

İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

ARALIK 2021

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ
DOÇ. DR. NURULLAH AGİTOĞLU
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN SELİM KIROĞLU

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel

Editörler / Editors • Doç. Dr. M. Sait Uzundağ

Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kiroğlu

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2021

ISBN • 978-625-8449-70-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1.

Sokak Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler

Aralık 2021

Editörler

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ
Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kiroğlu

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 73. ÂYETİN TAHLİLİ VE TÜRKÇE
MEÂLLERDEKİ ÇEVİRİSİ ÜZERİNE

Ahmet YAZICI 1

Bölüm 2

TABERÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI VE TEFSİR METODU

Mazhar DÜNDAR 19

Bölüm 3

ÜFTADE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BAZI KAVRAMLAR
EŞLİĞİNDE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Muhammed Ali YILDIZ 37

Bölüm 4

POPÜLER DİNDARLIKLA AHLAKİ UZAKLAŞMA
ARASINDAKİ İLİŞKİ: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ
ÖRNEĞİ

Hamza AKTAŞ 57

Bölüm 5

HANE İÇİ ROLLERİ BAĞLAMINDA ERKEĞİN OTORİTESİ

İbrahim AKSU 75

Bölüm 6

İLAHÎ DİNLERDE YOKSULLUK

Halit BOZ..... 99

Bölüm 7

HAMDÎZÂDE MEHMED RÂGİB ATADEMİR'İN “TERCEME-İ
İTİKÂDÂTÜ FIRAKİ'L-MÜSLİMİN” ADLI ESERİ VE TAHLİLİ

Ali DURMUŞ 113

Bölüm 1

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 73. ÂYETİN TAHLİLİ VE TÜRKÇE MEÂLLERDEKİ ÇEVİRİSİ ÜZERİNE

*Ahmet YAZICI*¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: ahmethamzat@gmail.com, orcid no: 0000-0002-9439-1115

GİRİŞ

İnsanlığı doğru yola ulaştırmak gibi önemli bir misyonu olan Kur'ân-ı Kerîm, Arapça olarak nazil olmuştur. İlk muhatapları olan Araplar hem nüzûl ortamına şahit olmaları hem de ana dillerinin Arapça olması gibi sebeplerle onu anlamışlardır. Ancak İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması, farklı ırkların yanı sıra farklı dillerden insanların da İslâm'a girmesi, Arapça olan Kur'an'ın anlaşılmasında bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Neticede Arapça bilmeyen mühtediler Kur'an'ı tercüme vasıtasıyla anlamaya çalışmış ve doğal olarak Kur'an'ın diğer dillere aktarılması zarureti ortaya çıkmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm sıradan bir kitap değildir. Lafız ve mâna itibarıyla ilahilik vasfı taşımaktadır. Aynı şekilde belagat ve fesahat açısından da Arap dilinin şaheseridir. Dolayısıyla Kur'an'ı herhangi bir dile tercüme etmek güç bir iştir. Mütercimim her iki dili iyi bilmesi, anlambilim ve çeviribilim kurallarına riayet etmesi Kur'an'ı tercüme etmek için yeterli değildir. Çünkü Kur'an -her ne kadar getirdiği mesajlar evrensel olsa da- nazil olduğu çevrenin özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Bu durum, mütercimim câhiliye toplumunun örf, adet ve geleneklerine, nüzûl ortamının tarihine ve rivayet tefsirleri başta olmak üzere klasik tefsir külliyyatına vâkıf olmasını gerekli kılmaktadır.

Kur'an'ı tercüme noktasında karşılaşılan zorluklardan biri de Kur'an'da farklı yorumlanmaya müsait âyetlerin varlığıdır. Âl-i İmrân sûresi 73. âyet de farklı yorumların üretildiği ve müfessirlerin hakkında ihtilaf ettiği âyetlerden biridir. İşte biz bu çalışmada, Müslümanlar ile yahudilerin ilişkilerine dair siyakta yer alan Âl-i İmrân sûresi 73. âyet hakkındaki farklı yorumları ortaya koyacak ve bu farklılıkların Türkçe tercüme ve meâllere aktarımını incelemeye çalışacağız. Ancak söz konusu âyet hakkında tahlillere girmeden önce âyetin dış bağlamına -Müslümanlar ile yahudilerin ortak atası olan Hz. İbrâhim'den Hz. Peygamber'e kadar olan sürece- kısaca göz atmak istiyoruz.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinden en çok söz edilen peygamberlerden biri, takriben milattan önce 2000'li yıllarda yaşamış olan Hz. İbrâhim'dir.¹ Kur'an'ın ifadesine göre Allah tarafından imtihana tabi tutulan Hz. İbrâhim, bu imtihanda başarılı olunca insanlara önder kılınmış,² İsrail oğulları peygamberleri olan Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Hz. İsa ile bütün insanlığın peygamberi olan Hz. Muhammed, onun soyundan gönderilmiştir.³ Bu vasfı dolayısıyla Hz. İbrâhim her üç dinin mensuplarıncâ önem atfedilen bir şahsiyettir.

1 Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/266-267.

2 el-Bakara 2/124.

3 en-Nisâ 4/54; el-Hadîd 57/26

Hem Tevrat'ta hem İncil'de hem de Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen Hz. İbrâhim Harran bölgesinde doğup büyümüş, orada bir süre peygamberlik yapmış, ateşe atılma olayından sonra Allah'ın emri gereği⁴ kendisine inananlarla birlikte Filistin bölgesine hicret etmiştir. İlerleyen yaşına rağmen henüz çocuk sahibi olmayan Hz. İbrâhim Rabbinden salih bir evlat istemiş,⁵ önce İsmâil ve daha sonra İshâk olmak üzere iki çocuğu olmuştur. Kur'an'ın ifadesiyle oğlu İsmâil ile eşi Hâcer'i çorak bir vadi olan Mekke bölgesine bırakan Hz. İbrâhim, zaman zaman Mekke'ye ziyaretler gerçekleştirmiştir.⁶ Bu ziyaretlerinden birisinde oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrâhim bu esnada şu niyazda bulunmuştur: *Ey Rabbim! Bu belde halkına, kendilerinden bir peygamber gönder ki, onlara senin âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin, onları şirkten ve günahlardan temizlesin. Ey Rabbim şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.*⁷

Allah, Hz. İbrâhim'in bu duasına takriben 2600 sene sonra icabet etmiş, Hz. Muhammed'i hem Mekke halkına hem de bütün insanlığa son peygamber olarak göndermiştir. Mekke'nin dini yapısı dolayısıyla ilk muhalefeti bizzat Mekkeli müşriklerden gören Hz. Muhammed, kendisini sürekli atası Hz. İbrâhim ve onun soyundan gelen Ehl-i kitap peygamberlerine nispet ederek türedi bir peygamber olmadığı ilan etmiştir.⁸ Bütün zorluklarına rağmen Mekke'de 13 yıl tebliğ faaliyetini yürüten Hz. Peygamber, Medine'ye hicret etmiş ve o ana kadar dolaylı olarak muhatap olduğu Ehl-i kitap yahudileriyle bizzat muhatap olmuştur. On yedi ay kiblenin Kudüs olması da dâhil olmak üzere Medineli yahudilerle kurulmaya çalışılan ünsiyet ortamı bir türlü oluşmamış ve neticede İslam tebliği yahudiler nazarında beklenen ölçüde makes bulmamıştır. Buna mukabil Müslümanlar yahudilerin türlü hileleriyle uğraşmak zorunda kalmış ve nihayetinde durum Medine'de yaşayan önemli yahudi kabilelerin şehirden sürgün edilmeleriyle son bulmuştur.⁹

Mekke döneminde pasif olarak var olan, Medine döneminde ise aktif hale gelen Müslümanlar ile yahudiler arasındaki iletişim ve etkileşim sürecine Kur'an âyetlerinin müdahalesini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Mekke dönemi: i. Direk muhatap olmayan Ehl-i Kitabın kıssalarına

4 el-Ankebût 29/26; es-Sâffât 37/99.

5 es-Sâffât 37/100-102

6 İbrâhim 14/37.

7 el-Bakara 2/129.

8 el-Ahkâf 46/9.

9 Ayrıntılı bilgi için bk: İhsan Arslan, "Hz. Peygamber Döneminde Medine'de Devletin Varlığını ve Geleceğini Tehdit Eden, Toplumun Huzur ve Refahını Bozmaya Çalışan Üç Yahudi Kabilesinin Cezalandırılması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 41-83.

yer verilmesi.¹⁰ ii. Yahudilerin önceden beri var olan kötü alışkanlıklarına değinilmesi.¹¹ iii. Ehl-i Kitap ile –aşırı olanlar hariç- en güzel şekilde mücadelenin tavsiye edilmesi.¹²

Medine dönemi: i. Hicretten sonra Ehl-i Kitap hakkında ilk inen âyetlerde onlara karşı af ve hoşgörüyü muamele edilmesi¹³ ii. İslami tebliğ olumlu cevap vermeyen Ehl-i Kitaba karşı dikkatli olunması¹⁴ iii. Ehl-i Kitabın kurduğu komploların bizzat haber verilerek planlarının boşa çıkarılması¹⁵ iv. İman edenlere en şiddetli düşmanlık yapanların başında yahudilerin olduğu¹⁶ ve v. Son inen surelerden Maide sûresinde iman edenlerle Ehl-i Kitabın dost olmaması, onların hakikatte birbirlerinin dostu olduğu ve onlarla dost olanın onlardan olduğu¹⁷ gibi kesin hüküm verilmesi.¹⁸

Müminler ile yahudiler arasında cereyan eden sürece yukarıda da naklettiğimiz gibi belirleyici ve yol gösterici temel unsur olarak müdahil olan Kur'an'ı Kerim, Medineli yahudilerin Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i inkârları sadedinde bazı beyanlarda bulunmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 2/89-90 âyetlerde; yahudilerin -kendi ırklarından olacağını zannettikleri- kitap sahibi bir peygamberle Arap müşriklere karşı yardım istedikleri, ancak bekledikleri peygamber kendi ırklarından olmayınca kıskançlıklarından dolayı ellerindeki Tevrat'ı tasdik eden Kur'an'ı ve Tevrat'tan tanıyıp bildikleri Hz. Muhammed'i inkâr ettikleri bildirilmektedir.¹⁹

Peygamberlik müessesinin Hz. İshâk'ın soyundan Hz. İsmâil'in soyuna geçmesi, yeni kıblenin Kâbe olması, Peygamberin hicretiyle Me-

10 Örnek olarak bkz: Hz. Musa ile Firavun arasında geçen ve İsrailoğulları'nın Firavun'dan kurtuluş mücadelesi (eş-Suarâ 26/16-17; ed-Duhân 44/17-18), İsrailoğulları'nın vahye muhatap kılınmaları (İbrâhîm 14/5-8; el-Mû'minûn 23/49; el-Kasas 28/43), İsrailoğulları'nın düştükleri hatalar sebebiyle cezalandırılmaları (el-En'âm 6/42-45; el-A'râf 7/155-156), şirk batağına saplanmaları ve sonrasında cereyan eden olaylar (el-A'râf 7/148; Tâhâ 20/88).

11 Her zaman verilen nimetlere nankörlük etmeleri (el-A'râf 7/160; Yunus 10/93; el-Câsiye 45/16-17), Peygamberlere ve inananlara karşı kötü tutumları, her seferinde vahye kulak tıkamaları (el-En'âm 6/42-45; er-Ra'd 13/42-43; Fussilet 41/45).

12 el-Ankebût 29/46

13 el-Bakara 2/109; Zümer 39/67;

14 Âl-i İmrân 3/100; en-Nisâ 4/44.

15 Âl-i İmrân 3/72-73.

16 el-Mâide 5/82.

17 el-Mâide 5/51.

18 Konu hakkında geniş bilgi için bkz: Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43, s. 220-226; 2013 İstanbul; Dilek, Burcu - Abdulhamit Birışık, Kur'an'da Medine Yahudilerinin Farklı Yahudilik İnanç ve Anlayışları Üzerine Bakış Denemesi, Usûl: İslam Araştırmaları, 2015, sayı: 24, s. 71-104.

19 Söz konusu Bakara sûresi 2/89-90. âyetlerin meâli şu şekildedir: "Medineli Yahudilere ellerindeki Tevrat'ı tasdik eden Kur'an gelince onu inkâr ettiler. Hâlbuki daha önce bu kitabı getirecek peygamber ile inkârcı Arap müşriklerine karşı yardım istiyorlardı. Tevrat'tan tanıyıp bildikleri bu peygamber kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun. Allah'ın kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kışkırdıkları için Allah'ın indirdiği Kur'an'ı inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü bir şeydir! Böylece onlar, gazap üstüne gazaba uğradılar. Ayrıca kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır."

dine'nin Müslümanlar için önemli bir merkez konumuna yükselmesi ve kutsal mekân mefhumunun Mekke ve Medine merkezli olarak yeniden şekillenmesi yahudilerin tepki verdikleri diğer bir durum olmuştur.²⁰

Üç dinin atası Hz. İbrâhim'den son Peygamber Hz. Muhammed'e uzanan tarihsel sürece ve Mekke'de durağan olarak başlayıp Medine'de zirveye çıkan Müslüman yahudi ilişkilerine dair aktardığımız bu muhtasar bilgilerden sonra çalışma konumuz Âl-i İmrân sûresi 3/73. âyet-i kerîmesi hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz. Medineli yahudiler tarafından planlanıp uygulamaya konulan ve Müslümanları aldatmaya yönelik bir planı ifşa eden Âl-i İmrân sûresi 3/73. âyet, müfessirlerin üzerinde en fazla ihtilaf ettikleri âyetlerden biridir. Özellikle âyetteki bazı ifadelerin kime ait olduğu hususu tartışılmış, buna bağlı olarak âyetin meâl ve tefsirinde farklı yorumlar üretilmiştir. Hatta müfessirlerden bazıları bu âyeti Kur'an'ın en müşkil âyeti diye tavsif etmişlerdir.²¹

Söz konusu âyet, Medine döneminin ilk yıllarında nazil olan Âl-i İmrân sûresinde yer almaktadır.²² Sûre, konusu itibarıyla üç ana bölümden oluşmaktadır. 1-65. âyetleri ihtiva eden birinci bölümde Hz. Peygamber ile Ehl-i Kitap arasındaki münazaralardan, 66-101. âyetleri ihtiva eden ikinci bölümde yahudilerin tutum, davranış ve hilelerinden, 102-200. âyetleri ihtiva eden üçüncü bölümde de Hz. Peygamber ve müslümanlar ile müşrikler arasındaki savaşıardan bahsedilmektedir.

Çalışma konumuz 73. âyet yahudilerin hile ve desiselerinden bahsedilen ikinci kısımda yer almaktadır. Anlam bütünlüğü oluşturması açısından söz konusu âyetin içinde yer aldığı âyet öbeğinin metni ve meâli şu şekildedir:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهُ النَّهَارِ وَكُفِّرُوا بَخْرَهُ
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هَدَىٰ اللَّهُ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ
يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ
وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

Ehl-i Kitap'tan bir cemaat de, dindaşlarına dedi ki: "Müminlere indirilen Kur'an'a gündüzün başında iman etmiş görünün, gündüzün sonunda da inkâr edin. Bu suretle belki onlar da dönerler ve kendi dininize tâbi

20 Bakara sûresi 2/145. âyetin meâli şu şekildedir. "Kendilerine kitap verilmiş olanlara her türlü delili de getirsen onlar senin kiblene yönelmezler. Sen de onların kiblesine dönecek değilsin. Zaten onların da bazıları bazısının kiblesine yönelmez ki!... Faraza, sana gelen bunca ilimden sonra onların keyiflerine uyacak olursan, Bilmiş ol ki, o takdirde sen de zalimlerden olursun."

21 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Abdullah b. İbrahim er-Reys - Abdurrahman b. Abdülcebbar b. Salih Hevsavi (Riyad, 1430), 5/359; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/170.

22 Emin Işık, "Âl-i İmrân Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/307-309.

olanlardan başkasını tasdik etmeyin. “Ya Muhammed, onlara şöyle söyle: “Hidayet yok mu, hani Allah’ın hidayeti, işte o Rabbinizin huzurunda müminlerin sizi mağlup etmeleri için içlerinden birine, vaktiyle sizlere verilen nübüvvetin tıpkısının verilmesidir. Ya Muhammed, söyle: “Fazl ancak Allah’ın elinde, onu dilediğine verir. Allah’ın keremi kâinatı kuşatmış, ilmi namütenahi. Rahmet-i ilâhiyesini istediğine hasreder. (Rahmet-i ilâhiye-siyle istediğini çerağ eder). Azîm fazlın sahibi Allahu Zülcelâl, başkası değil.”

(Ya Muhammed, onlara şöyle söyle: “Allah’ın gösterdiği yol yok mu, işte o doğru yol ancak o.” Dindaşlarına diyorlar ki: “Onlardan birine vaktiyle sizlere verilmiş olana benzer kitap verilmesini yahut Rabbinizin huzurunda burhan ile sizlere galebe edeceklerini tasdik etmeyin”).²³

Çalışmamızın ilerleyen aşamalarında da ele alacağımız gibi 73. âyet farklı yorumlara müsaittir. Bu sebeple merhum istiklal şairimiz Mehmet Âkif Ersoy’un meâlinden yaptığımız alternatifli tercüme ile yetinmek ve söz konusu âyetlerin iniş sebebi olarak nakledilen rivayetlere değinmek istiyoruz.

ÂYETİN SEBEB-İ NÜZÛLÜ İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Çalışma konumuz 73. âyet çoğunlukla bir önceki âyetin devamı olarak kabul edildiğinden sebep-i nüzûl noktasında ilgili âyetleri bir bütün olarak değerlendirmek icap etmektedir. Kaynaklarımızda 72. âyet bağlamında birkaç farklı sebebi nüzul nakledilmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Süddî (öl. 127/745) bu âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında şunu söylemişlerdir: “Hayber yahudilerinden on iki haham birbirleriyle anlaşmışlar ve şöyle demişlerdi: “Gündüzün başında -kalben değil lisanen- Muhammed’in dinine girin. Günün sonunda ise sabahki ikrarınızı inkâr edin ve şöyle deyin: “Biz, kitaplarımıza baktık, âlimlerimizle istişare ettik ve Muhammed’in hak peygamber olmadığına, yalancı olduğuna ve getirdiği dinin de batıl olduğuna kanaat getirdik. Böyle yaparsanız belki Muhammed’in ashâbı şüpheye düşerler ve onlar Ehl-i kitaptır, bizden daha âlimdir diyerek dinlerinden dönerler.” İşte Allah (c.c) inzal ettiği bu âyetlerle Peygamberine yahudilerin tuzaklarını bildirdi.”²⁴

2. Semerkandî’nin (öl. 375/983) Kelbî’den (öl. 146/763) naklettiği rivayete göre âyetin sebebi nüzûlü şudur: “Hz. Peygamber Medine’ye hicret

23 Mehmet Âkif Ersoy, *Kur’an Meâli*, ed. Recep Şentürk-Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Mahya, 2013), 58. (Parantez içerisinde verilen kısım Merhum Âkif’in alternatif çevirisidir. Merhum Âkif, bazı âyetlerin çevirisinde bu yola tevessül etmiştir. Çalışma konumuz âyet de bunlardan biridir.)

24 Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’rî Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’an*. (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991), 112; Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmiü’l-beyân’an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5/496.

edince on yedi veya on sekiz ay namazı Kudüs'e doğru kılmıştır. Ne zaman ki Allah kibleyi Kâbe'ye çevirdi, Hz. Peygamber sabah namazını Kudüs'e doğru kılmış iken öğle ve ikindi namazını Kâbe'ye yönelerek kıldı. Bunun üzerine Ka'b bin Eşref ve Mâlik bin Dayf gibi ileri gelen yahudiler diğer yahudilere şöyle dediler: "Siz sabahleyin müminlere indirilene iman edin. Onların sabah namazını kıldıkları kibleyi tasdik edin, çünkü o haktır, akşam vakti de onların kiblesini inkâr edin. Umulur ki kibleinize ve dininize dönerler."²⁵

3. Müfessir Kurtubî de Mukâtil'den şu rivayeti nakletmektedir: "Yahudi âlimler sabahleyin Hz. Peygamber'e geldiler, onun yanından ayrılınca insanlara şöyle dediler: O hak peygamberdir ona tabi olun. Ama biz yine de gidip kitaplarımıza bir bakalım dediler. Günün sonunda biz kitaplarımıza baktık, kitaplarımızda anlatılan peygamber Hz. Muhammed değil dediler. Onlar bu sözleriyle insanları şüpheyne düşürmeyi amaçladılar."²⁶

4- Râzî'nin İbn Abbas'tan âyetteki bazı ifadelerin tefsiri sadedinde yaptığı açıklamalar da âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında bilgi vermektedir. İbn Abbas âyetteki "رَأَى لَأْدُجُو" ifadesinden maksadın sabah namazı "فُرُجَا" ifadesinden maksadın ise öğlen namazı olduğunu söylemiş, Râzî bu tefsiri şu şekilde yorumlamıştır: Hz. Peygamber, Medine'ye geldikten sonra Kudüs'e doğru namaz kılmaya başladı. Yahudiler bu durumdan memnun oldular ve devamını istediler. Ne zaman ki Allah kibleyi Kâbe'ye çevirdi ki bu öğlen namazı esnasında oldu. Bunun üzerine Ka'b bin Eşref ve daha başkaları "Müminlere indirilene gündüzün evvelinde inanın, gündüzün sonunda ise inkâr edin." Yani, "Muhammed'in sabah namazını kıldığı kibleye inanın. Çünkü bu doğrudur, ancak öğlen namazını kıldığı kibleyi inkâr edin, çünkü o yanlıştır." dediler.²⁷

Tefsirlerde nakledilen sebep-i nüzûl rivayetlerini incelediğimizde Kelbî ve İbn Abbas rivayetlerinde konu tahsisi yapılarak diğer iki rivayette ise herhangi bir tahsis yapılmaksızın âyetler yahudilerle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla Âl-i İmrân sûresi 3/73. âyetin de içinde yer aldığı âyetler öbeğinin yahudiler ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

MÜFESSİRLERİN 73. ÂYET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Âl-i İmrân sûresi 3/73. âyet-i kerîmesi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi üzerinde ihtilaf edilen bir âyettir. Bu ihtilafın ana sebebi âyetteki bir kısım ifadelerin kime ait olduğu ve buna bağlı olarak âyetlerin mâna takdirlerinin farklılık arz etmesidir. Şimdi bu ihtilaf edilen kısımlar hakkında müfessirlerin görüşlerini aktarmak istiyoruz.

25 Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/277.

26 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/169; es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/277.

27 Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 3/1680.

a. Âyetin Başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ” İfadesinin Kime Ait Olduğu

Râzî, müfessirlerin, âyetin başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ” ifadesinin yahudilerin önceki âyetteki sözlerinin devamı olduğunda ittifak ettiklerini söyleyerek yahudilerin bu sözleriyle “Tevrat’ın ahkâmını kabul etmeyen veya Tevrat’ın herhangi bir hükmünü değiştiren peygamberleri kabul etmeyin” mânasını kaştettiklerini ifade etmiştir.²⁸ Kurtubî de Süddî’den bu ifadeyi Hayber yahudilerinin Medine yahudilerine söyledikleri sözlerden bir bölüm olarak nakletmiştir.²⁹

Ancak Alûsî’nin isim zikretmeksizin naklettiği bir görüşe göre bazı müfessirler âyetin tamamını Allah’ın müminlere hitabı olarak yorumlamışlardır. Kurtubî’nin de yer verdiği bu görüşü savunanlara göre âyet, Dahhâk’tan (öl. 105/723) rivayet edilen yahudilerin “*Biz Rabbimizin huzurunda bize muhalefet edenlere karşı deliller getireceğiz*” sözüne cevap olarak gelmiştir. Dolayısıyla âyetin başındaki bu ifade yahudilerin önceki sözlerinin devamı değil, Allah’ın müminlere hitabının başlangıcıdır. Bu görüş sahipleri âyetin anlamını şu şekilde takdir etmişlerdir: “*Ey Müminler dininizden başka bir dine inanmayın. O din de İslam’dır. Size verilen dinden başka bir dini tasdik etmeyin. Çünkü sizin Peygamberinizden sonra başka bir peygamber gelmeyecektir. Kıyamete kadar sizin şeriatinizden başka şeriat da gelmeyecektir. Rabbinizin huzurunda sizin aleyhinize delil getirileceğine de inanmayın. Çünkü sizin dininiz en hayırlı dindir.*”³⁰

b. Âyetteki “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ” İfadesinin Kime Ait Olduğu

Âyetteki “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ” ifadesinin Allah’ın sözü olduğu açıktır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. İbn Abbas cümlemin “Ey Resülüm! Onlara de ki: Din, Allah’ın dinidir” mânasına geldiğini söylemiştir.³¹ Mâtürîdî de bu ifadenin iki şekilde anlaşılabilirliğini söylemiştir. Birincisi, doğru yol Allah’ın beyan ettiği yoldur, çünkü o hak yoldur. Ondan yüz çevirmek doğru ile yanlış karıştırmak ve hakkı batıl göstermektir. İkincisi de “hüda” (هُدَىٰ) din demek olup Hz. Peygamberin davet edip açıkladığı ve kesin delillerini aydınlığa kavuşturduğu dindir. Yoksa dini tahrif edenlerin çağrı yaptığı din değil.³²

c. Âyetteki “أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ” İfadesinin Kime Ait Olduğu

Âyetteki “أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ” ifadesinin kime ait olduğu hususu

28 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/1680.

29 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/170.

30 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/173; Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Rûhu'l-me'ani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-'Azim ve's-seb'i'l-mesâni* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 4/279-280.

31 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/1681.

32 Ebü Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/406.

tartışmalıdır. Müfessirlerin bir kısmı bu sözün yahudilerin sözünün devamı olduğunu kabul edip buna göre mâna takdir etmişler, diğer bir kısmı da bu sözü Allah'ın sözü kabul ederek o şekilde âyeti yorumlamışlardır.

Taberî'nin nakline göre, Mücâhid, bu ifadenin yahudilerin sözünün devamı olduğunu söylemiştir. Ona göre âyetteki “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ” ifadesi cümle-i itirazıyye/ara cümledir. Bu takdire göre âyetin mânası şöyledir: “Ey Yahudiler sizin dininize tabi olanlardan başkasına inanmayın, size verilen Tevrat'ın benzerinin bir başkasına verileceğine ve Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirilerek mağlup edileceğinize de inanmayın.”³³

Yine Taberî'nin nakline göre Süddî, âyet başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ” kısmı hariç âyetin tamamının Allah'ın Resûlullah'a söylemesini emrettiği sözler olduğunu söylemiştir. Bu takdire göre âyette cümle-i itirazıyye/ara cümle yoktur ve mâna şöyledir: “Yahudiler birbirlerine dediler ki: “Sizin dininize tabi olanlardan başkasını tasdik etmeyin.” Ey Resûlüm, sen de onlara de ki: “Hidayet, Allah'ın hidayetidir; beyan da onun beyanıdır. O Ümmet-i Muhammed'e verdiklerinin benzerini hiç kimseye vermemiştir. Kimse Muhammed ümmetine Rabbinin huzurunda galip gelemeyecektir. Eğer onlar, Allah bize nice ikramlarda bulunda hatta bize Kudret helvası ve Bildircin eti bile verdi derlerse Allah size onlardan daha üstün olanlarını vermiştir. “Lütuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine ihsan eder.”³⁴

Katâde (öl. 117/735) ve Rebî' bin Enes (öl. 139/757) âyetin başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ” kısmının yahudilerin sözü, diğer kısımlarının Allah'ın Resûlullah'a söylemesini emrettiği sözler olduğunu söylemişler ancak mânayı Süddî'nin görüşünden farklı şekilde şöyle takdir etmişlerdir. “Yahudiler dediler ki: Sizin dininize tabi olanlardan başkasını tasdik etmeyin. Ey Resûlüm sen de o onlara de ki: “Ey Yahudiler, hidâyet Allah'ın hidâyetidir. O'nun size lütfundan ihsan edip verdiği kitap ve peygamberlerin benzerinin başkalarına verilmesini hasedinizden inkâr etmeyin. Zira “Lütuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir.”³⁵

Taberî naklettiği görüşler içerisinde mâna açısından daha sahil, Arapçaya daha uygun ve kelamın nazmı ve siyakına daha münasip olması gibi gerekçelerle Mücâhid'in görüşünü tercih ettiğini söylemiştir.³⁶

Müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) “أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِينَاهُمْ” cümlesinin âyetin başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا” fiili ile bağlantılı olup yahudilerin sözünün devamı olduğunu, “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ” ifadesinin ise cümle-i itirazıyye/ara cümle olduğunu ifade etmiştir. Zemahşerî bu durumda anlamı şu şekilde takdir etmiştir: “Size verilenin bir benzerinin başkalarına da verildiğine dair imanı-

33 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/501-502.

34 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/502-503.

35 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/503-504.

36 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/500-506.

nızı sadece kendi dindaşlarınıza açıklayın. Size verilen kitap gibi bir kitabın Müslümanlara da verildiğine inandığınızı gizli tutun. Müslümanlara söylemeyin, eğer söylerseniz bu durum onların azmini artırır. Ayrıca bunu Müşriklere de söylemeyin, zira bu onları İslâm'a davet eder." Zemaşerî hemen devamındaki "أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ" cümlesinin de öncesine atf olduğunu ve kıyamet günü Müslümanların size karşı bu hakkı/Kur'an'ı delil getireceklerini ve Allah'ın huzurunda delil ile size galip geleceklerini, yandaşlarınızdan başka kimseye söylemeyin anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁷

Râzî'nin Mücâhid ve İsa bin Ömer'e (öl. 149/766) dayandırdığı bir görüşe göre ise, "أَنَّ يُؤْتَىٰ أَحَدًا مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ" ifadesi Allah'ın sözüdür. Bu görüşte olanlar istifham içeren İbn Kesîr kıraatini³⁸ esas almışlar ve âyete şu şekilde mâna vermişlerdir. "Ey Resûlüm! Onlara de ki "Size verilmiş olan şeriatın benzeri bir başkasına da verildi diye mi ona tâbi olmayı kabul etmiyorlar?" Burada istifham "tevbîh" ve azarlama içermektedir.³⁹

d. Âyetteki "أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ" İfadesinin Kime Ait Olduğu

Bu ifade bir önceki başlıkta ele aldığımız "أَنَّ يُؤْتَىٰ أَحَدًا مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ" cümlesine atf olduğu için müfessirler bu ifadeyi ayrıca yorumlamamışlar ve her iki cümleyi aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Nitekim mâna takdirlerinde bu kısmın mânasına da yer verilmiştir. Sadece İbn Cüreyc bu ifadeyi öncesine atf yapmamıştır. Taberî'nin ona isnad ettiği görüş şöyledir: Âyetteki "أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ" ve "وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ" kısımları yahudilerin sözü, kalan kısımlar da Allah'ın Hz. Peygamber'e söylemesini emrettiği sözlerdir. Bu takdirde âyetin mânası şöyle olmaktadır: "Yahudiler kendi aralarında dediler ki: "Sizin dininize tabi olandan başkasına tabi olmayın. Eğer başkalarına tabi olur, onlara Hz. Muhammed'in kitabınızda beyan edilen peygamber olduğunu haber verir ve onların doğru yolda olduklarını söylerseniz onlar Rabbinizin huzurunda size karşı delil getirerek sizi mağlup ederler ve siz de bu şekilde doğru yoldan ayrılmış olursunuz."

Âyetin son kısmını oluşturan "قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" ifadelerinin Allah'ın sözü olduğu açıktır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur.

SÜLEYMAN ATEŞ'İN ÂYET HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

Muasır müfessirlerden Süleyman Ateş bu âyet hakkında yukarıda naklettiğimiz görüşlerin dışında bir görüş öne sürmüştür. Bu sebeple onun görüşüne burada yer vermek istiyoruz. Ancak onun görüşünü aktarmadan önce şunu ifade etmek istiyoruz ki Ateş'in âyet bağlamında yaptığı açıklama

37 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi'l-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabi, 2006), 1/285-286.

38 İbn Kesir, "أَنَّ يُؤْتَىٰ" kelimesinin başındaki elif nun maddesini elif harfini çekerek istifhâm ile okumuştur (diğer imamlar elif nun maddesini fethalı, medsiz ve de istifhâm mânâsı kaşetmeksizin okumuşlardır) (Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/1681.

39 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/1681.

malar bazı tekrarlar ve çelişkiler içermektedir.

69-74. âyetleri toplu olarak tefsir eden Ateş, açıklamalarının ilk kısmında bu âyetlerin, yahudilerin Müslümanlığı yok etmek ve müslümanları kuşkuya düşürüp dinlerinden döndürmek için başvurdukları hile ve tuzaklara işaret ettiğine vurgu yaparak yukarıda zikrettiğimiz sebep-i nüzûl rivayetlerine atıflar yapar. Ardından müfessirlerin oybirliğiyle⁴⁰ sûrenin başından itibaren seksen civarında âyetin hicretin dokuzuncu yılında Medine'ye gelen Necdân heyetiyle Hz. Peygamber'in tartışması üzerine indiğini, dolayısıyla zaten o zaman Medine'de bulunmayan yahudilerin hiçbir şekilde sûrede yer almadığını söyler ve şu açıklamayı yapar.

“Biz o kanaatteyiz ki bu sûrede yahudilerin yeri yoktur. Bu sözleri söyleyenler, Necdân'dan gelen ve Hicaz bölgesinde yaşayan Hıristiyan Araplardır. Tefsirlerde sûrenin çeşitli âyetlerine iniş nedeni olarak yahudilerin adından söz edilmesi, tamamen yanılıdır, tarihi olayları hiç dikkate almadan ileri sürülen gelişigüzel yakıştırmalardır.”⁴¹

Ateş, “tamamen yanılıdır”, “hiç dikkate almadan” gibi net ifadeler içeren bu açıklamalarının ardından onlarla çelişen şu ifadeleri kullanır.

“Yine söylediğimiz gibi bu âyetler ya hicretin dokuzuncu yılından önce inmiştir veya bu sözleri söyleyen Kitap ehli yahudiler değil sadece Arap Hıristiyanlardır. Hatta Arap kabilelerinden yahudiler de olabilir. Çünkü Tevrat yanında İncil'i de okuyan Hıristiyanlar gerek Tevrat'ta gerek İncil'de son peygamber Hz. Muhammed'in vasıflarını görüyorlardı. Ancak onlar, bu peygamberin ya yahudi veya Hıristiyan dininden olacağını sanıyorlar, ümmi Araplardan geleceğini kabul etmiyorlardı.”⁴²

Açıklamalarının son kısmında 73. âyetin açık anlamının kendi meâlindeki gibi olduğunu iddia eden Ateş, müfessirlerin bu noktada çetrefilli yollara girdiklerini söylemektedir. Âyetin başındaki “وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ” ifadesinin “Yahudi olmayandan başkasına inanmayın” değil, “sizin dininize uymayandan başkasına güvenmeyin, onlara sır vermeyin” anlamına geldiğini ifade eden Ateş, “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ” ifadesinin de cümle-i itirazıya olduğunu söylemektedir. Ancak verdiği meâl bu ifadeyi ara cümle olarak yansıtmamıştır.⁴³

40 Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen küsur âyetinin Necdân heyeti hakkında nazil olduğu tartışmalıdır. Dolayısıyla Ateş'in dediği gibi müfessirlerin oybirliği söz konusu değildir. Hatta konu hakkında kaleme alınan bir makalede 61. âyete (Mübahale âyeti) kadar olan kısmın Necdân Heyeti hakkında nazil olduğu görüşü daha isabetli bulunmuştur. Çünkü 61-80. âyetler arasında yahudilere hitap eden âyetler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Zeynel Abidin Aydın, “Sebeb-i Nuzûl Rivayetleri Bağlamında Âl-i İmrân Sûresi 1-80 Âyetleri ve Muhkem-Muteşâbih Meselesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2019), 157.

41 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 2/60-62.

42 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2/62.

43 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2/63. (Ateş'in âyete verdiği meâl bir sonraki başlıkta verileceği için tekrara düşmemek adına burada verilmemiştir.)

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 73. ÂYETİN TÜRKÇE MEÂLLERDEKİ ÇEVİRİLERİ

Meâller günümüzde giderek yaygınlaşmaktadır. Ülkemizde de hatırı sayılır bir sayıda meâlin var olduğu herkesin malumudur.⁴⁴ Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında anlamında ihtilaf edilen Âl-i İmrân sûresi 73. âyetin Türkçe meâllerdeki çevirilerine yer vermek istiyoruz. Ancak şunu ifade etmek istiyoruz ki, meâller farklı yorumları yansıtmaya açısından yeter-siz çalışmalardır. Her ne kadar parantez arası gibi dipnot gibi yöntemlerle farklılıklara işaret edilmesi kısmen mümkün olsa da muhatap kitle meâlde tercih edilen birincil mânayı esas almakta, ikincil/alternatif mânâ çoğunlukla ihmal etmektedir. Diğer taraftan meâl çalışmaları, yazarının Kur'an hakkındaki görüşlerini yansıtmakla maluldür.

Yukarıda âyet metnini aktarırken merhum Mehmet Akif Ersoy'un alternatif çeviri de içeren meâlini vermiştik. Ülkemizde kaleme alınan bazı meâllerde ise söz konusu âyetin çevirisi şu şekildedir:

Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942): *“Ve kendi dininize tabi olanlardan başkasına eman vermeyin. De ki: Her halde hidayet Allah hidayeti, size verilen gibisi birine veriliyor veya rabbinizin huzurunda size galebe edecekler diye mi bu? De ki: Doğrusu fazıl Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir ve Allah vâsi'dir, alimdir.”*⁴⁵

Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952): *“Sakın siz, kendi dininize mensup olan-dan başkasına inanmayın”*⁴⁶. *(Ya Muhammed) de ki: Doğru yol, (hidayet yolu) Allah yoludur. Size verilen âyetlerin benzeri başkasına veriliyor veya Rabbinizin nezdinde size karşı galebe çalıyor, diye mi (böyle davranıyor-sunuz?) De ki: Her lütf, her nimet, Allah'ın elindedir. Allah onu dilediği-ne verir. Allah'ın rahmeti- geniştir, Allah her şeyi bilicidir.”*⁴⁷

Hasan Basri Çantay (öl. 1964): *“Ve dininize tâbi olandan başkasına aman vermeyin.”*⁴⁸ *(Habîbim onlara) de ki: “Şüphesiz doğru yol Allah'ın yoludur.”*⁴⁹ *(O guruh aralarında da şöyle derler:)* *“Size verilenin benzeri hiçbir kimseye verilmiş olduğuna yahut onların (müslümanların) Rabbiniz indinde size karşı deliller, hüccetler getireceklerine (inanmayın).” De ki: “Lütf-ü inayet muhakkak Allah'ın elindedir. Onu kime dilerse ona verir.*

44 Ülkemizde meâllerin sayısını tam olarak tespit etmek mümkün olamamaktadır. Ancak bu sayının 300'ün üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

45 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1137. (Bu âyet merhum Elmalılı'nın tefsirinin eksik kısmına tesadüf etmektedir.)

46 Yahudiler, kendi dinlerine, yani Musa şeriatine uymayan herhangi peygambere inanmamayı tavsiye ediyorlardı. (Meâl sahibinin dipnotu)

47 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1955), 1/125.

48 Bu cümle de o zümrenin söyleyeceğinin devamıdır. (Meâl sahibinin dipnotu)

49 Bu, bir cümle-i mu'terizadır. Bundan sonra yine o zümrenin sözü devam edecek. (Meâl sahibinin dipnotu)

Allah, rahmeti bol olan, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁵⁰

Mevdûdî (öl. 1979): “*Ve sizin dininize uyanlardan başkalarına inanıp güvenmeyin.*” De ki: “*Hiç tartışmasız doğru olan yol Allah’ın dosdoğru yoludur. Size verilenin bir benzeri birine (İslâm peygamberine) veriliyor ya da Rabbinizin katında onlar (müslümanlar) size karşı deliller getiriyorlar, diye mi (bu telaşınız?)*” De ki: “*Şüphesiz “lütuf ve ihsan (fazl)” Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir. Allah (rahmetiyle) geniş olandır, bilendir.*”⁵¹

Muhammed Esed (öl. 1992): “*Ama sizin inancınıza uymayan hiç kimseye (gerçekten) inanmayın.*” De ki: “*Tek (gerçek) rehberlik, Allah’ın rehberliğidir; size verilen (vahy)in benzerinin başka birine de verilmesi şeklinde ifa edilen (bir rehberlik).*”⁵² Yoksa onlar, Rabbinizin huzurunda size muhalefet mi edeceklerdi? De ki: “*Lütuf ve ihsan, Allah’ın elindedir; onu dilediğine bağışlar: çünkü Allah (rahmet ve cömertliğinde) sınırsızdır, her şeyi bilendir.*”⁵³

Diyanet Vakfı Meâlî (Heyet): “*Sizin dininize uyanlardan başka hiçbir kimseye inanmayın.*” (Resûlüm!) De ki: *Doğru yol ancak Allah’ın yoludur. Yine (onlar, kendi aralarında şöyle dediler:.) Size verilenin benzerinin başka herhangi bir kimseye verildiğine yahut Rabbinizin huzurunda onların size karşı deliller getireceklerine de (inanmayın).* De ki: “*Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah’ın rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir.*”⁵⁴

Süleyman Ateş: “*Sizin dininize uyandan başkasına güvenmeyin!*” (dediler.) De ki: “*Hidâyet Allâh’ın hidâyetidir. Birine, size verilenin benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz)?* De ki: “*Lutuf Allâh’ın elindedir, onu dilediğine verir, Allah(ın lutfu) geniştir, (O her şeyi) bilendir.*”⁵⁵

Genel bir fikir oluşturduğu kanaatiyle aktardığımız bu meâllerle iktifa ediyoruz. Görüldüğü gibi meâllerle yukarıda naklettiğimiz ihtilaflar önemli ölçüde birbirine benzemektedir. Örneğin; Elmalılı, Doğrul, Mevdûdî ve Ateş âyeti tercüme ederken soru kalıbını tercih etmişler ve âyetteki “*قُلْ إِنَّ“*” ifadesini ara cümle olmaksızın meâle yansıtmışlardır. İlk ter-

50 Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul, 1990), 1/94.

51 Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/269.

52 Bu ifade, kendi kitaplarının bazı kısımlarıyla çeliştiği için Kur'an mesajını kabul etmeye yanaşmayan Yahudi ve Hristiyanlara işaret eder. (Meâl sahibinin dipnotu)

53 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 160.

54 Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 58.

55 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2/60. (görüldüğü gibi Ateş'in bu çevirisi âyette ara cümle kabul etmeyenlerin çeviriyile benzeşmektedir. Halbuki tefsirinde Ateş, “Hidâyet Allâh’ın hidayetidir” kısmının ara cümle olduğunu söylemişti.)

cihinde Akif ve Esed ise söz konusu ifadeyi ara cümle olmaksızın meâline yansıtmiş, ancak soru takdirinde bulunmamışlardır.

Alternatif çevirisinde Akif, Çantay ve Diyanet Vakfı meâllerinde ise “لَلَّيْذَى دُهُدَى ذُلَّانَ لُقْ” ifadesi cümle-i muteriza/ara cümle olarak meâle yansıtılmış bunun neticesinde devamındaki ifadeler yahudilerin sözü olarak değerlendirilmiştir.

Bu kısa değerlendirme göstermiştir ki meâl yazımında klasik tefsir külliyatı veya önceki dönem müfessirlerinin yorumları en önemli kaynak konumundadır. Ancak ne var ki meâl sahibi tercümesini yapacağı âyet hakkında tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan yorumlardan birisini tercih etmekte zaman zaman alternatif mânalara da işaret edebilmektedir. Bu da bizi Kur’an meâllerinin, meâl sahibinin tercihlerinden oluşan çalışmalar olduğu kanaatine sevk etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada Âl-i İmrân sûresi 73. âyet incelenmiştir. İlk etapta âyetin dış bağlamına temas edilmiş, sonra da âyet hakkında varid olan sebep-i nüzullere yer verilerek ilk muhataplar tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonraki aşamada âyetteki bir kısım ifadelerin kime ait olduğu hakkındaki görüşler ve müfessirlerin bu görüşler doğrultusundaki mâna takdirlerine işaret edilmiştir. Son olarak da söz konusu âyet hakkında belli başlı meâllerdeki tercüme aktarılmış ve müfessirlerin ihtilaf ettiği hususların söz konusu meâllerde ne derece makes bulduğu ortaya konulmuştur. Bu bağlamda şu sonuçlara varılmıştır.

1- Çeviri faaliyeti mütercimim her iki dili iyi seviyede bilmesi ile mümkün olacak bir faaliyet değildir. Özellikle Allah kelamı olan ve Arapçanın zirvesi kabul edilen Kur’ân’ı Kerîm’i tercüme etmek ciddi bir ilmi alt yapı ve uzmanlık gerektirmektedir.

2- Kur’an gibi birçok vasfı bünyesinde toplayan bir metni tercüme etmek için anlambilim, çeviribilim kurallarına riayet etmenin yanında âyetlerin iç ve dış bağlamına, iniş sebebine ve nüzûl ortamına vakıf olmak gereklidir.

3- Kur’an’da farklı yorumlanmaya müsait âyetlerin varlığı Kur’an’ı tercüme noktasında karşılaşılan zorluklardan birisidir. Âl-i İmrân sûresi 73. âyet de farklı yorumların üretildiği ve müfessirlerin hakkında ihtilaf ettiği âyetlerden biridir. Söz konusu âyetteki ihtilafın ana sebebi âyet metnindeki bir kısım ifadelerin kime ait olduğu noktasındaki farklı yaklaşımlardır.

4- Âl-i İmrân sûresi 73. âyet hakkında ileri sürülen farklı yorumlarla günümüzde giderek yaygınlaşan Türkçe meâllerdeki tercüme benzerlik

arz etmektedir. Örneğin âyet bağlamında ihtilaf edilen ara cümle takdiri, istifham takdiri vb. hususlar Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Mevdûdî, Muhammed Esed, Diyanet Vakfı ve Süleyman Ateş gibi meâllerde belli ölçüde karşılık bulmuştur. Bu da meâllerin kaleme alınırken klasik tefsir külliyatından istifade edildiği gibi bir sonucu doğurmaktadır ki zaten mütercimden de beklenen budur.

5- Meâller, Kur'an'ın bazı âyetlerinin anlamıyla ilgili muhtelif yorumları yansıtmaya açısından yetersiz çalışmalardır. Diğer bir ifadeyle meâller, -bu çalışma da görüldüğü gibi- birini diğerine tercih ettirebilecek karine-lerin bariz olmadığı veya tefsir otoriteleri tarafından muhtemel yorumlar olarak addedilen görüşlerin bire indirgenmek zorunda olduğu çalışmalardır. Bu noktada inisiyatif tamamen meâl sahibindedir. Bu da meâli, muradı ilahi değil de meâl sahibinin Kur'an'dan anladığı şey olmakla malül kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'anî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 33 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber Döneminde Medine'de Devletin Varlığını ve Geleceğini Tehdit Eden, Toplumun Huzur ve Refahını Bozmaya Çalışan Üç Yahudi Kabilesinin Cezalandırılması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 41-83. <https://doi.org/10.17120/omu-efd.888843>
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Sebeb-i Nuzûl Rivayetleri Bağlamında Âl-i İmrân Suresi 1-80 Âyetleri ve Muhkem-Muteşâbih Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2019), 153-169.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul, 15. Basım, 1990.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri-i Şerifi*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 3. Basım, 1955.
- Ersoy, Mehmet Âkif. *Kur'an Meâli*. ed. Recep Şentürk-Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Mahya, 2. Basım, 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meâl Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Işık, Emin. "Âl-i İmrân Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/307-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefsîru's-Semerkandî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsirü'l-basît*. thk. Abdullah b. İbrahim er-Reys - Abdurrahman b. Abdülcebbar b. Salih Hevsavi. 25 Cilt. Riyad, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Bölüm 2

TABERÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI VE TEFSİR METODU

Mazhar DÜNDAR¹

¹ Dr., ORCID: 0000 0003 4406 9686, mazhardu@hotmail.com.

GİRİŞ

Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân tefsirinin müellifi Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî'dir. Büyük imam, mutlak müctehid, meşhur eserlerin sahibi¹ olan Taberî, Taberistan'ın Âmül şehrinde Hicrî 224/838 senesinde doğmuştur.²

Taberî, ilim tahsiline doğup büyüdüğü Âmül kentinde başlamış, çevrenin en önemli şahsiyetlerinden çeşitli dersler almıştır. Yedi yaşında Kur'an-ı ezberlemiş, dokuz yaşında iken hadis yazmaya başlamıştır.³ Memleketinden, henüz on iki yaşlarında iken Hicrî 236 yılında ilim talebi için Rey, Basra, Kûfe, Medine şehirleri ve Suriye, Mısır beldelerini dolaşarak sonunda Bağdat'a yerleşmiş ve vefatına kadar orada kalmıştır.⁴ İlim çevreleri tarafından kıraat, tefsir, fıkıh, hadis ve tarih gibi alanlarda büyük bir âlim olarak kabul edilmiştir.⁵

Taberî, böylesine geniş bir ilim yelpazesine sahip olduğu halde, Bağdat yöresindeki Hanbelî mensuplarıyla pek de mücadele etmek durumunda kalmış, ancak huzur ortamını kendi evinde oturup sürekli bir şekilde eserler üretmekte bulabilmiştir.⁶

Taberî'nin Hanbelî mensuplarıyla olan anlaşmazlıklarının iki nedeninden söz edilebilir:

a. Birincisi ve mühim olanı; Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbelî'i, fâkih kimselerden saymayarak, onu muhaddis olarak kabul etmesidir. Bu sebeptendir ki, hem hayatta iken hem de vefat ettikten sonra aleyhinde pek çok dedikodular yapılmış ve Hanbelî mensupları tarafından, derslerinin dinlenilmesine engel olunmaya çalışılmıştır. Bu durum o derece yayılmış ki, hatta Râfızîlikle itham edilmiş ve evi taşlanarak kendisine hakaretler edilmiştir.⁷

b. Hanbelîlerle arasındaki ihtilafın ikinci nedeni; Taberî'nin önceleri Şafîî mezhebinin müntesiplerinden iken, daha sonraları kendi başına

1 Ebû Bekr el-Hâtîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2011), 2/163.

2 Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 6/170; Ebû Nasr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutûbi'l-Arabiyye, ts.), 2/135.

3 Ebû Abdillah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 18/49.

4 Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1984), 14/229.

5 Zehabî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*, 14/490; Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu't-Taberî*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 38.

6 Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsîn, (Ammân: Dâru'l-Hicr, 1998), 7/849.

7 Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-tarih*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006), 7/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/849.

içtihatla bulunarak bir fikhî mezhep kurmasıdır. Taberî'nin bu şekildeki davranışı, aleyhinde bulunan kimseler için tarizde bulunmalarına başka bir neden teşkil etmiştir.⁸ Fikir ve düşüncelerin, belirli ve sadece bilinen mezheplere bağlılıkla sınırlı olmasını isteyen kimseler, Taberî'nin içtihat sahibi bir imam olarak zuhur etmesini hoş karşılamamışlar ve maalesef çalışma ortamına engel olmaya çalışmışlardır.⁹

Taberî, 310 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş ve vefat ettiği evde gizlice defnedilmiştir. Çünkü Hanbelî mensuplarından avam takımı denilebilecek insanlar, onun gündüzün defnedilmesi imkânını vermemişlerdir.¹⁰

Ahvâl-i ricâl konusunda uzman olan Hatip el-Bağdâdî'ye göre: “İbn Cerîr, ilim imamlarından biridir, sözüyle hükmedilir, marifeti ve faziletinden dolayı görüşü alınır. Kendi asrında eşsiz bir şekilde ilimleri elde etmiştir. Hâfîzu'l-Kur'an'dır. Kur'an-ı iyice bilen, manasına vâkıf ve ondan hüküm çıkarabilen bir şahsiyettir. Hadisi, sağlam ve zayıfıyla iyi bilendir. Nâsîh ve mensûhu, sahabe ve tabiîn sözlerini, sonrakilerin sözleri ve muhaliflerin hükümlerini, haram ve helal meselelerini, insanların günlük hayatlarını ve haberlerini bilen bir âlimdir”.¹¹

Suyûtî de Taberî ve tefsiri hakkında şöyle söylemiştir: “Taberî tefsiri, tefsirlerin en büyüğü ve heybetlisidir. Mutlak olarak Taberî de müfessirlerin başıdır. Onun gibisini ne ondan öncekiler ve ne de sonrakiler yapabildiler.”¹²

Taberî, Ulûmu'l-Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi pek çok ilimde eserler vermiştir.¹³ Bu eserlerden bazıları şunlardır: “Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an”; “Tarîhu'l-Umem ve'l-Mulûk”; “Kitâbu'l-Kıraât ve Tenzîlu'l-Kur'an”; “Târihu'r-Ricâl mine's-Sahâbeti ve't-Tabiîn”; “El-Hafîf fi Ahkâmi Şerâii'l-İslâm”; “Kitâbu Basiti'l-Kavl fi Ahkâmi Şerâii'l-İslâm”; “Kitâbu't-Tabsîr fi Usûli'd-Dîn”; “İhtilâfu'l-Fukahâ”; “Kitâbu Zeyli'l-Müzeyyel”; “Latîfu'l-Kavl fi-Ahkâmi Şerâii'l-İslâm”; “Tehzîbu'l-Âsâr”; “Kitâbu'l-Müsned”; “Kitâbu Şerhi's-Sünne”; “Kitâbu Âdâbi'l-Menâsiki'l-Hacc”; “Kitâbu Muhtasâri'l-Ferâiz”; “Kitâbu'l-Mû'ciz fi'l-Usûl”. Ve daha pek çok eseri mevcuttur. Fakat bu kitaplardan günümüze

8 Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, (İstanbul: Endülüs Yay. 1991), 40.

9 İbn Esîr, *el-Kâmil*, 7/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/849.

10 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/849.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn ez-Zehabî, *Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl ve meâhu zeylu mizânu'l-itidâl*, thk. Ali Muavved ve Âdil Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 3/498.

12 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: el-Mektebetu's-Sakâfiyye, 1973), 2/190.

