "*Sad Goftâr*" adıyla anıldığını görmek mümkündür.<sup>14</sup> Kaynaklara baktığımızda söz konusu bu sözlerin kaynağı *Divanü Alî*, *Nehcül-Belâga ve Düsturu Me'alimi'l-Hikem ve Mi'e Kelime* tarzında yazılan eserlerdir.<sup>15</sup> Bu alanda şu çalışmalar da dikkat çekmektedir: Ebu'l-Feth Abdulvâhid b. Muhammed Âmidî et-Temimî (ö.550/1155)ye ait olup içinde on bir bin sözün yer aldığı, *Gurerül-Hikem ve Dürerül-Kelim min Kelâmi Alî b. Ebi Tâlib*, Ebu Alî Tabersî(ö. 548/1153)ye ait içinde 300 civarında sözün yer aldığı *Nesrül-Le'âli*. Söz konusu bu esere ait Türkçede birden fazla tercümenin yapıldığını görmek mümkündür.

Türk Edebiyatı sahasında da Sad kelime yazma geleneğinin sürdü-rüldüğünü görmekteyiz. İran Edebiyatı sahasındaki şairlerden fazla-

11 Ahmet Ateş,"Raşîd Al-Dîn Vatvat'ın Eserlerinin Bazı Yazma Nüshaları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. 10, sayı: 14, İstanbul 1959, s. 12, 24/ Adem Ceyhan, *Türk Edebiyatında Hz. Alî Vecizeleri*, Öncü Yayınları, Ankara 2006, s.89.

12 Âdil b. Alî, *Sad Kelime-i Alevî*, Meşhed 1382/2003 (İntişârât-ı Âsitân-ı Kuds-ı Razavî).

13 Rabia Şimşek, *Türk İslam Edebiyatında Manzum Hz. Alî Sad Kelime Tercümeleri*, Marmara Üniversitesi SBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2000, s. 20

14 El-Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed el-Bekrî el-Mekkî el-Haneffî el-Harizmî, *el-Menâkıb*, tahkik: Faziletü's-Şeyh Mâlik el-Mahmûdî, Kum 1411, s. 375.

15 Ceyhan, *age*,s.55-88.bkz. Şakir Diclehan, *Hazret-i Alî Divanı*, trc. ve Şerhi Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, sad. Şakir Diclehan, Ana Yayınları, İstanbul 1981.

sıyla etkilenen Türk şairler, Fars Edebiyatında yer alan hemen hemen her edebî türe tercüme veya te'lif olarak Türk edebiyatında yer vermişlerdir. Türk şairlerinin etkilendiği saha olan Fars edebiyatı sahasında telif edilen sad kelime türündeki eserlerin yazılma geleneğine uygun olarak Türk Edebiyatı sahasında yazılan sad kelimeler, hem mensur hem de manzum olarak düzenlenmişlerdir. Mensur olanları Mustafa Muhammed Kastamonî ve Bedreddin Himmetyâr Mevlevî'ye aittir. Manzum olanları ise İranlı şair Reşîdüddin Vatvat'ın veya Arap müellif Amr b. Bahrü'l-Câhiz'a ait olan *Mi'e Kelime* adlı eserlerin tercümelelerinden veya te'lif eserlerden ibarettir. Söz konusu bu eserler, kıt'a nazım şekli ve Türkçe dil hususiyetleriyle oluşturulmuştur. Türk Edebiyatında tercüme veya te'lif yoluyla oluşturulan sad kelime türündeki eserler şunlardır: Kâsım, *Nazmü'l-Leâlî Der Terceme-i Nesrû'l-Leâlî*; Hâfız, *Leâlî-i Mendûd*; Alî Şir Nevâî, *Nazmü'l-Cevâhîr*; Mustafa bin Şucâ, *Mâtemi, Tercüme-i Nesrû'l-Leâlî Min Kelâmi Alîbin Ebî Tâlib*; Latîfî, *Nazmü'l-Cevâhir*; Vâhidî, *Cinânü'l-Cennân*; Rihletî, *Tercümeti-Leâlî*; Dânişî, *Terceme-i Nasû'l-Leâlî*, Nesîb Yusuf Dede, *Rişte-i Cevâhir*; Osman Selâhaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Nesrû'l-Leâlî*, Akşehirlizâde Alî Haydar Bey, *Merâsidü'l-Hikem*; Muallim Nâcî, *Emsâl-i Alî*; *Sipahizâde Alî Gâlib. er-Risâleti'l-Mevsimeti Bî Dürretü'l-meâli fi-Tercümetü'l-Leâlî*; Lütfî, *Nazm-ı Nesr-i Leâlî*;<sup>16</sup> İlk üç halifeye ait birer yüz sözün yer aldığı ve Mie kelime yazımında yeni bir çığır açan Reşîdüddin Vatvat'a ait *Matlûbü Külli Tâlib*; Kemâlüddin Meysem b. Alî b. Meysem Bahrânî'nin (ö. 679/1280) *Şerhu Sad Kelime'si*; Âdil b. Alî'nin, manzum olarak Farsça yapmış olduğu çevirisi *Matlûbü Külli Tâlib*'i; Emir-i Adana Hâce Abdülvehhâb unvanlı İbrahim b. Piri Paşa (ö.997/1580) tarafından kaleme alınan *el-Kelimâtü li-Alî b. Ebî Tâlib* adlı eser; Kastamonulu Mustafa b. Mehmed (tercüme tarihi: 977-8/1569-70), Edâyî (m. 16-17. asırlar), İsmail b. İbrahim Sad Kelime-i Alî, (muh. terc. tar: 1161/1748), Manastırlı Rif'at Bey, *Cevâhir-i Çihâr Yar ve Emsâl-i Kibâr* (muh. terc. tar: 1325/1907'den önce) gibi isim ve mahlaslarını bildiren kişilerden başka, adları belirlenemeyen ve kütüphanelerde "*Sad Kelime-i Hazret-i Alî, Sad Kelime-i Emirü'l-Mü'minîn Alî, Sad Kelime-i Alî b. Ebî Tâlib, Sad Kelimât-ı Alî, Min Kelimât-ı Alî, Şerh-i Sad Kelime-i İmam Alî, Tercüme-i Sad Kelime-i Alî, Mie Kelime fi'l-Hikme, Emsâl-i Alî, Sad Kelimât-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn, Terceme-i Sad Kelimât-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn, Nesrû'l-Leâlî, Nesrû'l-Le'âlîmin Kelâmi Emîri'l-Mü'minîn Alî, Hikemiyât, Nazmü'l-Cevâhir ve Envârü'l-Edeb* adı ile yazılmış bir hayli nüshanın kütüphanelerin rafını doldurduğunu görmek mümkündür. "Muallim Naci, *Emsâl-i Alî*

*Tercümesi*"<sup>17</sup>, *Usûlî, Hadis ve Vecize Tercümeleri*"<sup>18</sup>, "*Harîmî, Hz. Alî'den Kırk Vecize Tercümesi*"<sup>19</sup> "*Vahdetî, Sad-Kelime-i Hazret-i Murtazâ Tercümesi*"<sup>20</sup>, "*Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyî, Sad-Kelime-i Alî Tercümesi*"<sup>21</sup>; Hocaşâde Abdülaziz Efendi, *Gül-i Sad-bergi*<sup>22</sup>; *Düstür-ı Ahlâkî (Hazret-i Alî'nin Şiir ve Vecizelerinden Seçmeler)*<sup>23</sup> trc. Ahmet Raşid, *Emsâl-i Alî (Hazret-i Alî'nin Hikmetli Sözleri)*,<sup>24</sup> *Sefîne-i Tebriz İsimli Mecmuada Yer Alan Sad Kelime Örneği*<sup>25</sup> *Tercüme-i Sâd Kelime-i İmâm Alî*,<sup>26</sup> *Sad Kelime-i Hazret-i Alî, Sad Kelime-i Emirü'l-l Mü'minin Alî, Sad Kelime-i Hazret-i Alî, Kitabı Sad kelime el-Müsemmâ bi-Matlûb Külli Tâlib, Nesrû'l-Le'Alîden Kırk Söz*,<sup>27</sup> *Tercüme-i Sad Kelime-i Alî, Kelimât-ı Sad-ı Alî, Tercüme-i Nesrû'l-Le'âlîli İmâm Alî, Cemâl Halvetî, Şerh-i Sad Kelime-i Alî; Lâlî Hasan Efendi, Şerh-i Kelimât-ı İmâm Alî; Mahmud Gubârî, Terceme-i Sad Kelime-i Şâh Velâyet; Seyyid Hasan Rızâ, Sad Kelime-i Hazret-i Alî; Dânişî, Sad Kelime-i Hazret-i Alî Tercümesi; Mehmed Alî-Fethî, Tercüme-i Kelâm-ı Erba'în-i Hazret-i Alî; Mustafâ Vehbî, Mahsûl-i Alîfî Şerh-i Kelimât-ı Alî; Zihnî, Emsâl-i Alî; Akşehirlizâde Alî Haydâr, Semmetü'l-Esrâr; Mahmud Nedim, İmâm Alî Eş'ar-ı Hakîmânelerinden; Mehmed Hâlis, Envârü'l-Edeb; Saadedin, İmâm Alî Efendimizin Hike-*

- 17 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Konya 2001, s. 277-325;
- 18 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt XXX, İstanbul 2003, s. 147-188;
- 19 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, "*Harîmî'nin Hz. Alî'den Kırk Vecize Tercümesi*", *Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt I, sayı 2, Manisa 2003, s. 45-58; "*Eski Türk Edebiyatında Sad-Kelime-i Alî Derleme Tercüme ve Şerhlerine Dair*", *Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Manisa 1997, sayı 1, s. 232-255.
- 20 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, "*Vahdetî'nin Sad-Kelime-i Hazret-i Murtaza Tercümesi*", *Gazi Üniversitesi Ahilik Araştırmaları Dergisi*, cilt I, sayı 1 (Yaz 2004), s. 21-68;
- 21 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, - "*Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyî'nin Sad-Kelime-i Alî Tercümesi*" *Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 2005 (Manisa), cilt III, sayı 1, s. 15-46;
- 22 Daha geniş bir bilgi için Bkz., *Reşidüddin Vatvat, Hazret-i Alî'nin Yüz Sözü Gül-i Sad Berg, Çeviren Hocaşâde Abdülaziz Efendi, Hazırlayan Âdem Ceyhan, Buhara Yayınları, İstanbul 2008.*
- 23 Daha geniş bir bilgi için Bkz., Adem Ceyhan, İstanbul 2010; Adem Ceyhan, *Ahlâk Düsturu Hz. Alî'nin Şiir ve Vecizelerinden Seçmeler*, Çeviren, Ahmet Râşid, Hz., Adem Ceyhan, İstanbul 2010, s.,92.
- 24 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, *Emsâl-i Alî, Hazret-i Alî'nin Hikmetli Sözleri*, Çev. Muallim Nâcî, haz. Adem Ceyhan, Buhara Yayınları, İstanbul 2011,
- 25 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Alî Ertuğrul, *Sad Kelime Geleneği ve Sefîne-i Tebriz İsimli Mecmuada Yer Alan Sad Kelime Örneği*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Cilt: XVII, Sayı: 2.
- 26 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Ceyhan, *age*, s.102
- 27 Adem Ceyhan-Muhammet Özdemir, "*Hz. Alî'ye Ait Yüz Sözü'nün Manzum bir Tercümesi*", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, İstanbul 2013, s.,229-274.

*miyyât-ı Celîlelerinden; Ahmet Nazmi, Emsâl-ı Alî, Sad Kelime-i Alî.*<sup>28</sup>  
Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh'ın, *Hz. Alî'den Yüz Söz Tercümesi*<sup>29</sup>

## B. SAD KELİME-İ ALİ TERCÜMESİ

Farklı zamanlarda farklı âlim ve şairler tarafından dilimize çevrilen Hz. Alî'ye ait vecizelerden bir kısmını dilimize çeviren birçok şair bulunmaktadır. Bu şairlerden biri de ele alıp incelediğimiz bu risalenin şairidir. Söz konusu bu metnin hangi yüzyıla ait olduğuna dair eserde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dil yapısından hareketle söz konusu risalenin 17. veya 18. Yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir. Şair risalesini kıta nazım şekli ve aruzun "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" kalıbıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Risale, İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde T 1624 numarayla kayıtlı olan ve başında Molla Câmî'ye ait yine tercüme edeni belli olmayan bir kırk hadis tercümesinin hemen akabinde yer almaktadır. Risalenin mütercimi bu risaleyi Arapçadan Farsçaya tercüme edilen Kâtib Reşîd'e ait olan eserden aynı vezin ve nazım şekliyle dilimize aktarmıştır. Söz konusu risalede evvela mensur bir dibace yer almaktadır. Bu dibacenin ilk bölümü Arapça ikinci bölümü Farsça olarak kaleme alınmıştır. Ardından Hz. Alî'ye ait vecizelerin Arapça'sı, akabinde sözlerin Farsça çevirileri ve ardından sözlerin Türkçe çevirilerinin yer aldığını görmek mümkündür. Risale toplamda 28 varaklık bir mecmuanın ikinci eseridir. Risale 11b ile 28b varakları arasında yer almaktadır. Her sayfada 15 satır yer almaktadır.

Söz konusu bu risalenin dinî duygu ve düşüncelerle meydana getirildiğini söylemek mümkündür. Öyle ki Hz. Alî'den alınan bu vecizelerin aslında güzel ahlâk ve âdâb-ı muaşarat, insan sevgisi gibi konularla ilgili olarak okuyuculara tavsiyelerde bulunduğu açıkça görülmektedir. Böylece Hz. Peygamber zamanında inşa edilen saadet toplumunun özelliklerine uygun bir toplumun günün koşulları içerisinde yeniden inşa edilmesi söz konusu olabilecektir. Böylece günün koşulları içerisinde vuku bulan bu erdemli hayatın, bugünün insanı için de mutluluk getirmesi amacıyla birtakım telkinlerde bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Yüzlerce yıllık bir geleneğe sahip olan dinî edebiyatımızın değeri etrafında meydana getirilen ürünlerin bizler için oldukça önemli

28 Mahmut Şarlı, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Sad Kelime-i Alî Tercümesi ile Mie Kelime-i Alî, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 7, Kayseri 1996, s.305-329.

29 Daha geniş bir bilgi için Bkz. Adem Ceyhan, "Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh'ın Hz. Alî'den Yüz Söz Tercümesi" *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* cilt 13, sayı 3, Manisa 2015, s.324-354.

olduğunu ve söz konusu bu eserler sayesinde dönemin tarihi, sosyal ve kültürel dünyası hakkında bilgi sahibi olunabileceğini göz önünde tutarak bu kabil eserlerin, Türk edebiyatı tarihi dışında da başka disiplinlerce dikkate alınmalı, karşılaştırmalı edebiyat ve değerler eğitimi yönünden de ele alınıp incelenmesi gerektiğini düşünüyörüz.

