

► Araştırma Makaleleri | Research Articles

Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi

Analysis of the Bâb Headlines of al-Câmi'u's-shâhîh of the al-Bukhârî in Terms of the Verse Hadîth Integrity
Saffet SANCAKLI

İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking in Terms of Islamic Law
Cemil LİV

Hız İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İşari Yorumlar

The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent Symbolic (Ishâri) Interpretations on This Issue
Enver BAYRAM

Kur'an'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği

A Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'an: Example of the Tafsir Book Entitled al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mabâhiith al-uşûliyyah
Faysal ARPAGUŞ

Kur'an'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar

Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'an
Mukadder Arif YÜKSEL

Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhliği Dönemine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Period of Şabûhî Ahmed Dede's the Shaykh of Yenikapı Mawlawî House
Müzekkir KIZILKAYA

Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri

Opinions of University Students About Primary Education Elective Courses
Mehmet AYAS

Süleyman Nahîfî'nin Mübâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri ve Tahlili

Analysis of Suleyman Nahîfî's Work of Prose Called Mubâhathe-i Kağâ ve Kader
Hilmi Kemal ALTUN

Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik

Benevolence As a Religious Attitude
Melih DEMİRKOL

► Sempozyum Değerlendirmesi | Symposium Review

► Kitap Değerlendirmesi | Book Review

ISSN 2147-8422
e-ISSN 2687-4679

Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

guifd • 7/2 (Aralık | December 2019)





ISSN 2147-8422
e-ISSN 2687-4679

Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

guifd • 7/2 (Aralık | December 2019)



Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

7/2 (Aralık | December 2019)

ISSN 2147-8422

e-ISSN 2687-4679

Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi ulusal bilimsel
hakemli bir dergidir.

Journal of Gaziosmanpaşa University
Faculty of Theology a national peer-
reviewed academic journal.

Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

Scope

Theology Studies

Periyod

1 Yılda 2 Sayı
(30 Haziran ve 30 Aralık)

Period

Biannually
(30 June & 30 December)

Basım Yeri

Rektörlük Mat. Tokat, Türkiye

Place of Pub.

Rectorate Print. House Tokat, Turkey

Basım Tarihi

30 Aralık 2019

Pub. Date

30 December 2019

Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

Graphic Design

TAVOOS

Yayın Dili

Türkçe ve İngilizce

Language Pub.

Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yönetim Yeri

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tokat 60010 Türkiye

Executive Office

Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Theology
Tokat 60010 Turkey

email: ilahiyat.dergisi@gop.edu.tr

tel: 0356 252 16 16/ 3884

<https://dergipark.org.tr/guifd>



Yayıncı | Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tokat 60010 Türkiye

Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Theology
Tokat 60010 Turkey

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Yılmaz ÖKSÜZ
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Editör | Editor

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Hilal ÖZAY | TİB Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Kubatalı TOPCHUBAEV | FDB Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Yılmaz ÖKSÜZ | İTS Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Faysal ARPAGUŞ | Tr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Enes SALİH | Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Feyza KETENCI | İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet İNANIR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Enver BAYRAM Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan COŞKUN Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim BAYRAM Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Mehmet AYAS Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Hilal ÖZAY Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Kubatalı TOPCHUBAEV Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Yılmaz ÖKSÜZ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Faysal ARPAGUŞ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Enes SALİH Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Feyza KETENCI Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Münevver GÜDENDEDE Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Recep TURAN Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdulhamid AŞŞAK	Daru'l-hadis el-Hassania
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Adem APAK	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ajko ALİ	University of Batna 1
Prof. Dr. Alim YILDIZ	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Erdiç AHATLI	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan HACAĞ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. İsa Emin AKTEPE	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Hüsrev SUBAŞI	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Talat SAKALLI	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV	Oş Devlet Üniversitesi
Doç. Dr. Sayfulla BAZARKULOV	Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü

İndeksler



Indexes

ACAR İNDEKS
Akademik Araştırmalar İndeksi

SOBIAD
Sobiad Atıf Dizini

ASOS İNDEKS
Sosyal Bilimler İndeksi

İSAM
İslam Araştırmaları Merkezi

Hakem Kurulu

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors. All rights reserved.



İçindekiler

Contents

11-15 Editörden | *From The Editor*

Araştırma Makaleleri | Research Articles

19-39 **Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi**
Analysis of the Bâb Headlines of al-Câmi'u's-şahîh of the al-Bukhârî in Terms of the Verse Hadith Integrity
Saffet SANCAKLI

41-60 **İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking in Terms of Islamic Law
Cemil LİV

61-77 **Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İshârî Yorumlar**
The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent Symbolic (Ishârî) Interpretations on This Issue
Enver BAYRAM

79-102 **Kur'an'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği**
A Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'an: Example of the Tafsîr Book Entitled al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mabâhith al-usûliyyah
Faysal ARPAGUŞ

103-122 Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar
Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'ân
Mukadder Arif YÜKSEL

123-146 Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhliği
Dönemine Dair Bir Değerlendirme
*An Evaluation on the Period of Şabûhî Ahmed Dede's the Shaykh
of Yenikapı Mawlawî House*
Müzekkir KIZILKAYA

147-172 Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim
Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri
*Opinions of University Students About Primary Education
Elective Courses*
Mehmet AYAS

173-209 Süleyman Nahîfî'nin Mübâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri
ve Tahlili
*Analysis of Suleyman Nahîfî's Work of Prose Called
Mubâhathe-i Kaḏâ ve Kader*
Hilmi Kemal ALTUN

211-232 Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik
Benevolence As a Religious Attitude
Melih DEMİRKOL

Sempozyum Değerlendirmesi | *Symposium Review*

235-239 Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî
ve Kültürel Hayat Sempozyumu (18-20 Ekim 2018)
*International Symposium for Scholarly and Cultural Life
in Tokat from Past to Present (18-20 October 2018)*
Ecemnur TOPCU

Kitap Değerlendirmesi | *Book Review*

243-247 Adil Bir Dünya Ümidi-Martha Nussbaum'un Ahlak Siyaset
ve Din Felsefesine Giriş
*Review of a Fair World Hope-Introduction to Moral Politics
and Philosophy of Religion by Martha Nussbaum by Cafer Sadık Yaran*
Yasemin ÖNER

Editörden

Kıymetli okurlar, değerli bilim insanları, 2013 yılından itibaren yayımlanmaya başlanan dergimizi, yeni editör ve yayın kurulunun oldukça yoğun ve özverili çalışmalarıyla yepyeni bir tasarım ve içerikle okurlarla ve akademik dünya ile buluşturmanın heyecanı içerisindeyiz. Dergimizin editöryal ekibi ve yayın kurulu yeniden oluşturulmuş olup, daha önce oluşturulmayan ve eksikliği hissedilen alanlar tamamlanarak ekip ruhu ile daha kaliteli bir dergi çıkarmak için ilk adımlar atılmıştır. Bu amaçla başta yazı işleri müdürü olmak üzere alan editörleri, Türkçe, İngilizce ve Arapça dil editörleri görevlendirilmiş, yayın kurulu ve yayın danışmanları yeniden oluşturularak güncellenmiş, ayrıca dergimize ait e-ISSN numarası da alınmıştır.

Yayın kurulumuz, dergimizi bilhassa ULAKBİM TR Dizinde aranan yayın ilkelerine uygun olarak yayımlamayı temel hedef edinmiş ve tüm süreçlerde ilgili ilkeleri göz önünde bulunduran ve gereğini en üst derecede yerine getiren bir yayın anlayışıyla hareket etmiştir. Dergimizin önceki sayılarında TR Dizin açısından görülen birtakım eksikler bu sayımızda tamamen giderilmeye çalışılmış, her yönüyle standartları sağlayan bir dergi olarak okurların ve ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Yeni yayın kurulu tarafından hazırlanan dergimiz, gelecek her sayıda kalitesini daha da artırarak, ulusal ve uluslararası indeks ve platformlarda yerini almak üzere yolculuğuna devam etme azmi ve kararlılığı içerisinde. Kültürümüzde yaptığı işi en güzel yapma anlayışını kendine misyon edinen ekibimiz, her sayıyı bir önceki sayıdan daha kaliteli olarak yayınlamaktan asla ödün vermeyecektir.

Dergimizin gelecek sayılarında özellikle ilahiyat alanında yapılan çalışmalara ve araştırmalara yer verilmesi, bu arada derginin bazı konu başlıkları çerçe-



vesinde özel sayılar şeklinde yayınlanması ileriye yönelik hedeflerimiz arasında yer almaktadır. Dergide yayınlanacak makaleler öncelikle editöryal çalışmalarla yenilik, özgünlük, bilimsel katkı, aktüel değer vb. nitelikler yönüyle değerlendirilmeye tabi tutulacak, bu nitelikleri haiz çalışmalar hakem değerlendirmelerine arz edilecektir.

Bu sayımızda dergimize 18 makale gönderilmiş olup, bunlardan 9 tanesi (%50) hakem değerlendirmeleri, editöryal ve yayın kurulu çalışmalarıyla reddedilmiş, 9 tanesinin (%50) ise yayımlanması kabul edilmiştir. Bu sayımızda 9 araştırma makalesi, 1 sempozyum değerlendirmesi, 1 adet de kitap tanıtımı yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısında Prof. Dr. Saffet SANCAKLI'nın "Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi", Dr. Cemil LİV'in "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", Doç. Dr. Enver BAYRAM'ın "Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İşârî Yorumlar", Dr. Faysal ARPAGUŞ'un, "Kur'ân'da İsâ Mesîh Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği", Mukadder Arif YÜKSEL'in "Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar", Dr. Müzekkir KIZILKAYA'nın "Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhliği Dönemine Dair Bir Değerlendirme", Dr. Mehmet AYAS'ın "Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri", Arş. Gör. Dr. Hilmi Kemal ALTUN'un "Süleyman Nahîfî'nin Mübâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri ve Tahlili", Yüksek Lisans Öğrencisi Melih DEMİRKOL'un "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik" başlıklı araştırma makaleleri, Bilim Uzmanı Ecemnur TOPCU'nun "Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu (18-20 Ekim 2018)"na dair değerlendirme yazısı ve Doktora Öğrencisi Yasemin ÖNER'in "Adil Bir Dünya Ümidi-Martha Nussbaum'un Ahlak Siyaset ve Din Felsefesine Giriş, yazar Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019)" isimli kitap değerlendirmesi yer almaktadır.

Dergimizin yayın hayatına başlamasına öncülük eden kurucu Dekanımız Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE'ye, dergimizin tüm eksikliklerini tamamlayarak kaliteli bir dergi olarak yayımlanması hususunda gerekli destek ve imkanları sunan Fakülte Dekanımız Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN'e, bu sayıya kadar editörlüğünü yürüten Dr. Süleyman PAK'a, dergimize yazılarıyla katkı sağlayan yazarlarımızı, yazıları inceleme nezaketinde bulunan sayı hakemlerimize, dergimizin yeni yayın ekibinde yer alan ve her aşamasında içtenlikle ve özveriyle görevlerini ifa eden alan editörlerimiz Dr. Yılmaz ÖKSÜZ, Dr. Kubatalı TOPCHUBAEV, Dr. Hilal ÖZAY'a, dil editörlerimiz Dr. Faysal ARPAGUŞ, Dr. Enes SALİH, Arş.



Gör. Feyza KETENCİ'ye, dergimizin dizin ve arşiv çalışmalarına katkı sunan Arş. Recep TURAN ve Arş Gör. Münevver GÜLENDEDE'ye, yazıların son okumalarını gerçekleştiren yayın kurulu üyelerimize en içten teşekkürlerimi ve şükranlarımı arz ederim.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0814-0529

From The Editor

Dear readers and precious scientists

We are in the excitement of introducing our journal which has been published since 2013, with a brand new design and content with the reader and academic world with the intensive and devoted works of the new editor and editorial board. The editorial team and editorial board of our journal have been rebuilt and the areas that have not been created before and have been felt are completed and the first steps have been taken to produce a better quality magazine with team spirit. For this purpose, firstly editor-in-chief, field editors, Turkish, English and Arabic language editors were appointed and the editorial board and publication consultants were re-created and updated, and the journal's e-ISSN number was also obtained.

Our editorial board aims to publish our journal, in particular in accordance with the publication principles sought in the ULAKBİM TR Directory and has acted with a publication approach that takes into account the relevant principles in all processes and fulfills the requirements at the highest level. In the previous numbers of our journal some deficiencies seen in terms of TR Index have been tried to be completely eliminated in this issue and presented to the readers and the world of science as a journal, that provides standards in every aspect. Our journal prepared by the new editorial board is determined to continue its journey to increase its quality in every future issue and to take its place in national and international indexes and platforms. Our team, which adopts the mission of doing the best work in our culture will never compromise on publishing each issue in a higher quality than the previous issue.

In the future issues of our journal, the studies and researches carried out in the field of theology will be given special attention and the publication of the journal as special numbers within the framework of some subject headings is among our future goals. The articles to be published in the journal are primarily edited by editorial studies such as innovation, originality, scientific contribution, actual value etc. the qualifications will be evaluated and the studies with these qualifications will be submitted to the referee evaluations.

In this issue of our journal 18 articles were sent to our journal, 9 of them (50%) were rejected by peer reviews, editorial and editorial board studies, and 9 (50%) were accepted for publication. In this issue includes 9 research articles, 1 symposium review and 1 book introduce.

In this issue of our journal includes entitled research articles that are Prof. Saffet SANCAKLI's "Analysis of the Bāb Headlines of al-Cāmi'u-ş-şāḥiḥ of the al-Bukhāri in Terms of the Verse Hadith Integrity", Asst. Prof. Cemil LIV's "Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking in Terms of Islamic Law", Assoc. Prof. Enver BAYRAM's "The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent Symbolic (Ishāri) Interpretations on This Issue", Asst. Prof. Faysal ARPAGUŞ's "Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'ān: Example of the Tafsir Book Entitled al-Ishārāt al-ilāhiyyah ila'l-mabāḥis al-uşūliyyah", Asst. Prof. Mukadder Arif YÜKSEL's "Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'ān", Asst. Prof. Müzekkir KIZILKAY'A's "An Evaluation on the Period of Şabūḥi Ahmed Dede's the Shaykh of Yenikapi Mawlawī House", Asst. Prof. Mehmet AYAS's "Opinions of University Students About Primary Education Elective Courses", Research Asst. Dr. Hilmi Kemal AL-TUN's "Analaysis of Suleyman Nahifi's Work of Prose Called Mubāhathe-i Kaḍā ve Kader", Master Student Melih DEMIRKOI's "Benevolence As a Religious Attitude" and Specialist of Science Ecemnur TOPCU's symposium review about "International Symposium for Scholarly and Cultural Life in Tokat from Past to Present (18-20 October 2018)", PhD Student Yasemin ÖNER's "Review of a Fair World Hope-Introduction to Moral Politics and Philosophy of Religion by Martha Nussbaum written by Cafer Sadık Yaran (Istanbul: Rağbet Publishing, 2019).

I would like to express my sincere gratitude and thankfulness to Prof. Kadir ÖZKÖSE, the founding dean who pioneered the publication of our journal, and to Prof. Yaşar TÜRK BEN, the dean of the our faculty, who provided the necessary support and opportunities for completing all the shortcomings of our journal and publishing as a quality journal, and to Asst. Prof. Süleyman Pak, who was the editor until this issue, to the authors who contributed to our journal with their articles, and to referees of this issue who reviewing articles kindly, and to contributing to our area editors Asst. Prof. Yılmaz ÖKSÜZ, Asst. Prof. Kubatali TOPCHUBAEV, Asst. Prof. Hilal ÖZAY, and to language editors Asst. Prof. Faysal ARPAGUŞ, Asst. Prof. Enes SALIH, Research Assistant Feyza KETENCI, and to Research Assistant Recep TURAN and Research Assistant Münevver GÜDENDEDE for their contribution to the index and archives of our journal.

We wish to see you in next issues..

Assoc. Prof. Muammer BAYRAKTUTAR
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0814-0529





Araştırma Makaleleri

Research Articles



Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'ü's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi

*Analysis of the Bâb Headlines of al-Câmi'ü's-şahîh of the al-Buhârî
in Terms of the Verse Hadith Integrity*

Saffet SANCAKLI

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Malatya | Turkey
saffet.sancakli@inonu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4365-6275

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 22 Ekim 2019 Received | 22 October 2019

Kabul Tarihi | 04 Aralık 2019 Accepted | 04 December 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Sancaklı, Saffet. "Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'ü's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi [Analysis of the Bâb Headlines of al-Câmi'ü's-şahîh of the al-Buhârî in Terms of the Verse Hadith Integrity]"
guifd 7/2 (Aralık 2019): 19-39
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594063>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology. Tokat, 60010
Turkey.

<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Buhârî'nin el-Câmi'ûs-sahîh'ini tetkik ettiğimizde en çok göze çarpan hususlardan birisi, bâb başlıklarıdır. Onun bâb başlıkları, özellikle şârihler tarafından çok değişik açılardan incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bizim ele alacağımız ve inceleyeceğimiz konu da bâb başlıklarında âyetlere yer verilmesidir. Bâb başlıklarında âyet-i kerimelere hangi usullerle neden yer vermiş? Amaç ve hedefi nedir? Çalışmamızda bu gibi hususlar üzerinde tahliller yaparak bol miktarda örnekler vermek istiyoruz. Kısaca diyebiliriz ki Buhârî bu yöntemle âyet-hadis bütünlüğünü ve birlikteliğini bizlere göstermek istemiştir. Bu metot öteden beri âlimlerin üzerinde durduğu bir husustur. Nitekim ülkemizde de son zamanlarda Buhârî'nin bâb başlıkları üzerinde bir takım tez, makale ve tebliğ türünden bazı çalışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaların bazılarında, ileriki sayfalarda referanslar vereceğiz. Bu bağlamda çalışmamızda Buhârî'nin bâb başlıklarının önemi, öne çıkan bazı vasıfları, bâb başlıklarında âyet-hadis bütünlüğünün önemi, Buhârî'nin bâb başlıklarıyla ilgili yapılan tahliller, bâb başlıklarındaki âyetlere yer verilmesine dair örnekler, itikâdi konulara dair örnekler, ahkâmla, ahlâk ve zühdle ilgili örnekler gibi konulara yer vererek meseleyi izah etmeye çalıştık. Buhârî, bâb başlıklarında âyet-i kerimelere yer verirken bunları gelişi güzel vermeyip kendisinin zihninde kurguladığı bir sisteme yani bir usule göre dizayn etmiştir. Dolayısıyla uyguladığı bu usulüne çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, el-Câmi'ûs-sahîh, Ayet-Hadis, Bütünlük.

Abstract

One of the most striking points when examining al-Câmi'ûs-şâhih of Bukhari is headlines. His headlines were examined and evaluated from various perspectives, especially by the scholars. The issue that we will deal with and examine is to include verses in the headlines. We want to give plenty of examples by conducting analyzes on issues such as what is the purpose and the purpose of the verses in the headlines. We can briefly say that Bukhârî wanted to show and emphasize the integrity and coherence of the verse-hadith with this method. This method has long been considered by scholars. As a matter of fact, we can say that some studies, such as thesis, articles and communiques have been done recently on the headlines of Bukhârî. We will give references to some of these works on the following pages. In this context, the present study, the importance of Bukhârî's headlines, featured some skills, the importance of verse-hadith integrity in the headlines, essays are performed on Bukhârî's headlines, examples of the given in the verses in the headlines examples of questions of faith, judgment, morality and zuhd to including topics such as giving relevant examples and tried to explain the matter by giving plenty of examples regarding these issues. Bukhârî, while giving verses in the headlines, he designed them according to a system and method, which he built in his mind, rather than giving randomly them. Therefore, we will include his procedure in detail in our study.

Keywords: Hadith, Bukhârî, al-Câmi'ûs-şâhih, the Verse-Hadith, Integrity.

GİRİŞ

Buhârî'nin (ö. 256/869) bâb başlıkları üzerine yapılan çalışmalardan, adeta bir literatür oluşmuştur. Çünkü onun eseri kadar ses getiren ve ilgi toplayan başka bir hadis kitabı gösterilemez. Dolayısıyla onun sadece bâb başlıklarının özellikleri konusu bile, ilim adamları arasında çokça tartışılmış ve kitaplar kaleme alınmıştır. Buhârî'nin bâb başlıkları üzerine yapılan müstakil çalışmalar arasında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) tek ciltlik "*el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*" kitabının bu alandaki ilk çalışma olduğunu görmekteyiz. Sonrasında İbn Ruşeyd Muhammed b. Ömer'in (ö. 721/1321) "*Tercümânu't-terâcim 'alâ ebvâbi'l-Buhârî*" adlı eseri ve Bedruddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) "*Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî*" kitabı klasik dönemi eserleridir. İbn Cemâa'nın kitabı *el-Mütevârî'nin* muhtasarı olarak kabul edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde Muhammed b. Abdülhâdi es-Sindî'nin (ö. 1138/1726) "*el-Fevâidu'l-mute'allika bi Sahîhi'l-Buhârî*" kitabı, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) "*Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî*" eseri bu alanda yapılan çalışmalardandır. Ancak ed-Dihlevî'nin eseri -adından da anlaşıldığı üzere- daha çok bâb başlıklarını izah etmeye yöneliktir. Diğer eserlerde olduğu gibi başlık ile rivayetler arasında irtibat kurmaya yönelik bir çalışma değildir. Son dönemlerde ise Hindistanlı âlim Muhammed Zekeriyâ Kandehevî'nin (ö. 1898-1982) "*el-Ebvâb ve't-terâcim li Sahîhi'l-Buhârî*" adlı eseri, iki cilt halinde basılmış ve diğer eserlere nazaran daha hacimli bir kitaptır. Ancak eser henüz okunaklı bir baskıya sahip değildir. Günümüzde ise Muhammed Nüreddin Itr el-Halebî tarafından Buhârî'nin bâb başlıklarının özelliklerini anlatan "*el-İmâmu'l-Buhârî ve fikhu't-terâcimi fi Câmi'ihî's-sahîh*" adlı eser telif edilmiştir.¹

Tarihi süreç içerisinde müstakil eserlerin dışında Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin bab başlıklarıyla ilgili tahlil ve analiz yapanlar arasında meşhur Buhârî şârihleri yer almaktadır. Başta Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi şârihler, bâb başlıklarıyla ilgili olarak detaylı bilgiler vererek hadislerin bâb başlıklarıyla olan uyumu konusunda değişik değerlendirmeler yapmışlardır.

Ülkemizde Buhârî'nin bâb başlıkları üzerinde bir takım tez, makale ve tebliğ türünden bazı çalışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaların bazılarından ileriki sayfalarda referanslar vereceğiz.

1. BUHÂRÎ'NİN ÖNE ÇIKAN BAZI VASIFLARI

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri, Kur'an'dan sonra en çok okunan ve

¹ Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskandarânî İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*, nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Mektebetü'l-ma'allâ, 1987), 12-14, 37; Hasan Bayar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kâri Bağlamında)* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2017), 12-13.

itibar gören bir hadis kaynağıdır. Çünkü hadis edebiyatının en sağlam kaynağı olarak kabul edilmiştir. Buhârî'nin hocası İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853), "Rasûlullah'tan (s.a.v.) sahîh sünnetini muhtasar olarak toplayan bir kitap yaz!"² demesi üzerine, kaleme aldığı "*el-Câmiu'l-müsnedi's-sahihu'l-muhtasaru min umuri Rasûlillahi ve eyyâmihi*" adlı eseri, "câmi" türünden bir hadis kitabıdır. Buhârî'nin *Sahîh*'i tasnifinde başlıca iki gayesi vardır: Bir taraftan sahîh hadisleri eserine alırken diğer taraftan da kendi görüşlerini bâb başlıklarında yansıtmak istemiştir. Onun için âlimler arasında "Buhârî'nin fıkhı, bab başlıklarında yer almaktadır." sözü meşhur olmuştur. Dolayısıyla âlimlerin çoğu *Sahîh*'in diğer hadis kitaplarından üstün yönlerinin başında bab başlıklarının olduğu görüşündedirler.³ "Terceme" adı verilen onun bâb başlıkları, diğer hadis kitaplarından çok farklı ve orijinal özellikler taşımaktadır. Özellikle o zaman için çok orijinal kabul edilmiştir. Bâb başlıkları açısından *Kütüb-i sitt'e*'nin diğer beş eserini karşılaştırdığımızda Buhârî'nin bab başlıklarının ne kadar farklı ve muhteşem olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buhârî, Cehmiyye, Kaderiyye, Cebriyye ve Mu'tezile'nin delillerinden söz ederek ayetleri yanlış yorumladıklarına, fiil, fail, meful, mecaz, hakikat ve sıfat, mevsuf tanımlamalarına dikkat çeker ve kelâmî bir üslup kullanarak konuyu tartışır. Kur'an'ın mahlûk olmadığı, oysa kulların görmek, yazmak, okumak gibi fiillerinin mahlûk olduğundan söz ederken yine aynı kelâm üslubunu andıran görme fiilinin renk-cisimlerle meydana gelebileceğini söylemesi, cevher-araz tartışmasını hatıra getirmektedir.⁴ İtikâdî görüşleriyle de ilgi görmüş olan Buhârî, böylece imân, tevhid gibi bölümlerde zamanının bid'at fırkalarına karşı ehl-i sünnetin görüşlerini savunması, ahkâmla ilgili bölümlerde de fikhî görüşlere yer vermiştir. Edeb, rikâk gibi bölümlerde ise ahlâki görüşlerini açıklamıştır.

1.1. Buhârî'nin Bâb Başlıklarında Âyet-Hadis Bütünlüğünün Önemi

Bir bütünlük arz etmesi bakımından düşünüldüğünde Sünnet, Kur'an'a muhtaç olduğu gibi, Kur'an da sünnete muhtaçtır. Kur'an, sünnetin konumunu belirleyen, onu destekleyen ve Hz. Peygamber'in şahsiyetini şekillendiren bir unsurdur. Kur'an'ın tefsir edilmesinde sünnete ihtiyaç duyulduğu gibi, hadislerin doğru ve kolay anlaşılması noktasında da Kur'an'a ihtiyaç duyulmakta-

² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad* (Beyrut: y.y., ts.), 2: 8; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî* (Beyrut: y.y., ts.), 6.

³ Ahmed b. Vâcîhüddîn, *el-Mütevârî 'alâ terâcimi'l-Buhârî*, İstanbul Umumi Kütüphanesi, 1115: 3a.

⁴ Ali Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 172.

dır. Bir konu işlenirken hadislerle beraber âyetlerin de hesaba katılması doğru anlama ve yorumlama açısından gerekli bir husustur. Ancak burada Kur'an'a hâkim olunması şarttır. İşte bu bağlamda Buhârî, Kur'an'a hâkim ve vakıf olduğu için İslami meselelere açıklık getirirken sadece hadisleri vermek suretiyle yetinmek istememekte; bütünlüğü göstermek üzere âyet-i kerimelere de belli oranda yer vermektedir. Böyle bir metot uygulanmasının amacı, konunun âyet-hadis bütünlüğü içerisinde daha net olarak anlaşılmasını sağlamaktır. Çünkü pek çok hadisin doğru anlaşılması, âyetlerle daha kolay olmaktadır.

Kur'an ve sünnet birlikteliğini belirgin bir şekilde görmemizi sağlayan en önemli delillerden birisi; Hz. Peygamber'in, bazı hadislerde hadisi zikrettikten sonra hadisin konusuyla ilgili olarak bazı âyetleri okumasıdır. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.v.) "Zekâtı vermeyen herkesin karşısında kıyâmet gününde boynuna dolanacak çok zehirli bir erkek yılan dikilir." hadisini⁵ söyledikten sonra akabinde "Cimrilik ettikleri şey kıyâmet gününde boyunlarına dolacaktır." (Âl-i İmrân 3/180) âyetini okumuştur. Sahâbe de Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu metodunu sık sık kullanmakta ve âyet-hadis bütünlüğü içerisinde konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Sahâbenin bu uygulamasına bir örnek verecek olursak, Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Her doğan çocuk ancak fitrat üzere doğar. Bundan sonra anası, babası, onu ya Yahûdî ya Nasrânî veyahut Mecûsî yaparlar."⁶ hadisini naklettikten sonra fitratla ilgili olması açısından şu âyeti de zikreder: "O halde sen, yüzünü bir muvahhid olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir ki, O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında bir değişiklik bulunmaz. Bu dosdoğru bir dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." (er-Rûm 30/30) Hadis olmadan veya onu yok sayarak Kur'an'ı doğru anlayabilmek kanaatimizce sağlıklı bir yöntem olmayacaktır. İşte Buhârî, bâb başlıklarında bu yöntemi uygulamak suretiyle Kur'an ve hadis arasındaki münasebet ve uyumun ne kadar önemli olduğunu vurgulamak istemiştir.

Buhârî'nin böyle bir yöntemi kullanmasının zihnî bir arka planı olmalıdır. Kanaatimizce o, böylece âyet-hadis bütünlüğünü önemsemiş ve bu düşüncesini zikrettiği hadislerle münasebeti bulunduğunu düşündüğü bazı âyetleri serdederek ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin Buhârî, imanın amelden ayrı değerlendirilemeyeceği kanaatini "باب من قال إن الإيمان هو العمل" ismi ile bir bâb açarak ifade etmiş⁷ ve bu bâb başlığında amel vurgusunun öne çıktığı üç âyeti zikrederek kendi görüşünü takviye etmek istemiştir. Bu âyetlerden biri Zuhruf suresindeki şu âyettir: "İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size miras ve-

⁵ Nesâî, "Zekât", 3.

⁶ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an" (Rûm sûresi), 1.

⁷ Buhârî, "İmân", 16.

rilen cennettir.” (ez-Zuhruf 43/72). Bu âyetle bâb başlığı arasında bir uyumun olduğunu görebiliyoruz. Zira âyette cennete girme sebebi olarak müminlerin ameli gösterilmiştir. Bu nedenle Buhârî “İmân, ameldir” ismi ile bir alt başlık açmayı tercih etmiştir.⁸

Âyet-i kerîmelerden iktibasla bâb başlıkları oluşturma yönteminin Buhârî’ye has olduğu ifade edilmiştir. Bunu yapmasındaki maksadı, âyet-i kerîmeleri te’vil etmek, herhangi bir hüküm için istidlalde bulunmak ve sonrasında da bunları rivâyet ettiği hadislerle takviye etmektir.⁹ Buhârî’nin bazı ayetleri özellikle bâb başlıklarına taşınması rastgele değildir. Bu konuda birçok ihtimal akla gelse de biz onun bu yöntemi ile âyet-hadis bütünlüğüne nasıl katkıda bulunduğu konusu üzerinde duracağız. Bu bağlamda ilk olarak âyet-hadis bütünlüğü, Buhârî’deki bölüm ve bâb başlıklarının mahiyeti ile ilgili bazı bilgilere yer verilecek, bâb başlıklarında zikredilen âyetlerin hem bâb ismi ile hem de bâb altında zikredilen hadislerle olan vech-i münasebeti ele alınacaktır. Buhârî’nin bu metodundan etkilenen ve eser te’lif eden hadisçilerin çoğu, “*ale’l-ebvâb*” sisteme göre tasnif ettikleri eserlerinde bu uygulamayı göstermektedirler.¹⁰

1.2. ‘Ale’l-Ebvâb Sistemde Hazırlanmış En Önemli Eser

Hadis eserlerinin klasik tasnif sistemlerinden olan konulara göre/’ale’l-ebvâb tarzın en güzel örneğini oluşturan Buhârî’nin *Sahîh*’i, bu yönüyle kendisinden öncekilere benzese de iç dokusu itibarıyla kendine has orijinal yönleri vardır. Bunun en tipik örneğini, onun eserinin bâb başlıkları ve kitâb ismiyle anılan ana bölümleri teşkil etmektedir. Zira o, sadece bâb başlıklarıyla değil, aynı zamanda bölümleriyle de oldukça farklı bir mahiyet arz etmektedir. Musanneflerin (konulu eserlerin), müsnedlere (ravi isimlerine göre yazılan eserlere) nazaran en belirgin özelliği, onların rivayetleri sadece konularına göre tertip etmeleri değil, aynı zamanda onların subjektif ve objektif kanaatleri yansıtan ana fikirleri, konu başlıklarında zikretmeleridir. Eserini bu çerçevede tasnif ve tertip etmesinde bizce en önemli faktör, Buhârî’nin yaşadığı dönemin ve kendisinden önceki çağın bilgi/birikimlerine ve farklı anlayışlarına olan alaka ve duyarlılığıdır. Onun, rivayetleri nakletmede iyi bir hadisçi, tasnifte ortaya koyduğu performans açısından iyi bir kelimacı, fıkıhçı ve ahlakçı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.¹¹

⁸ Bayram Kanarya, “Buhârî’nin “el-Câmiu’s-Sahîh” İsimli Eserinin “Kitâbü’l-İmân” Bölümünde Kur’an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları”, *Şarkiyat ICSS’17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, (Diyarbakır, 14-17 Eylül 2017), 200.

⁹ Nurettin el-Itr, *el-İmâmü’l-Buhârî ve fikhü’t-terâcim fî Câmî’ihi’s-Sahîh* (Kuveyt: y.y., 1985), 79.

¹⁰ Örneğin; Begavî (ö. 516/1122) *Şerhü’s-sünne*’sinde, Nevevî (ö. 676/1277) *Riyâzu’s-sâlihîn*’de bu yöntemi yaygın olarak uygulamıştır.

¹¹ Akyüz, “İmam Buhârî’nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavri”, 161-164.

Buhârî'nin *Sahîh*'inin muhtevasını ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse akide, amel ve ahlaki çerçevede tercihlerini ortaya koymak amacıyla oluşturduğu ve daha önce tasnif edilen eserlerle mukayese edildiğinde benzeri olmayan orijinal bölümler ve bablar içinde rivayetleri değerlendirdiği görülmektedir. Buhârî'nin bâb başlıkları orijinal olduğu gibi, onun kitabları yani bölümleri de hayli orijinaldir. Yaklaşık 30 bölüm, Buhârî'nin kendine hastır.¹² O, bu eserde yüze yakın kitaba ve bunların altında sıralanmış olan dört bin civarında bâba yer vermiştir. Buhârî'yi birçok muhaddisten ayıran en önemli özelliklerinden biri, onun hadis nakletmenin¹³ yanı sıra bu hadislerden hüküm çıkarma yönündeki özelliği gelmektedir.

Buhârî, bu bâblarında hadiste mevcut; fakat ilk bakışta anlaşılmayan bazı fikhî hükümlere yer vermekte, bazen de açıklamaya ihtiyaç duyduğu hususları beyan etmektedir. Bâb başlıklarında, zamanında mevcut fikhî mezheplere muhalif birçok içtihatlar da bulunmuş¹⁴ ve bâb başlığıyla birlikte çoğunlukla hadisten çıkardığı ve fikhî yönü ağır basan yorumunu zikretmiştir. Buhârî bazen bâba hadisin hüküm ifade eden kısmını, bazen de bir sahâbînin veya tâbiînin hadis ile ilgili yorumunu eklemiştir.¹⁵

2. BUHÂRÎ'NİN BÂB BAŞLIKLARININ ÖNEMİ

Buhârî'nin imân, İslâm, din ve amel konusundaki düşüncelerini anlamak her şeyden önce bâb başlıklarının iyi bir şekilde tahlil edilmesiyle mümkün olacağı kanaatindeyiz. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere İslam âlimleri arasında meşhur olan görüşe göre, “Buhârî'nin fikhî, bâb başlıklarında gizlidir.” Buhârî, diğer muhaddislerden farklı olarak, kendi kişisel görüşlerini bâb başlıklarına ustaca yerleştirmiştir. Kemal Sandıkçı, *Sahîh*'in bâb başlıklarına dair şöyle der: “Buhârî söz konusu bâb başlıklarını çok değişik şekillerde kullanır. Bazen bir âyeti, bazen şartına uygun olmayan merfû bir hadîs, mevkûf veya maktû bir metin, istinbâtî bir mesele, kendi fikrî bir kanaati, farklı hadîslerin bulunduğu bir konu, bazı âlimlerin görüşü vb. hususları bâb başlığı yapar.”¹⁶ Talat Sakallı da bu konuda şu bilgilere yer verir: “Buhârî, eserini kaleme alırken, bir tercemenin altında, o tercemenin konusu istikametinde bulunduğu ayet, hadis ve varsa sahâbî kavli ile, çoğunu Ebu Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ından

¹² Akyüz, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavni”, 164-165.

¹³ Bk. Muhammed Mustafa Âzamî, “Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 368-369.

¹⁴ el-Huseyni Abdülmecid Haşim, *el-İmam el-Buhari muhaddisen ve fakihen* (Kahire: Dâru'l-kavmiyye li't-tibâa ve'n-neşr, ts.), 129-132.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-marife, ts.), 1: 243.

¹⁶ S. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 134.

aldığı Kur'an-ı Kerim'deki bazı kelimelerin lügat manalarını da verir. Bu tefsirler *Sahih* içinde oldukça çektir.¹⁷

Buhârî, bâb başlıklarını tertip ve tanzimde öncekileri aynen taklit etmeyip onların görüşlerinden de istifade ederek, nevi şahsına münhasır orijinal bir yol takip etmiştir. *Sahih*'in bâb başlıklarının çoğu ile bâbtaki hadisler arasında tam bir mutabakat olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bazı bâb başlıkları ile bâbta geçen hadisler arasında uyumun müşahede edilmediği de söz konusudur. Yukarıda belirtildiği üzere şarihleri de en çok uğraştıran meselelerden birisinin bu olduğu görülmektedir. Hatta bâb başlıklarıyla ilgili müstakil eser yazarları da çok fazla meşgul etmiştir.¹⁸ Buhârî, kitabın bâb başlıklarını Rasûl-i Ekrem'in kabriyle minberi arasında temize çektiğini ve her bâb için iki rek'at namaz kıldığını zikreder.¹⁹

Buhârî'nin *Sahih*'i değişik açılardan tetkik edildiğinde tertip ve tanziminin kendine özgü metod ve üslup takip ettiği söz konusudur. Ali Toksarı, "*Sahihu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahihî'l-Buhârî)*" isimli çalışmasında bunların belli başlıklarını on iki maddede incelemektedir. Ali Toksarı, bâb başlıklarında ayetlere yer vermesi konusunda da şu yorumu yapar: Buhârî, bazı bölümlerde bir ayetin tamamını veya bir kısmını bâb başlığı olarak koymuştur. Bu tür bâb başlıkları en çok Kitâbu't-tefsir'de yer almıştır. Diğer bölümlerde de bu tür bâb başlıkları oldukça çektir.²⁰ Buhârî, bazı yerlerde de bâb başlığını koymuş, bu başlık altında ise, hiçbir hadise yer vermeksizin sadece ayetleri zikretmiştir.²¹ Müellifimizin bu ayetleri bâb başlığındaki görüşlerini takviye için verdiği anlaşılıyor. Bazen da kendi görüşünü dahi zikretmeksizin bâb başlığı olarak ayetlere yer verdiğini görüyoruz. Zaman zaman da ayeti bâb başlığı olarak verdikten sonra ayette geçen bazı kelimeleri izah etmiş; fakat başlık altında hiçbir hadise yer vermemiştir.²²

Buhârî, bâb başlıklarını belirtirken belli bir kalıp kullanmamıştır. Bazen bir hadisin tümünü, bazen yarısını almış,²³ bazen bir âyet-i kerimenin tamamını,

¹⁷ Talât Sakallı, "Aynî Gözüyle Buhari", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri-18-20 Haziran 1987), ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996), 137-138.

¹⁸ Ali Toksarı, "Sahihu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahihî'l-Buhârî)", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum* (Kayseri, 18-20 Haziran 1987), 125.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nûbelâ*, 12: 404; İbn Hacer el-Askalani, *Hedyû's-sârî*, 1: 21.

²⁰ Örnek için bk. Buhârî, "İlim", 47, "Vudû", 1, "Enbiyâ", 32, "Vasâyâ", 23, "Nikah", 39, "Talâk", 18.

²¹ Örnek için bk. Buhârî, "Mezâlim", 6, 7.

²² Örnek için bk. Buhârî, "Hac", 46, "Bed'ü'l-halk", 13; Toksarı, *Sahihu'l-Buhari'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri*, 115-118.

²³ Buhârî, "İlim", 17, "İstiskâ", 2.

bazen yarısını bâb başlığı olarak tespit etmiştir.²⁴ Bu suretle O, hadisle de mana bakımından mutabakat teşkil eden başlıklar koymuş olmaktadır.²⁵ O, sahâbî ve tâbiînin sözlerini bâb başlığı yaptığı gibi²⁶ bir grubun veya bir mezhebin görüşlerini de bâb başlığı olarak kullandığı olmuştur.²⁷ Bazı yerde, kendi şartlarına uymayan bir hadisi bâb başlığı yapmış, altına ise, kendi şartlarını taşıyan hadisi nakletmiştir.²⁸ Bazen bir hükmün ilk konuştuğu, bir olayın ilk zuhurunu izah eden başlıkları²⁹ kullanmıştır. Hadislerin zahirinden anlaşılmayan bazı başlıkları, hadislerin başına koyan Buhârî, bazen bâb başlığı koymuş, altına ise konu ilgili sadece ayetleri nakletmiştir.³⁰ Bundan, kendi şartlarını taşıyan hadis bulamadığını, fakat konu ile ilgili ayetleri naklettiğini sanıyoruz. Diğer taraftan, bazen bâb başlığı verip altında ne bir âyet, ne de hadis naklettiğini de görüyoruz.³¹

3. BUHÂRÎ'NİN BÂB BAŞLIKLARIYLA İLGİLİ ANALİZLER/ TAHLİLLER

Buhârî'nin bâb başlıkları üzerinde çok sayıda değerlendirme yapan ve tahliller de bulunan araştırmacılar olmuştur. İbrahim Kutluay, makalesinde şu analizleri yapmaktadır: Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Buhârî, bazı bâb başlıklarında âyet, merfû hadis, mevkûf hadis, maktû hadis kullanmakta; âyet ve hadisi, hatta âyet, hadis ve kendisinin yorumu şeklinde kısa bir başlığı şeklinde, üçünü birden başlıkta zikrettiği, sadece kısa bir başlıkla yetindiği de olmaktadır. O, yeri geldiğinde bazı garîb kelimelerin anlamları üzerinde durmakta, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin bu konudaki açıklamalarına da yer vermektedir. Başlıkların belli bir kısmı ise, bâbın altında zikrettiği hadislerin içeriği ile uyumlu olan Buhârî'nin kendi görüş ve tercihlerini yansıtmaktadır. Söz konusu başlıklarda zühd, takvâ gibi konulara temas eden çok miktarda âyet kullanması, Buhârî'nin fikirlerini öncelikle âyetlerle temellendirmek istediği şeklinde yorumlanabilir. Buhârî, onbir farklı şekilde bâb başlığı oluşturmuştur. Bu durum onun bu hususta çok çeşitli alternatifleri kullanabildiğini göstermektedir (sadece âyet, âyet+merfû hadis, âyet+mevkûf hadis (şerh), âyet+maktû hadis (şerh), kısa başlık+âyet, merfû hadis, başlık+maktû hadis, kısa başlık+hadis+âyet, başlık+mevkûf+maktû hadis, kısa başlık/Buhârî'ye ait ifade ya da yorum, başlıksız). En fazla bâb başlığını, âyet ve hadis kullanma-

²⁴ Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 23, "Vudû", 68, "Zekât", 70.

²⁵ Buhârî, "İlim", 47, "İmân", 17.

²⁶ Buhârî, "Salat", 13.

²⁷ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 16, "Müsakât", 2.

²⁸ Buhârî, "Vudû", 2.

²⁹ Buhârî, "Ezan", 1, "Bed'u'l-vahy", 1.

³⁰ Buhârî, "Ezan", 46, "Mezâlim", 7.

³¹ Buhârî, "Cihad", 175, "Ferâiz", 27. Geniş bilgi için bk. Talat Koçyiğit, "İmam Buhârî ve el-Cami'u's-Sahîhi", *Diyanet İlmî Dergi* 10/104 (1971): 19-23.

dan oluşturduğu kısa başlık ve yorum şeklinde olan kısım teşkil etmektedir ki bunlar, Buhârî'nin fikhını yansıtmaktadır. Yoğunluk itibariyle ikinci sırada merfû hadisin başlık yapılması gelmektedir. Âyet ya da hadiste geçen garîb bir kelimenin ya da ifadenin anlam ve şerhine dair sahâbînin, tâbîinin ya da bazen musannifin kendisinin yaptığı izah da bâbta zikredilebilmiştir. *el-Câmiu's-sahih*'in 81. kitabı/bölümü olan Kitâbu'r-rikâk'ta, 53 bâb/tercüme ve 171 hadis yer almaktadır. Yapılan bir çalışmaya göre burada Buhârî bâblarının yaklaşık dörtte birinde âyet zikretmiştir.³²

Yapılan başka bir çalışmada Kitabu'r-rikâk özelinde bâb başlıkları değerlendirilerek şu hususlara dikkat çekilmiştir: Buhârî bâb başlıklarında önemli miktarda âyet-i kerime kullanılmaktadır. Hatta bazı bâb başlıkları sadece âyetlerden oluşmaktadır. Bazı bâb başlıklarında ise önce konuyu vermekte peşinden delil olarak âyeti göstermektedir. Bazı başlıklarda ise âyet ve hadisler beraber zikredilmektedir. Âyet zikrettiği bâb başlığı sayısı toplamda on dördtür ki bütün bâbların yaklaşık % 26'sına denk gelmektedir.³³

Her bir bâb başlığından Buhârî'nin ilgili konudaki görüş ve tercihini tam olarak belirleyebilmek mümkün değildir. Zira o, bazen âyeti olduğu gibi bâb başlığı yapmış, bazen hadis metninin bir kısmını takti' yoluyla başlık olarak düşünmüştür. Bazen de ilgili âyet ve hadislerden istinbat ettiği hükmü, kendi fikri hâline getirip bâb başlığı olarak yerleştirmiştir. Bununla birlikte Buhârî'nin seçip bâblar içinde zikrettiği hadislerden belli ölçüde onun tercihlerini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Buhârî'nin bâb başlığında kullandığı ifadelelerin delâleti farklı ihtimallere müsait olduğundan her konudaki görüşünü net olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır. Her konu başlığında kendi görüşünü yansıtmaya amacı gütmeyeceği ve onun bir hadis kitabı olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.³⁴

4. BÂB BAŞLIKLARINDAKİ AYETLERE YER VERİLMESİNE DAİR ÖRNEKLER

Makalemizin esas konusu olan Buhârî'nin bâb başlıklarında âyet-i kerimelere yer vermesiyle ilgili bazı örnekleri sunmak istiyoruz ki, mesele daha iyi

³² İbrahim Kutluay, "Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahih-i Buhârî'nin Kitâbu'r-Rikâk'ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya* (2018): 271-274.

³³ Ali Arslan, "el-Câmiu's-Sahih'in "Kitâbu'r-rikâk" Bölümünün Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Rikâk Anlayışı", *Tarih Okulu Dergisi* 23 (Eylül, 2015): 151-153. Benzer bir çalışma için bk. Sadettin Yüce, *Dârimî ve Buhârî'nin Rikâk Bölümlerinin Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 43.

³⁴ Selahattin Polat, "İnsan Hakları İle İlgili İslâmî Prensipler Işığında Buhârî'nin Sahih'indeki Bazı Bâb Başlıklarının Fikhî Görüşlerle Mukayesesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 126.



bir şekilde anlaşılın. Buhârî, genel olarak şartlarına uygun yeteri kadar hadis bulamadığı bir bâbda veya fikhî görüşünü özellikle belirtmek istediği bir konuda ilgili âyetleri, ta'lik yoluyla rivayet ettiği hadisleri, sahâbe, tâbiîn ve meşhur imamların sözlerini tercemede zikreder. Buhârî burada fikhî bir hükmü kesin bir ifadeyle anlatma imkânı bulamadığı zaman tercemeyi soru şeklinde de verir. Böylece okuyucuya bu konuda çeşitli rivayetler bulunduğunu, meselenin farklı cepheleri olduğunu anlatmak ister. Örneklerimizi üç ana bölümde vermek istiyoruz.

4.1. İtikâdi Konulara Dair Örnekler

Buhârî'nin iman bölümü oldukça dikkat çekmiş ve bâb başlıklarında yer alan görüşleri, çokça analiz edilmiştir. Özellikle de bâb başlıklarındaki âyetlerin çokluğu göze çarpmaktadır. Çünkü bu bölümde iman, İslam, küfür, nifak, şirk, amel, zulüm gibi konularda çok sayıda âyet yer almaktadır. Buhârî de konuların daha iyi anlaşılması için bu âyet-i kerimelere yer vermiştir. İmân bölümünün ilk bâbına “بني الإسلام على خمس باب الإيمان وقول النبي صلى الله عليه وسلم” şeklinde başlamış ve hemen devamında, imanın söz ve fiilden ibaret olduğunu ayrıca artıp eksilebileceğini belirttikten sonra şu âyetlere yer vermiştir: “O inananların imanlarını kat kat arttırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir...” (el-Fetih 48/4), “...Biz de onların hidayetlerini arttırmıştık.” (el-Kehf 18/13), “Allah doğruya erenlerin hidayetlerini artırır...” (Meryem 19/76), “...Bu onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini arttırmıştır.” (el-Ahzâb, 33/22). Buhârî bu âyetlerle birlikte bazı sahabe ve tâbiünun imân ile ilgili açıklamalarına yer verdikten sonra bu bâb altında meşhur “İslâm beş şey üzere bina edilmiştir...” hadisini zikretmiştir.³⁵ İslâm'dan bahseden bir hadisten önce iman ile ilgili âyetleri zikretmiş olması, onun anlam dünyasında iman ve İslam kelimelerinin birbirine yakın manalara delalet ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece imânın söz ve amel olduğu düşüncesini ispatlamak gayesinde olduğunu gösterir. Buhârî'nin imân konusu ile ilgili âyetleri ilk babta zikretmiş olması, onun bölüm başlığı olan “Kitabu'l-imân” ile bu âyetler arasında bir bağlantı kurmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Söz konusu âyetleri bu bâb başlığında zikretmiş olması, aynı zamanda onun âyetleri nasıl yorumladığına dair bazı ipuçlarını da bizlere sunabilir. Örneğin mezkûr bâb başlığında özellikle içerisinde “artmayı” ifade eden “أَزَى” ve türevlerini içeren âyetlere yer vermesi, onun imanın artıp eksilebileceği yönündeki düşüncesini takviye etmiş olmaktadır.³⁶

Kitabu'l-imân bölümünde, iman kavramı ile ilgili olarak Buhârî, görüşlerini Furkân suresinin 77. âyetinde geçen “De ki: Duanız olmasa Rabbim size değer

³⁵ Buhârî, “İmân”, 1.

³⁶ Kanarya, *Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları*, 203-204.

vermez.” (el-Furkân 25/77) cümlesindeki dua kelimesini açıklarken “duânın lügatte iman anlamında olduğu” yönündeki görüşü serdedir.³⁷ Bu ifadeden anlaşıldığına göre Buhârî'nin maksadı, duanın imân anlamında olduğunu açıklamaktan çok, imânın başka bir detayına ve kullanımına dikkat çekmektir. Fakat onun bu ifadesi, duânın imân anlamına geldiğini de göstermektedir.³⁸

Buhârî, bâb başlığında bazen sadece bir âyet zikretmiş, bunun dışında ne hadisten çıkardığı bir hükmü ne de kendisine ait bir yorumu eklemiştir. Bu örneklerden biri, imân bölümündeki on yedinci bâbdır. Burada Buhârî sadece kendileri ile yapılan antlaşmayı bozan müşriklerle ilgili şu ayeti zikretmekle yetinmiştir: “...Eğer tevbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse kendilerini serbest bırakın...” (et-Tevbe 9/5). Bâb başlığı olan bu âyet altında İbn Ömer'in merfu' olarak aktardığı “İnsanlarla, onlar kelime-i şehadeti getirinceye, namazı kılıp zekâtı verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunları yerine getirenler kanlarını ve mallarını korumuş olurlar...” rivayeti yer almıştır.³⁹ Bu örnekte görüldüğü üzere ayetin metni ile hadisin metni arasında müşterek bir mana vardır ki o da Allah'a ve Rasûlüne imân edip namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri takdirde bunların can ve mal emniyetlerinin güvende olduğu hususudur. Bu durumda söz konusu Tevbe sûresindeki âyet ile bu hadis birbirini desteklemiş olmaktadır.⁴⁰ Bu nedenle olsa gerek İbn Hacer, hadisin ayeti tefsir ettiğini söylemiştir.⁴¹

Buhârî'nin bâb başlıkları ile beraber kullandığı ayetlerden bir diğeri de “De ki: Herkes kendi yapısına (tabiatına) uygun işler yapar...” (el-İsrâ 17/84) mealindeki âyettir. Buhârî bu ayeti “Ameller niyetlere ve hasbîliğe göredir...” şeklinde isimlendirdiği babın altında zikretmiş⁴² ve âyette geçen “şâkiletiḥ” ifadesini yine bâb başlığında “niyetih” şeklinde tefsir etmiştir. Bu durumda Buhârî'ye göre ayetin anlamı “...Herkes kendi niyetine göre iş yapar...” manasına gelmiş olmakta ve bâb başlığı ile âyet arasında bir münasebet kurulmaktadır.⁴³ Dolayısıyla Buhârî, âyetlerde geçen bazı kelime, kavram ve içeriğin anlamıyla da ilgilenmekte ve açıklamalarda bulunmaktadır.

Yine Buhârî, 20. bab başlığında şu bilgilere yer verir: Günahlar, Câhiliyye işlerinden. Şirk dışındaki bu günahları işleyenler, tekfir edilmezler. Çünkü Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur; “*Sen, kendisinde câhiliye ahlâkı olan bir adam-sın!*”, Yüce Allah da şöyle buyurmuştur: “Allah kendisine ortak koşulmasını asla

³⁷ Buhârî, “İmân”, 2.

³⁸ Mirza Tokpınar, “Buhârî'nin Sahih'inde Kavram Olarak Duâ ve İman İlişkisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013): 16.

³⁹ Buhârî, “İmân”, 14.

⁴⁰ Kanarya, *Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları*, 206.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1:103.

⁴² Buhârî, “İmân”, 41.

⁴³ Kanarya, *Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları*, 207.



bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar.” (en-Nisâ 4/48) Buhârî, bâb başlığında ma'siyetlere/günahlara, Allah'ı inkâr anlamında değil, nimeti inkâr anlamında mecâzen küfür adı verilebileceğini ifâde etmektedir. O, günahları sebebiyle insanları tekfir eden Hâricîler'in aksine, insanı dinden-imandan çıkarmayan bir küfr olduğunu beyân etmek istemiştir. Ebu Zerr kıssasında Allah'a şirk koşma dışında Câhiliyye huylarından bir huy bulunan bir kimsenin, bu sebeple îmândan çıkmayacağı hususuna delil getirilmek için zikredilmiştir. Akabinde gelen ayet de bunu pekiştirmektedir. Dolayısıyla burada âyet-hadis bütünlüğü ve birlikteliği söz konusudur. Buhârî, bazen konuyla ilgili âyeti başta getirip daha sonra hadise yer vermekte, bazen de bu bâbda olduğu gibi önce hadisi zikredip sonra âyete yer vermektedir.

Buhârî, 29. bâbda “Namaz imandandır” ve Yüce Allah'ın şu âyeti: “Allah sizin imanınızı zâyî edecek değildir.” yani sizin Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldığınız namazlarınızı zâyî edecek değildir, ifadelerine yer vermektedir. Buhârî, îmânın söz ve amel olduğunu, artıp-eksileceğini ifade etmekte ve bu görüşünü âyet ve hadislerle delillendirmektedir. Dolayısıyla amelin imandan bir cüz olduğunu söylemektedir. Îmânın amelle eş anlamlı olduğuna dair Buhârî'nin bir başka delili de “Allah, sizin imanınızı asla zayi edecek değildir.” (el-Bakara 2/143) ayetidir. “Namaz imandandır” başlığı altında zikrettiği bu ayetin sebebi nüzulüne dayanarak yani sizin Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldığınız namazlarınızı zâyî edecek değildir bilgisine yer vererek meseleyi açıklamaktadır. Buradaki iman kelimesinin “namaz” anlamına geldiğini belirtmek suretiyle, Kur'an'da dahi imanın amel anlamında kullanıldığına dikkat çekmiştir.⁴⁴ Ayrıca ameli imandan cüz kabul etmekle birlikte, günahın kişiyi imandan çıkarmayacağını benimser. Bazı grupların dinî amelleri ve farzları iman olarak isimlendirmelerini doğru bulmaz. Buhârî, onların bu görüşlerinin doğru olmadığını ve âyetin hilâfına olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda Buhârî, ayetin nüzul sebebine yer vermekte ve âyeti tefsir etmektedir.

Buhârî, 32. bâbda Îmânın Artması ve Eksilmesi ve Allah Teala'nın buyurduğu şu âyetleri: “Onların hidayetlerini artırdık.” (el-Kehf 18/13), “İman edenler imanlarına iman katsınlar diye...” (el-Müddessir 74/31), “Bugün size dininizi tamamladım.” (el-Mâide 5/3) âyetlerine yer vermiştir. Kişi tamamlanmış ve kemâle ulaşmış olan dinden bir şeyi terk ettiğinde dini eksik olur ifadelerine de yer vermektedir. Buhârî, bu bâbda kısaca îmânın artıp eksileceğini zikretmiştir. Îmânın, kulun amellerine devam etmesiyle artacağı, amelleri eksik yapmasıyla da eksileceğini beyan etmiştir.

Ayrı bir bâb başlığında zikrettiği “Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekat

⁴⁴ Buhârî, “Îmân”, 30.

vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.” (el-Beyyine 98/5) âyetinde, iman ve İslam’dan olduğu belirtilen bazı amellerin sonuçta “din” diye nitelendirilmesi de Buhârî’nin bu konuda başka bir delilidir.⁴⁵ O, görüşünü “imân, bizatihi ‘amel’dir diyenler” başlığı ile açtığı bâbda⁴⁶ zikrettiği şu ayetlerin tefsirine dayandırır: “İşte yaptıklarımıza karşılık size miras olarak verilen cennet (budur).”⁴⁷, “Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz.”⁴⁸ ve “Amel edenler, böyle bir kurtuluş için amel etsin!”⁴⁹ Buhârî, yukarıda verilen ikinci ayetteki “yaptıklarından dolayı hesaba çekeceğiz” ifadesini, bir grup âlimin “Lâ ilâhe illallah’tan hesaba çekeceğiz.” cümlesiyle tefsir ettiğini belirtmektedir. Ameli imânla özdeşleştiren bu anlayışa göre üçüncü âyetin de: “İman edenler, böylesi bir kurtuluş için iman etsinler!” diye te’vil edilmesi mümkündür. Bu durumda imanın özü olan kelime-i şehâdetin kavli bir amel, bunun da ötesinde bizzat imânın kalbi bir amel olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, “Küfür, küfürden farklıdır.”,⁵⁰ “Zulüm, zulümden farklıdır.”,⁵¹ “Ma’siyetler, cahiliyye işlerindedir. Şirk hariç, onları işleyenler tekfir edilemez.”⁵² başlıklarında, şirk dışında herhangi bir amelin, mü’mini imandan çıkarmayacağını ifade eden Buhârî, bu görüşünün gerekçesini şu ayet ve hadislerle dayandırmaktadır: Allah Teala: “Şüphesiz ki Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka, dilediği kimsenin günahlarını bağışlar.”⁵³ buyurmuştur. Diğer taraftan, “İki mümin grup birbiriyle savaşır- sa, aralarını uzlaştırın!” âyetini⁵⁴ bâb başlığı yapan Buhârî,⁵⁵ bu ayette Allah Teâlâ’nın savaşan tarafları mü’min olarak isimlendirdiğine dikkat çekerek günah işleyen kimsenin, bu günahı sebebiyle küfre nispet edilemeyeceğini belirtmiştir.

“Meşakkate ve kazânın kötüsüne ulaşmaktan Allah’a sığınan kimse” şeklindeki on üçüncü bâbda Buhârî, bu bâbı destekleyen Felak suresinin “De ki: Yarattığı şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım!” şeklindeki ilk âyetlerini delil olarak getirmiştir. Dolayısıyla Buhârî’ye göre hayrın da şerrin de faili Allah’tır.

Buhârî’nin ilim kitabından da iki örnek vermek istiyoruz. Ancak şunu be-

⁴⁵ Buhârî, “İman,” 34.

⁴⁶ Buhârî, “İmân”, 18.

⁴⁷ ez-Zuhruf 43/72.

⁴⁸ el-Hicr 15/92.

⁴⁹ es-Saffat 37/61.

⁵⁰ Buhârî, “İmân”, 21.

⁵¹ Buhârî, “İmân”, 23.

⁵² Buhârî, “İmân”, 22.

⁵³ en-Nisâ 4/116.

⁵⁴ el-Hucurât 49/9.

⁵⁵ Buhârî, “İmân”, 22.

lirtmemiz gerekiyor ki ilim kitabında iman bölümündeki kadar çok ayet bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an'da ilimle ilgili imanda olduğu kadar ayet söz konusu değildir. Diğer bölümler için de aynı durum söz konusudur. Buhârî, ilim kitabının birinci bâbında ilmin fazileti bâbı ve Yüce Allah'ın şu sözleri: "Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (el-Mücâdele 58/12), "(De ki:) Rabbim, ilmimi artır." (Tâ-hâ 20/114) ifadelerine yer vermektedir. Buhârî, burada ilmin faziletini açıklamak için iki âyet zikretmekle yetinmiştir. Çünkü Kur'an, kat'î olan delillerin en kuvvetlisidir. Başka bir habere, bir delile ihtiyaç duymamaktadır. Ayrıca Buhârî burada da görüldüğü gibi bazı bâblarda hadis zikretmediği vâkidir.

Buhârî, ilim kitabının on altıncı bâbında Hz. Musa'nın Denizde Hızır'a Girmesine Dair Zikredilenler Bâbı ve Yüce Allah'ın "Musa ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi." (el-Kehf 18/66) ifadelerine yer vermektedir. Buhârî, sadece bu ayeti zikretmekle yetinip daha sonra hadiste kıssayı nakletmiştir.

4.2. Ahkâmla İlgili Örnekler

Ahkâmla ilgili olarak Kur'an'dan delil bulmak oldukça kolaydır. Dolayısıyla Buhârî'nin vudu, gusül, namaz, zekat, oruç, hac ve nikâh gibi kitaplarını incelediğimiz zaman ilk bâbların hepsinde istisnalar hariç âyetlere rastlayabiliriz. Bazen nadir bir uygulama da olsa kitâb ile ilk bâb arasında konuyla ilgili ayete yer verildiği gibi,⁵⁶ çoğunlukla ve çok yaygın olarak bâbın ilk başlığında ayet/âyetlere yer verilmektedir.⁵⁷ Bâb başlığı da adeta sadece ayet olabilmektedir.⁵⁸ Bazen uzun olarak yarım sayfa kadar âyet verilmekte,⁵⁹ bazen kısa olarak âyet verilmekte, bazen de başlıkla ilgili âyetin bir cümlesi veya bir kaç kelimesi verilmektedir.⁶⁰ Bâb başlığında âyetlerle birlikte merfu, mevkuf, maktu hadisler de verilmekle beraber bir takım görüşlere de zaman zaman yer verilmektedir.⁶¹ Bazen de Kitâbü'l-İdeyn'de olduğu gibi konuyla ilgili âyet bulunamamış olsa gerek, hiç bir bâbda ayet söz konusu değildir.⁶²

Buhârî, Zekât kitabının birinci bâbında Zekât İslâm'dandır ve Yüce Allah'ın şu sözü: "Onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a

⁵⁶ Buhârî, "Gusul", "Hayz", "Buyu".

⁵⁷ Buhârî, "Cum'u'a", 1, "Savm", 1.

⁵⁸ Buhârî, "Vudû", 1, "Hac", 2, "Savm", 16, "Meğâzi", 15. Bazı yerlerde de Babu ma câe fi kavillahi Teâlâ veya Babu kavillahi Teâlâ denilerek âyet verilmektedir. Bk. "Buyu", 1, 11, 12, "Meğâzi", 4.

⁵⁹ Buhârî, "Gusul", 1, "Şehâdet", 35.

⁶⁰ Buhârî, "Teheccüd", 1, "Hac", 1.

⁶¹ Buhârî, "Vudû", 38, "Salât", 1, "Zekât", 1, "Libâs", 1.

⁶² Ayrıca bk. Buhârî, "Lukâtâ".



kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.” ifadelerine yer vermektedir. Konu başlığında yer alan âyet başlığa açık olarak delâlet etmektedir. Çünkü âyetteki “sağlam din” ifadesi İslâm dinidir. Sağlam’dan kasıt da doğru yoldur. Daha sonra da konuyla ilgili hadislere yer vermektedir.

Hac kitabının birinci bâbında haccın vucubü, fazileti ve Yüce Allah’ın şu kavli babı: „... Ona bir yol bulabilenlerin Beyt’i hacc etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim küfrederse, şüphesiz ki Allah âlemlerden ganidir.” (Âl-i İmrân 3/97) ifadelerine yer vermektedir.

Nikâh kitabının birinci bâbında nikâha teşvik etme bâbı; çünkü Azîz ve Celîl olan Allah’ın şu kavli vardır: “Sizin için helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlanın. Şayet adaletli davranmayacağınızdan endişe ederseniz bir ile yahut mâlik olduğunuz câriye ile yetinin. Bu, sizin eğilip sapmamanıza daha yakındır.” (en-Nisâ 4/3) âyet-i kerîmesini verdikten sonra hadis metinlerine geçilmektedir.

Nikâh kitabının 92. bâbında Yüce Allah’ın şu kavli babı: “Erkekler, kadınlar üzerine hâkimdirler. O sebeple ki Allah onlardan kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de (erkekler onlara) mallarından infâk etmektedirler. İyi kadınlar, itaatli olanlardır. Allah kendilerini nasıl koruduysa, onlar da öylece göze görünmeyi koruyanlardır. Şerlerinden, serkeşliklerinden yıldığınız kadınlara gelince; onlara öğüt verin. (Vazgeçmezlerse) kendilerini yataklarda yalnız bırakın. (Yine kâr etmezse) dövün. Size itaat ederlerse, aleyhlerinde bir yol aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, çok büyüktür.” (en-Nisâ 4/34). Dikkat edilirse bab başlığı sadece ayetin içeriğinden oluşmaktadır.

“Kitabu’l-buyu” (alışveriş kitabı) bölümü, Buhârî’nin *Sahih*’inde namaz, zekât, hac ve oruç konularından hemen sonra gelir. Buhârî, bâba geçmeden önce iki âyet-i kerimeye yer vermektedir. Azîz ve Celîl olan Allah’ın şu sözleri: “Hâlbuki Allah alışverişi helâl, ribâyı (faizi ise) haram kılmıştır...” (el-Bakara 2/275); “... Meğer ki aranızda (elden ele) devredeceğiniz ve peşin yaptığınız bir ticâret olsun!” (el-Bakara 2/282). Buhârî’nin bu tür uygulamalarına da sıkça rastlamaktayız.

Ayrıca Buhârî’nin rızık ve iktisat hakkındaki düşüncesini belirleyen bir tespitimiz de şudur: Cuma namazından sonra, yeryüzüne dağılmayı emreden, Cum’a suresi 10. âyetini Kitâbü’l-cumu’anın son bâbı olan kırkıncı babında, bizzat ayeti yazarak vermiştir. Cuma ile ilgili bu âyeti, Cuma konusunun son bâbı yapan Buhârî, Kitabu’l-buyu’nun ise birinci bâbı olarak ortaya koymaktadır. Bu âyet-i kerime, namazı kılar kılmaz yeryüzüne dağılmayı, dolayısıyla herkesin işinin başına, rızıkının peşine düşmesini, hem de emir sigasıyla ifade etmektedir.

Kitabu's-sulh dördüncü bâbda Buhârî: "Karı ile kocanın kendi aralarında bir sulh antlaşması yapması(nda bir günah yoktur). Sulh (daima) hayırlıdır." (en-Nisâ 4/128) ayetini zikreder. Bu bâbda toplumun en küçük birimi olan aile (karı-koca) arasında dahi barış sağlanması gerektiğine yönelik düşüncesini âyetten delil getirerek belirtmektedir.⁶³

Buhârî, "Sadaka verirken riyakârlık" başlığını açmış; ancak konuyu sadece âyetler ve sahabe sözü ile açıklamıştır.⁶⁴ Ayrıca, bazı başlıklar sadece âyetlerle izah edilmiştir. Örneğin "Sadakayı açıktan vermek" başlığı altında sadece konu ile ilgili âyetler aktarılmaktadır.⁶⁵

Buhârî, bazı bâb başlıklarının altında sadece âyetlere veya âyetlerle birlikte sahabe ve tabiün sözlerine de yer vermektedir. Bazı yerlerde de o, şartına uygun hadis bulamadığı için bab başlığını koyup, altında hiçbir hadise yer vermeksizin bir veya birden çok âyeti zikretmiştir. Mesela, Kitabu'l-mezâlimin 7. bâbının başlığını "Mazlumun zâlimi affetmesi bâbı"⁶⁶ şeklinde koymuş, daha sonra da "bir iyiliği açığa vurur veya gizler yahut bir kötülüğü affederseniz bilin ki, Allah da affedendir, güçlü olandır." (en-Nisâ 149), "Bir kötülüğün karşılığı aynı şekilde bir kötülüktür. Ama kim affeder ve barışırsa onun ecri Allah'a aittir. Doğrusu o zulmedenleri sevmez. Zulüm gördükten sonra hakkını alan kimselere, işte onların aleyhine bir yol yoktur. İnsanlara zulmedenlere yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenlere karşı durulmalıdır. İşte, can yakıcı azap bunlardır. Ama sabredip bağışlayanın işi, işte bu azmedilmeye değer işlerdendir. ... Azabı gördüklerinde, zâlimlerin: dönecek bir yol yok mu dediklerini görürsün." (eş-Şura 42/40-44) mealindeki âyetlere yer vermekte, ancak hiçbir hadisi de zikretmemektedir.⁶⁷ Buhârî'nin altında herhangi bir hadise yer vermeden âyet-i kerîmelerden bir bölüm almak sûretiyle bab başlığını oluşturmasını, bu bâb başlığında yer alan hükmün delilinin sadece Kur'ân-ı Kerîm ile sâbit olduğunu açıklamak maksadıyla yaptığı da ifade edilmiştir.⁶⁸ Yukarıdaki bâb başlığı bu hususa örnek olarak gösterilmektedir.

Kitabu'l-mezâlim'in altıncı bâbında ise, bâb başlığını verdikten sonra "Allah zulme uğrayan kimseden başkasının, kötülüğü sözle bile açıklamasını sevmez. Allah iştir, bilir." (en-Nisa 4/148) ile "Bir haksızlığa uğradıklarında üstün gelmek için aralarında yardımlaşır." (eş-Şura 42/39) mealindeki âyetleri veriyor ve daha sonra da İbrahim en-Nehâî'nin (ö.96/815) konu hakkındaki görüşünü

⁶³ Buhârî, "Sulh", 4.

⁶⁴ Buhârî, "Zekât", 6.

⁶⁵ Buhârî, "Zekât", 12.

⁶⁶ Buhârî, "Mezâlim", 7.

⁶⁷ Örnek için bk. Buhârî, "Mezâlim", 7; Toksarı, *Sahihu'l-Buhari'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri*, 122.

⁶⁸ el-Huseyni Abdulmecid Haşim, *el-İmam el-Buhari muhaddisen ve fakihen*, 181.

belirtiyor. İbrahim en-Nehâî şöyle diyor: “Selefler hor görülmeğe hoşlanmazlardı. Güç yetirdiklerinde de affederlerdi.”⁶⁹ Burada Buhârî koyduğu bâb başlığının altına kendi şartlarını taşıyan herhangi bir hadis bulamadığından bu usulü uygulamayı tercih etmiştir.⁷⁰

4.3. Ahlâk ve Zühde İlgili Örnekler

Hadis kaynaklarında ahlakla ilgili hadisler daha çok edeb, rikâk ve zühd ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Buhârî, rikâkın birinci babının başlığında ve muhtevasında “Hayat ancak ahiret hayatıdır.” hadisiyle öncelikle tercih edilmesi gereken hayatı gösterirken, ikinci babın başlığında şu ayetle dünya-ahiret mukayesesini yapar: “Biliniz ki, dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, onun bitirdikleri ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah’ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldattıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir.” (el-Hadîd 57/21). Âyet-i kerimenin içeriğine uygun olarak Buhârî, ikinci bâbda getirdiği hadislerle ahiretteki nimetlerle dünya hayatını kıyas etmekte, cennetteki bir kırbaç yeri kadar küçücük bir parçanın dünya ve dünyanın bütün imkân ve nimetlerinden daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. Ancak hadisin devamında Allah yolunda yapılan bir sabah veya akşam yürüyüşünün, hiç şüphesiz yine dünyadan ve dünya varlıklarından daha hayırlı olduğu ifade edilir ki böylece genel anlamda değersiz addedilen dünyanın ahireti kazanma düşüncesiyle değerli hale geldiği anlatılmaktadır.⁷¹

Kitabu’r-rikâk’ın dördüncü başlığı “tül-i emel” hakkındadır. Tül-i emel, bitmek tükenmek bilmeyen hırs ve arzular anlamında kullanılır. Başlıkta ayrıca “... Bu dünya hayatı, aldanma metaından başka bir şey değildir.” (Âl-i İmrân 3/185) “Bırak onları; yesinler, eğlensinler ve boş ümit onları oyalayadursun. (Kötü sonucu) yakında bileceklerdir.” (el-Hicr 15/3) mealindeki ayetler yanında Hz. Ali’nin şu sözüne yer verilir: “Dünya hızlıca bir sona doğru gitmekte, ahiret ise koşarak bize doğru gelmektedir. Dünyanın da ahiretin de talipleri vardır. Siz ahireti talep ediniz. Dünyanın talipleri olmayınız. Bugün hesap günü değil, çalışma günüdür. Yarın ise çalışma yok, hesap vardır.” Buhârî, bu bâbda gerek insanın gönül dünyasındaki tül-i emeli, gerekse dünyanın bir imtihan yeri olduğunu ön plana çıkaran bir tek hadise yer verir.⁷²

⁶⁹ Buhârî, “Mezâlim”, 6.

⁷⁰ Toksarı, *Sahihu’l-Buhari’nin Bâb Başlıklarının Özellikleri*, 122.

⁷¹ Mustafa Öztürk, “Buhârî’de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbü’r-Rikâk Örneği)”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2, (2012): 69.

⁷² Öztürk, “Buhârî’de Dünya ve Ahiret Algısı”, 70

Buhârî, konu başlığında “Allah’a tevekkül eden kimseye Allah kâfidir” (ez-Zümer 39/10) âyetini kaydetmekte, âyetin tefsiri kabilinden Rebi b. Huseym’in (ö. 63/682) insanlara meşakkatli gelen her türlü iş sebebiyle Allah’a tevekkül etmeleri gerektiğini belirten sözüne yer vermektedir. Başlık altındaki tek hadis ise şöyledir: “Ümmetimden yetmiş bin kişi hesaba çekilmeden cennete girecektir. Onlar büyü yapmayan, yaptırmayan, uğursuzluğa inanmayan ve Rablerine tevekkül edenlerdir.”⁷³

Buhârî, rikâk onuncu bâba “malın fitne (imtihan) olduğunu ve ondan sakınılması gerektiğini” başlık olarak belirlemiştir. Buhârî burada “Mallarınız ve çocuklarınız imtihandır.” (et-Teğâbün 64/15) mealindeki âyeti delil olarak kullanmıştır. Naklettiği hadislerle aşırı arzuların, dünya nimetlerini fitne haline dönüştürdüğünü belirtmek istemiştir.⁷⁴

Buhârî, rikâk yirminci bâbda Allah’ın yasakladıklarından kaçınıp onları işlememede sabırlı olunması şeklinde bir üst başlık koyup peşinden Allah Teâlâ’nın sabırlılara mükâfatlarını hesapsız bir şekilde vereceğine dair âyeti (ez-Zümer 39/10) ve “Hz. Ömer’in “Biz yaşayışımızın hayrını sabırla bulduk.” mealindeki mevkûf rivayeti zikretmiştir.⁷⁵

SONUÇ

Buhârî'nin genellikle hadisçiliği ile şöhret bulduğunu, bunun yanında fikhî ve kelâmî görüşleriyle de hak ettiği ilgi ve alakayı gördüğünü söyleyebiliriz. Kendisi fakih, müçtehid ve muhaddistir. Ancak ilim ehli içerisinde Buhârî denildiği zaman ilk akla gelen *el-Câmiu's-sahîh* isimli hadis eserdir. O, bu eseriyle şöhret bulmuştur. Eser, tarih boyunca hadis kitapları arasında en çok itibar edilen ve en çok okunan hadis kaynağı olmuştur. Eserinin dizaynı/tertibi, muhtevası, sistemi oldukça dikkat çekmiştir. O, eserini kendine özgü oluşturduğu kriterlere göre sahîh hadislerden oluşturduğunu ifade etmiştir.

Eserin en önemli özelliklerinden birisi hiç kuşkusuz bâb başlıklarını nevi şahsına münhasır dizayn etmesidir. *Kütüb-i sütte*'nin diğer kaynaklarıyla karşılaştığımızda onun eserinin bu açıdan ne kadar farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bâb başlıklarında kullandığı sistematığı anlamak ve ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmış pek çok eser söz konusudur. Onun, aynı zamanda bâb başlıklarında âyet-hadis bütünlüğünü göstermesi açısından ayetlere de yeteri kadar yer vermesi dikkat çekicidir. Onun eserini okuyan bir kişi, bu sayede dini konuları, öncelikle âyetlerde nasıl geçtiğini ve daha sonra mezkûr konunun hadislerdeki açılımını görecektir. Çalışmamızda bol örnekler vermek

⁷³ Öztürk, “Buhârî’de Dünya ve Âhiret Algısı”, 76. Hadis için bk. Buhârî, “Rikâk”, 21.

⁷⁴ Buhârî, “Rikâk”, 10. Ayrıca bk. Öztürk, “Buhârî’de Dünya ve Âhiret Algısı”, 72.

⁷⁵ Buhârî, “Rikâk”, 20.

suretiyle bu usulleri ve özellikleri tesbit etmeye çalıştık. Âyet-i kerîmelerden bâb başlıkları oluşturma yönteminin Buhârî'ye özgü olduğu ifade edilmiştir. Bunu yapmasındaki maksadı, âyet-i kerîmeleri te'vil ve tefsir etmek, istidlalde bulunmak ve sonrasında da bunları rivâyet ettiği hadislerle takviye etmektir. Buhârî'nin ayetleri bâb başlıklarına taşınması rastgele olmayıp belli bir sistematiğe göre dizayn edilmiştir.

Buhârî'nin ahkâmla ilgili bölümlerini icediğimizde örneğin; vudu, gusül, namaz, zekat, oruç, hac ve nikâh gibi kısımlarda ilk bâbların hepsinde -istisnalar hariç- âyetlere rastlayabiliriz. Bazen nadir bir uygulama da olsa kitâb ile ilk bâb arasında konuyla ilgili âyete yer verildiği gibi çoğunlukla ve çok yaygın olarak bâbın ilk başlığında âyet/âyetlere yer verilmiştir. Bazen uzun olarak yarım sayfa kadar âyet verilmekte, bazen kısa olarak âyet verilmekte, bazen de başlıkla ilgili âyetin bir cümlesi veya bir kaç kelimesi söz konusu olabilmektedir. Bâb başlığında ayetlerle birlikte merfu, mevkuf, maktu hadisler de verilmekle beraber bir takım görüşlere de zaman zaman yer verilmektedir. Buhârî, bazen konuyla ilgili ayeti başta getirmiş, daha sonra hadise yer vermiş bazen de önce hadisi zikredip sonra ayete yer vermiştir. Dolayısıyla o bunu kendi kurguladığı bir takım hususlara göre yapmıştır. Neticede bu çalışmamızda Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inin bu zaviyeden de bilinmesi ve tanıtılmasını bir nebze de olsa sağlamış olduk.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Vâcihüddîn. *el-Mütevârî 'alâ terâcimi'l-Buhârî*. 1115: 3a. İstanbul Umumi Kütüphanesi.
- Akyüz, Ali. "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 150-170.
- Arslan, Ali. "el-Câmiu's-Sahih'in "Kitâbu'r-rikâk" Bölümünün Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Rikâk Anlayışı". *Tarih Okulu* 23 (2015): 151-153.
- Âzâmî Muhammed Mustafa. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayar, Hasan. *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yönetilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammaed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. Nşr. Mustafa Dib el-Boğa. Dimeşk: Daru'l-ulumî'l-insaniyye, 1993.
- Hatibu'l-Bağdadi, Ebu Bekr Ahmet b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdad*. Beyrut: y.y.: ts.
- el-Huseyni, Abdulmecid Haşim. *el-İmâm el-Buhârî muhaddisen ve fakihen*. Kâhire: Dâru'l-kavmiyye li't-tubaa ve'n-neşr, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Hedyu's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî*. Beyrut: y.y., 1301.



- İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskandarânî. *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. Nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: Mektebetü'l-ma'allâ, 1987.
- Kanarya, Bayram. "Buhârî'nin "el-Câmiu's-Sahîh" İsimli Eserinin "Kitâbü'l-İmân" Bölümünde Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları". *Şarkiyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (14-17 Eylül 2017, Diyarbakır). 200-211.
- Koçyiğit, Talat. "İmam Buhârî ve "el-Cami'u's-Sahîh"i". *Diyanet İlmî Dergi* 10/104-105 (1971): 19-23.
- Kutluay, İbrahim. "Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbü'r-Rikâk'ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya* (2018): 271-274.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nurettin el-İtr. "el-İmâm el-Buhârî ve fikhü't-terâcim fî Câmî'ihî's-Sahîh". Kuveyt: y.y., 1985.
- Öztürk, Mustafa. "Buhârî'de Dünya ve Âhiret Algısı (Kitâbü'r-Rikâk Örneği)". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012): 55-71.
- Polat, Selahattin. "İnsan Hakları İle İlgili İslâmî Prensipler Işığında Buhârî'nin Sahîh'indeki Bazı Bâb Başlıklarının Fikhî Görüşlerle Mukayesesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 120-135.
- Sakallı, Talât. "Aynî Gözüyle Buhârî". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-569) Uluslararası Sempozyum* (18-20 Haziran 1987). 137-138.
- Sandıkçı, S. Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Tokpınar, Mirza. "Buhârî'nin Sahîh'inde Kavram Olarak Duâ ve İman İlişkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013): 8-21.
- Toksarı, Ali. "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-869) Uluslararası Sempozyum* (18-20 Haziran 1987, Kayseri), 110-111.
- Yüce, Sadettin. *Dârimî ve Buhârî'nin Rikâk Bölümlerinin Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi, 2010.



İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

*Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking
in Terms of Islamic Law*

Cemil LİV

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Çankırı | Turkey
yzmliv@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2937-5917

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 22 Temmuz 2019	Received 22 July 2019
Kabul Tarihi 04 Kasım 2019	Accepted 04 November 2019
Yayın Tarihi 30 Aralık 2019	Published 30 December 2019

Atıf | Cite as

Liv, Cemil. "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking in Terms of Islamic Law]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 41-60
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594042>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.





Öz

Bankacılık sektörünün hızlı gelişimi neticesinde birçok müşteri evinde ve iş yerinde internet veya mobil bankacılık aracılığıyla her türlü işlemi yapabilmektedir. Havale, elektronik fon transferi gibi bankacılık işlemlerinin yanı sıra altın veya döviz alım satımı da bunlar içerisinde. Müşteriler ile bankalar arasında gerçekleştirilen bu işlemlerin fikhî yönünün belirtilmesi önemlidir. Fakihler arasında bankacılık işlemlerine vedia, karz, icare, kısmi vedia ve müstakil bir akid şeklinde farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Her bir tanımlamanın artı ve eksilerinin analizinin yapılması gerekir. İslâm hukukunda faizli işlemlerden uzak durmak maksadıyla sarf akdine, diğer akitlere oranla daha fazla titizlikle yaklaşmaktadır. Hz. Peygamber'in uyarıları da konunun hassasiyetini açıkça göstermektedir. Günümüz iktisat dünyasında internet ve mobil bankacılığın gelişimi, banka üzerinden altın ve döviz alım satımının aktif şekilde yapılmasını sağlamıştır. Müşteriler kurlardaki hareketliliği de takip ederek altın veya döviz alım satımı ile ticarî kazanç sağlamaya çalışmaktadır. Bu çalışmanın amacı, öncelikle, banka hesaplarının fikhî temelini belirlemeye çalışmak, daha sonra da internet bankacılığı aracılığıyla yapılacak altın veya döviz alım satımının İslâm hukuku açısından değerlendirilmesini yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sarf Akdi, Kabz, Döviz, İnternet Bankacılığı.

Abstract

As a result of the rapid development of the banking sector, many customers can make all kinds of transactions through the online or mobile banking in their homes and workplaces. In addition to banking transactions such as money remittance, EFT, the online and mobile banking systems offer customers to experience gold exchange contract and currency. It is important to specify the Islamic jurisprudence (fiqh) aspect of these transactions between customers and banks. In between faqihs who are canonists on Islamic law, there were many different approaches related operation of *vadia*, *karz* i.e. *delivery*, *icara* and *private 'akids*. In Islamic law, the gold exchange contract is done more carefully than others to avoid from interest. The warnings of the Prophet indicate the sensitivity of the subject. In today's economic systems, the development of online and mobile banking has enabled gold exchange contract or currency exchange to be actively operated. Customers follow the movements in the rate of exchange and try to gain commercial profit by buying gold or currency. Firstly, this study aims to determine the base of bank accounts according to Islamic law and then, to make an evaluation for gold exchange contract or currency exchange through the online and mobile banking and to evaluate Islamic law in terms of aqids i.e. contract theories.

Keywords: Islamic Law, the Gold Exchange Contract, Delivery, Currency, Online Banking.

GİRİŞ

Teknolojik imkânların gelişimi, iktisadi hayatta yeni sektörler ve yeni akid türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Elektronik bankacılık da bunlardan birisidir. Bankacılık işlemlerindeki kolaylık sebebiyle internet bankacılığı ve mobil bankacılık faaliyetleri hızla yaygınlaşmaktadır. Bankacılık sektöründeki bu gelişmeler, sorunları da beraberinde getirmiştir. Bankalarda açılan hesaplar, müdi' ile banka arasında yapılan sözleşmenin hangi akid türü içerisinde değerlendirileceği ve internet aracılığıyla bu hesaplar üzerinden yapılan sarf akdi ile ilgili soruların mutlaka cevaplandırılması gerekmektedir.

Banka hesapları Arapça, “الودائع” kelimesi ile tanımlanmaktadır. “الودائع” bir malı tasarruf gayesi olmadan bir başkasının muhafazasına vermek anlamına gelen vedia akdinden türetilmiştir.¹ Bankacılık sektörü, ilk ortaya çıkışı vedia akdi şeklinde olduğu için bu isimle anılmıştır. Bankalarda hesap açtırmak isteyen tasarruf sahipleri işlem yapacağı bankanın türüne göre câri hesap, vadeli mevduat hesabı ve katılım hesabı şeklinde sınıflandırılan hesaplardan birini tercih edecektir.²

Câri hesap: Sahiplerine hiçbir kayıt ve şart olmadan bankada hesap sahibi olma hakkı tanıyan hesaplardır. Müdi', bankanın kârına ortak olmadığı gibi zararında da pay sahibi değildir. İsteddiği zamanda parasını bankadan çekebilmektedir. Bankanın sunduğu çek, sarf akdi gibi hizmetlerden de yararlanabilmektedir.³

Vadeli Hesap: Belirli bir süre sonunda geri çekilmek şartıyla açılmış, bir günden daha uzun vadeli mevduat hesaplarıdır. Bankalarca 1 ay, 3 ay, 6 ay, 1 yıl ve daha uzun vadeli mevduat hesabı açılabilir.⁴

Katılım/Yatırım Hesapları: Katılım bankalarının kullandığı bu hesap türünde, müdi' belirli bir süreliğine bankaya para yatırarak hesap açtırmakta ve süre sonunda bankanın kâr veya zararına ortak olmaktadır. Banka, müşterisinin hesabındaki faaliyetleri, çeşitli ticarî işlemlerde kullanır ve sürenin sonunda kâr veya zararı müşterisi ile paylaşır. Mudarabe ortaklığı olarak isimlendiren

¹ Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'uş-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1407/1986), 5: 207; Ebü Bekr Alâüddin es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1984), 3: 173; Abdullâh b. Mahmûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtar* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 3: 25.

² Seyit Ahmet Işkın, *Elektronik Bankacılık Hizmetleri ve Denetimi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2012), 57.

³ Amir b. İsa Lehv, “el-Vedâi'u'l-bankiyye fi'l-mesârifil-İslâmiyye”, erişim: 27 Eylül 2018, <http://elibrary.medi.u.edu.my/books/SDL1862.pdf>; Eymân Ukayl, “Muhâsebetü ameliyyeti'l-vedâi'i'l-masrafiyyeti'l-İslâmiyye”, erişim: 27 Eylül 2018, <https://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/chapter3-447.pdf>

⁴ Ünal Ertem, *Bankacılık ve Kambiyo İşlemleri* (Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2015), 100.



bu yolla banka ihtiyaç duyduğu sermayeyi elde ederken, müşterisi de parasını değerlendirme fırsatı bulmaktadır.⁵

1. BANKA HESAPLARININ FIKHÎ NİTELİĞİ

Bankalarda açılan cârî/vadesiz hesap, vadeli hesap veya katılım/yatırım hesaplarına tasarruflarını yatıran kişilerle banka arasında ne tür bir akdin gerçekleştiğinin tespiti önem arz etmektedir.

1.1. Banka ile Müdi' Arasındaki Cârî Hesap Sözleşmesinin Vedîa Akdi Kabul Edilmesi

Bankanın müşterisi ile yaptığı cârî hesap sözleşmesinin fikhî bakımdan vedîa akdi olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Vedîa, akde konu olan malın muhafazasıdır. Müdi' malını koruması amacıyla bir başkasına emanet olarak verir. İsteddiği zaman da malını geri alabilir. Bankacılık sektöründe de tasarruf sahibi kişi malını muhafaza için banka hesabına teslim etmektedir. İsteddiği zaman da tekrar geri almaktadır. Muasır İslâm Hukukçularından bazıları, bankalara açılan cârî hesapların vedîa akdi kapsamında değerlendirileceği görüşündedir.⁶

Banka cârî hesaplarını vedîa olarak değerlendirenler, bankanın cârî hesaplardaki parayı kullanmasını değil, hesap açtıran müdi'lerin niyetlerini dikkate alırlar. Tasarruf sahibinin gayesi malının muhafazası olduğu için bankanın o malı kullanmasının vedîaya zarar vermeyeceği ifade edilmektedir. Bankanın kendisine muhafaza amaçlı (vedîa olarak) bırakılan parayı kullanması toplumda var olan örfî bir uygulamadır. Müdi' talep ettiği zaman hesaptaki parasını alabilecektir.⁷

Bu görüşü değerlendirirken tasarruf sahipleri tarafından hesaba yatırılan paranın veya altının banka tarafından aynının mı yoksa mislinin mi geri verileceği sorusunun cevaplanması gerekir. Bankacılık sektörü açısından bu sorunun cevabı mislini vermektir. Çünkü banka cârî hesaplardaki nakdi kendi faaliyetleri içerisinde kullanmaktadır. Bu sebeple cârî hesapların vedîa akdi olarak değerlendirmesi zor gözükmemektedir. Zira vedîa akdinde verilen mal emanet hükmündedir ve sahibinin izni olmadıkça kullanılamaz.⁸ Tasarruf sahibi ma-

⁵ Amir b. İsa Lehv, "el-Vedâi'u'l-bankiyye fi'l-mesârifil-İslâmiyye", 6.

⁶ Mes'ûd b. Mis'ad Sebîti, "el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşiti'l-hareketi'l-iktisâdi", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996): 622; Fehmî, Hüseyin Kamil, "el-Vedâi'u'l-masriyye hisâbâtü'l-mesârif", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996): 507; Hamid Ubeyd Kubeysî, "el-Vedâi'u'l-masriyye hisâbâtü'l-mesârif", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996): 558; Emrullah Dumrul, "Fikhi Açından Altın Hesabı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 248.

⁷ Sebîti, "el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşiti'l-hareketi'l-iktisâdi", 622.

⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 207; Ebû'l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b.

lını geri istediğinde aynını teslim etmesi gerekir. Bankacılık sektöründe müşterinin iade talebi esnasında malın ancak misli teslim edilebilir.

1.2. Banka ile Müdi' Arasındaki Cârî Hesap Sözleşmesinin Eksik Bir Vedîa Akdi Kabul Edilmesi

Bankalarda açılan hesapların hukuki tanımıyla ilgili bir diğer görüş ise eksik vedîa akdidir. Bu anlayışa göre müdi'nin malını koruması amacıyla bankaya hesap açtırması, vedîa akdidir. Ancak banka, hesaptaki tasarrufları kullanmakta ve geri iade esnasında malın aynını değil mislini iade etmektedir. Bu açıdan baktığımızda ise karz akdi denilmesi gerekmektedir. Karz akdinde borç belirli süreliğine verilir. O süre dolduğunda borç iade edilir. Banka ise müdi'nin her an tasarrufunu geri talep etme imkânı sebebiyle o değerinde bir meblağı hesaplarda tutmaktadır. Bu yönüyle de karz akdinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu akid, şâz ve eksik bir vedîa akdi olarak tanımlanmaktadır.⁹

Tasarruf sahiplerinin niyetine göre banka hesaplarını vedîa olarak değerlendirdikten sonra, bankanın hesaplardaki para veya altınları kendi faaliyetlerinde kullanması sebebiyle karza benzeterek eksik vedîa demek isabetli gözükmemektedir. Her bir akdin kurulabilmesi için şartlar vardır. Bu şartlar gerçekleştiğinde biz bu muameleyi söz konusu akit kavramı içerisine dahil ederiz. Banka hesaplarında tasarruf sahiplerinin niyetleri dışında vedîa akdinin diğer şartlarının gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Dolayısıyla eksik bir akid tanımlaması isabetli gözükmemektedir.

1.3. Banka ile Müdi' Arasındaki Cârî Hesap Sözleşmesinin İcare Akdi Kabul Edilmesi

Bazı fakihler banka ile hesap sahibi arasındaki işlemi icare akdi olarak değerlendirmektedirler. Bu görüş sahiplerine göre müdi' parasını, banka hesaplarında muhafaza etmesi karşılığında banka ile icare akdi yapmaktadır.¹⁰

İcare; belirli süreliğine, belirli bir bedel karşılığında belirli ve mubah bir menfaat satımı şeklinde yapılan akiddir.¹¹ Banka hesaplarındaki tasarrufların aynı ile kullanılarak muhafaza edilip belirli bir süre sonra iade edilmesi mümkün değildir. Çünkü icare akdine konu olan şey paradır. Paranın belirli bir menfaat karşılığı kiraya verilmesi ise riba unsurunu akla getirecektir. Dolayı-

Abdülcelil el-Fergâni el-Merginâni, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-tûrâsi'l-Arabi, ts.), 3: 224; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 3: 173; Mevsîli, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 3: 25.

⁹ Sebîti, "el-Hisâbatü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşîti'l-hareketi'l-iktisâdi", 623.

¹⁰ Sebîti, "el-Hisâbatü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşîti'l-hareketi'l-iktisâdi", 623.

¹¹ Mevsîli, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 2: 50; Merginâni, *el-Hidâye*, 3: 230; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1981), 15: 74.

ıyla banka hesaplarındaki paranın muhafazası karşılığında bankaya verildiği fikri isabetli gözükmemektedir.

1.4. Banka ile Müdi‘ Arasındaki Cârî Hesap Sözleşmesinin Karz Akdi Kabul Edilmesi

Karz akdi, bir kimsenin para ya da misli bir malını daha sonra mislini almak üzere bir şahsa vermesidir.¹² Karz akdinde verilen malın misli iade edilir. Malın mislini iade etmekte sıkıntı olursa kıymeti belirlenir ve o iade edilir.¹³ Karz akdine konu olan malda herhangi bir hasar meydana gelmişse müstekri-zin (borçlu) kastına bakılmaksızın onu tazmin etmesi istenir.¹⁴

Fakihlerin çoğunluğu faizli bankalarda yer alan vadesiz hesaplar ile faizsiz bankalardaki cârî hesapların karz hükümlerine tabi olduğu kanaatinde idirler.¹⁵ Bankacılık sektöründe vedîa, müdi‘ gibi terimlere yer verilmesi bankacılık sektörünün ilk kuruluşunda bu isimle anılması nedeniyledir. Kişinin yaptığı işlem, vedîa değil, karz akdidir.¹⁶

Finansal Kuruluşlar İçin Muhasebe ve Denetim Organizasyonu (AAOIFI) tarafından yayımlanan 19. Faizsiz Finans Standartında banka hesaplarının karz olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁷ Fikhî dayanağı olarak bankaların müşterinin yatırdığı paranın mülkiyetine sahip olduğu için bu para üzerinde istediği şekilde tasarrufta bulunması ve müşteri istediğinde aynı tutarda parayı geri ödemekle yükümlü olması gösterilir. Çünkü bu hususlar karz akdinin özellikleri içerisinde yer alır. Karz; alınan malın kullanıldıktan sonra mislinin geri ödenmesi şeklinde cereyan eder. Vedîada ise, muhafaza edilmek üzere teslim edilen mal kullanılmadan aynen sahibine iade edilir.¹⁸

Bankalarda yer alan vadesiz ve cârî hesap sahipleri, hesaplarına parayı yatırırken bankanın, farklı yatırımlarda parasını kullanacağını ve talep etmesi halinde mislini iade edeceğini bilmektedir. Dolayısıyla banka hesaplarına para yatan müdi‘ ile banka arasındaki muamele karz akdi olarak değerlendirilebilir. Vedîa ise bir koruma akdidir. Mal sahibi, koruması amacıyla malını emanetçiyeye verir. Emaneti kabul eden kişinin o malı kullanması caiz değildir. Ancak

¹² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 293.

¹³ Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘ fı tertibi’ş-şerâi‘*, 5: 207; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ‘ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 5: 681.

¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ‘ale'd-dürri'l-muhtâr*, 5: 681; Lehv, “el-Vedâi‘u'l-bankiyyetü fi'l-mesârifil-İslâmiyyeti”, 7.

¹⁵ Servet Bayındır, “Banka Mevduat Hesaplarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Marife* 5/2 (2005): 16.

¹⁶ Lehv, “el-Vedâi‘u'l-bankiyyetü fi'l-mesârifil-İslâmiyyeti”, 6.

¹⁷ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015), 514.

¹⁸ AAOIFI, 525.

sahibinin izniyle maldan faydalanabilir. Şayet emanet bırakılan malı kullandıysa ve mal tüketilmeden kullanılabilen kıyemî bir mal ise akit âriyete dönüşür. Şayet kullanılan mal olduğu gibi durmayan misli bir mal ise, bu durumda karza dönüşür.¹⁹ Bankaya müdi'nin verdiği parayı iâre olarak değerlendirmek de mümkün değildir. İârede ödünç verilen mal kullanılır, sonra aynı geri iade edilir. Ödünç alınan paranın aynını iade imkânı yoktur. Bu sebeple de misli iade edilir. Aynını iade imkânı kalmayınca da yapılan akid karza dönüşür.²⁰

Banka hesaplarının karz hükmünde olamayacağını ispata yönelik şöyle bir çıkarım yapılmaktadır: Karz akdinde borç verme işlemi zenginden fakire yönelik olur. Ancak bankacılık sektöründe tam tersi bir durum söz konusudur. Diğer bir ifadeyle hesap açtıran müşteri kendinden zengin bankaya borç vermiş olur. Bu ihtiyaç duyulmayan gereksiz bir akiddir.²¹

Karz akdinin şartları içerisinde borç verenin (mukriz) borç alandan (müstakriz) daha zengin olması gerektiği yer almamaktadır. Ayrıca Abdullah b. Zübeyr'den rivayet edilen bir olay da karz akdinde tarafların ekonomik durumlarının önem arz etmediğine dayanak olarak gösterilmektedir.²² Rivayete göre Cemel Vak'ası öncesi Zübeyr b. Avvâm oğlu Abdullah'ı çağırarak kendisine bir şey olması halinde malını satarak borçlarını ödemesini vasiyyet etmiştir. O dönemde insanlar Zübeyr b. Avvam'ın yanına gelerek mallarını vedîa olarak bırakmak isterler, Zübeyr b. Avvam da bunu sadece karz olarak alabileceğini ifade etmiştir.²³

İslâm Fıkıh Akademisi de cârî hesap sahipleri ile banka arasındaki ilişkiyi karz olarak değerlendirmektedir: “Hem İslâmî bankalar hem de faizle çalışan diğer bankalardaki cârî hesaplar fikhî açıdan karz akdidirler. Bankanın, cârî hesapta yer alan meblağı, tazmin sorumluluğu olup talep anında yasal olarak/şer'an iade zorunluluğu vardır. Bankanın zengin olması karz hükmünü etkilemez”²⁴

İslâm Fıkıh Akademisi bu ifadeyle borç alanın ekonomik durumunun karzın tanımlanmasına bir etkisinin olmadığını da belirtmiştir.

Toplum içerisinde bankacılık sektörünün işleyişi ile ilgili olarak, hesaplara

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 145; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), 8: 282; Bayındır, “Banka Mevduat Hesaplarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 16.

²⁰ Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 3: 178; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebi, *Mülteka'l-ebhur* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 1: 482.

²¹ Muhammed Ali el-Kurra, “el-Hisâbâtü ve'l-vedâi'u'l-masrîfiyye”, *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî li mü'temeri'l-fikhi'l-İslâmî 9/1* (1996): 545; Sebîti, “el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşîti'l-hareketi'l-iktisâdi”, 623.

²² Sebîti, “el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşîti'l-hareketi'l-iktisâdi”, 623.

²³ Buhârî, “Humus”, 13.

²⁴ Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, “Garâru bi-şe'ni'l-mezâyâ”, erişim: 10 Nisan 2019, <http://www.iifa-aifi.org/4885.html>.

yatırılan paranın banka tarafından farklı yatırımlarda kullanılacağı bilinmektedirler. Hatta bu konuda örf oluşmuştur. Örfen şart koşulan şey de nassen şart koşulmuş gibidir.²⁵ Bu da yapılan akdin karz olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu durumda ise, banka ile müdi' arasında karz ilişkisi dışında herhangi menfaat getirici bir işlem olmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle müdi'nin, karz akdi sebebiyle bankadan menfaat sağlayıcı herhangi bir talepte bulunmaması gerekir. Aksi halde faizli işlem oluşur.²⁶

İnternet bankacılığı veya mobil bankacılığın hızla yaygınlaştığı günümüzde bankalarda açtırılan hesaplar, vadesiz/cârî hesap dahi olsa, müdi' tarafından farklı ticârî faaliyetler içinde kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle müdi' sadece parasını muhafaza veya günlük işlerde kolaylık olması için banka veya internet/mobil bankacılığını kullanmıyor, aynı zamanda altın veya döviz kurlarının hareketliliğinden faydalanarak kazanç sağlamayı da amaçlıyor. Bu durum banka ile müdi' arasındaki işlemi iki farklı kategoride değerlendirmeyi de gerektirmektedir. Banka hesabında herhangi bir ticârî faaliyette bulunmayanlar ile hesaplarını ticârî maksatla kullananlar ayrı değerlendirilmelidir. Birinci sınıftakiler için karz akdi tanımlaması tercih edilebilir. Ancak hesaplarını internet veya mobil bankacılık aracılığıyla ticârî amaçlarda kullananlar için sadece karz akdi tanımlaması yeterli olmamalıdır.

1.5. Banka ile Müdi' Arasındaki Cârî Hesap Sözleşmesinin Müstakil Bir Akid Kabul Edilmesi

Bu kanaatte olanlar banka ile müşterisi arasında karşılıklı rızaya dayalı bir akdin olduğuna dikkat çekerler. Gerek banka gerekse müşterisi yapmış olduğu akitten belirli menfaatler beklemektedir. Müdi', parasını bankada muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Banka ise, yatırımları için parasal kaynak sağlamayı hedeflemektedir. Dolayısıyla cârî hesap, banka ile müşterisi arasında karşılıklı menfaatleri temin etmek amacıyla işbirliğine dayalı yardımlaşma amaçlı bir sözleşme türü olarak kabul edilebilir. Bu özellikleri ile söz konusu hesaplar, fıkıh literatüründe yer alan akitlerden farklı olarak, zaman içerisinde insanlar arasındaki ticârî ilişkilerin gelişiminin zorunlu bir sonucu olarak örf haline gelmiş, kendine özgü müstakil bir akit olarak değerlendirilebilir.²⁷

Günümüzde özellikle internet bankacılığı aracılığıyla banka hesapları üzerinden farklı ticârî faaliyetlerin yapılması, banka ile müdi' arasındaki ilişkinin nev'i şahsına münhasır özel bir sözleşme türü olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Söz konusu hesaplar üzerinden herhangi bir ticârî faa-

²⁵ *Mecelle*, Mad. 45.

²⁶ Lehv, "el-Vedâi'u'l-bankiyyetü fi'l-mesârifî'l-İslâmiyyeti", 8.

²⁷ Sebütî, "el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşitî'l-hareketi'l-iktisâdi", 623; Dumrul, "Fıkıhî Açıdan Altın Hesabı", 248-249.

liyette bulunmaksızın tasarrufları, ilgili hesaba yatırmak karz akdi mantığına daha yakındır. Ancak internet bankacılığı vasıtasıyla yapılan işlemlerin tanımlanmasında ticârî faaliyetlerin varlığının dikkate alınması gerekir. Zira internet bankacılığı vasıtasıyla döviz ve altın kurlarındaki hareketliliği sürekli takip ederek sarf akdi yapılmaktadır. Karz olarak verilen paranın cinsi ve miktarı da her an değişebilmektedir. Müdi', bu işlemler vasıtasıyla kazanç sağlamayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bankalarda hesap açtırdıktan sonra internet bankacılığı vasıtasıyla ticârî faaliyetler içerisine giren müdi'lerin bu işlemlerini sade bir karz olarak değerlendirmek eksik olabilir. Söz konusu hesaplar vasıtasıyla banka ile müşterisi arasında karz akdinin yanı sıra sarf akdi de yapılarak bir akid içerisinde birden fazla akdin birleştirilmesi gerçekleştirilmiş olur. Bu tür birleştirilmiş akidlerin fikhî niteliği ise Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilen bir satış içerisinde ikinci bir satışın yapılmasını yasaklayan rivayetler²⁸ kapsamında tartışılmıştır.²⁹ Buna göre yasak olan faiz ve garar gibi naslarda yasaklanmış bir duruma dönüşmediği durumlarda bir akdin içerisinde birden fazla akdin birleştirilmesi şer'î yasak kapsamına girmeyeceği ifade edilmiştir.³⁰ Bankalar-daki cârî hesaplar üzerinden yapılan sarf akdi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bankaya hesap açtırırken bu hesap üzerinden sarf akdi yapabileme şartının koşulmuş olması veya hasap açtırmanın bir gereği olarak var olması kişiyi faize götürebilecek bir unsurdur. Ayrıca bankaya yatırdığı para ile döviz ve altın kurlarındaki değişikliklerden istifade ederek sarf akdi ile meşgul olmak karz olarak verdiği parayı geri talep ederken piyasa durumuna göre eksik veya fazla olarak almakla sonuçlanacaktır. Söz konusu işlemin faiz şüphesinden uzak olmadığı aşikardır.

2. İNTERNET BANKACILIĞIYLA SARF AKDİ

Sarf sözlükte “ص ر ف” kökünden gelmektedir. Çevirmek, değiştirmek, fazlalık anlamlarına gelir. Istılahta ise sarf; altın ile altının, gümüş ile gümüşün veya cinsleri farklı olarak altının gümüş ile satılmasıdır.³¹ Mecelle: Sarf, nakdi

²⁸ Tirmizî, “Büyü”, 18; Nesâî, “Büyü”, 71, 72, 73; Mâlik, “Büyü”, 72; Ebu Davûd, “Büyü”, 55.

²⁹ Mürekkep akidlerin fikhî niteliği ile ilgili değerlendirmeler için bk. Hamed Fazlı Azzâm, “Bir Akidde Akidlerin Birleşmesinin Hükmü “Çağdaş Uygulamalara Temel Bir Yaklaşım”, trc. Ahmet İnanır, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 299-328; Ahmet İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları”, *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF)*, ed. Temel Gürdal v.dgr. (Sakarya: Beşiz Yayınları, 2015), 111-140.

³⁰ Hamed Fazlı Azzâm, “Bir Akidde Akidlerin Birleşmesinin Hükmü “Çağdaş Uygulamalara Temel Bir Yaklaşım”, 318.

³¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 14: 2; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 215; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh-i Zade Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi müteka'l-ebhûr* (Beyrut: Dâru ihyâit-turâsî'l-Arabi, ts.), 3: 216.

nakde bey' etmektir ki Türkçe'de akçe bozmakla tabir olunur, şeklinde tarif etmektedir.³²

Sarf akdinin en önemli kuralı altın altınla, gümüş gümüşle değiştirildiği zaman miktarları eşit ve peşin olmalıdır.³³ Sarf akdi, nakdi nakde bey' etmek olduğu için tayin ile taayyün etmez. Bu sebeple bedellerin akid meclisinde teslim edilmesi şarttır.³⁴ Nitekim Hz. Peygamber (a.s.): "Altın ile altın, gümüş ile gümüş, arpa ile arpa, buğday ile buğday, hurma ile hurma, tuz ile tuz misli misline, aynı miktarda, peşin olarak; bu sayılan sınıflar değiştiği zaman peşin olması kaydıyla dilediğiniz gibi satış yapınız."³⁵; "Altını altın ile misli misline olmadan satmayınız ve fazlalaştırmayınız. Sikke (gümüş para) ile sikkeyi misli misline olmadan satmayınız ve fazlalaştırmayınız. Altını sikke (gümüş para) ile biri mevcut diğeri yokken satmayınız. (Bu konuda) bir kimse evine gidip gelene kadar izin istese buna müsaade etmeyiniz. Muhakkak ki ben sizin hakkınızda ramadan korkuyorum. Rama ise ribâdır."³⁶ buyurmuştur.

Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde de görüldüğü gibi sarf akdinin sıhhat şartlarından birisi, bedellerin akid meclisinde peşin olarak (يدا بيد) kabzedilmesidir. Diğer bir şart ise akid konusu aynı cins ise misli misline aynı olmalıdır. Bedellerden birisindeki fazlalık akdi ifsat eder.³⁷

İnternet bankacılığı vasıtasıyla yapılacak sarf akdinde fikhî açıdan karşılaşılan en önemli sorun, bedellerin kabzı meselesidir. Kabz kelimesi, «قبض» fiilinden türemiş olup sözlükte toplamak, kuşun kanat çırpma anında kanadını toplaması, almak, avuçlamak, avucuyla almak, malı kabul etmek, mülkünde olmak, daraltmak, çekilip buruşmak, büzüşmek, el ile dokunarak almak gibi anlamlara gelmektedir.³⁸

Hanefî fukahâsından Kâsânî (ö. 587/1191), teslim ve kabzı, tahliye ve tehallî olarak tanımlamıştır.³⁹ Bu, satıcının müşterinin tasarruf edebileceği şekilde engeli kaldırarak mebi' ile müşterinin arasını serbest bırakmasıdır. Böy-

³² *Mecelle*, Mad. 121.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 2; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 215.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1404/1983), 3: 3; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 81; Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 3.

³⁵ Müslim, "Musâkât", 17; Buhârî, "Buyû", 77- 80.

³⁶ Malik b. Enes, "Buyû", 16; Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Mekke: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 5: 455.

³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 33; Serahsî, *el-Mebsût*, 14: 3; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beirut: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, ts.), 7: 135; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1425/2004), 3: 197; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4: 41.

³⁸ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beirut: Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999), 246.

³⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 244.

lece tahliye, satıcıyı mebiyi teslim, müşteriye de kabz durumuna getirir.⁴⁰ Bu verilerden hareketle kabzı şöyle tanımlamak mümkündür: “Akit yapanla mal arasında örfe göre hiçbir engel ve sıkıntı olmadan yeni sahibinin tasarrufta bulunma yetkisini yerine getirebilmesidir.”⁴¹ Tahliye şeklinde gerçekleştirilen kabz hakiki değil, hükmi kabzdır.⁴²

Fıkıh literatüründe kabzın nasıl gerçekleşeceği akdin konusuna göre değerlendirilmiştir. Hanefi fıkında, gayrimenkullerin kabzı, tahliye ile olur. Menkul malların kabzı elden teslim ve nakil ile mümkün olmakla birlikte akit konusunun yalnızca tahliyesi ile de hükmen kabız gerçekleşir.⁴³

Şâfiîler’e göre ise akid konusu elden teslim yapılamıyorsa malın bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesi gerekir. Şayet nakil de mümkün değilse tahliyesi ile teslimi yapılmış olur. Gayrimenkullerde ise tahliye ile kabz yapılır.⁴⁴

Mâlikîler’e göre menkullerin kabzında temel ölçü örtür. Ayrıca götürü usule satılan malın kabzı için tahliyesi yeterli olmayıp bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesi de gereklidir. Gayrimenkullerin kabzı, tahliye ile olur.⁴⁵

Hanbeli mezhebinde ise, gayrimenkullerin kabzı tahliyesi ile menkullerin kabzı ise elden teslim, nakil gibi örfen kabul edilen şekilde olur.⁴⁶

Akdin konusu malın nasıl kabzedileceği hususunda mezheplerde yer alan görüşlere bakıldığında gayrimenkullerin tabii olarak, menkullerin ise naklinin yapılamadığı durumlarda kabzının tahliye ile yapılabileceğini bütün İslâm hukukçularının kabul ettiği görülmektedir. Şu halde İslâm hukukunda tahliyenin bir teslim şekli olduğu hakkında genel bir kabulden söz etmek mümkündür. Bu konudaki görüş ayrılıkları, tahliye ile kabzın kapsamı hakkındadır. Hanefiler tahliyeyi hükmi bir kabz şekli olarak görüp her çeşit malın kabz ve teslim işleminin tahliye ile yapılabileceğini kabul ederken çoğunluk tahliye ile kabzın yapılabilesini, malın elden tesliminin veya bir başka yere naklinin mümkün olmaması ile sınırlandırır.

Hanefiler, Abdullah b. Ömer’den nakledilen bir rivayetle kendi görüşleri-

⁴⁰ Kāsānî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, 5: 244.

⁴¹ Ali Muhyiddin Karadâğî, “Kabz”, *Mecelletü mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmî* 6/1 (1990), 573; Yunus Apaydın, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vâkıfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 47.

⁴² Arif Atalay, *İslâm Hukukunda Kabz* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012), 162.

⁴³ Kāsānî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, 5: 244; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-dürri’l-muhtâr*, 4: 561; Komisyon, *el-Fetevâ’l-Hindiyeye* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1310), 3: 18.

⁴⁴ Ebû Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1419/1999), 5: 226; Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 2: 14; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 9: 332.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 3: 163; Ebû’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu’l-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 3: 145.

⁴⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme. *el-Muğni* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4: 45-46.

ni temellendirirler. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in bindiği deveyi zapt etmekte zorlandığını görünce, onu kendisine satmasını teklif eder. Hz. Ömer deveyi Peygamberimiz'e satar. Hz. Peygamber de deveyi Abdullah b. Ömer'e hibe eder. Hz. Peygamber'in deveyi teslim almadan veya naklettirmeden satın alıp hibe de bulunması fiili kabzın gerekmediğini gösterir.⁴⁷

Tahliyeyi nakledilemeyen mallarda kabz kabul eden çoğunluk İslâm hukukçuları, elden teslim ve tesellümü yapılabilen ve yeri değiştirilebilen mallarda tahliye ile kabzı geçerli görmezler. Tahliye ile kabza sıcak bakmamaları, kabz öncesi satışta görülen haksız kazanç ve faiz şüphesi gibi unsurların tahliye yolu ile kabızda da ortaya çıkma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Görüşlerini şu rivayetlerle temellendirirler: Abdullah b. Ömer'den: "Biz, üretici kabilelerinden götürü usulle yiyecek satın alırdık. Peygamber (a.s.) aldığımız bu yiyeceği başka bir yere taşımadan satmamızı yasakladı."⁴⁸ "Bir yiyecek maddesi satın alan onu ölçmeden satmasın!"⁴⁹ Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler kabzın ancak fiili teslim ile olacağını göstermektedir. Dolayısıyla bedellerin akid meclisinde peşin olarak *بيد* kabzedilmesi gerekli olan sarf akdinde de kabz tahliye ile değil hakiki kabz olan elden teslim ile olacaktır.⁵⁰

Günümüz fakihlerinden bazıları, Hanefiler'de kabzın tahliye ile olacağı ile ilgili herhangi bir kaydın bulunmaması sebebiyle sarf akdinde kabzın tahliye ile gerçekleşebileceğini söylemenin Hanefî fıkhi açısından yanlış olmayacağını dile getirirler.⁵¹ Ancak Hanefî fıkhi içerisinde sarf akdindeki kabzın diğer akitlerden farklı olarak hakiki teslim şeklinde gerçekleşebileceği vurgusu da yapılmıştır.⁵² Sarf akdinde bedeller tayin ile teayyün etmeyeceği için diğer mallardan ayrı olarak kabzı önem arz etmektedir. Hz. Peygamber de (a.s.) altın, sikke gibi metallerin ticaretinin peşin olması gerektiğini "Evine gidip gelene kadar dahi müsaade etmeyin!"⁵³ ifadesiyle vurgulamıştır.

Banka hesapları aracılığıyla kabzetme de hükmi kabz olarak kabul edilir. Banka müşterisinin talimatıyla hesabına parayı kaydettiğinde kabz gerçekleş-

⁴⁷ Buhârî, "Buyû", 47; "Hibe", 25.

⁴⁸ Müslim, "Buyû", 34; Ebû Dâvûd, "Buyû", 65; Tirmizî, "Buyû", 57; İbn Mâce, "Ticârât", 38.

⁴⁹ Buhârî, "Buyû", 51, 55; Müslim, "Buyû", 29, 39; Ebû Dâvûd, "Buyû", 65; Tirmizî, "Buyû", 56; İbn Mâce, "Ticârât", 37.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 216; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 2: 472; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 275; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7: 135; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 4: 561; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 5: 197; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 45-46.

⁵¹ Merzûgî, Salih b. Zâbin, "Ticâretü'z-zehab ehemmu suveruhü ve ahkâmühü", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1996): 78.

⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 8: 13; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 4: 561; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Haskefi, *Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002), 446.

⁵³ Malik b. Enes, "Buyû", 16; Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5: 455

miş olur. Müşteri hesabındaki parayla altın veya döviz olarak sarf akdi yapıldığında banka paranın karşılığı altını ya da dövizini hesaba kaydettiğinde kabz gerçekleşmiş olur.⁵⁴

AAOIFI teslim-tesellümle ilgili standardında kabzı, “Herhangi bir varlığın fiziki olarak veya örfte bu anlama gelen bir yolla ele geçirilmesi” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁵ Söz konusu kurul kabzın birinci standartı olarak “Varlıkların teslim alınma şeklini belirlemede kural olarak örf esas alınır. Dolayısıyla teslim şekli, teslim konu varlığın çeşidine ve insanların bu konudaki örfüne göre değişiklik arz eder.”⁵⁶ şeklinde belirlenmiştir. Bu standart maddesi kabzın yöntemleri hususunda oldukça geniş bir alan belirlemiştir. Sarf akdinde bedellerin akid meclisinde peşin olarak verilmesinin şart olduğu açıktır. Ancak altın veya gümüşün karşılığında çek, senet veya hesaba kayıt da peşin hükmünde kabul edilmiştir.⁵⁷ Hatta sarf akdinde bedeller üzerinde tasarruf imkânına sahip olabilmek de kabz gibi görülmüştür.⁵⁸ Özellikle elden altın alışverişi yapmanın çeşitli risk ve sıkıntıları da beraberinde getirdiği günümüz dünyasında altın veya gümüş karşılığı olarak hesaba bedellerinin geçirilmesi kabz için yeterli görülebilir. Konuyla ilgili olarak Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî de sarf akdinde bedellerin banka hesaplarına geçirilmesinin kabz yerine geçeceği fikrini benimsemiştir.⁵⁹

Abdullah b. Ömer'den konuyla ilgili şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Biz Bakî'de deve satıyorduk. Dinar karşılığında satıp dirhem alıyorduk; dirhem karşılığında satıp dinar alıyorduk. Bu konuyu Nebî'ye (a.s.) sordum: Ayrılrken aranızda alacak verecek kalmamak üzere, günün fiyatı ile (dinar veya dirhem) almanda bir sakınca yoktur.”⁶⁰ şeklinde cevap verdi. Bu rivayette özellikle “مَا لَمْ تَفْتَرَقَا وَبَيْنَكُمَا شَيْءٌ” ifadesi, satıcı ile müşteri ayrılmadan önce aralarında alacak verecek kalmaması, “يَدَا يَدِ” ibaresi yerine kullanıldığı düşünülerek elden teslim yerine hesaba geçmenin yeterli olacağına delil olarak kullanılmaktadır.

Kabz konusunun esaslarını ve şekillerini belirlemede önemli etkenlerden biri örfdür. Naslarda akid konusunun kabzedilmesi gereğinden bahsedilmiş; ancak nasıl gerçekleşeceğinin ayrıntısı verilmemiştir.⁶¹ Malın müşteriye fiilen teslim edilmesi tarzında olabileceği gibi malın başka bir şekilde yeni malikin tasarrufuna bırakılması (tahliye) tarzında da olabilir. Bunun usulü örf ve adet-

⁵⁴ Atalay, *İslâm Hukukunda Kabz*, 160.

⁵⁵ AAOIFI, 490.

⁵⁶ AAOIFI, 90.

⁵⁷ Merzûgî, “Ticâretü'z-zeheb ehemmu suveruhü ve ahkâmühü”, 78.

⁵⁸ Hadi Turan, “İslâm Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 828.

⁵⁹ Merzûgî, “Ticâretü'z-zeheb ehemmu suveruhü ve ahkâmühü”, 157.

⁶⁰ Ebü Dâvud, “Buyû”, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9: 393.

⁶¹ Buhârî, “Buyû”, 47; “Hibe”, 25; Müslim, “Buyû”, 34; Ebü Dâvud, “Buyû”, 65; Tirmizî, “Buyû”, 57; İbn Mâce, “Ticârat”, 38.

lere göre belirlenir.⁶² Çünkü hangi asırda olursa olsun, örf bir söz veya eylemin kabz sayılıp sayılmamasında etkilidir. Bir asırdaki kabz şekilleri sonraki asırlarda bağlayıcı olmayabilir. Zira örfün değişimine bağlı olarak örfe dayalı hükümler de değişir. Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr edilemez.⁶³ Örfle tayin edilen, nasla tayin edilmiş gibidir.⁶⁴ Bu kaideler de örfün kabzda belirleyici olduğunu göstermektedir. Günümüzde ticârî çeşitlilikle birlikte kabz şekilleri de değişime uğramıştır. Sanal ortamda gerçekleşen ticaretlerde kabz da sanal ortamda gerçekleşebilmektedir.⁶⁵ Bu sebeple ticârî alanda değişen örfe paralel olarak kabz şekillerinde değişim de kaçınılmaz olacaktır.

AAOIFI tarafından döviz ticareti ile ilgili belirlenen standartta kabz meselesi şu şekilde değerlendirilmiştir:⁶⁶

2/6/1- “Herhangi bir döviz satış akdi gerçekleşmişse taraflar birbirlerinden ayrılmadan önce bedellerin tamamının karşılıklı olarak teslim edilmesi kesinlikle gereklidir.”

2/6/3- “Teslim, hakiki anlamda olabileceği gibi hükmi de olabilir. Hangi durumların teslim anlamına geleceği alım satım konusu olan şeyin durumuna ve örfe göre değişiklik arz eder.”

2/6/4- “Hakiki teslim, alım satım konusu şeyin elden teslim alınması sonucunda gerçekleşir.”

2/6/5- “Hükmi teslim ise fiziki anlamda teslim bulunmasa bile tarafların karşılıklı olarak alım satım konusu olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunabilmelerine imkân sağlamaları sonucunda gerçekleşir.”

AAOIFI standartlarına göre banka aracılığıyla yapılacak sarf akdinde fıkha uygun hükmi kabzın gerçekleşmesi için bazı usuller belirlenmiştir.⁶⁷

(1) “Müşterinin hesabına doğrudan veya banka havalesi yoluyla paranın yatırıldığına dair banka kaydının tutulması”

(2) “Müşteri, faizsiz finans kurumu nezdindeki hesabında bulunan para ile farklı bir para birimi satın almak üzere peşin sarf akdi gerçekleştirdiği yönünde kaydın tutulması”

(3) “Faizsiz finans kurumu müşterisinin talimatına dayanarak nezdindeki bir hesabından bir miktarı farklı bir para birimine çevirerek, müşterinin diğer hesabına veya üçüncü bir şahsın hesabına göndermek üzere kestiğinde sarf

⁶² Şirâzi, *el-Mühezzeb*, 2: 14; Şirbîni, *Muğni'l-muhtac*, 2: 472; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 275; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebrî*, 5: 227; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dimaşki el-Hanbelî, *İlâmu'l-muvakkîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991), 2: 258.

⁶³ *Mecelle*, Madde 39.

⁶⁴ *Mecelle*, Madde 45.

⁶⁵ Mustafa Kisbet, *İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabzı ve Teslimi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 205.

⁶⁶ AAOIFI, 53.

⁶⁷ AAOIFI, 54.

akdiyle ilgili olarak fıkhıta geçerli olan genel ilkelere sıkı sıkıya bağlı kalması gerekir. Bununla birlikte banka kayıtlarının tutulması sırasında oluşan ve para piyasalarında artık örf hâline gelen gecikmeler önemsizdir. Ancak fiili olarak paranın tesellümüne imkân veren banka kayıtları tamamlanmadıkça, örf hâline geldiği için göz yumulan bu gecikme boyunca parayı alan kişinin söz konusu para üzerinde tasarrufta bulunması caiz değildir.”

Çağdaş fakihlerimiz de kabzın yalnızca “يداً” şeklinde elden teslim etmek olmadığını, paranın hesaba geçmesinin de kabz anlamına geleceğini düşünmektedirler. Hatta paranın hesaba geçme süresinde yaşanacak 72 saatlik gecikmeyi de meşru saymışlardır.⁶⁸

Özelikle sarf akdinde bedelin ödenmesi için kredi kartı kullanılmasının caiz olduğunu belirten bazı fakihler, sarrafın altının bedelini örfen peşin sayılan, faizli kredi işlemi görmeyen süre içinde bankadan çekmesinin yeterli olacağını belirtir.⁶⁹

Banka aracılığıyla yapılan akitlerde bedelin kişinin hesabına geçmesi hükmü kabz sayılır. Alışveriş neticesinde bedel, kişinin hesabına geçtiğinde bir başkasının onda tasarruf hakkı kalmamaktadır. Hesap sahibi kişi bu parada istediği şekilde tasarruf hakkına sahip olmaktadır. Banka hesaplarına geçen bedelleri kabz için yeterli kabul ettiğimizde sarf akdi dâhil banka aracılığıyla yapılacak her türlü alışverişi caiz görebiliriz.⁷⁰

İslâm Ticaret Hukuku Kongresi'nde, sarf akdinde bedelin banka hesabına aktarılması şeklindeki kabz ile ilgili olarak farklı görüşlerin varlığından bahsedilmiştir. Bu görüşlerden birincisine göre, sarf akdinde bedellerin hakikî olarak kabzedilmesi şarttır. Banka hesabında kaydî olarak yer alması kabz anlamına gelmez. Çoğunluğun benimsediği diğer görüşe göre ise, hükmü kabz, hakikî kabz gibi kabul edildiğinden kişinin kredi kartıyla değil de hesabındaki parayla peşin olmak koşuluyla sarf akdi yapması caizdir. Nitekim İslâm Fıkıh Akademisi'nin “Müşterinin hesabı ile ilgili kayıtlar hükmü kabz sayılır.” kararı bu yöndedir. Müşteri, hesabındaki parayla peşin altın alım satımı yapabilir.⁷¹ Banka aracılığıyla yapılacak sarf akdinde akid meclisinde hakiki kabzın gerçekleşmediğini ifade edenler banka hesaplarındaki paranın tasarrufuyla ilgili kısıtlamalara dikkat çekmektedirler. Her ne kadar sarf akdinde bedeller hesaba kaydedilse dahi müşterinin banka hesabını kullanabilmesi için belirli bir sü-

⁶⁸ Muhyiddin Karadâği, “Finans ve Borsa”, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Konya: Kombat Yayınları, 1997), 430.

⁶⁹ Hayrettin Karaman, “Kredi Kartı İle Altın Satımı”, erişim: 6 Nisan 2019, <http://www.hayrettin-karaman.net/yazi/hayat2>.

⁷⁰ Lehv, “el-Vedâi'u'l-bankiyyetü fi'l-mesârifil-İslâmiyyeti”, 15.

⁷¹ Hayrettin Karaman, “İslâm Ticaret Hukuk Kongresi-3”, erişim: 10 Nisan 2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/htm>.

renin geçmesi gerekir. Sarf akdinin yapıldığı mecliste hesabındaki para eline geçmediği müddetçe o bedelle herhangi bir tasarrufta bulunma imkânına sahip değildir. Bu durum, hesaba havale şeklindeki ödemenin, nakit para ile aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini gösterir. Satıcının bedel üzerinde sınırsız tasarruf yapma imkânına sahip olması için geçmesi gereken süre “يدا بيد” şartının yerine gelmesinde şüphe oluşturmaktadır.⁷²

Kredi kartıyla sarf akdinde bedellerin peşin olarak kişinin hesabına geçmesi çoğunluk tarafından yeterli görülmektedir. İnternet bankacılığı vasıtasıyla yapılan sarf akdi, kabz şekli açısından kredi kartlarına benzese de ondan farklı özellikleri de vardır. Bankalarda hesap açtıran müdi'ler, hesaplarını döviz ve altın hesapları için de aktif hale getirerek alış verişi yapabilmektedirler. Bu tür akitlerde banka, sarraf konumunda olmaktadır. Müşteri, hesabındaki parayla döviz veya altın alabilir. Müşteri, banka hesabındaki parasını bankanın belirlediği kur üzerinden altın veya dövize çevirebilmektedir. Müşteri, altın veya döviz aldığı anda, banka hesaba kayıt şeklinde kabzı gerçekleştirmektedir. Aslında ortada elle alınan veya elden teslim edilen altın veya döviz bulunmamaktadır. Hesapta kaydı olarak yer alan meblağlar üzerinden sarf akdi yapılmaktadır. Hatta günümüzde internet veya mobil bankalar aracılığıyla sarf akdi, ticârî bir faaliyet olarak yapılabilmektedir. Bankaya hesap açtırdıktan sonra hesaba yatırılan paranın döviz veya altın kurlarındaki değişiminden yararlanmasına çalışılmaktadır.

Bankalar ile müdi' arasındaki ilişki, gerek vedîa gerekse karz akdi olarak değerlendirilsin, banka hesabına yatırılan para bazen döviz olmakta bazen altına dönüşebilmektedir. Dolayısıyla hesaptaki paranın miktarı da değişmektedir. Hesaptaki para eksilebileceği gibi artabilir. Netice itibarıyla müdi' bankaya yatırdığı parasından fazla veya eksik paraya sahip olmaktadır. Konuya sadece karz akdi açısından bakıldığında faizli bir işlem gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu sebeple banka ile müdi' arasındaki ilişkinin iki farklı şekilde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Birincisi, banka hesabı üzerinden ticârî faaliyetlerde bulunmayacak kişiler için bu sözleşmeyi karz akdi olarak değerlendirmektir. Şayet banka ile müşterisi arasında ticârî faaliyetler olacaksa bu durumda aradaki ilişkinin karşılıklı menfaatleri temin etmek amacıyla işbirliğine dayalı ticârî bir sözleşme türü olarak kabul edilmesi isabetli olacaktır. Bu hesaplar, fıkıh literatüründe yer alan akitlerden farklı olarak, zaman içerisinde insanlar arasındaki ticârî ilişkilerin gelişiminin zorunlu bir sonucu olarak örf haline gelmiş, kendine özgü müstakil bir akit olarak değerlendirilebilir.⁷³

⁷² Turan, “İslâm Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı”, 828.

⁷³ Sebütî, “el-Hisâbâtü'l-câriyyetü ve eseruhâ fi tenşitü'l-hareketi'l-iktisâdi”, 623; Dumrul, “Fıkıhî Açıldan Altın Hesabı”, 248-249.

SONUÇ

Günümüzde teknolojik imkânların hızla gelişmesine paralel olarak, ticarî işlemler ve bankacılık sektöründe de yeni gelişmeler olmaktadır. Müslüman toplumlar iktisâdi gelişmeler karşısında belirleyici rol oynamadığı için mevcut sisteme tâbi konumdadırlar. İktisadi hayatımız, batı dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik ve hukuki gidişatına göre şekil almaktadır. Bu durum, birçok sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir.

İnternet ve mobil bankacılık sistemiyle sarf akdinde en önemli sorun, bedellerin kabzı meselesidir. Peygamber Efendimiz'in, sarf akdinde bedellerin "يدا بيد" olması gerektiği aksi halde ribânın gerçekleşeceği uyarısı sebebiyle sarf akdinde kabz meselesine ayrı bir hassasiyet gösterilmiştir. Bununla birlikte günümüzde teknolojinin sunduğu imkânları kullanarak hesaba kayıt, kabz olarak değerlendirilebilir. Bu konuda şer'î esaslara uygun örfte belirlenmiş olan şeklin dikkate alınması isabetli olacaktır.

Bankada açtırılan cârî/vadesiz hesaplar üzerinden herhangi bir ticarî faaliyette bulunmayacaksa banka ile müdi' arasındaki ilişki karz akdi mantığına daha yakındır. Ancak, internet ve mobil bankacılık aracılığıyla altın ve döviz kurlarının değişkenliğini an ve an takip ederek ticarî faaliyette bulunmanın sade bir karz akdi olarak kabul edilmesi isabetli gözükmemektedir. Söz konusu hesaplar vasıtasıyla banka ile müşterisi arasında karz akdinin yanı sıra sarf akdinin de yapılması bir akid içerisinde birden fazla akdin birleştirilmesi bağlamında değerlendirilecektir. Bu tür birleştirilmiş akidlerin fikhî hükmünde ise faiz ve garar gibi naslarda yasaklanmış bir duruma dönüşmemesi halinde bir akdin içerisinde birden fazla akdin birleştirilmesinin şer'î yasak kapsamına girmemesi şeklindeki yaklaşım tercih edilebilir. Bankaya hesap açtırırken bu hesap üzerinden sarf akdi yapabilme şartının koşulmuş olması veya hesap açtırmanın bir gereği olarak var olması kişiyi faize götürebilecek bir unsurdur. Ayrıca bankaya yatırdığı para ile döviz ve altın kurlarındaki değişikliklerden istifade ederek yapılacak sarf akdi neticesinde karz olarak verilen para, eksik veya fazla olarak alınacaktır ki bu durumun faiz şüphesinden uzak olmadığı aşıkardır. Bu sebeple spekülâtif hareketliliğin yoğun olduğu günümüzde ticarî faaliyette bulunulan internet bankacılık ve mobil bankacılıkta banka ile müdi' arasındaki ilişkiyi tek bir akid olarak değerlendirmemek gerekir. Müdi'nin bankayla yaptığı akidde müşteri bankaya muhafaza için tasarrufunu teslim etmekte banka da bunun karşılığı her türlü ödeme, havale, eft, sarf akdi gibi tasarruflar için izin vermektedir. Bütün bu verilerden hareketle banka ile müdi'si arasındaki her türlü işlemlerde takip edilen yol ve maksadın meşru olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Şayet fikhen yasak olan bir sonuca götürmüyor ise akid mubah olarak vasıflandırılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Hemmâm b. Nâfi. *el-Musannef*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403/1988.
- Apaydın, Yunus. “Kabz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atalay, Arif. *İslâm Hukukunda Kabz*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Azzâm, Hamed Fazlı. “Bir Akidde Akidlerin Birleşmesinin Hükmü Çağdaş Uygulamalara Temel Bir Yaklaşım”. Trc. Ahmet İnanır. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015): 299-328.
- Bayındır, Servet. “Banka Mevduat Hesaplarının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Marife* 5/2 (2005): 7-20.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Mekke: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhi Zade. *Mecma'u'l-enhûr fî şerhi mülteka'l-ebhûr*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu”. Erişim: 25 Ekim 2018. <https://kurul.diyaret.gov.tr>.
- Dumrul, Emrullah. “Fikhî Açıdan Altın Hesabı”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2012): 237-266.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Ertem, Ünal. *Bankacılık ve Kambiyo İşlemleri*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2015.
- Eyman Ukayl, “Muhâsebetü ameliyyâtî'l-vedâi'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye”. Erişim: 1 Ekim 2018. <https://fac.ksu.edu.sa>.
- Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015.
- Fehmî, Hüseyin Kamil. “el-Vedâi'u'l-masrafîyye hisâbâtü'l-mesârif”. *Mecelletü mecmei'l-fikhî'l-İslâmî li mü'temeri'l-fikhî'l-İslâmî* 9/1 (1996): 494-533.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Dürrü'l-muhtar*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Işkın, Seyit Ahmet. *Elektronik Bankacılık Hizmetleri ve Denetimi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2012.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebû Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.



- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414/1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 1425/2004.
- İnanır, Ahmet. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları". *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF)*. Ed. Temel Gürdal, Şakir Görmüş, Fatih Yardımcıoğlu, Salih Ülev. 111-140. Sakarya: Beşiz Yayınları, 2015.
- İslâm Ticaret Hukuku Kongresi. Erişim: 25 Eylül 2018. [http://www.kto.org.tr/d/file/ii-İslâm-ticaret-hukuku-kongresi-sonuc bildirgesi.pdf](http://www.kto.org.tr/d/file/ii-İslâm-ticaret-hukuku-kongresi-sonuc-bildirgesi.pdf).
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. "el-Kabz" *Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 6/1 (1993): 403-473.
- Karadâğî, Muhyiddin. "Finans ve Borsa". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayrettin. "İslâm Ticaret Hukuk Kongresi-3". Erişim: 27 Ekim 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/1409.htm>.
- Karaman, Hayrettin. "Kredi Kartı İle Altın Satımı". Erişim: 27 Ekim 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/1409.htm>.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1409/1986.
- Kızılkaya, Necmettin. "Modern Dönemde Faizsiz Bankacılık ve Fikhî İşleyişi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 135-150.
- Kisbet, Mustafa. *İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabzı ve Teslimi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Komisyon. *el-Fetevâ'l-Hindîyye*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1310.
- Kubeysî, Hamid Ubeyd. "el-Vedâi'u'l-masrifîyye hisâbâtü'l-masârif". *Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 9/1 (1996): 557-571.
- Kurra, Muhammed Ali. "el-Hisâbâtü ve'l-vedâi'u'l-masrifîyye". *Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 9/1 (1996): 533-556.
- Lehv, Amir b. İsa. "el-Vedâi'u'l-bankîyyetü fi'l-mesârifî'l-İslâmîyyeti". Erişim: 29 Eylül 2018. <http://elibrary.mediu.edu.my/books/SDL1862.pdf>
- Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Mecmau'l-fikhî'l-İslâmî ed-düvelî. "Garârü bi-şe'ni'l-mezâyâ". Erişim: 10 Nisan 2019. <http://www.iifa-aifi.org/4885.html>.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Merzûğî, Salih b. Zâbin. "Ticâretü'z-zehab ehemmu suveruhü ve ahkâmühü". *Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 9/1 (1996): 68-182.



- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuseyrî. *el-Câmi'ü's-sahih*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebü Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *Mecmu' şerhi'l-mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülû's-selâm şerhu bulûği'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 1414/1994.
- Sebiti, Mes'üd b. Mis'ad. "el-Hisâbâtü'l-cârîyyetü ve eseruhâ fi tenşiti'l-hareketi'l-iktisâdi", *Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-İslâmi* 9/1 (1996): 612-702.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddin. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Senhûri, Abdurrezzak. *Masâdiru'l-hak*. 6 Cilt. Kahire: Câmî'atü'l-Devli'l-Arabi, 1380/1960.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1981.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1403/1983.
- Şirâzi, Ebü İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Turan, Hadi. "İslâm Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı". *Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 823-838.
- Ukayl, Eyman. "Muhâsebetü Ameliyyâtü'l-vedâii'l-masrafiyyeti'l-İslâmiyyeti". Erişim: 27 Eylül 2018. <https://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/chapter3-447.pdf>
- Zerkeşi, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu'z-Zerkeşi alâ muhtasari'l-hurakî*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1413/1993.
- Zeylâi, Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313/1895.
- Zeylâi, Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus. *Nasbu'r-Râye*. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-kible, 1418/1997.

Hız. İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İşârî Yorumlar

*The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent
Symbolic (İshârî) Interpretations on This Issue*

Enver BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Tokat | Turkey
enver.bayram@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7624-4528

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 04 Kasım 2019 Received | 04 November 2019

Kabul Tarihi | 25 Kasım 2019 Accepted | 25 November 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Bayram, Enver. "Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İşârî
Yorumlar [The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent Symbolic (İshârî)
Interpretations on This Issue]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 61-77
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594062>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology. Tokat, 60010
Turkey.

<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Hız. İbrahim ulu'l-azm peygamberlerden birisidir. Zira o, Allah'ın dinini tebliğ etme konusunda her türlü sıkıntı ve zorluğa göğüs germiştir. O, körü körüne putperestliğe teslim olmamış, aksine aklını kullanarak Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmıştır. O, arı/saf bir zihinle düşünüldüğünde bu hakikate kolayca ulaşılacağını dönemindeki ve kendisinden sonraki insanlara göstermiştir. Hız. İbrahim, devrinin siyasi otoritesi olan Nemrüd'un baskı ve zulümlerine rağmen inandığı kutsal değerlerden asla taviz vermemiştir. Bu durum, onun ateşe atılmasına sebep olmuştur. Hız. İbrahim'in atıldığı ateş, müfessirler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. İşâri olmayan tefsirler ayetteki ateşi, ısı ve ışık veren gerçek anlamdaki ateş olarak anlamışlardır. Buna mukabil işâri tefsir yapan bazı müfessirler, ayetteki ateşten maksadın nefse tabi olan kuvvetlerin ateşe atılması olduğunu söylemişlerdir. Yine bunu Nemrüd'un gazabı ve aşk ateşi olarak açıklayanlar da olmuştur. Neticede Allah, Hız. İbrahim'i atılmış olduğu bu ateşten kurtarmış ve kendine en yakın olanlardan kılmıştır. Bu nedenle o, bundan böyle Allah'ın dostu olarak anılmış ve kendisinden sonraki nesillere örnek olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hız. İbrahim, Nemrüd, İşâri Tefsir, Kıssa.

Abstract

The Prophet Abraham is one of the ulu'l-azm prophets. He confronted all kinds of trouble and difficulty in explaining the religion of Allah. He did not blindly surrendered to idolatry but has reached the truth by using his mind. He showed to people in his time and after him that the existence and oneness of Allah can be easily comprehended by considering with a pure mind. Despite all the oppression and oppression of Nimrod, the political authority of his time, Abraham never compromised his sacred values. This led him to be thrown into the fire. The fire that the Prophet Abraham was thrown was understood by the commentators in different ways. Non-symbolic tafsirs understood the fire in the verse as true fire, which gives heat and light. On the other hand, some commentators who made symbolic commentary interpreted the aim of the fire from the verse as firing the forces that are subject to self. Again, this was described as the wrath of Nimrod and the fire of love. As a result, Allah saved The Prophet Abraham from the this fire that was thrown and made him one of the closest ones. For this reason, he was henceforth referred to as the friend of God and set an example for generations after him.

Keywords: Tafsir, the Prophet Abraham, Nimrod, Ishâri Tafsir, Parable.

GİRİŞ

Hz. İbrahim; Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların değer verdiği ve Kur'ân'da adı geçen büyük peygamberlerden birisidir. Onun ismi daima cömertlik, dua, tazim, dostluk gibi kavramlarla anılmıştır. Zira o, tevhidi mücadelede baş rol oynamış ve bu uğurda canını dahi feda etmekten geri durmamıştır.¹ İbrahim ismi Tevrat'ta, Avram (Abram) ve Avraham (Abraham) olarak geçmektedir.² Abram daha sonra Abraham'a dönüşmüştür. Abram "ulu ata", Abraham ise "milletlerin babası" anlamına gelmektedir.³ Kur'ân'da ise 69 yerde sadece İbrahim olarak yer almaktadır.⁴

Hz. İbrahim'in doğumu, çocukluğu ve gençliği ile ilgili sadece Kitâb-ı Mukaddes dışındaki Yahudi dinî literatüründe bilgi bulunmaktadır. Bunlar ise İslâmî kaynaklarda yer alan bilgilerle büyük oranda benzerlik göstermektedir.⁵

Hz. İbrahim'in Tevrat'ta geçen şeceresi Nûh, Sâm, Arpakşad, Şelah, Eber, Peleg, Reu, Seruc, Nahor, Terah, Abram şeklinde gösterilir.⁶ İslâmî kaynaklarda ise onun şeceresi Hz. İbrâhim b. Târih (Terah) b. Nâhor b. Sârûğ (Serûc) b. Ergû (Reu) b. Fâlig (Peleg) b. Âbir (Eber) b. Şâleh (Şelah) b. Finân (Kaynân) b. Erfahşed (Arpakşad) b. Sâm b. Nûh şeklinde geçmektedir.⁷ Buna göre Hz. İbrahim'in şeceresi Tevrat ve İslâmî kaynaklarda birbirine çok benzer şekilde yer almaktadır.

Hz. İbrâhim'in yaşadığı zaman dilimi tam olarak bilinmemektedir.⁸ Tevrat'a göre Hz. İbrâhim, Keldâniler'in Ur şehrinde doğmuştur.⁹ Başka bir görüşe göre de Kuzey Suriye'de Harran'a çok yakın olan Ura'da dünyaya gelmiştir.¹⁰ Tarih ve tefsir kitaplarında ise farklı rivayetler vardır. Buna göre Hz. İbrâhim, Ahvaz bölgesindeki Sûs'ta veya Bâbil'deki Kûsâ'da ya da Kesker sınırındaki Verkâ'da doğmuştur. Harran'da doğduğu da rivayetler arasındadır.¹¹

¹ Afif Abdu'l-Fettah Tabbara, "Hz. İbrahim (a.s.)", çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 547.

² Yaradılış 11/26, 12/17-18, 17/4; Nehemya 9/7 (Kutsal Kitap, "Eski Antlaşma", erişim: 21 Kasım 2019, <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=4>).

³ Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 267.

⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cem'u'l-müfehres li'l-clfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 1-2.

⁵ Harman, "İbrahim", 21: 267.

⁶ Tekvîn, 11/10-26; I. Tarihler, 1/24-27.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târih-i Taberî* (Beirut: Dâru't-türâsi, 1387h.), 1: 233; Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi es-Sa'lebi, *Kısasü'l-enbiyâ*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009), 1: 67.

⁸ Harman, "İbrahim", 21: 267.

⁹ Tekvîn, 11/28, 31; 15/7; Nehemya, 9/7.

¹⁰ Harman, "İbrahim", 21: 267.

¹¹ Sa'lebi, *Kısasü'l-enbiyâ*, 1: 67.



Kur'an'da Hz. İbrahim'in babasının adı Âzer olarak geçmekte ve onun put-perest bir kimse olduğu bildirilmektedir (el-En'am 6/74). Diğer İslâmî kaynaklarda Hz. İbrâhim'in babasından hem Âzer hem de Kitâb-ı Mukaddes'teki gibi Târih (Târah) diye bahsi geçmekte, annesinin adı da Ūşâ, Nûnâ ve Ebyûnâ olarak ifade edilmektedir.¹²

Rivâyete göre Nemrûd, gördüğü korkulu rüyalar sonucunda eşlerin arasını ayırmaya ve yeni doğan erkek çocukları öldürtmeye başlamıştır. Bu sırada Hz. İbrahim'e hamile olan annesi Nemrûd'un zulmünden kaçarak bir mağaraya sığınmış ve orada Hz. İbrahim'i dünyaya getirmiştir. Hz. İbrahim bu mağarada on beş ay kadar kalmıştır.¹³

Hız. İbrahim daha küçük yaşta şahsi birtakım tecrübeler sonucunda Allah'ın varlığını ve birliğini tanımıştır.¹⁴ Bu olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de rabbim budur; zira bu daha büyük, dedi. O da batınca dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim." (el-En'am 6/75-79). Ancak Hz. İbrahim'in kullandığı bu yöntem kavminin dinî anlayışının yanlışlığına dikkat çekmek için başvurduğu bir muhakeme tarzı ve bir tartışma yöntemi olarak kabul edilmelidir.¹⁵

Hız. İbrahim'in yaşadığı en önemli hâdiselerden biri putları kırması ve bundan dolayı ateşe atılmasıdır. Bu husus makalemizde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Hız. İbrâhim ateşe atılma olayından sonra eşi Sâre, yeğeni Lût ile birlikte Nemrûd'un ülkesini terk ederek sırasıyla Harran'a, Ürdün'e ve Mısır'a gitmiştir. Daha sonra Filistin'e dönmüştür.¹⁶ Rivayetlere göre Hz. İbrahim, oğlu İsmail ile eşi Hz. Hacer'i ziyaret etmek üzere Filistin'den Mekke'ye üç defa gitmiştir.¹⁷ 175 ya da 200 yaşında vefat eden Hz. İbrahim, Hebron'da Sâre'nin yanına defnedilmiştir.¹⁸

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1: 39.

¹³ Sa'lebî, *Kısasü'l-enbiyâ*, 1: 68; Arent Jan Wensinck, "İbrahim", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 5/2: 878.

¹⁴ Wensinck, "İbrahim", 5/2: 879; Harman, "İbrahim", 21: 269.

¹⁵ Harman, "İbrahim", 21: 269-270.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 39; Taberî, *Târih-i Taberî*, 1: 244-247.

¹⁷ Taberî, *Târih-i Taberî*, 1: 311.

¹⁸ Sa'lebî, *Kısasü'l-enbiyâ*, 1: 89; Taberî, *Târih-i Taberî*, 1: 312.

1. HZ. İBRAHİM'İN ATEŞE ATILMASININ ZAHİRÎ YÖNÜ

Hz. İbrahim'in ateşe atılmasının işâri yönünü vurgulamadan önce zâhiri yönüne değinmek uygun olacaktır. Onun ateşe atılmasına Tevrat'ta yer verilmiştir. Ancak Kur'an'da ve diğer İslamî kaynaklarda bu meseleye ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Hz. İbrahim, kavminin putlara tapıtığını görüyor ve bu duruma çok üzülyordu. Bu nedenle o, bunun yanlışlığını kavmine göstermek için fırsat kolluyordu. Bir gün halk bayram şenliğine katılmak üzere şehir dışına çıkıyordu. Babası, oğlu İbrahim'i de bayram yerine götürmek istiyordu. Fakat o, "ben hastayım" diyerek şehirde kalmıştı.¹⁹ Bu durumu ayet şöyle ifade etmektedir: "Bunun üzerine İbrahim yıldızlara şöyle bir baktı. Ben hastayım, dedi. Ona arkalarını dönüp gittiler." (es-Saffât 37/88-90). Hz. İbrahim şehirde kalıp putları kırmak istediğinden kavmine hasta olduğunu taun (veba) hastalığına yakalandığını söylemiştir. Bunu da yıldızlara baktıktan sonra demiştir. Zira o dönemin insanları bir şey söylemeden önce yıldızlara bakmayı, sonra söz söylemeyi uğur sayıyorlardı. Hz. İbrahim de onları ikna etmek için onların batıl inançlarını kullanmış ve taun hastalığından korkan kavmini yanından uzaklaştırmıştır.²⁰

Kur'an, Hz. İbrahim'in söylediklerini onun dilinden şöyle nakletmektedir: "O, babasına ve kavmine: Şu karşısına geçip tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor? demişti. Dediler ki: Biz, babalarımızı bunlara tapar kimseler bulduk. Doğrusu siz de babalarınız da açık bir sapıklık içindediniz, dedi. Dediler ki: Bize gerçeği mi getirdin, yoksa sen oyunbazlardan biri misin? Hayır, dedi, sizin Rabbiniz, yarattığı göklerin ve yerin de Rabbidir ve ben buna şahitlik edenlerdenim. Allah'a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım!" (el-Enbiyâ 21/52-57). Hz. İbrahim'in yaptığı bu yemini kavminden bazı kimseler duymuş, putları kırdıktan sonra onu ele vermişlerdir.²¹

Kavmi bayram yerine gittikten sonra Hz. İbrahim, elinde bir balta olduğu halde puthaneye gitmiş ve oradaki putların hepsini kırmıştır. Ancak içlerinde altından yapılmış olan en büyük putu sağlam bırakmış ve baltayı da onun boyuna asmıştır. Onun en büyük putu kırmayıp bırakmasının sebebi, kavmini az da olsa düşünmeye sevk etmektir.²² Putun büyük olması ya puta saygı göster-

¹⁹ İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1997), 1: 88.

²⁰ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-risale, 2000), 21: 62; Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabiyyi, 1420), 26: 341.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 456; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 22: 153; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 88.

²² Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (b.y.: y.y., ts), 2: 429; Mensûr bin Muhammed bin Abdül-Cebbâr Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 3: 387.



melerinden ya onun cismî özelliğinden ya da her ikisinden ileri gelmekteydi.²³ İbn Kesir'e (ö. 774/1373) göre Hz. İbrahim'in küçük putları kırıp baltayı büyük putun boynuna asmasının nedeni büyük putun küçük putları kıskanmasıydı.²⁴ Hz. İbrahim'in putları kırma olayı Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: “Yavaşça (kavmin) putlarının yanına vardı. (Oraya konmuş yemekleri görünce:) Yemiyor musunuz? Neden konuşmuyorsunuz? dedi. Bunun üzerine, yanlarına gelip sağ eliyle vurdu (kırıp geçirdi) (es-Saffât 37/91-93).

Putperestler bayram yerinden döndükten sonra doğruca put haneye uğramışlar ve putlarının kırıldığını görmüşlerdir. Ancak en büyük put boynunda balta asılı olduğu halde sapasağlam yerinde duruyordu. Putlarının kırıldığını gören putperest kavim bunu putlarına kimin yapmış olabileceğini araştırmaya başladılar.²⁵ Onlardan bazıları, “Bunları diline dolayan bir genç duyduk; kendisine İbrahim denilirmiş, dediler.” (el-Enbiyâ 21/60).

Bu haber Nemrûd'a kadar ulaşmış ve bunun üzerine Hz. İbrahim'in derhal yakalanarak halkın önüne çıkarılması istenmiştir. Hz. İbrahim yakalanıp getirilmiş ve ona putları kimin kırdığı sorulmuştur.²⁶ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: “O halde, dediler, onu hemen insanların gözü önüne getirin. Belki şahitlik ederler. Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim? dediler. Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun; eğer konuşuyorlarsa! dedi.” (el-Enbiyâ 21/61-63).

Bir hadise göre; Hz. İbrahim üç defa yalan söylemiştir. Bunlar: “Kavmi tarafından çağrıldığında ben hastayım demesi, putları kimin kırdığı sorulduğunda, “bunu büyükleri yapmıştır” cevabını vermesi ve eşi Sâre'yi kız kardeşi olarak tanıttmasıdır.”²⁷ Hz. İbrahim'in yalan söylemesinin maslahat gereği olduğunu söyleyen âlimler olsa da peygamberlerin yalan söylemeleri her şeyden önce onların ismet sıfatlarına aykırı bir durumdur. Zira böyle bir durum şer'î hükümlere güveni temelden sarsar ve bunlara karşı şüphe kapılarını aralar. Burada Hz. İbrahim'in hasta olmasından kastı, belki de gerçekten birazcık hasta olmasıydı. Onun, “bunu büyükleri yapmıştır” cevabı aslında fiili putlara isnat etmek olmayıp bu işi kendisinin yaptığı iyice ortaya çıkması için kullandığı bir ta'riz üslubuydu. Yine eşi Sâre'ye “kız kardeşim” demesi kan bağıyla olan kardeşliği değil de dindeki kardeşliği kastetmesinden dolayındı.²⁸ Dolayısıyla

²³ İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 5: 493.

²⁴ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 2. Baskı (b.y.; Dâru tayyibe, 1999), 5: 348.

²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 88.

²⁶ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 429; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3: 387.

²⁷ Buhârî, “Enbiyâ”, 8; Müslim, “Fezâil”, 154.

²⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 22: 156; Nizâmüddîn en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, thk. Zekeriyya İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 5: 31.



söz konusu hadisin bu şekilde yorumlanması, peygamberlerin ismet sıfatına da aykırı bir durum değildir.

Hz. İbrahim'in putları büyük putun kırdığını söylemesi üzerine onlar bir ara hatalarını ve acizliklerini anlayıp: “Bunun üzerine kendi vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) ‘Zâlimler sizlersiniz, sizler!’ dediler.” (el-Enbiyâ 21/64). Ancak daha sonra eski hallerine dönerek “Sen bunların konuşmadığını pek âlâ biliyorsun” (el-Enbiyâ 21/65) dediler. Ayette de ifade edildiği gibi onlar düşünüp taşınmışlar, yaptıkları putların, kendilerine verilen zararı defetmekten dahi aciz olduklarını anlamışlar, ancak çok geçmeden ilk durumlarına dönüp büyük bir fitne içerisine düşmüşlerdir.²⁹ Yani vicdanlarının sesine fazla tahammül gösterememişlerdir.

Hz. İbrahim, bu cevabı beklercesine onlara şöyle seslenmiştir: “İbrahim: Öyleyse, dedi, Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar vermeyen bir şeye hâlâ tapacak mısınız? Size de Allah'ı bırakıp tapmakta olduğunuz şeylere de yuh olsun! Siz akıllanmaz mısınız?” (el-Enbiyâ 21/66-67).³⁰ Hz. İbrahim, bu seslenişle onlara öfkelenişini ve içine düştükleri durumun hayret verici olduğunu ifade etmek istiyordu.³¹

Fahredden Râzî (ö. 606/1210), Hz. İbrahim'in putları kırmasından dolayı azarlanıp horlanmasından sonra dahi putlara tapmanın yanlışlığını gösteren deliller getirdiğini söylemektedir. “İbrahim: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Oysaki sizi ve yapmakta olduğunuzu Allah yarattı, dedi.” (es-Saffât 37/95-96) ayetleri de bu delillerdendir. Râzî, bu ayetlerle onlara karşı şu istidlalin getirildiği görüşündedir: “Kütükler ve taşlar, yontulmazdan ve bir şekle sokulmazdan önce, insan için kesinlikle tapınılan şeyler değillerdi. Binâenaleyh insan onu, kendisi yontup bir şekle soktuğunda, onda meydana gelen şey, sadece insanın o taş ve kütükte yaptığı tasarruf izleridir. Böyle yapıldığı için onlar, tapınılacak şeye dönüşmüş olsaydı, o zaman bu, ma'bûd olmayan şeylerde, insanın tasarruf izleri meydana geldiğinde, onların ma'bûd haline dönüşmeleri neticesini verdi. Bunun böyle olmadığı, aklın bedahetiyle malumdur.”³² Görüldüğü gibi Râzî, sıradan tahta ve taş gibi maddelere kutsallık atfeden kimse- nin yine insanın kendisinin olduğunu belirtmektedir.