13 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 30; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yûsuf Ali Tâvil, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 327; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2/135.

tefsir ve tarih dışında, geniş bir şöhrete ulaşanı yoktur. Taberî, hem tefsirin hem de İslâm tarihinin babası sayılır. Bu durumu, onun ilim seviyesi yüksek olan her iki eserinden anlıyoruz.

Taberî'nin bilinen bir mezhebi vardır ve o mezhebe mensup olanlar “Cerîrî” olarak bilinirler. İnsanlardan o mezhebe müntesip olanlar var idi.¹⁴ Fakat diğer bazı İslâm mezhepleri gibi günümüze kadar ulaşmamıştır.

Taberî tefsiri, en meşhur tefsirlerden biri kabul edilir. Nitekim rivayet tefsirinde ilk başvurulacak kaynak eserlerden biridir. Aynı zamanda aklı tefsirde de önemli bir müracaat kaynağı sayılır. Zira tefsirdeki istinbatlar, farklı ifade biçimleri, konuları aklı yöntemle ele alma şekli, dikkatli bir inceleme yapmak suretiyle rivayetlerden bir kısmını diğer bir kısmına tercih etmiş olması bunun göstergesidir. Zaten Taberî'nin kendisi, farklı görüşleri serdettikten sonra birtakım tercihlerde bulunmuştur.

Taberî tefsiri yaklaşık otuz büyük ciltten oluşmaktadır. Taberî, 270 yılında bu güzide eserini tamamlamıştır.¹⁵ Yazma halinde bazı kütüphanelerde bulunan bu eser, 19. asrın sonuna kadar bulunamayarak neşredilemediği için, kaybolduğu ihtimalinden korkulmuştu. Nöldeke, Taberî tefsirinin bazı bölümlerini okuduktan sonra 1860 yılında şunu yazar: “Şayet bu kitap elimizde olsa, sonraki hiçbir tefsire ihtiyacımız olmaz. Maalesef ki eserin tamamı mevcut değildir. Aynen ‘Tarîhu'l-Kebîr’ Tarîh gibi. Bunlar kaynak kitaplardır. Sonraki âlimler bu kaynaklardan bilgi aldıkları halde kaynak azalmıyor.”¹⁶ Daha sonraları bu eser bulunmuş ve 1321 yılında “Yemeniyye Matbaası”nda (Mısır) otuz cilt halinde basılmıştır. 1323-1330 yıllarında da Bulak'ta (Mısır) basılıp yayınlanmıştır. Yine bu eser 1373/1954 yılında, ayetler numaralandırılmak suretiyle daha kaliteli bir baskıyla Mısır'da otuz cilt halinde neşredilmiş ve toplumun istifadesine sunulmuştur. Bu baskıların haricinde, son dönemlerde Mısır'ın bilinip tanınan âlimlerinden Ahmed Muhammed Şakir (1892-1958) ve Mahmud Muhammed Şakir (1909-1997) kardeşler tarafından tahkikler yapılarak, tahşiyeleriyle ve tahriçleriyle neşredilmeye başlanmıştır. Maalesef bu eser henüz tamamlanmamıştır.¹⁷ Bu tefsir Abdullah b. Abdulmuhsîn tarafından tahkik edilerek 2001 yılında birinci baskısı yapılmış ve toplam yirmi dört ciltten oluşmaktadır.¹⁸

Şunu diyebiliriz ki Taberî tefsirinin, tefsirler arasında önceliği vardır. Zaman olarak ilktir, çünkü bize ulaşan geniş muhtevalı en eski tefsirdir. Bunca zamana rağmen günümüze ulaşan böylesine kapsamlı ve daha eski bir tefsir yoktur. Hüner ve sanat olarak da ilktir, çünkü müellif, eşsiz bir

14 Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: 2009), 1/191.

15 Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2011), 6/439.

16 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yay. 1996), 2/130.

17 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, (Kahire: Dâru Ibn Teymiyye, ts.).

18 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001).

yol edinerek onu insanlar için kıymetli ve fark ettirici bir kitap haline getirmiştir.

Kitap hakkında genel kanaat edindikten sonra, Taberî'nin tefsir yöntemini arz etmek isteriz. Böylece eserin kendi alanında tek olduğu, müellifin diğer müfessirlerin önüne geçtiği, sonrakiler için güzel bir model olduğu,¹⁹ metot ve yöntemleri farklı olmakla birlikte müfessirlerin mühim başvuru kaynakları arasında yer aldığını açıkça gözler önüne sermiş oluruz.

Taberî, kendi asrında eşsiz bir şekilde ilimleri öğrenmiş ve kendi döneminin önemli âlimlerinden biri olmuştur. İlim çevreleri tarafından tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve tarih gibi ilmî alanlarda otorite kabul edilmiştir. Taberî tefsiri alanın en önemli ve meşhur tefsirlerinden biri sayılmaktadır. Nitekim rivayet tefsirinde ilk başvurulacak kaynaklar arasında yer alır. Tefsir rivayetlerinin önemli bir bölümünü ihtiva eder, bir kısmını bir kısmına tercih eder ve farklı alıntılar yapar. İşte bu özellikleriyle de kendisinden önceki tefsirlere üstünlük sağlar. Bu tefsirin rivayet tefsirinde öncü olduğu kadar dirayet boyutu da önem arz etmektedir. Dolayısıyla Taberî tefsiri, rivayet boyutunun yanı sıra, aynı zamanda dirayet tefsirinde de önemli bir müracaat kaynağı sayılır.²⁰ Nitekim ondaki istinbatlar, farklı ifadeler, aklî bir bakış, dikkatli ve özgün bir incelemeyle rivayetlerin bir kısmını diğer bir kısmına tercih etmiş olması bunun göstergesidir. Çalışmamızda Taberî tefsirinin rivayet boyutunun yanı sıra dirayet boyutuna da dikkat çekmeye çalışacağız.

Taberî'nin Tefsir Yöntemi

1. Taberî, tefsirinde rivayet metodunu esas alır: Eserinde öncelikle bir ayeti başka ayetlerle ve sünnetle açıklamaya çalışır. Eğer bu hususta yeterince deliller mevcut değil ise, sırasıyla sahabenin, tabiînin ve sonraki dönemde gelen ilim ehlinin sözlerine önem verir. Şayet bu delilleri yeterince bulamaz ise, Arap dilbilgisine dayanmak suretiyle ayetleri izah etmeye çalışır.²¹

19 es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/190.

20 Bu konuda son zamanlarda pekçok çalışma yapılmıştır: el-Hûfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, (Kahire: Matba'atu Mısır, 1963); Sarsûr, Husâm b. Hasan, *Âyâtü's-sıfât ve menhecü İbn Cerîr et-Taberî fî tefsîri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi gayrihî mine'l- 'ulemâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004); Tâhâ Muhammed Necâ Ramadân, *Usûlu'd-dîn 'inde'l-İmâm et-Taberî*, (Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005); Ahmed el-'Avâyeşe, *İmâm İbn Cerîr et-Taberî ve difâ'uhû 'an 'akîdeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, (Mekke: 1983); Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garibu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Sakarya: 2004); Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay. (Ankara: 2005); Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); Yaşar, Muhammed Yuşa, *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2012); Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2016).

21 Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 1/41-42.

Taberî'in tefsir kitabı bu yönleriyle me'sur eserler çeşidine dâhil olsa da, onda te'viller hakkında tenkitlerin ve tercihlerin bulunmuş olması,²² tefsirine aklî boyut gibi farklı bir hususiyet kazandırmaktadır.

Taberî'nin tefsir metodunu, kendi tefsirine yazmış olduğu mukaddimeyi tetkik etmek suretiyle ortaya koyabiliriz.²³ Eserinde takip ettiği usulü üç aşamalı olarak değerlendirebiliriz:

a. Taberî, öncelikle Kur'an'ın Arapça lisanıyla nüzülü ve yine yedi harf üzerine inmesi hususlarına dikkat çekerek bu mevzuları önemser. Bu husustaki haberler ve malumatları bir araya getirerek onların şerhlerini ve farklı fikirlerin münakaşasını yaptıktan sonra, bu haberlere şu manayı vermektedir: "Kur'an Arap dilindeki yedi lehçe ile nazil olmuştur." Sahabe arasında meydana gelen kıraat ihtilafları, Hz. Muhammed tümünün okuyuşlarını tasvip etmek suretiyle halletmiş, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu, ondan kolayınıza geleni okuyunuz"²⁴ buyurmuşlardır. Taberî, sahabenin bu ihtilaf durumlarının, "anlam bakımından değil sadece okuyuş itibarıyla idi" demek suretiyle mevzuyu hulasa etmeye çalışır.²⁵

b. Taberî, Kur'an-ı Kerim'in inzâl edildiği lisan mevzusuna değinerek, onda Arapça dışında kelimeler bulunduğu yönündeki görüş ve söylemleri kabul etmemektedir. Kur'an'da bulunduğu ifade edilen ve Arapça kökenli olmadığı iddia edilen kelimelerin, hem lafız hem de anlam yönüyle Arapça ile uyumluluk arz ettiğini ifade eder. Dolayısıyla bu kelimelerin Habeşçe veya Farsça olduğunu söylemek isabetli olmaz. Belki de o kelimeler, Kur'an'ın inzâlinden önce Araplar tarafından bu dile kazandırılmıştır. Zaten bu kelimelerin sayı olarak Kur'an'daki miktarının çok az olduğunu ve bunun da Kur'an'ı Arabî olma vasfından çıkaracak düzeyde olmadığını izah etmeye çalışır.²⁶

c. Taberî, Kur'an'ın te'vîlinde bulunmanın yöntemleri üzerinde durur. Bütün rivayetleri ele alarak her birinin ayrı ayrı değerlendirmesini yapar. Bu rivayetlerin kabul edilebilir olanların veya kabul edilemeyecek durumda bulunanların bilgisini vererek gerekli açıklamalarda bulunur. Sonraki aşamada ise, vardığı neticelerle hareket etmek suretiyle konuları açıklamaya çalışır.²⁷

22 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn bahsun tafsilîyyûn an neş'eti't-tefsiri ve tatavvurihi*, thk. Ahmed Za'bî, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/209; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/132.

23 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/23-46.

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, tsh. Mustafa Dibu'l Buga, (Şam: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, ts.), Fedâilu'l-Kur'an, 5, 27; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), Salâtu'l-Musâfirîn, 270; Ebû Dâvûd, Süleymân İbn Eş'as, *Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), Vitir, 22.

25 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/23-46.

26 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/23-24.

27 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/40-41.

2. Taberî, tefsirinde şu kaynaklardan yararlanır: Tefsirinde kaynak olarak İbni Abbas'ın ve İbni Mesud'un ekollerine dayanan tefsir eserlerinden yararlanır. Tefsir alanında her biri otorite sahibi olan büyük âlimlerden Saîd b. Cübeyr'in, Mücâhîd'in, Katâde'nin, Hasan el-Basrî'nin, İkrime'nin İbni Cüreyc'in, Mukâtil b. Hayyân'ın, es-Süddî'nin, el-Ferrâ'nın, Ali b. Ebî Talhâ'nın tefsirlerinden faydalanır. Kûfe ve Basra'da bulunan dil bilimcilerin fikirlerinden istifade eder. Onlardan el-Kisâî, el-Ferrâ, el-Ahfeş gibi bir kısmının adlarını zikrederken bir kısmının da sadece görüşlerini aktarmakla yetinerek isimlerini vermemektedir. Fıkıh ve kıraat alanındaki eserlerden yararlanır, fâkih ve kurrânın görüş ve fikirlerine, uygun gördüğü yer ve durumlarda onlara işaret etmektedir. Tarih kitaplarına da müracaat ederken, Vehb b. Münebbih ve benzer kimselerden nakledilmiş olan haberleri, İbn İshâk ve farklı kimselerden aktarmaktadır.²⁸

3. Sadece rey ile yapılan tefsirleri reddeder: Taberî, herhangi bir rivayet ya da delil olmaksızın sadece soyut haldeki rey ile Kur'an ayetlerinin tefsir edilmesinden sakınırken, bu şekilde davrananlarla mücadele etmeyi de görev bilmektedir. Ona göre şayet bir kimse, herhangi bir ayet ile ilgili te'vilde bulunurken, yanında Hz. Peygamber'in açıkladığı herhangi bir delil, nass veya unsur bulunmadığı sürece, konu hakkında "benim görüşüm şudur" demesi caiz olmaz. Doğru söylemiş olsa bile hataya düşmüş olur. Taberî'nin nezdinde reyden maksat, Kur'an'ın gaye ve maksadına uygun olmayan bir şekilde, yani tefsiri siyasete, mezhepçiliğe, milliyetçiliğe ve daha farklı alanlara ve menfaate dönüştürmektir. Tefsirinin pek çok yerinde, sadece reye ya da dil unsuruna dayanan fikirleri reddetme yoluna gitmektedir.²⁹ Taberî'ye göre asıl olan, konu hakkında rivayetle ilgili elde edilebilecek bilgilerin alınması olup, o bilgileri almayarak sadece kendi rey'i ile görüşünü açıklayanları reddetmektedir.

Taberî, tefsir ilminin sahih ve istifade edilebilir bir nakille sahabe ve tabiîne dayanmasının zaruretini şiddetle savunur. Bunun, tek başına bir tefsirin sahih olduğunun alameti olarak görür. Mesela, Yüce Allah Kur'an'da: *ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يُغْصِرُونَ* "Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar"³⁰ buyurmaktadır. Taberî'nin, bu ayetle ilgili değerlendirmede bulunurken, ayetin tefsiri hakkında seleften gelen rivayetleri naklettiğini ve ayetin tefsirinde, ihtiyaç duyduğu kadar rivayetlere müdahale ettiğini görmek mümkündür. Daha sonra rivayetleri dikkate almayarak Kur'an'ı sadece kendi rey'i ile tefsir eden kimselerin görüşü üzerinde duruyor ve onları eleştiriyor. Çünkü onların sadece

28 Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi*, 2/132-133.

29 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/77-79.

30 Yûsuf, 12/49.

lügate dayalı olan sözlerine itimad etmiyor. Sözlerinin zayıflığını ispat ediyor, görüşlerini geçersiz sayıyor ve şöyle açıklıyor: Te'vîl ehlinde bazılarının selefî sözlerinden haberleri olmayıp, Arap kelâmı yoluyla ve kendi görüşleriyle Kur'an'ın tefsirini yaparlar. Mesela: Yüce Allah'ın "وَفِيهِ يَعْصِرُونَ" ifadesini şu şekilde anlamlandırıyorlar: Çoraklık ve kuraklıktan yağmurla kurtuluyorlar. Bunun *عصر* kelimesinden geldiğini iddia ediyorlar. *عصر* ki kurtuluş anlamına geliyor.³¹ Yani bazı te'vîl ehli kimselerin sahabe, tabiîn ve ehli ilim kimselerden gelen rivayetleri dikkate almayarak sadece ifadenin kelime manasından yola çıkmak suretiyle ayeti yorumlamalarının eksik kalacağına dikkatleri çekmekte ve onları eleştirmektedir.

Taberî, Mücâhîd, Dehhâk, İbni Abbas'tan ve başkalarından gelen rivayetler karşısında da aynı duruşu sergiliyor. Mesela, Kur'an'da: *وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* "Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, aşağılık maymunlar olun demiştik"³² buyurulmaktadır. Mücâhîd bu ayetin tefsirini yaparken: "Bu ayette kastedilen şeyin, cisimlerde meydana gelen bir tahvil olmayıp kalplerde oluşan bir tahvilden söz ediliyor olabilir. Ayette onların tıpkı maymuna benzeyen bir nefse sahip insanlar olarak kaldıklarını ifade etmektedir. Allah'ın onlar hakkında şu örneği vermesi gibi: *كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا* "Kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibidir"³³ demesine benzer" demektedir. Taberî ise, bu konuda pek çok rivayeti zikrederken, kitaplardan faydalanmamalarını; Tevratı inkâr etmeleri, sadece onu bir yük olarak görmeleri, ağırlık taşımaları ve istifade etmemeleri vs. şeklinde yorumlar. Taberî, bu gibi hususlarda rivayetlerin arz edilmesini tercih ederken, reye başvurulmasını uygun görmez.³⁴ Taberî, Mücâhîd tarafından benimsenmiş olan görüşünü kabul etmeyerek bunun, Allah'ın kelâmının delalet ettiği zahiri manaya aykırı olduğunu ifade etmektedir. Keza Kur'an'da: *تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* "Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir"³⁵ buyurulmaktadır. Dehhâk bu ayeti izah ederken: "Kim iddeti dolmadan hanımını boşarsa haddi aşmıştır ve nefesine zulmetmiştir. Allah'ın hududunu aşanlar zalimlerin ta kendileridir" demiştir. Taberî der ki: "Dehhâk'ın ortaya attığı mana, bu mevzuda bahis konusu olamaz. Çünkü iddette boşama diye bir mevzu geçmedi ki bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır denilsin. Geri dönülmesi mümkün olan rıc'î boşamanın sayısı geçti. İddette boşamanın açıklaması geçmedi."³⁶

31 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 16/128-133.

32 Bakara, 2/65.

33 Cuma, 62/5.

34 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 23/377.

35 Bakara, 2/229.

36 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 4/538.

Taberî, sadece reye ve lügate dayalı olan görüşleri reddederken, onları tefsirine de almamaktadır. Bir konuda rivayetler varken müfessirin rivayetleri almayı, sadece kendi reyî ile veya lügate dayalı görüşleri benimsemesini kabul etmemektedir.

4. Rivayetlerin isnadını tam olarak zikretmeyi tercih eder: Taberî, tefsirinde rivayetleri senedleriyle tam olarak zikretmeyi gerekli kılrsa da, genelde senedin sahih veya zayıf olmasına dikkat etmez. Onların araştırılmasını ve kritiğini genellikle okuyucuya havale eder.³⁷ Hadis usûlünde kendisinin de ikrar ettiği gibi meseleyi şöyle görmektedir: Sana bu rivayeti nakleden kişi o rivayeti, cerh ve tadili yapılmış ve derecesi bilinen adamlardan naklediyor. O bu işi yapmakla zaten sorumluluğunu yerine getirmiştir. Bununla beraber Taberî, bazen de senedin eleştirisini yapıyor. Senedteki ricâlin âdil olanına âdil, cerh edilmiş olanına mecruttur der. Sıhhat yönünden güvenilir olmayan rivayeti reddeder, konu hakkındaki kendi görüşünü de açıklar.³⁸ Mesela, Kur'an'da: *فَقُلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا* “Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi?”³⁹ buyurulmaktadır. Bu ayetin tefsirinde, senedin tamamını zikrettikten sonra en son, İkrime'nin şöyle dediğini söyler: “Benî âdemin işi olunca “sin” in fethasıyla السد (engel) şeklindedir; Allah'ın işi olunca “sin” in ötresiyle السد (ödeme) şeklindedir.” Taberî, bu senedin ardından şunu söyler: “İkrime'den gelen bu rivayetin senedinde Eyyûb vardır. Biz Eyyûb'tan sika bir rivayet bilmiyoruz.”⁴⁰

Taberî, bazen adını hatırlamadığı ravileri kendisinin unutmüş olduğunu açıklarken, bazen de herhangi bir isnad zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmektedir. Kimi zaman da isnadlarında inkıta vardır. Taberî tefsirinin rivayetlerinde, müşkil ve munkatı rivayetler bulunmaktadır. Yine tefsirinde merfû, maktû ve mevkûf rivayetler de çokça mevcuttur. Bütün bunlar eserin hadis alanındaki değer ve durumunu göstermektedir.⁴¹

5. Taberî, tefsirinde ümmetin icmâmı takdir eder: Tefsirinde icmaya büyük değer vermektedir. Mesela, Kur'an'da: *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ* “Erkek yine boşarsa, artık bundan sonra kadın, başka bir kocaya varmadan kendisine helâl olmaz”⁴² buyurulmaktadır. Taberî, tefsirinde bu ayetle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: Denilse ki Yüce Allah'ın bu ifadesiyle hangi nikâh kaştediliyor? Cimanın olduğu nikâh mı? Yoksa sadece evlilik akdinin olduğu nikâh mı? Dediler ki her ikisi de.

37 Muhammed b. Abdulazîm ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Feyyaz Ahmed Zumerli, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995), 2/25-26.

38 ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-mufessirîn*, 1/214

39 Kehf, 18/94.

40 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 18/110.

41 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/134-135.

42 Bakara, 2/230.

Oysa hakikat şöyledir: Şayet kadın bir adamla nikâhlanır ve bu nikâhta birleşme olmadan boşama olursa, kadın önceki koca için helal olmaz. Aynı şekilde boşanmış bir kadının, nikâh akdi olmadan biriyle birleşmesi olursa, ilk kocasına helal olmaz. Bu konuda tüm ümmetin icmaı vardır. Durumun böyle olduğu anlaşılınca, o zaman ayetin te'vîlinin şu şekilde olduğu aşikârdır: Boşamadan sonra kadın sahih bir nikâhla başka biriyle evlenip birleşme olduktan sonra kocası onu boşarsa ancak o durumda ilk kocasıyla nikâhlanabilir. Şayet denilse ki: Cima ifadesi Allah'ın kitabında geçmemektedir, o halde senin söylediğinin delaleti nedir? Denilir ki bu mananın delaleti icmaı ümmettir.⁴³ Taberî, bu görüşlerini ifade etmek suretiyle tefsirinde ümmetin icmaına ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

6. Taberî, Kur'an kıraatleriyle ilgilenir ve onları tefsirinde zikreder: Taberî, kıraatleri tefsirinde zikrederken onları çeşitli manalara çekmektedir. Kendisinin itibar ettiği imamlar ve hüccet sayılan imamların kıraatlarıyla beraber, itibar ettiği imamlara dayanmayan ve hüccet sayılmayan pek çok kıraatı da almaktadır. O kıraatler ki, içlerinde Kur'an'ın anlamını değiştirecek şekilde düzensiz olanları bulunmaktadır. Bütün bu kıraatleri zikrettikten sonra, tercihlerde bulunur ve tercih sebeplerini de izah etmektedir. Mesela, Kur'an'da: *وَلَسَلِّمَنَّ الرَّيْحَ عَاصِفَةً* "Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik"⁴⁴ buyurulmaktadır. Ayetin okunuşu hakkında genellikle *الرَّيْحَ* şeklinde mansup yani mahzuf *سخرنا* nın mefulüdür demişler. Abdurrahmân A'rec, *الرَّيْحَ* şeklinde mübteda merfû olarak okumuştur. Bunun üzerine Taberî der ki: "Ben kurranın icma ettiği, hüccet sayılan kıraatı kabul ediyorum. Onun dışındakilere cevaz vermiyorum."⁴⁵

Taberî'nin kıraatlere yönelmesi ve ilgilenmesinin sebebi, onun meşhur kıraat âlimlerinden biri olmasıdır.

Taberî hakkında şöyle demektedirler: O, kıraatler konusuna has on sekiz ciltlik bir eser yazmıştır. Bütün meşhur ve şaz kıraatleri zikretmiştir. Onları ispatlamış ve şerhetmiştir. Onun seçtiği kıraatler meşhur kıraatlerdir.⁴⁶ Bu kitap, zamanın geçmesiyle kaybolmuş ve günümüze ulaşamamıştır. Taberî'nin teliflerinde maalesef çoğunlukla durum bu şekildedir. Yani eserlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.⁴⁷

7. Taberî, tefsirine isrâîlîyattaki kıssalardan haberlere yer verir: Genellikle bu haberlerin isnadı Vehb b. Münebbîh, Ka'b b. Ahbâr, İbni Cüreyc es-Süddî ve başkalarına dayanmaktadır. Taberî'nin, Muhammed

43 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 4/585-586.

44 Enbiyâ, 21/81.

45 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 18/481.

46 Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 18/45-46.

47 Ahmed b. Fâris Sellûm. *Cuhûdu'l-imâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkîku ihtiyârihi fî'l-kirâ'a*, (Beirut: Dâru İbn Hâzım, 2006), 225.

b. İshâk'ın Mesleme en-Nesârâ'dan yaptıkları rivayetleri çokça nakletmiş olduğunu görmek mümkündür. Tefsir eserinde gördüğümüz bu gibi haberlerin genellikle kıssa anlatımlarında geçtiğini müşahede etmek mümkündür. Taberî, bu haberleri herhangi bir tenkit işleminden geçirmemiş, doğrudan bir haber şeklinde naklederek ve onların isnad durumlarını da aktararak tenkitlerini okuyuculara havale etmektedir.⁴⁸ Mesela, Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا: وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* “*Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*”⁴⁹ Bu ayette Hz. Âdem'e yasak kılınan ağacın hangi çeşit ağaç olduğu meselesindeki belirsizliği gidermek için değişik haberleri zikrettikten sonra Taberî, bu görüşlerin tümünü reddederek; “Bu ağacın hangisi olduğunu bilip ya da bilmemek, ne âlimin ilmini artırır ne de ilmine zarar verir” demektedir.⁵⁰ Yine Taberî'ye göre örneği verilmiş olan bu haberde, Hz. Âdem'in yaklaşmasının memnu kılındığı ağacın hangisi olduğu hususunda üzüm, incir veya buğday olduğunu diyenler olmuştur. Ne var ki Cenâb-ı Hakk, ne Kur'an'da ve ne de sahih sünnette, bu hususta herhangi bir malumat vermemiştir. O halde bizlerin bunu bilme durumumuzun mümkün olamayacağını bildirmektedir.

Taberî tefsirinde, Hz. Âdem'in cennette nasıl ve ne şekilde yaratılmış olduğuna dair ayrıntılar, Hârût ve Mârût meselesinde Kâb'dan varid olan haber, Kâbe'nin inşası hakkında Kâb'ın vermiş olduğu haber ve bunlara benzer kıssalara dair çokça isrâilî haberlerle karşılaşmak mümkündür. Zaten Taberî, rivayetinde bulunduğu isrâilîyât haberleri arasında pek de bir tercihte bulunmamakta, tercihlerini genellikle kıraat ve ahkâm haberleri ekseninde yoğunlaştırmaktadır.

Şayet Taberî, bütün bu açıklamalarına rağmen rivayetlerine isrâilîyattan rivayet alıyor diye eleştiriliyorsa, o halde tefsiri hala eleştiriye ve kapsamlı bir incelemeye muhtaçtır demektir. Yine tefsir kitapları arasında mevzu konuları veya isrâilîyattan kıssaları ihtiva etmiş olanların incelenmesi ve onlar hakkında değerlendirme yapılması büyük bir ihtiyaçtır. Taberî, daha önce söylediğimiz gibi, tüm rivayetlerinde senedin tamamını zikrettiği için bu sorumluluktan kurtulmuştur. Bizim de senede bakıp rivayetleri araştırmamız gerektiğini ifade edebiliriz.

8. Faydalı olmayan malumattan yüz çevirir: Taberî, bazı müfessirlerin önem verdiği, ancak kendisinin önemsiz ve faydasız gördüğü bilgilere önem vermemektedir. Mesela ayette: *إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقْوُونَ اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “*Hani havariler de, Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?*

48 ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/25-26; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/139.

49 Bakara, 2/35.

50 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 1/530.

demişlerdi. İsa da, Eğer müminler iseniz, Allah'a karşı gelmekten sakının demişti"⁵¹ buyurulmaktadır. Bir başka ayette: *“وَإَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ”* *“Bizi rızıklandır, Sen rızık verenlerin en hayırlısısın!”*⁵² buyurulmaktadır. Taberî, bu ayetlerde geçen ve gökten gelen sofradaki yemeğin çeşidiyle ilgili rivayetleri önemsememektedir. Bu sebeple şöyle demektedir: *“Doğrusu, o sofrada yemek vardır demektir. Bu yemek balık ve ekmek olabilir, cennetten meyveler de olabilir. O yemeğin çeşidini bilmenin faydası olmadığı gibi bilmemenin de zararı yoktur. Zahirî olarak ayet ne dediyse odur.”*⁵³

Yine başka bir ayette Yüce Allah: *وَسَرَّوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِبِينَ* *“Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı”*⁵⁴ buyurmaktadır. Taberî, bu ayeti tefsir ederken müfessirlerin ileri gelenlerinin, dirhemlerin sayısı hakkındaki çabalarından yüz çevirmektedir. Acaba yirmi dirhem miydi, yoksa kırk dirhem miydi? Bu rivayetleri zikrettikten sonra şunları söyler: *“Doğru olan şey şudur: Yüce Allah, sayı ve ölçü vermeden Hz. Yûsuf’un birkaç dirheme satıldığını söyler. Bu miktar ile ilgili ne Kur’an’dan ne de sünnetten herhangi bir delil yoktur. O miktarı bilmenin ne faydası ne de zararı vardır. Ayetin zahirine inanmak gereklidir. Onun dışındakileri bilme mükellefiyetimiz yoktur.”*⁵⁵ Öyle anlaşılıyor ki Taberî, o tür rivayetleri tefsirine almakla birlikte önemli olmadıklarını da vurgular.

9. Arap kelâmından bilinenlerin hakemliğine başvurur: Taberî, tefsir kitabında kelimeler ve anlamları üzerinde durur ve özellikle o kelimelerin Arapçadaki kullanım şekline uyup uymadığını inceler. Bir ayeti tefsir ederken o ayet hakkında herhangi bir rivayete ulaşmadığı takdirde, kelimenin Arapçadaki kullanım şeklini dikkate alarak açıklamaya çalışır.⁵⁶ Rivayetlere bakmayıp sadece kendi reyyle ya da Arap dilini dikkate alarak izah edenleri reddetmektedir. Yani her daim rivayetlere öncelik verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁷ Misal, Yüce Allah: *حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا* *“Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh’a dedik ki: (Canlı çeşitlerinin) her birinden birer çift... ona yükle”*⁵⁸ buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde *تنور* lafzının manası hakkında selef müfessirlerden bazı rivayetler gelmiştir: *“Yerin yüzeyidir, sabahın aydınlığıdır, yerin en yüksek ve şerefli yeridir, ekmek pişirilen tandırdır”*

51 Mâide, 5/112.

52 Mâide, 5/114.

53 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 11/232-233.

54 Yûsuf, 12/20.

55 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 15/16.

56 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 5/169.

57 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 5/315.

58 Hûd, 11/40.

gibi ifadeler kullanılmıştır.⁵⁹ Taberî'ye göre, bu ifadelerden en uygun olanı “tandır” ifadesidir. Çünkü bu, Arap kelâmında bilinen bir ifadedir ve تَوْر kelimesi Araplarca yaygın olarak tandır anlamında kullanılır. Aksine bir delil olsaydı ona teslim olmak gerekirdi. Böylesine bir delil olmadığına göre Yüce Allah'ın, onların anladığı dilde kendilerine hitap ettiğini söylemek mümkündür.⁶⁰

10. Arapların eski şiirlerinden yararlanır: Taberî, lügat ve şiirde âlim bir zattır. Eski Arap şiirinden fazlasıyla delil ve örnekler getirir, kelimelerin manalarından neyin kastedildiğini izah etmek için pek çok kere şiire başvurmuştur. İstifade ettiği şiirlerin şair adlarını kimi zaman zikrederken kimi zaman da isimlerini zikretmeden şiirini işlemektedir. Bu şekildeki örnekler, neredeyse tefsirinin pek çok sayfalarında bulmak mümkün iken bunlardan bir misal sunmakla yetineceğiz. Mesela, Kur'an'da: فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ “Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın”⁶¹ buyurulmaktadır. Taberî, bu ayetin tefsirinde, ayette geçen أَنْدَادًا kelimesini açıklarken, Hassan b. Sabit'in şu beytinden istihsadta bulunur: له بند فشر كما ند Buradaki اند kelimesinden kasıt, yani sen onun ortağı, benzeri dengi değilsin. Her bir şeyin benzeri onun ortağıdır.⁶²

11. Nahiv mezheplerine önem verir: Taberî, Arapça dilbilgisi ve gramer hususlarında, genellikle Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerini benimser. Ancak kimi zaman onların görüşlerini kabul etmezken, kimi zaman da o ekollerden birini tercihte bulunur. Bunun da genellikle Kûfe ekolu olduğunu söyleyebiliriz.⁶³

Taberî, lafızların irabına önem verirken, pek çok yerde manalarını açıklama mahiyetinde nahiv erbabının görüş ve açıklamalarını vermektedir. Bazen kelimenin cemî durumlarını izah etmeye çalışır. Mesela, Kur'an'da: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ، *ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi?*⁶⁴ buyurulmaktadır. Taberî, bu ayette geçen الوف وهم الوف ifadesindeki الوف kelimesinin çoğul halinin iki şeklinin olabildiğini, şayet az bir cemîlik ifade edilecekse الاف şeklinde, eğer fazla bir cemîlik ifade edilecekse de الوف şeklinde yapılabildiğini söylemektedir.⁶⁵

59 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 11/114-116; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/135; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (Riyâd: Mektebetu Dâri's-Selâm, 1994), 4/254.

60 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 15/325-326.

61 Bakara, 2/22.

62 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 1/368.

63 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 1/242.

64 Bakara, 2/243.

65 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 5/266.

Taberî, kimi zaman zamirlerin mercilerini göstermek suretiyle ayetlerin manalarının kolaylıkla anlaşılmasını sağlar. Mesela, Kur'an'ın buyurduğu: *فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي* “*Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir*”⁶⁶ ayetinde *منه* ve *لم يطعمه* deki zamirlerin *النهر* ifadesine aidiyetini açıklar.⁶⁷

Taberî, bazen nahiv ehlinin fikirlerini eleştirirken, kimi zaman da kelimelerin irabının mansûb, mefû ve mecrûr olma şekillerinin sebebini açıklar.⁶⁸ Bilinen Arap dili kaidelerinden pek çok hükmî münasebetler çıkarırken bunlara kadîm Arap şiirinden istişhadlarda bulunmaktadır. Taberî'nin tefsirinde, büyük oranda nahiv ve dilbilimsel malzemeler işlenmektedir. Bu alanda büyük şöhret kazandığını söylemek mümkündür.

12. Fıkhî hükümlerle ilgilenir: Taberî, fıkhîta müstakil mezhep sahibidir.⁶⁹ Fıkıh alanında müstakil eserler ortaya koymuş olmakla beraber, tefsirinde de yeri geldikçe fıkhî görüşlerini sunma yoluna gitmektedir. Fıkhî meselelerde fâkihlerin görüşlerini, mezheplerini ve tartışmalarını sunduktan sonra, bunlardan hangi görüşü benimsediğini gerekçeleriyle beraber izah etmektedir.⁷⁰ Şayet bunlardan hiçbirini beğenmez ise, kendi içtihadını delilleriyle birlikte sunmaya çalışır. Mesela, Kur'an'da: *وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “*Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır*”⁷¹ buyurulmaktadır. Taberî, bu ayette atların, katırların ve eşeklerin etlerinin yenilmesinin helal olup olmadığı hakkında, ulemânın görüşlerini ve sundukları delilleri açıkladıktan sonra, bu ayetin o hayvanların etlerinin yenilmesi hakkında herhangi bir haramlığa işaret buyurmadığını söyler. Ehli eşek ve katırların etlerinin haram olduğuna dair malumatın “Kitâb'ul-Et'ime” isimli çalışmasında sunduğunu ifade eder. At etinin ise, haram olduğu hususunda herhangi bir işaretin bulunmadığını söyler.⁷²

13. Kelâmî meselelere dalar: Taberî, akâide dair meselelerde mümtaz bir âlimdir. Kelâm konusundaki mevzuların münakaşasını yapar ve görüşlerini ehli-sünnete uyacak mahiyette izah eder.⁷³ Mesela Kur'an'da: *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* “*Kendilerine gazap edilmiş olanların ve sapmışların yoluna değil (Ya Rabbi)!*”⁷⁴ buyurulmaktadır. Bu ayetin

66 Bakara, 2/249.

67 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 5/341.

68 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 1/346; 1/475-476.

69 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 340-343; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Şerhu't-tenbîh*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 2/671-672; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/191.

70 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/138.

71 Nahl, 16/8.

72 et-Taberî, *Câmîu'l-beyân*, 17/172-173.

73 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 18/82.

74 Fâtiha, 1/7.

tefsirinde Taberî şöyle demektedir: “Kadercilerden bazı kıt anlayışlılar, Allah Teâlâ’nın, Hristiyanları sapıklıkla vasıflandırmasıyla sapma işini onlara isnad ettiğini, onları kendisinin saptırdığını zikretmediğini, bu itibarla kulun yaptığı işlerde Yüce Allah’ın bir katkısının bulunmadığını, kulun kendi işini kendisinin yarattığını söylemişlerdir. Bunlar, Arap dilinin genişliğini ve kullanım şeklini bilmemektedirler. Eğer durum, bu kıt anlayışların iddia ettiği gibi olsaydı, herhangi bir sıfatla nitelenenin veya kendisine herhangi bir iş isnad edilenin, sıfat ve işine herhangi bir şeyin sebep olduğunu söylemek mümkün olmazdı. Dolayısıyla her iş ve sıfatı, asıl sebebine isnad etmek mecburiyeti hâsıl olurdu. Mesela: Rüzgâr ağacı sallayınca, “ağaç sallandı” demek doğru olmazdı. Yine, deprem sarstığında “yer sarsıldı” demek doğru olmazdı. Rüzgâr ağacı salladı, deprem yeri sarstı demek gerekirdi. Bu ayeti kerime, kadercilerin Yüce Allah’ın Hristiyanları “sapanlar” diye vasıflandırmasından hareket ederek belli kanaatlere varmalarını reddetmektedir.”⁷⁵ Mesela, Kur’an’da: حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَحَرَينَ بِهِمْ “Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte götürdüğünüz”⁷⁶ buyurulmaktadır. Yüce Allah, bu ayeti kerimede “götürme” durumunu gemiye isnad etmiş, oysa asıl götürenin gemi olmayıp rüzgâr gibi başka sebepler olduğu malumdur.⁷⁷

Öte taraftan Cenâb-ı Hakk, pek çok ayette hem saptırmanın hem de hidayete erdirenin kendisi olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عَنَابًا ۗ قُلْ مَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ “Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah’ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?”⁷⁸ Ayeti kerimesi buna işaret etmektedir. Yani görüldüğü üzere bu ayette Cenâb-ı Hakk, saptırmanın da hidayete erdirenin de ancak kendisi olduğunu ifade buyurmaktadır. Ne var ki Kur’an, Arap diliyle inzâl edilmiş olduğundan, bu dilin bir özelliği olarak herhangi bir iş meydana geldiğinde, bu iş asıl sebebe isnad edilebildiği gibi asıl sebebin haricindeki farklı şeylere de isnad edilmesi mümkündür. Dolayısıyla, rüzgârın sallamış olduğu ağaca, “ağaç sallandı” şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu sebeple, Hakk Teâlâ’nın yaratmış olduğu bir ameli, kulun bunu icra etmesi durumunda “bu ameli kul yaptı” diye ifade etmek caizdir. Zira kul, bu ameli işlemeyi kendi özgür iradesiyle seçmiş ve onu icra etmeye yeltenmiştir. Cenâb-ı Hakk da o ameli var etmiş ve yaratmıştır.⁷⁹

75 et-Taberî, *Câmîu’l-beyân*, 1/187.

76 Yûnus, 10/22.

77 et-Taberî, *Câmîu’l-beyân*, 15/50-51.

78 Câsiye, 45/23. Benzer bazı ayetler için bkz. Nahl, 16/93; Kehf, 18/17; Ârâf, 7/186; Zümer, 43/36-37.

79 et-Taberî, *Câmîu’l-beyân*, 22/75-76.

SONUÇ

Taberî tefsiri, Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tabiünden kendisine kadar gelmiş olan Kur'an ayetleri hakkındaki görüşleri toplayarak bir araya getiren ansiklopedik bir eser gibidir. İmam Taberî'nin hem kendisi hem de tefsiri, müfessirlerin katında mümtaz bir değere sahiptir. Selef-i Sâlihîn'nin görüşleri hakkında malumat almak isteyen araştırmacılar, öncelikle Taberî'nin tefsirine başvurmaları gerektiği ortadadır.

Taberî tefsiri, kıraat, fıkıh, tarih, Arapça gramer ve kadîm Arap şiirleri gibi pek çok farklı alanlar için de temel bir kaynak niteliğindedir. Rivayet tefsirlerinin en mükemmel örneğini teşkil ettiğini ve naklî tefsirlerin piri olduğunu söylemek mümkündür.

Taberî tefsiri, tefsir tarihinin bidayetiyle uğraşmak isteyenler ve eski tefsirler üzerinde çalışma yapacak kimselerin mutlaka başvuracakları en önemli kaynakların başında gelmektedir. Bugün müstakil bir çalışma olarak piyasada mevcut olan veya olmayan kadîm tefsirlerin muhafaza altına alındığı bir hazine niteliğindedir. Bu güzide eserlerin kaybolmamasını ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamış çok değerli bir eserdir.

İmam Taberî, Hz. Peygamber'den, sahabeden, tabiünden ve diğerlerinden gelmiş olan malumatları nakletmenin yanı sıra, dilbilimcilerin görüşlerini, ayetlerdeki kıraat farklılıklarını, bazı ayetlerle ilgili sunulmuş tartışmaları, dilbilimsel ihtilafları sadece kaydetmekle kalmamış, bu fikir birliklerinde tercihlerde bulunmuş, o fikirleri tercih etme veya reddetme gerekçelerini de açıklamıştır. Taberî'nin bu yaklaşımı, tefsirinin rivayet boyutunun yanı sıra dirayet boyutunun da olduğunu göstermektedir.

Taberî, tefsirinde evvela ayeti diğer ayetlerle veya sünnetle açıklamayı tercih eder. Eğer bu deliller mevcut değilse sahabenin, tabiünün ve sonraki âlimlerin sözlerine itimat eder. Şayet bu delilleri bulamayacaksa, Arapça gramer ve kurallarına dayanmak suretiyle ayetleri izah etmeye çalışır. Ancak bu deliller bulunmadıkça bir kimsenin ayetler hakkında açıklamalarda bulunarak bu benim reyimdir demesinin caiz olmadığını ifade etmektedir. Taberî, müfessirin bir hususta rivayetler varken o rivayetleri almayıp, sadece kendi reyî ile veya lügate dayalı olarak görüş beyan etmelerini de reddetmektedir.

Taberî, tefsirinde isrâîlîyattaki kıssalardan haberler almıştır. Bu haberleri herhangi bir eleştiriye tabi tutmayarak, sadece birer haber şeklinde nakletmiş ve bu haberlerin sened ve kaynaklarını da sunarak onların tenkitlerini muhtemelen okuyucuya havale etmiştir diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ahmed el-'Avâyeşe, *İmâm İbn Cerîr et-Taberî ve difâ'uhû 'an 'akîdeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke: 1983.
- Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2004.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay. Ankara: 2005.
- Beydâvî Kâdî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't- tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. tsh. Mustafa Dibû'l Buga. Şam: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye. ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn Eş'as. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l Cinân, 1988.
- Günaltay, Şemseddîn. *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hâtîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu'l-Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadîr Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah Yâkût. *İrşâdu'l-erib ila ma'rifeti'l-edib*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- el-Hûfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Kahire: Matba'atu Mısır, 1963.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhâmmmed. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut, 2009.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Abdulmuhsîn. Ammân: Dâru'l-Hicr, 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Riyâd: Mektebetu Dâri's-Selâm, 1994.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali. *el Muntazâm fi târihi'l-mulûk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdulkadîr Ata, Mustafa Abdulkadîr Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Yûsuf Ali Tâvil. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.

- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Muslîm, Ebu'l-Huseyn Muslîm b. Haccâc. *Sahîh-i Muslîm*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Sarsûr, Husâm b. Hasan, *Ayâtu's-sıfât ve menhecu İbn Cerîr et-Taberî fî tefsîri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi ğayrihî mine'l- 'ulemâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris. *Cuhûdu'l-İmâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkîku ihtiyârihî fî'l-kirâ'a*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutûbi'l-Arabiyye, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetu's-Sakâfiyye, 1973.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Şerhu't-tenbîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmîu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tâhâ Muhammed Necâ Ramadân, *Usûlu'd-dîn 'inde'l-İmâm et-Taberî*, Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005.
- Yaşar, Muhammed Yuşa, *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2012.
- Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2016.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn. *Mîzânu'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl ve meâhu zeylu mîzânu'l-itidâl*. thk. Ali Muavved ve Âdil Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Muhâmmmed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-mufessirûn bahsun tafsîliyyûn an neş'eti't-efsîri ve tatavvurihi*. thk. Ahmed Za'bî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu't-Taberî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Feyyaz Ahmed Zumerli. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.

Bölüm 3

ÜFTADE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BAZI KAVRAMLAR EŞLİĞİNDE TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ¹

Muhammed Ali YILDIZ²

1 Bu çalışma, 6-8 Kasım 2020 tarihlerinde, İstanbul'da düzenlenen 13. Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Kongresinde "Mehmet Muhyiddin Üftade ve Tasavvuf Anlayışı" başlığı ile sunmuş olduğumuz bildirimizin yeniden düzenlenip genişletilerek kitapta bölüm haline getirilmiş şeklidir.

2 Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Orcid no: <https://orcid.org/0000-0002-5736955X>, email: alimyildizartin.edu.tr.

GİRİŞ

Osmanlı, 600 yıllık uzun bir süreçte dünyanın büyük bir kısmına egemen olmuş ve egemen olduğu topraklarda çok çeşitli milletleri bir arada tutabilmeyi başarabilmiş bir cihan devletidir. Onun bu başarısı çok gelişmiş modern teknoloji imkanlarına rağmen halen yakalanabilmiş değildir. Zamanının tüm imkanlarını kullanarak egemenliğini tesis eden Osmanlı, bu egemenliğini yalnızca devrinin askeri, iktisadi ve teknolojik imkanlarıyla değil, kültürel enstrümanları ile de perçinlemeyi başarmıştır. Osmanlı toplumunun kültürel yapısını inşa ettiği ana dayanakların başında mutasavvıflar gelmektedir. İslamın manevi yorumu olarak ta tarif edilen tasavvuf kurumunun temsilcileri olan mutasavvıflar Osmanlı Devletinin toplumsal yapısının dizayn edilmesinde çok büyük bir role sahiptir. Şimdilerde ülkemizde büyük bir kültür hamlesine ihtiyaç olduğu görüşünün çokça dillendirilmesinden hareketle Osmanlı, bu kültür hamlesini nasıl yapmış, gücüne güç katan toplumsal bütünleşmeyi ve zenginliği nasıl yakalamış soruları ister istemez akıllara gelmektedir. Osmanlı toplumunda tekke, zaviye ve dergahların toplumu kültürel açıdan çok büyük ölçüde dizayn ettiği, tartışılmaz bir gerçektir. Adeta toplumun kılcal damarlarına kadar nüfus eden bu kurumların, Osmanlı toplumunun kodlarını inşa ettiği, Osmanlı tarihi okuyan her kişinin tartışmasız üzerinde ittifak ettiği bir noktadır. Tasavvuf ve tarikatler, Osmanlı toplumunun kültürel inşasında kuşkusuz hayati bir rol oynamıştır. Bu kurumların bu derece büyük oranda etkili olmasında, elbetteki öncü mutasavvıfların katkısı çok büyüktür. Celvetiyye tarikatı kurucusu Aziz Mahmut Hüdayi'nin hocası ve şeyhi Üftade, bu önemli mutasavvıflardan bir tanesidir. Yüzyıllar önce Üftade'nin kurduğu Celvetiyye tarikatı ve yetiştirdiği talebelerinin hizmetleri günümüz insanına dokunmaya devam etmektedir. Örneğin İstanbul Üsküdar'da Aziz Mahmut Hüdayi Cami'si çevresinde hizmet veren Hüdayi Vakfı yaptığı hayır faaliyetleri ile ihtiyaç sahiplerine el uzatmakta, onların çeşitli ihtiyaçlarına cevap vermeye gayret etmektedir. İşte biz bu kitapta bölüm çalışmamızda bu bağlamda bahsettiğimiz Celvetiyye tarikatı kurucusu Üftade'nin hayatından, bilinen eserlerinden, Celvetiyye tarikatinden ve bu tarikatın usülleri çerçevesinde tarikatın kurucusu olan Üftade'nin bazı tasavvufi kavramlar eşliğinde görüşlerinden bahsetmeye çalışmaktayız. Onun tasavvuf anlayışını incelemek bağlamında bu çalışmada kullanmayı düşündüğümüz kavramlar; zikir, seyr-u süluk, nefis ve ruh olacaktır. Çalışmamızda kullandığımız bu dört kavram, daha önceki çalışmalarımızda da kullandığımız format gereği öncelikle kavramsal olarak açıklanacaktır. Yani Üftade'nin bu tasavvufi kavramlar ile ilgili görüşlerinden önce, bu kavramların sözlükte, ıstılahta ve diğer kaynaklarda ne manaya geldikleri, ayrı ayrı izah edilmeye çalışılacaktır. Yapılan bu kavramsal açıklamalardan sonra ilgili kavram hakkında Üftade'nin

görüşleri irdelenecek ve onun tasavvuf anlayışı bu yöntem ile gün yüzüne çıkartılmaya çalışılacaktır. Üftade, Hüdayî'nin de şeyhi olması ve Celvetiyye tarikatının teşekkülünde hem Üftade hem de Hüdayî'nin büyük rolleri bulunması hasebiyle kısaca Hüdayî ile Üftade'nin aralarındaki ilişkiye de yer vermeyi uygun bulduk. Bursa halkı tarafından çok sevilen ve bir çok kerameti ile günümüzde dahi konuşulmaya devam eden Üftade, yetiştirdiği talebeleri ve kurduğu Celvetiyye tarikatı ile öldükten sonra bile Osmali toplumunda etkisini devam ettirmiştir. Bu sebeplerle çalışmamızda Üftade'yi, kurduğu tarikatını ve tasavvuf anlayışını bir nebze de olsa gün yüzüne çıkarmayı hedeflemekteyiz.

1. ÜFTADE'NİN HAYATI

Gerçek ismi “Mehmet”, lakabı ise Muhyiddin'dir. Şiirlerinde kullandığı “*Üftade*” mahlasıyla meşhur olmuştur. Babası Manyas'lı olup küçük yaşta Bursa'ya yerleşmiştir. Annesi Bursa'nın Hamamlı Kızık köyündendir. Üftade, Bursa'nın İnebey çarşısının Araplar mahallesinde, 1490 yılında doğmuştur (Bahadıroğlu, 2011: 17). Dünyaya geldiği zaman annesi rüyasında oğlunu süt deryasına dalıp çıkarken görmüş, bu rüyayı eşine anlatınca “*inşallah oğlumuzun erbab-ı ilim ve kemalden olacağına işarettir*” cevabını almıştır (Bursevi, 1291: 59). İlk tahsilini küçük yaşlarda Muslihiddin Hocanın yanında yapmıştır. Selçuk Hatun Camisinin imamı olan Muslihiddin Hoca, Üftade'ye ‘*Oğul Muhammed*’ diye hitap eder, o da hocasına ‘*İmam Baba*’ diye karşılık verirdi (Bahadıroğlu, 1990: 12). Üftade bir keresinde hocasına; “*Lütfedin beni dahi teveccüh ve tahkik eylediğiniz tarika hemrah ve refik edin*” diye yalvarmış ama hocası o yaşta bir çocuğu kabul etmek istememiştir (Bahadıroğlu, 1990: 58). Üftade, çocukken Abdal Mehmet adında meczup bir veliden de etkilenmiştir. Saçlarını uzatarak Abdal Mehmet'i taklit etmiş, onun gibi ara sıra Gökdere semtindeki Cenk kayası adında bir kayanın üzerine çıkmış, saçlarını öne doğru dağıtarak uzak diyarları keşf etmeye çalışmıştır (Bahadıroğlu, 2011: 18).

Üftade'nin ilerleyen yaşlarında şeyhi olan Hızır Dede'nin hayatı ile ilgili kaynaklarda çok az bilgi vardır fakat onun kimin halifesi olduğu konusunda çeşitli rivayetler mevcuttur. Bayramiyye tarikatı halifelerinden olduğu hususunda ise ittifak vardır. Hızır Dede, Mihaliç kasabasında koyun çobanlığı yaparken soğuktan ayakları donarak kötürüm olunca bu mesleği bırakmış, Bursa'ya gelerek Ulu Camiinin yanındaki eski minare civarında ikamet etmiştir (Bursevi, 1291: 75). Hızır Dede'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı, rüya tabiri yapabildiği, bazı hastalıkları tedavi etme yeteneğine sahip olduğu ve okuma yazma bilmediği ifade edilmektedir. Üftade, Hızır Dede'yle tanıştıktan sonra bir yandan onun yanında ilim tahsil etmiş, bir yandan da babasının talebi üzerine başladığı ipekçilik işine devam etmiştir. Hızır Dede'nin şifalı sulara ihtiyacı olduğu için onu yıllarca sırtında kaplıcaya taşımış, sekiz yıl şeyhine hizmet etmiştir. Onsekiz

yaşları civarında iken şeyhini kabetmiştir. 100 küsur yaşlarında Hakk'a yürüdüğü tahmin edilen Hızır Dede, Pınarbaşı'nda Üçkozlar Zaviyesi altında bir yere defnedilmiştir (Bahadıroğlu: 2011: 20).

Şeyhi vefat ettikten sonra manen çok meşakkat ve çile çeken Üftade, üveysi tarik ile kemale ermiş ve keşfi açılmıştır. O, ayrıca bir çok alim ile tanışma fırsatı bulmuş ve onlardan ilim öğrenmiştir. Bursa halkı onu çok sevmiştir. Hakkında anlatılan hayli menkıbe vardır. Bu menkıbelerden biri şöyledir: “Dergâhta talebelere ders verdiği sırada, bir gece rüyasında Mevlana Celaleddin-i Rumî'yi görür. Mevlana ona şöyle der. “*Talebelerimize bizim Mesnevî'den de okutunuz!*” Üftade: “*Ben Farsça bilmiyorum*” deyince, Mevlana: “*Sen derse başla hele, Allah sana yardım eder*” der. Ertesi sabah hiç Farsça bilmediği halde, kırk yıldır Farsça tahsili görmüş gibi Mesnevî'den vaaz ve nasihatle bulunmaya başlar. Üftade, halkın ısrarı ve Emir Sultan'ın manevi işareti üzerine Emir Sultan camiinde hatipliğe başlamış, aldığı maaşı dervişlere dağıtmış, bu vazifeyi de ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür. Sonraları dağın eteğinde yaptırdığı tekke ve bitişiğindeki camide Celvetiyye tarikatının talimiyle meşgul olmuş, bazen yerine yardımcısı Haleblizade Mahmud'u görevlendirmiştir. Mehmed ve Mustafa adlı iki oğlu tekkesinde onun yerine postnişin olmuşlardır (Bahadıroğlu, 2011: 21).