Tercüme edilen risaleyi muhtevası açısından ele alıp incelediğimizde söz konusu bu Sad kelime'de şair bireysel ve toplumsal bir takım ögeleri ele almaktadır. Burada ele alınan konular uzun zamanlı gözlem ve tecrübe sonucunda elde edilen fikirler işlenerek aktarılmıştır. Bu risalenin tamamı dolaylı veya doğrudan bazı öğütler içermektedir. Burada ele alınan vecizelerin tamamı, Hz. Alî'nin bilgi birikimi ve sahip olduğu İslâmi bilgi esasına uygundur. Şair bu risalede, tevbe, sabır, şükür, sevgi, merhamet, akıl, cahillik, hata, günahı ısrar etmemek, fazilet sahibi olmak, kibir, cimrilik, kaba davranma, tatlı söz sahibi olmak, dedikodu ve aç gözlülük olmak üzere tamamı Kur'an ve hadise uygunluk arz eden konuları ele almaktadır.

Şair bu metni oluştururken kimi zaman bazı vecizeleri "Lisânu'l-âkili verâ'e kalbihi" vecizesi ile "Kalbu'l-ahmaği verâ'e lisânihi" vecizelerini 91-92 ve 99-100. Olmak üzere iki kere kullanmıştır.

Dolayısıyla söz konusu metni edebî değer açısından ele alıp incelediğimizde şairin bu risaleyi sanat kaygısından ziyade hikmeti ve hakikati okuyucuya iletmek amacıyla yazdığını söylemek mümkündür. Öyle ki şair akla ve vicdana hitapta bulunmaktadır. Böylece risaleyi didaktik bir risale olarak değerlendirmek mümkündür. Diğer bir bakışla risaleyi bir siyasetname, devrin yöneticilerine bir kılavuz hatta bir kişisel gelişim eseri olarak da değerlendirmek mümkündür.

### C. METİN

Bismillâhirrahmânirrahîm

El-hamdu li'llâhi rabbil 'alemîn ve'l-'aķıbetu lil mutteķîn ve's-şalâtu ve's-selâmu 'alâ resûlihi Muħammedin ve âlihi ecme'în bedânki in şad kelime est ez kelimâti emiri'l-mü'minîn ve imâmi'l-mutteķîn ve ye'sûbu'd-dîn esedu'llâhi'l-ğalibi ve maţlûbu kullu tâlibin ķameru'l-meşâriķi ve şemsu'l-meğâribi ebî'l-Ħâsen 'Alîbni Ebi tâlib kerreme'llâhu vechehu ki her kelimerâ berâberi hezâr kelim dâşteend ve ez berâye mü'minân yâdigâr gozâşteend vallâhu'l-muste'ânu ve 'aleyhi't-tiklân

Ķâle 'Alî kerreme'llâhu vechehu ve rağiya'llâhu te'âla 'anhu

1.

***Lev kuşife'l-ğitâ'u mâ ezdedtu yekinen*<sup>30</sup>  
*Fâ'ilâtün mefâilün fe'ülün***

Hâli huld ü ceîmi bildim heb  
Hâsıl oldu o rütbe-i ilm-i yaqîn  
Çalksa ger ortadan hicâb eger  
Bîş u kemsiz çıkar yaqîn hemîn

2.

***En-nâsu niyâmun feizâ emâtu intebehû*<sup>31</sup>**

H'âb-ı gâfletdedür cihân halkı  
Žan iderler ki yollar emn u emân  
Ne zamân ki ölürlar anlarlar  
İtdigin h'âb-ı gâfletiñ ne ziyan

3.

***En-nâsu bi zemânihim eşbehu minhum bi-âbâ'ihim*<sup>32</sup>**

Halkda yok şimdi seyret âyâ  
Cümlesi şuret-i zemânedür  
Dost o dur ki zemâne u bîhaşr  
Düşmen o gaybet-i zemânedür

4.

***Mâ heleke imri'un 'arefe kadrehu*<sup>33</sup>**

Kimki bildi cihânda miqdârin  
Hâdişât-i cihandan emîndür  
Çurtulub tengnâ-yi devrândan  
O maqâm-ı sürürda sâkindür

30 Gayb perdesi(gözlerimden) kaldırılmış olsaydı da, imanım daha da fazlalaşmazdı.

31 İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uykudan uyanırlar.

32 İnsanlar, babalarının zamanından daha fazla kendi döenmlerine aittirler.

33 Kendisinin değerinin farkında olan kişi yok olmaz.

5.

 ***Kıymetu külli imri'in mā yuhsinuhu***<sup>34</sup>

Kıymeti herkesiñ 'ulüm iledür  
 Nîk huy eylese anı tezyîñ  
 Kıymetin arturub bu halk anıñ  
 Hısn-i hulkine ideler tañsîn

6.

 ***Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe rebbehu***<sup>35</sup>

Varlığına cenâb-ı mevlânîñ  
 Var nefisinde hücet-i kâti'  
 Kimki nefsin bile bilür Hâkķı  
 Nefs-i muşana'dur hüdâ şâni'

7.

 ***El-mer'u maħbu'un taħte lisānihi***<sup>36</sup>

Dili altında gizlidir ādem  
 Söze gelse bilürler anı heb  
 Kıubh söylese dirler aña sefiħ  
 Eyü söylese dirler ehl-i edeb

8.

 ***Men 'azube lisānuhu keşure ihvānuhu***<sup>37</sup>

Kimüñ olursa tatlu güftarı  
 Kendiye halk heb muhabbet ider  
 Acı sözlü ola'idi ammā kim  
 Oğlı etbā'ı da 'adāvet ider

34 Her kişinin değeri, ortaya koymuş olduğu iyilikler kadardır.

35 Kendisinin değerini bilen, Rabbini tanımış olur.

36 Kişinin kıymeti kullandığı (dilinin)söylediklerinin altında gizlidir.

37 Tatlı dile sahip olanın dostu fazla olur.



9.

***Bî'l-birri yeste'bidü'l-ĥurru*<sup>38</sup>**

İsteriseñ ulûluk 'âlemde  
 Ĥüsn-i ĥulukile nerm güftâr ol  
 Çâdir oldukça herkese lütf it  
 Taki âzâdeler saña ola çûl

10.

***Beşşir mâle'l-behili bi-ĥâdişin ev vârisin*<sup>39</sup>**

Müjde mâl-i bahîle kim yiyemez  
 Telef eyler anı yâ bir ĥâdis  
 Kendi ditrer tururken üstüne ya  
 Şoñra heyheyle yir anı vâris

11.

***Lâ-tenzur illa men çâle venzur illa mâ çâle*<sup>40</sup>**

Eger olur dese şerîf u ĥaşiş  
 Çâ'ile bakma dediği söze baç  
 Gâhi divâneden zühûr eyler  
 Öyle sözlerki ĥikmet-i işrâç

12.

***El-cezâ'u 'inde'l-belâ'i temâmü'l-miĥneti*<sup>41</sup>**

Çünkü düşdüñ belâya itme ceze'  
 Göñlüni eyler ol temâm rencür  
 Hîç andan ziyâde derd olmaz  
 Ki şevâbından ola âdem dür

38 İyilik herr hür kişiyi (eli bağı kılar) köle edilir.

39 Cimrinin malını, olabilecek herhangi bir olayla bir vârise müjdele.

40 Sözü söyleyene değil, söylenen söze bak.

41 Bela esnasında sabırsızlıkla kaygılanmak, sıkıntıyı fazlalaştırır.

13.

***Lā-ẓafere ma'al-bağy***<sup>42</sup>

Bağı ile kimse maşşada irmez  
 Hıç huşūla gelür mi bağı ü zafer  
 Ger zafer bulsa menfa'at bulmaz  
 Kendi görür cezāyi nef' idiner

14.

***Lā-şenā'e ma'al kibri***<sup>43</sup>

Kimiñ olursa kibrile kārı  
 Cümle 'ālem cefāsını söyler  
 Kārı olursa ger tevāžu'la  
 Halk cümle senāsını söyler

15.

***Lā- birre ma'a'l-şuhhi***<sup>44</sup>

Kimde buhl olsa şan'at u 'ādet  
 Aña mümkün mi ideler tã'at  
 Tã'āt olmaz aña hāqķ üzre degil  
 Olunur çün hāqķ üzre her tã'at

16.

***Lā-şihhate ma'a't-nihemi***<sup>45</sup>

Hıç cem' olmaz ey dil ādemde  
 Kesret-i ekl u şihhat-i ebdān  
 Hem velā tusrifū kelimı ile  
 Aña kılmış işareti yezdān

42 Zulüm yaparak başarı kazanılmaz.

43 Övgü kibir ile beraber bulunmaz.

44 Cimrilik ile ihsan birlikte olamaz.

45 Çok yemek yemekle sağlık bir arada olmaz.

17.

***Lā şerefe ma'a's-su'î'l-edebî***<sup>46</sup>

Ulû olmaz edebsiz olsa kişi  
 Ne'îyoğdur celâlet-i nesebiñ  
 Ulu olmak dilersen öğren edeb  
 Ululukdur neticesi edebîñ

18.

***Lā-ictinābe min muharremin ma'a hürşin***<sup>47</sup>

İctināb idemez muharremden  
 Dünyaya ol kişi ki ola hürş  
 Olmayasın hürşda vâkı'  
 Dāmeniñ eyle hürşdan taħlîs

19.

***Lā-rāhate ma'a'l-hasedi***<sup>48</sup>

Rāhat isteriseñ eyle terk-i hased  
 Şoñra bir dāğ olur hasede cesed  
 Dileriseñ nikāha şādlığı  
 Bayin ile tālāk vir hased

20.

***Lā mahābette ma'a'l-mirā'***<sup>49</sup>

Añmağ ol kimsedür ki ola leccāc  
 Qādir oldukça eyle terk-i leccāc  
 Çün mirādür meħebbete māni'  
 Eyle terki leccācı aña ilāc

46 Kötü huy ile şeref bir arada olamaz.

47 Hırs sahibi ile tamahkâr olan haramdan kaçınamaz.

48 Kıskançlık ile mutluluk birlikte bulunmaz.

49 Dostluk şüphe ile bir arada bulunmaz.

21.

***Lā sevdede ma'a'l-intikām***<sup>50</sup>

İntikam aḥzine düşen âdem  
 Ululuk devletin ider bâtil  
 Zaferîñ çün zekâti 'afv oldı  
 İntikâm ile eyleme 'âtıl

22.

***Lā ziyârete ma'a'z-zi'âreti***<sup>51</sup>

Çün ziyâret idersin aḥbâbı  
 Nerm güftâr u ḥande ru göster  
 Eger eylersen anda bed ḥuyluğ  
 O ziyâret olur hebâ u heder

23.

***Lā-şevâbe ma'a terki'l-meşvereti***<sup>52</sup>

Bir umûra mübâşeretde dilâ  
 Meşveret ile âb ü tâb gelür  
 Meşveretsiz kim itse kâra şuru'  
 Ez vâқи' olur şevâb gelür

24.

***Lā-mürüvvete li-kezübin***<sup>53</sup>

Kim olursa yalân ile me'lûf  
 Olmaz anuñ mürüvvetinde furûğ  
 'Ahd iderse şikest olur 'ahdi  
 Va'd iderse olur o va'di durûğ

50 İntikam duygusu ile yöneticilik yapılamaz.

51 Kötü huyka ziyaret olmaz.

52 İstişare etmeyi terk ederek doğru bulunmaz.

53 Yalancının başarma ihtimali olmaz.

25.

***Lā-vefā'e li-melūlin***<sup>54</sup>

İtme 'ahdi melūl ādemle  
 'Ahdine eylemez melūl vefā  
 Tutar 'ahdi veligelince melāl  
 Eyler anı şikest seng-i cefā

26.

***Lā kereme a'azzu mine't-tuqa***<sup>55</sup>

Reh-i takvāya git kerim isen  
 Her keremden 'azızdür takvā  
 Akçeyi almamak hārām yerden  
 Bezlden yigdür anı ahyanā

27.

***Lā şerefe a'azzu mine'l-islāmı***<sup>56</sup>

Kimki küfr içre kıala hor u zelil  
 'İzz-i islāmı hayf kıldı telef  
 Lāzım ise şeref müslümān ol  
 Yoğdur islām gibi hiç şeref

28.

***Lā ma'küle ahşenu mine'l-verā'e***<sup>57</sup>

Define 'asker-i beliyātın  
 Hiç verā' gibi kıal'a girmez ele  
 İlticā eyle dāmen-i vere'a  
 Tāki āfātdan emān gele

54 Bıkkınlık gösterende vefa bulunmaz.

55 Takvadan daha üstün bir değer oktur.

56 İslām'dan daha üst bir şeref yoktur

57 Allah'tan korkmaktan daha korunaklı bir sığınak yoktur

29.

***Lā şefi'a encahu mine't-tevbeti***<sup>58</sup>

Ey ki hâdsiz günâh itmişsin  
 Qalbin itmiş siyeh fi'âli şenî'  
 Tevbe eyle riżâ-yı hâkq bulasın  
 Tevbeden niç dahi olurmu şefî'

30.

***Lā libāse ecmelu mine's-selāmeti***<sup>59</sup>

Dā'imā hâmd idüb giyecek  
 Âdeme kisve'i selāmetdür  
 Yoq selamet gibi libas-ı hûsn  
 Şükrin itmeyene nedāmetdür

31.

***Lā dā'e a'yā mine'l-cehli***<sup>60</sup>

'İlm bir incüdür bahā yitmez  
 Cehl bir derddür ki yoq dermān  
 Cehlden gayri yoq şeķāveti nefsin  
 'İlimden gayri yoq sa'âdet-i cān

32.

***Lā marede ednā min kılleti'l-'aqli***<sup>61</sup>

'İlleti cismine devā mümkün  
 Lîk 'aqla ilāc olursa ğaraż  
 Hâqdan iste aña 'ilāc olmaz  
 Kıllet-i 'ağıldan ziyade maraz

58 Tevbeden daha büyük bir şefaatchi bulunamaz.

59 Ssağlık, mutluluk ve güvenceden daha güzel bir elbise yoktur

60 Cahillikten daha yorucu bir dert yoktur

61 Akılın azlığından daha zayıf düşüren bir başka hastalık yoktur.

33.

***Lisānuke yaqtedjke mā 'avedetehu***<sup>62</sup>

Hoş kelāma zebāñuñ aluşdur  
 Dile oldur gelen ne söylerse  
 Halk yanında siyah olur rüyuñ  
 Diliñ alışmasun fenā derse

34.

***El-mer'u 'aduvvu limā cehlehu***<sup>63</sup>

Bilmediğine halk 'adāvet ider  
 Ehl-i 'ilmüñ 'aceb ğamın yerler  
 'İlm egerçi hulāsa'i dındür  
 Bilmeyüp şuğluna fenā dirler

35.

***Rahime'llāhu imre'en 'arefe qadrehu velem yete'ade tavre-  
hu***<sup>64</sup>

Rahmet-i haqq o kimseye olsun  
 Şerre kendin kulağuz eylemeye,  
 Gözleyüb her hūsūsda miqdārın  
 Kendi haddin tecavüz eylemeye

36.

***İ'ādetü'l-i'tizāri tezkîrun liz-zenbi***<sup>65</sup>

İ'tizāri i'āde bir kühene  
 İki kerre naķışedür cāhı  
 'Özri tekrār eyle günāhı zıkr  
 Taze zenbile olmadur sāhı

62 Dilin neye alıştıırırsan, seni ona yöneltir.

63 Kişi, bilmediğinin düşmanıdır.

64 Allah, Allahın değerini bilip haddini de aşmayana merhamet eylesin.

65 Devamlı dilenen özür akla günahı getirir.

37.

