

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI NO: 27



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

HAKEMLİ DERGİ

YIL: 10 SAYI: 13 OCAK - HAZİRAN 2004 ŞANLIURFA

Sahibi:

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Editör:

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ

Editör Yardımcıları

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN
Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Ziya Kazıcı (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Sait Şimşek (Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Ali Toksarı (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Talat Sakallı (Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Elmalı (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet Bedir (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Hikmet Akdemir (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz
Yrd.Doç.Dr. Abdullah Yıldız
Yrd.Doç.Dr. Recep Çiğdem
Yrd.Doç.Dr. Salih Aydemir
Yrd.Doç.Dr. Mahmut Polat
Yrd.Doç.Dr. Yasin Kahyaoglu
Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İnal
Yrd.Doç.Dr. Rıfat Atay
Yrd.Doç.Dr. Murat Akgündüz

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Adres: Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Alevîliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Bir Değerlendirilmesi.....</i>	7-40
Dr. Adem AKINCI <i>Kur'an'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri.....</i>	41-63
Dr. Celil ABUZER <i>Şanlıurfa'da Toplumsal Değişme ve Harran Üniversitesinin Bu Değişime Etkisi</i>	65-84
Dr. Hüseyin KURT <i>Sa'dîliğin Anadolu'ya Gelişi ve Bazı Sa'dî Tekkeleri.....</i>	85-125
Dr. Veysel KASAR <i>Doğuş Sürecinde Kelâm Problemleri.....</i>	127-158
Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Hataî Kelimesinin Etimolojisi.....</i>	159-170
Dr. Osman KAYA <i>İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'an'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar.....</i>	171-198

Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN

Tez Tanıtımı.....199-205

Dr. Celil ABUZER

Tez Tanıtımı.....207-213

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yazım ve Yayın İlkeleri

- 1) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yüksek Öğretim Kurulu'nun Hakemli Dergi Esasları'na uygun olup yılda iki kez yayımlanır.
- 2) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. Çalışmalar yayımlanır.
- 3) Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yayın organında yayımlanmamış olması gerekir. Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtilmek şartıyla yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayımlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.
- 4) Yazılar, çeviriler - orijinal metinleriyle olmak üzere- bir başvuru mektubu ile birlikte bir nüshasına yazar ismi ve ünvanı yazılmış, diğer üç nüshası isimsiz olmak üzere toplam 4 nüsha elden veya posta yoluyla (PC disketi içinde veya e-mail ekinde) gönderilmelidir.
- 5) Başvuru mektubunda yazının yazar ve/veya yazarlar tarafından okunduğu, onaylandığı, daha önce tam metin olarak hiçbir yayın organında yayımlanmayan özgün bir çalışma olduğu ifade edilmeli; bu amaçla yazar ve/veya/ yazarlar isimlerinin altına imzalamalıdır. Bu mektupta yazarın ve/veya yazarların ismi ve/veya isimleri; posta kodu dahil açık adresleri, telefon ve varsa faks numaraları ve elektronik posta adresleri yer almalıdır.
- 6) Gönderilen yazılarla birlikte ayrı bir sayfada yazar ve / veya yazarlara ait kısa bir akademik özgeçmiş eklenmelidir.
- 7) Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmemelidir.
- 8) Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte unvanları ve görev yaptıkları yeri belirtmelidir.
- 9) Yazılar tüm metin, girintili paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutundaki kağıdın sadece bir yüzüne 12 punto Times New Roman yazı karakteriyle ve bir satır aralıkla, soldan ve sağdan 5 cm., üstten ve alttan 6 cm. boşluk bırakılarak yazılmalı ve sağ üst köşeye sayfa numarası verilerek gönderilmelidir.
- 10) Metinde geçen tüm yabancı kelimeler *italik* yapılmalıdır.

- 11) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar (kaynakça hariç), ekleri de dahil olmak üzere, azami 30 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 30 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
- 12) Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı dilde yazılan makalelerde ise, ayrıca Türkçe) başlık, özet (abstract) (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-8 kelime) verilmelidir.
- 13) Yazılarda Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esasları dikkate alınır.
- 14) Makalede mutlaka "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri oluşturulmalıdır.
- 15) Dipnot referansları mutlaka sayfa altında verilecektir, makale sonunda kaynakça oluşturulacaktır.
- 16) Makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 17) Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; sonuç itibariyle yazı dergide yayımlansın veya yayımlanmasın sahibine iade edilmez.
- 18) Yazılar çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere üç hakeme gönderilir;
 - a) Üç hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) Üç hakemden ikisi "yayımlanamaz", bir hakem "yayımlanabilir" raporu verirse yazıyı yayımlanıp yayımlanmama yetkisi editörler kurulu / yayın kuruluna aittir.
 - c) Hakemlerden en az ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri iade edilir ve düzeltmelerden sonra düzeltmenin istenilen şekilde yapılıp yapılmadığı editörler kurulunun görevlendireceği ilgili alanın bir uzmanının onayı alındıktan sonra yayımlanır.
- 19) Bu esasları, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı adına Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi editörler kurulu yürütür.

ALEVİLİĞİN TEMEL KAYNAKLARINDAN BİRİ OLAN BUYRUK'UN İMAN VE İSLAM ESASLARI AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa EKİNCİ*

Özet

Alevîliğin İslam'ın içinde mi dışında mı olduğu çokça tartışılan bir konudur. İslam, kişinin kurtuluşunda herhangi bir topluluğu veya grubu değil bireyi esas alır. Bu yüzden “Alevîlik İslam'ın içindedir veya dışındadır” yargısının dinî hiçbir değeri yoktur. Bir bireyin İslam dairesinin içinde olup olmadığına o kişinin benimsediği inançlarına göre hükmedilir.

Alevîliğin inançlarını kayıt altına alan ve temel ana kaynaklarından en önemlisi olan Buyruk'u iman ve İslam esasları açısından incelediğimiz zaman; Buyruk'ta imanın şartlarının ve İslam'ın da beş temel esasının kabul edildiğini görmekteyiz. Ayrıca Kur'an'da belirtilen diğer bazı yasaklardan da şiddetle kaçınılması tavsiye edilmekte bu yasakları işleyen bir şahsın sofu olamayacağı ısrarla vurgulanmaktadır.

Buyruk'ta belirtilen bu temel ilkeleri kabul eden her birey İslam dairesinin içindedir ve İslam hukuku açısından bir Müslüman olarak muamele görür. “Ben Alevî'yim ama İslam dairesinin dışındayım” diyen bir birey Buyruk'taki temel ilkelere göre Alevîliğini yeniden sorgulamak ve tanımlamak zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Buyruk, Alevîlik, İslam'ın şartları, İman.

Abstract

It has been widely disputed whether the Alewites are within Islam or not. Islam as a religion deals with individuals in terms of salvation rather than communities to which individuals belong. Therefore, a judgment that the Alewites are within the religion or not does not religiously matter whatsoever. Such a judgment can be made according to the individual's

beliefs.

When we examine Buyruk, one of the basic sources which preserves the Alewism beliefs, in comparison with Islamic principles, one can view that the six principles of the Islamic faith and the five basics of Islam are included there. The believers are warned not to commit some forbidden acts. It is clearly stated any person committing such act can not be a good believer.

Those who believe in what are stated in Buyruk are considered believers and they are given the status of muslim. According to basic premises in Buyruk anyone who asserts that 'I am an Alawite but out of the abode of Islam' needs to reassess his identity.

Key Words: Buyruk, Alawism, Five Pillars of Islam, Belief.

GİRİŞ

Alevîlik¹ günümüz kamuoyunda en çok tartışılan konulardan

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Öğrt. Üyesi.

¹ Ortak pekçok noktaları olmakla beraber Kızılbaşlık, Bektaşilikten XV. yüzyılın sonlarından itibaren ayrılmaya başlamıştır. Bektaşilerin kahir ekseriyeti siyasal olarak Osmanlıya bağlı kalırken, Kızılbaşlar yani Erdebil tarikatı müritleri 1501'de kurulan Safevî Devletini desteklemişlerdir. Bu tarihten itibaren ayrışma net olarak müşahade edilmeye başlanmıştır. Alevîlik tabiri ise on sekizinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan bir tabirdir. Tarihî süreç içinde Kızılbaşlık tabirinden, Erdebil tarikatına mensup, Buyruğu kendilerine rehber bir kitap olarak kabul eden, siyasal olarak da Safevî Devletini destekleyen ve kendilerine Kızılbaş denen kesimler kastedilmiştir. Çünkü Buyruk, Safevîler tarafından yazdırılmış, Halifeleri vasıtasıyla Kızılbaş olan kendi müritlerine gönderilmiş ve onlar tarafından dinî konularda rehber bir kitap olarak kabul edilmiştir. Kızılbaşlarla Bektaşiler arasındaki yakınlaşma ise daha çok 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılıp, onların da Kızılbaşlarla bir tutulmalarından sonradır. Safevî taraftarı olan Kızılbaşlar Hacı Bektaşî Veli'ye karşı son derece saygılı davrandıkları gibi; Bektaşiler de bazı konularda Safevî propagandasının etkisinde kalmışlar ve onlardan etkilenmişlerdir. Bunun tabii bir sonucu olarak Bektaşiler de Buyruğa saygı gösterir ve onu dinsel kaynaklardan bir kitap olarak kabul ederler. Biz bu makalemizde Alevîlik tabirinden, siyasal açıdan herhangi bir tercihten ziyade Buyruğu dinsel açıdan rehber kitapları olarak kabul edip, davranışlarını buna göre ayarlamaya çalışan ve kendini Alevî kimliği içinde gören herkesi kastetmekteyiz. Bununla beraber tarihî Alevîlik (Kızılbaşlık) ile Bektaşilik arasında bazı farklar vardır.

biridir. Alevîliğin, ne olup olmadığı, tarihî gelişimi, örf ve adetleri dinî ritüelleri, geçirdiği evreler ve süreçler, tarihsel arka planı, bir tarikat olup olmadığı ve buna benzer diğer özellikleri tartışıldığı gibi Alevîliğin İslam'ın içinde mi dışında mı olduğu hususu da en çok tartışılan ve dikkati çeken konulardan biridir. Bu tartışma konusunda hem Alevîlerden hem Alevî olmayan kesimlerden farklı ve birbirine zıt açıklamaların gelmesi de doğrusu meselenin hem ehemmiyetini belirtmekte hem de meseleyi daha karmaşık bir hale getirmektedir.

Konu günümüzde sık sık çeşitli vesilelerle kamuoyunda konuşulmakta ve tartışılmaktadır. Konunun bir vesileyle tekrar gündeme gelmesine de bir Alevî Derneği olan Malatya Pir Sultan Abdal Derneği Başkanı Kazım Genç'in "Alevîlik mezhep değildir. Alevîliğin dini de aşan özelliği vardır. Bir felsefe yaşam biçimidir. İslam'dan etkilense de kadın konusunda ilgisi yoktur. Alevîlerin gerçek adı Kızılbaş'tır. Kızılbaşlık 1850'lerde Alevîlik oldu. Çünkü öyle rencide edildi ki, önderler Alevîliği korumak için isim değiştirdi"¹ şeklindeki açıklamaları neden olmuştur. Buna karşılık diğer bazı Alevî Dernek başkanları ve üyeleri de adı geçen dernek başkanını dinsiz olmakla suçladılar. Bu şahısla özel konuşma ve görüşmelerinde bu şahsın aslında dinsizliğiyle övündüğünü, AB sürecinde Alevîleri farklı bir dinden gösterip onlara ayrılacak paradan büyük bir pay kapmaya çalıştığını belirtmişlerdir.² Gerçek

Hatta bazı Alevîler, Bektaşîleri oportünist olmakla suçlamışlardır. Bkz. İlyas Üzümlü, Günümüz Alevîliği, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 174-178. Aralarındaki diğer bazı farklar için bkz. Irene Melikoff, Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe, İstanbul 1999, s. 253-254; Orhan Türkdoğan, Alevî-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma, Timaş Yayınları, İstanbul 1995, s. 280-285, 345-348.

¹ Radikal Gazetesi, 10 Ekim 2005, söyleşi: Neşe Düzel, ayrıca bkz. www.radikal.com.tr

² Alevî dedelerinden bazıının bu şekilde konuşmalarını canlı televizyon programlarında bizzat dinlemişimdir. Ayrıca 28-30 Eylül 2005 tarihleri arasında Isparta İlahiyat Fakültesince düzenlenen Alevîlik-Bektaşîlik sempozyumuna katılan bazı Alevî dedeleriyle özel sohbetimde de onların da bu konuda aynı düşüncede olduklarını gördüm. Hatta şahsen de tanıdığım bir Alevî dedesi, bazı dernek başkanlarının ismini tek tek zikrederek bunların ne Alevî ne de Müslüman olmadıklarını ifade etti.

Alevîliğin İslam dairesi içinde olduğunu, İslam'ın özünü teşkil ettiğini, bu anlayışın ehl-i beyt sevgisini öne çıkaran bir anlayış olduğunu, verdikleri demeçlerle ve çıktıkları canlı yayın televizyon programlarında ifade etmişlerdir.

Görüldüğü gibi Alevîlik camiasının bir kısım temsilcileri Alevîlik İslam dışıdır derken diğer bir kısım temsilcileri “Alevîlik İslam dairesinin içindedir ve merkezindedir” demektedirler. Tartışmaya Alevî olmayan ancak bu sahayla ilgilenen bazı bilim adamları da katılmışlardır. Bunların kahir ekseriyeti Alevîliği İslam dışı görmezken çok az sayıdaki bazı bilim adamları da durumu kendi bakış açılarına göre değerlendirerek Alevîliğin İslam dışı, eski din, eski örf ve adetlerin bir karışımı ve bunların bir nevi devamı olduğunu ifade etmişlerdir.

Bir düşüncenin, bir dinî ekolün veya bir dinî tarikatın düşünce tarihindeki yerinin neresi olduğunu izah sadedinde bu düşünce bağlularının beyanlarının elbette ki büyük bir önemi vardır. Çünkü bu beyanlar onların kendilerini nerede hissettiklerini ve nerede gördüklerini izah açısından oldukça önemli ifade ve açıklamalardır. Bu düşünce sisteminin tüm bağluları aynı şeyi söyleyip, aynı şeyi vurguluyorlarsa herhangi bir sorun yok demektir. Ancak bu düşünce ekolünün bir kısım bağluları bir şeyler söylerken diğer bir kısmı tam tezat teşkil edecek başka şeyler söylüyorlarsa ortada çözümlenmesi gereken bir problem var demektir. Çünkü söylenen şeyler birbirinin tam zıddı olduğu için her iki görüşün de doğru olma ihtimali ortadan kalkmıştır. Biri doğruysa diğeri yanlıştır. Diğeri doğruysa karşıtı olan düşünce yanlıştır hükmü ortaya çıkar. Bu durumda yapılacak en doğru iş bu düşünce ekolünün veya sisteminin her iki kesimi tarafından kabul edilen temel dinî kaynakları varsa -ki vardır- bunlara müracaat etmek ve bu kaynaklara göre hüküm vermek olacaktır. Hadiseye bu açıdan baktığımız zaman kaynaklar kimi doğruluyorsa o taraf haklı; diğer tarafın da söylemlerinde haksız olduğu ve başka maksatlar peşinde koştukları ortaya çıkacaktır. Olaya “Temel Ana Kaynaklar” açısından bakacak olursak tüm Alevî grupları tarafından kabul edilen temel ana kaynaklarının var olduğunu görmekteyiz. Bu temel ana kaynakların bir kısmı tüm gruplar tarafından itirazsız kabul

edilirken diğer bazıları da genel kabul görmeye beraber daha çok bazı yörelere ve bazı kesimlere has kalabilmektedir. Biz bu makalemizde tüm Alevî grupları tarafından da genel kabul gören ancak özellikle tarihî süreç içerisinde Kızılbaşlar olarak bilinen kesimlerin temel ana kaynaklarından biri olarak kabul edilen “Buyruk”u İman ve İslam esasları açısından bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Çünkü bir düşünce ekolü bir mezhep veya bir tarikat eğer İman ve İslam’ın tüm şartlarını inkâr etmeyip bunları gerekli görüp kabul ediyorsa ve bunu üstelik kendi düşünce sistematığının olmazsa olmazı kabul ediyorsa artık orada çok da tartışılacak bir konunun kalmadığı ortaya çıkmış olur. Böylesi bir değerlendirmenin sonucunda varılacak olan netice, Alevîliğin İslam dininin içinde mi dışında mı olduğu tartışmasına da bilimsel olarak kesin bir çözüm getirecek ve kesin bir hüküm verilmesine vesile olacaktır.¹ Buna aykırı fikir beyan eden kişi veya kuruluşların varlığı sonucu değiştirmeyecek, bu aykırı durumun Alevîliğin bir sorunu değil; “Biz Alevîyiz ve Alevîlik İslam dışıdır” deyip kendini Alevî sayan bazı dernek ve grupların sorunu olacaktır.²

Alevîlikte sözlü şifahî kültür yaygın ve ön planda olmakla beraber bu düşünce ekolünün yazılı kaynakları da vardır. Bu yazılı kaynaklar genellikle XV. ve XVI.; bir kısmı da XVII. yüzyılda yazılmış ve yazılı birer ana kaynak halini almışlardır. Bu kaynaklar Buyruk, Vilayetname (Hacı Bektaşî Veli), Hüsnîye, Kumru, Abdal Musa Vilayetnamesi, Faziletname, Hadikatu’s-Sueda, Cavidanname, Şerhu Hutbeti’l-Beyan, Hacı Sultan Vilayetnamesi, Kitab-ı Cebbar Kulu ve Salname-i Sadreddin’dir.³ Bunlar arasından

¹ Ayrıca Alevîliğin dinî statüsü için bkz. Sönmez Kutlu, Alevîliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortadoksi veya Metadoksi, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s.31-54.

² Tüm Alevî grupların Buyruk’a uygun dinî bir hayat yaşayıp yaşamadıkları veya şu andaki dinî telakkilerinin ne olduğu, bunların zaman içinde herhangi bir değişime uğrayıp uğramadığı konusu tamamen farklı bir durumdur. Biz burada sadece yazılı kaynaklardan biri olan Buyruk’u İman’ın şartları ve İslam’ın beş temel esası açısından değerlendirmeye çalışacağız.

³ Bu kaynakların kısa birer tanıtımları için bkz. Harun Yıldız, Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış, Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, XXX, Ankara 2004, s. 323-359.

her kes tarafından kabul gören en önemli kaynaklardan biri Buyruk veya Buyruklardır.

Buyruk, Alevîlikle ilgili olarak bu yola intisap eden yol salıklarına nelere inanıp nasıl davranmalarını, hangi kural ve prensiplere bağlı kalmaları gerektiğini anlatan kitap veya kitaplara (erkânname) verilen genel bir isimdir.¹ Bunlardan büyük Buyruk'un yazımı her ne kadar Şeyh Safiyyüddin'e dayandırılıyorsa da yazarının adı geçen şahıs olmadığı Alevîlerce de kabul görmektedir.² Ancak, yazarı belli olmasa da içerik olarak Buyruk, tüm Alevî grupları tarafından makbul karşılanmakta ve temel ana kaynaklardan biri olarak kabul

¹ Buyruk'a, İmam Cafer Buyruğu, Menakıb-ı Evliya, Menakıbnâme ve Fütüvvetnâme de denmektedir. Ayrıca, "Buyruk, adından da anlaşılacağı üzere, bir yol ve süreğin içtüzüğü, programı, ilm-i hali, daha doğrusu anayasasıdır". Buyruk, derleyen: Sefer Aytekin, Emek Basım-Yayımevi, Ankara 1958, s. 3; Buyruk, hazırlayan: Fuat Bozkurt, Anadolu Matbaası, İstanbul 1982, s. 173.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 173. Şeyh Safiyyüddin (1252-1334): Safiyyüddin'in dedeleri daha önce Erdebil'e yerleştikleri için kendisi 1252 yılında burada doğmuştur. Çocukluğundan beri olgun ve dindar bir kişiliğe sahipti. Tasavvufa olan meylini dolaylı dört yıl boyunca hep bir mürşid-i kâmil aradı. Araştırmaları neticesinde Şeyh Zâhid-i Geylani'ye intisap etti. Daha sonra Şeyhinin kızıyla da evlendi. Şeyhinin ölümünden sonra onun yerine geçti ve kendi adıyla anılacak olan Safevîyye tarikatını tesis etmeye başladı.

Şeyh Safiyyüddin daha çok Sünnî prensiplere göre hareket eden bir şeyhti. Şafî mezhebine mensup olduğu, konunun uzmanları tarafından kabul edilmektedir. Bununla beraber her kesimden müntesipleri vardı. Bilhassa İlhanlı devlet adamları kendisine son derece saygılı davranırlardı. Bu konumundan istifade ederek özellikle Kafkasya ve Kırım'a yaptığı seyahatlerle oralarda İslam'ın yayılmasına vesile olmuştur.

Safiyyüddin Sünnî-Şafî olmakla birlikte tarikat adabında geniş kitlelere hitap etmek istemiş, zamanla İslam potası içinde tam eriyebileceklerine inanarak müntesiplerine karşı biraz toleranslı davranmıştır.

Safiyyüddin'in gösterdiği kerametler o yörede çokça yayılmış ve bu şöhreti müritlerinin daha da çoğalmasına sebep olmuştur. Bu gibi vesilelerle halk arasında "büyük bir evliya" şöhreti kazanmıştı. 85 yaşında iken hacca gitti. Dönüşünden on iki gün sonra 1334 yılında vefat etti. Cenazesi ailesi ve müritleri tarafından Erdebil'de gömülmüştür. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Ekinci, Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s. 55-58. Gölpınarlı'ya göre Şeyh Safiyyüddin'e isnat edilen Buyruk'un yazarı Şah Tahmasb (öl.1576) zamanında yaşayan Bisatî adlı İranlı bir şahıstır. Abdülbakiy Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Der Yayınları, İstanbul 1997, s. 178.

edilmektedir.¹ Az önce Buyruk'un yolun kural ve davranışlarını anlatan kitaplara verilen genel bir isim olduğunu ifade etmiştik. Buyruk'un çeşitli baskıları olmakla beraber hem bilim dünyası hem tüm Alevî camiası tarafından en çok rağbet gören ve aslına en çok uygun olduğu kabul edilen nüshalar Sefer Aytekin ile Fuat Bozkurt'un derleyip neşrettikleri Buyruk nüshalarıdır. Bu Buyruklar Alevîler için klasik anlamda olmasa da bir nevi akaid ve ilmihal kitabı mesabesinde dirler. Bu açıdan onların inanç ve akidelerinin yazıya dökülmüş halidir. Bu akide ve inançların irdelenmesi neticesinde bu inançların İslam'ın, bir mü'min için öngördüğü iman ve İslam'ın esaslarıyla örtüşmesi veya aykırılığının ortaya çıkması, Alevîliğin İslam'ın içinde mi dışında mı olduğunu da haliyle ortaya çıkaracaktır. Çünkü İslam dışı olmak beraberinde İslam dini açısından hukuksal bazı sorunları da getirir. Başka bir ifadeyle İslam dışı olmak Müslüman olmamak demektir ki bu durum aslında İslam hukukunu da ilgilendirmektedir. Müslüman olmayan birine Müslüman muamelesi yapılamayacağı en basit bir örnekle cenaze namazının dahi kılınmayacağı da bilinen bir husustur. Şunu da belirtmekte yarar var. "İslam **bireysel kurtuluşu** esas alan bir dindir. İslam'ın temel iman esaslarına inanan her insan, kim olursa olsun, hangi mezhepten, tarikattan olursa olsun Müslüman'dır ve İslam dairesi içindedir".²

Herhangi bir insanın veya bir düşünce ekolünün İslam dairesinin içinde sayılabilmesi için inanması gereken asgari şartlar vardır. Onlar da şunlardır:

- 1- Tevhid
- 2- Nübüvvet
- 3- Haşr (Öldükten sonra cesetle beraber insanın tekrar dirilmesi)³

¹ İlyas Üzüm, Günümüz Alevîliği, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 143; Ali Yaman, Religions of the World A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, I, s. 34; Ahmet Taşgın, Bisatî, Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l-Ahrrar, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s. 183-185.

² Hasan Onat, Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s.111-126.

³ Ethem Ruhi Fiğlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı

Bu üç temel şarta ve bu şartların da zorunlu kıldığı diğer bazı hususlara inanıp iman eden bir kimse mü'min sayılır ve buna göre o kimse İslam dairesinin içindedir ve İslam hükümlerine göre muamele görür.

Birinci maddedeki Tevhit'ten kasıt Allah'ın varlığına, birliğine, ezeli ve ebedi oluşuna ve diğer zatî ve subutî sıfatlarına Kur'an'da tarifleri yapıldığı şekliyle inanmaktır. Veya başka bir ifadeyle kısaca Allah'ın varlığına, birliğine ve diğer sıfatlarına icmalî (teferruata girmeksizin) bir imanla iman etmektir. Yoksa Allah'ın varlığına, birliğine inanıyorum deyip de Hristiyanlar gibi ona bir oğul isnat ederse bu şekildeki bir inanış Kur'an'ın öngördüğü bir tevhit anlayışına aykırıdır. Ve böylesi bir inanç sahibi kimsenin inancı da makbul bir akide kabul edilmeyip tevhide inanmış bir kişi, dolayısıyla mü'min olarak kabul edilmemektedir.

Nübüvete iman konusunda ise yine buna iman etmenin bir gereği ve bu konudaki imanın bir tamamlayıcısı olarak kitaplara ve meleklerle inanılması da gerekmektedir. Çünkü peygamberliğe ve peygamberlere iman eden bir şahsın haliyle bu peygamberliğin tamamlayıcısı hükmünde olan kitaplara ve meleklerle inanması da gerekiyor ki makbul bir iman getirmiş olsun.

Üçüncü olarak Haşre iman etmek ise öldükten sonra insanların hesaba çekilmeleri için cismen Allah tarafından tekrar diriltilmelerine inanmak şeklinde olmalıdır. Çünkü Kur'an'ın tarif ettiği şekildeki tekrar dirilme hadisesi böylesi bir dirilmedir. “Şimdi bak Allah'ın rahmet eserlerine, yeryüzünü ölümünden sonra nasıl da diriltiyor. Şüphesiz Allah ölüleri de böyle diriltecektir. O, her şeyi yapmaya kadirdir”.¹ “İman edip iyi amel işleyenleri müjdele! Kendileri için altlarından ırmaklar akan Cennetler vardır. Onlara herhangi bir meyveden bir rızık yedirilince onlar, her defasında: “Bu bizim önceden yediğimiz şeydir” diyecekler. Oysa ona benzer olarak sunulacaklardır. Kendileri için orada tertemiz zevceler de vardır. Onlar orada ebedi olarak kalacaklardır”.² Kur'an'ın bu ve

Yayımları, İzmir 2004, s. 13-14.

¹ Er-Rum, 30/50.

² Bakara, 2/25.

benzer ayetleri ahirette “tekrar dirilmenin” cesetle beraber olacağını ifade etmektedir.

Yine böylesi bir inancın bir gereği olarak imanlı insanların gidecekleri bir Cennet’e ve imansız insanların da gidecekleri bir Cehennem’e inanmak gerekiyor ki yine makbul bir iman getirilmiş olsun. Makbul bir imanın üç temel şartı olarak kabul edilen bu hususlar bir hadis-i şerifte şu şekilde sıralanmış ve formüle edilmiştir: “İman: Allah’a, Allah’ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere; hayrına şerrine inanmandır”¹

Bir iki cümleyle ifade etmek gerekirse İslam dairesinin içinde sayılabilmek için makbul ve geçerli bir imanın şartları olan yukarıdaki hadisi şerifte geçen imanın altı rüknüne herhangi bir şüphe duymaksızın inanılması gerekmektedir. Bu imanın teferruata inilmeden özet bir şekilde olması da yeterlidir. Böyle bir iman, o iman sahibini mü’min yapar ve İslam dairesinin içinde kalmasını sağlar.

İslam’ın şartlarına bakacak olursak bunlar da yine bir hadisi şerifte beş esas olarak belirlenmiştir. “İslam: Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın Resülü olduğuna şahadet etmen; namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve yol cihetine gücün yeterse Beyt’i hacc etmendir”.² Bunların yerine getirilmesi halinde zaten herhangi bir sorun yoktur. Bunların amelî olarak zaman zaman yerine getirilmemesi de dinî sorumluluğu olmakla beraber kişinin kendisini ilgilendiren bir durumdur ve onunla rabbi arasındaki bir sorundur. Ancak bunlardan herhangi bir esasın inkâr edilmesi veya “konuluş maksadı”nı tamamen değiştirecek bir şekilde tevil edilmesi o kişiyi İslam dairesinin dışına çıkarır. Bunların dışındaki tüm yorum ve açıklamalar doğruluğu veya yanlışlığı bir tarafa bu görüş sahiplerini İslam dairesinin dışına çıkarmaz ve o kişi İslam hükümlerine göre

¹ Tirmizî, Kader 10; İbn Mace, Mukaddime 10; Darimî, Salat 169; Ahmed Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973, s. 107.

² Buhari, İman: 1; Müslim, İman: 22; Tirmizî, İman: 3; Nesai, İman: 13; Davudoğlu, a.g.e., s. 107.

muamele görür.

Bu açıklamalardan sonra esas konumuza geçebiliriz. Buyruk'un aslına uygun olarak kabul gören neşrinin Sefer Aytekin ile Fuat Bozkurt'un neşri olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Biz bu makalemizde zaman zaman Aytekin'in neşrine müracaat etmekle beraber, daha derli toplu olan Fuat Bozkurt'un neşrini esas alacağız ve değerlendirmemizi de ona göre yapacağız.

A- Buyruk'un İmanın Altı Şartı Açısından Değerlendirilmesi

1- Allah'a İman

Buyruk'u baştan sona kadar taradığımız zaman Buyruk'un tamamında bir ve tek olan Allah'a inanılması gerektiğini veya böyle bir inancın varlığının tabii bir sonucu olan bir anlam bütünlüğünü görmemiz mümkündür. Buyruk'un hemen hemen her sayfasında bu inancın tezahürleri görüldüğünden aslında bu konuyu o kadar irdelemeye de gerek kalmamaktadır. Yine Buyruk'un birçok yerinde Kur'an'dan birçok ayet-i kerimenin meali nakledilmiştir. Bu ayetlerde de zaten açıkça Allah'ın varlığı, birliği vurgulanmakta her şeyi bildiği ve gördüğü ifade edilmektedir. Örneğin: "Cebrail Cennet'ten bir nur tabak alıp Tanrı elçisinin karşısına geldi. Tanrı'nın selamını ileterek o tabağı Muhammed'in önüne koydu..."¹ "Cebrail: -Ey Muhammed, Tanrı Ali'yi vasiyet etmeni buyurdu..."² "Tanrı her şeyi görücü ve bilicidir. Bu dünyada piri kandırmak olasıdır. *Ama Tanrı'yi kandırmak olası değildir*".³

Şimdi bu ve buna benzer daha birçok cümle her ne kadar direkt olarak Allah'ın varlığını konu olarak anlatmıyorsa da bu cümlelerden bunu yazan ve bunu kabul eden herkesin Allah'ın varlığına ve birliğine inandığını çıkarmak zorunlu bir önermenin sonucudur. Buyruk'ta buna benzer daha onlarca cümle olmasına rağmen bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 10.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 12.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 101,102.

Buyruk'un sadece bir yerinde "Şahım Ali hem şehsuvar hem sakidir hem saklıdır kâinatın aynıdır. Kimse bilmez bu sırrı Hak bilir..."¹ şeklinde bulunan "kâinatın aynıdır" ifadesini eğer aslı nüshalarda da böyleyse yanlış anlamamak gerekir. Bu ifadeyi, "kökende onların ikisinin (Muhammed-Ali) nurları birdi. On sekiz bin âlemden iz, belirti yokken *onların nurları parlıyordu*"² hükmü gereğince yüce Allah'ın Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurunu her şeyden önce yarattığını ve kâinatı da bu iki nurdan meydana getirdiği şeklinde anlamak gerekir. Yani kâinat o iki nurdan yaratılınca haliyle Ali'de kâinatın aynısı olmaktadır. Çünkü hemen akabinde "Hak bilir" demek suretiyle bu sırrın insanlar tarafından anlaşılamayacağına işaret vardır.³ Diğer taraftan Arapçada "ayn" kelimesi göz, çeşme, kaynak⁴ anlamlarına da gelmektedir ki "kâinatın aynıdır" demenin kâinatın kaynağıdır, kâinatın kendisinden yaratıldığı nurdur şeklinde anlaşılmasının da imkan dahilinde olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kısaca Allah'ın varlığı, birliği, her şeyi gördüğü, bildiği, mekandan münezzeh olduğu, sonsuz bir kudrete sahip olduğu şeklindeki bir Allah inancı çok açık bir şekilde Buyruk'ta yer almaktadır. Bu şekildeki bir tevhit anlayışının Kur'an'ın öngördüğü bir tevhit anlayışıyla örtüştüğünü ifade etmek mümkündür.⁵

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 166.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 171.

³ Ayrıca bu anlayışı vahdeti vücud çerçevesi içinde değerlendirmek de mümkündür. Bununla beraber Buyruk'un tam bir kelam metodolojisine uygun olarak yazılmış bir kitap olmadığını, tevil edilmediği takdirde birbirleriyle çelişebilecek hükümlerin varlığı da bir gerçektir. Ama bütün bunlara rağmen Buyruk'tan bir inanç sistemini çıkarmak mümkündür.

⁴ Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995, "Ayn" md., s. 615.

⁵ Bütün bunlara rağmen Sefer Aytakin'in neşrettiği Buyruk'ta şöyle bir ifade de var. "Hz. Şahı Velayet Adem'i yarattı. Kendüyi Adem'in kalbinde sakladı." (Buyruk, der. Aytakin, s. 93). Buyruk'un başka hiçbir yerinde Hz. Ali'ye uluhiyyet isnat edildiğini görmemekteyiz. Bu cümle Buyruk'un bu konudaki diğer bütün cümleleriyle bir tezat teşkil etmektedir. Bu durum, kitabı istinsah eden kişinin bir dalgınlığı neticesinde meydana gelmiş bir hata olabileceği gibi; istinsah eden kişinin kendi anlayışını oraya aksettirmek istemesi neticesinde kasıtlı bir şekilde o cümleyi tahrif etmesinin bir sonucu da olabilir. Nitekim

2- Meleklerle İman

Meleklerle iman konusu da çok açık bir şekilde işlenmiştir. Buyruk'ta bu konuyla ilgili en çok işlenen konu Hz. Cebrail'in Allah ve Hz. Muhammed ile olan konumudur. Birçok yerde Cebrail'in Allah ve Hz. Muhammed ile konuşması nakledilmektedir. Konunun bu şekilde işlenmesi hem Hz. Cebrail'e, hem diğer üç büyük meleğe ve hem diğer meleklerin varlığına olan inancı gösterir.

Örneğin Kırkların cemi konusu işlenirken “O anda Tanrı *Cebraile* -sevgili Muhammed zorda kaldı, tez yetiş, Cennet'ten bir nur tabak al, ilet. O üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin, kırklara verip içirsin...”.¹ “Kırklar, -Pirimiz Şahimerdan Ali'dir kuşkusuz, tartışmasız. Ve rehberimiz Cebrail aleyhisselamdır...”.² “Bu sırada *Cebraile* geldi. Cebrail: -Ey Muhammed Tanrı Ali'yi vasiyet etmeni buyurdu...”.³

Bu cümleler melek inancının açık bir tezahürüdür. Bu arada Cebrail'in manevi makamı da nazara verilir ve onun makamının Hz. Muhammed'in makamından daha aşağı bir seviyede olduğu da belirtilir. “Nitekim daha sonra *Cebraile* Hz. Muhammed'in yanına geldi: “-Ey Muhammed, bana niçin saygı göstermiyorsun? Bana saygı göstermemen secde etmemen için benim neyim eksik?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Muhammed: “*Ey Cebrail*, senin içine kuşku girmiş. Sen kendinin melek olduğunu bilmiyor musun? Ben nasıl sana secde ederim?” diye karşılık verdi. Bunun üzerine *Cebraile* içine düşen kuşkunun bir yanığı olduğunu anladı. Yüzünü yere sürdü. Aliyyel Mürteza'dan aman diledi. Ulu Tanrı'dan hoşgörüyü istedi. Muhammed ve Ali, *Cebraile*'yi bağışladı...”.⁴

“Tanrı: “-Benim buyruklarımı tutmayan *meleklerin* boynuna lanet halkası geçer!” buyurmuştu. Ve lanetli Şeytan bu buyruğu bilmesine

aynı konu aynı yerde, Bozkurt'un hazırladığı Buyruk'ta “Çünkü Tanrı Adem'i yaratmış ve kendini Adem'in yüreğine gizlemişti” şeklinde geçmektedir.

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 10.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 11.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 12.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 108.

karşın Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmedi. Adem'e secde etmedi, lanetli oldu... Bir mü'minin içinden kötülük yapmak geçerse *hıfz melekleri* bunu defterine günah olarak yazarlar mı? Fetvaca yazmaz, takvaca yazarlar. Şeriatta, tarikatta yazmaz, hakikatte yazarlar..”¹

Buyruk tam bir ilmihal kitabı olmadığı için diğer üç büyük meleğin görevleri ve diğer meleklerin durumunun ve konumunun işlenmesine pek ihtiyaç hissedilmemiştir. Bununla beraber bir vesileyle diğer üç büyük meleğin de ismi zikredilmiş², onlara olan inanç dolaylı olarak vurgulanmıştır. Kırmen Katibin melekleri³ ise özellikle bu isimle, bazen de hıfz melekleri adıyla⁴ belirtilmiş ve bunların görevlerine dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan Buyruk'un tüm metni bir bütün olarak göz önüne alındığında meleklerle iman konusunun varlığı ciddi bir şekilde hissedilir ve anlaşılır.

Buna ek olarak melek kavramının karşıtı olan *Şeytan'dan* da bahsedilir. “Kitaba uymayan pir *şeytandır*. Böyle pirin darında duran talip, *şeytan* darında durmuş sayılır”.⁵ Bu tabirler de açıkça Şeytan'ın varlığına da inanıldığını göstermektedir.⁶

3- Kitaplara İman

Buyruk'ta kitaplara iman konusu da hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede açıktır. “Yeryüzüne insanoğullarına doğru yolu göstermek için dört *kutsal kitap* inmiştir. Bunlar *Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'dır*. Bunlar dört ırmağa koşar. Birincisi su, ikincisi süt,

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 95.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 145.

³ Buyruk, der. Aytekin, s.110.