Üftade uzun bir ömür sürdükten sonra doksan sekiz yaşında, 1580 yılında vefat etmiştir. Hisar'daki camisinin yanında bulunan türbeye defnedilmiştir. Caminin yanında bulunan türbede, oğullarının mezarlarının yanında müritleri ve tekke şeyhlerine ait 19 sanduka bulunmaktadır. Türbede, Sultan Abdülmecid'in 1845'te Bursa'yı ziyaretinde hediye ettiği bir Kâbe örtüsü de yer almaktadır. Uludağ sırtlarında, Kestanelik bölgesinde yer alan Üftade Tekkesi de Üftade tarafından inşa ettirilmiştir. 16. yüzyıl yapılarından olan tekke birçok kez onarım görmüş, en son Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan restorasyonun ardından burada Üftade'nin hırka, yelek, baston, asa, takunya, kapacak, takke gibi bazı eşyaları sergilenmeye başlanmıştır. Üftade Tekkesi'nde cami, semahane, harem, çilehane ve çeşme bulunmaktadır (Şan, 2018: 67).

1.1. Müridi Aziz Mahmut Hüdayi

Aziz Mahmud Hüdâyî 1541'de Şereflikoçhisar'da doğmuştur (Küçükkaya, 2005: 84). Aziz ismi, kendisine hürmeten kullanılmıştır (Yıldız, 2019: 1860). Hüdâyî ismi ise şeyhi Üftade tarafından kendisine verilen, şiirlerinde kullandığı mahlasıdır (Vassaf, trs: II/375). Babası Fazlullah'tır. Hüdâyî, orta boylu, seyrek sakallı, tatlı dilli bir zat olarak tarif edilmiştir. Dört oğlu, iki kızı olduğu bilinmektedir. Oğulları; Evliyâ Mehmet (ö.1595), Mustafa Ebrâr (ö.1596), Ali Murtazâ (ö.1601) ve Abdolvâhit (ö.1611)'dir. Kızları ise; Ayşe (ö.1600) ve Ümmügülsüm (ö.1612)'dür. Oğullarının hep-

sini hayattayken kaybeden Hüdâyî'nin soyu kızlarıyla devam etmiştir. Hüdâyî, ilk ilim tahsiline Sivrihisar'da başlamıştır. İstanbul'da ilim tahsiline devam ederken Nâzırzâde Ramazan'ın (ö.1576) talebesi olup bir yandan da Halvetî şeyhlerinden olan Nûreddinzâde Muslihuddîn'in de sohbetlerine devam etmiştir. Medresedeki tahsilini bitirdikten sonra hocası Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin asistanı olmuş, hocası Nâzırzâde, Edirne Selimiye Medresesi'ne müderris olduğunda Hüdâyî'yi yardımcısı olarak yanında götürmüştür. Aynı yıl icâzet almıştır. Hocasının Mısır ve Şam'a kadı tayin edildiği yıllarda da Hüdâyî yanında nâib olarak yer almıştır. Mısır ve Şam'da toplamda iki üç yıl kadar kalmıştır. Nâzırzâde Bursa'ya kadı olarak tayin edildiğinde ise Hüdâyî de Bursa'ya gelmiştir. Burada Ferhâdiye Medresesinde müderrislik, Câmî-i Atîk mahkemesinde nâiblik yapmıştır. Bu vazifelerinin yanında ise Üftâde'nin Kaygan Câmii'ndeki vaazlarına katılmıştır (Gökmen; 2019: 23).

2. ÜFTADE'İN ESERLERİ

Üftade'nin bilinen 3 eseri bulunmaktadır. Bunlar şunlardır; *Hutbe Mecmuası*, *Divan* (Şiirleri) ve *Vakıat*'tır. Sadece *Divan* adlı eser eski ve yeni harflerle basılmıştır. Hutbelerini ihtiva eden eseri "*Hutbe Mecmuası*" ise ne yazık ki günümüze kadar ulaşamamıştır (Bahadıroğlu, 1990:18). *Divan* adlı eseri, 60 kadar şiiri ihtiva eder ve tasavvufi düşüncenin bazı konularını açıklar. Ayrıca *Divan*, aşıkların , sadıkların , vasılların, sairlerin , rasihlerin hülâsa bu yolun yolcuların hallerini izah eder. Vakıat, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin müritlik döneminde, 1576-1579 yılları arasında müşşidinin din ve tasavvuf dünyası ile ilgili düşüncelerini aktardığı bir eserdir. Vakıat-ı Üftade olarak ta bilinir. Celvetiyye tarikatının yazılı ilk kaynağı olan bu eser, önemli bir eserdir. Aziz Mahmud Hüdâyî tarafından kaleme alınmıştır. Burada şöyle bir ayrıntı belirtmek gerekirse, kaynakların çoğunluğunda Üftade'nin iki eseri olduğu bilgisi vardır, ancak Aziz Mahmud Hüdâyî, Üftade'ye intisap ettiği ve ilk günden itibaren her dersini her sohbetini günü gününe tarihiyle birlikte kaleme aldığı için bu eser de Üftade'ye atfedilebilir. Müritlik dömeninde Hüdâyî şeyhi Üftade'ye tüm rüyalarını atlatmış o da bu rüyaları yorumlamıştır. Hüdâyî, çoğu zaman içinden çıkamadığı durumları şeyhi ile paylaşmış, şeyhi de onu her zaman cevaplamıştır. Bu vesileyle eserde Celvetiyye tarikatı ile ilgili adab, seyrü sülük, ilahi marifet, vahded-i vücud, tasavvuf büyüklerinin sözleri ve rüya tabirleri vb. konular da yer almaktadır. (Bahadıroğlu, 1990:19).

3. CELVETİYYE TARİKATI VE ÜFTADE'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

3.1. Celvetiyye Tarikatı

Tarikat; Allah'a yaklaşmak ve O'nun hoşnutluğunu kazanmak için takip edilmesi gereken yol manasına gelir (Eraydın, 1981:12). Tasavvuf

literatüründe ise tarikat il olarak ahireti kazanmak için bu dünyadan yüz çevirerek, kalbi terbiye, nefse ait güçleri kontrol altına alabilmek için zahidane bir hayat yaşama anlamına gelirken daha sonra kurulmaya başlayan ve kalbi saflaştırma, nefsi temizleme metotları üzerine bina edilen husûsî müesseselerin ortak adı olmuştur (Yılmaz, 1982: 143). İslam toplumunun vazgeçilmez unsurlarından olan, tarikatlar her dönemde kendini ihtiyaç olarak hissettirmiş, bir yaşam tarzı olarak varlığı geçmişten günümüze kadar sürdürmüştür. İslam toplumunun gönüllü elçileri olarak tekke ve zaviyelerde halka dini, ahlaki ve sosyal alanlarda hizmetler verilmekteydi. Geçmişten günümüze kadar farklı isimlerde ve farklı görüşlerde olan bir çok tarikatlar ortaya çıkmıştır. Hepsinin amacı insan-ı kâmil yetiştirmektir. Ancak kurulan bu tarikatlar usul ve metod farklılıklarından dolayı şube ve kollara ayrılmıştır. Celvetiyye tarikatı da Halvetiyye tarikatından ayrılarak kurulmuş bir tarikattır. Arapça “celâ” kökünden gelen “ortaya çıkma, açığa çıkma” manasına gelen celvet, tasavvuf ıstılahı olarak, müridin benliğinden arınmış ve ilâhî vasıflarla bezenmiş olarak halvetten çıkıp insanlara karışması anlamına gelen bir tasavvuf terimidir (Uludağ, 1982: 143).

Müridin bir müddet dünya işleriyle meşgul olmayıp tamamıyla kendisini inzivaya çekmesi, bu zaman zarfında bütün kötü ve çirkin huyları bırakıp iyi ve güzel huylar edinmeye çalışması halvet, bu işi başardıktan sonra da normal hayata dönmesine celvet denir. Celvet halindeki kulda benlikten eser kalmamıştır. Bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrâhim Zâhid-i Geylânî'den (ö. 1291) zuhur ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarikat olarak Aziz Mahmud Hüdâyî zamanında kurulmuştur. Esas itibariyle Halvetiyye'nin bir kolu olan Celvetiyye'nin silsilesi, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'de aynı tarikatın kollarından Zâhidiyye, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'de (ö. 735/1334) Safeviyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'de (ö. 833/1429-30) Bayramiyye ile birleşmektedir. Tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'nin Sünbül Sinan'a, kendisinin de Nûreddinzâde ve Kerîmüddin Halvetî gibi Halvetî ricâline mensup olmaları, Celvetiyye'nin Halvetiyye ile ilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hüdâyî de, “*Bizim tarikimiz hem Halvetî hem Celvetî'dir*” diyerek tarikatının Halvetiyye ile iç içe olduğuna işaret eder (Yılmaz, 1992: 272-275). Öte yandan Celvetiyye'nin Bayramiyye ile doğrudan ilgisi vardır. Celvetî şeyhlerinden Yâkub Afvî (ö. 1736), Celvetiyye'nin Bayramiyye'den doğduğunu söyler. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tarikat silsilesi Üftâde, Hızır Dede (ö. 1512), Akbıyık Sultan (ö. 1456) üzerinden Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaştığından Celvetiyye Bayramiyye'nin bir şubesi sayılır. Ayrıca Bayramiyye silsilesinin Nakşibendi tarikatı ile ilişkisi hasebiyle dolaylı olarak Celvetiyye bu tarikattan da bazı izler taşır. Meselâ Nakşibendiyye'deki “nazar berkadem”, “halvet der-encümen” ve “hafî yani

gizli zikir” Celvetiyye’de de vardır (Yılmaz, 1992: 272-275). Celvetiyye tarikatı, Hz. Ali kanalıyla geldiği için cehrî yani açıktan zikri esas almaktadır. Bu tarikatın ilk dersini, Hüdâyî’nin “tevhid zikri” adını verdiği kelime-i tevhid dersi oluşturur. Müride tasavvuf yoluna girdiği andan itibaren tevhid zikri çekmesi tavsiye edilir. Mürit bu zikre kendi durumuna göre üç mertebede ve her birine ayrı ayrı niyet ederek devam eder. İlk aşamada olan mürit, kelime-i tevhidi “lâ mabûde illallah” yani Allah’tan başka ilah yoktur anlamına gelen zikrin mânasını düşünerek zikretmeye başlar. Bu aşama tevhidin ilk mertebesi olup bunun mânası zâhirî mânadır. Orta seviyede olan mürit zikrini, “lâ matlûbe illallah” veya “lâ maksûde illallah” yani Allah’tan başka gayem yoktur manasına gelen zikir ile devam ettirir. Son aşamada olan mürit ise “lâ mevcûde illallah” yani Allah’tan başka varlık yoktur mânasına gelen zikre devam eder. (Yılmaz, 1992: 272-275).

Celvetiyye tarikatında tevhid zikri esas olmakla beraber Halvetî sülûkünün esası olan esmâ-i seb’a (yani 7 esma) lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kâhâr zikrinin de büyük önemi vardır. Özellikle Hüdâyî’den sonraki dönemde Celvetî şeyhleri sâlike esmâ-i seb’a zikrini telkin etmişlerdir. Tarikatın âdâbına göre Celvetiyye’ye intisap etmek isteyen mürid adayını istihare, istişare ve abdest gibi ön hazırlıkları yaptıktan sonra şeyhin huzuruna varıp elini dizine koyarak oturur ve şeyhi ile beraber üç defa, “Allah’tan amelî, fiilî ve kavli bütün günahlarımın bağışlanmasını dilerim” dedikten sonra yine istiğfar ederek “âmentü”yü okur. Bundan sonra şeyh tâlibe her gün 100 defa istiğfar etmesini, 100 salavat, 700 defa kelime-i tevhid okumasını, sabah namazından sonra tefekkürle meşgul olmasını, sonra da dört veya altı rek’at işrak, kuşluk vaktinde iki, dört veya altı rek’at duhâ (kuşluk), akşam namazından sonra altı rek’at evvâbîn, gece de iki veya on iki rek’at teheccüd namazı kılmasını, pazar-tesi, perşembe günleriyle zilhicce ve muharrem’in on gününde, receb ve şâbanın tamamında, şevvalin altı gününde oruç tutmasını, daima abdestli bulunmasını, abdest aldığı zaman iki rek’at şükür namazı kılmasını söyler. Müride ayrıca sabah namazından sonra Hüdâyî’nin tertip ettiği ve “Hizb-i Hüdâyî” diye meşhur olan virdin okunması telkin edilir (Yılmaz, 1992: 272-275).

Celvetiyye’de sülûkün tabiat, nefis, ruh ve sır olmak üzere dört mertebesi vardır. Şeriatin karşılığı olan ilk mertebede sâlik bedenî ihtiyaçlarını, ibadetini engellemeyecek şekilde karşılar ve helâl olanlarla yetinirse nefis mertebesine yükselir. Bu mertebe, nefsi kötü huy ve fiillerden arındırma mertebesidir. Bu ise ancak sürekli mücadele ve riyâzetle gerçekleştirilebilir. Ruh ve sırrın ıslahı bu mücadele neticesinde mümkün olur. Bu mertebenin karşılığı da tarikattır. Ruh mertebesi, müridin ruhu ile ilgi kurduğu ve mârifetullahı yöneldiği mertebedir. Bu mertebede ilm-i ledün esrarı da zâhir olmaya başladığından aynı zamanda keşf mertebesidir ve mârifet

makamına tekabül eder. Mârifet ve ilâhî aşk makamına ulaşan mürit, son olarak sır mertebesine yükselir. Hakikatin karşılığı olan bu mertebe mahv, fenâ, tecellî ve vuslat makamıdır. Sâlik bu mertebede kemale ermiş olarak mücâhedattan lezzet duymaya başlar. Bu dört makamın her birini ayrı ayrı sembolik renklerle yorumlayan Hüdâyî' ye göre tabiat mertebesinin rengi siyahtır; siyah bedenın aslı olan toprağın sembolüdür. Nefis mertebesinin rengi olan kırmızı havanın sembolüdür. Ruh mertebesi sarı renk ile temsil edilir ve ateşe tekabül eder. Sır mertebesi ise saydam olup suyu temsil eder. Böylece dört makam ve mertebe “anâsır-ı erbaa” ile temsil edilmiş olur. Mürit, bu mertebeleri aşınca kendi vücudu ortadan kalkar, geriye vâcibü'l-vücûd olan Hakk'ın vücudu kalır. Celvetî dervişi, bu usul üzere sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi tarafından halife tayin edilerek kendisine irşad görevi verilir. Celvetî tacı on üç terkli olup kubbesi siyaha yakın koyu yeşildir; ortasında aynı renk bir düğme vardır. Celvetî Âsitânesi'ne mensup dervişlerin giydikleri tacın destarının ucu tuğ gibi ön taraftan gösterilir ve bu cemel alâmeti sayılır. Tacın on üç terkenden on ikisi kelime-i tevhidin harflerine, on iki imama ve esmâ-i seb'adan mazhar olunan isme karşılık gelmektedir. Bir başka rivayete göre on üç terk on iki imam ile Hüdâyî'nin kutbiyetine işaret olup tacın tepesindeki düğme nübüvvet-i Muhammediyye'nin ifadesidir. Tacın ön kısmı mihrabî ve minberî, arka tarafı da kafesî biçimde sarılır ki bu şekil diğer tarikat taçlarının hiçbirinde yoktur. Celvetî âsitânesi'ne devam eden muhiplere intisaplarından önce beyaz destarlı taç giydirilirdi. Tepesi siyah olmakla birlikte destarının sarılma şekli ilmiye sarığına benzediğinden bu tacı giyen muhiplere “Celvetî sofusu” denilmiştir. Tarikata intisap edip derviş olanlar yeşil destar sararlardı (Yılmaz, 1992: 272-275).

Diğer tarikatlarda kıyam, devran, semâ gibi isimler verilen âyine Celvetiyye'de “nısf-ı kıyâm” adı verilir. Diz üstüne kalkılarak icra edilen bu âyine “Hızır kıyâmı” da denir. Bu zikir tarzı ile ilgili iki rivayet vardır. Birincisi, Hüdâyî postunda otururken Hz. Peygamber'in ruhaniyetini müşahede etmiş, tâzim için ayağa kalkmak isteyince Hz. Peygamber işaret ederek ayağa kalkmamasını emretmiş, o da zikre dizi üzerinde devam etmiş, bu olaydan sonra Celvetiyye'de bu şekilde zikir yapmak gelenek haline almıştır. İkincisi ise, Hüdâyî Hz. Peygamber'i değil Hızır'ı müşahede etmiştir. Bu sebeple nısf-ı kıyâma Hızır kıyâmı da denilir. Nısf-ı kıyâm, Celvetiyye'nin merkezi Hüdâyî Dergâhı'nda cuma namazından sonra icra edilirdi. Zâkirbaşı kelime-i tevhid zikrini başlatır, toplu olarak ağır ağır on iki kelime-i tevhid çekildikten sonra zâkirbaşı “Yâ Allah hû” deyince diz üstü kalkılır. Bu sırada zâkirler Hüdâyî'nin ilâhilerinden birini okurlar. İlâhi bitip zâkirbaşı, “Yâ Allah hû” deyince kıyama kalkılırdı. Bir süre ism-i hû zikrine devam edildikten sonra zâkirbaşı ism-i Celâl (Allah) zikrine geçer, daha sonra üç defa “hû” der, zâkirler de uygun bir ilâhi okurlar,

ilâhi bitmeden şeyh yerini alır, ilâhinin sonunda okunan durak sessizce dinlenirdi. Daha sonra şeyh, “Yâ Allah hû” deyince zikrin ikinci safhası başlamış olur. Giderek hızlanan “hû zikri” başlar, bir sağa, bir sola çevrilerek devam eder. Bu arada zâkirler usule göre ilâhi okurlar, yine bu sırada şeyh efendi ritmi değiştirerek üç ism-i Celâl okur. İlâhiler zikrin âhenk ve temposuna göre bir süre devam edip sona erdiğinde zâkirbaşı zâkirlerin birine işaret eder, o da bir başka ilâhiyi kendi başına okur, bitirince başkası devam ederdi. Şeyh efendinin gelişiyle birlikte başlayan zikrin bu bölümü yarım saat kadar devam ettikten sonra şeyh yüksek sesle söylediği uzun bir “hû” ile zikri keser. Zâkirler daha sonra ağır aksak usulünde cumhur ilâhisi okurlar, bu da bitince şeyh efendi kısa bir dua yapar ve böylece âyin tamamlanmış olur (Yılmaz, 1992: 272-275).

Celvetiyye'nin Üsküdar'daki merkez dergâhında Hüdâyî'nin vefatından tekkelerin kapatılmasına kadar yirmi üç şeyh postnişin olmuştur (bunların isimleri için bkz. Yılmaz, 1992: 258). Mutasavvıf ve şair hüviyetinin yanı sıra bir mûsikişinas olan tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî yazdığı ilâhileri bizzat besteleyerek tekkesinde okutmuş, sonraki asırlarda yaşayan mûsikişinaslar onun manzumelerinden besteler yapmışlardır. Hüdâyî devrinde tekkede, aynı zamanda halifeleri olan Hâfız Kumral ve Şâban Dede gibi meşhur mûsikişinasların zâkirbaşılık yapmaları ve Celvetî şeyhlerinin birçoğunun bestekâr olması, bu tarikatta mûsikiye verilen önemi gösterir. Âsitâne şeyhlerinden Divitçizâde Mehmet (ö. 1679), Tâlib mahlasıyla yazdığı ilâhilerden bir kısmını bestelemiştir. İstanbul'daki Celvetî şeyhleri ve mensuplarının yanı sıra Bursa Celvetîleri de mûsikiyle yakından ilgilenmişlerdir. Meşhur Celvetî şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî, Hüdâyî'nin bazı ilâhileriyle kendi yazdığı şiirleri çeşitli makamlarda bestelemiştir (Yılmaz, 1992: 272-275).

3.2. Bazı Kavramlar Eşliğinde Üftade'nin Tasvufi Görüşleri

3.2.1. Zikir

Zikir kelimesi sözlük anlamı olarak anma, unutmanın zıddı olan hatırlatma, bir şeyi anmak, ve açıklama yapma gibi anlamlara gelmektedir (Uludağ, 2001: 539). Lügatte kalben ve lisanen huzura getirme anlamına da gelir (Aynî, 1985: 62). Ayrıca öğüt, nasihat, vaaz, şeref, saygı, övgü, Kur'an-ı Kerîm, Allah'ı anmak amacıyla yapılan ve söylenen ibadet, tespih ve övgü sözleri, Allah'ın bazı isimlerinin anlamlarını düşünerek belli sayıda ve belli miktarda okuma manalarında da kullanılmaktadır (Komisyon, 2009: 400). Tasavvuf terminolojisinde zikir, özel sözcüklerle Allah'ı anmak (Kelabâzi, 1992: 106), O'nu unutmamak, Allah'ı zikretmek (Kübra, 1996: 78), O'nu unutmaktan ve gafflete düşmekten sakınmak (Uludağ, 1996: 283) anlamlarına gelir. Zikir, tasavvuf ve tarikat yolunun takipçilerinin, belli kelimeleri, belirli sayılarda, edeb içinde, bireysel veya toplu bir

şekilde ifade etmeleridir (Hucviri, 1982: 547). Ayrıca zikir, her ibadetin özünde bulunan, bütün ibadetlerin ortak paydası olan, mü'minlerin kendisiyle Allah'a yaklaştığı, riyazetin en önemli esasıdır. İbadetlerin hepsi, Allah'ı zikretmenin ayrı şekilleridir (Cebecioğlu, 1997: 728-729).

Kur'an'da zikir kavramı, bazen Kur'an'ın kendisi manasında, bazen namaz manasında ve bazende başka manalarda kullanılmışsa da, bu kullanımlar zikrin mutlak ve genel kapsamı içine girmektedir (Yılmaz, 2001: 99-102). Kur'an'ı Kerim'de Allah'ı çokça anmayı ve O'nu bol bol zikretmeyi öğütleyen yüzlerce âyet vardır. “*Siz beni zikredin ki ben de sizi zikrederim. Bana şükredin nankörlük etmeyin*” (Bakara, 2/152), “*Hz. Muhammed'e vahyedilen bir zikir ve apaçık bir Kur'an'dır.*” (Yasin, 36/39), “*Zikir sahibi Kur'an'a andolsun ki inkâr edenler boş bir gurur ve ayrılık içindedir.*” (Hicr, 15/9), “*İçinden, yalvararak ve korkarak âşikarane olmayan hafif bir sesle Rabbini zikret ve gafillerden olma.*” (A'raf, 7/205), “*Onlar ki ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarken Allah'ı zikrederler.*” (Âl-i İmran, 3/191), “*Unuttuğun zaman, Rabbini zikret.*” (Kehf, 18/24). Peygamberimizden nakledilen birçok hadiste de zikirden bahsedilmektedir. “*Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, onların üzerine sekinet iner, gönülleri huzur ile dolar ve Allah Teâlâ onları yanında bulunanlara över.*” (Müslim, Zikir/39; Tirmizi, Daavât/ 14; İbni Mâce, Mukaddime/17; Ebû Dâvut, Vitir), “*Size amellerin en hayırlısını haber vereyim mi? Amellerin en hayırlısı Allah'ı zikretmektir.*” (Buhari, Deavat/67; İbni Mâce, Edep/ 53). Kul, dua ve zikir ile kendisini Rabbine özü-sözü bir, en şeffaf, en yalın ve samimi haliyle ifade etmenin özgürlüğünü yaşar. Dua ederken insan, yalan söyleyemez; kendini saklayamaz; kendinden kaçamaz ve kendini yalnızlaştırılmaz. Bu nedenle dua ve zikir, aynı aşk ve ölüm gibi hem vazgeçilemez; hem de kaçınılmazdır (Sayın, 2018: 40). Sûfiler, dua ve Allah'tan bir şey dileme anlayışıyla kendisinden sonraki nesillere örnek olmuşlardır. Mesela zenginlerden biri, Rabiâtü'l-Adeviyye'ye: ‘Ya Rabia, dile benden dilediğini yerine getireyim muradını’ demiş. Rabia, ona: ‘Be adam! Ben dünyayı, bütün kâinatın yaratıcısı Rabbimden istemekten utaniyorum. Senin gibi birisinden onu istemekten hiç utanmaz mıyım?’ demiştir (Hucvîrî, 1982: 312). Hz Rabia'nın bu davranışı, O'nun dünya sevgisini değil; sadece Rabbinin sevgisini gönlünde taşıdığını gösterir. Bu durum da, gerçek dua ve itime adabıdır (Sayın, 2020: 84).

Celvetiyye tarikatında da zikre büyük önem verilmiştir. Üftade'nin müridi Aziz Mahmud Hüdayi de zikri, “nefes tesir bakımından ve Cenab-ı Hakk'a kurbiyet ve ünsiyet peyda etme cihetinden en tesirli bir vasıta” olarak görmektedir (Yılmaz, 1982: 186). Üftade, tasavvuf yolunu “La İlahe İllallah” zikri üzerine bina etmiştir. O, esma zikrine ikinci derece önem atfetmiş, tevhid zikrini ön plana çıkarmıştır. “*Bizim sülukümüz tev-*

hid iledir” ve “Yolların gayet de ahseni, tarık-i tevhiddir ki; cümle Enbiya kadimden süluku ana olmuştur. Eğer esma tariki dahi meşayihün içtihadıyledir. Fakat nihayet-i tarık tevhidden sonradır” (Erunsal, 1992: 22) demek suretiyle tevhit zikrini esas kabul ettiğini beyan etmiştir. Tevhit zikrinin üç hali vardır. Tevhid-i ef'al, Tevhid-i sıfat, Tevhid-i zat. Tevhid-i Ef'al, tasavvuf yolcusunun kendi fiilerini yok görerek hakiki failin Allah olduğunu kavramasıdır (Erunsal, 1992: 22). Tevhid-i Sıfat, sıfatların ve fiilerin tecellisinden hasıl olduğunu ve bütün sıfatların da Allah'ın sıfatlarından başka bir şey olduğunu anlamasıdır. Bu mertebe, rıza ve selamet mertebesidir (Erunsal, 1992: 22). Tevhid-i Zat, tasavvuf yolcusunun tevhibi bizzat sahibinden iştmesi ve fani varlığını aradan çekierek *“La ilahe illa ene”* demesidir (Erunsal, 1992: 22). Üftade'nin *“bizim sülukumüz tevhid iledir”* derken tevhibin bu son derecesine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Celvetiyye tarikatında esma zikrine ikinci derece önem verilmiştir, yani birinci tevhit zikri ikinci esma zikridir. Üftade *“Bizim katımızda cümle tevhid ile olur. Sual olunca biz dahi isimlerden haber verimiz.”* diyerek konuya açıklık getirmiştir (Bursevi, 1291: 109). “Etvar-ı seb'a” diye ifade edilen, nefsin yedi mertebesine karşılık olarak seçilen yedi isimdir. Bunlar, La ilahe illallah, Allah, Hu, Hakk, Kayyum, Kahhar isimleridir. Üftade'ye göre bu yedi “esma-i fenaiyye”den başka beş “esma-ı bekaıyye” daha vardır. Bunlar “Samed”, “Ehad”, “Vahid”, “Fettah” ve “Vehhab” isimleridir. Esmâ-i Seb'a ayrı ayrı nefsin yedi mertebesinde zikrolunur. Diğer beş isim ise sülukun dört mertebesinden tabiat ve nefis mertebelerini geçip ruh mertebesine yükselen müride verilebilir. Buna karar verecek olan mürşittir (Şihabettin, 1331: 38).

b.2) Seyr-u Sülûk

Sözlük manası olarak seyr, gezmek anlamına gelmektedir. Sülûk ise gitmek ve yola koyulmak demektir (Tahevâni, trs: 681-686). Tasavvuf terminolojisinde seyr-u sülûk, bir mürşidin gözetiminde Allah'a ulaşma yolculuğunda kişinin kabiliyeti ve gücü ölçüsünde yol katetmesidir (Cebeciöğlü, 1997: 637-638). Ayrıca tasavvuf ilmine göre Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in sünnetine vâkîf olan ve onun ahlakıyla ahlaklanmış manevi bir rehberin denetiminde Allah'ı gerçek anlamda tanıma, onu aşk derecesinde sevmek ve onu görüyormuşçasına bir ibadet bilinci kazanabilme amacıyla çıkılan manevî yolculuk; ruh ve ahlak eğitimidir (Komisyon, 1992: 329-330). Seyr, sefer ve sülûk, manaca birbirleri ile aynı olan eş anlamlı kelimelerdir. Bunların hepsi manevî yolculuğu ifade eden kelimelerdir (Tahevâni, trs: 681-686). İnsanın ruhî planda kendisini gerçekleştirmek yolunda atacağı adımlar kolay değildir. Bunun için kişinin ciddî bir mücadeleyi göze alması şarttır (Mevlanâ, 1969: 17). Bu mücadelesinde bireyin rakibi veya bir başka ifade ile aşması gereken engeli yine kendisidir (Myss, 2001: 96-273; Sharamen, 2000: 123-283). Bu durumda kişinin

bu manevî yolculuğunu zorlaştıran en önemli etmendir. Bu konuda Alexis Carrel şu ifadeleri kullanmaktadır. “*İnsan, yeniden yücelmesi için kendini sil baştan inşa etmek zorundadır. Bu acı çekmeden olacak bir iş değildir. Çünkü o, hem mermerdir, hem de heykeltıraş. Gerçek çehresini tekrar almak için, büyük çekiç darbelerini kendi maddesine indirerek kıvılcımlar çıkaracaktır.*” (Carrel, 1973: 20).

Mutasavvıflara göre seyr-u sülûkun dört mertebesi vardır. Şeriat kapısı Şeriat kapısı hakikat yolculuğunun ilk ve en düşük basamağıdır. Dinin şekil ve uygulama ile ilgili kurallarını belirler. Bu mertebe seyr-ilallah, (Allah’a yolculuk) olarak isimlendirilir. Şeriat seviyesindeki ana fikir “Seninki senin, benimki benim” dir. Tarikat kapısı Tarikatlar Tasavvufun somut organize olmuş halidir. Tasaavuf (saf ve kamil insan olma) düşüncesi alıştırmaya ve tekrarlamaya (tarikat terbiyesi ve zikirler) ile olgunlaştırılır. Sufiye göre şeriat kabuktur. Amaç öz kabul edilen tasavvuf yoluna (tarikat) ulaşmaktır. Buradaki seviye seyr billah (Allah ile birlikte yürümek) tir. Tarikat seviyesindeki ana fikir “Seninki senin, benimki de senin”dir. Marifet kapısı Marifet Allah’ı tanımaktır. Marifet erenler sofrasında (sohbetinde) elde edilir. Arif, Hakk’ı bilen Hak’tan haber alan kişidir. Marifet, batın hazinesidir. Bu hazine aşk ve fakr (her şeyden vazgeçme) ile ele geçer. Bu mertebe seyr fillah, fena fillah (Allah’ta yolculuk, Allah’ta kaybolma, En-el Hakk ve Hulul seviyesine ulaşma olarak kabul edilir. Marifet seviyesindeki ana fikir “Ne benimki var ne seninki” dir. Hakikat kapısı Salık’in geri dönüş yolculuğudur. Kişinin hakikatlere vasıtasız ulaştığı, kalp gözüyle bilgi aldığı kabul edilir. Bu makam mürşitlik makamıdır ve salık’in ulaştığı hakikat bilgisini geri dönüp isteyen (mürid)lerine aktardığı makamıdır. Bu seviye seyr anillah (Allah’tan yolculuk), fark badel cem” (birleştikten sonra ayrılma) gibi ifadelerle anlatılır. Hakikat seviyesindeki ana fikir “Ne sen varsın, ne ben”, “her şey O’dur” anlayışı, yani Vahdet-i vücuttur (Bektaş, 20017: 27).

Celvetiyye tarikatında sülûkun mertebeleri dörttür. Sırasıyla tabiat, nefis, ruh ve sırr dır. Bu mertebelere “meratib-i erbaa”veya “meratib-i evliya” denir (Erünsal, 1992: 19). Celvetiyye tarikatında ki sülûkun dört mertebesine karşı gelen dört makam bulunmaktadır. Sırasıyla bunlar; tabiat-şeriat, nefis-tarikat, ruh-marifet ve sırr-hakikattır. Mürit bu mertebelerden hangisini ıslah ederse onu karşılığı olan makamda kamil olur. Mürit, tasavvuf yolunun bu dört mertebesini geçince tasavvufi eğitimini tamamlamış olur ki; o noktada artık hataya düşmez. Mürit bu dört mertebeyi tamamlayıp, bu mertebelerde olgunlaşınca süluku yani tasavvuf yolculuğunu da tamamlamış olur. Sonrasında celvet makamına ulaşarak halkı irşat eder (Bahadıroğlu, 1990: 99). Tabiat mertebesinde yeme, içme, cinsi münasebet gibi şeyler zahiri ve batini şehvetlerdir. Tabiatın bu şehvetleri, kalbe tesir ederek akli ve hayali kuvvetleri emrine alır. Bunlar da

tüm bedeni organlarımıza hükmeder ki kişi böylece kulluktan alıkoyulur. Tasavvuf yoluna yeni başlayanların mertebesi olan tabiat mertebesi, İslam'ın emirlerini yerine getirmekle olur. Mürit dünyevi şehvetleriyle ilgili amellerine dikkat eder, İslam'a aykırı olanları terk eder. Mürit, tabiatta dünyevi şehvetlerle yaptığı mücadele sonucunda bütün kötülüklerden ve aşırılıklardan temizlenerek ibadet ve taatle Hakk'ın kurbiyetine layık bir hale gelir. Tabiat ıslah olmadıkça nefis de ıslah olmaz ve mürit kötü ahlakından tamamen kurtulamaz. Eğer nefsin ve tabiatın ikisinde de kötü ahlak devam ederse, açıkça günah işlemekten çekinmeyen bir fasık, kibirli bir zalim olur (Bahadıroğlu, 1990: 100). Bunun için tabiat layıkıyla ıslah edilmelidir. Nefsin layıkıyla ıslahı tabiatın iyice ıslah edilmesine bağlı olduğu gibi, tabiatın layıkıyla ıslahı da nefsin ıslahına bağlıdır. Bu sebeple tabiat mertebesindeki müridin nefsiyle mücadele etmesi zaruridir. Üftade bu mücadeleyi nafil ibadetten üstün tutarak şöyle söylemektedir. “Nefsiyle mücadelede on yıl gece gündüz oruç ve namazdan daha iyidir” (Erünsal, 1992: 19). Ayrıca Üftade “*bizim tarikatımızda ehl-i süluk her mertebede fena üzeredir*” demektedir (Erünsal, 1992: 9).

b.3) Nefs

Kişi, zât, varlığın kendisi (Âl-i İmran, 3/30), can, ruh (A'râf, 7/205), arzu, istek, tutku (Zümer, 39/42), kötü huy ve çirkin davranışların kaynağı (Yûsuf,12/53), kan, cevher gibi manalara gelmektedir (Firuzabâdî, 2005: II/255). İstilahta ise, kulun yerilen ahlâkı ve amelleri anlamında kullanılmaktadır (Kuşeyri, 1978: 167) Hayat, his ve irade gücünün taşıyıcısı olan latif buharlı bir cevher olarak ta tanımlanan nefis bedenin aydınlatıcısıdır. Işığı, bedenin iç ve dışını aydınlatırsa uyanıklık; yalnız içini aydınlatırsa uyku; her ikisini de aydınlatmayacak olursa ölüm meydana gelir (Cürcani, 1300: 165). İslam ahlak bilginleri insanın istek ve arzularının yönelmiş olduğu alana göre nefisle ilgili tanımlar ortaya koymuşlardır. İnsanın istek ve arzuları, sürekli günah işlemeye eğilimli olup dine aykırı davranışları yapmaktan sakınmıyorsa, buna nefsi emmare, yaptığı kötülükten pişmanlık duyuyor vicdanen rahatsız oluyorsa buna da nefsi levvame demişlerdir. İnsanın Allah'a olan yakınlığı ibadet ve ahlakta tam bir ilâhî aşka dönüşmüşse nefsi mülhime, istek ve arzular Allah'ın emirlerine tam tabi olup, kişi şehvetlerini ön plana çıkarmıyorsa nefsi mutmaine adını vermişlerdir. Allah'tan gelen her türlü kaza ve belaya razı olup sabreden nefse nefsi râdiye, Allah'ın razı olduğu kulun manevi hali ise nefsi mardiyye olarak ifade edilmiştir. Her türlü istek ve arzularını vahye tabi kılan, basit tutkularını dizginleyen ve hayatında model olarak Hz. Muhammed'i örnek alan nefis ise nefsi kâmile olarak tanımlanmıştır (Cebecioğlu, 1997: 546-549). Sûfîler, nefis kavramıyla insanın kötü sıfatları ve arzu ve isteklerini kastederler (Frager, 2004: 70-71) Nefis, insanın hakikati, şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı mânâ, bedene yerleştirilen ve kötü huyların kay-

nağı olan bir lâtife, bir sırdır. Güzel huyların kaynağı ise, ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır (Kuşeyri, 1978: 167).

Üftade'ye göre nefis mertebesinde, kulun kötü ve illetli vasıflarını ıslah etmesi gerekir. Bu mertebedeki kötü ahlak zahir ve batındaki bütün uzuv ve kuvvetleri ifsad eder. Bu durumda iç ve dış organlarda söz konusu ahlakın eserleri görülür. Nefis mertebesi tarikatın emir ve adablarını yerine getirmekle olur. Ancak bu şekilde nefsin kötü ahlakı güzel ahlaka çevrilebilir. Bu durum tabiat mertebesindeki kadar kolay değildir, nefsin hilelerini yenmek, anlamak ve onları ıslah etmek için kamil bir müşdidin sohbetinde bulunmaya ihtiyaç vardır. Bu yolda amelsiz ilimin fayda vermediği gibi sohbetinde bulunduğu müşdidin sohbetine layıkıyla uymamak ta müride fayda sağlamaz. Böyle olursa diğer mertebelere ulaşamaz, emeği yok olur gider. İnsan alim olsun cahil olsun ne olursa olsun nefsin tanıyabilmesi ve ıslah edebilmesi için ehliyle sohbet etmesi zaruridir. Ancak bu şekilde nefsini bilir, nefsini bilen Rabb'ini bilir. Nefis mertebesinde bir mürit, şeyhinin her emrini yerine getirmeli yasaklarından da kaçınmalıdır. Nefsinin ıslah eden bir müritte Allah'a kuvvetli bir sevgi ve sahih bir talep oluşur. Bu şekilde nefsin ıslah olduğu anlaşılır. Nefis mertebesinin sonu kalp makamıdır, mürit değişiklik yapmadan zikrine sürekli devam etmelidir (Erünsal, 1992.11).

b.4) Ruh

Arapça bir kelime olan ruh sözcüğü, sözlükte, bedene hayat veren güç, can, enerji, gibi anlamlara gelmektedir (Uzun, 1993: 139). İnsan vücudunda bulunan ve hayatın temelini oluşturan cevher, manevî varlık, kuvvet, hareket, yaratılış, öz, can alıcı nokta, bir maddeden elde edilen öz gibi anlamlara da gelmektedir (Cürcani, 1300: 150). İstilahî manada ise, Rabbanî cevher, İlâhî Zatın rablığına ortaya çıkardığı nuranî bir cevher anlamında kullanılır (Cürcani, 1300: 126-127). Kur'an-ı Kerim'de vahiy (Şûara, 26/52; Mü'min, 40/15), Hz. İsa (Nisâ, 4/171), Cebrail (Bakara, 2/97; Nahl, 16/102; Şûara, 26/193), Kur'an (Beyyine, 98/4) gibi mânâlarda kullanılmıştır. Ruh kelimesi Kur'an-ı Kerim'de türevleri ile birlikte elli yedi yerde geçmektedir. Allah Kur'an-ı Kerim'de "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."* Demektedir (İsrâ, 17/85). Kuşeyrî ruh ile ilgili olarak ehli-sünnet âlimlerinin bu konuda ihtilafa düştüklerini söyleyerek, kimisi ruh ile ilgili olarak hayat ve yaşamdır derken bir kısmı da şu insan kalıplarında yerleştirilmiş özlendir, demektedir (Kuşeyri, 1978: 229-230). Ruhun nuru ortaya çıktığında kul, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla dualarını eder ve Rabbini diler (Sayın, 2016: 12).

Üftade'ye göre mürit, nefsinin tamamen ıslah etmişse, ruhuyla irtibat kurarak marifetullahı kabiliyet kazanır. Nefis mertebesinde sonra ge-

len ruh ve sırr mertebeleri nefis terbiyesinde gayret edenlere verilir. Ruh mertebesinin afeti cehalettir, Allah'ı hakkıyla bilmemektir. Terbiyesi ise marifetullahı sarılmakla gerçekleşir (Erünsal, 1992: 12). Ayrıca ona göre ruh, uyku halinde maddi âlemden yükselir, bedenden ayrılır, sonra ona döner (Bahadıroğlu, 1990: 77). Allah'ı önce sıfat ve isimleriyle tanımak olan marifet, Allah ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunan kötü huylardan ve bu huylara ait afetlerden temizlenen, daimi surette kalbi ile itikaf halinde olan ve sonunda Allah'ın teveccühünü kazanan kimselerin sıfatıdır. Üftade, nefis mertebesinde ki bir müridin cehennemden kurtulma-çağını haber verdiği gibi, ruh mertebesindeki müridin de hiç cehennem görmeyeceğini belirtmektedir (Erünsal, 1992: 10). Üftade'ye göre Hz. Peygamberin şefaati olmadan mürit fena makamına ulaşamaz. Sırrın gereği masivadan tamamen kurtulup, Allah dışındaki varlıklardan bütünüyle ilgiyi kesmektir. Bu mertebede mürit için en büyük tehlike, masivaya hakiki vücud izafe ederek ona meyletmesidir. Üftade bu makamı bir beytinde şöyle dile getirmiştir. *“Mahvolub gitsun aradan masiva/ Ne tenum kalsun ara yerde ne can”* (Üftade, 1328: 88).

SONUÇ

Osmanlı toplumunun kültürel kodlarının oluşmasında tasavvuf kurumunun ve tarikatlerin büyük rolü olmuştur. Tasavvuf ve tarikatler, tekke zaviye ve dergahlar gibi enstirumanları vasıtasıyla toplumun en kılcal damarlarına kadar nüfus etmiş, toplumu bu araçları aracılığıyla adeta dantel dantel işlemiştir. Osmanlı'nın fethettiği büyük coğrafyalarda yaşayan çeşitli kültürlerin bir potada eriyip tek vücut olmasında elbette tasavvuf kurumunun büyük bir katkısı bulunmaktadır. Özellikle Fransız ihtilali ile ortaya çıkan milliyetçilik akımlarının da etkisiyle yeniden şekillenen günümüz devletlerinin ırk ve milliyet üzerinden kutuplaştığı açıktır. *“Yaratılanı hoş görürüz yaratandan ötürü”* felsefesiyle insanı sırf insan olduğu için değerli gören tasavvuf kurumun geçmişte Osmanlı toplumu üzerinde oynadığı muazzam rolün, günümüz dünyasında ve hatta kendi ülkemizdeki problemlerin çözümünde büyük rol oynayabileceği siyaset yapıcılar tarafından gündeme alınmalıdır. Zira dünya teknolojik imkanlar vasıtasıyla her ne kadar globalleşse de, kültürel olarak günden güne kutuplaşmaya devam etmektedir. Bu kutuplaşan dünyada harç rolü olabilecek niteliğe İslam'ın tasavvuf yorumu fazlasıyla sahiptir. Tasavvuf yorumunun toplumda kurumsal karşılığı olan tarikatler ise yeniden günümüz şartlarına uyarlanarak ihya edilebilir. Toplumları yeniden şekillendirebilir. Elbette bunu yapabilmek için de bu kurumu, kavramlarını ve geçmişteki somut örneklerini iyi anlamış olmak gerekir. İşte Üftade, kurduğu Celvetiyye Tarikati ve Osmanlı toplumunun sosyal ve kültürel inşasında oynadığı rol somut bir mikro örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Celvetiyye tarikatı kurucusu Üftade tasavvufta vahdet-i vücud ekolü izinden gitmiş bir mutasavvıftır. Eserleri ve şiirlerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. O çok genç yaşlarda kaybettiği hocası Hızır Dede'nin vefatından sonra büyük güçlükler çekmesine rağmen tasavvuf yolundaki ilerleyişinden geri kalmamış, daha ileri giderek vuslata ermiş ve insanı kamil olmuştur. Çektiği çileler ve mücadeleleri kurduğu tarikatta temel prensip haline getirmiştir. O ayrıca bir ömür boyu gönüllü müezzinlik, imamlık ve vaizlik hizmetleriyle halka hizmet etmiş ve daima halkı doğru yola davet etmiştir. Üftade, mutasavvıf olmasının yanında, tasavvufi halk edebiyatı türünde Yunus Emre tarzında yazdığı şiir ve ilahiler ile tekke şairleri arasında öne çıkan bir şahsiyyet olmuştur. Onun devrinden günümüze kadar devam eden bilinirliğinde hiç şüphesiz bu iki özelliğinin büyük payı vardır. Üftade'nin menkıbeleri günümüzde bile dillerde dolaşıp vefatından sonrada çok sayıda insanın manevi huzur kaynağı olmaya devam etmiştir. Ondaki geniş ölçüde istifade eden, ruhaniyetinden feyz aldığı söylenen bir çok alim vardır. Üftade'nin vakıat adlı eseri onun ilmi ve tasavvufi bakış açısına delil gösterilmiş ve takdir toplamıştır. Bu eser, Celvetiyye tarikatının ilk ve en eski kaynağı olması itibarıyla önemli bir eserdir. Üftade'nin üç yıl gibi kısa bir sürede yetiştirdiği müridi Aziz Mahmut Hüdayi onun en meşhur halifesi olmuştur. Üftade'nin duasını alan Aziz Mahmut Hüdayi, Celvetiyye tarikatının teşekkülünde oynadığı rol ile zamanla şeyhini de aşan bir şöhrete sahip olmuştur. Celvetiyye tarikatını her ne kadar Aziz Mahmut Hüdayiye nispet eden görüşler olsa da Celvetiyye tarikatı esasında Üftade'nin kurduğu bir tarikattir. Hüdayi tarikatın asıl hüviyetine kavuşması sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Üftade, Celvetiyye tarikatını dört temel üzerine kurmuş, tasavvufi görüşlerini bu dört unsurla manevi olarak yanılacakları noktaları işaret etmiş gittikleri yolda hataya düşebilecekleri noktalara da ışık tutmuştur.

Üftade'nin tasavvuf anlayışında "*Lailâhe İllallah*" zikrinin önemi çok büyüktür. Nitekim o tarikatı Celvetiyye'yi "*Lailâhe İllallah*" zikrinin yani tevhit zikrinin üzerine inşa etmiştir. Onun tasavvuf anlayışında tevhit zikri üç halde çekilmelidir. Birinci halde çekilmesi gereken tevhit zikri "*Tevhid-i Ef'al*", ikinci halde çekilmesi gereken tevhit zikri "*Tevhid-i Sıfat*", üçüncü halde çekilmesi gereken tevhit zikri ise "*Tevhid-i Zat*" tır. Birinci halde çekilmesi gereken tevhit zikri olan "*Tevhid-i Ef'al*" deki müridin kendi fiillerini yok görerek sadece gerçek fail olan Allah'ın fiillerinin hakiki fiil olduğunu bilerek zikir çekmesi gerekmektedir. İkinci halde çekilmesi gereken tevhit zikri olan "*Tevhid-i Sıfat*" taki müridin bütün sıfatların ve fiillerin Allah'ın tecellisinden hasıl olduğunu bilerek zikrini çekmesi gerekmektedir. Üçüncü halde çekilmesi gereken tevhit zikri olan "*Tevhid-i Zat*" taki müridin ise tevhit zikrini bizzat sahibinden iştiriyor gibi yani fani varlık olan kendisinin aradan çekilmesiyle ortaya çıkan bi-

linç şuuruyla çekmesi gerektiğini savunmaktadır. Celvetiyye tarikatını kuran Üftade, bu tarikatında seyr-ü sulukunu tamamlamak isteyenlerin dört aşamalı bir eğitimden geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Onun tasavvuf anlayışına göre mürit tabiat, nefis, ruh ve sırr mertebelerini geçtikten sonra irşat makamı olan celvet makamına ulaşabilir ve halkı irşat etme imkanı ona ancak bu makamda verilebilir zira bu aşamalardan geçmeyen mürit hatalar ile dolu bir hayat yaşayacağından kendisinden halkı irşat etmesini beklemek doğru olmayacaktır. Üftade'ye göre tasavvuf yolculuğuna girmiş bir kişinin tabiatını değiştirmeden nefisini ıslah etmesi mümkün değildir. Nefisini ıslah etmeyen bir kişinin de ruhunu keşfedip, sırr makamına ulaşması beklenemez. Ayrıca Üftade'ye göre kişi nefis mertebesinde illa bir mürşidi kamil sohbetine katılmalıdır. Zira ona göre nefis mertebesinde yukarı çıkmak tabiat mertebesi kadar kolay değildir. Bir mürşidin sohbeti ve o sohbetinde dinlediği hakikatlerin gereğini yapmadan terakki etmek bu meretebe neredeyse mümkün değildir. Üftade'ye göre nefisini mürşidinin nasihatleri ve desteğiyle ıslah etmeyi başarabilen mürit, ruhuyla irtibat kurmaya başlayarak marifetullaha kabiliyet kazanmaya başlar. Üftade'nin tasavvuf anlayışına göre nefis mertebesindeki mürit Cehennemden kurtulmaya hak kazanır iken ruh mertebesindeki bir mürit hiç Cehennem yüzü görmez. Ona göre sırr mertebesine yani fenafillaha ulaşmak ise tüm gayretlerden sonra Hz. Muhammed'in (s.) şefaati ile olabilecek bir lütuftur. O makamda Allah dışında herşeyden yani masidan tamamıyla gönlü sıyırmış olmak kalıcı bir hal olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aynî, Mehmet Ali (1985), *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Akabe Yayınları.
- Bahadıroğlu, Mustafa (2011), *Üftade Divanı*, İstanbul: Semerkand Yayınları.
-, Mustafa (1990), *Üftade, Tasavvufi Görüşleri ve Celvetiyye Tarikatı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Bektaş, Ali (2017), *Dört Kapı*, İstanbul: Nefes Yayınları.
- Bursevi, İsmail Hakkı (1291), *Silsile-i Tarık-ı Celveti*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Carrel, Alex (1973), *İnsan Denen Meçhul*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Cürcâni, Seyyid Şerif (1300), Ta'rifat, İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası.
- Eraydın, Selçuk (1981), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Erünsal, İsmail (1992), *Vakıat-ı Üftade Tercümesi*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Fragar, Robert (2004), *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Gökmen, Zehra (2019), "Hüdayî'nin Vakıat-ı Üftade İsimli Eserinin Muizzüddin Celveti Tarafından Yapılan Tercümesi", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Hucvirî (1982), *Keşfü'l-Mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Kelâbâzî (1992), *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Komisyon (2009), *Dini Terimler Sözlüğü*, Hazırlayan Ahmet Nedim Serinsu, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kuşeyrî (1978), *Risâle-i Kuşeyriyye*, Çev. Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yayınları,
- Kübrâ, Necmüddin (1996), *Risâle ile 'l-Hâimi 'l-Hâif Min Levmeti 'l-Lâim* (Tasavvufî Hayat), Çev. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Küçükkaya, M. Askeri (2006), "Evliyâ Çelebi Seyahatname'sinde Azîz Mahmut Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı", *Aziz Mahmut Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (20-22 Mayıs 2005), İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Mevlana, *Fîhi Mâfih* (1969), Çeviren Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi.
- Myss, Caroline (2001), *Ruhun Anatomisi*, Çev. Çağlayan Erendâğ, İstanbul: Butik Yayınevi.
- Özmen, İsmail (2008), *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Parşömen Yayınları.

- Sayın, Esmâ (2018), *Tasavvuf Eğitimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
-, Esmâ (2020), *Tasavvuf Terapisi*, İstanbul: Hayykitap.
-, Esmâ (2016), *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsna*, Bursa: Emin Yayınları.
- Şan, Cem (2018), *Anadolu Ajansı*, Bursa: Kültür ve Sanat Yayınları.
- Sharamen, S. Baginski (2000), *Chakra El Kitabı*, İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Şihabetin, Mehmet (1331), *Tuhfetü's Salikin*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Tehânevî, Muhammed Ala b. Ali (Tarihsiz), *Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut: Yayınevi Yok.
- Uludağ, Süleyman (1996), “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
-, Süleyman (1996), “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
-, Süleyman (2001), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uzun, Mustafa (1993), “Can”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Üftade, Mehmed Muhyiddin (1328), *Divan*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Vassaf, Hüseyin Osmanzâde (Tarihsiz), *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr ve Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bölümü, no: 2304-2309, İstanbul: Yayınevi Yok.
- Yılmaz, Hasan Kamil (2011), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları.
-, Hasan Kamil (1982), *Aziz Mahmud Hüdai ve Celvetiyye Tarikati*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1982.
-, Hasan Kamil (1992), “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
-, Hasan Kâmil (2001), *Tasavvuf Mes'eleleri*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Yıldız, Muhammed Ali (2019), “Hüdayi ve Bazı Tasavvufi Görüşleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 12, sy. 62.