***En-nuşhu beyne'l-mer'i taqri'un***<sup>66</sup>

Halk içinde nasihat insāna  
Başa kaçmağdur o degil nāsih  
Her nasihat ki halk içinde ola  
O nasihat değil odur fādih

38.

***İzā temme'l-'aqlu naqāse'l-kelāmu***<sup>67</sup>

Kimde az olsa mebleğ-i 'akl  
Bihūde sözleri ola bisyār  
Ādemiñ 'aqlı çün ola efzūn  
Çoğ ola fikri az ola güftār

39.

***Eş-şafi'u cenāhu't-tālibi***<sup>68</sup>

Çünkü hācāte tālib oldun sen  
Nā ümjd olmağı çıkar dilden  
Tā ki matlūbe olasın vāsıl  
Perr u bāl aç şefi' kanadından

40.

***Nifākü'l-mer'i zilletün***<sup>69</sup>

Olmak isteriseñ cihanda 'aziz  
Ço nifakı ki dilde hār oldı  
Her kimüñ oldı ise kıarı nifāk  
Nezd-i halk u hudāda h'ār oldı

66 Birine toplumun içersinde nasihatte bulunmak, aslında azarlamaktır.

67 İnsan aklen olgunlaştı mı, konuşması azalır.

68 Aracı olan, talebi iletilenin kolu kanadıdır.

69 Kişinin ikiye bölünmesi, zelil olması demektir.



41.

***Ni'metü'l-câhili ke ravdatin fî mezbeletin***<sup>70</sup>

Hünerin var yoğise ger mâliñ  
 Bu şikâyet nedür bu merhâlede  
 Câhiliñ ni'meti hemân güya  
 Bir latîf bağdur şu mezbelede

42.

***El-cezâ'u te'bun mine's-şabri***<sup>71</sup>

Şabra sa'y it ki hâdişatdaşabr  
 Oldı haqqıñ rızasına maqrün  
 Virme aña vucûd itme ceze'  
 Ki anıñ derdi sabırdan efzün

43.

***El-mes'ulu hurrun hatta ya'idu***<sup>72</sup>

İstenen kimse çün virdi va'de  
 Kendi pes bir maqâm-ı şekde çala  
 Hürdür o kim bula tarîk-i vefâ  
 Hür degüldür hilâfa çapu çala

44.

***Ekberu'l-a'dâ'i ahfâhum mekîdeten***<sup>73</sup>

İşte ol kimsedür ziyade 'adu  
 Zâhiri dost cevfi düşmendür  
 Hâzer eyler mi dostdan kimse  
 Âdemiñ lîk havfi düşmendür

70 Câhilin sunduğu nimet, çöplüklükte biten çayır misalidir.

71 Sabırsızlık, sabırlı olmaktan daha sıkıntı vericidir.

72 Kendisinden talepte bulunulan şahıs, söz verinceye kadar özgürdür.

73 Düşmanın en şiddetli olanı, hileyi gizli yapandır.

45.

***Men tālebe mālā ya'nīhi fātehu mā ya'nīhi***<sup>74</sup>

Kim ki kendüye lazım olmayanıñ  
 Talebile yürür turur menķūs  
 Kendüye lazım olanı elden  
 Çıkarur 'āķıbet olur me'yūs

46.

***Es-sāmi'u li'l-ğaybeti ahadu'l-muğtābıne***<sup>75</sup>

Ķādir oldukça eyleme ğıybet  
 Cidd ü tayibetle urma andan dem  
 Birisi ğaybet idenüñ odur  
 Şāmi'-i ğaybet olsa bir ādem

47.

***Ez-zıllu ma'a't-tama'i***<sup>76</sup>

Kimseniñ malına tama' itme  
 Virdigine ĥudānuñ ol ķāni'  
 Tama' ile zelil olur ādem  
 Göremez 'izzeti olan tāmı'

48.

***Er-rāĥatu ma'a'l-ye'si***<sup>77</sup>

Ne bu ümıd ile tekāpular  
 Ĥaķķa bil baĝla feyze ķa'il isen  
 Ğayrdan ye'sile olub rāĥat  
 Der-i mevlāyı bekle 'āķil isen

74 Gereksiz şeyleri talepte bulunan, gerekli şeyleri kaybeder.

75 Ğıybet edildiğinde dinleyen ile ğıybeti yapanlardan sayılır.

76 Zelil olmak, açgözlülükle beraberdir.

77 Rahat olmak (vurdumduymazlık), ümitsizliğe yol açar.

49.

***El-ħirmānu ma'al ħırśı***<sup>78</sup>

Ey olan ħırśıle gece gündüz  
 Ah u zārile bā dil mağmūm  
 Reh-i ħırśdan ırāķ yūri zira  
 Kim olur ħırś ile olur mahrum

50.

***Men keşure mizāħuhu lem yaħlu  
 min ħiķdin 'aleyhi ev istiħfāfin bihi***<sup>79</sup>

Kimki eyler mizāħ her dā'im  
 Ger emīr olsa pāsubān eyler  
 Dideler vaż'ını ħafīf görür  
 Sineler buğżını girān eyler

51.

***'Abdu'ş-şehveti ezellu min 'abdi'r-riķķi***<sup>80</sup>

Kim olursa bende'i şehvet  
 Tab'igāyet deni u nefsi ħāsīs  
 'Abdi şehvet olanda olur ezel  
 'Abdi riķden ziyade nefsi-i nefis

52.

***El-ħāsıdu muğtāzu 'alā men lā zenbe lehu***<sup>81</sup>

Ġayz ider bi sebep ħāsūd belidür  
 O kişıye kim yoķdur anda günāh  
 Ni'meti ħalķı istemez görmek  
 İncinür anlara ne virse ilāh

78 Birşeyden mahrum olmak, hırslı olmakla birlikte.

79 Fazlasıyla şaka yapan kimseye yakın duyulur ya da bu tür kimseler dikkate alınmaz.

80 Şehvetinin kölesi olan şahıs, diğer köleden daha dazillet içindedir.

81 Kıskaç kimse, günah işlemeyene bile düşmanlık yapar.

53.

***Kefā biz-zaferi şef'ān lilmüznibi***<sup>82</sup>

Çün günāhkāre kâdir oldun sen  
 'Afv kıl tutmasun aña kederin  
 Aña bir kimse olmaz ise şefî'  
 Yeter aña şefî' senin zaferiñ

54.

***Rubbe sâ'in fimā yedurruhu***<sup>83</sup>

Nice kes kim bir işe tâlibdür  
 Ki o işde olur aña husrân  
 Aña nuşh eyleyen ola mahzûn  
 Hâsed iden aña ola şādân

55.

***Lā yettekil 'ale'l- muni fe inneh âbedâyi'u'n-nevâkî***<sup>84</sup>

Ârzüya tayanma kim ârzû  
 Oldı ahmaqlara o sermaye  
 İtme bu halkdan ümîd daħi  
 İtimād it cenāb-ı mevlâyā

56.

***El-ye'su hürrun ve'r-recâ'u 'abdun***<sup>85</sup>

Halkdan eyledüñse kat'-i ümîd  
 Oldun azād şikest idün bendiñ  
 Halkā ümîd bağladıñsa eger  
 Qayde düşdüñ kûl eylediñ kendiñ

82 Günahkâra şefaathçi olmak kazanç olarak yeterlidir.

83 Nice kimse, (farkında olmadan) zarar veren şey için çalışır

84 İstek ve olabirliğe güvenme, zira o aklını kullanamayanların güvendiği sığınağıdır.

85 Beklenti içinde olmamak hür olmak, beklenti içinde olmak kul olmaktır.

57.

***Žannu'l-'akili kehānetün***<sup>86</sup>

Her işāretki eyler 'āqil olan  
 O işaret gibi çıkar ehvāl  
 'Āqilūñ žannı üzre hūkm eyler  
 Söze gelse müneccim u remmāl

58.

***Vemin kelāmihi men nazere i'tebere***<sup>87</sup>

Bir kişi işlere iderse nazar  
 Āide'i i'tibāri çünki açar  
 Sūdiment olanı tutar muhkem  
 Sūdiment olmayanı tiz geçer

59.

***El-'adāvetu şuglu şāğilun***<sup>88</sup>

Her kime 'ādet olsa düşmanlık  
 Cümle ĥayr işlere cüdā ola  
 Gāh ola göñli ĥaste-i rahmet  
 Keh teni beste-i belā ola

60.

***El-ğalbu izā ukrihe 'amā***<sup>89</sup>

Gücile sūy-i 'ilme dil varmaz  
 Ateş-i dil olur sitemle ziyād  
 Çünki ĥātır melüldür yeter  
 Eylemez hiç sitemle 'ilmi yād

86 Akıllının zanda bulunması, ileri görüşlülüktür.

87 Sözlerindendir. Bakan ibret alır.

88 Düşmanlık yarasız bir uğraştır.

89 Gönül herhangi bir şeye zorla yönlendirildiği zaman köledir.

61.

***El-edebu sûretu'l-'aqlî***<sup>90</sup>

Edeb öğren edebîle ol dâ'im  
 Oldı zira edeb çu sûret-i 'aql  
 Pes edeb âyine olur 'aqla  
 Oldı bu nükteler 'Alîden naql

62.

***Lâ hayâ'e li-harîşin***<sup>91</sup>

Kim hârîş olsa anda şerm olmaz  
 Eylemez kimseden bir işde hîcâb  
 Bî-hâyâlık yüzünde yerde kıomaz  
 Hîrsî perde ider gerekse niķâb

63.

***Men lanet esâfiluhu sulibet e'âlihi***<sup>92</sup>

Kimüñ olsa da'îf etbâ'ı  
 Aķviyâ ideler anı maķhûr  
 Hîç bir âdem tevâbi'olmayıcaķ  
 Olamaz düşmen üstüne mansûr

64.

***Men ütiye fı 'icânihi ķalle hayâ'uhu vebede velisânuhu***<sup>93</sup>

Kim ide 'âlemi şabâvetde  
 Âdem altına gelmeği ķârı  
 Kıalmayup şermi ide ref'-i hayâ  
 Olmaz ağzında niķ güftârı

90 Edeb, akıllı olmanın yansımasıdır.

91 Hırs sahibi olan kimsenin utanması yoktur.

92 Hizmetçileri (ayak takımı) yumuşak huylu olan kimsenin, büyükleri sert olur.

93 İki bacağı arasından (livata) maksadıyla yaklaşılın erkek kişinin hayâsı az olur, dili de bozuk olur.

65.

***Es-sa'îdu men vu'ize bi-ğayrihi***<sup>94</sup>

Eyü bahtlu o kimsedür işte  
 Himmetin eyleye ziyâde bülend  
 İtseler ğayre bir nasîhat ur  
 İde ol pendden kulağına bend

66.

***El-ĥikmetu dâletü'l-mü'mini***<sup>95</sup>

Bir nefîs nesne kim yitürse eger  
 Bulmağa bezl ider anı himmet  
 İşte ol kes yerine mü'min-i pâk  
 Ancıleyın taleb ider ĥikmet

67.

***Eş-şeru câmi'un li-musâvi'l-'uyûbi***<sup>96</sup>

Mümkün oldukça tutma şer tarafın  
 Sende varise tiynet-i tâhir  
 Yaramazlık nihân ider fadliñ  
 İdüb 'ayb-ı nihânını zâhir

68.

***Keşretü'l-vifâki nifâkun ve keşretü'l- hilâfi şikâkun***<sup>97</sup>

İtme kimse ile vifâkde ğuluv  
 Saña töhmet olur riyâ u nifâk  
 Dañi olma hilâfda dâ'im  
 Toğar andanda düşmenî vü şikâk

94 Mutlu olan kişi, başkalarının yaşamlarından ders alan kimsedir.

95 Hikmet mü'minin yitiğidir

96 Kötülük, ayıpların toplayıcıdır.

97 Herşeyi onaylamak ikiyüzlülüğe, çok eleştirmekte ayrılığa sebep olur.

69.

***Rubbe āmilin hā'ibun***<sup>98</sup>

Ey ki bir nesnede ümmidiñ var  
 Ğam yeme tutki destine girmez  
 Nice ümîd olur ki gelmez ele  
 Nice ezhâr olur şemer virmez

70.

***Rubbe recā'in yü'eddî ile'l-hirmāni***<sup>99</sup>

Kimki bir nesneyi ider ümîd  
 Anı taĥşîl aña olur asân  
 Nice ümîd olur ki'âkıbeti  
 Ola ye'sile âfet-i hirmân

71.

***Rubbe erbâhin yü'eddi ile'l-husrâni***<sup>100</sup>

Ey nice kimse fâ'ide arayub  
 'Azm-i rāh-ı meĥûf ider nihân  
 Gire çün 'âkıbet o sūd eline  
 Aña vâķi' ola o sūd u ziyân

72.

***Rubbe tama'in kâzibün***<sup>101</sup>

Hîç tama' ile olma dil beste  
 Çoķ tama' vardur ki kazıbdür  
 Yaksa göñlüñ bir âteş-i tama'  
 Yoķ furûĝ-ı ramād-i ğālibdür

98 Olması beklenen pek çok şey boşa çıkar.

99 Nice beklenen durumlar bekleyenleri mahrümiyete sürükler.

100 Nice kazançlar nihayetinde inanları hüsrâna sürükleyebilir.

101 Sonu olumsuzlukla bitecek olan nice aç gözlülükler vardır



73.

***El-bağyi sâbiķun ile'l-hayri***<sup>102</sup>

Bağy ehlinde hayra sâbiķdür  
 Bağy şümdür beğâyet eyle hâzer  
 Âdemi 'âķıbet helâk eyler  
 Hayr görmez cihanda bāğīler

74.

***Fī külli cür'atin şırķatün vema'a külli ekletin ğussetun***<sup>103</sup>

Nīk u bed şulh u ceng ħub u buğż  
 Cümle biri birinedür müdgām  
 Görmemiş kimse rāhat-i bī-renc  
 Hīç şādi görülmemiş bī-ğam

75.

***Men keşüre fikruhu fi'l-'avāķibi lem yeşce***<sup>104</sup>

Kimki çok şāya bir işiñ soñını  
 Ķorķaķ olur o kimse bī zehre  
 Ne bulur ħiśşe 'izzet-i tenden  
 Ne alur göñli istegi behre

76.

***İzā celleti'l-meķādiru đalleti't-tedābīru***<sup>105</sup>

Çün ķaźāsı cenāb-ı mevlāniñ  
 Bir ķuluñ başına ola nāzil  
 Cümle tedbīrin eyleyüb žāyi'  
 Ħüs-n-i tedbīrin eyleye bātil

102 Azgın olmak insanı helaka sürükler.

103 Her yudumda bir keder ve her lokmanın boğazda duruşu vardır.

104 Sonucu çok düşünen cesur olamaz.

105 Takdir edilenin düğümü çözülünce, tedbir geçersiz kalır.

77.

***İzâ celle'l-ķaderu batele'l-hāzeru***<sup>106</sup>

Çün hüdānıñ ķazāası nāzil ola  
 Eyle teslim u şabrı cā-yı penāh  
 Anı def eylemez hāzer itmek  
 Hā'il olmaz yolını sedde sipāh

78.

***El- ihsānu yaķte'u'l-lisānu***<sup>107</sup>

Kime ihsān u lütf itdiñse  
 Māl virdüñ anı şatun aldıñ  
 Göñlin o gazeldiñ muhabbet eyle  
 Kesdiñ ağzında dil-i hālidin

79.