⁴ Buyruk, der. Aytekin, s.192.

⁵ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 93.

⁶ Ayrıca Bozkurt'un hazırladığı Buyruk'un 167. sayfasında ki “Ey Azrail, Ahsen-i takvimi inkar eyledin-Yuh senin çürük geçmiş, ol fasit imanına” beytinde geçen Azrail kelimesinin Azrail değil Azazil olması gerekmektedir. Çünkü Ahsen-i takvimi inkar eden Azrail değil, diğer bir ismi de Azazil olan Şeytan'dır. Büyük bir ihtimalle buradaki yanlışlık matbaa hatasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Aytekin'in derlediği Buyruk'ta bu kelime aynı beyitte “Azazil” olarak geçmektedir. Buyruk, der. Aytekin, s. 226.

üçüncüsü bal, dördüncüsü kevserdir”¹.

“Hz. Ali “Ulu Tanrı ne kadar sırrı, gizemi varsa *dört kitapta* bildirmiştir. Bu dört kitabın birincisi *Tevrat*, ikincisi *Zebur*, üçüncüsü *İncil*, dördüncüsü *Kur’an’dır*. Bu *dört kitap* içindeki sırları ise Fatihada toplamıştır. Fatihadaki sırları Bismillahirrahmanirrahim’in içine koymuştur. Bismillahirrahmanirrahim’deki her sır Yasin, Yasin’deki her sır ise “B” harfinin altındaki noktada gizlemiştir” buyurmuştur”².

Kur’an dışındaki üç büyük kitabın isimleri açıkça zikredildiğinden ve bunların insanlara doğru yolu göstermek için gönderildiği de açık bir şekilde ifade edildiğinden dolayı kitaplara olan inancın varlığı tartışmasız bir şekilde anlaşılmaktadır.

4- Peygamberlere İman

Buyruk’ta Peygamberlere iman konusu da oldukça açıktır. Her ne kadar Kur’an’da geçen yirmi beş peygamberin isimleri tek tek sayılmasa da bazı peygamberlerin isimleri zikredilerek genel bir ifadeyle peygamberlerin insanlara gönderilen Tanrı elçileri oldukları vurgulanır. Buyruk’un tamamına bakıldığı zaman Hz. Adem ve Hz. Muhammed için yapılan vurguyu zaten izah etmeye gerek yoktur. Diğer peygamberler de bazen isimleriyle zikredilerek³ bazen de genel bir ifadeyle anlatılmaya çalışılır. Buyruk’ta Kur’an’dan alıntılanan bir ayetin meali şöyledir. “Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değildir. O Tanrı elçisi ve *peygamberlerin* sonuncusudur. Tanrı her şeyi bilir”⁴.

Yukarıdaki ifadeler ve Kur’an’dan alıntılanan bu ayetin anlamının kabul edilmesiyle peygamber inancının da Buyruk’ta var olduğunu açıkça görmekteyiz.

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 118.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 137.

³ Bozkurt’un hazırladığı Buyruk’ta bir vesileyle isimleri açıkça zikredilen peygamberler şunlardır: Hz. Eyüp, s.83; Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, s. 121 ve Hz. İdris, s. 124. Aytakin’in derlediği Buyruk’ta Adem, Nuh, İbrahim, İsmail, Eyüp, Yusuf ve Süleyman peygamberlerin adı da geçmektedir. Bkz. s. 148, Musa, Davud için bkz. s. 61.

⁴ El-Ahzab, 33/40; Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19.

5- Ahiret Gününe İman

Ahiret gününe iman konusu da hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede açıktır. Ahiret günü bazen “ahiret” olarak geçerken bazen de “ruzu mahşer” veya “mahşer günü” olarak ifade edilir.

“Pirin toplumun sorunlarını ve niteliklerini bilmesi gerekir. O zaman sağduyulu biçimde düşünebilir. Dünyayı *ahireti* birbirinden ayırt edebilir”.¹ “..Ve bu andı bozanlar Muhammed-Ali'nin yolundan çıkmış kimselerdir. İşleri bozuk, sonları karanlıktır. Tanrı katında Muhammed-Ali'nin şefaatinde yoksundurlar. *Ahirette* Tanrı'nın gazabı onların üzerindedir. Dört kapının sürgünü, Kırk makamın lanetlisidirler”.²

“Ey inananlar! Tanrı'ya giden yolda birbirinize iyi tutunun. Pir, rehber, musahipten birinin haksız işini görüp de ortaya atmayan pirin pirligi, rehberin rehberligi, musahipligin musahipligi yalandir. *Mahşerde* iki yüzü karadır. İster tutsun ister tutmasın yanlış yapmayı uyarmak gerekir. Bu sizin boynunuzun borcudur. Böyle bilene...”.³ “O gün *mahşer* günü gibidir”.⁴ “Talip: “-Bana bu divanda soru sorulsun, *öbür dünyada* soru sorulmasın. Kur'an ne buyurduysa ona göre davranayım. Pirin de Tanrının da divanında yüzüm ak olsun, dört kapı kırk makamda ona göre davranıp kendimi düzelteyim” diye düşünmelidir”.⁵

“Ama talibin günahı büyükse ve pir onun malına ya da güzelliğine kapılıp “-İyisin, senin günahından geçtim” derse hakkı batıl eder. *Mahşer günü* o talibin hesabını Tanrı o pire soracaktır”.⁶ “Ve de o talip: “- İşte benim günahımdan geçti” diye düşünürse boşuna avunmuş olur. Çünkü asıl yargıç Tanrı'dır. *Öbür dünyada* kendini bağışlayan pir önde, kendi arkada Cehenneme gidecektir”.⁷

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 24-25.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 54.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 72.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 89.

⁵ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 90.

⁶ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 91.

⁷ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 91.

“Bir talip bir talibin malını alsa ya da zarar verse malı elinden alınan talip isterse pir, öbür talibe bu malı ödetmek zorundadır. Kimi cahiller “Mü'min ehline ödek olmaz” gibi düşünce ileri sürmüşlerdir. Oysa Tanrı bu konuyu kulların rızasına bırakmıştır. Hak sahibi dilerse hakkını bağışlar. Dilemezse ödetir. Gerçek kural budur. Ama hak sahibi hakkından vazgeçerse helal hoş olur. Kimsenin bir diyeceği kalmaz. Pir Tanrı'nın vekilidir. Mü'min davasını *mahşere* bırakmadan pir divanında görmelidir”.¹

“Zamanımızda kimi pirlerin “Ben falan post sahibinin oğluyum” diyerek soyları ile öğündükleri görülmektedir. Oysa *öbür dünyada* insana “kimin oğlusun?” demezler. “Dünyada ne yaptın ne işledin?” diye sorarlar”.² “-Bakın dünyada ne duruma düştük. Dünyada durumumuz bu olunca, gör *ahirette* sonumuz ne olur? diye İmam Zeynel Abidin karşılık verdi”.³

Yukarıda alıntılanan tüm bu ifadeler ahiret gününe olan inancın varlığını tam ve eksiksiz olarak göstermektedir. Yine bu ifadeler insanların ahiret gününde dirileceklerine, Tanrı önünde hesaplaşacaklarına, haklı olanın hakkını alacağına, iyilerin ve haklı olanların Cennete; haksız ve kötü niyet sahibi olan kimselerin ise Cehenneme gönderileceklerine inanıldığını göstermektedir.

a) Cennet

Buyruk'ta Ahiret gününe iman konusunun bir tamamlayıcısı olan Cennet ve Cehenneme inanma hususu da açık bir şekilde geçmektedir. “O pir, Muhammed'e inen Kur'an'da buyrulanlara göre hükmedip, hakkı hak ettiyse ne mutlu ona. O zaman Tanrı “-Gel sevabını al. Sen hesabını önce dünyada vermişsin” deyip o piri *Cennete* alacaktır”.⁴ “Nitekim Şeytan *Cennetten* çıkarken...”.⁵ “Bu sekiz tutkuyu yok edenin yüzüne *sekiz Cennet* kapısı açılır ve *yedi*

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 93.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 21.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 21.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 91.

⁵ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 95.

Cebennem kapısı kapanır”.¹

Yukarıdaki ifadeler öbür dünyada Cennet denen şeyin varlığına olan inanç ve itikadı hiçbir şüphe ve tevile yer bırakmayacak bir şekilde göstermektedir.

b) Cehennem

Cehennem konusu da işlenmiş çoğu zaman Cennet bahsiyle birlikte ele alınmıştır. “Pir kendi konumunu düşünmeyip Tanrı'nın yasakladığı bir işi yaparsa, Tanrı mahşerde ona soracaktır: “Ey zalim sen talibe örnek olup hayır iş işleyeceğine kitapsız oldun. Talip sana bakıp azdı. Gerçekte azdıran Şeytan'dır. Ama sen sebep oldun. Gel şimdi yaptıklarının hesabını ver!” deyip *Cebenneme* yollayacaktır”.² “Ve de o talip “-İşte pirim günahımdan geçti” diye düşünürse boşuna avunmuş olur. Çünkü asıl yargıç Tanrı'dır. Öbür dünyada kendini bağışlayan pir önde, kendi arkada *Cebenneme* gidecektir”.³

“Kimi zorluklar için Hz. Ali ile İmam Cafer Sadık'ın çözümleri bunlardır. Pirin öncelikle bu soruların karşılıklarını bilmesi ve halka öğretmesi gerekir. Gün olup da burada karşılığı verilmemiş bir sorun çıkarsa pir onu Kur'an ve hadislere göre çözümlemelidir. Pirin Şeriata ve tarikata uygun karar vermesi gerekir. Karar adil olmalıdır ki halk verilen karara ve pire saygı duysun. Yoksa pir talipler üzerindeki saygınlığını yitirir.

Ama bunlar dışında inananların şu ilkeleri unutmamaları gerekir. Sözelimi Kur'an'ın buyruklarına kesinlikle uymak gerekir. Kur'an okuyup da buyruklarını tutmayanın başı *Cebennemde* değirmende ögünür”.⁴

Yukarıdaki ifadeler de yine öbür dünyada Cehennem denen şeyin varlığına olan inancı göstermektedir.

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 148.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 23.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 91.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 146.

6- Kadere, Hayrın Allah'tan, Şerrin ise İnsanın Nefsinden Olduğuna İman

Buyruk'ta her ne kadar açık bir şekilde Kader konusu Kader ismi altında işlenmemişse de insanların yaptıkları işlerden ve fiillerden sorumlu olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu da cebr anlayışını¹ reddetmek demektir.

“Kuşkusuz her olayın bir sebebi vardır. Olayın sonunda sebep olan da yapan da suçlu ve sorumludur. Bundan kurtuluş yoktur. Kimi cahiller günah işler sonra “ettirmese etmezdim” derler. Kendi eksik önlem alır, başkasını bahane ederler. Böyle bahaneler Şeytan'a özgüdür. Nitekim Şeytan Cennetten çıkarken meleklerle “-Bana secde ettirmeye Tanrı'nın gücü yetmez miydi? Kuşkusuz isteseydi bana secde ettirirdi. Ama istemedi. Bana da secde ettirseydi?” dedi. Oysa lanetli Şeytan önce ilim okumuştur. Her şeyi biliyordu”².

Diğer taraftan Buyruk'un bir çok yerinde geçen Allah'ın alim, her şeyi bilen sıfatının sıklıkla işlenmesi mücmel de olsa –ki bu yeterlidir- Kadere olan bir inancın varlığını gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir. Ayrıca “-Ey Şah, bir kişinin işi gayret ile mi *kaşa* ile mi iyi olur? –Gayret *kaşaya* neden olur”³ cümlesi de Kader konusu ile ilgili bir tabir olan “*Kaşa*”nın Allah tarafından yaratıldığını; ancak buna kişide bulunan gayretin, çalışmanın sebep

¹ Cebr anlayışı: Bu anlayış Cehm ibn Safvan er-Rasibî tarafından geliştirilmiş bir anlayıştır. Ona göre “İnsanın ne kudreti ve ne de irade ve ihtiyarı vardır. Bilakis insan fiillerinde cebr altındadır. Allah, insanda fiilleri yaratır. Tıpkı hayvanda, cansız varlıklarda yarattığı gibi. Bu fiiller insana mecaz yoluyla nispet edilir. Nasıl cansız varlıklara ve bitkilere fiiller nispet ediliyorsa bu da öyledir. Biz, bitki gıdalandı, taş hareket etti deriz. Sevap va ikap cebirdir. Dinin getirdiği mükellefiyetler keza cebirdir”. İrfan Abdülhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, ter. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s. 284. Cehm'in bu görüşlerine bakarak onun aşırı tevekkülü temsil eden ve pasif bir tutum takınan biri olarak kabul edilmesi doğru değildir. Aksine o, taraftarlarına ilahî adaletin gerekçeleriyle bağdaşmayan zalim unsurlara karşı tavır almayı tavsiye etmiştir. Bu anlayışın bir gereği olarak Emevî otoritesine baş kaldırmış ve onlar tarafından öldürülmüştür. Abdülhamid, a.g.e., s. 285.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 95.

³ Buyruk, der. AYTEKİN, s. 99; Buyruk, haz. Bozkurt, s. 139.

olduğu da açıkça belirtilmektedir.¹

Hayır ve şerrin Allah tarafından yaratılması konusuna gelince böyle kelama ait derin bir konunun dolaylı da olsa işlenmesine pek ihtiyaç hissedilmediği anlaşılmaktadır. Ancak “Her zaman iyilik Tanrı’dan, kötülük insanın kendi nefsendendir. Talip kötülüğün Şeytan’dan geldiğine inanmalıdır. Tanrı kötülük yapmaz. Tanrı kötülük yapsaydı zalim olurdu. Oysa Tanrı bu sıfattan arınmıştır”² şeklindeki cümle bu konuda daha çok Şia ile Mutezile mezhebinin bu konudaki anlayışlarını çağrıştırmaktadır.

B- Buyruk’un İslam’ın Beş Temel Şartı Açısından Değerlendirilmesi

1- Kelime-i Şehadet

İslam’ın beş temel şartından biri olan kelime-i şehadet Buyruk’un pek çok yerinde Allah ve peygamber Hz. Muhammed’den bahsedilmekle işlenmektedir. Zaten kelime-i şehadetin manası da budur: Allah’tan başka ilah bulunmadığına, Hz. Muhammed’in de onun kulu ve resulu olduğuna inanmak. Bununla beraber kelime-i şehadet yine de terim ve tabir olarak Buyruk’ta geçer. “Oruç, namaz, hac, zekat, *kelime-i şehadet*, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali’nin buyruğudur. Bunların tümünü yerine getirmek gerekir. Çünkü Ulu Tanrı mübarek Hz. Muhammed’i sevdi ve tüm evreni ona sevgisi yüzünden yarattı”³. Alıntıladığımız bu paragraftaki ifade *kelime-i şehadetle* beraber

¹ Kader gibi derin ve tartışmalı bir konunun, kendilerini şifahî ve sözlü kültüre göre ayarlayan ve ona göre hareket eden topluluklar arasında konuşulmasını ve tartışılmasını beklemek haksızlık olur. Göçebe topluluklarının, böylesi bir konuyu tartışmaya sosyal hayat tarzlarının müsait olmadığını; bu toplulukları muhatap alan Buyruk’ta da bu tür konuların yer almayışının son derece yerinde olduğunu belirtmek zorundayız. Kader konusu mezhepler arasında tartışılmıştır. Hareket noktaları, algılama biçimleri, kaderin ne olup ne olmadığı konusundaki anlayışları farklı da olsa, netice itibarıyla hem Şia, hem Mutezile hem Ehl-i Sünnet’e göre insan yaptıklarından sorumludur.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 43. Ayrıca bkz. Buyruk, der. Aytakin, s. 252.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19,20.

İslam'ın diğer dört temel şartının da yine Muhammed-Ali buyruğu olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Ancak Buyruk'u rehber bir kitap olarak kabul eden bir talip için bu tarzdaki kelime-i şehadet yeterli değildir. Buna ek olarak Hz. Ali'nin velayetini de vurgulaması gerekmektedir. Buna göre kelime-i şehadetin tamamı "La ilahe illallah, Muhammedun Resulullah, Aliyyun Veliyullah"¹ şeklinde olmalıdır.²

2- Namaz

İslam'ın beş temel şartından biri de namazdır. Buyruk'ta namaz açıkça geçmekte ve zahiri manası da hiçbir şekilde tevil edilmemektedir. Namaz dendiği zaman Sünnî camiada ne anlaşılıyorsa Buyruk'ta namaz mefhumu da o manada kullanılmaktadır. Bazı Alevîler arasında sözlü olarak söylendiği gibi "Namaz'dan kasıt duadır veya namaz, ilk merhale olan şeriatta kalıp, tarikat ve hakikat canibine henüz geçemeyen kimseler içindir" şeklindeki bir namaz anlayışına ve bu yöndeki bir teville hiçbir şekilde rastlanmaz. Aksine Buyruk'un birçok yerinde namaz kelimesinden her Müslüman'ın anladığı gibi rükünleri ve kılınma şekli belli olan ve günde beş vakit olarak kılınan namaz anlaşılır ve kastedilen de budur.

"Kâmil pir resul soyuna ermiştir. Dört kapıyı bilir. İlimi ve irfanı ile etkindir (ilmiyle amildir). Davranışları ile saygındır. Kur'an'ın buyurdıklarını yerine getirir. Dört kapının dördünün de gereklerini yerine getirir. İşte gerçek pir budur. Gerçek anlamda ancak, böyle bir pirin pirligi geçerlidir... Oruç, *namağ*, hac, zekat, kelime-i şehadet, dünya fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur".³

"Şeriat on makamdan oluşur. Birinci makam inanıp iman getirmektir. İkinci makam ilim öğrenmektir... Üçüncü makam ibadet etmektir. Bu, *namağ kılmak*, oruç tutmak ve zekât vermekle

¹ Buyruk, der. Aytekin, s. 92.

² Bu "Aliyyun Veliyullah" tabiri çok daha önceleri mevcut olmakla beraber Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devletinde 1501 tarihinden itibaren vakit ezanlarında resmî olarak okunmaya başlanmıştır. Hasan Rumlu, Ahsenü't-Tevarih I, Oriental Institute, Baroda 1931, s. 61.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19.

yapılır. Tanrı ibadet konusunda şöyle buyurmuştur: “De ki: Ben ancak sizin gibi bir insanım, ancak bana Tanrı'nın tek bir Tanrı olduğu vahyolunur. Rabbine kavuşmayı uman kimse yararlı iş işlesin ve rabbine *kullukta* hiç ortak koşmasın”.¹

“Tarikat kapısı da on makamdan oluşur... Altıncı makam korkudur. Talip Tanrı'dan korkmalı ve ona doğru sözlü olmalıdır. Tanrı korku üzerine şöyle buyurmuştur: “Tanrı uğrunda gereği gibi cihad edin. Sizi O seçti, üzerinize dinde hiçbir zorluk da yükletmedi. Haydi babanız İbrahim'in milletine! Bundan önce ve bunda (Kur'an'da) size Müslüman adını O Allah verdi ki peygamber size şahit olsun, siz de bütün insanlara şahitler olasınız. Şu halde namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a sıkı tutunun ki sahibiniz O'dur. Artık O ne güzel bir sahip ve ne güzel bir yardımcıdır”.²

“Pirin چراغ gibi doğru durması, fitil gibi yanması, yağ gibi erimesi, nur gibi ışık vermesi gerekir. Pir erenler meydanından dönemez. Pir şeriatın şartlarını yerine getirmeli, tarikatın içinde olmalı... İşte böyle bir pir gerçek pirdir, kalp (sahte) değil”.³

“Pir gecenin ikinci yarısından sonra kalkıp *kableye karşı oturup gün doğuncaya kadar Tanrı'ya ibadet ve niyaz etmelidir*. O zaman pirin nefesi keskin olur. Oysa günümüzde pirlar yiyip içip kuşluğa değin eşek gibi yatıyorlar. “Kur'an bizim dedemize indi. Bakalım ne buyurmuş? Biz bu dünyaya niye geldik? Yarın Tanrı katına ne yüzle çıkarız? Bu taliplerin hakkını bizden sorarlarsa ne karşılık veririz?” diye düşünmeyen pirin vay haline! Gör onun başına neler gelir. Üstadın bilge sözü böyledir”.⁴

Yukarıda alıntılanan cümleler hiçbir itiraza yer bırakmayacak bir tarzda namaz denen ibadetin talipler, sofular ve özellikle pirlar tarafından yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğuna inanıldığını göstermektedir.

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 125,126.

² El-Hacc, 22/78; Buyruk, haz. Bozkurt, s. 126, 127. Buyruk'ta meali verilen bu ayet-i kerimenin verilen meali, hatalı ve anlaşılmaz olduğundan biz söz konusu ayetin tam ve doğru mealini yazdık.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 22.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 25.

3- Oruç

İslam'ın beş temel şartından üçüncüsü olan oruç da Buyruk'ta açıkça tavsiye edilmiştir. Buyruk'taki oruçla ilgili cümlelere dikkatlice bakıldığı zaman burada namaz ve zekât tabirleriyle beraber geçen oruç tabirinden Ramazan orucunun kastedildiği hemen anlaşılır. Çünkü oruçtan mutlak olarak bahsedilmiş, üstelik hemen hemen her defasında namaz ve zekât ifadeleriyle beraber kullanılmıştır. Bu da oruçtan kastedilenin muharrem orucu değil, *kesin olarak ramazan orucunun kastedildiğini* gösterir. Ayrıca birçok yerde açık bir şekilde Kur'an'ın buyruklarıyla amel edilmesi gerektiği de yol taliplerine hatırlatılmıştır.

“Yine Hz. Muhammed “Yapıp çeviren güç sahibi yalnız Tanrı’dır” dedi... Sonra şeriat ortaya çıktı... Şeriat Muhammed’in şanına geldi. Tarikat, marifet ve hakikat Ali’nin şanına geldi... Önü Muhammed-Ali’dir. Sonu Muhammed-Ali’dir. *Oruç*, namaz, hac, zekât, kelime-i şehadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali’nin buyruğudur..”¹ “Üçüncü makam ibadet etmektir. Bu namaz kılmak, *oruç* tutmak ve zekât vermekle yapılır..”²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Buyruk yol taliplerine ramazan orucu tutmayı da salık vermektedir ki bu ilk kapı olan Şeriat kapısının orucudur.

Diğer taraftan tarikata giren taliplerin tutması gereken oruçtan da açıkça isim verilerek bahsedilmiştir. Bunları normal Ramazan orucuyla karıştırmamak gerekir. Musahip olacak iki aileye pir sorar: “İlk kapı şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü marifet, sonra sırrı hakikat, Hak mı?”

Rehber: “-Eyvallah!”

Pir: “-On iki matem-i muharrem orucu, üç Hıdırellez, kırk sekiz Perşembe, bunlar hak tutacaksınız! Yalan söylemeyeceksiniz! Dedikodu yapmayacaksınız!”³

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 126.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 60.

Yukarıdaki paragrafta da görüldüğü gibi on iki Muharrem, üç Hıdırellez ve kırk sekiz Perşembe oruçları, ayrıca tutulmaları tavsiye edilen tarikat oruçlarıdır ki bu durum girdikleri Safevî tarikatının bir yaptırımıdır.¹

4- Zekât Vermek

Buyruk'ta İslam'ın dördüncü rüknü olan zekât da tavsiye edilmiş ve yerine getirilmesi gereken bir ibadet, bir görev olduğu ifade edilmiştir.

“Oruç, namaz, hac, *zekât*, kelime-i şahadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur. Bunların tümünü yerine getirmek gerekir”.² “Üçüncü makam ibadet etmektir. Bu namaz kılmak, oruç tutmak ve *zekât* vermekle yapılır.”³ “Altıncı makam korkudur. Talip Tanrı'dan korkmalı ve ona doğru sözlü olmalıdır. Tanrı korku üzerine şöyle buyurmuştur: “Tanrı uğrunda gereği gibi cihad edin... Artık namaz kılın, *zekât* verin, Tanrı'ya sarılın. O sizin sahibinizdir. Ne güzel sahip ve ne güzel yardımcısıdır”.⁴

Yukarıdaki ifadelerden ve alıntılanan ayet meallerinden de anlaşıldığı gibi zekât vermekten bahsedilmiş, tavsiye edilmiş ancak teferruatına inilmemiştir. Bunun da nedeni daha önce de ifade

¹ Bütün bunlara rağmen birileri durumun böyle olmadığını iddia ederse yapılacak herhangi bir şey yoktur. Ancak Buyruk'taki ifadeler tarafsız bir şekilde incelendiği zaman metindeki cümlelerin böyle bir anlamı ifade ettiği kanaatindeyim. Aksi takdirde aynı metin içinde birbiriyle tamamen çelişen hükümlerin varlığı kabul edilmiş olur. Kırk sekiz orucu ise bir yılın, kırk sekiz hafta olarak kabul edilmesinden doğan bir sayıdır. (Bir yıl kırk sekiz haftadır. Buyruk, der. Aytekin s. 129). Miladî yıl elli iki haftadır. Hicrî yıl ise elli-ellibir haftadır. Bu kırk sekiz sayısı ise elli hafta olarak kabul edilen hicrî yıldan, oruç tutmanın meşru görülmediği Ramazan ve Kurban bayramlarının denk geldiği haftalardaki Perşembe günlerinin düşülmesiyle elde edilen bir sayı olması kuvvetle muhtemeldir. Bu oruç da Safevî tarikatının kendi müritleri için bütün Perşembe günlerini oruçlu geçirmelerini şart koşmasından dolayıdır. Nitekim bazı Sünnîlerin de sünnet diye Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tuttıkları bilinen bir durumdur.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19,20.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 126.

⁴ El-Hacc, 22/78; Buyruk, haz. Fuat Bozkurt, s. 127.

ettiğimiz gibi Buyruk'un tam bir ilmihal kitabı olmadığıdır. Böyle bir şeye ihtiyaç da hissedilmemiştir. Diğer bir sebebi de Buyruk'u yazan her kimse, Buyruk'a muhatap olan kesimlerin bu namaz, oruç, zekât gibi kavramlardan neyin kastedildiğini bildiklerini farz ederek bu eseri yazmış olmalarıdır. Çünkü cümlelerin siyak ve sibakları bu mefhumların ne anlama geldiklerinin buna muhatap olanlarca bilindiğini göstermektedir.

Ayrıca zekât denilince Buyruk'u yazanlar bu kelimeden ister Sünnîlerin kastettikleri zekât şeklini ve miktarını, ister Caferî mezhebindeki zekât anlayışını ve miktarını kastetmiş olsunlar bizim açımızdan durum değişmemektedir. Çünkü önemli olan zekâtın farz oluşunu kabul etmek ve onun verilmesi gereken malî bir ibadet olduğuna inanmaktır. Bundan ötesi mezhepleri ve içtihatlarını ilgilendiren bir durumdur.

Diğer taraftan bir sofunun meziyetleri anlatılırken “Sofunun sofuya niyazı zekâttır, saygısı oruçtur. Sofunun müşidine tecellası Hacca gitmedir. Müşidine yüreğini açması gazadır. Mürebbi ve rehberin yüzüne bakması kıblesidir”¹ şeklindeki ifadelerle dikkatlice bakılmadığı zaman bu ifadeler batınî bir anlayışı çağrıştırabilir. Ancak bu ifadeler tarikat dili ve terminolojisiyle söylenmiş ifadelerdir ve mecazî bir anlamda kullanılmışlardır. Yani sofunun sofuya niyazı (selamı, hürmeti, saygısı) ona bir şeyler verdiği için zekât mesabesinde. Saygısı oruç gibi sevap kazandırır v.s. Aksi takdirde bu ifadelerin mecazî anlamlarına yorumlanmayıp gerçek anlamlarında anlaşılması halinde bunların Buyruk'un bir bütün halindeki anlamıyla çelişmesi söz konusu olacaktır. Nitekim hemen bir iki sayfa sonra “İnsan Tanrı'ya kavuşmak dilerse gerekli farzları yerine getirmelidir”² demek suretiyle yukarıdaki ifadelerden kastedilen manaların mecazî bir mana olduğuna bir nevi açıklık getirilmiş bulunmaktadır.³

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 33.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 37.

³ Bu açıklamamızdan Alevî gruplar hiçbir şekilde batınî fırkalardan etkilenmemişlerdir anlamı çıkarılmamalıdır. Aslında Alevî grupların önemli bir kesimi bazı uygulama ve anlayışlarında gulat fırkaları dediğimiz aşırı fırkalardan etkilenmişlerdir. Günlük hayattaki bazı ibadet telakkilerinde bunun

5- Hacca Gitmek

İslam'ın beş temel esasından sonuncusu olan hac da Buyruk'ta işlenmiş ve yol salıklarına tavsiye edilmiştir.

“Oruç, namaz, *hac*, zekât, kelime-i şهادet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin¹ buyruğudur. Bunların tümünü yerine getirmek gerekir”.² Bu ifadeler haccın da İslam'ın diğer şartları gibi farz ve yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğuna inanıldığını göstermektedir. Burada mutlaka “farz” tabirinin geçmesi de gerekmemektedir. Çünkü “yerine getirilmesi gerekir” ifadesini farz veya vacip olarak anlamak mümkündür. Fıiliyattaki durum ne olursa olsun Alevî-Kızılbaşlar ve Bektaşiler ister hacca gitsinler ister gitmesinler kaynak kitapları olarak kabul ettikleri Buyruk, İslam'ın diğer şartlarıyla beraber haccın da yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğunu amirdir.

C- Buyruk'un Diğer Bazı Uygulamalar Açısından Değerlendirilmesi

1- Farzları Yerine Getirmek

İmanın şartları ve İslam'ın temel rükünlerinden başka yine

tezahürlerini görmek mümkündür. Bir cem evinde, yanımda oturan kişiye bir münasebetle “bu yaptıklarınız güzel, ama neden namaz kılmıyorsunuz” diye sordum. O da “bize göre namaz dua demektir. Eğer namazı kılsak Sünnîlerle aramızda herhangi bir fark kalmaz. Dua etmekle aslında namazımızı kılmış oluyoruz” dedi. Bu şekil bir yaklaşımın Batınî bir yorum olduğu açıktır. Bununla beraber böyle bir yaklaşım tarzını kabul etmeyen grupların varlığını da biliyorum.

¹ Buyruk'ta Muhammed-Ali tabiri birçok yerde geçmektedir. Hz Ali'ye büyük bir makam verilmekle beraber ona hiçbir zaman uluhiyet ve peygamberlik isnat edildiğine rastlanılmamaktadır. Alevî gruplar arasında şu andaki inanç ne olursa olsun Buyruk'taki telakkiye göre Hz. Muhammed peygamber, Hz. Ali ise peygamber değil, veliyullahtır ve aynı zamanda şahı velayettir.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 19,20.

Buyruk'ta bariz olarak Kur'an'ın buyruklarına uyulması, farzların yerine getirilmesi, sünnete uyulması ve Ata (Anne-Baba)'ya itaat edilmesi gibi hususlar da açıkça zikredilmiş ve tavsiye edilmiştir. Ki bunlar da İslam dininin farz kıldığı ve uyulmasını istediği diğer bazı konulardır.

“Bir insanın Tanrı ile buluşması olası değildir. *İnsan Tanrı'ya kavuşmak dilerse gerekli farzları yerine getirmelidir...* Kişinin kendisini bilmesi Tanrı'sını bilmesi demektir... Sofu birinci kanaat, ikinci ilim, üçüncü sadıklık ve dördüncü sabrı bırakmamalıdır”.¹

“Bu nedenle kesin olmayan, belgelenmemiş hadislere göre hüküm verilmez. Arapçada söz çoktur. Bunların Türkçeye çevrilmelerinde birçok yanlış ortaya çıkar. *Kesinlikle Kur'an'a göre karar vermek gerekir*”.²

“Kimi zorluklar için Hz. Ali ile İmam Cafer Sadık'ın çözümleri bunlardır. Pirin öncelikle bu soruların karşılıklarını bilmesi ve halka öğretmesi gerekir. Gün olup da burada karşılığı verilmemiş bir sorun çıkarsa *pir onu Kur'an ve hadislere göre çözümlemelidir. Pirin Şeriata ve tarikata uygun karar vermesi gerekir*. Karar adil olmalıdır ki halk verilen karara ve pire saygı duysun. Yoksa pir talipler üzerindeki saygınlığını yitirir.

Ama bunlar dışında inananların şu ilkeleri unutmamaları gerekir. *Sözgelimi Kur'an'ın buyruklarına kesinlikle uymak gerekir. Kur'an okuyup da buyruklarını tutmayanın başı Cebennemde değirmende öğünür*”.³

“*Ata anayı incitmek gerekir*. Kişinin karısına ve çocuklarına doğru yolu, edep erkânı ve sünneti öğretmesi gerekir. Konuk kutsaldır. Konuk gelmeyen eve melek gelmez”.⁴

Yukarıdaki cümlelerden de anlaşıldığı gibi Kur'an'a ve Sünnete uyulması, farzların yerine getirilmesi ve Ata'ya saygı gösterilmesi emredilmektedir.

Yerine getirilmesi gerektiği belirtilen diğer bir konu da “el-emru bi'l-maruf ve'n-nehyu ani'l-münker”dir. Yani iyiliği emredip

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 37.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 92.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 145,146.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 146; Buyruk, der. Aytakin, s. 221-222.

kötülükten sakındırmak.

“Ey inananlar! Tanrı'ya giden yolda birbirinize iyi tutunun! Pir, rehber, musahipten birinin haksız işini görüp de ortaya atmayan pirin pirligi, rehberin rehberligi, musahibin musahipligi yalandir. Mahşerde iki yüzü karadır. *İster tutsun ister tutmasın yanlış yaparı uyarmak gerekir. Bu sizin boynunuzun borcudur.* Böyle biline..”¹

“Tarikatın abdesti dörttür. 1. Derviş yanına boş varmamak. 2. Her zaman taharete olmak. 3. Elden geldiğince emr-i bi'l-maruf olmak. 4. Nehyi münker eylemektir”.²

Yukarıdaki ifadeler müritlere, yol salıklarına “el-emru bi'l-maruf ve'n-nehyu ani'l-münker”in yani iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın yapılması gereken bir görev bir fariza olduğunu hatırlatmakta ve bir bakıma onları bu işle yükümlü tutmaktadır.

2- Haramlardan Kaçınmak

Buyruk'ta dikkati çeken diğer bir konu da diğer mezhepler arasında da büyük günah³ olarak sayılan bazı fiillerden kaçınmanın emredilmesidir.

Büyük günah ile ilgili olarak “Yanlış hüküm veren piri Tanrı sorguya çekecek ve ona: “Ey âsi, sen dünyada Tanrı mıydın? Ben seni Muhammed-Ali'nin soyundan boşuna mı getirdim? Oysa sen inanmadan, kendi çıkarın için kendi bildiğin gibi yol sürdün. *Büyük günah* işleyen talibe dünya malı için “iyisin” dedin. Kur'an'ı, hadisi bir yana bıraktın. “Ben babadan böyle gördüm” dedin. Oysa baba yaptıklarının hesabını kendi verir. Şimdi başını kurtar!” diye hesap

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 72; Buyruk, der. Aytakin, s. 181, 192, 196, 219, 221, 230, 240.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 123,124.

³ Buyruk'un da kendisine nispet edildiği İmam Cafer es-Sadık'a göre büyük günahlar : “Şirk koşmak, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, ebeveyne itaatsizlik, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina isnadında bulunmak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, yalan yere yemin etmek, ribâ, zina, hiyanet, zekât vermemek, yalancı şahitlik, içki içmek, namazı terk etmek, ahdi bozmak, akrabalık münasebetini kesmek, yalan söylemek, Allah'a karşı nankörlük, ölçü ve tartıda hile yapmak, livata ve bid'at” olmak üzere yirmiyi aşkındır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa ÖZ, “Cafer es-Sadık”, D.İ.A., VII, İstanbul 1993, s. 2.

soracaktır”.¹

“Talip *büyük günah* işlemişse, pir onu divanına alıp yarlıgayamaz. Böyle bir talibin sorgusunu mahşerde Tanrı yapabilir. Yalnız, *büyük günah* işlemiş talibi topluma kazanmak ve onun başka günah işlemesine engel olmak gerekir. Bu nedenle *büyük günah* işlemiş talibi ancak *keramete ermiş* pir ve de dünya malı almaksızın görebilir. Ayrıca şurasını iyi bilmek gerek. Pir onu yalnız dünya için bağışlamıştır. Hakkın gerçek sahibi Tanrı’dır”.²

Buyruk’ta geçen yukarıdaki ifadeler Alevîliğin büyük günah hakkındaki anlayışını yansıtmaktadır.

Buyruk’un diğer bazı yerlerinde de aslında bu büyük günahlardan ne kastedildiği, bunların hangi günahlar oldukları anlatılmak ve izah edilmek istenmektedir. Konuyla ilgili olarak “zina etmek”, “yalan söylemek”, “kumar oynamak”, “faiz yemek” “dedikodu yapmak”, “gözünle görmediğini gördüm demek” eylemleri özellikle hatırlatılır ve bunlardan sakınılması gerektiği yol taliplerine tavsiye edilir.

“Talip talibin karısı ile yalnız bacı kardeşdir. Talip talibin karısı için hiçbir zaman kötülük düşünemez. Kimi cahiller “Tanrı dışı kulu erkek için yarattı. Mü’minin birbirinden korunacak şeyi yoktur” diye zina ederler. Oysa mü’minin mü’minden korkusu yoktur sözü ibadet için, helalleşme için, cem olup zikir çekmek için, birbirine teselli vermek içindir. Yiyip içmek için nefis, *zina için böyle bir söz kesinlikle bulunmaz.*”³

“İnanan sofunun Şeytan’ın aldatmacasına kulak asmaması gerekir. Bacıları görüp içine bir kuşku girerse “lânet Şeytan’a” ve kâfire. “Nefis sana uymam” demesi gerekir. *Şebvet ağır basar da o kimse kendine engel olamazsa lânetlidir.* Ona yol haramdır. Evliyalar tarikine varamaz. Tarikata gidecek olursa kazanç yerine zarar eder. Ama içine giren kuşkuyu yenersen herhangi bir şey olmaz”.⁴

“Tarikat ehlinin isteklerine *gem vurması* gerekir. Tarikat ehli

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 91,92.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 92.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 94.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 96.

rızasız lokmaya el uzatamaz. Kendi karısından başkasına bakamaz. Kendi karısı dışında bütün kadınlar sofunun bacısıdır. Onlara kötü gözle bakan sofuya en önce uyarı olmak üzere doksan dokuz tarık vurulur. Kırkı kendisine, kalan ise hiç kimsenin yüzünü görmeksizin tüm tarikate ve yüzü görülerek hakikate vurulur. Sofudan üç kurban alınır”¹

“Tarikatın şartı dörttür: 1. Yalan söylememek. 2. Zina etmemek. 3. Kumar oynamamak. 4. Eli ile koymadığını almamaktır”²

Yukarıdaki ifadeler Alevîlikte zina denen fiilin kesinlikle yasak olduğuna inanıldığını ve yapılması halinde de failinin ne tür bir muameleye maruz kalacağını göstermektedir. Ayrıca *fahişe bir kadınla zina eden kimse* cüzzamlılar arasında gösterilmektedir.³

Diğer taraftan talibin işlediği günah bir günah olarak görülürken ve cezası da buna göre takdir edilirken pirin veya rehberin işlediği her bir günah çok daha ağır olarak kabul edilmekte ve cezası da ona göre takdir edilmektedir.