Bunun üzerine Nemrûd, İbrahim'in (a.s.) başka bir ilaha tapmış olduğunu anlamış ve ona Allah hakkında sorular sormuştur.³³ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 5: 350; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, thk. Muhammed Muîz Kerumiddin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010), 17: 137.

³⁰ Benzer ayetler için bk. es-Saffât 37/95-96.

³¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa - M. Emin Saraç (b.y.: Hikmet Yayınları, ts.), 10: 151.

³² Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 26: 343.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 89.



edilmektedir: “Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut’u) görmedin mi? İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldüren, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez.” (el-Bakara 2/258).

Hız. İbrahim’le başa çıkamayan Nemrûd ve adamları, onu ateşte yakmak için halka çağrıda bulunmuşlardır.³⁴ Ateşte yakmak en ağır ceza olduğu için onlar, Hız. İbrahim’e ateşle ceza vermeyi tercih etmişlerdir.³⁵ Bunun üzerine bir ay süren bir çalışma sonucunda büyük bir odun yığını toplamışlar, toplanan odun yığını yedi gün boyunca yakmış ve daha sonra da Hız. İbrahim’i mancınık vasıtasıyla ateşe atmışlardır. Ancak “Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!” dedik.” (el-Enbiyâ 21/69) ayetinde de ifade edildiği gibi ateş Hız. İbrahim’i yakmamıştır. Bilakis o ateş, gül bahçesine dönüşmüştür.³⁶ “Böylece ona bir tuzak kurmak istediler; fakat biz onları, daha çok hüsrana uğrayanlar durumuna soktuk.” (el-Enbiyâ 21/70) ayeti de bu durumu açıklamaktadır.

Râzî, “serinlik ve esenlik ol” emrinin ateşe bizzat Allah tarafından verildiği görüşündedir.³⁷ Serinliğin mahiyeti hususunda ise müfessirler üç görüş ileri sürmüşlerdir. Buna göre;

1. Allah, ateşteki yakma özelliğini kaldırmış, bunun yerine ateşe parlama ve aydınlatma özelliği vermiştir.

2. Allah, ateşin etkisinin Hız. İbrahim’in bedenine ulaşmaması için onunla ateş arasında bir engel yaratmıştır.

3. Allah, ateşin Hız. İbrahim’in bedenine zarar vermemesi için onda bir özellik yaratmıştır. Ancak müfessirlerin çoğu ayetin zahirinin birinci görüşü doğruladığını ifade etmişlerdir.³⁸

Ayette geçen “serin ol” emrinin aşırı soğukluğu ifade etmediği hususunda da üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlar şu şekildedir:

1. Allah, ateşin serinliğini Hız. İbrahim’e zarar vermeyecek şekilde ayarlamıştır.

2. Ateşin bir kısmı sıcak, bir kısmı da soğuk olmuş, böylece sıcaklık ve soğukluk dengelenmiştir.

³⁴ el-Enbiyâ 21/68.

³⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 22: 158.

³⁶ Semerkandî, *Bahrul-ulûm*, 2: 431-432; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3: 391; Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 22: 158; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1: 89; Bursevî, *Râhu’l-beyân*, 5: 497.

³⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 22: 159.

³⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 22: 159.

3. Allah, Hz. İbrahim'in vücudunda fazlaca bir sıcaklık yaratmış ve o, bu soğuktan etkilenmemiştir.³⁹

2. HZ. İBRAHİM'İN ATEŞE ATILMASINDA ÖN PLANA ÇIKAN İŞÂRÎ YORUMLAR

İşârî tefsirin ilk dönem temsilcilerinden olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla alakalı ayetlerin çoğunu tefsir etmekte, ancak bir kısmını kısaca açıklamaktadır. Bunlardan biri, Hz. İbrahim'in ateşe atılmadan önceki halini yansıtan ayeti yorumlamasıdır. Bu doğrultuda o, "Çünkü Rabbine kalb-i selîm ile geldi." (es-Saffât 37/84) ayetinin tefsirinde ayette geçen "kalb-i selîm" ifadesini Hz. İbrahim'in her haliyle kendini Allah'a teslim etmesi ve sırrını⁴⁰ ona açması olarak yorumlamaktadır.⁴¹ Görüldüğü gibi Tüsterî, insanı bela ve musibetlerden kurtaran asıl şeyin kalb-i selîm ile Yaratıcı'ya kendini teslim etmek olduğunu ifade etmektedir.

Zâhirî tefsirin ana kaynağı nasıl Taberî ise işârî/tasavvufî tefsirin kaynağı da Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'dir (ö. 412/1021).⁴² Sülemî de Tüsterî gibi ayetleri kısaca ele alıp İşârî anlamda yorumlar getirmiştir. Bu hususta o, "Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!" (el-Enbiyâ 21/69) ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim'in ateşten nasıl kurtulduğuna değinmektedir. O, İbn Atâ'dan yapmış olduğu bir nakilde Hz. İbrahim'in ateşte yanmamasını, kalbindeki tevekkül ve teslimiyete bağlamakta ve onun tevekkül ve teslimiyetinin ateşi söndürdüğünü ifade etmektedir. Bunun için de "Çünkü Rabbine kalb-i selîm ile geldi." (es-Saffât 37/84) ayetini delil olarak sunmaktadır. Ayrıca Cebrail'in kendisini kurtarmak için geldiğini; ancak Hz. İbrahim'in bu teklifi kabul etmediğini, bu hususta Allah'ın kendine kâfi geleceğini nakletmektedir.⁴³ Yine Sülemî, "Bunun üzerine İbrahim yıldızlara şöyle bir baktı. Ben hastayım, dedi." (es-Saffât 37/88-89) ayetlerinin tefsirinde "sukm" kelimesini kalbin hastalığı olarak bazı âlimlerden nakletmekte ve Allah'ı seven kimselerin kalplerinin kurbiyette ve

³⁹ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 22: 159.

⁴⁰ Tasavvufta "Sır" kelimesi "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır." Ayrıntılı bilgi için bk. Necdet Tosun, "Sır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 37: 115.

⁴¹ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Taha Sa'd – Sa'd Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-haram li't-türâs, 2004), 228.

⁴² Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 92.

⁴³ Ebû Abdîrrahman Abdullâh b. Habîb b. Rubeyyia Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beirut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2001), 2: 8.

bu'diyette⁴⁴ daima hasta olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ Yine o, sonu ölümlü olan herkesin hasta olduğunu Vâsıtı'den nakletmekte, Allah hakkına riayet etmeyen ve Allah ile münasebetlerinde irade zafiyeti gösteren kimselerin kalplerinin hasta olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁶ Sülemî, ateşten ve zararlı şeylerden insanı ancak teslimiyet ve tevekkülünün kurtaracağına atıf yapmakta ve asıl hastalığın kalp hastalığı olduğunu vurgulamaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de “sukm/hastalık” ifadesini bedene mahsus bir hastalık olarak gerçek anlamıyla yorumlamaktadır. Ancak “hastayım” ifadesini önceki âlimlerin, Hz. İbrahim'in kavminin putlara tapmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmek için kullandığını nakletmektedir.⁴⁷ Enbiya suresinin 63. ayetinin tefsirinde putperestlerin küfrünü Hz. İbrahim'in hastalığının sebebi olarak görmektedir.⁴⁸

Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât*'ında Hz. İbrahim'in ateşe atılmak üzere mancınıktan fırlatıldığı esnada Cebrail'in ona geldiğini ve bir isteğinin olup olmadığını sorduğunu nakletmektedir. O, Cebrail'in bu sorusuna “Hayır!” cevabı verdikten sonra Allah'ın ateşi ona serin ve esen kıldığını ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak da Hz. İbrahim'in, kalbini Allah dışındaki şeylerden temizlemiş olmasını zikretmektedir. Zira o, ateşe atılmadan önce zafer ve yardımı sadece Allah'tan beklemiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Kuşeyrî ateşten kurtuluşun yolunu kalp temizliği olarak görmekte ve Hz. İbrahim'in bu şekilde kurtuluşa erdiğini açıklamaktadır.

Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), “Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol! dedik.” (el-Enbiyâ 21/69) ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim'in Allah'ın nuruyla nurlandığını ve nurun ateşe galip geldiğini ifade etmektedir. Neredeyse Hz. İbrahim'in Allah aşkının ateşinde yanacağını; ancak Allah'ın, kendi nefesine “Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!” (el-Enbiyâ 21/69) demesi üzerine ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığını ve onu nefsinin kahrından lütfuyla selamete erdirdiğini dile getirmektedir. Ayrıca o, En'âm suresinin 75-79. ayet-

⁴⁴ “Sözlükte “yakın” anlamına gelen kurb kelimesi tasavvuf terimi olarak genellikle karşıtı olan bu'd ile (uzak) birlikte kullanılır. Yakınlık ve uzaklık zaman, mekân, mesafe, makam ve mensubiyet açısından düşünülebilir. Süfilere göre kurb ibadetlere ve taatlara yakın olmak, bu'd da bunlardan uzak kalmaktır. Kulun Allah'a yakın olması ebedî mutluluğu kazanmasına vesile olan ibadetlere ve iyi davranışlara yakın olması, Allah'tan uzak olması ise ebedî mutsuzluğuna yol açacak kötü işlere yakın olmasıdır.” Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Ateş, “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 432-433.

⁴⁵ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsir*, 2: 177.

⁴⁶ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsir*, 2: 177.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7: 469.

⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5: 495.

⁴⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 2: 297.



lerine atıfta bulunmakta⁵⁰ ve Hz. İbrahim'in aya, güneşe ve yıldızlara bakarak Allah'ın dostluğunu talep ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle Allah'ın bu isteğe İbrahim (a.s.), ateşin ortasında iken cevap verdiğini açıklamaktadır. O, İbn Atâ'dan yapmış olduğu bir nakilde Hz. İbrahim'in ateşten selîm bir kalp sahibi olması nedeniyle kurtulduğunu ifade etmekte ve bunu da "Çünkü Rabbine kalb-i selîm ile geldi." (es-Saffât 37/84) ayetiyle delillendirmektedir.⁵¹ Görüldüğü gibi Baklî, ateşi Allah aşkı olarak yorumlamakta ve Allah'ın Hz. İbrahim'i bu aşk ateşinde yakmadığını beyan etmektedir.

Ebû'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili işâri/tasavvufî yoruma daha geniş yer veren müfessirlerden biridir. O, *Te'vilâtu'n-necmiyye* adlı tefsirinde⁵² "işâratün ilâ", "ve yüşîru ilâ" ya da "işâratün uhrâ" (إشارة إلي، ويشير إلي أو إشارة أخرى) gibi ifadeler kullanarak işâri/tasavvufî tefsire ait yorumlarını aktarmaktadır. Necmeddîn-i Kübrâ, "Andolsun biz İbrahim'e daha önce rüştünü vermiştik. Biz onu iyi tanırdık." (el-Enbiya 21/51) ayetinin tefsirinde Allah'ın Hz. İbrahim'i ezelde dost edindiğini ve mahlûkât yaratılmadan önce dostluk nuruyla onu şereflendirdiğini ifade etmektedir. Yine, "O, babasına ve kavmine: 'Şu karşısına geçip tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?' demişti." (el-Enbiya 21/52) ayetinin tefsirinde kavmin, aslında heva ve şehvetlerine tapıklarını, İbrahim'i (a.s.) bundan koruyan şeyin ise Allah'ın dostluğu ve hidayeti olduğunu belirtmektedir.⁵³

Necmeddîn-i Kübrâ, "Dediler ki: Bize gerçeği mi getirdin, yoksa sen oyunbazlardan biri misin?" (el-Enbiya 21/55) ayetinin tefsirinde iman etmeyen kimselerin taklit içinde olduklarını, iman edenlerin onları dünya hayatlarında bir oyun ve eğlencenin içine düşmüş gördüklerini belirtmektedir. Buna karşılık "Hayır!", dedi. "Sizin Rabbiniz, yarattığı göklerin ve yerin Rabbidir. Ben de buna şahitlik edenlerdenim." (el-Enbiya 21/55) ayetinin tefsirinde bu şahitliğin

⁵⁰ En'am 75-79. ayetler şöyledir: "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim."

⁵¹ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebi Nasr el-Baklî, *'Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008), 2: 519.

⁵² Eserin adı *Aynu'l-hayat* ve *et-Te'vilâtu'n-necmiyye* olarak farklı şekillerde zikredilir. Bu eserin Necmeddîn-i Kübrâ'nın mı yoksa Necmeddîn-i Dâye'nin mi olduğuna dair ihtilaf vardır. Süleyman Ateş, eserin Necmeddîn-i Dâye'ye ait olduğunu kabul eder. Ancak elimizdeki matbu eserde müellif kısmında Necmeddîn-i Kübrâ yazılmasından dolayı biz eseri ona nispet edeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, 140-141.

⁵³ Ebû'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 5: 238.



Hız. İbrahim'in imanı olduğunu, onun imanının ise yakîn⁵⁴ derecesinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Necmeddîn-i Kübrâ, "Allah'a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım! Sonunda İbrahim onları paramparça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı; belki ona müracaat ederler diye." (el-Enbiya 21/57-58) ayetinin tefsirinde taştan ve ağaçtan put oymayı, nefesine hevâdan putlar yapmak olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu kimseler Hz. İbrahim'in babası Âzer gibi nefisini ve kötü huylarını vekil edinenlerdir. Ancak ne zaman ilahi destek gelirse işte o zaman insan tıpkı Hz. İbrahim'in kırdığı gibi hevâ putlarını yerle bir eder.⁵⁶

Necmeddîn-i Kübrâ, "Belki de bu işi, şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun, eğer konuşuyorlarsa! dedi." (el-Enbiya 21/63) ayetinin tefsirinde insan tabiatının, putları kırmaktan ziyade onları yontmaya, şekillendirmeye daha meyilli olduğunu belirtmektedir. Hz. İbrahim putları kırdıktan sonra baltayı en büyük putun boynuna asmıştı. Onların, bunları kim kırmış? sorularına Hz. İbrahim "Belki de bu işi, şu büyükleri yapmıştır." cevabını vermiştir. İşte Necmeddîn-i Kübrâ, Hz. İbrahim'in cevabında geçen "şu büyükleri" ifadesini "Allah" olarak yorumlamaktadır. Zira ona göre her fiilin kaynağı yani asıl fail, Allah'tır.⁵⁷

Necmeddîn-i Kübrâ, "Hani o, babasına ve kavmine: Siz kime kulluk ediyorsunuz? demişti. Allah'tan başka bir takım uydurma ilâhlar mı istiyorsunuz?" (es-Saffât 37/85-86) ayetlerinin tefsirinde Hz. İbrahim'in babası Âzer'i nefis olarak, kavmini ise nefsin nitelikleri olarak anlamaktadır. Bunun yanında dünyayı, şeytani ve hevâyı onların uydurup tapındıkları tanrıları olarak yorumlamaktadır.⁵⁸

"Onun için bir bina yapın ve derhal onu ateşe atın, dediler." (es-Saffât 37/97) ayetinin tefsirinde ise bina yapmayı nefsin aceleciliği ve şeytanın vesvesesi olarak görmekte, ateşi hırs ve şehvet olarak açıklamaktadır. Ona göre Hz. İbrahim yakılmak için hırs ve şehvet ateşine atılmış; ancak o, Allah'ın yardımıyla oradan kurtulmuş ve Allah'a seyr⁵⁹ eylemiştir. Yine ona göre Allah, Hz.

⁵⁴ Bir tasavvuf terimi olarak yakîn, "doğruluğunda şüphe bulunmayan, vâkıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat (itikad), şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik" anlamına gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 271.

⁵⁵ Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, 4: 238-239.

⁵⁶ Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, 4: 239.

⁵⁷ Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, 4: 240.

⁵⁸ Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, 5: 167.

⁵⁹ Tasavvufta, "Hakk'a ermek için bir müridin denetiminde yapılan mânevî yolculuktur." Yine, "Süfîlerin nefsi terbiye etmek ve Hakk'a ermek için bedenle veya kalple yaptıkları yolculuk anlamında bir tasavvuf terimidir." Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 298-299; Süleyman Uludağ,

İbrahim'in ruhunu Nemrûd'un nefsiyle imtihan etmiş ve Hz. İbrahim bu imtihanı kazanmıştır.⁶⁰ Görüldüğü gibi Necmeddîn-i Kübrâ, Hz. İbrahim'i yakmak üzere hazırlanan ateşi hırs ve şehvet ateşi olarak görmekte ve dolayısıyla Hz. İbrahim'in Nemrûd'un gazabıyla imtihan edildiğini belirtmektedir.

Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını ve ateşin onu yakmamasını işâri anlamda yorumlayanlardan biri de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir (ö. 672/1273). Ona göre Hz. İbrahim'i yakmak için tutuşturulan ateş onu yakmaz. Zira o, akıl ve can mesabesindedir. Ateş, akıl ve canı nasıl yakabilir? Ateş asıl Nemrûd'u ve onun gibilerini yakacaktır. Zira onlar nefis mesabesindedir. Ateş, nefsi yakar bitirir. Su dahi onlara fayda vermez. Zira su, şehvet ateşini yatıştırıramaz. Onu söndürecek ancak mü'minin nurudur.⁶¹ Görüldüğü üzere Mevlana'ya göre ateşin yakacağı kimseler nefislerine ve şehvetlerine uyanlardır. Oysaki mü'min, nur sahibidir. Onun nurunu da ateş yakamaz.

Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) de ayetleri zahir anlamları dışında işâri/tasavvufî olarak yorumlayan müfessirlerden birisidir. Kâşânî, Hz. İbrahim'in ateşe atılma sürecini ve ateşten kurtarılmasını işâri tarzda ele almaktadır. Bu doğrultuda o, ilgili ayetin tefsirinde Hz. İbrahim'e verilen rûştün müşâhede⁶² ve dostluk makamı, yine zâtî tevhid olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hz. İbrahim ateşe atılırken Cebrail ona yardım elini uzatmak için gelmiş; ancak o, zâtî tevhid makamında⁶³ bulunmasından dolayı "sana hiçbir ihtiyacım yok" diye karşılık vermiştir.⁶⁴

Kâşânî, Hz. İbrahim'in putları kırıp baltayı büyük putun boynuna asmasını onun "Halil" diye isimlendirilmesinin sebebi olarak görmektedir. Müşriklerin putlara tapmakla onlara varlık ve kemal isnat ettiklerini, bundan dolayı Hz.

"Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 127-128.

⁶⁰ Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, 5: 168.

⁶¹ Dilaver Güner, "Mesnevî'de Hz. İbrahim İle İlgili Kıssaların Tasavvufî Yorumu", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*, ed. Abdurrahman Elmalı - Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 309-316.

⁶² Sözlükte "görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelmektedir. Bir tasavvuf terimi olarak ise, "Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder." Müşâhedenin; gözün, kalbin, ruhun ve sırrın müşâhede gibi mertebeleri vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 152-153.

⁶³ Mutasavvıflar; kusûdî tevhid, şühûdî tevhid ve vücûdî tevhid olmak üzere tevhidî üçe ayrılmışlardır. Kusûdî tevhid mertebesinde sâlik, iradesini bir yana bırakıp bütün ibadetlerinde ve ahlâkî davranışlarında Allah'ın iradesini ve rızasını esas alır. Şühûdî tevhide sâlik, Allah'a olan muhabbeti ve aşkı sebebiyle O'ndan başkasını görmez, her şeyde O'nu ve O'nun tecellilerini temaşa eder. Vücûdî tevhid mertebesinde ise her şey Hakk'ın ve O'nun çeşitli seviyedeki tecellilerinden ibaret bilinir, görülür ve bu husus hal ve zevk olarak da yaşanır. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 21-22.

⁶⁴ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Te'vilât-ı kâşâniyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987), 2: 290.



İbrahim'in onları tevhid baltasıyla kırdığını beyan etmektedir. Ancak putları Hz. İbrahim'in kendi benliğiyle kırmadığını, bilakis bunu, hakikâti ve hüviyetiyle yaptığını belirtmektedir.⁶⁵

Kâşânî, “Eğer iş yapacaksanız yakın onu da tanrılarınıza yardım edin! dediler. Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!” dedik.” (el-Enbiyâ 21/68-69) ayetinin tefsirinde, onların tutuşturduğu ateşin aşk ateşi olduğunu, ateşin içine atılan şeylerin ise hakikatler ve marifetler olduğunu söylemektedir. Onun ateşe atılmasıyla Allah'ın isim ve sıfat nurlarının parıldayışını Hz. İbrahim'e gösterdiğini ifade eden Kâşânî, bu gösterme olayını da ateşin tutuşması olarak yorumlamaktadır. Ancak Hz. İbrahim'in fena⁶⁶ mertebesine ulaşması sebebiyle Allah'ın ateşe “İbrahim için serinlik ve esenlik ol!” dediğini; zira vuslat lezzetinin kâmil ruha fayda verdiğini ve sonradan olma eksikliğinden, noksanlık afetinden, aşk ateşi “ayn”ında⁶⁷ “mümkün”lük⁶⁸ belasından kurtardığını ifade etmektedir.⁶⁹ Görüldüğü gibi Kâşânî, Hz. İbrahim'in aşk ateşinde fena derecesine ulaşarak vuslata eriştiğini ve bu nedenle zâhirî ateşin ona hiçbir zaman zarar vermeyeceğini belirtmektedir.

Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsirinde ayetleri zâhirî olarak yorumlamamanın dışında îşârî/tasavvûfî olarak da yorumladığı görülmektedir. Mesela o, Allah'ın Hz. İbrahim'i lütfu ve inayetiyle ateşten kurtardığını belirttikten sonra “Ben Rabbime gideceğim. O beni doğru yola iletacaktır.” (es-Saffât 37/99) ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim'in Şam'a gittiğini ifade etmektedir. Ancak bundan önce “Hz. İbrahim'in gitmesini” onun komşuluğuna, korumasına ve rahmetinin genişliğine gitmek olarak yorumlamaktadır. “Allah'ın doğru yola iletmesini” ise onun lütfuyla kalbinin mutmain olması ve onun teveccühüne ulaşması şeklinde açıklamaktadır.⁷⁰

SONUÇ

Hz. İbrahim, tüm semavî dinler tarafından değer atfedilen ve kutsal kitaplarda ismine sıkça yer verilen yüce bir şahsiyettir. Kur'an'da kendisinin üstün

⁶⁵ Kâşânî, *Te'vilât-ı kâşâniyye*, 2: 291-292; 3: 18-19.

⁶⁶ Tasavvufta, “Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.” Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 333-335.

⁶⁷ Tasavvufta ayn, “kendisinden eşyanın zuhur ettiği şeyin zâtı yani Allah, Allah'ın tecellilerini temaşa, her şeyi Allah'ta ve Allah'tan görme hali, eşyanın varlık sahnesine çıkmadan önce Allah'ın ilmindeki sûretleri” olarak açıklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 256-257.

⁶⁸ Mümkün, “Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan veya konu ile yüklem arasındaki ilişkisi zorunlu bulunmayan anlamında kelâm ve mantık terimi”dir. Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Üzüm, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 464-466.

⁶⁹ Kâşânî, *Te'vilât-ı kâşâniyye*, 2: 292.

⁷⁰ Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* (Mısır: Dâru rukûbî, 1999), 2: 1999.



meziyetlerinden bahsedilen ve Allah'ın dost kabul ettiği büyük bir peygamberdir. Henüz çok erken bir dönemde gaybî bilgiyi tecrübeye konu ederek yıldız, ay ve güneşi gözlemlemiş ve bunların ilah olamayacaklarını kendi tecrübesiyle keşfetmiştir. Böylece yakîn mertebesine çıkanlardan olmuştur.

Hz. İbrahim, kavminin içinde bulunduğu akıl ve bilgidен yoksun taklit bataklığına sapmamış; aksine akli, bilgisi ve tefekkürüyle tevhidi mücadelenin öncülerinden olmuştur. Bunun yanında, kavminin anlayabileceği bir üslupla onlara yaptıkları yanlışları anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken muhataplarını doğrudan hedef almamış, yaptıklarıyla onları düşündürmeyi amaçlamıştır. Buna karşılık onlar kaba kuvvet ve şiddete başvurmuşlar, sonunda İbrahim'i (a.s.) ateşe atmaktan geri durmamışlardır. Bu yönüyle de her fırsatta bela ve musibetlere maruz kalan Hz. İbrahim, sabır eğitimine güzel bir örnek teşkil etmiştir.

Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını konu alan ayetlerin zâhirî yönünün dışında bir de işâri/tasavvufî tarafı vardır. Tefsirde işâri yolu benimseyen bazı müfessirler bu hususu, işâri/tasavvufî boyutuyla ele almış ve ayetleri buna göre yorumlamışlardır. Söz konusu müfessirler, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını genellikle mecâzî olarak anlamışlar ve bu olayı, tasavvuf kavramlarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre Hz. İbrahim'in atıldığı ateş, hırs ve şehvet ateşidir, Nemrûd'un gazabıdır. Ancak Hz. İbrahim, teslimiyeti ve temiz kalbi sayesinde bundan kurtulmuştur. Yine onlara göre Hz. İbrahim gök cisimlerine "Rabbim" demekle seyr-i sülûkuna başlamış, putları kırarak bu yolda mesafe kat etmiş ve nihayetinde ateşe atılmasıyla seyr-i sülûkta zirve noktaya ulaşmıştır. Onun vardığı zirve nokta ise aşk ateşidir. Aşk ateşinde yanıp yok olma tehlikesinden dolayı da Allah onu lütfuyla ateşten korumuştur. Böylece o, büyük bir manevî tecrübe elde etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cem'u'l-müfehres li'l-elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Râhu'l-meânî*. 30 Cilt. Thk. Muhammed Muîz Kerumiddîn. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2010.
- Ateş, Süleyman. *İşâri Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Ateş, Süleyman. "Kurb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddin Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Râhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.



- Demir, Osman. "Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 271-272. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Gürer, Dilaver. "Mesnevî'de Hz. İbrahim İle İlgili Kıssaların Tasavvufî Yorumu". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*. Ed. Abdurrahman Elmalı - Ali Bakkal. 309-316. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 267. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdüsselâm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1997.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. 2. Baskı. 8 Cilt. b.y.; Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 2. Baskı. 9 Cilt. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 333-335. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı kâşâniyye*. Çev. Ali Rıza Doksanyedi. 3 Cilt. Ankara: Ka-dioglu Matbaası, 1987.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. Thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, 2. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Kutub, Seyyid. *Fi zilâli'l-Kur'ân*. Çev. İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa - M. Emin Saraç. 16 Cilt. b.y.: Hikmet Yayınları, ts.
- Kutsal Kitap. "Eski Antlaşma". Erişim: 21 Kasım 2019. <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=4>.
- Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Necmeddin. *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*. 1. Baskı. 6 Cilt. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru rakâbî, 1999.
- Nisâbüri, Nizâmüddîn. *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân*. Thk. Zekeriyâ İmrân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabiyyi, 1420.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi. *Kisasü'l-enbiyâ*. 2. Baskı. 9 Cilt. Thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Sem'ânî, Mensûr bin Muhammed bin Abdül-Cebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sülemî, Ebü Abdirrahmân Abdullâh b. Habîb b. Rubeyyia. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2001.



- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risale, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târih-i Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâsi, 1387.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 115. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Taha Sa'd - Sa'd Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-haram li't-türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 298-299. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 127-128. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 152-153. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 256-257. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 464-466. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Tabbara, Afif Abdu'l-Fettâh. "Hz. İbrahim (a.s.)". Çev. Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 547-582.
- Wensinck, Arent Jan. "İbrahim". *İslam Ansiklopedisi*. 5/2: 878. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.



Kur'an'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği

A Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'an: Example of the Tafsir Book Entitled al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mabâhith al-uşûliyyah

Faysal ARPAGUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kıraat Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Kıraat
Tokat | Turkey
faysal.arpagus@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9607-0078

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 05 Temmuz 2019 Received | 05 July 2019

Kabul Tarihi | 04 Kasım 2019 Accepted | 04 November 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Arpaguş, Faysal. "Kur'an'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği [A Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'an: Example of the Tafsir Book Entitled al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mabâhith al-uşûliyyah]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 79-102
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594061>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Tokat, 60010
Turkey,
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Kur'an, Hz. İsa'nın babasız yaratıldığını belirtir ve annesine nispetle ondan Meryem oğlu İsa Mesih diye söz eder. Hz. Meryem onu gözden irak bir yerde doğurduktan sonra kucağında bir bebekle kavmine çıkagelmiş, onlar da babası kötü bir adam, annesi iffetsiz bir kadın olmadığı halde ona böyle çirkin bir fiili nasıl işlediği sorusunu yöneltmişlerdir. İsrailoğullarının bu tepkisi bir yana İncil metinleri de İsa Mesih'i tanrısal boyuta taşımaktadır. Kur'an, Meryem'i tezkiye etmekte, İsa Mesih'in Allah'ın resulü, kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemektedir. Bir taraftan Meryem'in iffetsiz olduğu iddiası, diğer taraftan Mesih'in tanrılaştırılması, ifrat ve tefrit noktasına varan iki uç noktadır. Bunların aksine Kur'an, ilgili muhataplara birtakım tenkitler yöneltmiştir. Tüfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eserinde bu tartışmalara, ilgili ayetler çerçevesinde Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki ihtilafı konular olarak yer vermektedir. *el-İşârât* merkezli bu çalışmada ise İncillerin birbiriyle çelişkili ifadeler barındırması, Hristiyanlığın asli kaynaklarının bizi sahih bilgiye ulaştıramayacağı neticesine götürmektedir. Yahudiliğin kapalı devre işleyip kendi dışında herhangi bir dini, Hristiyanlık ve Müslümanlığı din olarak kabul etmemesi, başlı başına bir sorundur. Yahudi ve Hristiyanları, insafa ve tutarlı olmaya çağırın Kur'an'ın bu çağırısı ise ilgili muhataplarca yeterince karşılık bulmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tartışmalar, İsa Mesih, Tüfi, el-İşârâtü'l-ilâhiyye.

Abstract

Qur'an mentions that Jesus was created without a father and, in relation with his mother, refers to him Jesus Christ as Virgin Mary's son. After giving birth to Jesus in a remote place, Mary came to her tribe with a baby in her arms. They asked her how she could commit such a disgraceful act when her father was not a bad man and her mother was not an impure woman. Unlike this response of the Israelites, Biblical texts carry Jesus to divine dimension. Qur'an clears her and mentions that Jesus is messenger of God, word of Him and a soul from Him. Accusations that Mary was an impure woman, on one hand, and deifying of Jesus, on the other, represent two extremes. In contrast, Qur'an expresses some criticisms to relevant interlocutors. In his work entitled *al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mebâhith al-uşûliyyah* Tüfi deals with these discussions at the context of involved verses of Qur'an as controversial issues among Jews, Christians and Muslims. In this examine that based *al-Ishârât*, Bibles have contradictory information, it leads us to conclusion that major Christian sources cannot provide us the right information. The fact that the Judaism functions as a closed system and does not consider Christianity and Islam as religion constitutes the very essence of the problem. Qur'an's invite for Jews and Christians to be fair and consistent, on the other hand, does not find enough response in its interlocutors.

Keywords: Tafsir, Debates, Jesus Christ, Tüfi, al-Ishârât al-ilâhiyyah.



GİRİŞ

Nazil olduğu ortam göz önüne alındığında Kur'an'ın ilk muhatapları Mekkeliler olsa da tek muhatabı değildir. Allah'ın (c.c.) kitap ve peygamber göndermekle gerçekleştirmek istediği nihai amaç bakımından yolunu kaybetmiş yahut yanlış görse bile ne yapacağını bilemeyen herkese Kur'an, rehberdir¹ ve onun rehberliği umumdur. Nitekim İslam'ın evrenselliğine vurgu yapan ayetlerde bu, açıkça görülmektedir.²

İnsanlar evveleminde, Allah tarafından gönderilen kitap ve peygamber sayesinde sahih bir dine yönelse de zamanla itikat ve amellerindeki safiyeti, kaybedebilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kur'an'a göre Yahudi ve Hristiyanlar, ehl-i kitap olmakla birlikte küfür, şirk ve ehl-i dalalet olarak da nitelendirilmektedir.³ Allah (c.c.), diğer bütün muhatap kitleyle birlikte onların da itikat ve amellerinde ortaya çıkan yanlışları düzeltmek, onları doğru yola iletmek için Peygamber'ine (s.a.v.) Kur'an'da pek çok ayet vahyetmiştir.⁴ Eski inanç ve alışkanlıkları değiştirmenin zorluğu sebebiyle onların ilâhi hakikatlere mukavemet ettiği, Kur'an'ın beyanı ve tarihi verilerin sübutu üzere, izahtan varestedir.⁵

İnsanların değişime karşı tavrının; kabul, ret veya mesafeli durmak şeklinde üç durumdan biri ile olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu tavır, herhangi bir dine mensup dindarlar için de geçerlidir. En son din olan İslam'a ve onun peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) karşı, Yahudi ve Hristiyanların tavrı da bunlardan biri şeklinde tezahür etmiştir. Kabul yönünde buna: "Hepsi bir değildir. Ehl-i kitap içerisinde geceleyin kalkıp Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk vardır. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar." (Âl-i İmrân 3/113-114) ayeti delalet ederken ret yönünde: "(Yahudi ve Hristiyanlar) dediler ki: Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız. De ki: Hayır! Biz, hanif olan İbrâhîm'in dinine uyarız. O müşriklerden değildi." (el-Bakara 2/135) ayeti delalet etmektedir. İşin sonunda İslam'ı kabul edenler, Allah ve Resûl tarafından övülmüş, mesafeli duranlar kabule çağrılmış, reddedenler ise yerilmiştir.⁶

Yahudiler, Hz. İsa'nın nübüvvetini reddetmektedir.⁷ Biz Müslümanlar da Kur'an'ın ifadelerinden hareketle İncil'in tahrif edildiğine, kul ve peygamber olan İsa'nın (a.s.) şahsiyetinin Hristiyanlarca ulûhiyete tebdil edildiğine

¹ el-Bakara 2/2; ed-Duhâ 93/1-11; İbrâhîm 14/1.

² Bk. es-Sebe' 34/28; el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107.

³ Âl-i İmrân 3/70-73; el-Mâide 5/70-85; el-Beyyine 98/1-8.

⁴ el-Bakara 2/40-48; 109-113; Âl-i İmrân 3/75-80; 99-100; el-Mâide 5/19.

⁵ el-Bakara 2/91.

⁶ el-Beyyine 98/1-8.

⁷ en-Nisâ 4/155-157; es-Sâff 61/14.



inanmaktayız.⁸ Durum bu olunca Hristiyanlığın, Allah tarafından gönderildiği gibi aslı hüviyetini koruyamadığını, mevcut haliyle sahih bir din olamayacağını söylemek gerekir. Ancak şu bir gerçektir ki sayısal veriler, günümüz dünyasında Hristiyanlığın, müntesibi en çok din olduğunu göstermektedir.⁹ Kur'an, onların İsa Mesih hakkındaki yanlış itikadını tashih etmek için Meryem, Mâide, Saff ve En'âm gibi pek çok surede birçok ayete yer vermiştir. 200 ayetlik Âl-i İmrân suresinin neredeyse üçte ikisi, yine onlara ayrılmıştır.

İ'lâ-yı kelimetullah yani tevhit inancını yüceltip hâkim kılmaya¹⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı ve vahyin kesilmesiyle, Müslümanların omuzlarında devam etmiştir. Bu durum, Hulefa-yi Râşidîn döneminden başlayarak fetihlerle Müslüman topraklarda dinlerinde kalmakta ısrar eden gayr-i müslimlerle –ki buna Hristiyanlar da dâhildir- Müslüman âlimler arasında birtakım tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Neticede her bir taraf kendini savunmak, ötekini yanlışlığını ortaya koymak için reddiye yazmıştır.¹¹ Bu noktada bir tefsir olarak Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'si konu hakkındaki değerlendirmeleriyle önemli bilgi ihtiva etmektedir.

Tam ismi, Ebu'r-Rebi' Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd Necmüddîn et-Tûfî olan müellif, 1200'li yılların ikinci yarısında 657/1259 veya 670/1271 yılında Bağdat'a bağlı Tûfâ'da doğmuştur.¹² Eğitim ve öğretim hayatına ilkin doğduğu yerde başlamış, sonra Bağdat ve Şam'a gitmiştir. Ardından Bağdat ve Kahire'de müderrislik yapmıştır. Kaynaklarda onun fakih, fâzıl, şair ve edip olmasının yanında tarih sahasında otorite olduğundan bahsedilmektedir.¹³ Hayatının sonunda haksızlığa uğramış, önce hapis, sonra da sürgün hayatı yaşamıştır. 716/1316'da vefat ettiğinde geride Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis, mukayeseli dinler tarihi ve tefsir gibi alanlarda 40'ın üzerinde eser bırakmıştır. *el-İntisârâtü'l-islâmiyye fî keşfi şübehi'n-Nasrâniyye, Şerhu muhtasari'r-ravza ve Mevâidü'l-hays fî fevâidi İmruini'l-Kays* adlı hacimli

⁸ en-Nisâ 4/171-172; el-Mâide 5/72-75.

⁹ Doğru Haber Hepimizin Gazetesi, "6,9 Milyarlık Dünyanın Din Nüfusu", erişim: 2 Haziran 2019, <https://dogruhaber.com.tr/haber/62394-69-milyarlik-dunyanin-din-nufusu/>.

¹⁰ Metin Yurdağur, "İ'lâ-yı kelimetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 62.

¹¹ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34: 516.

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'ti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuid, 2. Baskı (Haydarabad: Meclisü dâireti'l-maârifil-Osmânî, 1392/1972), 2: 295.

¹³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrâhîm (Lübnan, el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 1: 599.



eserleri, telifatından sadece bir kaçıdır.¹⁴ Bu noktada *el-İşârât* bizim için şu açılardan önem arz etmektedir:

1. Yaşadığı dönem itibarıyla o, ikinci klasik dönemin başlangıcında yer almaktadır. Bu dönem, İslam'ın altın çağında ortaya konan bilgi birikimiyle bugün bizi etkisi altına alan modern zamanların arasında yer almaktadır.

2. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* Tûfî'nin birikimini ortaya koyduğu ve her bir ayeti olmasa da mürettep olarak Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiği en son eseridir.

3. Tûfî *el-İşârât*'tan önce Hristiyanlara reddiye için *et-Ta'lik 'ale'l-enâcîlî'l-erba'a* ya da diğer adıyla *er-Red 'alâ kitâbî's-seyfi'l-mürhef fi'r-reddi 'ale'l-mushaf*'ı kaleme almış olması sebebiyle mukayeseli dinler tarihi ve herhangi bir dinin kritiğini yapma konusunda yetkin bir isimdir.

4. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, metot ve muhteva yönünden, Kur'an bağlamında herhangi bir fikrin nasıl tenkit edileceğine güzel bir örnektir. Bunu açacak olursak; Tûfî, herhangi bir ayeti tefsir ederken önce marjinal bulunduğu grubun –ki bu grup Haricilik, Şia ve Mutezile yanında Yahudi ve Hristiyanlar olabilir- ayeti ne için delil getirmişse ona temas eder. Sonra onların ayeti nasıl anladığını, bizzat anladıkları şekliyle aktarır. Ardından çoğunluğun buna nasıl cevap verdiği yer verir. Sonra da kendisi bir şey ilave edecekse onu söyler. Bu madde hakkında bir değerlendirme yapacak olursak şunları söylemek mümkündür:

1. Müslümanlar için meşruiyetin temel kaynağı Kur'an'ı herkes kendi bakış açısına göre yorumlamaya çalışmıştır. Yahudi ve Hristiyanlar ise kendi haklılıklarına yol bulabilmek için ilzam¹⁵ tarikiyle Kur'an'dan delil getirmiştir.

2. Böyle bir metotla Tûfî "ihtilaf"ı yani diğer bir deyişle gruplar arasındaki "tartışma"yı esas almıştır.

3. İhtilafa/tartışmaya mesnet olduğu söylenen ayeti, bizzat fikir sahiplerinin kendi anladıkları ve izah ettiği şekilde aktarması, ilmi ahlakın gereklerinden biri olan objektifliğe riayeti gösterir ki Tûfî bu konuda son derece hassas davranmıştır. Dolayısıyla burada meseleler daima bir tartışma zemininde ele alınıp değerlendirilecektir.

Bu çerçevede araştırmamız, 3 kısımdan oluşacaktır. Birinci kısımda, Hristiyanlıkta tasvir edilen İsa Mesih'in nasıl bir şahsiyet olduğuna, ikinci kısımda Kur'an'da Hz. İsa'yla (a.s.) alakalı ayetlere, üçüncü kısımda ise Hz. İsa ile ilgili ayetleri Tûfî'nin nasıl yorumladığına yer verilecektir. Böylece yorum açısından

¹⁴ Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi târîhi'l-kudsî ve'l-halîl*, thk. Adnan Yünus Abdülmecîd (Amman: Mektebetü dendis, ts.), 2: 257; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bagdâdî ed-Dimaşkî, *Zeylü tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1425/2005), 4: 407.

¹⁵ İlam: Taraflardan birinin ikrarına dayanılarak verilen hüküm olarak tarif edilmektedir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 248.



Yahudi ve Hristiyan algısındaki İsa Mesih'le İslamiyet'teki İsa Mesih'in mukayesesi yapılarak İslam dini açısından doğru İsa Mesih algısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İNCİLLERE GÖRE İSÂ MESİH

1.1. Hayatı

Hiçbir İncil yazarı, İncil'inde tasvir ettiği olayların görgü tanığı değildir. Çünkü tarihi veriler, en erken İncil yazmalarının İsa'dan 30 yıl sonra M.S. 50-60 yılları arasında kaleme alındığını göstermektedir.¹⁶ Matta ve Luka İncil'ine kaynaklık eden Markos İncil'i de M.S. 70-80 tarihlerinde yazılmıştır. Bu ikisi, Markos'tan aldıkları hikâyeye, kendilerine has İsa'nın doğumunu ve öldükten sonra dirilme hikâyesini eklemiştir.¹⁷

İnciller ve Hristiyan kaynaklardan hareketle İsa'nın nerede ve ne zaman doğduğuna dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak M.Ö. 6-4 yılları arasında Yahuda'ya ait Beytelehem'de doğduğu,¹⁸ Nâsıralı olduğu¹⁹ ve Golgota denilen yerde Yahudilerce çarmıha gerildiği²⁰ bilgileri yer almaktadır. Onun çocukluk ve gençliğinden bahseden İnciller ise apokrif yani sahte kabul edilmektedir. Hristiyanlık dışı kaynaklarda, hakkında bilgi yok denecek kadar azdır. Bunda Hristiyanlıkça onun dünyevî hayatından çok ölümü, dirilmesi ve semaya yükselmesi telakkilerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Kaynaklara göre otuzlu yaşlarda bir yıla üç yıl arasında değişen bir tebliğ faaliyeti olmuştur.²¹

1.2. Hristiyanlık Akidesi

Havariler akidesine göre İsa Mesih, göklerin ve yerin yaratıcısı Baba Tanrı'nın biricik oğlu olup Kutsal Ruh tarafından gebe kalan bakire Meryem'den doğmuştur. Öldükten üç gün sonra dirilip göğe, Baba Tanrı'nın yanına yükselerek sağına yerleşmiştir. Bundan farklı olarak İznik konsilinde, ezeli tanrıdan sudur etmiş, tanrının biricik oğlu, tek rab İsa Mesih'e iman, Hristiyanlığın iman esaslarındandır. Ayrıca o, insanoğlunun günahları için gökten yeryüzüne inmiş, kutsal ruhun kuvvetiyle bakire Meryem'den beden almış ve beşer olmuştur.²²

Kanaatimizce İznik akidesinde tam bir zihin karışıklığı vardır. Çünkü kon-

¹⁶ Mahmut Aydın, "Hristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 79-80.

¹⁷ Aydın, "Hristiyanlık", 82.

¹⁸ Luka 2/1, 4.

¹⁹ Matta 13/54, 57; Markos 6/1, 4.

²⁰ Yuhanna 19/19.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 467.

²² Aydın, "Hristiyanlık", 94.



sil kararlarına göre İsa Mesih, tanrının hem oğlu hem de tanrının kendisidir. Üstelik Kutsal Ruh'un kuvvetiyle bakire Meryem'den beden alarak beşerleşmiştir. Yani teslise göre oğul İsa, tanrının vücut bulmuş halidir. O, yasak meyveden yiyerek cennetten düşen Âdem'i ve neslini, aslı günahın esaretinden kurtarmak için bedenleşmiş ve kendini çarmıhta feda etmiştir.²³ Tarihi süreç göz önüne alındığında Markos İncil'inde beşer İsa, Yuhanna İncil'inde tanınmış İsa²⁴ olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵

2. KUR'ÂN'DA HZ. İSÂ (A.S.)

2.1. Doğumu

Kur'an'da Hz. İsa'nın (a.s.) doğumu hakkındaki en ayrıntılı bilgi, Meryem suresinde geçmektedir. Buna göre Meryem, ailesinden ayrılarak doğuya çekilmiş ve kendisini onlardan gizleyen bir perde edinmiştir. Bu esnada Allah (c.c.) tarafından gönderilip kendisine düzgün bir beşer suretinde görünen Ruhu'l-kudüs insanlar için bir ayet ve Allah tarafından bir rahmet olmak üzere ona bir çocuk müjdelemiştir. Meryem, gelen bu yabancidan korkarak Allah'a sığınmış, kendisine bir beşer eli değmemişken ve iffetsiz bir kadın da değilken ona, nasıl olup da bir çocuğu olacağı sorusunu yöneltmiştir. Buna mukabil elçi ona Cenâb-ı Hakk'ın: "Bu benim için çok kolaydır." (Meryem 19/21) dediğini iletmiştir. Gebe kalıp ıssız bir yere çekilen Meryem, doğum sancısı baş gösterdiğinde bir hurma ağacına yaslanarak, bu durumla karşılaşmaktansa daha önce ölüp yok olmayı ve hafızalardan unutulup gitmeyi temenni etmiştir. Ancak ona üzülmemesi, mucize olarak alt tarafında akıp giden temiz bir suyun halk edildiği²⁶ ve salladığı takdirde ağaçtan taze hurmaların döküleceği bildirilmiştir. Sonra da: "Ye, iç. Gözün aydın olsun! Biriyle karşılaşırsan, 'Ben bugün Rahman'a oruç adadım. Kimseyle konuşmayacağım' dersin." (Meryem 19/26) denilmiştir. Kucağında bir bebekle kavmine çıkageldiğinde onlar bunu yadırgamış ve anne-babasının o kötü fiili işleyen insanlar olmadığı halde kendisinin nasıl böyle bir fiili yapabildiğini sorarak onu ayıplamışlardır. Bunun üzerine o, çocuğu işaret etmiştir. Henüz beşikteki bir bebekle konuşmanın mümkün olmadığını söyleyen topluluğa karşı çocuk dile gelmiş ve onlara Allah'ın kulu, kendisine kitap verdiği bir nebi olduğunu, her nerede bulunursa bulsun

²³ Aydın, "Hristiyanlık", 95.

²⁴ Buna, şu ifadeler delil gösterilebilir: "Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini –Baba'dan gelen, iyilik ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini- gördük." (Yuhanna 1/14); "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı." Bk. Yuhanna 1/18.

²⁵ Linda Woodhead, *Hristiyanlık*, trc. Sevda Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 24.

²⁶ "Meryem'in oğlunu ve annesini de bir ayet kıldık. O ikisini yerleşmeye elverişli, suyu da bulunan bir tepede barındırdık." (Mü'minün 23/50) ayeti, Kur'an'ın Kur'an'a tefsiri bağlamında bu meyanda okunabilecek ayetlerdendir.



Allah'ın onu mübarek kıldığını, namaz kılmayı ve zekât vermeyi, annesine iyilik etmeyi, Allah'ın emrettiğini söylemiştir. İlgili ayetlerin sonuç kısmındaki ifadelerde ise şüpheyi düşükleri Meryem oğlu İsa hakkındaki hakikatin bu olduğu ifade edilmiştir.²⁷

Kur'an'ın başka yerlerinde, Meryem suresinde dile getirilen bu hususları teyit eden ve daha ayrıntılı ele alan başka anlatımlar da vardır. Mesela melekler Hz. Meryem'e, Allah'ın kendisine yakın kıldığı, dünyada ve ahirette itibarlı, adı İsa Mesih olan bir oğul müjdelediklerinde o –hayretler içerisinde-, “Bana bir beşer eli değmemişken nasıl olur da benim bir çocuğum olabilir?” (Âl-i İmrân 3/47) demiştir. Buna cevaben, Allah'ın dilediğini yaratmaya kadir olduğu; öyle ki bir işin olmasına hükmetti mi ona sadece “ol!” demesinin yeterli olduğu ifade edilmiştir. İlgili kısımda Hz. İsa'nın (a.s.), beşikte iken ve yetişkinliğinde insanlarla konuşan sâlih bir kimse olduğu da anlatılır. Ardından Allah'ın kendisine kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettiği, İsrailoğullarına peygamber olarak gönderdiği ve kendisine mucizeler verdiğinden bahsedilir. Bu meyanda o, kuş suretinde yaptığı toprağa üfleyerek Allah'ın izniyle onu canlandırabilmekte, doğuştan kör ve alacalı hastalığı iyileştirebilmekte, yine Allah'ın izniyle ölüleri diriltirebilmekte, şayet inanan kimse iseler evlerinde saklayıp biriktirdikleri şeyleri, mucize olarak, kendilerine haber verebilmektedir.²⁸ Benzer ifadeler, Mâide 5/110. ayette de vardır.

Bütün bu anlatılarda yer alan, Allah'a kolay olup “kün!” emriyle hayat bulan İsa'nın (a.s.) nasıl yaratıldığı sorusunun cevabı ise: “Allah katında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah, onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol!” dedi ve (o da) oluverdi.” meâlindeki Âl-i İmrân 3/59. ayette zikredilmiştir. Bir başka yerde ise, Meryem oğlu İsa Mesih'in Allah'ın resulü, Meryem'e ilk ettiği “kelimesi” ve O'ndan bir “ruh” olduğu ifade edilir.²⁹ Hz. İsa'nın babasız olarak harikulade yaratılışıyla alakalı Kur'an'da geçen anlatımlar, bu şekildedir.

2.2. Nübüvveti

Kur'an'da Hz. İsa'nın (a.s.), peygamber olarak gönderildiğine dair pek çok ayet vardır. Mesela: “Ardından, onların izleri üzere yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona içinde hidayet ve nur bulunan, muttakiler için yol gösterici ve öğüt olan, (yine) Tevrat'ı da tasdik eden İncil'i verdik.” (el-Mâide 5/46)”, “Meryem oğlu İsa'ya beyyineler verdik ve onu Ruhul-kudüs ile teyit ettik.” (Bakara 2/87 ve 253), “Meryem oğlu Mesih, ancak bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir.” (el-Mâide 5/75),

²⁷ Meryem 19/16-24.

²⁸ Âl-i İmrân 3/45-49.

²⁹ en-Nisâ 4/171.

“Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus, Hârun ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik.” (en-Nisâ 4/163) ayetleri bu cümledendir.³⁰

2.3. Allah Katına Yükseltilmesi

Kur'an-ı Kerim'de bu konudaki anlatıların ilki, Âl-i İmrân suresinde yer almaktadır. Bağlam göz önüne alındığında Hz. İsa'nın nübüvvetini inkâr edenlerin ona karşı bir komploya giriştikleri ve onu öldürmeye yeltendikleri anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Allah (c.c.), onların tuzağını boşa çıkarmış³¹ ve: “Ey İsa! Doğrusu (onlar seni öldürmeye muvaffak olamayacak. Çünkü) seni ben vefat ettirecek ve katıma yükselteceğim.” (Âl-i İmrân 3/55) buyurmuştur.

İkinci bir anlatımda yine bağlam çerçevesinde yer verecek olursak burada söze, ehl-i kitabın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kendileri için gökten bir kitap indirmesini talep etmeleriyle başlanır. Hâlbuki onlar(ın ataları) daha önce Musa'dan (a.s.), bundan daha büyük bir talepte bulunarak Allah'ı kendilerine açıkça göstermesini istemişlerdir. İman edeceklerine dair peygambere verdikleri sözden dönme, Allah'ın ayetlerini inkâr etme, haksız yere peygamberleri katletme, inkârları ve Meryem'e iftira etme gibi cürümleri sayıldıktan sonra Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük demeleri sebebiyle kalplerine mühür vurulduğu belirtilir. “Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük!” (en-Nisâ 4/157) sözlerine istinaden de onu ne öldürebildikleri ne de çarmıha gerebildikleri; fakat öldürmeye teşebbüs ettikleri kişinin onlar için İsa'ya benzetildiği ifade edilir. Sonra Allah (c.c.) İsa'yı bizzat kendi katına yükseltmiş ve onların İsa'yı katletmelerine fırsat vermemiştir. Ancak İsa hakkında ihtilafa düşenler, bu konuda tam bir kararsızlık içinde olup zanna uymakta ve kati bir bilgiye sahip bulunmamaktadırlar.³² “Sen onlara apaçık mucizeler getirdiğinde İsrailoğullarını senden el çektirmiştim de seni öldürememişlerdi.” (el-Mâide 5/110) ayeti, onu öldürmeye muvaffak olmadıklarının; İsa'nın ölümünün Allah'ın takdiriyle başka bir zamanda olduğuna: “Beni vefat ettirince artık onlar üzerindeki tek gözetleyici sadece sen kaldın.” (el-Mâide 5/117) ayeti, sarahaten delalet etmektedir.

Kur'an'da İsa Mesih'in doğumu, nübüvveti ve Allah katına yükseltilmesiyle alakalı anlatılanlar da bunlardan ibarettir.

³⁰ Delil olarak yukarıda sayılan bu ayetler dışında konuyla alakalı diğer bazı ayetler şunlardır: el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/50 ve 84; el-Ahzâb 33/7; eş-Şûrâ 42/13.

³¹ Âl-i İmrân 3/50-54.

³² en-Nisâ 4/153-158.



3. EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE'DE İSÂ MESİH'LE ALAKALI AYETLERİN YORUMU

el-İşârât'ta İsa Mesih'le alakalı ayetlerin yorumuna geçmeden önce bilinmelidir ki Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki tartışma, İsa'nın (a.s.) nübüvveti hakkındadır. Yahudiler, onun peygamber, hatta geleceği vaat edilen Mesih olmadığını; çünkü beklenen elçinin Davud (a.s.) soyundan geleceğini söylemişlerdir. Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki tartışma ise İsa'nın (a.s.) şahsiyeti hakkındadır. Müslümanlar onun beşer peygamber olduğunu söylerken Hristiyanlarca o tanrıdır. Kur'an, İsa Mesih'i öldürme teşebbüsleri hadisesinde Allah'ın (c.c.) onu kendi katına yükselttiğini bildirirken³³ Yahudiler onu çarmıha gerdiklerini,³⁴ Hristiyanlar ise hadiseden üç gün sonra dirilip bazı kimselere görüldüğünü söylemektedir.³⁵ Tüfi *el-İşârât*'ta bunlarla alakalı pek çok tartışmaya yer vermiştir.

3.1. Nesebi

Kitab-ı Mukaddes'in bazı ifadelerinden Yahudilikte "kutsal zürriyet/seçkin ırk" anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Onlar bununla etnik ve biyolojik olarak Yahudi ırkının saf olarak korunmasını amaçlamıştır. Bu sebeple Yahudilerin yabancı kadınlarla evlenmesi yasaklanmış, hatta evlenenlerin de boşanmaları istenmiştir.³⁶ Buna, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) oğlu İshak (a.s.) için Kenanlılardan kız almaya razı olmaması³⁷ ve Hittî iki kızla evlenen İshak'ın (a.s.) oğlu Esav'ın evliliklerinin anne ve babası için yürek acısı olması, delil gösterilmiştir.³⁸ Sonraki süreçte bu durum, bir kişinin Yahudi kabul edilebilmesi için ancak Yahudi bir anneden doğmuş olmasına evrilmiştir.³⁹

Tüfi, Kitab-ı Mukaddes'teki bu bilgilere istinaden, Yahudi şeriatınca nesebin ancak anne soyundan kabul edildiğini söyler. Fakat ona göre En'am 7/84'te yer alan *ومن ذريته داود وسليمان* ifadesi, biz Müslümanlarca bunun aksini söyler. Yine onların iddiasına göre gelecek olan kurtarıcı Mesih, Davud soyundandır. Oysa İsa Mesih (a.s.), Yahudilere göre Davud (a.s.) soyundan değildir. Tüfi'nin buna cevabı En'am 7/84-85'e⁴⁰ istinaden Hz. İsa'yla (a.s.) birlikte –mesela Hz. Eyyüb

³³ en-Nisâ 4/158.

³⁴ Yuhanna 19/18-19.

³⁵ Yuhanna 20/3-18.

³⁶ Ezra 10/18-19.

³⁷ Tekvin 24/3.

³⁸ Tekvin 26/34-35.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Çınpolat, "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 20/51 (Ocak-Haziran 2017): 142.

⁴⁰ İlgili ayetler meâlen şöyledir: "Biz ona (İbrâhîm'e) İshâk ve Yakub'u da armağan ettik. Hepsini doğru yola ilettik. Daha önce de Nuh'u ve (İbrâhîm'in) soyundan Davud, Süleyman, Eyyüb, Yusuf, Musâ ve Harun'u doğru yola ilettiğimiz. Biz iyi davrananları böyle mükâfatlandırırız. Zekeriyya, Yahya, İsa ve İlyası da. Hepsi iyilerdendi."



gibi- anne cihetinden bir olarak zikrettiği diğer peygamberleri Kur'an'ın İbrâhîm soyundan saydığı yönündedir. Bu durumda İbrâhîm, İshak, Yakub ve Davud gibi peygamberler, İsa Mesih'in atası olup Yahudilerin iddiasını boşa çıkarmaktadır.⁴¹

Bilindiği üzere Hz. İsa (a.s.) Yahudilere gönderilmiş müstakil şeriat sahibi bir peygamberdir. Öyle ki Kur'an bunu, bizzat onun dilinden "Size yasaklanan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildim." (Âl-i İmran 3/50) diye aktarır. Tûfi, onun şeriatında nesebin anne tarafından sübut bulunduğunu söyler ve Mesih'in niteliklerinin Tevrat'ta kayıtlı olduğundan bahseder. Çünkü vefatı esnasında Hz. Yakub (a.s.) çocuklarına vasiyet ederken: "Soyumdan Yahudi krallar, eşeğine binen, yüzü sıcaktan kırmızılaşmış ve dişleri de süttten beyaz o şahıs gelinceye kadar devam edecektir."⁴² demiştir. Ayrıca Tevrat'ta Mesih'in başka sıfatları da sayılmıştır ve müellife göre Yahudiler sırf kibir ve inatları sebebiyle onu inkâr etmektedirler.⁴³

Yine Âdem, Nuh ve İbrâhîm soyunun Allah tarafından seçildiğini belirten ayetten⁴⁴ sonra o soydan İmran'ın karısı Meryem'in annesinin duası olan "Onu ve soyunu, kovulmuş şeytandan senin sakındırmanı istiyorum." (Âl-i İmrân 3/36) mealindeki ayet için Tûfi, ayetin Meryem'in nesli konusunda umumi olduğunu söylemektedir.⁴⁵ O halde ayet en başta Hz. İsa'yı (a.s.) kapsamı içerisinde almakta, Yahudiler kabul etmese de, dolaylı olarak onun İbrâhîm, İshak ve Yakub (a.s.) soyundan geldiğine işaret etmektedir.

3.2. İsa Mesih'in Yaratılışıyla Alakalı Ayetlerin Yorumu

Tûfi *el-İşârât'ta* İsa Mesih'in yaratılışı ile Hristiyanlarca onun ilah kabul edilmesini hep bir arada değerlendirmiştir. Bunun temelinde ise İsa Mesih'in olağan dışı bir şekilde babasız yaratılması sebebiyle Hristiyanlarca onun ilah mertebesine yükseltilmesi vardır. İlgili tartışmaya yer verdiği ayetlerden birisi, "İsa'nın Allah katındaki durumu, Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yaratıp sonra ona 'ol!' dedi. O da hemen oluverdi." (Âl-i İmrân 3/59) ayetidir. Buna göre Hristiyanlar, genel âdeteye aykırı olarak mucizevi bir şekilde babasız dünyaya geldiği için, ancak ilah olanın bu şekilde var olabileceğini iddia etmişlerdir.⁴⁶

Tûfi, onların üzerinde karar kıldığı bu hükme İslam âlimlerinin şu meyanda cevap verdiğini söyler: Âdem'in (a.s.) yaratılışı, onların bir şüpheden hareketle ortaya koyduğu iddialarını boşa çıkardığı için öncülleri kabul edilmez.

⁴¹ Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tûfi el-Hanbelî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas (Kâhire, el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2002), 2: 180.

⁴² Tûfi'nin alıntılıyarak *el-İşârât'ta* naklettiği bu ifadelerle Kitap-ı Mukaddes'te rastlanamamıştır.

⁴³ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 134.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/33.

⁴⁵ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 395.

⁴⁶ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 404.



Çünkü onun anası ve babası olmadığı halde Allah (c.c.) ona “ol!” demiş, o da oluvermiştir. Hadi iddialarının ilah olmayı gerektirdiğini kabul edelim. O halde Âdem, yaratılışındaki tuhaflık ve harikuladelik sebebiyle buna daha layıktır. O ilah olmazken Mesih nasıl olur da ilah olabilir? Ayrıca bazı Hristiyanlar, İsa'nın bir anneden doğmasını gerekçe göstererek bu ikisinin aynı olmadığını ve bu iki yaratılışın farklı düşünülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak böyle bir fark, onların iddialarını daha da zayıflatmakta, doğmuş olması sebebiyle ona ancak beşer-insan hükmünün uygun düşeceğini söylemektedirler. O halde bu, İsa'nın (a.s.) ilah olmadığını gösterir.⁴⁷

Müellifin konuyla alakalı ortaya koyduğu bir başka argüman da Necranlı Hristiyanlarla Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında cereyan eden ve mübahale/ lanetleşme ayetinin⁴⁸ nazil olmasıyla sonuçlanan hadisedir. Onlar, Mesih'in ilahlığı konusunda tartışmak üzere önde gelenlerinden Âkib, Seyyid ve AbdülMesih'i Hz. Peygamber'le (s.a.v.) tartışmak için göndermişler, heyettekiler Hz. Peygamber'e önce: Ey Muhammed! Babası olmadan doğan herhangi bir çocuk biliyor musun? Eğer Mesih ilah değilse o halde onun babası kimdir, diye sormuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de onlara: Siz, babasının cinsinden başka olan bir çocuk biliyor musunuz diye sormuş, onlar da bilmediklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine o (s.a.v.): İddia ettiğiniz gibi Mesih, Allah'ın oğlu olsaydı o halde babasının onun gibi, onun da babası gibi olması gerekirdi, buyurmuştur. Fakat onlar, ısrar etmiş ve sessizliklerinin ardından Hz. Peygamber'le tartışmayı sürdürmek istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları mübahaleye yani lanetleşmeye çağırdığında onlar buna yanaşamamıştır. Sahabeden kimileri Müslüman olmalarını, kimileri de cizye verip dinlerinde kalmalarını teklif etmiş; ancak onlar cizye vererek dinlerinde kalmayı tercih etmiştir. Döndükten bir müddet sonra Seyyid ve beraberindekiler Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olmuştur.⁴⁹

Müellif, “Allah, çocuk edindi, dediler.” (Bakara 2/116) ayetinden maksadın da yine Yahudi, Hristiyan ve inkâr edenler olduğunu söyler. Aynı ayetin devamında yer alan “Oysa Allah (c.c.) bundan münezzehtir.” ifadesinin, bu düşüncede olanlara cevap niteliğinde olduğunu söyleyerek sözlerini bitirir.⁵⁰

3.2.1. İsa'nın “Allah'ın Kelimesi” Olması Meselesi

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de ehl-i kitaba hitaben, dinleri konusunda aşırı gitmemeleri ve Allah hakkında ancak hakkı/gerçeği söylemeleri emri vardır.⁵¹ Yine aynı ayetin devamında, Allah hakkında gerçek dışı söylem ve din-

⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 404.

⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 405-406.

⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 405.

⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 292.

⁵¹ en-Nisâ 4/171.



leri konusunda aşırıya kaçmayı tashih edici olarak Meryem oğlu İsa Mesih'in Allah'ın elçisi ve kelimesi olduğu, o kelimeyi Cenab-ı Hakk'ın Meryem'e ilka ettiği ve Allah'tan bir ruh olduğu da ifade edilir. Kur'an'ın "kelâmullah", Hz. Musa'nın (a.s.) "kelîmullah" olarak nitelendirilmesi yanında Hz. İsa'ya (a.s.) da "kelimetullah/ kelimetüh" vasfının uygun görülmesi "kelam" olma cihetiyle lafzın müşterek olduğuna delalet etmektedir. Hal böyle olunca âlimler ayette geçen "kelime" kavramına odaklanarak ondan muradın ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Bu görüşleri *el-İşârât*'ta cem eden Tüfi'nin ayete getirdiği yorum şu şekildedir: "O'nun kelimesi" ifadesindeki kelimeden maksat, Cenab-ı Hakk'ın eşyayı kendisiyle yarattığı "kün" kelimesi, yani "ol" emridir. Burada "kelime"nin İsa'ya tahsisi, naketullah⁵² (Allah'ın devesi) ve Beytullah (Allah'ın evi) tabirinde olduğu gibi onu şereflendirmek içindir.⁵³

Tüfi'nin bu yaklaşımına göre bizim için mucize olan bir şey, Allah için yaratmadaki kolaylığı ve sıradanlığı ifade etmektedir. Nitekim öyledir ve başka bir yerde bu kolaylık ve sıradanlık için şunlar söylenir: "O bir işin olmasına hükmetti mi ona sadece ol der, o da hemen oluverir." (Meryem 19/35) ayeti, İsa'nın (a.s.), Allah'ın çocuğu olduğunun değil, O'nun tarafından kolayca yaratıldığının delilidir.⁵⁴

Onun belirttiğine göre Hristiyanlar "Allah'ın kelimesi" tabirini hakiki manada anlamıştır. Yani tanrı nutk sıfatıyla Meryem'e hulul etmiş sonra da ete kemiğe bürünerek İsa Mesih diye tekevvün etmiştir. O, bunun imkânsızlığını; bizzat kendi kendine kaim olması imkânsız bir sıfatın –ki bu sıfat, nutk ya da kelam sıfatıdır- değişim ve dönüşümü, bir şeyin kendi kendini başka bir mahalde var etmesi, kadîmin hâdis mahale (Meryem'e) hululü ve kadîmin değişim ve dönüşümü açılarından değerlendirerek izah etmiştir.⁵⁵

"Kelime" tabirine getirdiği bir başka yorumu da: "Şüphesiz Allah, Meryem oğlu İsa Mesih'tir diyenler kâfir olmuştur." (el-Mâide 5/17) ayetinde bulmaktayız. O, ayetin umum ifade ettiğini belirttikten sonra Hristiyanların üzerinde karar kıldığı hükmü şu şekilde izah eder:

"Allah'ın kelimesi" demek, O'nun haddi zatında Mesih'e hululü demektir. Çünkü kelime, Allah'ın zatından ayrılmaz. Bu durumda Allah'ın zatı, hulul eden kelime vasıtasıyla Mesih'in zatından ayrılmaz. Biz bununla Mesih'in Allah olduğunu söylemiyoruz. Bilakis Allah'ın Mesih olduğunu söylüyoruz, demişlerdir. Yani hulul tarihi ile O'nun zatından ayrılmaz.⁵⁶

Müellifin belirttiğine göre aynı ayette yer alan "Allah, Meryem oğlu Mesih'i

⁵² eş-Sems 91/13.

⁵³ Tüfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 74.

⁵⁴ Tüfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 437.

⁵⁵ Tüfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 74-75.

⁵⁶ Tüfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 108.

helak etmeyi dilerse ondan en ufak bir şeyi bertaraf etmeye malik olacak olan kimdir?” (el-Mâide 5/17) sorusu, onların bu iddiasını boşa çıkarmaktadır. Çünkü Allah, Meryem oğlu Mesîh olsaydı kendisini helak etmekten imtina ederdi. Ayrıca Mesîh Allah olsaydı, hem Mesîh hem de Allah bu ikisi bir tek zat-ı kadime olurdu. Zat-ı kadimenin ademi (yokluğu) kabul edilemeyeceğine göre Allah (c.c.) kendini helak etmeyi de dilemeyecektir.⁵⁷

3.2.2. İsa Mesîh'in Allah'tan Bir Ruh Olması

Canlılarda hayatı sağlayan unsur şeklinde tarif edilen ruh, insanın idrak eden ve bilen tarafını oluşturması yönüyle ana rahminde oluşumu esnasında insan bedenine üflenen ve ölüm anında ondan çıkan şeydir.⁵⁸ Boy, en ve derinlik olmak üzere üç boyutlu varlıkları ifade etmek için kullanılan cisim ya da maddenin zıddı olarak kullanılır.⁵⁹ Tûfî: “De ki: Ruh, rabbimin emrindedir.” (el-İsrâ 17/85) ayetinde konuyla alakalı şu açıklamaları yapar: “Allah, cesetlerden iki bin yıl önce ruhları yaratmıştır. İşte İsa'nın ruhu da onlardan birisidir.”⁶⁰ hadisinin delaleti ile “Ruh, rabbimin emrindedir.” demek, O'nun yarattığı şeylerdendir, demektir.⁶¹

Tûfî'ye göre yaratılmış olması yönüyle ruh, cismaniyet üzeredir. Belki de cism-i latif demek daha İsa'betlidir. O bunu şu şekilde izah eder: Cismaniyete dair herhangi bir şey kadim değildir. Eğer kadim olsa o zaman hulul, birleşme ve teaddüd-ü kadim gerekli olur. Oysa bu seçeneklerin hepsi muhaldir. Bu sebeple “Ruh, rabbimin emrindedir.” şeklinde söz, mücmel getirilmiştir. Yahudiler Nebi'yi (s.a.v.) küçük düşürmek ve ona baskı yapmak için ruh hakkında sormuşlardı. Çünkü ruh; insan ruhu, Cebrail (a.s.) ve meleklerden bir topluluk olmak üzere bunlar arasında müşterek bir kavramdır. Ruh, Kur'an, Meryem oğlu İsa da bu altı sınıftan birisidir ve hepsi “ruh” olarak isimlendirilmiştir.⁶² Nitekim “Ona ruhumuzu gönderdik.” (Meryem 19/17) ayetindeki ruhun bir rivayete göre Cebrail (a.s.), diğer bir rivayete göre de İsa'nın (a.s.) kendisiyle teyit edildiği Ruhul-kudüs olduğu söylenmiştir. O, Meryem'in karnına girmiş ve ondan Mesîh olmuştur. Bu sebeple Hristiyanlar, meleği ilaha benzettikleri için şaşırılmışlardır.⁶³

“O, göklerde ve yerdekini emrinize boyun eğdirmiştir. Hepsi O'ndandır.”

⁵⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 108-109.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 192.

⁵⁹ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 28.

⁶⁰ *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'ta bu rivayet: *وكانت روح عيسى في تلك الأرواح قبل الأرواح قبل الأرواح قبل الأرواح* şeklinde verilmiştir. Hadis metinlerinde de bu lafızlarla böyle bir hadise rastlanmamıştır.

⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 410.

⁶² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 410-411.

⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 436-437.

(el-Câsiye 45/13) ayetiyle “O’ndan bir ruhtur.” (en-Nisâ 4/171) ayeti arasında münasebet kuran Tûfi: Bu, her şeyin başlangıcının O’ndan olduğunu ve O’nun lütfu ile olduğunu ifade etmektedir. “O’ndan bir ruhtur.” ifadesi de aynı şekildedir. Yani Allah (c.c.), ruhun ilk yaratıcısıdır. Öyle ki onun kadim olduğu zannedilmesin. Şayet Mesih’in ruhu, Allah’ın hayat (sıfatının ta kendisi) olsaydı o zaman O’nun ruhunun tamamı veya bir kısmı olurdu. İlk ihtimale göre, hayatının Mesih’e intikalinden sonra kendisi hayatsız kalırdı. Bu durumda baba, oğlunun hayatı için ölmüş olurdu. Oysa bu imkânsızdır. İkincisi yani hayatının bir kısmının Mesih’e intikali de iki açıdan imkânsızdır. İlki, hayat sıfatının bölünebilen bir cisim olmayı gerektirmesi sebebiyledir. O zaman sıfat, zata dönüşür. İkincisi de hayat sıfatının sıfat-ı basîta (yani bölünemeyen, tek parça) olması sebebiyledir. Bu durumda o basit (tek parça hayat), mürekkep yani birleşik bir yapıya dönüşecektir, demektedir.⁶⁴

Tûfi’nin belirttiğine göre “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim-de...” (el-Hicr 15/29) ayetindeki من روعي ibaresinden hareketle ruhun kadim olduğunu iddia edenler de olmuştur. Kendilerine Ehl-i Cîlân denilen bu topluluğa göre Allah (c.c.), ruhu kendisine izafe etmektedir. Bu da onun zatından bir şey olduğuna delalet eder. Ayrıca ruh üfleninceye kadar meleklerle Âdem’e secde etmeleri emredilmemiştir. Secde ancak kadim olanadır. Öyleyse secdeye müstehak olmak için kadim olan ruhun bedene hululü gerekir, demişlerdir.⁶⁵

O, buna şu gerekçelerle karşı çıkmaktadır: Ruhun bedene izafe edilmesi, onu şerefliendirmek içindir. Bu durumda “Allah’ın kelimesi ve O’ndan bir ruh” (en-Nisâ 4/171) olarak nitelendirilen İsa Mesih hakkında Hristiyanların söylediği şeyin, yani ulûhiyetinin haklı gerekçesi mümkün olur. Oysa buradaki secde, ubudiyet (kulluk) secdesi değil, Yusuf’a (a.s.), babasının ve kardeşlerinin secde ettiği gibi “selamlama secdesi”dir.⁶⁶

3.2.3. Mesih’in Ulûhiyetinin ve Teslisin Reddi Meselesi

Tûfi, “Biz Nasranîyiz diyenlerden söz aldık.” (el-Mâide 5/14) ayetindeki sözün tevhit, yani Allah’ı birleme sözü olduğunu ifade eder ve Hristiyanların buna muhalif olarak teslisi çıkardığını belirtir. Ayrıca o, “Allah’ın kendisine kitap, hikmet ve nübüvvet verdiği hiçbir beşer yoktur ki o, Allah’ı bırakıp da bana kulluk edin, demiş olsun.” (Âl-i İmran 3/79) ve: “(Onlar) size, melekleri ve peygamberleri ilah edin, diye emretmez.” (Âl-i İmrân 3/80) ayetlerinin, Hristiyanların Mesih’in ilahlığı konusundaki itikatlarını, Üzeyr’e (a.s.) Allah’ın oğlu isnadını ve meleklerle yıldızlara tapanları ret mahiyetinde nazil olduğunu

⁶⁴ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 76.

⁶⁵ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 355.

⁶⁶ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 356.

nu söyler.⁶⁷ “Allah’a ve elçilerine iman edin!” (En-Nisâ 4/171) ibaresinin de bağlam çerçevesinde diğer peygamberler gibi Mesîh’e de Allah’ın elçisi olarak iman edin. Onu ilah addedip dinde aşırı gitmeyin, demek olduğunu belirtir. O, aynı ayetin devamındaki “Allah üçtür, demeyin! Bunu terk edin, sizin için hayırlı olsun!” ibaresinin, teslisi yasakladığını belirttikten sonra Hristiyanların bu sözle kastettikleri şeyi yani bunu nasıl tevîl ettiklerini şu şekilde açıklar: “Allah, üç uknumdan⁶⁸ ibaret bir cevherdir. O, zatıyla kaim, kendi mahallinde veya onun yerine geçen bir makamda zenginleştirilmiş bir cevherle mevcut, konuşan ve diri olan sıfat uknumlarını ya da kuvveleri kendisinde barındırır. Varlık uknumuna “baba”, nutk uknumuna “oğul” –ki o Mesîh kelimesidir, hayat uknumuna da “Ruhu’l-kudüs” ismi verilmiştir.”⁶⁹

Tüfi, Hristiyanların baba, oğul ve kutsal ruh’tan müteşekkil üç uknumun her birini, hadd-i zatında kâmil ve hakiki ilah kabul ettikten sonra bunları tek bir ilah kabul etmelerini “tam bir çelişki” olarak nitelendirir.⁷⁰ Gûya onlara göre hakikatte bu, Müslümanların besmelede söylediği “rahman ve rahim (olan) Allah” sözüne kıyas edilmektedir. O, *إنتهوا خيراً لكم* ibaresinin de aslında Hristiyanlara: “Bu boş ve batıl itikadı terk edin ki sizin için hayırlı olsun.” denildiğini ifade eder.⁷¹

Hristiyanların kutsal kitabında: “Melek: Korkma Meryem, dedi. Gebe kalacak ve bir oğul doğuracaksın. Adını İsâ koyacaksın. O büyük olacak. Ona yüceler yücesinin oğlu denecek. Doğacak olana kutsal denecek. O, tanrının oğlu olarak adlandırılacak.” (Luka 1: 30-35) cümleleri yer alır. Gerçekten de sonradan Hristiyanlığı kabul edenler, Hz. Meryem’i “büyük ana tanrıça” kabul etmiştir.⁷² Tüfi, Hristiyan ilahiyatçılardan farklı olarak halk nezdinde “sâlisü selâse” ya da “üç uknum” tabirinin “Tanrı, Meryem ve Mesîh” olarak anlaşıldığını söyler. Bunun tevhide aykırı, şirk olduğunu ifade ettikten sonra, “O ikisi yemek yerdî.” (el-Mâide 5/75) ayetinde bunu tenkit mahiyetinde şunları dile getirir: Allah (c.c.), *أَكَا*’yı kullanarak bir delil getirmektedir. Yani bu, Mesîh’i ve annesini demektir. *أَكَا* ifadesi ise iki şeyden kinayedir. Birincisi; her birisinin bünyesini ayakta tutacak gıdaya ihtiyaç duymasındır. Bundan, muhtaçlık içerisinde olanın ilah olamayacağı hükmü çıkar. İkincisi ise yeme içmenin neticesi, tuvalet ihtiyacıdır.

⁶⁷ Tüfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 412.

⁶⁸ Hristiyanların kabul ettiği teslis (üç tanrı) inancındaki üç asıl veya üç esas varlıktan her birine verilen addır. Üçüne birden, ipin birbiriyle örülüp tek bir ip olmasına benzetilerek üç düğüm, Arapça ifadesiyle de ekânim-i selâse denmiştir. Bk. Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük, “uknum/uknüm”, erişim: 18 Ağustos 2019, <https://www.luggat.com/uknum/1/1>.

⁶⁹ Tüfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 75-76.

⁷⁰ Tüfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 129.

⁷¹ Tüfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2/76-77.

⁷² Yehova’nın Şahitleri, “5. Yanılgı: Meryem, Tanrı’nın Annesidir”, erişim: 28 Haziran 2019, <https://www.jw.org/tr/kutuphane/dergiler/wp20091101/yan%C4%B1lg%C4%B1-meryem-tanr%C4%B1n%C4%B1n-annesini/>.