***Eş-şerefu bi'l-fadli ve'l-edebı lā bi'l-aslı ve'n-nesebi***<sup>108</sup>

Şeref istersen' ilme sa'y eyle  
 Şeref ancak cihānda fadl u edeb  
 Ādeme fadlile edeb lāzım  
 Fā'ide virmez aña asl u neseb

80.

***Ekremu'l-hasebi hūsnü'l-hulķı***<sup>109</sup>

Eyü huyuñ yoğise 'ālemde  
 Kimse almaz bir akçeye nesebiñ  
 Eyü huyı ile nıķ-nāmı bul  
 Ekremi hūsnü huluķdur nesebiñ

106 Kaderin düğümü çözülünce, tedbirin hükmü ortadan kalkar.

107 İyilik, aleyhte konuşmayı keser.

108 Şeref, neseble değil, akıl ve edeble olmaktadır.

109 Asil olmanın yüceliği, güzel ahlakıdır.

81.

***Ekremu'n-nesebi ĥusnü'l-edebî***<sup>110</sup>

Kimki mağrūr olub ĥala ŧeb u rūz  
 Futki ola büzürk aŧl u neseb  
 Edebî yoĝsa 'aziz olmaz  
 Oldi ekrem nesebde ĥüsn u edeb

82.

***Efĥarü'l-fakri'l-ĥumuĥu***<sup>111</sup>

Ger fakir iseñ olmayub aĥmak  
 İtme ol fakirden sen endiŧe  
 ŧükr idüb ol maĥama dilĥoŧ ol  
 ĥumuĥdan bed ne ola derviŧe

83.

***Evĥaŧu'l-vahŧeti'l-'ucbu***<sup>112</sup>

Kendini görmek ise piŧe saña  
 Halk senden mahabbetigötürür  
 Kim olur ise mu'cib-i ĥod ñiz  
 Kendi ĥalvetde bî-eniŧ oturur

84.

***Eĝna'l-ĝinā el-'aĥlu***<sup>113</sup>

Ne ĥadar olsa aĝniyā bu ĥalk  
 Yine andan ĝani ŧu 'aĥıldur  
 Ancak 'aĥl-ı ma'ād ŧāĥibine  
 Dinür aĝne'l-ĝinā bu 'aĥıldur

110 Nesebin en ŧereflî durumu, güzel edebtir.

111 Fakirliĝin en zor olanı, ahmaklıktır(yani akılsızlıktır).

112 Vahŧetin en büyüĝü, gururlanmadır.

113 Zenginliĝin en büyüĝü, akıl sahibi olmaktır.

85.

***Et-tāmi'u fî-viṣākiż-żuli***<sup>114</sup>

Merd-i tāmî' cihanı yutsam dir  
 Hâsıl olmaz aña ğinâ ver ŧebe'  
 H'ārлуđdan anı halâs güçdür  
 oya bađlu viṣâķ żülde tama'

86.

***Îhzerü infâķe'n-ni'ami femâ kulle ŧāridin bimerdüd***<sup>115</sup>

Nā sipās olma ŧükkrini eyle  
 Ni'metiñ kaçmasından eyle hāzer  
 Her ne ürküb giderse destinden  
 ŧānma o biñ қа'bile girü döner

87.

***Ekşeru meşāri'u'l'uķüli tahte berüķi'l-itmā***<sup>116</sup>

Ekseri 'aķla āfet irdigi yer  
 Zır-i berk-i tama'da ğālibdür  
 Çün tama' destberd gösterse  
 İlleti ŧār' 'aķl-ı sālibdür

88.

***Men ebdā ŧafhatün li'l-hāķķi helekün***<sup>117</sup>

Dü cihanda kim olsa hāķ üzre  
 Hâsıl ola cem'i ađrāđı  
 Düŧe pes varta'-i hēlake eger  
 Reh-i hāķdan iderse a'rāđı

114 Açğözlü olmak, aŧađılık zinciriyle bağlı olmaktır.

115 Nimetleri elden kaçırılmamaya çalışın, zira elden her kaçan nimet iade edilmez.

116 Akılların çatışması, çoğunlukla açğözlülük ŧimşekleri nedeniylendir.

117 Yüzünü doğru olana çeviren kiŧi üstün olur, yüzünü doğru olandan çeviren ise yok olur.

89.

***İzâ emlektum fetâciru lillâhi bis-şadaqati***<sup>118</sup>

Mu'sir olduñsa eyle kesb-i ğinâ  
 Şadaqayla cenâb-ı mevlâdan  
 O seni yûsra irgörür elbet  
 Böyle manķül 'allıyy-i a'lâdan

90.

***Men lâne 'avdehu keşfe i'sânehu***<sup>119</sup>

Kim ki küçüklere ide nermi  
 Çala anlar belası ile hemân  
 Ne ekerler aña buyuranların  
 Ne tutarlar iderse ferman

91.

***Çalbu'l-ahmaķi fı femihi***<sup>120</sup>

Her kim olursa ahmaķ u cahil  
 Çalbi anıñ dili ucında ola  
 Niķ u bed her ne varsa göñlinde  
 Cümlesin isteyen dilinde bula

92.

***Lisānu'l-'âķili fı ķalbihi***<sup>121</sup>

Her kim olursa 'âķlile kâmil  
 Göñli içinde muhtefi ola dil  
 Sırrı hiç olmaya anıñ peyda  
 Çavli hiç olmaya anıñ bātıl

118 Fakirleştıĝinizde, sadaka vererek Allah ile ticarete bulununuz.

119 Yumuşak huylu olan kişinin, kardeşleri çok olur.

120 Ahmaĝın kalbi aĝzındadır (söylediklerindedir).

121 Akıllıñın dili kalbindedir(Akkıllı düşünerek konuşur).

93.

***Men cerā fī 'ināni emelihi 'aşure bi ecelihi***<sup>122</sup>

Cümle işde hevāya tābi' olub  
 Kim vire dizginin yed-i emele  
 Tjz ola ki o iş anı nāgāh  
 Düşerde sārī'an çeh-i ecele

94.

***İzā veşelet ileyküm etrāfe'n-ni'ami felā tenfiru  
aķsāhā bi ķilleti's-şükri***<sup>123</sup>

Çünkü aldın naşib ni'metden  
 Şākir ol añā bil anı maķsūm  
 Bulduğın şükriñ it ki ola ziyād  
 Belki andan da olasın mahrum

95.

***İzā ķaderte 'alā 'aduvvike fac'ali'l'afve  
şükren lil ķudreti 'aleyhi***<sup>124</sup>

Düşmene çünkü olasın ķādir  
 Şükr-i ķudret añā gör 'afv u sezā  
 Sen anı 'avf ķıl bugün bunda  
 'Afv ide hāķķ senide rüz-i cezā

96.

***Mā admere aħadu şey'en illā zehere  
min feletāti lisānihi ev şafhati vechihi***<sup>125</sup>

Dilde bir nesne gizlese bir kes  
 Anı bilmek olur saña āsān  
 Gehi eyler daħi anı işrāb  
 Gehi olur dili anı güyān

122 [İradesinin] dizginlerini arzularına bırakan kimse, eceliyle tökezler.

123 Nimetlerin ilki size ulaştığında, az şükretmekle onun geri kalanını kendinizden uzaklaştırmayın.

124 Düşmanını galebe çaldığında, galip gelmenin şükürü olarak onu affet.

125 Hiçbir kimse içinde bir şeyi saklaması mümkün değildir. zira gizlediğini düşündüğü şey dilinin sürçmesi ve yüzünün ifadesiyle dışa yansır.

97.

***Allāhummeğfir rumuzātil el-hāzi ve saqatāti'l-elfāzi  
ve şehavāti el-cenān ve hefāvati'l- lisani***<sup>126</sup>

Bu günehlerki itmişüzdür heb  
Eyle yā Rabb 'afvile ğufrān  
Göze kaymak u dilde faḥş kelām  
Şehvet-i nefsile ḥatā-yı zeban

98.

***El beḥilu musta'cilü'l-fakri ya'ısu fı dünya 'ışe'l-fuḳarā'i  
ve yuhāsebu fı'l-'uḳbā ḥisābu'l-ağniyā'i***<sup>127</sup>

Yol virüb kendisi baḥıl ādem  
Eyledür fakri ḥānesine şitāb  
Fuḳāra gibi 'ayş ider bunda  
Ağniyā gibi āhiretde ḥisāb

99.

***Lisānu'l-'āqili verā'e ḳalbihi***<sup>128</sup>

'Āqil olan kişi kelāmında  
Göñlin hādî-i zebān eyler  
İbtidā fikr idübdurur tende  
Şoñra ḥayr ise ol sözi söyler

100.

***Ḳalbu'l-aḥmaḳi verā'e lisānihi***<sup>129</sup>

Aḥmaḳ olan kişi ne söylerse  
Ne gele göñline hemān söyler  
Her ne isterse söyleyüb anı  
Şonra göñliyle meşveret eyler

Temmeti'l-kelimātü'l-mübāreketu bi- tevfiḳi'llāhi'l-meliki'l-vehhāb

#### KAYNAKÇA

126 Ey merhametlilerin merhametlisi olan Allahım! Anamlı göz kırpmalarını, söz yanlışlarını ve dil sürçmelerini bağışla.

127 Cimri fakirlik hususunda acelecidir, onun içindirki dünyayı fakirler gibi yaşamayı tercih eder, âhirette ise hesabı zenginler gibidir.

128 Akıllının dili kalbindedir(Akıllı düşünerek konuşur).

129 Ahmağın kalbi ağzındadır(söylediklerindedir).

- ÂDİL** b. Alî, *Sad Kelime-i Alevî*, Meşhed 1382/2003 (İntişârât-ı Âsîtan-ı Kuds-ı Razavî).
- ATEŞ** Ahmed, “Raşîd al-Dîn Vatvat’ın Eserlerinin Bâzı Yazma Nüshaları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, cilt 10, sayı 14, İstanbul 1959,
- CEYHAN** Adem, *Türk Edebiyatında Hz. Alî Vecizeleri*, Öncü Yayınları, Ankara 2006.
- CEYHAN** Adem, “Vahdetî’nin Sad-Kelime-i Hazret-i Murtaza Tercümesi”, *Gazi Üniversitesi Ahilik Araştırmaları Dergisi*, cilt I, sayı 1 Ankara 2004.
- CEYHAN** Adem, “Eski Türk Edebiyatında Sad-Kelime-i Alî Derleme Tercüme ve Şerhlerine Dair”, *Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 1, Manisa 1997,
- CEYHAN** Adem, “Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyi’nin Sad-Kelime-i Alî Tercümesi” *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt III, sayı 1.yıl Manisa 2005.
- CEYHAN** Adem, “Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh’ın Hz. Alî’den Yüz Söz Tercümesi” *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* cilt:13, sayı:3, Manisa 2015.
- CEYHAN** Adem, *Emsâl-i Alî, Hazret-i Alî’nin Hikmetli Sözleri*, Çev. Muallim Nâcî, haz. Âdem Ceyhan, Buhara yayınları, İstanbul 2011.
- CEYHAN** Adem, *Reşîdüddin Vatvat, Hazret-i Alî’nin Yüz Sözü Gül-i Sad Berg*, Çeviren Hocazâde Abdülaziz Efendi, Hazırlayan Âdem Ceyhan, İstanbul, 2008.
- CEYHAN** Adem, *Ahlâk Düsturu- Hazret-i Alî’nin Şiir ve Vecizelerinden Seçmeler*, Çeviren Ahmed Râşid, haz. Adem Ceyhan, Buhara yayınları, İstanbul 2010.
- CEYHAN** Adem, Muhammet Özdemir, “Hz. Alî’ye Ait Yüz Sözü’nün Manzum Bir Tercümesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, İstanbul 2013.
- CEYHAN** Adem, “Harîmî’nin Hz. Alî’den Kırk Vecize Tercümesi”, *Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt I, sayı 2, Manisa 2003
- CEYHAN** Adem, Muhammet Özdemir, “Hz. Alî’ye Ait Yüz Sözü’nün Manzum Bir Tercümesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 10, İstanbul 2013.
- CEYHAN** Adem, “Usûlî’nin Hadis ve Vecize Tercümeleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt XXX, İstanbul 2003.
- CEYHAN** Âdem, ve Hasan CANKURT, “Vardarlı Bir Hocadan Dostlara Armağan: Hz. Alî’nin Yüz Sözü’nün Şerhi: Tuhfetü’l-ihvân”, *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu Bildirileri*, cilt 1, haz. Ünal Şenel, Manisa 2012.
- DEVELİOĞLU** Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Aniklopedik Lügat*, Aydın yayınları, Ankara 1998
- ERTUĞRUL** Alî Sad Kelime Geleneği ve Sefine-i Tebriz İsimli Mecmuada Yer Alan Sad Kelime Örneği, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVII, sayı 2. Sivas 2013.



- EL-MUVAFFAK** b. Ahmed b. Muhammed el-Bekrî el-Mekkî el-Hanefî el-Harizmî, *el-Menâkıb*, tahkîk: Fazîletü's-Şeyh Mâlik el-Mahmûdî, Kum 1411.
- GÖLPINARLI** Abdalbaki, *Nehcu'l-Belâğâ Hz. Alî'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Mektupları, Hikmet ve Vecâzeleri*, Kapı Yay. İstanbul 2016.
- DİCLEHAN** Şakir, *Hazret-i Alî Divanı*, trc. ve şrh. Müstakimzâde Süleyman Saadeddin Efendi, sad. Şakir Diclehan, Ana Yayınları, İstanbul 1981.
- KARAHAN** Abdülkadir, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954
- KONRAPA** Zekâi, *Peygamberimiz (İslam Dini ve Aşere-i Mübeşşere)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.
- LEVEND** Agâh Sırrı, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Bellekten*, Ankara 1972.
- MÜNAVÎ**, *Fezû'l-kadir şerhü'l-Câmiü's-sağîr*, cilt III, Beyrut Tarihsiz.
- SÖYLEMEZ** İdris, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, Cumhuriyet Üniversitesi SBE., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sivas 2017.
- ŞARLI** Mahmut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Sad Kelime-i Alî Tercümesi ile Mie Kelime-i Alî, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, say: 7, Kayseri 1996.
- ŞİMŞEK** Rabia, *Türk İslam Edebiyatında Manzum Hz. Alî Sad Kelime Tercümeleri*, Marmara Üniversitesi SBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2000.
- ÜNLÜ** Nuri, *İslam Tarihi*, İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.



## MAHFUZÂT: NEPAL MÜSLÜMANLARI ÜZERİNE NOTLAR\*

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ\*\*

**Makale Geliş: 20.05.2018**

**Makale Kabul: 25.05.2018**

Resmi adı *Nepal Federal Demokratik Cumhuriyeti* olan Nepal, Hindistan ile Çin arasında yer alan ve demokrasi ile yönetilen, 147.181 km kare yüz ölçüme sahip bir ülkedir. Başkenti Katmandu olup para birimi Nepal Rupisi'dir. Federal Cumhuriyetle idare edilen ülkenin başkanı Ram Baran Yadav, Başbakanı ise Sushil Koirala'dır. Nüfusu yaklaşık olarak 27 Milyon civarındadır.