“Pirin günahı olmaz!” gibi düşünce olamaz. Son zamanlarda kimi talipler “Pirin, rehberin günahı olur mu? Onlar ocakzâdedir. Onların küfürleri bile sevap sayılır” biçiminde görüşler ileri sürmüşlerdir. Oysa gerçek onların düşündükleri gibi değildir. Talibin işlediği bir günah sayılır. Ama pir ve rehberin işlediği her günah *beş günah* yazılır. Çünkü pir ocakzâdedir. O, Tanrı'nın sevdiği dostlarının soyundan gelir”⁴

“Bir pirin karısından ayrılması, *başka kadına kuşak çözmesi ya da Tanrı korusun livata yapması büyük günah*tır. Bunları yapan pirin derdine derman olmaz. O, yol düşkünüdür. Böyle bir pirin yüzüne bakılmaz, ocağına gidilmez. Ve hiçbir şekilde ocağın eşliğinden içeri sokulmaz, konuk edilmez. Onun ayacağının bastığı toprakta kırk yıl bet bereket olmaz”⁵

Buyruk'ta faiz yemenin, haram lokma yemenin, murdar eti

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 103.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 124.

³ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 111.

⁴ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 22.

⁵ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 23.

yemenin ve belirli günlerde de hanımına yaklaşmanın yasak olduğu belirtilmiş ve bundan kaçınılması tavsiye edilmiştir.

“Dördüncü makam kazanç yemektir. Fahış faiz yememektir. Beşinci makam haramdan sakınmaktır. Altıncısı *hayız ve nişas durumunda karısına yakın olmamaktır*. Bu durumda karısının nikâhının haram olduğunu bilmektir”.

“Ve dahi ahir zamanda, bazı pirlar kendi filince mümin kulun malı murdar olmaz deyip, murdar olmuş hayvanı yerler. Amma yanlış akla hizmet ederler... Yemek caiz değildir, haram buyurmuş, hayvana bıçak buyurmuş”.¹

Buyruk'ta cünüp iken dolaşmanın da yasak olduğu belirtilmiş ve bu haldeyken yedi adım atmadan ve vakit geçirmeden hemen temizlenmek gerektiği yol ehli olan müritlere hatırlatılmaktadır.

“Müridin yedi adım abdestsiz ve taharetsiz cünüp yürümemesi gerekir. Abdestsizlik kovulmuşluktur. Taharetsizlik kötülüktür. Bu işlerden biri bir müritte bulunursa o mürit yedi denizde, yedi ırmakta ve yedi çeşmede yunsa arınamaz!”.²

Yukarıdaki alıntılarla Buyruk'un farzları yerine getirmek ve haramlardan kaçınmak konularıyla ilgili ihtiva ettiği hususları da özetlemiş olduk.

Bütün bunlara rağmen şunu da hemen hatırlatmakta yarar var. **Buyruk klasik manada bir ilmihal kitabı değildir. Sünnî bir anlayışla yazılmamıştır, böyle olması da düşünülemez. Hitap ettiği kesimler yerleşik bir hayat yaşayan şehirli halktan ziyade köylü ve konar-göçer olan topluluklardır.** Tevil edilmediği takdirde birbirleriyle çelişen bazı noktaların varlığı belirgindir.

Sünnî anlayışa tamamen ters ve onların hiçbir şekilde kabul

¹ Buyruk, der. Aytekin, s. 191.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 50. Alevîlerin cinsel temastan sonra yıkanıp-yıkanmadıkları hususu özellikle Sünnî kesim tarafından çokça merak edilen bir konudur. Yukarıya alıntılanan bu paragraf merak edilen bu hususun açık ve kesin bir cevabı olmaktadır. Buna rağmen cinsel temastan veya ihtilamdan sonra boy abdesti almayan Alevîler varsa, bu durum Alevîliğin değil o kişinin sorunudur.

edemeyeceği –cemlerde **dolu içilmesi**¹ ve musahip olacak iki aileden meydana gelen ikisi erkek, ikisi de eşleri olmak üzere **dört kişinin (dört canın) bir döşekte**² yatması gibi- bazı konuları ihtiva eder.

Namaz, oruç, zekât ve haccı kabul edip taliplerine tavsiye etmesine rağmen bu konulara gerektiği kadar vurgu yapmaz. Kendi tarikatı olan Safevîliği ve öğretilerini daha çok ön plana çıkarır. Buyruk'ta hiçbir derin ilmî tahlile rastlanmaz. Zaten hitap ettiği kesimler bunu değerlendirebilecek ilmî bir ortama da sahip değildirler.

Buyruk'la ilgili yukarıda sıraladığımız bu özellikleriyle beraber bu kitaptan iman ve İslam esaslarıyla ilgili hükümlerin çıkarılması mümkündür. İman ve İslam esaslarının tamamı kabul edilmekte ve yol taliplerine tavsiye edilmektedir. Hatta bu esasların tam manasıyla yerine getirilmeden ve uygulanmadan kâmil bir sofu olunamayacağı ısrarla vurgulanmaktadır. **Buna göre Buyruk'u kendisine rehber bir kitap olarak kabul eden ve yaşayışını ona göre düzenleyen bir şahıs hiçbir mezhebe mensup olmasa da iman ve İslam esaslarını kabul ettiği için İslam dairesi içindedir, Müslüman muamelesi görür ve dinî açıdan diğer Müslümanların tabi olduğu hükümlere tabidir.**

SONUÇ

Alevîliğin İslam dairesinin içinde mi dışında mı olduğu konusu her ne kadar anlamsız gibi görünse de günümüzde tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu hususta sağlıklı bir sonuca varabilmek için ön koşul olarak konunun ideolojik ve siyasî bir ortamdan çıkarılıp bilimsel bir zeminde tartışılmasını sağlamak olmalıdır. Çünkü ideolojik ve siyasî söylemlerle karışık bir tartışmanın sonuçsuz kalacağı aşikârdır. Nitekim konuyla ilgili şimdiye kadar yapılan bütün tartışmalar da neticesiz kalmıştır. En kestirme yöntem olarak da Alevîlerin tüm kesimleri tarafından kabul edilen ve o topluluklar arasında çokça okunan kaynak

¹ Buyruk, haz. Bozkurt, s. 73.

² Buyruk, haz. Bozkurt, s. 68.

kitaplara müracaat etmek olmalıdır.

İslam, insanı Müslüman olup olmama açısından grup olarak değil bireysel olarak ele alır ve hükmünü bu esasa göre verir. Konu bu açıdan değerlendirildiği zaman Sünnîler veya Alevîler İslam dairesinin içindedir veya dışındadır gibi bir genellemenin asla doğru bir hüküm olmadığı görülecektir. Çünkü her insan bireysel olarak benimsediği inançlar açısından İslam dairesinin içindedir veya dışındadır.

Bir bireyin İslam dairesi içinde sayılabilmesi için üç ana esası kabul etmesi icap eder. Bunlar da tevhit, nübüvvet ve ahirettir. Ayrıca Kur'an'da emredilen İslam'ın beş temel esasını ve diğer açıkça emredilen emir ve yasakları da bir birey olarak yaşamasa da en azından bunları inkâr ve reddetmemesi gerekmektedir. Böylesi bir inanca sahip olan her kim olursa olsun hangi mezhepten sayılırsa sayılsın İslam dairesi içindedir ve bir Müslüman olarak muamele görür.

Konuyu bütün Alevîlerin üzerinde ittifak ettikleri yazılı ana kaynaklardan biri olan ve İmam Cafer Buyruğu, Menakıb-ı Evliya, Menakıbnâme ve Fütüvvetnâme gibi adlarla da anılan Buyruk'a göre değerlendirecek olursak önümüze kısaca şöyle bir tablo çıkmaktadır.

Buyruk'ta imanın altı rüknünün tamamı kabul edilmekte ve bu yola (Alevîliğe) talipli olanların bunlara inanması gerektiği açıkça anlatılmakta ve vurgulanmaktadır.

Buyruk'u İslam'ın beş temel esası açısından incelediğimiz zaman, yine bu beş esasın da kabul edildiğini, reddedilmediğini; yol ehli olan taliplerin ve canların bunları yerine getirmeleri gerektiğinin vurgulandığını görmekteyiz.

Buyruk'taki durum ve kabuller bu olunca o halde diyebiliriz ki "Ben Buyruk'taki esaslara ve tavsiye edilen hususlara inanıyorum ve bunları kabulleniyorum" diyen bir Alevînin, aslında İslam'ın içinde mi dışında mı diye bir sorunu bulunmamaktadır. Çünkü hem imanın tüm şartları hem İslam'ın beş temel esası Buyruk'ta tamamen benimsemiş bulunmaktadır. O halde ben Alevî'yim ancak Alevîlik İslam dışıdır diyen herhangi bir bireyin önce kendisini

Buyruk karşısında yeniden değerlendirmesi ve ona göre bir pozisyon alması gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BUHARİ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Camiu's-Sahih tah. Kasım eş-Şamaî er-Rıfâî, Darü'l-Kalem, Beyrut 1987.

BUYRUK, derleyen: Sefer Aytekin, Emek Basım-Yayımevi, Ankara 1958.

BUYRUK, hazırlayan: Fuat Bozkurt, Anadolu Matbaası, İstanbul 1982.

DARİMİ, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman, es-Sünen, Darü'l-Mehasin, Kahire 1966.

DAVUDOĞLU, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973.

EKİNCİ, Mustafa, Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.

GÖLPINARLI, Abdülbakiy, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik, Der Yayınları, İstanbul 1997.

HASAN RUMLU, Ahsenü't-Tevarih I, Oriental Institute, Baroda 1931.

IRENE, Melikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, İstanbul 1999.

İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, es-Sünen, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

İRFAN, Abdülhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, ter. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.

KUTLU, Sönmez, Alevîliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortadoksi veya Metadoksi, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s.31-54.

MUSLİM, Ebu'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, Sahihu Müslim, Mısır 1955.

MUTÇALI, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995, "Ayn" md., s. 615.

NESAÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, es-Sünen, Darü'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz.

ONAT, Hasan, Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s.111-126.

ÖZ, Mustafa, "Cafer es-Sadık", D.İ.A., VII, İstanbul 1993.

RADİKAL Gazetesi, 10 Ekim 2005, söyleşi: Neşe Düzel, ayrıca bkz. www.radikal.com.tr

TAŞĞIN, Ahmet, Bisatî, Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l-Ahrar, İslamiyat, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, s. 183-185.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, el-Camiu's-Sahih, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

TÜRKDOĞAN, Orhan, Alevî-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma, Timaş Yayınları, İstanbul 1995.

ÜZÜM, İlyas, Günümüz Alevîliği, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.

YAMAN, Ali, "Alevism(Turkish Alevis)", Religions of the World A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, I, s. 33-35.

YILDIZ, Harun, Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış, Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, XXX, Ankara 2004, s. 323-359.

KUR'AN'DAKİ KISSALAR VE DİN ÖĞRETİMİNDEKİ YERİ

Dr. Adem AKINCI*

Özet

Hikayeler, etkili ve kalıcı olması, anlatımı kolaylaştırması gibi yönleriyle öğretim açısından önemlidirler. Kur'an-ı Kerim'de bir çok kıssa, dini ve ahlaki konuların anlatımında kullanılmıştır. Din öğretiminin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda hikayelerin önemi açık bir şekilde anlaşılacaktır. Kur'an'daki kıssalar, bazı ilkeler çerçevesinde, uygun yöntemlerle kullanıldığında din öğretiminin daha etkili ve kalıcı olmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Öğretim, Din Öğretimi, Hikaye, Kıssa.

Abstract

Stories are important in teaching, as they are influential and have long lasting effects. Many narratives are used in the Qur'an in teaching religious and ethical subjects. Taking into account the particulars education of religion, the significance of stories can be understood. The narratives in the Qur'an may contribute to the long lasting effects of education of religion when they are used through proper methods.

Key words: Teaching, Religious Education, Stories, Narratives.

Giriş

Hikayeler, akılda kalıcı olması ve anlatımı kolaylaştırması yönüyle öğretimin vazgeçilmez malzemesi olmuştur. Kapalı konuların açılması ve soyut kavramların somutlaştırılması gibi

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

amaçlarla kullanılan hikayeler, daima dinleyenlerin ilgisini ve dikkatini çekmiştir. Hikayeler sayesinde insanlar, buldukları ortamın sıkıcı havasından sıyrılarak hayal dünyasına açılırlar ve farklı alemlere seyahat ederler.

Hikayeler, teoriyle pratiği kaynaştırarak, öğrenilen bilgilerin yaşanan hayattaki karşılığını gösterir. Böylece bilgiler anlam kazanır ve hikayelerin sihirli ikliminden akıp gelen ibret levhaları dinleyenlerin gönlünde derin izler bırakarak yaşantıya dönüşür. Hikayeler vasıtasıyla teorik bilgiler pratik hayatta vazgeçilmez davranışlar olarak yerini alır.

Etkili ve kalıcı olması yönüyle bütün öğretim ortamlarında kullanılan hikayeler, din öğretimi açısından farklı bir öneme sahiptir. Din, temelde metafizik alemi konu edinmekte ve dinî bilgiler soyut kavramlara dayanmaktadır. Metafizik alemin öğretime konu edilmesi ve soyut kavramların anlatılmasında hikayelerin önemli bir yeri vardır. Ayrıca insanın duygularına hitap etmeyi ve duyguların eğitilmesini hedefleyen bir din öğretimi faaliyetinde hikayelere başvurulması gerektiği bir gerçektir.

İslam Dini'nin öğretiminde ilk başvuru kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, bir çok defa kıssalara yer vermiştir. Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar, özellikle peygamberlerin anlatıldığı kıssalar geniş bir yer tutmakta ve etkili bir üslupla ele alınmaktadır. İslam tarihi boyunca bu kıssalar dilden dile aktarılmış ve din öğretiminin vazgeçilmez malzemesi olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların öğretime konu edilebilmesi için, öncelikle kıssaların din öğretimdeki yerinin ve öneminin iyi kavranmasında yarar olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların özelliklerinin ve Kur'an'ın kıssalara yer vermesindeki gayeleri ortaya koymanın yanında, kıssaların öğretimde kullanılmasında dikkat edilmesi gereken bazı ilkelerin de bilinmesi gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar bilinçli ve yöntemli bir şekilde kullanılırsa, din öğretimine önemli bir katkı sağlayacaktır.

A. KUR'AN KISSALARININ ÖZELLİKLERİ VE GAYELERİ

1. Kavram Olarak Kıssa ve Kur'an'daki Kissaların Çeşitleri

Kıssa kelime olarak; bir şeyin izini takip etmek, hikâye etmek fiillerinden türeyen; hikâye, fıkra, rivâyet, sözün kısası, vaka, haber, söz¹ mânâlarına gelir.

İstılah olarak kıssa: “Yalan ihtimali veya hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hâfızalarında varlığını koruyabilmiş hâdiselerin; muhataplara, âdetâ olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılmasıdır.”²

Kıssalar, geçmiş devirlerde yaşanmış ve yaşandığına dair deliller bulunan; genelde şahısları, yeri ve zamanı bilinen, ibret vermek maksadıyla ele alınan olaylardır.

Kıssa ile hikaye çok zaman aynı mânâda, birbirinin yerine kullanılmıştır. Hikâye; olmuş bir hâdise, masal, bir raporun nakil ve tekrarı³ mânâlarına gelir. Hikâyeyi ‘olmuş bir hadise’ mânâsında değerlendirirsek, kıssa yerinde kullanmak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar değişik açılardan sınıflandırılmıştır. Burada genel olarak kıssaları iki kısımda ele almak uygun olacaktır. Birincisi; “tarîhî kıssalar”dır. Tarîhî kıssalar; olaydaki şahısların, zamanın ve yerin belli olduğu veya bunlardan bazılarının belli olduğu kıssalardır. İkincisi ise; “temsîlî kıssalar”dır. Temsîlî kıssalar; her dönemde gerçekleşmesi mümkün olan, örnek alınabilecek kıssalardır. Temsîlî kıssalarda yer, zaman ve şahıslar belli olmayıp, sadece olaylar ön planda tutulmaktadır.⁴

Birinci olarak bahsettiğimiz tarîhî kıssaları Kur'an-ı Kerim'in

¹ İbn Manzur, Cemalü'd-Din Muhammet b. Mükrim, *Lisanü'l-Arab*, Dar-ü Sadır, Beyrut, Trz., VII, s.73; Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1988; İsbahâni, Ragıp Hüseyin b. Muhammet, *el-Müfredat*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.

² Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1995, s. 46.

³ İbn Nedim, Muhammet b. İshak, *el-Fibrîst*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1978; Develioğlu, a.g.e.

⁴ Şengül, a.g.e., s.72; Kutup, Muhammet, *İslam Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, Çev: Ali Özek, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 272.

bazen temsil veya mesel sözleriyle takdim ettiğini görüyoruz. Temsil sözünün her geçtiği yerde gerçek manada meseli anlamak doğru olmayabilir. Bazen temsil, ibret ve örnek manasında kıssaların başında kullanılmıştır. Buna örnek olarak şu ayet-i kerimeleri ele alabiliriz:

“Onlara, şu şehir halkını misal getir: Hani onlara elçiler gelmişti.”¹

“Allah, inkar edenlere Nuh’un karısı ile Lut’un karısını misâl verdi.”²

“Allah, inananlara da Firavun’un karısını misâl olarak verdi.”³

Bütün bu ayet-i kerimelerde gerçek olayların anlatıldığı kıssalar, mesel sözünü ifade edilmiştir. Biz bunlardan mesel kelimesinin lügat manasında kullanıldığını anlıyoruz.

Tarihî kıssalara bir örnek olarak Hz. Adem’in oğulları ile ilgili olayı verebiliriz: “Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de, birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden):

– Ant olsun seni öldüreceğim, dedi. Diğer de:

– Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder, dedi (ve ekledi):

– Ant olsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.

Ben istiyorum ki, sen, hem benim günahımı, hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur.

Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü; bu yüzden de kaybedenlerden oldu.”⁴

Temsilî kıssalara Bakara suresinde anlatılan şu olayı misâl verebiliriz:

¹ Yasin, 36/13.

² Tahrîm, 66/10.

³ Tahrîm, 66/11.

⁴ Maide, 5/27-30.

“Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş bir kasabaya uğradı;

– Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba! dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti:

– Ne kadar kaldın? dedi.

– Bir gün yahut daha az, dedi. Allah ona:

– Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca:

– Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kâdirdir, dedi.”¹

Burada olayın yeri, zamanı ve şahısları belirtilmemiştir. Fakat bu olayın gerçek olduğu anlaşılmaktadır. Belirtilmemesinin sebebi ise, olayda zihni dağıtacak ayrıntılara yer vermeyerek, dikkatleri bizzat olayın kendisine çekmek olabilir. Aynı zamanda bu tür kıssalarda olayın şahıslarını, zamanını ve buna benzer ayrıntıları bilmek, verilmek istenen mesajı çok fazla etkilemeyebilir. Bunun yanında, şahıs ön planda ise ve şahsın konumu olaya değişik bir bakış açısı getirecekse, böyle olaylarda şahıslar zikredilerek, dikkatler onların üzerine çekilir. Bu şahıslar başta Peygamberler olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa(a.s.)'nın kıssasının anlatıldığı yerlerde, kıssanın kahramanları olarak, Hz. Mûsâ (a.s.)'nin yanında Hz. Hârûn (a.s.), Firavun, Hâmân, Kârûn, Hz. Mûsâ (a.s.)'nin annesi gibi isimler zikredilmektedir.² Bunun yanında mekan olarak; Sînâ Dağı, Mısır gibi yerlerden bahsedilmektedir.³ Kıssalarda zaman ifadesi olarak ise; “Hz. Nuh'un kavminde 950 seneden fazla kalması”⁴ örnek olarak verebiliriz.

¹ Bakara, 2/259.

² Enam, 6/84; Araf 7/103,122, Kasas, 28/10.

³ Kasas, 28/29; Yunus, 10/87.

⁴ Ankebut Suresi, 29/14.

2. Kur'an'daki Kıssaların Özellikleri

Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar tarihte yaşanmış olaylar arasından seçilmiş, ideal yaşantıların ve ideal insanların bulunduğu, örnek teşkil edecek olaylardır. Bu olaylarda iyi ve kötü davranışlar göz önüne serilerek mukayese yapılır. Sonuçta bu kıssalardan ders alınması ve hayata uygulanması istenir. Bu kıssalarda doğru ile yanlış davranışların yanında, iyi ve kötü karakterler göz önüne serilerek ders verilir.

Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar, ulaşılmak istenen hedeflere uygunluk içerisinde, anlatılmak istenen prensipleri öz olarak ihtiva eden olaylardır. Bundan dolayı genel üslûba uygunluk arz ederler. Özellikle Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar, verilmek istenen mesaja uygun niteliktedir. "Kur'an'ın bütünü ile muhataplara ulaştırılmak istenen İlâhî mesajların özü, kıssalar muhtevâsıyla, yaşanmış olaylar suretinde ve hayatın içinden takdim edilmektedir. Böyle bir üslûpla insanlığa hitap etmenin insan psikolojisi açısından ne derece etkili ve anlaşılması kolay olduğu da ortadadır."¹

Kur'an-ı Kerim'deki kıssalara baktığımızda, ayrıntılara fazla yer verilmediğini görürüz. Bu kıssalarda olaylar ön planda tutularak, adeta dikkatlerin verilmek istenen mesaja yoğunlaşması isteniyor. Eğer bu olayların kahramanları, nerede ve ne zaman yaşandığı önemli değilse zikredilmemiş. Bu tür olaylarda adeta şu mesaj verilmek isteniyor: Önemli olan; bütün insanların, bu olayları yaşanmış ve bitmiş olarak görmeden, her devirde ders almaları ve kendi hayatlarına uygulamalarıdır.

Kur'an-ı Kerim insanın terbiyesinde çoğunlukla kıssayı kullanır. Kur'an'ın kıssaları her türlü eğitim, irşat ve yönetimle dolu birer hazinedir. Aynı zamanda karşılıklı konuşma, güzel sunuş, şahsiyetleri canlandırma ve karakteristik çizgileri resmetme inceliğine sahiptir. Kalbi ibret almaya yöneltmek için kıssada en mühim an seçilir, sanatlı ifadelerin çeşitleri, en belirgin ve tesirli olanları büyük bir ustalıkla kullanılır.²

Kur'an'a baktığımızda ele alınan olayların kahramanları ya

¹ Şengül, a.g.e., s. 336.

² Kutub, a.g.e., s.274.

herkesin seveceği, takdir edeceği ve uyulmaya değer gördüğü şahıslardır, ya da kötülükte zirveyi tutmuş, küfrü ve inkârı temsil eden şahsiyetlerdir. İncelenen olaylar ise herkesi yakından ilgilendiren, herkesin kendi hayatına uygulayabileceği genel geçer konuları ihtiva eden olaylardır. Bunun yanında incelenen olaylar sadece tarihte yaşanmış bitmiş olaylar değil, her devirde yaşanabilecek olaylardır. Hikâyelerin kahramanlarının üstün ve faziletli insanlar olması bu hikâyelere ayrı bir değer kazandırıyor. Yaşanan olaylar ise, tarihî değeri olan, insanlığın kaderini değiştirmiş, peygamberlerin getirdiği dinlerle alakalı büyük olaylar olmasından dolayı, insanların daha çok ilgisini çekmekte ve büyük dersler vermektedir. Diğer taraftan menfi davranışların anlatıldığı ve kötü şahsiyetlerin ön planda olduğu olaylar da insanlara ayrı bir ders vererek, kötülüğün ve kötü insanların âkibetini gözler önüne seriyor.

Kahramanları, kendisine uyulmaya ve sevmeye elverişli, parlak, münasip, temiz ve yüksek görüntüye sahip olan Kur'an-ı Kerim'in kıssaları, aynı zamanda sapmış insanların ulaştıkları kötü sonuçtan ibret almaya uygundur. Bunun yanında insanı anlamaya yardımcı olabilecek, insana ait özellikleri ihtivâ eden, insanın ruhunu tam olarak ifade eden tahlillerle doludur.¹

Kur'an'daki kıssalar, insan tabiatını bütün açıklığıyla ve bütün yönleriyle ortaya koyar. Olayları inceleyen herkes, orada kendisini bulur. Herkes kendi yaşadığı ve hissettiği şeylerin olaylarda farklı şekillerde anlatıldığını görür. Sonuçta herkes kendine uygun bir şeyler bulup dersini alır ve hayata geçirmeye çalışır.

Kur'an'ın öğretici ve öğüt verici olan kıssaları en güzel kıssalar olarak tavsif edilmiştir. Kur'an'daki bir ayet bunu şu şekilde ifade etmektedir: “(Ey Muhammed!) Biz, sana bu Kur'an'ı vahy etmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel şekilde anlatıyoruz.”² Burada “güzel kıssa” ifadesi, o kıssaların içerik, sunuş şekli ve verdiği dersler açısından güzel olmasına işaret ediyor. Lügat ve

¹ Kutub, a.g.e., s.277.

² Yusuf, 12/3.

ifade yönünden güzel olmasını da buna ilave edebiliriz.¹

İsmail Cerrahoğlu'nun değerlendirmelerine göre; Kur'an-ı Kerim'deki kıssalardan maksat, tarihi olayların kronolojik olarak anlatılması değildir. Ancak, geçmiş peygamberlerin ve milletlerin başına gelenlerden bir ibret dersi almamız istenmektedir. Bu sebepten dolayı kıssaların bazısı birkaç kere tekrar edilmiştir. Kur'an hadiselerin teferruatını değil, kendi gayesine uygun ve insanların müşterek problemleri olan yönlerini seçer. Bu hadiseler muhtelif surelerde anlatıldığı halde, her defasında ayrı bir tazelik ve tatlılık kazanır.²

“Kur'an'daki kıssalar insanları tesellî için ve tasavvuru uzak olan rüyalara hayali yöneltmek için anlatılmış mücerret hikâyeler değildir. Gerçekte o kıssalar, azgın ve yoldan çıkmış toplulukların temelini sarsan tarihî olayların anlatıldığı doğru ve güvenilir beyanlardır.”³ Kur'an'da anlatılan olaylar her ne kadar eskiden yaşanmış olsa da her devirde yaşanması mümkün olan, her asra uyabilecek ve herkesin hayatına rehber olabilecek özelliğindedir. Bu olaylarda genel formüller ve kalıplar vardır. İnsanlar oradan çok şeyler çıkarabilir. Hayatlarına ışık tutacak esasları öğrenip, yollarını aydınlatabilirler.

3. Kur'an'daki Kıssaların Gayeleri

Kur'an-ı Kerim'de kıssaların gayeleri, inananlar için öğüt ve ibret verme, önceki ilahi kitapları doğrulama, her şeyin açıklanması, inananlar için kılavuz, inanmayanların batılda kalmalarını önleme ve hakka davet olarak ifade edilmiştir.⁴ Hud Suresinde ise kıssaların amaçları şöyle ifade ediliyor: “Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini sağlamlatacak her şeyi sana anlatıyoruz. Bu Kur'an'da

¹ Mahmut, Ali Abdülhalim, *Menbecü't-Terbiye İnde'l-İbnani'l-Müslimin*, Darü'l-Vefa, Mansura, 1991, s.504.

² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (132), Ankara, 1976, s. 172.

³ Vehbe'z- Zuhayli, *el-Kıssatü'l-Kur'aniye Hidayet ve Beyan*, Darü'l-Hayr, Beyrut, 1992, s. 16.

⁴ A'raf, 7/175-176; Hud, 11/120; Yusuf, 12/ 3-7-11; Kamer, 54/4-5.

sana hak gelmiştir, inananlar için ise bir öğüt ve ibret gelmiştir.”¹ Buradaki ifadeden de; hikayelerin imanın yerleşmesi ve iradenin sağlamlaşması açısından önemi anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim’de, bir çok kapalı meselenin açığa kavuşması, dînî prensiplerin daha iyi anlaşılması ve akılda kalması için hikâyelere sıkça yer verilmiştir. Anlatılmak istenen konu, kıssalarla daha çok ilgi uyandırmakta, daha kolay anlatılabilmektedir. Hikayelerle anlatımda ifadeye daha bir cazibe ve güçlülük kazandırma imkânı mevcuttur. Bunun için Kur’an’da bazı iman hakikatlerini ve İslâmî prensipleri yerleştirmek, anlaşılmasını kolaylaştırmak için kıssalar kullanılmıştır. Allah’a iman, Meleklerle iman, Ahiret’e iman gibi bazı mücerret konular, müşahhas olaylarla ve kıssalarla daha kolay anlatılabilmekte ve zihinde kalıcı olmaktadır.

Kıssalarla inananların hem aklına, hem duygularına yön vermek mümkündür. Kur'an-ı Kerim’de anlatılan hikâyelerde duyguları etki altına alan bir güç vardır. Bu sayede sadece akıl değil, duygular da etki altına alınmış olmaktadır.

Kıssalarda bazı gerçeklerin bizzat yaşanmasının mümkün olduğu, uygulamanın zor olmadığı bizzat yaşanmış bir örnekle gözler önüne seriliyor. Kıssaları dinleyen kişi, çok kere kıssanın kahramanıyla özdeşleşir. Bazen de bir kısım insanlar, kıssada kendisi gibi sıkıntılı insanları görür, böylece kısa bir süre teselli bulup rahatlar.² Kıssalar aynı duyguları paylaşan insanlar için moral kaynağı olup, tesellî etmektedir. Çünkü insanlar her zaman kendi sıkıntılarını paylaşan, dertlerine ortak olabilecek nitelikte hadiseleri duydukça rahatlayıp, teselli olmaktadır.

Gerçekte yaşanmış olan kıssalar; bu olaylarda çekilmiş sıkıntılar ve zorluklar insanların iradesini güçlendirmekte, her şartta dini yaşamının gerekli olduğunu öğretmekte, insanı iyiliğe ve gerçeğe doğru motive edip, harekete geçirmektedir.

Kur'an-ı Kerim’de yer alan kıssalarda daha önce yaşamış

¹ Hud, 11/120.

² Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yayınevi, Konya, 1988, s. 235.

insanların hayatlarından ibretli tablolar vardır. Bu olayların anlatılmasında gaye; geçmişte yaşamış insanların tecrübesinden faydalanmak içindir. Tarihteki hâdiselerin benzerinin her zaman yaşanması mümkün olacağından insanların bu tecrübelerden istifade ederek aynı yanlışlara düşmemeleri istenmektedir. “Kur'an-ı Kerim’de bir olay veya hikâye anlatıldığı zaman, amacı sadece tarihî bir olayı dile getirmek değildir. Bu hikâyeler vasıtasıyla Kur’an, genellikle evrensel bir ahlâk dersi vermek amacını taşımaktadır.”¹

İnsanlar gözüyle görmedikleri şeylere inanmak istemezler. Mücerret olayları ve kavramları reddederler. Kur'an-ı Kerim’de yer alan olaylarda mucizeler ve tabiat üstü hâdiseler vardır. İnsanlar bu kaynaklardaki metafizik hâdiselerle fizik ötesinde bir âlemin varlığına inanırlar, tabiat üstü hâdiselerin de vuku bulacağını öğrenirler. Kıssaların bir hedefi de; insanı metafizik hâdiselerle karşı karşıya getirmektir. Tarihî olaylardan, fizik ötesi olaylara geçişi sağlamak için, insanın hayalinde zamanın derinlemesine yaşantısı şekillenmelidir. Zihin yalnız içine dönük kalmaz. Tabiat da onun için barınacak yegane yer değildir. İnsan gördüğü âlemin dışında bir âlemin olduğu düşüncesini bu hikâyelerle pekiştirir.²

Kur'an-ı Kerim’deki hikâyelerin hedeflerini Muhammet Kutub şöyle ifade ediyor:

“Beşer kalbini saygıya değer, uyulmaya layık kıymet ve değerlere yöneltmek, bu kıymetleri düşündürmek, amelleri onun doğru tartan terazisi ile tartması için akli uyarmaktır. Bu doğrultuda toplum işlerinin yürümesini sağlamak, insanların boş değerlerle aldatılarak Allah yolundan saptırılmalarına mani olmaktır. Ayrıca hikâyeler, geçici bir kuvvetin, aldatici bir şöhretin, hakîkati unutturucu bir servetin veya azgınlaşmış bir cinsî duygunun, insanı, Allah’ın emirleri doğrultusunda yaşamaktan uzaklaştırmasına engel olmaktır.”³

Kur'an-ı Kerim, Allah’ın ezeli ve ebedî kanunlarının yer aldığı

¹ İkbâl, Muhammet, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, s.115.

² Bayraktar, Bayraktar, *İslam’da Eğitim*, M. Ü. İ. F. V. Yay., İstanbul, 1986, s. 199.

³ Kutup, a.g.e., s. 135.

ilahi bir kitap olarak; çeşitli tarihî misalleri insana ibret olarak sunarak, insan kalbini uyarır. İnsanların ve toplumun gelişmesinin gerçek etkenlerini örneklerle göstererek, insanın bunlardan ibret almasını istemekte, olayların sebep ve sonuçlarını araştırmaya yöneltmektedir.¹ Bizzat canlı, yaşanmış misâllerle, şu anda yaşanmakta olan hâdiseleri kıyas ederek dinleyicileri etkilemek mümkündür. Çünkü insanlar kuru nasihatlerden daha çok, yaşanmış ve ibret veren etkili misâllerden ders almaktadır.

B. DİN ÖĞRETİMİ AÇISINDAN KUR'AN KISSALARI

1. Hikayelerin Öğretimdeki Yeri ve Önemi

Bir çok konunun öğretiminde faydalanılan hikayeler, öğretimi kolaylaştırır ve konuların daha rahat anlaşılmasını sağlar. Hikayelerle, verilen bilgiler sağlam zemine oturur, akıllarda daha iyi kalır ve hayata uygulanması kolaylaşır. Aynı zamanda hikaye dinleyenleri rahatlatır ve anlatılan konuya ilgilerini arttırır. Öğretime renk katan hikayeler, karmaşık meselelerin çözümünü kolaylaştırır ve zor konuların kavranmasında önemli katkılar sağlar.

İnsan zihni hikayelere ve hayal edilmiş olaylara tutkundur. Zihin hiçbir yorgunluk hissetmeden hikayeleri dinler. Zihni ferahlatıcı özelliği ile hikaye en önemli eğitim araçlarından birisi sayılabilir. Hem düzen ve disiplin fikrinden, hem de dikkat ve dinleme yeteneğinden yoksun çocuklara anlatılan birkaç hikaye sayesinde ders dinleme kabiliyeti geliştirilmiş olacak, çocuklar disipline alıştıncılacak ve öğretime karşı sevgi ve saygı duyguları gelişecektir. Aynı zamanda hikayeler genç zihinlere geniş hayal gücü verir, yeni yeni ufuklar açar ve mantıklı düşünceler yürütme yeteneği kazandırır.²

Hikâyeler, dinleyenleri monotonluktan kurtarır. Çünkü insanlara hakikatleri teorik olarak vermek, mânâları yalın olarak sunmak akli yorar, dikkatleri bir yerde dağıtabilir. Hikayeler, öğrencilerin zihninde, bilgilerin, formüllerin, prensip ve kâidelerin

¹ Kutub, a.g.e., s. 142.

² Emre, Ahmet Cevat, *Çocuklara Hikaye Anlatmak Sanatı*, Çev. Ferit Rağıp Tuncor, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000, s.14-17.

tablolaştırılmasını sağlar. Böylece bilgiler, soyut kavramlar, muğlak ifadeler somutlaştırılarak hafızada yerleşir. İnsanlar zihne nakşedilen bu tablolar ve şekiller sayesinde sağlıklı bilgilere ulaşabilirler.

Kahramanların ve büyüklerin hayat hikayeleri, dinleyenlerin üzerinde derin tesirler yapar. Öğretmenler çocukların iradelerini eğitirken bu tür örneklerden ve hikayelerden yararlanmalıdır.¹ Hikayenin kahramanının kararlı ve ilkeli tutumunu gören çocuklar, hayatta ilkeli olmanın ve olaylar karşısında mücadele ederek başarılı olmanın önemini kavrayacaklardır.

Öğretimde hikâyelerin tesir gücü ve etkinliğini Muhammed Kutub şöyle ifade etmektedir:

“Kıssa ile eğitim, insanın güzelliğe özenen sanat ruhunu bileyler, incelmış hassasiyetini çoğaltır; ruh, alem ve kâinat hakkında tefekkürü geliştirir. İnsan aklını hâdiselerden ibret alma, hidâyeti arama, sapıklıktan uzak durma düşüncesine sevk eder. Bundan dolayı hikâyelerde ruhları büyüleyen bir sihir vardır! okuyan veya dinleyen, onun şahsiyetlerine ve hâdiselerine karşı menfi bir tutum içerisine giremez. Çünkü okuyucu veya dinleyici şuurlu ya da şursuz kendini hâdiselerin sahnesine koyar, kendisinin şurada veya burada olduğunu tahayyül eder. İnsan hikâyenin kahramanı ile kendi şahsı arasında mukayese yapar.”²

Hikâyeler ile eğitimin, insan psikolojisi açısından da önemli etkilerinden bahsetmek mümkündür. Hayatta zor olaylar karşısında ümitsizliğe düşen insanlara, kendi hayatlarına uygulayabilecekleri hikâyelerle ümit verilir. Olaylardan ötürü meydana gelen sınır gerilimini ortadan kaldırır. Zihinde hikâyelerle ilgili bilgisi olan kişiler, olaylara daima serin kanlılıkla bakar. Geçmişten günümüze ve geleceğe köprü kurar. Olayları çok geniş bakış açısından değerlendirme imkanına sahip olur.³

Hikâyeler, gerçek yaşam sorunlarıyla öğrencileri yüz yüze getirir.