Bölüm 4

POPÜLER DİNDARLIKLA AHLAKİ UZAKLAŞMA ARASINDAKİ İLİŞKİ: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ

Hamza AKTAŞ¹

¹ Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, haktas@gumushane.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5059-2671

Giriş

Son yıllarda dünya hayatının temel dinamiklerindeki toplumsal değişme ve beraberinde gelen hızlı gelişmelerin bireysel olarak insanları da ciddi etkisi altına aldığı bir dönemden geçilmektedir. İnsanlar bu dönemde, geleneksel yaşam formlarından modern bir hayata geçişin gerilimleri ve problemlerini de hayatlarında görmekteyiz. Bunun yanında bu gerilimlerin içerisinde insanların kabul etmiş oldukları inanç biçimlerinin hayatlarını şekillendiren yönünü de düşünmeden edememekteyiz. Hem modern hayatın getirdiği yaşama biçimleri hem de müntesibi oldukları dinin kabulleri arasında gerilimler yaşayan insanların dindarlık eğilimlerinde de farklılıklar meydana geldiği bazı ilim adamları tarafından da dile getirilmektedir (Bkz. Perşembe, 2008; Köse, 2015). Bu dindarlık eğilimlerinin farklılaştığı temel eğilimlerden bir tanesi de popüler dindarlık anlayışıdır. Popüler dindarlık anlayışının insanları etkisi altına aldığı önemli noktalardan biri, dinin temel ilke ve prensiplerine göre değil de kendi hayat biçimleri doğrultusunda dini kabulleri yaşamaya çalışmalarıdır.

Teorik olarak düşündüğümüz konuların başında ise, popüler dindarlık anlayışının insanların hayatında ahlaki olarak nasıl bir zafiyet meydana getirdiğini tespit etmeye yöneliktir. Bundan dolayı da ilgi alanımızın çerçevesi, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık anlayışının istatistiksel anlamda ahlaki uzaklaşmayla ilişkisinin olup olmadığıdır.

1. Teoriksel Bakış

Çalışmanın bu aşamasında teoriksel çerçeve incelenerek popüler dindarlık ile ahlaki uzaklaşmanın kavramsal ve terimsel altyapısı ele alınacaktır. Daha sonra ise iki olgunun ilişkisinin hangi boyutlarda olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacak ve din eğitimi açısından da açılımları yapılacaktır.

1.1. Popüler Dindarlık

Kültür, sanat, estetik, edebiyat vb. her alanda olduğu gibi dini alanda da günümüz modern hayat anlayışının etkisi olduğu aşikârdır. Bu etkinin birçok noktada sürdüğü de görülmektedir. Aynı zamanda modern hayat etkisinin bireysel ve toplumsal yönünü de düşünmeden geçemeyiz. Her ne olursa olsun çalışmanın başında ifade ettiğimiz gibi popülerlik kavramının her alanı kapsamaya başladığı gibi dini alanı kapsayarak popüler dindarlık form ve şekillerinin gün yüzüne çıktığı bir süreçten geçmekteyiz ve bunu da ifade eden birçok İlahiyatçı bilim insanı da dile getirmektedir (H. Arslan, 2018; M. Arslan, 2003; Köse, 2015; Okumuş, 2017; Soyak, 2013). Aynı zamanda popüler dindarlığa farklı bakış açıları geliştirdikleri de göz önündedir.

Popüler dindarlıkta ciddi şekilde halkın üretimi vardır. Halkın ürettiği dini şekil ve formlar, hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hem de İlahiyat ve İslami ilimler Fakültelerinin genel söylemine uymamakta, bu kurumların geliştirmiş olduğu anlayışın dışına taşmakta olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle halk, daha çok kitabi ve resmi dinden ziyade; popüler dindarlığın bu şeklini kültürel şartlar ve hayat biçimleri çerçevesinde çizmektedir. Bundan dolayı popüler dindarlığın morfolojisinde ciddi bir sosyolojik durum vardır. (Köse, 2015). İşte bu amaçla çalışmamızda "Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi" (Soyak, 2013) adlı çalışmada geliştirilen ölçek kullanılmıştır.

Popüler dindarlık, daha çok kötülük problemi üzerinde durarak; hastalıktan şifa bulma, kaza ve belalardan kurtulma vb. konularda 'popüler din'den fayda bulmayı vaat eden bir anlayıştır (M. Arslan, 2003). Popüler dindarlık, dini bilgi ve öğretilere dayanmayan daha çok halkın alışageldiği dini davranış ve ritüelleriyle meydana gelen bir yönü de söz konusudur (H. Arslan, 2018). Popüler dindarlıkta, dinin ilke ve prensiplerinde uzak, halkın kendine özgü inanışlarıyla ürettiği ve geliştirdiği kurallar çerçevesinde gerçekleşen bir tarafı da vardır (Soyak, 2013).

Bir başka açıdan bu tür dindarlığın altyapısında 'düşünce üretimi' yok denecek kadar azdır. Daha çok 'duyum' üzerine bina edilmiş bir dindarlık formu vardır. Bu nedenle de ibadetlerdeki ahlaki amacın bertaraf edildiği, daha çok şekilciliğe varan bir ibadet anlayışının hâkim olduğu kaba bir Müslümanlık tipinin geliştirildiği bir dindarlık şeklidir (Okumuş, 2017).

1.2. Ahlaki Uzaklaşma

Bu çalışma, dönem olarak ergenlik döneminin sonu ve ilk yetişkinlik döneminin başlarında olan 18 ve 26 üstü ilahiyatçı gençler üzerine yapılmıştır. Dolayısıyla bu dönemlerde önemli noktalardan bir tanesi de toplumsal kanaat ve yargıların kişilerin davranışlarındaki etkisi diğer dönemlerden farklı olduğudur (Bkz. Turan, 2021).

Başta, bu dönemdeki gençlerin önceki ergenlik dönemlerinden daha karışık ve karmaşık davranış sergilemekte, ahlak ve adalet anlayışı geliştirmektedir. Ergenler duygu ve düşüncelerinin hatta inanç yapılarının oluşması ve gelişmesinde başkalarının görüş ve düşüncelerine ihtiyaç duyarken geç ergenlik dönemindeki bireyler daha özgür ve bağımsız görüş beyan etme durumundadırlar. Bunun yanında geç ergenlik döneminde olanlar, ruhsal sorunlar, kişilik ve davranış bozuklukları yaşadıkları da söz konusudur. Turan (2021)'in aktardığına göre; Şireli ve arkadaşları (2014), suç davranışının en yatkın olduğu dönemin ergenlik dönemi olduğunu ve dolayısıyla bu dönemdeki ergenlerin diğer dönemlere nazaran ahlaktan uzaklaşmalarının daha muhtemel olduğunu savunmaktadır. Bu manada ahlaki uzaklaşmanın açılımı önemli hale gelmiştir.

Bu bağlamda ahlaki uzaklaşma, bireyin saldırgan davranışlarının sonucunda psikolojik olarak rahatsız olacağı utanç-suçluluk duygu ve düşüncelerinden uzaklaşma ve kurtulmasını meşrulaştıran bir kendini-düzenlemedir (Yalçın vd., 2016). Aynı zamanda Bandura'ya göre ahlaki uzaklaşma, kişilerin ahlaki olmayan davranışlarını, kendilerini kötü hissetmeden yapmalarına imkân veren sosyo-bilişsel bir mekanizma seti olduğudur (Akt. Ekmekçioğlu & Aydoğan, 2019).

Ahlaki uzaklaştırma, 4 ana boyut ile ona eklenen alt boyutlarıyla 8 farklı mekanizmayla gerçekleştiğini açıklayan Bandura (2002)'dir. Çalışmamızın sınırlılığı açısından bu mekanizmalara geniş bir şekilde yer vermeden sadece ana boyutlarına işaret edilecektir. Ahlaki uzaklaştırma boyut ve mekanizmaları şu şekildedir:

1. Bilişsel Yeniden Yapılandırma: Bu boyutta ahlaki bir amaç gözetilerek ahlak dışı davranışların ahlaki eylemiş gibi sergilenmesi durumu vardır. Bu boyutta üç mekanizma söz konusudur.

a- Ahlaki Meşrulaştırma: Ahlak dışı bir davranışın daha yüksek bir ahlaki amaca hizmet ettiği düşüncesiyle ahlaki alana devşirilmesi mekanizmasıdır.

b- Hafifletici Kıyaslama: Ahlaki açıdan kötü bir hareketin, ondan çok daha kötü bir eylemle kıyaslanarak davranışı kabul edilebilir hale dönüştürme mekanizmasıdır.

c- Olumsuz Davranışı Olumlu Etiketleme: Kötü izlenim oluşturan ifadelerin anlamını değiştirilmeden daha farklı bir dille anlatılarak kötü alan davranışın sorumluluğundan uzaklaşma mekanizmasıdır.

2. Bireyin Eylem Gücünün Azaltılması: Toplu halde gerçekleştirilen ahlak dışı davranışların yapılması sonucunda birey, diğer grup üyelerine suçu atarak ahlaki olmayan eylemin sorumluluğunu aza indirgemeye dair boyuttur. Bu boyutta iki mekanizma vardır.

a- Sorumluluğu Yayma: Ahlak dışı olan eylemi birden fazla kişi yaptığında bütün sorumluluğun kendilerinde olmadığını kabul ederek suçu benimsememe mekanizmasıdır.

b- Sorumluluğu Üstlenmeme: Örneğin birey; "Herkes küfrediyor" ifadesiyle ahlak dışı davranışlarda kendi sorumluluğunu üstlenmeden başkalarına yansıtılması mekanizmasıdır.

3. Sonuçların Önemsizleştirilmesi: Ahlak dışı bir davranışın beraberinde getirdiği olumsuz sonuçlardan sonra, o davranışın ya küçümsenmesi ya da çarpıtılarak başka yönlere çekilerek daha önemsiz hale getirilmesi boyuttur. Bu boyutta sadece bir mekanizma vardır.

a- Sonuçların Çarpıtılması ya da Göz Ardı Edilmesi: Zararlı ve ahlak dışı hareketlerin meydana getirmiş olduğu olumsuz neticeler, gözle görülür bir şekilde hissedildiği zaman; bu zararlı davranışlar dikkate alınmaksızın yokmuş gibi hareket ederek ve o davranışların toplumsal, sosyal veya bireysel çıkarları ön plana çıkarılarak sanki bu yönler daha önemliymiş gibi gösterilerek çarpıtılması mekanizmasıdır.

4. Mağdurun Önemsizleştirilmesi: Bu boyutta ahlak dışı davranışı sergileyen birey, davranışı sergilediği kişiye suçu atarak suçluluk hissiyatını kendinden uzaklaştırması söz konusudur.

a- Suçu Mağdura Yükleme: Kötü ve ahlaki anlamda zafiyet gösteren bir davranışın gerilimlerini daha aza indirmek için suçu mağdura yükleme mekanizmasıdır.

b- İnsandılaştırma: İnsandılaştırmada empatinin önemi çok büyüktür. Kişinin insana nasıl baktığı burada belirleyici bir noktadır. Ahlak dışı davranışa maruz kalan bireylerin insanlığı yok sayıldığında, o kişilere verilecek muhtemel zararlar hesaplanmadan hareket edilecektir. Bu davranış da empatiden çok uzak bir anlayış olduğu için davranışı sergileyen kişide bencil ve ahlaki otokontrolden uzak bir karakterin varlığı ön plana çıkacaktır (Bandura, 2002; Balkan vd., 2021; Ekmekçioğlu & Aydoğan, 2019; Kağan & Yazıcıoğlu, 2021; Koçak, 2020; Turan, 2021; Yalçın vd., 2016).

1.3. Popüler Dindarlık-Ahlaki Uzaklaşma İlişkisi

Son dönemlerde sürekli dile getirilen hususların başını modern hayatın insanlara getirdiği hızlı bir değişim ve gelişim çekmektedir. Aslında değişim ve gelişimin kendisini ortaya çıkaran unsur da popüler kültürdür. Popüler kültür, ekonomi, sanat estetik, edebiyat, şiir vs. birçok alanda toplumsal hayata yön verdiği gibi dini hayatı da etkisi altına alan bir olgudur. Bu bakımdan din ve dini hayat, popüler kültürü hem etkiliyor hem de popüler kültürden etkileniyor. Mesela, eski bayramlarda insanlar çocuklarına yeni elbise ve kıyafet alma ve onları bayramlarda sevindirme hassasiyeti göstermekteydiler. Fakat son dönemlerde insanlardaki alım gücünde bir değişiklik olması hasebiyle bayram haricinde de alışveriş çokça yapılageldiği için bayramlardaki yeni elbise ve kıyafet alma eski zamanların aksine çok etkili olmamaya ve burada yeni bir değişim olmaya başladığı gözlenmektedir. İşte böyle bir ortamda hem dini unsurlar etkili oluyor hem de kültürel değişimler etkili oluyor. İnsanların hem dini hem de kültürel anlayışları yeni formlar kazanıyor.

Bu bakımdan bu yeni alışveriş şeklinde olduğu gibi modernliğe bağlı popüler/tüketim kültürü, hayatın amacını, bireyin her şeyden haz elde etmesi şeklinde belirlemektedir. Toplumların sınır tanımaz taleplerine

bağlı tüketim kültürü çoğunlukla hiçbir ahlaki ilkeyi gözetmeyen bir konumda yükselmektedir. Bu kapsamda hakim kültürün metalaştırdığı değerlerin kuşatıcılığı altında, dindar insanların dinle ilgili talep ve anlam arayışlarının da hızla yeni dindarlık formlarına dönüştüğü görülmektedir (Perşembe, 2008).

Bundan dolayı, dindarların mütevazî yaşam anlayışlarındaki farklılık nedeniyle değerler karmaşası yaşamakta ve haz odaklı tüketim yönelişi nedeniyle de ahlaki değerler ve dini anlayış üzerinde çarpıcı değişimler oluşmaktadır. Ayrıca tüketim kültürünün ilk trajik etkisini toplumun ahlak kodlarındaki alt-üst oluşla görüyoruz (Perşembe, 2008).

Bir başka açıdan popüler dindarlık, daha çok kendi yaşamını dine göre değil de; dini, kendi yaşamına ve çıkarlarına göre yaşama şeklini benimsemektedir. Bundan dolayıdır ki kişiler, çok farklı popüler dindarlık ve inançlar geliştirmektedir. Buna ilaveten modern dünyanın problemlerine (stres, anlam arayışı) yönelik olarak bir takım popüler inanç ve uygulamalara da rastlanmaktadır (M. Arslan, 2003). Burada da insanlar, menfaati için dini, modern yaşamına endekslediği için ahlaki zafiyetler doğurması mümkündür.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık seviyesi ile ahlaki uzaklaşma eğiliminin ilişkisini istatistiksel olarak tespit etmek amacıyla veri toplama aracı olan anket tekniği kullanılmıştır. Bundan dolayı araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, bilgi toplama araçları ve araştırmanın bulguları ortaya çıkarılacaktır.

2.1. Araştırmanın Modeli

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık ve ahlaki uzaklaşma arasındaki ilişkilerin belirlenmesini amaçlayan ve nicel araştırma desenine sahip olan bu çalışma, ilişkisel tarama modellerinden karşılaştırma türünde bir çalışmadır. İlişkisel tarama modelleri, iki ya da daha fazla değişken arasındaki birlikte değişimin varlığını ve derecesini belirlemede kullanılır (Karasar, 2015). Yani bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin görüşleri alınıp değerlendirileceğinden, betimsel tarama modeli kullanılmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın hedeflenen evreni, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileridir. Araştırmada ulaşılan örneklem, 2021 yılı Ekim ayında pandemi koşulları çerçevesinde ‘Google Docs’ aracılığıyla anket formunu cevaplayan toplam 289 öğrenciden oluşmaktadır. Sayısal verilere göre katılımcıların 185’i (%64) kadın ve 104’ü ise (%36) erkektir.

Tablo 1. Örneklemin Sosyo-Demografik Dağılımı

Değişkenler	Kategoriler	N	%
Cinsiyet	Erkek	104	36,0
	Kadın	185	64,0
Öğretim Türü	1. Öğretim	147	50,9
	2. Öğretim	142	49,1
Yaş	18-21	123	42,6
	22-25	148	51,2
	26+	18	6,2
	Toplam	289	100,0

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma için veri toplama araçları olarak ‘Kişisel Bilgi Formu’, ‘Popüler Dindarlık’ ve ‘Ahlaki Uzaklaşma’ ölçekleri kullanılmıştır.

2.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmadaki örnekleme betimlemek gayesiyle katılım gösterenlerin cinsiyet, düzenli namaz kılma, düzenli oruç tutma, kendini tanımlama ve flört vb. değişkenlerin istatistiksel anlamda tespit etmek için hazırlanan sorular, ‘Kişisel Bilgi Formu’ adı altında uygulanmıştır.

2.3.2. Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ)

Alanda birden fazla oluşturulup geliştirilen popüler dindarlık ölçeği (Arslan, 2003; Arslan, 2018) söz konusu iken; çalışmamızda Soyak (2013)’ın geliştirmiş olduğu ölçekten yararlanılmıştır. Soyak (2013)’ta Arslan (2003)’ın geliştirmiş olduğu Popüler dindarlık ölçeğini esas alarak “Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi” adlı çalışmasında popüler dindarlık ölçeğini geliştirmiştir. Soyak (2013), 14 madde kapsamında ölçeğini 4’lü likert tipi olarak “Hiç Katılmıyorum”, “Katılmıyorum”, “Katılıyorum” ve “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde oluşturmuştur. Ölçekten alınan en düşük puan 14 iken, en yüksek puan ise 56’dır. Çalışmamızda ortalama alınan puan ise 37,2’dir. Arslan (2003)’ın Cronbach’s Alpha katsayısı $\alpha=0,85$; Soyak (2013)’ın Cronbach’s Alpha katsayısı $\alpha=0,895$; Arslan (2018)’in ise Cronbach’s Alpha katsayısı $\alpha=0,631$ olarak ölçülmüştür. Soyak (2013)’ın ölçeğini kullandığımız çalışmamızda da Cronbach’s Alpha katsayısı $\alpha=0,694$ olarak ölçülmüştür.

2.3.3. Ahlaki Uzaklaşma Ölçeği (AUÖ)

Ahlaki uzaklaşma ölçeği, literatürde iki farklı yaklaşım (Bandura vd., 1996; Moore vd., 2012) üzerine oluşturulup geliştirilmiştir. Bandura vd. (1996)’nin oluşturduğu ölçeğin Türkçe’ye uyarlanmasını Yalçın vd. (2016) gerçekleştirmiştir. Moore vd. (2012)’nin oluşturduğu ölçeği de (Ekmekçioğlu & Aydoğan, 2019) gerçekleştirmiştir. Çalışmamızda Bandura vd. (1996)’nin geliştirdiği ve Yalçın vd. (2016)’nin Türkçe’ye

uyarladığı ölçek kullanılmıştır. Ölçeğin orijinal hali 32 maddeden oluşmuş ve 8 faktörden meydana gelmiştir. Fakat Yalçın vd. (2016) yapmış oldukları faktör analizinde tek faktör olarak ve 26 madde halinde uyarlama çalışması yapmışlardır. Ölçek ‘0 Kesinlikle Katılmıyorum’ ve ‘4 Kesinlikle Katılıyorum’ arasında değişen 5’li likert tipi şeklinde ölçülmüştür. Ölçekten alınan en düşük puan 0 iken, en yüksek puan ise 104’tür. Çalışmamızda ortalama alınan puan ise 28,7’dir. Ölçeğin 26 madde için iç tutarlılık katsayısının makul düzeyde olduğu belirtilmiştir ($\alpha=.86$). Çalışmamızda ise Cronbach’s Alpha katsayısı $\alpha=0,717$ olarak ölçülmüştür.

2.4. Verilerin Analizi

Çalışmadaki verilerin analizi için hazırlanmış olan anket, 2021 yılı Ekim ayı içerisinde ‘Google Docs’ aracılığıyla Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim görmekte olan toplam 289 öğrenciye ulaşılarak uygulanmıştır. Anketten elde edilen bilgiler ve verilerin analizi ise, SPSS 28 istatistik sistemi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların iki ölçekle ilgili puan ortalamaları (Ort.) ve standart sapmaları (Ss) hesaplanmış ve iki farklı değişken T-testi (Independent sample t-test) ile üç ve üzeri değişken ise tek yönlü varyans analizi (One way ANOVA) ile ölçülmüştür. Ayrıca ortalamalardaki farkın anlamlı olup olmadığının belirlenmesinde ise Post Hoc (Bonferroni) testi kullanılmıştır. Popüler Dindarlık ile Ahlaki Uzaklaşma ölçekleri arasındaki ilişkinin seviyesini tespit etmek için ‘pearson korelasyon’ katsayısı ile ölçülürken, verilerin önemlilik düzeyi ise “.05” olarak alınmıştır.

3. Bulgular

Bu bölümde verilerin çözümlenmesi için elde edilen istatistiksel sonuçlara yer verilmiştir. İlk bulgular, Popüler Dindarlık ile Ahlaki Uzaklaşma ölçekleri ile bazı sosyo-demografik değişkenler arasında yer almıştır. İkinci aşamadaki bulgular da Popüler Dindarlık ile Ahlaki Uzaklaşma ölçekleri arasındaki ilişkiye yöneliktir.

3.1. Popüler Dindarlık ve Ahlaki Uzaklaşma Düzeylerinin Sosyo-demografik Değişkenlere İlişkin Bulguları

Tablo 2. Cinsiyete Göre Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin T-Testi Sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	Ort.	Ss.	F	t	P
PDÖ	Erkek	104	37,1	4,3	,328	-,368	,357
	Kadın	185	37,3	4,6			
AUÖ	Erkek	104	32,8	10,9	,18	2,2	,001
	Kadın	185	26,3	10,6			

$p<,05$

Tablo 2’deki verilere göre popüler dindarlık eğilimleri, cinsiyete göre ($p > ,357$) istatistiksel anlamda farklılık göstermemiştir. Buna karşılık ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin cinsiyete göre ($p < ,001$) anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Buna göre erkek öğrencilerin ($x:32,8$) ahlâki uzaklaşma eğilimi puanları daha yüksektir. Bu verilere göre cinsiyet faktörünün ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin farklılık göstermesinde bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Düzenli Namaz Kılma Durumuna Göre Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları (Namazımı düzenli kılıyorum.)

Ölçek	Düzenli Namaz	N	Ort.	Ss.	F	P	Bonferroni
PDÖ	Katılıyorum	176	37,3	4,5	,539	,584	-
	Katılmıyorum	37	37,5	4,1			
	Kararsızım	78	36,8	4,7			
AUÖ	Katılıyorum	176	27,1	10,5	6,175	,002	1-2
	Katılmıyorum	37	33,8	12,5			
	Kararsızım	78	29,8	11,2			

$p < ,05$

Tablo 3’teki verilere göre popüler dindarlık eğilimleri, düzenli namaz kılma durumlarına göre ($p > ,584$) istatistiksel anlamda farklılık göstermemiştir. Buna karşılık ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin düzenli namaz kılma durumlarına göre ($p < ,002$) anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu gösteren Bonferroni testinde; düzenli namaz kılmaya ‘katılıyorum’ diyen öğrenciler ($x:27,1$) ile ‘katılmıyorum’ diyen öğrenciler (33,8) arasında bir farklılaşma bulunmuştur. Buna göre ‘katılmıyorum’ diyen öğrencilerin ($x:33,8$) ahlâki uzaklaşma düzeyi puanları daha yüksektir. Bu verilere göre sürekli namaz kılmama durumunun ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin farklılık göstermesinde bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Tablo 4. Düzenli Oruç Tutma Durumuna Göre Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları (Orucumu düzenli tutuyorum.)

Ölçek	Düzenli Oruç	N	Ort.	Ss.	F	P	Bonferroni
PDÖ	Katılıyorum	282	37,2	4,4	,600	,549	-
	Katılmıyorum	5	36,4	7,3			
	Kararsızım	2	40,5	4,9			

AUÖ	Katılıyorum	282	28,6	11,0	,195	,823	-
	Katılmıyorum	5	31,0	17,7			
	Kararsızım	2	32,0	15,5			

$p < ,05$

Tablo 4'teki ANOVA sonuçlarına göre düzenli oruç tutma eğilimi ile PDÖ ($p > ,549$) arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılaşma tespit edilmemiştir. Buna ilaveten düzenli oruç tutma eğilimi ile AUÖ ($p > ,823$) arasında da anlamlı yönde farklılık tespit edilmemiştir. Bu verilere göre oruç tutma durumunun, hem popüler dindarlık hem de ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin farklılık göstermesinde bir etkisinin olmadığı anlamına gelebilir.

Tablo 5. Öğrencilerin Kendisini Tanımlamasına Göre Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları (Kendinizi nasıl tanımlarsınız?)

Ölçek	Tanımlama	N	Ort.	Ss.	F	P	Bonferroni
PDÖ	Modern	8	36,6	3,8	,556	,574	-
	Geleneksel	39	36,6	4,2			
	Biraz Modern Biraz Geleneksel	242	37,3	4,5			
AUÖ	Modern	8	29,0	12,2	,364	,696	-
	Geleneksel	39	27,2	11,6			
	Biraz Modern Biraz Geleneksel	242	28,9	11,1			

$p < ,05$

Tablo 5'teki ANOVA sonuçlarına göre kendini tanımlama eğilimi ile PDÖ ($p > ,574$) arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılaşma tespit edilmemiştir. Buna ilaveten kendini tanımlama eğilimi ile AUÖ ($p > ,696$) arasında da anlamlı yönde farklılık tespit edilmemiştir. Bu verilere göre öğrencilerin kendini tanımlama durumunun, hem popüler dindarlık hem de ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin farklılık göstermesinde bir etkisinin olmadığı anlamına gelebilir.

Tablo 6. Flört Tutumuna Göre Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları (Karşı cinsle flört etmek hatta aynı evde kalmak benim için hiç problem değildir.)

Ölçek	Flört	N	Ort.	Ss.	F	P	Bonferroni
PDÖ	Katılıyorum	6	36,3	2,8	,1625	,199	-
	Katılmıyorum	267	37,3	4,5			
	Kararsızım	16	35,3	3,7			

AUÖ	Katılıyorum	6	37,0	12,2	3,685	,026	1-2
	Katılmıyorum	267	28,2	10,9			
	Kararsızım	16	33,8	12,5			

$p < ,05$

Tablo 6'daki verilere göre popüler dindarlık eğilimleri, flört tutumuna göre ($p > ,199$) istatistiksel anlamda farklılık göstermemiştir. Buna karşılık ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin flört tutumuna göre ($p < ,026$) anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu gösteren Bonferroni testinde; flört tutumuna 'katılıyorum' diyen öğrenciler ($x:37,0$) ile 'katılmıyorum' diyen öğrenciler (28,2) arasında bir farklılaşma bulunmuştur. Buna göre 'katılıyorum' diyen öğrencilerin ($x:37,0$) ahlâki uzaklaşma düzeyi puanları daha yüksektir. Bu verilere göre flört tutumunun, ahlâki uzaklaşma eğilimlerinin farklılık göstermesinde bir etkisinin olduğu söylenebilir.

3.2. Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Ölçekleri Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Bu bölümde, Popüler Dindarlık (PDÖ) ile araştırmadaki katılımcıların Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasındaki ilişkileri belirlemek adına yürütülen analizlere yer verilmiştir.

Tablo.7 Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) Düzeylerinin Toplam Puanlarına İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

Ölçekler	N	r	p
Popüler Dindarlık	289	,157***	,007
Ahlaki Uzaklaşma			

*** Correlation is significant at the 0,01 level (2-tailed)

Tablo 7'de yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçlarına göre, araştırma grubunun Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasında pozitif, anlamlı ve düşük düzeyde bir ilişki ortaya çıkmıştır ($r=,157$, $p<,007$). Bundan dolayı düşük düzeyde olsa dahi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Popüler Dindarlık (PDÖ) eğilimi arttıkça, Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) eğilimi de artmakta olduğu söylenebilir. Buna binaen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) eğilimi arttıkça, Popüler Dindarlık (PDÖ) eğilimi de artmakta olduğu söylenebilir.

4. Tartışma ve Yorum

Çalışmanın bu aşamasında başta örneklem ile Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) eğilimine dair sosyo-demografik değişkenlerin verileri tartışılarak yorumlanacaktır. İkinci aşamada da

Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasındaki ilişkinin verileri yorumlanacaktır.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminin cinsiyet açısından Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) eğilimine göre istatistiksel olarak farklılaşma vardır. Hipotez kısmen doğrulanmıştır (Bkz. Tablo-2). Örneklem ile AUÖ ($p < ,001$) arasında anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Buna göre erkek öğrencilerin ($x:32,8$) Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Fakat örneklem ile Popüler Dindarlık (PDÖ) arasında anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir.

Çalışmamıza benzer olarak Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) bakımından anlamlı farklılaşmanın ulaştığımız tüm çalışmalarda (Özalp & Yirci, 2019; Koçak, 2020; Balkan vd., 2021; Kağan & Yazıcıoğlu, 2021; Turan, 2021) erkekler adına daha yüksek puanlar tespit edilmiştir. Böyle bir sonucun çıkmasının nedenleri arasında önemli bir faktörün toplumsal cinsiyet rollerindeki farklılaşmadan kaynaklandığı söylenebilir. Hatta bazı çalışmalarda (Kağan & Yazıcıoğlu, 2021; Koçak, 2020; Turan, 2021) bu düşünce doğrultusunda açıklamalar yapılmıştır. Öyle ki Turan (2021)'ın aktardığına göre; erkeklerin kadınlara nazaran kendilerini haklı çıkarma konusunda daha etkin olduğu ve bu nedenle erkeklerin ahlaki uzaklaşma eğiliminde de önemli bir etken olduğu dile getirilmiştir. Buna ilaveten erkeklerin kadınlara nazaran etik ve etik olmayan davranışları ayırt etmeye daha az önem verdikleri de belirtilmiştir. Araştırmacılar ayrıca etik davranışlarda kadınların erkeklere göre daha doğru olmaya çalıştıkları vurgulanmıştır. Son olarak ise, erkeklerin empati ve suçluluk gibi ahlaki duygulara kadınlardan daha az sahip oldukları ifade edilmiştir.

Çalışmamızda cinsiyet açısından popüler dindarlık (PDÖ) eğilimine göre anlamlı farklılaşma olmamasına rağmen, bir çalışmada (Soyak, 2013) cinsiyete göre örnekleme farklılaşma tespit edilmiş, popüler dindarlık düzeyinden daha yüksek puanı olanların kadınlar olduğu belirlenmiştir. Bunun nedeninin ise, kadınların erkeklere göre daha fazla popüler inanç ve uygulamalara meyilli olduğu Soyak (2013) tarafından da aktarılmıştır. Ayrıca, Dindarlık ile ahlaki uzaklaşma arasındaki ilişkiyi inceleyen diğer bir çalışmada (Koçak, 2020) ise kadınların erkeklere nazaran daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Bu konuda çoğu araştırma bu yönde farklılaşma olduğunu da Koçak (2020) dile getirmiştir. Ayrıca Soyak (2013) tarafından aktarıldığına göre, evin dışında toplumsal hayatta cereyan eden tüm olaylara karşı kadınların daha kapalı oluşu ve toplumsal ilişkiler konusunda daha sınırlı bir hayat sergilemesi, dine olan ilgilerin daha fazla artmasında etkili bir rol oynadığı dile getirilmiştir.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminin düzenli namaz

kılma açısından Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) eğilimine göre istatistiksel olarak farklılaşma vardır. Hipotez kısmen doğrulanmıştır (Bkz. Tablo-3). Örneklem ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasında anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir ($p < ,002$). Buna göre düzenli namaz kılma durumuna ‘katılmıyorum’ diyenlerin Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) puanı (x:33,8) daha yüksek tespit edilmiştir. Fakat örneklem ile Popüler Dindarlık (PDÖ) arasında anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir.

Alanyazı incelendiğinde düzenli namaz kılma durumu ile hem Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) hem de Popüler Dindarlık (PDÖ) düzeyleri arasında istatistiki anlamda herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fakat dolaylı olarak da bir araştırmada (Aktaş & Kartopu, 2016) düzenli namaz kılma durumuna ‘katılmıyorum’ diyenlerin ahlaki olgunluk (x:41,4) puanlarının yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bizim çalışmamızda ise düzenli namaz kılma durumuna ‘katılmıyorum’ diyenlerin ahlaki uzaklaşma (AUÖ) puanı (x:33,8) daha yüksek çıkmasından dolayı sonucun paralellik arz ettiği söylenebilir. Çünkü Kur’an’ı Kerim’de “Namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar” (Ankebut, 29/4.) ayetine bakıldığında namazın ahlaki güzelleştirdiğini ve olgunlaştırdığını söylemek mümkündür. Aksine düşünülecek olunursa, namaz kılmayanların çirkin, kötü ve ahlak dışı davranışlar sergileyebileceği vurgusu yapılmıştır. Bu doğrultuda ayetteki anlama paralel bir şekilde çalışmamızda namaz kılmayanların ahlaki uzaklaşma puanlarının daha yüksek olduğunun tespit edilmesi, nicel araştırma olarak da ortaya konulmuş oldu. Yani düzenli namaz kılanların ahlaki olgunluğu daha fazla, düzenli namaz kılmayanların ahlaki uzaklaşması ise daha fazladır.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin düzenli oruç tutma açısından Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma düzeylerine göre istatistiksel olarak farklılaşma vardır. Hipotez doğrulanmamıştır. (Bkz. Tablo-4). Alanyazında her iki düzeye göre düzenli oruç tutma açısından çalışılmış herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Ancak Soyak (2013) tarafından “Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)” adlı çalışmada sadece oruç tutma ile ilgili anket verileri paylaşılmıştır. Fakat popüler dindarlıkla oruç tutma arasında istatistiksel olarak herhangi bir bulguya değinmemiştir.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini tanımlama açısından Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma düzeylerine göre istatistiksel olarak farklılaşma vardır. Hipotez doğrulanmamıştır. (Bkz. Tablo-5). Alanyazında her iki düzeye göre kendilerini tanımlama açısından çalışılmış herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır.

Aslında modern bir hayatın içerisinde yaşayan gençlerin kendilerini

tanımlarken modernlikten etkilendikleri tespit edilmiştir. Verdikleri cevaplara bakıldığında da durum daha da ortaya çıkmıştır. İlahiyatçı gençlerin kendilerini tanımlarken çalışmamızda; 8 kişi modern, 39 kişi geleneksel ve 242 kişi ise biraz modern biraz geleneksel olarak nitelendirmişlerdir. Bu sonuçlara bakarak nicel olarak da popüler dindarlık ve ahlaki uzaklaşma düzeylerinde farklılaşma olması düşünülmüyordu. Fakat sonuç böyle çıkmadı.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin flört durumu açısından Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma düzeylerine göre istatistiksel olarak farklılaşma vardır. Hipotez kısmen doğrulanmıştır. (Bkz. Tablo-5). Örneklem ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasında anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir ($p < ,026$). Bu sonuca göre flörtü normal karşılayan öğrencilerin puanı ($x:37,0$), normal karşılamayan ve kararsız kalanlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Alanyazında her iki düzeye göre flört durumu açısından çalışılmış herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Fakat dolaylı olarak alanyazında Kartopu vd., (2016) tarafından gerçekleştirilen çalışmadaki sonuca göre, evlilik öncesi kız-erkek arasındaki ilişkiyi normal karşılayan üniversite öğrencilerinin suçluluk düzeylerinin daha düşük olduğu belirlenmiştir. Yine aynı çalışmada böyle bir ilişkiyi normal karşılamayanların daha dindar oldukları ve daha fazla suçluluk duydukları sonucuna ulaştıkları tespit edilmiştir. Çalışmamızda da erkek ile kız öğrencinin aynı evde yaşamalarını normal karşılayanların ahlaki uzaklaşması daha yüksek puanla sonuçlanmıştır. Bu açıdan evlilik öncesi ilişkiyi onaylayanlarla, kız-erkek öğrencilerin aynı evde kalmalarını normal karşılayanların suçluluk duygusunun daha az olabileceği ve ahlaki uzaklaşmaya da neden olabileceği söylenebilir.

Çalışmanın temel gayesini güden “Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) düzeyleri arasında doğrusal yönde pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır” hipotezi doğrulanmıştır (Bkz. Tablo-7). Buna göre araştırma grubunun GZAÖ ile AEDÖ arasında manidar ve pozitif olarak bir ilişki ortaya çıkmıştır ($r = ,157$, $p < ,007$). Alanyazında her iki düzey açısından nicel olarak çalışılan herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Teorik olarak modernizmin etkisi altında olan ilahiyatçı gençliğin popüler dindarlık ve ahlaki uzaklaşmanın da etkisi altında kaldığı düşünülmektedir. Çalışılan araştırmamızda düşük düzeyde de olsa istatistiksel olarak ilişkinin olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

5. Sonuç ve Öneriler

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim gören 1 ve 4. sınıflar arasındaki öğrencilerin Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) düzeyleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için bir inceleme gerçekleştirilmiştir.

Başta incelenmiş değişken olan cinsiyet açısından Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) ile araştırma grubu arasında anlamlı yönde farklılaşma söz konusudur. Erkeklerin kadınlardan ziyade daha yüksek Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) puanlarına sahip oldukları belirlenmiştir. Fakat araştırma grubu ile Popüler Dindarlık (PDÖ) düzeyi arasında anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir.

Çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneklemini ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) arasında düzenli namaz kılma açısından anlamlı yönde farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Düzenli namaz kılma durumuna 'katılmıyorum' diyenlerin Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) puanı (x:33,8) daha yüksek tespit edilmiştir. Fakat örneklem ile Popüler Dindarlık (PDÖ) arasında anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir.

Nihayetinde çalışmanın en önemli amaçlarından biri olan Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) düzeyleri arasındaki pearson korelasyon açısından herhangi bir ilişkinin olup olmadığına yönelik analizlerin sonucunda 0,157 oranında pozitif yönde, anlamlı ve düşük düzeyde ilişki tespit edilmiştir. Bu doğrultuda İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrencilerin Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) düzeylerinin birbirlerini etkilediği ortaya çıkmıştır. Aslında istatistiksel açıdan Popüler Dindarlık (PDÖ) ile Ahlaki Uzaklaşma (AUÖ) düzeyleri arasında pozitif bir ilişki olmasına karşılık, öğrencilerde dindarlıkla ilgili altyapı problemlerinin olduğu anlaşılmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde daha doğru bir dindarlık anlayışının gelişmesi beklenirken, dini daha çok kendi yaşamlarına ve menfaatlerine göre uyarlama anlayışını öne çıkaran popüler dindarlığın etkisinde kalması beklenen bir durum değildir.

Ülkemizdeki tüm İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim hayatına devam eden öğrencilere, her iki düzeyin anketleri geniş çapta uygulanarak elde edilen sonuçlar doğrultusunda din eğitimi alanına daha fazla katkı verebilir. Bu sonuçlardan yola çıkılarak araştırma komisyonları kurulup İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde daha doğru bir dindarlık gelişmesi adına gerekli adımlar atılabilir.

Kaynakça

- Aktaş, H., & Kartopu, S. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(35), 121-143.
- Arslan, H. (2018). Normatif ve Popüler Dindarlığın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Çankırı Örneği. *Journal of Islamic Research*, 29(3), 642-666.
- Arslan, M. (2003). Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, 1, 97-116.
- Balkan, İ., Solmaz, K., Şahin, K., Demir, N., & Kılıçkoç, A. (2021). *Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Uzaklaşma Eğilimleri ile Haber İçeriklerini Ahlaki Olarak Doğru Bulmaları Arasındaki İlişki*. Sosyal Psikolojide Uygulamalar. https://www.academia.edu/37982037/%C3%9Cuniversite_%C3%96%-%C4%9Frencilerinin_Ahlaki_Uzakla%C5%9Fma_E%C4%9Filimleri_İle_Haber_%C4%B0%C3%A7eriklerini_Ahlaki_Olarak_Do%C4%9Fru_Bulmalar%C4%B1_Aras%C4%B1ndaki_%C4%B0li%C5%9Fki
- Bandura, A. (2002). Selective Moral Disengagement in The Exercise of Moral Agency. *Journal of Moral Education*, 32(1), 101-119. <https://doi.org/10.1080/0305724022014322>
- Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G. V., & Pastorelli, C. (1996). Mechanisms of Moral Disengagement in The Exercise of Moral Agency. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), 364-374. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364>
- Ekmekçioğlu, E. B., & Aydoğan, E. (2019). Ahlaki Uzaklaşma Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması 1. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(2), 701-712.
- Kağan, M., & Yazıcıoğlu, M. M. (2021). Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Uzaklaşma Tutumunun Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (Turksosbilder)*, 6(1), 1-11.
- Karasar, N. (2015). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kartopu, S., Aktaş, H., & Hacıkeleşoğlu, H. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Suçluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği. *Asos Congress Bildiri Kitabı* (Ss. 1765-1786). Asos Yayınları.
- Koçak, A. (2020). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Ahlâkî Uzaklaşma ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma. İçinde E. Güzel & R. Meşe (Ed.), *İslam ve Yorum IV* (C. 3, Ss. 101-128). İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Köse, A. (2015). XXI. Yüzyıl Türkiye’sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış. *International*

- Journal of Theological and Islamic Studies*, 49(49), 5-27. <https://doi.org/10.15370/Muifd.28848>
- Moore, C., Detert, J. R., Trevino, L. K., Baker, V. L., & Mayer, D. M. (2012). Why Employees Do Bad Things: Moral Disengagement and Unethical Organizational Behavior. *Personnel Psychology*, 65(1), 1-48. <https://doi.org/10.1111/J.1744-6570.2011.01237.X>
- Okumuş, N. K. (2017). Mızraklı İlmihâl Kültürü ya da Geleneksel Din Algısını Besleyen Popüler Dindarlığın Etkinlik Alanları Üzerine Bazı Tespitler. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 9(2), 900-931. <https://doi.org/10.26791/Sarkiat.319355>
- Özalp, U., & Yirci, R. (2019). Meslek Lisesi Öğrencilerinin Ahlaki Uzaklaşma Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (Özel Sayı), 1-16. <https://doi.org/10.17494/Ogusbd>
- Perşembe, E. (2008). Popüler Dindarlık Çağı: Tüketilen İslam. *Eskiyeşi Dergisi*, 7, 5-12.
- Soyak, E. (2013). *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Turan, S. (2021). Geç Ergenlik Dönemi: Ahlaki Uzaklaşma. *Sportive*, 4(2), 1-11. <https://doi.org/10.53025/Sportive.877254>
- Yalçın, M. G., Şenyurt, A. Y., Gültepe, B., & Coşkun, H. (2016). Ahlâkî Uzaklaşma Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(1), 309-332.

Bölüm 5

HANE İÇİ ROLLERİ BAĞLAMINDA ERKEĞİN OTORİTESİ

İbrahim AKSU¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aksu; Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı; ORCID: 0000-0002-7172-4204; E-posta: aksuibrahim34@gmail.com.

Giriş

Çağdaş düşüncenin bir “yasaklı sözcükler” listesi hazırlansa, orada yer alması çok da yadırganmayacak sözcüklerden biri de otorite olacaktır. Otoritenin özgürlüğün tam karşısına yerleştirilmesi ve özgürlüğün taşıdığı olumlu ne kadar anlam varsa tüm bunların yokluğunun simgesi olarak görülmesi bu sözcüğe, daha doğru bir ifadeyle sözcüğün ete kemiğe büründürdüğü kavramsal çerçeveye karşı böylesine olumsuz bir yaklaşımın gelişmesinde büyük pay sahibidir. Ne var ki, ideal bir bakış açısıyla düşünce düzeyinde ötelenen otorite, somut bir olgu olarak hayatın farklı alanlarında tezahür eden pek çok ilişki biçiminde var kalmaya devam etmektedir. Dahası, otoritenin düşünce düzeyinde bugün sahip olduğu bu kötü şöhret dahi izi geriye doğru çok fazla sürülemez yeni bir durumdur. Zira modern öncesi klasik düşünce tarihinde otorite hayatın tam da merkezinde karşımıza çıkmaktadır.

Klasik dönemde, insanın siyasal, sosyal, bilimsel, sanatsal, kültürel vb. farklı yaşam türleri içerisinde doğrudan bir taraf olarak yer aldığı ve bir parçası olduğu ilişki ağlarına dair idealize edilmiş teorik çerçeveler ve fikrî inşalar otorite eksenli biçimde tasarlanmıştır. Devleti idare eden yöneticilerin yönetilenlerle, toplumsal yaşamı yönlendiren sınıfların diğer sınıflarla, bilimsel faaliyetlerin yürütülmesinde belirleyici referans noktalarının diğer bilim insanlarıyla, sanatın ve kültürün yönünü/biçimini tayin eden merkezlerin/ekollerin/isimlerin aynı tür etkinliklerde bulunan öteki paydaşları ile *olması gereken/ideal* ilişkilerine dair anlatılar hep bir “otorite” fikri/kavramı etrafında şekillenmektedir. Bu anlamda, siyasal ve toplumsal yaşamın kesişme noktasında yer aldığını belirtebileceğimiz aile kurumunu teşkil üyeler arasındaki ilişkinin idealize edilen biçimi de yine otorite kavramı merkezlidir. Elinizdeki çalışma, otoritenin aile kurumu içerisinde kim eliyle nasıl tesis edileceği, sürdürüleceği ve hangi şartlar altında ne şekilde bu otoritenin devredilebileceği yahut sonlanabileceği sorularına klasik İslam felsefesi geleneği açısından cevaplar aramaktadır. İnceleme, klasik İslam felsefesi geleneğinde üretilen ev idaresi/tebdîrî’l-menzil literatürü çerçevesinde yürütülecektir.

1. Otorite Kavramı

Sözlükte “yaptırma, emretme yahut yaptırmama hakkı, gücü” (Ayverdi, 2005: 3/2406) şeklinde tanımlanan *otorite*, Fransızca *autorité*ten dilimize geçmiş olup köken itibarıyla de Latince *auctoritas*a dayanmaktadır. Otorite ile aynı anlam alanına atıfta bulunmak üzere klasik ve modern İslam düşüncesinde genel itibarıyla *sulta* sözcüğüne başvurulduğunu belirtebiliriz (İbn Manzur, 1999: 6/326; Tevfik, 1332-1335: 2/574; Salîbâ, 1982: 1/670; Kara, 2001/2: 7).

Otoritenin bu oldukça genel anlamının ötesine geçip sözcük olarak

otoriteden kavram olarak otoriteye intikal ettiğimizde, karşımıza “iktidar” ve “meşruiyet” kavramlarının çevrelediği bir anlam yapısı çıkmaktadır. Buna göre; “hükmetme becerisi ve imkanı” demek olan iktidar, meşru bir zemine dayandığında ve iktidarın mahiyetini oluşturan hükmetme eylemi bir hak haline geldiğinde otorite denilen kavram ortaya çıkmaktadır. Şu halde otorite, özü itibarıyla, “meşru iktidar” demektir (Heywood, 2012: 52). Böylesi bir meşru iktidar yani otorite dolayısıyla insanlar, muayyen bir failin normal şartlar altında karşı çıkabilecekleri eylemlerine karşı çıkmaz ve söz konusu faile kendileri üzerinde “eylemde bulunma ve uzlaşma yapmaksızın eyleme geçme” yetkisi tanırlar (Güler, 2017: 302).

Otorite kavramının temelinde taraflar arasında gerçekleşen belirli bir münasebet yatmaktadır. O nedenle de otorite daima bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir (Bochenski, 2018: 15). Bu ilişkide bir yanda otoritenin taşıyıcısı/sahibi/öznesi/otoriteyi sergileyen, diğer yanda da otoritenin nesnesi/otoritenin eylemlerine maruz kalan bulunmaktadır (Bochenski, 2018: 17). Ne var ki, hiçbir fail bir başkası üzerinde -eğer Tanrı değilse- mutlak manada otorite sahibi değildir. Eşdeyişle, bir failin bir başka fail üzerindeki otoritesi ancak belirli bir alan ile sınırlıdır (Bochenski, 2018: 37-38). Buradan hareketle de otoritenin bir taşıyıcı/özne, bir nesne ve bir alan arasındaki üçlü münasebet olduğunu söyleyebiliriz (Bochenski, 2018: 19). Böylesi bir münasebeti taraflar arasındaki diğer ilişki türlerinden ayıran husus ise, otoritenin taşıyıcısı olan failin otoritenin konu edildiği alanda ortaya koyduğu tüm buyrukların otoritenin nesnesi tarafından prensip itibarıyla doğru kabul edilmesi ve ilgili buyrukların gereklerinin yine otoritenin nesnesi tarafından yerine getirilmesidir. Zira ancak bu şartlar altında bir kimsenin bir başkası üzerinde belirli bir alanda otorite sahibi olduğundan bahsedebiliriz (Bochenski, 2018: 20).

Otoritenin “meşruiyeti bulunan iktidar” anlamına geldiğini yukarıda belirtmiştik. Bu tanım, önemli bir soruyu gündeme getirmektedir: Şayet iktidar sahibi kimseler birer “otorite”ye dönüşebilmek için tahakküm ettikleri insanların kendilerine gönüllü biçimde riayet etmelerini sağlamak zorunda iseler, bunu nasıl başaracaklardır ve iktidar otoriteye nasıl dönüşecektir? Başka bir şekilde soracak olursak, iktidara meşruiyet nereden/kimden gelmektedir? Bu soru otoritenin kaynağı meselesi ile ilgilidir. Söz konusu kaynak, klasik düşünce tarihi boyunca kimi zaman fizik alemin ötesinde, kimi zaman yeryüzünde, kimi zaman bir yahut birkaç şahısta, kimi zaman soy bağında, kimi zaman bazı karakter özelliklerinde ve kimi zaman da bir kurumda aranmıştır. Sayılan bu kaynak çeşitliliğini Max Weber’e (öl. 1920) referansla tasnif edecek olursak şöyle bir ayrıma gidebilmemiz mümkündür: A) Gelenek: Tarihi, ananeleri, gelenek-göreneği ve geniş planda da dini içeren kaynak çeşidi. Bu türden kaynaklara dayalı otoritelere “Geleneksel Otorite” denilmektedir. B) Karizma: Kişiliğin ka-

rakter özelliklerini ya da ahlakî nitelikleri içeren kaynak çeşidi. Böylesi bir kaynağa yaslanan otoritelere “Karizmatik Otorite” denilmektedir. C) Yasa: Belirli bir makamın ürettiği şahıslar üstü kurallar manzumesini içeren kaynak çeşidi. Anılan türde bir kaynağa dayanan otoritelere “Yasal-Rasyonel Otorite” ismi verilmektedir (Heywood, 2012: 52-53).¹

Otorite, sınırları belirlenmiş bir alanda varlık bulabilecek bir olgudur. O nedenle otorite sözcüğü de daima bir “alan”da sergilenen bir ilişki türüne atıfta bulunur. Bu özelliği dolayısıyla otorite, nasıl ki kaynağı esas alınarak farklı şekillerde tasnif edilebilirse ise, benzer biçimde, geçerli bulunduğu “alan” dikkate alınarak da tasnif edilebilir. Buna göre; siyasal, toplumsal, hukukî, dini/kutsal, ahlakî, bilimsel, sanatsal veya kültürel otoritelerden bahsedilmek mümkündür. Alan merkezli tasnifi sadeleştirmek adına bir adım daha ileri gidilebilir ve ayrımı “epistemik otorite” ve “deontik otorite” şeklinde de yapabiliriz. Epistemik otorite “bilen”in, “uzman”ın otoritesine işaret etmekte ve “bilgi”nin belirleyici olduğu alanlardaki otorite çeşitlerini; bilimsel, sanatsal, kültürel, ahlakî ve dinî otoriteyi kapsamaktadır. Deontik otorite ise “amir”in, “yönetici”nin otoritesini ifade etmekte ve buyruğun belirleyici olduğu alanlardaki otorite çeşitlerini; siyasal, toplumsal, hukuki otoriteyi kapsamaktadır (Bochenski, 2018: 44-51).

Kavramsal çerçevesini ve temel noktalarını esas alarak mahiyetini ana hatlarıyla belirlemeye çalıştığımız otorite mefhumuna ilişkin yapılan açıklamaları değerlendirdiğimizde, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır. Otorite, bir fâilin bir başka fâil üzerinde belirli bir alanda sahip olduğu meşru iktidardır. Söz konusu iktidarı meşru kılan gelenek, karizma yahut yasa olabilir. İktidar, ilgili meşruiyet kaynaklarından güç alır ve otoriteye dönüşür. Meşru iktidarı yani otoritenin sahibi, böylelikle, kendisine tabi olanlar üzerinde hükümlerini meşru biçimde icra edebilir. Otorite sahibinin hükümlerinin icrasını otoritenin tezahürü olarak okuyabiliriz. Otoritenin tezahürü ise daima belirli bir alanda gerçekleşir ve bu alan bilginin yahut buyruğun geçerli olduğu bir alan olabilir. O alanlara göre de tezahür eden otoriteyi epistemik otorite veya deontik otorite şeklinde isimlendirebiliriz.

Çalışmamızın otorite kavramını aile içi ilişkiler bağlamında incelediğini, fakat bu incelemesini klasik İslam felsefesi geleneğince üretilen ev idaresi/tebdîrî’l-menzil literatürü kapsamında gerçekleştireceğini daha önce belirtmiştik. O nedenle, doğrudan aile içi ilişkileri tahlile geçmeden önce, ana hatlarıyla da olsa bu ilişkilerin vücut bulduğu ve dolayısıyla da otoritenin tezahür ettiği alan olarak “ev”e odaklanmak, evin niçin ve nasıl felsefî soruşturmaların konusu haline geldiğini görmek ve ev üzerine üretilen felsefî literatürü tanımak yerinde olacaktır.

¹ İktidarın otoriteye nasıl dönüşeceği sorusuyla ilgilenen kapsamlı bir inceleme için bk. Lukes, 2016.

1. Otoritenin Tezahür Ettiği Alan Olarak Ev

Klasik felsefe geleneği, insanı tabiatı gereği toplumsal bir canlı kabul etmekte ve her bir insan tekinin yaşamının gerek nicelik ve gerekse de nitelik açısından gelişimini bu türün fertlerinin bir aradalığına bağlı görmektedir.² Bu kabul ve yaklaşım tarzı, zaruri biçimde şu iki olgunun da felsefenin inceleme sahası içerisine dahil edilmesi neticesini doğurmuştur: Aile ve ekonomi. Aile, ekonomik ilişkilerin birincil düzeyde ve en küçük ölçekte başladığı noktayı yani ekonominin çıkış noktasını ifade ederken; ekonomi de aileyi ayakta tutan ve aile kurumunun yıkılmasını engelleyip onun varlığının devamını sağlayan maddi kaynağa işaret etmektedir. Dahası, ailenin varlığı ve kurulum şekli ekonomiyi etkilediği gibi, ekonomi de ilkini belirlemektedir. Bu iki olgu filozoflar tarafından “ev/hane” çatı kavramının altına yerleştirilmiştir. Bundan dolayı da aile ve ekonomi hakkında konuşmak ile ev hakkında konuşmak, çoğu zaman, birbiri yerine ikame edilebilen iki eylem halini almıştır.