Böyle şeylere ihtiyaç duyan, ancak hâdis (sonradan yaratılmış) olabilir. Hâdis olan da kadim olamaz. Dolayısıyla ne Meryem ne de İsa Mesih ilah olabilir.⁷³

Ona göre bu delilin sağlamlığı ve kendi iddialarını boşa çıkarması karşısında Hristiyanlar, şeytanın kendilerini bir şüphe ile ayarttığını ileri sürerek birbirleriyle tartışmaya girişmişlerdir. Neticede şöyle bir iddia ortaya atmışlardır: Mesih'in tanrı ile birleşmiş yapısı bir yönüyle zahir âleme, diğer yönüyle de lâhûtî âleme bakar. Maddi tarafıyla yer, içer ve elem çekerken lâhûtî tarafıyla da harikalar gösterir. Neticede; delilleriniz onun sadece dünyevi tarafı itibariyle kıdemini nefyedebilir. Fakat lâhûtî tarafını nefyetmez. Bu da lâhûtî olanın onun cesedine hulul etmesine mebnidir.⁷⁴

Tûfî'ye göre nâsût⁷⁵ ve lâhût⁷⁶ şeklinde bu çift yapı gerekçelendirmesi, boş bir gerekçedir ve buna iki açıdan itiraz edilebilir. Birincisi; zarfın mazrufu ihata etmesi gibi mahallin de hululü ihata etmesi diye bir durum söz konusu edilmektedir ki bu mümkün değildir. Eğer lâhûtî olan Mesih'e hulul etseydi bu durumda Mesih'in cesedinin hulul eden o şeyden daha büyük olması gerekirdi. Bu durumda ceset, ilahi zattan büyük olacaktır. İkincisi de Mesih'in nâsût ve lâhût iki yönü olduğu iddialarını bütün peygamberlere genelleştirip onların da bu ikisinden mürekkep olduğunu söyleseler, bu durumda onlar da nâsût taraflarıyla yiyip içmiş, lâhût taraflarıyla mucize göstermişlerdir. Yine cevap verecekleri bir söz bulamazlar. Babasız dünyaya geldi deseler bunu da Âdem (a.s.) nakzeder. Yahut Mesih'i oğul, Allah'ı da baba olarak isimlendiren nass vardır deseler, böyle bir şey söz konusu değildir. Hadi var olduğunu kabul edelim, bunu da Cenab-ı Hakk'ın Tevrat'ta Hz. Yakub'a (a.s.) hitaben söylediği "sen benim oğlumsun!" (Mezmur 2: 7) ifadesi nakzeder. Ayrıca Mesih'in havariilere söylediği bazı sözler de bunu boşa çıkarır. Mesela: "Gizlide gören baban" (Matta 6: 4) ve "Ben, benim ve sizin babanıza, benim ve sizin ilahınıza gidiyorum." (Yuhanna 20: 17) ifadeleri buna örnektir. İsimlendirme sebebiyle hepsinin ilah olduğunu varsaydığımızda bu da ittifakla batıldır.⁷⁷

"De ki: Size hiçbir zarar ve fayda veremeyecek olan şeye, Allah'tan başkasına mı kulluk ediyorsunuz?" (el-Mâide 5/76) ayeti, Mesih'in ilah olmadığına bir başka delildir. Çünkü ilah, zarar ve faydaya güç yetirir ve bu kudreti de elinde bulundurur. Aksi Mesih'in ilah olmadığıdır ve öncüller gayet açıktır. İkincisi de Mesih'in kendisi de kendisine zarar ve faydaya malik değildir. Çünkü Hris-

⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 130.

⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 130.

⁷⁵ İnsanlık âlemi, insan ve insana ait şeyler anlamına gelir. Zıddı ise lâhûtîdir. Bk. Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Kubbealtı Lugatı, "Nasut", erişim: 18 Ağustos 2019, <http://www.lugatim.com/s/nasut>.

⁷⁶ Allah'ın zâtına mahsus olan ilk ve en yüce âlem, Allah'ın bütün sıfat ve isimlerinin zâtında mevcut olduğu, fakat sadece zâtî sıfatlarının zuhura geldiği, fiili sıfatlarının ise henüz zuhur bulmadığı âlem, ulûhiyet âlemi. Bk. Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Kubbealtı Lugatı, "Lahut".

⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 131.

tiyanlarca o, çarmlıha gerilip öldürülmüştür ve ona eziyet edilmiştir. O kendisini kurtarmaktan ve kendisine fayda vermekten aciz iken ne kadar ilginçtir ki Hristiyanlar bunu görmemezlikten gelmekte, demektedir.⁷⁸

Bu konuda son iki ayete, el-Mâide 5/116 ve 117. ayetlere yer vermek istiyoruz. “Hani Allah (c.c.) demişti ki: Ey Meryem oğlu İsa! Allah’tan başka, beni ve annemi iki ilah edin, diye insanlara sen mi söyledin?” (el-Mâide 5/116) ayetine cevap olarak: “Ben onlara ancak benim de sizin de rabbiniz olan Allah’a kulluk edin dedim.” (el-Mâide 5/117) ifadesi yer almaktadır. Tûfî’nin bununla alakalı kısa yorumu, konuyu özetler durumdadır: Bu ifade, Allah’ın rububiyetini, İsa’nın da ubudiyetini itiraf mahiyetinde gelmiştir.⁷⁹

3.3. İsa Mesih’in Nübüvvetiyle Alakalı Ayetlerin Yorumu

Kur’ân-ı Kerim’de “Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattıklarımız olduğu gibi anlatmadıklarımız da var.” (el-Gâfir 40/78) denilmekte, Hz. İbrâhîm, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. İsa (a.s.) gibi peygamberler, kıssaları anlatılan peygamberler arasında isimleri zikredilmektedir. Bu sebeple Müslümanlar olarak “Biz peygamberler arasında ayırım yapmayız.” (el-Bakara 2/285) ayeti, Allah tarafından gönderilen bütün peygamberlere iman etmeyi gerekli kılar. Müslümanlar olarak biz, diğerlerini olduğu gibi Hz. Musa (a.s.) ve Hz. İsa’yı (a.s.) da peygamber olarak kabul ederiz.

Tûfî bu son ayet için, ayette Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr eden Yahudi ve Hristiyanlara, hususi olarak da Mesih’i inkâr eden Yahudilere tariz olduğunu belirttikten sonra, Allah’ın esenliği cümlesinin üzerine olsun; hepsinin Allah’ın elçisi olduğunu söylemektedir. Buradan anlaşılacağı üzere Yahudiler, hem Hz. Muhammed’i (s.a.v.) hem de Hz. İsa’yı (a.s.) peygamber olarak kabul etmemektedir. Bunun arka planında olan şeyi ise, “Yahudiler; Mesih’in ve Muhammed’in (a.s.) nübüvvetini, şeriatlarını nesh eder (ortadan kaldırır) endişesiyle reddetmektedir.” sözleriyle dile getirir.⁸⁰ “Size haram kılınanların bazısını helal hale getirmek için gönderildim.” (Âl-i İmrân 3/50) ayetini de o, mesela cumartesi günü yasağı gibi Musa’nın (a.s.) şeriatında haram kılınan bazı şeyleri helalleştirmek diye izah eder. Ancak Yahudilere göre bu, ebedi kılınan Tevrat’ın hükmünü değiştirdiği yani şeriatlarını nesh ettiği için kabul edilemez.⁸¹

Hristiyanların Hz. İsa’yı (a.s.) peygamber olarak kabul etmeleri de sorundur. Çünkü o, tebliğ mücadelesi içerisinde insanları Allah’a kulluğa davet

⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 131-132.

⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 142.

⁸⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 392.

⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 402.

ederken ve Kur'an'ın ifadesiyle kendisi Allah'a kulluk etmekten çekinmezken⁸² Hristiyanlar onu ilahlaştırmaktadır. Tûfî bu sorunlu peygamber algısını, “Sana uyanları kıyamete kadar inkâr edenlerin üstünde tutacağım.” (Âl-i İmrân 3/55) ayetinde ele alır. Hristiyanlar bizzat Müslümanların kendi kitaplarındaki bu delilden hareketle: Biz onun tabileriyiz. Sizin kitabımız Kur'an da ona tabi olanların, onu inkâr edenlerin üstünde olacağına hükmetmiştir. O halde her kim bizim bu söyledigimize muhalefet ederse biz onlardan bizzat Kur'an'm bu açık ifadesiyle üstün tutulmuşuz, demekte olduklarını dile getirir.⁸³

Bizim açımızdan ilk bakışta oldukça müşkil gibi görünen bu hamleye karşı Tûfî, ulemanın onlara şöyle cevap verdiğini nakleder: Sizin ona uyduğunuzu kabul edemeyiz. Bilakis ona ilkin muhalefet eden ve onu ilkin inkâr eden yine sizlersiniz. Çünkü o, ben Allah'ın kuluyum diyor, sizin söylediğiniz bir sözden dolayı Allah'a özur beyan ediyor ve bu sözünüzden kendisinin uzak olduğunu belirtiyor.⁸⁴ Siz, hayır o ilahtır diyorsunuz. Bu konuda adil davranıp hakkı gerçek manada teslim edenler sadece Müslümanlardır. Çünkü onlar, İsa Mesih'in (a.s.) Allah'ın kulu ve resulü olduğunu söylüyor ve bu konuda ifrata kaçarak Hristiyanlar gibi onu ulûhiyet mertebesine yükseltmiyor. Yahudiler gibi nübüvvetini inkâr edip tefrite varmıyor. Nitekim kıyamete kadar üstün olacak olan “O (Allah) ki; bütün dinlerden üstün kılmak için Peygamberini hidayet ve hak din ile göndermiştir. Şahit olarak Allah yeter!” (el-Fetih 48/28) ayetinin umumi manada delaleti ile Müslümanlardır.⁸⁵

Tûfî, Hz. İsa'nın nübüvvet iddiasında bulunduğunu ve Kur'an'ın da bunu: “Hani Meryem oğlu İsa demişti ki: Ey İsrail oğulları! Ben size Allah'ın gönderdiği elçiyim.” (es-Saff 61/6) diye açıkladığını ifade eder. Yine İsa Mesih iddiasına uygun olarak, tevatüren sabit olduğu üzere ölüleri diriltme gibi mucize göstermiştir. Bu şekilde olan her kim varsa o, sadık bir elçidir. Ona göre bu iki şekilde izah edilebilir. Birincisi; nübüvvet iddiasını Allah (c.c.), elçinin gösterdiği mucize ile teyit etmekte ve benim resulüm, sözünde doğru söylüyor, demektedir. Bu tıpkı “Ben hükümdarın elçisiyim.” diyen adama hükümdarın da: “Evet! Bu benim elçimdir.” demesi gibidir. İkinci olarak da getirdiği mucize ile sözü arasındaki uygunluktur. Eğer Yahudiler, İsa'nın iddiası ile mucizesi arasında uygunluk yok derse o zaman onlara Musa'nın iddiası ve bunu teyit eden mucizeleri arasında da uygunluk yok denir. Fakat bu, hem bizce hem de

⁸² en-Nisâ 4/172.

⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 403-404.

⁸⁴ Tûfî burada: “Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, ‘Beni ve annemi, Allah'tan başka iki tanrı bilin!’ diye sen mi dedin, buyurduğunda o: ‘Haşa! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem söyleseydim sen onu muhakkak bilirdin.’” (el-Mâide 5/116) ayetine atıf yapmaktadır.

⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 404.

Yahudilerce ittifakla batıldır. O halde Mesih'in Allah'ın elçisi olduğu kesindir. Rîsâleti sabit olduğuna göre Yahudi şeriatını neshettiği de sabittir.⁸⁶

Yahudilerin buna, Mesih'in rîsâlet değil Allah'ın oğlu olduğu hatta ilahlık iddiasında bulunduğu gerekçesiyle itiraz ettiklerini dile getiren Tûfi, "Bize vaat edilen Mesih, Davud soyundandır. Oysa Meryem oğlu Mesih, Davud soyundan değildir." diyerek onun Davud soyundan olduğuna da karşı çıktıklarını belirtir.⁸⁷

Müellife göre bunun cevabı şöyledir: Mesih'in Allah'ın oğlu olduğu iddiası, Hristiyanların uydurmasıdır. Sonra Yahudiler ilzam tarikiyle yani Hristiyanların kendi kabul ettiği argümanlar üzerinden buna cevap vermeye çalışmışlardır. Nitekim kendilerine de yukarıda ifade edildiği gibi Yakub (a.s.) üzerinden cevap verilebilir. İsrail'e "Sen benim ilk oğlumsun!" denildiğinde Yakub da buna cevap olarak "Ben Allah'ın oğluyum."⁸⁸ dese, bu onun rîsâlet iddiasını boşa çıkarmaz. O halde İsa'nın (a.s.) kendisi için "Ben Allah'ın oğluyum." Allah (c.c.) için de "Babam"⁸⁹ tabirleri, Mesih'in rîsâlet iddiasını boşa çıkarmaz. Ayrıca, Yahudilere vaat edilen Mesih, Meryem oğlu İsa Mesih'tir. Çünkü onun anne tarafından Davud soyundan olduğu kesindir.⁹⁰

Tûfi, beşikte iken insanlarla konuşması yanında topraktan kuş suretinde bir şey yapmasını İsa'nın (a.s.) nübüvvetine delalet eden mucizeler⁹¹ arasında Kur'an'ın zikrettiğini belirterek, Allah'ın (c.c.), İsa'nın (a.s.) üfürüşünde toprağa geçebilen bir ruh halk ettiği ve böylece onun da kuş şekline girdiğini söyler. Ya da diğer bir kavle göre bu, İsa Mesih'in kendisiyle teyit edildiği Ruhul-kudüs'tür, diye açıklar.⁹²

3.4. İsa Mesih'in Göğe Yükseltilmesiyle Alakalı Ayetlerin Yorumu

Hristiyanlığa ait metinlerinde İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi, önemli öğretilerdendir. İncil yazarlarına göre o, başına gelecekleri daha önceden

⁸⁶ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 132-133.

⁸⁷ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 133.

⁸⁸ Tevrat'ta anlatıldığına göre Yakub (a.s.), ölümü yaklaştığında çocuklarına şöyle seslenmiştir: "Ey Yakub'un oğulları! Toplanın ve babanız İsrail'i dinleyin! Ruben! Sen benim ilk oğlum ve gücümün. Kudretimin ürünüsün. İtibarda ve kuvvete birincisin." (Tekvin 49/2-3). Tûfi, Tevrat'ın bu anlatısına atıf yaparak Yakub'un (a.s.) Allah'ın (c.c.) kudretiyle var olduğundan hareketle bunu İsa'nın (a.s.) Allah'ın kudretiyle yaratılışına benzetmektedir. Faraza, Allah'ın (c.c.) ona: "Sen benim ilk oğlumsun." demesinin Yakub'un (a.s.) peygamberliğine engel teşkil etmediği söylebiliyorsa benzer bir sözün İsa (a.s.) için sarf edildiğinde bunun da İsa'nın (a.s.) nübüvvetine engel teşkil etmediği kabul edilmelidir. Tûfi'ye göre böyle bir söz, ya mecazen veya muhatabı şerefliendirmek için sarf edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 133

⁸⁹ Yuhanna 5/17-26

⁹⁰ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 133-134.

⁹¹ Hz. İsa'nın (a.s.) Kur'an'da zikredilen mucizeleri için Âl-i İmran 3/46-50 ve el-Mâide 5/110-115. ayetlere bakılabilir.

⁹² Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 400-401.



bilmekteydi.⁹³ Bunun delili olarak İncil'de: "İşte, Yerusaleml'e çıkıyoruz. Ve insanoglu baş kâhinlere ve yazıcılara teslim edilecek. Ve onu ölüme mahkûm edecekler. Ve onu uluslara teslim edecekler. Ve onunla alay edecekler, onu kamçılacak ve üzerine tükürecekler. Ve onu öldürecekler ve üçüncü gün dirilecektir." (Markos 10/33-34) ifadeleri yer almaktadır. Yine İsa'nın dilinden sarf edilen şu sözler de aynı manayı ifade etmektedir: "Onlara dedi ki: Şöyle yazılmıştır: Mesih acı çekecek ve üçüncü gün, ölümden dirilecek. Günahların bağışlanması için tövbe çağrısı da Yerusaleml'den başlayarak bütün uluslara onun adıyla duyurulacak." (Luka 24/46-47)

Görüldüğü üzere Markos ve Luka metinlerinin her ikisinde de İsa Mesih'in acı çekerek öldürüleceği ve ölümünün ardından üçüncü gün dirileceği belirtilmektedir. Oysa Kur'an'da bu durum çok farklı anlatılmaktadır. Olay, İncillerde anlatıldığı gibi değildir. İsa (a.s.), tebliği esnasında Yahudilerin inkârını hissetmiş ve Allah yolunda kendisine kimlerin yardım edeceğini sormuştur. Onun sadık öğrencileri olan havariler ise Allah'a iman ettiklerini ve Allah yolunun yardımcıları olduğunu bildirmiş, İsa'nın da kendilerine şahitlik etmesini istemişlerdir. Sonra Yahudiler bir tuzak kurmuş; fakat Allah (c.c.) onların bu tuzağını boşa çıkarmış, planladıkları şeyde onları başarısız kılmıştır.⁹⁴ Bundan sonrası Kur'an'da şöyle anlatılır: "Ey İsa! Seni ben vefat ettirecek sonra da kendi katıma yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden arındırarak ve sana uyanları kıyamete kadar kafirlerden üstün kılacağım. Sonra hepinizin dönüşü bana olacak ve işte o zaman ben, ihtilafa düştüğünüz şeyler hakkında hükmümü vereceğim." (Al-i İmrân 3/55) Bir başka yerde ise aynı manaya gelecek şekilde onu kesinlikle öldüremedikleri, bilakis Allah'ın (c.c.) onu kendi katına yükselttiği ifade edilmektedir.⁹⁵

Ancak bu ifadelerden hareketle Müslümanlar arasında da şu tartışmalar söz konusu olmuştur: İsa'nın Allah katına yükseltilmesinin mahiyeti nedir? Hal-i hazırda o, ölü mü yoksa diri midir? Âl-i İmrân 3/55. ayet çerçevesinde buna değinen Tûfi, Hristiyanlar arasında söylenen rivayetleri de alarak, bir kavle göre onun üç saat içinde ölüp semaya yükseldiğini ve orada yaşadığını; diğer bir kavle göre de şu ana kadar ölmeyip hayatta olduğunu dile getirmektedir. Hadislerde geçtiği üzere o, Deccal'i öldürene kadar ölmeyecektir. Bundan bir süre sonra vefat edip Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hücrelerine, ayakucuna defnedilecektir. İşte bunun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmeti olup bu yolda cihat edip rızıklandırılmak istemesi sebebiyle kendisine verildiğini belirten Tûfi, ayete bu mananın verilmesine sebep olarak vavin tertip ifade etmemesini göstermektedir.⁹⁶

⁹³ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, 4. Baskı (İstanbul: İSÂM Yayıncılık, 2013), 94.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/52-54.

⁹⁵ en-Nisâ 4/157-158.

⁹⁶ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 403.

“Allah’ın resulü Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük demeleri sebebiyle (Allah onların kalplerini mühürlemiştir).” (en-Nisâ 4/157) ayetinde ise Hz. İsa’nın (a.s.) Allah’ın resulü olduğuna ve nübüvvetinin ispatına Allah (c.c.) tarafından bir tahsis olduğuna işaret eden Tûfi, durumun Yahudilerin iddia ettiği gibi olmadığını söyler. Kaldı ki onlar İsa Mesih’i peygamber olarak kabul etmemektedir. Ayrıca “Allah’ın resulünü öldürdük.” demiş olsalardı o zaman onun rîsâletini itiraf etmiş olurlardı ki bu da mümkün değildir.⁹⁷

“Onlar onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler.” (en-Nisâ 4/158) ayetinde ise toplulukların ihtilaf ettiğini, Yahudi ve Hristiyanlar’ın, İsa’nın (a.s.) çarmıha gerilip katledildiğini söylerken biz Müslümanların da bunu reddettiğini dile getirmektedir. Yahudilere göre o Tevrat’taki Yahudi şeriatını değiştirmiş ve cumartesi yasağını helal saymıştır. Hristiyanlara göre de Yahudileri hakka davet ettiği için katledilmiştir. Bu; Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler arasında tevatürle nakledilen bir hadisedir ve Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki düşmanlığın da asıl sebebidir.⁹⁸

Bu konuda son olarak; en-Nisâ 4/158 ve el-Mâide 5/116. ayetlerinin delaleti ile Hz. İsa’nın (a.s.), Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek öldürülmediğini; bilakis Allah’ın (c.c.) onu kendi katına yükselttiğini ve ruhunun da Allah tarafından kabzedildiğini söylemek isteriz.

SONUÇ

Bu çalışmada, Kur’an’da çeşitli vesilelerle kendisinden bahsedilen ve Müslümanların ulu’l-azm peygamberler arasında saydığı İsa Mesih (el-Ahzâb 33/7) hakkındaki tartışmalar, *el-İşârât* özelinde ele alınmıştır. Bu çerçevede doğumuna, annesi Hz. Meryem hakkındaki spekülasyonlara, Hristiyanlık akidesine, nübüvvetine ve Allah katına yükseltilmesine değinilmiştir.

Hristiyanlığın kendi kaynaklarına göre Meryem, Kutsal Ruh’tan hamile kalmış ve İsa Mesih dünyaya gelmiştir. İsa, ilâhi kelâmın bedenleşmiş halidir. Allah’ın kelimesi olması, bu demektir. Ayrıca vahiy verilmemiştir; çünkü İsa, vahyin ta kendisi olarak kabul edilmiştir. Fakat Kur’an bizzat İsa’ya İncil’in verildiğini söylemektedir. Matta ve Markos İncilleri, “Mesih’in İncili” ifadeleri ile başlamaktadır. Buna rağmen Hristiyanlık İsa’ya verilmiş bir İncil’i kabul etmeyerek 4 İncil’i muteber saymış, kalanlarına da apokrif (uydurma) diyerek İsa’nın şahsı hakkındaki karmaşanın bir benzerini İnciller konusunda da sergilemiştir. Sonuç olarak Hristiyanlığın kendi orijinal kaynakları bize sahih bilgiyi sunacak yetkinliğe sahip değildir. İşte İncillerdeki bu çelişkili ifadelere

⁹⁷ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 63.

⁹⁸ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 2: 63-64.



ve İznik akidesindeki zihin karışıklığının aksine Kur'an, Hz. Meryem ve oğlu İsa Mesih'in durumunu tam bir netlik içerisinde ortaya koyar.

Kendi zamanına kadar oluşan bilgi birikimini eserinde derlemiş olan Tûfi, *el-İşârât*'ta İsa'nın Allah'ın kelimesi olmasını, Allah'ın her şeyi kendisiyle yarattığı "kün" kelimesi yani "ol" emriyle açıklamıştır. Bu bakımdan Âdem'in yaratılması Allah (c.c.) için ne ise İsa'nın yaratılması da odur ve her ikisi de Allah için kolaydır. Neticede bir anne-baba olmadan yaratma, baba olmadan sade bir anne ile yaratma ve normal olarak bir anne ve babadan yaratma şeklinde Allah (c.c.), yaratmanın bütün çeşitlerini gözler önüne sermektedir. Allah'tan bir ruh olması da Allah'ın canlılara hayatîyet veren işlerinden bir iş olduğuyula açıklanır ki bize göre harikulade ve mucize görünen şeyler, Allah (c.c.) için sıradan şeylerdir.

Araştırmamız neticesinde havariler akidesinin Kur'an'la paralellik arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre İsa Mesih, tanrı değil peygamberdir. İsrail oğulları onu inkâr ederken havariler, Allah'a ve onun elçisi İsa Mesih'e hem iman etmiş hem de yardım etmişlerdir. Tûfi'nin "ona uyanlar"dan maksadın bir genelleme ile ümmet-i Muhammed olduğunu söylemesi güzeldir; ancak yukarıda belirttiğimiz gerekçe sebebiyle yakın manada bunun havariler ve onların itikadını koruyanlar olarak anlaşılması kanaatimizce daha uygundur.

Hz. İsa'nın (a.s.) nübüvvetine Yahudilerin bakış açısı sorunludur. Çünkü onlar Mesih'in Davud peygamber soyundan geleceğini iddia edip Meryem oğlu İsa Mesih'i, o soydan olmadığı gerekçesiyle reddetmişlerdir. İncil, İsa'nın şeceresine, "İbrâhîm oğlu, Davut oğlu İsa Mesih'in soy kaydı şöyledir: İbrâhîm İshak'ın babasıydı, İshak Yakup'un babasıydı, Yakup Yahuda ve kardeşlerinin babasıydı." (Matta 1/1) diye yer verir. Kur'an da Eyyûb peygamber gibi anne tarafından Hz. İsa'yı Davud soyundan diye zikreder. Ama buna rağmen Yahudiler, bunu kabul etmemektedir.

Hristiyanların İsa Mesih'e bakış açısı da onu ilah mertebesine yükseltmeleri sebebiyle sorunludur. Kur'an onu, "Allah'ın kulu ve elçisi, annesi doğru ve iffetli, yemek yiyen, Allah'ın "kün" emriyle vücut bulup nefha-yı ilâhîyi kendisinde barındıran bir insan" olarak tarif eder. O ne Yahudilerin iddia ettiği gibi çarımha gerilip katledilmiş, ne de Hristiyanların iddia ettiği gibi öldükten üç gün sonra dirilmiştir. Fakat o, mahiyetini bilmediğimiz şekilde vefat ettirilip Allah katına yükseltilmiştir. Dolayısıyla asıl olan, Yahudilik gibi daha kadim ve daha eski olmak ya da Hristiyanlık gibi sayısal çoğunluğu elinde bulundurmamak değildir; bilakis Allah tarafından beyan edilen hakikate uymaktır.

KAYNAKÇA

Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*. Thk. Muhammed Abdülmüid. 2. Baskı. Haydarabad: Meclis-i Dâirati'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1972.



- Aydın, Mahmut. "Hristiyanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Çinpolat, Salih. "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar* (2017): 137-152.
- Doğru Haber Hepimizin Gazetesi. "6,9 Milyarlık Dünyanın Din Nüfusu". Erişim: 2 Haziran 2019. <https://dogruhaber.com.tr/haber/62394-69-milyarlik-dunyanin-din-nufusu/>.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İSÂM Yayıncılık, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 465-472. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylû tabakâti'l-hanâbile*. Thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1425/2005.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2000.
- Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Lugatı. "Lahut". Erişim: 18 Ağustos 2019. <http://www.lugatim.com/s/lahut>.
- Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Lugatı. "Nasut". Erişim: 18 Ağustos 2019. <http://www.lugatim.com/s/nasut>.
- Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük. "uknum/uknûm". Erişim: 18 Ağustos 2019. <https://www.luggat.com/uknum/1/1>.
- Muciruddin, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celil bi târihi'l-kuds ve'l-halil*. Amman: Mektebetü Dendis. Ts.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 516-521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vüât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1964.
- Tüfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. Thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1423/2002.
- Woodhead, Linda. *Hristiyanlık*. Trc. Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 187-192. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yehova'nın Şahitleri. "5. Yanılgı: Meryem, Tanrı'nın Annesidir". Erişim: 28 Haziran 2019. <https://www.jw.org/tr/kutuphane/dergiler/wp20091101/yan%C4%B1lg%C4%B1-meryem-tanr%C4%B1n%C4%B1n-annesi/>.
- Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Acar Matbaacılık, 2000.
- Yurdagür, Metin. "İlâ-yi Kelimetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 62-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar

Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'ân

Mukadder Arif YÜKSEL

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Ardahan | Turkey
mukadderarifyuksel@ardahan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4962-4212

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 24 Ekim 2019 Received | 24 October 2019

Kabul Tarihi | 26 Kasım 2019 Accepted | 26 November 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Yüksel, Mukadder Arif. "Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar [Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'ân]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 103-122.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594060>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Tokat, 60010
Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Cennet, Allah'ın iman eden ve sâlih amel işleyen kullarına mükâfat olarak hazırladığı ebedî mutluluk yurdudur. Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde, cennetin mahiyeti, cennet nimetleri, yiyecekler, içecekler ve yaşanacak müreffeh bir hayata dair bilgiler yer almaktadır. Kur'an'da cennet tasvirleri ve cennet nimetlerinin adı, temsili bir anlatımla ifade edilmekte, dünyada insanlar tarafından bilinen nesnelere hareketle bilinmeyen âlem (gayb) hakkında bilgi verilmektedir. Dünyadaki nesnelere cennetteki nesnelere arasında sadece isim benzerliği vardır. Mahiyeti ise insan tasavvurunu aşmaktadır. Kur'an'da mekân olarak cennet ve cennet nimetleri, dünyadaki en güzel yerlere, dünya nimetlerinin en güzeline ve insanların en çok arzuladığı şeylere benzetilerek tarif edilmiştir. Müteşabihattan olan bu anlatımı, hakikatin, temsili bir tasviri olarak görmek gerekir. Kur'an'da cennetliklere, yaşıt eşler, yemyeşil bahçeler, ferahlatıcı gölgelikler, saraylar, her türlü lezzetli meyveler, sarhoş etmeyen içkiler vaat edilmektedir. Nebe Süresi 33. âyete meallerde ve tefsir kaynaklarında çoğunlukla "gögsü tomurcuklanmış kız" anlamı verilmiştir. Bu da cennette erkeklere verilecek eşlerin yeni ergenlik çağındaki kızlar şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Ancak âyette yer alan *kevâ'ib* kelimesinin güzel görünümü, şerefli, *etrâb* kelimesinin de "yaşıt eşler" şeklindeki anlamı dikkate alındığında söz konusu âyeti "güzel görünümlü, şerefli, yaşıt eşler" şeklinde anlamlandırmak daha uygun düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Cennet, Nimet, Yaş, Ödül, Yaşıt Eş.

Absract

Paradise is the land of eternal happiness that Allah has prepared for His believers and righteous deeds. In the Qur'an and the *hadith*, there is information about the nature of heaven, the blessings of heaven, food, drinks and the pleasure and entertainment to be experienced. In the Qur'an, the descriptions of paradise and the name of paradise blessings are expressed in a representative narrative and information is given about the unknown from objects known to people around the world. There is only a similarity of name between objects in the world and objects in heaven but its nature exceeds human imagination. In the Qur'an, the space and the blessings of paradise are described as the most beautiful places in the world, the most beautiful of the world blessings, and the things that people desire most. These metaphors should be seen as a representative description of the original. The Qur'an promises paradises, peers, lush gardens, refreshing shades, palaces, all kinds of delicious fruit and non-drunk drinks. Sūra of Naba 33rd verse in translations and sources of commentary mostly "chest is the budded girl." meaning is given. This has led to the understanding that the wives to be given to men in paradise are understood as new adolescent girls. Considering the beautiful-looking, honorable meaning of the word *kewā'iba* in the verse, the meaning of the word *atrābā* peers. It is more appropriate to interpret this verse as beautiful-looking, honorable and peer-to-peer.

Keywords: Tafsir, Heaven, Blessing, Age, Reward, Peer Couple.

GİRİŞ

C-n-n (ج ن ن) kelimesi, sözlükte bir şeyin üstünü örten, görünmeyen, gözlerden saklanmış anlamlarına gelmektedir. Görünmediği için ana rahmindeki canlıya *cenin*, ateşten yaratılmış olan ve Allah katında kullukla mükellef olan mahlûka da *cin* denilmiştir. Aynı kökten türeyen cennet ismi ise ağaçla kaplı bahçe anlamındadır. İçinde gezinti yapılan ve meyve ağaçlarıyla kaplı yere cennet denilmiştir.¹ (ج ن ن) kökünden türemiş kelimeler Kur'an'da 201 yerde geçmekte olup örtmek, yılan, cin, delilik, kalkan, cenin, bahçe ve cennet anlamlarında kullanılmaktadır.² Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) cennetin yukarıda zikrettiğimiz bir kaç lügavî anlamına değinerek şöyle der:

C-n-n kelimesi, bir şeyin duyu organlarından saklı kalmasıdır. Ahirette muttakilerin ilâhî bir ödül olarak konulacağı yere cennet denilmesinin sebebi, dünyadaki bahçeye benzemesi ya da vaat edilen mükâfatların bizden saklanmış olmasıdır.³ Cennetin çoğulu *cennât*'tır. Kur'an'da birçok yerde cennet, çoğul ismi ile *cennât* olarak da geçmektedir.⁴ Bunun sebebi, cennetin yedi kısmı ya da katmanı olmasıdır. Bunlar: 1. *Firdevs* cenneti, 2. *A'dn* cenneti, 3. *Na'im* cenneti, 4. Ebediyet yurdu (*dâru'l-huld*), 5. *Me'vâ* cenneti, 6. Esenlik yurdu (*dâru's-selâm*), 7. *İllyiân* cenneti.⁵

Cennet, Allah'ın sâlih kullarına mükâfat olarak hazırladığı ebedi mutluluk yurdudur. Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde, cennetin mahiyeti, cennet nimetleri, yiyecekler, içecekler ve yaşanacak zevk ve sefaya dair bilgiler yer almaktadır. Bazı müfessirler, Bakara Süresi 25. âyette geçen *müteşâbihâ* (onun benzerleri) kelimesinden hareketle cennet tasvirlerinin ve cennet nimetleri hakkındaki ifadelerin temsilî bir anlatım olduğunu, bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında bilgi verildiğini, dünyadaki nesnelere cennetteki nesnelere arasında sadece isim benzerliği bulunduğunu, mahiyetinin ise çok farklı olduğunu belirtmişlerdir.⁶ İbn Abbas, cennetteki nimetlerin dünyadaki nimetlerle isimden başka bir benzerliğinin olmadığını söylemiştir.⁷ Bu izah, cennet ile

¹ Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, "Cnn", *Kitâbu'l-'Ayn* (b.y.: Mektebetu'l-hilal, ts.) 4: 21-22; Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbn Manzûr, "Cnn", *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-fikr, 1994), 13: 92, 100.

² Mehmet Okuyan, "Cnn", *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 213-216.

³ Bk. Secde 32/17.

⁴ Bk. Bakara 2/25; Âl-i İmran 3/15, 136, 195, 198; Nisa 4/13, 57, 122; Mâide 5/12, 65, 85, 119.

⁵ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. er-Râgıb el-İsfahânî, "Cnn", *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Daru Kahraman, 1986), 138-139.

⁶ Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *el-Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an* (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000), 1: 387; Ebu Abdullah Muhammed Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1988), 1: 240; Muhammed Reşit Ali b. Rıza, *et-Teşîru'l-menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-ammetü li'l-kitâb, 1990), 1: 194.

⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 1: 240.

dünya arasındaki nesnelere isim benzerliği olsa da mahiyet bakımından ciddi farkların olduğuna işaret etmektedir.

Ahiret hayatı, herkesin gideceği; fakat gidenin, geride kalanlara gördükleri ve yaşadıkları hakkında bilgi veremediği, ontolojik olarak dünya hayatıyla kıyası kabil olmayan farklı bir âlemdir. Kur'an'da ahirette, haşirle birlikte⁸ bütün insanların mahşer meydanında toplanacağı⁹ kötülüklerin terazinin bir kefesine, iyiliklerin ise diğer kefesine konulacağı¹⁰ ve amellerin terazide tartılacağı, hangi taraf ağır basarsa ona göre kişi hakkında hüküm verileceği haber verilmektedir.¹¹ Görüldüğü gibi burada imajlar dünyasında insanların yapmış olduğu filler, ağırlığı olan nesnelere şeklini almaktadır.¹² Amel defterlerinin verilmesi¹³ mîzân,¹⁴ sorgulama,¹⁵ insanın kendi organlarının kendisi aleyhine şahitliği¹⁶ gibi hususlar, insanın idrak edebileceği bir mahiyette değildir ve sembollerle ifade edilmiştir. Semboller, müşahede edilemeyen, esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir.¹⁷ Buna göre *gayb* âlemine ait olgular olan ahiret hayatı, cennet ve cehennem anlaşılması ancak sembolik bir ifade ile mümkün olmaktadır. İnsanoğlu dünyadaki beden ve ruhu ile ahirette varlığını sürdürecektir olsa da her halükarda cennetin hakikati ve karşılaşacağı ortamın bihakkin tasviri insanın idrak kapasitesini aşmaktadır. Bu sebeple, Kur'an'ın cennet tasvirlerini ve cennet hayatına dair bilgileri, bu bağlamda ele alıp değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Kur'an'da cennetliklere temiz eşler de vaat edilmektedir.¹⁸ es-Sa'd 38/52, el-Vâkı'a 56/37 ve en-Nebe 78/33. Bu ayetlerde, cennet ehli olan erkeklerle verilecek eşlerle ilgili, "bekâr, aynı yaşta, sadece eşlerine düşkün, gözlerini onlardan ayırmayan" şeklinde nitelemeler yapılmıştır. Özellikle Nebe Süresi 33. âyetteki "*ve kevâ'ibe etrâbâ*" ifadesine "göğsü yeni tomurcuklanmış bakire yaşıt kızlar" şeklinde anlam verilmesi, seküler dünya görüşüne sahip kesimler, Kur'an'a dışarıdan bakanlar ve din hakkında doğru bilgiye sahip olmayanlar tarafından tuhaf karşılanmakta, sosyal medyada kendilerini ateist, deist olarak tanımlayan kesimler, "kutsal bir kitapta böyle bir ifade olur mu?" şeklinde eleştirileri gündeme getirmektedirler. Bu kesimler muhtemelen maksatlı olarak daha da ileri giderek, "göğsü yeni tomurcuklanmış kız, henüz 11, 12 yaşlarının

⁸ Bk. el-Enâm 6/30; el-Hacc 22/5; er-Rûm 30/56.

⁹ Bk. el-Enâm 6/22, el-A'râf 7/25; Yûnus 10/28, 45.

¹⁰ Bk. el-A'râf 7/9; el-Mû'minûn 23/102, 103.

¹¹ Bk. el-Enbiya 17/47.

¹² Bu konuda bk. Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 222.

¹³ Bk. el-İsrâ 17/13, 71; el-İnşikâk 84/7, 8, 10.

¹⁴ Bk. el-A'râf 7/7-9, el-Mû'minûn 23/102.

¹⁵ Bk. el-Bakara 2/245; el-Mû'minûn 23/115.

¹⁶ Bk. Fussilet 41/20-21.

¹⁷ Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, 56.

¹⁸ Bk. el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân, 3/15; en-Nisâ 4/57.

da, çocuk denecek yaştadır. Bu yaştaki çocukların evlendirilmesi günümüzde medenî toplumlarda suç sayılıyor. Siz bir baba olarak kızınız varsa bu yaştaki kızınızın evlenmesine razı olur musunuz?” şeklinde sorular yönelterek kendilerince Kur'an'da bir açık bulduklarını, Kur'an'ın Arap zevkine hitap ettiğini ve günümüz insanına hitap etmediğini dile getirmektedirler. Bu noktada bir problemle karşılaştığımız aşikârdır. O halde sorun nerededir? Söz konusu âyetin yanlış anlamlandırılmasında mı? Yoksa günümüz aklı ile yanlış anlaşılmasında mıdır? Biz bu çalışmada önce Kur'an'da cennetin mahiyetinden başlamak suretiyle problem olarak gördüğümüz bu durumu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktayız.

Bu konuda İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923), *el-Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinde cennetle ilgili âyetlerin geçtiği yerlerde yeteri kadar bilgi verdiğini görmekteyiz. İbn Kayyim el Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Hâdi'l-ervah* adlı telifinin, cennet konusunda akla gelebilecek her hususu ele alan en kapsamlı ve müstakil eserlerden biri olduğunu belirtmek gerekir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan “Cennet” maddesi ve Ömer Kara'nın “Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet” adlı eserinin, cennet konusunda başvurulabilecek eserler olduğunu zikretmek isteriz.

Duyu organlarının ve akıl yürütme alanlarının dışında kalan, tek bilgi kaynağı nakil olan ahiret hayatı, cennet ve cehennemle ilgili rivâyetlerin sahit ve güvenilir olması zarûrîdir.¹⁹ Bu sebeple konuyu incelerken daha çok âyetleri ve onların tefsirine dair rivâyetleri ele alıp inceleyeceğiz.

1. KUR'ÂN'DA CENNET TASVİRLERİ VE CENNET NİMETLERİ

Cennet, tefsirlerde sık ağaçlarla kaplı, ağaçların sıklığı sebebiyle gölgesi yoğun olan meyve bahçesi şeklinde tarif edilmektedir. Cennet, ahirette mükâfat yurdunun adıdır. Çoğulu *cennât* gelir. Bununla cennetteki bütün bahçeler *ravdatü'l-cennât*²⁰ kastedilmektedir.²¹

1.1. Kur'an'da Cennet

Kur'an'da cennetin, yer ile gök arası kadar geniş olduğu belirtilmektedir.²² Taberî, cennet arzının (zemin) genişliği için, dünyanın yedi kat gök ve yedi kat

¹⁹ Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 378.

²⁰ Bk. eş-Şûra 42/22.

²¹ Mahmut b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1986), 1: 105-106; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1990), 2: 358; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414), 1: 65.

²² Bk. Âl-i İmrân 3/133; el-Hadid 57/21.

yer genişliği kadar olduğunu söylemektedir.²³ Bu benzetme, cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olduğu anlamına gelmektedir.

Kur'an'da cennetin kapılarından (*ebvâb*) bahsedilmesi²⁴ cennetin çok geniş olmakla birlikte etrafı çevrili bir yer olduğu izlenimini vermektedir. Cennetin kapılarında bekleyen melekler cennetlikleri selâmla karşılarlar: “Sabretmenize karşılık selâm size! Dünya yurdunun sonu (olan cennet) ne güzeldir.” (er-Ra'd 13/24). Hz. Peygamber de cennet kapılarından şöyle bahsetmektedir: “Her kim Allah yolunda malından çifter çifter harcamalar yaparsa cennette: ‘Ey Allah'ın kulu! İşte hayır budur.’ diye seslenilir. Namaz kılanlar, namaz kapısından çağırılır. Cihad edenler, cihad kapısından çağırılır. Sadaka verenler de sadaka kapısından çağırılır. Oruç tutanlar ise Reyyân kapısından çağırılır.”²⁵

Cennetin başlıca özelliklerinden biri, zemininin yemyeşil, sık ağaçlar ve dinlendirici gölgeliklerle kaplı olmasıdır. en-Nisa Sûresi 57. âyetin sonunda “Onları koyu gölgelikler altına koyacağız.” buyrulmaktadır. Yâsîn sûresinde de gölgeliklere şöyle temas edilir: “Onlar, eşleri ile birlikte gölgeliklerde koltuklara yaslanmaktadırlar.” (Yâsîn 36/56) ve “Muttakiler, gölgelikler ve pınar başlarında vakit geçirirler.” (el-Murselât 77/41).

Cennetin atmosferinin oldukça ferah olduğu anlaşılmaktadır: “Onlar orada koltuklar üzerine kurulmuşlardır. Orada ne (yakıcı) güneş, ne de dondurucu soğuk görürler. Üzerlerine cennetin gölgeleri düşmüş ve meyveleri kolayca alınacak şekilde sarkıtılmıştır.” (el-İnsân 76/13-14).

Kur'an'daki cennet tasvirlerinde yer alan yemyeşil bahçeler, taze meyveler, fişkıran su gözeleri göz önüne alındığında cennet ikliminin, ılıman bir ilkbahar havası düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Kur'an'da “altundan nehirler akan cennet” nitelemesi birçok yerde geçmekte olup²⁷ cennette su, bal, süt ve içki nehirlerinin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Taberî, “altundan ırmaklar akan” ifadesini açıklarken, ırmaklar zeminin altında değil üstünde, ağaçların dibinden akmaktadır. Eğer ırmaklar zeminin altından akmış olsaydı göze bir haz vermezdi, demektedir.²⁸ Hatta cennette odaların altından geçen nehirlerden de bahsedilmektedir: “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar, üst üste inşa edilmiş altundan ırmaklar akan köşklere sahip olacaklardır.” (ez-Zümer 39/20). Cennet nehirlerinden sadece su değil, diğer cennet nimeti olan içecekler de akar: “Muttakiler için vaat edilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/207.

²⁴ Bk. ez-Zümer 39/73.

²⁵ Nesâî, “Sıyam”, 43.

²⁶ Ömer Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 149.

²⁷ Bk. el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/ 15, 136, 195, 198; en-Nisâ 3/13, 57, 122.

²⁸ Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 1: 384.

süt ırmakları, içene zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için her çeşit meyveler vardır.” (Muhammed 47/15). Cennet ırmaklarının alttan akması, bazı yerlerde mutlak olarak cennetin altından akması, bazen odaların altından akması, bazen de cennetliklerin altından akması şeklinde ifade edilmektedir.²⁹

Kur'an'da Kevser sûresi'nde Hz. Peygamber'e (s.a.s) verilen “Kevser” adındaki özel nimetin de tefsirlerde rengi süttten beyaz, baldan tatlı bir nehir olduğu beyan edilmiştir.³⁰ Cennette, nehirlerden başka, “*ayn/uyun*” olarak ifade edilen pınarlar da vardır.³¹

Cennetin muhteşem güzelliği, bir hadiste şöyle tasvir edilir: “Cennetteki nimetlerden bir tırnağın taşıyabileceği bir miktar dünyada gösterilseydi, yer ve gök her yer süs içinde kalırdı. Cennetliklerden biri dünyaya bakmış olsa, bileziklerinden birinin ziyası, güneşin yıldızları söndürmesi gibi o da güneşi söndürürdü.”³²

1.2. Kur'an'da Cennet Nimetleri

Cennetin kendisi ve cennette olmak zaten başlı başına bir nimettir. Kur'an'da mekân olarak cennet ve cennet nimetleri, dünyadaki en güzel yerlere, dünya nimetlerinin en güzeline ve insanların en çok arzuladıkları şeylere benzetilerek tarif edilmiştir. Kur'an'ın cennetle ilgili sembolik söylemini, hakikatin temsili bir tasviri olarak görmek gerekir. Hz. Peygamberin cennet nimetleriyle ilgili hadis-i kudsi olarak aktardığı bir beyanı şöyledir: “Yüce Allah, ‘Ben sâlih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal edemeyeceği bir takım nimetler hazırladım’ buyurmaktadır.”³³

Cennete girmeyi hak edenlere şöyle seslenilir: “Ey kullarım, bugün size korku yoktur ve siz üzölmeyeceksiniz. Onlar, âyetlerimize inanmış ve müslüman olmuş kimselerdir. Siz ve eşleriniz sevinç ve mutlulukla cennete girin. Onların önünde altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır, orada, canlarının çektiği ve gözlerinin hoşlandığı her şey vardır ve siz orada ebedi kalacaksınız.” (ez-Zuhrûf 43/68-71).

Kur'an'da cennet nimetleri olarak şunlar zikredilir: Nehirler, fıskıran su gözeleri, ferah gölgelikler, saraylar, köşkler, tahtlar, yataklar, süslü elbiseler, yiyecekler, içecekler, meyveler, huriler, gılmanlar ve ru'yet (Allah'ı görme). Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerden hareketle cennet hayatına dair şunlar söylenebilir:

²⁹ Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*, 176.

³⁰ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 24: 645, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 807, Celeleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8: 647.

³¹ Bk. el-Hicr 15/45; es-Saffât 37/45; ed-Duhân 44/52; el-İnsân 76/5-6.

³² Tirmizî, “es-Sıfâtü'l-cennet”, 7.

³³ Buhârî, “Bed'ül-Halk”, 8.

1. Sınırsız konfor, 2. Sürekli barış, huzur. 3. Cennetliklerin hem beden hem de ruhî yönden son derece yetenekli ve güçlü olmaları, 4. Manevî tatmin (rıza), 5. Allah'ı görmek (*ru'yetullah*), 6. Bütün bunların ebediyen yaşanacak olması.³⁴

Cennet nimetlerine ulaşmada her hangi bir zorluk ve bu nimetlerden yararlanmada herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Hz. Peygamber, cennet nimetlerinden yararlanma konusunda şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki sizden birinizin cennette en aşağı makamı, ona Allah'ın, 'Dile, ne dilerse' buyurmasıdır. Kişi dilediklerini söyleyince Allah kendisine, 'diledin mi?' diye sorar. Evet, cevabını verdiğinde de, 'Dilediklerinin hepsi bir kat fazlasıyla senindir.' buyurur.”³⁵

Cennetlikler, yeşil renkli³⁶ ince ipekten ve atlastan yapılmış³⁷ eskimeyen elbiseler giyerler,³⁸ altın ve gümüş bilezikler ve incilerle süslenirler,³⁹ parlak incilerle süslenmiş taşlar takarlar.⁴⁰

Kur'ân, cennet ehlinin boş sözler işitmeyeceğini ve yiyeceklerinin her daim hazır olduğunu haber vermektedir: “Onlar orada boş söz işitmeyecektir, sadece (meleklerden) selâm işitirler. Orada sabah akşam rızıkları hazırdır.” (Meryem 19/62). Taberî, bu âyetin tefsirinde, cennette gece olmadığını, dünya gününe göre sabah ve akşamın vakti kadar sürelerde istedikleri yemeklerin ve içeceklerin kendilerine verileceğini belirtir.⁴¹

Kur'ân'da, cennette meyve ikramına birçok yerde vurgu yapılmaktadır. Cenneti müjdeleyen bir âyet meâlen şöyledir: “İman edip salih amel işleyenler için içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilisinde, 'bu daha önce bize verilenlerin benzeridir', derler. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır.” (el-Bakara 2/25).⁴² Cennet ehli, ikram edilen meyvelerinin rengini görünce, “daha önce bize verilenlerin benzeri” derler, melekler de onlara, “Yiyin bakalım, rengi aynı fakat tadının farklı olduğunu göreceksiniz.” derler.⁴³

Bahçe anlamına gelen cennette⁴⁴ süs ağaçları ve çeşitli meyve ağaçlarının olması tabiidir: “İki cennette çeşit çeşit ağaçlar ve meyveler vardır. İkisinde de her meyveden çift çift vardır. İkisinde de meyve, hurma ve nar vardır.” (er-Rahman 55/48, 52, 68). er-Ra'd Sûresi 29. âyette geçen “ne mutlu” anla-

³⁴ Topaloğlu, “Cennet”, 7: 381.

³⁵ Müslim, “İmân”, 301.

³⁶ Bk. el-İnsan 76/21

³⁷ Bk. ed-Duhân 44/53.

³⁸ Bk. el-Hacc 22/23.

³⁹ Bk. el-Hacc 22/23.

⁴⁰ Tirmizî, “es-Sıfâtü'l-cennet”, 23.

⁴¹ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 18: 221.

⁴² Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ, 4/ 57.

⁴³ Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1: 96.

⁴⁴ Ferâhidî, “Cnn”, *Kitâbu'l-ayn*, 4: 21-22.



mındaki *tuba* kelimesinin dünyada benzeri olmayan bir meyve ağacı olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁵ Söz konusu âyet meâlen şöyledir: “İman edip salih amel işleyenler için mutluluk ve güzel bir gelecek vardır.” (er-Ra’d 13/29). Bir Arap, Hz. Peygambere gelerek cennet hakkında sorular sordu ve ‘Orada meyve ağacı da var mı?’ dedi. Hz. Peygamber, ‘Evet, orada tuba ağacı vardır.’ buyurdu. Adam, ‘Dünyadaki ağaçlardan hangisine benziyor?’ diye sorduğunda, Hz. Peygamber, ‘Dünyada onun benzeri yok, Şam’a gittin mi? Orada ceviz ağacı vardır, tek bir gövde üzerinde yetişir ve üst tarafı geniş bir alanı kaplar.’ buyurdu.⁴⁶ Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) de, *tuba* kelimesinin üç anlamını [a) Bizzat Allah tarafından dikilen dalları süslü bir cennet ağacı, öyle bir ağaç ki, kökü Hz. Peygamber’in evinde, dalları ise her mü’minin evinde, b) Ne mutlu anlamında mastar, c) Cennet anlamında Habeşçe bir kelime] zikrettikten sonra ikinci anlamı tercih etmekte, *tuba kelimesinin* güzel olan her şeyi kapsadığını kaydetmektedir.⁴⁷

el-Vâkıâ’ sûresi’nin 28 ila 34. âyetlerinde cennetteki bazı meyve türleri zikredilmekte ve yaşanacak konfora değinilmektedir: “Dikensiz kiraz (sıdr) ağaçları, kat kat muz ağaçları altında yayılmış sürekli gölgede, çağlayan subaşında, tükenmeyen ve yasaklanmayan meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerinde dirler.” (el-Vâkıâ’ 56/28-32). Bu pınarlar cennetliklerin istediği yerde fışkırır: “İyiler de, karışımı kâfur olan bir kadehten içerler. Bir kaynak ki Allah’ın kulları ondan içerler, (istedikleri yere de) fışkırtarak akıttılar.” (el-İnsan 5-6), “Onlara orada karışımı zencefil olan kadehten içirilir. Orada bir pınar vardır, adına Selsebil denilir.” (el-İnsan 76/17-18).

Cennetlikler, canlarının istediği her türlü yiyecek ve içecekten tadarlar. Her çeşit meyve ve et⁴⁸ bitmeyen yemişler⁴⁹ ve keyif veren cennet şarabıyla ağırlandılar.⁵⁰ Bir Yahudinin Hz. Peygamber’e, sen cennette yeme içme var diyorsun fakat bu ihtiyaç gidermeyi gerektirir, bu durum ise bir sıkıntıdır, demesi üzerine O, “ihtiyaç olduğunda misk kokusu gibi bedeninden sızıntı şeklinde çıkar” buyurmuştur.⁵¹

Cennet nimetlerine dair âyet ve hadislerden anladığımızı göre cennet nimeti olarak yararlanılacak barınma yerleri, giyim kuşam, yeme içme ve konforlu bir yaşama dair her şey, insanın istediği gibi, beklentisinin çok üzerinde, mahiyet olarak beşer muhakemesinin fevkinde olacaktır. En büyük cennet

⁴⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3: 71.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur’an*, 9: 316.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19: 41.

⁴⁸ Bk. et-Tür 52/22.

⁴⁹ Bk. er-Ra’d 13/35.

⁵⁰ Bk. es-Saffât 37/46-46.

⁵¹ Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrah* (Kahire: Matbaatü'l-medenî, ts.), 188.

ödülü ise Allah'ın rızası ve görülmesidir (*ru'yetullah*). Allah'ın rızasının en büyük ödül oluşu Kur'an'da şöyle zikredilmektedir: "Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, altlarından ırmaklar akan, ebedi kalacakları cennetler ve A'dn cennetinde güzel meskenler vaat etmiştir. Allah'ın (onlardan) razı olması ise hepsinden büyüktür. İşte bu büyük bir başarıdır." (et-Tevbe 9/72).

Ehl-i sünnete göre cennette Allah'ın görülmesi mümkündür. Allah'ın görülmesi, bilinmesi gibidir. Zira görme, bilmenin bir nevidir. Cennetlikler, herhangi bir yer tayini ve keyfiyet olmaksızın Allah'ı görürler. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi, Allah'ın görülebilmesine delil sayılmıştır, zira bir peygamber, mümkün olmayan bir şeyi istemez, denilmiştir.⁵² Şu âyetler de Allah'ın cennette görülebilmemesinin delili kabul edilmiştir: "O gün bazı yüzler aydıdır, Rablerine bakarlar." (el-Kıyamet 75/22-23). Taberî bu âyetin tefsirinde, Allah'ın görülmesi hususunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini "(ilâ Rabbihâ nâzireh" (إلى ربها ناظرة)) âyetine bazı âlimlerin, "Rablerine bakarlar." bazılarının da "Rablerinden gelen mükâfata bakarlar." anlamını verdiğini belirtir.⁵³ Hz. Peygamber de bu konuda, "Rabbini ayın on dördünde gördüğünüz gibi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdiham yaşamayacaksınız"⁵⁴ buyurmuştur.

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Araplar, yeşili çok az, arazisi genellikle çöl olan bir ortamda yaşamaktaydılar. Su çok az, dolayısıyla değerli idi. Cahiliye döneminde kadın, içki, eğlence Arabın bireysel ve sosyal hayatında önemli bir yer tutuyordu. Cennet tasvirleri arasında zikredilen, altından ırmaklar akan yemyeşil bahçeler, gölgelikler, fışkıran sular, cennet nimetleri arasında zikredilen et, içki, sidr ve nar meyveleri, Arap zevkine hitap eden, bunları elde ettiğinde mutluluğuna vesile olan, cezbedici, hayırlı işlere motive eden unsurlardır.⁵⁵ Söz konusu nimetler arasında yerel unsurlar olduğu gibi, yeme, içme, eğlenme, sevdiği ile birlikte yeşil ve ferah gölgeliklerde hoş vakit geçirme gibi bütün insanların fıtratına hitap eden evrensel unsurlar da vardır.

2. CENNETTE EVLİLİK VE CENNETLİKLERİN YAŞINA DAİR TARTIŞMALAR

Cennete *iman* edip *sâlih amel* işleyerek Allah'ın hoşnutluğunu kazananlar gidecektir.⁵⁶ Ayrıca çocukken vefat edenlerin, delilerin, fetret devrinde

⁵² Cafer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Eh-i Sünnet Akaidi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 97-98.

⁵³ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 24: 72.

⁵⁴ Buhârî, "Tevhid", 24; Müslim, "İmân", 299.

⁵⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, 7. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 222.

⁵⁶ Bk. el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; el-Fecr 89/27-30.

temiz yaşayan insanların da cennete gideceği âlimler tarafından umumiyetle benimsenmektedir.⁵⁷

Dünya hayatında erkek ve kadının meşru birlikteliği, bedenî ve ruhî tatmini (*meveddet ve rahmet*) de⁵⁸ beraberinde getirmektedir. Dünya hayatında en büyük beşerî arzu ve ihtiyaçlardan biri olan kadın-erkek birlikteliğinin cennette de devam etmesi, insan tabiatının bir gereğidir. Kur'an'da da temiz eşler (*ezvâcû'n-mutahhara*) vaadi ile cennette evliliklerin gerçekleşeceği ve karı koca ilişkisinin yaşanacağı haber verilmektedir.⁵⁹

İbn Kayyım (ö. 75 1/1350), "Orada nereye baksan bir nimet, büyük bir mülk görürsün" (el-İnsan 76/20) âyetinin tefsirinde cennet mülkünde herkesin melik (kral) konumunda olacağını, dünya kadını ve hürî eşleriyle birlikte istediği gibi yaşayacağını, meleklerin dahi mülküne izinsiz giremeyeceğini, emrine binlerce hizmetli tahsis edileceğini kaydetmektedir.⁶⁰

2.1. Kevâi'b ve Etrâb Kelimelerinin Lügatlerdeki ve Kur'an'daki Anlamı

Müfessirler, cennet ehlerinden erkeklerin yaşının otuz üç olacağı hususunda neredeyse görüş birliği içerisindeyler, fakat kadınların yaşı, en-Nebe Süresi 33. âyette yapılan niteleme (*kevâi'be etrâbâ: göğsü tomurcuklanmış kız*)⁶¹ sebebiyle tartışma konusu olmuştur.

Türkçe yapılan birçok mealde konumuz olan âyete, "Göğsü tomurcuklanmış/kabarmış yaşıt kızlar." anlamı verildiği ve göğüsler için "tomurcuklanma" betimlemesi yapıldığı görülmektedir.⁶² Böyle bir anlamlandırma da, kadının anatomik yapısı ve fizyolojik gelişimi dikkate alındığında, 11 ila 13 yaşları arasında bir kız çocuğunu akla getirmektedir. Fakat söz konusu âyete Elmalılı Hamdi Yazır "ve turunc sineli yaşıtlar var"⁶³, Yaşar Nuri Öztürk', "göğüsleri

⁵⁷ Topaloğlu, "Cennet", 7: 384.

⁵⁸ Bk. er-Rûm 30/21.

⁵⁹ Bk. el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15, en-Nisâ 4/47; el-Furkân 25/74; ed-Duhân 44/54; el-Vâkıa' 56/22.

⁶⁰ İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervah*, 274-275.

⁶¹ Not: Bu çeviri, Türkçe meallerde çoğunlukla tercih edilen anlamdır.

⁶² Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985) 8: 3950; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, 16. Baskı (İstanbul: Elif Ofset, 1992), 3: 1135; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957), 504; Salih Akdemir, *Son Çağın Kur'an*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 582; Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Semantik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 312; Hayreddin Karaman v.dğr. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006) 591; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 659; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkan Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Server İletişim, 2010), 582; Ali Akın, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Ege Reklam Basım, 2014), 765.

⁶³ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli* (İstanbul: Temel Neşriyat, 2000), 584.

turunç gibi yaşlılar⁶⁴ şeklinde anlam vererek göğüsler için “turunç” nitelemesi yapmışlardır. İsmail Hakkı İzmirli de, en-Nebe Sûresi 33. âyete “sineleri ağsakanmış kızlar” mealini vermiştir.⁶⁵ Böylece bu müelliflerin, ergenlik çağını çağrıştıracak bir anlamlandırmadan biraz uzaklaştıkları anlaşılmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen, konumuz olan âyetin çevirisinde, cennet kadınlarının ilk ergenlik çağında olduğunu çağrışırsa da ayrıca bir yaş tespiti cihetine de gitmiştir: “(Nar memeli) memeleri neşvü nema bulmuş, kabarmaya başlamış, turunç bir hale gelmiş, (hep bir yaşta) on altı yaşlarında pek genç cariyeler de vardır.”⁶⁶ (en-Nebe 78/33). Süleyman Ateş de söz konusu âyete “göğüsleri yeni kabarmış kendilerine yaşıt kızlar⁶⁷” şeklinde anlam vermiştir. Ateş, her ne kadar *kevâib* kelimesine “yeni kabarmış” anlamını vermiş olsa da *etrâb* kelimesine “eşleriyle yaşıt” anlamını vermekle bu konuda ileride de görüleceği gibi müfessirlerin birçoğu ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁶⁸

Bütün bu meallerden, cennette ödül olarak verileceği vaat edilen eşin cinsiyetinin kadın olduğu ve bu kadınların ortak vasfının “bakire yaşıt kız” olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda ise en-Nebe sûresi 31. âyette cennette ödüle layık görülen “muttaki”lerin erkekler olduğu, kadın muttakilerin ise söz konusu edilmediği sonucu çıkmaktadır.

Müslümanların kutsal kitabının mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak için Kur’ân okuyanlar ve Kur’ân’a dışarıdan bakanlar “göğsü tomurcuklanmış kızlar” (en-Nebe 78/33) meâlindeki âyeti okuduklarında, kutsal kitapta böyle bir betimlemenin olmasına şaşırduklarını ve hatta olabirliğini sorguladıklarını görmekteyiz. İslâm dinine karşı ön yargılı olan ateist ve deist inanışlı bazı kimseler sosyal medyada bu âyetten hareketle, “cennette sübyancılık, pedofili” gibi çirkin yakıştırmaları dile getirmektedirler. Kadın haklarının sürekli gündemde olduğu, kadına karşı pozitif ayrımcılığın körüklendiği, kadının meta olarak görülmesine ve cinsel istismarlara karşı toplumsal duyarlılığın arttığı günümüzde, her şeyi okuyan, daha çok kendi kültürel değerlerini sorgulayan, Batı’daki kelimeleri fiili bir gerçeklik olarak sorgusuz kabul eden kimseler, bizden bu anlamlandırmaya da makul bir açıklama beklemektedirler. İslâmî öğretileri savunmacı bir yaklaşımla farklı zaman ve mekânlarda oluşan algılara uyarlamak gibi bir düşünceye sahip değiliz, fakat zihni tırmalayan bir anlamlandırmada eksik ve yanlış anlaşılma varsa, bunu düzeltmenin de görevlerimiz arasında olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar bu âyet üzerinde yapılan tartışmalar dikkatimizi bu konuya çekmiş olsa da Ömer Özsoy’un dediği gibi “her

⁶⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Yeni Boyut, 2010), 1340.

⁶⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Eren Yayınları, ts.) 584.

⁶⁶ Bilmen, *Kur’an-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8: 3950.

⁶⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.) 10: 292.

⁶⁸ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 10: 292.

ne pahasına olursa olursun çağdaş ihtiyaçlara cevap verme ve çağdaş duruma uygun düşecek anlam üretme”⁶⁹ niyetinde de değiliz. Konuyla ilgili ulaştığımız rivayetler ve elde ettiğimiz karinelerin ışığında muhtemel anlamlardan birini tercih ederek te'vil yapmış olacağız.

Üzerinde durduğumuz âyet, iki kelimededen (كواعب اتراب) oluşmakta, sözlüklerde ve tefsirlerde *etrâb* (اتراب) kelimesine, “birbirlerine yaşıt” anlamı verilmekte olup Arapça'da aynı günlerde doğmuş, akran anlamında daha çok kızlar için kullanılmaktadır.⁷⁰ Zebîdî (ö. 791/1205), *etrâb* kelimesinin aynı yaşta doğmuş kadın ve erkek herkes için kullanıldığını söylemektedir.⁷¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Zeynuddin er-Râzî (ö. 651/1253) de *teribenin* çoğulu olan *ertâba*, kısaca “yaşıt olanlar” demişlerdir.⁷² *Etrâb*, *teribe* kelimesinden türemiş bir kelimedir, Kur'an'da üç yerde geçmektedir ve bu kelimelerin geçtiği sûreler Mekki'dir. (Bk. es-Sa'd 38/52; el-Vâkıa' 56/37; en-Nebe 78/33) Çocukken toprakta birlikte oynamış olmaları ya da ana rahminden aynı günlerde yeryüzüne gelmiş olmaları kastedilerek mecâzî anlamda yaşıt olan kızlara Arapça'da *etrâb* denilmiştir.⁷³

Etrâb, kendi aralarında aynı yaşta ve özellikte olmayı ifa ettiği gibi, eşleri ile de aynı yaşta olmayı da ifade eder. Allah cennet kadınlarını, aynı güzellikte ve özellikte yaratmıştır ve bu sebeple de aralarında kıskançlık, buğz, haset, düşmanlık ve rekabetin bulunmadığı bildirilmiştir.⁷⁴

Halil b. Ahmed, Zebîdî ve Râzî'nin anlamlandırmasını dikkate alarak *etrâb* kelimesini sadece kadın veya kızlara tahsis etmeden, “yaşıt olanlar” şeklinde anlamlandırmamız âyetin daha doğru anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Zira Allah, en-Nebe Sûresi 32. âyetten itibaren muttakilere verilecek bir takım ödüllerden bahsetmektedir. Muttakî kelimesi, kadın ve erkek her hangi bir cinse tahsis edilmediğine göre, her iki cinsi de kapsamı gerekir. O halde *etrâb* kelimesi de yaşıt eşler (erkeğin kadın eşi, kadının erkek eşi) anlamında, her iki türü ifade eder. Nitekim Hasan Elik ve Muhammed Coşkun tarafından telif edilen meâlde, cinsiyet vurgusundan ve kadın tasvirinden özellikle sakınıldığı ve yapılan kadın nitelemelerinin de uygun görülmediği belirtilmektedir.

⁶⁹ Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine”, *İslâmiyat* 5 (2002): 112.

⁷⁰ İbn Manzûr, “Trb”, 1: 231.

⁷¹ Seyid Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, “Trb”, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 2: 67.

⁷² Halil b. Ahmed, “Trb”, 8: 117; Zeynuddin er-Râzî, “Trb”, *Muhtaru's-sihah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, 5. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 45.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 100; Âsım Efendî, “Trb”, *el-Kâmûs* (İstanbul: Matba Osmaniyye, 1225) 1: 79.

⁷⁴ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, 21: 23; M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, 1383), 3: 230; M. Tahir İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: ed-Daru't-Tûnisyye, 1984), 27: 302.

Bu müelliflerin meâli şöyledir: “Kendileriyle yaşıt, uyumlu eşler.”⁷⁵ Mahmut Kısa'nın meâlinde de cinsiyet vurgusu yoktur: “Hepsi de cilveli ve edalı, muhteşem güzellikte sevgililer.”⁷⁶

Etrâb kelimesinin, es-Sâ'd sûresi 52. ve el-Vâkıa' sûresi 37. ayetinde mecazen “yaşıt eş” anlamında kullanıldığı daha net görülmektedir: “Yanlarında gözlerini kendilerinden ayırmayan yaşıt eşleri vardır.” (es-Sâ'd 38/52), “Sevgi dolu yaşıt eşler.” (el-Vâkıa' 56/37). en-Nebe Sûresi 33. âyette de *etrâb* kelimesi ile *kevâib* kelimesi birlikte aynı cümlede kullanıldığında “yaşıt eş” anlamı daha uygun düşmektedir. Buna göre *etrâb* kelimesinin Kur'ân'da üç yerde de “yaşıt eşler” anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Eşlerin yaşıt olması, eşler arasında tam bir uyum ve anlaşmanın sağlanması bakımından da daha makuldür. *Etrâb* kelimesinin “yaşıt eş” olarak anlamlandırılmasında, konunun anlaşılması bakımından her hangi bir sorun görünmemektedir, asıl tartışma *kevâib* kelimesinin anlamlandırılmasında çıkmaktadır.

(كواعب) *Ka'b*, *kâib*, *kevâib* ve *ekvâb* kelimelerini lügavî yönden incelediğimizde, kelimenin çıkıntı kemik, küp, kare, kitle gibi nesnelere için kullanıldığını görmekteyiz. Kadının göğüs kısmında çıkıntı halinde dik duran memelere de bu bağlamda mecazen *kevâib* denilmiştir.⁷⁷ Bazı müfessirler, en-Nebe Sûresi 33. âyete anlam verirken *kevâib* kelimesinin lügavî ve mecazî anlamını dikkate almışlar ve bu kelimeyi yaşıt kız anlamındaki *etrâb* kelimesi ile birlikte yorumlayarak “göğsü tomurcuklanmış kız” anlamını vermişler ve bu konudaki rivayetleri İbn Abbas'a dayandırmışlardır.⁷⁸ Fakat burada, *kevâib* kelimesinin mecazen göz alıcı olmak, gösterişli, süslü desenli elbise anlamlarında da kullanıldığı göz ardı edilmiştir. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-A'yn*'de *kevâib* kelimesinin halk arasında kullanılan “kalkık göğüs” anlamını verdikten sonra, “pileli, desenli, gösterişli elbise”ye de Arapların “eş-sevbu'l-mukaa'bu'l-madviyyu's-şedidü'l-idrac” dediklerini kaydeder.⁷⁹ İbn Manzur da *Lisânü'l-Arab*'da, bir kişi şeref ve zaferle nitelendirildiğinde “*âli'l-ka'b*” denilir, demektedir.⁸⁰ Bu bilgilerden, *kevâib* kelimesinin, güzel görünümlü, göz alıcı, şerefli anlamları da ortaya çıkmaktadır. Buna göre en-Nebe Sûresi 33. âyete, “Gösterişli, şerefli, yaşıt eşler.” anlamını vermek, diğer anlamlandırmalara kıyasla daha kapsamlı

⁷⁵ Hasan Elik - Muhammet Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015) 1369.

⁷⁶ Mahmut Kısa, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli* (Konya: Armağan Kitap Yayınevi, 2016), 544.

⁷⁷ Ferâhidî, “Ka'b”, 1: 207; İbn Manzûr, “Ka'b”, 1: 718.

⁷⁸ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 24: 171; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8: 398; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 19: 183; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *et-Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-kalem, ts.), 4: 406; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 690; Muhammed. b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414), 5: 445.

⁷⁹ Ferâhidî, “Ka'b”, 1: 207.

⁸⁰ İbn Manzûr, “Ka'b”, 1: 718.

görülmektedir. Muhammed Esed'in bu âyete "Müthiş uyumlu harika eşler." şeklinde vermiş olduğu anlam da bizim tercih ettiğimiz anlama oldukça yakın görünmektedir.⁸¹

Muhammed Esed'in *kevâib* kelimesiyle ilgili açıklaması şöyledir:

Keabe filli insan için kullanıldığında, göz alıcı, çarpıcı, muhteşem, harika anlamlarına gelir. Cennet nimetleri ile ilgili Kur'anî tasvirlerin, diama *müteşâbih* olduklarını hatırlarsak, *kevâib* teriminin bu bağlamda, hiçbir cinsiyet ayrımı yapmaksızın "muhteşem" veya "harika varlıklar" anlamına geldiğini ve *etrâb* kelimesi ile birlikte "müthiş uyumlu, harika eşleri" gösterdiğini anlarız."⁸²

Bayraktar Bayraklı da, Nebe Süresi 33. âyete M. Esed ile aynı anlamı vermiştir.⁸³

Kur'an'da *kevâib* kelimesinin lügavî anlamda kullanıldığını ve *küp* ve *yumru* anlamlarının kastedildiğini kabul etsek bile buradan, göğsü yeni tomurculanmış bir kızı anlamamız gerekmiyor. Her şeyin en güzel hali ile varlığını sürdüreceği cennette kadının vücut organlarının dünya hayatında olduğu gibi doğum yapma, yaşlılık ve hastalık gibi etkenlerle bozulmadığı, bütün organlarının olması gerektiği gibi bir şekle sahip olduğu anlaşılabilir. Dünya hayatında da kendine bakan ve sağlıklı yaşayan bazı kadınların vücut formunu ileri yaşına rağmen koruduğu bilinmektedir. Arap belâğâtının, "ifadetü'l-cüz, iradetü'l-kül" bir şeyin cüz'ü ifade edilir, fakat tümü kastedilir, kaidesinden hareketle Allah'ın küp benzetmesiyle bütün bedeninin güzel bir görünümde olacağını bu şekilde ifade etmek istediğini düşünebiliriz.

Kur'an'ın, bu tür anlatımlarla, ilk muhatapların beklentilerini dikkate aldığını söyleyebiliriz, keza bu anlatımdan ahirette cennete girmeyi hak eden her insana, dünyadaki ameline, zihnî ve ruhî kemaline, mutluluk anlayışına ve beklentilerine göre neleri istiyor ve bekliyorsa onların verileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.⁸⁴

2.2. Cennetliklerin Yaşı

Kur'an'da cennetliklerin yaşına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kayyim'in *Hâdi'l-ervâh* adlı eserinde yer verdiği bir hadiste, cennetliklerin boyu 60 zira olan Âdem'in (a.s) sûretinde olacağı, yaşlarının da otuz üç olacağı bilgi-

⁸¹ Bu konuda bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3: 1227.

⁸² Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1227.

⁸³ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları 2007), 446.

⁸⁴ Hayreddin Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Meal Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 539.

si yer almaktadır.⁸⁵ Aynı doğrultuda bir hadis, Tirmizî (ö. 279/892) tarafından da rivayet edilmiştir.⁸⁶

Mekkî sûrelerde cennetteki eşler için *etrâb* sıfatı zikredilirken, Medenî sûrelerde “ezvâcun mudahharah” (Temiz eşler)⁸⁷ nitelemesi dikkat çekmektedir. Zaten manen temiz olanların cennete gireceğini belirten Fahreddin er-Râzî, eşler (*ezvâc*) kelimesinin hem erkeğe hem de kadına şamil olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸ Bu temiz eşlerle birlikte kalınacak yerlere de “temiz, hoş yerler” “mesâkine tayyibeten” (Bk. et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12) denilmektedir.

İbn Kayyım cennet kadınlarının bazı özelliklerini şöyle zikretmektedir: Güzel gözlü ve güzel tenli, güzel elbiseler giyinmiş bir şekilde arz-ı endam eden, hayız, nifas, bevl, def-i hacet ve dünya hayatında eziyet veren her türlü kirden ârî olma.⁸⁹ Cennet erkeklerinin bazı özellikleri de şöyle zikredilmiştir: Genç, zinde, güçlü, kusursuz, kılsız, tüysüz, gözleri sürmeli, gençlikleri ve güzellikleri ebedi olan bir bedene sahip, hastalık ve sakatlık gibi kusurlarının olmaması, sürekli nimet içinde olma, hiçbir güçlkle karşılaşmayacak olmaları. Cennet kadını olan hüriler de, cennet ehli erkeklerin hizmetine verilmiş, beyaz yüzlü, siyah gözlü, güzel görünümlü genç kızlar şeklinde tarif edilmektedir.⁹⁰ Buna göre cennet ehlinin görünüm bakımından şık, zarif ve en güzel şekilde, sağlık yönünden de tam bir kemâl-i afiyet hali üzerine olacaklarını söylemek mümkündür. İnsanın en güzel yeri yüzü, yüzünde de en güzel organ ise gözüdür. Hüriler için kullanılan iri gözlü anlamındaki “hürin i’yn” sıfat tamlamasının, uzuvlardaki uyuma, ruh kuvvetine, huzur ve mutluluk kaynağına işaret ettiği söylenmektedir.⁹¹

Cennet ehli, dünya hayatında kaç yaşında iken vefat ederse etsin, cennette aynı yaşta olacaktır. el-Vâkıâ’ Süresi’nde, özellikle kadınların yeniden yaratılması ve aynı yaşta olmaları konusunda şöyle buyrulmuştur: “Biz (oradaki) kadınları yeniden inşa ettik. Onları, ahiret mutluluğuna erenler için (*eshâb-ı yemin*) hep bir yaşta, eşlerini seven, bakireler yaptık.” (el-Vâkıâ’ 56/35-38). Hz. Peygamberin eşi Ümmü Seleme (r.anha), bu âyetlerin tefsirini Allah Rasulüne sorduğunda şöyle cevap almıştır: “Ey Ümmü Seleme, bu kadınlar dünya hayatında yaşlı, saçları ağarmış, gözleri aydınlıkta seçemeyen kadınlardır. Allah onları yeniden aynı yaşta doğmuş bakireler haline getirecek.” Kurtubî, üzerinde durduğumuz âyetlerin tefsirinde Ümmü Seleme hadisini de naklettikten

⁸⁵ İbn Kayyım, *Hâdî'l-ervâh*, 152.

⁸⁶ Tirmizî, “Sıfatü'l-cennet”, 12.

⁸⁷ Bk. el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2: 359.

⁸⁹ İbn Kayyım, *Hâdî'l-ervâh*, 217, 228.

⁹⁰ Tirmizî, “Sıfatü'l-cennet”, 2, 12; Müslim, “Cennet”, 21,22

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28: 207.

sonra *etrâb* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak, aynı yaşta doğanlar, hepsi aynı yaşadılar ve yaşları otuz üçtür, demektir.⁹²

İbn Kesir, Dahhak'ın İbn Abbas'tan (r.a) yaptığı bir rivayetten bahisle, *etrâb* kelimesinin aynı yaşta olanlar anlamına geldiğini ve yaşlarının otuz üç olduğunu kaydetmiştir.⁹³

Kur'an'daki cennet âyetleri ve bu âyetlerin hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan açıklamaları, Arapça lûgat kitapları arasında yaptığımız kaynak taraması, *etrâb* ve *kevâib* kelimeleri üzerinde yaptığımız inceleme neticesinde elde ettiğimiz veriler göstermektedir ki, cennet ehlinin yaşı hem erkeklerde, hem de kadınlarda gençliğin ileri aşaması ve olgunluğun başlangıç çağı olan otuzlu yaşlardır. Cennetle ilgili beyanların müteşabih olduğu hususunu dikkate alarak söylemek gerekirse cennet ehlinin yaşının kesin olarak otuz üç olduğunu söylememiz gerekmemektedir. Otuz üç yaş tespiti ile muhtemelen, insanların çoğunlukla otuzlu yaşlarda sahip olduğu genç, güçlü, dinamik, enerjik, sağlıklı bir bedene ve göz alıcı bir güzelliğe sahip olacaklarına işaret edilmiştir. Buna göre konuyu yeterince incelemeyen en-Nebe Sûresi 33. âyette geçen, *kevâib*, *etrâbâ* kelimelerinin anlamını daraltarak "göğsü tomurcuklanmış kız" anlamını vermenin ve bu manadan hareketle de cennet ehli erkeklerle eş olarak verilecek kızların yeni ergenlik çağındakiler olduğunu söylemenin, ele alıp değerlendirdiğimiz bilgiler doğrultusunda uygun olmayacağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Cennet, tefsirlerde sık ağaçlarla kaplı, ağaçların sıklığı sebebiyle gölgesi yoğun olan meyve bahçesi şeklinde tarif edilmektedir. Cennet, Allah'ın muttaki kullarına ahirette mükâfat olarak lütfedeceği yurdun adıdır, çoğulu *cennât*tır. Kur'an'da her iki şekilde de geçmektedir.

İlgili âyet ve hadislerden anladığımıza göre; cennet nimetleri, barınma yerleri olan köşkler, saraylar, giyim kuşamda kullanılacak ipek ve atlas elbiseler, yeme içme ve konforlu yaşama dair her şeydir. İnsanın istediği gibi, beklentisinin çok üzerinde, mahiyet olarak beşer muhakemesinin fevkindedir. En büyük cennet ödülü ise Allah'ın rızası ve görülmesi (*ru'yetullah*)dir.