Nepal, kültürel bakımdan etkisi altında olduğu Hindistan ile oldukça iyi ilişkiler içindedir. Nitekim her iki ülke aralarında vize uygulaması bulunmamaktadır. Bu nedenle her iki ülke arasında geçişler oldukça fazladır. Hindistan'dan Nepal'e ticaret için gelenlerin yanı sıra -ki bu ülkede ticaret Hintlilerin elindedir- Nepal'den Hindistan'a eğitim için gidenlerin sayısı da oldukça yüksektir. Bunların içerisinde Müslümanlar da vardır. Müslümanlar eğitim için çoğunlukla Hindistan'ı tercih etmektedirler.

Nepal üç coğrafi bölgeye ayrılmaktadır:

1- Terai Bölgesi: Tarım sahası olup ülkenin güneyinde yer almaktadır. Nepal, sebze ve meyve ihtiyacının büyük bir kısmını bu bölgeden karşılamaktadır. Terai Bölgesi aynı zamanda yoğun bir nüfusa da sahiptir. Ziyaret ettiğimiz Biratnagar şehri bu bölgede yer almaktaydı. Müslümanların yüzde doksan beşi de bu bölgede yaşamaktadır.<sup>1</sup>

2- Katmando Vadisi: Başkent Katmandu'nun da içinde bulunduğu bu kısım, ülkenin en verimli sahası olup nüfus olarak da en yoğun böl-

\* Bu yazı sevgili arkadaşım Mehmet KAYA'nın başkanlığında 15-19/05/2018 tarihlerinde İHH adına Nepal'e düzenlediğimiz seyahat bağlamında yazılmıştır. Seyahate bizim dışımızda Abdulkadir ÖNCEL, Murat AYDIN, Mustafa AKSAKALOĞLU, Özcan AYHAN, ve Muhammed İPLİK de vardı. Ekip arkadaşlarıma sağlık, sıhhat ve uzun ömür temenni ediyorum.

\*\* Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia: Ambivalence and Difference in Nepali Public Discourses", *Society and Culture in South Asia*, South Asian University Press, New Delhi 2017, III/II, 202.

gesi durumundadır. Müslümanların yüzde beşi bu bölgede yaşamaktadırlar.<sup>2</sup>

3-Parpat Bölgesi: Ülkenin kuzeyindeki dağlık bölge olup burada 6000 metrenin üzerinde yüzlerce dağ bulunmaktadır. Bu dağlar Nepal'in simgesi konumuna gelmiştir. Nitekim ülkenin bayrağı da dağlar biçiminde çizilmiş ve dikdörtgen şeklinde olmayan nadir bayraklardan birini teşkil etmektedir. Seyrek bir nüfusa sahip olmakla birlikte 6000 metre yüksekliklerde dahi köyler mevcuttur. Sanskritçe kar evi anlamına gelen Himalayalar ile Nepalce Sagarmatha yani kâinatın annesi Everest Dağı (yüksekliği: 8848 metre) da bu bölgede yer almaktadır. Turistlerin yoğun ilgi duydukları bu bölgede, dağ yürüyüşlerinin yanı sıra rafting de yapılabilmektedir. Ülkenin en önemli nehirleri Kosi, Narayani ve Karnali'dir. Bu nehirlerin dini açıdanda ayrıca bir önemi vardır. Zira bu üç nehir, Hinduların kutsal kabul ettikleri Ganj nehrinin kollarını teşkil etmektedir. Bu bölgede yaşayan Müslümanların da oranı son derece düşüktür.

Ülkede konuşulan dil Nepalce'dir. Bu dil Sanskritçe, Hintçe ve Urduca'ya benzemektedir. Rakamlar bazı telaffuz farklılıklarıyla birlikte Urduca ile neredeyse aynıdır. Urduca bilenler konuşulan mevzuyu tam anlamasalar da konun ne olduğu hakkında fikirleri olabiliyor. Bu ülkede Nepalce dışında bazı mahalli diller de konuşulmaktadır.

Nepal, çoğunlukla Hindu'dur. Zaten 2008 yılına kadar adı Nepal Hindu Krallığı idi. Günümüzde Nepal halkının yüzde seksen beşine yakını bu dine mensuptur. Yüzde onu civarında Budist, yüzde 4.4'ü civarında da Müslüman yaşamaktadır. Çok az sayıda Caynist ve Hıristiyan'ın da olduğu kaydedilmektedir.

Nepal ekonomisi çoğunlukla tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Son yıllarda Turizmde de ciddi anlamda pay almaya başlamıştır. Özellikle dağcılık veya rafting ya da traking gibi sporlarla ilgilenen turistlerin rağbet ettiği bir ülkeye dönüşmüştür. Kısmen Madencilik de yapıldığı kaydedilmektedir.

## Tarih

Buda'nın doğduğu coğrafya olan Nepal, Budizm'in yaygın olduğu bir bölge iken miladi ikinci asırdan sonra Lichanilerin hâkimiyetine geçince Hinduizm'in egemen olduğu bir devlete dönüşmüştür. 1296-

2 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 202.

1316 yılları arasında Delhi Sultanlığı'nın himayesine girmesiyle birlikte buraya İslam dini de girmeye başlamıştır. 1742 yılına kadar küçük krallıklara bölünmüş vaziyette olan Nepal, söz konusu tarihte Pritvi Narayan tarafından bütünlük sağlanmış ve Hindu Nepal Krallığı kurulmuştur. Bu dönemde Katmandu ülkenin başkenti haline getirilmiştir.

Kolonizasyonun başladığı on sekizinci yüz yıl, Nepal tarihini de etkilemiştir. Nitekim bu bölge Hindistan'ı hâkimiyeti altına alan İngilizlerin ilgi alanına girmiştir. On sekizinci yüzyılın başında bölgeye gelen İngilizler, ülkeye hâkim olmak için iki yıla yakın (1814-1816) savaşmak zorunda kalmıştır. Bu savaşların neticesinde Suguali Antlaşması ile Terai topraklarının büyük bir kısmı İngiltere'nin hâkimiyetine geçmiştir. Bununla birlikte Nepal Krallığı da İngiltere himayesinde varlığını sürdürmüştür. I. Dünya Savaşı'nın ardından İngiltere, ülkeye tam bağımsızlığını vermiş olsa da (1923) hiçbir zaman buradan çıkmamıştır. Nitekim uzun süre dışa kapanan ve yabancıyı kabul etmeyen ülkede, tek istisna İngilizler olmuştur. Nepal bugün bile İngiltere'nin nüfuzu altındadır. Trafik bile İngiltere'de olduğu gibi soldan akmakta, İngiliz dili ülkenin en güçlü dilleri arasında yer almaktadır.

Komşuları ile zaman zaman sorunlar da yaşayan Nepal, 1961 anlaşmasıyla bir parçası olan Tibet'i Çin'e bırakmak zorunda kalmıştır. Böylece Çin ile resmi sınırları çizilmiştir. Hindistan ile ise kültürel ilişkilerini daha da geliştirmiştir. Zira bugün Hindistan ile aynı alfabeyi kullanmaktadır. Bu da sadece kültürü değil Nepalce'yi bile her geçen gün Hintçeye biraz daha yaklaştırmaktadır. Bunun yanında pek çok yerde olduğu gibi, İngilizce hızla her iki ülkenin adeta kültürel lisanına dönüşmekte ve bu iki ülkeyi birbirine bağlamaktadır.

Nepal iki binlerin başından itibaren hızla değişmeye başlamıştır. Zira 2001 yılı Haziran ayında Veliâht Dipendra, evliliğine izin verilmediği gerekçesiyle Kral Birenda ve ailenin birçok üyesini öldürmüştür. Bu hadise ile taht Kral Birenda'nın kardeşi Gyanendra'ya geçmiştir. Ancak bu katliamda onun parmağının da bulunduğu savı kendisine karşı bir antipatinin oluşmasını sağlamıştır. Nitekim onun iktidara gelişinden sonra başta Maocular olmak üzere halkın önemli bir kısmı krallığa karşı harekete geçmiş ve bir iç savaş patlak vermiştir. Bunun üzerine kral bütün yetkileri kendisinde toplamış ve parlamentoyu feshetmiştir. İsyanları bastırmak için on binlerce insan öldürülmüş olmasına rağmen olaylar durdurulamamıştır. Netice itibarıyla 2006 yılında parlamento yeniden kurulmuştur. Fakat bu durum krallığa karşı oluşan olumsuzluğun önüne geçememiştir. Nitekim on yıl önce yani 2008

yılında oluşan devrim ile krallık tarihe gömülmüş ve *Federal Demokratik Nepal Cumhuriyeti* kurulmuştur. Bu gün birkaç eyalete taksim edilen ülkede, her eyaletin bir parlamentosu ve aynı zamanda başkent Katmandu da Federal Nepal Parlamentosu görev yapmaktadır.

## Nepal’de İslam

Yukarıda da ifade ettiğim gibi İslam bu bölgeye ilk kez Delhi Sultanlığı döneminde girdiyse de tutunabilmesi XV. yüzyıl sonlarında buraya gelen Müslüman tüccarlar aracılığıyla olmuştur. Keşmir’den gelen bu tüccarlar, ülkede İslam’ın yerleşmesini sağlamışlardır.<sup>3</sup> Kaynaklar bu Keşmirlilerden özellikle Şeyh Miskin Baba’nın faaliyetlerinden bahsetmektedirler. Ki bugün Keşmiri Cami Mecdid olarak bilinen Nepal’deki ilk camii de onun tarafından inşa edilmiştir. Torunu Şeyh Çiyasuddin tarafından da Katmandu ovasında bir cami inşa edilmiştir.<sup>4</sup> Söyleyeme çalıştığım şey Nepal’de ilk İslami yapıların Keşmirli tarafından inşa edilmiş olduğudur. Keşmirlilerin dışında Tibet ve Hindistan’dan da değişik vesilelerle Müslümanların gelip yerleştikleri bilinmektedir. Hindistan’dan yoğun göç,<sup>5</sup> özellikle Baburiler döneminde gerçekleşmiştir. Nepal’deki tasavvufi kanalın da mistik yaşamın çok güçlü olduğu Hindistan’dan bu göçler vasıtasıyla geldiği sanılmaktadır. Nitekim bugün Nepal Müslümanların dörtte birinden fazlası tasavvuf meşreptir. En güçlü kitle ise Barelvi denilen tarikat olup bugünkü Müslümanların yüzde yirmisini teşkil etmektedir. Nepal’de görüştüğümüz Müslümanların temsilcilerinden biri bunların ülkeye İslam’ı getiren şahısların kabirlerine ibadet ettiklerini söyleyerek tarikatın hal-i pürmelalinden bahsetmişti.

Müslümanlar etnik olarak Nepal, Tibet,<sup>6</sup> Hint ve Keşmirli olmak üzere dört gruba ayrılmakta olup<sup>7</sup> Hindu kültürünün yoğun baskısı altında kalarak, aralarında Hindu kast yapısını andıran bir sosyal yapılaşma oluşturmuşlardır. Seyyid-Şerif, Bâbüürî, Patan, Takirai (iht-

3 Megan Adamson Sijapati, “Muslim Belonging in Hindu South Asia...” 202.

4 Bkz. Megan Adamson Sijapati, “Muslims in Nepal: The Local and Global Dimensions of a Changing Religious Minority”, *Religion Compass*, 5/11 (2011), ss. 556-557; Megan Adamson Sijapati, “Muslim Belonging in Hindu South Asia...”, 211.

5 Hindistan’ın kuzeyinden göçerek bu bölgeye yerleşen Müslümanlar daha çok tarım ve cam işçiliğinde çalışmak üzere geldiler ve Terai bölgesi ile dağlık bölgelere yerleştiler. Bkz. Megan Adamson Sijapati, “Muslim Belonging in Hindu South Asia...”, 202.

6 Tibetliler ise Keşmir ve Hindistanlı Müslümanlardan sonra bölgeye yerleştiler. Megan Adamson Sijapati, “Muslim Belonging in Hindu South Asia...”, 202.

7 Muhammed Siddique, “Muslim Population in the Kingdom of Nepal: Some Outstanding Features”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 21, No. 2, 2001, s. 333.

dâ etmiş Hindular) gibi gruplar bu sistemin adeta kastlarını ifade etmektedir. Atalarından İslam'ı devralanlar ile sonradan bu kutlu dini benimseyenler arasındaki statü farkı çok belirgindir.<sup>8</sup> Aynı zamanda cemaatler bağlamında da bölünmüş vaziyettedirler. Cemaat el-İslamiyye, Deobendi, Selefi-Vahhabi, Tebliğ Cemaati, Barelviler, Ehlu Hadis bu gruplardan bazısıdır.<sup>9</sup>

Nepal'de Hindu Krallığı kurulduktan sonra, Hinduizm dışında adeta hiçbir dine yaşam hakkı tanınmamıştı. Hatta halkın Hinduizm dışında başka bir dini benimsemeleri yasaklanmıştı.<sup>10</sup> Bu nedenle Müslümanlar da katı Hindu kast sistemi çerçevesinde, dokununca kirlenecekler (un touchable) grubunun içerisine dâhil edilmişlerdi. Pak ve nezih olan bir Hindu'nun bunlara dokunması durumunda kirleneceği için onlarla ilişkide bulunmaması gerekiyordu. Bu da Müslümanları, içe kapatmış ve Hindu ağırlıklı toplumun dışına itmişti. Öyle ki yakın zamanlara kadar Müslüman çocukların Hindu okullarına gitmesi söz konusu bile değildi. Bütün bu baskıcı duruma rağmen İslam varlığını sürdürmeyi başarmıştı.<sup>11</sup> Günümüzde bu iki kitle arasında kısmi ilişki var gibi görünse de fanatik Hindular hala bu kanaatlerini korumaktadırlar.<sup>12</sup> Ancak Müslümanlar din ayırımı yapmaksızın herkese yardım elini uzatmaya devam etmektedirler. Hatta Hindu tapınakların inşası için yardım eden Müslümanlara bile rastlamak mümkündür.<sup>13</sup>

Nepal devleti 2015 yılında çıkan Modern Nepal Devleti Anayasasında Müslümanların varlığı kabullenilmiştir. Bir başka ifade ile 2015'te çıkarılan anayasada, İslam resmen kabul edilmiş ve Müslümanların Hindularla eşit haklara sahip olduğu ilan edilmiştir.<sup>14</sup> Bu da Müslümanlardan bazılarının çocuklarını Hindu okullara göndermelerini sağlamıştır. Hindu okullara çocuklarını göndermeyenler ise Müslümanlar tarafından kurulan medreselere göndererek eğitmektedirler. Nitekim günümüzde Müslümanların yaşadığı neredeyse her köyde İslami eğitim veren bir medrese bulunmaktadır. Bu medreselerde eğitim veren üstatların çoğu da Hindistan medreselerinde eğitim görmüştür.<sup>15</sup>

8 Bkz. Muhammed Siddique, 342.

9 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 203.

10 Bu durum 1962 yılına kadar bu şekilde devam etmiştir. Bkz. Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 202.

11 Bkz. Mollica Dastide, "Muslims of Nepal's Tera", Economic and Political Weekly, Vol. 35, No. 10 (Mar. 4-10, 2000), pp. 766-769.

12 Hala bir dinden bir başka dine geçiş yasalarıyla yasaklanmıştır. Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 203.