¹ Bilgin, Beyza ve Selçuk, Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1995, s.111.

² Kutub, a.g.e., s. 17,271.

³ Bayraklı, a.g.e., s.201.

Daha önce öğrenilmiş kavram ve ilkelerin uygulamaya koşulmasıyla, kuram ve uygulama arasındaki boşluğun doldurulmasına yardımcı olur.¹ Hikayelerle, öğrenilen yeni bilgileri uygulamaya koyma söz konusudur. Hikayeler “bilim ilkelerini yeni ve özel durumlara uygulama gücü”²nü kazandırır. Başka bir ifadeyle hikayeler, insanlara bildiklerini ve kavradıklarını gerçek duruma uygulama fırsatını verir.

Teorik olarak verilen bilgiler genel olmanın yanında, bir çok problemi kapsayacak nitelikte geniş de olabilir. Bu genişlik içerisinde kişinin zihni dağılabilir, çeşitli alternatifler bir anda aklına gelebilir. Hikayeler, bilgileri özelleştirmeyi ve gerçek sınırları içerisinde değerlendirmeyi sağlar.

Olayları başkalarının bakış açısından görebilmeyi sağlayan hikayeler, başkalarının duygularını anlamada gerçeğe yakın olabilme imkânı verir. İnsanlar, hikayedeki kişilerin yaptığı davranışların sonuçlarını görür. Buna göre davranışlarına yön verir.³ Bütün bu özellikleriyle hikayeler öğretimin vazgeçilmez malzemesi olmaktadır.

Yetişme çağındaki çocukların her türlü masal ve hikâyeye daha fazla ilgi duyduğu bir gerçektir. “Çocuğun masallara ve menkîbelere karşı içinde büyük ilgi duyduğu sıralarda, inanma ile ilgili masallar, hikâyeler ve menkîbeler, çocuğun dînî hayâl gücünü ve manevî duygusunu uyandırdığı gibi, eşyanın içinde ve ötesinde gizli kuvvetlerin olduğu düşüncesinin de gelişmesini sağlar.”⁴ Din eğitiminde bundan istifade edilmeli, dînî bilgiler hikâyeler yardımıyla verilmelidir.

¹ Sönmez, Veysel, *Program Geliştirmede Öğretmenin El Kitabı*, Öğretmen Yay., Ankara,1985, s.247.

² Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan A. Ş., Ankara, 1993, s. 127.

³ Bilgin ve Selçuk, a.g.e., s. 150.

⁴ Yavuz, Kerim, *Çocukta Dînî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, D.İ.B. Yay., Ankara, 1983, s.40.

2. Kur'an'daki Kıssaların Din Öğretimindeki Yeri ve Önemi

Hikâyeler en etkili anlatım biçimlerinden biridir. Hikâye tekniği sayesinde en zor konular kolayca anlatılır, hatırdaki kalacak bir etkiye kavuşur. Kutsal kitaplarda yer alan dînî hikâyeler çok daha yüksek etkiye sahiptirler. Çünkü onlar insanlara öğüt vermek için, insanlığın kurtuluşu için tarihteki önemli olayları anlatırlar. Dînî hikâyeler insanlığın menşei ve kaderi ile ilgili zor sorulara cevap verirler. Onlar aynı zamanda iyi, doğru, güzel, helâl vb. değerlerin ilk insandan beri var olduğunun şahitleridir.¹

Din öğretiminde hikâyelerle, İslâmî esasları canlı tutmak, prensipleri zihinde yerleştirmek, hayata uyarlanmasını kolaylaştırmak mümkündür. Hikâyelerle eğitim; olaylar karşısında aklî ve ruhî canlılığı yenileyen, öğüt almayı sağlayan, akli harekete geçiren ve düşünmeyi geliştiren, Kur'an-ı Kerim'in ağırlıkla yer verdiği bir terbiye metodudur.²

Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar din öğretiminde öncelikle kullanabileceğimiz hikâyelerdir. Kıssa kahramanlarının uyulmaya değer insanlar olması da bu kıssaların etkisini arttıran sebeplerden biridir. Bu yönleriyle Kur'an kıssalarının din öğretiminde farklı bir yerinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Kur'an'daki kıssalar, bizim için karanlık olan geçmişin hadiselerini aydınlatarak, insanın yaratılışından bu güne kadar geçirdiği devreler hakkında bilgi verir ve insanı bütün bunlardan ders almaya çağırır. İnsanın yaratılışını göz önünde tutan Kur'an-ı Kerim, en güzel kıssaları adeta gözlerimizin önünde cereyan ediyormuşçasına anlatır. İnsanlık tarihi, seyircilere bir sinema şeridi gibi verilerek, ibret alınacak ince noktalar gözler önüne serilir ve insanlara hayatlarını tanzim etme yolları gösterilir.³

İslâm esaslarının anlaşılması ve hayata uygulanmasında Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar önemli bir rol oynamaktadır. Hikâyeler diliyle

¹ Bilgin, Beyza, “*Ahlak Terbiyesinde Dînî Hikâyeler*”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul, 1994, s. 52.

² Mahmut, a.g.e., s. 522.

³ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 172.

Kur'an'ın muhtevasındaki mânâlar, bizzat yaşanmış olaylar olarak gözler önüne serilir ve kulaklara işittirilir. Allah Tealâ'nın insanlara bildirmek istediği yüksek mânâlar, düşünen insanların anlayışına kolayca sunulur. Gerçek olaylar suretinde bu mânâları şuuruna iyice yerleştiren insan için hikâyelerdeki sahneler adeta canlı tablolar, resimler halinde müspet yönde birer uyarıcı ve ikaz edici unsurlar olarak sinema şeridi gibi gözler önüne gelir, hâfıza ve hayâlin önünden geçerler.¹

Kur'an'daki kıssalar sadece çocukların değil, büyüklerin de ilgisini çeker, dikkatlerini anlatılan konuya toplar. Her düzeydeki insana, yeri geldikçe hikâyelerle örnekler vermenin öğretimdeki etkisi her zaman denenmiş ve olumlu sonuçlar alınmıştır. Özellikle kahramanları saygıya değer insanlar olan hikâyeler bu konuda daha büyük bir etkiye sahiptir. "Dini yaşayan âlim ve sâlih insanların hayat hikâyeleri ruhlara fazilet eken, büyük gaye ve davalar uğrunda zorluk ve sıkıntıları göğüslemeye iten en hayırlı vesilelerdendir."² Kur'an'daki kıssaların kahramanlarının çoğunluk itibariyle peygamberler olması insanlara örnek olma açısından çok önemlidir.

İnsanın dinlediği ve hafızasında yer eden kıssalar sürekli zihinde canlılığını sürdürür ve hayatın her anında insana rehber olur. Üzüldüğü anlarda ona moral olur, kararsız kaldığı zamanlarda ona yol gösterir. İnsanın sabırlı ve soğuk kanlı olmasına yardımcı olur. Kur'an'da anlatılan ve peygamberlerin başından geçen olaylar, çektikleri sıkıntılar, zorluklar karşısında yılmadan mücadele etmeleri, bütün olumsuzluklara rağmen sabırlı ve olgun davranmaları insanı derinden etkiler, hâfızasında yer eder. İnsan, hayatın her anında onları düşünerek moral bulur, onlardan güç kuvvet alır. İnsan karşılaştığı hadiselerle, büyük insanların başına gelenleri kıyaslar ve haline şükrederek daha kötü âkıbete maruz kalmadığı için sevinir. Kendine büyük insanların hayatlarını model olarak seçen insan, devamlı o hedeflerin peşinde olur, onlara ulaşmaya çalışır.

¹ Şengül, a.g.e., s. 28.

² Süveyd, Muhammet Nur, *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, Ter: Zekeriya Güler, Uysal Kitabevi, Konya, 1998, s.344.

Kur'an'daki kıssaların din öğretimine en önemli katkılarından birisi de din dilinin gelişmesini sağlamasıdır. Bilgilerin aktarılması ve dinin doğru anlaşılmasında din dilinin önemli bir rolü vardır. Çocuğun bir çok dînî kavramı anlaması güç olabilir. Günah, sevab, tevbe, sabır, mübarek, kutsal gibi soyut kavramları anlamazlar ve çoğunlukla somut olarak düşünürler. Bu da yanlış anlamalarına sebep olur.¹ Dini terimlerin ifadesindeki eksiklikler iletişimin kurulmasına engel olabilir. “Dini anlama büyük ölçüde kişinin dil yeteneğine bağlıdır. Dînî kavramların konuşulan dile aktarılması ve özellikle öğrencilerin dînî tasavvurları, duyguları, tutum, davranış ve tecrübeleri kendi kelimeleriyle ifade edebilmeyi öğrenmeleri gerekir.”² Kur'andaki kıssalar, çocukta dînî kavramların ve dînî tasavvurun gelişmesinde ve dinin doğru anlaşılmasında güçlü bir muhtevaya sahip olması yönüyle tercih edilmelidir. Bu konuyu izah açısından, Kur'an'da, “Allah” kavramının anlaşılmasına katkı sağlayabilecek bir örnek vermek istiyoruz:

“Onlara İbrahim’in haberini de oku: Babasına ve kavmine: ‘Neye tapıyorsunuz?’ demişti. ‘Putlara tapıyoruz, onlara kulluk ediyoruz’ dediler. ‘Peki’ dedi ‘siz dua ettiğiniz zaman onlar işitiyorlar mı? Yahut size fayda ve zarar veriyorlar mı?’ ‘Hayır, ama babalarımızdan böyle gördük’ dediler. ‘Şimdi gördünüz mü neye tapıyorsunuz?’ dedi. ‘Siz ve eski atalarınız! Onlar benim düşmanımdır. Yalnız alemlerin Rabbi benim dostumdur. Beni yaratan ve bana yol gösteren O’dur. Bana yediren ve içiren O’dur. Hastalandığım zaman bana şifa veren O’dur. Beni öldürecek, sonra diriltecek O’dur. Ceza günü hatamı bağışlayacağımı umduğum da O’dur. Rabbim bana hüküm ver ve beni salihlerden eyle.”³

Bu kıssada açık ve net olarak Yüce Yaratıcı için söylenebilecek genel vasıflar, özellikle çocukların anlayabileceği bir üslupla kıssanın içinde verilmiştir.

Dînî kavramların çoğunlukla soyut olması ve çocukların 11-12

¹ Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dînî Motifler*, T. D. V. Yayınları, Ankara, 1990, s.32.

² Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara, 1995, s.57-58.

³ Şuara, 26/ 69-83.

yaşına kadar soyut düşünme yeteneğine sahip olmaması, din öğretiminde bir problem olarak karşımıza çıkıyor. Düşüncenin somuttan soyuta geçmesinde çocuğa mutlaka yardım edilmelidir. Dîni düşünce bir gelişim süreci gösterir. Bu geçiş hiçbir zaman kolay olmayacaktır. Çocuğun ilk gelişim dönemlerinde ve devam eden dönemlerde soyut kavramların çocuklara nasıl öğretilbileceği konusu ciddiyle ele alınmalıdır. Yapılacak en önemli şey; somut bazı kavram ve örneklerden hareketle öğretmeyi istediğimiz konuları anlatmak olacaktır. Kur'an'daki kıssalar burada da bize yardımcı olabilecek en önemli materyaldir. Buna bir örnek vermek istiyoruz: "Allah'ı niçin göremiyoruz?" sorusunun cevabı olarak Kur'an-ı Kerim'deki şu kıssa anlatılabilir: "Musa tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmaya gelip de Rabbi onunla konuşunca: 'Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım!' dedi. Allah şöyle buyurdu: 'Sen beni göremezsin, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksin!' Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın etti ve Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim!' dedi."¹ Bu kıssayla Allah'ın görülemeyeceği, bizim ona gücümüzün yetmeyeceği müşahhas bir örnekle anlatılmış olacaktır. Allah'ı görmeye insanın dayanamayacağı; dağın paramparça olması ve Hz. Musa (a.s.)'nın bayılmasıyla ifade edilerek, somut hale getiriliyor. Böyle bir misal konunun anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

Okul öncesi dönemde dinin duygu yönü üzerinde ağırlıkla durmak gerekecektir. Çocuğun zihnine fazla yüklenmemelidir. Bu dönemde dîni açıklamalar üzerinde düşünmek yerine, dîni terimler duygusal seviyede bazı faaliyetlerle yaşanır, tasavvurlar gittikçe olgunlaşır, gerçek manasını bulur. Bu dönemde çocuklara basit dîni hikâyeler anlatılabilir. Hikâyeler çocuğun ufkunu geliştirecek, geniş düşünme imkânı sağlayacak şekilde düzenlenebilir. Bu şekilde çocuk teşvik edilir, harekete geçirilirse, kendi dîni eğitiminde aktif hale getirilmiş olacaktır.² Bütün bu yönleriyle genel olarak hikâyelerin din öğretimindeki önemini belirtmenin yanında, Kur'an kıssalarının ayrı bir yerinin olduğu bir gerçektir.

¹ Araf, 7/143.

² Selçuk, a.g.e., s.87.

3. Kur'an'daki Kıssaların Din Öğretiminde Kullanılmasında Dikkat Edilecek İlkeler

Kur'an'daki kıssalar, örgün din eğitiminde olduğu kadar yaygın din eğitimi alanında da kullanılmaktadır. Halkımız genelde Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssaları yaygın din eğitimi yoluyla öğrenmekte, fakat kıssaların anlatılması sırasında bir takım incelikler ihmâl edilmektedir. Bunun sonucu olarak, Kur'an-ı Kerim'in muhtevâsına uygun olmayan, fakat insanların yapmış olduğu bir takım değişiklikler yanlış anlaşılmalara sebep olabilmektedir. Oysa ki Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssalar incelendiğinde, üstün anlatım özelliğine ve etkileyici bir üslûba sahip olduğu görülecektir. Bu üslûbun ve inceliklerin korunmasına özen gösterilmelidir.

Kur'an'daki kıssalar, plânlı bir şekilde ve gerekli ilkeler doğrultusunda kullanıldığı takdirde, verimli bir öğretimin gerçekleşmesinde önemli katkı sağlayacaktır. Anlatılmak istenen kıssaların verimli olabilmesi ve yanlış anlaşılmalara sebep olmaması için öğretimde dikkat edilmesi gereken bazı ilkeler olmalıdır.

Öncelikle din öğretiminde kullanılmak istenen kıssaların seçimi önemlidir. Kıssaların seçiminde bazı esaslara dikkat etmek gerekecektir. Anlatılmak istenen kıssa, fertlere kendini ve içinde yaşadığı dünyayı tanıyıp anlamasında yardım edebilecek nitelikte olmalıdır. Çevresindeki dünya ile ilişkilerini düzenlemesine fırsat vermelidir. İnsanın tecrübeleri ve insan olma sırları hakkında fikir edinmesine yardımcı olmalıdır.¹ Bunun yanında seçilen kıssa, verilmek istenen konuya tam uygunluk arz etmelidir.

Kıssaların seçiminde dikkat edilmesi gereken önemli ilkelerden birisi de, seçilen kıssanın muhatabın seviyesine uygun olmasıdır. İnsanların anlayamayacağı, soyut olayların anlatıldığı kıssalar seçilmemelidir. Kıssaların seçimi kadar, onların uygun yöntemlerle verilmesi ve anlatımında bazı ilkelere uyulması da önemlidir.

Kıssaları anlatırken Kur'an'da geçtiği şekliyle nakledilmelidir.

¹ Selçuk, a.g.e., s.87.

Aslına uygun olmayan ilaveler yapılmamalıdır. Aksi takdirde arzulan hedefin gerçekleşmesi zor olabilir. Bunun için de öğretici konumundaki insan kıssaların Kur'an'da nasıl geçtiğini, işleniş şeklini ve anlatım özelliklerini iyi bilmeli; eğitim ve öğretimde hikâyelerden yararlanırken bu özellikleri ihmal etmemelidir.

Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış kıssaları halkımız, bazen din âlimlerinden, bazen de diğer kutsal kitaplardan yararlanarak hazırlanmış bazı kitaplardan, yaygın eğitim yolu ile öğrenmektedirler. Bu öğretim büyük ölçüde sözlü anlatıma dayanmaktadır. Ancak genellikle sözlü anlatımla kulaktan kulağa nakledildikleri için, bozulmalardan ve hurafelerle karışmadan uzak kalamamışlardır. Bazı kimseler için Kur'an-ı Kerim'deki kıssaları başka bir yerde geçen dinî hikâyelerden ayırt etmek mümkün olmamaktadır.¹

Kur'an'daki kıssaların etkili olabilmesi ve istenen verimin elde edilebilmesi, onların metotlu bir şekilde işlenmesine bağlıdır. Din öğretiminde kıssalar genelde “örnek olay incelemesi yöntemi”yle² veya düz anlatım yöntemiyle verilirler. Yöntemi belirlemeden önce kıssanın anlatımından beklenen amaçlar belirlenmeli, anlatım esnasında bu hedefleri gerçekleştirecek yöntem ve teknikler seçilmelidir.

Gerçek şu ki, kıssaların eğitimde planlı ve programlı bir şekilde, bir teknik olarak kullanılması ihmâl edilmiştir. Hikâyelerin etkinliği kendiliğinden gibi görünse de, bu aslında bir program ve metot işidir. İnsanlar hikâyenin niçin anlatıldığını, onu dinlerken neleri düşünmeleri gerektiğini bilmelidirler. Hikâyenin muhtelif bölümleri üzerinde konuşup tartışmaya zaman ayrılmalıdır. İnsanlar kendilerini o hikâyedeki kahramanların yerine koyar, kendileri olsaydı ne yaparlardı, diye düşünürler ve düşündüklerini seve seve anlatırlar. Bir başka önemli nokta, hikâyenin ana fikrinin verilmesidir. Bu yapılmazsa, yan öğeler dikkatleri dağıtabilir,

¹ Bilgin, a.g.m., s.53.

² Din öğretiminde örnek olay incelemesi yönteminin kullanılması ile ilgili bakınız: Akıncı, Adem, *Din Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Şanlıurfa, 1996.

insanlar zihinlerinde meydana gelen boşluklara takılıp hikâyenin bütünlüğünü kaybedebilirler.¹

Anlatmak istediğimiz konuyla alakalı kıssada zihinleri meşgul edecek ve dikkati dağıtacak ayrıntıları hiç anlatmamak daha uygundur. Metinde anlatmak istediğimiz ana fikir etrafında düşünce yoğunlaşmalıdır. Bazı önemsemediğimiz ayrıntılar zihni dağıtabilir. Fakat bunlar kıssanın bir parçası ise, mutlaka anlatılması gerekiyorsa ve yanlış anlaşılmalara sebep olacaksa, kıssanın bu kısmına açıklık getirmeden diğer kısımlarına geçmemelidir. Tabii ki, bu her zaman mümkün olmayabilir.

Örnek olarak seçtiğimiz kıssada izahı zor noktalar varsa ve bu zor meseleleri çocuklar anlamayacaksa, o kıssayı hiç anlatmamalı ve başka kıssalar bulmalıdır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa ile Hızır (a.s.) arasında geçen kıssada² Hızır (a.s.) olarak rivayet edilen şahıs bir çocuğu öldürür. Sebebi ise, ileride bu çocuğun anne ve babasına zarar vereceği ve onları küfre sürükleyeceği şeklinde açıklanıyor. Bu kıssada anlatılan çocuğun öldürülmesi olayını küçük yaşta çocuklara izah etmek zor olacaktır. Çocuklar, suçsuz bir çocuğun öldürülmesini anlayamayacaktır. Belirli bir yaşın altındaki çocuklara bu kıssanın hiç anlatılmaması daha uygun olabilir.

Kıssaları anlatırken insanların dikkatlerinin kısa süreli olabileceğini unutmamak gerekir. Bunun için hikâyeler çok uzun olmamalıdır. İnsanların düşünmelerine ve fikir üretmelerine fırsat verilmelidir. Örneğin Hz. Yusuf (a.s.)'ın hayatının tamamını bir anda anlatmak doğru olmaz. Birkaç bölüme ayırmak ve değişik zamanlarda anlatmak daha doğru olabilir. Çünkü bu kıssada ders alınması gereken ve anlatılabilecek bir çok konu vardır. Hepsini bir anda vermek mümkün değildir. Kıssayı anlatırken kısa sorular sormak da uygun olabilir.

Sonuç

Verimli ve etkili bir öğretim için kıssalardan daima yararlanılmalıdır. Bunun için öncelikle öğretimde hikayenin yerinin

¹ Bilgin, a.g.m., s.53.

² Kehf, 18/ 60-83.

ve öneminin iyi kavranması gerekmektedir. Bununla beraber, öğretim ortamlarında hikayelerin kullanılması belirli yöntem ve prensipler çerçevesinde olmalıdır.

Din öğretimi açısından hikayelerin ayrı bir önemi ve değeri vardır. Soyut dinî kavramların anlaşılması ve duyguların eğitimi gibi farklı yönleriyle din öğretiminde hikayelerden yeterince faydalanılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda kıssalar açısından zengin bir muhteva olduğunu görürüz. Kur'an'da geniş bir yer tutan kıssaların din öğretiminde bilinçli bir şekilde kullanılması önemlidir. Bu açıdan Kur'an'daki kıssaların özelliklerinin iyi bilinmesi ve verimli bir öğretim için bazı ilkelere uyulmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLBAKİ, M. Fuat; *el-Mu'cemu'l-Müfembres li-Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-İslamiye, İstanbul, 1982.

AKINCI, Adem; *Din Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Şanlıurfa, 1996.

ATEŞ, Süleyman; *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara.

BAYRAKLI, Bayraktar; *İslam'da Eğitim*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

BİLGİN, Beyza; *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara, 1995.

-----; "Ahlak Terbiyesinde Dinî Hikayeler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul, 1994.

-----; "Kur'an'ın Anlatım Teknikleri Üzerine", 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı yay., Ankara, 1994.

-----; SELÇUK, Mualla; *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1995.

CERRAHOĞLU, İsmail; *Tefsir Usulü*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (132), Ankara, 1976.

DEVELİOĞLU, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1988.

EMRE, Ahmet Cevat; *Çocuklara Hikaye Anlatmak Sanatı*, Çev. Ferit Rağıp Tuncor, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000.

ERTÜRK, Selahattin; *Eğitimde "Program" Geliştirme*, Meteksan Anonim Şti., Ankara, 1993.

İBN MANZUR, Cemalü'd-Din Muhammet b. Mükrim; *Lisanü'l-Arab*, Dar-ü Sadır, Beyrut, Trz.

İBN NEDİM, Muhammet b. İshak; *el-Fibrîst*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1978.

İKBAL, Muhammet; *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev: N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul.

İSBAHANÎ, Ragıp Hüseyin b. Muhammet, *el-Müfredat*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.

KUTUB, Muhammet; *İslam Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, Çev: Ali Özek, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1977.

MAHMUT, Ali Abdülhalim; *Menbecü't-Terbiye Inde'l-İhvani'l-Müslimin*, Darü'l-Vefa, Mansura, 1991.

ÖZBEK, Abdullah; *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yayınevi, Konya, 1988.

SELÇUK, Mualla; *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, T. D. V. Yayınları, Ankara, 1990.

SÖNMEZ, Veysel; *Program Geliştirmede Öğretmenin El Kitabı*, Öğretmen Yayınları, Ankara, 1985.

SÜVEYD, Muhammet Nur; *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, Ter: Zekeriya Güler, Uysal Kitabevi, Konya, 1998.

ŞENGÜL, İdris; *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1995.

YAVUZ, Kerim; *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, D. İ. B. Yayınları, Ankara, 1983.

YILDIRIM, Suat; *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yay., İstanbul, 2002.

ZUHAYLİ, Vehbe; *el-Kıssatü'l-Kur'aniye Hidayet ve Beyan*, Darü'l-Hayr, Beyrut, 1992.

ŞANLIURFA'DA TOPLUMSAL DEĞİŞME VE HARRAN ÜNİVERSİTESİNİN BU DEĞİŞİME ETKİSİ

SOCIAL CHANGE IN SANLIURFA AND HARRAN UNIVERSITY'S ROLE IN THIS PROCESS

Dr. Celil ABUZER*

Özet

Toplumsal değişme toplumlar için kaçınılmaz bir süreçtir. Yavaş veya hızlı her toplum değişir. Buradan hareketle, Şanlıurfa, içinde bulunduğu bölgenin geleneksel sosyo-kültürel yapı özelliklerine sahip olmakla birlikte, son yıllarda hızlı bir toplumsal değişim sürecine girmiştir. Bu süreçle, Şanlıurfa'nın geleneksel sosyo-kültürel yapısında bazı değişmelerin olduğu gözlenmektedir. Her değişme aynı zamanda toplumsal problemlerin de nedeni olabilmektedir. Diğer taraftan, Şanlıurfa'daki bu değişimin temel dinamiklerinden birisinin Harran Üniversitesi olduğu da düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplum, Toplumsal Değişme, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi

Abstract

That societies change all the time is an undisputable fact; whether it be gradually or drastically. In Sanliurfa, there has been a continuous social change in recent years although this city preserve its social and religious values. During last decades, traditional structure of Sanliurfa has changed. Any social change brings with it some social problems.

On the other hand, it can be argued that Harran University played a significant role in this process.

Key Words: Society, Social Change, Sanliurfa, Harran University

* Arş. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat F. Din Sosyolojisi celilabuzer@hotmail.com

GİRİŞ

Sosyolojinin en temel kavramlarından birisi toplumdur. Vatan edinilmiş belli bir toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan, temel toplumsal gereksinimlerini karşılamak için çeşitli gruplar şeklinde bir araya gelerek işbirliği yapan, ortak bir kültüre bağlı insanların oluşturduğu bütüne toplum denmektedir. Toplumlar sürekliliklerini sağlamak için bir taraftan kendisini dış etkenlerden koruyacak sistemleri oluştururken, diğer taraftan kontrollü bir değişime, yeniliğe açık olmalıdırlar. Çünkü, her toplum az veya çok bir toplumsal değişme süreci yaşar.

Toplumsal değişme; genel anlamıyla, toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen kurumların değişmesi olarak tanımlanmaktadır.¹ Az veya çok değişimin yaşanmadığı bir toplumdan bahsetmek mümkün görünmemektedir.² Batı toplumlarında Rönesans hareketleri ile başlayıp “üç dalga” ifadesi ile vurgulanan; “tarım devrimi, endüstrileşme, bilgi ve iletişim teknolojileri”nin modernleşme görünümü ile bütün dünya toplumlarının geleneksel sosyo-kültürel yapılarını derinden etkilediğini ve hızlı bir değişim-dönüşüm süreci başlattığını görürüz. Bu süreçten sonra, artık hiçbir şey eskisi gibi değildir ve toplumlar için kaçınılmaz olan değişim, güçlü bir şekilde geleneksel yapıların, anlayışların, inanışların işlevselliğini derinden etkilemeye başlamıştır.

Bu bağlamda, Heraclius’un “Dünyada hiçbir şey sabit değil, değişme dışında”³ ve P.A. Sorokin’in “Fizyolojide kan dolaşımı neyse toplumda değişme de odur.”⁴ vurguları ile toplumsal değişimin önemine gönderme yapılırken, modernleşme ile yaşanan hızlı toplumsal değişmelerin, gelenek-modernlik ikileminde toplumlara yaşatacağı sorunları da dikkate almamız gerekmektedir. Bu değişim süreci ile birlikte, bir şekilde kurulmuş olan toplum

¹ Barlas Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Savaş Yay. Ankara, 1983, s. 276.

² Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, Der Yay. İstanbul, 1996, s. 232.

³ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Basım Yay. İstanbul, 1994, s. 400.

⁴ Zeki Arslantürk, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2001, s. 385.

düzeni bir çözümlenme yaşayabilmekte ve toplumun dini inançlarında, örf-adetlerinde, kısacası bütün geleneksel sosyo-kültürel yapılarında toplum kültürüne yabancı, farklı toplumsal ilişkiler görülebilmekte ve bu yeni oluşumlara uyumdan kaynaklanan sorunlar ortaya çıkabilmektedir.

Bu çerçevede; Türk toplumu da dünya ekseninde yaşanan hızlı toplumsal değişimlerden oldukça etkilenmiştir. Özellikle, Ülkemiz, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte modernleşme doğrultusunda yoğun bir toplumsal değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Bu süreç kapsamında, Şanlıurfa'da GAP (Güneydoğu Anadolu Projesi), Üniversite ve Kentleşme gibi olguların da etkisi ile, son yıllarda yoğun bir şekilde geleneksellik-modernlik ikileminde bir toplumsal değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Genel olarak bütün dinler, geleneksel yapıların oluşumunda işlevsel olurken, bu anlamda İslam dini, toplumumuzun geleneksel sosyo-kültürel yaşamının her alanında kendisini hissettirmektedir.¹ Dolayısıyla, Şanlıurfa'da, içinde bulunduğu bölgenin geleneksel toplumsal ve kültürel yapı özelliklerini yansıtmakla birlikte, son yıllarda hızlı bir değişim-dönüşüm sürecinin yaşanmakta olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum, Türk toplumunun yaşamakta olduğu toplumsal değişim süreci evrelerine ışık tutması açısından, Şanlıurfa'yı anlamlı kılmaktadır.

Bu bağlamda problemimizi, Şanlıurfa'da son yıllarda yoğun bir şekilde gözlemlenen geleneksellik – modernlik ikileminde ortaya çıkan toplumsal değişimlerdeki GAP, Kentleşme gibi olguların etkisini başka bir çalışmaya bırakarak, özellikle “Harran Üniversitesi”nin etkisi oluşturmaktadır. Çünkü, üniversiteler kuruldukları her yerde genellikle değişimin, yeniliğin ve toplumsal hareketliliğin motoru olmuşlardır. Kongar'ın deyimi ile, üniversiteler bilim ve öğretimin yanında “bir yaşam biçimi”² olmuş ve topluma yön vermiştir. Bu nedenledir ki, Şanlıurfa'da yaşanan toplumsal değişimlerde “Harran Üniversitesi”nin önemli bir etken olduğunu düşünmekteyiz.

¹ Ünver Günay, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, Türk Yurdu, Nisan-Mayıs, 1997, s. 88.

² Emre Kongar, *Üniversite Üzerine*, Hil Yay. İstanbul, 1984, s. 9.

Burada şunu da belirtmekte yarar olsa gerektir. “Şanlıurfa’da yaşanan toplumsal değişim, neye ve hangi tekniğe göre belirlenmeye çalışılmıştır?” şeklinde bir soru sorulabilir. Gözlem ve görüşme, bir toplum bilimcisinin en önemli araştırma tekniklerinden olduğu bilinmektedir.¹ Biz de, Şanlıurfa’daki toplumsal değişimi ve Üniversitenin etkisini; 1993’ten bu yana Şanlıurfa’ya dışarıdan gelip yerleşen ve Sosyoloji yapmaya çalışan birisi olarak, yapmış olduğumuz gözlem ve mülakatlara, birebir tanık olduğumuz olaylara ve özellikle, ankete dayalı bir alan araştırması niteliğinde olan “Sosyal Değişme ve Din İlişkileri (Şanlıurfa Örneği)” konulu Doktora çalışmamızın verileri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

ŞANLIURFA’NIN SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

Ülkemizin Güneydoğu Anadolu Bölgesinin orta fırat bölümünde bulunan Şanlıurfa, doğuda Mardin, kuzeydoğuda Diyarbakır, kuzey batıda Adıyaman, batıda Gaziantep ve güneyde Suriye toprakları ile çevrelenmiş bir sınır kentimizdir. Şanlıurfa ve içinde bulunduğu bölge, en eski yerleşim merkezlerinden biri olması nedeniyle,² birçok medeniyetin hüküm sürdüğü bir yer olmuştur. Tarihte ilk üniversitelerden birinin bu bölgede bulunan eski Harran Üniversitesi olduğu bilinmektedir.³ Aynı zamanda bölge, Türk kültürünün ve İslamiyetin ilk giriş kapısı olmuş, doğu ile batı kültürleri arasında bir köprü görevi yapmıştır. Bu sebeple de zengin maddi ve manevi kültür miraslarının izlerini taşır.

Bu bağlamda, bugün, Şanlıurfa’nın da içinde bulunduğu Ülkemizin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde, toplumsal değişimin önemli bir dinamiği olan modernleşme çabalarına karşın, geleneksel yaşam biçimleri kentsel veya kırsal yapı

¹ Muzaffer Sencer, *Toplum Bilimlerinde Yöntem*, Beta Yayın Basım, 3. Basım, İstanbul,1989, s. 141.

² Mustafa Ayataç, *Peygamberler Şebri Şanlıurfa*, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul, 1988, s. 25.

³Selahattin Dikmen, “*GAP Bölgesinde Genel Eğitim Durumu*”, GAP Urfa-Harran Kalkınma Sempozyumu, Der. Ali İhsan Bağış, T’ZDK. Yay. Ankara, 1988, s. 607.

özelliklerine göre değişik oranlarda kendisini ifade edebilmektedir. Bu geleneksel yapı içerisinde, yaklaşık bin yıllık bir kültürün mozayliğini bulmak mümkündür.¹ Farklı yerel dillerin ve dinlerin birleşimi noktasında bulunan Şanlıurfa bu anlamda bir kültür merkezi durumundadır.

Şanlıurfa, önceden de belirttiğimiz gibi, her ne kadar çeşitli etkenlerle farklı bir değişim-dönüşüm süreci yaşasa da, bir taraftan, “Peygamberler Şehri” tanımlaması ile geleneksel dini anlayışın egemen olduğu ve diğer taraftan da içinde bulunduğu bölgenin yapısal ve kültürel özelliklerini de yansıtan bir kenttir. Bu bölge için homojen bir yapıdan söz etmek mümkün olmadığı gibi, geleneksel toplumsal ve kültürel yapı etkinliğini korumaktadır. Kökleri yüzyıllara dayanan bu yapıda ağalık, şeyhlik, aşiret reisliği gibi kurumlar henüz varlıklarını korumakta, giderek azalan oranlarda da olsa etkinliklerini sürdürmektedir. Bölgede, yaygın olan kan bağına dayalı geleneksel aile, akraba, aşiret ve köy yapısı bireysel davranışların önüne set çekmekte ve kişileri ait oldukları aile ve aşiret gibi toplumsal gruplarla özdeşleştirmektedir. Özgün bireysel davranışlar ve siyasi katılım sınırlıdır.

Geleneksel toplumsal ve kültürel yapı, kendi içerisinde özgün davranış biçimlerini, değer yargılarını, inançlarını ve denetim mekanizmasını genel olarak oluşturmuştur. Geleneksel sosyo-kültürel yapıların korunmasında, toplumun içinden gelen koruma mekanizmaları yanında geleneksel dini anlayışlar da etkili olurken, bu toplulukların dış dünya ile ilişkilerinin belirlenmesinde etkili olan ağa, aşiret reisi ve şeyh gibi kişiliklerin de önemli payı vardır. Büyük toprak mülkiyeti, geleneksel aşiret düzeni, Şanlıurfa halkının yaşamında belirleyici etkenlerdendir. Evlenme-doğum gelenekleri yüzyıllardır fazla bir değişime uğramamış, töresel değerler ve dinsel yapı güçlülüğünü korumuştur. Kent merkezinde “Harran Üniversitesi” gibi çeşitli dinamiklerin de etkisi ile oluşmaya başlayan toplumsal ve kültürel değişim, toplumsal katmanlaşma, giyim-kuşam ve beslenme biçimlerinde yerel, geleneksel özelliklerle

¹Orhan Türkoğlan, “Güneydoğu Anadolu Projesinin Sosyo-Kültürel Yönü,” GAP Urfa-Harran Kalkınma Sempozyumu, Der: Ali İhsan Bağış, TZDK. Yay. Ankara, 1988, s. 595

çağdaş özelliklerin farklılaşması gibi bir durum yaratmakta, kır-kent ayrımı belirginlik kazanmaktadır.

Bu bağlamda Şanlıurfa'da, yaygın olan kan bağına dayalı geleneksel aile, akraba, aşiret ve köy yapısı, bireysel davranışların önüne yer yer set çekmekte ve kişileri ait oldukları aile, aşiret gibi toplumsal gruplarla özdeşleştirmektedir. Kısacası, kişilerin davranışları, toplumsal ilişkileri birey düzeyinde değil, ait oldukları topluluk düzeyinde olmakta ve bu çerçevede, özgün bireysel davranışlar ve siyasi katılım çok sınırlı kalmaktadır. Bu alanda davranış biçiminin ve yönünün belirlenmesinde aile, aşiret ya da köy reisi-ağası etkili olmaktadır. Toplumsal tabakalaşma, iş bölümü ve uzmanlaşma yeni yeni oluşmaktadır. Geleneksel sosyo-kültürel yapıların korunmasında, toplumun içinden gelen öz koruma mekanizmaları yanında, geleneksel dini kabullerin, şeyh, ağa ve aşiret yapılarının da önemli payı vardır.¹

Diğer taraftan, Şanlıurfa'da geleneksel giysiler de etkinliğini devam ettirmektedir. Şalvar ve çarşaflarda öteden beri "Halep" ve "Suriye işi" denilen ipekliler, dokumalar kullanılmaktadır. Fazla sıcağın da etkisi ile erkekler başa puşi sarar, uzun "hicaz entarisi" veya şalvar ve çeşitli dokumalardan abalar giyerler. bölgesel kadın giysisi olarak, "yaşmak" denen ipekli başörtüsü ve peçe yöresinin yaygın başlık biçimini oluştururken, geleneksel kadın kıyafetinde uzun etekli entarilerin üstüne kadifeden sırma işlemeli, dize kadar uzanan ceketler giyilir. İçte dokuma kumaştan yakasız gömlek bulunur. Üstüne gabardinden yarım kollu "kırkdüğme" yakasız gömlek giyilir. Ağı bol, paçaları dar şalvar da gabardin veya ipekli kumaştan dikilir.²

İklim, yaşama biçimi, kuzey Mezopotamya yapım ve süsleme teknikleri ile, yöresel yapım gereçlerinin biçimlendirdiği eski Urfa evleri, yüzyıllardan beri bölgede süregelen bir geleneği yansıtır. Kalın duvarlar, düz damlar ve tonoz kemerler düzeni Mezopotamya ve İran etkisini; dış sofalı, avlulu plan da Osmanlı

¹GAP, T.C. Başbakanlık Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, *Güneydoğu Anadolu Projesi Sosyal Eylem Planı*, Ankara, Haziran-1999, s. 4-5.