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Araplar, yeşili çok az, ziraat yapılamayan, arazisi genellikle çöl olan bir ülkede yaşamaktaydılar. Cahiliye döneminde, kadın, içki, eğlence Arabın bireysel ve sosyal hayatında önemli bir yer tutuyordu. Cennet tasvirleri arasında zikredilen, altundan ırmaklar akan yemyeşil bahçeler, gölgelikler, fışkıran sular, cennet nimetleri arasında zikredilen et, içki, kiraz ağacı ve nar meyveleri, Arap zevkine hitap eden, bunları elde ettiğinde mutlu-

⁹² Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, 17: 201-211.

⁹³ İbn Kesir, *et-Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 4: 252.

luğuna vesile olan cezbedici unsurlar idi. Kur'ân'da ve hadis-i şeriflerde cennet nimetleri tasvirlerinin Arapları hoşnut edecek ve onları iyi yöne motive edecek bir şekilde yapıldığı görülmektedir.

Cennet ehli, dünya hayatında kaç yaşında iken vefat ederse etsin, cennette aynı yaşta olacaktır. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan cennetle ilgili âyetler ve bu âyetlerin hadis ve tefsir kaynaklarındaki açıklamaları ve Arapça lügat kitapları arasında yaptığımız kaynak taraması neticesinde elde ettiğimiz veriler göstermektedir ki, cennet ehlinin yaşı hem erkeklerde, hem de kadınlarda gençliğin ileri aşaması ve olgunluğun başlangıç çağı olan otuzlu yaşlardır. Erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da otuzlu yaşlar, hem beden hem ruhi yapı bakımından ömrün en dinamik, enerjik, verimli ve sağlıklı dönemidir. Bu sebeple kadın ve erkek her ikisinin de cennette otuzlu yaşlarda olması, tecrübi bilgilere göre de daha makuldür. Buna göre konuyu yeterince incelemeyen en-Nebe Süresi 33. âyette yer alan, *keväi'be*, *etrâbâ* kelimelerinin anlamını daraltarak “göğsü yeni tomurcuklanmış kız” anlamını vermek ve bu manadan hareketle de cennet ehli erkeklere eş olarak verilecek kızların yeni ergenlik çağındakiler olduğunu söylemek, yaptığımız çalışma ışığında uygun görünmemektedir. Bu kelimelere verilecek doğru anlamın ise “eşleriyle yaşıt kızlar” olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Akın, Ali. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Ege Reklam Basım, 2014.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Âsim Efendi. *el-Kâmûs*. “trb”. 1: 79. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa Osmaniye, 1225.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Kur'ân*. Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meali*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*. 16. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1992.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsiru'l-hadis*. 9 Cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, 1383.

- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammet. *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed. "cnn". *Kitâbu'l-'ayn*. 4: 21-22. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebetu'l-hilal, t.s.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed. "trb". *Kitâbu'l-'ayn*. 8: 117. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebetu'l-hilal, t.s.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzû'l-Furkan Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Server İletişim, 2010.
- İbn Âşur, M. Tâhir. *et-Tahrir ve't-tenvir*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye. *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrah*. Kahire: el-Matbaatü'l-medenî, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *et-Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kalem, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. "cnn". *Lisânü'l-Arab*. 13: 92, 100. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. "ka'b". *Lisânü'l-Arab*. 1: 718. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin er-Râgıb. "cnn". *el Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. 138-139. İstanbul: Dâru kahraman, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Kara, Ömer. *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Karadaş, Cafer. *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıncı, Mustafa - Dönmez, Kâfi İbrahim - Gümüş, Sadred-din. *Kur'an Yolu Meâl Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kısa, Mahmut. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*. Konya: Armağan Kitap Yayınevi, 2016.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1988.
- Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Müslim b. Haccac. *el-Câmiu's-sahih*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okuyan, Mehmet. "cnn". *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. 213-216. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. 7. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2010.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an (Semantik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Özsoy, Ömer. "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine". *İslâmiyat* 5 (2002): 111-124.



- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Râzî, Zeynuddin. “trb”. *Muhtârû's-sihâh*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. 5. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Reşit, Muhammed Ali b. Rıza. *et- Tefsiru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1990.
- Suyûtî, Celaleddin. *ed-Dürri'l-mensür*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414.
- Taberî, Muhammed İbn Cerir. *el-Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risale, 2000.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed. *es-Sünen*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 378-386. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. 10 Cilt. İstanbul: Temel Neşriyat, 2000.
- Zebîdî, Seyid Muhammed Murtaza. “trb”. *Tâcü'l-arûs min cevâhir'il-kâmus*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1986.

Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhliği Dönemine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Period of Şabûhî Ahmed Dede's the Shaykh of
Yenikapı Mawlawî House

Müzekkir KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Şûfism
Tokat | Turkey
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1774-8774

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 24 Temmuz 2019 Received | 24 July 2019

Kabul Tarihi | 26 Eylül 2019 Accepted | 26 September 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Bu makale, 2019 yılında tamamlanan Sabûhî Ahmed Dede'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri isimli doktora tezinden üretilmiştir. | This article was produced from the doctoral dissertation completed in 2019 entitled Şabûhî Ahmed Dede's Life, Works and Şûfî Views (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas, Turkey, 2019).

Atrf | Cite as

Kızilkaya, Müzekkir. "Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhliği Dönemine Dair Bir Değerlendirme [An Evaluation on the Period of Şabûhî Ahmed Dede's the Shaykh of Yenikapı Mawlawî House]*. *guifd*7/2 (Aralık 2019): 123-146
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594055>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology,
Tokat, 60010 Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

XVII. Yüz yıl Mevleviyye şeyhlerinden Sabûhî Ahmed Dede Yenikapı Mevlevîhânesi'ne mensup isimlerdendir. İlk tasavvuf tecrübesini Kasım Baba'nın yanında gerçekleştiren Sabûhî, Konya'ya gidip Bostan Çelebi ve Ebû Bekir Çelebi'ye intisap etmiştir. On üç yıl Konya'da seyr ü sülûk eğitimini sürdürmüş ve sonunda Mevlevî dedesi olmuştur. Şam Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilen Sabûhî Dede, Şam'da telif ettiği *İhtiyârât-ı Sabûhî* adlı eserinde *Mesnevî*'den intihap ettiği beyitlerin şerhini yapmıştır. Bu makalede, Mevlevîliğin İstanbul'a gelişi ve Yenikapı Mevlevîhânesi'nin tarihçesine dair bir değerlendirme yapılmıştır. Yenikapı mevlevî şeyhleri Kemal Ahmed Dede, Doğânî Ahmed Dede ve Sabûhî Ahmed Dede hakkında şimdiye kadar verilen bilgiler tashihe muhtaçtır. Bu sebeple döneme ait kaynaklar yeniden taranmış, ulaşılan bilgi ve bulgular üzerinden yeni veriler ortaya konulmuştur. Çalışmada öncelikle XVII. yüzyılda İstanbul'daki tarikatların genel durumu, Mevlevîliğin İstanbul'a gelişi ve bu dönemde faaliyet gösteren diğer tarikatlar ve temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir. Biz de bu bilgiler ışığında Yenikapı Mevlevîhânesi'nin kuruluşundan Sabûhî'nin vefatına kadar olan sürece dair görüşlerimizi aktardık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, XVII. Yüzyıl, Yenikapı Mevlevîhânesi, Sabûhî Ahmed Dede.

Abstract

Şabûhî Ahmed Dede, one of the XVII. Century Mawlawiyya shaykhs, is a member of the Mawlawî House of Yenikapı. Şabûhî went to Konya and entered Bostan Çelebi and Abû Bakr Çelebi, who performed his first Şûfism experience with Kasım Baba. He continued his education in Konya for thirteen years and eventually became Mawlawî's Dede then he became the shaykh in the Damascus Mawlawî house and in his, Şabûhî Dede who was appointed to the shaykh of Damascus Mawlawî house made the commentary of the couplets he had chosen from *mathnavî* in his work called *İkhtiyârât-ı Şabûhî*. In this article, an evaluation of the coming of Mawlawiyya order to Istanbul and the history of Yenikapı Mawlawî house is made. Some information in the sources, especially about Yenikapı Mawlawî shaykh, has been reassessed and new determinations have been made. The information given about Kemal Ahmed Dede, Doğânî Ahmed Dede and Şabûhî Ahmed Dede was deemed to be in need of correction. We have re-scanned the sources of the period and evaluated the new information and findings. Firstly, XVII. century, the general status of the sect in Istanbul, the arrival of Mawlawî in Istanbul and other sects operating in this period and the representatives were given information about. From the foundation of Yenikapı Mawlawî House to the end of Şabûhî Ahmed Dede period, including Şabûhî's death, we have offered our views on the process.

Keywords: Şûfism, Şûfi Order, XVII. Century, Yenikapı Mawlawî House, Şabûhî.

GİRİŞ

Bu çalışmada Mevlevîliğin İstanbul'a gelişini ve Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Sabûhî Ahmed Dede'nin şeyhliği ve kendinden sonra gelen Mevlevîlere tesirlerini inceledik. Konuya girmeden önce XVII. yüzyılda İstanbul'daki tarikatlar hakkında kısa bir değerlendirme yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kuruluşundan beri Osmanlı topraklarında faaliyetlerini devam ettiren tarikatların bir kısmı, tarih sahnesinden çekilirken bir kısmı daha da büyüyerek payitahttaki yerlerini almışlardır. Mevlevîliği ve Yenikapı Mevlevîhânesi'nin XVII. yüzyıldaki durumunu daha iyi bir şekilde inceleme ve tahlil edebilmemiz için XVII. yüzyılda İstanbul'daki tasavvufî hayata ve bu çerçevede gelişen olaylara genel olarak bakmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Bu nedenle, İstanbul'da bu dönemde varlığını devam ettiren tarikatların genel durumu hakkında özet bilgiler vereceğiz.

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra Anadolu'daki tarikatlar varlıklarını devam ettirmiş olup önemli yerleşim merkezlerinde etkisini sürdüren tarikatların başında Mevlevîyye, Halvetiyye ve Rifâiyye gelir.¹ Bunun yanında diğer tarikatlardan bir kısmı da varlığını devam ettirmiş ve İstanbul'da bu dönemde yerini almıştır. XVII. yüzyıl İstanbul'una baktığımızda gözümüze çarpan en önemli tarikatlar ve önemli şahsiyetler olarak Halvetiyye tarikatından Şemsiyye kolu şeyhi Abdülmecid Sivasî (ö. 1049/1639)² ve Abdülahad Nuri (ö. 1061/1651),³ Bayramiyye tarikatının Celvetiyye kolu ve Aziz Mahmud Hüdâî (ö. 1038/1628),⁴ Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1025/1655),⁵ Halvetiyyenin Ramazaniyye şubesi kurucusu Şeyh Ramazan Mahfî (ö. 1025/1616),⁶

¹ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 95.

² Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1: 250; Yakup Çiçek, *Harîrizâde Mehmed Kemâlettin Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsî'l-tarâik Muhtevası ve Kaynakları* (Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, 1982), 330-331; Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecid Sivasî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2010), 20-21; Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 417; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (XVII. Yüzyıl) (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 195.

³ Ramazan Ekinci, *Uşşâkizâde Hasib'in Zeyl-i Şekâikü (İnceleme-Metin-Dizin)* (Doktora Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2014), 176; İbrahim Baz, *Abdülahad Nuri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 39-40; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 203.

⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1980), 37.

⁵ Uşşâkizâde İbrâhim Efendi, *Zeyl-i Şekâik*, 812; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 90; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 326; Nihat Azamat, "İbrahim Efendi-Olanlar Şeyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 11: 298-299.

⁶ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 156; Mehmet Cemal Öztürk, "Ramazan Efendi-Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 437.

Mevlevîyyeden Galata Mevlevîhânesi şeyhi Rusûhi İsmail Dede (ö. 104/1630),⁷ Kadiriyyeden Tosyalı İsmail Rûmî (ö.1041/1631),⁸ Bayrâmî-Melâmî zümresinden Hüseyin Lmekânî (ö. 1035/1635),⁹ Tüccar Ali Bey ya da diğer adıyla İdris-i Muhtefi (ö. 1024/1615),¹⁰ Hacı Bayram Kabayî (ö. 1037/1628),¹¹ Sütçü Beşir Ağa (ö. 1072/1661),¹² Celvetî Sarı Abdullah Efendi¹³ (ö. 1071/1660), Ahmed Sarban (ö. 952/1545),¹⁴ Halvetî-Melâmî Saçlı Emir, diğer adıyla Emir Osman Efendi¹⁵ (ö. 1003/1595) gibi önemli şahsiyetleri görüyoruz.¹⁶

1. MEVLEVİLİĞİN İSTANBULA GELİŞİ

İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet'in iskân politikası sonucu Müslüman nüfus gerek teşvik edilerek gerekse her şehirden belli sayıda sürgün edilerek İstanbul'da yerleştirildi.¹⁷ Fatih Sultan Mehmet bu süreçte başta Ayasofya olmak üzere bazı kiliseleri camiye çevirdi. Bunlardan birisi de Kalenderhâne Camii'dir. İstanbul'un fethinde aktif görev alan tarikatlar, fetihden sonra Türk İslâm kültürünün İstanbul'da yayılması, İstanbul'un Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması için fetihden sonra irşat faaliyetlerine başlamıştır.¹⁸

Mevlevîlik ilk defa İstanbul'a Fatih Sultan Mehmet zamanında fetihden sonra girmiştir. Kiliseden camiye dönüştürülen Kalenderhâne Camii¹⁹ Mevlevîliğin ilk zaviyesi olmuştur. M.S. VII. yüzyılda inşa edildiği söylenen bu tarihi kilisenin adı Aya Maria Diyakonissa Kilisesi²⁰ veya Baha Tanman'ın tespitiyle Hristos Akataleptos Kilisesidir.²¹ Camiye çevrilmeden önce büyük onarım geçirmiştir.

⁷ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 263-264; Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 48; Erhan Yetik, "Ankaravî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 211.

⁸ Mehmet Akkuş, "İsmail Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 120.

⁹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 805; Slobodan Ilıç, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 17: 94-95.

¹⁰ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 123; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 338; Bolat, *Melâmetlik*, 332-334.

¹¹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 156; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 353.

¹² Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 158; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 353-354.

¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 61-63; Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâik*, 604; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 345; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 156.

¹⁴ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 55-57; Bolat, *Melâmetlik*, 326-327.

¹⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 356.

¹⁶ XVII. Yüzyıl tasavvuf akımları için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/1: 304; Bolat, *Melâmetlik*, 326-327.

¹⁷ Tahsin Yıldırım - İbrahim Öztürkçü, *İstanbul'un Fethi* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 166.

¹⁸ Yıldırım - Öztürkçü, *İstanbulun Fethi*, 166.

¹⁹ Hafız Hüseyin Ayyansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî* (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1281), 1: 166.

²⁰ Hikmet Ülgen, *İstanbul Camileri* (İstanbul: Kitapçılık Ticaret, 1966), 32.

²¹ Baha Tanman, "İstanbul Mevlevîhâneleri", *Osmanlı Araştırmaları XIV* (İstanbul: 1994), 178; Ayrıca bk. <https://dergipark.org.tr/tr/oa/issue/10964>; Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 24: 468.

Sonradan camiye çevrilen ve artık zaviye olarak kullanılan bu mekanda bir şeyhin, bir zaviye nazırının, bir hafızın görev yapması, cuma günleri de sema yapılması için bu camide görev alacak zevâtın ücretleri ve diğer giderlerin yevmiye kaç dirhem olacağı vakfiyesinde belirtilmiştir. Mevlevîhâne olarak İstanbul'da açılan ilk zaviye burasıdır.²² Mevlevîliğin İstanbul'a girmesinin akabinde Kulekapısı Mevlevîhânesi'nin²³ (Galata Mevlevîhânesi) 1491 yılında inşa edilmesi ile Kalenderhâne Zaviyesi tarihi görevini tamamlamıştır. 1597 yılında Yenikapı Mevlevîhânesi, 1622 yılında Beşiktaş Mevlevîhânesi, 1623-1631 tarihleri arasında Kasımpaşa Mevlevîhânesi, 1793 yılında da Üsküdar Mevlevîhânesi inşa edilmiştir. Tarihi süreç içerisinde İstanbul'da Mevlevîliğin çok az sayıda âsitanesi ve zaviyesi olmuştur. Baha Tanman bunu, Mevlevîliğin entelektüel düzeyi yüksek seçkin kesime hitap eden bir tarikat olmasına bağlar.²⁴ Makalemizin ana konusu olarak Sabûhî Ahmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi olması hasebiyle Yenikapı Mevlevîhânesi'ni daha geniş bir şekilde incelememiz yerinde olacaktır.

2. YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ

İstanbul'un Zeytinburnu ilçesi sınırları içerisinde kalan önemli mesire alanlarından²⁵ Yenikapı²⁶ semtinde yer alan Yenikapı Mevlevîhânesi'nin²⁷ bânisi,

²² Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (Camilerimiz Ansiklopedisi) haz. İhsan Erzi (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1987), 230; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 309.

²³ Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 2: 42-47; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 309; Özönder, "Yenikapı Mevlevîhânesi", 145.

²⁴ Tanman, "İstanbul Mevlevîhaneleri", 178.

²⁵ Yenikapı, halkın eğlenme ve dinlenmek için gittiği Langa Bağları, Alibeyköy ve Lalezar mesire alanları gibi önemli mesirelik yerlerden biridir. Sayfiye olarak kullanılan bir mekândır. Malkoç Mehmet Bey'in de burada bir bağı vardır. Bk. Ahmed Refik, *Eski İstanbul*, haz. Sami Önal (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 24.

²⁶ Yenikapı isminin bu semte verilmesi hakkında şöyle bir efsane anlatılır: IV. Murad bir gün tebdil-i kıyafet edip kayığa binmiş, kayıktakiler arasında Üsküdarlı Remmal Ahmed Ağa adında biri varmış. Remmal Ağa ile sohbet başlayan Padişah onunla sohbet edip, "Padişah IV. Murad şu an nerede?" demiş. Ahmed Ağa, birkaç kez remil atarak Padişahın şu an deryada ve kendi kayığında olduğunu söyleyince, Padişah ona son olarak kendisine "karaya çıkınca hangi kapıdan İstanbul'a gireceğimi söyle", demiş. Remmal bir remil daha atmış ve cevabını bir kâğıda yazmış. İstanbul'a girdikten sonra bu kâğıdı açmasını IV. Murad'tan istemiş, Padişah da bu teklifi kabul etmiştir. Padişah, İstanbul'a girmeden surlardan yeni bir kapı açarak girmiş ve Remmal'in cevabını yazdığı kâğıdı açmış ve kâğıtta "Yenikapı'nız hayırlı olsun Padişahım!" yazıyormuş. Böylece bu, o mekâna da isim olmuştur. Bk. Anonim, *İstanbulun İlçe ve Semt İsimleri* (İstanbul: Seyyar Kitap, 2006), 98.

²⁷ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi* (İstanbul: Daru'l-hilafetü'l-âliye, 1329), 35; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 280; Nâsır Dede - Nutki Dede, *Defter-i Dervîşân*, 267, 303; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1: 228; Ayvansarâyî, *İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, haz. Ahmed Neziî Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınevi, 2001), 305; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb* (İstanbul: Alem Matbaası, 1309), 203; Ahmed Rifat, *Lugat-i Târihiyye ve Coğrafiyye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1300), 7: 41.

yenicheri kâtibi Mehmed Efendi b. İskender'dir.²⁸ Tekkeyi 1006/1597 senesi Recep ayının başlarında tamamlayıp bitirmişti.²⁹ 1597 yılında dergâhın açılışında ilk mesnevi okumasını Seyyid Kemal Ahmed Dede gerçekleştirmiş, vaaz u nasihatte bulunmuş, açılışta dönemin paşalarından Sofi Mehmed Paşa ve Yeniçeri Ağası Tırnakçı Hasan Paşa da hazır bulunmuşlardır.

Mehmed Efendi, ailesine nispetle Malkoç Muhammed Çelebi, Kâtip, Yeniçeri Efendisi, Koca Kâtip, Koca Bektâşi lakaplarıyla anılır. Doğum tarihi 960 ile 970 tarihleri arasında zikredilir. İlk görevi Yeniçeri kâtipliğine 21 Rebiü'l-ahir 993 tarihinde tayin olunur. Daha sonra Karaman defterdarlığına gönderilir. Tekrar İstanbul'a Yeniçeri kâtipliğine getirilir. Sonraki yıllarda Boğdan Voyvodalığı meselesinde müdahil olduğu için bu görevinden azledilmiştir.³⁰

Yeniçeri kâtipliğinden azledildikten sonra hacca gider, dönüş esnasında Konya'ya uğrar. Daha önceden Kemal Ahmet Dede'ye (ö. 1024/1615) intisap etmiştir. Hac dönüşü Konya'da iken İstanbul'a selamle dönerse bir Mevlevîhâne inşa edeceğini nezreder. İstanbul'a sağ salim dönen Malkoç Mehmed Efendi, İstanbul'un önemli mesire yerlerinden olan³¹ Yenikapı sayfiyesinde bir Mevlevîhâne inşa edip idaresini de Kemal Ahmet Dede'ye tevdi eylemiştir.³²

2.1. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin Kısa Tarihçesi

Yenikapı Mevlevîhânesi ilk yapıldığı haliyle bir mescit, bir semahane ve on sekiz hücre olarak bina edilmiştir. Daha sonra dergâhın çevresinde bir köşk yapılmış olup 1032/1622 yılında Doğanî Dede (ö. 1048/1638) zamanında bitirilmiştir. Zamanla yıkılmaya yüz tutmuş olan semahanedeki 1144/1731 tarihinde Sadrazam Ali Paşa (ö. 1171/1758)³³ tarafından restorasyon yaptırılmış, derviş

²⁸ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 36; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 1: 228.

²⁹ Dergâhın yapılış tarihine Bâb-ı Rızâ (1006/1597) ebced hesabıyla tarih düşülmüştür.

³⁰ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 36-37.

³¹ Ahmed Refik, *Eski İstanbul*, 24.

³² Malkoç Muhammed Efendi'nin dergâha bağışladığı sayfiye hakkında şöyle bir rivâyet vardır: Malkoç Mehmet yeniçeri kâtipliğinden azledildiği sıralarda Kemal Ahmed Dede'ye bağlanır, yanına gelip gittikçe Ahmed Dede'den istekleri olurmuş. Dede ona kapalı bir kâğıt vermiş. Gönlünden ne arzuluyorsa o arzusuna kavuşana kadar bu kâğıdı açmamasını istemiş. Malkoç Mehmet yeniçeri kâtipliğine yeniden dönmeyi arzuluyormuş. Tekrardan affa uğrayıp bu göreve dönmüş ve Kemal Ahmed Dede'nin verdiği kâğıdı açıp okumuş ki kâğıtta yeniçeri kâtipliğine yeniden döneceği gün, ay ve yıl olarak yazılı imiş. Bu hal üzerine Malkoç Mehmed, Kemal Ahmed Dede'ye gönülden bağlanmış ve Yenikapı Mevlevîhanesinin inşasına başlamıştır. Konya'daki makam çelebisini olan şeyhten bizzat kendisi rica ve istirham ederek Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhliğine Kemal Ahmed Dede'nin verilmesini sağlamıştır. Bk. Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 108-109. Ancak Mehmed Ziya'nın verdiği bilginin hatalı olduğu kanaatindeyiz. Zira Ferruh Çelebi'nin azlinden sonra 1601 yılında Bostan Çelebi çelebilik makamına atanana kadar makam çelebiligi boş kalmıştır. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 282.

³³ Sadrazam Ali Paşa, Sultan I. Mahmut dönemi sadrazamlarındandır. Giritli hekimbaşı Nuh Efendi'nin oğludur. Başarılı bir kişi olduğu için I. Mahmut tarafından 1731 yılında sadrazamlığa

hücreleri de Şeyh Ebû Bekir Efendi zamanında Sadrazam Nâilî Abdullah Paşa (ö. 1171/1758)³⁴ tarafından yeniden inşa ettirilmiştir.³⁵ Türbe, zaman zaman birkaç kez tamirat görmüş ve genişletilmiştir. Buna delil olarak zikretmek gerekirse Sadrazam Mehmet Paşa tarafından 1188/1774'te, Mekkî Efendi tarafından 1200/1785'te tamirat ve tadilat, Sultan II. Mahmut tarafından 1231/1815'te türbe ve semâhânenin yeniden inşası gerçekleştirilmiştir.³⁶

Yenikapı Mevlevîhânesi 14 Kasım 1903 yılında o senenin Ramazan Bayramı'nın beşinci günü çıkan bir yangın sonucu tamamen yok olmuştur. Yangın esnasında tekkenin şeyhi olan Şeyh Osman Selahaddin Efendi'ye (ö. 1304/1887) ait ve kütüphanede bulunan çok kıymetli el yazma eserlerle beraber bütün eserler yanmıştır. Dergâhın bu şekilde yanması zamanın şeyhi Celâleddin Efendi'yi (ö. 1326/1908) çok üzmüş, hastalanması sebep olmuştur.³⁷

Yenikapı Mevlevîhânesi kültür tarihimizde çok önemli roller üstlenmiştir. Bir okul, bir eğitim yuvası ve sanat atölyesi gibi çalışmış, kültür tarihimize birçok önemli şahsiyetler yetiştirmiş ve kapandığı güne kadar dabu fonksiyonunu devam ettirmiştir.³⁸ Mehmed Ziya'nın da dediği gibi "Mevlevîhâneler birer dersane-i edeb olmak meziyetini muhafaza etmiştir."³⁹

2.2. Dergâhın Postnişinleri

Dergâhta peş peşe Ahmed adında yedi şeyh görev yapmıştır. Makalemizin bu kısmında Kemal Ahmed Dede ve Doğâni Ahmed Dede hakkında kısa bilgiler vereceğiz.

2.2.1. Kemal Ahmed Dede

Doğumu ve ailesi hakkında kaynakların farklı görüşler sunduğu Akşehirli olan Kemal Ahmed Dede'nin babası Şeyh İmâmeddin-i Akşehrî'nin oğlu Şeyh Cemâleddin-i Akşehirî, başta Sâkıb Dede'nin bulunduğu diğer bazı kaynak-

getirilmiştir. Hayırsever bir sadrazam olduğu rivâyet edilir. Adına külliye, kütüphane ve çeşmeler vardır. 1758 yılında vefat etmiştir. Bk. A. Münir Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 166-168.

³⁴ Ekrem Işın, "Yenikapı Mevlevîhanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı Ortak Yayın, 1995), 7: 474. Nâilî Abdullah Paşa, Hotin Ağalarından Halil Ağanın oğludur. Devletin çeşitli kademelerinde çalışıp teşrifatçılığa kadar yükselmiştir. Sadrazam Ali Paşanın azli üzerine 1755'te sadrazamlığa getirilmiştir. Mehmet İpşirli, "Nâilî Abdullah Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 124-125.

³⁵ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 83-84.

³⁶ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 86-87. Yenikapı Mevlevîhanesi zaman içerisinde defalarca tamirat tadilat geçirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 79-80.

³⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 379.

³⁸ Yenikapı Mevlevîhanesinde yetişen kişiler ile ilgili ayrıntılı olarak bk. Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevîhanesinin İnsanları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2012), 27-382.

³⁹ Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 29.

lara göre ise Şeyh Sinâneddin-i Mevlevî evlâdından Şeyh İzzeddin Dede'dir⁴⁰. Doğmadan adı Kemalettin Ahmed konmuştur.⁴¹ Hüsrev Çelebi'ye hizmet etmiş, Hüsrev Çelebi'nin 1561 yılında vefatından sonra oğlu Ferruh Çelebi'ye intisap etmiş ve onun hizmetinde bulunmuştur.

Kaynakların çoğunluğuna göre dört yıl meşihatta kalmış ve 1010/1601 yılında vefat etmiş,⁴² yerine Doğânî Ahmed Dede postnişin olmuştur. Mehmed Süreyya ise vefat tarihini 1011/1603 olarak vermektedir.⁴³ Kaynakların çoğunluğunun görüşü bu şekilde olmakla birlikte bazı kaynaklar Kemal Ahmed Dede'nin on sekiz yıl meşihatta kaldığını ve 1024/1615 tarihinde doksan bir yaşında vefat ettiğini söyler. Kemal Ahmed Dede'nin on sekiz yıl meşihatta kaldığı görüşünü destekleyen verileri Sakıp Dede, Mehmed Ziya ve Sahih Ahmed Dede'nin eserlerinde görüyoruz.⁴⁴ Bu durumda Kemal Ahmed Dede on sekiz yıl postnişin olarak Yenikapı Mevlevîhânesi'nde görev yapmış oluyor. Bu verileri kabul edecek olursak Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bilgiler daha tutarlı gözükmektedir. Mevlevîlik, Çelebilik ve Yenikapı Mevlevîhânesi'nden bahseden eserlerin ekserisinde tutarsızlıklar, tarih hataları ve olaylar arasında çelişkiler görülmektedir. Bizim araştırmalarımıza göre, Sabûhî'nin verdiği bilgilerle diğer yan kaynaklar ve tarih kitaplarındaki bilgileri mukayeseli olarak tahlil ve tenkit ederek sentezlediğimizde Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bu görüşün Sabûhî Dede'nin verdiği bilgileri tasdik ettiğini görmekteyiz. Pîr Hüseyin Çelebi'nin postnişin olması, Kemal Ahmed Dede'nin vefat ettiği yıl, Sultan I.

⁴⁰ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 64; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 202; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, 1: 228; Ahmed Rifat, *Lugat-i Târihiyye ve Coğrafiyye*, 7: 41; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 203; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 264; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 80; Betül Sinan Nizam, *Kemal Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Mesnevisi* (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010), 26.

⁴¹ Sakıp Dede, Kemal Ahmed Dede'nin doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi vermez ancak şöyle bir ancak doğumuyla ilgili olarak, Kemal Dede henüz ana rahmindeyken akrabalar arasında, doğacak çocuğa takılması düşünülen kız ve erkek adları konusunda ihtilaf çıktığını ve bunun üzerine babası İzzeddin Dede'nin, "Nâm-ı nâmeş Kemâleddin Ahmed est" demek sûretiyle çocuğunun adını daha doğmadan koyduğu rivâyetine yer vermektedir. Bk. Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 64; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 202; Ayvansarayî, *Vefâyât*, 1: 228; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 199; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 80; Ekrem Işın, "Yenikapı", 7: 477.

⁴² Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 64, 66; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 204; Ayvansarayî, *Vefâyât*, 1: 228; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 200-201; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 80, 85-86; Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, haz. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1: 73; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 272; Şerife Akpınar, "Kemâl Ahmed Dede", *Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınevi, 1982), 5: 270; Işın, "Yenikapı", 7: 477; Özönder, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 157; Serap Sekendiz, *Yenikapı Mevlevîhânesi Mezar Taşlarına Sanatsal Eleştirisi Açısından Bir Bakış* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1998), 225-226; Nizam, *Kemal Ahmed Dede*, 39-40.

⁴³ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2: 189.

⁴⁴ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* (Mısır: Matbaa-i Vehbiyye, 1283), 2: 66; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 86; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 290.

Ahmed'in oğlu Şehzade İbrahim'in doğması, Sabûhî'nin Şam'a gönderilişi gibi konuları karşılaştırılmalı incelediğimizde uygunluk olduğunu gördük. Yenikapı Mevlevîhânesi üzerine araştırmalar yapan Bayram Ali Kaya'nın çalışmaları da bizim görüşlerimizi destekler mahiyettedir.⁴⁵

2.2.2. Doğânî Ahmed Dede

Bazı kaynaklar Doğânî Ahmed Dede'nin Konya Aksaray'ında sakin, kuş-bazlıkla uğraşan bir adamın oğlu⁴⁶ olduğu bilgisini aktarırken isminin Hüseyin olduğunu belirtmektedir. Doğum yeri olarak "Sofya kurbunda Bergofca nâm kasabadan zuhûr idüp tarik-i Mevlevîye rû-be-râh olmuş idi."⁴⁷ ifadesiyle Sofya yakınlarında bulunan Bergofça/Berkofça olarak vermektedir.⁴⁸ Zengin ve nüfuzlu bir aileye mensup Doğânî Dede, bütün kayıtlarından kurtularak şeyhi Bostan Çelebi'ye hizmet eder⁴⁹ ve bazı kaynaklara göre 1011/1602 yılında,⁵⁰ bazı kaynaklara göre ise 1024/1616-1617 yılında Yenikapı Mevlevîhânesine şeyh olarak atanır.⁵¹ Yaptığımız araştırmalar sonucu 1616-1617 tarihinin Doğânî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine getirildiği tarih olarak belirtilmesinin doğru olduğu kanaatine vardık. Çünkü Bağdat seferi esnasında Ebû Bekir Çelebi ile IV. Murad arasında gerçekleşen olaylar, akabinde İstanbul'a sürgün edilmesi,⁵² Kadızâde Mehmed ile Doğânî Ahmed Dede arasındaki diyaloglar kaynakların çoğunda özellikle Mevlevî kaynaklarının hepsinde yer almaktadır. Eğer Doğânî Ahmed Dede'nin vefatını 1040/1630 yılı olarak kabul edersek kaynaklardaki bilgiler tarihî olarak tutarsız hale gelmektedir. Hâlbuki Sahih Ahmed Dede'nin eserinde verilen döneme ait bilgi ve olaylar diğer şahitler ile teyit edilmektedir. Yaptığımız mukayeselerde verilen bilgileri doğrulayıcı sonuçlar görülmüştür. Özellikle şehzadelerin doğumları, sultanların tahta çıkış

⁴⁵ Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevîhanesi'nin İnsanları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2012), 39.

⁴⁶ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 71-72; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 159, 161; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 141; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 88; Özönder, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, 145.

⁴⁷ Zeyneb Aycibin, *Kâtip Çelebi, Fezleke*, 821.

⁴⁸ Nev'izâde Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, TBMM Kütüphanesi, DM/74-11973, 764; Nev'izâde Atâi, *Şekâik-i Nûmaniye ve Zeyilleri, Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağın Yayınları, 1989), 2: 764; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 699; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 1: 228.

⁴⁹ Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 89.

⁵⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 699; Nev'izâde Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, 764; Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 66, 72; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 291; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 201; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 88-89; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2: 189.

⁵¹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 291.

⁵² Nâimâ, *Nâimâ Tarihi*, 3: 1384; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 278; Joseph von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, sad. Abdülkadir Karahan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991), 2: 409.

tarihleri ve dönemin diğer olaylarının Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bilgilerle uygunluğu görülmüştür.⁵³

Doğâni Ahmed Dede; takvâ sahibi, şeriat kurallarına sınıksız bağlı, tarikat âdâb ve erkânını uygulamada hassas, hitabeti güçlü ve etkileyici, âlim ve fâzıl bir zattır. Bu yönüyle çevresinde etkileyici olmuş ve sûfilerin çoğunluğunda olduğu gibi Doğâni Ahmed Dede de halkla gönül bağı kurmuştur. Hatta Enderûn-ı Hümâyündakiler dahi inâbet alarak onun elinden arakiye giymişlerdir. Padişah nazarında da önemli bir mevki edinen Doğâni Dede, mazhar olduğu bu derece hürmet ve teveccühü çekemeyen meşhur Kadızâde Mehmed Efendi'nin vaazlarında kullandığı tahrik dili ile Sultan IV. Murad'ı olumsuz etkileyip şeyh aleyhine çevirmeye çalışmış, oldukça tezviratta bulunmuş olsa da padişah Kadızâde'nin provokasyonuna kapılmamıştır. Bağdat seferi esnasında Kadızâde Konya'da Sultan IV. Murad'ı, Mevlânâ'nın kabrinin açılması için teşvik etmiş ancak muvaffak olamamıştır. Bu olayın akabinde Kadızâde Konya'da sara hastalığına müptela olmuş, Konya'dan İstanbul'a götürülmüş, yaptıklarına pişman olmuş ve Doğâni Dede'den kendisine bir nefes edilmesini istemiş ise de Doğâni Dede bunu reddetmiştir.⁵⁴ Ebû Bekir Çelebi başlığı altında detaylarını ele aldığımız bu konu Mevlânâ'nın kabrinin açılması olayları sonucunda zamanın makam çelebisi Ebû Bekir Çelebi önce idam edilmek istenmiş, sonra padişah nezdinde hatırlı kişilerin ricası üzerine İstanbul'a sürgüne gönderilmiştir. Bu olaylar Doğâni Dede'nin meşihatı zamanında gerçekleşmiştir. Zamanın makam çelebisi ile böyle olumsuz olaylar yaşanırken padişah nezdinde itibar gören ve Yenikapı Mevlevihânesi'ne şeyh olarak atanan Doğâni Ahmed Dede'yi Sultan IV. Murad sarayına davet etmiş, *Mesnevî* dinlemiş, izzet ve ikramda bulunmuştur. Doğâni Dede padişahın kendisine hediye ettiklerine dokunmadan fakir fukaraya tasadduk etmiştir.⁵⁵ Padişah tarafından evlendirilmek istenmiş; fakat bu teklifi uygun bir lisanla geri çeviren Doğâni Dede, Hacı Mehmed adlı Mevlevî dervişinin kızıyla evlenmiştir. Doğâni Dede'nin çocukları olmuş ancak

⁵³ Sabûhi Ahmed Dede 1050 yılında elyazması *İhtiyârât-ı Sabûhi*'yi Konya'daki merkez asitane-ye vakfettiğini ve o dönemde Pir Hüseyin Çelebi'nin makam çelebisi olduğunu söyler. Diğer eserlerde ve kaynaklarda Pir Hüseyin Çelebi'nin 1052/1642 makam çelebisi olduğu söylenir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gölpinarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, 149-150; Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 24: 470. Betül Saylan, *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevîlikte Çelebilik Makamı-Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 104. Zamanın canlı şahidi Sabûhi 1050 yılında olduğunu beyan ederken eserlerde ki bu bilgilerde hatalar ve tutarsızlıklar vardır. Sabûhi'nin verdiği bilgilerle Sahih Ahmed Dede'nin aktardığı bilgiler benzerlik arz etmektedir. Ayrıca Sahih Ahmed Dede zamanında meydana gelen birkaç olayı da aktarmaktadır. Yapılan tahlil ve tenkitle olaylar sorgulandığında verdiği bilgilerin tarihî olarak doğru bilgiler olduğunu gördük.

⁵⁴ Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 72; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 303-304; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevihânesi*, 90.

⁵⁵ Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevihânesi*, 90-91.

çok küçük yaşlarda vefat etmiştir.⁵⁶ Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yirmi dört yıl veya otuz yıl şeyhlik yaptıktan sonra kaynakların bir kısmı 1040/1630 yılında vefat ettiğinden bahsederken bir kısmı da 1048/1638-1639 tarihinde vefat ettiğini söylemektedirler. Kendisinden sonra meşihat makamına Sabûhî Ahmed Dede atanmıştır.⁵⁷ Bizim araştırmalarımız sonucu elde ettiğimiz sonuca göre Doğanî Dede'nin vefat tarihi 1048/1638-1639'dur.

Sabûhî Ahmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi olmadan önce ilkin Mevlevî şeyhi olarak Şam Mevlevîhânesi'ne gönderilmiştir. Bu konuda kısa bir değerlendirmede bulunacağız.

3. SABÛHÎ AHMMED DEDE'NİN ŞAM MEVLEVÎHÂNESİ ŞEYHLİĞİ⁵⁸

Sabûhî Ahmed Dede Mevlevîliğe girmeden önce İstanbul'da iken Bektaşî Kasım Baba'ya intisap eder. Sabûhî, Kasım Baba'nın vefatından sonra Konya'ya gidip Bostan Çelebi'ye bağlanır. Ebû Bekir Çelebi gözetiminde seyr u sülûkunu tamamlayıp çile çıkararak dedeliğe kadar yükselen Sabûhî, 13 yıl asitanede hizmette bulduktan sonra Şam Mevlevîhânesi şeyhliğine gönderilir.⁵⁹ Sabûhî'nin Şam Mevlevîhânesi şeyhliği, kaynaklarda değişik rivâyetlerle ele alınır ve farklı görüşler ortaya konur. Uşşâkizâde ve Şeyhî Mehmed Efendi, Sabûhî'nin Tokat'tan zuhur edip Şam'a gittiğini, Şam Şeyhi Hamza Dede'ye intisap edip onun hizmetinde bulunduğunu ve Hamza Dede'nin vefatından sonra Sabûhî'nin Şam Mevlevîhânesi şeyhi olduğunu ve bu görevde iken azledildiğini belirtir. Söz konusu müellifler, azledildikten sonra Sabûhî'nin önce Konya'ya gittiğini akabinde ise Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edildiğini, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde on dört yıl şeyhlik yaptıktan sonra vefat ettiğini beyan ederler.⁶⁰ Uşşâkizâde ve Şeyhî Mehmed Efendi de olduğu gibi Ayvansarayî'de Sabûhî Dede'nin Tokat'tan zuhur edip Şam'a gittiğini, Hamza Dede'ye intisap

⁵⁶ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 73; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 141; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 91-92.

⁵⁷ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 304; Nevizâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 764; Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 75; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1: 228; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 142; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 699; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 201; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 94.

⁵⁸ Bu bölüm doktora tezimizden aynen alınmıştır. Bk. Müzekkir Kızılkaya, *Sabûhî Ahmed Dede'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyetî Üniversitesi, 2019), 52-59.

⁵⁹ Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Mesnevi* (Konya, Mevlana Müzesi, Yazmalar Kütüphanesi, 2085), 2a; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 293.

⁶⁰ Sabûhî'nin şeyhliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 76; Esrar Dede, *Tezkire-i Şu 'arâ*, 274; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 293; Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâik*, 359; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fudalâ*, 147-148; Seyyid Rıza, *Tezkire-i Rıza*, 61; Ayvansarayî, *Vefeyât*, 151; Mustafa Mucib, *Tezkire-i Mucib*, 41; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 119-120; Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 95, 119-120.

ettiğini beyan eder. Hamza Dede'den sonra Şam şeyhliğine getirildiğini dile getirir ve Şam Mevlevihânesi'nden azledildiğini, Konya'ya gelip Ebû Bekir Çelebi Efendi'nin hizmetinde bulunduğunu, akabinde 1040/1630 yılının Zilkade ayında Yenikapı Mevlevihânesi'ne tayin olunduğunu ve 1057/1647 yılına kadar meşihatta kaldığını eserlerinde aktarır. Uşşâkizâde, Şeyhî Mehmed Efendi ve Ayvansarâyî'nin verdiği bilgilerin kaynaklarını tespit edemedik. Esrar Dede dahi Uşşâkizâde'den nakille Sabûhî'nin Tokat'tan zuhur edip Şam'da Hamza Dede'ye intisap ettiğini beyan eder; ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Sabûhî'den önce Şam Mevlevihânesi'nde ilk şeyhi Kartal Mehmed Dede, Dâli Dede ve İlmî Dede şeyhlik yapmıştır.⁶¹ İlmî Dede'nin *Şerh-i Cezire-i Mesnevi*⁶² ve *Divanı*⁶³ üzerine yüksek lisans çalışması yapan Hilal Tuğba Mengüç ve Serhat Oğuz, İlmî Dede'nin hayatı ve Şam Mevlevihânesi hakkında bilgi verirken Hamza Dede'den hiç bahsetmezler. Şam Mevlevihânesi ilk defa Divâne Mehmed Çelebi döneminde, zamanın Şam Valisi Hasan Paşa tarafından tesis edilmiştir.⁶⁴ Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bilgiye göre 1015/1606 yılında Lala Mustafa Paşa tarafından yeniden faaliyete geçirilen Şam Mevlevihânesi'ne Kartal Mehmed Dede, Bostan Çelebi tarafından şeyh olarak gönderilir. Üç sene meşihatta kalır ve 1018/1609'da yerine Kartal Dâli Dede şeyh olur.⁶⁵ Sahih Ahmed Dede, Dâli Dede'den hiç bahsetmez ve Kartal Mehmed Dede'den sonra İlmî Dede'nin şeyh olduğundan söz eder. Uşşâkizâde, Şeyhî Mehmed Efendi ve Esrar Dede'nin, Sabûhî'nin şeyhi olarak bahsettiği Hamza Dede (Karamanî) ise aynı yıl yeniden inşa edilen Kıbrıs Mevlevihânesi'ne tayin edilir, Kıbrıs'ta üç yıl meşihatta kaldıktan sonra görevinden azledilir, Şam'a tayin edilir. Şam'a giderken esir düştüğü rivayet edilen Hamza Dede'nin bu durumu üzerine Şam Mevlevihânesi şeyhliğine İlmî Dede devam etmiştir.⁶⁶ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Hamza Dede Şam Mevlevihânesi'ne şeyh tayin edilmiş, esir düşmesi nedeniyle Şam'a ulaşamamış, bu durum üzerine Şam'da şeyh olarak görev yapan İlmî Dede bu göreve devam etmiştir. İlmî Dede'nin vefatından sonra Şam Mevlevihânesi'ne Sabûhî Ahmed Dede şeyh atanmıştır. Ancak bu noktada karşımıza İlmî Dede'nin 1020/1611 yılında vefat ettiği rivayetleri problem olarak çıkmaktadır. Ali Enver ve Bursalı Mehmet Tahir 1020/1611'de vefat ettiğini belirtirken, Sahih Ahmed Dede 1026/1617'de vefat ettiğini ifade

⁶¹ Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise*, 2: 24-25; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 64-66; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 293.

⁶² Hilal Tuğba Mengüç, *İlmî Dede'nin Cezire-i Mesnevi Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2005), 25-26; Serhat Oğuz, *İlmî Dede el-Mevlevî el-Bağdadi Hayatı Sanatı Eserleri ve Divanı* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2002), 2-3.

⁶³ Oğuz, *İlmî Dede*, 2-3.

⁶⁴ Tanrıkorur, "Mevlevîyye", 24: 469.

⁶⁵ Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 156-157.

⁶⁶ Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise*, 2: 22-24; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 286-287.

eder. Birinci grubun görüşünü Hilal Tuğba Mengüç de kabul eder.⁶⁷ Serhat Oğuz'un da tespit ettiği gibi İlmî Dede'nin 1020/1611 tarihinden sonra vefat ettiği görüşü bizim de katıldığımız görüştür. Bize göre Sahih Ahmed Dede'nin, İlmî Dede'nin vefat tarihi için verdiği 1026/1617 tarihi, kabul edilebilir en makul tarih olarak gözükmektedir. Çünkü yaptığımız araştırmalar sonucu gördük ki Şam Mevlevîhânesi'nde Sabûhî'den önce İlmî Dede şeyh olarak görev yapmıştır. 1020/1611 tarihini İlmî Dede'nin vefat tarihi olarak kabul edersek İlmî Dede ile Sabûhî Dede arasında Şam Mevlevîhânesi'nde kimin şeyhlik görevinde bulunduğunu tespit edemiyoruz. Yeni araştırmalar sonucu ortaya çıkacak yeni verilere kadar bu tezi kabul etmek gerektiğini söylemek durumundayız. Diğer kaynaklara göre şâz kalan Sahih Ahmed Dede'ye ait görüşlerin Sabûhî hakkında ortaya konulan tespitleri teyit ettiğini ve doğruladığını görmekteyiz. Zira başta Uşşâkizâde, Şeyhî Mehmed Efendi ve Esrar Dede'nin verdiği bu bilgiler, Sabûhî'nin verdiği bilgiler ile tezat teşkil etmektedir. Zira Sabûhî uzun bir süre Konya'da şeyhi Ebû Bekir Çelebi'ye hizmet ettiğini, seyr u sülûku onun gözetiminde tamamladığını ve 1026/1617 yılında Şam'a gönderildiğini ve *İhtiyârâtı* orada yazmaya başladığını açık ve net bir şekilde dile getirmektedir. Dolayısıyla Hamza Dede, Sabûhî'nin 1040/1630 yılında Şam'daki görevinden azlinden sonra Şam Mevlevîhânesi'ne şeyh olarak atanmıştır.⁶⁸ Sabûhî hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan üç eserin müellifi, Sabûhî'nin İstanbul'daki hayatından, babasının Eyüp Camii'indeki görevinden ve Sabûhî'nin ailesinden, eğitiminden hiç bahsetmezler.⁶⁹ Sabûhî hakkında eksik ve hatalı bilgi veren çağdaşları Uşşâkizâde ve Şeyhî'nin yanlış bilgi vermelerinin sebebini, Sabûhî'nin uzun süre İstanbul'dan uzak kalmasına ve onun hakkında yeterli bilgi sahibi olmasına bağlamak mümkündür.

Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye'de Esrar Dede, "Sabûhî Tokatlı olup Şam'da Hamza Dede'nin hizmetiyle şerefyab olub ba'dehu onun yerine ca-niş'in oldu."⁷⁰ demektedir. Sakıp Dede ve Sahih Ahmed Dede: "Ebû Eyüb Camii imam hatibi Mehmet Efendi'nin oğlu Sabûhî Ahmed Dede, Eyüp civarında meskûn Bektaşî tarikatından Kasım Baba adında bir zattan tâc u hırka giydi ve seyr u sülûk çıkardı. Şeyhinin vefatından sonra Konya'ya gidip Bostan Çelebi'ye

⁶⁷ Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 156-157; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 293; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 49. İlmî Dede üzerine tez hazırlayan Hilal Tuğba Mengüç 1020/1611 olarak kabul etmiştir. Bk. Hilal Tuğba Mengüç, *İlmî Dede'nin Cezire-i Mesnevi Şerhi*, 26; Serhat Oğuz'da İlmî Dede'nin vefat tarihi hakkında 1020/1611 olduğuna dair rivayetler var ise *Divan*'ın sonunda yer alan 1066/1656 tarihi düşürülmesinden hareketle İlmî Dede'nin ölüm tarihinin 1020 tarihinden sonraki yıllarda olduğunu belirtir. Oğuz, *İlmî Dede*, 2-3.

⁶⁸ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 300.

⁶⁹ Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâik*, 359; İsmail Belig, *Nuhbetü'l-âsar*, 205.

⁷⁰ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ*, 274.

intisap etti. Ebû Bekir Çelebi'ye iradet getirdiler⁷¹ der. Sabûhî, Konya'ya gelip Bostan Çelebi'ye bağlandıktan sonra Hamza Dede'nin sohbetine devam etti, diyerek bu duruma farklı bir boyut kazandırır.⁷² Sabûhî, Konya'ya geldikten sonra çileye soyunur ve çile çıkardıktan sonra dedeliğe kadar yükselir. Sahih Ahmed Dede'nin de aktardığı gibi on üç yıl Konya'da şeyhleri Bostan Çelebi'ye ve Ebû Bekir Çelebi'ye hizmet eder. Ebû Bekir Çelebi'nin oğlu Abdurrahman Çelebi'nin eğitimi de Sabûhî'nin uhdesine verilir. Konya'da kaldığı süre zarfında Hamza Dede ve Baba Ahizade Derviş Muhammed Dede'den de ilim tahsil etmeye çalışır. Bundan dolayı Sabûhî'nin yetişmesinde Ahizade Derviş Muhammed Dede ve Hamza Dede'nin çok büyük emeği olduğu kanaatindeyiz.⁷³ Verilen bilgiden hareketle Hamza Dede'nin Sabûhî'ye Şam'da değil Konya'da şeyhlik yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Mevlevîlikte dervişlerin eğitimi on sekiz aşamada tamamlandığı için her aşamada dervişler, bir alt kademedeki dervişlerin eğitimiyle ilgilenmişlerdir. Bahsi geçen dedeler, Sabûhî'ye bu manada şeyhlik etmiş olabilir. Sabûhî eserlerinde şeyhi olarak hep Ebû Bekir Çelebi'nin adını zikretmektedir.

Bazı kaynaklara göre Şam Mevlevîhânesi'nde⁷⁴ sekiz sene şeyhlik yaptıktan sonra 1026/1617 yılında vefat eden İlmî Bağdadî Dede'nin yerine⁷⁵ 1026/1617 tarihinde Şam Mevlevîhânesi'ne Sabûhî şeyh tayin edilir.⁷⁶ Ali Enver ve Bursalı Mehmed Tahir'e göre İlmî Dede 1020/1611 yılında vefat etmiştir.⁷⁷ Ancak Sahih Ahmed Dede'ye göre ise İlmî (Âlemî) Dede 1017/1609 yılının Zilhicce ayının sonlarına doğru Şam Mevlevîhânesi şeyliğine gönderilmiş, sekiz yıl mesned-nişin olduktan sonra 1026/1617 yılında vefat etmiş olup yerine Sabûhî Ahmed Dede aynı yıl Şam Mevlevîhânesi şeyhi olmuştur. Bildiğimiz kesin olan ve kaynakların ortaya koyduğu bilgi şudur ki; Sabûhî İstanbul, Konya, Şam ve

⁷¹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 283.

⁷² Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2: 276; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 284.

⁷³ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 283. Hamza Dede 1015 yılında Kıbrıs'a şeyh tayin edilir. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 286.

⁷⁴ Şam Mevlevîhanesi ilk defa Divane Mehmed Çelebi döneminde zamanın Şam Valisi Hasan Paşa tarafından tesis edilmiştir. İlk postnişini Kartal Muhammed Dede'dir. Kendisinden sonra Dâli Dede postnişin olmuştur. Dâli Dede'den sonra İlmî Dede Şam şeyhi olmuştur. Bk. Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 1: 22-26; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 288; Yusuf Cemil, *Mücteme'ü medîneti Dimaşk fi'l-fetret-i mâ beyne* 1656-1850, 418-419.

⁷⁵ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 1: 85-90; Mengüç, *İlmî Dede'nin Cezire-i Mesnevi Şerhi*, 26; Oğuz, *İlmî Dede*, 2-3.

⁷⁶ Sahih Ahmed Dede, 293. Sahih Ahmed Dede Sabûhî ile aynı dönemde yaşamış Mevlevîlerden Kartal Derviş Muhammed Dede'den, Ebu Bekir Çelebi'den, Ebu Bekir Çelebi'nin oğlu Abdurrahman Çelebi'den melâmî meşreb Baba Ahizade Muhammed Dede'den, Larendeli Karamânî Derviş Hamza Dede'den bahseder. Dikkatimizi çeken husus şudur ki İsmail Rusûhi ile Sabûhî Dede aynı dönemde Konya'da bulunmuşken ve aynı dönemde İstanbul'da meşihatta iken aralarında ilişkinin olup olmadığı konusuna hiç değinilmez. Biz bunu meşreb farklılığına bağlıyoruz.

⁷⁷ Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 156; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 49.

İstanbul şehirleri arasında 1602-1647 tarihlerinde sahnedeki yerini almıştır. Şu verileri Sabûhî kendisi aktarmaktadır:

“Nice zaman evvel azizin hizmet-i şerifleri ile behremend olmak müyeser olduktan sonra bu hakir-i kalilü'l-biza'a seccade-i hilafetle teşrif buyurup hicret-i nebeviyyenin bin yirmi altı senesinin evahirinde Şam-ı cennet asaya irsal buyurdular”⁷⁸ diyerek Şam vilâyetine 1026/1617 yılında gittiğini ifade etmektedir. Şam'a gönderildiği 1617 tarihinden önceki yıllarda Sabûhî'nin şeyhleri Bostan Çelebi'ye ve Ebû Bekir Çelebi'ye 13 yıl hizmet ettiğini Sahih Ahmed Dede de eserinde teyit eder.⁷⁹ Sarı'nın tezinde öne sürdüğü, “Yine Şam'da bulunduğu yıllarda 1026/1617'de “İhtiyârât” adlı eserini tamamlamıştır”⁸⁰ bilgisi zımnen Sabûhî'nin Şam'a 1014/1605 yıllarında gittiği anlamına gelir ki bu bilgi kaynaklardaki tarihlerle uyuşmamaktadır. Sarı, Sabûhî'nin Şam'dan ayrılış tarihi olarak kabul ettiği 1026/1617 yılından on iki yıl geriye giderek 1014/1605 olarak tespit eder. Aynı şekilde Sarı, Sabûhî'nin çileye soyunduğu bin bir günü de (yaklaşık üç yıl) 1014/1605'ten çıkararak Sabûhî'nin Konya'ya geliş tarihini 1011/1602 olarak tespit eder. Sarı, Sabûhî'nin Konya'da kaldığı on üç yıl süreyi de göz ardı etmiştir. Ayrıca Şam Mevlevîhânesi'nde İlmî Dede'nin postta kaldığı süreyi de dikkate almamıştır. Ancak Sabûhî'nin Konya'dan 1014/1605'te Şam'a gitmesi ve sonra da Şam'dan 1026/1617 tarihinde ayrılmasından sonra, bazı kaynaklara göre 1040/1630 yılına kadar, başta Sahih Ahmed Dede olmak üzere diğer bazı kaynaklara göre Yenikapı Mevlevîhânesi'ne atanma tarihi olan 1048/1637-1638 yılına kadar Sabûhî'nin hayatına dair hiçbir bilgi vermez. Sarı'nın Sabûhî'nin hayatına dair yaptığı kronolojik hesaplamalar ve verdiği bilgiler kaynaklarla ve tarihi verilerle uyuşmamaktadır. Verilen bu bilgilerle bağlantılı olarak Sabûhî'nin Şam Mevlevîhânesi'ndeki şeyhlik yaptığı süreç hakkındaki bilgiler ve Sabûhî hakkındaki diğer bilgilerle ilgili olarak hatalı sonuçların çıkmasına yol açmaktadır. Hâlbuki Sabûhî *İhtiyârât-ı Mesnevi*'yi Şam'da kâleme almış, eserin bitmesine az bir zaman kala azledilmiş, Şam'da bir süre daha ikamet ederek *İhtiyârât*'i tamamlamıştır. *İhtiyârât*'in tamamlanıp Sabûhî'nin Şam'dan ayrıldığı tarih bazı kaynaklara göre 1039-1040/1629-1630'a tekabül etmektedir.⁸¹ Sahih Ahmed Dede de *İhtiyârât*'in tamamlanma tarihini Sabûhî'nin 1040/1630 yılındaki azlinden sonraki bir zaman olarak beyan eder. Ancak aynı tarihte Şam'dan ayrılıp

⁷⁸ Sabûhî, *İhtiyârât* (Konya Yazmalar kütüphanesi, 2085), 2a.

⁷⁹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 293.

⁸⁰ Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 48; Algül, *Sabûhî Ahmed Dede*, 1.

⁸¹ Şeyhî, *Vekâyi'ul-fudalâ*, 147-148; Sahih Ahmed Dede, Sabûhî'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ne tayinini 1048/1638-1639 olarak bildirmektedir. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 303; Mustafa Mucib, *Tezkire-i Mucib*, haz. Kudret Altun (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1997), 41; Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse*, 2:79; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 1: 228; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 121; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1: 215; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 201; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 95, 98; Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 69-70.

ayrılmadığına dair bilgi vermez.⁸² Sabûhî'nin kendisi tarafından verilen bilgilere göre Sabûhî şeyhlikten azlinden bir kaç sene sonra Şam'dan ayrıldığına işaret ediyor. Üçüncü cildin dibâcesinde, “merhum İsmail Dede”⁸³ ifadesiyle İsmail Rûsûhî Ankaravî'nin vefat ettiği tarihte Şam'da olduğu anlaşılıyor. Ankaravî'nin vefatı 1040/1630 yılıdır. Şam Mevlevihânesi'nde 1026/1617 yılında şeyhliğe başlayan Sabûhî'nin Şam'da on iki yıl şeyhlik yaptığı ve *İhtiyârât-ı Sabûhî*'yi burada ikmal ettiği neredeyse kaynakların ittifak ettiği bir görüştür. Sabûhî'nin Şam Mevlevihânesi şeyhi iken 1033/1624 yılında hacca gittiği bilgisi hem *Divan*'ında hem de diğer kaynaklarda yer alır.⁸⁴ Hacca gittiğini ve Beytullahı ziyaret ettiğini *Divan*'ında da şu dizelerle dile getirir:

*Hicaza azm edince çıkmadan daha Müzeyrib'den
Meşâmı câna büyü Mustafa erişti Yesrib'den
Sabûhî Kabe-i Küy-ı Habibe azm-i rah ettin
Revâdır el çekersen aşk ile cümle metâlibden*⁸⁵

*Ey kible-i erbab-ı yakîn Beyt-i Şerif
Mahbub-ı kamer-cihre siyeh pûş-ı zarif
Nâdân-ı siyeh-dil gözüne seng-i siyah
Erbab-ı hakayık gözüne nur-u latîf*

*Hâk-i Harem'in ruşen-i dide-i can
Pür-nûr olur anun ile uyun-ı a'yan
Bir dil-ber-i Rabbani sıfatsın ki müdam
Didarına müştak senin halk-ı cihan*⁸⁶

1040/1630'lu yıllar Sabûhî Ahmed Dede'nin Şam şeyhliğinden azledildiği yıllardır. Yerine Larendeli Karamânî Derviş Hamza Dede getirilir. Sabûhî'nin şeyhlikten azledildiği birçok kaynakta yer alır; ancak azledildikten sonra kaynakların bir kısmı Şam'da kaldı derken, Ayvansarâyî, Uşşâkîzâde, Şeyhî Mehmed Efendi Konya'ya gittiğini,⁸⁷ Sakıp Dede, Esrar Dede, Ali Enver, Mehmet Ziya, Ekrem Işın, İstanbul'a şeyh atanarak doğrudan İstanbul'a gittiğini dile getirirler.⁸⁸ Sahih Ahmed Dede ise Sabûhî'nin azledildikten sonra bir müddet Şam'da kalıp *İhtiyârât*'ı 1040/1630 yılından sonra tamamladığını, cezbeye düştüğünü, bu hal-

⁸² Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 300.

⁸³ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Mesnevi* (Konya: Mevlana Müzesi Yazmalar Kütüphanesi, 2086), 5^a.

⁸⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 296. Mehmet Sarı 1033-1035 yılları arasında hacca gittiğini söyler. Bk. Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 70.

⁸⁵ Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 319.

⁸⁶ Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 317.

⁸⁷ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şaka'ik*, 359; Şeyhi, *Vekayi'ul-Fudalâ*, 147-148; Ayvansarâyî, *Vefayât*, 151.

⁸⁸ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefise*, 2: 76; Esrar Dede, *Tezkire-i Şua'ra*, 276; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 121; Işın, “Mevlevîlik”, 5: 426.

de Şam'da yaşamaya devam ettiğini, Hamza Dede'ye hem-dem, hem-sohbet olduğunu, 1045/1635 tarihinde düştüğü cezbe halinden kurtulduğunu nakleder.⁸⁹ Sabûhî'nin cezbe halini diğer kaynaklar zaman zaman ortaya çıkan bir durum gibi algılamışlardır. Kanaatimizce *İhtiyarat-ı Mesnevi'nin* şerhinin tamamlanmasından sonra ortaya çıkan cezbe hali birkaç yıl sürmüş, Sabûhî meczup bir halde dağlarda vahşi hayvanlar arasında yaşamıştır. Vahşi hayvanlar arasında iken söylediği şu beyitler durum hakkında bize bilgi vermektedir.⁹⁰

Beni Mecnun'a kıyas eylemeyin ey vahş u tuyûr

*Yakar âhım sizi bir gün dağılın yanımdan.*⁹¹

beytini okuyunca vahşi hayvanların etrafından dağılıp gittiği rivayet edilir.

4. SABÛHÎ AHMMED DEDE'NİN YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ ŞEYHLİĞİ⁹²

Sabûhî, düştüğü cezbe halinden kurtularak 1045/1635 yılında İstanbul'a gider. Sahih Ahmed Dede, nüfuz sahibi kişilerin Sabûhî'nin İstanbul'a gelmesi için davet mektubu yazdıklarını, Sabûhî'nin daveti kabul edip hacdan dönen bir kafile ile İstanbul'a gelip Yenikapı Mevlevîhânesi civarında yerleştiğini, Doğanî Dede ile hem-dem oldukları şeklinde bir nakilde bulunur.⁹³ 1048/1638 yılında Doğanî Dede'nin vefatından sonra padişah IV. Muradın izniyle zamanın makam çelebisi III. Muhammed Arif Çelebi tarafından meşihatnâme hazırlanmasıyla Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyh atandığını aktarır.⁹⁴

Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bilgilerden Sabûhî'nin 1045/1635 yılının safer ayına kadar Şam'da kaldığı anlaşılıyor ve Şam'da kaldığı 1040/1630 yılına kadar *İhtiyârât-ı Sabûhî'yi* tamamlamakla iştigal ettiği bilgisi elde edilmiş oluyor.⁹⁵ Öyle zannediyoruz ki Sahih Ahmed Dede eserinde ele aldığı konuları o dönemde olan olaylar ile delillendirmiştir. Hamza Dede'nin Sabûhî'den sonra Şam şeyhi olduğunu ve *Mesnevi* beyitlerinde iktibas edilen hadisleri tespit edip *Camîu'l-Ehâdis* adında bir eser telif ettiği örneğinde olduğu gibi olayları birbiriyle irtibatlandırmıştır. *Mecmu'âtü't-Tevârih-i Mevlevîyye*'de bulunan bilgiler diğer Mevlevî kaynaklarıyla çoğu zaman çelişkilidir. Ancak o dönemde ve daha sonraki dönemlerde meydana gelen olaylar ile birlikte mukayeseli inceleme yaptığımızda Sahih

⁸⁹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 300.

⁹⁰ Sarı, *Şeyh Sabûhî*, 148.

⁹¹ Sabûhî, *Divan*, 286.

⁹² Bu bölüm doktora tezimizden aynen alınmıştır. Bk: Müzekkir Kızılkaya, *Sabûhî Ahmed Dede'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 59-62.

⁹³ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 303.

⁹⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 304. Mevlevilik ve Yenikapı Mevlevîhânesi üzerine araştırmalar yapan Bayram Ali Kaya da Tekke Kapısı adlı eserinde Sahih Ahmed Dede'nin eserini esas almış, diğer kaynaklardaki rivayetleri de aktarmıştır.

⁹⁵ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 298-299.

Ahmed Dede'nin verdiği bilgilerin büyük çoğunluğu uygunluk göstermektedir. En azından Sabûhî'nin verdiği bilgiler ile uygunluk arz etmektedir.

Sabûhî ile ilgili yaptığımız araştırmalarda gördük ki kaynaklarda yer alan bilgiler birbiriyle çelişkili ve tutarsızdır. Sabûhî hakkında Mevlevî kaynakların verdiği bilgiler dahi birbiriyle tutarsızdır. Sahih Ahmed Dede'nin naklettiği bilgileri teyit edecek bilgiler ile diğer kaynakları mukayeseli incelediğimizde Sahih Ahmed Dede'nin Sabûhî Ahmed Dede için verdiği bilgiler, daha tutarlı gözükmektedir. O döneme ait yapılan çalışmalar ve eserler, verilen tarihleri incelemeyen olduğu gibi kabul etmişlerdir. Araştırmalarımızda dikkatimizi çeken husus şu oldu. O döneme ait kaynak eserlerde dahi eksik bilgiler veya hatalı bilgiler vardır. Bu durumu Sabûhî'ye en yakın kaynaklar olan Uşşâkizâde ve Şeyhî'de de gördük. Dönemin önemli müelliflerinden Kâtip Çelebi Sabûhî'den hiç bahsetmez. Doğanî Ahmed Dede'yi ise Sofya yakınlarında bulunan Bergofça kasabasından kabul eder. Mevlevî kaynakları ise Doğanî Dede'yi Aksaraylı diye tanıtır. Durum böyle olunca kaynaklardaki bilgilerin doğru değerlendirilmesi ve sentezlenmesi zorunluluk arz etmektedir. Örnek verecek olursak Doğanî Ahmed Dede'nin vefatı ve akabinde Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde halef-selef postnişin olmaları kaynakların bir kısmında 1040/1630 tarihinde, Sahih Ahmed Dede'ye göre ise 1048/1638 yılında gerçekleşmiştir. Doğanî Ahmed Dede'nin 1040/1630 yılında vefat ettiğini kabul edersek, bazı rivayetler tutarsız hale gelmektedir. VI. Murad Bağdat Seferine 1045/1635 yılında çıkmıştır ve sefere giderken Konya'ya uğramıştır. Konya'da Mevlânâ türbesini ziyaret etmiş ve bu esnada Ebû Bekir Çelebi'nin azline sebep olan olay yaşanmıştır. Kaynaklara göre Ebû Bekir Çelebi'nin azledildiği dönemde Kadızâde ve Doğanî Dede hayattadır. Kadızâde sefer esnasında hastalanır ve İstanbul'a avdet eder. Dualarının kabul olunmasıyla meşhur olmuş Doğanî Dede'den şifa bulması için dua ister. Ebû Bekir Çelebi'nin azlinde dahil bulunduğu için Kadızâde'ye kırgın olan Doğanî Dede bu isteği reddeder.

Kısaca bahsettiğimiz bu olay 1045/1635 yılında vukuu bulmuştur. Doğanî Dede'nin vefatını 1040/1630 tarihi olarak kabul ettiğimizde bu kısma uydurulmuş anlamı taşıyor ve asılsız bir olaya dönüşüyor. Kaynakların bir kısmında anlatılan bu olay gibi çelişki içeren birçok örneğe rastladık. Hayatını ele aldığımız Sabûhî'nin "1026/1617 yılında Şam'a gönderildi" diye açık ifadesine rağmen kaynakların bir kısmının Tokat'tan Şam'a gittiği ve Hamza Dede'ye intisap ettiği iddialarında olduğu gibi birçok örnek olay tutarsız ve çelişkilidir. Hâlbuki Sahih Ahmed Dede, Kemal Ahmed Dede ve Doğanî Dede'nin vefatını farklı aktarır. Sabûhî Ahmed Dede, 1048/1638 tarihinde vefat eden Doğanî Ahmed Dede'nin yerine yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi kimine göre Şam şeyhliğinden sonra Şam'da birkaç yıl ikamet ettikten sonra, kimine göre doğrudan, kimine

göre Konya'yı ziyaret edip sonra İstanbul'a Yenikapı civarında yerleştikten sonra Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus Sahih Ahmed Dede hariç bütün kaynakların Sabûhî'nin Bostan Çelebi tarafından şeyh tayin edildiğini yazdığıdır. Sahih Ahmed Dede "III. Arif Çelebi tarafından şeyh tayin edildi." der. Sabûhî'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyhliği sürecini şu şekilde birleştirilerek yorumlanabileceği kanaatindeyiz: Sabûhî Şam'da iken şeyhlikten azledilir. Şam'da yazmaya başladığı *İhtiyârâtı* bitirmek için belli bir süre Şam'da ikamete devam eder ve eseri tamamladıktan sonra cezbe düşer. Sahve gelene kadar Şam'da ikamete devam eder. İstanbul'a davet edilir ve yola çıkar. Önce Konya'ya giderek şeyhi Ebû Bekir Çelebi'yi ziyaret eder. Akabinde Konya'dan ayrılp İstanbul'a gelir. Yenikapı Mevlevîhânesi yakınlarında ikamet eder ve 1048/1638 tarihlerinde Yenikapı Mevlevîhânesi'ne Doğanî Ahmed Dede'den sonra üçüncü postnişin olarak atanır.

Sahih Ahmed Dede dâhil bütün kaynaklar Bostan Çelebi'nin 1040/1630 yılında vefatı ve yerine Ebû Bekir Çelebi'nin makam çelebisi olması hususunda müttefiktirler. Ebû Bekir Çelebi'nin makamda sekiz yıl kaldığı ve 1048/1638 yılında IV. Murad tarafından azledildiği ve hakkında idam fermanı verilmiş olmasına rağmen Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin⁹⁶ aracı olmasıyla idam cezasının sürgüne çevrildiği kaynaklarda ifade edilmiştir. Sabûhî'nin Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliği döneminde İstanbul'da sürgün hayatı yaşayan Ebû Bekir Çelebi'nin, sürgün yıllarında Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ikamet ettiği bazı Mevlevî kaynaklarında yer almıştır.⁹⁷ Ancak dönemi inceleyen tarihçiler olayları farklı anlatır.⁹⁸

Ebû Bekir Çelebi'nin azledilmesi ve İstanbul'a sürgün gönderilmesi diğer tarihi kaynaklarla örtüşmektedir. Sahih Ahmed Dede buna ilaveten verdiği bilgilerde Ebû Bekir Çelebi'nin İstanbul'da sürgünde iken Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ikamet ettiği bilgisi ile de dönemin tarihçilerinden Nâimâ'nın verdiği bilgilerle çelişmektedir. Nâimâ, Ebû Bekir Çelebi'nin sürgün yıllarında, devrin vezir-i azâmı Bayram Paşa sarayında ikamet ettiğini ve bu sarayda vefat ettiğini aktarır.⁹⁹

Kaynaklarda görüş birliği olmayan konulardan birisi de Sabûhî'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde kaç yıl şeyhlik yaptığıdır. Bir kısım kaynaklar on yedi veya on sekiz yıl,¹⁰⁰ bir kısmı on dört yıl,¹⁰¹ bir kısmı da dokuz yıl¹⁰² şeyhlik

⁹⁶ Bayram Ali Kaya, "Yahya Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 245-246.

⁹⁷ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 304.

⁹⁸ Nâimâ, *Nâimâ Tarihi*, 3: 1385; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 200-201.

⁹⁹ Nâimâ, *Nâimâ Tarihi*, 3: 1385.

¹⁰⁰ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ*, 281; Ali Enver, *Semahane-i Edeb*, 121; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 98,

¹⁰¹ Ayvansarayî, *Vefâyât*, 151.

¹⁰² Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 308.



yaptığı bilgisini aktarır. Sahih Ahmed Dede, Sabûhî Ahmed Dede'nin dokuz yıl şeyhlik yaptıktan sonra IV. İbrahim'in 1058/1648'de tahta çıkmasından bir yıl önce (1057/1647) vefat ettiğini, yerine Pîr Hüseyin Çelebi tarafından Hacı Ahmed Dede'nin¹⁰³ şeyh tayin edildiğini aktarır. Hacı Ahmed Dede şeyh olduğunda "IV. İbrahim'in cülusuna bir yıl oldu." diyerek başka bir olay ile delillendirir.¹⁰⁴

Sonuç olarak kanaatimizce Sabûhî Ahmed Dede 1040/1630 yılında Şam Mevlevîhânesi şeyhliğinden azledilir. Şam'da ikamete devam ederek *İhtiyarat-ı Mesnevi*'yi tamamlar ve daha sonra Yenikapı Mevlevîhânesi'ne 1048/1638 yılında şeyh tayin edilir. Dokuz yıl şeyhlik yaptıktan sonra irtihal-i dar-ı beka eyler ve yerine Hacı Ahmed Dede postnişin olur.

5. SABÛHÎ AHMED DEDE'NİN TESİRLERİ VE CÂMÎ AHMED DEDE

İstanbul ilmiye sınıfından âlim bir zatın oğlu olan Camî Ahmed Dede, babasının ölümünden sonra Sabûhî Ahmed Dede'ye intisap etmiş ve onun gözde talebesi olmuş ve kısa zamanda sülûkunu tamamlayarak şeyh olmuştur. Sabûhî Dede dervişlere tarikat usûlunu öğretmesi için görevlendirilmiştir. Sabûhî Dede'nin 1057/1647 yılında vefatından sonra makam çelebisi Pîr Hüseyin Çelebi tarafından Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine getirilmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin diğer şeyhleri gibi kalender meşreb, rind tabiatlı bir zat idi. Şu sözleri onun ve Sabûhî'nin meşrebini tanımamız açısından ve kendinden sonra da tesirlerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. "Biz içki kadehini pîrimiz Sabûhî elinden içtik" diyerek Sabûhî Dede'nin yolundan gittiğini ortaya koymuştur. Yirmi dört sene meşihatta kaldıktan sonra 1083/1672 yılında hacda iken Medine'de vefat etmiştir.¹⁰⁵

Sabûhî Ahmed Dede'nin tesirleri Camî Ahmed Dede'den sonra da kendini göstermiş, Filibe Mevlevîhânesi şeyhi iken Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine atanan Peçevizade Ârifî Ahmed Dede,¹⁰⁶ Ârifî Dede'den sonraki yıllarda, 1159/1746 yılında postnişin olan ve Yenikapı Mevlevîhânesi'ni tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925'e kadar idare eden Ebû Bekir Dede'nin soyundan gelen şeyhlerin, yani aynı aileden gelen şeyhlerin ilki olan Ebû Bekir Dede de Yenikapı'da Sabûhî Dede'nin yolundan gitmiştir.¹⁰⁷

¹⁰³ Hacı Ahmed Dede'nin diğer adı Camî Ahmed Dede'dir.

¹⁰⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 308.

¹⁰⁵ Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise*, 2: 106-108; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, 308; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 108; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 130.

¹⁰⁶ Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise*, 2: 167-168; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 159-160; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, 149; Işın, "Mevlevîlik", 7: 478.

¹⁰⁷ Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise*, 2: 106; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 141.

SONUÇ

Bir müellif hakkında bilgi veren çağdaş kaynaklarda dahi eksik ve hatalı bilgiler olabilmektedir. Bu realiteyi dikkate alarak Sabûhî Ahmed Dede ve Yenikapı Mevlevîhânesi tarihçesini araştırdık. Araştırmalar sonucunda düşüncemizi destekler birçok delil bulduk. Gerek Yenikapı Mevlevîhânesi'nin ilk üç şeyhi gerekse Sabûhî Ahmed Dede'nin hayatı hakkında kaynaklarda birbirleriyle çelişkili bilgiler vardı. Araştırmalarımız sonucu vardığımız netice şöyledir:

Yenikapı Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi Kemal Ahmed Dede'nin meşihat süresi, yaygın olan görüşe göre dört yıldır. Ancak araştırmalarımız sonucunda elde ettiğimiz ve daha tutarlı gördüğümüz bilgi ise Kemal Ahmed Dede'nin 1005/1597 yılından 1023-1024/1614-1615 yılına kadar on sekiz yıl meşihatta kaldığı bilgisidir.

Kemal Ahmed Dede'nin vefatından sonra yerine geçen Doğanî Ahmed Dede'nin doğum yeri, vefatı ve meşihat süresi ilgili kaynaklarda yer alan çelişkili bilgiler değerlendirilmiştir. Bizim çalışmamız sonucu elde ettiğimiz bilgilere göre Doğanî Ahmed Dede, Bergofçalı değil Aksaraylı'dır. Kemal Ahmed Dede'den sonra 1023-1024/1614-1615'te postnişin olan Doğanî Ahmed Dede, vefat ettiği 1048/1638 yılına kadar meşihatta kalmış ve yirmi dört yıl şeyhlik görevini yürütmüştür.

Doğanî Ahmed Dede'nin vefatından sonra yerine 1048/1638 yılında Sabûhî Ahmed Dede postnişin olmuştur. Sabûhî Ahmed Dede'nin kendi eserlerinde verdiği bilgileri diğer kaynaklarla mukayese ederek vardığımız sonuç; Sabûhî Ahmed Dede'nin 1048/1638 tarihinde meşihate geldiği ve dokuz yıl postnişin olduktan sonra 1057/1647 yılında vefat ettiği'dir. Yerine kendisiyle aynı meşrepte olan Camî Ahmed Dede postnişin olmuştur.

Yenikapı Mevlevîhânesi İstanbul Mevlevîliğinde "Şemsî neşve"yi temsil etmiş bir ekoldür. Bu durumu makalemizde ele aldığımız Yenikapı Mevlevîhânesi'nin ilk dört şeyhinde de gördük. Makalemize konu olan Sabûhî Ahmed Dede, *Mesnevî*'den seçtiği beyitlere getirdiği işârî yorumlarda ve *Divan*'ındaki şiirlerinde bunu ortaya koymuş ve kendinde sonra gelen Mevlevî şeyhleri üzerinde tesir bırakmış Melâmî meşreb sūfliliğın XVII. yüzyıldaki önemli Mevlevî temsilcilerinden biridir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Dede, Sahîh. *Mevlevîlerin Tarihi*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Akkuş, Mehmet. "İsmail Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 120. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Algül, Abdulkadir. *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyarat-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.