13 Bkz. Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 208.

14 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 203.

15 Bkz. Muhammed Siddique, 338.

Keza İlk kez devlet tarafından Müslümanların Hacca gitmelerine izin verildiği gibi organize de edilmeye başlanmıştır.<sup>16</sup> Nitekim bir devlet kuruluşu olan *National Muslim Commission*'un resmi kayıtlarına göre 2014 yılında Nepal'den 975 kişi hacca gitmiştir.<sup>17</sup> Çoğunluğu Sünnî ve Hanefî olan Nepal Müslümanları, yoğunluklu olarak Terai bölgesinde yaşamaktadırlar.<sup>18</sup>

Azınlık konumunda olan, aralarında bir organize yapı bulunmayan, bu nedenle de son zamanlara kadar devlet mekanizmasının tamamen dışında tutulan Müslümanlar, hiçbir alanda nüfuslarıyla orantılı bir temsile sahip değildirlere. Bu da onları organize yapılar kurmaya yönlendirmiştir. Nitekim Nepal İslami Sangh, Nepal Islamic Yuva Sangh, Nepal Musliman Ekta Sangh, Nepal Encuman Islah Samiti, Nepal Muslim Seva Samiti, Sirâcü'l-âlem, All-Nepal Muslim Sudhar Samiti, Muslim Jan Kalyan Samiti, Millet-i İslâmiyye, Bezm-i Âbâb gibi dernekler veya müesseseler kurmuşlardır. Bunlar da çoğunlukla son yıllardaki rahatlatma ile mümkün olabilmiştir. Nitekim 1984-2004 yılları arasında 275'e yakın yeni cami inşa edilmesi de bunu göstermektedir.<sup>19</sup> Son zamanlarda bu camilere yenileri de ilave edilmiştir. Başta İHH olmak üzere Türkiye'den bazı kuruluşlar da burada cami yapımını desteklemektedir. Ancak hala yekvücut olamamışlardır.

Devlet tarafından tanınan bir temsilcileri bir başka ifade ile bir müftüleri yoktur. Ancak devlet 2012 yılında adına *National Muslim Commission* dediği anayasal bir yapı kurmuştur. Bu yapı ile Müslümanları yönlendirmeyi düşünmektedir.<sup>20</sup> Fakat burada görev yapanların halk nezdinde bir ağırlığı bulunmamaktadır. Bu nedenle ülke içerisinde var olan cemaatlerden her biri müstakil olarak hareket etmektedir. Devlet hiçbir din görevlisine veya dini teşkilata yardım etmediği için cemaatler kendi ihtiyaçlarını kendileri gidermek zorundadır. Dolayısıyla her cemaat müstakil bir durumdadır. En etkili cemaatlerin içerisinde Selefiler ile Barelvilere yer almaktadır. Rehberimiz Ebû Kelâm, Nepal Selefileri'nin mutedil olduklarını, tekfirci olmadıklarını anlatırken Barelvilere ise Müslümanların dörtte birini teşkil ettiklerini, başlarında Şirnepal (Nepal Aslanı) lakabına haiz bir zatın bulunduğunu ve evliya kültü etrafında biçimlendiklerini, veli kabirlerinden medet umduklarını, Hz. Peygamber'in manen hayatta olduğuna ve zaman zaman kendi

16 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 204.

17 Bkz. <http://www.nmc.gov.np/ckeditor/kcfinder/upload/files/Hajj%20Book-2014.pdf>.

18 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 203.

19 Bkz. Azmi Özcan, "Nepal", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 558.

20 Bu yapıya bir de wep sayfası kurmuştur. <http://www.nmc.gov.np/site/cms/1>



merasimlerine iştirak ettiğine inandıklarını söylemiştir. Nepal Müslümanlarının bazıları ise merkezi Hindistan'da bulunan cemaatlerin uzantısı mahiyetindedirler. Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı şekillenen okulların etrafında toplananlar ile Cemaati İslami'yi buna örnek olarak verebiliriz.

Mahalli kültürün etkisinde kalan Müslümanlar da vardır. Rahmin kutsiyetine inandığı için karınlarını açan ve bu şekilde gezen Hindu hanımlara benzer bir şekilde karın bölgelerini açıp gezen kimi hanımları buna örnek olarak verebiliriz. Keza Budist kültürden etkilenenler de vardır. Nitekim Müslümanlar arasında Buda'ya Zülkifl Peygamber olabileceği gerekçesiyle hürmet edenler vardır. Onlara göre Buda Kefl Bestu denilen bir yerleşim yerinde dünyaya gelmiştir. Kuran'da adı geçen Zülkifl, yani Kefl'in sahibi ifadesi de Kefl [Besto]'ya mensup anlamında olup Buda'ya işaret etmektedir. Dolayısıyla bu da Buda'nın peygamberliğine delildir.

Nepal ve Nepal Müslümanları hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra şimdi seyahatimize geçebiliriz.

### **Nepal Seyahatimiz**

15/05/2018 tarihi sabah saatlerinde Nepal'in başkenti Katmandu Havaalanına yedi saatlik bir yolculuktan sonra yorgun argın indik. Bizi Havaalanında İHH'nin partner kuruluşu olan İslami Sangh Nepal'in genel sekreteri sevgili Ebû Kelam karşıladı. Ebu Kelâm ile İHH'nin bağışladığı ve şoförlüğünü Abdullah adında Hindu kökenli bir delikanlının yaptığı minibüse binerek kalacağımız otele doğru revan olduk. Yol boyunca pencereden seyrettiğim beş milyon nüfusa sahip olan Katmandu'nun bende bıraktığı ilk izlenimin olumlu olmadığını itiraf etmeliyim. Ağır bir kokunun eşlik ettiği hava kirliliği, keşmekeş bir trafik, işaret lambalarının olmayışı, kaldırımlardan yoksun caddeler, yağmur sularını tahliye kanalları bulmayan yollar, birbirleriyle adeta yarışan tuk tuklarla bisiklet ve motosikletler, trafiği daha da çıkmaza sokan trafik polisi görünümlü trafik canavarları, şehir içinde hiç acele etmeden hareket eden maskeli şahıslar, üzerinde karmaşık Hint alfabesi bulunan minik dükkânlar, İngiliz usulü soldan akan trafik, sağa sola serpiştirilmiş kriket oyuncularının resimleri ile Budist veya Hinduist şahsiyetlerin resimleri, sağdan soldan sarkan ve hiçbir şekilde dokunulmayan telefon veya elektrik kabloları, bir caddeden öbürüne nazlı nazlı yürüyerek geçmeye çalışan veya caddenin tam ortasında yatan ve

hiçbir şekilde rahatsız edilmediği için trafiği adeta kilitleyen inekler, sokaklarda yürüyen maymunlar, uyuz uyuz dolaşan köpekler dikkat çekiciydi. Bunları seyrederek bir gece kalacağımız otelimize ulaştık. Türkiye’de oruca niyetlenmiş, gece sahur da yapmıştık. Ancak Nepal’e gelince oradaki kardeşlerimizin, hilalin görülmediği gerekçesiyle, oruç tutmadıklarını gördük, bunun üzerine biz de onlarla birlikte hareket etmeye karar verdik. Biraz dinlendikten sonra Partner kuruluş tarafından verilecek olan brifinge katılmak için otelden ayrıldık.

IHH’nın partner kuruluşunun merkezi Yeni Delhi’de bulunan ve Celalettin Umuru hoca tarafından yönetilen İslam Cemaati’nin bir parçası olduğunu öğrenince anıların depreşti. Zira yıllar önce bir sempozyum bağlamında Hindistan’a gittiğimde Müslümanlarla tanışmak istemiş ve National Islamic University (Jamia Millia Islamia)’den bir hoca olan Şahin Şahbaz Bey tarafından İslam Cemaatinin merkezine götürülmüştüm. Orada Celalettin Umuru hoca tarafından kabul edilmiş ve kendisiyle keyifli bir sohbet yapmıştım. Yıllar sonra hocanın izlerini Nepal’de yakalayınca, anılarım bir şerit gibi gözlerimin önünden akıverdi.

Partner kuruluş *İslami Sangh Nepal Yani Nepal İslam Teşkilatı* adını taşımaktadır. Sijapati’ye göre bu teşkilat Nepal’in en geniş organizasyonuna sahiptir.<sup>21</sup> Başkanlığını Hurşid Alem İslahî’nin yaptığı teşkilat, kendi koşulları içerisinde bir yapılanmaya gitmişler. Şehrin merkezinde Keşmirililerin Camisi ile Nepali Cami’ Mescid’in arasında yer almakta olan kurum, birkaç kattan oluşuyordu. Alt katta aynı zamanda Cuma günü derslerin de yapıldığı bir salon ile mutfak bulunuyordu. Üst katlar ise ofislerden müteşekkildi. Hindistan medreselerinde eğitim gören ve gayet de güzel bir Arapçaya sahip olan Hurşit Alem hoca bize teşkilat ile ilgili bilgiler verdi. Onun verdiği bilgilere göre *İslami Sangh Nepal*’e bağlı biri hafızlık eğitimi veren Kur’an Kursu, bir diğeri de kız okulu olmak üzere on üç eğitim kurumu bulunmaktadır. Bu kurumların bir kısmının sekizinci sınıfa kadar verdikleri eğitim devlet tarafından da tanınmaktadır. Sekizinci sınıftan sonra eğitim veren okulların hiç birinin diploması devlet tarafından tanınmamaktadır. Dini eğitim veren okullar ise devlet tarafından hiç tanınmamaktadır. Bu okullardan mezun olanlar ya cemaatin müesseselerinde faaliyet gösteriyorlar veya din eğitimi almak üzere çoğunlukla Hindistan’a gidiyorlar. Devlet tarafından sekizinci sınıfa kadar diploması tanınan okullardan mezun olanlar ise dilerlerse devlet okullarına devam edebiliyorlar. Hindistan’a gidenler burada on yılın

21 Megan Adamson Sijapati, “Muslim Belonging in Hindu South Asia...”, 214.

üzerinde medrese eğitimi alarak memleketlerine dönüyorlar. İcazetnameleri geçerli olmadığı için sadece Müslümanlar tarafından oluşturulan yapılarda vazife alabiliyorlar. Nepal’de, Hindistan’a giden ve orada üniversite eğitimi alarak dönen Müslümanlara da rastlanmaktadır. Bunlardan biri Cemaatin Biratnagar Vilayeti sorumlusu idi. Bu okullarda 4000’e yakın öğrenci eğitim görmektedir. 170 öğretmen görev yapmakta olup, 400 civarında yetim ve fakirin tüm masrafları müessese tarafından karşılanmaktadır. Bu rakamın 50 si yetim; geri kalanları ise fakirdir. Yani yetimler tamamı burslu olup diğerlerinden ise yılda toplam 100 dolar gibi cüzi bir ücret alınmaktadır.

Hurşid Alem hoca müessesenin birimlerini anlatırken bize *Yeni Müslümanlar Birimi*’nden bahsetti ve program içerisinde burayı ziyaret edeceğimizi söyledi. Teşkilatın bir diğer şubesinin öğrenci birimi olduğunu, bu şubenin okumakta olan öğrencilere burs verdiğini, onların yurt içinde ve yurt dışında okuyabilmeleri için imkânlar hazırladığını ifade etti. Onun verdiği bilgilere göre müessese tarafından desteklenen 166 öğrenci tıp, mühendislik ve iktisat gibi bölümlerde eğitim görmektedirler. Hurşit Hoca Müslümanların yirmi yıl önce eğitime fazla değer vermediklerini ancak son yıllarda hem kız hem de erkek çocuklarını okutmak için ciddi çaba sarf ettiklerini anlattı. Bunda *İslami Sangh Nepal*’in de etkisi vardır. Zira onlar özellikle kız çocuklarının okutulmasını teşvik etmekle kalmamakta, kızların eğitim masraflarının yarısı tekeffül etmektedirler.

Onun verdiği bilgilere göre: teşkilatın bir de *Mescitler Birimi* bulunmaktadır. Bu birim bir taraftan var olan mescitlerin durumunun iyileştirilmesiyle ilgilenirken, diğer taraftan da yeni mescitlerin açılması için uğraşmakta ve bu amaçla fonlar oluşturmaya çalışmaktadır. Bu mescitlerde görev yapan şahısların tamamının maaşları da müessese tarafından ödenmektedir. Dava biriminde ise 25 dai görev yapmaktadırlar. Bunların vazifesi ülkenin tamamını dolaşarak halka İslam’ı anlatmak ve onları İslam hususunda doğru bir şekilde bilgilendirmektir. Bu dailerin hepsinin maaşları da yine müessese tarafından ödenmektedir. Teşkilata bağlı Yardım Kuruluşu ise birkaç görevi birden deruhte etmektedir. Bu görevlerden biri başta sel ve depremler olmak üzere doğal afetler esnasında halka yardım etmek, bir diğeri ise buraya bağlı olan sağlık birimi işletmektir. Keza yardıma muhtaç, evsiz insanlara gerekli yardımların yapılması da bu birimin görevleri arasındadır. Bu biriminin çabaları ile deprem döneminde dinine bakılmaksızın 40,000 aileye yardım ulaştırılmıştır. Bu da genelde Müslümanların özelde ise kuruluşun tanınmasına büyük katkı sağlamıştır. Bu faaliyetleri üzeri-

ne devlet, *İslami Sangh Nepal*'e bir de teşekkür belgesi vermiştir. Bu belge, devlet nezdinde Müslümanların yükselen itibarlarının bir nişanesidir. Bu birime bağlı olan sağlık kuruluşunda zaman zaman küçük ameliyatlara bile yapılabilmektedir. Müesseseye bağlı bir de Medya Birimi vardır. Medya Birimi'nin başlıca göre medya üzerinden İslam'ın tanıtımını sağlamaktır. Bu amaçla haftalık radyo programları ve aylık TV programları yaptırılmaktadır-. Kendilerine ait radyo ve televizyonları olmadığı için bu programları yayınlamak amacıyla radyo ve televizyon kuruluşlarına çok ciddi rakamlar ödemektedirler. Bir TV programı için 22,000; bir radyo programı için 7.000 rupi ödenmektedir. Bu programlar aracılığıyla İslam'ı kabul eden birçok şahıstan bahsedilmektedir. Bu tür programların maliyetlerini düşürmek için profesyonel bir kameraya ve benzeri aletlere ihtiyaç olduğu ifade edildi. Bu amaçla İHH'dan destek talep edilmiş, İHH da bunlara böylesi bir kamerayı vereceğini taahhüt etmiştir. Müessese aynı zamanda İslam'ı tanıtan bazı eserleri de tercüme ettirmiştir. Kur'an'ın dışında yaklaşık olarak otuz eser tercüme edilmiştir. Bu eserler halka meccanen dağıtılmaktadır. Düzenli olarak Katmandu Kitap fuarına iştirak edilip ve dört kitaptan oluşan setlerin tüm ziyaretçilere hediye edilmektedir. Kitap fuarı bu sene ramazanın on beşine denk gelmiş olmasından dolayı özel bir hazırlık yapılmaktadır. Kurum, aslında siyasete mesafeli bir politika izlemektedir. Bununla birlikte siyasetle ilgilenen Müslümanların İslam ve Müslümanlar için birlik ve bütünlük içerisinde olmaları için çaba göstermektedirler. Günümüzde Nepal'de yerel ve ulusal parlamentoda sekiz Müslüman parlamenter görev yapmaktadır.