Aile ve ekonomi, en geniş çerçevesiyle toplumsallığın konu edildiği her durumda varlıkları değişik açılardan gündeme gelen ve birbirleri ile yakından irtibatlı olgulardır (Russell, 1967: 3). Filozoflar bunların mahiyetine dair araştırmaları ve onlara ilişkin problematik soruşturmaları “ev idaresi” diye isimlendirilen bir disiplin çerçevesinde ve her zaman olmasa da çoğunlukla yine bu adı, “ev idaresi” adını taşıyan eserlerde müstakil biçimde yürütmüşlerdir. Bununla birlikte gerek aileye gerekse ekonomiye ilişkin incelemelere siyaset felsefesi üzerine kaleme alınan çalışmalarda farklı başlıklar altında ve siyasi problemler merkezli olarak yer verildiğini de belirtmek gerekmektedir.

1.1. Ev İdaresi Literatürünün Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Türkçe *ev idaresi* olarak adlandırdığımız disipline ve bu disipline ilişkin literatüre antik Yunan felsefesi geleneğinde “oikonomia” (οικονομία) terimi ile atıfta bulunmaktadır (Takmer, 2016: 311). *Oikonomianın* antik ve Helenistik dönem felsefelerindeki kullanımlarına bakıldığında genelden özele doğru şöyle bir anlam içeriğinin belirdiğini belirtmek gerekmektedir. Buna göre; *oikonomia* terimi birincil ve en genel anlamıyla hane içinin idaresi anlamına gelmektedir. Bir adım ötede terim, birincisiyle de bağlantılı olarak, erkeğin bir “efendi” olarak kendi mülkünü, evini idaresine işaret etmektedir. Bunlar yanında *oikonomia* terimini daha dar bir manada “filozof”un kendi mülkünü idaresini ifade için kullananlar da bulunmaktadır.³

Oikos (ev) ve *oikonomia* (evin idaresi), antik Yunan düşüncesinin do-

2 İnsanın tabiatında bulunduğu ileri sürülen bu toplumsallık hakkında bk. Kutluer, 2019: 265-300; Aksu, 2021: 3, 10.

3 *Oikonomianın* bunlar dışında farklı disiplinler çerçevesinde başka anlamlar taşıdığı da kaydedilmiştir. Terimin antik ve Helenistik dönemdeki anlamları için bk. Natali, 2007: 97-99.

ğuşundan itibaren farklı düzeylerde incelenmiştir.⁴ Bununla birlikte, bu konuya dair *Oikonomikos (Ev İdaresi Üzerine)* başlıklı, iki bölümden müteşekkil ilk müstakil çalışmayı yapan isim Ksenophon (ö. MÖ. 354) olmuştur (Takmer, 2016: 364). Ksenophon'un anılan çalışmasında ev idaresini müstakil bir disiplin şeklinde değerlendirmeye, sunmaya dönük bir niyet ve çaba kendisini belli etmektedir (Ksenophon, 2018: 189-190). Ne var ki, bu sahanın felsefi ilimler tasnifi içerisinde standart bir yer edinebilmesi ancak antik felsefenin görece geç diyebileceğimiz bir döneminde İskenderiye Aristotelesçileri elinde gerçekleşebilmiştir. Bu bağlamda ev idaresinin en temelde nazarı/teorik ve amelî/pratik şeklinde iki bölüme ayrılmış bir felsefi ilimler şemasında bölüm olarak amelî felsefe üst başlığı altına ve sıralama olarak da ahlak felsefesi ile siyaset felsefesi arasına yerleştirildiği görülmektedir (Gutas, 1983: 238-267).

Amelî felsefenin bir alt disiplini olarak ev idaresi, kendileri ile aynı üst başlığı paylaştığı ahlak ve siyaset felsefelerine nispetle üzerinde daha az durulan bir saha olmuştur. Nitekim bu disiplinin meselelerini bir bütün halinde ele alan ve ev idaresi ile alakalı soru(n)lara müstakil eser düzeyinde cevap arayan incelemeler oldukça azdır. Dahası, az sayıdaki böylesi incelemelerden de ancak bir kısmı günümüze ulaşabilmiş olup bir kısmının ise sadece isim bilgisine sahip bulunmaktayız. Antik döneme ait olup yalnızca ismen bilebildiklerimiz Ksenokrates'in (ö. MÖ 314) *Oikonomikos*'u ile Aristoteles'in (ö. MÖ 322) *Ev Ekonomisi Üzerine* adlı çalışmasıdır (Lartios, 2015: 179, 215). Ksenophon'un yukarıda zikrettiğimiz *Oikonomikos*'u dışında günümüze ulaşabilmeyi başaranlar ise Pisagorasçı Bryson'un (MÖ 4. veya 2. Yüzyıl) *Oikonomikos*'u, Aristoteles'in olmamakla birlikte ona atfedilen *Oikonomia* ve Philodemos'un (öl. MÖ 35) *Oikonomia Üzerine*'sidir (Takmer, 2016: 49-50).⁵

Antik dönemden İslam felsefesi geleneğinin başlangıcına kadar geçen zaman dilimini ev idaresi literatürü açısından değerlendirdiğimizde, karşımıza yalnızca alanın meselelerini bir bütün halinde, kuşatıcı tarzda ele alıp cevaplamaya çalışan müstakil eserlerin çıkmadığını görmekteyiz. Nitekim eve, onun yönetimine ve evi ilgilendirdiği oran ve boyutta *ekonomiye* ayrılmış başlıklara, bölümlere, satırlara siyaset felsefesi literatürüne dâhil edilen çalışmalarda da rastlamamız mümkündür. Ev idaresine ilişkin müstakil olmayan kaynaklar şeklinde nitelendirebileceğimiz böylesi çalışmaların en önemlileri arasında Aristoteles'in *Politika* adlı eserini zikredebiliriz. Zira Aristoteles, birinci kitap başta olmak üzere eserinin muhtelif yerlerinde

4 Bir fikir ve inceleme konusu olarak "ev idaresi"nin Aristoteles ve öncesi antik Yunan düşüncesindeki tarihsel gelişimine dair bk. Takmer, 2016: 316-447.

5 Günümüze bir bütün olarak değil de Ioannes Stobaeus'un (MS 5. Yüzyıl) derlemesi içinde fragmanlar halinde ulaşabilen Yeni Pisagorcu ev idaresi metinleri için bk. Natali, 2007: 104-105. Benzer şekilde, yalnızca bazı fragmanlarına sahip olduğumuz ve aslı itibarıyla müstakil bir eser olması muhtemel bir metin de milattan sonra ikinci asırda yaşamış Stoacı filozof Hierocles'e aittir. Eserin mahiyetine ve fragmanlarına dair bk. Ramelli, 2009: xxvii, 92-95.

evi ilgilendiren hususları konu edinmektedir (Aristoteles, 2013: 23-31, 34, 44-48).

Yine İslam felsefesi öncesi dönemde ev idaresine dair soruşturmaların izini, amelî felsefenin her üç disiplini de tek bir eser içinde kuşatmaya gayret eden ve bunu da aynı eserde her bir disipline ayrı bölümler/başlıklar ayırmak suretiyle gerçekleştirmeyi hedefleyen çalışmalarda sürebilmek mümkündür. Böylesi çalışmalardan biri, günümüze Ioannes Stobaeus'un MS 5. yüzyıla ait derlemesi içerisinde gelmiş bulunan *Aristoteles'in ve Peripatetiklerin Ahlak Felsefesine Dair Görüşleri* başlıklı bir eserdir. Eserin yazarı hakkında kesin olan tek husus isminin Didymus olmasıdır. Didymus eserini *ahlak, ev idaresi ve siyaset* olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ev idaresi kısmı, her ne kadar ahlak ve siyasete nispetle oldukça az bir hacme sahipse de yine de disiplinin temel meselelerine değinmektedir.⁶

Bunlar yanında ayrıca, her biri ev idaresi disiplininin farklı meselelerini oluşturan “meskenlerin ideal yapısı”, “evlilik”, “karı-kocanın hakları”, “çocukların eğitimi”, “kölelerin idaresi”, “ekonomik faaliyetlerin yönetimi” gibi konuları ayrı ayrı inceleyen çalışmaların varlığına da işaret etmek gerekmektedir.⁷

1.2. İslam Felsefesi Geleneğinde Ev İdaresi Literatürü

Antik ve Helenistik dönem felsefe-bilim geleneklerinin akabinde tarih sahnesine çıkan ve söz konusu geleneklerce üretilen bilgi mirasını devralan İslam felsefesi, ev idaresini müstakil bir disiplin olarak tanımıştır. Nitekim yukarıda İskenderiye Aristotelesçilerinden itibaren amelî felsefe başlığının altında kendisine sağlam bir yer edindiğini belirttiğimiz ev idaresi, aynı yerini İslam felsefesi geleneği içerisinde oluşturulmuş şemalarda da korumuştur (Özturan, 2019: 4-11).⁸ Söz konusu şemalarda ev idaresine çoğunlukla “et-tedbîrü'l-menzi'l”, “es-siyâsetü'l-menzi'liyye” yahut “el-hikmetü'l-menzi'liyye” terimleri ile işaret edilmiştir.⁹

İslam felsefesi geleneğinde ev idaresi denilen disiplinin sınırları içeri-

6 Eserin yazarı ve yazma nüshaları hakkında değerlendirmeler ile neşri ve İngilizce tercümesi için bk. Tsouni, 2018: 1-67. Eserin “Ev İdaresi” kısmına ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bk. Schütrumpf, 2018: 255-291. Antik dönemi takiben Helenistik dönemde ev idaresi disiplinin nasıl bir gelişme gösterdiği sorusu modern literatürde üzerinde çokça durulan bir mesele olmamıştır. Bu soru etrafında gerçekleştirilen kayda değer bir çalışma için bk. Natali, 2007: 95-128.

7 Antik dönemden orta çağa kadar uzanan zaman diliminde gerek filozoflar gerekse düşünürlerce üretilen ev idaresi literatürünün izini kronolojik olarak sürebilmek için bk. Baloglou, 2012: 7-91.

8 *Ev idaresi* disiplininin İslam felsefesi geleneğince üretilmiş ilim tasniflerinde edindiği sağlam yeri, Mustakim Arıcı (2019) editörlüğünde hazırlanan *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi* başlıklı değerli çalışmada ortaya konulmuş şemalar/tablolara üzerinden takip edebilmek mümkündür.

9 İslam felsefesi geleneğinde ev idaresi disiplininin içerdiği problemlere ve bu problemlere yönelik filozofların, düşünürlerin ürettikleri cevaplara ilişkin bk. Ocak, 2013: 85-118; Yalın, 2019: 479-494.

sine yerleştirilebilecek metinler tür bakımından çeşitlilik arz etmektedir. İlgili metinleri, en temelde, ev idaresine ilişkin A) müstakil çalışmalar ve B) müstakil olmayan çalışmalar şeklinde ikiye ayırabiliriz. A grubunu teşkil eden metinler, bu disiplinin meselelerini bir bütün halinde, kuşatıcı tarzda ve müstakil eser düzeyinde ele alıp cevaplamaya çalışan incelemelerdir. Bunlardan bazıları A1) antik dönemde üretilen eserlerin tercümeleleri,¹⁰ bazıları ise A2) İslam filozoflarının özgün telifleridir.¹¹

B grubunu teşkil eden metinlere gelince, bunlar ev idaresi disiplininin tüm problemlerini ya bir bütün halinde ve kuşatıcı tarzda yahut da müstakil eser düzeyinde ele almayan incelemelerdir. Onlardan bazıları B1) siyaset ve ahlak felsefesi eserlerinin muhtelif yerlerindeki açıklamalardan¹² ve bazıları da B2) ameli felsefenin her üç disiplinine ait problemleri kuşatacak biçimde tasarlanmış eserlerin ev idaresine hasredilmiş bölümlerinden/alt başlıklarından oluşmaktadır.¹³

Çalışmamız, ev idaresine ilişkin literatür içerisinde A grubunu teşkil eden metinlere odaklanmaktadır. Böylesi metinler arasında temel kaynak olarak değerlendirmeye çalışacağımız şu üç eserden ibarettir: Aristoteles'in *Simâru Makâleti Aristutâlis fi Tedbîri'l-Menzil*,¹⁴ Yeni Pisagorc

10 Ev idaresine ilişkin antik metinlerden hangilerinin klasik dönemde Arapçaya tercüme edildiği hususunda bk. Çağrıçı, 2011: 40/261; Peters, 1968: 62-63; Kaya, 1983: 302-303; Özturan, 2020: 47-48, 57-58.

11 Bu tür eserlerden en bilineni İbn Sînâ'nın *es-Siyâsetu'l-Menziliyye* risalesidir. Risale, ilerleyen satırlarda münhasıran ele alınacaktır.

12 Ev idaresine ahlak ve siyasete dair çalışmalarında yer veren isimler arasında burada Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) ile İbn Miskeveyh'i (ö. 421/1030) zikredebiliriz. Âmirî, ahlâki hikemiyât türünde kaleme alınmış *es-Sa'âde ve'l-İs'âd* isimli eserinde ev idaresi disiplininin sınırlarına dahil edilebilecek konularla da karşılaşmaktayız. İlgili konulara örnek olarak "el-Kavl fi Terbiyeti's-Sıbyân" (s. 359.), *Fî Siyâseti'n-Nisâ*" (s. 388.), "Siyâse fi Hakkı'z Zevce" (s. 393.) konularını kaydedebiliriz. Bk. Âmirî, 1957. İbn Miskeveyh'e gelince, onun *Tehzibu'l-Ahlâk* başlıklı çalışmasında ev idaresi disiplini çerçevesinde işlenen konulara da yer verildiği görülmektedir. İlgili konulardan bazıları sırasıyla şöyledir: Gençlerin ve Çocukların Eğitimi, Çocukları Yetiştirme Kuralları, Yemek Yeme Kuralları, Giyinme Kuralları, Oturup Kalkma Kuralları. Bkz. İbn Miskeveyh, 1983: 57-65.

13 Özellikle Nasîruddîn et-Tûsî ile birlikte ev idaresi incelemelerinin böylesi bir telif tarzıyla metinleştirilmesi yaygınlık kazanmıştır. Krş. Tûsî, 2007: 187-231; Kınalızâde Ali Çelebi, 2016: 295-368.

14 Eser, İsâ İskender el-Me'lûf (1921-1922) tarafından "Risâletü Tedbîri'l-Menzil li-Aristo el-Feylesof" başlıklı makale içerisinde neşredilmiştir. Bu risale, Aristoteles'e atfedilen ancak bugün itibarıyla yalnızca içeriğinin Aristotelesçi oluşundan bahsedebileceğimiz *Oikonomika* adlı üç makalelik incelemenin ilk makalesinin özetidir. Bk. Özturan, 2020: 47-48. Risalenin orijinalinin ilk iki makalesi Yunanca, son makalesi ise Latince olarak günümüze erişebilmiştir. İlgili makalelerin Türkçe tercümeleleri için bk. Pseudo-Aristoteles, 2016: 239-307; Yalazı – Keyinci, 2015: 91-106.

Bu risale dışında elimizde yine Aristoteles'e atfedilen *Makâle li-Aristutâlis fi'l-Tedbîr* başlıklı kısa bir metin daha bulunmaktadır. Ancak metnin içeriği daha çok ahlâki öğütlerden müteşekkil olup konumuz olan otorite kavramı açısından bize kayda değer herhangi bir veri sunmamaktadır. Risalenin neşri için bk. Şeyho, 1903: 316-318. İlgili risalenin muhtevasına dair bk. Özturan, 2020: 48.

Bryson'un *Kitâbu Brûson fî Tedbîri 'r-Racül li-Menzilihi*¹⁵ ve *İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) da es-Siyâsetu'l-Menziliyye* adlı risalesi.¹⁶

Tüm bu risalelerin zikri geçen müelliflerine nispeti birtakım şüpheler içermektedir. Bununla birlikte, anılan eserler ve özellikle de Bryson ve İbn Sînâ'ya ait olan son ikisi İslam felsefesi tarihinin sonraki dönemlerinde bu alanda üretilen birikime önemli ölçüde kaynaklı etmişlerdir.¹⁷ Söz konusu kaynaklık özellikleri dolayısıyla da taşıdıkları aidiyet problemlerine rağmen çalışmamız için uygun bir örneklem kümesi teşkil etmektedirler.

Otorite kavramının çerçevesini ortaya koyduktan ve kavramın izini takip edeceğimiz literatürü tespit ettikten sonra, şimdi de hane içi ilişkilerde otoritenin nasıl tezahür ettiğini inceleyebiliriz.

2. Üç Rol Tek “Otorite”: Hanede Erkek Otoritesinin Tesisi, İdaresi ve Sonlanması

Ev idaresine ilişkin zikri geçen üç risale, tarafımızca yalnızca otorite kavramı merkezli olacak incelenecektir. O nedenle de eserlerin böylesi dar bir çerçevede yapılacak incelemeye elverişliliğini ortaya koymak adına içeriklerine ana hatlarıyla işaret etmek gerekmektedir. Buna göre; Aristoteles'in eserinin muhtevası öne çıkan konuları itibariyle şöyledir: 1. Ev idaresi ile şehir idaresi arasındaki fark. 2. Evin inşası için gereken unsurlar. 3. Kadın ve erkek arasındaki farklar. 4. Kölenin/hizmetçinin gerekliliği. 5.

15 Risalenin modern neşri ilk defa Luis Şeyho (1921) tarafından yapılmıştır. Şeyho eseri kısa bir giriş yazısıyla birlikte neşretmiştir. Sonrasında farklı neşirleri yapılmaya devam eden eser, en son Simon Swain tarafından risalenin günümüze ulaşmış tüm nüshaları/fragmanları ve daha önceki neşirleri dikkate alınarak tahkik ve İngilizceye de tercüme edilmiştir. Bk. Swain, 2013: 425-497. Swain bu çalışmasında ayrıca hem yazarı ve metni derinlemesine incelemiş hem de risalenin klasik dönem Latince ve İbranice tercümelerini tahkikini sonuna eklemiştir.

16 Geçtiğimiz yüzyıl içerisinde risalenin birden fazla neşri yayınlanmıştır. Bu neşirler için bk. Alper, 1999: 20/343. Risalenin tahkiki Abdülemir Şemseddin (1988) eliyle gerçekleştirilmiştir. Son olarak risalenin Vecdi Akyüz (1992) tarafından Türkçeye tercüme edildiğini de belirtmek gerekmektedir.

17 Bryson'un hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Ne var ki, hakkında yeterli derecede bilgiye sahip olmasak da Bryson isimli şahsın *Tedbîru 'r-Racül li-Menzilihi* adlı eserinin İslam coğrafyasında bu konuya dair kaleme alınan metinlere önemli ölçüde etki ettiği görülmektedir. Örneğin; İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-Ahlak*'ın “Çocuk Terbiyesine” ilişkin bölümlerini yazarken büyük oranda bu müelliften yararlandığını belirtmiştir. Bk. İbn Miskeveyh, 1983: 57. Aynı şekilde Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde bu müellife işaret etmiş ve ilgili satırların yazımında ondan da istifade ettiğini zımnen belirtmiştir. Bk. s. 189-90. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Tûsî sonrası ahlak eserlerine yapmış olduğu etkiyi de hesaba kattığımızda (Anay, 1994: 221), Bryson'un eserinin gördüğü ilginin derecesi hakkında bir fikir elde etmiş oluruz. Risalenin İslam düşüncesi içerisindeki alımlanışına dair ayrıca bk. Özturan, 2020: 57-58.

İbn Sînâ'nın *es-Siyâsetu'l-Menziliyye* risalesinin etkisine ilişkin ise şunlar kaydedilebilir. Nasîruddin Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinin ev idaresine ayrılmış bölümünde, bu bölümü kaleme alırken istifade ettiği kaynaklardan bahseder ve şu ifadelerle yer verir:

“Hâce Reis Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ'nın bu konuda, özlülük şartına son derece belagatle riayet ettiği bir risalesi vardır.”

Müellif bu satırların hemen akabinde, o risalenin bir özetini kendi eserine aldığı kaydetmiştir. Bk. Tûsî, 2007: 190.

Malın gerekliliği (Aristoteles, 1921-1922: 380-385).

Bryson'un eserinin konu şeması başlık ve alt başlıklarıyla şu şekildedir: 1. Mal ve yönetimi (malın gerekliliğinin sebepleri, şehirlerin ve toplulukların kurulma nedeni) A. İnsanların paraya olan ihtiyacı. B. Malın kazanımı, korunması ve harcanması. 2. Köle ve hizmetçiler ve bunların yönetimi (hizmetçi-köle edinmenin gereği, kölelerin en faziletlisinin vasıfları). 3. Kadın ve yönetimi (eş edinmenin gerekliliği, kadının çocuğu üzerindeki vazifeleri). 4. Çocuk ve yönetimi (çocuğun en faziletlisinin vasıfları, çocuğun babaya olan ihtiyacı) A. Çocuğun yemek terbiyesi. B. Çocuğun giyim ve uyku terbiyesi. C. Çocuğun konuşma ve başkalarıyla ilişki terbiyesi (Bryson, 2013: 425-297).

İbn Sînâ'nın risalesi ise bir giriş ve şu altı bölümden oluşmaktadır: 1. Tedbir ve siyasetin bütün insanlar için gerekliliği. 2. Erkeğin kendisine yönelik siyaseti. 3. Erkeğin gelir ve giderine yönelik siyaseti. 4. Erkeğin eşine yönelik siyaseti. 5. Erkeğin çocuğuna yönelik siyaseti. 6. Erkeğin hizmetçilerine yönelik siyaseti (İbn Sînâ, 1988: 232-260).

Risalelerin içeriklerine bakıldığında, büyük çoğunlukla ortak meselelerle ilgilendikleri görülmektedir.¹⁸ Söz konusu ortak meseleler, hane halkı arasındaki ilişkilere odaklananlardır. Bu anlamda söz konusu ilişkilerin erkek, kadın, çocuk ve köle/hizmetçi arasında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Esasında, İslam felsefesi geleneğinde tedbîrî'l-menzil/ev idaresi terkiibini oluşturan iki kavramdan birincisinin yani *menzilin/evin* de esasında maddi bir yapıya değil tam da burada işaret edilen ilişki ağına atıfta bulunduğunu belirtmek gerekmektedir (Çağrı, 2011: 40/260). Ancak risalelerde, maddi bir yapı olarak "ev"den de aynı terime başvurarak bahsedilmektedir. Çalışmamızda "ev" in bu farklı kavramsallaştırmaları defaatle zikredileceğinden ötürü, anlatımları sadeleştirmek ve kavram kargaşasının önüne geçmek adına bundan sonraki satırlarda "maddi bir yapı" olarak *eve* "mesken"; "manevi bir yapı" olarak *eve* "hane" ve tüm bunların idaresi ile ilgilenen bilimsel disipline ise "ev idaresi" terimiyle işarette bulunacağız.

2.1. Otoritenin Kaynağı ve Tesisi

Hane halkı arasında bulunduğunu belirttiğimiz ilişkiler bir yöneten-yönetilen münasebetidir. Yukarıda içeriklerine atıfta bulunduğumuz kaynakların konu başlıkları hane içi ilişkilerde yöneten konumunda erkeğin bulunduğunu, diğer bir deyişle, ev idaresinden kastın erkeğin hane halkının geri kalanını idaresi olduğunu görebilmek için yeterlidir. Ancak bu idare sürecini erkek, oynadığı farklı roller üzerinden yürütmektedir. Buna göre; erkek evin hanımı ile münasebetinde bir koca, çocuklarla münase-

¹⁸ İçerik konusunda, ev idaresine dair antik dönemde kaleme alınan metinlerle İslam felsefesi geleneğince üretilenler arasında bir paralellik bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta bk. Natali, 2007: 100.

betinde bir baba, kölelerle münasebetinde ise bir efendi olarak belirlemekte ve böylelikle hane halkının karşısına koca, baba ve efendi olmak üzere üç farklı kimlikle çıkmaktadır. O nedenle de hane içindeki yöneten-yönetilen ilişkisinin ve bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan *otorite* olgusunun izlerini, erkeğin taşıdığı bu üç kimlik üzerinden sürmemiz gerekmektedir.

Otorite kavramına işaret eden muayyen bir terime sadece İbn Sînâ'nın eserinde rastlamak mümkündür. Bu anlamda İbn Sînâ'da *sultân* ve *heybet* terimleri karşımıza çıkmaktadır (İbn Sînâ, 1988: 234, 250, 257). Ne var ki, İbn Sînâ'nın metninde otorite kavramının izini yalnızca ilgili terimler üzerinden sürmek yanıltıcı olabileceği gibi, özel bir terime başvurmamaları dolayısıyla kavramın Bryson ve Aristoteles ait çalışmalarda yer almadığını düşünmek de doğru değildir. O nedenle de çalışmamızda terim(ler)i değil kavramı takip etmeye gayret edeceğiz.

Kaynaklarımızı teşkil ev idaresi metinleri, insanların hem yaşamak ve hem de iyi yaşamak için bir araya gelmeye muhtaç oldukları fikrini aile kurumunun tesisini mümkün kılan temel bir iddia olarak ortaya koymaktadır. Çünkü insanlar tabiatları ve yetenekleri itibariyle farklı farklıdır. Söz konusu farklılık ise herkesin yaşam yahut iyi yaşam için gerekli adımları tek başına atabilmesinin önünde bir engeldir (Bryson, 2013: 430, p. 2-437- p. 15). Dahası bu farklılık, insanlar arasında bir hiyerarşiyi de kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Zira insanların bir kısmı yaşamak/iyi yaşamak konusunda diğerlerinden daha bilgili ve tecrübelidir. O nedenle de insanların bir kısmı diğerlerini belirli alanlarda yönlendirmek, onlara rehberlik etmek, kısaca dendidikte, yönetici olmak; bir kısmı ise kendilerinden daha bilgili ve tecrübelilerin idaresine uymak, diğer bir deyişle, yönetilmek zorundadır (İbn Sînâ, 1988: 233-234).

Yönetme ve yönetilme edimlerinin ilk varlık bulduğu ortam hanedir. Zira hane yani aile şehri yani devleti oluşturan en küçük toplumsal birimdir. Şehir, tek tek hanelerin birleşiminden teşekkül etmektedir. Bu durum, şehrin idaresi ile hanelerin idaresini mukayese edilebilir konuma getirmektedir. Nitekim bir hanenin idaresi ile bir şehrin idaresi arasındaki fark, en temelde bir ölçek farkıdır. Hanede nihai noktada tek bir kişinin tek bir yönetimi söz konusu iken, şehirde birden fazla kişinin birden farklı yönetimleri söz konusudur (Aristoteles, 1921-22: 380-381). Tam bu noktada hatıra şu soru gelmektedir: Hanede yönetici konumunda bulunacak kişi kimdir ve haneyi idare hususunda yönetiminin meşruiyeti neye dayanmaktadır? Başka türlü ifade edecek olursak, hane içerisinde otorite kim tarafından temsil edilmektedir ve temsil edilen otoritenin kaynağı nedir?

Hane/aile, yapay bir toplumsal birliktelik çeşidi olması hasebiyle birileri tarafından kurulan, inşa edilen *manevi* bir yapıdır. Kurucu, aynı zamanda bu yapının yani hanenin hem sahibi (*rabbu'l-menzil*) (İbn Sînâ,

1988: 235) hem de yöneticisidir (müdüru'l-menzil) (Aristoteles, 1921-22: 384).¹⁹ Bu kişi özgürlük sahibi bir erkektir. Özgür bir erkeğin haneyi yani adına aile denilen birlikteliği inşa etmesinin sebebi, yaşamı ve bir adım ötede de soyu sürdürebilme imkanının ancak bir hane/aile inşasıyla gerçekleşebilecek olmasıdır. Buna göre; erkek canını, sağlığını ve kazanımlarını korumak için bir meskene; kendisi bu meskenin dışında akıp giden günlük yaşama katıldığında meskene ve içindeki mülke sahip çıkacak bir kadına; öldüğünde kazanımlarını kendisine bırakabileceği, ismini/soyunu devam ettirecek bir çocuğa; nihayetinde de tüm bu süreçlerin maddi külfetini kendisi ile birlikte üstlenecek bir hizmetçiye/köleye ihtiyaç duymaktadır (İbn Sînâ, 1988: 238; Aristoteles, 1921-22: 381). Erkek tüm bunları bir araya getirdiğinde ise kendisi yönetici, kendisinin bir araya getirdikleri de yönetilen konumunu işgal ederler (İbn Sînâ, 1988: 238).

Filozofların burada esas aldığımız metinleri, hane söz konusu olduğunda yönetici vasfını erkeğe yüklemektedir. Dolayısıyla, ilgili filozoflar tarafından erkeğin hanede bir iktidara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu iktidarın kaynağı ise, erkeğin kurucu irade oluşunda yatmaktadır. Çünkü erkek, haneyi inşa eden kurucu irade olarak diğer tüm unsurları haneye “dahil” eden kimsedir. Erkek dışındaki her bir unsur, ancak erkeğin iradesi/kararı ile muayyen bir “hane/aile” yapısının bir parçası haline gelmektedir. Erkeğin böyle bir kimse yani kurucu olabilmesi ise kişisel özelliklerine dayanmaktadır. Eşdeyişle erkek, bireysel olarak yaşamın temel gerekliliklerini temin edebilme yani yeme-içme-barınma gibi ihtiyaçları karşılayabilme kapasitesi dolayısıyla bir kurucu iradeye dönüşmektedir. Erkeğin hanenin diğer unsurlarını bir araya getirip onlarla aile denilen birliği oluşturması ve onlar ile kendisi arasında bir ilişki ağı tesis etmesi, erkeğin söz konusu unsurlara hükmetme becerisine yani onlar üzerinde bir iktidara sahip olduğunu göstermektedir. Ne var ki, bu iktidar otoriter bir halde de tezahür edebilir, otorite halinde de tezahür edebilir. İktidarın otoriter olmaktan kurtulup otorite halini alabilmesi ise muktedirin kendi iktidarını meşru bir zemine dayandırabilmesine bağlıdır. Nitekim birinci bölümde ortaya konulduğu üzere otorite, birinin bir başkası üzerinde belirli bir alandaki *hükmetme hakkını* ifade etmektedir. Başka türlü söylersek, otorite, başkasına dilediğini yaptırma ve karşı tarafın da buna kendi iradesiyle razı gelme durumuna verilen isimdir.

Esas aldığımız metinlere baktığımızda, erkeğin iktidarının meşru görüldüğüne ve onun hane içinde nihai otorite olarak kabul edildiğine şahit olmaktayız. Köle ve çocuk söz konusu olduğunda bu durumun anlaşılması nispeten kolaydır. Zira köle, alınıp satılan bir şeydir ve bu bakımdan herhangi bir eşyaya malik olmak ile bir köleye malik olmak arasında yasal açıdan önemli bir fark bulunmamaktadır. Öyle ki, herhangi bir suç işle-

19 Krş. İbn Sînâ, 1988: 235. “Râ‘in li-men tahte yedihi”.

diğinde cezası yine bizzat efendisi tarafından takdir ve infaz edilmektedir (Bryson, 2013: 460-461, p. 64; İbn Sînâ, 1988: 260).²⁰ Çocuğa gelince, babanın çocuk üzerindeki otoritesi doğrudan bir tartışma ve temellendirilme konusu yapılmasa da burada da babanın velayet yoluyla edindiği bir hükmetme hakkı mevzu bahistir. Zira böyle bir hakkın kabulünü, dolaylı biçimde, filozofların babaya çocuğun yetiştirilmesi konusunda verdikleri önemli ve sınırsız role bakarak anlamamız mümkündür (Bryson, 2013: 474-497, p. 104-161; İbn Sînâ, 1988: 252-256). Bu durumda baba, varlık sebebi olduğu çocuk üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilme yetkisini de yine yasal olarak elde etmektedir. Öyleyse diyebiliriz ki, erkeğin efendi rolü ile köle üzerindeki ve baba rolü ile de çocuk üzerindeki otoritesi yasa aracılığı ile meşruiyet kazanan, kaynağı yasa olan bir otoritedir.

Köle ve çocuğun aksine kadın söz konusu edildiğinde erkeğin iktidarının temellendirilmesi gerekmektedir. Zira, kadın ne köle gibi alınıp satılabilen ve yasal açıdan eşya hükmünde bir varlıktır ne de çocuk gibi erkeğin onun üzerinde velayeti bulunmaktadır. O nedenle de teorik açıdan yaklaşıldığında, hanede erkek eliyle tesis edilen ve kuruluş aşamasında hiyerarşik bir yapıda olan karı-koca ilişkisinin kurulduktan sonra aynı şekilde sürdürülmek zorunda olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim hanenin önemli unsurlarından olan kadın ile evin yöneticisi arasındaki ilişkinin bir yöneten-yönetilen ilişkisi değil “eşitler arası ilişki” olabilmesi ve erkek yanında, onunla eşit biçimde kadının da hane üzerinde iktidara yani haneye hükmetme becerisine sahip olabilmesi pekala mümkündür. Bu durumda, hükmetme hakkının meşru zeminde niçin sadece erkeğe ait olduğunun ve erkeğin iktidarının nasıl olup da “otorite”ye dönüştüğünün izah edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle, erkeğin iktidarını tıpkı köle ve çocuk gibi kadın üzerinde de dilediği gibi ve dilediği miktarda meşru olarak kullanabilmesi, kadının ise bu kullanımlara rıza göstermesi ve böylelikle de erkeğin “ortoterlik”inden değil de “otorite”sinden bahsedilmesi gerekçelendirilmelidir. Şimdi bu konuya biraz daha yakından bakalım.

2.1.1. Otorite Kavramı Işığında Hanede Erkek-Kadın İlişkisi

Kadın ve erkek, tabiatları gereği birbirlerinin yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu karşılıklı muhtaçlık, sevgi denilen duygunun da vasıtasıyla iki cinsin bir araya gelmesine neden olmaktadır (Aristoteles, 1921-22: 381-382; Bryson, 2013: 462-467, p. 74-81). Bir araya gelmeleri neticesinde hane işlerinin yürütülebilmesi için bir iş birliği gerekliliği doğmaktadır. Bu iş birliği içerisinde tarafların üstlenecekleri rollerin tespitinde sahip oldukları tabiat ve karakter özellikleri belirleyici olmaktadır. Buna göre; erkek cesurdur, kuvvetlidir ve söz konusu cesaret ile kuvveti dolayısıyla hane adına hanenin dışındaki işleri yürütmektedir. Kadın ise korkaktır, za-

20 İbn Sînâ her ne kadar köle (‘abd) değil hizmetçilerden (hadem) bahsetse de kastettiği kimseler yine statü itibarıyla köle olan insanlardır.

yıftır ve bu korkaklık ve zayıflık dolayısıyla da hane içindeki işleri yürütmektedir (Aristoteles, 1921-22: 382). Kadının sahip bulunduğu düşünülen bu baskın karakter özellikleri ile paralel biçimde kadınlar için övülesi nitelikler olarak zikredilenler arasında itaatkar olmak ve kendisini kocasına hizmete adanmak da yer almaktadır (İbn Sînâ, 1988: 250).

Kadının erkeğe itaat etmesi ve erkeğin otoritesini tanınması hanenin idaresi açısından oldukça önemli olduğu gibi aynı zamanda da bir gerekliliktir (Bryson, 2013: 466, p. 82). Öyle ki, İbn Sînâ'ya göre erkek ile kadın arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisinin temelinde yatan üç özellikten biri de erkeğin kadın üzerinde sarsılmaz bir otorite (el-heybetu's-şedîde) tesis etmesidir (İbn Sînâ, 1988: 250). Kadın bu otoriteyi reddetmemelidir. Zira böylesi bir reddin akabinde meydana gelmesi muhtemel bir dizi birbiri ile irtibatlı gelişme, aile ve özellikle de kadın açısından pek çok olumsuz durum meydana getirecektir. İbn Sînâ'nın konuya ilişkin açıklamalarını önemli dolayısıyla doğrudan aktarmakta fayda vardır:

Heybet (otorite), kocasından görmeyince, kadının kocasını önemsemeyeceği nesnedir. Kadın kocasını önemsemezse, onun emrini dinlemez, yasağına kulak vermez. Bununla da yetinmez, kocasını kendisine itaate zorlar, sonuçta kadın emredici, koca emredilen, kadın yasaklayıcı, koca yasaklı, kadın yönetici, koca yönetilen olur. Bu, bir tersine çeviriş ve dönüşümdür. İsyân ve başkaldırışının ona getireceği, kısa görüşünün ve kötü yönetiminin açacağı, bilgisizliğinin ve arzularına uyuşunun yöneltceği ve maruz bırakacağı ar, kötülük, yok olma ve perişanlıktan insanın başına çok gelecek vardır. Heybet, erkeğin siyasetinin başı ve direğidir, her boşluğun kapanacağı nesnedir., tamlığı her noksanı tamamlar, her olmayanın yerini tutar, her kaybolanı telafi eder, yerini hiçbir nesne tutamaz, onsuz erkek ile eşi arasındaki iş tam olmaz. Kadının kocasından duyduğu heybet, erkeğin kendisini şerefli kılması, dini ve yiğitliğini koruması ve verdiği söz ile yaptığı tehdidi yerine getirmesidir (italik vurgular tarafımıza aittir) (İbn Sînâ, 1992: 913).

Uzun sayılabilecek bu alıntı, kadının erkeğin otoritesini tanınmasına ve muhtemel bir reddetme durumunda doğacak sonuçlara dair kaydettiği açıklamalar yanında, erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin temellendirilmesine ilişkin de önemli detaylar içermektedir.

Öncelikle, metne göre, asıl ve tabii olan erkeğin otoritesidir. Bunu, kadının otoriteyi reddetmesine ilişkin yapılan “Bu, bir tersine çeviriş ve dönüşümdür” değerlendirmesinden çıkarmak mümkündür. Erkeğin doğal kabul edilen bu otoritesini gerekçelendirmek üzere sunulan argüman, biri kadının niçin bir otorite olmaması ve diğeri de erkeğin niçin otorite olması gerektiğini beyan eden iki adımdan oluşmaktadır. *Birinci adım*, italikle vurgulanan ilk cümlede kadına ve onun yönetim kapasitesine yüklenen

olumsuz niteliklerdir. Buna göre; kadın -yönetim sahası için konuşulacak olursa- kısa görüşlü, bilgisiz, arzularına uyan ve kötü yöneten biridir. Yönetim açısından taşıdığı böylesi olumsuz özellikler dolayısıyla da idareyi ele alması durumunda kendisini ar, kötülük ve yok olma gibi sonuçlar beklemektedir. *İkinci adım* ise, italikle vurgulanan ikinci ve alıntının da son cümlesinde erkeğe ait olarak zikredilen olumlu niteliklerdir. Buna göre; erkek, şerefli, dindar, yiğit ve sözünün eri olduğu için ve bir başka açıdan da bu karakter özelliklerine sahip olmak şartıyla kadın üzerinde meşru bir iktidar yani otorite kurabilecektir.

Otoritenin erkeğin elinde olması gerektiği görüşünü gerekçelendirmek üzere İbn Sînâ tarafından sunulan argümanın benzerini Bryson'ın metninde de görebilmemiz mümkündür. Şöyle ki, metne göre yönetimi üstlenmenin meşruiyet zemini, taraflardan birinin yönetim için gerekli olumlu karakter özelliklerine ve ahlakî yetkinliklere diğerinden daha üst düzeyde sahip olmasıdır. Zira herhangi bir yönetim ameliyesi için ideal durum, daha değerli/üstün olanın (el-efdal) yöneten, ona nispetle daha aşağı seviyede bulunanın (el-ehas) ise yönetilen/tabii olan konumunda bulunmasıdır. Aynı prensip hanenin idaresi için de geçerlidir. Aksi taktirde hanenin gerektiği biçimde, düzgün idare edilebilmesi mümkün değildir (Bryson, 2013: 466-469, p. 84-87).²¹

Şu halde diyebiliriz ki, erkeğin otoritesi, iyi bir hane yönetimi için gerekli karakter özelliklerine yalnızca erkeğin sahip olabilmesi ve bu konuda kadının erkek ile bir denkliliğinin bulunmaması üzerinden temellendirilmektedir.²² Başka bir deyişle, erkeğin otoritesi kişisel özelliklerine dayanmaktadır. Bu da erkeğin otoritesini, Weber'in tasnifine göre, karizmatik bir otorite yapar. Dahası, erkeğin genel planda hane sınırları içinde var olan otoritesi ve daha özeldede kadın üzerinde sahip olduğu otoritesi epistemik bir otorite değil deontik bir otoritedir. Zira şehrin yapı taşı ve minyatürü kabul edebileceğimiz hane bir ölçüde sosyal fakat önemli ölçüde siyasal bir iktidar alanını temsil eder. Bunun bir uzantısı olarak da erkeğin hanenin diğer unsurları ve bu arada da kadın ile ilişkisi, en temelde, bilgi-tecrübe paylaşımını esas alan bir ilişki değil yöneten-yönetilen ilişkisidir.

21 Yalnız şunu da vurgulamak gerekmektedir ki, Bryson'a göre, erkeğin hanenin idaresi için sahip olduğu erdemlere, olumlu karakter özelliklerine kadın da sahip olmak zorundadır. Bunun gerekliliği konusunda iki cins arasında bir fark bulunmamaktadır. Fark ise kendisini şurada belli etmektedir. Erkek söz konusu karakter özelliklerine kadından daha üst düzeyde sahiptir. Kadın ise zayıf olduğundan böylesi özellikleri taşımaması olasıdır. Kadının böylesi özellikleri taşıyıp taşımadığının kontrolü ile şayet taşımıyorsa kadının bunları elde etmesini sağlama ameliyesi ise erkeğin sorumluluğundadır. Nitekim erkeğin karakter özelliklerine ve kadın üzerindeki sorumluluklarına ilişkin çizilen bu çerçeve, dolaylı olarak, erkeğin hane içinde kadın üzerinde sahip olduğu otoriteye de kaynaklık etmektedir. Bk. Bryson, 2013: 470-473, p. 90-96.

22 Sahip olduğu karakter özellikleri dolayısıyla erkeği *doğal* olarak otorite kabul eden yaklaşımı Aristoteles'te de görmekteyiz. Bu hususta bk. Smith, 2013: 93-96.

2.2. Otoriteye Karşı Yükümlülükler

Birinci bölümde ifade edildiği üzere otorite, taşıyıcı olan taraftan gelen tüm buyrukların otoritenin nesnesi tarafından kabul edilmesine ve gereklerinin yerine getirilmesine dayalı bir ilişki türüdür. Bu da doğal olarak otoritenin nesnesi olan taraf üzerine otoriteye karşı belirli yükümlülüklerin yüklenmesi neticesini doğurmaktadır. Hanede mutlak ve nihai noktada otorite erkek olduğundan ve erkeğin hanenin her bir unsuru ile olan münasebeti de koca, baba, efendi rolleri aracılığıyla tezahür ettiği için otoritenin nesnesi olan üç ayrı taraf bulunmaktadır: Kadın, çocuk, köle. Yine bu durumun bir sonucu olarak, ilgili tarafların her birinin otoriteye karşı yükümlülükleri de farklılık arz etmektedir.

Öncelikli olarak kölenin efendi olarak erkeğe karşı yükümlülüklerini ele alacak olursak; kölenin en temel yükümlülüğü verilen emirleri ve buyurulan işleri gereği gibi yerine getirmesidir. Söz konusu bu emir ve işleri icra ederken köleden beklenen ilgili ve düşünceli olması, aklının yalnızca kazancında olmaması, içki içmemesi/az içmesi, haneyi ne gece ne gündüz yalnız bırakmaması, hanenin yararına olacak işlerin peşinde koşup haneye zararı dokunacaklardan uzak durması, haneyi koruyup savunması ve hata yaptığında da efendisinden af dileyip hatasını bir daha tekrarlamamasıdır (İbn Sînâ, 1988: 257, 259-260; Bryson, 2013: 456-461, p. 58-64; Aristoteles, 1921-22: 383-384).

Evladın baba olarak erkeğe karşı herhangi bir yükümlülüğünden bahsedebilmek için onun gelişiminin ve eğitiminin tamamlanması gerekmektedir. Zira ancak gelişiminin ve eğitiminin tamamlanması ve çocukluktan çıkıp bir yetişkin haline gelmesi akabinde o irade sahibi, kendi kararlarını alabilen ve aldığı kararları uygulayabilen biri haline gelmektedir. Bedenen ve ruhen böylesi bir seviyeye eriştiğinde evladın babaya karşı ortaya çıkan en temel yükümlülüğü, kendi sahip olduğu zanaat ile para kazanmaya ve kendisini sanatında ustalaştırmaya gayret etmesidir. Evladın girmiş olduğu bu yolun sonu ise, belirli bir noktada babanın hanesindeki ilişki ağının bir parçası ve dolayısıyla da babanın otoritesinin doğrudan bir nesnesi olmaksızın kendi ailesini kurması, hanesini tesis etmesi ve kendisi de bir otorite haline gelmesidir (İbn Sînâ, 1988: 255-256).

Kadının otorite olarak kocaya karşı yükümlülüklerine gelince, prensip olarak kadının mutlak surette kocasına itaat etmesi ve onun söylediklerini yerine getirmesi gerektiği daha önce ifade edilmişti (Bryson, 2013: 466, p. 82). Bununla birlikte, daha spesifik olarak kadına düşen görevler en temelde iki guruba indirgenebilir: Çocuk yetiştirmek ve hane içi işlerle ilgilenmek (Bryson, 2013: 468-469, p. 88; İbn Sînâ, 1988: 251; Aristoteles, 1921-22: 382). Çocuk yetiştirme hususunda öne çıkan hususlar çocuğun beslenme, giyinme, uyku ve oyun ihtiyaçlarının giderilmesi; bunlar

yanında da bilişsel ve karakter özelliklerinin geliştirilip çocuğun hayata hazırlanmasıdır (Bryson, 2013: 474-497, p. 104-161; İbn Sînâ, 1988: 252-256). Hane içi işlerle ilgilenme meselesine gelince, bu çerçevede kadının sorumluluğu altında bulunan hususlar hanede yapılması gerekenlerin icrası, hizmetçilerin kontrolü, erkek gerek evde gerek evin dışında gerek sağlıklı gerekse hasta olsun onun işlerinin takibi ve erkeğin dışarıda kazandığı servetin hane içinde korunmasıdır (Bryson, 2013: 466-469, p. 84-88; İbn Sînâ, 1988: 250-251; Aristoteles, 1921-22: 381-382).

2.3. Otoritenin Sorumlulukları

Ev idaresi literatüründe otorite sahibine karşı yükümlülükler bahis konusu edildiği gibi, otoritenin kendi yönetimi altındakilere karşı sorumlulukları da gündeme gelmektedir. Meseleyi ele almaya, efendi olarak erkeğin hane içi hizmetle yükümlü kölelere karşı sorumlulukları ile başlayabiliriz. Söz konusu sorumlulukların başında, hizmetçilerin de birer insan oldukları ve kendisini büyük yüklerden kurtardıkları gerçeğini kabul gelmektedir. Bu kabulün peşi sıra efendi, hizmetçileri ile yakın bir münasebet içinde olmalı, onlardan ilgisini eksik etmemeli, onları güçlerinin üstünde ağır işlere koşmamalı, kendilerine karşı yumuşak davranmalı, ücretlerini hak ettikleri ölçüde vermeli, yeme-içmelerine titizlik göstermeli, dinlenmeleri için yeteri kadar süre tanımalı, mazur görülebilir hatalar işlediklerinde kovmak yerine onlara telafi fırsatı sunmalı, ceza vereceği zaman da onları şiddetli şekilde cezalandırmamalıdır (Bryson, 2013: 460-461, p. 64; İbn Sînâ, 1988: 257, 260; Aristoteles, 1921-22: 383).

Bir önceki başlıkta, kadının otorite olarak kocaya karşı yükümlülüklerinden bahsederken “çocukları yetiştirme”nin kadına verilen bir görev olduğu belirtilmişti. Çocuk yetiştirmenin içerdiği ve yine yukarı kaydedilen hizmetlerin tamamı ise esasında baba olarak erkeğin çocuğa karşı sorumlu olduğu hususları ifade etmektedir. Ancak erkek bunları kadının ve bazen de kadın yanında bir çocuk terbiyecisinin (müeddib) yardımı ve aracılığı ile yerine getirmektedir (Bryson, 2013: 474-497, p. 104-161; İbn Sînâ, 1988: 252-256).

Son olarak otorite sahibi erkeğin bir koca olması hasebiyle kadına karşı sorumluluklarına da bakmak gerekmektedir. Bu hususta yapılacakların başında, erkeğin kadına kendisinden ne tür beklentiler içerisinde olduğunu açıkça belirtmesi ve öğrenmesi gerekli detayları ona öğretmesidir (Bryson, 2013: 466-467, p. 84). Söz konusu bu ilk adımı müteakip sorumluluklar konusunda İbn Sînâ'nın metni nispeten daha açıklayıcıdır. İbn Sînâ, erkeğin eşi ile olan yöneten-yönetilen ilişkisini sürdürürken dikkat etmesi gereken ve dikkat edilmediği takdirde sonu hane idaresinin bozulmasına değin varabilecek üç temel kural belirler. Onlar arasında bizi burada ilgilendiren ikincisidir: Erkek kadına karşı olması gerektiği miktarda cömert (el-kerâ-

metu't-tâm) davranmalıdır.²³ Bu kural, aynı zamanda, erkeğin kadına karşı en temel sorumluluğuna da işaret etmektedir. Ancak cömertlik sınırları geniş bir kavramdır ve dolayısıyla da kocanın eşine karşı cömertliğinin tam olarak hangi edimleri içerdiğinin tespitine ihtiyaç vardır. Filozofun metnine baktığımızda ise, cömertlikten kastın şu üç şeyin yerine getirilmesi olduğunu görmekteyiz. İlki, erkeğin eşini aldatmamasıdır; ikincisi, onu gereğince koruyup kollamasıdır ve sonuncusu da eşinin maddi koşullarını gereğince iyileştirip görünüşünü güzelleştirmesidir (İbn Sînâ, 1988: 251).

2.4. Otoritenin Devri yahut Sonlanması

Çalışmanın bu bölümü boyunca kaydedilen açıklamalar, hane içinde mutlak otoritenin erkeğe ait olduğunu ve erkeğin bu otoriteye nasıl eriştiğini ortaya koymuştur. Ne var ki, erkeğin hanede mutlak otorite olması onun yetkilerini geçici biçimde ve sınırlı bir çerçevede devretmesine, hatta belirli şartlar altında söz konusu otoritesini yitirmesine engel teşkil etmemektedir. Nitekim, filozofların hanede erkek tarafından tesis edilen otoritenin devrinin imkanından yahut sonlanması ihtimalinden zımmen bahsettikleri, ilgili problemler ile doğrudan değil ise de dolaylı biçimde ilgilendikleri anlaşılmaktadır.

Öncelikle otoritenin devri meselesine yönelmek gerekirse; meselenin açıklığa kavuşabilmesi için hanenin inşa sürecinin en başına gitmek ve erkeğin bir kadınla evlenmesinin nedenlerine yeniden bakmak gerekmektedir. Buna göre, ilgili nedenlerden biri tabiatın diğeri ise akıldan kaynaklanmaktadır. Sebep olarak tabiat, neslin devamı olgusuna atıfta bulunmakta iken; akıl ise erkeğin hane dışındaki dünya ile irtibatına işaret etmektedir (Bryson, 2013: 462-467, p. 74-81). Otoritenin devri meselesi de bu ikinci sebeple irtibatlıdır.

Hanenin kuruluşu sonrasında haneyi en iyi şekilde idare için hem hane içinde hem de hane dışında yerine getirilmesi gereken birtakım işler bulunmaktadır. Erkek, cesur ve kuvvetli oluşu dolayısıyla hane dışındaki işleri idareye doğal olarak adaydır (Aristoteles, 1921-1922: 382). Şu durumda erkek, aklın bir gereği olarak, kendisi dışarıda iken geçici süreyle hanenin idaresini devralacak, hane işlerini kendisi adına yürütecek ve haneye sahip çıkacak birine muhtaçtır (Bryson, 2013: 462-467, p. 74-81). Bu kişi de kadın olmak durumundadır (İbn Sînâ, 1988: 238; Aristoteles, 1921-22: 381-382). Kadının erkek adına hanede yürüteceği işler, yukarıda otoriteye karşı yükümlülükler başlığının son kısmında detaylıca ortaya konduğu üzere, çocuk bakımı ve eğitimi ile hanenin günlük rutinleridir. Tüm bu görevlerin varlığı, kadının, mevcut haliyle mutlak sayılamayacak ise de hane içinde belirli bir iktidar alanına sahip olduğunu ve söz konusu iktida-

23 Diğer iki kuraldan ilki, daha önce de değinildiği üzere, erkeğin kadın üzerinde sarsılmaz bir otorite (el-heybetu's-ş-şedide) tesis etmesidir. Sonuncusu ise, erkeğin kadını hane içinde daimi surette bir işle meşgul etmesidir. Bk. İbn Sînâ, 1988: 250.

rının kaynağını ve meşruiyetini de gerçek otoriteden yani erkekten aldığını göstermektedir.

Otoritenin devri gibi önemli bir başka husus da otoritenin yitirilmesidir. Kaynak metinler, erkeğin hane halkı üzerinde sahip olduğu otoriteyi ne zaman/nasıl yitirebileceği, hane halkının erkeğe gönüllü ve mutlak itaatinin ne zaman zayıflayıp sonlanacağı hususuna dolaylı şekilde değinmişlerdir. Problemin izlerini metinlerde sürdürdüğümüzde anlaşılmaktadır ki, erkeğin otoritesinin sarsılması olgusu kadın ve köleler ile ilişkiler bağlamında ayrı ayrı gerçekleşebilmektedir. O nedenle de bu olguyu kadın-koca, köle-efendi ilişkisi çerçevesinde ayrı ayrı ele almak daha uygun görülecektir.