²Naci İpek, *İlimiz Şanlıurfa*, Özgül yay. Isparta (Tarihsiz), s. 60-61.

etkisini belirler.¹ Harem ve selamlığın iki ayrı yapı bütünü olarak tasarlandığı evler zengin taş ve ahşap süslemeleri, mekansal özellikleri ile küçük bir sarayı andırır. Şanlıurfa folklorunun ülke içinde ayrı bir yeri vardır. Halk edebiyatı ürünleri karmaşık toplumsal ve kültürel yapıdan izler taşır. Bölge, bir çok uygarlığın etkileşim alanı olduğundan kültür de bunların karışımını yansıtır.

Cumhuriyet dönemindeki sınırlı açılıma karşın, kapalı toplumsal yapı günümüze kadar sürmüştür. Bu yüzden bölgeye özgü halk edebiyatı ürünlerinin de özgünlüklerini koruduğu görülmektedir. Buradan hareketle, Şanlıurfa'da mani ve hoyrat söyleme çok yaygındır. Kentin adı, doğası, ermişleri, geçmişte bölgede yaşadığına inanılan Peygamberler, pek çok hikayelerin konusu olmuştur. Bu anlamda, Şanlıurfa bir bakıma hikayeler kentidir. Yerel ağız, ana çizgileri ile Azeri lehçesini ansıtmakla birlikte, Arapça, Farsça, Kürtçe ve kimi eski dil özelliklerinin de izlerini taşır. Halay bölgesinde yer alan Şanlıurfa'nın köklü bir halk müziği geleneği vardır. Hançere nağmeleri ve dil özellikleri ile ilgi çeken Şanlıurfalılar için hoyrat ya da barak ağız ezgiler söylemek, halk oyunları oynamak günlük yaşamın bir parçası olmuştur. Tüm bölge oyunlarının kaynaştığı bir il görünümündeki Şanlıurfa'da halaylar yanında barlar, tekli karşılaşmalar, kaşık oyunları oynanır. Bütün bunların yanında Şanlıurfa, tarih öncesi dönemlerden Osmanlı dönemine değin yerleşilmiş olan çeşitli kültürlerin kaynaştığı bir yöredir. Önemli ticaret yolları üstündeki kent dinsel açıdan da merkez konumundaydı. Kent medrese ve camileri ile ün kazanmıştır. Değişik mimari biçimler, yöreye özgü apayrı bir mimari oluşturmuştur. Arap, Emevi, Süryani, Akkoyunlu ve Osmanlı kültürlerini bir arada görmek mümkündür.²

Ancak, bütün bunların yanında Şanlıurfa'da, ulaşım ve iletişim imkanlarının artması ile değişen dünya anlayışları ile tanışma, GAP'a (Güneydoğu Anadolu Projesi) dayalı yatırımlar ve özellikle

¹ Fikret Işıltan, “Şanlıurfa Tarihine Genel Bir Bakış”, Şanlıurfa ve GAP Sempozyumu, Haz: Abdulkadir Karahan, Nureddin Uycan Cilt ve Basımevi, İstanbul, 1988, s. 59.

²Yurt Ansiklopedisi Türkiye, İl İl: Dünü, Bugünü, Yarını, Anadolu Yay. Cilt: 10, İstanbul, 1984, s. 7452.

Harran Üniversitenin de etkisi ile bu geleneksel yapıda bir değişim ve dönüşümün başladığını söyleyebiliriz.

ŞANLIURFA'DA TOPLUMSAL DEĞİŞME

Türk toplumu, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ile birlikte “modernleşme,” “batılılaşma” ve “çağdaş medeniyetler seviyesine çıkma” yolunda hızlı bir toplumsal değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Buna dayalı olarak da, gelişmekte olan diğer ülkelerde olduğu gibi, kendi toplumsal ve kültürel koşullarının doğurduğu toplumsal değişme sürecini yaşamaktadır. Toplumumuzda özellikle, son yüzyıl içerisinde yaşanan toplumsal hareketliliklerin önemli toplumsal ve kültürel değişimlere neden olduğu açıktır. Bu değişimler, kırsal yapılara varıncaya kadar etkili olmakta ve toplumumuzun geleneksel sosyo-kültürel yapılarında bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Ancak, bu değişim ve dönüşümün, bölgelerimizin özelliklerine göre farklılık gösterdiği de açıktır.

Bu bağlamda, geleneksel yapının hakim gücü olan dini yaşayış biçimleri de farklı değişim etkileşimleri göstermektedir. İslam Dininde dini olan ve olmayan alanın iç içeliği, Müslüman toplumların modernleşme ile birlikte ortaya çıkan toplumsal değişmelere bağlı olarak gelişen sekülerizasyon sürecine karşı, yer yer direnç göstermelerine neden olmaktadır.¹ Bu çerçevede, toplumsal değişimler, toplumda bir takım problemlerin de habercisi olabilmektedirler. Toplum üyelerinin en azından bir kısmının değişmeye karşı direnmesi, bunun bir toplumsal yabancılaşma ve yozlaşma olarak değerlendirilmesi, toplumsal çatışmayı ve kaosu doğurabilmektedir.

Bu çerçevede, toplumsal yapısında da belirttiğimiz gibi Şanlıurfa'nın, içinde bulunduğu bölgeye bağlı olarak yaşam tarzının temelde geleneksel yapı ve değerler tarafından belirlendiği bir kent olduğu görülür. Ancak, son zamanlarda GAP (Güneydoğu Anadolu Projesi), kentleşme ve özellikle burada kurulan Harran Üniversitesi gibi dinamiklerin de etkisi ile hızlı bir toplumsal

¹Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası “MSP Örneği Olayı,”* Alan Yay. İstanbul, 1985, s. 36.

değişim ve dönüşüm yaşanırken, ortaya gelenek – modernlik ikilemi şeklinde bir görüntü çıkmakta ve bu yer yer kuşaklar arası çatışmaya dönüşmektedir. Mehmet Bayyığıt'ın de vurguladığı gibi; kuşaklar çatışması, tüm modern ve karmaşık toplumlarda olduğu gibi, ülkemizde de, özellikle sanayileşme sürecine geçişle birlikte, çok daha hızlı ve farklı bir şekilde kendini gösteren toplumsal ve kültürel değişmelerin ortaya çıkardığı problemlerden birisidir.¹

Kırsal alanlardan kent merkezine göç sonucu insanların toprak, aile ve aşiret bağları zayıflamaya yüz tutmuştur. Böylece kişi, aile üyesi olmanın dışında toplumsal birey olma, özgün davranma sürecine girmiştir. Geleneksel ilişki ve kurumların etkinliği azalırken, değişime eskiden gösterilen direnç de kısmen kırılmıştır. Ancak, değişime uyum süreci uzamakta olduğundan değişim kaynaklı toplumsal problemler de oluşmaktadır.

Diğer taraftan, geleneksel dini inanç ve kabuller, tarikat geleneğine bağlı şeyhlik gibi dini otoriteler ile ağalık, reislik gibi aşiret yapısına dayalı geleneksel kurumlar etkin olmakla birlikte, giderek gücünü yitirmektedir. Ancak, toplumda örgütlenme ve güvence dinamikleri gelişmemiş olduğundan, bu kurumlar hala işlevselliğini koruduğu için varlıklarını sürdürmektedirler. İşletme gereksinimlerinden borçlanmaya, güvenlikten dayanışmaya, toplumsal sorunların çözülmesine, güçlüklerin aşılmasına kadar geniş bir alanda bu kurumlara bağlılık da farklı boyutlarda süreceğe benzemektedir.

Şanlıurfa'daki toplumsal değişimin bu genel değerlendirmesinden sonra biraz daha özele inilirse şu sonuçlara varılabilir:

Şanlıurfa halkının sosyo-kültürel yaşamında geleneksel dini anlayışlar, inanışlar ve kabuller etkin olmakla birlikte, yaşanan değişmelerden etkilendikleri ve bir farklılaşmanın olduğu gözlenmektedir. Bu farklılaşmalar özellikle yaş ve eğitim durumu değişkenlerine göre ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak, Allah inancı

¹Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, Uludağ Ü. Sos. Bil. Enst. Bursa, 1989, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 140.

açısından yaşlar ilerledikçe “geleneksel Allah inancı” denilen sorgulamasız, delilsiz Allah inancı anlayışında bir artış olurken, yaşlar düştükçe araştırmaya, sorgulamaya ve delile dayanan Allah inancı anlayışında bir artış olmaktadır. “Sosyal Değişme ve Din İlişkileri (Şanlıurfa Örneği)” konulu doktora çalışmamızda yapmış olduğumuz ankete göre;¹ “Allah’a inanıyorum ve bu konuda delile ihtiyaç duymuyorum” diyenler; 15-25 yaş arasından %29.5 ve 26-35 yaş arasından %34.1 olurken, 46-60 yaş arasından %72.7, 61 ve yukarı yaşlardan ise %81.3 oranında olmaktadır. Aynı farklılaşma, öğrenim düzeyinde de ortaya çıkmakta ve öğrenim düzeyi yükseldikçe araştırmaya, sorgulamaya, delile dayalı Allah inancında bir artış olurken, öğrenim düzeyi düştükçe de delile ihtiyaç duymadan, araştırmaya, sorgulamaya dayanmayan Allah inancında artış olmaktadır. Diğer taraftan başka bir farklılık dinin ibadet boyutunda ortaya çıktığı görülmekte ve yaşlar ilerledikçe günlük vakit namazlarını devamlı kılmada bir artış olurken yaşlar düştükçe de azaldığı anlaşılmaktadır.² Bu oranlar; 15-25 yaş arasında %15.2 ve 26-35 yaş arasında %28 olurken, 46-60 yaş arasında 58.6, 61 ve yukarı yaşlarda ise %81.3 değerinde olmaktadır. Bu sonuçlara göre, kuşaklar arasında ciddi bir farklılaşmanın ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Şanlıurfa halkının günlük yaşamında, geleneksel yapıya bağlı olarak mevlit, sünnet ve cenaze gibi dini törenler ayrı bir öneme sahip olmakla birlikte, yaşanan değişimlerden bu alanlarda da bir farklılık yaşandığı gözlenmektedir. Geleneksel yapıların etkin olduğu toplumlarda bireysellik yerine cemaatçi yapılanma ağırlık kazandığından, geleneksel dini törenler bu anlamda ayrı bir öneme sahiptir. Şanlıurfa’da da bu durum geçerli olmakla birlikte yaşanan değişimlere bağlı olarak yaşlara göre bir farklılaşma görülmektedir.³ “Böyle törenleri sever ve istekle katılırım” diyen denekler; 15-25 yaş arasından %24.8 ve 26-35 yaş arasından %31.1 olurken, 46-60 yaş arasından %84.7, 61 ve yukarı

¹ Celil Abuzer, *Sosyal Değişme ve Din İlişkileri (Şanlıurfa Örneği)*, Ondokuz Mayıs Ü. Sos. Bil. Enst. Samsun, 2003, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 74-75.

² Abuzer, *a.g.t.* s. 86.

³ Abuzer, *a.g.t.* s. 104.

yaşlardan ise %87.5 değerinde olmaktadır.

Yine bu çerçevede, daha önce de belirtildiği gibi; Şanlıurfa, tarihi bir kent olmasından, birçok Peygamber ve din büyüklerinin hayat hikayeleri ile bağlantılı olan bir kenttir. Buna bağlı olarak, kutsal kabul edilen mekan ve ziyaret yerleri açısından zengin bir yerdir. Bu kutsal mekan ve ziyaret yerlerinin, Şanlıurfa halkının geleneksel dini yaşamında önemi büyüktür. Ancak, yaşanan toplumsal değişimlerden, bunlara bağlı uygulamalar, ziyaretler ve anlayışlar da etkilenmekte ve çeşitli değişkenlere bağlı olarak farklı tutumlar görülmektedir.¹ Şanlıurfa'da bulunan ziyaret yerlerini kutsal kabul edip ziyaret etme açısından, yaşlar ilerledikçe bir artış olurken yaşlar düştükçe de azalma olmaktadır. Yapılan gözlem, mülakatlara ve bu sonuçlara göre, geleneksel dini anlayışta etkin bir konumu olan kutsal mekan ve ziyaret yerlerine karşı tutumların, yaşanan toplumsal değişimlere bağlı olarak bir farklılaşma içerisine girdiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Şanlıurfa'nın geleneksel sosyo-kültürel yapısı içerisinde geleneğin en güçlü olarak korunduğu aile yapısında da bir değişimin yaşanmaya başladığı söylenebilir. Özellikle, evlenilecek adayda aranan vasıflar, evlilik şekli, evlilik yaşı, birden fazla evlilik, başlık parası, çocuk sayısı, kız ve erkek çocukların eğitimi, doğum kontrolü vb. gibi uygulama alanlarında çeşitli değişkenlere göre farklı tutumlar ortaya çıkabilmekte ve geleneksel anlayışlardan bir kopuş gözlenmektedir.²

Ayrıca, doğu ve güneydoğu bölgelerimizde yüzyıllardan beri yerleşmiş olan geleneksel yapı içerisinde aşiret yapılanmasının önemli bir yer tuttuğu belirtilmişti. Bu çerçevede, Şanlıurfa'da da aşiret geleneği ağırlığını korumakla birlikte, yaşanan toplumsal değişimlerden aşiret yapısına bağlılık, aşiret kurallarına uyma vb. kabullerde bir değişim ve dönüşümün yaşandığı gözlenmektedir. Örnek olarak, öğrenim düzeyi yükseldikçe Şanlıurfa'da aşiret yapısından memnun olmama durumu artarken öğrenim düzeyi düştükçe de ters olarak memnun olmada artış olmaktadır. Ayrıca,

¹ Abuzer, *a.g.t.* s. 107,110.

² Abuzer, *a.g.t.* s. 116-125.

yaşlar ilerledikçe aşiret kurallarına uyma isteğinde bir artış olurken, yaşlar düştükçe de bu istekte bir azalma olmaktadır.¹ Bu sonuçlara ve gözlemlerimize dayalı olarak, Şanlıurfa'nın toplumsal yaşamında aşiret yapılanmasına karşı bir tepkinin olduğunu ve yaşanan değişimlere bağlı olarak zaman içerisinde bu yapının çözüleceğini söyleyebiliriz.

Şanlıurfa için bir diğer değişim alanı da ahlaki yapıda göze çarpmaktadır. Geleneksel sosyo-kültürel yapının etkin olduğu toplumların ahlak kurallarının oluşumunda ve korunmasında, geleneksel değerler, anlayışlar ve kabuller etkili olduğu bilinmektedir. Bu kurallardan bir sapma göze çarptığında şiddetli bir toplumsal baskı görülür. Bu anlamda, Şanlıurfa'da geleneksel ahlaki normlar etkili olmakla birlikte, yaşanan toplumsal değişimlere bağlı olarak, bir farklılaşmanın olduğu gözlenmektedir. Buradan hareketle, Şanlıurfa'da yaşanan hızlı toplumsal değişimlerden ahlaki yapının da etkilendiğini söyleyebiliriz. Mülakatlarımız esnasında birebir görüştüğümüz özellikle orta yaşın üzeri bireyler; eskiye göre Şanlıurfa'da ahlaki açıdan bir çözülmenin olduğunu, bunun da son zamanlarda Şanlıurfa'da yaşanan gelişmelerin doğurduğu değişim-dönüşümden kaynaklandığını belirtmişlerdir.

Diğer taraftan, Şanlıurfa'da geleneksel alışkanlıklar çerçevesinde, giyim-kuşam biçimleri ve anlayışları da Şanlıurfa'daki değişimden etkilenerek, yaş ve cinsiyete dayalı bir farklılaşmanın olduğu göze çarpmaktadır. Yöresel giyim-kuşam biçiminin ağırlık kazandığı bir yer olan Şanlıurfa'da, yaşlar düştükçe özellikle yaz aylarında erkeklerin giydiği entari "hicaz fistanı" giyme oranında bir düşme olurken, yaşlar ilerledikçe de artış olmaktadır.² Ayrıca, bayanlar açısından, yaşlar düştükçe yöresel bayan giysisi giymede bir düşme yaşanırken, yaşlar ilerledikçe de artış olduğu görülmüştür.³ Sonuç olarak, Şanlıurfa'da yaşanan hızlı toplumsal değişimlerden bireylerin giyim-kuşam biçimlerinin de etkilendiğini ve geleneksel çizgiden ayrışarak bir farklılaşmaya doğru gidildiğini söyleyebiliriz.

¹ Abuzer, *a.g.t.* s.135-137.

² Abuzer, *a.g.t.* s. 158.

³ Abuzer, *a.g.t.* s. 160.

Diğer taraftan yine, teknolojik ilerlemelere bağlı modern yaşam anlayışları çerçevesinde, Şanlıurfa'da boş zaman değerlendirme uğraşları ve kitle iletişim araçları ile ilişki biçimlerinde de geleneksel anlayış ve kabuller etkin olmakla birlikte bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır.¹ Bu bağlamda, örnek olarak, yaşlı kuşakların pop ve yabancı müzik gibi yeni müzik türlerini dinleyenlere iyi gözle bakmadıkları ve hatta, gözlemlerimize bağlı olarak, bu tür müzik dinleyenlere de aşırı tepkili oldukları görülmüştür. Diğer taraftan, genel olarak yaşlar düştükçe gazete okuma alışkanlığının yükseldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, yaşlı kuşakların televizyonda daha çok haber ve yorumları izlediği görülürken, yaşlar düştükçe sanat ve magazin programlarını izleme eğiliminde bir artış olduğu gözlenmektedir. Diğer taraftan, geleneksel yapının korunduğu toplumlarda tasarruf aracı olarak daha çok altın, tarla ve emlak gibi geleneksel yatırım alanları yaygınlık kazanırken, modernizmin getirdiği değerlerden biri olan bankaya karşı çekimser bir tutum olduğu bilinmektedir. Şanlıurfa'da da bu anlamda bir tutum yaşanırken, az da olsa genç yaşlarda parayı bankada değerlendirme eğiliminin de olduğu görülmüştür.

HARRAN ÜNİVERSİTESİNİN ŞANLIURFA'DAKİ TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE ETKİSİ

Üniversiteler çağdaş bilgi toplumlarının can damarlarıdır. Varlık nedenleri, yapı ve işleyişleri sürekli tartışılmış, değişik açılardan yorumlar yapılmıştır. Hiçbir bilginin gizli kalmadığı, bilişim teknolojileri sayesinde yeryüzündeki tüm toplumlara ulaşılabilirdiği yirmibirinci yüzyıl konjonktüründe, üniversiteler de hiçbir politik ve ideolojik kaygı taşımaksızın çağdaş bilgi toplumundaki yerlerini almalıdır.

Bu bağlamda, Behçet Batur'un da belirttiği gibi; üniversiteler ontolojik olarak bilim ve özgürlük kurumlarıdır. Bilgi üretimi, ekonomik meslek edindirme, sosyal kalkınma ve dünya ile bilimsel ve teknolojik bütünlük içinde olmak üniversitelerin temel rolleridir. Böyle üniversiteler toplumsal değişim ve gelişim kurumları olacak

¹ Geniş Bilgi İçin Bknz. Abuzer, *a.g.t.* s. 142,148-151.

ve toplumun ilerletici motoru olacaktır.¹ Araştırmacı, özgürlükçü, bireysel niteliğe ve gelişime önem veren, toplumun tüm alanlarında ihtiyaç duyulan bilgiye ulaşabilen ve bunu toplumla paylaşan üniversite aktif bir bilgi toplumunun lokomotifidir.

Bu görevleri çerçevesinde Ülke gençlerini yetiştirmeyi amaçlayan Üniversite, toplumun dinamizmini oluşturan ve önemli sorumluluklar taşıyan organizasyonlardır. Toplumun elit, yönetici ve düşünen bireylerini oluşturacak olan Üniversite gençliğinin, bu anlamda bilinçli ve kaliteli yetiştirilmesi gerekmektedir.² Bu anlamda, Üniversite öğrencisi, hangi alanda öğrenim göreceğini kararlaştırmış, sadece, ders çalışan, not ezberleyen bir canlı türü değil, araştıran, tartışan, fikir üreten, değişime açık profesyonel bir öğrenci olmalıdır.³ Ancak, Türkiye’de üniversite öğrencisinin bu çerçevede ne kadar istenilen düzeyde olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Bütün bunların yanında üniversite, bulunduğu kentin ve toplumun ekonomisini, kültürünü, toplumsal ilişkilerini değişime uğratabilecek etkili bir güce sahiptir. Üniversite, farklı kültürleri de barındırması dolayısıyla ile bulunduğu toplumun yeni kültürlerle tanışmasını, kaynaşmasını sağlamaktadır. Zaman zaman bu durum Üniversitenin geleneksel yerel kültürle çatışmasını da doğurabildiğinden, geleneğe bağlı toplum bireyleri tarafından Üniversiteye karşı olumsuz bir tutumun gelişmesine neden olabilir. Geleneksel değerlere aşırı vurgu yapan ve mutluluğunu geleneğin değişmemesinde gören gelenekçi bireyler, geleneği değiştirici özelliğe sahip unsurlardan rahatsızlık duyabilirler.

Buradan hareketle, üniversitelerin toplumu değiştirici-dönüştürücü rolü açısından, Şanlıurfa’da 1992 yılında kurulan Harran Üniversitesinin⁴ burada yaşanan toplumsal değişime etkisi

¹ Behçet Batur, “Bilgi Toplumu, Üniversite ve Türkiye,” *Karışma*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2004, s.141-143.

² Vehbi Bayhan, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1997, s. 240.

³ Mehmet Ali Kılıçbay, “*Gergin Bekleyiş Mutlu Sona Erdi. Çocuğumuz Üniversiteyi Kazandı...*”, *Türkiye Günlüğü*, sayı; 6, Eylül, Ankara, 1989, s. 13-14.

⁴ Geniş Bilgi İçin Bknz. <http://www.Harran.edu.tr/genelbilgi.htm> 14.02.2005

önemli gözükmektedir. Üniversite her şeyden önce, en yüksek eğitim ve öğretimin verilmesi ile birlikte, sorumluluğunu topluma, öğrencilere, dünyaya, kendine karşı duymak zorunda olanların oluşturduğu kurumdur. Buradan hareketle, toplumsal değişme açısından Şanlıurfa halkının Üniversiteye bakışı da önemlidir. Bu çerçevede, 2003 yılında yapmış olduğumuz “Sosyal Değişme ve Din İlişkileri (Şanlıurfa Örneği)” başlıklı doktora çalışmamızda bu konu ile ilgili anketin istatistiksel analizi şöyledir:¹ Yapılan Ki Kare analiz testi sonucu $P=0.000$ ve $P<0.001$ anlamlılık düzeyinde olduğundan deneklerin yaş dağılımı ile Harran Üniversitesini değerlendirme tutumları arasında çok önemli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre; yaşlar ilerledikçe toplumun örf ve adetlerini, geleneğini olumsuz yönde etkilediği düşüncesi ile Harran Üniversitesine karşı olumsuz bir tutum oluşurken yaşlar düştükçe de azalma olmaktadır. Üniversite “ekonomik yönden iyi ama geleneklerimizi ve kültürümüzü olumsuz yönde etkiliyor” diyenler; 61 ve yukarı yaşların %89.6’sı, 46-60 yaş arasının %76.8’i olurken, 36-45 yaş arasının %62.9’u, 26-35 yaş arasının %34.1’i ve 15-25 yaş arasının da %21.9’u olmaktadır. Yine, Üniversite “Şanlıurfa’ya sosyal ve kültürel zenginlik sağlıyor” diyenler; 15-25 yaş arasının %41.9’u, 26-35 yaş arasının %31.1’i olurken, 36-45 yaş arasının %18.1’i, 46-60 yaş arasının %9.1’i, 61 ve yukarı yaşların %6.3’ü olmaktadır.

Bu sonuçlar, yaşlar ilerledikçe, gelenek ve kültürü olumsuz yönde etkilediği düşüncesi ile üniversiteye karşı olma tutumu olduğunu doğrulamaktadır. Gözlem ve mülakatlarımız da bunu desteklemektedir. Özellikle yaşlı kesim, Türkiye’nin farklı yörelerinden gelen Üniversite gençliğinin toplumu olumsuz yönde etkilediğini, mevcut örf ve adetlere uymayan tutum ve davranışlar sergileyerek toplum ahlakını bozduğunu ve bu anlamda, son zamanlarda Şanlıurfa’da “kendilerine göre” bazı olumsuz davranışların artışıyla Üniversitenin etkisinin büyük olduğunu belirtmektedirler.

Bu çerçevede, Şanlıurfa, önceden de vurgulandığı gibi

¹ Geniş Bilgi İçin Bknz. Abuzer, *a.g.t.* 169-170.

geleneksel kabullerin, örf ve adetlerin etkin olduğu bir toplum yapısına sahip olması nedeniyle, Üniversite öğrencilerinin rahat ve özgür tutumları, geleneğe bağlı bireyler tarafından eleştirildiği gözlenmektedir. Özellikle, Üniversitede kız-erkek ilişkilerinin daha özgür olması, kız öğrencilerin istedikleri gibi giyinebilmesi, öğrencilere yönelik eğlence merkezlerinin, kafelerin, kulüplerin açılması, Üniversitenin bazı sosyal etkinlikleri, varlıklarını gelenekle tanımlayan ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı bireyler tarafından toplumu bozucu, yozlaştırıcı unsurlar olarak değerlendirilebilmekte ve bundan dolayı da karşı çıktığı olmaktadır.

Ancak, şunu da vurgulamak gerekir; Şanlıurfa'da son zamanlarda gelenek-modern bağlamında yaşanan hızlı toplumsal değişimlerde üniversitenin bu saydığımız unsurlarının payı da büyüktür. Şanlıurfa halkı, üniversite ile önceden karşılaşmadığı, yabancı olduğu bir çok sosyo-kültürel yeniliklerle tanışma fırsatı bulmaktadır. Bu anlamda Harran Üniversitesinin Şanlıurfa'nın modern bir kent olmasında, gelişmesinde, bilim ve teknoloji ile tanışmasında önemli görevler üstlendiği gözlenmektedir. Şanlıurfa'nın değişim ve dönüşümünde GAP (Güneydoğu Anadolu Projesi) gibi yatırımlarla birlikte Harran Üniversitesinin ilerletici değiştirici motor görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Elbette, Şanlıurfa'da değişimden kaynaklanan bazı toplumsal problemler de ortaya çıkacaktır. Ancak, zaman içerisinde problemler doğru bir şekilde değerlendirildiğinde bunların aşılabileceği de bir gerçektir.

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki; soyut ya da somut bütün toplumsal yapıdaki değişimleri ifade eden sosyal değişim,¹ insanın olduğu her yerde kaçınılmaz bir gerçekliktir.² Değişmeyen toplum yoktur. Değişim bir gerekliliktir.³ Değişmenin önüne geçilemez,

¹Niyazi Usta, *Menzîl Nakşilîği*, Töre Yay. Ankara, 1997, s. 26

²Jerald Hage, M. Aiken, *Social Change in Complex Organizations*, Random House, New York, 1970, s. 129

³ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yay. İstanbul, 1998, s. 43

kaçınılmazdır, sürekli ve benzerlikler gösterir.¹ Aslında farkında olmaksızın, insan devamlı bir değişimle karşı karşıyadır. İnsan kendi davranışlarında, yaşadığı toplumda bu değişimi gözlemleyebilir.² Ancak, değişme hızı toplumdan topluma değişiklik gösterir. Değişme, bazı toplumsal sorunlara çözüm getirirken bazı sorunların kaynağı da olabilir. Hızlı değişimler bireylerden başarılı bir uyum beklerken, bu her zaman sağlanamaz. Toplumsal kurumlar örf ve adetler, gelenekler değişen bir toplumda değişmelere direnç gösterirler. Bu direnç yanında, değişen dünya ölçeğinde kendini değişen yeni şartlara uydurmaya çabalayan kişiler vardır. Sonuçta, kurumların işleyememesi, kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılamaması, bireylerden beklenen rollerin yerine getirilmemesi, kurallara uymama gibi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Kısacası, toplumsal değişme süreci, hem toplumun varlığını koruma hem de bu varlığı tehlikeye düşürme yönünde etkiler yapabilmektedir. Toplumda değişim kaçınılmazdır ama, toplum için süreklilik, kalıcılık da bir gerekliliktir.³ Güçlü toplum, kendine sunulan yeniliklere kapılarını ardına kadar açmaz, test eder öyle alır. Bünyesine uymazsa da bir safra gibi atar.⁴ Dolayısıyla, toplumsal değişme hedeflenirken toplumun yapısı, kültürü, değer yargıları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Son tahlilde, genel olarak içinde bulunduğu bölgenin yapı özellikleri çerçevesinde, geleneksel sosyo-kültürel yapının etkin olduğu bir kent olan Şanlıurfa'da, son zamanlarda hızlı bir toplumsal değişim yaşandığı gözlenmektedir. Bu değişimden Şanlıurfa halkının geleneksel sosyo-kültürel yapısı etkilenmekte ve halkın gündelik yaşamında dini anlayış ve yaşantılarında, toplumsal ilişkilerinde bir değişim-dönüşüm sürecinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu değişim sürecinde Harran Üniversitesinin değiştirici güç olarak önemli bir etken olduğu düşünülmektedir.

¹ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Ün. Basımevi, Eskişehir, 1993, s. 267.

² Davut Dursun, *Değişim ve Süreklilik*, İklim Yay. İstanbul, 1995, s. 16.

³ Nur Vergin, "Değişim ve Süreklilik", Türkiye Günlüğü, Sayı,25, Kış, 1993, s. 6-7

⁴Beşir Ayvazoğlu, "Gelenek ve Değişme", Türkiye Günlüğü, Sayı,25, Kış, 1993, s.22-23

Yaşanan her hızlı değişim-dönüşümde bir takım toplumsal problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şanlıurfa'da da yaşanabilecek olan bu problemlerin anlaşılması, en aza indirilmesi ve çözülebilmesi için yaşanan toplumsal değişimin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ABUZER, Celil, *Sosyal Değişme ve Din İlişkileri (Şanlıurfa Örneği)*, Ondokuz Mayıs Ü. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2003.

ARSLANTÜRK, Zeki, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2001.

AYATAÇ, Mustafa, *Peygamberler Şebri Şanlıurfa*, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul, 1988.

AYVAZOĞLU, Beşir “*Gelenek ve Değişme*”, Türkiye Günlüğü, Sayı,25, Kış, 1993.

BATUR, Behçet, “*Bilgi Toplumu, Üniversite ve Türkiye*,” *Karizma*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2004.

BAYHAN, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1997.

BAYYIĞIT, Mehmet, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, Uludağ Ü. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi)Bursa, 1989.

DİKMEN, Selahattin, “*GAP Bölgesinde Genel Eğitim Durumu*”, GAP Urfa-Harran Kalkınma Sempozyumu, Der. Ali İhsan Bağış, TZDK. Yay. Ankara, 1988.

DÖNMEZER, Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Basım Yay. İstanbul, 1994.

DURSUN, Davut, *Değişim ve Süreklilik*, İklim Yay. İstanbul, 1995.

ERKAL, Mustafa E., *Sosyoloji*, Der Yay. İstanbul, 1996.

GAP, T.C. Başbakanlık Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, *Güneydoğu Anadolu Projesi Sosyal Eylem Planı*, Ankara, Haziran-1999.

GÜNAY, Ünver, “*Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din*”, Türk Yurdu, Nisan-Mayıs, 1997.

HAGE, Jerald, M. Aiken, *Social Change in Complex Organizations*, Random House, New York, 1970.

HTTP://www. *Harran.edu.tr/genelbilgi.htm* 14.02.2005

IŞILTAN, Fikret, “Şanlıurfa Tarihine Genel Bir Bakış”, Şanlıurfa ve GAP Sempozyumu, Haz: Abdulkadir Karahan, Nureddin Uycan Cilt ve Basımevi, İstanbul, 1988.

İPEK, Naci, *İlimiz Şanlıurfa*, Özgül yay. Isparta (Tarihsiz).

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Gergin Bekleyiş Mutlu Sona Erdi. Çocuğumuz Üniversiteyi Kazandı...”, Türkiye Günlüğü, sayı: 6, Eylül, Ankara, 1989.

KONGAR, Emre, *Üniversite Üzerine*, Hil Yay. İstanbul, 1984

ÖZKALP, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Ün. Basımevi, Eskişehir, 1993.

SAİD, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yay. İstanbul, 1998.

SARIBAY, Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı*, Alan Yay. İstanbul, 1985.

SENCER, Muzaffer, *Toplum Bilimlerinde Yöntem*, Beta Yayım Basım, 3. Basım, İstanbul, 1989.

TOLAN, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Savaş Yay. Ankara, 1983.

TÜRKDOĞAN, Orhan, “Güneydoğu Anadolu Projesinin Sosyo-Kültürel Yönü”, GAP Urfa-Harran Kalkınma Sempozyumu, Der: Ali İhsan Bağış, TZDK. Yay. Ankara, 1988.

USTA, Niyazi, *Menzil Nakşiligi*, Töre Yay. Ankara, 1997.

VERGİN, Nur, “Değişim ve Süreklilik”, Türkiye Günlüğü, Sayı, 25, Kış, 1993.

YURT *Ansiklopedisi Türkiye, İl İl: Dünyü, Bugünü, Yarını*, Anadolu Yay. Cilt: 10, İstanbul, 1984.

SA'DİLİĞİN ANADOLU'YA GELİŞİ VE BAZI SA'Dİ TEKKELERİ

THE ADVANCEMENT OF SA'DIYYA İN ANATOLIA AND SOME SA'Dİ TEKKES (CONVENTS)

Dr. Hüseyin KURT*

Özet

XVIII. asırdan itibaren Anadolu'da tasavvuf kültürünü yayan tarikatlardan biri de Sa'dilik'tir. Sa'dilik, Kudüs civarında doğup, Şanlıurfa'nın Birecik ilçesi'nde vefat eden Sa'deddin-i Cibâvî (700/1300-1301) tarafından Şam'da kurulmuş bir tarikattır. Şeybâniyye'nin bir kolu olan Sa'dilik; *Acizîyye*, *Tegallîbiyye*, *Vefâîyye*, *Selâmiyye* adlı dört ana şubeye ayrılmıştır.

XVIII. asrın başlarından itibaren Anadolu'da faaliyet gösteren Sa'dilik, özellikle 19. asırda İstanbul'daki önemli tarikatlardan biri haline gelmiştir. Bu dönemde Sa'dilerin İstanbul'da yirmi beş tekkesi bulunmaktadır. Sa'dî şeyhler içinde dikkati çeken en önemli isimler, kol kurucusu Abdüsselâm eş-Şeybanî Efendi (1165/1751-52), "Nakş-i Kadem-i Şerif"i (Hz. Peygamber'in ayak izi) İstanbul'a getiren Muhammed Ziyâd Efendi (1205/1790-91) ve son dönem bir süre Meclis-i Meşayih başkanlığını da yürüten Mehmet Elif Efendi (1347/1927)'dir.

Anahtar Kelimeler: Sadilik, şeyh, tekke, İstanbul, tasavvuf.

Abstract

From the XVIIIth century onwards, one of the sufi paths (*tariqa*) that conveyed the sufi culture in Anatolia was Sa'diyya. It was established in Damascus by Sa'd al-Din Jibawi (700/1300-1301), who was born around Jarusalem and passed away in Birecik town of Şanlıurfa province, Turkey. Sa'diyya, as a brach of Shaybaniyya, was divided into four main

branches in itself as '*Ajizîyya, Tagallubîyya, Wafaiyya, Salamiyya*.

Sa'diyya, which was active in Anatolia after the beginning of 18th century, has become one of the important tariqas in Istanbul, especially in 19th century. In this period, the Sa'dis had twenty five tekkes (convents). Of the Sa'di sheikhs, the most noticeable names were the founder of the branch, 'Abd al-Salam al-Shaybani Afandi (1165/1751), Muhammad Ziyad Afandi (1205/1790-91), who brought the trace of the foot of the Prophet, and Mehmet Alif Afandi (1347/1927), who also served as the director of the Assembly of the Mashaikh.

Key Words: Sa'diyya, shaikh, Dervish convent, Istanbul, sufism.

GİRİŞ

XVIII. asırdan itibaren başta İstanbul olmak üzere Anadolu'da tasavvuf kültürünü yayan tarikatlardan biri de Sa'dilik olmuştur. Sa'dilik¹, Kudüs yakınlarında doğup, Şam'da vefat eden Sa'deddin-i Cibâvî² (700/1300-1301) tarafından Şam'da kurulmuş bir tarikattır. Şeybâniyye'nin bir kolu olan Sa'dilik; Âciziyye, Tegallübiyye, Vefâiyye ve Selâmiyye isimleriyle dört ana şubeye ayrılmıştır³.

¹ Harîrizâde, *Tıbyân*, II, 129b. Trimmingham, Sa'diyye'yi Rifâiyye'nin bir kolu olarak kaydeder. Bkz. Trimmingham, *The Sufi Orders*, s. 280. Sa'dilik ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, Cevdet, Evkaf, nr. 18264 (19 Safer 1169); nr.24400 (Cemaziyelahir 1191); nr. 12934 (Muharrem 1194); nr.12644 (Safer 1201); nr.10699 (24 Cemaziyelevvel 1206); nr. 15576 (Cemaziyelahir 1206); *Cemalettin Server Revnakoğlu Arşivi (CSR)*, Dosya A/61,62,96,99,113; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, I, 249; Harîrizâde, *Tıbyan*, II, vr. 129^b-138^b; Ayvansarâyî, *age*, I, 32-33,58,152,305; İsmet, *Tekmiletü's-Sakaik*, s. 502; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmani*, III, 85; Vassâf, *Sefîne*, I, 342-370; Tabibzâde, *Silsilename*, s. 15; Tanman, M. Baha, "Hasîrizâde Tekkesi", *STY*, VII (1977), 107-142; R. Lifchez, "Lodges of Istanbul", *The Dervish lodge*, Berkeley 1992, 88-94; Işın, Ekrem, "Sa'dilik", *DBİA*, VI, ss. 391-396; Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 282.

² Türbesi ve kabri Şam'dadır.

³ Harîrizâde bu şubeler hakkında bilgi vermezken, Vassâf ve Pakalın isimlerini saymakla yetinir. Vassâf, *Sefîne*, I, 331 vd.; Pakalın, *OTDTS*, III, 81. Silsileler için bkz. Şükrî, *Silsilenâme*, s. 15-16.