- Atâi, Nev'izâde. *Zeyl-i Şekâik*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, DM/74-11973.
- Atâi, Nev'izâde. *Şekâik-ı Nûmaniye ve Zeyilleri. Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-şekâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aycibin, Zeynep. *Kâtip Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin I*. Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Hadikatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Hadikatü'l-cevâmi' (Camilerimiz Ansiklopedisi)*. Haz. İhsan Erzi. İstanbul: Tercüman, 1987.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*. Haz. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Azamat, Nihat. "İbrahim Efendi-Oğlanlar Şeyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baz, İbrahim. *Abdülahad Nuri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Belig, İsmail. *Nuhbetü'l-âsar li zeyl-i zübdetü'l-eş'âr*. Haz. Abdulkerim Akdulkadiroğlu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999.
- Bolat, Ali. *Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi 2005.
- Çavuşoğlu, Semiramis. *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. Doktora Tezi, Princeton University, 1990.
- Çelebi, Kâtip. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 209/A, 1948.
- Çiçek, Yakup. *Harîrizâde Mehmed Kemâlettin Hayatı-Eserleri ve Tibyânu vesâili'l-hakâik fi beyânı selâsili't-tarâik Muhtevası ve Kaynakları*. Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, 1982.
- Dede, Esrar. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. Haz. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkibü'l-ârifin*. Haz. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Erdoğan, Mustafa. "Yenikapı Mevlevihânesi ile ilgili Kaynaklara Bir İlave: Kemalettin Efendi'nin Terâcim-i Ahvâli". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli*. Güz-2008. 47: 157-174.
- Ekinci, Ramazan. *Uşşâkizâde Hasib'in Zeyl-i Şekâik'i (İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2014.
- Enver, Ali. *Semâhâne-i Edeb*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1309.
- Erdoğan, Muzaffer. "Mevlevî Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihâneleri". *İstanbul*

- Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu ve Avrupa Araştırmaları Dergisi 4/5 (1975-1976): 29-32.
- Gündoğdu, Cengiz. *Abdülmeccid Sivâsi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2010.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Melâmîlik ve Melâmiler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Hammer, Joseph von. *Osmanlı Tarihi*. Sad. Abdükkadir Karahan. İstanbul: MEB, 1991.
- İliç, Slobodan. "Lamekani Hüseyin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Işın, Ekrem. "İstanbul'un Mistik Tarihinde Mevlevihâneler". *İstanbul Dergisi* 4 (1993): 119-131.
- Işın, Ekrem. *Surların Öte YanıYenikapı Mevlevihânesi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2011.
- İdiz, Ferzende. "Kâtip Çelebi'nin Mizânü'l-Hak Adlı Eseri Bağlamında Kadızâdeliler-Sivâsiler Mücadelesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015): 1052-1063.
- Kaya, Bayram Ali. *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevihânesi'nin İnsanları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2012.
- Köprülü, Fuat. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Küçük, Sezai. "Bütün YönleriyleYenikapı Mevlevihânesi". *X. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler* (Konya, 02-03 Mayıs). 62-196. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2002.
- Lekesiz, Hulusi. *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.
- Mansûrizade, Mustafa Mucib. *Tezkire-i Mucib*. Haz. Kudret Altun. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu, 1997.
- Mengüç, Hilal Tuğba. *İlmi Dede'nin Cezire-i Mesnevi Şerhi*. Yüksek Lisan Tezi, Fatih Üniversitesi, 2005.
- Nâimâ, Mustafa. *Tarih-i Nâimâ*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1273.
- Ali Nutki Dede - Abdalbaki Nasır Dede. *Defter-i Dervişân*. Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Nizam, Betül Sinan. *Kemal Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Mesnevisi*. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Universty, 2010.
- Rıfat Ahmed. *Lugat-i Târihiyye ve Coğrafiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1300.
- Oğuz, Serhat. *İlmi Dede el-Mevlevî el-Bağdadi Hayatı Sanatı Eserleri ve Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2002.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler; Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Özönder, Hasan. "Yangınlarla Kaybettiğimiz Yenikapı Mevlevihânesi". *IX. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya, 15-16 Aralık 1997). 9-14. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1997.



- Öztürk, Mehmet Cemal. “Ramazan Efendi-Mahfi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Seyyid, Mehmet Rıza. *Tezkire-i Rıza*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1312.
- Seyyid, Mehmet Rıza. *Rıza Tezkiresi*. Haz. Gencay Zavotçu. İstanbul: Sahhaflar, 2009.
- Sakıp, Mustafa Dede. *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*. Mısır: Matbaa-yı Vehbiyye, 1283.
- Sarı, Mehmet. *Şeyh Sabûhi Ahmed Dede, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1992.
- Saylan, Betül. *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevilikte Çelebilik Makâmı-Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan Örneği*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Sekendiz, Serap. *Yenikapı Mevlevihânesi Mezar Taşlarına Sanatsal Eleştiri Açısından Bir Bakış*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1998.
- Süreyya, Mehmed. *Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîye*. İstanbul: Matba-i Amire, 1311.
- Süreyya, Mehmed. *Sicilli-i Osmanî*. Haz. Nuri Akbayer. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyhi, Mehmed Efendi. *Vekâyi'ü'l-fuzelâ*. Haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Tanman, Baha. “İstanbul Mevlevihâneleri”. *Osmanlı Araştırmaları XIV* (1994): 177-183.
- Tanrıkorur, Barihüda. “Mevlevîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 468-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Telci, Cahit. “Yenikapı Mevlevihânesi Vakıflarının İhyâsı Sürecine Dair Bir Belgenin Düşündürdükleri”. *Sûfi Araştırmaları* 10 (2014): 1-17.
- Ülgen, Ali Saim. *Fatih Devrinde İstanbul*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1939.
- Ülgen, Hikmet. *İstanbul Camileri*. İstanbul: Kitapçılık Ticaret, 1966.
- Ünal, Nesligül. *Yenikapı Mevlevihânesi'nin Tarihsel Gelişimi ve Harem Konağının Restitüsyon Projesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yetik, Erhan. “Ankaravî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Aziz Mahmud Hüdâî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1980.
- Yıldırım, Tahsin – Öztürkçü, İbrahim. *İstanbul'un Fethi*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Yılmaz Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.
- Ziyâ, Mehmed. *Yenikapı Mevlevihânesi*. Dersaadet: Daru'l-hilâfetü'l-âliye, 1329.

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
7/2 (Aralık | December 2019)

Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri

*Opinions of University Students About Primary
Education Elective Courses*

Mehmet AYAS

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Tokat | Turkey
mehmet.ayas@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4197-5878

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 15 Kasım 2019 Received | 15 November 2019

Kabul Tarihi | 04 Aralık 2019 Accepted | 04 December 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Ayas, Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri
[Opinions of University Students About Primary Education Elective Courses]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 147-172
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594052>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iTenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Tokat, 60010
Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Günümüzde seçmeli dersler, artık okul programlarının bir parçası olarak yer almaktadır. İlk ve ortaöğretimde seçmeli ders çeşitliliğinin sağlanması sonrasında idareciler, öğretmenler, öğrenciler ve veliler ile seçmeli derslerin seçimi hakkında araştırmalar yapılmıştır. Ancak yükseköğretim öğrencilerinin bu konudaki görüşleri inceleme konusu yapılmamıştır. Üniversite öğrencilerinin, ileride öğretmen olma durumlarından dolayı ve öğrencilik sürecinde seçmeli derslerle muhatap olmaları nedeniyle, ilköğretim ikinci kademe seçmeli dersleri hakkındaki yaklaşımlarını tespit etmek gerekli görülmüştür. Bu amaçla tarama modelinde basit seçkisiz yöntemle örneklem oluşturulmuş ve hazırlanan anket katılımcılara uygulanmıştır. Çalışma neticesinde; katılımcılara göre, öğrencilerin seçmeli dersler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Üniversite öğrencilerinin %50,2'si seçmeli dersin seçiminin öğrenciye bırakılmadığını ifade etmiş, %78,7'si seçmeli derslerin faydasına inandıklarını belirtmişlerdir. Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Dersleri olan Kur'an-ı Kerim (%52,1), Siyer (%40) ve Temel Dini Bilgiler (%41,6) derslerini seçeceklerini yüksek oranlarda ifade etmeleri, araştırmanın bir başka verisidir. Derslerin tercih edilme sebebi olarak ise öğrencilerin %29 oranının çeşitli değişkenler açısından gerekli gördüklerini, %26,5'lik bir oranla da dini sebeple tercih ettiklerini beyan etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, Yüksek Öğretim, İlköğretim, Seçmeli Dersler.

Abstract

Today, elective courses are now as a part of school programs. After providing the diversity of elective courses in primary and secondary education, researches were conducted on the selection of elective courses with administrators, teachers, students and parents. However, the views of higher education students on this subject were not examined. It is necessary to determine the approaches of university students about primary and secondary level elective courses due to their status as a teacher in the future and because they are subject to elective courses in the process of studentship. For this purpose, the sample was created by simple random method and the questionnaire was applied to the participants. As a result of the study; According to the participants, it was determined that students do not have enough information about elective courses. 50.2% of university students stated that the choice of the elective course was not left to the student, and 78.7% stated that they believed in the benefit of the elective courses. It is another data of the research that they express their choice of the courses of Quran (52.1%), Siyer (40%) and Basic Religious Studies (41.6%) which are elective courses in the field of Religion, Ethics and Values. They stated that 29% of the students considered it necessary in terms of various variables as a reason for preferring the courses, and they preferred a religious reason for 26.5%.

Keywords: Religious Education, Education, Higher Education, Primary Education, Elective Courses.

GİRİŞ

Eğitim, insanın doğumu ile başlayıp yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Bir toplumun medeniyet seviyesi ile o toplumun eğitim sistemi arasında çok yakın bir bağ vardır.¹ Bir ülkenin medeniyet seviyesinin göstergesini oluşturan bütün değişkenler, bireylerin sahip oldukları yetenek ve yeterliliklere göre gelişim gösterir.²

Yaşanan hızlı değişim ve gelişim; toplumların yaşam biçimlerini, ihtiyaç duyulan birey özelliklerini etkilemekte ve gelişmeye zorlamaktadır. Her alanda olduğu gibi bütün alanların temelini teşkil eden eğitim alanında da gelişme ihtiyacı kendini göstermektedir.

Birey bir taraftan içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak uyumlu bir yaşam için gerekli ilgi, beceri ve duygusal özellikleri bir bütün olarak kazanma; diğer taraftan da kendi ilgi ve yeteneklerini tanıma ve bunları geliştirme gayretindedir. Aynı zamanda birey hangi işleri daha iyi yapabileceğini yordayabilme ve gelecekteki eğitimini planlayabilmek için gerekli davranışları kazanma ihtiyacıdır. Eğitim kurumlarının sorumluluğu ise, birbirinden farklı özellikte olan öğrencilerin doğal olarak farklı olan ihtiyaçlarını, çeşitlendirilmiş eğitim programları uygulayarak karşılamaktır.³

Ertürk, günümüz toplumlarının dirik bir toplum olması sebebiyle sürekli bir değişim ve gelişim içinde olduğunu belirterek, bu hızlı gelişime uyum sağlayabilecek çeşitli becerilerle donatılmış çok yönlü bireylerin eğitilmesine gereksinim duyulduğunu ifade eder.⁴ Beauchamp'a göre bireyleri çağın gerektirdiği ve ihtiyaç duyduğu şekilde yetiştirmenin önemli kurallarından biri belli bir yapı etrafında öğretim programları oluşturmaktır.⁵ Programın esnek biçimde oluşturulması bu kuralı gerçekleştirmenin önemli göstergelerinden biridir. Öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarının dikkate alınabilmesi, bu programlarda esnekliğin sağlanmasına bağlıdır. Esnekliğin uygulamada en önemli göstergesi de seçmeli derslerdir.⁶ Bireylerin çok yönlü yetişmesi ile ilgili başarı ise prog-

¹ Özlem Çakmak, "Eğitimin Ekonomiye ve Kalkınmaya Etkisi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 39; Bengü Çetin, *Eğitim ve Kalkınma İlişkisi: Türkiye Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2014), 34.

² TÜBİTAK, "Türkiye'de Eğitimin Mevcut Durumu", erişim: 25 Kasım 2019, www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/vizyon2023/eik/EK1.pdf.

³ Milli Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Daire Başkanlığı (EARGED), *Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması* (Ankara: MEB, 2008), 1.

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013), 36.

⁵ George A. Beauchamp, "Curriculum theory: Meaning, Development and Use", *Theory Into Practice* 21/1 (01 January 1982): 25.

⁶ Ayhan Demir - Ahmet Ok, "Orta Doğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 121.

ramın esnekliği ile beraber öğretim sürecini oluşturan unsurların yeterliliği ile de yakından ilgilidir.⁷

Eğitimin temel basamağı olan ilköğretim, bireylere temel beceri ve yeterliliklerin kazandırılmaya çalışıldığı öğretim aşamasıdır. Bu kademedeki öğrencilerin yetenek ve ilgilerinin belirlenmesi, bilgilendirilmesi ve bu doğrultuda gerektiğinde yönlendirilmesi önemlidir. Bireysel farklılıkları dikkate alma zorunluluğundan kaynaklanan seçmeli ders uygulamasının amacı da öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerine göre gelişmelerini sağlamaktır. Seçmeli ders uygulamasına gelişmiş ülkelerde önem verildiğini de görmekteyiz.⁸ Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 3. maddesinde: "Öğrencilerin ilgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak amaçlanmaktadır".⁹

Seçmeli dersler artık okul programlarının önemli bir parçası olarak yer almaktadır. Farklı ilgi, ihtiyaç ve yeteneklere sahip öğrencilere programlarda kendi ihtiyaçları doğrultusunda ders seçenekleri sunulmaya çalışılmaktadır. Seçmeli derslerin aynı zamanda öğrencilere hayata hazırlayan pratik becerileri kazandıracak nitelikte olması da beklenmektedir.¹⁰

Zorunlu eğitimin 4+4+4 şeklinde kesintili bir biçimde uygulanmak üzere 12 yıl olarak kararlaştırılmasının akabinde, ilkokul ve ortaokullarda okutulacak haftalık ders çizelgesinde bir takım değişiklikler yapılmıştır. Haftalık ders çizelgesinin zorunlu derslerine bazı dersler eklenirken, seçmeli dersler havuzu daha geniş hale getirmiştir.¹¹

Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 14. 08. 2012 tarihli ve 124 sayılı kurul kararı ile Milli Eğitim Bakanlığına bağlı tüm öğretim kurumlarında ilk sınıflardan başlamak üzere aşamalı olarak seçmeli derslerin işlenmesine karar verilmiştir. Seçmeli ders uygulaması ile öğrencilerin ilgi ve yeteneklerini keşfetmeleri ve geliştirmeleri amaçlanmaktadır. Bu kapsamda öğrencilerin ilköğretim kurumları (İlkokul ve Ortaokul) haftalık ders çizelgesine göre¹² ilköğretim

⁷ Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun: O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (2001): 77; Mustafa Köylü, "Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 27-28.

⁸ EARGED, *Seçmeli Dersler*, 3.

⁹ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmi Gazete* 1739 (14.06.1973), Kanun No. 14574, md. 6.

¹⁰ EARGED, *Seçmeli Dersler*, 2.

¹¹ TBMM (2012), 5/1/1961 Tarihli ve 222 Sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi (<http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-0358.pdf>).

¹² Milli Eğitim Bakanlığı, "Haftalık Ders Çizelgeleri", erişim: 30 Ekim 2018, <https://ttkb.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/dosya/6>.

ikinci kademedeki her öğretim yılı için 6'şar saatlik seçmeli ders almaları istenirken, ilk kademedeki ve ortaöğretimde seçimlik derslerin saatleri değişiklik göstermektedir.

2013-2014 eğitim-öğretim yılından itibaren 5. ve 6. sınıflardan başlamak ve aşamalı olarak uygulanmak üzere Talim Terbiye Kurulu'nun 28.05.2013 tarih ve 22 sayılı Kurul Kararıyla¹³ uygulamaya konulan haftalık ders çizelgesinde yer alan seçmeli dersler şunlardır: "Kur'an-ı Kerim; Hz. Muhammed'in Hayatı; Temel Dini Bilgiler; Okuma Becerileri; Yazarlık ve Yazma Becerileri; Yaşayan Diller ve Lehçeler (Adigece ve Abazaca); Yaşayan Diller ve Lehçeler (Kürmanca ve Zazaca); Yabancı Dil (Almanca, Arapça, Fransızca, İngilizce, Diğer); Bilim Uygulamaları; Bilişim Teknolojileri ve Yazılım; Matematik Uygulamaları; Görsel Sanatlar; Müzik; Spor ve Fiziki Etkinlikler; Drama; Zeka Oyunları; Halk Kültürü; Hukuk ve Adalet".

Seçmeli dersler yoluyla öğrencilere 5. sınıftan itibaren kendi tercihlerini yapabilen bir birey olarak demokratik tutum geliştirme açısından, eğitim süreçlerinde özgürce karar verme veya değiştirme hakkına sahip olmalarına fırsat verilmektedir. Ancak öğrenci ile birlikte süreçle ilgili ailenin de bilgilendirilmesi gereklidir. Gerekliğinde ders seçme süreci ailenin ve öğretmenlerin de rehberliği ile daha verimli olarak kullanılabilir.

1. Araştırmanın Problemi

İlk ve ortaöğretimde seçmeli ders çeşitliliğinin genişletilmesi ile birlikte paydaşlar ile seçmeli derslerin seçimi hakkında araştırmalar yapılmıştır. Ancak yükseköğretim öğrencilerinin bu konudaki görüşleri inceleme konusu olmamıştır. Bu amaçla üniversite öğrencilerinin, araştırmaya dahil edilen katılımcıların büyük çoğunluğunun gerek ileride öğretmen olma durumlarından dolayı konuya yaklaşımları, gerekse öğrencilik sürecinde seçmeli derslere muhatap olmaları nedeniyle, ilköğretim ikinci kademe seçmeli dersleri hakkındaki yaklaşımlarını tespit etmek için bir alan araştırması planlanmıştır. Seçimlik dersler ile ilgili tecrübeleri ve alana yönelik gelecek planlarının bu konudaki görüş ve tercihlerini değerli kılacağı düşünülmektedir. Araştırmanın problem cümlesini; "Üniversite öğrencilerinin ilköğretim ikinci kademe seçmeli derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?" ifadesi oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, öğretmen adayı üniversite öğrencilerinin seçmeli derslere ilişkin görüşlerini saptamak; öğrenciler tarafından en çok tercih

¹³ Milli Eğitim Bakanlığı, "Geçmişten Günümüze Kurul Kararları ve Fihristleri", erişim: 30 Ekim 2018, <https://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararları/icerik/152>.



edilen dersleri ve tercih nedenlerini belirlemektir. Araştırmanın örtük amacı ise, lisans öğrencilerinin seçmeli dersler ile ilgili tutumlarını, seçmeli ders tercih nedenlerinden hareketle, anlamaya çalışmaktır.

Araştırmanın 2012-2013 öğretim yılında yeniden düzenlenerek uygulamaya konulan seçmeli dersler havuzunun geliştirilmesine öğretmen adaylarının anlayışını yansıtarak katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

3. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmada, ilgili literatür araştırması ve yapılan gözlemlere bağlı olarak aşağıdaki hipotezlerin doğruluğu sınanmıştır. Hipotezlerdeki “seçmeli dersler” ibaresi “ilköğretim ikinci kademe” seçmeli derslerini ifade etmektedir.

1- Katılımcılara göre öğrenciler seçmeli dersler hakkında yeterli bilgiye sahiptir.

2- Katılımcılar seçmeli dersleri ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin kendi iradeleri ile seçmediklerini düşünmektedirler.

3- Katılımcılar seçmeli dersleri yararlı olarak görmektedirler.

4- Katılımcılar seçmeli derslerden ağırlıklı olarak din, ahlak ve değerler alanına yönelik dersleri seçmektedir.

5- Katılımcılar seçmeli dersleri kendilerine fayda sağlayacak, ilgi duydukları ve becerilerini geliştirecek derslerden tercih etmektedir.

4. Sınırlılıklar ve Uygulama

Bu araştırma; Gaziosmanpaşa Üniversitesi merkez kampüsünde bulunan fakülteler içerisinde rasgele seçilen 8 farklı fakülte öğrencileri ile anket tekniği uygulanarak yapılan alan araştırması ile sınırlıdır. Anket soruları 1(bir)'i açık uçlu soru olmak üzere toplamda 8 (sekiz) sorudan oluşmaktadır. Çalışmanın anket soruları, eğitim bilimi sahasında görev yapan ve konuyla ilgili çalışan uzman tarafından yapılan görüşmeler ile eğitim bilimi alanındaki çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

Anket uygulaması, 2017-2018 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde; Nisan ve Mayıs ayı içerisinde gerçekleştirilmiştir. Hazırlanan anketlerin bir kısmı merkez kampüs içerisinde bizzat araştırmacının kendisi tarafından uygulanmış, diğerlerinde ise, araştırmacı tarafından görevlendirilen sorumlulardan yardım alınmıştır.

Bu çalışmada sözü edilen “seçmeli dersler” ifadesi 2012/2013 öğretim yılında ilk ve ortaöğretimde yürürlüğe konulan seçmeli dersleri kapsamaktadır.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli, Evren ve Örneklem

Araştırma tarama modeli esas alınarak planlanmıştır. Araştırmanın evrenini 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesinin merkez kampüsünde 8 farklı fakültede öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın yapıldığı akademik yılda merkez kampüste 11.873 erkek ve 11.476 kız öğrenci olmak üzere toplam 23.349 öğrenci eğitim görmekteydi. Araştırmanın örneklemini ise, ilgili üniversitenin fakültelerinde çeşitli sınıflarda öğrenim gören, anketleri geçerli sayılan, 803 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemdaki 544 öğrenci öğretmen adayı olan fakültelerde okumaktayken, 259 öğrenci ise diğer fakülte öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem, eleman örnekleme ile rastgele seçilen öğrencilerden oluşturulduğundan araştırmanın veri toplama yöntemi de Basit Seçkisiz Örnekleme (Simple Random Sampling) olarak belirlenmiştir.¹⁴

Bu örneklemin yarısı (404 öğrenci) 3. ve 4. sınıfta öğrenim gören öğrencilerden, 399 öğrenci ise diğer sınıf düzeylerinde olan öğrencilerden oluşmaktadır. Bu sayının evreni temsil ettiği düşünülmektedir.

1.2. İlgili Literatür

Bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde yeterli sayıda olmasa da çalışmaların 2013 yılı sonrasında yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Meydan, *Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, adlı çalışmasında, öğrencilerin seçmeli din eğitimi derslerini seçerken sahip oldukları motivasyon ve beklentilerini, derslerin ilk yılının ardından memnuniyet düzeylerini, derslerden edindikleri kazanımlara ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile farklılaşan noktalara dair algılarını belirlemektedir.¹⁵ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri* adlı çalışmasında; seçmeli dersler ile ilgili öğretmen, veli ve öğrencilerin görüşleri, ihtiyaçları ve beklentilerini tespit etmeye çalışmıştır. Neticede paydaşların beklentileri ile mevcut durum betimlenmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur.¹⁶ Fuat Tanhan ve arkadaşları, *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu* bildiri kitabında seçmeli dersler olgusunu birçok yönden değerlendirmişlerdir.¹⁷

İlgili literatürün genellikle bazı seçmeli derslerin programlarının değerlendiril-

¹⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 132.

¹⁵ Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Erzurum, 2013): 234.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri* (İstanbul: Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği 2013).

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Tanhan v.dğr. *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*, ed. Fuat Tanhan v.dğr. (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013).

dirilmesine yönelik olduğu görülmektedir. Örneğin, Kaymakcan ve arkadaşları tarafından hazırlanan *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Din, Ahlak ve Değerler alanındaki derslerin öğretim programları incelenmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İncelemelerde bu derslere ait öğretim programlarında amaç, içerik, öğrenme öğretme süreçleri ile ölçme ve değerlendirme boyutlarının nasıl ele alındığına bakılmıştır. Ayrıca bu derslerin ortaokul ve lise öğretim programları kendi içerisinde karşılaştırılmıştır.¹⁸ Eke tarafından yapılan *Seçmeli Bilim Uygulamaları Dersinin Fen Bilimlerinin Öğretimi Açısından Önemi* adlı çalışmada ise, *Bilim Uygulamaları* dersi içeriği çeşitli değişkenler açısından incelenmiştir.¹⁹ Durdukoca ve Arıbaş tarafından yapılan bir araştırma, Bilişim Teknolojileri öğretmenlerinin Bilişim Teknolojileri dersi (1-8. Sınıflar) 5. basamak öğretim programının; kazanımlarına, kapsamına, öğretme-öğrenme sürecine değerlendirme ögesine ve geliştirilmesine yönelik görüş ve önerilerin belirlenmesine yönelik tespitler yer almıştır.²⁰ Bir başka araştırma Altun tarafından yapılan *Eğitim Bilim Açısından Seçmeli Medya Okuryazarlığı Dersi Programına Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı çalışma olup, dersin seçmeli olmasının medya okuryazarlığı eğitiminin kapsamını ve etkililiğini azalttığı sonucuna varılmış, medya okuryazarlığı eğitiminin daha kapsamlı ve daha etkili bir şekilde ele alınması gerektiği vurgulanmıştır.²¹ Taş, İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar “*Seçmeli Ders Programlarının*” *Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi* adlı çalışmasında seçmeli derslerin programlarını öğretmen ve öğrenci görüşleri üzerinden incelemeye tabi tutmuştur.²²

Literatürde üniversitelerdeki seçmeli dersler ile ilgili çalışmalar da yer almaktadır. Örneğin; Korukçu İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler adlı çalışmasında, öğrencilerin dersleri tercih etmelerine neden olan değişkenleri beş farklı ilahiyat fakültesi öğrencileri ile yaptığı alan araştırmasıyla ortaya koymuştur.²³ Demir ve Ok tarafından yapılan “Orta Doğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Kaymakcan v.dğr., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, (İstanbul: DEM, 2013).

¹⁹ Canel Eke, “Seçmeli Bilim Uygulamaları Dersinin Fen Bilimlerinin Öğretimi Açısından Önemi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 182-188.

²⁰ Şule Fırat Durdukoca – Sebahattin Arıbaş, “İlköğretim Seçmeli Bilişim Teknolojileri Dersi 5. Basamak Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Malatya İli Örneği)”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (2011): 140-168.

²¹ Adnan Altun, “Eğitim Bilim Açısından Seçmeli Medya Okuryazarlığı Dersi Programına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (Aralık 2009): 97-109.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Bilge Sonay Taş, *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar “Seçmeli Ders Programlarının” Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2004).

²³ Adem Korukçu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10 (2012): 165-166.

Dersler Hakkındaki Görüşleri” adlı çalışmada, öğretim üyelerinin ve öğrencilerinin seçmeli dersler ile ilgili yaklaşımları ve beklentileri incelenmiştir.²⁴ Dündar ise, “*Ders Seçiminde Analitik Hiyerarşi Proses Uygulaması*” adlı araştırmasında, üniversite eğitiminde öğrencilerin seçmeli ders seçiminde dikkate aldıkları en önemli üç kriterin; dersin öğretim elemanın özellikleri, dersin adı ve içeriği, dersle ilgili öğrencilerden edinilen bilgiler olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁵

İlgili literatür incelendiğinde seçmeli dersler ile ilgili, özellikle ilkökuller ve ortaokullardaki uygulamalara ilişkin araştırmaların, genelde öğretmen-öğrenci görüşleri etrafında odaklandığı ve sınırlı sayıda olduğu görülmüştür. Bazı araştırmalar ise, üniversitelerdeki seçmeli ders uygulamalarına yöneliktir. İlkokul ve ortaokullarda 2012-2013 öğretim yılından itibaren genişletilerek uygulamaya konan seçmeli derslerin doğrudan paydaşları dışında eğitim alanında öğrenim gören kesimin de tutumları dikkate alarak incelenmesinin seçmeli derslerin değerlendirilmesinde geniş bir bakış açısı kazandıracığı ve literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN BULGULARI VE YORUMLANMASI

Araştırmanın bu bölümünde, uygulanan anketle öğrencilerden elde edilen verilerin analizi neticesinde ulaşılan bulgular ve bunların yorumlarına yer verilmiştir. İlgili literatürün taranması ile yorumlar kısmı zenginleştirilmiştir. Öğrencilerin açık uçlu soruya verdikleri cevaplardan faydalanılarak yeni sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Anket formundan elde edilen bulguların frekans ve yüzde dağılımları SPSS 20 (Statistical Package for Social Science) istatistik paket programıyla çözümlenmiştir. Elde edilen veriler tablolar haline getirilerek yorumlanmıştır.

2.1. Ankete Katılan Öğrencilere Ait Bilgiler

Tablo 1: Öğrencilerin cinsiyetlerine ait bilgiler

Cinsiyet	N	%
Erkek	289	36,0
Kadın	514	64,0
Total	803	100,0

²⁴ Ayhan Demir – Ahmet Ok, “Orta Doğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 121-125.

²⁵ Süleyman Dündar, “Ders Seçiminde Analitik Hiyerarşi Proses Uygulaması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 217-226.

Tablo 1’de araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetlere göre dağılımları yer almaktadır. Tabloya göre, ankete katılan öğrencilerin % 36’sı erkek öğrencilerden, %64’ü kız öğrencilerden oluşmaktadır. Denekler arası dağılımın homojen olmaması örneklem seçiminde takip edilen yöntemden ve bazı anketlerin geçersiz sayılmasından kaynaklanmaktadır. Araştırma cinsiyetler arası seçmeli ders seçimindeki farklılaşmaları konu edinmediğinden, bu durum çalışmanın neticelerine olumsuz etki yapmayacaktır.

Tablo 2: Öğrencilerin sınıflarına ait bilgiler

Sınıf	N	%
1. sınıf	186	23,2
2. sınıf	212	26,4
3. sınıf	237	29,5
4. sınıf	168	20,9
Total	803	100,0

Tablo 2’de öğrencilerin sınıflarına göre dağılımı yer almaktadır. Tabloya göre, deneklerin %23,2’si 1. sınıfta, %26,4’ü 2. sınıfta, %29,5’i 3. sınıfta ve %20,9’u 4. sınıfta okumaktadır. Buna göre öğrenciler sınıflar bazında birbirinden çok farklı biçimde dağılmamaktadır. Pedagojik formasyon derslerinin 3. Sınıftan itibaren işlendiği dikkate alındığında %50,4’lük bir kesimin düşünsel bazda öğretmenlik mesleğine yöneldiği varsayılabilir. Diğer sınıflarda okuyan öğrencilerin verileri, öğrencilerin seçmeli derslere bakışı ve dersleri seçmedeki güdülenmelerini tespit etmede kullanılmıştır.

Tablo 3: Öğrencilerin fakültelerine ait bilgiler

Fakülteler	N	%
Eğitim Fakültesi	227	28,3
Fen-Edebiyat Fakültesi	129	16,1
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	137	17,1
İlahiyat Fakültesi	140	17,4
Ziraat Fakültesi	58	7,2
Mühendislik Fakültesi	76	9,5
Güzel Sanatlar Fakültesi	31	3,9
Sağlık Bilimleri Fakültesi	5	6,0
Total	803	100,0

Tablo 3’de öğrencilerin fakültelerine göre dağılımı yer almaktadır. Tabloya göre, öğrencilerin %28,3’ü Eğitim Fakültesinde, %16,1’i Fen-Edebiyat Fakültesinde, %17,1’i İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde, %17,4’ü İlahiyat Fakültesinde, %7,2’si Ziraat Fakültesinde, %9,5’i Mühendislik Fakültesinde, %3,9’u Güzel Sanatlar Fakültesinde, %0,6’sı Sağlık Bilimleri Fakültesinde öğrenim görmektedir. Buna göre öğrencilerin %82,8’i (Eğitim Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İlahiyat Fakültesi ve Güzel Sanatlar Fakültesi) öğretmen olma imkanı olan fakültelerde öğrenim görmektedirler. Bunlardan Eğitim Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi lisans programı içerisinde pedagojik formasyon derslerini öğrencilerine verirken diğer fakültelerde öğrenciler bu dersleri program dışında Eğitim Fakültesinden almaktadır.

2.2. Ankete Katılan Öğrencilerin Seçmeli Dersler Hakkındaki Bilgileri

Tablo 4: Katılımcılara göre öğrencilerin seçmeli dersler hakkındaki bilgileri

Seçmeli dersler hakkında yeterli bilgileri var mı?	N	%N
Evet	213	26,5
Hayır	255	31,8
Kısmen	335	41,7
Total	803	100,0

Tablo 4’te katılımcılara göre ilköğretim öğrencilerinin, ilköğretim ikinci kademe seçmeli dersler hakkında yeterli bilgiye sahip olup olmadığına dair bilgilerin dağılımı yer almaktadır. Buna göre öğrencilerin %26,5’i yeterli bilgiye sahipken, %31,8’i yeterli bilgilerinin olmadıklarını, %41,7’sinin ise kısmen bilgi sahibi olduklarını beyan ettikleri görülmektedir. Verilerden hareketle öğrencilerin seçmeli dersler ile ilgili yeterli bilgi sahibi olduklarını varsaydığımız 1 numaralı hipotezimiz, “evet” diyen öğrenciler baz alındığında, doğrulanmadığı gözlemlenmiştir. Bu açıdan katılımcılara göre seçmeli dersler ile ilgili öğrencilerin yeteri düzeyde bilgilerinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak kısmen bilgi sahibi olduklarını ifade eden katılımcılar ile birlikte düşünüldüğünde, öğrencilerin seçmeli dersler hakkında belli ölçüde bilgi sahibi oldukları da belirtilebilir.

Taş; öğrencilerin seçmeli dersler konusunda istenilen düzeyde bilgilendi-

rilmediğini, öğrencilerin bilgilendirilmiyor ve az bilgilendiriliyor diyenlerin % 65,7'lik bir orana tekabül ettiğini ifade etmektedir.²⁶

Korukçu da; öğrencilerin seçmeli dersler ile ilgili yeterli bilgilendirmeye sahip olmadıklarını, dersleri tanımadan ve içeriklerine dair herhangi bir fikir sahibi olmadan seçtiklerini, çeşitli üniversitelerde yapmış olduğu çalışmasında ifade etmektedir.²⁷ Yine Korukçu; seçmeli derslere yönelik öğrencilerin yeterli düzeyde danışmanlık hizmeti almadıklarını da belirtmektedir.²⁸

Bahçekapılı çalışmasında; dersleri tanıma konusunda öğrencilere yönelik yapılan kısa bilgilendirmelerin yeterli olmadığını ifade etmektedir. Öğrencilerin önemli bir kısmının, derslerin içeriği, özellikleri, kolaylıkları ve seçilme koşulları gibi birtakım bilgilere sahip olmadan dersleri seçtikleri anlaşılmaktadır.²⁹

Tanhan ve Zirek ise; seçmeli dersler konusunda öğrencilerin yeterli düzeyde bilgilendirildiği konusunda öğretmenlerin görüşlerinin olumlu olmadığını belirtmektedir.³⁰

Uysal; ortaokullarda okutulan seçmeli dersleri okul yöneticisi, öğretmen ve öğrenci görüşlerini alarak değerlendirmiştir. Bu çalışmada öğrencilerin seçmeli dersler hakkında kararsızlıkları ve derslerin amaçlarının yeterince anlaşılmadığı vurgulanmıştır.³¹ Bu problemin çözümüne yönelik Uysal ; öğrencilerin ilgi, yetenek ve isteklerine göre seçmeli ders seçimlerini yapabilmeleri için okulların rehberlik servislerine önemli işlevlerin düştüğünü belirtmektedir.³²

Yıldız ve Çezik; ortaokullarda okutulan seçmeli derslerin verimliliğine ilişkin öğretmen görüşleri üzerine yaptıkları çalışmada, öğretmenlerin seçmeli dersler konusunda öğrencilerin yeterli düzeyde bilgilendirilmediğini, bilgilendirmenin derslerin isimleri üzerinde yapıldığını ifade etmişlerdir.³³

²⁶ Taş, *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar "Seçmeli Ders Programlarının" Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, 35.

²⁷ Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 165-166.

²⁸ Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 171.

²⁹ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 75.

³⁰ Fuat Tanhan – Mehmet Serkan Zirek, "Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Seçmeli Ders Uygulamalarına Yönelik Görüşleri: Eğitsel Rehberlik Açısından Bir Değerlendirme", *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*, ed. Fuat Tanhan v.dğr., (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013), 32-39.

³¹ Birgül Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 48.

³² Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, 89.

³³ Hatice Yıldız - Bülent Çezik, "Ortaokullarda Okutulan Seçmeli Derslerin Verimliliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Millî Eğitim Dergisi* 216 (2017): 63.



Öğretimin ilköğretim evresinde öğrencilerin, gelişimlerdeki genel durum ve gelecekleri ile ilgili planlamalarında belirsizlik yaşamaları sebebiyle, bireysel yetenekleri doğrultusunda gerekli rehberliğe ihtiyaç duymaktadırlar.³⁴ Bu çerçevede seçmeli dersler için gerekli rehberliğin sağlanması ve ilgili dersler hakkında yeterli bilgilendirilmenin yapılması gereklidir. Bilgilendirmenin sadece öğrenciyi değil, aynı zamanda ders seçiminde etkin rolü olan velileri³⁵ de kapsaması ders seçiminin daha sağlıklı olmasını sağlayabilir. Öğrencilerin düşündükleri meslek ile seçmeli ders arasında ilişki kurularak bu işlev daha somut biçimde gerçekleştirilebilir.

Tablo 5: Derslerin seçimine ait bilgiler

Dersleri öğrenciler kendileri mi seçmektedir?	N	%
Evet	230	28,6
Hayır	403	50,2
Kısmen	170	21,2
Total	803	100,0

Tablo 5'te üniversite öğrencilerine, ilköğretimde seçmeli derslerin seçiminin öğrencilere bırakılıp bırakılmadığına yönelik ifadeleri yer almaktadır. Tabloya göre, öğrencilerin %28,6'sı seçmeli derslerin seçimini öğrencinin kendisinin yaptığını belirtirken, %50,2'si ders seçimlerini öğrencinin kendisi tarafından yapılmadığını belirtmiştir. %21,2'si ise, seçmeli ders seçiminin kısmen öğrenciler tarafından yapıldığını belirtmişlerdir. Buna göre üniversite öğrencileri seçmeli derslerin seçiminde öğrencilerin rolünün olmadığını düşünmektedirler. Böylece 2 numaralı hipotezimiz olan "katılımcıların seçmeli dersleri öğrencilerin kendi iradeleri ile seçtiklerini düşünmemektedir." ifadesi doğrulanmıştır.

Taş ilgili çalışmasında; seçmeli derslerin seçiminde öğrencilerin etkin olduğu görüşünü sadece %1,3'lük bir kesim ifade etmiştir. Buna göre, %98,7'lik bir oranla öğrenciler seçmeli derslerin kendi inisiyatifleri dışında seçtiğini belirtmektedir. Aynı çalışmada öğretmenler ve öğrencilerin yüksek bir oranla

³⁴ Gülten Ülgen, "İlköğretim Okullarının. 6, 7, 8. sınıflarında Seçmeli Dersler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 107-108.

³⁵ Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, 47.

seçmeli dersler konusunda öğrencilerin fikirlerinin alınması gerektiğini ifade ettikleri tespit edilmiştir.³⁶

Milli Eğitim Bakanlığının yaptırdığı araştırmada öğrencilerin istedikleri dersleri seçmemekten şikâyetçi oldukları belirtilmiştir. Öğrenciler seçmeli derslerin belirlenmesinde kendi görüşlerinin alınmasını istemişlerdir³⁷. Okul müdürlerine göre okullarda seçmeli derslerin belirlenmesinde dikkate alınan faktörler arasında öğrenci görüşleri 3. sırada yer almaktadır.³⁸

Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu sonuç bildirgesinde şöyle denilmektedir: “Seçmeli derslerin seçim süreci önemli bir sorun alanına dönüşmektedir. Ya okul yönetimleri istekleri veya imkânları doğrultusunda karar vermekte veya seçim velinin talebine bırakılmaktadır. Bu yönüyle seçmeli derslerin öğrencilerin ilgileri, ihtiyaçları ve kabiliyetleri doğrultusunda seçilemediği ve zorunlu seçmeli ders konumuna sokulduğu gözlenmektedir”.³⁹

Turgut’un çalışmasında, öğretmenler seçmeli derslerin seçiminde %60,3’lük bir oranla idare ve velilerin inisiyatifinin olduğunu ifade etmişlerdir. Turgut; bu verileri öğrencilerin seçmeli dersler hakkında yeterli derecede bilgilendirilmesinin nedeni olarak görmektedir.⁴⁰

Bahçekapılı seçmeli derslerin seçiminde öğrencilerin daha çok aileleri tarafından yönlendirildiğini belirtmektedir. Aynı çalışmada öğrenciler, dersleri seçme nedenleri arasında okul idaresinin paket program uygulaması olduğunu vurgulamışlardır.⁴¹

Meydan din, ahlak ve değerler alanına ait seçmeli dersleri öğrencilerin gözüyle değerlendirdiği çalışmasında; öğrencilerin %69,7’sinin kendi isteğiyle dersleri seçtiklerini ifade etmektedir. İlgili çalışmadaki örnekleme oluşturan okulların din eğitimi veren okullar olmaması dikkate alındığında öğrencilerin kendi istekleri ve ilgileriyle din, ahlak ve değerler alanına ait seçmeli dersleri seçmeleri, üzerinde çalışılması gereken bir durumdur. Bu öğrencilerin ancak %5’inin seçtikleri alana yönelik bir meslek düşündükleri, çalışmanın bir diğer verisidir.⁴² Benzer bir durumu, Gündoğdu’nun çalışmasında da görmek müm-

³⁶ Taş, *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar “Seçmeli Ders Programlarının” Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, 36.

³⁷ EARGED, *Seçmeli Dersler*, 14.

³⁸ EARGED, *Seçmeli Dersler*, 25.

³⁹ Fuat Tanhan v. dğr., *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013), 130.

⁴⁰ Engin Turgut, “Rehberlik İlkeleri Açısından Seçmeli Ders Sürecinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*, ed. Fuat Tanhan v.dğr., (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013), 90-92.

⁴¹ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 154, 174.

⁴² Hasan Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 233-234.

kündür. Herhangi bir mesleğe yönelik olmayan ortaöğretim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerin din ve ilahiyat alanında eğitim alıp almama isteğinin bu tercihlerde hiçbir etkisinin olmadığı ifade edilmektedir.⁴³ Öğrencilerin bu dersleri tercih etmede psikolojik faktörlerin etkin unsurlar olduğu vurgulanarak, ders seçiminde öğrencinin isteğinin ön planda olduğu yaklaşımı verilmektedir.

Uysal yaptığı çalışmasında seçmeli derslerin seçiminde, öğrencilerin %75,95'inin başkalarının görüşlerine başvurduğunu belirtmişlerdir. "Başkaları"nın kim olduğu sorusuna yanıt olarak öğrencilerin büyük kısmının velilerini işaret ettikleri ifade edilmektedir.⁴⁴

Karagözoğlu seçmeli derslerin seçiminde öğrencilerin %34,5'inin kendilerinin etkin olduğunu belirtir. Bu açıdan öğrencilerin kendi istek ve ilgileri doğrultusunda dersleri seçmediklerini ifade etmek mümkündür.⁴⁵

Akay ve arkadaşları seçmeli dersler hakkında öğretmenlerin görüşlerini incelediği araştırmasında öğretmenlerin %41'inin seçimde ailenin etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Aynı çalışmada öğrencilerin dersleri seçme nedeni olarak ailelerini gösterme oranı %69'dur.⁴⁶

Elde edilen bulgulardan farklı olarak Yıldız ve Çezik Sivas ili merkeze bağlı beş ortaokulda 25 öğretmen ile yaptığı "Ortaokullarda Okutulan Seçmeli Derslerin Verimliliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri" adlı çalışmada, "öğretmenlerin büyük çoğunluğu seçmeli dersler belirlenirken öğrencilerin görüşlerinin alındığını belirtirken, iki öğretmen fikrinin alınmadığını, iki öğretmen ise kısmen alındığını, bir öğretmen ise bilmediğini ifade etmiştir. Bazı öğretmenler öğrencilerin fikrinin alındığını fakat okulun da fiziki yapısının, sınıf durumunun seçmeli derslerin seçilmesinde etkili olduğunu ifade etmiştir." demektedir.⁴⁷

Bu alanda yapılan araştırmalara bakıldığında genel olarak seçmeli derslerde öğrencilerin kendi isteklerinin ön planda olmadığı ifade edilebilir. Araştırmamızda üniversite öğrencilerinin de aynı kanyı taşıdıkları görülmektedir. Öğrencilerin ilgi, istek ve becerilerine yönelik olarak planlanan seçmeli dersler mantığının bu açıdan istenileni tam anlamıyla karşılayamayacağını söyleyebi-

⁴³ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015): 153.

⁴⁴ Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, 47.

⁴⁵ Nazike Karagözoğlu, "Ortaokul 5. Sınıflarda Tercih Edilen Seçmeli Dersler ve Tercih Nedenlerinin Öğrenci ve Veli Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2015): 77.

⁴⁶ Yasin Akay v.dğr., "Ortaokul 5. ve 6. Sınıf Öğrenci ve Öğretmenlerinin Seçmeli Derslere İlişkin Görüşleri", *Elementary Education Online*, 15/1 (2016): 8, 10.

⁴⁷ Yıldız - Çezik, "Ortaokullarda Okutulan Seçmeli Derslerin Verimliliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri", 61.

liriz. Bu, gelişim dönemlerinde öğrencilerin yönlendirilmesi beklenen bir durum olmasıyla birlikte gerekli ve yeterli bilgilendirilme yapılmadan öğrencinin seçmeli dersi seçmeye sadece yönlendirilmesi ya da seçmek zorunda bırakılması seçmeli ders anlayışının amaçlarını gerçekleştirmede sorunlar oluşturması olasıdır. Bu olasılardan bir tanesi de dersin verimliliğine etki ettiği bilinen öğrencilerin dersi ciddiye almama problemidir.⁴⁸

Tablo 6: Öğrencilerin seçmeli dersleri yararlı bulup bulmamasına ait bilgiler

Seçmeli dersler yararlı mı?	N	%
Evet	632	78,7
Hayır	170	21,2
Total	803	100,0

Tablo 6'da üniversite öğrencilerinin seçmeli dersleri yararlı bulup bulmadıklarına yönelik ifadeleri yer almaktadır. Tabloya göre, öğrencilerin %78,7'si seçmeli dersleri yararlı bulurken, %21,2'si bu dersleri yararlı bulmamaktadır. Bu sonuca göre 3 numaralı hipotezimiz olan "Seçmeli dersleri yararlı olarak görmektedirler." ifadesi doğrulanmış olmaktadır.

Taş; ilgili araştırmasında öğretmenlerin %83,9'u seçmeli dersleri gerekli bulurken, %66,1'i yararlı bulmaktadır. Aynı durum öğrencilerin %77,4'üne göre gerekli, %79,5'ine göre yararlı görülmektedir.⁴⁹ Hem öğretmenler hem de öğrenciler, seçmeli ders uygulamasının mutlaka olması gerektiği yönünde beyanda bulunurken, seçmeli derslerden elde edilen yarar konusunda aynı düzeyde bildirimde bulunmamışlardır. Ancak yine de öğretmen ve öğrencilerin büyük çoğunluğu seçmeli derslerin yararına inanmaktadır.

Korukçu çalışmasında öğrencilerin seçmeli dersleri %42,6 oranında önemli gördüklerini belirtmiştir. Seçmeli derslerin uzmanlığa ve mesleğe katkı sağlaması konusunda öğrencilerin %46,1 oranında olumlu görüş belirterek bu derslerin faydasına inandıklarını ifade eder.⁵⁰

Bahçekapılı'nın din, ahlak ve değerler alanındaki seçmeli dersler üzerine yapmış olduğu araştırmasında, öğrenciler başta olmak üzere veli ve öğret-

⁴⁸ Taş, *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar "Seçmeli Ders Programlarının" Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, 39.

⁴⁹ Taş, *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar "Seçmeli Ders Programlarının" Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, 35.

⁵⁰ Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 176.

menlerin de bu alana ait derslerden memnun oldukları ve fayda sağladıkları belirtilmektedir.⁵¹

Turgut'un çalışmasında; öğretmenlerin %77,6'sı seçmeli dersleri gerekli bulurken, %91,3'ü faydalı bulmaktadır.⁵²

Meydan öğrencilerin din, ahlak ve değerler alanına ait seçmeli dersleri seçmekten memnuniyet duyduklarını %77,3'lük bir oranla ifade ettiklerini belirtir.⁵³

Uysal; yaptığı çalışmada seçmeli dersleri yöneticilerin %40'ının, öğretmenlerin %50'sinin ve öğrencilerin %55,8'inin gerekli bulduklarını ifade etmektedir. Seçmeli dersleri yararlı bulma oranları ise yöneticilerde %46,7, öğretmenlerde %52,1 ve öğrencilerde %64,3'dür.⁵⁴ Yöneticilerin seçmeli dersleri gereksiz ve faydasız görmesi, üzerinde çalışılması gereken bir durumdur. Öğretim sürecinde bu derslere yönelik öğretmen ve ortam sağlanması hususundaki zorluklar yöneticilerin fikirlerinin bu yönde beyanda bulunmalarına zemin hazırlamış olabilir. Ancak öğretmenler ve öğrenciler seçmeli dersleri gerekli ve faydalı olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.

Yıldız ve Çezik; örneklemi oluşturan öğretmenlerin yarısının bu derslerin faydasına inanmadıklarını belirtmektedir. Aynı zamanda öğrencilerin seçmeli derslere zorunlu dersler kadar önem vermediklerini de ifade etmektedir. İlgili araştırmanın bir diğer verisi de öğretmenlerin yarıdan fazlasının bu derslerin verimli işlenmediği yönünde kanaatleri olduğunu ifade eder.⁵⁵ Bu bize öğretmenlerin seçmeli dersleri faydasız olarak görme sebebinin dersin verimliliği ile alakalı olabileceğini düşündürmektedir.

Araştırmamızdan elde edilen bulgular ile bu alanda yapılan diğer çalışmalarda elde edilenler birbirlerini desteklemektedir. Öğrenciler başta olmak üzere diğer paydaşlar seçmeli derslerin gerekliliği ve yararlılığı konusunda hem fikirdirler. Konuyla ilgili olumsuz görüşlerin ise, seçmeli derslerle ilgili alt yapının hazır olmamasından ve uygulamada karşılaşılan bir takım eksiklik ve aksaklıklardan kaynaklandığı söylenebilir.

⁵¹ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 76, 166, 195.

⁵² Turgut, "Rehberlik İlkeleri Açısından Seçmeli Ders Sürecinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 91-92.

⁵³ Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 236.

⁵⁴ Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, 49-55.

⁵⁵ Yıldız – Çezik, "Ortaokullarda Okutulan Seçmeli Derslerin Verimliliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri", 68-69.

Tablo 7: Seçilen derslere ait bilgiler

	Dersler	N	%
1	Kur'an-ı Kerim	418	52,1
2	Siyer	321	40,0
3	Temel Dini Bilgiler	334	41,6
4	Okuma Becerileri	108	13,4
5	Yazarlık ve Yazma Becerileri	48	6,0
6	Yaşayan Diller ve Lehçeler	34	4,2
7	İletişim	199	24,8
8	Yabancı Diller	215	26,8
9	Bilim Uygulamaları	101	12,6
10	Bilişim Teknolojileri ve Yazılım	113	14,1
11	Matematik Uygulamaları	130	16,2
12	Görsel Sanatlar	70	8,7
13	Müzik	90	11,2
14	Spor ve Fiziki Etkinlikler	173	21,5
15	Drama	55	6,8
16	Zeka Oyunları	171	21,3
17	Halk Kültürü	58	7,2
18	Hukuk ve Adalet	107	13,3
19	Çevre ve Bilim	68	8,5
20	Düşünme Eğitimi	187	23,3
21	Medya Okur-Yazarlığı	40	5,0

Tablo 7'de araştırmamız kapsamındaki katılımcıların seçtikleri derslere ait veriler yer almaktadır. Öğrencilerden anketin bu bölümünde istedikleri dört (4) adet ders seçmeleri istenmiştir. Bu sebeple toplamda seçilen ders sayıları katılımcıların sayılarından fazla çıkmaktadır. Her bir dersin seçilme sayısı ve yüzdesi toplamdaki denek sayısı ile oranlanarak verilmiştir. Tabloya göre Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Dersleri olan Kur'an-ı Kerim, Siyer ve Temel Dini Bilgiler derslerinin sırasıyla %52,1, %40,0 ve %41,6 gibi yüksek oranlarda öğrenciler tarafından tercih edildiği görülmektedir. Bu alandaki derslere gösterilen ilginin öğrencilerin inanç ve değerleri konusundaki hassasiyetine bağlanabilir. (İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kendi alanlarına

yönelik olması sebebiyle bu derslerin tamamını seçtiklerini varsayarak denklemden bu öğrencileri çıkarsak bile, bu derslerin seçilme yüzdesi, Kur'an-ı Kerim dersi bazında, % 35'in altına düşmemektedir.) Belirtilen dersleri %26,8 yüzdesiyle Yabancı Diller, %24,8 ile İletişim, %23,3 ile Düşünme Eğitimi, %21,5 ile Spor ve Fiziki Etkinlikler ve %21,3 ile Zeka Oyunları ve diğer dersler takip etmektedir. Bu verilere göre 4 numaralı "Seçmeli derslerden ağırlıklı olarak din, ahlak ve değerler alanına yönelik dersleri seçmektedir." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Meydan ilgili araştırmasında öğrencilerin din, ahlak ve değerler alanındaki derslerden Kur'an-ı Kerim dersinin seçilme yüzdesini %45,9 olarak tespit eder ve Türkiye genelinde bu dersin, Matematik Uygulamaları dersinden sonra, öğrencilerin en çok seçtikleri 2. sıradaki ders olduğunu ifade eder.⁵⁶

Tanrıverdi ve Kardaş yaptıkları çalışmada; öğrencilerin seçmeli derslerden en çok Kur'an-ı Kerim dersini, ikinci sırada Spor Etkinliklerini üçüncü sırada ise Matematik dersini seçtiklerini belirtir.⁵⁷

Karagözoğlu öğrencilerin seçmeli derslerden sırasıyla Matematik Uygulamaları, Kur'an-ı Kerim, Yabancı Dil ve Spor ve Fizik Etkinlikler derslerini seçtiklerini belirtir.⁵⁸

Uysal'ın yaptığı çalışmasında; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sınıflar bazında en çok tercih ettikleri seçmeli derslerin farklılık gösterdiğini görmekteyiz.⁵⁹ Ancak toplamda en çok tercih edilen ders Matematik olurken, onu Spor Etkinlikleri, İngilizce ve dördüncü sırada Kur'an-ı Kerim dersi takip etmektedir. Bu sıralama öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıflar bazında farklılaşmaktadır. Bunun temel sebebi olarak öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda tercihte bulunmuş olabilecekleri düşünülebilir.

Milli Eğitim Bakanlığının 2014/2015 öğretim yılı için seçmeli derslerin seçilme durumuyla ilgili paylaştığı verilerde öğrencilerin ilk sırada Matematik Uygulamaları dersini, ikinci sırada Yabancı Dil dersini ve peşinden Kur'an-ı Kerim dersini seçtikleri görülmektedir.⁶⁰ Bu durumun öğrencilerin uzun bir sınav sürecinin başında yer almalarından kaynaklandığı söylenebilir. Öğrenci-

⁵⁶ Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 236.

⁵⁷ Selami Tanrıverdi – Ferhat Kardaş, "Öğretmenlerin, İdarecilerin ve Okul Psikolojik Danışmanlarının Ortaokullarda Seçmeli Ders Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi", *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*, ed. Fuat Tanham v.dğr. (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013), 84.

⁵⁸ Karagözoğlu, "Ortaokul 5. Sınıflarda Tercih Edilen Seçmeli Dersler ve Tercih Nedenlerinin Öğrenci ve Veli Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 74.

⁵⁹ Uysal, *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, 41.

⁶⁰ www.memurlar.net, "Ortaokulların Seçmeli Ders İstatistikleri", erişim: 17 Kasım 2019, <https://www.memurlar.net/haber/464090/ortaokullarin-secmeli-ders-istatistikleri.html>.

lerin kendilerini sınavlarda başarılı kılabacak alanlara yönelmeleri doğal bir süreçtir. Bu nedenle öğrenciler, kendileri için gerekli ve ihtiyaç olan derslerin, onları sınavlara hazırlayacak dersler olması nedeniyle tercihlerini bu yönde kullanmış olabilirler.

Üniversite öğrencilerinin ilköğretim dönemindeki şartlara mecbur kalmaksızın tercih edebilecekleri dersleri incelediğimizde, öğrencilerin kendi alanlarına yönelik becerilerini geliştirebilecek, uygulamaya dönük dersleri tercih ettiklerini görmekteyiz. Bu durum çalışmamızın örtük amacı olarak belirlediğimiz üniversite öğrencilerinin seçmeli ders tercihlerinde onları neyin daha çok motive ettiğini betimlememize yardımcı olabilir. Bu açıdan seçmeli derslerin (Tablo 7’de % 20’nin üzerindeki oranlarda) alana yönelik uygulama içeren, pratik yönü bulunan ve becerilerini geliştirecek içeriklere sahip olması gerektiği fikrine varabiliriz.

Tablo 8: Derslerin seçilme nedenlerine ait bilgiler

Dersi Seçme Nedenleri	N	%
Dini	213	26,5
Eğlenceli	13	1,6
Gelişimsel	43	5,4
Yararlı	133	16,6
Gerekli	233	29,0
İlgi alanı	167	20,8
İstemeyen	1	,1
Total	803	100,0

Tablo 8’de öğrencilerin dersleri seçme nedenleri yer almaktadır. Bu veriler ankette açık uçlu soru şeklinde sorulmuş ve öğrencilerin cevapları kısa başlıklar halinde gruplandırılarak nicel veriye dönüştürülmüştür. Öğrencilerin seçme nedenlerini ifade ederken vurguladıkları temel nedenden hareketle bu ifadeler kodlanmıştır. Bu verilerdeki ifadeler nitel veri olarak diğer başlıkta paylaşılacaktır. Tabloya göre, öğrencilerin %29’u seçtikleri dersleri çeşitli sebeplere bağlı olarak gerekli görmektedirler. %26,5’i dini gerekçeler ile %20,8’i ilgi duyduklarını belirterek, %16,6’sı faydasına inandıkları için, %5,4’ü gelişimlerine katkı sağladıkları için, %1,6’sı eğlenceli vakit geçirmek için bu

dersleri seçtiklerini ifade etmişlerdir. Bir öğrenci de seçmeli dersleri zaman alıcı ve gereksiz yorgunluğa sebebiyet verdiği için tasvip etmediğini belirtmiştir. Bu verilere göre 5 numaralı “Seçmeli dersleri kendilerine fayda sağlayacak, ilgi duydukları ve becerilerini geliştirecek derslerden tercih etmektedir.” hipotezi, tercih sebebi olarak “gerekli” ifadesini kullananlar açısından kısmen doğrulanmıştır.

2.3. Derslerin Seçilme Nedenlerine Ait İfadeler

Araştırmada kullanılan son soru seçmeli derslerin seçilme nedenlerini belirlemek üzere sorduğumuz açık uçlu sorudan oluşmaktadır. Tablo 8’de nicel veri elde etmek üzere 6 farklı kategoride kodlanan bu bilgilerin öğrencilerin ifadeleri ile karşılıkları bu başlık altında örneklendirilmiştir.

a. Dersi seçme gerekçesini dini ihtiyaç ve gerekçelere dayandıran öğrencilerden bazılarının ifadeleri aşağıda verilmiştir.

Ö304: “Dini konularda en azından temel atılmalı. Matematik dersini ise sevdiğimden ve ilgi duyduğumdan.”

Ö306: “Evvvela dinimizi öğrenmeliyiz.”

Ö311: “Öğrencilerin öncelikle temel dini bilgilerle bilgilendirilmesi gerekiyor. Kendimize yabancılaşmaya karşı önemli.”

Ö320: “Dini alanda pek bilgim olmadığını düşünüyorum.”

Ö361 “Temel dini bilgiler her insan için gereklidir. Resim çizmek de ilgimi çekiyor.”

Ö366: “Her ne kadar eğitim fakültesinde okuyorsam da, hep ilahiyat fakültesinde okumak istemişimdir. Dini ilimlere olan ilgim hiç bitmedi.”

Ö691: “Dinini düşünerek kavrayan, kavradığını çevresine aktarabilen ve çağa ayak uydurabilen bireyler yetiştirmek için.”

b. Dersi seçme gerekçesini eğlenceli (rahatlatıcı) gerekçeye dayandıran öğrencilerden bazılarının ifadeleri;

Ö310: “Öğrenciler için aktif olabilecekleri ve rahatlatıcı çalışmalar sağladığından.”

Ö701: “Daha rahatlatıcı olduğu için.”

Ö715: “Alanımdan farklı alanlarda seçmek istediğimden.”

Ö88: “Hoşuma gitti bunları seçtim. Belli bir nedeni yok. Daha faydalı olabilir.”

Ö187: “Eğlenceli olduğu için.”

c. Dersi seçme gerekçesini gelişimsel ihtiyaçlara dayandıran öğrencilerden bazılarının ifadeleri;

Ö694: “Öğrencilerin farklı alanlardaki yeteneklerini keşfedebilmesi için.”

Ö696 : “Kişinin gelişimi için gerekli olan dersler.”



Ö710: “İlköğretimlerde okumanın geliştirilmesi geleceği yönlendirmede temeldir. Böylece çocuk gelişir ve topluma karşı bir birey olur.”

Ö80: “Bireylerin kişisel gelişiminin ve dini gelişiminin yeterli seviye çıkarılması için.”

Ö190: “Öğrencilerin bilişsel zekalarını geliştirdiğini düşündüğüm için.”

d. Dersi seçme gerekçesini yararlı olacağı kanaatine dayandıran öğrencilerden bazılarının ifadeleri;

Ö309: “Güncel hayatta daha yararlı olacağını düşündüğümden.”

Ö325: “Daha bilgili, kültürlü ve sağlıklı sportif bireyler yetişmesinde daha yararlı olacağını düşünüyorum.”

Ö672: “Hayat boyu bunlar lazım olacağı için seçtim.”

Ö635: “İş ararken zorluk çekmemek için.”

Ö42: “İnsanları farklı uygulamalara yöneltirsek alışılmışın dışında daha faydalı olacağını düşünüyorum.”

Ö685: “Çünkü bunları seviyorum.”

Ö720: “Bu gibi derslerin çocukların düşünce dünyalarını zenginleştireceğini düşünüyorum. Gelecekte bireye kendini tanıtan, aktivitelere sahip dersler olduğu için.”

e. Dersi seçme gerekçesini çeşitli biçimlerde gerekli olduğunu ifade eden öğrencilerden bazılarının ifadeleri;

Ö321: “Gerekli olduğunu düşündüğümden.”

Ö322: “Teknoloji çağında yaşıyoruz.”

Ö365: “Öncelikle iletişim kurmayı bilmiyor öğrenciler. İletişim kuramayan insan bir şey öğrenemez. Çevresini tanımayan insan bir şey öğrenemez. Bu dersler seçmeli değil zorunlu olmalı.”

Ö40: “Kendimde eksik gördüğümden. İleride çok yararı olacağını düşündüğümden bilmem gerektiğini düşünüyorum.”

Ö716: “Öğrencilerin bu dersler ile karar verme yetisi ve beceresi kuvvetli olacaktır.”

f. Dersi seçme gerekçesini ilgi duyduğu ve sevdiği konular olarak gören öğrencilerden bazılarının ifadeleri;

Ö362: “İlgimi çeken dersler, bir dil bir insan.”

Ö367: “Bizlere verilen seçmeli dersler, özellikle seçilmiş gibi. İnternette bakıyorum çok sayıda seçmeli ders var. Ancak biz sadece 4 dersten 3 ünü seçebiliyoruz. Belki almak istediğim seçmeli dersi alsam, ilgilim doğrultusunda yeni şeyler keşfedebileceğim. Bu tür kısıtlamalara kızıyorum.”

Ö368: “Çünkü bilime ve teknolojiye ilgilim var. Bu sebeple bu dersleri seçtim.”

Ö189: “Bu alanları seviyorum o yüzden.”

Ö191: “Bu alanları daha yakın bulduğum için.”

SONUÇ VE ÖNERİLER

Üniversite öğrencilerine ilköğretim seçmeli dersler hakkında görüş ve tutumlarını sordığımız bu çalışmada; katılımcılar, öğrencilerin seçmeli dersler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların sadece %26'sı öğrencilerin seçmeli dersler konusunda yeterli bilgisinin olduğu söylemişlerdir.

Öğrencilerin seçmeli dersleri kendi inisiyatifleri doğrultusunda mı seçtikleri ile ilgili soruda, üniversite öğrencilerinin %50,2'si seçmeli derslerin tercihinin öğrenciye bırakılmadığı, %21,2'sinin kısmen öğrenciye bırakıldığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte üniversite öğrencilerinin %78,7'si seçmeli derslerin faydasına inanmaktadır. Kendileri tercih etmese de, bu derslerin öğrenci için çeşitli amaçlar doğrultusunda faydalı olduğunu belirtmektedir.

Üniversite öğrencilerine kendilerinin bu dersleri seçmek durumunda olmaları halinde, hangi dersleri seçecekleri ile ilgili soruya, din, ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri olan Kur'an-ı Kerim, Siyer ve Temel Dini Bilgiler derslerini seçeceklerini sırasıyla %52,1, %40,0 ve %41,6 gibi yüksek oranlarda ifade etmişlerdir.

Derslerin seçilme sebeplerinde ise %29 oranında çeşitli değişkenler açısından gerekli gördüklerini %26,5'lik bir oranla da dini sebeple tercih ettiklerini beyan etmişlerdir.

Araştırmadan elde edilen verilerden hareketle; örtük amacımıza yönelik olarak, öğrenciler seçmeli dersleri, başarılı olabilecekleri ilgi alanlarından, kendilerine fayda sağlayan ve ileride gerekli gördükleri alanlardan tercih etme eğilimini taşıdığı ifade edilebilir. Bu sebeple seçmeli dersler öğrencilerin uygulama yapabilecekleri, çeşitli becerilerini geliştirmeye imkan tanıyan ve merak duygusunu uyandıracak alanlara yönelik olmalıdır. Okulun şartları bu açıdan iyileştirilmelidir. Merkezi yerleşim yerlerindeki her türlü yerel imkanlardan faydalanılmalıdır. Örneğin son zamanlarda her il merkezinde artan yüzme havuzu, paten salonları, güzel sanatlar atölyeleri, yerel tarihi mekanlar ve imkanı olan yerlerde kayak merkezleri seçmeli derslerin ortamına katkı sağlar hale getirilmelidir. Bu gibi imkanlar çeşitli riskler nedeniyle göz ardı edilmemelidir. Seçmeli dersler konusunda öğrencilerin kendi tercihlerini yapabilecekleri yeterli bilgilendirme sağlanmalıdır. Bu karar verme hakkının öğrencinin kendisi tarafından kullanılabilmesi öncelikli olarak sağlanmalıdır. Bilgilendirmeye velilerin de dahil edilmesi seçmeli derslerin amaçlarına ulaşmasında katkı sağlayacaktır. Akabinde gerektiği durumda öğrencinin yönlendirilmesi de sağlanabilir. Seçmeli dersleri belirlemede gereken bir diğer husus ta öğrencilerin gelişim ihtiyaçlarının dikkate alınmasıdır. Her yaş dönemi aynı zamanda farklı ihtiyaçların ortaya çıktığı dönemlerdir. Gelişim ihtiyaçlarını karşılayabilen dersler bu

açından önemlidir ve ilgi çekebilir. Bireyin kimliğini oluşturan, önemli etkenlerden birisi olan, dinin doğru ve gelişim düzeylerine uygun biçimde verilmesi gerekmektedir. Öğrencilerin seçmeli dersleri tercih etmede ikinci önemli kriteri olan dini gereklilik konusu formal eğitimin ihmal etmemesi gereken bir husustur. Özellikle din ve ahlak alanına yönelik oluşturulan seçmeli derslerin birbirini tekrar eden içeriklerden ve akıştan arındırılması derslerin dikkat çekiciliğini arttıracaktır.

KAYNAKÇA

- Akay, Yasin – Çırakoğlu, Murat – Hancı, Burcu. “Ortaokul 5. ve 6. Sınıf Öğrenci ve Öğretmenlerinin Seçmeli Derslere İlişkin Görüşleri”. *Elementary Education Online* 15/1 (2016): 1-22.
- Altun, Adnan. “Eğitim Bilim Açısından Seçmeli Medya Okuryazarlığı Dersi Programına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (Aralık 2009): 97-109.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*. İstanbul: Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği Yayınları, 2013.
- Beauchamp, George A. “Curriculum Theory: Meaning, Development, and Use”. *Theory Into Practice* 21/1 (01 January 1982): 23-27.
- Çakmak, Özlem. “Eğitimin Ekonomiye ve Kalkınmaya Etkisi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 33-41.
- Çetin, Bengü. *Eğitim ve Kalkınma İlişkisi: Türkiye Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2014.
- Demir, Ayhan – Ok, Ahmet. “Orta Doğu Teknik Üniversitesindeki Öğretim Üye ve Öğrencilerinin Seçmeli Dersler Hakkındaki Görüşleri”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 121-125.
- Durdukoca, Şule Fırat – Arıbaş, Sebahattin. “İlköğretim Seçmeli Bilişim Teknolojileri Dersi 5. Basamak Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Malatya İli Örneği)”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (2011): 140-168.
- Dündar, Süleyman. “Ders Seçiminde Analitik Hiyerarşi Proses Uygulaması”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 217-226.
- Eke, Canel. “Seçmeli Bilim Uygulamaları Dersinin Fen Bilimlerinin Öğretimi Açısından Önemi”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 182-188.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 2013.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015): 121-155.
- Karagözoğlu, Nazike. “Ortaokul 5. Sınıflarda Tercih Edilen Seçmeli Dersler ve Tercih Nedenlerinin Öğrenci ve Veli Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2015): 69-94.

- Kaya, Mevlüt. “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin problemleri (Samsun: O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi örneği)”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (2001): 77-114.
- Kaymakcan, Recep - Aşlamacı, İbrahim - Yılmaz, Mustafa - Telli, Adnan. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*. Ed. Tanhan, Fuat – Aslan, Celal – Taşkın, Necdet. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013.
- Korukçu, Adem. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Seçmeli Ders Tercihlerini Etkileyen Faktörler”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10 (2012): 157-181.
- Köylü, Mustafa. “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 27-28. İsparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Meydan, Hasan. “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 219-250.
- Milli Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Daire Başkanlığı (EARGED). *Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması*. Ankara: MEB, 2008.
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Geçmişten Günümüze Kurul Kararları”. Erişim: 30 Ekim 2019. <https://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararlari/icerik/152>.
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Haftalık Ders Çizelgeleri”. Erişim: 30 Ekim 2019. <https://ttkb.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/dosya/6>.
- Tanhan, Fuat – Zirek, Mehmet Serkan. “Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Seçmeli Ders Uygulamalarına Yönelik Görüşleri: Eğitsel Rehberlik Açısından Bir Değerlendirme”. Ed. Fuat Tanhan – Celal Aslan – Necdet Taşkın, 32-39. *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013.
- Tanrıverdi, Selami – Kardeş, Ferhat. “Öğretmenlerin, İdarecilerin ve Okul Psikolojik Danışmanlarının Ortaokullarda Seçmeli Ders Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”. *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*. Ed. Fuat Tanhan – Celal Aslan – Necdet Taşkın, 80-85. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013.
- Taş, Bilge Sonay. *İlköğretim 6, 7, ve 8. Sınıflar “Seçmeli Ders Programlarının” Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2004.
- Turgüt, Engin. “Rehberlik İlkeleri Açısından Seçmeli Ders Sürecinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”. *Kesintili On İki Yıllık Zorunlu Eğitim Modelinde Seçmeli Dersler Sempozyumu*. Ed. Fuat Tanhan – Celal Aslan – Necdet Taşkın, 86-94. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2013.
- TÜBİTAK. “Türkiye’de Eğitimin Mevcut Durumu”. Erişim: 25 Kasım 2019. www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/vizyon2023/eik/EK1.pdf.
- Uysal, Birgül. *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi, Öğretmen ve Öğ-*



- renci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Ülgen, Gülten. “İlköğretim Okullarının. 6, 7, 8. Sınıflarında Seçmeli Dersler”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 107-108.
- www.memurlar.net, “Ortaokulların Seçmeli Ders İstatistikleri”. Erişim: 17 Kasım 2019. <https://www.memurlar.net/haber/464090/ortaokullarin-secmeli-ders-istatistikleri.html>.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.
- Yıldız, Hatice – Çezik, Bülent. “Ortaokullarda Okutulan Seçmeli Derslerin Verimliliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Millî Eğitim Dergisi* 216 (2017): 53-77.

Süleyman Nahîfî'nin Mübâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri ve Tahlili

*Analaysis of Suleyman Nahîfî's Work of Prose Called Mubâhathe-i
Kağâ ve Kader*

Hilmi Kemal ALTUN

Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı
Research Asst. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm
Adıyaman | Turkey
kaltun42@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-3583-5142

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 13 Ekim 2019 Received | 13 October 2019

Kabul Tarihi | 06 Aralık 2019 Accepted | 06 December 2019

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2019 Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Altun, Hilmi Kemal. "Süleyman Nahîfî'nin Mübâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri ve Tahlili
[Analaysis of Suleyman Nahîfî's Work of Prose Called Mubâhathe-i Kağâ ve Kader]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 173-209
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594049>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iTenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology. Tokat, 60010
Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Edebiyat tarihimizde “Mesnevi Mütercimi” unvanıyla bilinen Mehmed Süleyman Nahîfî (ö. 1151/1738), yaklaşık doksan yıllık ömründe çeşitli devlet kademelerinde farklı görevlerde (yeniçerilik, sefir kâtipliği, şikk-ı sâni defterdarlığı vb.) bulunmuş, hem nazım hem de nesir alanında pek çok eser kaleme almıştır. Hayatı, sanatı ve eserleriyle alakalı pek çok makale yazılan, çalışmalar yapılan Nahîfî'nin manzûm telifatından *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*'in –amatör sayılabilecek bir neşrin dışında- bu güne kadar ilmî bir çalışmaya konu olduğu bilinmemektedir. Bu açıdan eser üzerinde çalışılmayı hak etmektedir. Eserin gün yüzüne çıkmasını önemli kılan bir başka husus da kendi döneminin düşünce kodlarını yansıtmaya itibariyle taşıdığı değerdir. Nitekim Osmanlı ulemâsı üzerinde özellikle de XIII. ve XIV. yüzyıllarda Eş'arî düşüncenin baskın bir durumda olduğu bilinmektedir. Elimize ulaşan eseri üzerinden anlamaya çalıştığımız Nahîfî'nin ise bu akımın değil de Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Hızır Bey (ö. 863/1459) ve Taşköprizâde (ö. 968/1561) gibi Hanefî-Mâtürîdî yönü ağır basan âlimlerin bir devamı olduğu söylenilebilir. Bunun dışında müellifin konu bağlamında Cebriyye ve Kaderiyye mensuplarına yönelttiği eleştiriler de dikkate şayandır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kazâ-Kader, İrâde, Mâtürîdilik, Nahîfî, Mübâhase-i Kazâ ve Kader.

Abstract

Sulayman Nahîfî (d. 1151/1738) who known as translator of Mathnawî in our history of literature, worked in various governmental positions (janissary, ambassador secretary, etc.) during his life of nearly ninety years. He also wrote many works both in verse and prose. Although many articles have been written about the life, art and works of Nahîfî, there isn't any study about his work called *Mubâhathe-i Kağâ ve Kader* -except for an amateur publication- which is written in verse. In this respect, the work deserves to be studied. Another point that makes it important to come to light is that it reflects the codes of thought of its period. Being written in verse and coinciding with the last periods of the Ottoman Empire increases the importance of this work. On the other hand, it is a fact that Asharî thought is dominant among the Ottoman scholars who are seen as a natural continuation of Mâtürîdî tradition. In this respect, it can be said that Nahîfî is a continuation of the few Mâtürîdî scholars such as Ibn al-Humâm (d. 861/1457), Hızır Bay (d. 863/1459) and Tashkoprizâde (d. 968/1561). The author's criticism of Jabriyya and Kadariyya members is also remarkable related to the subject matter.

Keywords: Kalâm, Fate and Destiny, Will, Mâtürîdî, Nahîfî, Mubâhathe-i Kağâ ve Kader.

GİRİŞ

Kazâ ve kader meselesi insanın anlamakta güçlük çektiği daha doğrusu anlamaya güç yetiremediği meselelerin başında gelmektedir. Nitekim konu bağlamında zikredilen kavramların gerek mahiyetine gerekse kapsamına dair dini metinlerde nakledilen bilgilerin beşer zihni açısından ihata edilebilirliğini söylemek güçtür. Esasında meselenin bilinemez oluşu beraberinde büyük bir gizem ve derin bir merak duygusuna sebep olmuş, bu nedenle de İslâm düşünce tarihi boyunca pek çok müellifin kazâ ve kaderi anlamaya yönelik çalışmaları hususi bir literatürün teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Meselenin İslam düşünce tarihi açısından da önemi büyüktür. Nitekim akide temelinde ortaya çıkan ilk mezheplerin ayrışmalarında efâl-i ibâd bahsi altında ele alınan problemlerin başı çektiği söylenilebilir. Emevîler döneminde konunun siyasete alet edilmesiyle problem daha girift bir hal aldı. Fırkaların birbirini ithamı tekfîre varan boyutlara ulaştı. Bunlar içerisinde Hicri V. Asra kadar uzantıları görülen, pasif bir beşer tasavvuru çizen Cebri düşüncenin diğerlerine nispetle uzun soluklu olmadığı söylenilebilir. Buna karşın insanın sorumluluğunu öne çıkarmakla insana müstakil bir değer ve kıymet atfetmiş olan Mu'tezilî düşünce bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak burada da "bütün canlılar ihtiyârî fiillerini kendisi yaratır, bu tür fiillerin meydana gelişi Allah'ın yaratması ve kudretiyle ilişkili değildir"¹ diyen Mu'tezile bilginlerinin insanın lehine pozitif ayrımcılık olarak adlandırılacak bir noktada yer aldıkları görülmektedir. Dolayısıyla her iki fırkanın ifrat ve tefrite kaydığı düşüncesiyle insanın işlemiş olduğu fiillerini kendi irâdesi ve Allah'ın yaratmasının bir sonucu olarak değerlendiren sünî ekolün tarih boyunca ana akımı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe ile başlayan bu düşünce genel olarak Mâtürîdî ve Eş'arî bilginlerce benimsenmiştir. Lakin biraz daha detaylara inildiğinde Eş'arîlerin yükümlülük ve sorumluluğu mantıkî bir temele oturabilmek için kesb teorisini benimsedikleri görülmektedir. Onlara göre insan için fiilin tercih edilmesinde etkili olan bir irade vardır, ancak bu irade de fiilin gerçekleşmesi anında Allah tarafından yaratılmıştır.² Buna göre fiilin üzerinde gerçek anlamda kulun bir tesirinden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla insan hür gibi görünse de aslında sadece belli bir fiili tercih etmek mecburiyetinde olmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre Eş'arîler meseleyi ilâhî

¹ Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiyye Akaidi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 134-135.