Kadının erkeğin otoritesini tanınmasının gerekliliğine vurgu yapılan satırlarda (Bryson, 2013: 466, p. 82; İbn Sînâ, 1988: 250) aslında bunun gerçekleşmemesi ihtimalinden ve gerçekleşmemesi durumunda doğacak sonuçlardan da bahsedildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede, otoritenin kaynağını tartışırken yer verdiğimiz uzun alıntının ilgili kısımlarına burada yeniden işaret edebiliriz:

(...) Kadın kocasını önemsemezse, onun emrini dinlemez, yasağına kulak vermez. Bununla da yetinmez, kocasını kendisine itaate zorlar, sonuçta kadın emredici, koca emredilen, kadın yasaklayıcı, koca yasaklı, kadın yönetici, koca yönetilen olur. Bu, bir tersine çeviriş ve dönüşümdür. İsyan ve başkaldırışının ona getireceği, kısa görüşünün ve kötü yönetiminin açacağı, bilgisizliğinin ve arzularına uyuşunun yönelteceği ve maruz bırakacağı ar, kötülük, yok olma ve perişanlıktan insanın başına çok gelecek vardır (İbn Sînâ, 1992: 913).

Alıntı bize, bir imkân olarak kadının erkeğin otoritesini belirli bir yerden sonra tanımayabileceğini ve bu reddin akabinde kendisinin erkek üzerinde bir iktidar tesisine çabalayabileceğini söylemektedir. Ancak, “Bu, bir tersine çeviriş ve dönüşümdür” cümlesi ve sonrasında kadının otorite karşısı bu eylemlerini nitelemek için başvurulan “isyân”, “başkaldırı” kavramları, kadın tarafından *de facto* oluşturulmaya çalışılan iktidara meşruiyet tanınmadığının bir göstergesi şeklinde okunabilir. Nitekim, kadının bu *de facto* iktidarının gerek hane ve gerekse kendisi açısından doğuracağı sonuçların bütünüyle olumsuz olacağına yapılan vurgu da böylesi bir okumayı desteklemektedir. Peki, kadının anılan şekilde *de facto* biçimde iktidar elde etme çabasına girişmesi ve otoriteyi reddedişi dışında, erkeğin otoritesinin yitimini haklı ve gerekli kılacak herhangi bir muhtemel senaryo söz konusu olabilir mi? Az önceki alıntının ilerleyen satırları dikkate alındığında bu soruya evet yanıtı verilebilir. Zira alıntının devam eden fakat buraya tekrardan alınmayan ilgili kısmında erkeğin kadın üzerindeki otoritesi kendisinin sahip olduğu birtakım özelliklere bağımlı kılınmıştır. O özellikler erkeğin şerefli, dindar, yiğit ve sözünün eri olmasıdır. Öyleyse,

erkeğin sayılan niteliklerini kaybetmesi durumunda otoritesini tesis eden şartlar da bir anlamda ortadan kalkacak ve bu da erkeğin otoritesini doğal olarak yitirmesine sebebiyet verecektir.

Erkeğin otoritesini kaybetmesi kölelerden de kaynaklanabilir. Şöyle ki; köleler, hanenin her gün yerine getirilmesi lazım gelen işlerinin çok büyük bir kısmını bilfiil üstlenmektedir. Bu da erkeği hane dışındaki koşuşturmasına ek olarak bir de hane içinde çalışmaktan kurtarmaktadır. Kölelerin/hizmetçilerin efendi olarak erkeğe sağladıkları bu yarar, erkeğin otoritesi ile de yakından irtibatlıdır. İlgili satırları doğrudan aktaracak olursak;

Hizmetçilerin senin yerine yaptıkları ey insan, çoktur, işini görenlerin sana sağladığı yarar çoktur. Şayet onlar olmasaydı, büyük bir rahat kapısı yüzüne kapanırdı, açık ve geniş bir nimet yolu sana kapanırdı, sürekli oturup kalkmaya ve durmadan gidip gelmeye mecbur kalırdın. Bu ise, vücudu yorucudur. Ortaya çıkan bu durum, *hafiflik belirtilerinden, ahmaklık göstergelerinden, küçümseme ve kaybetme yollarındandır*; bunda, *heybetin (otoritenin) kaybolması* (sukûtu'l-heybe), *ağırbaşlılığın ve ciddiyetin yitmesi, yeteneğin boşa gitmesi*, söz konusudur. Bu niteliklerin bulunmasıyla, hizmet edilen hizmetçiden, reis sorumluluğu altındakinden farklılaşır. (İtalik vurgular tarafımıza aittir) (İbn Sînâ, 1992: 916; Krş. İbn Sînâ, 1998: 257).

Alıntılanan metnin vurgulanan kısımları, dolaylı biçimde bize erkeğin hane içindeki iktidarını ve dolayısıyla da otoritesini tesis edilebilmesi için gerekli unsurlardan birinin de köleler/hizmetçiler olduğunu göstermektedir. Şu halde diyebiliriz ki, kölelerin/hizmetçilerin hanenin kuruluşundan belirli bir zaman sonra haneyi terk etmeleri ve işleri bırakmaları halinde erkek hane içinde de koşuşturmak ve öncesinde kölelerin yaptıkları işleri yapmak zorunda kalacaktır. Böylesi bir durumun ortaya çıkması halinde ise erkek sahip bulunduğu otoritesini kaybedecektir.

Sonuç

Otorite, en temel anlamı itibariyle, meşru iktidar şeklinde tanımlanabilir. Otoritenin taşıyıcısı, sahip bulunduğu bu hükmetme hakkı ile otoritenin nesnesi olan taraflardan kendisine itaat etmelerini ve verdiği kararları yerine getirmelerini isteme imkanı elde eder. Otoriteyi elinde bulunduran kişiye böylesi bir imkanı sağlayan şey gelenek, karizma yahut yasa olabilir ve otorite sahibi de ilgili kaynaklardan aldığı yetkiyi bilen-bilgiyi talep eden yahut yöneten-yönetilen ilişkilerinin esas olduğu alanlarda sergileyebilir.

Otorite kavramının çizilen bu çerçevesini esas almak suretiyle siyasal ve sosyal alanın kesişim noktasında bulunan ve en küçük toplumsal birimi oluşturan haneye yönelmişimizde ve hane içi ilişkileri otorite kavramı et-

rafında incelediğimizde şu tespitleri kaydedebilmemiz mümkündür. Hane; erkek, kadın, köle ve çocuktan müteşekkil manevi bir yapıdır. Bu yapı içerisinde yer alan unsurlar arasında otoriteyi temsil eden figür erkektir ve söz konusu temsil, erkeğin hanede oynadığı üç farklı rol üzerinden gerçekleşmektedir.

Erkek, kölelerle ilişkisinde efendidir ve köleler üzerindeki meşru iktidarı yasalara dayanır; çocuk ile ilişkisinde babadır ve çocuk üzerindeki iktidarı da meşruiyetini benzer biçimde yasalardan alır; kadın ile ilişkisinde koca rolüyle belirir ve onun üzerindeki iktidar hakkı da kendisinin taşıdığı ve kadına nispetle daha üst düzeyde sahip olduğu birtakım karakter özelliklerinden gelir. İlgili özellikler ise cesaret, şeref, dindarlık, sözünde durma gibi olumlu niteliklerdir. Şu halde, Weberci tasnife göre, erkeğin köle ile çocuk üzerindeki otoritesi yasa kaynaklı iken kadın üzerindeki otoritesi karizma kaynaklı görünmektedir. Erkeğin hanenin diğer üyeleri üzerinde kurduğu otorite bilgi-tecrübe paylaşımını değil yönetme-yönetilme ilişkisini esas aldığından ötürü, erkeğin hanedeki otoritesi bir deontik otoritedir.

Erkek, zikri geçen kaynaklardan edindiği otorite dolayısıyla bu otoritenin nesnesi olan taraflardan; kadın, köle ve çocuklardan belli başlı yükümlülükleri icra etmelerini bekler. Bunun karşılığında da aynı taraflara karşı belirli sorumlulukları üstlenir.

Erkeğin hane halkı ile kurduğu otorite ilişkisinde otoritenin hem devri hem de yitimi söz konusu olabilmektedir. Kendisi büyük çoğunlukla hane dışı işlerle uğraşması hasebiyle hane içinde kendi adına işleri yürütme yetkisini kadına geçici bir süreyle ve mutlak olmayan biçimde devredebilir. Ancak kadın, bunun ötesine geçip erkeğin otoritesini doğrudan ret de edebilir ve kendisi hane içinde iktidar kurmaya çalışabilir. Kaynak olarak incelediğimiz metinler, böyle bir iktidar kurma çabasının başarılı olması durumunda herhangi bir biçimde meşruiyet elde edemeyeceğini öne sürer. Yalnız bunun yanında, erkeğin otoritesinin bizatihi yine erkek eliyle yitirilmesi de söz konusu olabilir. Zira, erkeğin iktidarını meşru kılan ve yukarıda sayılan karakter özellikleri yitirildiğinde, erkeğin otoritesi de doğal olarak sonlanabilir. Son olarak erkek, tüm bu seçenekler yanında, sahip bulunduğu köleleri kaybetmesi ve böylelikle de kölelerin işlerini bizatihi kendisinin yapmak zorunda kalması dolayısıyla da yani bir anlamda köleleri eliyle de otoritesini yitirebilir.

Kaynakça

- Aksu, İ. (2021). Râgıp el-İsfahânî’de Dostluk-Erdem İlişkisi, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1, 1-37.
- Alper, Ö.M. (1999). İbn Sînâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (20/337-345). Ankara: TDV Yayınları.
- Âmirî. (1957). *es-Sa’âde ve’l-İs’âd fi’s-Sîreti’l-İnsâniyye*. Mücteba Minovi (Thk.). Tahran: Danişgah-ı Tahran.
- Anay, H. (1994). *Celeleddin Devvani: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arıcı, M. (2019). *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Aristoteles. (1921-22). Risâletü Tedbîri’l-Menzil li-Aristo el-Feylesof. İsâ İskender el-Me’lûf (Nşr.), *Mecelletü’l-Mecmu’a’l-İlmî el-A’rabî bi-Dimeşk* 1-2, 380-385.
- Aristoteles. (2013). *Politika*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı. 3 Cilt.
- Baloglou, C.P. (2012). The Tradition of Economic Thought in the Mediterranean World from the Ancient Classical Times Through the Hellenistic Times Until the Byzantine Times and Arab-Islamic World. Jürgen Georg Backhaus (Ed.), *Handbook of the History of Economic Thought* içinde (s. 7-91). New York: Springer.
- Bochenski, J.M. (2018). *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*. Hilal Görgün (Çev.). 2. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bryson. (2013). Kitâbu Brûson fi Tedbîri’r-Racül li-Menzilihî. Simon Swain (Thk.), *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson’s Management of the Estate* içinde (s. 425-497). Cambridge: Cambridge University Press.
- Çağrıncı, M. (2011). Tedbîrî’l-Menzil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (40/260-261). Ankara: TDV Yayınları.
- Gutas, D. (1983). Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle’s philosophy: a milestone between Alexandria and Bağdad, *Der Islam* 60/2, 231-267.
- Güler, İ. (2017). İslam’da Otorite ve Kişi Kültürünün Oluşmasının Psikoanalitik ve Dini Saikleri Üzerine. Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), *İslâm Düşünce ve Geleceğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet* içinde (s. 299-310). İstanbul: KURAMER.

- Heywood A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. Hayrettin Özler (Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- İbn Manzûr (1999). *Lisânu'l-'Arab*. Emin Muhammed Abdülvehhâb ve Muhammed Sadık el-'Ubeydî (Nşr.). 3. Baskı. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi. 18 Cilt.
- İbn Miskeveyh (1983). *Ahlakî Olgunlaştırma*. A. Şener vd. (Çev.) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ. (1988). *es-Siyâsetu'l-Menziliyye*. Abdülemir Şemseddin (Thk.), *el-Mezhebü't-Terbevi 'inde İbn Sînâ: Min Hilâli Felsefetihi'l-Ameliyye içinde* (s. 232-260). Beyrut: Şeriketü'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb.
- İbn Sina. (1992). *Aile Siyasetine Dair Bir Risâle*. Vecdi Akyüz (Çev.), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi içinde* (s. 906-917). Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- İsâ İskender el-Me'lûf (1921-22). *Risâletü Tedbîri'l-Menzil li-Aristo el-Feylesof, Mecelletü'l-Mecmu'a'l-'İlmî el-'Arabî bi-Dimeşk* 1-2, 377-385.
- Kara, İ. (2001/2). "İslâm'da Ruhbanlık Yoktur" Söylemi Etrafında Dînî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 5-21.
- Kaya, M. (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi. (2016). *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*. Murat Demirkol (Sdl.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Ksenophon. (2018). *Oikonomikos-Hane Yönetimi*. Mustafa Solmaz ve Musa Azak (Çev.), *Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları* 14/29, 189-198.
- Kutluer, İ. (2019). *İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-Tab' ve 'Temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi*. Fuat Aydın vd. (Ed.), *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları içinde* (s. 265-300). İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi.
- Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (Çev.). 6. Baskı. İstanbul: YKY Yayınları.
- Lukes, S. (2016). *İktidar: Radikal Bir Görüş*. Mehmet Ratip (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Natali, C. (2007). *Oikonomia in Hellenistic Political Thought*. Andre Laks ve Malcolm Schofield (Ed.), *Justice and Generosity içinde* (s. 95-128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ocak, H. (2013). *İslam Ahlak Felsefesinde Et-Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı*, *Journal of Intercultural and Religious Studies* 6, 85-118.
- Özturan, H. (2019). *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese*, *Nazarîyat* 5/1, 1-36.
- Özturan, H. (2020). *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları.

- Peters, F.E. (1968). *Aristotle Arabus*. Leiden: Brill.
- Pseudo-Aristoteles. (2016). *Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*. Burak Takmer (Çev. ve Değerlendirme). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ramelli, I. (2009). *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. David Konstan (İng. Çev.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Russell B. (1967). *Evlilik ve Ahlâk*. Ender Gürol (Çev.). 2. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Salibâ C. (1982). *el-Mu'cemu'l-Felsefi*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Benânî. 2 Cilt.
- Schütrumpf, E. (2018). Arius Didymus' Epitome of the Economic and Political Topic. William W Fortenbaugh (Ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: Text, Translation, and Discussion* içinde (s. 255-291). New York: Routledge.
- Smith, N. D. (2013). Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles. Aylin Çankaya (Çev.), *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları* 10/18 Bahar, 85-96.
- Swain, S. (2013). *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Şemseddin A. (1988). *el-Mezhebü't-Terbevi 'inde İbn Sînâ: Min Hilâli Felsefeti-hi'l-Ameliyye*. Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb.
- Şeyho, L. (1903). Makâle li-Aristutâlîs fi't-Tedbîr, *el-Meşrîk* 6, 316-318.
- Şeyho L. (1921). Kitâbu Brûson fi Tedbîri'r-Racül li-Menzilihî, *el-Meşrîk* 19/3, 161-181.
- Takmer, B. (2016). Değerlendirme. Pseudo-Aristoteles, *Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*. Burak Takmer (Çev. ve Değerlendirme). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Tevfik R. (1332-1335). *Mufassal Kâmus-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire. 2 Cilt.
- Tsouni, G. (2018). Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: An Edition with Translation. William W Fortenbaugh (Ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: Text, Translation, and Discussion* içinde (s. 1-67). New York: Routledge.
- Tûsî, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsirî*. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yalazı E. ve Keyinci, C.Ü. (2015). Pseudo Aristoteles'in *Oeconomica* Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi, *Archivum Anatolicum* 9/2, 91-106.
- Yalın, S. (2019). İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği, *Journal of Islamic Research* 30/3, 479-494.

Bölüm 6

İLAHÎ DİNLERDE YOKSULLUK

Halit BOZ ^{1,2}

1 Bu çalışma, Halit BOZ'un Yoksulluğa Karşı Kur'an Ahlakı adlı kitabının bir kısmından alıntılanmıştır. (Halit BOZ, Yoksulluğa Karşı Kur'an Ahlakı, Lap Lambert Acadeic Publishing, 2017, s. 1-12.)

2 Doç. Dr. Halit BOZ, Ardahan Üni. İlahiyat Fak. ORCID, 0000-0003-4480-3166

GİRİŞ

Yoksulluk, insanın yaradılışından beri var olan ve onun yaşantısını ilgilendiren, davranışlarını yönlendiren ve her zaman canlılığını koruyan bir realitedir. Yoksulluk, kendimizde ve dışımızdaki varlıklarla olan ilişkilerde belirirken, zahîrî bir görünüm arz eder. Bu haliyle ister toplumda solunan bir olgu veya fertte oluşan bir durum olsun, her halükârda dış dünya ile ilgilidir. Yani varlıkların kendi aralarındaki iletişimlerin reaksiyonel bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ayrıca yoksulluk hem fert hem de toplum temelinde zemin bulduğu bütün ortamları etkiler.

O nedenle, bütün toplumların ana sorunlarının başında yoksulluk gelmiştir. Böylece, hemen her düşünce ve her inanç sistemi, yoksulluk problemiyle ilgilenmiş, bu soruna karşı şöyle ya da böyle çözüm yolları bulmaya gayret etmiştir. Bununla birlikte her uygarlık, insanların yaşam standartlarını yükseltmek, toplumsal sınıflar arasında eskiden beri var olan gelir dağılımındaki derin uçurumları ortadan kaldırmak için sistematik çabalar göstermiştir.

Çalışmamız; ‘‘İlahi Dinlerde Yoksulluk’’ olduğuna göre, İslam’dan önce gelen semavî dinlerin kutsal metinlerinde, yoksulluğun nasıl işlendiği, yoksul ve muhtaç insanlara ne şekilde bakıldığına bilinmesi gerekmektedir. Ancak bu konuya geçmeden önce, Kur’ân’ın, canlıların farklı yaratılış hikmetlerini açıklamak, yoksulluk vasfının etrafında odaklanan düşüncelerin analizini doğru yapmamıza yardımcı olacaktır.

Kur’ân’a göre, varlıkların tasnifine göz attığımızda görüyoruz ki bu âlemde, hem akla hem hikmete hem de vîcdana sahip olan yegâne varlık insandır.¹ Bu yüzden Yüce Allah, yeryüzüne halife² olarak insanı tercih etmiş³ ve bu âlemde bütün yaratılanları; cematât, hayvanât, nebatât, ve kozmik unsurlar; güneş, ay, yıldızlar gibi varlıkları onun istifadesine

1 Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 70.

2 Bkz. Bakara, 2/30; En’am, 6/165; A’râf, 7/69, 74; Yunus, 10/14, 73; Neml, 27/62; Fatır, 5/39; Sa’d, 38/ 26. Mahmut el-Âlusî, *Ruhu’l-Meânî fi Tefsiri’l Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesanî*, Daru’l-Fikr, Beyrut ty., I, 86; Muhammed Ali es-Sabûnî, *Saffetu’l-Tefâsîr*, Dersaadet, İstanbul 1986, I, 86.

3 Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili’l-Kur’ân*, Dâru’l-Meârif, Mısır, ty., I, 159; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb, et-Tefsîru’l-Kebîr*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1995, I, 102; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetu’l-Ubaykan, Riyad, 1998, I, 83; Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtûbî, *el Câmi-u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2000, I, 183; Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Te’vil bi’l-Me’sûr*, Beyrut ty., I, 78; Elmalılı Muhamed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Yayınları, İstanbul 1973, I, 103; Seyyid Kutup, *Fi Zilali’l-Kur’ân*, Daru’s-Şurûk, Kahire 1985, I, 140; Şihabuddin es-Seyyid

sunmuştur.⁴ Böylece onu mükerrem kılmıştır.⁵ Bunun yanı sıra Allah, insanı da kendi aralarında, farklı özelliklere sahip bir şekilde yaratmıştır. Bu farklılıklardan bazılarını şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Kur'ân, insanların; dil, renk, yetenek ve kabiliyetler açısından farklı yaratıldığını; “*Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı olması, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, âlimler için gerçekten ayetler vardır*”⁶ ayetiyle, insanların değişik renk ve dillere sahip olmasının, O'nun varlığına işaret ettiği ifade etmektedir.

2. Yine Kur'ân, rızık⁷ açısından da fert ve toplumların durumunun farklılık arzettiğini belirtmiştir:

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ لِّيَتَّخِذَ

بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

“*Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır*”⁸ buyurarak Yüce Allah, rızık olgusunu kendisine nisbet etmiş, yeryüzünde insanların rızıklarının Kendisi tarafından belirlendiğini beyan etmiştir.

Ayrıca, hem rızıkın insanlar arasında liyakat, hakkaniyet ve nihai hayır kıstaslarına göre taksim edildiğine dair şöyle denilmektedir: “*... Biz nasıl ki dünya hayatındayken, birbirlerini istihdam etsinler diye onların aralarında rızıklarını paylaşmışsak, lisanen aciz, bedenen zayıf olanları zengin kılıp, derdini güzel anlatan ve vücut bakımından da sağlam olanları fakîr kılmışsak, rahmet ve lütuflarımızı da öylece dilediğimize veririz. Ey Muhammed, rabbinin, insanları cennete koyma gibi rahmeti, onların,*

4 Bkz. Bakara, 2/29, Al-i İmrân, 3/14; Mâide, 5/1; En'âm, 6/ 142; Yunus, 10/24; İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/5, 6, 12; Enbiya, 21/79; Hac, 22/36; Mu'minûn, 23/2; Nûr, 24/43; Şuarâ, 26/132-134; Neml, 27/60, 61; Rum, 30/24; Lokman, 31/20, 30, 34; Secde, 32/27; Yasîn, 36/37, 40; Sad, 38/18; Zümer, 39/ 21; Zuhûf, 43/13; Câsiye, 45/12, 13, Kâf, 50/ 7, 11

5 “*İnsan, Allah'ın değerli kılıp, mahlûkatın pek çoğuna üstün yaptığı (İsrâ, 17/170), göklerde ve yerde olan varlıkları hizmetine sunduğu (Casiye, 45/13), ruhundan nefhettiği (Hicr, 15/29; Sad, 38/72), en güzel şekilde yarattığı (Tin, 95/4), maddi ve manevi organ ve cihazlarını düzgün ve dengeli bir şekilde düzenlediği (İnfıtar, 82/17), ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisine bahşettiği (İbrahim, 14/34) çok değerli bir varlıktır.*” Bkz. Veysel Güllüce, “İnsan Allah'ın Halifesi midir?”, AÜİFD, Sayı: 15, 2001, s. 173, vd. Ayrıca bu makale, “*Allah'ın Halifesi*” odağındaki düşünceler hakkında geniş bilgi içermektedir.

6 Rûm, 30/22.

7 Bkz. R'ad, 13/26; Nahl, 16/114; İsrâ, 17/30, Nûr, 24/28; Ankebût, 29/60, 62; Zümer, 39/52. Rızık sözcüğünün bizleri ilgilendiren tarafı, yoksulluk kavramıyla yakından ilişkisi olduğundan dolaydır. Bu kelimenin etimolojisi: Rızık kelimesi, “*r-z-k*” fiilinden türetilmiş bir isimdir. Bu sözcük, arapçada haz ve nasip manalarına gelir. Ayrıca, “*nasip etmek*” anlamında kullanılır. Bkz. Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut ty. , X, s. 115.

8 Zuhûf, 43/32

dünyada iken biriktirdikleri her şeyden daha hayırlıdır.”⁹

Kuşkusuz, insanların ontolojik bir farklılık durumu olarak değil, şehâdet ve olgular âleminin varoluş modunun bir dizini, sistematığı olmak üzere zengin ve fakîr şeklinde ayrıştırıldığı ortaya konmaktadır. Bu itibarladır ki ilahi perspektifte fakîrlik ve zenginlik, insan için tanzim edilen dünya yaratıldığından bu yana ve kıyamete kadar var olacak iki durumdur. Bu yüzden Allah, insanı yeryüzünde ilahi ilkeler çerçevesinde çalışmak, üretmek, tüketmek ve sosyal adaleti sağlamak gibi bir takım fiil ve davranışlarda sorumlu tutmuştur.¹⁰ Bir başka ifade ile Allah, âlem için takdir ettiği düzenin işleyişinde insanı, yetkili ve görevli kılmıştır.

Ancak insanoglu, ilerleyen tarihi süreçte, kendisine belirlenmiş olan varlık nedenini unutarak¹¹veya reddederek,¹² ilahî yönlendirmeden çeşitli sapmalar göstermiş, yeryüzünün değişik noktalarında sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bu durum, Kur’ân’da şöyle ifade edilmektedir:

“Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin.”¹³ Bu ayette Allah, insanın meta-iman ilişkisindeki bir yansımaya işaret etmektedir

Öte yandan, Kur’ân’ın anlatımlarına göre toplumsal yapının en önemli birleştirici ögesi olan dinin tahrif edilmesi, başta insan olmak üzere yeryüzünde, bütün canlıları felakete sürüklemiştir. *“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın...”¹⁴* *“Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olan müşriklerden olmayın. Bunlardan her grup, kendilerinde bulunan (değerlerle) böbürlenmektedir.”* Şüphesiz ki bunun örnekleri, Kur’ân’ın birçok yerinde geçmektedir.¹⁴ Örneğin Kur’ân, insanlara sunduğu tarihsel dersler bağlamında Medyen toplumundan söz ederken, yıkımlarını hazırlayan suçlarına işaret ederek, Şuayb Peygamber’e şunu söylemektedir: *“...Ölçeği ve tartıyı eksiltmeyin! Ve ey toplumum! Ölçeği ve tartıyı, adaletle tastamam yapın ve sakın, insanların mallarını eksilterek, yeryüzünde bozgunculuk yapmayın!”¹⁵*

Keza Kur’ân, bu ayette olduğu gibi, daha birçok yerde bu durumu bizlere bildirmektedir: *“Ne var ki onlar kendi aralarındaki işlerini parça parça böldüler. Her grup, kendilerinde bulunan(fikir ve davranış) ile*

9 et-Taberî, VII, 325.

10 Orhan Atalay, *Kur’ân-ı Kerim’de İnsan Meta İlişkisi ve Çalışmanın Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum 1993, s. 23.

11 Kılıç, *Ruhsal Yozlaşma Toplumsal Çürüme*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1987, s. 27.

12 Muhammed Tahir b. Aşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’l-Tenvîr*, Dar-u Sahnûn, Tunus 1997, XXII, 127.

13 Bakara, 2/188.

14 Rûm, 30/32.

15 Hûd, 11/84-85.

sevinip böbürlendi."¹⁶ Başka bir ayette ise, "*Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir*"¹⁷ buyurarak, yoksulluğu oluşturan etkenlerden; haksız mal edinmeyi, büyük günahlardan olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Bu sebeple Yüce Allah, toplumlar arasında haksızlıkları oluşturan, bunun sonucu olarak yoksullaşmaya yol açan büyük günahlardan sayılan; faiz, kumar ve bunlara benzeyen çeşitli meşru olmayan kazanç şekilleriyle¹⁸ mü'minlerin, birbirlerinin mallarını¹⁹ batıl yolla yemelerini yasaklamıştır.²⁰ Zira insanlar arasında huzur ve güveni sağlamak amacıyla olacak ki İmam Şafii: "*karşılıklı alış-verişin ancak kabul ile sahih olacağını söyler. Çünkü kabul, hoşnûduğa (karşılıklı rızaya) delâlet eder. Gönül hoşnutluğu ve kabul olmaksızın karşılıklı alıp verme ise, hoşnûduğa delâlet etmez*"²¹ derken, insanların alış-verişlerinde; zorlamalarla, baskılarla değil karşılıklı gönül hoşnûduğuna dikkat etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Kuşkusuz, yoksulluğun oluşumuna zemin hazırlayan ekonomik zihniyetin inkişafında pek çok faktörler arasında, dinî ve ahlakî esasların önemli bir unsur ve din ile iktisadî hayat ve zihniyet arasında ihmal edilmeyecek derecede çok sıkı paralellikler mevcuttur.²² Bununla birlikte, '*vahye dayansın ya da dayanmasın bütün dinler; bu konuda bir anlayış düşüncesi geliştirme ihtiyacı duymuşlardır. Ancak, bunlar içerisinde ilahî dinler; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, konuya daha çok ağırlık vermişlerdir.*'²³ Bu sebeple burada, asıl kaynağını vahyin oluşturduğu diğer dinî metinlerde yoksulluğun konumunu, yoksulluğa bakış açılarını ve bu soruna karşı sundukları görüşleri ve önerileri kısaca aktaracağız.

16 Mü'minûn, 23/53.

17 Nisâ,4/29.

18 Kılıç, *Yabancılaşma*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul ty., s. 125.

19 "*Genişlik zamanında ve istek halinde biriktirelebilen ve insanlar arasında maddi bir değeri olan her türlü varlık*" şeklinde malın tanımı yapılmıştır. Bkz. Nezih Hammad, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, (Çev. Recep Ulusoy), İstanbul 1996, s. 217. Aynı şekilde malı; "*nefsin meylettigi, kendisiyle hayatın neşelendiği, nefsin fayda ve lezzet cinsinden arzuladığı şeye kendisiyle ulaşılan her şeydir.*" şeklinde tanımlayanlarda bulunmaktadır. Bkz. Abdu'l-Kerim Zeydân, *es-sunnetu'l-İlahiyye: İlahi Kanunların Hikmetleri*, (Çev. Nizamettin Saldan), İstanbul 1997, s. 25. Mal, genellikle insanların birbirleri arasındaki iktisadi faaliyetleri dizayn ederken, ferdin sahip olduğu mal ile fakirliği ve zenginliği belirginleştirir. Malı fazla olupta zenginlerin; Allah'ın, kendisine tevdi ettiği malı korumak ve kollamak ve onunla alakalı sorumluluğunu yerine getirmesi gerektiği bildirilmektedir. Bkz. Tekâsur, 102/8.

20 Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire ty., II, 245.

21 Nasruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty. II, 245

22 Abdülgafur Aslan, *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003

23 Abdülgafur Aslan, *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, s.

24. Bkz. Bakara, 2/ 96.

A. YAHUDİLİKTE YOKSULLUK

Kur'an'da Yahudilerin, diğer insanlardan daha fazla dünya malına düşkün oldukları açıkça ifade edilmektedir.²⁴ Bu vasıflara sahip insanların yaşadığı toplumlarda; hırs, şuhh, buhl vb. gibi özellikler yaygınlaştığından, yoksulluğun daha çok arttığı bilinmektedir. Bu bağlamda yahudiler, dünya malına karşı olan aşırı hırslarını, kendileri dışındaki insanlara da aşılama istemişlerdir.

Müslümanların Medine'ye hicretinden sonra Yahudilerin takındıkları tavır, onların bu noktadaki tavırlarını açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim Ensar, Muhacirlere büyük yardımda bulunmuş, buna karşılık orada yaşayan yahudiler, Ensar'ın, Muhacirlere yapmış oldukları bu yardımlara engel olmağa çalışmışlardır. Bu düşüncenin batıl olduğunu Allah: *"Bunlar öyle insanlardır ki, cimrilik ederler ve insanlara da cimriliği emrederler... Bunlar insanlara mallarını gösteriş için verirler..."* şeklinde sunarken, Yahudilerin, kendilerinden olmayan muhtaç insanlara karşı karakterlerinde mevcut olan yapıyı da açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yahudiler, Allah'ın kendilerine göndermiş olduğu Peygamberlerin vesileleriyle yoksullara ve ihtiyaç sahibi kimselere yardım etmiş, toplum içerisinde belli seviyede yaşamlarını sağlamak, kimseye muhtaç olmadan geçimlerini idame etmek için gerekli olan düzenlemeler üzerinde çalışmışlardır.

Bu çerçevede, Yahudilere gönderilen Peygamberler de tebliğlerinde, insanlığın ortak sorunu olan fakirlik problemiyle ilgili en doğru yöntemleri bildirmişlerdir. Ancak, Kur'an-ı Kerim'de de geçtiği gibi²⁵ zaman geçtikçe bu anlayışın değiştiği, İsrailoğullarının, Peygamberlerinin telkinlerine bağlı kalmadıkları, yoksullarla alakalı emirlerin²⁶ sadece yahudilere has hale getirildiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle, yalnız kendilerinden olan yoksul ve muhtaçlara yönelik bir takım çalışmaları olmuş, bunun yanında, öteki yoksul ve ihtiyaç sahiplerini tamamen unutmuşlardır. Yahudilerin bu tutumlarına yönelik pek çok örnek bulunmaktadır.

Yahudilerin, kutsal metinlere göre genelde maddi servete, özelde ise yoksulluğa ve yoksullara karşı tutumlarını, kısaca şöyle sıralamak mümkündür.

a) *"Rab öldürür ve diriltir. Ölümler diyarına indirir ve çıkarır. Rab fakir eder ve zengin eder. Hem alçaltır hem yükseltir. Emirlerle beraber oturmak için, izzet kürsüsünü miras ettirtmek için yoksulu topraktan kaldırır..."*²⁷ Bu metinlerden; zenginliğin ve fakirliğin, Tanrı'nın tasarrufunda olduğu

24 Nisâ, 4/ 37-38.

25 Bkz. Al-i İmrân, 3/ 75.

26 Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 220.

27 I. Samuel, 2/ 6-8.

anlaşılmaktadır.

b) ‘*Fakîr kardeşine karşı gözün kötü olmasın. Ona bir şey vermemezlik etmeyessin... Memleketin içinde fakîr eksik olmayacaktır. Bunun için ben; mutlaka kendi memleketinde kardeşine, hakirine ve fakîrine elini açacaksın diye sana emrediyorum.*’²⁸

c) ‘*Fakîr ve hikmetli genç, artık öğüt almayı bilmeyen kocamış ve akılsız kraldan iyidir.*’²⁹ ‘*Doğruyu isteyen fakîr; zengin olup da iki yollu sapık adamdan iyidir.*’³⁰

‘*Fakîr adam yalancıdan iyidir.*’³¹ Ayrıca tokluk ve zenginlik, küfür ve azgınlığa iter. Yoksulluk ve açlık, suç işletmeğe ve hırsızlığa sürükler: ‘*Bana ne fakîrlik ver ne de zenginlik. Payıma düşen ekmekle beni besle ki ben, tok olup da Rab kim miş? Diye seni inkâr etmeyeyim.*’³², ‘*Çalışmak tokluk, tembellik açlık getirir. Uyuşuk elle iş gören fakîr düşer. Gayretli el ise zengin eder.*’³³ Bu metinlerden anlaşılan odur ki fakîrlik yeryüzünden kalkmaz.

Anlaşıyor ki, Tanrı katında doğru hareket eden fakîr, zalim zenginden de, cahil hükümdardan da üstündür.

d) Tanrı, sürekli âlemi yönetir. Onu bıraktığı gün, âlemin sonu gelmiş demektir. Tanrı’nın kudreti sonsuzdur. O’nun gücünün yetmeyeceği tek iş yoktur. O, bütün varlıklara hâkimdir. Âlemde O’nun iradesi dışında bir varlık, bir oluş yoktur. Tanrı, bir gün bir görevli göndererek bütün haksızlıkların, zulümlerin ortadan kalktığı evrensel bir devlet kuracaktır.³⁴ Tanrı yer ve göklerin tek sahibidir.³⁵

e) ‘*Yoksullara acıyan ve onları doyuran, Tanrı’ya ödünç verir ve karşılığını Tanrı ona öder.*’³⁶ ‘*Fakîre zulmeden, yaratanını hor görmüş olur. Fakat yoksula acıyanı O, mükâfatlandırır.*’³⁷ ‘*Fakîr ve düşkününü koru?*’³⁸

Ayrıca bu inanca göre yoksul ve düşkünlere zulüm yapmanın büyük günahlardan sayıldığını görmekteyiz: ‘*Bir memlekette fakîrlere zulmedildiğini, hakkının çiğnendiğini, adaletin memleketten kaldırıldığını*

28 Tesniye, 15/ 9-11.

29 Vaiz, 4/13.

30 Süleyman’ın Meselleri, 28/6; Eski ve Yeni Ahit’te fakîr ve fakîrlik kelimesinin geçtiği pasajlar için bkz. King James, Version, *A New Concordance to the Holy Bible*, New York 1960, s. 317-318-320.

31 Süleyman’ın Meselleri, 19/22.

32 Süleyman’ın Meselleri, 30/8-9.

33 Süleyman’ın Meselleri, 10/4.

34 Tümer, Küçük, s. 220.

35 Tekvin, 14/19.

36 Süleyman’ın Meselleri, 19/17.

37 Süleyman’ın Meselleri, 14/31.

38 Süleyman’ın Meselleri, 31/9; Mezmurlar, 72/1-14; Eyub, 29/12-17.

gördüğün an, bu işe şaşma. Gerekeni yapmaktan çekinme. Çünkü şımaranın üzerinde onu murakabe edecek bir büyük vardır... Topraktan faydalanmak ise herkesin hakkıdır.”³⁹ “Tanrı’nın sana vermekte olduğu kendi memleketinde, kardeşlerinden biri, fakîr bir adam, senin yanında, kapılarının birinde olursa, yüreğini katılaştırmayacaksın. Elini ona aç ve muhtaç olduğu miktarı ona ver.”⁴⁰ Fakîrleri, düşkünleri yedirmek, onları küçümsemek, haklarını savunmak istenmektedir.

Bir başka ifade ile bu inançta yoksullar, Tanrı tarafından koruma altına alınmıştır. *“Kim fakîre verirse onun eksigi olmaz. Fakat kim fakîrden yüz çevirirse ona binlerce lanet olsun.”⁴¹ Hakkı tanımayan zenginlere, servetlerine güvenip onunla övünenlere karşı çıkılmalıdır.⁴² Bu sebeple başkasıyla münasebette tolerans, anlayış, cömertlikte örnek olmalıdır. Yaşlı anne ve babaya, ihtiyarlara, körlere, yoksullara, dul ve yetimlere saygılı olunmalıdır. Aynı şekilde bostanın bir köşesi terk edilmeli, başaklar yoksullar için bırakılmalıdır. Gündelikçinin yevmiesi, akşam olmadan önce ödenmelidir.⁴³*

Bu ifadelerde, yoksullara ikramda bulunanların övüldüğü, kötü muamelede bulunanların ise lanet ve azapla korkutulduğu anlaşılmaktadır.

f) *“Oğlum dinle ve hikmetli ol. Kalbini doğru yola çevir. İçki içenlerin ve et yemeğe düşkün olanların arasında bulunma. Çünkü hem israf eden⁴⁴ hem de içki içen yoksul olmaya mecburdur. Hatalarınız, hayrı sizden uzaklaştırır.⁴⁵ İnsan devamlı zengin kalmayabilir. Kral doğan da pek ala yoksul fakir düşebilir.⁴⁶ Kötü gözlü adam zenginliğin peşine koşar. Daha bilmez ki fakîrlikte onu izlemektedir.”⁴⁷*

Bu metinlere göre hataların, insanı yoksulluğa sürüklediği anlaşılmaktadır. Ancak, şimdiye kadar aktarılan olumlu tabloya mukabil, dejenere olmuş musevî toplumunda saygı görmenin ön koşulu; zenginlik ve güç, toplum içinde yüksek düzeyin ise; savaşıma kabiliyetine bağlı olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Bununla birlikte yahudi toplumu, kendi toplumunun refahı için dünya genelinde, ekonomik bağlamda sürekli strateji geliştirme yolları aramıştır.

Yine metinlerden çıkan sonuca göre, Yahudilik’te; fakîrlerin haklarını

39 43 Vaiz, 5/8-9.

40 Tesniye, 15/7-8; Çıkış, 22/25.

41 Süleyman’ın Meselleri, 28/27; İşaya, 58/10.

42 Eyub, 31/24-28; Süleyman’ın Meselleri, 22/16; Mezmurlar, 49/5-12.

43 Levililer, 19/13, 18, 34.

44 Süleyman’ın Meselleri, 23/19-21.

45 Yeremya, 5/25.

46 Vaiz, 4/14.

47 Süleyman’ın Meselleri, 28/22.

48 Leslie Lipson, *Uygurluğun Ahlaki Bulanımları*, (Çev.: Jale Çam Yeşiltaş), İstanbul 2000, s. 78.

korumak, yardım etmek ve toplumda hayatlarını idame edebilecek ortamı onlara sunmak,

Tanrı'nın insanlara yüklediği bir görevdir.⁴⁹ Çünkü Tanrı, yoksulların yardımcısı ve koruyucusudur.

B. HİRİSTİYANLIKTA YOKSULLUK

Hıristiyanlık dinini ilk kabul eden insanlar ile daha sonraki yıllarda bu dini misyonu yüklenen insanlar, her zaman eziyet gören, kovuşturmayla uğrayan ve ezilen insanlar oldukları için daha çok, ahlakî davranışlarda ve karşılıklı ilişkilerde sabrı vurgulayan ve insanların tahammül güçlerini artırmak için sürekli ahirete göndermede bulunan bir dünya görüşü geliştirmiş⁵⁰, dünyaya yapılan vurgudan mümkün olduğunca kaçınılmıştır.⁵¹

Nitekim Hıristiyanlara göre Tanrı'nın sevgili kullarının; yoksullar, alçak gönüllüler ve insanlar tarafından horlanan kimseler olduğuna; buna mukabil şayet zenginler, eğer kâmil insanlar olmak isterlerse, ellerinde bulunan mallarını satıp yoksullara dağıtmaları gerektiği belirtilmektedir.⁵² Bu inanca göre yoksulluk, adeta özendirilmeğe çalışılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hıristiyanların yoksullara bakış açılarını kısaca anlattıktan sonra şimdi de, Yeni Ahit'te; yoksullukla ilgili bazı telkin ve öğütleri aktaralım: "*İnsan yalnız yemekle yaşamaz. Fakat o, Tanrı'nın ağzından çıkan her bir sözle yaşar.*"⁵³ İnsan hayatı, sadece yemek ve içmek gibi maddi yönden teşekkül etmemiştir. Aksine onun ruhî ve manevî yönü de vardır. İnsan şayet dünyada zevk almak istiyorsa, bu yönü de dikkate almalıdır.

Yoksullara, dilencilere, sıkıntıya düşmüşlere yardıma çok önem verilmektedir: "*Benim zavallı bir kardeşime ne yaparsanız, bana yapmış olursunuz.*"⁵⁴ Bu sebeple, dinin önde gelenlerinin vazifelerinden birisi de, yoksullara, hastalara ve muhtaçlara yardımı teşvik ettirmektir.⁵⁵ Çünkü İsa'nın dağdaki vaazda söylediklerinden anlaşılıyor ki bu vaaz; yoksul, sabırlı, alçak gönüllü, doğru, merhametli, kalbi temiz ve

barışseverleri kutsar niteliktedir.⁵⁶ İsa'nın değer ölçüsüne göre aşağı düzeyde olanlar; gururlu ve kibirlililerdir.⁵⁷ Bu yüzden yoksul ve alçak gönüllüler, ahlakî açıdan gururlu ve kibirli insanlardan daima üstündürler. Nitekim bu durum, bütün dinlerde mevcuttur.

49 Aslan, s.29.

50 J. S. Mill, *Hürriyet*, (Çev.: Mehmet Osman Dostel), İstanbul 1997, s. 78.

51 Aslan, s.29.

52 Mill, s.78.

53 Matta, 4/14.

54 Matta, 25/10; Luka, 6/38; Romalılara Mektup, 12/15.

55 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002, s. 176.

56 Matta, 5/3.

57 Matta, 6/20.

Yoksulluk toplumda daima var olacaktır: “*Yoksullar daima sizinle*”⁵⁸ Bu yüzden Hıristiyan inancına göre yoksulun, Tanrı tarafından insanları sınamak için gönderilmiş olabileceği düşüncesi hâkimdir. Bu şekilde yoksulluk da “*kutsal yoksulluk*” olmuştur.⁵⁹ Nitekim fakîrin sadakası, zenginın nafakasından çok üstündür.⁶⁰ Keza burada, yoksulluk halinin ve yoksulun yapacağı amelin üstünlüğünü görmekteyiz.

Aç kalan, zaruret sebebiyle yenmesi yasak olan bir şeyi yiyebilir. Buna göre Davut ve kardeşi, sadece kâhinlerin yiyebildiği mabetteki ekmeği yemişlerdir.⁶¹ Fakîre yedirene, yoksula acıyana Tanrı kâfildir.⁶² Yaşayacak kadar maişetle yetinmek, giyime, beslenmeye pek önem vermeden Allah’a dayanmak gerekir.⁶³ Fakîrlere her türlü bağış yapılmaya teşvik edilmektedir: “*İsa şöyle dedi: Eğer kâmil insan olmak istiyorsan git ve malını fakîrlere dağıtmak üzere sat...*”⁶⁴ Nitekim ortaçağ boyunca yoksullar, deliler, ihtiyaç sahipleri, Tanrı’nın yoksullara ayırdığı pay anlayışı sayesinde korunmuşlardır. Çünkü İsa, fakîr kıyafetine bürünerek yoksulluğu yüceltmıştır.⁶⁵ Burada da, yoksullara yapılan yardımın kutsallaştırıldığı ve insanların, yoksullar sayesinde birçok felaketlerden korunduğu anlaşılmaktadır.

Bir insan, iki efendiye, yani hem servete hem de Tanrı’ya kulluk edemez.⁶⁶ Bir yandan yetimlerin ve dulların mallarını yiyip, öte yandan iyilik gösterişi yapanlar⁶⁷ ile fakirlere acıdıklarını duyurdukları halde gerçekte böyle olmayanlar kötülenmektedir.⁶⁸ Aç kitleler, kendilerini doyuranın ardından giderler: “*İsa onlara şöyle dedi: Bana uymanız, alametleri görmenizden değil, fakat ekmeklerinden yiyip doymanızdan dolayı beni arıyorsunuz.*”⁶⁹ Keza, İsa’nın yandaşları ve arkadaşları, hiçbir şeye sahip değillerdi. Bu anlayışın bir yansıması olacak ki, fakîr bir adam Petrus’tan yardım beklerken, o, yoksula; “*bende gümüş ve altın yoktur*”⁷⁰ diye cevap vermektedir.

Hıristiyanlığın dini metinlerinde Tanrı’ya inanmak ile zenginlik arasındaki ilişki, dramatik bir şekilde dile getirilmektedir.⁷¹ Bu ilişki şöyle

58 Yuhanna, 12/8.

59 Braudel, s. 342.

60 Luka, 21/1.

61 Matta, 12/1-4.

62 Matta, 25/34-40.

63 Matta, 6/9-12.

64 Matta, 19/21-22.

65 Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1996, s. 342.

66 Matta, 6/24.

67 Matta, 23/14.

68 Yuhanna, 3/7.

69 Yuhanna, 6/26.

70 Resullerin İşleri, 3/4.

71 Aslan, s.29.

ifadelendirilmektedir: “Kim benim şu sözlerimi işitir ve onları yaparsa, evini kaya üzerine kuran akıllı adama benzer. Yağmur yağdı seller geldi, yeller esti ve o eve çarptıkları halde ev yıkılmadı. Çünkü o ev kaya üzerine kurulmuştu. Benim, bu sözlerimi işiten ve yapmayan kimse ise, evini kum tepelikleri üzerine kuran budala adama benzer. Yağmur yağdı, seller geldi, yeller esti ve o eve isabet etti. Bunun sonucunda ev yıkıldı. Onun yıkılması büyük oldu.”⁷²

Buna göre, Tanrı’ya inananların yokluk ve darlığın çeşitli nedenlerinden korundukları, inanmayanların ise, yokluk ve darlığın kendilerine isabet edeceği ve dünyada büyük acılarla karşılaşacakları anlatılmaktadır.⁷³ Bir başka ifade ile yoksulluğun getirmiş olduğu sıkıntılardan korunmanın, inanç yapısıyla alakalı bir durum olduğu, verilen örneklemede açıkça görülmektedir.

Ayrıca, mal yığına, gümüş ve altın stok yapmanız hayırlı olmadığı, bu işi yapanların akıbetlerinin iyi olmayacağına vurgu yapılmaktadır.⁷⁴ Hıristiyanlıkta, genel olarak insanın mal ve servet yığmak için çaba sarfetmeyi, hoş karşılamamıştır. Bu yüzden İsa, Cennete, zenginlerden ziyade yoksulların ulaşabileceği belirtilmekte, zira Tanrı, ahirette yoksulluğun mükâfatının cennet vadetmektedir.

Bununla birlikte Yeni Ahit’te, Max Weber’e göre İsa’nın yoksullara karşı sergilediği kişisel davranışı, o günün koşullarına göre göstermiş olduğu tavidir.⁷⁵ Bu yaklaşım; “bir güne yetecek kadar ekmek,” “insanın hayatını idame edecek kadar” şekliyle belirginleşmektedir.⁷⁶

Yine Weber, İsa’dan sonra Hıristiyan’lığı dünyaya karşı olumsuz bir tavır içerisinde yorumlayan ve onları fakirleştirerek zor durumda bırakan kişinin Pavlus olduğunu belirtmektedir: “Hıristiyanlıkta ekonomik gelenekler, başlangıçta Pavlusçu kayıtsızlığın ürünüydü. Daha sonra verilen koşulların mutlak kabulünün Tanrı’ya mutlak boyun eğme ile özdeşleşmesiyle ilahi inancın ifadesi haline geldi”⁷⁷ derken, yoksullukla alakalı bu düşüncenin, Hıristiyan inancına sonradan motive edildiğini bildirmektedir.

İsa’dan sonra gelen Hıristiyan din adamları şöyle bir kuram geliştirmişler: Tanrı’nın; bizzat kendisine ibadet etmeleri için ve buyruğunu yerine getirmeleri için dünyayı yarattığı anlayışını ileri sürmüşlerdir. Dünyalık için çalışmanın, ya da dünyalık servet için çabalamanın; aşağılık olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

72 Matta, 7/24-27.

73 Charles Stanley, *How to Listen to God*, London 1992, s. 149-151.

74 Matta, 6/9.

75 Matta, 6/9. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*. (Çev.: Z. Aruoba), İstanbul, s. 71.

76 Aslan, s. 32-33.

77 Weber, s. 71-72.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam dışında diğer dinlerde de yoksulluk, gerekli ehemmiyeti görmüştür. Ancak mevcut verilerden hareketle diğer dinlerde yoksullukla mücadelede; İslam'da olduğu gibi sistematik bir yapı, belli kurullarla oturtulmuş bir kaideler manzumesine rastlayamadık.

Ayrıca yoksulluk, kapsam ve ehemmiyet açısından her ne kadar Yahudilik'te yer bulmuşsa da, Hıristiyanlık inancında, daha sık hatırlatılan, ona karşı daha özenli davranılan, hatta teşvik edilen bir özellik şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifade ile Hıristiyanlık'ta yoksulluğa daha çok özen gösterildiği hatta yüceltildiği sezilmektedir. Nitekim bu inancın, yoksulluğu, konum itibarıyla en üst mertebede değerlendirdiği, âdeta kutsallaştırdığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân, insanları dünya ve ahiret mutluluğuna erdirtirecek esasları barındırmaktadır. O, bir yandan insanın faydasına olacak değerleri insana sunarken, diğer taraftan da onun çeşitli problemlerine makul çözümler üretmektedir. Dolayısıyla insanların tarihsel süreçte yaşadığı ve yaşamakta olduğu ortak bir sorun olan yoksulluğa, yoksulluğun nedenlerini oluşturan sorunlara ve çözüm yollarına; yoksulluk ve iman arasındaki ilişkiye dikkatleri çekmektedir.

Bu bağlamda Hz. Muhammed (s.a.s.)'de, insanlığın geçmişte yaşadığı ve gelecekte karşılaşacağı problemlerin çözümünün Kur'ân'da olduğunu bildirmektedir. Ancak, düşünce tarihinde insanın varlık alanına, daha dar bir anlamda beşeri hayatın temel şartlarından biri olan onun maddî ve manevî ihtiyaçlarına çoğu kere yeterince önem verilmemiştir. Bu yaklaşımdan dolayı işin tabiatında, bazı olumsuzluklar beraberinde gelmiş ve bunun doğal sonucu olarak da Allah-insan diyalogu, bazen tek taraflı olarak bozulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülğafur Aslan**, *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003
- Abdu'l-Kerîm Zeydân**, *es-sunnetu'l-İlahiyye: İlahi Kanunların Hikmetleri*, (Çev. Nizamettin Saldan), İstanbul 1997.
- Celaluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî**, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Te'vil bi'l-Me'sûr*, Beyrut ty.
- Charles Stanley**, *How to Listen to God*, London 1992.
- Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî**, *Mefâtihu'l-Ğayb, et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî**, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-Meârif, Mısır, ty.,
- Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed İbn Manzûr**, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut ty.
- Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr**, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire ty.
- Ekrem Sarıkçıoğlu**, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002,
- Elmalılı Muhamed Hamdi Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul 1973.
- Fernand Braudel**, *Uygurlukların Grameri*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1996,
- Günay Tümer**, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993
- J. S. Mill**, *Hürriyet*, (Çev.: Mehmet Osman Dostel), İstanbul 1997
- King James**, Version, *A New Concordance to the Holy Bible*, New York 1960,
- Leslie Lipson**, *Uygurluğın Ahlaki Bulanımları*, (Çev.: Jale Çam Yeşiltaş), İstanbul 2000,
- Max Weber**, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev.: Z. Aruoba), İstanbul
- Mahmut el-Âlusî**, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesanî*, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.86;
- Muhammed Ali es-Sabûnî**, *Saffetu't-Tefâsîr*, Dersaadet, İstanbul 1986
- Muhammed Tahir b. Aşûr**, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dar-u Sahnûn, Tunus 1997.
- Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî**, *el-Keşşâf*, Mektebetu'l-Ubaykan, Riyad, 1998.
- Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtûbî**, *el Câmi-u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2000.

Nasruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envaru't -Tenzîl ve Esra-ru'î-Te'vîl*, Dâr-u İhyâî't-Turâsi'l-Arabî, ty.

Nezih Hammad, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, (Çev. Recep Ulusoy), İstanbul 1996.

Orhan Atalay, *Kur'ân-ı Kerim'de İnsan Meta İlişkisi ve Çalışmanın Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum 1993.

Sadık KILIÇ, *Ruhsal Yozlaşma Toplumsal Çürüme*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1987, s. 27. *Yabancılaşma*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul ty.

Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *AÜİFD*, Sayı: 15, 2001

Bölüm 7

**HAMDÎZÂDE MEHMED RÂGİB ATADEMİR'İN
“TERCEME-İ İTİKÂDÂTÜ FİRAKİ'L-MÜSLİMİN”
ADLI ESERİ VE TAHLİLİ**

Ali DURMUŞ^{1}*

¹ Dr. Ali Durmuş, Milli Eğitim Bakanlığı, alidurmus6116@gmail.com, orcid.org/0000-0002-9279-1983.