Sa'dilik, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren İstanbul'a, Abdusselâm Şeybânî (1165/1751)'nin temsil ettiği "Selâmiyye" ve Ebu'l-Vefâ-i Şâmî'ye¹ nisbet edilen "Vefâiyye" adlı iki kol ile gelmiştir. Selâmiyye, Koska'daki Abdusselâm Tekkesi'nde, Vefâiyye ise Taşlıburun Tekkesi'nde neş'et etmeye başlamıştır. Taşlıburun Tekkesi kuruluş olarak daha önce gelmesine rağmen Sa'diyye'nin İstanbul'daki âsîtânesi Abdüsselâm (Kovacı) Tekkesi'dir. Bursa'da da Vefâiyye kolu yaygınlaşmıştır. Afyon, Kütahya ve Elmalı civarında ise, ana koldan Şeyh Es'ad'ın halifeleri vasıtasıyla yaygınlaşmıştır².

XVIII. asırda Sa'diliğin İstanbul'daki faaliyetleri, başlangıçta Taşlıburun, Mirza Baba, Kadem-i Şerîf ve Abdüsselam tekkeleri aracılığı ile olmuştur. Bu dört tekkede postnişînlik yapan Sa'dî şeyhleri, XVIII. asırdan itibaren hem kendileri, hem de yetiştirdikleri halifeleri aracılığıyla Sa'diliğin yayılmasını ve zamanla diğer tarikatlar arasındaki muteber yerini almasını sağlamışlardır.³

XVIII. asır aynı zamanda "kıyam zikri" esas alan Rifâîliğin de İstanbul'da faaliyet gösterdiği ve İstanbul kültürüyle kaynaştığı bir dönemdir. Diğer yandan Sa'diliğin adı geçen iki kolu, bu dönemden itibaren çoğu zaman bağımsız, bazen de aynı tekkelerde Sa'dilik adına ortak meşihat vazifesi üstlenmişlerdir.⁴

İstanbul'da Sa'diliğin faaliyet gösteren kolları, birtakım geleneklerini muhafaza etmelerinin yanı sıra, musikîde Türk ve İstanbul kültürünün etkisi altında gelişme göstermiştir.⁵

¹ Vassâf, Sa'dî sülâlesinden ve Şam meşâyihinden olan Ebu'l-Vefâ'nın 1113/1703 veya 1115/1705 tarihinde İstanbul'a gelmiş olabileceğini söylerken XVIII. asrın başını işaret etmektedir. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, I, 341.

² Şeyh Es'ad Efendi'nin halifesi Şeyh Ali Beyrûtî'den sonra Afyonlu Üçizâde Şeyh Mehmet Cemâlî, Kütahyalı Evliyâzâde Şeyh İsmâil Hakkı (1282/1865). Şeyh Yunus Hakkı (1302/1884) şeklinde bir kol neş'et etmiştir. Es'ad Efendi Harîrizâde Kemâleddin Efendi'nin de şeyhidir. Bkz. Şükrî, *Silsilenâme*, s. 15.

³ Işın, Ekrem, "Sa'dilik", *DBİA*, VI, 392.

⁴ Işın, Ekrem, "Sa'dilik", *DBİA*, VI, 391.

⁵ İnançer, Tuğrul, "Sa'dilik/Sa'dilikte Zikir Usulü ve Musiki", *DBİA*, VI, 394-395.

Yukarıdaki iki Sa'dilik koluna ilâve olarak faaliyet gösteren ve Sa'dî şeyhlerinden İškodralı Süleyman Efendi'ye nisbet edilen üçüncü bir kol ise Acizîlik'tir.¹ Bu kol ile diğer bir kol olan Tegallübiyye'nin Anadolu'da herhangi bir faaliyetine rastlanmamıştır.

A. SA'DİLİK'TE USUL

Sa'dîlik, kıyâmî zikir usûlünü benimsemiş bir tarikattır. Diğer kıyâmî zikri tercih eden tarikatların âyinlerinde olduğu gibi, bu tarikatın âyinlerinde de ayakta karşılıklı zikir safları oluşturularak ve vücut ile baş sağa sola sallanıp döndürülerek zikredilir. Önce oturularak oluşturulan zikir halkasında şeyh efendinin Fatiha'sı ile zikir âyini başlar. Okunuşu bakımından Rıfâî evradına benzer özel bir beste ile Sa'dî evradı topluca okunur. Sonra bir süre kelime-i tevhid çekilir. Kısa bir duâ ve Fâtüha'dan sonra ayağa kalkılarak kıyam zikri başlatılır. "Hû", "Hay", "Allah", "Dâim", "Kayyûm" gibi Allah'ın isimleri zikredilir. Harfler belli edilmeden sadece sesle dile getirilen "kalbî" zikre geçildiğinde vurmali sazlar kullanılmaya başlar. İsm-i Celâl zikrinde mutlaka "halile" (zil) vurulur. Zâkirler zikrin temposuna uygun ilâhîler ve kasideler okurlar.² Sa'dî âyininin kendine mahsus bir özelliği şudur: Kalbî zikre başladığında hastalar, özellikle de çocuklar, görevli dervişlerce tevhidhaneye getirilip yüzükoyun yere yatırılır. Şeyh efendi de bu hastalarla çocukların üzerinde zikrederek ve dua okuyarak yürür. Buna "Devsiyeye" denir. Hz. Peygamber'in doğduğu ay olan Rebîül-evvel ayında âyinin bu şekli mutlaka uygulanırdı.³

Yine Sa'dîliğe mahsus kalbî zikirde gerçekleşen bir özellik daha vardır: Şeyh efendi ile karşısında duran derviş göz göze bakışlar, derviş bir kalıp gibi donarak hareketsiz kalır, âyinin sonunda yine şeyhin bakışı ile eski haline döner. Buna "Sa'dî dondurması" denilir.⁴

Sa'dî tarikatı mensupları, tarikatın asıl merkezi olan Şam'da, Emeviye Camii'nde cuma namazlarından sonra âyin düzenlerlerdi.

¹ Bursalı M. Tahir, age. I, 123-124.

² İnançer, "Sa'dîlik/Sa'dîlikte Zikir Usulü ve Musiki", *DBİA*, VI, 394-395.

³ Aynı yer.

⁴ Aynı yer.

Merkezdeki bu usûlün yansıması olarak İstanbul'da da Ayasofya Camii'nde özellikle kadir geceleri, Sa'dî âyini düzenlenirdi.¹ Sa'dî tarikatına mahsus bir diğer husus, özel "nevbe"² törenleridir. Nevbe töreninde tevhidhanede bulunan herkes vurmali saz kullanır. Şeyh efendi, zâkirbaşı, seyitler ve on iki yaşından küçük şeyh çocukları halîle; halifeler ile misafir şeyhler nevbe; zâkirler kudüm; bütün dervişler bendir ve mazhar vururlar. Bu âyinde, önce "nevbe takdimi" denilen yerde ve gökteki her varlığın Allah'ı zikretmekte olduğunu belirten Kur'an ayetleri zâkirbaşı tarafından okunur. Sonra Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden alınan Hz. Peygamber'in Medine Mescidi'nde minber yapılmadan önce sırtını dayayarak hutbe okuduğu direğin (veya kuru hurma ağacı gövdesinin) minberin yapılması ve Hz. Peygamber'in artık sırtını dayamaması ile ayrılık acısından ağlayıp inlemesini anlatan menkıbe, yine özel bestesi ile okunur. Bundan sonra bütün sazlar vurularak "illallah Hay" ve "Allah yâ Dâim" zikrine başlanır. Sa'dîliğe mahsus bu zikir tarzına "tulûbî nevbe" denir. Sa'dî âyinlerinde ve özellikle nevbe töreninde Arapça güfteli şuuller okunursa da, ağırlık Türkçe ilâhilerdedir.³

B. İSTANBUL'DAKİ SA'DÎ TEKKELERİ

Ahmed Münib Efendi'nin *Mecmûâ*'sında, bu dönemde İstanbul'da yirmi üç adet Sa'dî Tekkesi sıralanırken, bunlardan "Şeyh Cafer Efendi" ve Çavuşdere'sindeki "Seyfi Efendi Tekkesi" arsa halinde gözükmemektedir. Hüseyin Vassâf, *Sefîne*'de yaptığı listede on dört Sa'dî Tekkesi sıralamaktadır⁴. *Rebber-i Tekâyâ*'da ise dokuz harap halde otuz iki tekke ismi verilmekte⁵, dolayısıyla Ahmed Münib Efendi'nin verdiği rakam doğrulanmaktadır.

¹ Aynı yer.

² Nevbe, sahan kapağına benzer bir kap üzerine gerilmiş deriye, bir kayış ile ritmik darbeler vurularak çalınan değişik çap ve büyüklükteki bir vurmali sazdır, bkz. İnançer, aynı yer.

³ İnançer, aynı yer.

⁴ Vassâf, *Sefîne*, V. 270.

⁵ Yeşilzâde Mehmed Salih, *Rebber-i Tekâyâ*, ss. 26-29.

XIX. yüzyılda İstanbul'da bulunan Sa'di tekkelerini ve bunların buldukları yerleri şu şekilde sıralayabiliriz: “Abdusselâm (Kovacıdede) Tekkesi”, Kadı Çeşmesi'nde “Âbid Çelebi Tekkesi”¹, Defterdar'da “Balçık Tekkesi”², Eyüp'te “Cafer Paşa Tekkesi”³, Kasımpaşa'da “Ciğirimdede Tekkesi”⁴, Edirneköprüsü'nde

¹ Fâtih İlçesi, Kadıçeşmesi Şeyh Resmî Mahallesi, Otlukçu Yokuşu'nda bulunmaktaydı. Abdullâh-ı İlâhî (897/1491)'nin halifelerinden Âbid Çelebi (903/1497-8) tarafından kurulmuşsa da uzun süre metruk kalmış ve Sa'diye'den *Delî Şeyh* lâkaplı Şeyh Hüseyin Hamdi Efendi (1257/1841) tarafından yeniden ihyâ edilmiştir. Hamdi Efendi, Taşlıburun Tekkesi'nden hilâfet almış ve Hasîrizâde Tekkesi şeyhine damad olmuştur. Sa'dî âyininin önce *Mesnevî* okutması nedeniyle buraya şeyh olacak kişilere, Mesnevîhân olması şartı getirilmiştir. İkinci Mustafa Sıdkî Efendi (1308/1890) ve Şeyh Salahaddin Bey oturmuştur. 1918 Fâtih yangınıyla ortadan kalkan tekke bir daha yapılamamıştır. Tanman, Baha, “Âbid Çelebi Tekkesi”, *DBİA*, I, 57.

² Eyüp, Cezerî Mahallesi, Defterdar Caddesi, 67 ada 7 parsel sayılı, Tiryâki Hasan Paşa Vakfına bağlı Balçık Sa'dî Tekkesi'nde; Seyyid Abdurrahim (1225/1810), Kambur Salim (1234/1818)-Uşşâkiyye'den Mehmed Sâdık (1242/1826), Mehmed Emin (1257/1841) ve Mehmed Ziya (1294/1874), Mehmed Ziyâ'nın kardeşi Mahmud Efendi (1299/1881) ve Safîr Hâlid Efendi (?) postnişin olmuşlardır. Ahmed Muhyiddin, *Tomâr*, s. 44. Ayrıca bkz. Akbatu, Şinasi, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşayihî”, *İslâm Medeniyeti*, V, s. 97; Özdamar, Mustafa, *Dersaadet Dergâhları*, s. 47.

³ Eyüp, Kalanderhâne Caddesi üzerinde 57 numarada bir medrese ve türbeden oluşan külliye içerisinde bulunan Ca'fer Paşa (*Hacı Yahyâ Kâdirî veya Kırîmî*) Tekkesi, XIX. asrın ortalarına kadar Kâdirî meşihâtına bağlı kalmakla birlikte, asrın ikinci yarısından itibaren Sa'dî meşihâtına geçmiştir. 1249/1833'de Seyyid Hasan Efendi (Kâdirî) (bkz. Hatice Aynur, a.g.m., s. 34), 1289/1872'de Süleyman Efendi b. Mehmed, 1301/1883'de 1341/1922'de Mehmed Sâlih Sırrı Efendi (Sa'dî) postnişin olmuştur. (Geniş bilgi için bkz. A.B. Turnalı-E. Yücel, “Az Bilinen Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 70-71, Şubat 1991, s. 177-180). Mehmed Süreyyâ'nın *Sicilli Osmânî*'sinde, Eyüp'te Sa'diye'den Câfer Paşa Dergâhı şeyhleri olarak Mustafa Efendi (1255/1839), Kırmılı Süleyman Avnî Efendi (1287/1871) olarak geçer. Bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, III, s. 102 ve IV, s. 472.

⁴ Kasımpaşa, Camii Kebîr Mahallesi, Refik Saydam Caddesi, Küçük Hamam Sokağı, 926 ada 1 parselde bulunmaktaydı. Asrın sonlarında Şeyh Cafer-i Sâdık Efendi (1317/1899) ve oğlu Şeyh Halil Cemâleddin Efendi isimleri tespit edilebilmektedir. Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, s. 123, 156-157 nolu vesika.

“Çakırağa Dergâhı”¹, Karagümrük’te “Ejder Tekkesi”², Yüksekaldırım’da “Fındızkâde (Ahmed İshak) Tekkesi”³, Üsküdar Tabutcular’da “Ganî Efendi (Hallaç Baba) Dergâhı”⁴, Kadıköy Kuşdili’nde Hamidiye (Abdulbâki) Tekkesi”, Mevlevîhâne Kapısı’nda “Hasan Kudsi Efendi Tekkesi”⁵, Sütlüce’de “Hasırîzâde Tekkesi”, Halıcılar Köşkü’nde “İsâ Efendi Tekkesi”⁶, Dâvud Paşa

¹ Edirnekapı, Salmatomruk civarında asrın başlarında kurulan Sa’diyeden Çakır Ağa Tekkesi şeyhleri şöyledir: 1- Ejder Efendi halifesi Seyyid Edhem Sabri Efendi (1243/1827). 2- Ejder Efendi’nin bir başka Halifesi olup Medine’de vefat eden Ahmed Sabri Efendi (1255/1839). 3- Eyüplü Şeyh Hulûsi Efendi (1287/1870). 4- Şeyh Hulûsi Efendi halifeleri Ali Haydar (1301/1883) ve Şeyh Hasan Efendi (1308/1890). Zakir Şükrî, a.g.e., s. 15; Akbatu, Şinasi, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyih”, III, s. 69; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 106.

² Fatih, Hatice Sultan Mahallesi, Uzunyol Sokağı, 2521 ada 30 parselde bulunmaktadır. (Özdamar, a.g.e., s. 94) Bu sırada Tepedelenli Ali Paşa tarafından yaptırılan tekke meşihâtında Şeyh Mustafa Celâleddin Efendi halifesi Ejder Mehmed Sıdkî (1244/1828). Sıdkî Efendi’nin oğlu Şeyh Ali Rızâ (1277/1860), Şeyh Feyzullah Efendi (1293/1876) ve Şeyh Hakkî Efendi. Ahmed Muhyiddin, *Tomâr*, s. 95; Zakir Şükrî, a.g.e., s. 70; Akbatu, Şinasi, a.g.m., V, s. 106.

³ 1217/1802 tarihinde yapılmıştır. Şeyh Ahmed İshak Efendi (1226/1811). Karabacak Şeyh Ali Hulûsi Efendi’nin halifesi Seyyid Fındızkâde Ahmed Râşid Efendi (1244/1828). Râşid Efendi’nin halifesi Şeyh Osman Nûrî Efendi (1270/1853), Nûrî Efendi’nin oğulları Ali Haydar Efendi (1285/1868), Şeyh Ahmed Şemsî Efendi (1310/1892) ve Şeyh Mehmed Ârif Hilmi Efendi (1327/1909) sırasıyla meşihâta geçmiştir. Zakir Şükrî, a.g.e., s. 62. Ayrıca bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicilli*, I, s. 283.

⁴ Vassâf, *Sefîne*, II, s. 53.

⁵ Zâkir Şükrî Efendi’nin *Mecmûâsı*’nda, “Mevlevîhane kapısı civarında Mimâr Acem Kurbünde Şeyh Matrak Sa’dî adıyla geçen dergâh, diğer kayıtlarda *Arabzâde Tekkesi* olarak zikredilmekte ve 1251/1835’de inşâ edildiği söylenmektedir. Tekke meşihâtı şu şekildedir: Şeyh Matrak Hasan Mısri (1260/1844). Şeyh Abdurrahman Hıfzî Efendi (1265/1848’de tekkeden ayrıldı 1280/1863 senesinde vefat etti). Bundan sonra meşihâta Rifâî şeyhleri geçse de üç postnişin sonra tekrar 1302/21 Ekim 1884), Şeyh Osman Nihad Efendi (ö. 1312/1894) ve oğlu Mustafa İzzî Efendi ile aslı tarikatına intikal etmiştir. Ancak Rifâî postnişinler döneminde de Sa’dî âyinleri yapılmaya devam etmiş olmalıdır. Bkz. Zakir Şükrî, a.g.e., s. 48; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 118.

⁶ Hasan Halife Mahallesi, Vatan ve Halıcılar Caddesi’nin kesiştiği köşede bulunmaktadır. “*Kilise Tekkesi*” olarak da bilinmektedir. Halvetiyye Dergâhı olarak vakfedilmiş daha sonra Sa’diyye meşâyih eliyle idare edilmiştir. Postnişin listesi şimdilik bilinmemektedir.

Kalesi'nde "Kadem (Halil Hamid Paşa) Tekkesi"¹, Gümüşsuyu'nda "Kantarcıbaba Tekkesi", Üsküdar Ahmediye'de "Malatyalı İsmâil Ağa Tekkesi"², Şehremi'nde "Râşid Efendi Tekkesi", Davut Paşa İskelesi'nde "Sancaktar Tekkesi"³, Üsküdar Çavuş Deresi'nde "Seyfi Efendi Tekkesi", Otaklılar'da "Sır Tekkesi", Okmeydanı'nda "Şeyh Cevher Tekkesi", Eyüp'te "Taşlıburun (Lagari) Tekkesi", yine Eyüp'te "Mûsâ Çavuş (Kırpası) Tekkesi"⁴.

Bu listenin dışında, 19. yüzyılın sonlarında İstanbul'da bazı Sa'di tekkelerinin kurulduğu da görülmektedir. Mesela Şehremi Ca'fer

¹ 1199/1784 tarihinde Davutpaşa İskelesi olarak bilinen Samatya Kasap İlyas Mahallesi'nde Sadrâzam Halil Hamid Paşa'nın binâ ettiği (*Fatih Camileri*, 282; Tanman, Baha, "Kadem-i Şerif Tekkesi", *DBİM*, IV, s. 327-28) Sa'diyye'den Kadem-i Şerif Tekkesi şeyhleri şöyledir: Sultan II. Ahmed tarafından Sûr-ı Hümâyûn münasebetiyle İstanbul'a davet edilen Şamlı Şeyh Ebu'l-Vefa Hazretlerinin halifesi Şeyh Mehmed Ziyâd Efendi (1205/1790) ilk postnişin olarak tayin edilmiş yerine oğulları; Seyyid Ahmed Efendi (?), Seyyid Abdurrahman Efendi (?), Seyyid Mehmed Efendi (?) ve Seyyid Abdullatif Efendi (1267/1850), Abdullatif Efendi'nin oğlu el-Hâc Ahmed Ağâh Efendi (1293/1876), Ağâh Efendi oğlu Şeyh İsmail Bedreddin Efendi (1332/1913) geçmiştir. Zakir Şükri, a.g.e., s. 20-21; Akbatu, Şinasi, a.g.m., IV, 74; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 135.

² Üsküdar İlçesi Tavâşi Hasan Ağa Mahallesi'nde bulunmaktadır. *Kapı Ağası, Kapı Ağası İsmail Ağa, Kovacı, Koğacı Efendi, Koğacı Dede, Fethi Efendi, Şeyh Fethi Efendi, Şeyh Keçi* adlarıyla da bilinmektedir. (A. Vefâ Çobanoğlu, "Malatyalı İsmâil Ağa Camii ve Tekkesi", *DBİA*, V, 279-280) Meşihatta ise Seyyid Mehmed Fethullah Efendi (Aynur, a.g.m., 37), Şeyh Şemseddin Efendi (Vassâf, *Sefîne*, V, s. 270) bulunmuştur.

³ Koca Mustafa Paşa'da Yedikule'ye giden caddenin sağ tarafında bulunmaktadır. XIX. asrın başlarından itibaren Sancaktar Hayreddin Mescidine Sa'diyye Meşihâtı konularak tekke oluşturulmuştur. Burada Seyyid Hâfız Mustafa Efendi (Aynur, *Sâliha Sultan*, 34, no, 26). Şeyh Rıfat Efendi (Ahmed Münib, *Mecmûâ-i Tekâyâ*, 7) ve Şeyh Sadeddin Efendi (Vassâf, *Sefîne*, V, 270) isimleri tespit edilebilmektedir. Şu anda Cami olarak kullanılmaktadır. Tanman, "Sancaktar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi", *DBİA*, VI, 448-49.

⁴ Dügmeçiler Caddesi, Bıçakçı Ömer Sokak, 199 ada, 1 parsel üzerinde bulunmaktaydı. (Özdamar, a.g.e., IV, 34) Şeyh Emin Efendi halifesi Sa'di Mustafa Tevfik Kırpasî (1234/1818). (Ayvansarâyî, *Hadîka*, I, 268; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., IV, s. 466); Sıvacı Sâdık (1247/1831), Rifâiyye'den Yazıcı İbrahim (1273/1856), Nakşî Hâfız Ahmed (1282/1865), halifesi Mehmed Bahauddin (1300/1882) ve Mehmed Celâleddin efendiler bu dergâhta meşihat etmiştir. Zakir Şükri, a.g.e., s. 55; Özdamar, Mustafa, a.g.e., 34.

Ağa Mahallesi'nde bulunan "Mehmed Râşid Efendi (Înâdiye) Tekkesi"¹ bunlardan birisidir.

Burada kısaca, İstanbul'da bulunan önemli Sa'di tekkeleri ve bunların postnişinleri üzerinde durmak istiyoruz.

C. SA'DİLİK KOLLARI

1. Vefâilik

Vefâilik, İstanbul'da faaliyet gösteren Sa'diliğin ilk koludur. XVIII. asrın başlarında (1703 veya 1705)² Şam'dan İstanbul'a gelen Ebu'l-Vefâ-i Şamî'nin temsil ettiği bu kolun³ İstanbul'daki faaliyetleri tam olarak bilinmemektedir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebu'l-Vefâ-i Şamî'nin, Şam'dan İstanbul'a geldiği ve çok kısa bir süre kaldıktan sonra yerine halifelerini bırakarak tekrar Şam'a döndüğü, kaynaklarda tekrar edilen bilgiler arasındadır.⁴

Vefâilik, İstanbul'da Ebu'l-Vefâ-i Şamî'nin hilafet verdiği "Gözoğlu" lakabıyla tanınan Hüseyin Efendi (1149/1736-37), Ali Hulusi Efendi (1198/1783) ve Mehmed Ziyad Efendi (1205/1790) tarafından temsil edilmiş, bu şeyhlerin girişimleriyle temelleri atılan Taşlıburun, Mirza Baba ve Kadem-i Şerif tekkeleri, Vefâiliğin İstanbul'da faaliyet gösterdiği ilk merkezlerdir.⁵

2. Vefâi Tekkeleri

a) Abdülbâki Efendi Tekkesi

¹ Kurucu Şeyh Mehmed Efendi'den sonra 1313/1895 senesinde yerine oğlu Hâfız Mehmed Âkif Efendi geçmiştir. Albayrak, Sadık, a.g.e., s. 81, 73 nolu vesika.

² Vassaf, a.g.e., I, 342.

³ Ebu'l-Vefâ-i Şamî'nin silsilesi Sadeddin Cibâvî'ye şu şekilde ulaşır: Şeyh Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Şeyh Yusuf es-Sa'dî, Şeyh Abdülbâkî b. Şeyh Ahmed b. Şeyh Ebûbekir b. Şeyh Bedreddin b. Şeyh Hasan el-Cibâvî b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Saîd b. Şeyh Ebûbekir b. Şeyh İbrahim b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Ali el-Ekhal b. Hazret-i Pîr Sadeddin el-Cibâvî eş-Şeybânî. bk. Vassâf, *age*, 1, 363.

⁴ Vassâf, *age*, 1, 342; Işın, "Sa'dilik", *DBİA*, VI, 392.

⁵ Işın, aynı yer.

Abdülbâki Efendi Tekkesi, Kadıköy Kuşdili mevkiinde, Zühdü Paşa Mahallesi'nde bulunmaktaydı. Tekkenin XIX.yüzyılın hemen başında kurulduğu bilinmektedir. İlk postnişin Şeyh Abdülbâki Efendi (1223/1808)'den sonra, önce oğlu İsmail Efendi (1264/1848), sonra torunları Ahmed Hayri (1274/1857) ve el-Hâc Şerîf Mehmed Efendi (1275/1859) meşihata geçmiş, bundan sonra tekke münhal kalıp yıkılmıştır¹.

Abdülbâki Efendi Tekkesi'nin arsası üzerine Ayşe Sıdıka Hanım 550 Osmanlı Lirası harcıyarak "Mecidiye Tekkesi"ni inşâ ettirmiş, postuna Eyüp Taşlıburun Tekkesi mensuplarından Şeyh Hoca Tahsin Efendi'yi şeyh atamıştır. Bundan sonra dergâh, *Mecmûâ-i Tekâyâ* sahibi Bandırmalızâde Ahmed Münîb Efendi uhdesine tevçih edilmiştir². Ahmed Münîb Efendi daha sonra Hâşimiyye Kolu'nun âsîtânesi olan Bandırmalı Tekkesi şeyhliğine geçmiştir.

Tanman, buraya "Hamidiye Tekkesi" de dendiğini, bunun da muhtemelen II. Abdulhamid'in dergâh inşâsına katkıda bulunmuş olmasından kaynaklandığını söylemektedir³.

b) Hasîrizâde Tekkesi

Tekke, Beyoğlu, Sütlüce Mahallesi, Elif Efendi Sokağı'nda bulunmaktadır. 19. yüzyıl İstanbul tasavvuf hayatında oldukça canlı, toplum hayatında etkin ve hareketli, her kesimden insanın rağbet ettiği bir tarikat mekânıdır⁴.

Eyüp Taşlıburun Tekkesi'nin beşinci postnişini Kırımlı Şeyh Süleyman Sıdkî Efendi'nin damadı ve halifesi olan Mustafa İzzî Efendi, mürşidinin vefatıyla Sütlüce'ye taşınmış, bir müddet sonra

¹ Zakir Şükrî, *Silsilenâme*, s. 74; Tanman, Baha, "Abdülbâki Efendi Tekkesi", *DBĀ*, I, s. 29.

² Tanman, a.g.m., s. 29.

³ Tanman, aynı yer.

⁴ Sertoğlu, Mithat, "Sütlüce ve Üç Hattat Mezarı", *Hayat ve Tarih Mecmûâsı*, sy. 3 (Mart 1977), ss. 13-17; a. mlf. "Halıcıoğlu'ndan Kasımpaşa'ya", a.g.d., sy. 4, (Nisan 1977), ss. 15-21; a. mlf. "Kasımpaşa", a.g.d., (5 Mayıs 1977), ss. 48-53; Tanman, Baha, "Hasîrizâde Tekkesi", *İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Yıllığı*, VIII, (1977), ss. 107-142; aynı mlf. "Hasîrizâde Tekkesi", *DBĀ*, IV, 7-9; aynı mlf. "Hasîrizâde Tekkesi", *DĀ*, VI, 384-86; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 190.

kiracı olarak oturduğu mekânı ve bahçesini satın alarak 1199/1785 tarihinde *Hasırîzâde Tekkesi* diye anılan dergâhı kurmuştur¹.

Şeyh Mustafa İzzî Efendi (1239/1823), Şeyh Halil Efendi'nin oğlu ve Hasırîzâde Tekkesi'nin kurucusudur.² Daha önce Çağferâbâd Tekkesi'nin³ bulunduğu yere⁴, 1784 ya da 1987 yılında Hasırîzâde Tekkesi'ni inşa etmiş ve bu tekkenin ilk şeyhi olmuştur⁵. Mustafa İzzî Efendi'nin şeyhlik süresi (1199/1784 veya 1202/1787- 1239/1823)⁶ yaklaşık olarak 36 yıl sürmüştür.

Mustafa İzzî Efendi, Eyüp'te bulunan Sa'diye Tarikatı'ndan Taşlıburun (Lâgeri) Tekkesi şeyhi Süleyman Sıtkı Efendi'nin (1197/1783)⁷ damadı ve aynı zamanda halifesidir. 1795 yılında III.

¹ Zakir Şükrî, a.g.e., 58; Tanman, Baha, aynı yerler.

² İstanbul Sütlüce'de bulunan önemli Sa'di tekkelerinden biridir. 'Hasırîzâde Tekkesi' ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

³ Hüseyin Vassaf, a.g.e. s.356; ayrıca bkz. Koçu, Reşad Ekrem, "Çağferâbâd Tekkesi" maddesi, *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1963, c.6, s.3331; Sertoğlu, Midhat, "Sütlüce ve Üç Hattat Mezarı", a.g.mec. sayı:3, ss. 13-17; Tanman, Baha, a.g.m. s.112.

⁴ Reşad Ekrem Koçu, Çağferâbâd Tekkesi'nin Vakâ-i Hayriye'den (Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması) sonra kapatılan diğer Bektaşî tekkeleri gibi, bu tarikatın elinden alınarak Nakşbendiler'e verildiğini ve *Mecmuâ-i Tekâyü'd*da Nakşbendî tekkeleri arasında adı geçen Bademli Tekkesi ismini aldığını iddia etmektedir. Bkz. Koçu, Reşad Ekrem, aynı yer.

⁵ Ahmed Sâfi, *Sefinetü's-Sâfi*, c.12, s.1381; Hüseyin Vassaf'ın *Sefine*'de belirttiğine göre Şeyh Süleyman Sıtkı Efendi, oğlu İsmail Neca ile damadı Mustafa İzzî Efendi'yi Sütlüce'de bir zaviye tesisine memur etmiştir. Bkz. Hüseyin Vassaf, a.g.e. , c.1, s.354.

⁶ Baha Tanman, "Hasırîzâde Tekkesi" adlı makalesinde, yazarı ve yazıldığı tarih belli olmayan yazma bir mecmuada Hasırîzâde Tekkesi'nin kuruluş tarihi (târih-i binâ-i zâviye) olarak 1199 / 1784 yılının verildiğini belirtmektedir. Midhat Sertoğlu'nun "Sütlüce ve Üç Hattat Mezarı" makalesinde ise 1787 tarihi verilmektedir. Hüseyin Vassaf da 1199/1784 tarihini vermektedir ki, bize göre de bu tarih daha isabetlidir.

⁷ Taşlıburun (Lâgeri)Tekkesi şeyhi Süleyman Sıtkı Efendi (ö.1197/1783), Çelebi Şeyh Abdurrahman Efendi'nin halifesidir. Kırım'da Ruslara karşı savaşmış ve bir süre burada kalmıştır. Daha sonra mânevi bir ihtarla İstanbul'a gelerek Taşlıburun Tekkesi şeyhi Abdurrahman Efendi'nin hizmetine girmiş; burada seyr u sülûkunu tamamlayarak onun halifesi olmuştur. Süleyman Sıtkı Efendi, şeyhinin ölümü üzerine bu tekkeye postnişin olmuştur. Bkz.Vassaf, a.g.e. c.I, s.345; Tabibzâde M. Şükrü, *Mecmuâ*, s.57; aynı müellif, *Silsilenâme*, s.16.

Selim'in teşebbüsüyle Halıcıoğlu'nda kurulan, Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'un¹ açılış töreninde duâda bulunmuştur. Bundan sonra da okulun her tamiri veya açılışında, Sütlüce Hasırîzâde Tekkesi şeyhlerinin duâ etmeleri âdet haline gelmiştir.²

Yerine oğlu Süleyman Sıdkı Efendi'yi³ bırakan Mustafa İzzî Efendi, 1823'de vefat etmiştir. Kabri, tekkenin mihrab duvarına bitişik olan türbede⁴ bulunmaktadır.

Kaynaklarda Mustafa İzzî Efendi'nin şiirle ilgilendiği ve bazı şiirleri olduğu belirtilmektedir.⁵

Şeyh Süleyman Sıdkı Efendi (1253/1837), Şeyh Mustafa İzzî Efendi'nin oğlu ve Elif Efendi'nin de dedesidir. Annesi, Eyüp'te bulunan Taşlıburun (Lâgeri) Tekkesi şeyhi Süleyman Sıdkı Efendi'nin kızı Saliha Hatun'dur. "Şeyh Sülün Efendi" lakabıyla tanınmıştır.⁶ 1239/1823'de babasının ölümünden sonra onun yerine şeyh olmuş; bu görevi 1837'de vefatına kadar sürdürmüştür.⁷ Yaklaşık on dört yıl süreyle Hasırîzâde Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır.

Süleyman Sıdkı Efendi, Fatih Çarşamba'da bulunan Nakşbendiyye Tarikatı'ndan ve Murad Molla Tekkesi⁸ şeyhi

¹ İstanbul Halıcıoğlu'nda , 1795 yılında topçu subayı yetiştirmek amacıyla kurulan okul.

² Ahmed Sâfi, *Sefinetü's-Sâfi*, s.1381; Vassâf, *Sefîne*, s.354.

³ Hasırîzâde Tekkesi Şeyhi Süleyman Sıdkı Efendi, yine bir Sa'di Tekkesi olan Taşlıburun (Lâgeri) Tekkesi şeyhi Süleyman Sıdkı Efendi ile karıştırılmamalıdır. Hasırîzâde Tekkesi Şeyhi Süleyman Sıdkı Efendi, onun torunudur.

⁴ Ahmed Sâfi, a.g.e., s.1382 ; Vassâf, a.g.e., s.355.

⁵ Baha Tanman, Elif Efendi'nin kızı Elife Orbeyi'nin, Hasırîzâde şeyhlerinin şiirlerini içine alan bir defterde Mustafa İzzî Efendi'nin de eserlerinin olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Tanman, Baha, "Hasırîzâde Tekkesi" a.g.e. s.112.

⁶ Ahmed Sâfi, a.g.e., c.12, s.1381; Elif Efendi, a.g.e., s.45; İnal, Mahmud Kemal, "Muhtar" maddesi, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1969, c.2, s.983; Tanman, Baha, a.g.m. s.112.

⁷ Ahmed Sâfi, a.g.e.,s.1383 ; Hüseyin Vassâf, a.g.e., s.357.

⁸ Fatih semtinde bulunan tekke, "Murad Efendi Tekkesi" olarak da bilinmektedir. Damatzâde Mehmed Murad Efendi tarafından yaptırılmış; altı yıl sonra bu yapıya kütüphane eklenmiştir. Bkz. Şükri, a.g.e. s.16; Tanman, Baha, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", *DBİA*, V, ss. 516-517.

Mehmed Murad Efendi'den¹ “*Mesnevî*” okuyarak bu konuda icâzet² almıştır. Ayrıca Nakşbendiyye Tarikatı'ndan kendisine hilâfet³ hırkası giydirilmiştir. Daha sonra Mevleviyye Tarikatı'na da intisab etmiş; Mevlevî sikkesi⁴ giyerek kendi dervişlerine de aynı sikkeyi giydirmiştir.⁵

Genç yaşında olmasına rağmen akranları arasında bilgi ve ahlâkıyla sıvrılan Süleyman Sıdkı Efendi, dönemin hükümdarı II. Mahmud'un da dikkatini çekmiştir. Birkaç defa tekkeye gelip şeyhi ziyaret eden hükümdar, tekke binasını yeniden yaptırmaya karar vermiştir⁶. Ayrıca II. Mahmud, bir fermanla Süleyman Sıdkı Efendi'yi Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa'diyye tarikatlarına münhasır olmak üzere “Şeyhü'l- Meşâyih”⁷ tayin etmiştir.

Kısa sayılabilecek hayatında birçok talebe yetiştiren Süleyman Sıdkı Efendi, kırk iki yaşındayken, 1253/1837 yılında vefat etmiştir. Tekkeye bitişik türbede babasının yanına defnedilmiştir.⁸

Süleyman Sıdkı Efendi, “Kürsü Şeyhi”¹ olduğundan çeşitli konularda makaleleri vardır.² Ayrıca şair olarak da tanınmıştır.³

¹ Mehmed Murat Efendi (ö.1264 / 1848)'nin hayatı için bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Tetimme, 40), (Haz. C. Baysun), Ankara 1967, ss.13-17; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.133; Muallim Nâci, *Osmanlı Şairleri*, (Haz. Cemal Kurnaz) Ankara 1986, s.77; Şemseddin Sami, “Murad Efendi, Şeyh el-Hâc”, *Kamûsu'l-A'lâm*. VI.4248-4249; Vassâf, *Sefîne*, II, ss.236-237; İbnülemin, *Son Asır*, c.1, s.236; Gökman, Muzaffer, *Murad Molla, Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri*, İstanbul, 1943: “Molla Murad”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986,VI, s. 389; Şentürk M. Hüdayi, “Şeyh Mehmed Murad-ı Nakşibendî ve Vekâyi-Nâme'si”, *İstanbul Araştırmaları*, Sayı 1, Bahar 1997, ss. 17-41.

² Dinî ve tasavvufî mahiyetteki bilim dallarında diploma karşılığı olan belge. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, s.121.

³ Şeyhin yerine geçme, görev ve sorumluluğunu sürdürme.

⁴ Mevlevîliğe mensup kişilerin başlarına giydikleri başlığa Mevlevî sikkesi veya sikke denirdi.

⁵ Bu bilgiye dayanarak Süleyman Sıdkı Efendi'nin Mevleviyye Tarikatı'ndan da hilafet aldığını söyleyebiliriz.

⁶ Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1382; II Mahmud devrinde (1808-1839), 1836 yılında yeniden yapılan tekkeden günümüze sadece büyük bahçe kapısı kalmıştır. Kapının üzerindeki kitabenin ortasında II. Mahmud'un tuğrası yer almaktadır. Ayrıca bkz. Tanman, Baha, a.g.m. s.113.

⁷ “Şeyhlerin şeyhi” anlamını taşıyan bir pâyeye.

⁸ Ahmed Sâfi, *Sefînetü's-Sâfi*, s.1383 ; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, s.358.

Şiirlerini topladığı bir *Divançe*'si⁴ mevcuttur.⁵ Son günlerine kadar, zikir meclislerinde okunan ilâhilerin başında, sözlerinin Süleyman Sıdkı Efendi'ye ait olduğu bilinen cumhur ilâhisi⁶ gelirdi.