Müslümanların toplum yararına yaptıkları hizmetler devlet tarafından görülmeye başlanınca, kabul edilmeye de başlandılar. Nitekim iki hafta önce Nepal Milli Eğitim Bakanı *İslami Sangh Nepal*'i ziyaret etmiş ve Müslümanların eğitim seviyesinin yükseltilmesi için çaba sarf etme sözü vermiştir. Kuruluş aynı zamanda dönemlik yardım da dağıtmaktadır. Yani başta Ramazan ve Kurban olmak üzere, halka yardım paketleri ve kurban dağıtımını da yapılmaktadır. Bütün bunları kendilerine yapılan yardımlarla gerçekleştirmektedirler. En büyük destekçileri ise başta İHH olmak üzere Diyanet Vakfı, Almanya'da bulunan Vefa ve Riyad'daki bazı yardım kuruluşlarıdır. Hurşit Hoca bu bilgileri verdikten sonra ihtiyaçlarını da şöyle sıraladı:

1- Öğretmenler ile İslam'ı anlatmak için sahada bulunan davetçilerin maaşlarını ödemekte zorlanıyoruz. Öğretmen, dai ve mescitte görev yapan görevlilerimizin her birine aylık olarak yaklaşık 160 dolar civarında bir ücret ödemekteyiz.

2- TV ve Radyo programlarımız için maddi desteğe ihtiyacımız bulunmaktadır.

3- Yetim ve dullara yönelik faaliyetlerimizde desteğe ihtiyacımız bulunmaktadır.

4- Fakir öğrencileri okutmamız için finansa ihtiyacımız bulunmaktadır.

5- Merkezin inşaatını bitirmek için destek istiyoruz. Merkez inşaatımız şu anda tamamen durmuş vaziyettedir.

6- Bu hizmetleri sürekli dışarıdan destek alarak yapmaya çalışıyoruz. Dışarıdan sağladığımız fonlarda küçücük bir aksama olması durumunda bu projelerimiz tamamen durmaktadır. Zira bunu sürdürebilecek ekonomik bir güce sahip değiliz. Onun için bu hizmetleri inkişasız sürdürmek için bir proje geliştirdik. Bu projeye destek istiyoruz. Geliştirdiğimiz proje ise şudur. Başkenttin işlek bir yerinde bir petrol istasyonu kurmak bir de hemen hemen her türlü şeyi basabilecek bir matbaa tesis etmek. Yaptığımız hesaplamalara göre bu iki müesseseyi kurmamız durumunda şu anda yürüttüğümüz hizmetleri hiç aksatmadan sürdürebileceğimiz gibi çıtamızı biraz daha yükseltebiliriz.

Hurşit Bey'in Türkiye'den beklentileri de çok yüksek. Türkiye'yi İslam ülkelerinin lideri olarak gören Hurşit Bey, İslam davasına ve Müslümanların sorunlarına bir tek Türkiye'nin ilgi duyduğunu, bunu çözmek için çaba sarf ettiğini söylüyor. Özellikle Amerika'nın Kudüs'ü Yahudilerin başkenti olarak kabul etmesi ve elçiliğini oraya taşımasından sonra baş gösteren hadisler esnasında, altmışın üstünde şahsın öldürülmesine, İslam ülkeleri içerisinde bir tek Türkiye'nin yüksek sesle tepki göstermiş olması onları daha da etkilemiştir. Hatta o, Müslümanların dağınıklığını giderebilecek yegâne mekanizma olarak hilafeti görmekte ve bunun da ancak Türkiye tarafından geri getirebileceğini söylemektedir.

Hurşit Hoca'nın bize verdiği brifingden sonra zaman kaybetmeden Katmandu'nun en büyük Budist Mabeti olan Suveybu'ya gitmek için hareket ettik. Bilindiği gibi Nepal Buda'nın ana vatanıdır.<sup>22</sup> Buda Nepal'in Lumbini bölgesinde dünyaya gelmiştir. Onun için Nepal'in kültürel mirası olarak kabul edilmektedir. Nitekim ülkede önemli ölçüde Budistlerde bulunmaktadır. Gittiğimiz Suveybu tapınağı ülkenin en büyük Bu-

22 Sakyamuni Buda'nın hayatı ve öğretileri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Bir Din Haline Geliş Süreci" *Dini Araştırmalar*, Ankara, Ocak - Haziran 2013, Cilt : 16, Sayı : 42, ss. 129- 142.

dist tapınaklarından biridir. Tapınağa girerken sizi yolun sağ ve soluna oturtulan Buda heykelleri karşılamaktadır. Bahçeye girerken bir havuz, havuzun ortasında ağzı nispeten küçük olan bir testi ile karşılaşıyorsunuz. Girişten bir avuç demir para alan insanlar buraya gelmekte ve ellerindeki paraları bu testinin içine atmaya çalışmaktadırlar. Rehberimiz Ebû'l-Kelam, bunu başaranların, dualarının kabul olacağına ve tutkularının da artacağına inandıklarını söyledi. Tapınağın her tarafında başta maymunlar olmak üzere kedi ve köpekler istedikleri gibi, dokunulmaz bir şekilde dolaşmaktaydılar. Birçok yerde fil motifleri ve heykelleri ile karşılaşıyorsunuz.<sup>23</sup> Bilindiği gibi Budist öğretisi hiçbir canlıya zarar vermemeye felsefesine (ahimsa) sahip olduğunu iddia etmekte olup, bu hayvanlara gösterdikleri hoşgörüyü de buna delil olarak kullanmaktadırlar. Ne ironiktir ki bu hoşgörüyü Mayammar'da Müslümanlara göstermemiş, birçoğunu acımasızca katletmişlerdi. Bu da Budist düşüncenin yeni siyasal durumlarda iddia edildiğini aksine sevgi temeli üzerine kaim olmaktan çok, daha marjinal ve anti hümanist durumlara düşebileceğini de bizlere göstermiştir. Mabedin her tarafında içinde kutsal metinler bulunan dönen rulolar yer almaktadır. Halk bu dönen ruloları elleriyle çevirerek ibadetlerini yerine getirmektedir. Mabedin çıkışında da her biri onlarca metre yükseklikte olan ve altın sarısına boyanan üç buda heykeli ile uğurlanıyorsunuz.

Bir dağın tepesinde bulunan bu kocaman Budist tapınağını gezdikten sonra ikinci namazını kılmak için hemen yanında bulunan camiye gittik. Son derece sade ve bir o kadar da güzel olan caminin avlusunda bir de Müslüman mezarlığı yer alıyordu. Hemen bitişiğinde de Budistlere ait ölü yakma alanı bulunuyordu. Buradaki ölü yakma alanı Hindularinkine oranla daha küçüktü. Yan yana iki parçadan oluşmaktaydı. Bir parçası odun ateşiyle ölünün yakıldığı; ikincisi ise elektrikle ölünün yakıldığı saha idi. Katmandu şehri adeta bir duman ve kokunun hâkim olduğu bir kenttir. Bunun da birkaç nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerden ilki bozuk yollardan her daim yükselen toz bulutları

23 Budist rivayetlere göre Buda cennette dolanırken insanlığın içinde bulunduğu hali pürmelali görmüş ve onları kurtarmaya karar vermiş bu vesileyle de filin hortumunda tuttuğu bir lotus çiçeği olarak yeryüzüne inmiştir. Nitekim annesi olan kraliçe Mahamaya, rüyasında ışıklar saçarak hortumunda lotus çiçeği taşıyan beyaz bir filin gökten yeryüzüne indiğini ve kendisine yaklaşarak yan tarafından karnına girdiğini görmüştür. [Bkz. Hüsametdin Karataş, 131.] Bu nedenle fil ve lotus yani nilüfer çiçeği Budizm için kutsal kabul edilmektedir. Budist mabetlere gidenler bu çiçeği götürür tanrılara takdim ederler. Götürdüklerinde hiç koklamazlar, zira o çiçek tanrılar içindir ve ilk olarak onlar tarafından koklanması icap eder. Budist mabetlerde taşa kazınan lotus çiçeklerine sıkça rastlamanın nedeni de budur. Kaldı ki nilüfer çiçeği Asya toplumlarında o kadar geniş bir alana yayılmıştır ki insanlar onun simgesi olduğu için ellerini birleştirerek selam verirler.

iken, bir diğeri ise Hindu inanışına göre her daim yakılan ölülerden yükselen kokulardır. Kuşkusuz bir başka neden ise, ikliminin getirdiği ortamda oldukça çekilmez bir hale dönüşen çöpleri yakarak yok etme çapası ve insanı her daim etkisine alan ağır baharatlı yiyecekler. Bu hal sadece dışarıdan gelen yabancıyı değil aynı zamanda Katmandu halkını da rahatsız etmektedir. Nitekim şehir sakinleri şehrin içinde maskeleriyle dolaşmak zorundadırlar. Maske takmadan şehir içinde dolaşmak, bu toz bulutu ve kokudan dolayı adeta imkânsızdır. Bunları düşününce Bektaşî'nin dediği gibi kendime dönerek "*Dininin kıymetini bil*" diyorum. Rabbime milyonlarca şükürler olsun bize ne güzel bir din lütfetmiş, keşke değerini bilebilsek.

Buradan ayrıldıktan sonra akşamı *Huda Center* veya *Merkezu Müslümin el-Cudud* yani *Yeni Müslümanlar Birimi*'nde geçiriyoruz. Burada kendisi de yirmi yıl önce İslam'ı kabul eden birimin başındaki İrfan Buharil kardeşimiz ile bir araya gelerek, İslam ile şereflenecek olan yeni bir kardeşimizin, *İslam'ı ikrar törenine* de şahit olacağız. Kendisi de sonradan İslam'ı kabul eden Samir Bey kardeşimiz bizi kapıda karşıladı ve yukarıya aldı. Burada bize İrfan Bey tarafından birim hakkında bilgiler verildi. Konuşmasına "*Buraya İslam'ı Yeni Kabul Edenler Birimi*" değil de *İslam'la Yeniden Buluşanlar Birimi* olarak isimlendirmeyi tercih ediyorum" diyerek başladı. Muhtemel bunu derken Hz. Peygamber'in "*Her yeni doğan kişi fitrat üzere doğar, ebeveynleri onu ya Yahudi veya Hristiyan ya da Mecusi yaparlar*" hadisine telmihte bulunmak istiyordu. Onun verdiği bilgilere göre yılda yaklaşık olarak 200 kişi İslam'la buluşuyor. Bunlar eski dinlerini bırakıp azınlık konumunda olan bir grubun dinini kabul edince bir dizi sorunla karşılaşmışlar. Çevrelerini değiştirdikleri için bir taraftan yeni çevre ile uyum sorunu yaşıyor, diğer taraftan da ayrıldıkları mahallenin baskısına maruz kalıyorlarmış. Ziyaretinde bulunduğumuz *Huda Merkezi* ise bu kişileri hem bir rehabilitasyon imkanı sağlamakta hem de topluma uyumu için gerekli desteği vermekteymiş. Bu desteklerin içinde uyum sağlayabilecekleri bir çevre, yaşamları için iş ve hatta eş bulmakta dahil. Çoğunluğunu bayanların oluşturdukları yeni mühtedilerin kalacakları mekânlar da tedarik eden *Huda Merkezi*, aynı zamanda bunlara meslek eğitimi de vermekle kalmamakta çocuklarını da eğitmekteydi. Yine bu merkez yeni Müslüman olarlara ihtiyaç duydukları din eğitimini de sağlamaktaydı.

2009 yılında kurulan *Huda*'nın merkezinde, bizim ziyaretimiz sırasında sekiz hanım kardeşimiz barınmaktaydı. Bu kardeşlerimiz bir araya toplandılar ve Müslüman olmaya karar veren bacımız ile birlikte bir program gerçekleştirdiler. İslam'ı kabul ettikten sonra *Fatma* adını alan



bacınızın kucağında bir erkek çocuğu vardı. Ona da Özcan Bey'in önerisi ile Osman adı verildi. Huda Center'den çıkınca Özcan Bey *"annesinin adının Fatma olduğunu, babasının adının da Osman olduğunu; kardeşimize Fatma adı verilince babamı hatırladım bu vesileyle çocuğun adının da Osman olmasını önerdim. Anne ve babamın en azından isimlerinin burada yaşamasını istedim"* dedi. İslam'ı yeni kabul eden kardeşimiz eşinin Müslüman olmayı seçtiğini, hal böyle olunca eşinden ayrılmamak için kendisinin de bu kutlu dini seçmeğe karar verdiğini söyledi. Daha sonra orada bulunan mühtedi kardeşlerimiz İslam'ı nasıl kabul ettiklerini anlattılar. Bunlardan bir kaç henüz bir iki hafta önce İslam dinini kabul etmişlerdi. Onlardan biri olan ve bir dai olarak görev alan Abdullah Ğulam, Suudi Arabistan'da çalıştığı dönemde Müslümanlarla bir arada yaşadığını, onlardan etkilenerek, Budizmi terk ettiğini ve İslam'ı kabul ettiğini, daha sonra memleketine dönerek Müslümanlarla tanıştığını ve İslam'ı anlatmak için görev üstlendiğini anlattı.

Programın bitiminden sonra Hürşit hoca, İslam'ın diğer insanlara ulaştırılması için yeni İslam'ı kabul eden kardeşlerin çok etkili olduklarını, bu vesileyle kendilerinden çokça istifade ettiklerini anlattı. Onun verdiği bilgiye göre katı kast sisteminin hala uygulandığı Nepal'de her bir kasta ancak o kasta mensup olanlar etkili olabilmekteymiş. Hal böyle olunca yeni İslam'ı seçmiş kardeşlerden bu bağlamda özellikle faydalı oluyorlarmış. Huda Center'ın başındaki İrfan kardeşimiz aynı zaman da İslam ile ilgili Nepalce bir de dergi çıkarmaktaydı. Bu dergi de çoğunlukla Yeni Müslüman olmuş olanlara yönelik yazılar içermektedir.

Birkaç kattan oluşan Huda Center'ın bir katında kadınlara Kur'an öğretilirken bir katında da özellikle geleneksel el işleri öğretilmektedir. En alt kat ile en üst kat ise kadınların barınmasına tahsis edilmiş vaziyettedir. Bu kurumun yardımı ile sonradan İslam'ı seçen yaklaşık elli hanım kardeşimiz evlendirilerek yeni ailelerine kavuşmuşlar. Bu kurum Nepal'de bu anlamda hizmet veren ilk ve tek kuruluştur. Bu da onları önemli bir yere taşımıştır. İrfan Bey, İHH'nın son zamanlarda yardımları biraz kıstığını, bunun da kendilerini sıkıntıya soktuğunu; İHH'nın Müslümanların yaşamlarını idame ettirdikleri her coğrafyaya koştuklarını bildiğini, ancak kendilerini unutmamalarını da temenni ettiklerini, zira gözlerini onlara dikmek dışında bir şanslarının bulunmadığını söyleyerek konuşmasını bitirdi.