² İsmail b. Hasan el-Eş'arî, *Kitabu'l-lum'a fi'r-reddi ala ehli'z-zeyyi ve'l-bid'a*, thk. Hammude Ğurabe (Londra: 1955), 47-48, 69-71; Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdîrahmân es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sakafeti'd-diniyye, 2005), 92-93; ayrıca bk. İsmail b. Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-ensar, 1937), 23, 238.

ilim ve Allah'ın mutlak otoritesi temelinde ele almışlar, insanın fiilleri de dâhil olmak üzere hiçbir şeyin ilâhî ilmin ve Allah'ın umumî iradesinin dışına çıkmayacağını vurgulamışlardır. Lakin kendi içerisinde farklılıklar bulunsa da genel olarak Eş'arîlerin kanaatini yansıtan bu tavrın cebrî düşüncesi ihsan eden bir yönünün olduğu aşikârdır. Bu açıdan kelâm tarihinde Eş'arîler Cebriyye'ye yakın bulunmuş ve cebr-i mutavassıt olarak nitelendirilmişlerdir.³

Mâtürîdîler de kuldun meydana gelen her bir fiilin Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla olduğunu kabul etmelerine⁴ karşın fiillerin meydana gelişinde müessir unsuru kulun kudret ve iradesini o fiile sarfetmesi⁵ olarak yorumlamışlardır. Söz gelimi Mâtürîdîliğin öncüsü konumunda⁶ olan Ebû Hanîfe, fiilin Allah'a nispetini insandaki gücün Allah tarafından yaratılması anlamında kullanmaktadır. Kulun fiile tesiri ya da fiilin kula nispetini mümkün hale getiren husus da ona göre kulun sahip olduğu gücü kullanabilme kabiliyetidir ki buna Mâtürîdî bilginler "ihtiyar" adını vermişlerdir.⁷ Görüldüğü üzere Mâtürîdîler insanın sorumluluk sahibi olabilmesi için kendisine ait bir irâdesinin varlığını zorunlu görmüşlerdir. Bütün bu anlayışlara ilave olarak Sûfilerin fiilleri kulun istîdâtı fitrîsine isnat ettikleri şeklinde bir yaklaşım söz konusudur.⁸ Nahîfî'ye baktığımızda Mâtürîdîliğin görüşlerini benimsediğini söylemek mümkündür. Ancak buradaki Mâtürîdîlikten kastedilen de bütünüyle Eş'arîlikten ayrı ya da onun tam karşısında konumlanan bir Mâtürîdîlik şeklinde değildir. Makale boyunca onun mezhebi tercihi yapılan atıfların bu minvalde bir değerlendirme olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Bununla birlikte şahıslar ve telif edilen eserler açısından bakıldığında Osmanlı ilim geleneği üzerinde Eş'arî düşüncenin baskın bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu coğrafyada verdikleri dersler ve kelâm literatürüne olan katkılarıyla tanınan Sa'düddin Teftazânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 815/1413) gibi meşhur kelimcilerin Eş'arî anlayışın müessilleri oldukları bilinmektedir. Bunun yanı sıra Molla Fenârî (ö. 834/1431)

³ Gelenbevi, "Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti fiilin vasfına taalluk eder" ifadesini Eş'ariyye'ye atfeder ve Eş'arîlerin cebr-i mütevassıt diye adlandırılmalarına bu ifadenin sebep olduğunu belirtir. Bk. İsmail Gelenbevi, *Hâşiye-i Gelenbevi ale'l-Celâl* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1307), 211.

⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 281; Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 77.

⁵ Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 80.

⁶ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 169.

⁷ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 170-171.

⁸ Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 71

gibi Eş'arî-Mâtürîdî sentezini ortaya koymaya çalışan⁹ bilgilerin de varlığı görülmektedir. Eser ve müellifler üzerinden yapılan bir değerlendirmede Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ile birlikte ibrenin Hanefî-Mâtürîdî anlayışa doğru yöneldiğini görmek mümkündür.¹⁰ Böylelikle Osmanlı ilim havzasında Mâtürîdî düşüncenin kendisine yer bulmaya başladığı söylenilebilir. Öte yandan Maverâünnehir bölgesindeki Mâtürîdî kelâm anlayışının Fatih döneminde payitahta taşındığı ve onun zamanında kurulan Sahn-ı Seman Medreselerinde üst düzey ilimlerin okunmaya başlanmış olması da¹¹ bu düşüncenin destekler mahiyetindedir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed'in Herat'ta bulunan meşhur bilgin Molla Câmî'den (ö. 898/1492) bir eser yazmasını istediği, onun da bu talebe olumlu yanıt vererek *ed-Dürretü'l-fâhire*¹² adlı eseri yazıp gönderdiği belirtilmektedir.¹³ Bu açıdan düşünüldüğünde *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adlı eserini incelediğimiz Nahîfî'nin de Molla Fenârî, Hızır Bey (ö. 836/1459) ve İbnü'l-Hümâm ile başladığı düşünülen Mâtürîdî anlayışı¹⁴ devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Bu çalışmamızda öncelikle eseri modern yöntem ve usullerle ilim camiasına sunmayı amaçlıyoruz. Eserin transkripsiyonu ve doğru bir metnin tespiti için ülkemizde bulunan yazma eser kataloglarının taranması neticesinde ulaşılan nüshalar üzerinden bir çalışma yürütüldü. Osmanlıca olarak yazılan eserin Latin harflerine dönüştürülmesi için ülkemizde büyük oranda kabul görmüş olan transkripsiyon alfabesi kullanıldı. Bu alfabeyle tablo halinde çalışmanın başında yer verildi. Günümüz Türkçesine göre dili ağıdalı, anlaşılması zor gelen metnin muhtevasının tahlili yapıldı. Dikkati çeken hususlara işaret edildi. Yapılan tahlile, uygun yerlerde yorumlar da eklenmek suretiyle içeriğin zenginleştirilmesine ve meselelerin arka planına ışık tutulmaya çalışıldı. Eserin muhtevası da başlıkla paralel olarak, kazâ ve kader meselelerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla tarafımızdan yapılan değerlendirmelerde de -gerek görülmedikçe- bu konularla iktifâ edilmiş, kelâmın diğer konularına girme lüzumu hissedilmemiştir.

⁹ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*, ed. Osman Demir v.dğr. (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 10-18.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 169.

¹¹ Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid-Kelâm Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016): 13.

¹² Ebü'l-Bekât Nureddin Abdurrahman b. Ahmed Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhira fi tabkiki mezâhibi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ el-mütekaddimîn*, nşr. Nicholas L. Heer, Ali Musevî Behbehâni (Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies, Danişgah-ı Tahran, 1980).

¹³ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 198-199.

¹⁴ Yavuz, "Mâtürîdiyye", 28: 169.

1. SÜLEYMAN NAHİFİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Mesnevi mütercimi olarak bilinen Süleyman Nahîfî'nin künyesi Mehmed Süleyman b. Abdurrahman b. Sâlih'tir.¹⁵ Şiirlerinde kullandığı Nahîfî mahlasıyla meşhurdur. Muhtemelen 1665-66/1076'da İstanbul'da doğmuştur. Dedesi Yeniçeri Kâtibi Sâlih, babası vâiz ve şeyh Abdurrahman Muhyî Efendi'dir. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (ö. 1202/1788)¹⁶ ile Nahîfî'nin amca çocukları oldukları belirtilmektedir.¹⁷

Nahîfî'nin iyi bir medrese tahsili yaptığı anlaşılmaktadır. Tercüme yapacak ve şiir yazacak bir seviyede Arapça ve Farsça dillerine hâkimdir. Ayrıca Hâfız Osman'dan hat dersleri aldığı ve icâzetli bir hattat olduğu kaydedilmektedir.¹⁸

Yeniçeri Ocağı kalemî olarak iş hayatına başlamasında onun kitabete olan ilgisinin rolü büyüktür. Önce kâtiplik görevi nedeniyle 1094 yılı Şaban ayında (Eylül 1683) Mısır'a ardından Revan, Tebriz, Nahcivan, Kazvin, Kâşân ve İsfahan'a giderek hem resmî görevlerde bulunmuş hem de oradaki ilim adamlarıyla görüşmüş, müzakerelerde bulunmuş ve onların takdirlerini kazanmıştır.¹⁹

1130/1718'de Macaristan'a tayin edilmiş orada patriklere karşı girdiği münazaralarda başarılı olmuştur. Macaristan dönüşünde kendisine devletin yüksek makamlarında görevler verilmiştir. En son tevdi edilen defterdâr-ı şikk-ı sâni görevinden kendi isteğiyle emekliye ayrılmasının ardından 19 Cemâziyelevvel 1151'de (4 Eylül 1738) vefat etmiştir.²⁰

1.2. Eserleri

Damad İbrâhim Paşa tarafından *Habîbü's-siyer* adlı eserin tercüme heyetine dâhil edilen Nahîfî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi'nin *Mesnevî'sini* 18 yıl çalışarak manzûm bir şekilde Türkçeye çevirmiştir. Eser, Âmil Çelebioğlu tarafından *Mesnevî-i Şerîf: Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzûm Nahîfî Tercümesi* adıyla üç cilt halinde yayımlanmıştır. Müellifin bunun dışında *Adâb-ı tarikât ve Kavâid-i hakikât*, *Hilyetü'l-envâr*, *Mirâciyye*, *Tahmîs-i Kâsîde-i Bürde*, *Kâsîde-i Lâmiyye*

¹⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türas, ts.), 4: 265; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: 1951), 1: 404.

¹⁶ Kehhâle, *Mu'cemû'l-Müellifin*, 4: 266.

¹⁷ Amil Çelebioğlu, "Süleyman Nahîfî ve Fazilet-i Savm (Zuhrûl-Ahire Adlı Eseri)", *Diyanet Dergisi* (1972): 342-350; Mustafa Uzun, "Nahîfî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 297-299.

¹⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1972), 2: 271; A. İrfan Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992), 2-18.

¹⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 271-272; Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi*, 1: 2-18

²⁰ Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin*, 4: 265; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 404; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 272; Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi*, 1: 9-10.

(*Emâliyye*) ve *Manzûme-i Akâid*²¹ adlı eserleri vardır.²² Nahîfî'nin ayrıca kazâ ve kaderle ilgili olarak yazmış olduğu *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adlı bir eseri daha vardır ki çalışmamızın konusu müellifin bu eseridir.

2. MÜBÂHASE-İ KAZÂ VE KADER ADLI ESER

Müellifin bu eseri esasında Şaban Er tarafından *Nahîfî Süleyman Efendi Külliyyatı*²³ adıyla Nahîfiye ait on risâlenin neşri arasında yayımlanmıştır. Eserin tanıtım bülteninde *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adlı risâlenin dört farklı nüsha üzerinden transkribe edildiği belirtilmektedir. Ancak verilen bu bilgiden farklı olarak bizim de kullandığımız iki nüsha üzerinden eserin latinize edildiği anlaşılmaktadır. Mamâfih yapılan bu neşirde ilmî transkripsiyon usullerine riâyet edilmediği, anlam değişikliğine neden olacak şekilde pek çok kelimenin farklı aktarıldığı müşahede edilmekte, bunun yanı sıra gösterilen bir kısım varak numaralarının isabetli olmadığı görülmektedir. Böylece eserin yeniden uyarlanması lüzumu hissedilmiştir. Bu amaçla Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2245'te bulunan nüsha ile İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi, 1652'de kayıtlı olan nüshalar üzerinden eserin transkripsiyonu yapılmıştır. Bunların dışında kütüphane kataloglarında eserin başka bir nüshasına ulaşamamıştır.

Farklı olan iki nüshadan Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan nüsha dipnotta “s”; İstanbul Üniversitesi'nde yer alan nüsha ise “i” rûmuzuyla gösterilmiştir. Nüshaların müellif hattı olduklarına dair bir işaret olmadığı için bu yönde bir kanaate ulaşmak mümkün değildir. Ancak ketebe kayıtları bilinmediği için bu ihtimal de göz ardı edilmemelidir. Eldeki iki nüsha arasında kelimelerin yazılışıyla ilgili küçük farklar dışında anlam ve muhteva açısından dikkat çeken önemli bir ayırım yoktur.

Eserin sayfalarının dizilişinde Süleymaniye nüshası takip edilmiştir. Metinde köşeli parantez [...] içerisinde gösterilen rakamlar bu nüshanın varak numaralarını ifade etmektedir. Sayfanın ön yüzü [...^a]; arka yüzü ise [...^b] harfiyle gösterilmiştir. Tahkikte tercihli metot usulleri takip edilmiş, anlam açısından doğru olan ibare ana metinde gösterilerek farklı olan kelimeye dipnotta yer verilmiştir. Transkripsiyonda aşağıdaki tabloda yer alan usuller uygulanmıştır.

²¹ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1399 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2890/36-59 numarada kayıtlıdır. Müellifin amentünün esaslarını açıklamak üzere kaleme aldığı akâid ve ahlaka dair 1009 beyitten müteşekkil mesnevisi olan *Zuhrû'l-âhire*'nin bazı bölümlerinden oluşmaktadır. Hilmi Karaağaç, “Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 113.

²² Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 404; Eserleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi*, 1: 10-31.

²³ Şaban Er, *Nahîfî Süleyman Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014).

ا (ā)	a, ā	ص	ş
ا (ā)	a, e, ı, i, u, ü	ض	z, d
ب	b, p	ط	t
پ	p	ظ	z
ت	t	ع	‘
ث	ṯ	غ	ğ
ج	c, ç	ف	f
چ	ç	ق	k
ح	ḥ	ك	k, g, (ñ)
خ	ḫ	ك	ñ
د	d	ل	l
ذ	z, d	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	v, u, ū, ü, o, ö
ژ	j	ه	h, a, e
س	s	لا	la, lā
ش	ş	ی	y, ı, i, ī
		ء	’

3. MÜBÂHASE-İ KAZÂ VE KADER ADLI ESERİN TAHLİLİ

Klasik dönem müelliflerinin eserlerinde aşına olduğumuz hamd, senâ ve salât ü selâmla esere başlama şeklindeki bir geleneğin Nahîfî tarafından sürdürülmediği, diğer bir ifadeyle doğrudan konuya girildiği görülmektedir. Müellifin yine akâide ilişkin yazmış olduğu manzûm eseri olan *Manzûme-i Akâid* adlı eserine hamd ve şükür ifadesiyle başladığı halde²⁴ burada farklı bir girizgâhı tercih ettiği görülmektedir. Mesnevî tarzında yazılan eserin vezni fâ'ilâtün, fâ'ilâtün, fâ'ilün'dür.²⁵ Beyitler arasında kafiye uyumu olmakla birlikte eserin bütününde takip edilen bir kafiye düzeni yoktur. Eser 218 beyitten müteşekkildir.²⁶ Bu yönüyle eser mütekaddimün dönemi akaid metinlerine ve medreselerde ezberlenen manzûm eserlere nispetle uzun sayılabilecek bir boyuttadır.

Manzûm eserler denilince özellikle akaid-kelâm alanında akla gelen ilk eser bilindiği üzere, Osmân el-Üşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî* adlı meşhur eseridir. Mâtürîdiye akaidine dair 66 beyitten müteşekkil olan bu risâle üzerine Osmanlı bilginlerince pek çok şerh ve hâşiye yazılmış, eserin kendisi de asırlarca medreselerde başucu bir eser olarak kabul görmüştür.²⁷ Bu eser kadar tanınan bir diğer manzûm akaid eseri, Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nüniyye* adlı eseridir. Bu eser, 105 beyitten ibaret olup her beytinde bir kelâm meselesi veciz bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Bu meyanda zikre değer bir diğer eser de Mâtürîdî anlayışın bir devamı niteliğinde olan Tokatlı İshak Efendi'nin (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-leâlî* adlı mesnevisidir. İshak Efendi, 327 beyitten müteşekkil olan söz konusu eserinde akâid konularını müstakil bölümler halinde ele almıştır.²⁹ Bu tür eserlerin yazımında nesir yerine nazım türünün tercih edilmiş olması muhtemeldir ki itikâda dair konuların hem taliminin hem de muhafazasının daha kolay olacağı düşüncesidir. Ancak Nahîfî'nin elimizdeki eserinin, her ne kadar eğitim açısından öğrenmeye sağladığı bir kolaylık yönü

²⁴ Nahîfî Süleyman Efendi, *Manzûme-i Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1399, 69b.

²⁵ Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi*, 1: 18.

²⁶ Nahîfî hakkında yapılan doktora çalışmasında ve Diyanet İslam Ansiklopedisinde "Nahîfî" maddesinde müellifin *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adlı eserinin 260 beyit hacminde bir eser olduğu bilgisi aktarılmaktadır. Her iki yerde de kaynak olarak gösterilen Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı olan, bizim de transkripsiyonda kullandığımız (Yazma Bağışlar, 2245) nüshasıdır. Ancak eserin Süleymaniye'deki nüshayla birlikte ulaşabildiğimiz İstanbul Üniversitesinde yer alan ikinci nüsha da 218 beyitten ibarettir. (Krş., Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi*, 1: 18; Uzun, "Nahîfî", 32: 297-299)

²⁷ M. Sait Özverimli, "el-Emâlî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 73-75.

²⁸ M. Sait Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nüniyye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 571-572.

²⁹ Bayram Özfırat, "Tokatlı İshak Efendi ve Nazmu'l-leâlî adlı Mesnevisi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 315-376.

olduğu kabul edilse de emsallerine nispetle uzun olması nedeniyle ezberlemek açısından pek uygun bir metin gibi durmamaktadır. Belki de sair manzûm risâleler kadar tanınmamasında bu durumun etkisi büyüktür.

Müellifin iddiasını ispat amacıyla bahsettiği delillerin detaylarına inme gereği duymaması eserin takrîri bir üslupla yazıldığını göstermektedir. Buna karşın kazâ ve kader bahislerine ilişkin İslâm düşüncesinde tartışılan hemen her meseleye eserde yer verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Müellifin Farsça ve Arapçaya vukûfiyeti eserin diline yansımıştır. Bu nedenle metinde sıklıkla Arapça ve Farsça terkiplerin kullanılması dikkat çekmektedir. Bu terkipler ve kullanılan yabancı kelimeler nedeniyle günümüz Türkçesi açısından eserin dilinin kısmen ağır olduğunu söylemek mümkündür.

Müellifin konuyu Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin mezhebi olarak bilinen Mâtürîdîlik ekseninde ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Nahîfî, muhalif olarak yalnızca Cebriyye ile Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermekte, Kaderleri de Mu'tezile ile aynı kategoride ele almaktadır. Bâtıl ve bidat ehli olarak nitelendirdiği bu iki gruba karşılık hak olan fırkanın Mâtürîdîlik olduğunu vurgulamaktadır. Müellifin sünnilîğin diğer bir kolu olan Eş'arîlikten hiç bahsetmemiş, konu çerçevesinde Mâtürîdîlerle Eş'arîlerin ihtilafı oldukları alanlara temas etmemiştir.

Müellif, kader inancının imanla doğrudan ilişkisine temasla eserine başlamaktadır. Takrîri metodu benimsediğini belirttiğimiz Nahîfî, kader meselesini delillere dayandırma, ayet ve hadislerden istihâd etme gayretinde de değildir. Detaylara girmemesi açısından eserin bir kelâm metni olmaktan ziyade akaid metni olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle müellifin kazâ-kader meselesini ait olduğu mezhebin sabiteleri çerçevesinde izah etme amacıyla bu eseri hazırladığı anlaşılmaktadır. Nitekim mesele etrafında süregelen tartışmalara temas edilmeksizin kazâ-kader meselesinin kitap, sünnet ve icma' ile sabit olan bir iman esası olduğu³⁰ baştan ilan edilmektedir. Keza müellif tarafından konunun ancak nakille bilinebileceği vurgulanarak akla paye verilmemiş olması ve konuyu tartışmaktan men etme gayreti yine bu minvalde değerlendirilebilir.³¹ Dolayısıyla Nahîfî'nin risâlesini, kazâ-kader konularını kendi bağlamında detaylandıran manzûm bir akaid eseri olarak adlandırmak mümkündür.

Bu tür bir girizgâhın ardından konuyu aktarmaya çalışan müellife göre meselenin takdîr ve kazâ boyutunun nihai olarak anlaşılması mümkün değildir.

³⁰ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2245, 12b, 12. beyit.

³¹ Mamâfih ona göre nehyedilen husus, bizzat kaderin varlığı hakkında şüphe duymaktır. Yoksa bütünüyle kader meselesinin mülahazası esnasındaki akla gelen sorular bağlamında bir nehiy değildir. (Bk. Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 12b, 4. beyit).

Diğer bir ifadeyle takdîr ve kazâ olarak adlandırılan ezeli yazgıyı insan aklının kavraması kâbil değildir ancak onun neticesi durumunda olan fiiller (iktizâ) üzerinden kesin olmayan bir hükme varılabilir.³²

Müellif ezeli takdir için kader ve kazâ lafızlarının her ikisini de kullanmaktadır. Yine makdûr, mukadder ve kader lafızlarını müteradif kavramlar olarak ele almaktadır. Bu itibarla Nahîfî'nin kavramlar konusunda nüansları öne çıkarma yerine, Allah'ın ilim ve takdirini ifade etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim kazâ ve kader kavramlarının kullanımına ilişkin Eş'arîlerin kazâ dedikleri şey Mâtürîdîlerin kader, kader dedikleri şeye de kazâ dedikleri bilinmektedir.³³ Müellifin kendisini Mâtürîdî olarak nitelendirmesi ve en doğru yolun bu yol olduğunu beyan etmesine rağmen³⁴ söz konusu kavramların kullanımı konusunda takındığı müsamahalı tavır dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz gelimi bir beyitte kaderi Allah'ın meydana gelecek olan bütün hadiseleri ezeli olarak takdir etmesi³⁵ olarak tarif ederken başka bir beyitte ise levh-i mahfûzda yazılı olduğunu beyan ettiği hükümlerin adını kazâ olarak nitelendirmektedir.³⁶ Müellifte görülen bu tavır, daha önce de bahsedildiği Mâtürîdî-Eş'arî mezhepleri arasında fikrî sınırların çok keskin olmadığını, iki ekol arasında yumuşak geçişlerin var olduğunu göstermektedir.

Eserin son beytinde ise Allah'ın meşîetinin yazılı olduğu yerin adı olarak âyette yer alan Ümmül-Kitâb kavramına işaret etmektedir.³⁷ Nahîfî, Ümmül-Kitâb ve Levh-i mahfûz kavramlarını "Allah'ın ezeli ilmi ve kulların amellerinin yazılı olduğu bir kitap" olarak tanımlamaktadır. Nitekim Kur'an'da bu manaya delalet eden kullanımların da yer aldığı bilinmektedir. (el-En'âm 6/38; Kâf 50/4; Yûnus 10/61; Sebe' 34/3; el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6).

Nahîfî, henüz varlıktan bahsedilmezken ilk yaratılan şeyin kalem olduğunu belirtmektedir.³⁸ Şöyle ki, Cenâb-ı Hak kaleme³⁹ emrederek mahlûkatın mukadderatını levh-i mahfûza yazdırmıştır.⁴⁰ İyi-kötü, hayır-şer,- faydalı-zararlı her ne varsa ezelden ebede, kâinatın başlangıcından haşre kadar hepsi bu ki-

³² Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 12b vr. 5. beyit.

³³ Şerafettin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Yayınları, 2016), 278-280.

³⁴ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 17b, 173. beyit.

³⁵ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13a, 17. beyit.

³⁶ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13a, 22. beyit.

³⁷ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 19a, 218. beyit.

³⁸ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b, 29. beyit.

³⁹ Ubâde b. Sâmîd, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah kalemi yaratınca ona kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi yazmasını emretmiş, o da yazmış ve artık bir daha yazmamak üzere kurumuştur" (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1438/2017), "Kader", 2; Ebû Dâvud, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), "Sünnet", 16.

⁴⁰ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b, 30-35 arası beyitler.

taпта kayıt altına alınmıştır.⁴¹ Her şey ilahî ezeli ilim tarafından takdir edilerek kader kitabı olan levh-i mahfûzda yer almaktadır. Kimin iyi ya da kötü olduğu bilgisi, insanların işleyecekleri büyük küçük günahları hatta irâde ve kesbleri dahi baştan sona bu kitabın içerisinde mevcuttur.⁴² Nahîfî'nin aktardığı bu düşünce Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivâyetten⁴³ mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Lakin müellifin bahsi geçen rivâyete bir takım ilavelerle kendi yorumunu da kattığı görülmektedir. Özellikle hayır ve şer meselesiyle insanların irâde ve kesblerinin de kitapta yer aldığına ilişkin yorumların Hz. Peygamber sonrası ortaya çıktığı aşîkârdır. Müellifin bu çerçevede getirmiş olduğu izahlara bakıldığında, insanların yapıp ettikleri ezeli ilâhî ilim çerçevesinde değerlendirilmekte ve insanların burada yer alan kayıtlara uygun bir şekilde amelde buldukları düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Yalnız bu düşüncenin cebrî anlayışı ihsas ettirdiği düşünülebilir. Tam da bu noktada "her şeyin bu kitapta kaydedildiğini" söyleyen Nahîfî, "Levh-i mahfûza yazılanların zorunlu-bağlayıcı bir hüküm olarak değil vasıf olarak yazıldığı"⁴⁴ vurgusunu yapmaktadır. Yani olacıklara ilişkin kaydedilen bilginin, kulların fiilleri üzerinde tesiri söz konusu değildir. Aksi halde herkes mecbur bir halde kendisi hakkında yazılan kaderin pasif bir aktörü olmaktan kurtulamazdı. Bu durumda özellikle kâfirler için açık bir mağduriyet halinin ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁴⁵ Hâlbuki kalemin yaptığı şey adeta bir resmin tasvirinden ibarettir.⁴⁶ Buna karşın kulda aktif durumda olan bir kesb, kudret, irâde ve ihtiyar vardır.⁴⁷ Bu noktada Nahîfî'nin ilimle irâdeyi ayırdığını belirtmekte yarar var. Allah'ın ezelde bildiği ve yazdığı hususlar şayet hüküm olarak yazılıysa vukuu mutlak olurdu. O takdirde ahirette görülecek olan hesabın da bir anlamı kalmazdı.⁴⁸ Hâlbuki durum böyle değildir.

Bilindiği üzere Nahîfî tarafından dile getirilen "Levh-i Mahfûz'daki yazının, hüküm olarak değil, vasıf olarak yer aldığı" düşüncesi Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Nitekim Ebu Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserde şu ibare yer almaktadır. Allah her şeyi levh-i mahfûzda hüküm olarak değil vasıf olarak yazmıştır.⁴⁹ Nahîfî'nin sözlerinde de anlaşıldığı üzere bu Ebû Hanîfe ve

⁴¹ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b 33-40 arası beyitler.

⁴² Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b, 39. beyit.

⁴³ Resûlullahın şöyle dediği nakledilmektedir: Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah kalemi yaratınca ona kıyamete kadar vukuu bulacak olan her şeyi yazmasını emretmiş, o da yazmıştır. Bir daha yazmamak üzere kalem kurumuştur (Buhârî, "Kâder", 2).

⁴⁴ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b, 41-43 arası beyitler

⁴⁵ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b -14a, 45-46. beyitler.

⁴⁶ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 14a, 48. beyit.

⁴⁷ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 14a, 51. beyit.

⁴⁸ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b, 43. beyit.

⁴⁹ وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ؛ ولكن "كتبه بالوصف لا بالحكم" Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, thk. Muhammed b. Abdurrah-

takipçilerini bu düşünceye sevk eden amilin, kul-fiil ilişkisine yönelik cebri düşüncenin görüşlerini reddetmek ve Cebriyye mezhebini geçersiz kılmak olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin hem cebr kavramını bizzat zikrederek⁵⁰ hem de yeri geldikçe farklı açılardan Cebri anlayışın delillerini çürütmeyi amaçladığı ve insanın büsbütün pasif olmadığı düşüncesini vurgulamaya çalıştığı görülmektedir.⁵¹ Cebriyye üzerine bu kadar yüklenen Nahîfî'nin Eş'arilikten hiç bahsetmemesi ve onları eleştirmemesi düşündürücüdür. Hâlbuki fiilin meydana geliş aşamalarından her birerinin Allah tarafından yaratıldığını, kulun sahip olduğunu iddia ettiği irâdenin esasında Allah'ın irâdesine bağlı olduğu ve kulun "kesb"inin dahi yine Allah'ın bir mahlûku olduğunu ileri süren Eş'arî düşüncenin tenkit edilmemiş olması dikkatlerden kaçmamaktadır.⁵² Demek ki Eş'arîlere göre fiil, gerçek anlamda Allah'a aittir. Kula nispeti mecâzî anlamdadır. Fiil de fiili irâde etme yetisiyle birlikte kulun kesbi dâhil tamamı Allah tarafından yaratılmaktadır.⁵³

Baştan sona bütün mevcudatı takdîr-i İlahî bağlamında ele alan Nahîfî'ye göre kâinatta meydana gelen insan fiilleri dâhil her bir hadise Allah'ın meşîeti ve irâdesine muvafık olarak meydana gelir. Kâinatta takdîr-i İlahîye muvafık olamayan hiç bir amel gerçekleşemez. İlahî meşîet taalluk etmedikçe sadece sebep ve gayretin kendisi bir fiilin meydana gelmesi için kâfi değildir.⁵⁴ Müellifin bu ifadelerinden Allah'ın irâde ve iktidârının sonsuzluğuna yönelik açık bir vurgulama dikkat çekmektedir. Bununla kulun kendi fiilini yaratması ya da sebeplerin birbirini zorunlu olarak meydana getirmesi şeklinde ileri sürülen determinist anlayışın reddinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Allah'ın geniş iktidarıyla sonsuz irâdesine atfen yapılan vurgulamanın, insanın büsbütün irâdesiz ve fiilinde tesirsiz olduğunu ihsas ettirdiği gibi bir problemi barındırdığı muhakkaktır. Bu noktada Nahîfî'nin insanın cüz'î irâde, kesb ve fiile yönelik meyletme gücüne sahip olduğu şeklindeki ifadelerini⁵⁵ bir anlamda muhtemel eleştirileri bertaraf etmeye matuf yapılmış hamleler olarak okumak mümkündür. Nitekim o, insanın sahip olduğu bir çeşit itibârî ihtiyârdan söz ederek kulun da irâdesinden ve tercih hakkının varlığından bahsetmektedir. Şöyle ki muhtâr-ı hakiki Allah'ın bizzat kendisidir. Her şey onun meşîetine bağlıdır. Ancak kulun da kendine ait, hayır-şer, iyi-kötü ara-

man el-Hamîs (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkan, 1999), 29.

⁵⁰ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 14a, 47. beyit.

⁵¹ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 13b -14a, 45-50 arası beyitler.

⁵² M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997), 211-215, 219.

⁵³ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 220.

⁵⁴ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 14b, 68-79 arası beyitler.

⁵⁵ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15a, 81-85 arası beyitler.

sında tercih yapabileceği cüz'i bir ihtiyârı vardır.⁵⁶ Yaratmak Allah'a ait olmakla birlikte, kulda var olan meyletme, kastetme gibi irâdî haller, yaratmanın öncülû durumunda olup sorumluluğu üstlenmek ve deruhte etmek için yeterli sebeptir. Nahîfî'nin bu yaklaşımı onun meseleye Mâtürîdî pencereden baktığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Mâtürîdî fiilleri yaratma açısından Allah'a nispet ederken kulların kasdı ve ihtiyârı açısından insanın kendisine nispet etmektedir. Bu nispet de Eş'arîlerde olduğu gibi fiilin kula nispeti mecâzî bir nispet olmayıp gerçek anlamda kulun fiilinde muhtâr olması şeklindedir.⁵⁷

Hayır yahut şer kulun iradesini sarf ettiği şeyi Allah'ın yarattığını⁵⁸ söyleyen müellif, Cenab-ı Hakk'ın şerri yaratmakla vasıflanmasında bir mahzur görmese de edep açısından şerri kula nispet etmeyi daha uygun bulmaktadır.⁵⁹ Ona göre yaratılma açısından iyi ile kötü arasında bir fark yoktur. Ancak Rabbin rızasının olup olmaması açısından bir fark söz konusudur. İyiliğe yönelen kimseyi Allah kulun bu meybinden hoşnut bir halde onu iyiliğe ulaştırır. Kötülüğe meyleden kimse için de rızası olmadan o kul için Allah kötülüğü yaratır.⁶⁰ Dolayısıyla her iki fiil de yaratma açısından Allah'a ait olup, irade, meşîet açısından kula aittir. Bilindiği üzere Mâtürîdî anlayışta bu mesele "ister şer olsun ister hayır olsun fiilin kesbi kula; halkı ise Allah'a aittir"⁶¹ şeklinde formüle edilmiştir. Müellifin yaklaşımı da bu formülle paralellik arz etmektedir. Böylece hem Allah'tan başkasına yaratma vasfı nispet edilmemiş olmakta hem de kulun eylemlerinden sorumlu olduğu düşüncesi pekiştirilmeye çalışılmaktadır.⁶² Nitekim ilerleyen beyitlerde de Nahîfî sırasıyla meşîet, kazâ ve kader kavramlarını kullanmakta, Allah'ın bir emri ve ezeli sıfatlarından birisi olan bu kazâyâ kul tarafından teslimiyet ve hoşnutluk gösterilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu meselenin tafsilatı bilinemez olsa da aslı itibarıyla bir iman konusu olduğu hususu kitap, sünnet ve icma' ile sabittir.⁶³

Âlemdeki yaratma eyleminin sürekliliğine vurgu yapan Nahîfî, her bir takdirin yeni bir yaratma ile yaratıcısına bağlı olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle kulun iradî eylemlerinde Allah'ın ilmi, meşîeti, iradesi ve kudretinin kulun irade ve kudretine bağlı olarak taalluk ettiğine işaret etmektedir.⁶⁴ Keza

⁵⁶ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15a, 83-84 arası beyitler.

⁵⁷ Yeşrem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 298.

⁵⁸ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15a, 87-89 arası beyitler.

⁵⁹ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 17a, 153-155 arası beyitler.

⁶⁰ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15a, 84-91 arası beyitler.

⁶¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 136-137.

⁶² Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15a, 94. beyit. Krş. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 136-137

⁶³ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 12b, 12. beyit.

⁶⁴ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15b, 109. beyit.

hüsün-kubuh, fayda ve zarardan her birinin de Allah'ın ilmine, meşîetine ve iradesine taalluk ettiği bu bağlamda ifade edilen hususlar arasındadır.⁶⁵

Nahîfî, Allah'ın kimseyi iman etme ya da küfretme yönünde bir zorlamaya tabi tutmadığını belirtmektedir. Allah'ın kudret ve irâdesinin sınırsızlığına rağmen kullara cebrî olarak bir fiili yaptırması, buna bağlı olarak, kişiye fiillerini icra edecek serbest bir alan bırakmış olmasını hesabın var oluşuyla temellendirmeye çalışmaktadır.⁶⁶

4. MÜBAHASE-İ KAZÂ VE KADER ADLI ESERİN TRANSKRİPSİYONLU METNİ

[12b] Mübâhase-i Kazâ ve Kader Ebâ Nahîfî

- 1 Altı rüknüñ biri ey 'âli-güher
Oldı çün haq üzere imân-ı kader
- Fehm-i⁶⁷ müşkil bahşi müşkildir anıñ
Dağlı yoqtur anda 'aql-ı rüşeniñ
- Sâbit olmuşdur kader çün naql ile
Bahşi menhîdir mücerred 'aql ile
- Gerçi kim memnû'dur bahş eylemek
Kaşdıımız bahş eylemekden ref-'i şek
- 5 Oldı müşkil fehm-i taqdîr u⁶⁸ kazâ
Anı tafşil eyler elbet iktizâ
- 'Aql ile teşbîhe tanzîr eyleme
Bahş-i tedkikât-ı taqdîr eyleme
- Emr-i haqdır, çünkü taqdîr-i kazâ
'Abde lazım hüsn-i teslim-i rızâ
- Eyleyüb imân aña, taḥkîk ile
Anda işbât-ı kader taşdıq ile

⁶⁵ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 15b-17b, 110, 141, 142, 143 ve 161. beyitler.

⁶⁶ Nahîfî, *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*, 14a, 46. beyit.

⁶⁷ i: fâhimi

⁶⁸ i: taqdîr-i



Oldı ebhās-ı kader cāy-ı haṭar,
Onı tedkik idemez fehm-i beşer

- 10 Hem meşiyet, hem kazā ile kader
Bil şifāt-ı Haḫḫ'dır ey 'āl-i güher

Tā ezelden ol şifāt-ı bī-zevāl
Oldı bī-keyfiyyet-i bahş-i maḫāl

- [13a] Bu şifātın aşlına oldı me'āb
Sünnet ü icmā'-ı ümmet hem kitāb

Ol şifātın bilmeziz keyfiyyetin
Ancak ikrār eyleriz vaşfiyyetin

Yok şifāt-ı Haḫḫ'ı idrāke mecāl
'Aql ile idrāk anı emr-i muḫāl

- 15 Yok şifāt-u zātına mānend ebed
Nice derk itsün anı 'aql-ı⁶⁹ ḫired

Bilmiş ol kim, ḫükm-i taḫdir-i kazā⁷⁰
Cümle tārifātın eyler iḫtizā

Bil kader oldur ki, Ḥallāk-ı ezel
Eyledi taḫdir-i aḫvāl-ü maḫall

Ḥalkı ḫalk etmezden evvel ol Kerīm
Ḫıldı cümle arşa-ı 'ilm-i ḫadīm

Ḥalk olunmazdan muḫaddem ḫainat
Oldı hep 'ilminde ma'lūmu's-şifāt

- 20 İḫtiyār-ı ḫalkı tefsir eyledi
Ḥükm-i isti'dādı taḫdir eyledi

⁶⁹ s: 'aql u ḫired

⁷⁰ s: ḫükm ü taḫdir-i kazā

Hayr u şerre muhtâr-ı nâsa ser-be-ser
Eyledi tabir u unvân-ı kader

Hem kazâ oldu o aḥkâma 'alem
Levh-i maḥfûza ola sebt-i kalem

Ol kalem taḥrîr-i e'âl eyledi
Cümle maḥdûrâtı icmâl eyledi

Ḥükm odur, icmâl-i mektûb-ı tamam
Ḥalk ide vaḳtiyle Ḥallâk-ı enâm

25 Vaḳt-i ma'lûm üzre ser-cümle ümûr
Eyleye icâd-ı halk ile zuḥûr

Ḥalk ola ber-muceb-i kesb-i 'ibâd
Mücebât-ı terk-i⁷¹ sa'y ü⁷² ictihâd

Hayr u şer zâhir olur evḳât ile
Şerḥ ide Loḳmânî tafşilât ile

Olsa maḥkûm-i kazâ her bir ümûr
Ol olur elbet zarûriyyü'z-zuhur

[13b] Olmuş iken cümle mestûrû'l-'adem
Çünkü maḥlûk oldu emr ile kalem

30 Ḥaḳ aña yaz! deyu fermân eyledi
Aña ol hizmetle iḥsân eyledi

Didi ol demde kalem: Ey zû'l-Celâl
Emir biçûn ki olmaz ḳil u ḳâl

Ben ne taḥrîr eyleyim bildir baña
Tâ olam ḳâim yüzüm üzre aña

⁷¹ s: terk u

⁷² i: sa'y-i



Haḳ buyurdu: Yaz anı kim bî-ḳuşūr
Tā be-maḥşer eyler emrimle zuhūr

Oldı mektub-u muḥarrir ḥaşre dek
Her ne kim oldı ne kim olsa gerek

35 Levḥ-i maḥfūza ḳalem zabṭ eyledi
Her ümūru vaḳtine rabṭ eyledi

Ya'nı kim ber mücebi ceffi'l-ḳalem
Şābıḳ u lāḥıḳ tamam oldı raḳam

Ḥusn ü ḳubḫ u ṭül u arz, ḥarr u berd
Raṭb u yābis, nef 'u darr dermān u derd

Ḥıffet ü şıḳlet ḳalil ü hem keşir
Ṭā'at u 'ısyān şaḡir u hem kebir

Ḳudret ü kesb ü irādet ser-be-ser
Ḥāşılı evşāf u aḥvāl-i siyer

40 Her ne kim maḳbūl eger ma'yūbdur
Levḥ-i maḥfūz üzre hep mektūbdur

Bu kitābet ḥükmi müstelzim deḡil
Vaşf ile yazdı deḡil ḥükm üzre bil

Şanma bî vaşf-ı sebep mektūb ola
Ol kitābet ḥükm ile maṭlūb ola

Ger vuḳū'-ı ḥükm ile olsa kitāb
İḳtiżā eylerdi iptāl-i ḥisāb

Mümin olsun Zeyd elbet dimedi
'Amr içün küfr ile müşbit dimedi

45 Küfr ü imān üzre ḥükm olsa ḳazā
Emr-i Haḳ eyler vuḳūun iḳtiżā

[14a] Böyle olsa her kişi mecbûr olur
Küfr ü îman ehli hep ma'zûr olur

Cebr olurdu bunda⁷³ Zeyd u 'Amr içün
Hâcet olmaz idi nehy ü emr içün

Bil kalem bu resme taḥrîr eyledi
Cümleyi vaşf ile taḥrîr eyledi

Didi kim Zeyd eylemez küfr ü 'inād
İḥtiyārî eyler imānı murād

50 Etmez imānî murād ammā fülân
İḥtiyārîñ küfre şarf eyler hemân

Ḳulda olmuştur sezâ-yı itibâr
Ḳudret ile hem irâdet-i iḥtiyâr

Ḥükm-i⁷⁴ zâhirdir bu ḥükm-i zâhiriñ
Müminiñ imānı küfrî kâfiriñ

Ḳulda var kesb ü ḳaşd u iḥtiyâr
Fi'liniñ ḥallâḳıdır Perverd-gâr

Kesb olur 'abde nazar-ı ef'âl hep
Ḥalk eder ammā âni f'a'âl⁷⁵ hep

55 Bu mezâhirdir zuhûrata zürûf
Şafḥada güyâ terâkib-i ḥurûf

Her ne kim etmiş ezelde iḳtizâ
Vaḳt-i⁷⁶ ma'lûm ile olmakta ḳazâ

Oldı taḳdir ile mevcûdât hep
'ilme tabi'dir bu ma'lûmât hep

⁷³ i- bunda

⁷⁴ i: Ḥükmî

⁷⁵ s: ef'âl

⁷⁶ s: vâḳit



Bu mezāhirde ne kim olsa ‘ayān
Ḳudret-i Ḥaḳ’dır ḥaḳiḳatte hemān

Saḅa mir’āt aḥsen-i emṣāldir
Anda eṣyā ṣūret-i timsāldir

60 Keṣret-i naḳṣ-ı iḥtilāfāt-ı ṣuver
Vaḥdet-i āyineye vırmez keder

Fi’l ile ya ḳavl ile bi’l-iḳtizā
Ṣey’i itmām eylemek oldu ḳazā

Diḳḳat it ammā ḳazā bi’l-ḳavli bil
Ḳavl-i fi’liñ sırrını temyız ḳil

[14b] Ol ki⁷⁷ ḳavlen muḅhir-i irād idi
Ḥaḳ kelāmında Ḳazā rabbük⁷⁸ didi

Bu ḳazā bi’l-ḳavl ammā ṣāḥib-i hüner
Oldı bil sebḳ-i irādetten ḥaber

65 Hem ḳazā bi’l-fi’l odur oldu ‘ayān
Emr-i mesbūḳuñ vücūdundan beyan

Kim semāniñ fatrini fi mā sebāḳ
Bil, ḳazahünne didi Ḳur’an’da Ḥaḳ

Bil ki maḳdūr, muḳadder hem ḳader
Oldı bir ma’nāya el ‘ālī-güher

Ḥaḳ Teālā kevnı taḳrır eyledi
Ser-be-ser eṣyāyı taḳdİR eyledi

Olmuş iken cümle mevḳūf-i ‘adem
Anlara lāḥıḳ idi ‘ilm-i ḳıdem

⁷⁷ s: o ki

⁷⁸ el-İsrā 17/23.

70 Gerçi zâtî cümleliñ ma'düm idi
'İlm-i Hâk' da her biri ma'lûm idi

Vaqt-i ma'lûm ile ber vefk-ı kader
Bî'l-meşiyte her birin icâd ider

Bî-meşiyet nesnede yoğdur zühür
Yoğ tecävüz vaktinî nezdik-i dūr

Bî-irâdet zerrede yoğtur vuğū'
Emre nâzır ger uşul ger fūrū'

Olmasa tağdir-i Mevlâ-yı şekūr
Zerrede kudret mi var, ide zühür

75 Olmasa tağdire muvâfık bir 'amel
Ol olur mevcüd ber-vefk-i emel

Ol meşiyetle bulur elbet vuğu'
Şüphe yoğdur aşla tâbî'dir fūrū'

Hâk murâd etmezse bulmaz ol vücüd
Biñ irâdet eylemez ol fi'le sūd

Var iken ol nesneye sa'y-i sebeb
Hâşıl olmaz eyleseñ yüz biñ taleb

Bil ki ta'lik-ı irâdet yoğ aña
Hüsni-ı tevfiğ olmadı rüzî saña

[15a] 80 Olsa tevfiğa muğarin her ümūr
Eyler ednâ sa'y ile bî-şek zühür

İster iseñ ger irâdetten haber
Sen de kesb ü sa'y ile kaçd-ı zafer

Ol irâdet kim kula maşrūftur
Hadd ü vaşfi cüz ile ma'rūftur



Hem denir ol cüz'e cüz'ü ihtiyār
Kulda vardır ihtiyār-ı i'tibār

Ya'nî 'abdiñ cānibi muhtārıdır
Nik ü bed, tercihi fi'l ü kārıdır

85 Hayr içün eylerse kul şarf-ı murād
Halk eder tevfiķ⁷⁹ Rabbü'l-'ibād

Eylese şarf-ı irādet şerre, ger
Gerçi rāzî olmaz ammā halk ider

Hay u şerr anıñ murādıyla olur
Farkı ancak kul rızasında bulur

Çün mürīd aşla rācī'dir murād
Ol irādet Haķ'a eyler istinād

Hayr u şerriñ Hāliķı Allah'dır
Gayrdır zanneyleyen güm-rāhtır

90 Hayra rāzı, şerre yok ammā rızā
İster iseñ eyler ammā kim każā

Kul neye eylerse şarf-ı ihtiyār
Halk eder muhtārını ol Girdigār

Nesneden 'aciz degildir kudreti
Böyle cārīdir ezelden hikmeti

İhtiyāra benden istersen cevab
Kulda mutlak oldı kesb ü iktisāb

Hāliķiñdir fi'l-ħaķıķa iktidār
Kulda ancak kesbe vardır ihtiyār

⁷⁹ i: tevfiķ ile

95 Bundadır cüz'î irâdet mebħaşı
Cüz'îdir ammâ oldı küllüñ muħdişî

Ol irâdet biline Hâķ'dandır saña
Nimetiñ bil, şükürünü eyle aña

[15b] Hâliķiñ fermâni emr-i tâmdır
Ol irâdet kainâta 'âmmdır

'Abd içün kesb ise de ef'âl eger
Oldı ol fi'le irâdet-i kâr-ger

Olmasa feyz-i irâdet Hâķ için
'Acz olurdı kâdir-i mutlak için

100 Eylese kâfirden imâni murâd
Küfrüñ ibkâ eylemez cehl-ü inâd

Ol irâdet nûri buldukta vuzûh
Meyl-i imân kalbine eyler sünûh

Pertev-i nûr-ı hidâyetle 'âyan
İhtiyârîñ şarfe ider ol ân hemân

Hâķ mürîd-i mutlak oldı ol Hudâ
Kesb-i 'abd olmaz irâdetten cüdâ

Hep murâd-ı Hâķ ile eyler zuhûr
Bî irâdet oldı memnû 'u's-şudûr

105 'Âlem-i ğayb ü şehâdette müdâm
Her ümûr oldı irâdetle temâm

Bu mezâhirde ne kim cârî olur
Cümle atf-ı kudret-i Bârî olur

Tarfetü'l-'ayn ve sünûh-ı hâţıra
Nazra-i edânî'i nûr-i başıra



Olmaz illā kim azā ile ader
Cümlede olmak gerek der-kār-ger

Cümle tadīrāt ü tecdīd ile
alkına vābestedir bī-itibāh

110 üsn ü ubh u nef ‘u darda ser-be-ser
Hem meıyyet, hem irādet mu‘teber

Ettiler ba‘zı aa itlāk-ı azā
Kim ide ükm-i irādet itīzā

Bu azā başinde takīk-i kelām
ükm-i icmālī‘i atır vesselam

ükm-i külli ola malukāt için
ālet-i ‘āyān mevcūdat için

[16a] Bil miālīn ba kitāb-ı ālīk‘a
Oldı naş-ı küllü nefsin zāīka⁸⁰

115 Cümle enfüs zāīkatü‘l-mevtdir
‘Aıbet ma‘rüz-ı naql-ü fevttir

Küllü şey‘in hālīkūn⁸¹ avli daı
Bir miāl-i diğer oldı ey aı

ükm-i küllīdir ki, a verdi aber
Kim zevi‘l-ervāh terk-i rü eder

Bil, ader tafşil olub icmāl için
ükm-i ibāt eyler ol her al için

Eyleyüb ta‘yīni esbāb-ı uşul
Eyler icād⁸² fūrūāt-u uşul

⁸⁰ Āl-i ‘Imrān 3/185.

⁸¹ el-Kasas 28/88.

⁸² s: icād u

120 Muḳteẓâ-yı kâbiliyyât üzre hep
 ıldı bir â'yâna tâ'yîn-i sebeb

Mücebât-ı hâşş-ı istî'dât ile
 Her birin izhâr ider icâd ile

Eyleyüb tâ'lik-i ahvâl-i ümür
 Eyler ol vaqt-i mu'ayyende zühür

Ser-be-ser ahvâl ü â'mâr u ecel
 Oldılar maḫşûş-ı esbâb-ı 'ilel

Lâ cürm etmek içün tefhîm-i hâl
 Lâzım oldu saña irâd-ı mişâl

125 Bir mu'ayyen günde Zeyd'in 'illetî
 Hükûm-i maḫşûş ile mevt-ü rihletî

Oldı bil-taḫşîli icmâl-i kader
 Kaderi ma'lûm ile keşf-i hâl eder

Cümle eşyâ emr-i maḫkûm ile dir
 Hep zühür-ı kader-i ma'lûm ile dir

Ger dalâlet ger hidâyet bî-gümân
 Cümle mevķûf-ı meşîyyettir 'ayân

Emriniñ maḫkûmudur ser-cümle hâl
 Yoķ azâsın redde imķân ü mecâl

130 Bir azâ maḫtûm-ü mübrem olsa ger
 Anı redde âdir olmaz kimseler

[16b] Hâkim-i muḫlaqtır ol Rabbi Ezel
 Hükûm anıñ ferman anıñdır mâ-ḫaşal

Her ne kim i'tâ ede men'î muḫal
 Men'ini i'tâya ḫôd yoķtur mecâl



Saňa bu şahid yeter ey nükte-dân
Lem yekûn mâ-lem yeşe' mâ-şâ'e kân

İstese nâsa hidâyet ol Hudâ
Cümle eylerdi kabûl-i ihtidâ

- 135 Muqtezây-ı hikmet üzre ol ilâh
Eyledi sebt-i kazâ bil-iştibâh

Cennet ü düzâh bulup reng-i vücûd
İkisi de oldı nirengi'ş-şühûd⁸³

İsmi "Hâdî" mazheridir kimi bil
Kimi oldı mazheri ism-i "Mużill"

Cümlede geldi huşûle mâ-şaşal
İktizâ-yı kabiliyât-ı ezel

Feyz-i aqdes kim, o dur levh-i kazâ
Oldı mestür-i" mezâ mâ kad mazâ"

- 140 Emrin izhâr eyleyüb icâd ile
Cümleyi halk eyledi ezdâd ile

Küfr ü imân fevz-ü hüsrân, hayr u şerr
Tâ'at u isyân ile hem nef'u zarr

Hem dağî inkâr u irfân ü kemâl
Cebr ü kesr ü nîk ü bed, nağz u vebâl

Her ne var men'u aţâ, kağr u rızâ
Tâbi' 'ilm-i ilâhîdir kazâ

Cümle Hâk'dandır zühürâtı vücûd
Halk eder icâd-ı Feyyâz-ı Cûd

⁸³ i: tebrîk-i şühûd

145 Oldı bu da'vâyı işbata delil
Ma'nâ-yı küllün minallah⁸⁴i'l-celil

Hayr ile şerriñ zuhûrunda veli
Bu cihetten oldı bir fark-ı celi

Bâiş-i hilkât-i şürûra muttaşıl
Kim kusûr-i kabiliyet oldı, bil

[17a] Bu mezâhirde neķâyışla şürûr
Olmadı illâ kavâbilden kusûr

Her ne kim müstevcib-i icâddır
Kâbiliyyât ile isti'dâttır

150 Muķtezâ-yı kabiliyyât-ı enâm
Oldı hûsn ü kubh u hayr u şerre nâm

Hakk'a muhtaş kudret ve icâd-ı halk
Halka nâzır kesb-ü isti'dât-ı halk

Halk u icâd oldı Hakk'dan feyz-yâb
Kulda ancak oldı fi'l-i iktisâb

Hayr u hüsün cānib-i Allah'dan
Şerr ise nefsi bed-ü güm-râhdan

Gerçi oldı cümlesi maḥlûk-i Rab
'Abde vâcibdir mürâ'ât-i edeb

155 Gerçi Hakk'dır hayr u şerriñ Hâlikı
Nefse nisbet oldı şerriñ lâyıķı

Bu kazâ ile kaderde ba'zılar
Mezheb-i Cebriyye'ye sâlik oldılar

⁸⁴ en-Nisâ 4/78.



Şandılar kim hük-m-i taqdîr-i kazâ
'Abde cebr-i şarfî eyler iktizâ

Halk ef'âlinde hep mecbûr ola
Ribka-i maqdûr ile maqhûr ola

Eyleyüp 'aql ile bahş ü ihtilâf
Oldılar ser-güşte-i semt-i hulâf

160 Oldı taḥkîk üzere ma'na-yı kader
Ḥâliqñ 'ilm-i kadîminden ḥaber

Ḥalkıñ isti'dâtı üzere bi't-temam
Ḥayr u şerri çün bilür Rabbü'l-enâm

Her ne kim eyler 'ibādından şudûr
Cümleyi 'alem Ḥudāvend-i şekûr

Müslime lazımdır etmek bî-keder
Mezheb-i ḥaḳ üzere işbât-ı kader

[17b] Bil, kader oldır ki, taqdîr-i Ḥudâ
Etti aḥkâmı meşîyyetle edâ

165 Tâ ezel, eşyâyı taqdîr eyledi
Ḳullarıñ kesb ile taḥyîr eyledi

'İlm-i Sübhânîde oldı ser-be-ser
Vaḳt-i ma'lûm üzere aḥḳâm-ı kader

Her ne kim mefhûm-i taqdîrâttır
Her biri mâ'lûmâtü'l-evḳâtdir

Çünkü eşyâ, vaḳt-i ma'lûmun bulur
Muḳtezâ-yı 'ilm Ḥaḳ üzere olur

Nice taqdîr eylemiş ise Ḥudâ
Eyler aḥḳâmıñ zuhurı ibtidâ

170 Vaqte merhûndur uşûliyle fûrû'ü
Vaqtı geldikde bulur elbet vuķû'

Baħş-i taķdîr-i ķazâda bi'l-ķıyâs
Oldılar üç mezheb üzre ba'zı nâs

Biri Cebriyye o ķavm-i bî-başar
Biri ehli i'tizâl ile Kader

Hem üçüncü Ehl-i sünnet mezhebi
Cümle Manşûr u 'âli kevkebi

İkisi bâtıll biri ĥaķtır anıñ
Cümle erkânı muĥaķķaķtır anıñ

175 Mezheb-i Cebriyye'dir râh-ı zâlâl
Ettiler buĥlân ile beş-ı maķâl

Gerçi kim taķdîr-i iķrâr ettiler
İĥtiyâr-ı 'abdi inkâr ettiler

Didiler insanda yokdur iĥtiyâr
Cebr taķdîr iledir ser-cümle kâr

Ķul irâde eylesin yâĥud ibâ
Cebr eder fi'l-i muķadder ģaliba

Ĥayr u şerr taķdîr olur ģalib aña
İster olsun olmasın ģalib aña

180 Derler: insan oldu mânend-i şecer
Şarşar-ı taķdîr anı taĥrik eder

[18a] Olsa eşcâra vezide rûzigâr
Ķalmaz anda hiç sükûna iĥtiyâr

Gör ne bâtıldır bu beyhûde kelâm
Gün gibi buĥlânı zâhirdir temâm



Olmasa insanda cüz'i ihtiyār
Aña teklif eylemezdi Girdigār

Olmasa teklif insana revā
Lāzım olmazdı kitāb-u enbiyā

185 Mezheb-i şānīdir ehl-i i'tizāl
Oldılar ehl-i kaderle yek-maḳāl

Zirā insan, ḫālīḳ-ı ef'ālīdir
Ḥayr u şerde hem mürīd-i ḫālīdir

Eylediler gerçi işbāt-ı kader
Ehl-i bid'atdır bu ḳavmi⁸⁵ bī-zafer

Meyl edüp beyhüde ḳavl-i kasīde
Düşdüler bu i'tikād-ı fāsīde⁸⁶

Ḥalḳ-ı ḫayrī Ḥaḳḳ'a nisbet ettiler
Ḥalḳı şerri ḡayra müşbit ettiler

190 Eyleyüb sırr-ı ḫaḳīḳatten zühül
Şirk-i zımnı etti ol ḳavm-i cehül

Ḥālīḳiyetde edüb ḳavl-i rekik
Ettiler Ḥallāk'a maḫlūḳı şerik

Şandılar oldu bu fikr-i nā-revā
Gayet tenzih-i Zāt-ı Kibriyā

Bu gürūh idüp hevādan iltizāz
Kim mecūs-i ümmet⁸⁷ oldu el-iyāz

Dedi peygamber o Hādi-yi enām
Ruḫ-i pākine şalāt ile selām

⁸⁵ s: bu ḳav bī-zafer

⁸⁶ i: i'tikāda süde

⁸⁷ Ebû Dāvud, "Sünnet", 17.

195 Ümmetim anlardan etsin ihtirâz
Fevt olursa etmesin aña namaz

Bildirip ol fırkanıñ mahiyetin
Ya'nî aşhâb-ı kader" keyfiyetin

Dedi onlardır mecûs-i ümmetin
Kim dalâlettedir yolu ol milletin

[18b] Oldı yek-mezhep mecûs ile kader
Ol Hâk buñlânını temyiz eder

Çün mecûs oldı o kavmi dî-sefeh
Gör nedir teşbîhte vech-i şebeh

200 Kim Mecûs, ol merşad-ı âteş-i feşân
Zulmet ü nûra eder isnâd-ı şân

Hayra derler ya'nî fi'li nurdur
Fi'li zulmet cümle şerr u şürdur

Didi onlar: hayr olur Allah'dan
Faili şerriñ ve'l-yekün ehrimen

Şirk edip hâşâ Hudâ-yı vâhide
Müşrik oldılar o ferd ü mâcide

Beñzedi onlar mecûsa şüphesiz
İ'tikâdîñ añlarıñ redd eyleriz

205 Oldı ikfâdan münezzeh ol Kerîm
Diyelim: Estağfirullah el-aẓîm

Çavl-i sâliş mezhep-i Manşur'dur
Hâk ile maḳbûldür, meşhurdur

Hep budur aşhâb-ı Hâk'ıñ maḳlabı
Ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at mezhebi



Ḥayr u şerr bi'l-cümle ef'āl-i 'ibād
Oldı maḥlūk-ı Ḥudā etme 'ināt

Kesb ü ḥalk oldu egerçi nik ü bed
Fi'liniñ ḥallākıdır Rabb-i Şamed

210 Ḥalkı hem ef'al ḥalkı ser-be-ser
ḤālİK u Bākī olan Ḥaḳ ḥalk eder

Farḳ odur kim ḳulda vardır iḥtiyār
Ol sebebden oldu teklife medār

iḥtiyār u fi'l irādetle olur
Cānib-i Ḥaḳḳ'dan meşiyyetle olur

Bi'l-meşiyye bi'l-irāde, bi'l-ḳader
Hep ḳazā-yı Ḥaḳḳ'dır anda Kār-ger

Nik ü bed ammā ki ettikde zuhūr
iḥtiyār-ı 'abd ile eyler şudūr

[19a] 215 Ehl-i teklif oldılar bi-irtiyāb
Cümle fi'liyle mu'ākāb yā müşāb

'Amil-i ḥayra mükāfāt-ü sevāb
Fā'ili şerre mücāzāt-ü 'iḳāb

Olmasa Ḥaḳḳ'dan meşiyyet şöyle bil
Ḥayr u şerre kimseler ḳādir deḡil

Bi'l-meşiyye maḥv u işbāta cevāp
Oldı naşşı 'indehu ümmü'l-kitāb⁸⁸

SONUÇ

Osmanlı ulemāsının kelām ilminin belli başlı konularından irāde ve kazā-kader meselelerine ayrı bir önem verdikleri, bu konuları ihtiva eden pek çok eser yazdıkları görülmektedir. Nazım ve nesir türünde kaleme alınan bu eser-

⁸⁸ er-Ra'd 13/39.

lerden birisi de Nahîfî'nin *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adlı eseridir. Eser manzum bir üslupla yazılmış, kazâ-kader ve irâde konularını Mâtürîdî düşünce ekseninde ele almıştır. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî kelâm geleneğinin kader görüşünü yansıtması açısından müellifin bu eseri önemlidir. Bilindiği üzere Fatih dönemine kadar Osmanlı ilim geleneği üzerinde hâkim bir karakter olarak Eş'arî düşüncenin varlığından söz etmek mümkündür. Fatih tarafından Sahn-ı Semân medreselerinin teşekkülü ve farklı coğrafyalardan getirilen ulemanın da etkisiyle Osmanlı coğrafyasında Hanefî-Mâtürîdî anlayışın da neşv-ü nema bulunduğu görülür. Nahîfî'nin ortaya koyduğu görüşler itibarıyla Molla Fenârî'nin sentezleme anlayışıyla başlayan ardından İbnü'l-Hümâm ve Hızır Bey ile devam eden Mâtürîdî anlayışın bir devamı niteliğinde olduğu söylenilebilir. Nitekim Nahîfî Eş'arîliği hiç zikretmemekte ve konuyu bütünüyle Mâtürîdî perspektiften ele almaktadır. Üst kimlik olarak adlandıracağımız bir şekilde de Ehl-i sünnet ve'l-cemaat adını kullanmaktadır. Müellifin Eş'arîliği hiç zikretmemiş olmasını ise, Mâtürîdîlikle Eş'arîlik arasındaki ayrımı çok önemsemediği, ya da itikâdî açıdan bir sorun olarak görmediği şeklinde değerlendirilebilir. Aksi takdirde Cebriyye ve Mu'tezile'nin yanında Eş'ariyye'yi de zikretmesi ve eleştirmesi gerekirdi. Bu bağlamda müellifin Cebriyye ve Kaderiyye mensuplarına yönelttiği eleştiriler dikkate şayandır. Böylelikle onun söz konusu mezheplerin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle iddialarını çürütmeyi amaçladığı görülmektedir.

Eserde üslup açısından takriri bir metodun benimsendiği anlaşılmaktadır. Müstakil bir kelâm eserlerine nispetle sayfa sayısı bakımından hacimli olmamasına karşın eserde kazâ ve kader bahislerine ilişkin İslâm düşüncesinde tartışılan pek çok meselenin ele alındığını görmek mümkündür. Müellifin Farsça ve Arapçaya hâkimiyeti eserin diline yansımıştır. Bu nedenle eserde ağıdalı bir dilin kullanıldığı söylenilebilir. Kezâ metnin muhtevassından Nahîfî'nin dinî ilimlere ve özellikle kelâm-akâid meselelerine vukûfiyeti belirgindir.

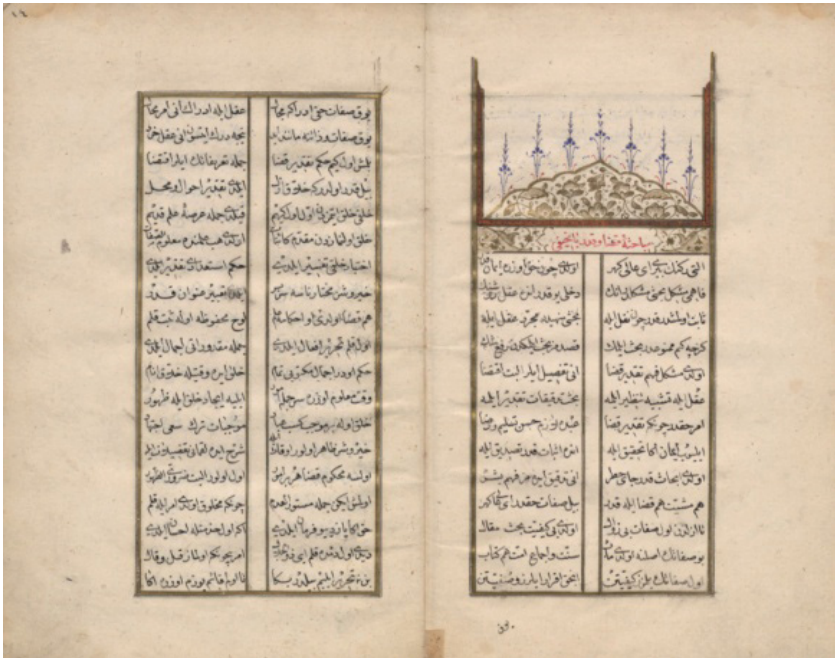
Nahîfî, Hz. Mevlanâ'nın *Mesnevî'sini* tercüme etmiş olması nedeniyle ilim dünyasında haklı bir şöhreti var ancak müellifin çalışmamıza konu olan eserinin kendi şöhreti nispetinde tanınmamış ve yaygınlaşmamış olması düşündürücüdür.

Yapılan bu çalışmayla hem Mâtürîdî akaidinin anlaşılması sağlanmış hem de Osmanlı gerileme devri ilim ve irfan anlayışı bu güne aktarılmıştır. Ayrıca keza müellifin bu eseri, şerh ve haşiyecilikle itham edilen Osmanlı müelliflerinin esasında pek çok özgün eser de ortaya koymuş olduklarına ilişkin önemli bir belge durumundadır.

Eserin kütüphanelerde bulunan iki nüshasının ilk ve son varakları.
Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2245, 12b- 19a vr.



Istanbul Üniversitesi, Nâdir Eserler Kütüphanesi, nr. 1652, 13b-19a vr.



KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Aliyyü'l-Kâri, Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Aypay, A. İrfan. *Nahîfî Süleyman Efendi, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992.
- Bağdath İsmail. *Hediyetü'l-ârifin*. İstanbul: 1951.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi. *el-Câmi'ü's-sahih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle nâşirün, 1438/2017.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: 1972.
- Çelebioğlu, Amil. "Süleyman Nahîfî ve Fazilet-i Savm (Zuhrü'l-Ahire Adlı Eseri)". *Diyanet Dergisi* (1972): 342-350.
- Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016): 9-52.
- Ebü Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, ts.
- Ebü Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-ekber*. Thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkan, 1999.
- Er, Şaban. *Nahîfî Süleyman Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014.
- Eş'arî, İsmail b. Hasan. *Kitabu'l-lum'a fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*. thk. Hammude Ğurabe. Londra: 1955.
- Eş'arî, İsmail b. Hasan. *el-İbâne an su'ûli'd-diyâne*. Thk. Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârü'l-ensar, 1937.
- Gelenbevi, İsmail. *Hâşiye-i Gelenbevi ale'l-Celâl*. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1307.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayınları, 2016.
- İbn Fûrek, Ebü Bekir Muhammed el-Hasan. *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasen el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahmân es-Sâiyih. Kahire: Mektebetüs-sakafeti'd-dîniyye, 2005.
- Karaağaç, Hilmi. "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 99-118.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dârü İhyâit-türâs, ts.
- Nahîfî, Süleyman Efendi. *Mübâhase-i Kazâ ve Kader*. Süleymaniye Kütüphanesi. Yazma Başışlar, nr. 2245.
- Nahîfî Süleyman Efendi. Manzûme-i akâid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1399.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Özerverli, M. Sait. "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*. ed. Osman Demir v.dğr. 3-51. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.

- Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneginden Nasıl Yararlanabiliriz". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*. 197-213. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâli". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özfırat, Bayram. "Tokatlı İshak Efendi ve Nazmu'l-leâli adlı Mesnevîsi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 315-376.
- Sâbüni, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Trc. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Uzun, Mustafa. "Nahîfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtürîdiyye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. "el-Kasidetü'n-Nüniyye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.



Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik

Benevolence As a Religious Attitude

Melih DEMİRKOL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Master Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Graduate School of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

Ankara | Turkey

melih06demirkol@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8928-9311

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 14 Kasım 2019 | Received | 14 November 2019

Kabul Tarihi | 03 Aralık 2019 | Accepted | 03 December 2019

Yayın Tarihi | 15 Aralık 2019 | Published | 30 December 2019

Atıf | Cite as

Demirkol, Melih. "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik [Benevolence As a Religious Attitude]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 211-232

<http://doi.org/10.5281/zenodo.3594044>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article, has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology. Tokat, 60010
Turkey.

<https://dergipark.org.tr/guifd>





Öz

Bu çalışma, dinin bir prososyal tutum ve davranış örneği olarak yardımseverliği ne ölçüde desteklediğini ve fitri yatkınlığın güçlenmesine ne şekilde katkı sağladığını araştırmayı amaçlayan bir makale çalışmasıdır. Araştırmamız, ampirik araştırma sonuçlarını da dikkate alan kuramsal, anlayıcı ve analitik bir çalışmadır. Araştırmanın öne çıkan kavramları tutum, davranış, dindarlık, prososyal davranış, empati, cömertlik, övgücilik, duyarlı ve koşulsuz sevgi, yardımseverlik, yardımlaşma ve dayanışmadır. Kavramsal çerçevede konuyla ilişkili bazı kavramlar açıklanmış ve aralarındaki ilişki ortaya çıkarılmıştır. Yardımseverlik tutumunun insan fitratında için olup olmadığı tartışılmıştır. Bunda başta aile, eğitim, çevre ve din faktörlerinin etkili olduğu görülmüştür. Alanda yapılmış ampirik araştırmaların bulgularına dayanılarak, dindarlık tutumları içinde iç kaynaklı dindarlık, dış kaynaklı dindarlık ve sorgulayıcı dinî yönelimin yardım etme davranışını farklı şekil ve derecelerde etkilediği anlaşılmıştır. Empatinin prososyal davranışlardaki rolü tespit edilmiştir. Araştırmada dinî emir, öğüt ve kıssaların dindarlar üzerinde farklı derecelerde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, dindarlarda dinî tutumun bilişsel ögesi ile duygusal ve davranışsal öğelerinin eşit değil, farklı derecelerde ve şekillerde gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Empati, Dinî Tutum, Prososyal Davranış, Yardımseverlik.

Abstract

This study aims to investigate to what extent religion supports philanthropy as an example of prosocial attitude and behavior also how it contributes to the strengthening of innate tendency. Our research is a theoretical, interpretive and analytical study which also takes into account empirical research results. The prominent concepts of the study are attitude, behavior, piety, prosocial behavior, empathy, generosity, altruism, sensitive and unconditional love, benevolence, cooperation and solidarity. Some concepts which are related with the subject were explained and their relations were illustrated, in the conceptual framework. It was discussed that whether generosity and benevolence are inherent to human nature. The factors of family, education, environment and religion were found the first effective ones. Based on the findings of empirical researches conducted in the field, it is understood that endogenous piety, exogenous piety, and critical religious orientation affect the behavior of helping in different forms and degrees. The role of empathy in prosocial behavior was identified. In this study, it was reached that religious orders, counsels and parables have different effects on religious people. This situation that religious beliefs can be realized without requiring an equal level of cognitive and emotional and behavioral elements of religious attitude.

Keywords: Psychology of Religion, Empathy, Religious Attitude, Prosocial Behavior, Benevolence.

GİRİŞ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Yardımseverlik, dinin ilgi alanına girdiği kadar sosyal psikolojinin de ilgi alanına giren bir konudur. Bu nedenle yardımseverliğin dinî bir tutum olarak incelenmesi sosyal psikoloji kapsamında ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu makale çalışmasında, insanı yardım etmeye sevk eden içsel güdülerin neler olduğu, fitrî yatkınlık ve dinî motivasyonun yardımseverlikteki payı, dinî referansların bireyleri yardımseverlik tutum ve davranışı yönünde nasıl harekete geçirdiği araştırılacaktır. Araştırmanın kapsamını genel olarak yardımseverlik ve dinin yardımseverlik tutumunu destekleyici yönü oluşturmaktadır. Araştırmada din genel olarak dikkate alınmakla birlikte, özel olarak İslam dini ile, yardımseverliğin anlam çerçevesi ise, İslam düşüncesi ve sosyal psikoloji ile sınırlıdır. Araştırmamız, dinin bir prososyal davranış olarak yardımseverlik tutumunu ne derece desteklediğini, konuya dair hem teorik çalışmalara hem de modern ampirik araştırmalara dayalı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makale çalışmamız, yardımseverlik tutumunun din açısından değerini ortaya koyacak olması bakımından önemlidir.

Sosyal psikoloji, empati, dinî tutum, dindarlık, prososyal davranış ve iyilik konusunda yapılmış birçok araştırma vardır. Bunlardan Ali Ayten'in *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* adlı doktora tezi ile Muhammed Demir'in *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi: Malatya Örneği* adlı Yüksek Lisans tezi, araştırma konumuzla doğrudan ilgisi dolayısıyla özellikle anılmaya değer çalışmalardır.

Dinî bir tutum olarak yardımseverliği konu alan çalışmamızın kavramsal çerçevesini oluşturan belli başlı kavramlar vardır. Tutum ve dinî tutum, davranış ve dinî davranış, prososyal davranış, özgecilik, duyarlı sevgi, yardımseverlik, hayırseverlik, yardımlaşma, dayanışma, cömertlik, hayır, sadaka, zekât, infak, merhamet, fedakârlık, diğerkâmlık ve sosyallik bunların başında gelir. Daha geniş manada iman-amel ilişkisi ve salih amel de, bu çerçevede değerlendirilecek kavramlardandır. Ancak biz burada söz konusu kavramlara özel olarak eğilmeyeceğiz, sadece dolaylı olarak değinmekle yetineceğiz.

Tutum, kişinin herhangi bir obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde belirleme tarzıdır. Tutumda bir insanın diğer insanlar, olaylar, fikirler, nesnelere ve durumlar karşısında tavır alışı veya davranış oluşturma eğilimi söz konusudur. Tutumun bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç ögesi vardır. Bilişsel öge, tutumun nesnesine yönelik düşünce ve inançlardan oluşur. Duygusal öge, duygu ve heyecanları içerir. Davranışsal öge ise eylemleri ihtiva eder.¹ Dinî tutum ise, bireyin dine ilişkin duygu,

¹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 146; Erkan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 2.

düşünce ve davranışlarını belirleme şeklidir. Dinî tutumları meydana getiren öğelerden bilişsel öge, bireyin dinî inanç, düşünce ve bilgilerini kapsamaktadır. Duygusal öge, dine karşı gösterilen duygusal tepkilerdir. Davranışsal öge, dinî ibadetler, faaliyetler ve işleri kapsar. Bilişsel ve duygusal öğeleri güçlü dinî tutumları olan kişilerin dinî davranışları gerçekleştirme ihtimali daha yüksektir.² Tutumun bilişsel ve duygusal öğeleri belli bir yönde, davranışsal ögesi ise başka yönde ortaya çıkıyorsa, kişinin o konudaki tutumunda tutarlılıktan söz edilemez. Kişinin tutumunun tutarlılığı o tutum konusuna verdiği önem ile doğru orantılıdır.³ Dinî tutumların teşekkül, gelişim ve değişiminde etkili olan belli başlı faktörler şunlardır: İhtiyaçlar ve istekler, sosyal ve kültürel faktörler, ekonomik durum, grup mensubiyeti; aile, çevre, sahip olunan dinî bilgiler, eğitim, din görevlileri ile ilişkiler, medya, kişilik özellikleri, fizyolojik özellikler, mükâfat ve ceza, duygusal faktörler.⁴

Davranış, organizmanın uyarılar karşısındaki tepkilerine denir.⁵ Bireyin bir bütün olarak psikolojik eylemleri, tepkileri, dış ve iç uyaranlara cevap olarak karşılıklı etkileşimleri davranış olarak isimlendirilir. Davranışlar hem dış faktörlerin hem de iç faktörlerin etkisiyle ortaya çıkabilmektedir.⁶ Bireyin günlük yaşamını ve gelecek dünya inancını anlamlı kılmak, aşkın varlık ile kendisi arasında olumlu bir ilişki oluşturmak niyetiyle yaptığı eylemlere dinî davranış denir.⁷ Dinî davranış, insanın inandığı yüce varlığın istekleri doğrultusunda hareket etmesidir. Dinî davranışın şekillenmesinde bireyin yaşadığı sosyal çevre, sahip olduğu zihinsel kapasite, aldığı eğitim, dindarların tutum ve davranışları, kitle iletişim araçları ve okuduğu kitaplar etkilidir.⁸ Yardımseverlik tutumunda yardım ve sadakanın dinî bir emir olduğunu bilmek bilişsel ögeyi; yardıma muhtaç birini görünce veya işitince merhamet duygusu gös-

² Peker, *Din Psikolojisi*, 88.

³ Hakan Sarıçam – Metin Güven, “Özgüven ve Dini Tutum”, *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* 5/7 (December 2012): 575; Erkan Kavas, “Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (Temmuz 2013): 145.

⁴ Arslan Hasan, “Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009): 79-90; Kavas, “Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum”, 4-8.

⁵ Yılmaz Özakpınar, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 62; Halil Apaydın, “Burçların Dinî Tutum ve Davranışlarla İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002): 185.

⁶ İrade Hümbetova, “Dini Tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi”, *II. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV (Bursa, 6-8 Mayıs 2013)* ed. Ümit Güneş (İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2013), 1078.

⁷ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999), 42.

⁸ Apaydın, “Burçların Dinî Tutum ve Davranışlarla İlişkisi”, 185; Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri* (Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, 1995), 74-79.

terip imdadına yetişme isteği duymak duygusal ögeyi; muhtaçlara doğrudan veya dolaylı olarak yardım etmek ise davranışsal ögeyi oluşturur.

Sosyal bilimlerde “prososyal davranış” derken genelde yardımseverlik, yardımlaşma, dayanışma, adil olma, dürüst davranma ve paylaşma gibi karşılığı olsun ya da olmasın toplum ve bireylerin yararı için yapılan her türlü eylem kastedilir.⁹ Prososyal davranışın İslami terminolojideki karşılığı amel-i salih yani her türlü iyi fiil ve davranışlardır. İman bir kabul ve tutum ise, amel davranıştır. İslam’da iman ile amel arasında güçlü bir bağ ve tutarlılığın olması önemlidir. İslam’da iman, ancak salih amele yani iyilik ve güzel davranışa dönüştüğü zaman bir değer ifade eder. İslam dininin gönderiliş gayesi insanların dünyada iyi, mutlu ve barış içinde yaşamalarına ve uhrevi saadeti kazanmalarına rehberlik etmektir. Sadece bilişsel düzeyde kalan, duygu ve davranışa dönüşmeyen bir tutum, dinin tek başına hedeflediği bir değer değildir.¹⁰

Dayanışma, toplumsal planda bir amacın gerçekleşmesi için yapılan iş birliğinden doğan güç ve tesanüttür. Dayanışmanın olduğu yerde toplumsal bağlar güçlüdür ve yapılan yardımlar için karşılık beklenmez.¹¹ Birlikte yaşama hali, bazen kişilerin ferdiyetini sınırlamakta, bazen de sağladığı koruma ve güvenlik sayesinde ferdiyetini ortaya koymasına yardımcı olmaktadır.¹² Toplumun ördüğü dayanışma ve yardımlaşma ağları bireylere nüfuz etmekte ve onların kendilerini güvende hissetmelerini sağlamaktadır. Yardımlaşma duygusu, diğerkâmlık isteğinin bir ürünüdür. İnsan, sadece kendisi hakkında değil, diğer insanlar hakkında iyi duygular taşır. Bireyler kendi menfaatlerini gözetme yanında başkasına da yardım etme eğilimi gösterirler. Dayanışma ve yardımlaşma ilişkisinde iki taraf da belli bir tatmin duygusu yaşar ve kendini değerli hisseder. Yüz yüze geldiği problemler karşısında kişinin özgüveni ve başarı arzusu artar. Kendinden emin olan birey, neticede daha yüksek derece medeni cesaret gösterir ve kendini işine verir.¹³

Bir kişinin kendi malından veya parasından başkasına zorlanmadan kolayca vermesi ve harcamasına cömertlik denir. Cömertlik, yerleşik bir huy olması hasebiyle melekedir. Cömertliğin uygun ve vacip miktarı, gerekli yere zahmet çekmeden harcamaktır. Bu erdem, hem din hem akıl tarafından övülen bir haslettir. Erdem ahlakına göre cömertliğin sekiz alt erdemi vardır. Bunlar kerem,

⁹ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 5.