Süleyman Sıdkı Efendi'den sonra Hasırîzâde Tekkesi'ne şeyh olarak büyük oğlu Hasan Rıza Efendi (1302/1884) geçmiştir.⁷ Hasan Rıza Efendi, ilâhi aşka ve çok cezbeli bir hayata sahip olduğundan, 1281/1864 yılında şeyhlik görevini küçük kardeşi Ahmed Muhtar Efendi'ye⁸ bırakarak Üsküdar'da bir evde inzivâya

¹ Cuma namazından önce veya sonra camide vaaz veren din alimi.

² Bu makaleler matbu değildir.

³ İnal, Mahmud Kemal, "Sıdkı" maddesi, *Son Asır Türk Şairleri*, c.III, s.1671; Tanman, Baha, "Hasırîzâde Tekkesi", s.113.

⁴ Küçük divan.

⁵ Ahmed Sâfi Bey, Süleyman Sıdkı Efendi'nin şiirlerini topladığı eserin, bu dergahta çocukları tarafından mahfuz bulunduğunu ifade etmektedir. Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1382. Fakat araştırmalarımızda bu eser bulunamamıştır. Muhtemelen dergah yangınında diğer bazı eserlerle birlikte bu eser de yanmıştır.

⁶ Evsat ve Nim-evsat usullerinde ölçülenmiş ve tarikat zikirlerinde dervişlerin koro halinde okudukları ilâhilere verilen ad.

Ahmed Sâfi, *Sefinetü's-Sâfi* adlı eserinde Süleyman Sıdkı Efendi'nin bir şiirini de vermektedir:

*“Gönül envârı burşid-i hakikatten münevverdir
Onun çün sırr-ı remz-i ilm-i esmâya mazhardır*

*Hicâb ancak yine kendi özündür yoksa ey zâhid
Tecelliyât-ı vahdet serteser âlemde izhardır*

*Hemen sen murğ-ı cânın lâne sâz-ı bâğ-i teslîm et
Gelir gam çekme asla rızık maksûma mukaddestir*

Tecellî-i celâl eylese me'yûs-ı atâ olma

Tecelliyât-ı envâr-ı cemâl elbet mukaddestir”. Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1382.

⁷ Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1384; Tanman, Baha, a.g.m. s.114.

⁸ Süleyman Sıdkı Efendi'nin üç oğlu vardır. Bunlardan ikincisi, İsmail Necâ Paşa (ö.1314/1896), babasından halifelik almasına rağmen askerlik mesleğini seçmiştir. 1269/1852 Rus savaşında (mirlivâ) topçu komutanlığında bulunarak büyük gayret ve başarı göstermiştir. Bundan sonra emekliliğini istemiş ve inzivâ hayatına çekilmiştir. İsmail Necâ Paşa 80 yaşında vefat etmiş ve “*Cezâire-i Mesnevî*” müellifi Mevlevî Yusuf Sîne-çâk hazretlerinin kabrinin yanına defnedilmiştir.

çekilmiştir. 1302/1884 yılında, 73 yaşında iken yine burada vefat etmiştir. O da tekkedeki türbeye defnedilmiştir.¹

Hasan Rıza Efendi'nin de şairlik yönünün bulunduğu ve bazı şiirlerinin olduğu bilinmektedir.²

Ağabeyinin uzlete çekilip şeyhlik görevini bırakmasından sonra, Süleyman Sıdkı Efendi'nin en küçük oğlu Ahmed Muhtar Efendi, Hasırîzâde Tekkesi'ne şeyh olmuştur.³

Elif Efendi'nin babası Şeyh Ahmed Muhtar Efendi¹ (1236/1820-1319/1901), Hasırîzâde Tekkesi'nin dördüncü

Matbu olmayan Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri vardır. Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1386-1387.

¹ Ahmed Sâfi , aynı yer; Tanman, Baha, aynı yer.

² Ahmed Sâfi Bey, Hasan Rıza Efendi'nin bir hayli şiiri olduğunu, fakat meczûbâne durumundan dolayı bunların çoğunun kaybolduğunu, elde kalan dört-beş parçanın da babası ve ailesine ait şiir mecmuasında kayıtlı bulunduğunu kaydetmektedir. Ahmed Sâfi , *Sefînetü's-Sâfi*, s.1385.

Yine *Sefînetü's-Sâfi* de, onun Hz. Peygamber (s)'e yazdığı bir na't-ı şerifi verilmektedir:

*“Kudûmun Hak Teâlâ'dan atâdır, Yâ Rasûlallah
Zubûrun derd-i isyâna devâdır, Yâ Rasûlallah*

*Hevâ-yı nefis ile müstağrak-ı deryâ-yı isyânım
Elîm tut düşmüşüm, hâlim hebâdır, Yâ Rasûlallah*

*Dahîl-i bandanım, bir garîb ü bî-kesim şaha
Niyâzım bazretinden, ilticâdır, Yâ Rasûlallah*

*Rızâat derd-i mendin lütf u ibsânın niyâz eyler
Boyun bükmüş kapunda bir gedâdır, Yâ Rasûlallah.”*

Bu na't'ı Hüseyin Vassaf, Süleyman Sıdkı Efendi'ye, Ahmed Safi Bey ise Şeyh Hasan Rıza Efendi'ye atfetmektedir. Bkz. Ahmed Sâfi, a.g.e., ss.1384-1385; Vassaf, *Sefîne*, c.I, s.358.

³ Ahmed Sâfi Bey, Ahmed Muhtar Efendi'nin, babasının ölümünden sonra ağabeyi Hasan Rıza Efendi ile birlikte adı geçen dergâha şeyh olduklarını, ancak Ahmed Muhtar Efendi'nin henüz 18 yaşında olması ve tahsilinin devam etmesinden dolayı hizmet-i meşihat görevinin Hasan Rıza Efendi tarafından ifâ edildiğini belirtmektedir. Ahmed Safi, a.g.e. c.12, s.1389, ayrıca bkz. Elif Efendi, a.g.e. s.54.

şeyhidir. Şeyhlik süresi (1864-1879) toplam on beş yıldır². Ahmed Muhtar Efendi, Sa'diyye Tarikatı halifelliğini babasından almış, yine bu tarikatın hırkasını da babasının halifelerinden olan ve aynı zamanda halasının oğlu Şeyh Atâullah Efendi'den giymiştir.³

Ahmed Muhtar Efendi, "Mesnevihan-ı Şehir"⁴ diye tanınan Hâce Hüsameddin Efendi'den (1281/1864) *Mesnevî* dersi görmüştür. Ayrıca, Şâzili Şeyh Mehmed Emin Efendi ve İbrahim Berrâdetü'l-Medeni'den⁵ Şâziliyye Tarikatı hilâfeti almıştır.⁶ Daha

¹ Hasırîzâde Tekkesi şeyhi Ahmed Muhtar Efendi, yine bu dönemde yaşamış Giritli Ahmed Muhtar Efendi (1328/1910) ile karıştırılmamalıdır. Giritli Ahmed Muhtar Efendi, tasavvufi mahiyetteki te'lif ve tercüme eserleriyle tanınmış son devir Osmanlı edibi ve devlet adamıdır.

² Baha Tanman, Ahmed Muhtar Efendi'nin şeyhlik süresini 1837'den, ağabeyi Hasan Rıza Efendi ile birlikte başlatmaktadır. Fakat o, bu dönemde fiilen şeyhlik yapmamıştır. Ancak Hasan Rıza Efendi'nin şeyhlik görevini bırakmasından sonra (1281/1864) bu görevi yürütmeye başlamıştır.

³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, c.1, s.362; Ahmed Sâfi, a.g.e., c.12, s.1389; Tanman, Baha, a.g.m., s.113. Ahmed Sâfi ve Hüseyin Vassâf, babası Süleyman Sıdkı Efendi'nin ağır hastalığından dolayı ayağa kalkamadığından, oğlu Ahmed Muhtar Efendi'ye bir meclis huzurunda törenle libas, tâc ve hırka giydiremediğini; ancak onun ölümünden sonra bu görevi, halifesi ve halazâdesi Şeyh Ataullah Efendi'nin yerine getirdiğini bildirmektedirler.

⁴ Farsça, Mesnevî okuyan demektir. Kürsüde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini açıp, onu okuyup açıklayarak vaaz veren kimseye *mesnevi-han* denir. Mevlânâ'dan sonra onun yerine geçen Hüsameddin Çelebi, belli zamanlarda *Mesnevî*'yi okuyup şerhetmeye başlamıştır. İlk *mesnevi-han* ve bu işle ilk uğraşan Hüsameddin Çelebi, bazı kimselere aynı görevi yapmak için icazet vermiştir. Siraceddin Mesnevi-han da bunlardan biridir. Ondan sonra şeyh olan Sultan Veled de aynı görevi sürdürmüştür. Mesnevi-hanlar özel bir destar sararlardı. Son zamanlarda Konya'da Sıdkı Dede, İstanbul'da Hoca Hüsameddin ve Şeyh Osman Selahaddin, Selanikli Mehmed Es'ad Dede, Galata Mevlevihanesi şeyhi Ahmed Remzi Dede meşhur mesnevi-hanlardandır. Bkz. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.503.

⁵ Ahmed Sâfi, Şeyh İbrahim Berrâdetü'l-Medeni'nin aslı Medine'den geldiğini, İstanbul Yıldız'da Şâzili Hânkâhı şeyhi ve Şeyh Muhammed Medeni'nin halifesi olduğunu belirtir. Şeyh Muhammed Medeni'nin de önemli Şâzili şeyhlerinden ve bu tarikatın şubelerinden Medeniyye'nin kurucusu olduğunu kaydeder. Ahmed Safi, *Sefinetü's-Sâfi*, s.1390.

⁶ Ahmed Sâfi, aynı yer; Hüseyin Vassâf, aynı yer; Tanman, Baha, a.g.e. s.114

sonra Hemdem Çelebi (1275/1859)¹ zamanında, Mehmed Dede (1274/1858)'den² Mevleviye Tarikatı hilâfeti almıştır.³

Elif Efendi'nin *Tenşitü'l-Muhibbîn*'de belirttiğine göre, Ahmed Muhtar Efendi, Horasanlı Sahibzâde Hoca Fazl Kâdir Efendi'den Nakşbendilik; Hamalı Şeyh Ömer el-Harîrî'den Rufâilîk ve Halvetî şeyhlerinden birinden de Halvetîlik icâzeti almıştır. Ayrıca Seyyid Ahmed el-Bedevî (675/1276)⁴ ve Gavs-ı A'zam Abdülkâdir-i Geylânî (562/1166)⁵ hazretlerine de mânevî bağlılığı vardır.¹

¹ Bu dönemde Mehmed Said Hemdem Çelebi, Konya Mevlânâ Dergahı'nda postnişinlik makamında bulunmaktadır. Hemdem Çelebi'nin hayatı için bkz. Ali Nutkî, *Defter-i Dervîşan-II*, ss.39-41; İbnülemin, *Son Asır*, IV, s.628; Gölpinarlı, Abdülbaki, a.g.e. s.171; Küçük, Sezai, a.g.e., ss.52-54. Türkçe, Arapça, Farsça şürleri bulunan Said Hemdem Çelebi, ta'lik yazıda maharet sahibidir. Birçok levha ve işlenmiş mühür baskıları mevcuttur. Bkz. Elgin, N., 'Mehmed Said Hemdem Çelebi ve Sadrazam Reşid Paşa', *Anıt Dergisi*, sy. 28, Nisan 1961, ss.5-8; Küçük, Sezai, a.g.e., s.6.

² İstanbul Beşiktaş Mevlevihânesi'nin on dördüncü postnişini olan Mehmed Said Dede, özellikle neyzenlikte, zamanının üstadlarından kabul edilmektedir. Mehmed Said Dede için bkz. Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmani*, I, s.264; Küçük, Sezai, a.g.t., ss.128-129.

³ Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1390; Elif Efendi, babası Ahmed Muhtar Efendi'nin Mevlevî Tarikatı'na nisbetlerini, Yenikapı Mevlevî Şeyhi Osman Selahaddin Efendi vasıtasıyla olduğunu belirtmektedir. Elif Efendi, a.g.e. s.50.

⁴ 13. yüzyılda, Mısır'ın Delta Bölgesi'nde, Bedeviye Tarikatı'nın kurucusu. Bedeviye ve kaynakları için bkz. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, ss.79-80; "Bedevi Tarikatı Tekkeleri", "Bedevi Topu", *İstanbul An.*, V, s.2364; "Bedevi", "Bedevi Topu", Pakalın, *OTDTS*, I,ss.191-192; Kara, Mustafa, "Ahmed el-Bedevi", *DİA*, V, ss.318-319; Tanman, Baha, "Bedevilik", *DBİA*, II, ss.121-122.

⁵ Asıl adı Muhyiddin Ebu Muhammed b. Ebu Salih Zengidost olan Abdülkadir Geylani (470/1076 -562/1166), Hazar'ın güneyinde Gilan'a bağlı Neyf köyünde doğmuş, 562/1166'da Bağdat'da vefat etmiştir. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra on sekiz yaşında, devrin ilim ve irfan merkezi Bağdat'a gelmiş, burada değişik alimlerden ders alarak tahsilini tamamlamıştır. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Müslim Debbas (ö.525/1131) vasıtasıyla tasavvuf yoluna girmiş, 521/1127 yılından itibaren irşad ve nasihat faaliyetlerine başlamıştır. Abdülkadir Geylani, Gazali'nin geliştirip sistematize ettiği sünni tasavvuf ekolünü devam ettirmiştir. Adına izafetle Kadiriyye ve Geylaniyye diye anılan tarikatı, İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri haline gelmiştir. Vaaz ve hutbeleri son derece etkili olan Abdülkadir Geylani'nin elli kadar eseri bulunmaktadır.

Sa'diye Tarikatı pîri² Sa'deddin Cibâvî'nin (700/1300) soyundan gelen Şamlı Şeyh Yunus eş-Şeybânî, İstanbul'u ziyarete geldiğinde, Hasırîzâde Tekkesi'nde Ahmed Muhtar Efendi'nin misafiri olarak kalmıştır.³ Bu misafirlikten memnun kalan Şeyh Yunus Şeybânî, Ahmed Muhtar Efendi'yi çok takdir etmiş ve yalnız Şeybânî soyundan gelenler arasında âdet olan beyaz sikke giymesi⁴ ve beyaz destar⁵ sarması için ona izin vermiştir.⁶

Bunlardan en tanınmış olanları, *el-Gunye*, *el-Fetbu'r-Rabbani* ve *Fütubu'l-gayb* adlı eserleridir. Bkz. Güner, Dilaver, *Abdülkadir Geylani*, İstanbul 2001, ss. 76 vd.

¹ Elif Efendi, a.g.e., ss. 48-49; Ahmed Muhtar Efendi bir şiirinde, Nakşbendiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi bir çok tarikata da yakınlık duyduğunu ifade etmektedir.

“Şeyh Sa'deddin hâdî-i tarikatdır bana
Hem tarik-ı Şâzîlî akvâ-yı nisbetdir bana

Mevlevîyem, Kâdirîyem Ahmedînin çâkerî
Nakşbendî'den de abz-ı feyz u himmetdir bana

Halvetîyim fârîgu'l-bâl ede Hak bu kemteri
Üns-ü billah ile matlab-ı sırr-ı vahdetdir bana

Kıldı Hak “Envâr-ı Kudsiye”yle zulumetden balas
Şeyb-i Şirvânî Velî nûr-ı basîretdir bana.” Elif Efendi, a.g.e. s. 49.

² Farsça'da ihtiyar, yaşlı anlamına gelen kelimedir. Tasavvuf literatüründe ise tarikat liderine verilen isimdir. Bkz. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 455.

³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, s.362; Ahmed Sâfi, *Sefînetü's-Sâfi*, c.12, s.1390; Elif Efendi, *Tenşitü'l-Mubîbbin*, s.48; Tanman, Baha, Hasırîzâde Tekkesi, s.114; İnal, Mahmut Kemal, “Muhtar” maddesi, *Son Asır Türk Şairleri*, c.II, s. 984.

⁴ Genellikle Mevlevîlerin giydikleri külâha sikke denmektedir. Bu, dövme keçeden yapılan, yekpare bal rengi veya beyaz, bir karış dört parmak uzunluğunda, içiçe geçmiş iki katlı külâhtır. Sa'dilik'te de şeyhlerin beyaz sikke giymeleri adet olmuştur.

⁵ Destar, Farsça bir isim olup, başa giyilen takke, fes ve benzeri şeyler üzerine sarılan sarığa denilmektedir.

⁶ Hüseyin Vassâf, a.g.e. s. 363; Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1390; Elif Efendi, a.g.e. s. Tanman, Baha, Hasırîzâde Tekkesi, s.114; İnal, Mahmut Kemal, “Muhtar” maddesi, *Son Asır Türk Şairleri*, c.2, s. 984; H. Vassâf ve Ahmed Sâfi, hac dönüşü Ahmed Muhtar Efendi'nin tarikat elbiselerini üzerinden çıkarp sadece fes

Ahmed Muhtar Efendi 1297/1879 yılında hacca gitmiş; yerine şeyh olarak oğlu Mehmed Elif Efendi'yi bırakmıştır.¹ Bu yolculuktan döndükten sonra inzivâya çekilerek, bu hali hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir. 1319/1901 yılında, 84 yaşında vefat eden² Ahmed Muhtar Efendi, türbedeki aile kabristanına defnedilmiştir.³

Ahmed Muhtar Efendi, son derece yumuşak huylu bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, dinin emirlerine, sünnet-i seniyyeye ve tarikat âdâblarına sıkı sıkıya bağlıydı.⁴ İlmi, ilim adamlarını ve salihleri çok severdi. Yalnız kalmaktan hoşlanırdı, sürekli Allah'ı

üzerine sark sardığını belirtirken; Elif Efendi ise, fes üzerine mutedil bir imame ile Şâzili şeyhlerinin giydiği kisveye benzer bir elbise giydiğini vurgulamaktadır.

¹ Ahmed Sâfi Bey, Ahmed Muhtar Efendi'nin hacca giderken yerine oğlu Mehmed Elif Efendi'yi vekil olarak bıraktığını, hac dönüşünde de onu hizmet-i meşihatla görevlendirdiğini, kendisinin de uzlete çekilerek sade bir hayatı tercih ettiğini belirtmektedir. Ahmed Sâfi, a.g.e. s.1391.

² Elif Efendi'nin *Tenşitü'l-Muhibbin*'de bildirdiğine göre, Ahmed Muhtar Efendi, ölümünden yaklaşık yirmi sene önce 84 yaşında öleceğini haber vermişti. Elif Efendi, a.g.e. s.52.

³ Hüseyin Vassâf, Sefine, I, s.362; Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1390; Elif Efendi, a.g.e., s. 53; Tanman, Baha, Hasırîzâde Tekkesi, s.114; İnal, Mahmud Kemal, "Muhtar" maddesi, *Son Asır Türk Şairleri*, c.2, s. 984. Bahriye mektupcusu Hasan Tevfik Efendi'nin, Ahmed Muhtar Efendi'nin ölümü üzerine yazdığı tarih şöyledir:

"Kaldı cennetde karar nur-ı rub-ı Şeyh Muhtar" (1319).

Elif Efendi'nin, babası için yazdığı Farsça manzum tarih ise şu şekildedir:

"Ey Elif, tek olan pirin ölüm tarihini kırmızı mürekeple yazırım.

Doğru sözlü dostun ömrü, mahremiyette olduğunda zirveye (sonsuz) ulaştı.

Beş (ilavesiyle) Al-i Aba'ya dahil oldu, Allah ona şehid sevabı verdi." Vassaf, a.g.e., s. 362.

⁴ Elif Efendi, *Tenşitü'l-Muhibbin* adlı eserinde, babası Ahmed Muhtar Efendi'nin orta boylu, buğday tenli, geniş omuzlu, büyük elâ gözlü, alnı geniş, sünnete uygun tarzda ve az siyahı bulunan beyaz sakallı olduğunu kaydetmektedir. Onun mütebessim yüzlü ve mütevâzî bir kişiliğe sahip olduğunu; bunun yanında Hakk ve halkın hukukunun korunmasına büyük önem verdiğini; hakkı söylemekten hiçbir zaman korkmadığını belirtmektedir. Ayrıca avam-havas ayırmadan herkese hürmet ettiğini, misafirinini hizmetini bizzat kendisinin yaptığını, fakirlere çokça infak ettiğini, hatta bu nedenle bir kesesinin ve parasının dahi olmadığını ifade etmektedir. Elif Efendi, a.g.e., ss.51-52.

zikirle meşgul olurdu. Söz söylemekten çok dinlemeyi tercih ederdi. Tasavvuf ehlinin kitaplarını okumaktan hiç bıkmazdı.¹ Bu kitaplar arasında en çok Abdulvahhab eş-Şa'rânî² (973/1565)'nin eserlerini okurdu.³ Hatta bu konuda şöyle dediği rivayet edilir: “Şeyh Şa'rânî şeyhim, *Letâifu'l-Minen*⁴ müşsidimdir.”⁵ Kaynaklarda onun *Kâtu'l-kulûb*⁶ ve *Risâle-i Kuşeyriye*⁷ adlı eserleri de sıkça okuduğu kaydedilmektedir.²

¹ Okuduğu eserler arasında M. İbn Arabî'nin (638/1240) “*Risâletü'l-kuds fî menâsıhbatı'n-nefs*” adlı eseri de vardır. Bkz. Elif Efendi, a.g.e., s.51.

² İmam Abdulvehhab Şa'rânî (973/1565)'nin esas adı, Abdülvehhab b. Ahmed b. Muhammed b. Zerka et-Tilimsani'dir. Mısır'ın Kalkaşend kasabasında 878/1493 yılında doğmuş, 973/1565'te yine Mısır'da vefat etmiştir. O sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda Şafii mezhebinin önde gelen fıkıh alimlerindenidir. Bir İbn Arabî hayranı olan Şa'rânî'nin, *Fütuhâfı* özetlemeye çalıştığı *el-Yevakit ve'l-cevahir* adlı eseri vardır. En önemli eseri, *et-Tabakatü'l-kübra* adıyla bilinen *Levakıbu'l-envar fî tabakati'l-ahyar*'dır. Şa'rânî'nin diğer bir eseri de bu tabakat'ın zeyli diyebileceğimiz *et-Tabakatü's-sügra*'sıdır. Abdulvehhab Şa'rânî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb*, c. VIII, ss. 372-374; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. VI, s. 218; Zirikli, *el-A'lam*, c.IV, s. 180; en-Nebhani, *Camii keramati'l-evliya*, c.II, ss. 274-282; İmam Şa'rânî, *Veliler Ansiklopedisi (et-Tabakatü'l-kübra)*, çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1986; Abdulvehhab Şa'rânî, *et-Tabakatü's-sügra*, Tah. Abdülkadir Ahmed Ata, Kahire 1990.

³ Elif Efendi'nin *Tensitu'l-muhibbin*'de belirttiğine göre; Ahmed Muhtar Efendi, son zamanlarında İmam Abdulvehhab Şa'rânî'nin ruhaniyetine de intisab etmiş, onun “*Envâr-ı kudsîyye fî edebi'l-ubüdiyye*” ve daha çok “*Letâifu'l-minen*” adlı eserlerini mütâlâ ile meşgul olmuştur. Nadiren dergâhından dışarı çıkmış; dostları ve talebeleri ziyaretine geldikçe onlarla da sohbet etmiştir. Elif Efendi, a.g.e. s.51.

⁴ *Letâifu'l-Minen ve'l-ablâk (el-Minenu'l-kübrâ)*, Abdulvehhab Şa'rânî'nin önemli eserlerinden biridir. Bu eser Mısır'da (1311/1894), Matbaatü'l-Âmire'de iki cilt halinde basılmıştır. Bkz. Kaplan, Hayri, “Fakih Bir Sûfi Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî”, *ÇÜİF Dergisi*, sy. 18, ss. 94-118.

⁵ Ahmed Sâfi, a.g.e. c.12, s.1391; Vassaf, aynı yer.

⁶ Ebu Talib el-Mekki (ö.386/996)'nin eseri olup, asıl adı *Kutu'l-kulub fî muameleti'l-mahbub ve vasfi tariki'l-mürîd ila makami't-tevhid*'dir. Ebu Talib el-Mekki'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cami, *Nefhat Tercümesi*, s.172; İbn Tağriberdi, *en-Nucümü'z-zebira fî müluki Mısır ve'l-Kabira*, c.IV, s.175; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, c.III, s.430; Sezgin, Fuat, *Tarihu't-türasi'l-arabi*, c.I, ss.168-170; Yazıcı, Tahsin, “Mekki”, İA, c.VII, ss. 643-644; Uludağ, Süleyman, “Ebu Talib el-Mekki”, *Sababeden Günümüze Allah Dostları*, c. VII, ss. 21-22; Saklan, Bilal, “Ebu Talib el-Mekki”, TDİA, c.X, s. 239. Bu eser Türkçe'ye iki defa tercüme

Ahmed Muhtar Efendi, tarikatta âdet olmuş bir takım merasimlerden hoşlanmazdı. Bu nedenle dergâhta bazı merasimleri bile kaldırmıştı.³ Son zamanlarında, bütün işleri oğlu Mehmed Elif Efendi'ye bırakmıştı. Semâhâne'de⁴ yapılan zikir meclislerinde devamlı, fakat misafir gibi bulunurdu.⁵ Herkes tarafından sevilen, sayılan, ilim ve irfan sahibi bir kimse olarak tanınmıştı.

Ahmed Muhtar Efendi, yaşadığı dönemde güçlü bir şair olarak bilinir.⁶ Dinî-tasavvufî konularda birçok şiiri⁷ ve binalarda kitâbe olarak kullanılmış manzum tarihleri vardır.¹

edilmiştir. Bkz.1-Ebu Talib el-Mekki, *Kutu'l-kulub* (Kalplerin Azığı), 2 cilt, çev. Yakup Çiçek, İstanbul, 1998. Bu iki cilt tercüme, eserin tamamı olmayıp, birinci cildinin tercümesidir. Ayrıca bu eserin daha geniş tahlil ve tanıtımı için, adı geçen çevirinin giriş kısmına bkz. Mekki, a.g.e, ss. 42-50. 2- Ebu Talib el-Mekki, *Kutu'l-kulub* -Kalplerin Azığı, c.I-IV, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1999.

¹ Abdülkerim el-Kuşeyri (ö.465/1072)'nin eseri olan *er-Risale*, tasavvufun temel kaynaklarından biridir. Bu eser, tasavvuf klasikleri arasında yaygınlık kazanmıştır. Abdülkerim el- Kuşeyri'nin hayatı ve eserleri için bkz. Münavi, *el- Kevakibü'd-dürrîyye*, c.II, s.64; Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s.382; Cami, *Nefabat Tercümesi*, ss.353-354; Subki, *et-Tabakatü's-Şafîyye*, c.III, ss.243-247; İbn Hallikan, *Vefeyat*, c.II, ss.375-378; İbn Tağriberdi, *En- Nucümü'z-zahira*, c.V, ss.91-92; Zirikli, *el-A'lam*, c.IV, s.180; Katip Çelebi, *Süllemü'l-vusul*, v.122a; aynı müellif, *Keşfü'z-zünun*, c.I, s.520; Müstakimzade, *Mecelletü'n-nisab*, v.354b; Arberry, *Sufizm*, s.71; Ateş, Ahmet, "Kuşeyri", *İA*, c.VI, İstanbul, 1977, ss.1035-1038; Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.82; Uludağ, Süleyman, "Kuşeyri", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c.VII, ss.15-18.

² Vassâf, *Sefine*, s.362.

³ Vassâf, aynı yer; Tanman, Baha, "Hasırîzâde Tekkesi", s.113.

⁴ Semâ yapılan yere verilen isimdir. Genellikle daire şeklinde olup, döşemesi ayağı incitmeyecek düz tahtalardan yapılmıştır. Semâ'ı izlemek üzere gelen seyircilere mahsus (züvvar), parmaklıkla ayrılmış bir yer vardır. Bu kısım semâhâneneden ayrılır. Semâhâneye girilen kapının tam karşısında, ziyaretçilere ait yerin sonunda mihrab vardır. Sol kısımda türbe bulunur ve burası duvarla ayrılmamıştır. Çoğu defa mihrab istikametinin sağında minber, semâhânenin sağında ise *Mesnevî*'nin şerh edilip anlatıldığı bir kürsü bulunur.

⁵ Vassâf, a.g.e., s.362.

⁶ İnal, Mahmud Kemal "Muhtar" mad. a.g.e. s.985. Elif Efendi, babasının bir eseri bulunmadığını, ancak zühd, tevhid ve na't-ı Nebeviyyeye dair birçok şiirinin olduğunu bildirmektedir. Elif Efendi, *Tenşitü'l-mubibbin*, s.52; Ahmed Sâfi, a.g.e. s.1392; Vassâf, a.g.e. s.363; Tanman, Baha, a.g.m. s.114.

⁷ Şiirlerinden bazıları şöyledir:

Hasırîzâde Sa'dî Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Elif Efendi'dir²(1266/1850-1345/1927). Babası dergâhın şeyhi Ahmed Muhtar Efendi, annesi Tiryâkizâde Hasan Paşa'nın kızı Fatma

*“Tûr Hakke'in tecellisine muvakkat bir mahaldir.
Hazret-i Kelim'in zatına mahsus olmuştur.
Tur, namı irfan olan Muhammed'dir.
Haşir gününe kadar Kerim'in atasıdır.”* Vassâf, a.g.e., s.363.

Hasırîzâde Dergâhı'nın Semâhâne bölümünde bulunan şiir de Ahmed Muhtar Efendi'ye aittir.

*“Aşk-ı didar-ı Hak, subh u mesa giryan olur,
Şem'-i aşka per yakar, pervane-veş püryan olur.
Cism ü canın terk idüb, yine ademle na-bedid,
Kurtulur, abkam-ı unsurdan, serâpâ can olur.
Hark idüb, keşti-i cismın bahr-ı aşka şark ider,
Ka'r-ı deryada muhassal-ı geber ü mercan olur.
Dergeh-i Hak'da, iradet- babş olub bi-bûd olur,
İd-ı vasl-ı yara İsmail gibi kurban olur.
Ger feza-yı cana, Muhtar,eylesen, bir kez sefer,
Anda bi-keyf ü kem esrâr-ı Hüda seyran olur.
Usat-ı ümmetinden bir zelîlim, Yâ Rasûlallah,
Suda'-ı cürmle gayet alîlim, Yâ Rasûlallah.
Heva-yı nefisle ömrüm geçirdim, eyledim zayı,
Rica-yı afva yüzüm yok, hacîlim, Yâ Rasûlallah.
Gider benden bu gaflet zulmetin, nur-ı bidayetle,
Elim al, düşmüşüm, gayet alilim, Yâ Rasûlallah.
Bağışla, Hazret-i Zebra ile sibteyne Muhtar'ı,
Der-i âl-i âbâya ben dabilim, Yâ Rasûlallah.”* Ahmed Sâfi, a.g.e., s.1393; Elif

Efendi, a.g.e., s. 52.

¹ Şeyh Sa'deddin Cibâvî'ye yazdığı methiye, daha sonra oğlu Elif Efendi tarafından on bir tahta levha üzerine altın yaldızla ve ta'lik hatla yazılmıştır.

*“Sen kutb-u muallâsın yâ hazret-i Sa'deddin
İsmine müsemâsın yâ hazret-i Sa'deddin
Dergâh-ı Muhammed'de Muhtar'a tavassut kel
Dermandeye me'vasın yâ hazret-i Sa'deddin.”* Ahmed Sâfi, a.g.e., s.1392.

² Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ahmed Sâfi, *Sefînetü's-Sâfi*, c.12, ss.1390-1405; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, c.I, ss.354-362; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s.68; İbnülemin, Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, ss.291-293, 983-985, 1671-1672; Albayrak, Sadık, *Osmanlı Ulemâsı*, c.III, ss.150-151; Tanman, Baha, “Hasırîzâde 'Tekkesi'”, *STY*, c.IV(1976-77), ss.107-142.

Bâise Hanım'dır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ın Demenhur şehrinden İstanbul'a gelip, Kasımpaşa'ya yerleşen büyük dedesi Şeyh Halil Efendi, genellikle saray hasırcıbaşısı olan oğlu Emin Ağa'nın dükkânında vakit geçirdiği için "Hasırcı Şeyh" diye tanınmış; soyundan gelenlere de Hasırîzâdelere denilmiştir. Halil Efendi'nin diğer oğlu Şeyh Mustafa İzzî Efendi (1823), Hasırîzâde Dergâhı diye anılan Sütlüce'deki Sa'dî Tekkesi'ni yaptırmış; ölümünden sonra, Nakşibendiyye ve Mevleviyye tarikatlarından icâzet alan oğlu Süleyman Sıdkı Efendi (1873), şeyhlik makamına geçmiştir. Elif Efendi'nin babası Şeyh Ahmed Muhtar Efendi (1901), Süleyman Sıdkı Efendi'nin oğludur.

Elif Efendi, dönemin meşhur Nakşibendî şeyhlerinden mesnevîhan Hoca Hüsameddin Efendi(1281/1866)'nin öğrencisi olmuş, daha sonra Eyüp Defterdar'daki Şah Sultan İlk Mektebi'ni bitirmiştir. Vilâyet kapı kethüdâlarından Hoca Fâik Efendi'den Arapça öğrenmiştir. 1870'te Şam'dan İstanbul'a gelerek Hasırîzâde Dergâhı'nda misafir olan, Sa'diyye Tarikatının kurucusu Sa'deddin el-Cibâvî (701/1300) neslinden Şeyh Yunus eş-Şeybânî, kendisine hizmet eden Elif Efendi'ye Sa'diyye'nin kendi nisbesine izâfetle kurmuş olduğu Şeybâniyye şubesiinden icâzet vermiştir. Daha sonra dergâhı ziyaret eden Şâzeliyye'nin Medeniyye kolunun kurucusu Şeyh Muhammed Zâfir'in halifesi İbrahim el-Berrâde'den de Şâzeli-Medenî hilâfeti almıştır.

Bu arada babasının emriyle dergâhta *Mesnevî* okutmaya başlayan (1875) Elif Efendi, 1880'de babasından Sa'diyye tarikatı hilâfeti almıştır. Aynı yıl babasının hacca gitmesi üzerine dergâhta vekâleten postnişin olmuştur. 1880 yılına kadar tarikat eğitiminin yanı sıra Beyazıt dersiâmlarından Hâdimîzâde Ahmed Hulûsi Efendi'nin Eyüp Zal Mahmut Paşa Camii'ndeki derslerine devam etmiştir. Onun ölümünden sonra Ahmed Nüzhet Efendi'den icâzet almıştır (1885). Bursalı Zeki Dede'den ta'lik hattı meşketmiştir. Dönemin meşhur âlimlerinden Hâfız Şâkir ve Meclis-i Kebîr-i Maârif reisi Büyük Ali Haydar efendilerden de faydalanmıştır. Öte yandan aynı yıllarda Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin Mesnevî derslerine devam ederek, mesnevîhan icâzeti ve Mevleviyye hilâfeti almıştır.

Elif Efendi Hasırîzâde Dergâhı'nda, babasının hacca giderken kendisini vekil bıraktığı 1880 yılından onun ölümüne kadar vekâleten, bu tarihten itibaren tekkelerin kapatılışına kadar da (1925) asâleten şeyhlik görevinde bulunmuş; *Mesnevî*, *Fusûs*, şemâil, hadis ve dinî ilmileri okutmuştur.

Elif Efendi, II. Abdülhamid'in iradesiyle 1887'de yeniden inşa edilen ve inşaat giderleri, tekke mensuplarından Tophane müşiri Mehmed Seyyit Paşa tarafından karşılanan tekkenin mimarlığını da yapmıştır. Konya Mevlânâ Âsitânesinde çecelelik makamında bulunan Abdülvâhid Çelebi, 1898 yılında kendisine meşihatnâme göndererek, Mevlevî şeyhliğini tasdik etmiştir. 1907'de tayin edildiği Meclis-i Meşâyih başkanlığı görevinden bir süre sonra ayrılan Elif Efendi, 3 Ocak 1927 yılında vefat etmiş; tekkesiyle Mahmud Ağa Camii arasındaki hazîreye defnedilmiştir.

İstanbul Koska'daki Abdüsselâmiyye Dergâhı'nın son şeyhi Yûsuf Zâhir Efendi, Elif Efendi'nin oğludur.

Şair ve hattatlığının yanı sıra, tekkenin planlarını çizecek kadar mimari bilgiye de sahip olan ve dönemin şeyhlerinin en âlim ve faziletlisi olarak tanınan Elif Efendi, bütün hayatını eğitim ve öğretimle geçirmiş; Arap grameri ve Mantuktan, Darwin nazariyesine kadar çeşitli konularda eserler kaleme almıştır. Ahmed Sâfi, Hüseyin Vassâf ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın zikrettiği bu eserlerin sadece ikisi basılmıştır. Elif Efendi'nin mevcut olan eserleri şunlardır:

1. *Tenşîtü'l-muhibbîn bi menâkıbi Hâce Hüsameddin*¹
2. *el-Kelimâtü'l-mücmelle fî şerhi't-tuhfeti'l-mürsele*²
3. *ed-Dürri'l-mensûr fî hizâneti esrâri'n-nûr*³

¹ Bu eser 1342/1923'de İstanbul'da Bahriye Matbaasında basılmıştır. İlk hocası Hoca Hüsameddin hakkında yazılmış olan bu Türkçe eser, dönemin ilmi ve tasavvufî hayatını tanımak açısından önemlidir. Bkz. H. Mahmut Yücer, "...", Tasavvuf, S. 10, ss.

² Bu eser de 1342'de İstanbul'da basılmıştır. Muhammed el-Burhanpûri'nin (ö.1029/1620) vücud mertebeleri ve vahdet-i vücud meseleleri ile ilgili eserinin tercüme ve şerhidir.

³ 1322/1904'de te'lif edilmiştir. "Nûr Sûresinin" Arapça işârî bir tefsiri mahiyetindedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2038'de bulunmaktadır.

4. *Def'u'l-vecel bi cünneti'l-ecel*¹
5. *el-Bârikât*²
6. *et-Tenbîh*³
7. *en-Nebcî'l-kavim li-men erâde en yestekîm*⁴
8. *Semeretü'l-hads fî ma'rifeti'n-nefs*⁵
9. *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lügati'l-Kur'ân*⁶
10. *Divan*⁷

Elif Efendi'nin, bunlardan başka, kaynaklarda geçen fakat bugün elimizde olmayan dört eseri daha vardır. Bu eserlerin isimleri şöyledir:

1. *Mubtârü'l-embâ fî'l-burûf ve'z-zurûf ve ba'zî'l-esmâ*⁸
2. *el-Mebde*⁹
3. *Tasrîbu'l-ümme bi tavzîhi hükmi's-salât bi't-terceme*¹⁰
4. *İrşâdü'l-gavîn bi-reddi nazariyeti Darwin*¹¹

¹ 1325/1907'de te'lif edilmiştir. Ölüm ve ecel hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen Türkçe bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, nr. 477'de bulunmaktadır.