Giriş

İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalı, ilmü'l-makâlât ve milel ve nihâl gibi isimlerle İslâm tarihinde erken dönemlerde ortaya çıkan İslâmî ilimlerden biri olmasına rağmen Osmanlı son dönemlerine değin asırlarca ihmal edilmiş ve ilm-i kelâm içerisinde değerlendirilmiştir.¹ Osmanlı Devleti'nin son asrına değin durağan devam eden mezhepler tarihi çalışmaları² son asırda yeniden kendini göstermiş ve bu alanda kaleme alınan eserlerle birlikte firak geleneği yaygınlaşmış ve Osmanlı medreselerinde müstakil bir ders haline gelmiştir. Şeyh Abdurrahman Aktepi'nin *Keşfu 'z-zalâm fi akâidi fıraki'l-İslâm* adlı eseri,³ Giritli Sırrı Paşa'nın (öl. 1310/1894) Bağdâdi ve Şehristânî'nin eserlerine benzer bir tasnif ve üslupla kaleme aldığı *Ârâü'l-milel* adlı eseri,⁴ Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî'nin (öl. 1309/1893) *Câmi 'u'l-mütûn* ve *Netâyicü'l-itikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*⁵ adlı iki eseri,⁶ Hasan b. Ömer es-Sunkurî'nin Gümüşhânevî'nin *Netâyicü'l-itikâdiyye* adlı eserini temele alarak kaleme aldığı *Zübde-tü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* adlı eseri,⁷ Ahmed Feyzi b. Ali Arif Çorumî Leblebicizâde'nin *el-Feyzü'r-Rabbâni* adlı eseri,⁸ Haydarizâde İbrâhim Efendi'nin (öl. 1933) 1338/1922'de İstanbul'da neşredilen *Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Tarihi* adlı eseri,⁹ İsmail Hakkı İzmirli'nin *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* ile *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserleri¹⁰ Osmanlı son yıllarında kaleme alınan önemli eserlerdendir. Mehmed Râgıb Atademir'in şimdiye değin bilinmeyen ve henüz ilim dünyasına kazandırılmamış olan *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* adlı eseri de bu eserlerden biri olup bu çalışmayla latinize edilip tahlil ve değerlendirmesi yapılarak sahada çalışma yapan araştırmacıların istifadesine sunulacaktır.

1 Osman Aydınli, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008), 211.

2 Bu dönem çalışmalarına örnek olarak bkz. Ramazan Tarık; Ali Aslan, *Sinân Paşa'ya Nispet Edilen İslâm Akâidi ve Mezhepleri*, İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.

3 Metin Bozan, "Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepi Örneği", *Marife* (2011), 118-133.

4 Geniş bilgi için bk. Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 189-196.

5 Rifat Türkel, "Netâyicü'l-İ'tikâdiyye fi Usûli'l-Fıraki'l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (2016), 367-383.

6 Geniş bilgi için bk. Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 196-200.

7 Geniş bilgi için bk. Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 200-2006

8 Geniş bilgi için bk. Sayın Dalkıran, "Ahmet Feyzi Çorumî'nin Hayatı, Eserleri ve Feyzi-Rabbâni fi Reddi Bâtıl-ı İrânî Adlı Eseri", *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu Tebliğler Müzakereler*, (Çorum: y.y., 2006), 560-565; Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 206-211.

9 Hasan Karagedik, *Haydarizade İbrahim Efendi'nin Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihindeki Yeri ve Önemi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 51-83.

10 Geniş bilgi için bkz: Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 232-238.

1. Hamdizâde Mehmed Râgıb Atademir'in Hayatı ve Eserleri

1.1. Doğumu ve Ailesi:

6 Recep 1292/8 Ağustos 1875'te Regâib gecesinde Konya'da dünyaya gelen Atademir, regâib gecesine istinaden Râgıb olarak isimlendirilmiştir.¹¹ Nakledilen bilgilere göre soyu Kadı Salihoğulları adlı aileye dayanmakta olup, Kadizâde ve Hacı Halife olarak da bilinen büyük dedesi Ahmed Hamdi Efendi'nin (öl. 1268/1851) torununu Ali Haydâr Efendi'nin oğludur. Hamdi Efendi'ye nispetle Râgıb Atademir ve ailesi "Hamdizâde" olarak tanınmıştır. Büyük dedesi Ahmed Hamdi Efendi, devrinin en meşhur hattatlarından olan ve hattatlığıyla tarihte derin iz bırakan sanatçılardan biridir. Günümüze dek ulaşan sülüs, nesih ve talikle kaleme alınmış birçok eserinin yanı sıra tezhipli mushafı da mevcuttur. Atademir'in dedesi Mehmed Said Efendi ile dedesinin kardeşi Mustafa Rüşdü Efendi (öl. 1296/1878), babası Ali Haydar Efendi, amcaları Mahmûd Celâleddin ile Abdülkâdir Efendi de Ahmed Hamdi Efendi'den ders almış hattatlardır.¹²

Mehmed Râgıb'ın Abdülkâdir Erdoğan (öl. 1946), Hatice ve Râfia adında 3 kardeşi ve Sâib, Sâmih ve Hamdi Râgıb adında üç oğlu bulunmaktadır.¹³ Amcası Mahmud Celâleddin kurra hâfız olup 600 hafız yetiştirmekle meşhur olmuş; kardeşi Abdülkadir Erdoğan ise Konya'da çeşitli mekteplerde muallimlik yaptığı gibi bir yandan "Hamdizâde Abdülkadir" adıyla çeşitli dergilerde bir takım makaleler yayınlamış; bir yandan da İttihat ve Terakki Fırkası'nın Konya sorumluluğu görevini yürütmüştür. Görevi icabı zaman zaman Mustafa Kemal Atatürk ile de görüşmüş, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal'in ölümünden sonra Süleymaniye'de bulunan Evkâf-ı İslâmiye Müzesinin müdürlüğü görevini yürütmüştür.¹⁴

İstanbul Dârülfünûn Tıp Fakültesinde ve Almanya'da Tıp ve Kimya üzerine eğitim alarak doçent olan Said Râgıb Atademir (öl. 1970) yedi dil bilmekte olup birçok eser kaleme almış devrin önemli bilim adamlarından ve akademisyenlerinden biridir.¹⁵ Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden ve aynı zamanda İlahiyat Fakültesinden mezun olan diğer oğlu Sâmih Râgıb (öl. 1969), çeşitli okullarda öğretimlik ve idarecilik

11 Hamdi Râgıb Atademir, "Babama Dair", *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3.

12 Veli Sabri Uyar, "Hattatlar Armağanı", *Konya Halkevi Aylık Kültür Dergisi* 116-117/11 (1948), 57; Veli Sabri Uyar, "Hattatlar Armağanı", *Konya Halkevi Aylık Kültür Dergisi* 120-121/11 (1948), 50; Ahmet Çelik, "Mehmet Zeki Dalboy'un Konyalı Hattatlar Üzerine Makaleleri", *Merhaba Akademik Sayfalar* 13/18 (2009), 200-201; Afif Evren, *Konyalı Bazı Muharrirler Şairler Hattatlar* (Konya: Babalık Basımevi, 1937) 23-25.

13 Mustafa Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, Konya Üniversitesi Araştırma Fonu, Proje No: SOBE 91/039, Proje Yürütücüsü: Nejat Göyünç, (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1995), 391.

14 Geniş bilgi için bkz: Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 24-25.

15 Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 29-30

yapmış ve bakanlık başmüfettişliği görevinde bulunmuştur.¹⁶ Diğer oğlu Hamdi Râgıb Atademir ise Fransa'da Besancon ve Nancy Üniversitelerinde Sosyoloji, Psikoloji, Felsefe, Mantık ve Hukuk üzerine eğitim almış, 1939 yılına dek çeşitli okullarda öğretmenlik yapmıştır. Ardından Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya bölümünde akademisyenliğe başlayan Atademir zamanla yükselerek profesör ünvanını almış ve İlahiyat Fakültesinde görev yapmıştır. Ayrıca o, 1954'te ve 1957'deki seçimlerde Demokrat Parti'den milletvekilliği yapmış; 27 Mayıs 1960 darbesiyle Yassıda ve Kayseri cezaevlerinde 2,5 yıl tutuklu kalmıştır.¹⁷

1.2. Hayatı ve Eğitimi

9 yaşında iken 6 ay gibi kısa bir sürede amcası Mahmûd Celâledin'in eğitiminde hafızlığını tamamlamıştır. Bu sırada Fransızca bilen bir komşusunun desteğiyle Fransızca öğrenmeye başlamıştır. Akabinde devrin Konya müftüsü Aladağlı Hacı Ahmed Efendi (öl. 1910), Gevrâki Abdülkâdir Efendi (öl. 1904) ve Sivaslı Ali Kemâlî (öl. 1920) gibi devrin ulemasından dersler alarak yetişmiştir. Rüşdiyye ve Dârümuallimîn mekteplerini birincilikle bitirmiştir.¹⁸

Bir ara eğitimine devam etmek için İstanbul'a gitmeye niyet etmişse de babasının isteği üzere bu fikirden vazgeçip Konya'da kalarak eğitimine devam etmiş ancak Zihni Efendi gibi İstanbul ulemasıyla da samimi bir münasebet içerisinde olmuştur. İcazetini aldıktan sonra çeşitli cami ve medreselerde dersler okutmuş; Sahipata Camii hatipliğinin yanı sıra Askerî Rüşdiye ve İdadide Kur'ân, dinî ilimler ve Farsça dersleri vermek için müderrislik vazifesinde bulunmuştur. Medreselerin kapatılması üzerine kısa bir müddet ticaretle iştigal eden Mehmed Râgıb bu sürede dönemin âlimleri ile hemhal olmuş ve çeşitli teşkilât-ı idare heyetlerinde görev almıştır. İstiklâl harbi yıllarında köy köy dolaşarak orduya aynî ve nakdî yardım toplamak suretiyle milli mücadeleye büyük destek olmuştur. Ayrıca Mukbil ve Beypınarı sularının Konya'ya getirilmesinde büyük emek harcamıştır. 2 Ekim 1920'de baş gösteren Delibaşı Mehmet isyanına karşı koymuş ve bazı hocaların ve eşrafın isyana katılmasına engel olmuştur.¹⁹

Bir yandan çeşitli hayır işleriyle iştigal eden Mehmed Râgıb, diğer yandan ilmî faaliyetlerine de devam etmiş, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Konya'yı ziyarete gelen âlimlerin sık sık ziyaret ettiği Râgıb, zaman zaman yurt dışından gelen yabancı müsteşrikleri de ağırlamıştır.²⁰ İlimiyle

16 Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 30-31.

17 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk: Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 31-70.

18 Atademir, "Babama Dair", 3; Mehmed Önder, "Mehmed Ragıp Hocayı Yetiştirenler", *Yeni Konya* (8 Ekim 1953) 3.

19 Atademir, "Babama Dair", 3-4; Önder, "Mehmed Ragıp Hocayı Yetiştirenler", 3-4. Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 26-27.

20 Atademir, "Babama Dair", 4; Önder, "Mehmed Ragıp Hocayı Yetiştirenler", 3-4.

âmil, yumuşak huylu, bilgili, tecrübeli, haksızlığa karşı dik duran, emir bi'l-ma'rûfta daima suhûletten yana olan bir kişi olarak tarif edilen Mehmed Râgıb, 22 Eylül 1953'te Ankara'da vefat etmiştir,²¹ bir sonraki gün, ikinci namazını müteakip Hacı Fettâh Mezarlığı'na defnedilmiştir.²²

1.3. Eserleri

Mehmed Râgıb Atademir, bir yandan Kurtuluş Savaşı yıllarında orduya destek vermek, hayır hasenât işlerinde bulunmak ve ticaretle uğraşmak gibi bir takım işlerle iştigal etmiş olsa da, ilmî faaliyetlerden hiçbir şekilde geri durmamış velûd bir müelliftir. Oğlu Prof. Dr. Hamdi Râgıb Atademir'in belirttiğine göre Arapça ve Farsça'ya önemli derecede hâkim olan Mehmed Râgıb, fıkıh, hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık alanında da çeşitli tercüme ve teliflerde bulunmuştur.²³ Ayrıca 1947'de Atademir Yayınevi ve Matbaası'nı kuran Mehmed Râgıb, devrin birçok önemli eserini de yayınlamış olduğundan yayıncı kimliğiyle de tanınmıştır.²⁴

*Zekât, Kurban, Sücûd-ı Sehv, Hayız Nifas İstihaza*²⁵ adlarıyla bilinen bir risâle serisi Atademir Yayınlarından 1950 yılında yayınlanmıştır. Ayrıca mantığa dair *Es'ile-i mizânü'l-udûl ve ecvibe-i mikyâsi'l-ukûl* adlı bir eseri ise Meşrik-i İrfan Matbaasından 1927'de yayınlanmıştır.²⁶ Hamdi Râgıb Atademir'in bildirdiğine göre bu eserlerin haricinde basılmayıp el yazması niteliğinde olan ve binlerce varaktan ibaret olan *Müslim-i Şerîf, Hüccetü'l-bâliga, Aynü'l-ilm ve zeynü'l-ilm, Mufasssal Menâsik-i Hâc, Süllemü's-sirâc, Keşfü'l-hicâbât tercemetü'l-Vâridât*²⁷ gibi birçok eseri mevcuttur.²⁸ Atademir, babasının en büyük arzusunun bütün ilmî tetebbuat ve müktesebatının son meyvesi olarak İslâm akâidinde dair geniş ve mücmel bir eser kaleme almak olduğunu, ancak onun bütün hazırlıklarını tamamlamasına rağmen bu esere başlayamadan vefat ettiğini dile getirmektedir.²⁹

21 Atademir, "Babama Dair", 4; Önder, "Mehmed Ragıp Hocayı Yetiştirenler", 3-4; Celâleddin Kışmır, "Konya'nın Nisyan Çukurları", *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3; M. Emin Bolay, "Hacı Ragıp Atademir'e Dair", *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3-4.

22 Hamdizâde Mehmed Râgıb Atademir, *Keşfü'l-Hicâbât Tercemetü'l-Vâridât* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5739), 1a.

23 Atademir, "Bababama Dair", 4.

24 Mehmet Önder, *Konya Maarif Tarihi*, (Konya: Ülkü Basımevi, 1952), 84; Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 28.

25 Bu eserin yazma nüshası için bk: Hamdizâde Mehmed Râgıb Atademir, *Risâle-i Tahâret-i Hayız ve Nifas* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5742), 1a-8b.

26 Geniş bilgi için bk. Atademir, "Bababama Dair", 4; Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 27.

27 Şeyh Bedreddin Simavî'nin Vâidât adlı eserinin Nureddin Melâmî tarafından yapılan şerhinin tercümesidir. Yazma nüshası için bk: Hamdizâde Mehmed Râgıb Atademir, *Keşfü'l-Hicâbât Tercemetü'l-Vâridât* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5739), 1b-38a.

28 Geniş bilgi için bk. Atademir, "Bababama Dair", 4; Arıkan, *Hamdi Ragıp Atademir*, 27.

29 Atademir, "Bababama Dair", 4.

2. *Terceme-i İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn Adlı Eseri*

Bilindiği *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eser, Fahreddin er-Râzî'nin milel ve nihâl türüne örne olarak kaleme aldığı önemli bir eserdir. Bu eser ilk olarak 1938 yılında Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından;³⁰ ikinci olarak ise 1986'da Beyrut'ta Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî tarafından neşredilmiştir.³¹ Nakledilen bilgilere göre bu eserin sadece iki el yazması bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kahire'de Teymür Paşa Kütüphanesinde 178 numarada, diğeri ise Leiden'de 575 numarada kayıtlıdır. Yukarıda bahsettiğimiz ilk neşirde, nâşir Kahire nüshasını dikkate almıştır ancak her iki nüsha arasındaki farklılıkları da ortaya koymuştur.³² Bağdâdî tarafından yapılan ikinci neşirde ise metin makâlât türündeki diğer eserlerle karşılaştırılmıştır.³³ Eserin Kahire nüshası ise Faruk Sancar tarafından tercüme edilerek makale olarak yayınlanmıştır.³⁴

Ülkemizde bulunan yazma eser kütüphaneleri veri tapanlarında yaptığımız katalog taramalarında *Terceme-i İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn*'in yalnızca bir nüshasına ulaşılabilmektedir. Ankara Milli Kütüphanede Yazmalar Koleksiyonunda 5740 numarada kayıtlı bulunan bu nüsha 1a-11b varakları arasında yer almaktadır. Eser nohudî renk tonunda varakların üzerine rik'a yazı türünde istinsah edilmiş olup fiziki olarak 210x140-200x125 mm ölçülerine sahiptir. Satır sayısı 25-28 arasında değişmektedir. Müstensahi ve istinsah tarihi belli değildir. Ancak eserin matbaaların var olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması, yazma eser kütüphanelerinde söz konusu eserin yazılı veya basılı ikinci bir nüshasına rastlanmaması, bulunduğu kütüphanenin Atademir ailesinin ilişkili olduğu bir şehirde yer alması ve bu aileye mensup Mukaddes Atademir tarafından kütüphaneye bağışlanması gibi sebepler bu nüshanın müellif hattı olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca nüshada metin üzerinde unutulmuş kısımların derkenar açılarak veyahut dipnot işareti kullanılarak satır aralarında verilmesi, yine dipnot kullanılarak bir iki yerde metin dışı bazı izahatların yapılması bu durumun kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Eser kütüphane katalogunda "İslâm dini-akaid ve kelâm" konu başlığı altında tasnif edilmiş ve eser adı sehven "Terceme-i İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn" şeklinde kaydedilmiştir. Eserin ilk varlığında eser adı olarak "İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn Tercemesi" ibaresi

30 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 1982), 101 s.

31 Fahrüddîn er-Râzî, *İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 1986)

32 Bu hususta geniş bilgi için bk: Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, (nâşirin önsözü) 3-4; Faruk Sancar, "İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 138.

33 Sancar, "İtikâdât'ın el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri", 139.

34 Ayrıntılı bilgi için bk. Fahrüddîn er-Râzî, "İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn", çev. Faruk Sancar, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 235-274.

bulunmaktadır. Ancak kütüphane kataloglarında *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* adıyla kayıtlı olduğu için metin ve dipnotlarda aynı isim kullanılmıştır.

Eserin Mehmed Râgıb Atademir'e nispeti hususunda ise herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Zira nüshanın başında "Terceman: müderisinden Hamdizâde Hacı Mehmed Râgıb"³⁵ şeklindeki ifadeyle bu durum açıkça ortaya konulmuştur. Ayrıca Hamdi Râgıb Atademir'in babasının fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, İslâm felsefesi, mantık ve kelâm ilimlerine dair birçok tercüme ve telifâtının bulunduğunu vurgulamış ve bunlardan yayınlanmaya hazır olanların isimlerini zikretmiştir.³⁶ Dolayısıyla bu ifadeler, *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*'in söz konusu müellife ait olmasına kapı aralamıştır. Daha önemlisi ise bu eserin aile fertlerinden biri tarafından 1986 yılında Milli Kütüphaneye bağışlanmış olmasıdır ki bu durum eserin Mehmed Râgıb Atademir'e aidiyetini perçinlemiştir.

3. Eserin Özellikleri ve Tahlili

Öncelikle Osmanlı Devleti son dönemi ve Cumhuriyet dönemi müelliflerinden olan Atademir'in *İtikâdât* tercümesi bilindiği kadarıyla Osmanlı zamanında yapılan ilk ve tek tercümedir. Genel itibariyle düşünüldüğünde ise *İtikâdât*'ın Türkçe tercümelerinin en eskisidir. Edebî bir dille ve üslupla tercüme edilen bu eser bir tercümenin de ötesinde bir anlam taşımaktadır.

Mehmed Râgıb Atademir'in söz konusu eseri tercüme ederken hangi nüshaya dayandığı sorusu da araştırılmaya muhtaç bir husustur. Tercüme dikkatle mütalaa edildiğinde Atademir'in zaman zaman Kahire nüshasına müracaat ettiği zaman zaman da Leiden nüshasına göre hareket ettiği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, bir yandan Mu'tezile'nin alt kollarını sıralayan Atademir, Kahire nüshasına uyumlu olarak on üçüncü fırkayı zikretmeden on dördüncü fırka olan Behşemiyye'yi ele almaktadır. Öte taraftan ise, Mu'tezile'nin alt fırkalarını sıralarken Kahire nüshasında değinilmeden atlanan ancak Leiden nüshasına ele alınan sekizinci fırka Muammeriyye'yi eserinde zikretmiştir.³⁷ Zaman zaman da diğer Bağdâdî'nin eseri gibi diğer makâlât türü eserlerden faydalanmıştır.³⁸

Atademir'in bu eseri ne zaman kaleme aldığı tam olarak bilinmemekle birlikte harf devriminden yani 1 Kasım 1928'den önceki yıllara ait olma ihtimali oldukça yüksektir. O halde *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*'in

35 Hamdizâde Mehmed Ragıp Atademir, *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5740), 1a.

36 Atademir, "Bababama Dair", 4.

37 Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 42; Atademir, *Terceme-i İtikâdât*, 2a.

38 Örneğin bk. Atademir, *Terceme-i İtikâdât*, 3a.

tahkikli ilk metninin 1938 yılında yapıldığını göz önünde bulunduracak olursak ortaya iki ihtimal çıkmaktadır. Bunlardan ilki mütercim Atademir'in söz konusu eseri kaleme alırken diğer iki nüshasının haricinde nerede olduğu bilinmeyen bir başka nüshasından faydalandığıdır ki düşük bir ihtimal olsa da imkân dâhilindedir. İkincisi ise İtikâdât'ın Kahire ve Leiden nüshalarını da elinde bulundurduğu ve bu ikisinden ortaklaşa faydalanarak zaman zaman da diğer fırak müelliflerine müracaat ederek eserini kaleme aldığı hususudur.

Risâlede sehven tamamlanmayan bazı cümlelerin bulunduğu, unutulmuş veya yanlış yazılan bir takım kelimeleri veya özel isimleri ihtiva ettiği, sehven yazılan bir takım ibarelerin üstlerinin çizildiği göz önünde bulundurulacak olursa, mütercimin bu eseri tam anlamıyla tashih etmediğini ve basıma hazır hale getirmedeğini söylemek mümkündür. Mütercimin oğlu Hamdi Râgıb Atademir'in, babasını tanıtan bir köşe yazısında, onun birçok eser kaleme aldığını ancak bunlardan sadece bazısının yayınlanmaya hazır hale getirebildiğini belirtmesi ve yayına hazır olduğunu belirttiği eserler arasında bu eseri zikretmemesi bu fikri doğrular niteliktedir.

Tarih boyunca çeşitli dönemlerde medreselerde ders olarak okutulan bazı eserler olduysa da müstakil bir ilim olarak bakılmayan İslam mezhepleri tarihi bilim dalı Osmanlı son dönemlerinde ve cumhuriyetin ilk yıllarında dönemin müelliflerinin bu alanda çeşitli eserler telif etmeleriyle fırak geleneği yaygınlaşarak, müstakil bir branş ve ders olma yolunda ilk adımlar atılmıştır. Bu anlamda özellikle Osmanlı son yüzyılında kaleme alınan eserlerin önemi büyüktür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Abdurrahman Aktepe, Giritli Sırrı Paşa, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, es-Sunkurî ve Çorumî gibi bazı Osmanlı ilim adamlarının kaleme aldığı eserler daha çok telif türündeki eserlerdir. Bu eserlerin yanı sıra Mehmed Râgıb Atademir'in *Terceme-i İtikâdât*'ı her ne kadar telif bir eser olmayıp tercüme türünden olsa da, Osmanlı'da fırak ve makâlât geleneğinin yaygınlaşmasına hizmet etmiş bir eser olmuştur.

4. Eserin Transkripsiyonunda İzlenen Metot

Çalışmamızda *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* adlı eserin yukarıda belirttiğimiz Milli Kütüphane nüshası dikkate alınmıştır ki bu da bilinen tek nüshadır. Risâle ağır bir latinizeye tabi tutulmamış ve metne sadık kalınmak suretiyle latin harflerine aktarılmıştır. Herhangi bir anlam karışıklığına mahal vermemek için günümüz Türkçe dil bilgisi kurallarıyla uyumlu olarak metinde gerekli noktalama işaretleri kullanılmıştır. Varak numaraları varakların bittiği yerde köşeli parantez içerisinde verilmiş; aslı Arapça, Farsça veya Türkçe olup günümüz dilinde anlaşılması zor olan bazı sözcüklerin anlamları dipnotlarda açıklanmıştır. Metnin aslında bulunmadığı için anlatım bozukluğuna veya yanlış anlaşılmaya sebep

olabilecek bazı kelimeler ve ekler parantez içerisinde metne ilave edilerek söz konusu anlatım bozuklukları ve bilgi eksiklikleri giderilmiştir. Mütercimim yazım ve imlâ hatası yaptığı kelime ve kelime gruplarının doğrusu metin üzerinde verilerek, hatalı yazımlarla ilgili açıklamalar dipnotlarda yapılmıştır. Metinde geçen Arapça dua, ayet veya zikir gibi kelime grupları veya cümleler metne olduğu gibi alınarak, dipnotlarda anlamları verilmiştir.

Ayrıca tercüme metin *İtikâdât*'ın Ali Sâmî en-Neşşâr tahkikinden takip edilerek Kahire ve Leiden nüshaları ile kıyaslanmış, bu husustaki farklılıklar da dipnotlarda açıklanmıştır. Yine her iki nüshada bulunmadığı halde diğer fırak müelliflerinin eserlerine müracaat edilen yerler dipnotlarda belirtilmiştir. Metinde değinilmeyen bazı fırka isimleri, metnin anlam bütünlüğü gözetilerek parantez içinde verilmiş ve konuyla ilgili dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmıştır. Metin bir makâlât metni olduğu için birçok zatın adını içermekte olup bu zevât hakkında kaynaklarda ve de *İtikâdât*'ın Türkçe tercümesi olan Sancar'ın makalesinde yeterli malumat bulunduğu için, söz konusu zevâtın hayatı ve ölüm tarihi gibi bir takım biyografik bilgilerinin dipnotlarda yeniden açıklanmasına gerek görülmemiştir.

5. Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn'in Transkripsiyonu

İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn Tercemesi

Müderrişinden Hamdizâde Hacı Mehmed Râgıb

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم³⁹

Müslimîn ve müşriklerin mezheplerinin hallerini şerhde fırkaların itikâdlarını beyânı hakkında kitabdır. Bu kitab⁴⁰ on bab üzere mürettebdir.

BİRİNCİ BÂB

Mu'tezilî fırkalarının şerhi hakkındadır. Ve bu bâb da üç fasıldır.

Birinci Fasil: Sâir Mu'tezile fırkalarının kendisinde iştirak ettiği hallerin beyanı hakkındadır. Biliniz ki Mu'tezile'nin küllisi sıfât-ı ilâhiyeyi nefy etmekde, müttetiklerdir. Ve Kur'ân'ın muhdes ve mahlûk olması ve Cenâb-ı Hakk'ın ef'âl-i 'ibâdî hâlık olmaması hakkında da müttetiklerdir ki kul fiilini hâlıkı diyeler.

İkinci Fasil: Mu'tezile'ye niçin Mu'tezile tesmiye olundular?

39 Anlamı: Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım. Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

40 Mütercim bu kelimeyi sehven "kitabda" olarak yazmıştır.

Hasan Basrî hazretlerinin Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tilmizlerinden⁴¹ idi. Bu ikisi mezheb ihdâs ettiler. İhdâs ettikleri mezhebde fâsik mümin değildir deyip Hasan Basrî hazretlerinin halkasından i'tizâl edip ayrıldılar. Mescidin bir tarafına oturdular. İnsanlar “Vâsıl ve Amr Hasan Basrî'nin halka-i tedrisinden i'tizâl etdi.” dedi. Bu sebeble Mu'tezile adı verdiler. Reis-i Mu'tezile Kâdî Abdülcebâr demiştir ki, “Her ne zaman i'tizâl lafzından Kur'ân'da vürûd edenden murâd bâtıldan i'tizâldir. İmdi i'tizâl medhdır. Kâdî'nin bu sözü fâsiddir Cenâb-ı Hakk'ın «وان لم تؤمنوا⁴²» «وان لم تؤمنوا» kavli-i ilâhisi delâletinden için. Zira şu i'tizâlden murad⁴⁴ ancak küfürdür.

Üçüncü Fası: Mu'tezile'nin fırkaları hakkındadır. [1a] Biliniz ki Mu'tezile'nin fırkaları 17'dir.

Birinci fırka Gaylâniyye'dir. Gaylân Dımeşkî'nin tâbi'leridir. Bu fırka i'tizâl ile ircâ'e arasını cem' ederler. Bu Gaylân hulefâ-i Benî Mervân'ın yedincisi Hişâm b. Abdülmelik'i katledendir.⁴⁵

İkinci fırka Vâsılıyye'dir. Atâ Gazzâl'ın oğlu Vâsıl'ın etbâ'idir. Ve bu Vâsıl fâsik, mümin ve kâfir ve münafık ve müşrik değil diyenin avânesidir. “Şüphesiz Ali ve Talha bir şeyde şehâdet etseler şehâdetleri makbul değildir. Ve ikisinden her biri bir şeyde şahs-ı âhar ile şehâdet etseler şahs-ı âharın şehâdeti makbuldür.” (itikâdî)⁴⁶ mezheplerindedir.

Üçüncü fırka Amriyye'dir. Amr b. Ubeyd'in etbâ'idir. “Talha ve Zübeyr bazı vecihle makbul değildir.” sözü onların sözlerindedir. Amr b. Ubeyd Hz. Ali'nim düşmanlarını tekfir ile çağırırlardı.

Dördüncü fırka Hüzeyliyye'dir⁴⁷ ki Ebu'l-Hüzeyl'in etbâ'idir. “Cenâb-ı Hakk'ın hâlikı bir hadde münteha olmuşdur, şey-i âhar halk etse kâdir değildir.” itikâdî mezheplerindedir.

Beşinci fırka Nazzâmiyye'dir. İbrâhîm b. Seyyâr Nazzâm'ın tâbi'leridir ki Cenâb-ı Hakk'ın hulkuna kâdir olmadığı eşyâyı kul hulkuna kâdir olması mezheplerindedir. Ve bu fırka nezdinde icmâ-ı ümmet ve haber-i vâhid ve kıyâs, hüccet ve delil değildir. Ve sahâbe ve Hz. Ali'yi kötülük ile zikretmezler.

41 Tilmiz: Öğrenci.

42 Meâli: “Eğer bana inanmazsanız, bari yolumdan çekilin.” (Duhan 44/21)

43 Mütercim tarafından sehven «نإف» şeklinde yazılmıştır.

44 Bu kelimenin yazımında sehven “d” harfi unutulmuştur.

45 Mütercim bu cümleyi hatalı tercüme etmiştir. Râzî'nin eserinin aslında Gaylan'ın Hişâm b. Abdülmelik tarafından öldürüldüğü mevcuttur. Geniş bilgi için bk. Râzî, *Likâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 40.

46 Bu sözcük metin üzerine bulunmamakta olup anlamın tamamlanması için tarafımızca ilave edilmiştir. Metindeki anlam eksikliğini gidermek ve anlatım bozukluklarını düzeltmek için metne yer yer çeşitli kelimeler veya ekler eklenmiş ve bunlar ana metinden ayırtılması için parantez içerisinde verilmiştir.

47 Tercüme üzerinde bu kelime sehven “Huzeliyye” olarak yazılmıştır.

Altıncı fırka Sümâmiyye'dir⁴⁸ ki Sümâm b. Eşres'in tâbi'leridir. Bu da Me'mûn'un zamanında idi. Fiil(in) fâilsiz sahih olması (görüşü) mezheblerindendir.

Yedinci fırka Bişriyye'dir ki Bişr b. Muammer b. Abbâd Sülemî'nin tâbi'lerindendir. Ve bunlar nefis-i nâtıkayı felâsife gibi isbât ederler ve cisimde metnâh⁴⁹ olmayan manaları isbat ederler. [1b]

Sekizinci fırka Muammeriyye'dir ki Mu'ammer b. Abbâd Sülemî'nin etbâ'idir.⁵⁰

Dokuzuncu fırka Müzdâriyye'dir ki Mesih Müzdâr'ın oğlu İsa'nın oğlu Ebî Mûsâ'nın tâbi'leridir. Ve bu da Bişr'in tilmizi(dir) ve üstadı Ca'fer b. el-Hâris ve Ca'fer b. el-Mübeşşir'dir.

Onuncu fırka Hişâmiyye'dir. Hişâm b. Amr el-Kûtî'nin etbâ'idir. Ve «حسبنا الله و نعم الوكيل» kavlından muhakkak men ederdî. Zira Cenâb-ı Hakk'a vekil (isminin) itlâkını câiz görmezdi.

On birinci fırka Câhiziyye'dir ki Amr b. Bahr el-Câhiz'in etbâ'idir. Me'ârif-i zarûriyye⁵² kavlı ve sözlerindendir.

On ikinci fırka Cübbâiyye'dir ki Abdü'l-Vehhâb Cübbâî'nin oğlu Ebî Ali Muhammed'in etbâ'idir. Araz-ı vâhidin hâlet-i vâhidede beraber olarak mevcûd ve ma'dûm olması câiz olur (itikâdı) mezheblerindendir. Ve bunu Cenâb-ı Hakk'ın kelâmından iltizâm etmişlerdir.

(On üçüncü fırka el-Ka'biyye'dir)⁵³

On dördüncü fırka Behşemiyye'dir ki Ebî Ali Cübbâî'nin oğlu Ebî Behşem Abdüsselâm'dır. “*Milel ve Nihal*⁵⁴ ve *Mevâkıf*”ta⁵⁵ Ebî Hâşim Ab-

48 Tercüme üzerinde bu fırkanın adı sehven “Tümâmiyye” olarak yazılmış hatta “Tümâm” b. Eşres'in taraftarları olduğu belirtilmiştir. Oysa eserin Arapça aslında bu fırka adı “Sümâmiyye”, kurucusu ise “Sümâm b. Eşres” olarak geçmektedir. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 42.

49 Metnâh: Son, sonlu, fani.

50 *İtikâdât*'ın Kahire nüshasında bu fırka yer almamakta olup 7. firkadan direkt 9. firkaya geçilmektedir. Ancak Leiden nüshasında bu fırkanın adı mevcuttur. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 42.

51 Meâli: “Allah bize yeter, o ne güzel vekildir!” (Âl-i İmrân 3/73)

52 Metin üzerinde eserde bu kelimedede sehven “-dir” eki mevcuttur.

53 *İtikâdât*'ın Kahire nüshasında 13. firkaya verilmemektedir. Ancak Leiden nüshasında 12. fırka olarak Ka'biyye, 13. Fırka olarak ise Cübbâiyye adı geçmektedir. Dolayısıyla mütercim burada Kahire nüshasına dayanmıştır. Söz konusu eksikliği metin üzerine göstermek için eksik olan firkayı numaralandırarak parantez içerisinde aktarmakla yetindik. Geniş bilgi için bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 43.

54 Şehristânî'nin (öl. 548/1153) dinler, mezhepler ve felsefe tarihine dair eseridir. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Tarhan, “el-Milel ve'n-Nihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/58-60.

55 Adudüddin el-İcî'nin (öl. 756/1355) kelâm ilmine dair eseridir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/422-424.

düsselâm'dır. İslâmların makâlât fihristinde bu zikrolunmamışdır.”⁵⁶ Ve bu fırka “hâl”i isbât ederler. Ve kuldân günah sâdır olmaksızın Cenâb-ı Hakk’ın kulu mu’âkab⁵⁷ ve mu’azzeb kılmasını tecvîz ederler.

On beşinci fırka Ahşediyye’dir ki Ömer Saymerî’nin oğlu Muhammed’in tilmizi Ebî Bekir oğlu Ahşed’in tâbi’leridir. Ve bu fırka Ebâ Hâşim ve etbâ’ını tekfir ederler.

On altıncı fırka Hayyâtıyye’dir ki Ebi’l-Hasan Abdurrahim el-Hayyât’ın etbâ’ıdır. Ve bu da Ebi’l-Kâsım Ka’bî’nin üstadıdır. Ve bu fırka cism-i ‘adem de cisim derler. Hatta ata binenin ma’dûm olmasını lazım kılarlar. Ve bunu iltizam ve tecvîz ederler.

On yedinci fırka Hüseyniye’dir ki Muhammed Basrî’nin oğlu Ebi’l-Hüseyyn Ali’nin etbâ’ıdır. Bu da Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed’in tilmizidir. Sonra hocasına muhalefet edib hâl ve ma’dûm ve me’âniyi nefy etdi. Ve kerâmât-ı evliyâyı tecvîz ve müridiyeti nefyetti. Sem’ ve basar sıfatında tevakkuf eyledi. Ve bizim zamanımızda sâir fırka-i Mu’tezile diye ancak “iki fırka bâki kaldı. Bu ikisi de ashâb-ı Ebî Hâşim ve ashâb-ı Ebi’l-Hüseyyn Basrî fırkalarıdır.”⁵⁸ [2a]

İKİNCİ BÂB

Havâric fırkalarının izâhı hakkındadır.

Havâric’de sâir fırkaları günah ile ‘abdin kâfir olması üzre mütefiklerdir. Ve Havâric’in Hz. Osman ve Hz. Ali’yi ve Talhâ ve Zübeyr ve Âişe’yi tekfir ederler. Ve Hz. Ebâ Bekir ve Ömer radyallâhu anhümâya ta’zîm ederler.

Birinci fırka Muhakkimiyye’dir. Bunlar Hz. Ali için iki hakem hükmettiğinde, “Bilirsin ki sen hakkın imâmsın, niçin bize muharebe ile emrettin de sonra hükmünden şu sebeple ayrıldın?” derler. Hz. Ali ve Muaviye’yi tekfir ederler.

İkinci fırka Ezârika’dır ki Ezrak’ın oğlu Ebî Nâfi (b.) Râşid’in⁵⁹ etbâ’ıdır. Hakemin hükmüne muhalefet edenlerin katli câiz olması mezheleri icâbâtıdır.

56 Tırnak içine alınan bu cümle, İtikâdâtü’l-Fıraki’l-Müslimîn’in Leiden nüshasında mevcut olup Kahire nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 44.

57 Mu’âkab: Cezalı.

58 Mütercim bu cümlenin tırnak içinde olan kısmını varak sonuna sığdıramadığından, varak üzerinde herhangi bir boşluğa yazarak tamamlamıştır.

59 Mütercim bu ismi sehven “Ebî Nâfi Râşid” şeklinde yazmıştır. Doğrusu “Ebî Nâfi b. Râşid” şeklinde olmalıdır. Metnin devamında benzer hatalara rastlamak mümkündür. Bu hatalar metin üzerinde parantez içine alınarak düzeltilmiştir.

Üçüncü fırka Necedât'dır ki Necdet b. Âmir Nahî'nin etbâ'ıdır. Bunlara muhalefet edenin katlinin vâcib olmasını itikâd ederler. Ve Havâric'in ekserîsi sözleri üzere bi-Necestan⁶⁰ ve Sicistan'dadır.⁶¹

Dördüncü fırka Beyhesiyye'dir ki Ebî Beyhes'in etbâ'ıdır. Bu fırkanın mezhebi Cenâb-ı Hakk'ı ve esmâsını ve şeriatın tefâsilini bilmeyen kâfirdir.

Beşinci fırka Acârîde'dir ki Abdülkerim (b.) Acred'in etbâ'ıdır. Bunların nezdinde sûre-i Yûsuf Kur'ân'dan değildir. Zira sûre aşk ve âşık ve ma'şûku(n) şerhidir.⁶² Bunun misli kelâmullah olması câiz olmaz.

Altıncı fırka Saltiyye'dir ki Ebi's-Salt'in oğlu Osman'ın etbâ'ıdır. Bu fırka nezdinde bu fırkanın mezhebine giren kimse ancak müslimdir. Ve bu fırka etfâln hîn-i buluğundan ancak İslâm ile hükmederler.

Yedinci fırka Meymûniyye'dir ki bu da Meymûn b. İmrân'dır. Meymûn b. İmrân'a tâbi olmak için...⁶³ Ve bu fırka kızlarına nikâhını tecvîz ederler. Ve şirkin Cenâb-ı Hakk'dan olmasını re'y etmezler.

Sekizinci fırka Hamziyye'dir ki Hamza b. Erdek'in etbâ'ıdır. Ve bu fırka etfâl-i küffârın cehennemde olmaya kat' ve hükmederler. [2b]

Dokuzuncu fırka Halefiyye'dir ki Halef'in etbâ'ıdır. Ve bu fırka hayır ve şerrin Cenâb-ı Hakk tarafından olduğunu re'y ve itikâd etmezler.

Onuncu fırka Etrâfiyye'dir. Bu fırka ashâb-ı Etrâf'(dir).⁶⁴ Âlemden ahkâm-ı şeriatı bilmeyen kimse ma'zûr değildir derler.

Onuncu fırka Şu'aybiyye'dir ki Muhammed oğlu Şu'ayb ashâbıdır. Bu fırka "Kul müktesibdir." derler. "Mücid değildir." demezler. Yalnız bid'atdan bundan mâ'adada bakıye-i Havâric'e muvafık olurlar.

On ikinci fırka Hâzimiyye'dir ki ashâb-ı Hâzim'dir. "Muvâfât"⁶⁵ a kâillerdir.

"Muvâfât demek Cenâb-ı Hakk'ın kullarını bildiği üzere dost kılar ki kullar âhir ömürlerinde imandan kendisine sayruret ederler. Ve Cenâb (Hakk'ın)⁶⁶ ma'lûmu olduğu üzere kullarından teberri eder ki küfürden

60 Bi: Arapça'da "-de, -da" anlamına gelmekte olup genelde yer isimlerinin önünde kullanılır.

61 *İtikâdâtü'l-Fıraki'l-Müslimin*'in Kahire nüshasında "Bi-Necistan", Leiden nüshasında ise "Sicistan" adı geçmektedir. Müellif burada her ikisini de zikretmiştir. Fakat bildiğimiz kadarıyla Necistan adında bir yer bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu adın bir istinsah hatası sonucu ortaya çıktığını ve mütercimim de aynı ismi tekrarladığını düşünmek mümkündür. Geniş bilgi için bk. Râzi, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 47.

62 Yazma üzerinde bu kelime mütercim tarafından sehven "şerhededir" şeklinde yazılmıştır.

63 Bu cümle müellif tarafından sehven tamamlanmamıştır. Metnin gidişatına bakıldığında cümlelerin son kısmı "tabi olmak için" değil de "tabi olanlardır." şeklinde olmalıdır.

64 Nüsha üzerine "-dir" eki bulunmamaktadır.

65 Nüsha üzerinde sehven "muvâfâtı" şeklinde yazılmıştır.

66 Nüsha üzerinde bu kelime sehven yazılmamıştır.

Ahir ömür ve hallerinde kendisine sayrûret eder. Ve Cenâb-ı Hakk evliya ve dostlarına muhabbetde daim ve a' dâsına buğuzda berdevâm olur.”⁶⁷

On üçüncü fırka Sa'lebiyye'dir. Bu da (ashâb-ı) Sa'leb b. Âmir'dir. Bu fırka etfâlin velâyetine kâildir. Yalnız vakt-i teklifte kendilerinden bâtil zuhur ederse velâyetini inkâr ederler. Ve bu firkadan menkuldür ki etfâl için dostluk ve düşmanlıkta müdrük olunca(ya) değin hüküm yokdur.

On dördüncü fırka Ahnesiyye'dir ki ashâb-ı Ahnes b. Kays'dır. Bu fırka kendilerine muvafık olmayan her kimseden teberri ederler. Ve muhaliflerinin beldelerinde sakin olmazlar.

On beşinci fırka Ma'bediyye'dir ki ashâb-ı Ma'bed'dir. Bu fırka dine muhalif olan hatunların nikâhını tecviz etmezler.

On altıncı fırka Reşîdiyye'dir ki temşîr olunanlarda⁶⁸ öşürü vâcib kılarlar. “İsmi Reşîd olan racule nisbet olunan firkadır. Bu fırka pınar ve akarsudan sulanandan nısıf öşür ve yağmur ile su verilenden öşr-ü kâmilin vücûbuna kâillerdür.”⁶⁹ [3a]

On yedinci fırka Mükerrerriyye'dir ki Mükerrrem'in ashâbıdır. Bu fırka târik-ı⁷⁰ salât kâfirdir. Salâtı terk ettiği için değildir. Bil ki Cenâb-ı Hakk'a câhil olduğundandır.

On sekizinci fırka Ma'lûmiyye ve Mechûliyye'dir. Ma'lûmiyye ise Cenâb-ı Hakkı sâir esmâsıyla bilmeyene derler, bu kâfirdir. Mechûliyye ise Cenâb-ı Hakkın cemi' esmâsını bilmenin vâcib değildir derler.

On dokuzuncu fırka İbâziyye'dir⁷¹ ki Abdullah b. İbâz'ın⁷² etbâ'idir. Mülûk-u (benî)⁷³ Ümeyye'nin sonu Muhammed'in oğlu Mervân'ın zamanında zuhur etmiş ve son emir ve halinde katlolunmuştur.

Yirminci fırka Asfariyye'dir ki Ziyâd b. Asfar'ın etbâ'idir. Bu fırka kulda takvayı tecviz edib fiilde tecviz etmezler.

Yirmi birinci fırka Hafsiyye'dir ki (ashâb-ı) Ebû Ca'fer b. Ebi'l-Mikdâm'dır. Bu fırka iman şirk beyinde haslet-i âhar vardır. Bu haslet de marifetullahdır derler.

67 Tırnak içinde olan bu kısım Kahire nüshasında da Leiden nüshasında da mevcut değildir. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 49.

68 Temşîr olunmak: Öşüre tabi tutulmak.

69 Tırnak içinde olan bu kısım Kahire ve Leiden nüshalarında bulunmamakta olup Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Firak* adlı eserinden alıntıdır. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 74.

70 Târik: Terk eden.

71 Risâle üzerinde sehven “Ebâziyye” olarak yazılmıştır.

72 Risâle üzerinde sehven “Ebâz” olarak yazılmıştır.

73 Bu sözcük *İtikâdâtü Firaki'l-Müslimîn*'in orijinal metninde bulunmasına rağmen, müellif bu sözcüğü tercüme sehven almamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÂB

Ravâfız Hakkındadır.

“Ravâfız” ve “Râfızî” ile tesmiye olundu. Çünkü Hz. Ali b. Ebî Tâlib’in oğlu Ali b. Hüseyin’in oğlu Zeyd b. Ali, Abdülmelik oğlu Hişâm üzre huruç edip Ebî Bekir hakkında askeri ta‘n edip onları ta‘na men‘ eder. Hişâmı terk ederler. Hişâm ile ancak iki yüz atlı baki kalır. Hişâm askerleri Zeyd b. Ali’ye, “Ey Zeyd b. Ali! Siz beni bıraktınız.” der. Onlar da “Evet terk etdik.” derler. İmdi bu isim üzerinde bâki kalır. Ve bunlar dört taifelerdir: Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gâliyye’dir.⁷⁴

Birinci taife Zeydiyye’dir. Bunlar Ali Zeyne’l-Abîdîn’in oğlu Zeyd’e mensublar. Bu da üç taifedir. Birinci taife **Cârûdiyye’dir** ki Ebi’l-Cârûd’un etbâ‘ıdır. Bunlar Ebî Bekir ve Ömer radiyallâhu anhümâya ta‘n ederler. İkinci taife **Süleymâniyye’dir.** Bu taife Süleymân b. Cerîr’e mensubdur. Hz. Ebî Bekir ve Ömer’e ta‘zîm ederler. Hz. Osman’ı tekfir ederler. (Üçüncüsü **Sâlihiyye’dir.**)⁷⁵ [3b]

İMÂMİYYE: İmâmiyye fırka-i müteaddidedir.

Birinci (ashâb-ı) Abdurrahman (b.) Mülcem’(dir). “Hz. Ali’yi katil etmedi. Bil ki maktul Hz. Ali suretinin cinsidir.” derler. Hz. (Ali) semaya su‘ud etdi.⁷⁶ Müstakbelde nâzil olub iner. Ve gelecekte Hz. Ebâ Bekir ve Ömer’dan intikamını alır. Ve şüphesiz ra‘d⁷⁷ Hz. Ali’nin savtıdır. Ve berk kırbacıdır.⁷⁸ Ve bu fırka savt-ı ra‘dı işitdiklerinde “Yâ emîru’l-müminîn! Aleyke’s-selâm!” derler.

İkinci fırka Bâkriyye’dir. Bu fırka şüphesiz imâmet Ali Bâkır’ın oğlu Muhammed’e vâsıl olunca “Muhammed’de imâmet bâki oldu, Muhammed ölmedi ve ölmez, lâkin gâibdir.” derler.

Üçüncü fırka Nâmûsiyye’dir. Bu fırka “Ca‘fer ölmedi lâkin gâibdir. İmâm budur.” derler.

74 *İtikâdâtü Firaki’l-Müslimîn*’in Kahire nüshasında Rafizilerin dört fırkaya ayrıldığı zikredilmekle birlikte Gâliyye fırkası belirtilmeyip Zeydiyye, İmâmiyye ve Keysâniyye olmak üzere yalnızca üç fırka zikredilmektedir. Leiden nüshasında ise Gâliyye de zikredilip bu sayı dörde tamamlanmaktadır. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 52.

75 *İtikâdâtü Firaki’l-Müslimîn*’in Kahire nüshasında Zeydi fırkaların üç olduğu söylene de alt kolları arasında Sâlihiyye’nin adı belirtilmeden yalnızca Cârûdiyye ve Süeymâniyye zikredilmektedir. Oysa Leiden nüshasında Sâlihiyye’nin adı geçmektedir. Diğer birçok hususta Leiden nüshasından faydalanan mütercim bu hususta Kahire nüshasını dikkate alıp ve parantez içinde belirttiğimiz “Sâlihiyye”nin adını zikretmemiştir. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 53.

76 Su‘ud etmek: Çıkmak.

77 Ra‘d: Gök gürültüsü.

78 Nüsha üzerinde sehven “kıbrac” olarak yazılmıştır. Burada şimşek Ali’nin kırbacının çıkardığı sese benzetilmiştir.

Dördüncü fırka İmâdiyye'dir.⁷⁹ Bu fırka “İmâm Ca‘fer Sâdık’dan sonra babası Mûsâ’dır.” derler.

Beşinci fırka Şemtiyye'dir. Bu fırka “Ca‘fer-i Sâdık’dan sonra İmâm oğlu Muhammed b. Ca‘fer’dır.” derler.

Altıncı fırka İsmâîliyye'dir. Bu fırka “Ca‘fer-i Sâdık’dan sonra İmâm Ca‘fer’in oğlu İsmâîl’dır. Velâkin İsmâîl kardaşının hayatında ölünce imâmet kardaşına avdet etdi.” derler.

Yedinci Mübârekiyye'dir. Bu fırka “İsmâîl vefat edince imamet veledi Muhammed b. İsmâîl’de nihâyet bulur. Kardaşına geçmez.” derler.

Sekizinci⁸⁰ Memtûriyye'dir. Bu fırka “Mûsâ b. Ca‘fer ölmedi, bil ki gâibdir.” derler. Ve ancak şu isim ile anıldı. Zira bu fırka şu makaleyi izhar edince bir kavim onlara demişler ki, “Vallâhi ancak yaşardılmış⁸¹ bir köpeksiniz. Ve bu da şu makede gaye-i rekâkettendir.”⁸²

Dokuzuncusu Kat‘iyye'dir. Bu fırka Mûsâ b. Ca‘fer’in davetine kat‘ olunmuşdur. Yani Mûsâ b. Ca‘fer’in vefatıyla kat‘ olundular. [4a]

Onuncu fırka: Bu fırka Mûsây-ı Rızâ’nın oğlu Ali üzre öldüğünde tevakkuf edib veledine imameti nakletmediler.

On birinci Askeriyye'dir. Bu fırka Hasan el-Askerî’nin imâmetini itiraf eden bir kavimdir.

On ikinci Ca‘feriyye'dir. Hasan Askerî’den kardaşı Ca‘fer’e imâmetin intikalini kâil olandır.

On üçüncü Ashâb-ı İntizâr’dır. Bunlar Hasan Askerî’den sonra imâmetin oğlu Muhammed b. Askerî olduğunu kâil olanlardır. Hâlbuki Muhammed gâib olub gelecekte zahir olur. Bizim şu zamanın İmâmiyye’si olan mezhebdir. Zira bunlar;

”اللهم صل على محمد وعلي المرتضى وفاطمة الزهري وخديجة الكبرى والحسن الزكي وحسين الشهيد بكر بلا⁸³ وزين العابدين ومحمد بن علي باقر وجعفر بن محمد صادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلي بن موسى الرضاء ومحمد بن علي التقى وعلي بن محمد النقى وحسن بن علي ومحمد بن حسن العسكري الإمام القائم المنتظر“⁸⁴

derler.

79 Mütercim bu fırkanın adını nüsha üzerinde sehven “Ammâriyye” olarak yazmıştır.

80 Mütercim bu kelimenin yerine sehven “yedinci” yazmıştır.

81 Yağmurda ıslanmış manasında kullanılmıştır.

82 Rekâket: Zayıfık.

83 Mütercim bu kelimedeki ب harficerini sehven yazmamıştır.

84 Anlamı: Allah’ım, (Hz.) Muhammed’in ve Ali el-Murtazâ, Fâtumatü’z-Zehra, Hâticetü’l-Kübrâ, Hasan ez-Zekî, Kerbelâ’da şehit düşen Hüseyin, Zeyne’l-Âbidin, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Cafer b. Muhammed es-Sâdık, Mûsâ b. Cafer el-Kâzım, Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Muhammed b. Ali et-Takî, Ali b. Muhammed en-Nakî, Hasan b. Ali, hâl-i hazırda beklenen kâim imâm Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin üzerine salât ve selâm eyle.

Bu fırka İmâmiyye-i masûmiyye olanlar bunlardan on dört olduğun itikâd ederler. Ve imâm on ikidir. Ve İmâmiyye fırkası sahâbe radiyallâhu anhüm hazerâtını tekfir ederler. Ve “Nebî aleyhisselâmdan sonra halk-ı muhakkak kâfir olmuştur, yalnız Ali ve Fâtıma ve Hasan ve Hüseyin ve Zübeyr ve Ammâr ve Selmân ve Ebâ Zerr ve Mikdâd ve Bilâl ve Süheyb müstesnadır.” derler. Ve bizim İmâmiyye’de zikrettiğimiz denizden bir katredir. Zira bazı Revâfız kitab tasnif etdiler ve kitabda İmâmiyye diye yetmiş üç fırka zikretdiler.