¹⁰ İman-amel bütünlüğüne dair bk. Talip Özdeş, “Akıl-Vahiy İlişkisi ve Kur’an’da İman-Amel Bütünlüğü” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 11-15.

¹¹ Abdülmuttalip Baycar, “Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 201.

¹² David Krech v.dğr. *Cemiyet İçinde Fert*, trc. Mümtaz Turhan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 2: 344.

¹³ Baycar, “Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu”, 202.

diğerkâmlık, af, mürüvvet, asalet, paylaşım, bağışlama ve feragattir. Bunlardan diğerkâmlık, kişinin bizzat muhtaç olduğu halde başkasının ihtiyaç duyması durumunda elindeki mal veya parayı ona vermesi veya onun için harcamasıdır. Kur'an'da bu tutum "isâr" kavramıyla ifade edilmiş ve "Özellikle ihtiyaçları olduğu hâlde onları kendilerine tercih ederler." (el-Haşr 59/9) ayetiyle övülmüştür. Mürüvvet, kişinin başkasına gerektiğinden fazlasını verip ihsanda bulunmasıdır. Paylaşım, kişinin önemli mal, fırsat, değer ve maslahatları dostlarıyla paylaşmasıdır. Bağışlama, kişinin zorunlu olmayan şeyleri gönül rızası ile vermesidir. Feragat, kişinin yükümlü olmadığı halde, sahip olduğu mali değer veya faydaları başkasının iyiliği için kendi rızasıyla terk etmesidir.¹⁴

İslâm ahlâkına göre başkalarına yardım etmek cömertliğin yeter şartı değildir. Aynı zamanda bu yardımın gönüllü ve severek yapılması gerekir. Çünkü cömertliğin huy ve meleke haline gelmesi için yerleşmiş olması gerekir. Bu nedenle iyiliği zorlama sonucu yapan kimse cömert sayılmaz. Tam tersine iyilik yapma niyet ve iradesi olduğu halde, imkânsızlıktan yapamayan insan cömert kabul edilir. Cömertlik ancak güçlü bir karakter ve irade eğitimi sonucu meleke halini alır. Cömertlikte sehâvet, cûd ve isâr şeklinde üç mertebe vardır. Kişinin, imkânlarının çoğunu kendine ayırıp, azını yardım için harcamasına sehâvet, azını kendine ayırıp, çoğunu başkalarına vermesine cûd, gerektiğinde fedakârlık yapıp, imkânlarının tamamını muhtaçlar için kullanmasına isâr denir.¹⁵

Sadaka kelimesi, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddî yardımları, bu çerçevede verilen para ve eşyayı ifade eder. Bireysel olarak yapılan gönüllü yardımlar dışında örgütlü yapılar aracılığıyla yürütülen yardımlar sosyal problemlerin giderilmesinde ve toplumsal barışın sağlanmasında önemli katkılar sağlamıştır. Sadaka bazen farz olan zekâtı, bazen nafîle olan gönüllü bağışları, bazen, Ramazanda verilen fitır sadakasını, bazen adağı, bazen de fidye ve kefareti kastedecek şekilde kullanılmıştır. İslâm'ın beş şartından biri olarak zekât, dinen zengin sayılan Müslümanların kendi mallarından Kur'an'da belirtilen insan sınıflarına vermekle yükümlü oldukları belli bir payı ifade eder.¹⁶ Zekât, ibadet yönünün yanı sıra bireyde ve toplumda dinî ve ahlâkî değerleri yüceltme, kişinin maddî ve manevî varlığını temizleme, sosyal yapıyı güçlendirme, ekonomik hayata canlılık getirme işlevi görür. Zengini cimrilik hastalığından kurtarır,

¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 106-107.

¹⁵ Mustafa Çağrıncı, "Cömertlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 73.

¹⁶ Ali Duman, "Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 383-384.

ona cömertlik ve şükretme hasleti kazandırır, toplumda sosyal dayanışmayı güçlendirir.¹⁷ İnfak kavramı ise kişinin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla kendi malından harcama yapması, muhtaçlara çeşitli şekillerde yardımda bulunması anlamına gelir. Bu yönüyle infak, hem farz olan zekâtı hem de gönüllü yapılan her türlü hayrı kapsamaktadır.¹⁸

1. İNSANIN YARDIMSEVERLİĞE FITRÎ YATKINLIĞI

Yardımseverliğe yatkınlıktan bahsedildiğinde cömertlik, duyarlı sevgi, empati ve özgecilik kavramları öne çıkmaktadır. İnsan, özünde karşılıksız verme, hiçbir ödül ummadan yardım etme özelliğine sahip midir? Bunu tek tek bütün insanlar üzerinde test edip, olumlu sonuç almadan yapılacak bir genelleme bilimsel doğruluk değeri taşımayacaktır. Bu nedenle insanların özünde cömertliğe yatkın oldukları önermesi ispatlanabilir değildir. Ancak bu konuda belirlenecek örneklem üzerinden yapılacak ampirik araştırmalarla kesin olmayan tümevarımsal sonuçlar elde edilebilir. Mesela annelerin bebekleri ve hatta daha ileri yaştaki çocuklarına karşı, babaların çocuklarına ve kardeşlerin birbirlerine karşı doğal bir bakım ve sevgi kaynaklı yardım arzusuna sahip oldukları, yaygın tecrübeyle bilinmektedir. Özellikle annenin çocuğuna karşı sevgi ve bakımındaki koşulsuz sevgi ve karşılık ummayan fedakârlık, çevresine bilinçli bir ilgi ile bakan her insanın gözlemlediği doğal bir gerçektir. Buradan hareketle annenin çocuğuna karşı son derece cömert davrandığını iddia edebiliriz. Bu, koşulsuz sevgi ve merhamet içeren bir cömertliktir.¹⁹ Bir insanın bütün insanlara, hatta tüm varlıklara karşı cömert davranabileceğini varsayabiliriz. Fakat kişinin buna yetecek gönül zenginliğine sahip olması gerekir.

İbn Sina, cömertliği “gerekeni karşılıksız olarak vermek” şeklinde tanımlamaktadır.²⁰ Ona göre hiçbir menfaat ve karşılık beklemezsizin veren kimseye cömert denir. İbn Sina, hakiki cömert ile mecazi cömert arasında bir ayırım yapmakta ve geri dönecek bir şeyi kastetmezsizin kendisinden bol bol faydalar taşan kimseyi hakiki cömert olarak nitelendirmektedir. Bu manada herhangi bir gaye gütmeyen cömertlik eden ve salt iyi olan yegâne varlık Allah'tır.²¹ Allah'ın cömertliği “cüd” kavramı ile, insanların ahlaki manadaki cömertliği ise “seha” kavramı ile karşılanmaktadır. Müslüman filozoflar, Allah'ın her şeye varlık vermesini, yani varlıkları yaratmasını bir cömertlik olarak tasvir

¹⁷ Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 197.

¹⁸ Mustafa Çağrıncı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22: 289.

¹⁹ Anne sevgisinin niteliği, koşulsuz sevgi ve koşullu sevgi hakkında bk. Erich From, *Sevme Sanatı*, trc. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1997), 40-51.

²⁰ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 144.

²¹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 144-145.

ederler. Çünkü böylece varlık, zorunlu mevcut olan Allah'tan taşmakta ve varlığı imkân dâhilinde olan şeyler dış dünyada varlık kazanmaktadır. Bu nedenle Allah, istidadı olan her şeye ve her insana kereminden kapasitesine uygun ölçüde lütfetmektedir.²² Allah, yaratmasında kendisini mükemmelleştirecek bir amaç gütmeyiz, dolayısıyla keyfi bir tasarrufta bulunmaz, herkese kabının aldığı ölçüde cömertçe verir. Vesilelere tutunan herkesin, dininden ve inancından bağımsız olarak zengin, sağlıklı ve mutlu olması bununla açıklanabilir. Cömertliği insanlar açısından incelediğimizde de, Allah'ın mutlak cömertliğine nispeten benzeyen bir durumla karşılaşırız. Fıtraten cömert olan kimseler, muhtaç olan kimsenin inancına ve ırk mensubiyetine bakmaksızın sırf iyilik gereği cömertçe verirler ve yardımda bulunurlar. Bu tıpkı güneşin uzayda ulaştığı her şeyi ısıtması ve ısıtması gibi doğal bir eylemdir. Bu manada cömertlik sevgi ile de ilişkilendirilebilir. Kişinin gönül zenginliği ne kadar enginse ister insan, ister başka bir varlık olsun, ilişkide bulunduğu her varlığı sever ve ona sevginin tecellisi olacak şekilde iyi davranır. Bu durumda sevgi, cömertlik ve iyilik arasında yakın bir bağ olduğunu söyleyebiliriz.²³

Cömertliğin erdem ahlak teorisinde fitrî bir temellendirmesinin yapıldığını görmekteyiz. İslam ahlak filozoflarına göre erdemler, insandaki şehvî, gazabî ve akli güçlerin mutedil çalıştırılmasıyla oluşur. Şehvet yani arzu gücü, kişinin fayda görüp de elde etmek istediği şeyleri kendisine çekmesini sağlar. Gazap yani öfke gücü, kişinin zararlı görüp de kendisinden uzaklaştırmak istediği şeyleri itme işlevi görür. Akıl gücü sayesinde insan doğru ve yararlı bilgileri elde eder. Arzu gücünün erdemi iffet, öfke gücünün erdemi yiğitlik, akıl gücünün erdemi hikmettir. Bu üç erdem bir kişide toplandığında adalet erdemi doğar.²⁴ Bizi burada ilgilendiren, cömertliği de kapsayan iffet erdemidir. Ahlak filozofları, arzu gücünün oburluk ve günahkârlık gibi ifrat; sönmüştük ve isteksizlik gibi tefrit uçlarına savrulmadan mutedil işlemesiyle iffet erdeminin ortaya çıktığını söylerler. İffette kişinin ihtiyaç duyduğu kadar fayda ile yetinmesi esastır. Ahlakçılara göre iffet erdeminin kendi içinde on iki alt erdemi vardır. Bunlar hayâ, nezaket, güzel yöneliş, barışçıl olma, sükûnet, sabır, kanaat, vakar, takva, intizam, hürriyet ve cömertliktir.²⁵ Bu ahlak teorisinde güzel huy anlamına gelen erdemler, belli bir ölçüde fitrî ve tabii yatkınlığa bağlı olsa da, büyük ölçüde eğitimle gerçekleşir. Ama bu eğitim ancak erken yaşlarda, daha doğrusu çocukken verildiğinde etkilidir. Modern eğitim kuramlarının da doğruladığı gibi,

²² Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlahî Cömertlik (Cüd) ve Adalet (Adl)", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016): 83-84.

²³ Bk. Hatice Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016).

²⁴ Murat Demirkol, "Erdem ve Erdemsizlik", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: BİLAY, 2018), 185.

²⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 93-95.

çocuğun karakteri altı yaşına kadar büyük ölçüde şekillenir.²⁶ Genetik ve fitri yatkınlık ile iklim ve çevresel şartlar çocuğun karakterinde etkilidir. Ama iyi bir aile, okul ve mahalle ortamı çocuğun güzel huylarla donanması açısından son derece önemlidir. Bilinçli, fedakâr, diğerkâm, merhametli üyelerden oluşan bir ailede çocuğun cömertlik melekesini kazanma ihtimali yüksektir.

İnsan, hayatını devam ettirebilmek için sosyal ve medeni bir ortamda yaşamak zorundadır. Güvenlik zarureti ve ekonomik şartlar bunu mecbur kılar. Kişinin can güvenliğini tek başına sağlayamayacağı daha açıktır. Meseleye ekonomik açıdan baktığımızda bir fert, ihtiyaç duyduğu bütün besin ve eşya çeşitlerini tek başına üretemez. Minimum düzeyde en temel ihtiyaç maddelerini üretebileceğini varsayabiliriz. Fakat o zaman da kişi, tüm sosyal, kültürel ve manevi bağlardan koparak ömrünü tamamen ihtiyaç maddelerini üretmek ve elde etmek için harcamak zorunda kalır. Kayıtlı tarih bize insanların eski çağlardan beri iş bölümü yaptıklarını ve medeni ortam oluşturarak ihtiyaçlarını değiş-tokuş veya alışveriş yoluyla giderdiklerini göstermektedir. İnsanların hayatı kolaylaştırmak adına birbirlerine ihtiyaç duymaları, onlar arasında hizmet ve alışveriş ilişkisinin ötesinde yardımlaşma ve fedakârlığın da yerleşmesine yol açmıştır. Herkes en azından bir meslek edinerek bir ürün veya hizmet üretmiş, geçimini bu mal veya hizmeti ona ihtiyaç duyan diğer bireylere para veya aynı mal karşılığı satarak sağlamaya çalışmıştır.²⁷ Varlıklı kişilerin gelir sağlamak için çalışmak zorunda olan bireylerden hizmet aldıkları ve buna karşılık onlara ücret ödedikleri bir istihdam düzeni kurulmuştur. Toplum içinde yoğun ilişkiler yoluyla kurulan ünsiyet, varlıklı kimselerin gönüllü olarak yoksulları gözetmelerine ve ihtiyaçlarını gidermelerine ortam hazırlamıştır. İnsanların içlerinde taşıdıkları sevgi, şefkat ve merhamet gibi duygular sosyal hayatın getirdiği mecburiyetlerle birleşerek toplumun üyeleri arasında güçlü dayanışma ve yardımlaşma bağları meydana getirmiştir. Husumet baş göstermedikçe güçlü ve ekonomik durumu iyi olan bazı bireyler, zayıf ve yoksul insanları koruma ve desteklemeyi vicdani bir sorumluluk olarak görmüşlerdir. Tarihî süreklilik içinde yaşanan tecrübeler zamanla kökleşmiş ve dayanışma insanlar tarafından benimsenmiştir. Dinler ve manevi öğretiler bu duygu ve tutumları teşvik edip, uhrevi bir müeyyideyle pekiştirince muhtaçlara yardım etme, insanlarda bir tür fitrî teamül halini almıştır.

Yardımseverliğe yatkınlık açısından önemli olan bir diğer kavramın duyarlı sevgi olduğunu söylemiştik. Duyarlı sevgi, ister yakın ister yabancı olsun

²⁶ Rifat Atay, "Aile Eğitim Merkezleri Olarak Camiler: Anne-Çocuk Grupları (0-5)", *Cami Merkezli Hayat: Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*, ed. Mehmet Keskin (İstanbul: Pelikan Basım, 2013), 62.

²⁷ Anar Gafarov, "Ahlakın Toplumsal Boyutu", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: BİLAY, 2018), 293.

insanlara karşı duyulan ilgi, önemseme, duyarlılık; özellikle acı çekmeleri ve yardıma muhtaç olmaları durumunda diğer insanları destekleme, yardım etme ve diğer insanları anlamaya odaklı duygu, düşünce ve davranışları içeren bir tutum olarak tanımlanmaktadır. Duyarlı sevgide empati, sempati, yardımseverlik, fedakârlık, önemseme, ilgi ve duyarlılık gibi özellikler bulunmaktadır.²⁸ Adler'e göre insanı olumlu sosyal dürtüler motive etmekte ve toplum yararına şahsi çıkarlarından vazgeçmesine yol açan sosyal bir içgüdü güdülemektedir. Bu bakış açısına göre insanlar sosyal fayda uğruna kendi ihtiyaçlarını ikinci plana atabilmektedirler. Fedakâr olma isteği, empati, ahlaki muhakeme, anlaşılabilirlik ve diğer insanların bakış açılarını anlama yeteneği şeklinde sıralanabilecek kişilik özellikleri duyarlı sevginin gelişmesini desteklemektedir. Bazı araştırmalarda, şefkat ve empati türü niteliklerin gelişimi ile olumlu sosyal davranışların artışı arasında bağlantı olduğu tespit edilmiştir. Duyarlı sevgi, insanları hem yakınlarla hem de yabancılara yardım etmeye sevk eden güçlü bir motivasyondur.²⁹

Duyarlı sevginin, From tarafından yapılan kardeş sevgisi, anaca sevgi, babaca sevgi, erotik sevgi, öz-sevgi, Tanrı sevgisi sınıflandırmasında koşulsuz anaca sevgi ve koşullu babaca sevgiden ziyade kardeş sevgisine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Anaca sevgi, çocuğun anneye bağımlı olduğu ilk zamanlarda gösterilen sevgi olup, bazı anneler bunu çocuğun kendilerinden ayrılmaları durumunda devam ettirememektedirler. From'a göre kardeşçe sevgide "komşunu kendin kadar sev" ilkesi geçerlidir. Burada sevgi bütün insanlar içindir ve dışlayıcı değildir. Çaresize, yoksula ve yabancıya yönelik yardım, kardeşçe sevginin başlangıcıdır.³⁰

Bireyler, yakın oldukları insanlara, yabancılara oranla daha fazla duyarlı sevgi hissetmektedirler. Hem gönüllülük ile diğer insanlara sağlanan sosyal destek arasında hem de maneviyat ile insanlık için hissedilen duyarlı sevgi arasında pozitif ilişkili vardır. Başkalarına hissedilen duyarlı sevgi, bireylerde iyi olma halini artırmaktadır. Başkalarının kendileri için duyarlı sevgi hissettiklerini fark eden insanların kendi kendilerine olan saygılarının arttığı görülmüştür. Başka insanlara hissedilen duyarlı sevgi, kişiliğe olumlu faydalar sağlayabilmektedir. İnsanlar, olumlu sosyal duygu ve davranışlar gösterdikleri zaman kendilerine duydukları saygıda ve ruhsal durumlarının iyiliğinde artış olur. Özellikle toplumsal ilişkilerde, diğer insanlara yardım etmenin kişiliğe uzun vadeli yararları vardır.³¹

²⁸ Ahmet Akın – Halime Eker, "Duyarlı Sevgi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2012): 76.

²⁹ Akın – Eker, "Duyarlı Sevgi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 77.

³⁰ Bk. From, *Sevme Sanatı*, 48-52.

³¹ Akın – Eker, "Duyarlı Sevgi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 77-78.



Sosyal psikolojide özgecilik, hiçbir menfaat beklentisi olmadan, yalnızca başkalarının yararı için yapılan davranış olarak tanımlanır.³² Özgecilik diğerkâmlık olarak da bilinir. Özgecilik, İngilizcedeki “altruism” sözcüğünün Türkçe karşılığı olup, bireyin gönüllü hizmet sunarken zamanı, imkânları ve enerjisi hedef kişilerin içinde buldukları koşulları göz önünde bulundurarak harcamasını ifade eder. Özgecilik; bağışta bulunma, yardım etme ve sorumluluk üstlenme gibi bazı olumlu sosyal davranışları kapsamaktadır.³³

Ümmet ve arkadaşlarının Fisher ve Cole'dan aktardığı bilgilere göre bireyleri gönüllü iş yapmaya sevk eden temel güdüler, gereksinimler, bilinçli nedenler ve yararlılardan oluşmaktadır. Birinci durumda, bireyin davranışları içsel gereksinimlerin bir sonucudur. İkinci durumda, davranışlar bilinçli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Üçüncü durumda bireyin davranışları beklenen fayda veya ödüllerle yönlendirilmektedir. Özgeciliğe karşımıza çıkan bir başka değişken, diğer insanların davranışlarının etkileridir. Kişilerin yardım etme davranışında, çevrede bulunan diğer kişilerin nasıl davrandıkları da etkilidir. Sokakta yürürken göğsünü tutarak yere yığılan kişiye çevredekilerden biri yardım etme davranışı gösterdiğinde diğerleri de bundan etkilenecek yardım etmeye başlarlar.³⁴ Saygı görme, takdir edilme, ilgi çekme ya da meşhur olma amacıyla yapılan olumlu sosyal davranış ile ödül beklemeden yapılan yardım etme davranışı arasında fark vardır. Bilgin'e göre, bireyler, ahlaki değerleri ihlal ettiklerini düşündükleri kişilere yardım etmekten kaçınırken, kendi ırk veya sosyal gruplarına mensup kişilere yardım etmekte daha çok istekli davranmaktadırlar.³⁵

Bir davranışın özgeci oluşunun temel şartı, ödül beklemeden tamamen gönüllü olarak, yalnızca başkasının sıkıntısını gidermek niyetiyle yapılmış olmasıdır. Özgeciliği etkileyen başlıca faktörler, yaş, cinsiyet, duygu durumu ve yardıma gereksinimi olan kişinin sahip olduğu özelliklerdir.³⁶

Özgeci davranışın en temel motivasyonlarından biri empatidir. Empati, başkalarının düşünceleri, duyguları, algıları ve niyetleri hakkında bilişsel farkındalığa sahip olma ve kendini karşıdakinin yerine koyarak duygusal tepki verme eğilimi olarak tanımlanmaktadır. Empati kurabilmek için ben-merkezcilikten uzaklaşıp karşıdakinin rolünü üstlenebilmek gerekir. Bilişsel rol almada sahip olunması gereken özelliklerden biri yetişkin rolüdür. Bu rol, fiziksel gerçekler

³² Burcu Tekeş – Derya Hasta, “Özgecilik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Nesne Psikoloji Dergisi (NPD)* 3/6 (2015): 57.

³³ Durmuş Ümmet v.dğr., “Özgecilik (Altruism) Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013): 303.

³⁴ Ümmet v.dğr., “Özgecilik (Altruism) Ölçeği Geliştirme Çalışması”, 304.

³⁵ Bk. Nuri Bilgin, *Sosyal Psikolojeye Giriş* (İzmir: İzmir Kitaplığı, 1995), 287.

³⁶ Tekeş – Hasta, “Özgecilik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 57-58.

karşısında akılcı davranmayı sağlar. Bu rol yeterli olmadığı için çocuk-benlik durumu da şarttır. Bu durum, merak, spontanlık ve yaratıcılık gibi doğal çocuk eğilimlerini kapsar. Empati için gerekli olan bir diğer benlik durumu ana-baba benlik durumudur. Koruyucu ana-baba benliğine sahip olan bireylerin empatik tepki vermeleri ve sıkıntı çeken kimselere yardım etme eğilimleri daha fazladır.³⁷

Tekeş ve Hasta'nın Batson ve arkadaşlarının ortaya koyduğu empati-özgecilik denencesi ile temmellendirdikleri bilgilerde dikkat çeken hususlardan biri, yardım etme davranışının empatik ya da egoist motivasyonlardan kaynaklanabileceği durumudur. Egoist motivasyonda empatinin seviyesi düşük olup yardım etme davranışı bireyin şahsi mutluluğuna odaklanmaktadır. Empati kaynaklı yardım etme davranışında ise, yardım edilen kişinin mutluluğu hedeflenmektedir. Egoist motivasyonlu bir yardım etme davranışı her zaman gerçekleşmeyebilir. Tam tersine, empatik motivasyonla yapılan özgeci davranışta, ne pahasına olursa olsun, yardım etme davranışı her halükârda gerçekleşebilmektedir.³⁸

Özgecilik, çıkar gözetmeden yapılan bir diğer kâmlık olsa da, özgeci davranışta bulunan kişi bir şekilde bunun mükâfatını görür. Özgecilik özgeci davranışta bulunan bireye bazı faydalar sağlar. Bireyin kendi sorunlarından uzaklaşmasına yardımcı olur, hayatın değeri ve anlamı konusundaki anlayışını geliştirir, algılama yeterliliğini yükseltir, ruh halinin niteliğini iyileştirir, sosyal uyumu artırır.³⁹

2. YARDIMSEVERLİĞİN DİNİ DAYANAĞI

Dinler, inanç, ibadet, uygulama ve ahlak bakımından bazı farklılıklar göstermekle birlikte müntesiplerine ahlâkî bir erdem olarak yardım etmeyi öğütlemektedir. Bu açıdan din ve dindarlık sevgi, şefkat, merhamet, adalet, iyilik ve yardımseverlik gibi prososyal davranışları ifade eden kavramlarla özdeşleşmiştir. Dünyanın birçok bölgesinde dindarlar, kurdukları dini kurumlar ve vakıflar kanalıyla muhtaçlara, felaketzedelere, genel olarak yoksullara yiyecek, giyecek ve barınma araçları sağlayıcı faaliyetlerde bulunmaktadır. Dinî bir telkin ve motivasyona bağlı olmadan koşulsuz sevgi ve özgeci tutumla yardımda bulunan insanlar da vardır. Fakat burada incelediğimiz konu, dindarların tutumu

³⁷ Mustafa Koç, "Din Psikolojisi Araştırmalarında Empatinin Ampirik Bilgi Bakımından Değeri Üzerine Kuramsal Açıdan Metodolojik Bir Bakış Denemesi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005): 56.

³⁸ Tekeş – Hasta, "Özgecilik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 55-75.

³⁹ Fiğen Kasapoğlu, "İyilik Hali ile Özgecilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (Haziran 2014): 275.

ve dinin yardıma yönelik motivasyonu olduğu için özel olarak dinî teşvik ve telkinlerin etkisine odaklanacağız.

İslam dininin yardımseverlik konusundaki emir ve tavsiyelerini ele almadan önce meselenin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi diğer bazı dinlerde nasıl görüldüğüne kısaca değinmek istiyoruz. Tevrat'da yardımlaşmayı, komşuya iyilikte bulunmayı emreden pek çok emir vardır.⁴⁰ Aynı şekilde sevgi, merhamet ve iyilik gibi kavramlara İncil'de de yer verilmektedir. Hz. İsa, takipçilerini merhametli insanlar, İyi Samiriyeli olarak nitelemiş ve yardım edenleri övmüştür.⁴¹ Budizm'de iyilik, merhamet, verme gibi ahlaki değerlere vurgu yapılmaktadır. Birçok Budist düşünür de “başkası yönelimli” düşünme tarzına dikkat çekmekte ve kişiyi prososyal eğilimleri yok eden düşmanlık, haset ve hüsrân duygularına karşı uyarılmaktadır.⁴²

Başkasına yardımın fedakârlık derecesindeki şekli olan isâr, bir insanın başkasını kendisine tercih etmesi ve önde tutması anlamına gelir. Bu, özgecilik ve diğerkâmlık ile aynı anlam çerçevesine giren bir kavramdır. Kur'an'da isârdan övgüyle bahsedilmektedir: “Önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönülleri iman ile dolmuş olan kimseler, hicret edip kendilerine gelenleri severler; onlara verilenler sebebiyle içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; bizzat muhtaç olsalar bile onları kendilerine tercih ederler.” (el-Haşr 59/9). İnfak kavramının isâr derecesini ifade edecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz: “Muttakiler hem bollukta hem de darlıkta Allah yolunda infak ederler, öfkelenedikleri zaman öfkelerini yutarlar, insanları affederler. Allah iyi davrananları sever.” (Âl-i İmrân 3/134). Bu ayet, infakta bulunanların hem rahatlıkta hem de sıkıntılıyken yardım ettiklerini belirtmektedir. İnfak, bir kişinin sahip olduğu maddi ve manevi imkânlardan başkasına verebilmesi demektir. Bu anlamda infak, başkasını kendine tercih etme manasındaki isâr ile aynı anlama gelmektedir. Çünkü bir insanın başkasını kendine tercih ederek bizzat muhtaç olmasına rağmen, ona her türlü isârdâ bulunması aynı zamanda infaktır.

Cömertlik, diğerkâmlık ve özgecilik güzel bir huy ve olumlu bir tutum olmakla birlikte İslam dini insanlara yardım etmeyi genel olarak teşvik etmiş, bu konuda bazı düzenlemeler yapmıştır. İslam'da zekât, sadaka, fitre ve infak toplumdaki maddi yardımlaşmayı teşvik eden uygulamalardır. Kişi cömertliğinden dolayı yardım etmese bile, sırf Allah'ın bir emrini yerine getirmek için yardım eder. Fakat sadaka ve zekât verilirken muhtaç insanın incitilmemesi özellikle hatırlatılır. İnsanların birbirlerine muhtaç olmaları karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı zorunlu kılmaktadır. İslam yardımlaşmayı bütün maddi

⁴⁰ Tesniye 15/12-14; Çıkış 20/12-17.

⁴¹ Luka 10/29-36.

⁴² Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 69.

ve manevi hayatımızı kapsayacak şekilde en geniş sınırları ile ele almış, dinî, ahlaki ve sosyal bir görev olarak ortaya koymuştur.⁴³

“Kim (elinde olanlardan) verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü doğrularsa biz onu kolay olana yöneltiriz. Kim de cimrilik eder, kendini müstağni görür, en güzel sözü yalanlarsa biz onu işini zorlaştırır. Düştüğü zaman malı ona hiçbir fayda sağlamaz.” (el-Leyl 92/5-11). Vahyin ilk döneminde nazil olan bu ayetler üç niteliği öne çıkarmaktadır: Verme, takva ve tasdik. Sıkıntılı bir hayata uğrayacağı haber verilen diğer insan tipi cimrilik, kibir ve yalanlama ile nitelenmiştir.

Kur’an, iyilik ile yardımseverlik arasında sıkı bir bağ kurar: “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça asla iyiliğe ulaşamazsınız. Allah harcadığınız her şeyden haberdardır.” (Âl-i İmrân 3/92).

İslam’ın kutsal kitabı Kur’an, yardım etmeyi bazen doğrudan teşvik eder, bazen yardımsever insanları överek dolaylı özendirir, bazen de uhrevi mükâfata dikkat çekerek bir çeşit kişiyi yardım etmeye mecbur bırakır. Aşağıdaki ayetler bu açıdan incelenebilir.

“De ki: Şüphesiz, Rabbim rızık kullarından dilediğine bol bol verir ve dilediğine kısar. Allah yolunda her ne harcarsanız, Allah onun yerine başkasını verir. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.” (es-Sebe’ 34/39).

“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda infak ederler, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah, iyilik edenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/134).

“Mümin kullarıma söyle! Namazı dosdoğru kılınlar, alışveriş ve dostluğun geçerli olmadığı gün gelmeden önce kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizlice ve açıktan infak etsinler.” (İbrahim 14/31).

“Onlar Rablerine döndürüleceklerini bildikleri için verdiklerini kalpleri ürperek verirler, hayır işlerine koşarlar ve bu uğurda öne geçerler.” (Mü’minûn 23/60-61).

“Kim Allah’a sonunda kendisine kat kat geri ödeyeceği güzel bir borç verir? Allah (rızık) daraltır ve genişletir. O’na döndürüleceksiniz.” (el-Bakara, 2/245).

Yardımseverlik tutumunun muhatapları bağlamına göre daraltılmış ve genişletilmiştir. Akrabalardan yabancı insanlara kadar geniş bir yardıma muhtaçlar listesi oluşturulmuştur. “Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya hakkını ver, ama sakın israf etme!” (el-İsrâ 17/26). “Onların mallarında hem (yardım) isteyenlerin hem de (iffetinden dolayı istemediği için) mahrum olanların hakkı vardır.” (ez-Zâriyât 51/19). “Allah yolunda infak edin. Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın. İyilikte bulunun. Allah iyilikte bulunanları sever.” (el-Bakara 2/195). “Sana Allah yolunda neyi infak etmeleri gerektiğini soru-

⁴³ Hamdi Kızılar – İlyas Canikli, *Değerler Eğitimi* (Karabük: Deneme Yayınları, 2015), 222.

yorlar. De ki: Hayır olarak ne infak ederseniz o, anne ve baba, akraba, yetimler, fakirler ve yolda kalmışların hakkıdır. Allah, yaptığımız hayırları hakkıyla bilir.” (el-Bakara 2/215). “(Sadakalar ancak) kendilerini Allah yoluna adayan ve yeryüzünde dolaşma imkânı bulunmayan yoksulların hakkıdır. İffetlerinden dolayı (istemedikleri için) bilmeyenler onları zengin zanneder. Sen onları yüzlerinden tanırsın. Arsızlık edip de kimseden bir şey istemezler. Allah, hayır olarak verdiklerinizi bilir. Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlar ne korku yaşayacaklar ne de mahzun olacaklardır.” (el-Bakara 2/273-274).

İslam’da yapılacak yardımın nitelikli olması vurgulanmıştır. Bunun ölçüsü, kişinin kendisi için tercih ettiği mal ve hizmet kalitesidir. “Ey müminler! Kazandığınız iyi şeylerden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda infak edin. Kendinizin göz yummadan almak istemeyeceğiniz değersiz şeyleri vermeye kalkışmayın. Biliniz ki Allah, zengindir ve övülmeye lâyıktır.” (el-Bakara 2/267).

Yardım yapmanın şekli ve yöntemi de önemlidir. Bu konuda yardım görenin incitilmemesi esas alınmıştır. Yerine göre gizli de açık da yardım yapılabileceğine dair ruhsat verilmiştir. “Allah kendi yolunda infak ettiğiniz veya adadığımız her şeyi bilir. Zalimlerin yardımcıları olmayacaktır. Açıktan sadaka verirseniz ne güzel! Ama fakirlere gizlice verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve bazı günahlarınıza kefarettir. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır... Neyi infak ettiyseniz hakkınız yenmeden karşılığın size tam olarak ödenir.” (el-Bakara 2/270-272). “Güzel söz ve bağışlama, inciterek verilen sadakadan daha hayırlıdır.” (el-Bakara 2/263).

Yarımda karşılık gözetmeme, yardım edilen kişiden bir karşılık ve menfaat ummama konusuna dikkat çekilmiştir. Verilen sadaka veya yapılan yardımın Allah’a verilen bir borç olarak kabul edilmesi, mükâfatını Allah’ın ödeyeceği vurgulanmıştır. “Onlar yoksula, yetime ve esire gönüllü olarak yemek yedirirler. (Derler ki:) Biz size yalnızca Allah rızası için yediriyoruz. Sizden buna bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz. Çünkü biz, suratların asılacağı o çetin gün sebebiyle Rabbimizden korkarız.” (el-İnsan 76/8-10). “Şüphesiz ki sadaka veren erkeklere ve kadınlara ve Allah’a güzel bir borç verenlere (verdikleri) kat kat ödenir. Ayrıca onlara daha değerli bir mükâfat da verilecektir.” (el-Hadid 57/18).

Bununla birlikte Kur’an, yardım yapan kişinin ahirette mükâfata kavuşacağını da ısrarla belirtmektedir. Kur’an’ın karşılık ummadan yardım etmeyi teşvik ettiği halde iyiliğe karşılık mükâfat verileceğini belirtmesi çelişkili bir durum olarak anlaşılabilir. Fakat bunu İslam’ın iyilikleri ödüllendirme, kötülükleri cezalandırma şeklindeki uhrevi yaptırım ile destekleme yöntemi kap-

samında düşünmek mümkündür. İslam dini bu yolla, yardımseverliği henüz içselleştirememiş kimseleri de yardıma teşvik etmiş olmaktadır.

Hız. Peygamber'in Müslümanları yardımseverlik tutumuna ve yardım etme davranışına özendiren birçok hadisi ve sünnet olarak bilinen uygulamaları vardır. Bunlara birkaç örnek verebiliriz: "Hiçbiriniz kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe gerçek mümin olamaz."⁴⁴ "Yanı başında komşusu açken tok yatan bizden değildir."⁴⁵ "Müminler birbirleri için, her parçası diğelerini destekleyen bina gibidirler."⁴⁶

İslam, sadece belli bir şekilde zekât ve sadaka vermeyi değil, bir borçlunun borcunu ödeyememesi halinde onu istemekten vazgeçerek tamamen hibe etmeyi de yardım ve destek kapsamına almaktadır. Bu, İslam dininin dayanışma ve birlik içinde olmaya özendirdiği toplum yapısına uygun bir öneridir. "Eğer borçlu sıkıntı çekmekteyse eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Keşke (borcu) sadaka olarak bağışlamanın sizin için daha hayırlı olduğunu bilseniz." (el-Bakara 2/280).

Kur'an'da genel olarak cömertlik vurgusu yapıldığı kadar sadaka ve zekât şeklinde kurumsallaşmış yardımlar da emredilmektedir. Ayetlerde dinamik hayatın içinden seçilmiş yardım örnekleri de verilmektedir. Âl-i İmrân süresinin 92. ayetinde gerçek iyiliğe ulaşma, sevilen şeylerden vermeye bağlanmıştır. Bollukta ve darlıkta verme kavramı, cömertlik ve infakın zenginlere mahsus bir erdem olmadığını, her durumda herkesin yapabileceği ve yapması gereken bir görev olduğunu göstermektedir.⁴⁷

3. DİNİ MOTİVASYONUN YARDIMSEVERLİĞE ETKİSİ

Davranışlara yön veren değerler, birey için bir durum, kişi ya da nesnenin diğerinden üstünlüğünü ifade eder. Değerler ile davranışlar arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bireyin davranışları, onun bilişsel değer sistemini yansıtır.⁴⁸ Değerlerin toplum ve din olmak üzere iki kaynağı vardır. Toplumsal bir etkileşim ortamında değerler ihtiyaç ve davranıştan kurumsallaşmalara giden bir süreçte ortaya çıkar. Değerlerin ikinci temel kaynağı olan din, bireysel ve toplumsal değerler sistemini oluşturmada etkilidir. Din, bütün insani değerleri Tanrı'ya dayandırır ve değerler sistemine bütünlük kazandırır.⁴⁹

Schwartz'a göre güç, başarı, hazzıcılık, uyarılım, özyönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, gelenek, uyuma ve güvenlik olmak üzere 10 temel değer tipi söz

⁴⁴ Buhârî, "İmân", 7.

⁴⁵ İbn Ebi Şeybe, "İmân", 33.

⁴⁶ Buhârî, "Edeb", 36.

⁴⁷ Harun Şahin, *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 77.

⁴⁸ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000), 74.

⁴⁹ Ayten, *Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 86.



konusudur. Schwartz'ın değer yönelim modeli kullanılarak yapılan araştırmalarda genel olarak yardımseverlik, dürüstlük, bağışlayıcılık, sorumluluk sahibi ve adil olma gibi prososyal ilkeleri içeren "iyilikseverlik" değerine önem verildiği ve bu değer ile dindarlık arasında olumlu ilişki olduğu tespit edilmiştir. Örneğin, Kuşdil ve Kağıtçıbaşı, öğretmenlerin değer yönelimlerini tespit etmek için 183 öğretmen üzerinde yaptıkları araştırmada, öğretmenlerin dindarlığa alt sıralarda önem verdiklerini; yardım etmek gibi prososyal değerleri içeren iyilikseverliğe en yüksek önemi verdiklerini tespit etmişlerdir.⁵⁰

Dini inancın bireyin davranışı üzerindeki etkisini anlamak için "neye" inandığını ve "ne" yaşadığını bilmenin yanı sıra, dine "neden" ve "nasıl" inandığını ve nasıl yaşadığını da bilmek gerekir. Yardım etme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişki, dinin ve yardım etmenin farklı boyutlarına göre çeşitlilik gösterebilir. Dindarlığın farklı boyutlarının başkasına yardım etmede değişik şekillerde etkili olabileceği konusunda ortaya konan en önemli teori, Gordon Allport'a aittir. Allport'a göre, "dini bir araç olarak görme" olarak bilinen dış kaynaklı dindarlık, kişinin kendine odaklanmasına ve sadece kendini düşünmesine sebep olmaktadır.⁵¹ "Dini bir amaç olarak içselleştirme" olarak bilinen iç kaynaklı dindarlık ise kişinin başkalarını düşünerek şefkat ve kardeşlik duyguları geliştirmesine yardımcı olmaktadır. Bu olgunluk seviyesine çıkan bir dindar, başkalarına karşı daha empatik ve daha yardımsever davranabilir. Dindarlık-yardım etme ilişkisini konu alan ilk araştırmalarda Allport'un teorisi test edilmiş; iç kaynaklı ve dış kaynaklı dindarlık ile yardım etme davranışı arasındaki ilişki incelenmiştir. Daha sonra bu iki dini yönelime Daniel Batson tarafından sorgulayıcı dinî yönelim boyutu eklenmiş ve yeni araştırmalarda kullanılmıştır.⁵²

Ayten, yardım etme-dindarlık ilişkisi üzerinde çalışan Batson'un, dini yönelim ile başkasına yardım etme arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmasında sorgulayıcı dini yönelime sahip bireylerin, başkalarına yardım etme konusunda, iç kaynaklı dinî yönelime sahip bireylere göre daha tereddütlü davrandıkları bulgusuna ulaştığını aktarır. Buna göre iç kaynaklı dindarlar, muhtaçlara yardım konusunda daha kararlı davranmışlardır. Hatta içselleştirilmiş dini yönelime sahip bireyler, yardıma muhtaç insan, yardıma ihtiyaç duyduğunu ifade etmese bile, ona yardım etmede ısrarlı olmuşlardır. Bu bulgulara göre, dinin amaç olarak görüldüğü iç kaynaklı dindarlıkta motive edici güç, bireyin için-

⁵⁰ Ersin Kuşdil – Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000): 71; Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 87.

⁵¹ Gordon Allport, "Religious Context of Prejudice", *Journal for Scientific Study of Religion* 5 (1966): 347-457.

⁵² Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 77- 78.

den gelen yardım etme isteği iken, sorgulayıcı dini yönelimde yardıma muhtaç insanın etkileyiciliğidir.⁵³

Yapılan araştırmalarda genel olarak yardım etmenin iç kaynaklı dindarlık ile olumlu, dış kaynaklı dindarlık ile olumsuz ilişkisinin olacağı ön görülmüştür. Bu, iç kaynaklı dindarların kendilerini aşarak başkalarına yardım etme eğiliminde oldukları, dış kaynaklı dindarların ise kendilerine odaklanarak daha az yardım etme eğiliminde oldukları anlamına gelmektedir. Sorgulayıcı dini yönelime sahip olan dindarların ise, bireyin gerçekten yardıma muhtaç olup olmadığı hususuna odaklanacakları, muhtaç gördüklerine daha duyarlı davranacakları kabul edilmiştir. Dindarlık ile yardım etme davranışı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarda bu öngörülerini doğrulayan bulgulara ulaşılmıştır. İç kaynaklı dindarlar ayırım gözetmeden yardım etme eğilimindeyken, sorgulayıcı dindarlar bireyin gerçekten yardıma muhtaç olup olmadığını sorgulama eğiliminde olmuşlardır. Ayrıca iç kaynaklı dindarlar şartlar zorlaşsa bile başkalarına yardım etmekten kaçınmamışlardır.⁵⁴

Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi: Malatya Örneği* adlı araştırmasında iç güdümlü yani iç kaynaklı dindarlık ve dış güdümlü yani dış kaynaklı dindarlık ile yardımseverlik arasındaki ilişki konusunda yukarıda belirtilen bulgulara benzer sonuçlar elde etmiştir. Demir, dindarlık ile yardımseverlik tutumu arasındaki ilişkiyi yaş, cinsiyet, sosyal çevre, medeni durum, eğitim durumu, meslek grupları ve gelir durumu etkenleri açısından da incelemiş, bazı değişkenlerde Malatya yöresine mahsus sayılabilecek bulgulara ulaşmıştır.⁵⁵

Dindarlık ile yardım etme arasındaki ilişkiyi belirleyen faktörlerden biri de hissedilen sorumluluk duygusudur. Sorumluluk sahibi kişilerin diğer insanlara göre daha anlayışlı oldukları; ilgilerini dar alanla sınırlandırmadıkları; çok boyutlu bir ilgi taşıdıkları, düşmanlık duygularının başkalarına oranla daha az olduğu; ahlâkî problemlere daha çok ilgi gösterdikleri, kendilerine güvenlerinin daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Her din kendi inananlarına belirli sorumluluklar yükler. Nitekim yapılan bazı araştırmalarda dindarlık ile sorumluluk sahibi olma arasında olumlu ilişkinin olduğu dini inanç ve ibadetleri yerine getirmenin sorumluluk duygusunu geliştirdiği yönünde bulgular elde edilmiştir.⁵⁶ Böyle bir sorumluluk duygusunun varlığı ya da yokluğu, dindar-

⁵³ Ayten, *Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 79.

⁵⁴ Ayten, *Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 78-79.

⁵⁵ Muhammed Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi: Malatya Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017), 83-85.

⁵⁶ Bk. Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007): 165-167, 203.

liğin yardımseverlik tutumundaki etkisinin olumlu veya olumsuz olmasında etkilidir.⁵⁷

Dinin öğretilerine uygun olarak yaşanan dindarlık, bireyin başkalarıyla empati kurmasını ve onların buldukları durumu daha rahat anlamasını sağlar. Bu empatik eğilim sayesinde kişi, muhtaç insanlara hiçbir karşılık beklemeden yardım etmeye yönelir. Empati, yardım etmede bireylere diğerkâmlık motivasyonu sağlar. Din, bireye empatiyi öğütleyerek ve ibadetlerle empati süreci yaşamasını sağlayarak, onun karşılıksız yardım etme sürecini destekler. Mesele, oruç tuttuğu süre içerisinde aç ve susuz kalan birey, empati kurarak kendisi gibi muhtaçların halini daha iyi anlar. Bu da kişiyi, başkalarına yardım etmeye yöneltir. Empati, yardım etme ve dindarlığı konu alan birçok ampirik araştırmada genel olarak dindarlık ile hem yardım etme hem de empatik eğilim arasında olumlu ilişki bulunduğu görülmüştür. Empati, başkalarına yardım ve dindarlık arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmada, dindarlık-yardım etme ilişkisinin, dindarlık-empati ilişkisinden daha güçlü olduğu sonucuna varılmıştır. Bu durum, vaazlarda yardımı özendiren kıssaların ve güzel öğütlerin bireyler üzerinde daha etkili ve teşvik edici olması ile açıklanabilir.⁵⁸

Cömertlik ve yardımseverlikte örnek olan şahsiyetler, gerçekte fitraten cömert oldukları için din onların bu duyarlılıklarını beslemiş ve güçlendirmiştir. Birçok dindarın dinin telkin ve teşvikine rağmen ahlaki zaafı göstermeleri ve cimri tutumlar sergilemeleri fitri yatkınlık olmadığında, sadece dinî emir ve teşvikin olumlu sonuç vermediğini göstermektedir. Tamamı özgecilik ve diğerkâmlık kapsamında değerlendirilememekle birlikte, şartlarını taşıyan Müslümanların en azından bir ibadeti yerine getirmek gayesiyle belli ölçülerde zekât ve sadaka vermeleri yardımseverliğin dinî bir tutum olarak yaşamakta olduğu anlamına gelir. Netice itibarıyla Müslüman dindarların yardımseverliği dinî bir tutum olarak benimseyip farklı duygusal motivasyonlarla belli ölçülerde davranışa dönüştürdüklerini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmada yardımseverlik tutumu ve buna bağlı olarak yardım etme davranışı genel olarak din, özel olarak İslam dini ve İslam düşüncesi çerçevesinde incelenmiştir. İslam dininde konunun infak, sadaka, zekât, isâr, ihsan ve merhamet kavramları ekseninde ele alındığını; İslam ahlak düşüncesinde ise, konuya dair cömertlik, diğerkâmlık ve sevgi kavramlarının öne çıktığını tespit ettik. Bir dinî tutum olarak yardımseverliği incelediğimiz bu çalışmada, sosyal psikolojide dinî tutum, dinî davranış, dindarlık, prososyal davranış, duyarlı

⁵⁷ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 84-85.

⁵⁸ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 89-91.

sevgi, özgecilik, empati ve yardım etme kavramlarının kullanıldığını gördük. Biz meseleyi hem geleneksel İslam düşüncesinin terminoloji ve literatürüne başvurarak, hem de sosyoloji ve psikolojinin terminoloji, literatür ve yöntemlerine müracaat ederek inceledik.

Makalede yardımseverlikle ilgili klasik ve modern kavramları konumuzla ilişkisi ölçüsünde kısaca inceleyip açıkladık. Özellikle insanın yardımseverliğe yatkınlığını İslam ahlak düşüncesindeki cömertlik kavramı ve insanın sosyal varlık oluşuna dayalı olarak ele aldık. Sosyal psikolojide önemli bir yer tutan duyarlı sevgi ve özgecilik üzerine yapılmış çalışmalardan istifade ederek insanın yardımseverliğe ne derecede yatkınlık taşıdığını ortaya koymaya çalıştık. İnsanı prososyal davranışta etkileyen birçok iç ve dış faktörün olduğunu, ama biyolojik ve psikolojik yapı, aile, çevre, din, eğitim ve kültür gibi etkenlerin belirleyici rollere sahip olduklarını anladık.

Yardımseverliğin dinî dayanağını temellendirirken kutsal kitapların, özellikle Kur'an'ın yardım ve iyilik yapma yönündeki emir, teşvik, tavsiye ve güzel örnekler sunumuna yer verdik. İslam dininin gerek emir gerekse tavsiye yoluyla inananlarını yardımseverliğe, yardım etmeye teşvik ettiğini tespit ettik. Dinî referansların yardımseverliği benimseme ve uygulama yönünde motivasyon oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dinî motivasyonun yardımseverliğe etkisi kapsamında dış kaynaklı dindarlık, iç kaynaklı dindarlık ve sorgulayıcı dinî yönelim ile yardımseverlik tutumu ve yardım etme davranışı arasındaki ilişkinin niteliğini belirledik. Empati, özgecilik ve duyarlı sevginin iç kaynaklı dindarlık ile birleşmesi halinde bireyin yüksek düzeyde yardıma yönelme eğilimi göstereceği sonucuna ulaştık. İstismara kapıları kapatmak isteyen yardımseverlerin sorgulayıcı dinî yönelimin etkisinde hareket ettikleri söylenebilir.

Çalışmamızda yer verdiğimiz bazı ampirik araştırmalara dayanarak dinî emir ve tavsiyelerin dinî tutumun duygusal ve davranışsal yönünden daha çok bilişsel yönü üzerinde etkili olduğunu ileri sürebiliriz. Ancak içsel olarak sevgi, merhamet ve empati gibi değerlere daha baştan sahip olan bireyde dinî yönlendirmelerin davranışa yönelik daha güçlü etki yaptığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle dinî emir ve tavsiyelerin, hazırlayıcı iç ve çevresel etkenler olmadan yardımseverliği davranış düzeyinde tek başına garanti edemeyeceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Akın, Ahmet – Eker, Halime. “Duyarlı Sevgi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2012): 75-85.
- Allport, Gordon. “Religious Context of Prejudice”. *Journal for Scientific Study of Religion* 5 (1966): 447-457.



- Apaydın, Halil. "Burçların Dinî Tutum ve Davranışlarla İlişkisi." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002): 183-206.
- Arslan, Hasan. "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009): 77-96.
- Atay, Rifat. "Aile Eğitim Merkezleri Olarak Camiler: Anne-Çocuk Grupları (0-5)". *Cami Merkezli Hayat: Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. Ed. Mehmet Keskin. 62-76. İstanbul: Pelikan Basım, 2013.
- Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, 1995.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Baycar, Abdülmuttalip. "Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 199-225.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikolojiye Giriş*. İzmir: İzmir Kitaplığı, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Çağrı, Mustafa. "Cömertlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Demir, Muhammed. *Dindarlık-Yardımsesverlik İlişkisi: Malatya Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Demirkol, Murat. "Erdem ve Erdemsizlik". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ed. Murat Demirkol. 179-203. Ankara: BİLAY, 2018.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- From, Erich. *Sevme Sanatı*. Trc. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1997.
- Gafarov, Anar. "Ahlakın Toplumsal Boyutu". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ed. Murat Demirkol. 287-326. Ankara: BİLAY, 2018.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Hümbetova, İrade. "Dinî Tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi." *II. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*. Ed. Ümit Güneş. 1077-1094. İstanbul, Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2013.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannaf*. 15 cilt. Bombay: 1402/1981.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. Trc. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kasapoğlu, Öğretmen Figen. "İyilik Hali İle Özgeçicilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (Haziran 2014): 271-288.



- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 1-20.
- Kavas, Erkan. "Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (Temmuz 2013): 143-167.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kızılar, Hamdi – İlyas Canikli. *Değerler Eğitimi*. Karabük: Deneme Yayınları, 2015.
- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Araştırmalarında Empatinin Ampirik Bilgi Bakımından Değeri Üzerine Kuramsal Açından Metodolojik Bir Bakış Denemesi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005): 49-66.
- Krech, David – Crutchfield, Richard S. – Ballachey, Egerton L. *Cemiyet İçinde Fert*. Trc. Mümtaz Turhan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Kuşdil, Ersin – Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı". *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000): 59-76.
- Özakupınar, Yılmaz. *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000.
- Özdeş, Talip. "Akıl-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Amel Bütünlüğü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/2 (2006): 5-21.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Sarıçam, Hakan – Güven, Metin. "Özgüven ve Dini Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* 5/7 (December 2012): 573-586.
- Şahin, Harun. *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Tekeş, Burcu – Hasta, Derya. "Özgeçilicilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Nesne Psikoloji Dergisi (NPD)* 3/6 (2015): 55-75.
- Toksöz, Hatice. "Fârâbî Düşüncesinde İlahî Cömertlik (Cüd) ve Adalet (Adl)". *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016): 81-100.
- Toksöz, Hatice. *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Uysal, Veysel. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 32 (2007): 19-42.
- Ümmet, Durmuş – Ekşi, Halil – Otrar, Mustafa. "Özgeçilicilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013): 301-321.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999.



Sempozyum Değerlendirmesi

Symposium Review



Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
7/2 (Aralık | December 2019)

Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu (18-20 Ekim 2018)

*International Symposium for Scholarly and Cultural Life in Tokat
from Past to Present (18-20 October 2018)*

Değerlendiren | Reviewed by
Ecemnur TOPCU

Bilim Uzmanı, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Specialist of Science, Department of Turkish Language and Literature
Tokat | Turkey
ecemnur93@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4042-0929

Atf | Cite as

Topcu, Ecemnur. "Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu (18-20 Ekim 2018) [International Symposium for Scholarly and Cultural Life in Tokat from Past to Present (18-20 October 2018)]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 235-239

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology. Tokat, 60010 Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>



Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, Tokat Belediyesi ve Tokat Valiliği'nin desteğiyle 18-20 Ekim 2018 tarihleri arasında Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu düzenlenmiştir. Sempozyumda Tokat'ın dini, tarihi, ilmi, siyasi, sosyal ve kültürel değerlerinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Sempozyuma, ekseriyetle akademisyen olmak üzere 98 kişi katılmış ve açılış tebliği dahil toplamda 87 bildiri sunulmuştur.

18 Ekim 2018 günü, saat 09:15'te Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Hanifi Vural, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Şahin, Tokat Belediye Başkanı Av. Eyüp Eroğlu, Tokat Valisi Dr. Ömer Toraman'ın protokol konuşmaları ve Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın (İstanbul Üniversitesi, Emekli Öğretim Üyesi) tebliği ile sempozyumun açılışı yapılmıştır. Ardından 2 gün boyunca 15 Temmuz Kongre ve Kültür Merkezi'nde bulunan 3 salonda eş zamanlı olarak 8 oturum düzenlenmiştir. Yurt dışından da katılımcıların olduğu sempozyumda tebliğlerden iki tanesi Arapça olarak sunulmuş ve simültane Türkçe çevirisi yapılmıştır.

Sempozyumda sunulan bildirilerin konuları şöyle sınıflandırılmıştır: Kutsal Figürler ve Ritüellere Dair Bildiriler, Tokatlı Alimlere Dair Bildiriler, Tokatlı Şeyhülislamlara Dair Bildiriler, Tokat Vakıflarına Dair Bildiriler, Edebi Hayata Dair Bildiriler, Sanat ve Mimariye Dair Bildiriler, Tokat Kültürü ve Folkloruna Dair Bildiriler, Toplumsal Yapıya Dair Bildiriler ve Muhtelif Konulara Dair Bildiriler. Bu yazıda, zikredilen konuların hepsine dair sunulmuş bildirilerin tamamından bahsedilmesi mümkün olmadığından sempozyumdaki farklı konulara dair birkaç bildiri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Mehmet Emin Tokadi menkıbeleri üzerine bildiri sunan Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi) sözlü ve elektronik kültür ortamındaki menkıbeleri mukayeseli olarak ele almıştır. Koçak, bildirisinde Mehmet Emin Tokadi'nin hayatından ve türbesinden, sonrasında ise genel olarak menkıbelerin özelliklerinden bahsedip yazılı, sözlü ve elektronik kültür ortamlarındaki Tokadi menkıbelerine değinmiştir. Değerlendirme kısmında ise sözlü kültür ortamında ortaya çıkan bir anlatı türünün teknolojik gelişmeler doğrultusunda yeni kültür ortamlarında, dizi yahut film gibi farklı şekillerde görüldüğünü söylemiştir.

Aynı oturumda, Yüksek Mimar Ahmet Yılmaz, "Tokat Kale Eteği Yerleşim Dokusu ve Dönüşüm Önerisi" konulu bildirisini sunmuştur. Yılmaz, bu bildiriye öncelikle; şehir, kimlikli şehir ve doku kavramları üzerinde durmuştur. Devamında Tokat kale eteği yerleşim dokusunun özgünlüğüne yönelik tarihsel araştırmalara yer vermiş ve eski fotoğrafları destekleyecek harita ve kadastro verileri değerlendirmiştir. Son olarak özgün dokunun muhafaza edilmesi su-

retiyile dönüşümün yapılmasının imkanını anlatmış ve proje çalışmalarına ait üretilen taslakları göstermiştir. Bildiri sonunda Yılmaz, kadim şehirlerin hafızasını oluşturan dokunun ve eski kadastro verilerin günümüz koşullarında sürdürülebilir asgari-fiziki şartları sağlayacak düzenlemelerle muhafaza edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Sempozyumda en çok bildiri Tokatlı alimler hakkında sunulmuştur. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Pak ve Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Bayram, tefsir ve kelam yönleriyle İshak b. Hasan et-Tokadi hakkında bildirimler sunmuşlardır. Yine Tokatlı alimler üzerine, Doç. Dr. Muammer Bayraktutar, Ahmet b. Muhammed el-Kazabadi'nin risalesini ele aldığı bildirisini, Dr. Öğr. Üyesi Hilal Özay ise Molla Lütfî'ye ait bir risaledeki fıkhi meseleleri ele aldığı bildirisini sunmuştur. Bir diğer konuşmacı olan Prof. Dr. Ali Bakkal (Akdeniz Üniversitesi), bildirisinde Tokat'ta yetişen astronomi ve matematik bilginlerinden bahsetmiştir. Bakkal, Tokat ve çevresinde inşa edilen medreselerle buralarda okutulan dersler hakkında bilgi verdikten sonra astronomi ve matematik dalında eser yazan Tokatlı bilim adamlarının her birinin isimlerine değinmiş, yazdıkları eserler hakkında malumat vermiştir.

Sempozyuma bildiri yönünden en yoğun katılımın olduğu ikinci konu, Tokatlı şeyhülislam konusudur. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Enver Bayram, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Özdemir ve Doç. Dr. Emine Ögük üç ayrı bildiri de Şeyhülislam İbn-i Kemal'in tefsir çalışmalarını ve kelami düşüncelerini incelemiştir. Aynı konu altında Doç. Dr. Nazım Büyükbaş "Tokatlı Şeyhülislam ve İslam Hukukuna Katkıları" ve Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Diler "Mustafa Sabri Efendi'nin Kadın ve Kadın Eğitime Dair Görüşleri" başlıklı tebliğleriyle sempozyuma katılmışlardır. Prof. Dr. Halil İbrahim Zeybek (Gümüşhane Üniversitesi) ve Doç. Dr. Kemal Saylan (Gümüşhane Üniversitesi), ortak hazırladıkları bildiri de Şeyhülislam Kara Halil Efendi'nin hayatına dair bazı tespitlere yer vermişlerdir. Bildiri de Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilme fetvasını kaleme alan Kara Halil Efendi'nin hayatının bilinmeyen yönleri hakkında malumat verilmiş, taranan arşiv kayıtlarına değinilmiştir. Ayrıca Kara Halil Efendi'nin torunlarıyla yapılan görüşmeler de bildiri de yer almıştır.

Edebi hayata dair bildiri sunan Dr. Leyla Kerimova (Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi) Tokat aşıkları ve şairlerinden bahsetmiştir. Kerimova'ya göre; Tokat aşıkları sadece Anadolu yöresinde değil, Türk dünyasında ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Kerimova, bildirisinde aşıklık geleneğini anlattıktan sonra Tokat aşıkları ve şairlerini yaşadıkları yüzyıllar ile birlikte anlatmıştır. Ayrıca sempozyum sekreteryasını yürüten Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖKSÜZ (To-

kat Gaziosmanpaşa Üniversitesi), Mehmet Emin Tokadı'nın vefatına düşürülen tarihler üzerine hazırladığı tebliği ile aynı konuda bildirisini sunmuştur.

Sempozyumda yoğun katılımın olduğu bir başka konu ise Tokat kültürü ve folklorudur. Bu konuda bildiri sunan Dr. Öğr. Üyesi Şengül Erol (Uşak Üniversitesi), Tokat'ın Reşadiye ilçesinin geleneksel kadın giysilerini incelemiştir. Erol, bildirisinde geleneksel giyim-kuşam kültürünün önemini anlattıktan sonra, Reşadiye ilçesinin geleneksel kadın giysilerine dair saha çalışması sonucu elde ettiği orijinal giysilerin görsellerini sunmuş ve parçaları hakkında bilgi vermiştir.

Sempozyumda Tokat'ın toplumsal yapısına dair 5 bildiri sunulmuştur. Doç. Dr. İsmet Türkmen (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) doktora öğrencisi Yücel Bulut'la (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) birlikte "İngiliz Seyyah William John Childs'in Gözüyle Tokat" konulu bir bildiri hazırlamışlardır. Bildiride Childs'in Amasya'dan Tokat'a gelişi, Tokat'taki izlenimleri ve Tokat'tan Sivas'a yolculuğu değerlendirilmiştir. Sonuçta bu çalışma ile Tokat ve kırsalının sosyal yaşamına ilişkin verilere ulaşılabilmektedir. Ayrıca Dr. Öğr. Üyesi Şir Muhammed Dualı (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) aynı konuda "XX. Yüzyılın Başlarında Tokat Yöresinde Misyonerlik Faaliyetleri ve Peder Guillaume de Jerphanion'un Tokat İzlenimleri" başlıklı bildirisini sunmuştur.

Prof. Dr. Mustafa Çolak (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) ve Arş. Gör. Hasan Daşdemir'in (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) ortak hazırladıkları bildiri II. Meşrutiyet dönemi Mebusan Meclisi'nde görev yapan Tokat mebuslarını ve onların icraatlarını konu almaktadır. Bildiride II. Meşrutiyet öncesi dönem kısaca anlatılmış, ardından II. Meşrutiyet'in ilan süreci ve sonrası hakkında bilgi verilmiştir. Tebliğin sonunda ise Mebusan Meclisi'ndeki Tokat mebuslarının isimleri verilmiş ve bunların icraatlarına değinilmiştir.

Sempozyumda çalışılan konulardan birisi de Tokat vakıfları olmuştur. Arş. Gör. Fırat Küskü (Sinop Üniversitesi), XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında Tokat sancağında gerçekleştirilen eğitim faaliyetlerini anlatmıştır. Küskü, bildirisinde salnâmeler hakkında bilgi verdikten sonra bildirin asıl konusu olan maarif nezareti salnâmesi üzerinden II. Abdülhamid'in eğitim politikalarını ve bu politikaların Tokat özelindeki yansımalarını değerlendirmiştir. Sonuç olarak ise müslim ve gayrimüslim mekteplerle kadim medreselerin bir arada olduğu Tokat'ta bir eğitim geleneği oluştuğunu ve bu eğitim geleneğinin Tokat menşeli birçok önemli ilim ve devlet adamının yetişmesinde etkili olduğunu söylemiştir. Son olarak, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Okudan (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi) "Ebu Şems Hakkında Bazı Değerlendirmeler" başlıklı tebliği ile vakıflar ile ilgili bildirisini sunmuştur.

Bu şekilde sempozyumda üç ayrı salonda eş zamanlı olarak 18 Ekim günü



4, 19 Ekim günü 4 olmak üzere gerçekleştirilen 8'er oturumda toplam 86 bildiri sunulmuştur. Her oturum sonunda katılımcılara hediyeleri ve katılım sertifikaları takdim edilmiştir. Sempozyumun son günü olan 20 Ekim ise sosyal faaliyetlerle değerlendirilmiş, Tokat'ın önemli mekanları ziyaret edilmiştir. Sempozyum sonrasında, sunulan bütün bildirilerin metinleri tokatsempozyum2018.gop.edu.tr adresinde e-kitap olarak iki cilt halinde yayımlanmıştır.





Kitap Değerlendirmesi

Book Review



Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
7/2 (Aralık | December 2019)

Adil Bir Dünya Ümidi-Martha Nussbaum'un Ahlak Siyaset ve Din Felsefesine Giriş Cafer Sadık Yaran

(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019)

*Review of a Fair World Hope-Introduction to Moral Politics and
Philosophy of Religion by Martha Nussbaum by Cafer Sadık Yaran
(Istanbul: Rağbet Publishing, 2019)*

Değerlendiren | Reviewed by
Yasemin ÖNER

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
PhD Student, Ondokuz Mayıs University, Graduate School of Social Sciences,
Department of Philosophy of Religion
Samsun | Turkey
yaseminoner@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7247-0093

Atıf | Cite as

Öner, Yasemin. "Adil Bir Dünya Ümidi-Martha Nussbaum'un Ahlak Siyaset ve Din Felsefesine Giriş, yazar Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019) [Review of a Fair World Hope-Introduction to Moral Politics and Philosophy of Religion by Martha Nussbaum by Cafer Sadık Yaran (Istanbul: Rağbet Publishing, 2019)]".
guifd 7/2 (Aralık 2019): 243-247

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Tokat, 60010
Turkey.
<https://dergipark.org.tr/guifd>





Felsefenin kendisine problem edindiği varlık meselesinden sonra, ahlak ve siyaseti sorgulayan düşünürler “adalet” kavramını ele almışlardır. Yüzyıllardır inceleme ve sorgulama konusu olan adalet kavramı, aynı zamanda bir özlemi de barındırmaktadır. Adalet insanlarda aranan bir erdem olmanın yanında, toplumda gerçekleştirilmesi gerektiğine inanılan bir sorumluluktur. Bundan ötürü adalet erdemi ve adil bir dünya ideali, tarih boyunca filozofların ahlak ve siyaset felsefelerinin başat konularından biri olmuştur.

Adil bir dünya lehine oluşturulabilecek siyasi değişikliklerle ilgilenen insanların, felsefeyi soyut ve uzak bir disiplin olarak görmemeleri gerekir. Şüphesiz adaletin eksikliği dünyanın çeşitli yerlerinde somut deneyimler olarak kendisini yansıtmaktadır. Haksızlık, mutsuzluk, acı, doğal olmayan ölümler gibi yaşam tecrübeleri, gözümüzün önünde gerçekleşmekte ya da kitle iletişim araçları yoluyla yakınımıza gelmiş durumdadır. Üstelik bizzat kendimizin de bir gün adaletsizliklere maruz kalmayacağımızın garantisi yoktur. O halde bu üstün değer, insanlığımızı iyileştirmek adına geri durmamamız gereken özel bir çabayı her zaman hak etmektedir.

Haksızlık, zulüm vb. kötülükleri, bunlara maruz kalan insanların savmasını beklemek de adil bir tavır değildir. Zaten gücü sömürülen, imkanları kısıtlanan ve yaşamı daraltılan insanların adil şartlara kendi kendilerine ulaşmalarını beklemek yeterince insani bir tavır olmasa gerektir. Nitekim söz konusu problemlerle ilgili çaba sarf etmek için bunlara tanık olmak ve fark etmek yeterli değil midir? Başka insanların yaşadığı sorunlar olması, çözüm arayışına girmemize niçin engel olsun?

Aynı geminin yolcuları olduğumuzu düşünmek, insanlık kavramının her türlü başkılığa rağmen en temel ortak noktamız olduğu bilincini taşımak önemlidir. Burada işaret etmek istediğimiz şey, evrensel değerlere duyulan ihtiyacıdır. Evrensel değerler konusu, bu yazıda tanıtmak ve değerlendirmek istediğimiz eserin ısrarla savunduğu bir gerekliliktir.

Cafer Sadık Yaran, *Adaletin Sınırları: Engellilik, Milliyet, Tür Üyeliği, Cinsellik ve Sosyal Adalet, Şiirsel Adalet: Edebi Hayalgücü ve Kamusal Yaşam* gibi kitaplarıyla adaleti felsefesinin merkezi konusu yapmış, daha adil bir dünya ümidiyle çaba sarf eden felsefecilerden Martha Nussbaum’u ve çalışmalarını genel hatlarıyla okuyucuya tanıtmayı amaçlamıştır.

Adil Bir Dünya Ümidi isimli eser 2019 yılı Mart ayında Rağbet Yayınları’ndan çıkmıştır. Cafer Sadık Yaran, Nussbaum’un ahlak, din ve siyaset felsefesine giriş niteliğindeki bu çalışmayı Türk okuyucularla buluşturmayı hedeflemiştir. Kitap önsöz ve girişten sonra üç ana bölüm ve alt başlıklarla düzenlenmiştir. Ahlak felsefesini temsil eden birinci bölüm, değerlerin evrenselliği, erdem etiği ve kadın hakları konularında; metaetik açılarından temel değerlerin evrenselli-

ğini, normatif etik açısından erdem etiğinin üstünlüğünü, uygulamalı etik açısından da kadın hakları ve eğitimini işlemektedir. Bu bölümde ahlaki değerleri göreceleştirerek altını oyan ve etkinlik gücünü buharlaştıran rölativizmi eleştirmektedir. Eşitlik, adalet, yaşam hakkı gibi temel değerlerin evrenselliğini savunarak, bunların daha iyi ve adil bir yaşamın ön şartı olduğu ileri sürülmektedir. Her ne kadar rölativizmin görgü kuralları gibi konularda geçerliliği ve insanı ötekinin farklı değer yargılarına dayalı eylemleri karşısında ilgisiz; dolayısıyla da kısmen hoşgörülü kılması gibi lehine söylenebilecek şeyleri olsa da, zayıf yanlarının daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Nussbaum'un, günümüzdeki yaygın anlayışın tersine, temel insani değerlerin göreceli olmayıp, evrenselliğine olan inancı üzerinde durulmaktadır. Yaran'a göre evrenselcilik, aşırılaşmış baskıcılığa varması gibi riskler taşısa da, temel insan hakları ve hürriyetleri gibi hukukun ve ahlakın ortak konularında çok daha faydalı bir yaklaşımdır. Batı etiğinin üç geleneksel büyük kuramı olan erdem etiği, faydacı etik ve ödev etiği arasında erdem etiğini tercih eden Nussbaum'un yaklaşımı, Yaran'ın ahlak üzerine yazmaya başladığı iki binli yılların başından beri izlediği yola oldukça denk düşmektedir.

Siyaset felsefesini temsil eden ikinci bölümde yapabilirlikler yaklaşımı, acil toplumsal sorunlar, adaletin sınırları gibi konulara değinilmektedir. Yazar bu bölümde, Nussbaum'un sosyal adalet temelli siyasal bir liberalizmi benimseydiğine dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi ülkelerin refah düzeyi ve yaşam kalitesini ölçen klasik ekonomik yaklaşımlar "gayri safi yurt içi hasıla" denilen verileri ve ekonomik büyüme rakamlarını baz almaktadır. Oysa bu modelin ölçütü insan onuru ve saygın bir yaşam için ham ve kabadır. Yaran; yoksulluk, sosyal adaletsizlik, yetersiz sağlık ve eğitim imkanları gibi insani sorunlar için yeni bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu düşünen Nussbaum'un *yapabilirlikler yaklaşımı* adıyla geliştirdiği düşüncelerini açıklığa kavuşturmak istemiştir. Buna göre yaklaşımın temel amacı, toplumsal adaleti sağlamaya yönelik kuram oluşturmak; temel sorusu da *her bir birey ne yapabileceği ve ne olabileceği* üzerinedir. Bir ülkenin gerçek zenginliğinin halkı olduğunu vurgulayarak insanların uzun, sağlıklı ve yaratıcı hayatlar sürmesini mümkün kılacak koşulların yaratılması, kalkınmanın asıl amacı olarak hatırlanmaktadır. Yazar Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının tarihi ve felsefi kaynakları olarak Sokrates, Aristo, Kant, John Stuart Mill, Adam Smith, Karl Marx, Tagore ve John Rawls'ı zikretmektedir. Bunun yanında Nussbaum'un beslendiği kaynakların eksik ya da çağa yeniden uyarlanması gereken yönlerini eleştirmekten kaçınmadığını da eklemektedir. Nussbaum'un yaklaşımının on merkezî yapabilirlik üzerine kurulduğunu tespit eden yazar, bunları kısaca açıklamaktadır. Ancak bu çalışma, ilgili okuyucular için Nussbaum'un eserlerine işaret niteliğinde olduğunu



da eklemeliyiz. Kitap, Nussbaum'un acil toplumsal sorunlar olarak yoksulluk, kadın hakları ve eğitimi ile hayvan sorunlarını öncelediğini göstermektedir. Nussbaum'un siyaset felsefesinde bazen "insani gelişmişlik modeli" şeklinde kullanılan isim yerine "yapabilirlikler yaklaşımı" kavramını tercih etmesi, büyük ölçüde hayvan haklarını da içeren değerleri kapsama istegindedir.

Üçüncü bölümde Nussbaum'un din felsefesi ekseninde dinsel çoğulculuk, dinsel tahammülsüzlükleri aşma ve korku siyasetinin üstesinden gelmenin imkânı incelenmektedir. Yazar, Nussbaum'un liberal ve reformcu Yahudiliğe bağlı bir teist olduğunu hatırlattıktan sonra, birey ve toplum için dinin önemini vurgulamaktadır. Nussbaum'un kendilerini akıllı görüp inananları küçümseyen ateistler ve onlara yakın entellektüellere karşı çıktığını kaydetmektedir. Çok çeşitli dinlerin dünyada bir arada yaşamasının, eşit saygıdan geçtiğini anladığımız ifadelerinden Nussbaum'un önerdiği yaklaşımın dinsel çoğulculuk olduğunu görmekteyiz. Ayrıca bu durumun, metafizik veya teolojik bir çoğulculuk değil, politik bir çoğulculuk olması gerektiğini düşünen Yaran'ın diğer eserleriyle uyumlu bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Nitekim onun dinlerin değerine ve insanlar için önemine işaret eden pek çok çalışması da bunu desteklemektedir. Bu konularda Yaran'ın *Ahlaki Erdemler; Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları; İslam ve Öteki* gibi eserlerine bakılmasında yarar vardır.

Yazarın Nussbaum'u dikkatlere sunmak istemesinde; bu felsefecinin dinsel hak ve özgürlükler konusunda söz ve söylemiyle, öz ve eylemi arasında bir zıtlık, bir çifte standart görmemesi ve objektif bakışını koruyabilen biri olduğu kanaati etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nussbaum'un, Hristiyanlıktan Yahudiliğe geçmiş olmakla birlikte, Müslümanların başörtüsü takma, minare yapma gibi çeşitli haklarını savunduğunu; fakat çifte standartlı davranan Fransa, İsviçre, Hindistan gibi ülkeler tarafından şiddetle eleştirildiğini ifade etmektedir.

Nussbaum, John Rawls'un *Siyasal Liberalizm* boyutuyla tartışmaya açtığı dinsel saygı, hakkaniyet ve politik anlamda çoğulculukla ilgili fikirlerini de incelemiştir. Rawls'ı onaylamakla kalmamış olan Nussbaum, dinsel tahammülsüzlükleri aşmakla ilgili bir çalışma da yapmıştır. Bu konuda, *Yeni Dinsel Tahammülsüzlük: Kaygılı Bir Çağda Korku Siyasetinin Üstesinden Gelmek* adlı eserine müracaat edilebilir. Yazarın Nussbaum'dan aktardığı şu görüşler kayda değerdir: "Hedeflerimiz adalet ve anlayış olmalıdır, ayrıca, karşılıklı saygı ve hoşgörü fikirlerinin yalnızca Batı'ya özgü fikirler olduğu gibi hatalı bir düşünceye kapılırsak en baştan itibaren tüm söylediklerimiz boşa çıkar. Belki de, bu fikirlerin en etkili mimarlarından bazılarının dindar Müslümanlar olduğundan kesinlikle emin olmak özellikle önem taşır." (s. 144-166)

Yazarın, okuyucuya Nussbaum'un felsefesini tanıtmaya niteliğindeki bu ese-

rinin, araştırmacılara Türkçe bir kaynak olması yönüyle de faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim Nussbaum ile doğrudan ya da dolaylı ilgilenebilecek araştırmacılar için daha önce çevrilmiş yalnız iki kitap bulunmaktadır. Bu çalışmayla birlikte özellikle sosyoloji ve din felsefesi alanında çalışacaklar için, Nussbaum'un görüşlerini inceleme noktasında dikkate değer yeni bir imkân oluşmuştur. Yaran'ın da belirttiği çeşitli nedenlerden ötürü kitabın hacmi çok geniş olmamakla beraber, aslında yeni araştırmalara ilham olması açasından alana işaret niteliğinde önemli bir katkıdır. Adaletsizlik ve zulmün insanın özünde ve doğasında bulunmadığını, kötülüğün arzî ve ilintisel olduğunu düşünen Yaran'a göre herkes adil bir dünya umudunu kaybetse bile, felsefecilerin bunu mutlaka taşıması ve kutup yıldızı gibi arayanlara yön göstermesi gerekir. Bu çalışma da böyle bir umudun meyvesi olarak okuyucuya sunulmuş bulunmaktadır.



Yazım Kuralları

Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract bulunmalı ve en az 5 kelimelik anahtar kelimeler/keywords kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır. Özetle geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İSNAD ATIF SİSTEMİ, çeviri yazı alfabesine uygun yazılmalıdır.

Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, ana metin 10 punto, dipnotlar 8 punto ile yazılmalıdır. Özet ve abstract da 8 punto olmalıdır. Gentium Plus fontu, İSNAD ATIF SİSTEMİ web sayfasından indirilebilir.

Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.

İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.

Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.

Yayın İlkeleri

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal/uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiyeye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.



Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.

Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve “ekli word belgesi” şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler **ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü** aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte, aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu’nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İsnad Atıf Sistemini (The İsnad Citation Style) kullanmaktadır.

► Araştırma Makaleleri | Research Articles

**Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin
Bâb Başlıklarının Analizi**

*Analysis of the Bâb Headlines of al-Câmi'u's-sahîh of the al-Bukhârî in Terms of the Verse
Hadith Integrity*
Saffet SANCAKLI

**İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku
Açısından Değerlendirilmesi**

*Evaluation of the Gold Exchange Contract Through Online Banking
in Terms of Islamic Law*
Cemil LIV

Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması ve Bu Hususta Ön Plana Çıkan İşari Yorumlar

*The Prophet Abraham Thrown into the Fire and the Prominent
Symbolic (Ishâri) Interpretations on This Issue*
Enver BAYRAM

**Kur'an'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım:
el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği**

*A Specific Approach to Debates on Jesus Christ in The Holy Qur'an:
Example of the Tafsîr Book Entitled al-Ishârât al-ilâhiyyah ila'l-mabâhiith al-uşûliyyah*
Faysal ARPAGUŞ

Kur'an'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar

Discussions on the Age of Heaven and Paradise in the Qur'an
Mukadder Arif YÜKSEL

**Sabûhî Ahmed Dede'nin Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhliği Dönemine Dair
Bir Değerlendirme**

An Evaluation on the Period of Şabûhî Ahmed Dede's the Shaykh of Yenikapı Mawlawî House
Müzekkîr KIZILKAYA

Üniversite Öğrencilerinin İlköğretim Seçmeli Dersleri Hakkındaki Görüşleri

*Opinions of University Students About Primary Education
Elective Courses*
Mehmet AYAS

Süleyman Nahîfî'nin Mubâhase-i Kazâ ve Kader Adlı Eseri ve Tahlili

*Analaysis of Süleyman Nahîfî's Work of Prose Called
Mubâhathe-i Kağâ ve Kader*
Hilmi Kemal ALTUN

Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik

Benevolence As a Religious Attitude
Melih DEMİRKOL

► Sempozyum Değerlendirmesi | Symposium Review

► Kitap Değerlendirmesi | Book Review

ISSN 2147-8422



9 772147 842003