Geceyi Shambala adındaki otelimizde geçirdikten sonra Nepal'in ikinci büyük kenti olan ve nüfusu yani Nepalce ifadesiyle "total abadi-si" yaklaşık üç milyona ulaşan Biratnagar'a gitmek için sabah erken-



den Katmandu Havaalanına gittik. Buda Havayolları ile bir saatlik bir uçuştan sonra Biratnagar'a ulaştık. Hindistan sınırında olan, buraya sadece dokuz km mesafede bulunan şehir, Hint kültürünün izlerini daha fazla üzerinde taşımaktaydı. Hemen sınırın öte tarafında Hindistan'ın Jogbani kenti bulunmaktadır.

Nepal'de de aynen Hindistan'da olduğu gibi insanlar alınlarını boyamaktadırlar. Sindur denilen bu boyanın özel anlamı bulunmaktadır. Hindu mezheplere göre renkleri değişse de çoğunlukla kırmızıdır. Kadınlarda şayet saça yakın bir yerde duruyorsa evli olduğuna, kaşlara yakın duruyorsa bekarlığına; rengi beyaz ise son bir yıl içerisinde evden bir ölünün çıktığına işaret etmektedir. Sindur aynı zamanda evlilik törenlerinde ve yılda bir yapılan Kutsal İnek töreni yani Gosaptami'de de kullanılmaktadır. Aşırı dindarlar ise alınlarını, hatta yüzlerinin tamamını, boyamaktadırlar. Hindu mabetleri bu tür insanlarla doludur.

Eşyalarımızı havaalanına çok yakın olan otelimize yerleştirdikten sonra Sirapur köyüne gittik. Sirapur'da bulunan bir okulun bahçesinde yardım paketleri dağıtıldı. Dışı briketten, üstü ise saçtan yapılan derme çatma okulda öğrenciler derste idi. Yan yana üç odadan oluşan okulun her bir odası bir sınıfı teşkil ediyordu. Sağ ve sol duvarların ikisi de aynı meyve veya eşya resimleri ile donatılmıştı. Bu resimlerin altına duvarın birinde İngilizceleri, diğerinde ise Nepalceleri yazılıydı. Bu da çocuklara henüz ilkokulda iken Nepalce ile aynı zamanda İngilizcenin de öğretildiğini göstermekteydi. Öğrencilere küçük bazı hediyeler dağıtıldıktan sonra bahçesinde halka da yardımlar dağıtıldı. Derme çatma okulun son derece bakımsız ve pis bahçesinde bir de kuyu bulunuyordu, kuyunun yanında etrafına kırmızı bez şeritlerin sarıldığı bir ağaç vardı. Rehberimiz Ebu Kelam kardeşimiz Hinduların bu ağaca ibadet ettiklerini anlattı. Fakir bir bölge olan Sirapur, çoğunlukla gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Din farkı gözetilmeden yapılan yardımlar dikkat çektiği gibi İslam'ın yayılmasında da oldukça etkili olmuştum. Yardım alan kadınların önemli bir kısmının karın bölgesi açıktı. Bilindiği gibi Hindular anne rahmini tanrısal kabul edip, ibadet etmektedirler. Bu nedenle de özellikle aşırı dindar hanımlar karın bölgeleri açık bir kıyafet giymektedirler. Bunun daha çok orta yaş veya üstü hanımlarda yaygın olması da dikkat çekmektedir. 150 aileye yardım dağıttıktan sonra oradan 1. Valiliğin Sunsari müdürlüğüne bağlı olan Butaha Köyüne geçiyoruz.<sup>24</sup>

24 Resmi kayıtlara göre Sunsari bölgesinin yüzde on birini Müslümanlar oluşturmaktadır. <http://www.nmc.gov.np/site/cms/11>

Butaha köyünde on dönüme yakın bir arazi üzerinde kurulan *Camiatu Islah el-İslamiyye* adında büyük bir komplekse gidiyoruz. İçinde bir cami ve bir kaç okul binasının bulunduğu bu külliyenin camisi ve erkeklerin eğitim gördüğü birim İHH tarafından yaptırılmış. Kız okulu ise Riyad'daki bir banka tarafından finanse edilmiş. Yaklaşık 3000 öğrencinin eğitim gördüğü okulda 75 öğretmen görev yapmaktadı. Müdürlüğünü Muhammed Riyaz el-Felahî'nin yaptığı okul, son derece güzel ve bakımlı idi. Birkaç saat önce Sirapur'da gördüğümüz devlete ait ilkokulla mukayese kabul etmeyecek durumda olan bu okulun sekizinci sınıfa kadar olan kısmı devlet tarafından da tanınmaktadır. Biratnagar Vilayetinin sorumlusu olan Zülfikar Ali bey'in de iştirak ettiği Programda 100 aileye yardım paketleri dağıtıldı. Ancak yardım almaya gelenler oldukça fazla idi. Normalde munis olan bu insanların yardım alabilmek için gösterdikleri canhıraş çaba, bir pirinç torbasını alabilmek verdikleri mücadele, içinde buldukları fakru zarureti gözler önüne sermekteydi. Yardım paketlerinden alamayan ailelere de Mehmet Kaya, Özer Bey ve Murat Beyler nakdi yardımda bulunarak gönüllerini aldılar ve öylece gönderdiler. Aynı günün akşamı söz konusu okulun bahçesinde İHH tarafından halka bir de iftar verildi. İftara büyük bir katılım gerçekleşti. Geceyi Biratnagar'daki otelimizde geçirdik. Sabahleyin başkent Katmandu'ya doğru yola çıktık. O günü şehirde geçirecek ertesi sabah da İstanbul'a döneceğiz.

Dönerken ilk uğradığımız yer Katmandu'daki en büyük Hindu tapınağı olan Pashupati oldu. Geniş bir alana yayılan Pashupati, bir nehrin kenarında kurulmuştu. Nehrin her iki tarafından tapınağa ait binalar yer almaktadır. Nehrin hemen kenarında ölülerin yıkıldığı bir alan da inşa edilmiştir. Buraya gelmişken Hinduların kutsal Antyeşti Samskara yani ölü yakma merasimini de izlemeye karar verdik.

Kuşkusuz bu törenin başlangıcı eve kadar uzanır, ölmek üzere olan şahıs ailesini toplar, onlara vasiyette bulunur, sonra Brahminlerden birine bir inek hediye eder. Öldükten sonra da törenle buraya yani nehrin kenarına getirilir. Nehrin kenarında duran ve musalla taşını andıran bir taşın üzerine yine törenle yerleştirilir. Tören esnasında dansa benzer bazı hareketler de yapılmaktadır. Musallaya benzer taşın üzerine konulduktan sonra ayakları veya bazen belden aşağısı suya sokulur; sonra yukarı çekilerek nehirde alınan su ile yüzü ve başı yıkanır, arkasından ağzına su konulur; bir başka ifadeyle ölüye su içirilir. Daha sonra bambu ağaçlarından yapılan merdivene benzeyen bir sedyenin üzerine yine törenle taşınır. Bir kortej eşliğinde bu sahaya yaklaşık olarak 150 metre mesafede olan yakılma alanına bir merasimle gö-

türülür. Kortejin önüne ölünün en yakınlarından biri geçer; sair akrabaları da kortejin içerisinde yer almak suretiyle ölü, sarı, turuncu beyaz yani rengârenk kefeni içerisinde; birçok tütsü ile tütsülenerek yakılacağı alan getirilir. Kendinden önce getirilen ölünün yakım işlemi henüz devam ettiği için, yakılmayı beklemek üzere, yere konur, ölünün yakınları, ölünün yakılma sırası beklediği mekânın yakınında kendilerine ayrılan yerde otururlar. Bir önceki ölünün işi bitip mekân hazır hale gelince; önce ölünün konacağı mekânda bir dua okunmakta, daha sonra yakma işleminde kullanılmak üzere hazırlanan koca latalar uygun biçimde yerleştirilmekte, sonra yanmayı hızlandıran ot vb. emtia yerleştirilmekte, arkasından da ölü bir merasimle bu lataların üzerine konulmaktadır. Yakınlarından biri tarafından da tutuşturulmaktadır. Hinduizm törenlerinde su ve ateş son derece önemli bir yerde durmaktadır. Hem düğün hem de evlenme törenlerinde mutlaka bu ikisi kullanılmaktadır. Ateş yani “agni” Hinduizm’de tanrıların yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Törenlerde takdim edilen kurbanlar ateş vasıtasıyla tanrılara ulaştırılmaktadır. Dolayısıyla ölen bir şahsın cesedinin yakılması aslında onun tanrılara takdim edildiği anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Evlenme törenlerinde ateşin etrafında yedi kere dönülmesinin nedeni de budur. Bu törende de yeni başlayacak olan yaşam tanrılar tarafından takdis edilsin istenmektedir.

Ölü sahipleri için dini ve de hüznü bir tören olsa da turistler için adeta bir tiyatro konumunda olan, görseli son derece yüksek, töreni izledikten sonra Pashupati’nin diğer kısımlarını da gezdik. Akabinde de Cuma namazına yetişmek için hızla çıktık. Cuma namazını şehir merkezinde Nepali Cami’ Mescit’te kılmaya karar verdik. Birkaç kattan oluşan, her katında namaz kılınan Cami, lebalep dolu idi. Abdest almak amacıyla şadırvana inmek mümkün olmadı. Kendimi hac esnasındaki o mahşeri kalabalık içerisinde hissettim. Şadırvana ulaşamayınca müessesenin merkezine döndük, oradan abdest alarak yeniden camiye geldik. İmamın kullandığı ayet ve hadislerden hareketle hutbenin konusunun ramazan ve oruç olduğu anlaşılıyordu. Namazın bitiminden sonra İHH’nın partner kuruluşu olan *İslami Sang Nepal* tarafından İslam Merkezi olarak inşa edilmekte olan İHH’nın sponsoru olduğu inşaatı görmeğe gittik. Yeni Katmandu bölgesinde, Katmandu Üniversitesi’nin hemen karşısında inşa edilmekte olan merkez, dört kat olarak tasarlanmıştır. Bodrum katı otopark, birinci ve ikinci kat-

25 Hinduizm’de cenaze merasimi hususunda geniş bilgi için bkz Cemil Kutlutürk, “Hinduizm’de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara), e-şarkiyat ilmi araştırmalar dergisi, (JOSR) Nisan-2016 Cilt:8 Sayı:1 (15) (s. 177-196).

ları cami diğer katları ise kütüphane, konferans salonları, toplantı salonları ve ofisler olarak düşünülmüş olup henüz iki katın kaba inşaatı bitmiş vaziyettedir. Paraları tükendiği için inşaat durmuş, heyecanla Türkiyeli hayırseverler tarafından gönderilecek olan teberruatı beklemekteydiler.

İnşaattan çıktıktan sonra inekleri seyrede ede otele ulaşmaya çalıştık. Bilindiği gibi inek sadece Hindistan'da değil Nepal'de de ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Dokunulmazdır, rahatsız edilmez. Yolun ortasında yatar, trafik adeta kilitlenir, ancak tanrısal olduğu için hiç kimse onu yerinden kaldırmaya cesaret edemez. Bu hali görünce arkadaşlarımızdan biri "*Nepal'de inek olmak gerek*" diyordu. Zira insanın bu coğrafyada bu kadar değeri yoktur. Bir insan yolun ortasında sere serpe yatsa herhalde linç edilirdi. Kaldı ki bu coğrafyada bir ineği öldüren şahıs 20 yıl cezaya çarptırılır. Hatta ineği öldürdüğünüz insanlar tarafından fark edilmesi durumunda linç edilme ihtimaliniz oldukça yüksektir. Geçenlerde bir yazıda okumuştum. Son bir yıl içerisinde Hindistan'da inek öldürme ile ilgili altmışın üzerinde cinayet işlenmiştir ki bunda taraflardan biri Müslümandır. Yani ineği öldürdükleri gerekçesiyle öldürülmüşlerdir.

Akşam bizim için verilen iftara iştirak ettik. İftarda bol baharatlı Nepal yemekleri ikram edilmişti. Yemekten sonra ise namazı şeyh Miskin tarafından kurulan ve aynı zamanda kabrinin içinde yer aldığı Keşmiri Mescitte kıldık. Nepal'in en eski camisi olan bu mabedin yeri dönemin kralı tarafından Şeyh Miskin'e verilmiştir. Bugün Nepalli Müslümanlar burada bir araya geldikleri bir külliye konumunda olan mekânın içerisinde cami, medrese, ikamet mahalleri ve Şeyh Miskin ile bazı meşâyih kabirleri bulunmaktadır. Külliyenin içerisinde hacca gitmek isteyen Müslümanların toplandıkları hatta ikamet ettikleri mekânlar da bulunmaktadır.<sup>26</sup> Burası aynı zamanda gayrimüslimler tarafından da ziyaret edilen bir mekândır. Biz orada iken iki genç geldiler kabrin etrafını tavaf ettikten sonra elini üzerine koyarak çömeldiler ve dua etmeye başladılar. Bu nedenle Megan Adamson Sijapati burayı Müslümanların Hindular tarafından da kabul edilen mekânı olarak zikretmektedir.<sup>27</sup> Namazdan sonra kardeşlerimizle vedalaşarak otelimize döndük. Sabahleyin de Ebu Kalam tarafından alınarak hava alına bırakıldık. Sekiz saatlik uzun bir uçak yolculuğundan sonra, arkamızda kardeşlerimizi bırakarak, İstanbul'a vasil olduk.

26 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 212.

27 Megan Adamson Sijapati, "Muslim Belonging in Hindu South Asia...", 212.

## YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

### A. ESERLER

#### *Metinlerde*

1. İmla kurallarında *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu*'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

#### *Dipnotlarda*

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

#### *Kaynakçalarda*

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

#### **Örnekler:**

#### **Kitap:**

Halil İncalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İncalcık, *Fatih Devri*..., s. 123.

**Ansiklopedi Maddesi:**

M. Metin Hülagü, “Gazi Ethem Paşa”, *DİA*, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri *italik* yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri turnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

**Kitap:**

Fallmerayer, Jakob Philipp, *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

**Makale:**

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, *Bellekten*, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

***Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.***

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

**KISALTMALAR**

Bu kısaltmalardan *italik* yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	baskı
c. – C.	cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
çev.	çeviren / tercüme eden
ç.yazı	çeviriyazı
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör

haz.	hazırlayan
İA.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	sayı
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vr. / yk.	varak / yaprak
y.y.	basım yeri / yayınevi yok
Yay.	Yayımları, Yayıncılık
Y.evi	Yayınevi
yay. haz.	yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.  
-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

## SAYFA DÜZENİ

- Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:
  - Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).
  - “İçindekiler” sayfası
  - Varsa “Kısaltmalar” sayfası
  - Önsöz veya Sunuş
  - Giriş
  - Ana Metin
  - Bibliyografya
  - Dizin
  - Ekler
- Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.
- Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.
- Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe’ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

## B. MAKALELER

### Dergi Yayın İlkeleri

- *Belleten* Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefeyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- *Bulleten*'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.
- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.
- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.
- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.
- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.
- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktısı ve CD'si gönderilmelidir.
- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.



**Yazım Kuralları:**

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.

- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.

- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (\*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.

- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Alttan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.

- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.

- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.

- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.

- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1' den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra *a.g.e.*, *a.g.m.*, veya *a.g.t.* gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonrakilerde kısaltarak verilmelidir.

**Örnekler:****Kitap:**

Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, *a.g.e.*, s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 123.

**Makale:**

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea”, *Belleten*, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

**-Kaynakça:** Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, *Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, “Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea”, *Belleten*, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106