Ve yetmiş üçden Gulâtı birçok fırkalardır.

Birinci fırka Sebeîyye’dir⁸⁵ ki Abdullah b. Sebe’nin etbâ’ıdır. Ve bu fırka muhakkak Hz. Ali’nin ancak Allah olduğunu za’m ve itikâd ederler. Ve bunlardan bir cemaat Hz. Ali muhakkak ihlak etti. Ve “Münker bir emri gördükde ateş yakarım ve kuşları çağırırım.” dedi.

İkinci fırka (Benâniyye’dir ki)⁸⁶ İsmâil Hindî’nin oğlu Benân’ın as-hâbıdır. Ve bu fırka Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Ali ve evlâdına hulûlünü za’m ve a’zâ-i ilâhının vechinden mâ’adasının küllisinin ma’dûm olmaması itikâd ederler.⁸⁷ *كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام*.⁸⁸ delâleti için. [4b]

Üçüncü Hattâbiyye’dir. Bu fırka Cenâb-ı Hakk Ali’ye sonra Hasan’a sonra Hüseyin’e sonra Zeyne’l-Abidin’e sonra Bâkır’a sonra Sâdık’a hulûl etdiğini za’m ederler. Ve bunlar Ca’fer-i Sâdık’ın zamanında Mekte’ye teveccüh edib Hz. Ali’ye taparlar.⁸⁸ Ca’fer-i Sâdık bunu işidib Ebâ el-Hattâb’a iblag⁸⁹ ve îsâl eder. Hâlbuki Eba’l-Hattâb bunların reisidir. Bu fırka za’m eder ki “Cenâb-ı Hakk Ca’fer’den infisâl edib Hattâb Esedî-i Temîmî’ye hulûl eder. Hattâb Esedî Cenâb-ı Hakk canibinde ekmel eder.” Sonra Hattâb katlolunmuş.

Dördüncü Mugîriyye’dir ki Mugîre b. Sa’îd el-İclî’nin etbâ’ıdır. Ulûhiyet iddia eder. Daha sonra kireç ve ateş ile yakarlar.

Beşinci fırka Mansûriyye’dir. Ebü’l-Mansûr İclî’nin etbâ’ıdır. Bu fırka da Mugîre’nin makâlesi üzrelerdir. Ve bu fırka Mugîre’nin sözün üzre zina ve livâtayı ziyade etdiler. Sonra katlolundular

85 Mütercim bu fırkanın adını sehven Sebâiyye olarak kaydetmiştir.

86 *İtikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn*’in iki nüshasında da bu fırkanın adı bizzat zikredilmesine rağmen, mütercim sehven bu ismi zikredilmemiştir.

87 Meâli: “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azâmet ve kerem sahibi Rabbinin zatı ise bâki kalır.” (Rahman 55/26-27)

88 *İtikâdât*’ın her iki nüshasında da bu fırka mensuplarının Cafer-i Sâdık’a taptıkları yazılıdır. Ancak mütercim burada tercüme hatası yaparak bu fırka bunların Hz. Ali’ye taptıklarını belirtmiştir. Geniş bilgi için bk. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 58.

89 İblag: Bildirmek, ulaştırmak.

Altıncı Cenâhiyye'dir ki Abdullah b. Cenâhayn'ın etbâ'idir. Bunlar marifet hâsıl olduğunda tâ'atden vâcib olur bir şey kalmadığını za'm ederlerdi.

Yedinci Mufavvıdiyye'dir. Bunlar bir kavimdir ki Cenâb-ı Hakk Hz. Ali'nin ruhunu (ve) evlâdının ruhlarını halk etdi. Ve âlemi bunlara tefvîz⁹⁰ edib bunlar yerleri ve gökleri halk etdiklerini za'm ve itikâd ederler. Derler ki ve bu makamdan rükûda ⁹¹ «سبحان ربي العظيم» ve secdede «سبحان ربي الأعلى»⁹² deriz dediler. Zira ilâh, Ali ve evlâdıdır. Ve ilâh-ı a'zam ise âlemi kendilerine tefvîz endir.

Sekizinci Gurâbiyye'dir ki “Ali Muhammed'e gurâbdan⁹³ gurâbe eşbehdır.” dediler. Ve Cenâb-ı Hakk Cibrîl'i Hz. Ali'ye gönderdi Cibrîl galat edib risâleti Muhammed'e irsâl etdi. Ali ile Muhammed aleyhis-selâm bünyede müşabehet tekid ettiği için dediler. [5a]

Dokuzuncu: Bu fırka “Hz. Cibrîl Hz. Ali'dir. Risâleti Hz. Muhammed'e 'amden ve kasden meyl etdirdi. Galatan ve sehven değildir.” za'mındadırlar. Bu fırka Hz. Cibrîl hakkında kavli-esâ'e⁹⁴ ederler.

Onuncu: Bu fırka Hz. Cibrîl Hz. Ali'ye risâleti mâil kıldı. Lâkin Hz. Muhammed sinnen⁹⁵ Ali'den büyük olduğu için Hz. Ali Muhammed sallallâhu aleyhi veselleme isti'âne etdiğini za'm ederler. Sonra Hz. Muhammed emir ile istiklâl edib halkı nefesine davet etdi. Bu fırka da Nebi aleyhisselâm hakkında kavli-esâ'e⁹⁶ ederler.

On birinci Kâmiyye'dir ki Ebî Kâmil'in etbâ'idir. Bu fırka da hilâfeti Hz. Ebî Bekir'e tefvîz ettiği için sahabenin küllisi kâfir olduklarını za'm ve itikâd etdiler. Hz. Ali de Ebâ Bekir'e muhârib olduğu için kâfir oldu za'mında bulundular.

On ikinci fırka Nasriyye'dir ki Cenâb-ı Hakk bazı evkâtde Hz. Ali'ye hukûl ederdi ve bâb-ı Hayber'in hal' olduğundan Hz. Ali'ye hulûl-ı mahz hulûl etdiğini za'm etdi idi.

On üçüncü İshâkiyye'dir.⁹⁷ Ve bunlar da on ikinci firkanın makâlesi üzrelerdir. Ve bu taife şu güne kadar Haleb ve nevâhi-i Şam'da bâkîlerdir.

On dördüncü Ezeliyye'dir. Bunlar Hz. Ali kadîm, ezeli'dir. Ve kezâlik Ömer b. Hattâb da Ali gibi ezeli ve kadîm olduğunu za'm ve itikâd

90 Tefvîz: Emânete almak, bir görevi üslenmek.

91 Anlamı: Büyük olan Rabbim her türlü eksikliklerden münezzehtir.

92 Anlamı: Yüce olan Rabbim her türlü eksikliklerden münezzehtir.

93 Gurâb: Kargalar.

94 Esâ'e: Kötü bir iş yapmak, kötülük yapmak, haddi aşmak. Kavli-esâ'e: Kötü söz.

95 Sinnen: Yaşça.

96 Mütercim bu kelimeyi sehven “esâ'et” şeklinde yazmıştır.

97 Eserin Kahire nüshasında bu fırka adı İscâfiyye, Leiden nüshasında ise İshâkiyye olarak geçmektedir. Mütercim burada da Leiden nüshasına dayanmıştır. Bk. Râzi, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 61.

ederler. Yalnız Ali mahzı hayr ve Ömer mahzı şer oldu. Ve Ali'ye daima ezâ ederdi. Ve bu fırka ke-enne şu makâle-i Mecûsdan iktibâs ederler.

On beşinci Keyyâliyye'dir. Ahmed (b.) Keyyâl Mülhid'in etbâ'ıdır. Ve bu, dâl ve gayri idlâl edicidir. Ve bu dalâlet-i türehhât⁹⁸ hakkında kitaplar tasnif etmişler.

KEYSÂNİYYE

Ve bunlar imâmet Muhammed b. Hanîfe'nin hakkıdır derler. Ve bu taife fırkalara iftirak edib ayrılmışlardır.

Birinci Kerbiyye'dir ki Ebî Kerb Darîr'in etbâ'ıdır. Bunlar İmâm Ali'den sonra Muhammed b. Hanefîyye üzere olduğunu za'm ederler. Ve Muhammed b. Hanefîyye diridir, ölmedi ve me'vâ ve mekânı Radvâ'dır, sağında arslan ve solunda kaplan. "Ve Seyyid Himyerî şâir, oldu ve şûrâ üzere Şâir Kuseyyir de..."⁹⁹ [5b]

İkinci Muhtâriyye'dir ki Muhtâr b. Ebî Ubeyd Sekaff'nin etbâ'ıdır. Bunlar şüphesiz imam Hz. Hüseyin'den sonra ancak Muhammed b. Hanefîyye'dir derler. Sonra Muhtar Muhammed'in naibidir ve halkı dalâlete davet eder za'mında olub. Ve Muhammed bunun mislinin kâd olmasını ve bundan men'ini irade eder. Muhtar kâdını murad ettiğini bilince minbere çıkıp der ki, "Ey kavim! Muhakkak zikrolunmuşdur ki sizin imamınız yâd etmiştir ki Muhakkak sizin mislinizi kastetmiştir. Ve imâmın emareleri kendisinde kalıncak tesir etmemiştir. İmdi geldiğinde bunu tecrübe ediniz." Bu Muhammed b. Hanefîyye'ye bâliğ ve îsâl olunca, bununla katli kâd olunub kaçmıştır.

Üçüncü Hâşimiyye'dir. Bu taife İmâm Muhammed'den sonra Muhammed'in oğlu Ebû Hâşim Abdullah'dır. Bu taife Ebû Hâşim vefat etdi, Abbâs'ın oğlu Abdullah'ın oğlu Ali'nin oğlu Muhammed'e hilafeti vasiyet etdi. Bu kavim Horasan'a erişib halkı şu makaleye davet etdi Ebu Müslim Sâhibu'd-Da'vet safir oldu ve daveti kabul etdi. Ve şüphesiz Ebû Müslim emrin isti'câli için halkı benî Abbas'a davet etdi. Benî Ümeyye'den hilâfet çıkarılıp ve Ebu'l-Abbâs'da hilâfet kalmış.

Dördüncü Ravendiyye'dir ki Ebî Hureyre (b.) Ravende'(nin)¹⁰⁰ etbâ'ıdır. Ve bu taife imâmetin önce Abbâs için hak olduğunu za'm ederler.

Ve fırak-ı Keysâniyye çokdur. Ve zikrettiğimiz mikdar kâfidir.

98 Türehhât: Safsata.

99 Tırnak içinde olan bu kısımda kastedilen şudur: "Ve şâir Seyyid Himyerî ile şâir Kuseyyir de bu görüş üzere oldular."

100 Mütercim bu ismi sehven Ebû Hureyre-i Ravende şeklinde yazmıştır, oysa doğrusu Ebû Hureyre b. Ravendî şeklinde olmalıdır.

(MÜŞEBBİHE)¹⁰¹

Biliniz ki Yahudinin ekserisi Müşebbihe'dir. Ve zuhurlarının başlangıcı Ravâfız'dan İslâm'da teşbih Benân b. Sem'ân'dır ki Cenâb-ı Hakk için a'zâ ve cevârih isbât eder. Ve Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî ve Ebû Ca'fer el-Ahvâl ki Şeytân-ı Tâk iddia ederdi.¹⁰² Ve şu ismi geçenler ulemâ-i Ravâfız'ın rüesâsıdır. Sonra ilm-i ma'külâtdan nasibi olmayanlardan muhdesler bu taifeye mülâzemet edib düşdüler. Ve biz fırkalarını tertib üzere zikrederiz:

(Birinci) Hakemiyye'(dir). Bu taife Hişâm b. Hakem'in ashâbıdır. Ve Hişâm Cenâb-ı Hakk cisimdir za'm ederdi. Ve bir senede tagayyerât-ı 'adîde ile mezhebini tağyir edib bozardı. [6a] İmdi bazı za'm eder ki Cenâb-ı Hakk sebîke-i¹⁰³ sâfi gibidir. Ve merratü'l-uhrâda Cenâb-ı Hakk hangi tarafa nazar ederse o cânib vech-i cenbi olan şem' ve mum tarafı gibi za'm olurdu. Ve emrin 'âkibetinde re'yi yedi şibr¹⁰⁴ üzere istikrar etdi. Zira şu mikdar sâir mekâdirden i'tidâl-i ekraubdır.¹⁰⁵

İkinci Cevâlikîyye'dir ki Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî Râfîzî'nin etbâ'dır. Ve bunlar Cenâb-ı Hakk cisim değıldir lâkin sureti, sureti-âdemidir. El ve ayak ve gözden mürekkebdır za'm ederler. Lâkin azâ-yı ilâhisi et ve demden¹⁰⁶ değıldir.

Üçüncü Yûnusiyye'dir ki Abdurrahman el-Kummî'nin oğlu Yûnus'un etbâ'dır. Bunlar Hz. Ali'den nısf-ı a'lâ¹⁰⁷ Cenâb-ı Hakk tarafından hâlî kılınmış za'm ve zannederler. Ve Ali'den nısf-ı ednâ¹⁰⁸ boş değıldir.

Dördüncü Şeytâniyye'dir ki Şeytân-ı Tâk'ın etbâ'dır. Ve bunlar Bârî Teâlâ arşın üzerine istikrar edicidir. Ve melekler arşı hamller za'm ederler. Ve melekler Cenâb-ı Hakk'a nisbetle zu'afâ iseler de lâkin za'if bazı kaviyi muhakkak hâsıl olur, dîk¹⁰⁹ cüsesini dikkatiyle beraber hâmil olan racul-ü dîk gibi.

Beşinci Havvâriyye'dir ki, Dâvud Havvârî'nin etbâ'dır. Ve Dâvud a'zâyı ve hareketi ve sükûnu ve isbât ve sa'yi Allah Teâlâ için isbât eder.

101 *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*'in her iki nüshasında da bu başlık yer almamakta ve Ravendidiyye'den sonra hemen Müşebbihe'ye geçmektedir. Dolayısıyla tercüme metinde de aynı yöntem takip edilmektedir. Ancak metinde bu kısımdan sonra zikredilecek olan Müşebbihe alt fırkalarının kime ait olduğunun anlaşılması için bu başlığı koymayı uygun gördük. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 63.

102 "İddia ederdi" ile mütercim bu zatın "Şeytânü't-Tâk" olarak anıldığını kastetmektedir. Ancak burada bir tercüme hatası bulunmaktadır. Zira metnin orijinalinde bu cümle fiili edilgendir.

103 Sebîke: Külçe altın.

104 Şibr: Karış.

105 Ekraub: Daha yakın.

106 Dem: Kan.

107 Nısf-ı a'lâ: Yarıdan yukarısı.

108 Nısf-ı ednâ: Yarıdan aşağısı.

109 Dîk: Horoz.

Ve “Bana sorun Teâlâ ve takdisin ferç ve lihyesinden¹¹⁰ mâ-‘ada sâir a‘zâsının şerhini.” derdi.

Fasıl

Biliniz ki Mu‘tezile’den bir cemaat teşbihi İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye ve Yahya b. Ma‘în hazeratına nisbet ederler. Ve bu nisbet hatadır. Bu zevât-ı fehhâm itikâdlarında teşbih ve ta‘dilden münezzehtir. Velâkin bu sevât müteşâbihât hakkında tekellüm etmezler. Bil ki “Âmennâ ve sadaknâ.” derlerdi. Me‘a hâza bu zevât Cenâb-ı Hakk’ın şebîh ve misli bir şey olmamış cezm ederler. Ve malumdur ki şu itikâd teşbihden cidden ba‘iddir.

BEŞİNCİ BÂB¹¹¹

Kerrâmiye firkaları hakkındadır.

Ve bu firka Kerrâm’ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed’in etbâ’ıdır. Ve Ebû Abdullah Muhammed Sicistan’ın zühhâdından idi. Bu cemaat zühdüyle gururlandı. Sonra Ebû Abdullah’ı ve ashâbını Sicistan’dan çıkarılıb seyr edib yürüdüler. Hatta Garce’ye¹¹² münteha oldular. Arce ehlini itikâdlarına davet etdiler. Ehli kabul etdiler. Ve bu mezheb Garce taraflarındadır.[6b]

Ve şu tafsîl üzre Kerrâmiye birçok firkadır: et-Târâyıkıyye,¹¹³ el-İshâkiyye el-Hamâkiyye, el-Âbidiyye, el-Yûnâniyye, es-Sûremiyye, el-Heysamiyye. Ve bu firkaların ekraı da Heysamiyye’dir. Hulasâ-i kelâm bu firkaların küllisi Cenâb-ı Hakk’ın cisim ve cevher ve havâdise mahal olduğuna itikâd ederler. Ve Cenâb-ı Hakk’a cihet ve mekân isbat ederler. Lâkin Âbidiyye Cenâb-ı Hakk ile arş beyniyle uzaklığın metnâh¹¹⁴ olduğuna itikâd ederler. Ve Heysamiyye bu bu‘d ve uzaklığın gayri metnâh olduğuna söylerler. Ve bunlar için akvâl-i acibe vardır. Ve medâr-ı umurları muhrika ve tezvir ve izhâr-ı tezehhüd üzredir. Ve Ebu Abdullah Kerrâm için tesânîf-i kesîra vardır. Lakin kelâmı gayet rekâket ve sukûtdur.¹¹⁵

110 Lihye: Sakal.

111 *İtikâdât*’ın her iki nüshasında da dördüncü bâb bulunmamaktadır. Geniş Bilgi için bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 52-67.

112 Mütercim bu ismi sehven ‘Arce olarak tercüme etmiştir. Metnin orjinalinde “Garce” olduğu için bu kelimeyi tercih ettik. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 67.

113 Bu firka adı Leiden nüshasında Târâifiyye olarak geçmektedir. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 68

114 Metnâh: Son, sonlu.

115 Mütercim bu sözcüğü sehven “sukûtadadır” şeklinde yazmıştır. Bu sözcükle onların sözlerinin sakat olduğunu kastetmiştir.

ALTINCI BÂB

Cebriyye fırkaları hakkındadır.

Cebriyye kul fiili üzere kâdir olmadığını za‘m ve itikâd ederler. Ve Mu‘tezile bu re‘yin ashâbını Cebriyye ve Mücbire adı verirler. Bu da hatadır. Zira biz “kul fiiline kâdir” demeyiz. Bilki “kul fiilin hâlıkı değil” deriz.

Cebriyye’nin **birinci fırkası Cehmiyye’dir**¹¹⁶ ki Cehm b. Safvân’ın etbâ‘ı ve ashâbıdır. Cehm Tirmizî’den bir racul idi. Ve sözü de şüphesiz kul elbetde kâdir değildir kavlindeydi. Ve Cenâb-ı Hakk muhdisdir. Ve Mevlâ-yı müte‘âle mevcut şeyin ismin ıtlak olunmadı derdi.

İkinci Neccâriyye’dir ki Hüseyin b. muhammed Neccâr’ın etbâ‘ı ve ashâbıdır. Bu fırka Mu‘tezile’ye sıfât ve Kur‘ân ve ru‘yet meselelerinde muvafıklardır. Ve Cebriyye’ye de halk-ı a‘mâl ve istitâat meselelerinde muvafıklardır. Ve bunlar da birçok fırkalar: el-Bur‘üsiyye, ez-Za‘ferâniyye, el-Müstedrikiyye ve el-Hafsiyye’dir.

Üçüncü fırka Dırâriyye’dir ki Dırâr b. Amr Kûfi’nin etbâ‘ıdır. Ve ibtidasında Vâsıl b. Atâ’nın tilmizidir. Sonra halk-ı a‘mâl ve azâb-ı kabri inkârda Vâsıl b. Atâ’ya muhalefet etti. Sonra Kureyşlilerin gayri Kureyşlilerden imâmet ola olduğu za‘m ve itikâd etti. [7a]

Dördüncü Bekiriyye’dir ki Abdilvâhid’in kız kardaşının oğlu Bekir’in etbâ‘ıdır. Bu fırka etfâl ve bahâim elem ile hislenmez za‘m ve itikâd ederler. Ve bu kelâm zâruret-i akıl ile bilinen hilâfidir.

YEDİNCİ BÂB

Mürcie Hakkındadır.

Birinci Yûnus b. Avn’ın etbâ‘ıdır. Bunlar “İman-ı ziyâde ve noksanı kabul etmeyiz.” derler.

İkinci Gassâniyye’dir ki Gassân el-Haremî’nin etbâ‘ıdır. Bunlarda iman-ı ziyâde ve noksanı kabul değildir. Ve imandan her kısım ancak imandır derler.

Üçüncüsü Yevmiyye’dir. Bunlar iman ile bazı masiyet zarar vermez ve Cenâb-ı Hakk şu ümmetden fâsıklara azâb etmez za‘mındadırlar.

Dördüncü Sevbâniyye’dir ki Sevbân b. Vehm’in etbâ‘ıdır. Bunlar müsliminden ‘asât¹¹⁷ önde¹¹⁸ sıratla hararet cihetinden bir şey lâhik olur. Lâkin asla cehenneme lâhik ve dâhil olmaz za‘mındalar.

116 Mütercim tarafından sehven Cüheymiyye olarak harekelenmiştir.

117 Bununla âsiler kastedilmiştir.

118 “Üzerinde” anlamında kullanılmıştır.

Beşinci Hâliyye'dir ki Hâlid'in etbâ'idir. Bunlar Cenâb-ı Hakk 'asâtı nâr-ı cehennemde idhâl eder. Lâkin cehennemde bırakmaz. Bil ki cehennemden çıkarıp cennete kor derler.

Ve Ehl-i sünnet ve cemaat'ın bu babda mezhebi ise Cenâb-ı Hakk bazı fâsıklardan afvedeceğini biz kati ederiz. Lâkin füssâkdan¹¹⁹ şahs-ı mu'ayyen üze Mevlâ'ya o şahıstan afvetmesi lazımdır deyu kat' edemeyiz. Ve füssâkdan bir ehada daima azâb ve ikâb etmez, bilimiz.

SEKİZİNCİ BÂB

Sûfiyye'nin ahvâli hakkındadır.

Biliniz ki ümmetin fırkalarının hasbelerinden¹²⁰ ekserisi Sûfiyye'yi zikretmemiştir. Bu da hatadır. Zira Sûfiyye'nin kavlinin hulâsası ve marifetullah Teâlâ'ya tasfiye ve alâikden bedeni tecerrüddür. Bu da tarîk-i hasendir. Sûfiyye de firak-ı 'adîdedir:¹²¹

Birincisi Ashâb-ı Âdât'dır.¹²² Bunlar bir kavimdir ki emir ve hallerinin müntehası ve gayesi zâhirin tezyin ve bezetmektir. Hırka giymek ve seccâde tesviye edib düzlemektir.

İkincisi Ashâbu'l-İbâdât'dır. Bunlar sâir iştigali terkle beraber zühd ve ibadetle iştigal eden bir kavimdir.

Üçüncüsü (Ashâbu'l-Hakîka'dır ki)¹²³ emir ev ferâizden fâriğ olduklarında nevâfil-i ibâdetle meşgul olmazlar bil ki alâik-i cismâniyeden tecdîd-i nefis edib fikr ile iştigal eden bir kavimdir. Ve bunlar sır ve kalplerini zikrullahdan hâli kalmamakla cehdin sa'y ederler. Ve bunlar âdemiyyîn fırkalarının hayrîsidir. [7b]

Dördüncü Nûriyye'dir. Bunlar bir taifedir ki "hicab ikidir: hicâb-ı nûrî, hicâb-ı nârî" derler. Nûr'i ise sıfât-ı mahmûdayı iktibâs ile iştigaldir. Tevekkül ve şevk ve teslim ve murâkabe ve üns ve vahdet ve hâlet gibidir. Nârî ise şehvet ve gazab ve hırs ve emel ile iştigaldir. Zira şu sıfatlar sıfât-ı nârîdir, nitekim iblis nârî olunca şüphesiz hasedde vakı olduğu gibi.

Beşinci Hulûliyye'dir. Bunlar zikrettiğimiz kavimlerden bir taifedir ki nefislerinde ahvâl-i acibe görürler. Hâlbuki 'ulûm-u akliye-i vâfirenden nasibleri yoktur. Tevehhüm ederler ki hulûl ya ittihad kendileri için hâl olmuşdur. Davâ-yı azîmeyi iddia ederler. Ve İslâm'da şu makaleyi iddia edenin ezhâr ve gayet açığı Ravâfızdır. Zira Ravâfız imamları hakkında hulûl iddia ederler.

119 Fussâk: Fâsiklar.

120 Mütercim bununla "hesab eden, yazan" anlamıyla firak müelliflerini kastetmiş olmalıdır.

121 'Adîde: Pek çok.

122 Mütercim tarafından bu taifenin adı sehven "Ashâbu'l-İbâdât" olarak yazılmıştır. Bir sonraki firka ile karıştırılmaması için tarafımızca düzeltilmiştir.

123 *İtikâdât*'ın her iki nüshasında da bu isim geçmesine rağmen mütercim sehven bu adı zikretmemiştir.

Altıncı Mübâhiyye/İbâhiyye'dir. Bunlar bir kavimdir ki aslı olmayan tāmâtı¹²⁴ ve hakikatde telbisâtı hıfz ederler. Ve bunlar muhabbet-i ilâhiyyeyi iddia ederler. Hâlbuki hakâikden kendilerinde bir şey yoktur. Bil ki şeriata muhaliflerdir. Ve derler ki şüphesiz habib ve dostdan teklif kaldırıldı. Ve bu ibâhiyye-i tavâifden gayet şerlidir. Bunlar hakikat üzre dîn-i Mazdek üzeredir. Bundan sonra zikir ve beyân edeceğimiz gibi...

Bu fırak-ı İslâmiyyeyi zikir hakkındadır.

Suâl: Şu saydığımız tavâifden adedi 73'den ekserdir. Hz. Resûlullah aded-i mezkûrdan ekseri zikir ve haber vermedi. Nasıl bunlar hakkında itikâd etmek caiz olur, dinlerse bu sualdir.

Cevab: Sallallâhu aleyhi vesellemin hadîs-i şerîfinde fırakı zikirden murad risâlet penâhileri büyük fırkaları zikretmenin cevazıdır. Fırkalar-dan bizim zikrettiğimiz ve saydığımız fırka-i azîmeden değildir. Ve yine cevazıdır ve Hz. Resûl yetmiş üç fırka üzre olması ihbâr bu mikdârdan az olmasının caiz olmamasıdır. Yetmiş üçden fazla olması zarar vermez. Nasıl ve şu muhtasarda fırka-i meşhûradan çoğunu zikretmeden küllisi musteksâ sûretiyle¹²⁵ zikretsek zikrettiğimiz ez'afı olmak caiz olur. Bil ki fırka-i Ravâfız'dan bir fırkadaki İmâmiyye'dir, yetmiş üç fırka bulunur. Ve bazı fırak-ı İslâmiyye işaret etmiş isek İslâm'dan hariç bazı fırak-ı Hariciyye'ye de işaret ederiz. [8a]

DOKUZUNCU BÂB

Müslüman değiller ise de İslâm'a müzâheretde bulunanlar hakkındadır.

Ve bunların fırkası cidden çokdur. Lâkin bunlardan meşhur olanlarını zikrederiz.

Birinci fırka Bâtıniyye'dir. Biliniz ki şu fırkadan dîn-i Hanefî üzre fesâdı lâzım olan cemi' küffardan üzerine fesâdı lâzım olandan ekserdir. Ve bunlar müteaddid fırkalarlardır. Ve maksudları 'ale'l-ıtlâk tamamıha iptâl-i şeriat ve nefy-i sâni'dir. Ve milletden bir şeye iman etmezler. Ve kıyâmeti itiraf etmezler. Lâkin bunlar şu eşya muzâheret etmezler, ancak âhirete muzâheret ederler.

Ve biz bu fırka ibdâ-i emirlerine işaret edib deriz ki, naklolunmuşdur ki bir racul Ehvâzî idi. O racul Abdullah b. Meymûn el-Kaddah denilen ve zındıklardan idi. Ca'fer-i Sâdık'a zehâb ve meyl etdi. Ekser-i evkâtında Ca'fer'in oğlu İsmâîl'in hizmetinde idi. İsmâîl vefat edince veled, Muhammed'in hizmetinde mülâzemet etdi. Sonra İsmâîl'in oğlu Muhammed ile Mısır'a müsafere eyledi. Muhammed b. İsmâîl vefat etdi. Muhammed'in veledi olmadı. Lâkin câriyesi Muhammed'den hâmil oldu.

124 Tāmât: Uygunsuz, manasız.

125 Musteksa suretiyle: İnceleyerek.

Ve Abdullah b. Meymûn'un Abdullah'dan hâmil bir cariyesi vardı. Abdullah, Muhammed b. İsmâîl'in cariyesini öldürdü. Abdullah'ın cariyesi çocuğu doğurunca nâs Muhammed b. İsmâîl'in veledi ve çocuğu doğdu dedi. Çocuğu büyüyünce Abdullah zındıklığı çocuğa talim edip öğretti. Ve Abdullah nâsa imâmet Muhammed'den şu oğluna intikâl etdi ve Muhammed "şu oğlana itaat sizin üzerinize vâcibdir" dedi. Ve büyüyen çocuğa Mecûs'dan mulûk-ı Acem evlâdından bakiye zındıklar üzre mâ'ada kıldı. Kalblerinde müslimîn için dîn-i adavetinden olduğu için sebeble birçok halkı idlâl eyledi. Bu kabilden Mağrib ve Mısır ve İskenderiyye'den bir cemaati istila etdi ve davaları beldelerde intişar etdi. Bu şehirlerden ilk onu (yani) Mısır'ı temlik eden Mehdi'dir, sonra Kâim'dir.*¹²⁶

*Bu hata-i tarihîdir. Mehdi ve Kâim Mısır'ı temlik etmediler. Ancak Kâim Mehdi'yi Mağrib'de halife yabdı. Kâim'in vefatı 943. Mısır'ı evvel temlik eden Fâtımiyyin'den Mu'iz li-Dînillah'dır, sene 969-970. [8b]

Sonra Mustansır-Billâh'ın zamanında Hasan b. Sabbah kendisine yürüdü. Mısır'dan davet icazeti aldı. Ve bilâd-ı Acem'e rucu' etdi. Ve halk-ı kesiri idlâl etdi. Ve mulûk-ı Mısır'ın şecerresi olursa da inkıtâ'a uğradı. Lâkin Hasan b. Sabbah'ın fitnesi henüz kâimdir. Ve bazı fırkalarını zikre ve beyana başlarız:

Birincisi Sabbâhiyye'dir. Bunlar Hasan b. Sabbâh'ın etbâ'idir. Bunların dayandığı mesâil-i sâirede şu nükte üzeredir. Nükte şüphesiz akıl eğer kâfi ise bir kimsenin âhar üzerine itiraz etmek hakkı yoktur. Ve eğer kâfi değilse bir imamdan lazımdır. Cevab: eğer akıl imama muhtaç değilse beyenlerinde muhıktan mübteli yani haksızdan haklıyı nasıl temyiz edip ayırırlar? Ve eğer muhtaç ise imama ihtiyacdan lazımdır. Sonra deriz ki belâ imâm muhtaç ileyhidir. O imam nerdedir ve kimdir? Zira imamla tasrih olunan cehaletin sonundadır. Zira davet bâbında olan vezir-i ümera-i Mısır'ın ekserisi câhil füssâkdir.

İkinci Nâsırıyye'dir. Ve bunlar Nâsır b. Hasr'ın etbâ'idir. Ve muhakkak şairdir. Ve şiiri sebebiyle çok halkı saptırdı ve dalâlete sevk etdi.

Üçüncü Karâmitiyye'dir. Hamdân Karmatî'nin etbâ'idir. Mütevârî¹²⁷ ve muhfî bir racul davet-i Bâtıniyye'nin birisi kendisine sayrûrat eder itikâdlarına bunu davet ederler. Ve daveti de kabul ederdi. Sonra nâsı Bâtını'sine davet eder. Ve bu sebeble halk-ı kesri dalâletde kıldı. Ve onlardan bir kavim toplandı. Ve hacıların yolunu kesdiler. Ve hacıları öldürdüler. Ve Mekke'yi harab etmek istediler. Ve Cenâb-ı Hakk Karâmita'nın şerlerini def buyurdu. Ve nihayet-i emirde katlolundular.

126 Râzî'nin hatalı bir bilgi vermesi nedeniyle mütercim burada dipnot düşerek bu durumu izah etmektedir.

127 Mütercim bu kelimeyi sehven "mütevver" olarak yazmıştır. Oysa kelimenin aslı "mütevârî" olup "gizli ve saklı" anlamına gelmektedir.

Dördüncü Bâbekiyye'dir ki Bâbek'in etbâ'idır. Ve bu Azerbaycan'dan bir raculdür. Uzun zaman şevkini iştidâd etdi. Ve ilhâdi izhâr etdi. Ve birçok halkı başına toplandı. Ve Mu'tasım Billâh'ın zamanı idi, ve büyük muharebeden sonra esir edildi. Ve şerrini mündefi¹²⁸ olmuşdur. [9a]

Beşinci Mukni'iyye'dir ki Mukni'i'n etbâ'idır. Ve Sâhibü'd-Da' ve Ebî Müslim'in ashâbından idi. Sonra nübüvvet davası iddia etdi. Hali ve emri azîm oldu. Başına birçok halk toplandı. Sonra ulûhiyet iddia etdi. Nihâ-i emirde katlolundu.

Altıncısı Seb'iyye'dir. Bunlar “gökler ve yerler yedi, hafta yedi, a'zâ yedi olmak delili ile devir tam da yedidir” derler. Ve ittika beyân olduğu gibi hazerâtı için devir tam da yedirir. İlki Âdem a.s. ve vâsisi Şît, İkinci Nûh vâsisi Sâm, ve üçüncü İbrâhîm a.s. ve vâsisi İsmâîl ve İshak ve dördüncü Mûsâ a.s. ve vâsisi Hârûn, beşinci İsâ a.s. ve vâsisi Şem'ûn, altıncı Hz. Muhammed a.s. ve vâsisi Ali radiyallâhu anhü. Ve imâm evvel Ali, ikinci Hasan ve üçüncü Hüseyin'dir. Dördüncü Zeyne'l-Abidin, beşinci Bâkır, altıncı Ca'fer-i Sâdık, yedinci Ca'fer'in oğlu İsmâîl'dir. Ve bi'set ve risâletden maksud insan bir nev'inden cismânîler rûhânîlere lahik olmakdır. Nübüvvet oğuldan Muhammed b. İsmâîl'e müntehâ olunca nâsdan teklif-i zâhir kalkmışdır. İmdi şu tarik ile halk şeriat tarikinden çıkarlar. Bu cinsden zikrolunanın cem'isini ancak telbis-i tarikinden zikreder. Tarîk-i telbisde Allah ve Resûlünü ve imâma iman etmiş velâkin bunlar halkı bu tarîk ile idlâl ederler.

ONUNCU BÂB

Hakikat ve isim ile İslâm üzere hâric olanların fırkalarını şerh hakkındadır.

Bu bâb altı fasıl üzerine mürettebdir.

Birinci Fasil: Yahudi fırkalarının şerhi hakkındadır.

Bunlar neshin caiz olmaması hakkında müttetiklerdir. Yahudi'nin cümlesi, Mûsâ ve Hârûn ve Yûşâ'ya iman ederler. Ekserisi Mûsâ aleyhis-selâmın şeriatını takrir eder, enbiyaya da iman ederler. Ve bazıları da şer'-i Mûsâ'yı takrir ile küll-i enbiyayı inkâr ederler. Bunlar üzerine ağleb olan teşbihdir. Bunlar da birçok fırkalaradır. Ancak biz bunlardan meşhurlarını zikredeceğiz.

Birinci Annâniyye'dir ki Annân b. Dâvûd'un etbâ'idır. Hz. İsâ'yı kötülükle zikretmezler. Bil ki Hz. İsâ nebi değilse de evliyâullahdandır derler. Ve muhakkak şer'-i Mûsâ'yı takrir için geldi idi. [9b] Ve İncil İsâ aleyhi(sselâm)¹²⁹ kitabı değildir. Bil ki İncil İsâ'nın bazı tilmizlerinin topladığı bir kitabdır.

128 Mündefi: Defolunmuş.

129 Tercüme metin üzerinde bu kelime sehven “aleyhimin” şeklinde yazılmıştır.

İkinci İseviyye'dir ki Ebî İsa b. Ya'kûb İsfahânî'nin etbâ'idır. Bunlar Hz. Muhammed aleyhisselâmın nübüvvetini isbat ederler. "Muhammed Arab'a meb'ûs Cenân-ı Hakk'ın resûlüdür. Acem ve Benî İsrâil'e meb'ûs değil." derler.

Üçüncü Me'âdiyye'dir ki Hemedân'dan bir raculun etbâ'idır. Ve bunlar Yahudi içinde Müslümanlardan Bâtînî gibidir.

Dördüncü Sâmiriyye'dir. Bunlar Mûsâ ve Hârûn'dan gayrı bir nebiye ve Tevrat'dan başka bir kitaba iman etmezler. Ve Yahudîn mâ-'adâsı Tevrat'a ve Tevrat'dan kütüb-ü ilâhiyeden gayrılarına iman ederler. Ve kütüb-ü ilâhiye yirmi beş kitabdır. Eş'iyâ ve Ermiyâ ve Hazkîl gibi...

İkinci Fasl: Ahvâl-i Nasâra'nın şerhi hakkındadır.

Bunlar azîm ve büyük fırkalardır. Beş azîm fırka bunlardır.

(Birincisi) el-Milkâniyye'dir ki bunlar "Cenâb-ı Hakk'ın Hz. İsa'yı ittihad-ı haleti salbede¹³⁰ bâkîdir." derler.

İkincisi Nestûriyye'dir. Bunlar "Cenâb-ı Hakk'ın Hz. İsa'ya ittihadı hayr-ı salbede bâki değildir." derler.¹³¹

Üçüncüsü Ya'kûbiyyedir. Bunlar "Rûh-u Bâri-i Teâlâ sūdün¹³² suyla karıştığı gibi Hz. İsa'nın bendiyle karışmıştır." derler.

Dördüncüsü Ferfûrîyûsiyye'dir.¹³³ Ve bunların Ferfûrîyûsî¹³⁴ feylesofun etbâ'idır. Ve muhakkak dîn-i Nesâra'nın ekserisini kavâ'id-i felsefe üzere ihrâc etmiştir.

Beşinci Ermenûsiyye, bunlar da "Şüphesiz Cenâb-ı Hakk teşrif tarihi üzere İsa'yı "İbn" olarak çağırdı." derler.

Üçüncü Fasl: Mecûsi fırkaları hakkındadır.

Birinci Zerâdüştîyye'dir ki Zerâdüşt'ün etbâ'idır. Ve Zerâdüşt Azerbaycan'da bir raculdur ki Beştâsef b. Lehrâsef'in eyyâmında zuhur etdi. Ve nübüvvet iddia etdi. Beştâsef Zerâdüşt'e iman etdi. Beştâsef'in oğlu İsbendiyâr âlemde Zerâdüşt'ün dinini izhar etdi. Ve Mecûsiler arasında birçok ihtilaf hâsıldır, lâkin küllisi Cenâbı Hakk'ın [10a] şeytan ile binlerce sene muharib etmesi üzerine müttetiklerdir. Emr-i harb uzayınca melekler Allah ile şeytan arasına tavassut ve Cenâb-ı Hakk'ın âlemi şeytana yedi bin sene teslim etmesi üzerine hükmeder. Ve şeytan murad ettiğini işler. Ve bu müddetden sonra şeytanı katle ahd eyledi. Sonra melekler

130 Salbe: Çarmıha germek, çarmıha germe, çarmıh.

131 Nestûriyye fırkası *İtikâdât*'ın Kahire nüshasında mevcut olmayıp Leiden nüshasında zikredilmektedir. Bk. Râzî, *İtikâdât*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, 84.

132 Sūd: Süt.

133 Bununla kastedilen Porfiryûsiyye mezhebidir.

134 Porfiryus.

ikisinden kılıçlarını aldılar ve beyinlerinde takrir edib kararlaşdırdılar ki ikisinden muhalefet edenin kendi kılıcı ile katloluna. Ve bu kelâm ukalâya layık değıldir. Lâkin Mecûsî bu söz üzre müttetiklerdir.

(Dördüncü Fası1:) Bu fasıl Senevîyye hakkındadır.

Birinci fırka el-Mâniviyye, el-Mâniviyye, el-Menâniviyye'dir. Bu fırka Mâni'nin etbâ'ıdır. Mâni hafif hafifü'l-yed¹³⁵ nakışçı bir racul idi. Sâbûr b. Ezdeşîr b. Bâbek zamânında zuhur etdi. Ve nübüvvet iddiasında bulundu. Ve “âlem için iki asıl vardır, birincisi nur, diğeri zulmetdir, bunların ikisi de kadîmlerdir” der. İmdi Sâbûr racul-ü nakkâşın sözünü kabul etdi. Melik ve hükümdarlık nöbeti Behrâm münteha oldu. Behrâm Mâni'yi tuttu. Ve derisini yüzdü. Ve derisinde saman doldurub asdı ve ashâbı katolundu. Yalnız kaçanlar kurtulub Sîn'e¹³⁶ iltihak ve Mâni'nin dinine davet etdiler. Ehl-i Sîn Mâni'nin dinini onlardan kabul etdi. Ve Ehl-i Sîn şu zamana kadar Mâni'nin dini üzredir.

İkinci fırka Deysâniyye'dir. Ve bu fırka da ilki gibi nûr ve zulmeti kâillerdir. Deysâniyye ile Mâniviyye aralarında fark Mâniviyye “nur ve zulmet hay ve dirilerdir” derler. Ve Deysâniyye “nur haydır ve zulmet ölmüşdür” derler.

Üçüncü fırka Martûniyye: Martûniyye'dir. Bunlar nur ile zulmet arasında mütevassıtı isbat ederler. Ve bu mütevassıtı da “muaddel” tesmiye ederler.

Dördüncü Mazdekiyye'dir ki Mazdek b. Nâmedân'ın etbâ'ıdır. Kubâz b. Firûz'un zamanında mevbedânın¹³⁷ mevbedi idi. Nûşîrvân-ı¹³⁸ âdilîn vâlididir. Sonra nübüvvet iddia etdi. Ve din-i İbâhiyye'yi izhar etdi. Ve Kubâz'ın Mazdek'in hatununun ba's olub gönderilmesinin lazım olmasına emri münteha oldu hatunla başkaları faidelemek için. Nûşîrvân kelamına son iz olunmakla müteazzi oldu. Kubâz'ın veledi Nuşîrvân'a benimle Mazdek beyinini bırak onunla münazara etmek için. Eğer beni kat' ederse ona mutavaat¹³⁹ ederim, etmezse onu öldürürüm. [10b] Nûşîrvân ile münazara edince Mazdek inkıtâ'a uğradı. Ve Nûşîrvân Mazdek üzerine zuhur ve galebe etdi. Mazdeki ve etbâ'ını katl etdi. Bizim şu zamanımızda din-i İbâhiyye üzre olanın küllîsi o kavmin bakiyesidir.

Beşinci Fası1: Sabâiyye, Sâbie, Sabbâiyye hakkındadır.

Bunlar “şu âlemin müdebbiri ve hâlıkı şu yedi yıldız” diyen bir kavimdir. Bunlar yıldıza taparlar. Hz. Mevlâ Hz. İbrâhîm aleyhisselâmı be'as buyurduğunda insanlar din-i Sâibe üzreler idi. Hz. İbrâhîm kevâ-

135 Hafifü'l-yed: Eli hafif.

136 Sîn: Çin.

137 Mevbed: Rahip.

138 Bu zatın adı “Enûşîrvân” olmasına rağmen mütercim “Nûşîrvân” şeklinde bu kullanmıştır.

139 Mutavaat etmek: İtaat etmek, boyun eğmek.

kibin hamd ve senâ istidlâl eyledi. Hz. İbrâhîm'den «نيلفآل ابح ال»¹⁴⁰ kavlinde Cenâb-ı Hakk'ın hikâye buyurduğu gibi biliniz ki esnâma ibadet Sâbiyye dininden ihdas olundu. Zira Bu kavim yıldızların zuhuruna, yıldızlara ibadet ederdiler. Güneşin batacağında ibadet murad ettiklerinde kevâkib suretleri ve misilleri tasvir etmekden onlar için lüzum oldu. İmdi bu sureti putlar yabdılar. İbadete iştigal etdiler. Kevâkibe ibadet bu makamdan zahir oldu.

Altıncı Fasil: Felâsifenin ahvâli hakkındadır.

Felâsifenin mezhebi âlem kadimdir ve illet-i icab ile müesseredir. Ve illet bi'l-ihtiyâr fâil değildir. Ve felâsifenin ekserisi 'ilmullah ve haşr-ı ecsâdı inkâr ederler. Ve felâsifenin şeref ve kudret cihetinden büyüğü Aristoteles'dir. Aristoteles'in birçok yazılmış kitabları vardır. O kitabları Şeyh Ebû Ali Sînâ'nın nakl ettiğinden daha güzel bir ehad ve kimse nakl etmedi. Ebû (Ali b.) Sînâ, Mahmûd b. Sebûk Tekin zamanında idi. Ve cemi' felâsife o kitabları itikâdiyye-yi azîme ile itikâd ederlerdi. Bizim ilm-i kelâmı tahsil ile ibtidâ'en iştigalimizde kitablarını bilmeye şek ve arzumuz vardı. Üzerlerine red etmek için bu uğurda ömürden salih olan nisfini sarf etdik. Hatta Cenâb-ı Hakk üzerlerine reddi mütedammin kıldı. Nihâyetü'l-'ukûl ve kitâb-ı *Mebhasü'l-müşrikiyye* ve kitâb-ı *el-Mülâhhas* ve kitâb-ı *Şerhu'l-işârât* ve kitâb-ı *Cevâbâtü'l-mesâili'n-neccâriyye* ve kitâb-ı *el-Beyân ve'l-burhan fi'r-red 'ale'z-zeyg ve't-tugyân* ve kitâb-ı *el-Mebâhisi'l-imâdiyye fi'l-matâlibi'l-me'âdiyye* ve kitâb-ı *Tehzîbü'd-delâil fi'uyûni'l-mesâil*, kitâb-ı *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâifi'l-esrâr* nâm kitabları tasnifde bize tevfiik verib muvaffak olduk. Bu kitablar tamamıyla usûl-ü [11a] din ve felâsifenin şüphelerini ve sâir muhaliflerin şüphelerini ibtal şerhini mütezammindir. Ve muvâfıklar ve muhâlifler mütekaddimîn ve müteahhirînden zikri geçen musannefâtın mislini bir ehad tasnif etmediklerini muhakkak itiraf etmişlerdir.

Ve ilm-i âharda tasnif ettiğimiz musannefât ve kitabları burada zikretmeden ve bunlarla beraber düşmanlar ve hasûdlar bizim hakkımızda ve ehl-i sünnet ve cemaatin itikâda yardımda cedd ve içtihadından bezl ve i'tâ ettiğimizden ta'n etmeğe devam etdiler. Ve itikâd ederler ki ben Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinde olmadım ve değilim. Ve âlemler benim ve eslâfımın mezhebi değil ancak Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi olupun muhakkak bilmişlerdir. Ve beim ve babamın tilmizler sâir etrâf-ı âlemde halkı dîn-i hakka ve mezheb-i hakka davede devam etdiler. Ve bütün bid'atları ibtal etdiler. Ve şu sadâ-i hüssâdın ta'nından aceb¹⁴¹ yokdur. Belki ashâb ve ahbâbdan aceb vardır. Benim Nusret ve yardımdan ve düşmanlar üzre reddedmeden nasıl kâ'id oldular? Ve umurdan bir şeyin kolay olması ancak muavenet ve müsaade ile olduğu malumdandır. Ve bu tesir mü-

140 Meâli: "Ben öyle batıp giden şeyleri sevmem." (En'âm 6/76)

141 Aceb: Şaşılacak şey.

saadesiz muhkem olaydı, Hz. Mûsa kelîmullah b. İmrân hücec-i bâhire¹⁴² ve berâhin-i kâhiresiyle¹⁴³ beraber Teâlâ ve Takdîs hazretlerine hitaben «فارسله»¹⁴⁴ «معى رءاء ىصدقنى»¹⁴⁵ buyurur olmazdı.

Cenâb-ı Hakk sizin ve bizim için hayrata tevfikini müyesser kılsın. Ve dünya ve ukbâda ukübâta istihkak için sebep olandan bizi hıfz ve sıyânet etsin. Vesselâm. Ve ancak Mevlâ'ya hamd ve nebiyy-i Mustafâ Muhammed ve âli ve ashâbı üzre salavâtullah...

Sonuç Yerine

Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonunda katalog taramalarında ulaştığımız *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* adlı bu eser üzerine yaptığımız araştırmada mütercim Osmanlı son döneminde ve cumhuriyet döneminde yaşamış olan müelliflerden Hamdîzâde Mehmed Râgıb Atademir olduğu tespit edilmiştir. Mehmed Râgıb Atademir 1875 yılında Konya'da doğmuş ve dönemin âlimlerinden dersler alarak yetmiş, İslâmî ilimlerin hemen her birinde birçok eser telif telif ederek devrin önemli ilim adamları arasında yerini almıştır. Günümüze dek bilinmeyen ve çalışmamızla ilk defa ilim dünyasına kazandırılan bu eseri ise Fahreddin er-Râzî'nin *İtikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinin bir tercümesinden ibaret olduğu anlaşılmıştır. Çalışmada söz konusu risâle'nin metni latinize edilerek tahlil ve değerlendirilmesi yapılmış ve dönemin makâlât türü eserleri arasındaki önemine değinilmiştir.

Yaptığımız araştırmalarda mütercim söz konusu eserin şimdiye dek bilinen Kahire ve Leiden nüshalarının her ikisini de dikkate alarak edebî bir üslupla tercüme etmiş, gerektiğinde kendi fikrini dipnot vermek suretiyle açıklamaktan kaçınmamıştır. Eserde basit bir takım hataların bulunduğu ortadadır. Dolayısıyla Mehmed Râgıb'ın bu eseri yeniden gözden geçiremeyip basmaya hazır hale getiremediği aşikârdır.

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında Abduurahman Aktepî, Sırrı Paşa, Gümüşhânevî, Sunkurî, Çorumî, Haydarizâde ve son olarak İzmirli'nin İslâm mezhepleri tarihi alanında kaleme aldığı eserlerinin yanı sıra Râgıb Mehmed Atademir'in söz konusu tercümesi Osmanlı son zamanlarında ve cumhuriyet devrinde fırak geleneğinin yaygınlaşmasına ve hatta okullarda veya üniversitelerde ders olarak okutulmasına hizmet etmiştir.

142 Hücec-i bâhire: Açık deliller.

143 Berâhin-i kâhire: Kahir burhanlar.

144 Mütercim bu kelimeyi sehven لىسار şeklinde yazmıştır.

145 Meâlî: "Onu da beni onaylayan bir yardımcı olarak yanımda gönder." (Kasas 28/34)

KAYNAKÇA

- Arıkan, Mustafa. *Hamdi Ragıp Atademir*. Proje Yürütücüsü: Nejat Göyünç. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Atademir, Hamdi Ragıp. “Babama Dair”. *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3-4.
- Atademir, Hamdîzâde Mehmed Râgıb. *Keşfü'l-Hicâbât Tercemetü'l-Vâridât*. (nka: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5739.
- Atademir, Hamdizade Mehmed Râgıb. *Risâle-i Tahâret-i Hayız ve Nifas*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5742.
- Atademir, Hamdîzâde Mehmed Râgıb. *Terceme-i İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 5740.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bolay, M. Emin. Hacı Ragıp Atademir'e Dair. *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3-4.
- Bozan, Metin. “Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Gelengi: Şeyh Abdurrahman Aktepe Örneği”. *Marife* (2011), 115-135.
- Çelik, Ahmet. “Mehmet Zeki Dalboy'un Konyalı Hattatlar Üzerine Makaleleri”. *Merhaba Akademik Sayfalar* 13/18 (2009), 194-208.
- Dalkıran, Sayın. “Ahmet Feyzi Çorumî'nin Hayatı, Eserleri ve Feyz-i Rabbâni fi Reddi Bâtıl-ı İrânî Adlı Eseri”. *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu Tebliğler Müzakereler*. 558-566. Çorum: y.y., 2006.
- Evren, Afif. *Konyalı Bazı Muharrirler Şairler Hattatlar*. Konya: Babalık Basımevi, 1937.
- Karagedik, Hasan. *Haydarizde İbrahim Efendi'nin Mezahip ve Turuk-ı İslamiyye Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihindeki Yeri ve Önemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kışmir, Celâleddin. Konya'nın Nisyan Çukurları. *Yeni Konya* (8 Ekim 1953). 3.
- Önder, Mehmed. “Mehmed Ragıp Hocayı Yetiştirenler”. *Yeni Konya* (8 Ekim 1953), 3-4.
- Önder, Mehmet. *Konya Maarif Tarihi*. Konya: Ülkü Basımevi, 1952.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 1982.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 1986.

- er-Râzî, Fahreddîn. “İtikâdâtü Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn”. çev. Faruk Sancar. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 235-274.
- Sancar, Faruk. “İtikâdâtü Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn ve el-Milel ve’n-Nihal Literatüründeki Yeri”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 131-148.
- Sinanoğlu, Mustafa. “el-Mevâkîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Tarhan, Ömer Faruk. “el-Milel ve’n-Nihal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Tarik, Ramazan; Aslan, Ali, *Sinân Paşa’ya Nispet Edilen İslâm Akâidi ve Mezhepleri*, İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Türkel, Rifat. “Netâyicü’l-İtikâdiyye fi Usûli’l-Fırakı’l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirmesi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (2016), 365-386.
- Uyar, Veli Sabri. “Hattatlar Armağanı”. *Konya Halkevi Aylık Kültür Dergisi* 116-117/11 (1948), 55-62.
- Uyar, Veli Sabri. “Hattatlar Armağanı”. *Konya Halkevi Aylık Kültür Dergisi* 120-121/11 (1948), 44-50.