² 1325/1907'de te'lif edilen bu eser Arapça olup, Elif Efendi'nin özdeyişlerini ihtiva etmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2035 numarada yer almaktadır.

³ 1341/1922'de te'lif edilmiş, zikir ve âdâba dair Türkçe eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2035 numara, vr. 37-49'da bulunmaktadır.

⁴ 1342/1924'de te'lif edilmiş, akaide dair Arapça manzum bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2035, vr. 51-81'de yer almaktadır.

⁵ 1310/1892'de te'lif edilen eser, Hz. Ali'nin nefse ilgili sorulara verdiği cevapların şerhi olup, Arapça'dır. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2036'da bulunmaktadır.

⁶ İki ciltlik, kelime tefsiri türünden bir eserdir. Kur'an'daki bazı mücmel ifadeler tefsir edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 445'te bulunmaktadır.

⁷ Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerden meydana gelmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 444'te bulunmaktadır.

⁸ Hüseyin Vassâf bunu, iki yüz sayfadan fazla önemli bir eser olarak tanıtır ve Türkçe olduğunu belirtir. Eser, 1309/1892 yılında te'lif edilmiştir. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, I, s. 356.

⁹ İsbâgucî adlı mantık kitabının Arapça şerhi olup, 1310/1892'de te'lif edilmiştir.

¹⁰ Namazda sûrelerin Türkçe okunmasının câiz olmadığını belirten Türkçe bir risâledir. 1344/1925 yılında te'lif edilmiştir.

¹¹ Ölümünden altı ay önce kaleme aldığı ve Darwin nazariyesini tenkit eden Türkçe eseridir.

c) Mirza Baba (Etyemez) Tekkesi

Kaynaklarda “Etyemez Tekkesi” ve “Karabıçak Velî Tekkesi” olarak da kaydedilmektedir¹. Hangi tarihte yapıldığı bilinmeyen bu binaya² Şeyh Ebu'l-Vefâi Şâmî'nin halifesi *Karabacak Velî* lâkabıyla bilinen Şeyh Ali Hulûsi Efendi (1197/1782)³ tarafından, Sa'diyye meşihatı konularak tekkeye dönüştürülmüştür. Kuruluşundan tekkeler kapatılıncaya kadar Sa'dî şeyhlerince idare edilmiştir. Tekke postnişinleri şöyledir⁴.

1. Seyyid Sadullah Hulûsi Efendi (1216/1801), Odabaşı'ndaki *Kelâmî Tekkesi* ile Şehremini'ndeki *Remli Tekkesi*'nin meşihatında bulunduktan sonra, 1206/1791-1792'de Koska Sa'dî âsîtanesine geçen Kolancı şeyh İbrahim Efendi'nin (1221/1806) halifesidir.

2. Kovacı Şeyh Mehmed Emîn Efendi (1251/1835), Şeyh Yûsuf el-Şâmî'nin halifesi olup, 1222/1807'de Mirza Baba Tekkesi'nin meşihatını bırakarak vefatına kadar Abdusselâm Tekkesi'nde bu görevi sürdürmüştür.

3. Seyyid Ahmed Raşid Efendi (1244/1828), Ali Hulûsi Efendi'nin halifelerindendir. 1226/1811'de bu görevi terk ederek Molla Gürânî (bugünkü Fındıkzâde) semtinde ileride kendi lâkabı ile tanınacak olan *Fındıkzâde Tekkesi*'nin meşihatını üstlenmiştir.

¹ Fatih İlçesi'nde, Samatya'da, Kasap İlyas Mahallesi'nde, Samatya Caddesi ile Etyemez Tekkesi Sokağı'nın kavşağında bulunmaktaydı.

² Tartışmalar için bkz. Ayvansâyî, *Hadîka*, I, 32-33; H. Göktürk, “Etyemez Tekkesi”, “Etyemez Tekkesi Mescidi”, *İ.A.*, X, ss. 5395-96; Tanman, Baha, “Mirza Baba Tekkesi”, *DBİA*, V, ss. 474-475.

³ Şeyh Ali Hulûsi Efendi için bkz. Hocazâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, ss. 147-149. Vassâf, Hulûsi Efendi'nin vefat tarihini 1196/1782 olarak verir. Bkz. Vassâf, a.g.e., I, s. 390.

⁴ Zakir Şükrî, a.g.e., ss. 61-62; Vassâf, *Sefîne*, I, s. 368 vd.; Tanman, Baha, aynı yer.

⁵ Fındıkzâde Tekkesi 1217/1802'de kurulmuştur. Sa'diyye'den Ahmed İshak Efendi (1226/1811), Ahmed Râşid Efendi (1244/1828), Şeyh Ahmed Efendi, Şeyh Osman Nûri Efendi (1270/1854) (Mehmed Süreyyâ, a.g.e., III, s. 284), Nûri Efendi'nin oğulları Ali Haydar (ö. 1285/1868) ve Mehmed Şemsî Efendi (1310/1892-3), Şeyh Mehmed Ârif Hilmi Efendi (1 Zilkâde 1327/14 Aralık 1909) postnişin olmuştur. Zakir Şükrî, a.g.e., s. 62.

4. “Saîdu'l-Enverî” nâmıyla bilinen Çorbacızâde Şeyh Mehmed Sadeddin Efendi (ö.1228/1813), Ahmed Raşid Efendi'nin halifesi olup, 1226/1811'de tekkenin meşihatını üstlenmiştir.

5. Mehmed Sadeddin Efendi'nin oğlu Ahmed Râşid Efendi (23 Safer 1231/24 Ocak 1816)

6. İsmail Sıdkî Efendi (1246/1830), Mehmed el-Bağdâdî'nin oğlu ve Şeyh el-Pîri el-Buhârî'nin halifesi olup, Sadeddin Efendi'nin göçtüğü gün tekkenin meşihatına geçmiştir.

7. el-Hâc Sîneçak Mustafa Vehbî Efendi (1274/1858), İsmail Sıdkî Efendi'nin halifesidir.

8. Ahmed Muhtâr Efendi (1298/1881), Seyyid el-Hâc Mustafa Vehbî Efendi'nin oğludur.

9. Mustafa Ferîd Efendi (ö.1313/1896),

10. Hüsni Efendi (?)¹.

1309/1891-92'de II. Abdülhamid tarafından yenilenen tekke binası bugün SSK Hastahânesi arsasına katılmıştır².

d) Taşlıburun Tekkesi (Lagârî)

Taşlıburun Tekkesi, Helvai Tekkesi, Saçlı Emir Tekkesi ve Paşmakçı Tekkesi gibi İstanbul'da Melamî Tarikatı'na bağlı olarak kurulmuş,³ ancak Gözoğlu Şeyh Hüseyin Efendi (1151/1738) ile birlikte XVIII. asrın başlarından itibaren Sa'diyye'nin *Vefâiyye Kohû*'na mekânlık etmiştir. II. Mahmud döneminde tekke yeniden inşâ edilmiş ve padişahın âyini izlemesi için kafesli bir bölüm ile Aralık İskele Sokağı'na bakan köşeye ahşap bir cümle kapısı yaptırılmıştır⁴.

Sa'diyye meşihatına bağlanan Kırımlı Şeyh Süleyman Efendi'nin oğlu İsmâil Necâti Efendi (1204/1789); Abdüsselâm Tekkesi şeyhi

¹ Zakir Şükrî, a.g.e., ss. 61-62; Vassâf, *Sefîne*, I, s. 368; Tanman, Baha, aynı yer.

² Tanman, Baha, aynı yer; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 135.

³ Eyüp İlçesi'nde, Bahariye'de, Bahariye ve Mevlevihânesi'nin karşısında idi. Kurucusundan dolayı Lagârî Mehmed Efendi Tekkesi olarak da bilinir. XVII. yüzyılın sonlarında Ayvansarâyî'ye göre Nakşî, Zâkir Şükrî'ye göre ise Bosnalı ve Bayrâmî Lagârî Mehmed Efendi (1093/1682) tarafından kurulmuştur. Ayvansâyî, *Hadîka*, I, 259; Şükrî, a.g.e., s. 57; Yılmaz, Nazif, a.g.e., s. 354; Işın, Ekrem, “Taşlıburun Tekkesi”, *DBLA*, VII, s. 223.

⁴ Işın, Ekrem, “Taşlıburun Tekkesi”, a.g.e., VII, 223.

Mustafa Haydar Efendi'nin halifesi Ahmed Hulûsi Efendi (1231/1815); Ahmed Efendi'nin halifesi Sâlih Efendi (1244/1828); Ahmed Efendi'nin oğlu Şeyh Süleyman Sıdkî Efendi (1308/1890) ve Şeyh Sadeddin Efendi (1319/1901) sırasıyla meşihat etmiştir¹. Günümüze yalnız hazîresi ve arsası kalmıştır².

e) Kadem-i Şerif Tekkesi

Samatya'da Mirza Baba Tekkesi'nin ardından faaliyete geçen ikinci Sa'dî merkezi ise Kadem-i Şerif Tekkesi'dir.³ Fatih-Samatya'da, Kasap İlyas Mahallesi'nde, Bayezid-i Cedîd Mescidi'nin yanında bulunmaktadır. Sa'dî tarikatının İstanbul'daki en önemli tekkelerinden olan bu kuruluş 1199/1784'te Sadrazam Halil Hamid Paşa (1785) tarafından tesis edilmiştir.⁴ Bazı kaynaklarda, "Kudüm-i Şerif Tekkesi" veya "Kadem Tekkesi" olarak da anılır.⁵ XVIII. asırda bu tekkede Sa'dîliği temsil eden şeyhler sırasıyla şunlardır: el-Hâc Muhammed Ziyâd Efendi (1205/1790-91), Ahmed Efendi (H.1200'den sonra)⁶ ve Abdurrahman Efendi (H.1200'den sonra).⁷

XVIII. ve XIX. asırda Vefâîliği temsil eden şeyhlerin sayısı on ikidir. Toplam on iki tekkede faaliyet gösteren şeyhlerin, Sa'dîlik içerisindeki oranı, %46'dır. Diğer Sa'dîlik kolu Selâmîlik'ten sonra

¹ Zakir Şükrî, a.g.e., s. 57; Akbatu, Şinasi, a.g.e., c. IV, s. 97; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 36; Işın, Ekrem, aynı yer.

² Haskan, *Eyyûp Tarîhi*, c. I, s. 131.

³ Işın, aynı yer.

⁴ Kemal Beydilli, "Halil Hamid Paşa", *DİA*, XV, 318.

⁵ Kadem-i Şerif Tekkesi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Aynur, *Sâliba Sultan*, s. 36, nr. 101; *Âsîtâne*, 17; Osman Bey, age, 1, 80-81, nr. 127; Vassâf, age, V, 270; Tabibzâde, *Mecmua*, s. 20-21; *Fatih Camileri*, s. 282; Tanman, "Kadem-i Şerif Tekkesi", *DBİA*, IV, 327-328.

⁶ Şeyh Seyyid Ahmed Efendi, Kadem-i Şerif Tekkesi'nin ikinci sırada postnişini olmuştur. Şeyh Muhammed Ziyâd Efendi'nin (1205/1790) oğludur, bk. Tabibzâde, *Mecmua*, s. 20.

⁷ Şeyh Seyyid Abdurrahman Efendi, Kadem-i Şerif Tekkesi'nin üçüncü sırada meşihatını üstlenmiştir. Şeyh Muhammed Ziyâd Efendi'nin (1205/1790) oğludur, (bkz. Tabibzâde, *Mecmua*, s. 20) Abdurrahman Efendi'nin Mevlevîliğe intisâb ederek Bursa Mevlevîhânesi'nde çile çıkarttığı ve İstanbul'a dönmeyerek Bursa'da vefat ettiği biliniyor. Kadem-i Şerif Tekkesi'ndeki meşihat görevini ne şekilde yürüttüğü konusu pek açık değildir, bk. Işın, aynı yer.

ikinci sırada yer almaktadır. Vefâî şeyhlerinden en çok dikkati çeken, Nakş-i Kadem-i Şerifi (Hz. Peygamber'in ayak izi) İstanbul'a getiren Muhammed Ziyâd Efendi (1205/1790)'dir.

3. Selâmîlik

İstanbul'a Vefâîlik'den sonra ikinci olarak girdiği kabul edilen diğer Sa'dîlik kolu, Abdüsselam Şeybânî'ye nisbet edilen Selâmîlik'dir.¹

XVIII. asrın başlarında İstanbul'a giren Sa'dîliğin Vefâîlik kolu tarafından gerçekleştirilen tarikat faaliyetlerine karşın, Selâmîlik kolu, Abdüsselam Tekkesi'nde temsil edilmiş ve aynı zamanda Sa'dîliğin âsitanesi olması sıfatıyla da tarikatın merkezî yönetimini üstlenmiştir. Sa'dîliğin merkezî yönetim modeline dayanan bu yapılanmasını, Kadirîlik, Rifâîlik ve Bedevîlik'de de görmek mümkündür. Abdüsselam Tekkesi'nin bir başka özelliği ise, Sa'dîlik tarafından kurulmayıp, Halvetîlikten devralınmış olmasıdır.²

Burada kaydetmemiz gereken diğer bir husus da, hem Abdüsselam Şeybânî'nin hem de oğlu Mehmed Gâlib Behceddin'in ölünceye kadar meşîhatte kalmamaları ve belli bir yaşa geldikten sonra meşîhatı bırakmalarınıdır. Diğer tarikatlarda pek rastlanmayan bir husus olarak dikkati çekmektedir.

İstanbul'un tarihindeki ilk "kıyâmî" tarikat şeyhi olarak bilinen Abdüsselam Şeybânî, şehrin ileri gelen şeyhlerinin "devrânî" uygun görmesi üzerine, Halvetî-Cerrâhî pîri Şeyh Seyyid Mehmed Nûreddin Cerrâhî'nin halifelerinden Sertarikzâde Şeyh Mehmed Emin Efendi'ye (1686/1759) intisâb ederek teberrüken Cerrâhî tacı giymiştir.³

¹ Selâmiyye'nin silsilesi, Şeyh Abdüsselam Şeybânî, Şeyh İbrahim el-Meydânî, Şeyh İsmail, Mustafa el-Meydânî, Şeyh Sadeddin-i Asfar, Şeyh Muhammed Sadeddin, Şeyh İbrahim, Şeyh Mûsâ, Şeyh Sadeddin-i Sâni, Şeyh Ahmed, Şeyh Hüsni, Şeyh Hasan, Şeyh Muhammed, Şeyh Ali el-Ecred, Şeyh Ebûbekir, Şeyh Ali el-Ekmecl ve Şeyh Muhammed Şemseddin ile Şeyh Sadeddin Cibâvî eş-Şeybânî'ye ulaşır, bkz. Vassâf, *age*, I, 339.

² Işın, "Sa'dîlik", *DBİA*, VI, 393.

³ Tanman, "Abdüsselam Tekkesi", *DBİA*, I, 56.

4. Selâmî Tekkeleri

a) Abdusselâm Tekkesi (Kovacı Sa'dî Dergâhı)

Abdusselâm Dergâhı, Koska'da XVI. yüzyılda yapılan Papaszâde Mustafa Paşa Külliyesi'ne XVIII. yüzyıl başlarında İstanbul'a gelen Selâmiyye Kolu'nun müessisi Abdusselâm Şeybânî (1165/1751) tarafından eklenerek oluşturulmuştur. Şeybânî'nin Pîr Sadeddin Cibâvî neslinden gelmesi, ilmî ve saygın şahsiyeti nedeniyle olsa gerek bu tekke İstanbul'daki Sa'dîlerin Âsîtânesi olmuştur¹.

Kolancı İbrahim Sabri Efendi (1221/1806)'den sonra meşîhata geçen Şeyh Mehmed Emîn Elfî Efendi (1251/1835), deriden su kovası dikmekle geçimini temin ettiği için tekke "Kovacı Tekkesi" adıyla anılmaya başlamıştır. O dönemde âsîtânedeki meşâyih'in meşhurlarındandır. 1244/1828 senesinde meşîhâta geçmiş bir sene sonra görevi oğlu Şeyh Muhammed Gâlib Efendi'ye bırakarak uzlete çekilmiştir. Abdusselâm türbesinde medfûndur².

Şeyh Mehmed Gâlib Efendi (1279/1862); 1245/1829 tarihinde babası Mehmed Emîn Efendi'nin yerine Âsîtâne'ye şeyh olmuş³, "Kovaczâde" ismiyle ünlenmiş, otuz dört sene bu görevi sürdürmüştür. Teselya Yenişehir'ndeki Sa'dî Dergâhı şeyhi Şeyh Muhammed Efendi onun halifelerindendir⁴. Ramazan 1279/Şubat 1863 senesinde dergâhta Lafza-i Celâl zikri esnasında sayha atarak vefat etmiştir. Rivâyete göre güzel ahlâkı nedeniyle herkesin rağbetini çekmiş, Sultan I. Abdülhamid ve II. Mahmud ziyaret

¹ Bkz. Koçu, R. Ekrem, "Abdusselâm Tekkesi", *İ.A.*, I, s. 167; "Abdusselâm Tekkesi (Kovacı Dede Tekkesi)", *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*, I, ss. 214-216; Tanman, Baha, "Abdusselâm Tekkesi", *DİA*, I, ss. 302-303; a.mlf. "Abdusselâm Tekkesi", *DBİA*, I, ss. 56-57. İstanbul'a ilk defa "Kıyâmî" tarikat getirdiği için diğer meşâyih'in tensibiyle *Devrânî*" zikir yaptıran Nüreddin Cerrâhî halifelerinden Sertarıkzâde Şeyh Emin Efendi'ye intisâb ederek teberrüken hilâfet almıştır. Bundan sonra elâmiyye Kolu'na bağlı tekkelerde ilbâs-ı tâc ve ilbâs-ı post merâsimlerinde bir Cerrâhî şeyhinin rehberliği gelenek halini almıştır. Tanman, Baha, aynı yerler.

² Vassâf, *Sefîne*, I, s. 351.

³ Vassâf, aynı yer; Özdamar, Mustafa, a.g.e., s. 74.

⁴ Vassâf, *Sefîne*, I, s. 351.

amacıyla tekkeye gelip gitmişlerdir. Şiirlerinde Şeyh Gâlib'in neş'esi ve aşkı görünmektedir.

*“Cezbe-i aşk ile Şeyh Gâlib, Sa'dî nâgâh,
Cân-ı cânâna verüp, söyledi Allah, Allah,
Aşk-ı Hâk sırrına tesîr ediverdik de hemân
Terk-i cân eyleyerek son sözü oldu Allah, Allah.”*

Gâlib Efendi'nin vefatıyla İzmir Emir Sultan Dergâhı'nda medfûn, Yenişehir Sa'dî Dergâhı şeyhi Mehmed Efendi'den tarikat terbiyesi gören oğlu Yahyâ Efendi (1329/1911) postnişin olmuştur. Hüseyin Vassâf onun için *“Son zamanlarında meşihâtla kâbil-i tefîk olmayacak hâlâtı ihtiyar etmişti”* demektedir¹. Ama hakkında bilgi vermediği bu hâlât nedeniyle olsa gerek ki Sultan Abdülhamid devrinde Hicaz'a sürülmüş, ancak II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelerek vefat etmiştir. Yahyâ Efendi (1329/1911)'den sonra Şeyh Ârif Hikmet Efendi postnişin olmuşsa da, bu dönemde Meclis-i Meşayih Reisi Mehmed Elif Efendi onu bu makamdan azlederek, yerine oğlu Yûsuf Zâhir Efendi'yi postnişin olarak atamıştır².

b) Kelâmî Tekkesi

Fatih'te, İbrahim Çavuş Mahallesi, Yayla Caddesi, Kelâmî Tekkesi Sokağında faaliyet gösteriyordu.³ XVIII. asırda Şeyh Seyyid İbrahim Edhem el-Vehbî, 1200/1785-86'da Rifâîliğe mensup Şeyh Kemâleddin Baba'nın vefatıyla Kelâmî Tekkesi'nde postnişin olmuş ve burada Sa'dîliği 1267/1850-51 'de vefatına kadar temsil etmiştir.⁴

c) Bedreddinzâdeler Tekkesi

XVIII. asırdan itibaren Taşlıburun Tekkesi ile Abdüsselam Tekkesi etrafında yürütülen faaliyetlerin yanı sıra, tarikatın

¹ Vassâf, aynı yer; Zakir Şükrî, a.g.e., s. 48.

² Yûsuf Zâhir Efendi'nin, oturulamayacak kadar bakımsız olan tekkeye, ancak Pazartesi günleri âyin icrâsı için gelip gittiği rivâyet edilmektedir. Tanman, Baha, aynı yerler.

³ Özdamar, *age*, s. 119.

⁴ Tabibzâde, *age*, s. 18.

yayılmada önemli rol oynayan bir diğere unsur da şeyh ailelerinden oluşmasıdır. Bunlardan bazıları adı geçen tekkelerdeki faaliyetlere katılırken, bazıları da bağımsız bir yapılanma anlayışını benimsemiştir. Bu ailelerin İstanbul'da en tanınmışlarından birisi Bedreddinzâde'lerdir. Sa'dîliğin XVIII. asırdan XIX. asrın sonlarına kadar süren tarihine damgasını vuran bir ailenin kurucusu Mehmed Es'ad Efendi'nin oğlu Seyyid Bedreddin (1171/1757)'dir. Kendi adına kurduğu Samatya'daki merkez, Bedreddinzâdeler Tekkesi¹ adıyla tanınmış olup aynı zamanda bu bölgede daha sonra faaliyete geçen Mirza Baba Tekkesi ve Kadem-i Şerif Tekkesi'nin de elverişli bir sosyo-kültürel zemin üzerinde gelişmelerine katkı sağlamıştır. Bedreddinzâdeler Tekkesi şeyhleri Seyyid Bedreddin ailesine bağlı bulunup, XIX. asrın sonuna kadar burada Sa'dîliği temsil etmişlerdir.² XVIII. asırda adı geçen tekkede postnişin olan şeyhler sırasıyla şunlardır: Bedreddin Efendi (1171/1757-58)³, Mehmed Sâdık Efendi (1190/1776-77)⁴, İbrahim Efendi (1195/1780-81)⁵ ve Mehmed Nûreddin Efendi (1217/1802-03)⁶.

d) Yağcızâde (Balabanî) Tekkesi

Üsküdar İlçesi'nde, Yeni Vâlide Külliyesi ile Şemsi Paşa külliyesi arasında kalan ve "Balaban İskelesi" olarak anılan kesimde İsfendiyar Mescidine meşihat konulmasıyla kurulmuştu⁷. Sa'diyye

¹ Bedreddinzâdeler Tekkesi, Samatyada bulunmaktaydı, bk. Ozdamar, *age*, s. 133; Tabibzâde, *age*, s. 36.

² Işın, Ekrem, a.yer.

³Sa'dîliğe mensup olan Seyyid Bedreddin Efendi, kendi adıyla anılan tekkenin kurucusu ve ilk şeyhidir. Şeyh Mehmed Es'ad Efendi'nin oğludur, bk. Tabibzâde, aynı yer.

⁴Bedreddinzâdeler Tekkesi'nde ikinci postnişin olarak vazife yapmıştır. Şeyh Bedreddin Efendi'nin oğludur, bk. Tabibzâde, *age*, s. 37.

⁵Bedreddinzâdeler Tekkesi'nde üçüncü postnişin olarak görev yapmıştır. Şeyh Bedreddin Efendi'nin oğludur, bk. Tabibzâde, aynı yer.

⁶Bedreddinzâdeler Tekkesi'nde dördüncü postnişin olarak meşihati üstlenmiştir. Şeyh Mehmed Sâdık Efendi'nin (ö.1190/1776-77) oğludur. Kendisinden sonra yerine İbrahim Efendi'nin (ö.1195/1780-81) oğlu Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (ö.?) postnişin olmuştur, bk. Tabibzâde, aynı yer.

⁷ Mescid, İsfendiyaroğullarından Şeyh Balaban Ahmed Baba tarafından (1047/1637) yaptırılmıştır. Ayvasâyî, *Hadîka*, II, 204; Konyalı, İ. Hakkı,

Tarikatı'ndan Seyyid Ahmed Saîd Efendi (Yağcızâde) (1191/1777)¹ mescide meşihat koyduğu için “Yağcızâde Ahmed Efendi Tekkesi”; son şeyh Balabanî Hüseyin Hüsnü Efendi'den dolayı da “Balaban Tekkesi” olarak bilinmektedir. Tekke meşihata, Mehmed Nizâmeddin (Sûzî) Efendi (1238/1823) ile birlikte Sa'dî-Celvetî olmuştur.

Tekke'de Sa'diye'den Mudanyalı Mehmed Nizâmeddin Sûzî Efendi (1238/1823), Rumelili İbrahim Efendi (1245/1829), Mudanyalı Yâkub Efendi'nin oğlu Mehmed Nizâmeddin Efendi (?) ve Nizâmeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Emîn Efendi (1297/1879) postnişin olmuştur. Işın makalesinde tekke hazîresindeki mezar taşlarına dayalı olarak bundan sonra Seyyid Mustafa Hüdâvendî Hâlidî (1310/1892)²'nin meşihata geçtiğini böylece dergâhta Hâlidî zikirlerinin de yapılmaya başladığını kaydetmektedir³. *Sefîne* müellifi ise onun Ahmed Çelebi Mescidi'nde Cuma ve Pazartesi geceleri Hatm-i Hâcegân yaptırdığını ve seksen yaşında vefat edince İsfendiyar Mescidi hazîresine defn olunduğunu söyler⁴.

Tekkenin ikinci bânisi Ayşe Sıdika Hanım'ın eşi *battât-ı şebîr* Şeyh Mehmed Âşir Efendi (1323/1905)⁵ ile birlikte Nakşî ve Sa'dî âyinleri birlikte sürdürülmüştür.

Tekkenin Âşir Efendi'den sonraki postnişini Balabanî Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi (1928)¹'dir. Hüseyin Vassâf onun

Üsküdar Tarihi, I, s. 173; Işın, Ekrem, “Yağcızâde Tekkesi”, *DBİA*, VII, s. 396-97.

¹ Yağcızâde Seyyid Ahmed Efendi, Selâmiyye'nin (Abdüsselâmî) kurucusu Seyyid Abdüsselâm Şeybânî'nin oğlu Abdüsselâm Tekkesi şeyhi Seyyid Mehmed Gâlib Efendi'nin halifesidir.

² Aslen Eskişehirli'dir. Abdullah-ı Mekki'nin yanında kalmış yirmi üç senelik eğitim ve hizmetten sonra hilâfet alarak Üsküdar'a gelmiş, Eskihamam civarındaki mektepte ikâmet etmiştir. Akâide dair *Risâle-i Nebî-i Kavim* adlı bir eseri vardır. Vassâf, a.g.e., I, 213.

³ Işın, “Yağcızâde Tekkesi”, *DBİA*, VII, s. 396-97. Ayrıca bkz. Behcetî İsmâil Hakkı el-Üsküdârî, *Merâkîd-i Mu'tebere-i Üsküdar*, (yay. B.N. Şehsüvaroğlu), İstanbul 1976, s. 42; Konyalı, İ. Hakkı, *Üsküdar Tarihi*, I, 173.

⁴ Vassâf, *Sefîne*, II, s. 213.

⁵ Zâkir Şükrî, a.g.e., 26; Akbatu, Şinasi, a.g.m., IV, s. 80.

basılmamış Hâlidîyye usûl ve âdâbından bahseden *Nesemât-ı Rûbânîyye*, terâcim-i ahvâle dair *Risâle-i Mir'âti'l-Ebrâr*, Şâzilîler hakkında *Burbânu's-Sâlikîn*, *Silsile-i Çiştîyye* ve *Dîvânçesî*'nin olduğunu haber vermektedir. Hüsnü Efendi 1305/1887'de *Risâle-i Hüsnîye fî âdâbi'n-Nakşibendîye* ve 1333/1914'de *Mücmel-i Târih-i İslâm*'ı kaleme almıştır².

e) Hallaç Baba Tekkesi

Üsküdar'da Toptaşı İnkılâp Mahallesi'nde yer almaktadır. Tekkeyi bina eden Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifelerinden Abdulhay Efendi'den dolayı "*Abdulhay Efendi*"; III. Selim'in annesi Mihrişah Vâlîde Sultan (1220/1805)'in vefatından önce tabipliğini üstlenen Hallaç Baba'dan dolayı "*Hallaç Baba*" Tekkesi olarak da bilinmektedir³.

Tekirdağlı Hallaç Baba'nın vefatından sonra dergâha Abdulganî Efendi postnişin olmuştur⁴. Bundan sonra dergâh meşîhatında Şeyh Muhammed Emîn Efendi (ö.1292/1875), oğlu Ali Fakrî

¹ Balâbânî Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi (1928), Şam valisi şair Ali Rızâ Paşa'nın oğludur. Arapça, Farsça bilir, *Mesnevî* okurdu. Kadıköy-Mecidiye Dergâhi şeyhi Yûsuf Bey (Fahir Ataer, A. Münib Efendi'nin oğlu) kendisinden *Mesnevî* okumuştur. Cemiyetlerde duâ etmesiyle tanınmıştır. Duâlarına M. Camî'nin münâcâtıyla başladığı. (CSR. Dosya no. 139; Öztürk, M.Cemal, *Şeyh Nureddin Cerrahî ve Cerrahiye Tarikati*, s. 117) Her gittiği tekkeden istihlaf olmakla tanınmaktadır. Aslen Neccarzâde Rızâ Efendi'nin halifesidir. Selimiye Tekkesi şeyhlerinden Saîd Efendi ile Sağır Hidâyet Efendilerden de hilâfeti vardır. Revnakoğlu hakkında şu bilgileri vermektedir: "*Balabânî merhum, iflanlı, dirayetli bir zât olduğun için duâları her yerde tekrar edilen muayyen sözlerden ibaret değildi. Yerine ve icabına göre duânın şeklini, girişgâbını değiştirir, bir yerde ettiği duâyı aradan uzun bir zaman geçmeyince başka yerde tekrar etmezdi. Çok defa yeniden duâ tertib eder, irticâlen cinaslar, telmih ve teviryeler meydana getirir, ce'iyet-i elfâza dair bir hayli kelime istibdam ederdi.*" CSR Arşivi, no. 138, Öztürk, M.Cemal, a.g.e., s. 116.

² Vassâf, a.g.e., II, 213-214. Balabanî Zeiyâuddin Hüsnü Efendi (ö. 1928) A. Rıfkî'nin yazdığı *Bektâşî Sırrı*'na cevaben *Peyâm-ı Sabah*'ta seri makaleler yazarak karşılık vermiştir. Galata Mevlevihânesi'nde yapılan bir ihtifal üzerine Tâhiru'l-Mevlevî ile çıkan karşılıklı tartışmaları için bkz. Tâhiru'l-Mevlevî, *Matbuât Âlemindeki Hayatım*, ss. 54-57.

³ Raim, *Mir'ât*, 121; Uluçay, M.Çağatay, *Padişahın Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 99; Tanman, Baha, "Hallaç Baba Tekkesi", *DBİA*, III, ss. 530-531.

⁴ Konyalı, İ. Hakki, *Üsküdar Tarihi*, I, s. 419.

Efendi (1345/1929), Şeyh Ferîd Efendi (1908)¹ ve ünlü edebiyat ve mûsikî tarihçisi Sadeddin Nüzhet isimlerini görmekteyiz.

Üsküdarlı Hoca Vildan Efendi'den icâzet alan Ali Fakrî Efendi, babasının vefatından iki sene önce Sa'dî hilâfeti almış, bunun yanında Üsküdar *Selim Baba Tekkesi* şeyhi Ömer Efendi'den Nakşbendî, teberrüken Rifâî ve Sünbülî hilafetleri de almıştır. 1294/1877 Rus muharebesi esnasında Cibâli'de Sâdiye Kalyonu *Zuafâ-yı Askeriyye Hastalar Ağahğına* tâyin edilmiş, savaştan sonra bir müddet daha devlet hizmetinde bulunduktan sonra çekilerek zamanını *irşâd-ı ibâda* hasretmiştir. 1332/1913'de Meclis-i Meşâyih âzâlığında bulunan Ali Fakrî Efendi'nin, *Sa'dînâme* (Farsça 300 beyit), *Mevlevînâme* (Farsça 200 beyit), *Ekeberîyye* (Muhyiddin İbn Arabî hakkında 200 beyit) ve *Adâb-ı Nakşbendîye* hakkında bir risâlesi vardır. Ali Fakri Efendi, 1324/1906'da Seyyid Ahmed Buhârî Dergâh meşihatına geçmiş, yerine halifelerinden Hüseyin Sadeddin Efendi'yi bırakmıştır.

Ali Fakri Efendi'nin altı halifesi vardır. Bunlar; Düzce'de vefat eden İshak ve Sâlih Efendiler, Bursa Sa'dî Dergâhı şeyhi Erzurûmî Hocazâde İsmâil Hakkî es-Sâfi, Sadeddin el-Vefî, Üsküdar Selim Baba Dergâhı şeyhi Ahmed Efendi, Nakşbendîyye'den Küçük Mustafa Efendi, Unkapanı Şâzîlî Dergâhı şeyhi Bekir Efendi'dir².

Ahmed Ferîd Efendi ise Yenişehir Fenar'da Sa'diyye'den "*Dergâh-ı Atik*" tekkesi şeyhi şair Şeyh Muhammed Vehbî Efendi'nin oğludur. 1297/1879 senesinde Yenişehir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine İzmir'e gitmiş; pederinin 1303/1885'de burada vefatıyla İstanbul'a gelerek eğitimine devam etmiştir. 1313/1895 yılında Selânik'e giderek, Abdusselâm Dergâhı şeyhi iken oraya sürülen babasının halifelerinden Yahyâ Efendi'den icâzet almıştır. Selanik dönüşü Halıcioğlu Mûsevî Mektebi muallimliğine atanmış, Üsküdar Hallaç Baba Dergâhı şeyhi Ali Fakrî Efendi'nin Ahmed Buhârî Dergâhı şeyhliğine atanmasıyla da 1324/1906'da onun yerine geçmiştir. Şeyh Ferîd Efendi'nin kendi mürîdlerinden Yenişehirli Hacı Hüseyin Paşa'nın kızı Vâhide Hanım bu tekkeyi yeniden yaptırmıştır. Ahmed Ferîd Efendi

¹ Vassâf, *Sefîne*, I, s. 368; "Ferîd Efendi", *İ.A.*, s. 5675.

² Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, XII, s. 1453; Vassâf, *Sefîne*, II, ss. 51-52.

burada dört yıl dört ay on gün meşîhattan sonra vefat etmiştir. Sadeddin Nüzhet Ergun onu, çok okuyan, İslâmî ilimlere ve tasavvufa vâkıf, mûsikî ıstılahlarını içeren *Kâr-ı Nâtk* müellifi, üstün meziyetli bir şahsiyet olarak tanıtmakta; Dîvân tarzının kuvvetli şairlerinden olmasına rağmen şiirlerini bir araya getirmek kaygısında olmadığını eklemektedir¹.

Ferîd Efendi'nin erkek çocuğu olmadığı için henüz sekiz yaşındaki yeğeni Sadeddin Nüzhet buraya atanmıştır. Ancak onun da yaşının küçüklüğü nedeniyle kendisine, önce Koska Abdüsselâm Sa'dî Dergâhı şeyhi Yahyâ Efendi, sonra da Ali Fakrî Efendi vekâlet etmiştir².

XVIII. ve XIX. asırda faaliyet gösteren Sa'dîliğe bağlı Selâmi şeyhlerinin sayısı on dördtür. Sa'dî şeyhleri içerisindeki oranı ise %54'tür. Selâmîliğin faaliyetleri Vefâilikten daha yoğun olarak gerçekleşmiştir. Toplam on dört tekkede faaliyet gösteren Selâmî şeyhlerinden en çok dikkat çekenleri, Selâmîliğin kurucusu Abdüsselâm Şeybânî (1165/1751) ile kendi adına bir kol kuran Acîzî Süleyman Efendi (1150/1737)'dir.

3. Âcizîlik

Süleyman Efendi, *Osmanlı Ansiklopedisi*'nde Sa'dîliğin Acizîlik kol kurucusu olarak kaydedilmektedir. Aslen İşkodralı olan Süleyman Efendi "Âcizî" lakabıyla tanınmaktadır. Resmî ilimleri İstanbul'da okuduktan sonra tasavvufa intisâb eden ancak

¹ Ergun, S. Nüzhet, *Türk Şairleri*, I, s. 284.

*"Katrâ-yı bir babr-ı ummân eyledim
Zerreyi ben şems-i tâbân eyledim
Neşveyâb-ı feyzi aşkımdı kendimi
Bâde-i vahdetle sekrân eyledim
Meyl-i ağıvâr etmedim
Yâr ile ben abd u peymân eyledim
Her güzel veçhinde, vallahi'l-azîm
Şâhid-i maksûd-ı seyrân eyledim
Ferdyâ dâru's-surûr olsun cihân
Sînemi mir'ât-ı cânân eyledim."* Ergun, S. Nüzhet, aynı yer.

² Sadeddin Nüzhet ancak 1921 tarihinde Sa'dî, Nakşî ve Rifâî icâzetini alarak Bâb-ı Meşîhata geçmiştir. Bkz. Bektaş, E. "Ergun, Sadeddin Nüzhet", *DİA*, XI, ss. 299-300.

mürşidinin kim olduğunu tespit edemediğimiz Süleyman Efendi, Prezerin'de ikâmet etmiş ve orada 1150/1737-38'de vefat etmiştir.¹ Büyük kısmı Türkçe, kalanı Arapça ve Farsça olan bir *Divan*'ı vardır. Bursalı Mehmed Tâhir'e göre, Acizîlik koluna mensup Sa'dîler, Edhemî (dört terklı) arâkıyye giyerler.² Bu kolun Anadolu'da ve İstanbul'da herhangi bir faaliyeti görülmemektedir.

D. BURSA'DA SA'DİLİK

İstanbul dışında Bursa, Kastamonu, İzmir, Edirne, Tekirdağ gibi bazı şehirlerde Sa'dîliğe ait tekkeler ve faaliyetleri görülmektedir. Bunların etkileri İstanbul kadar güçlü değildir. Bu şehirler içinde Bursa üç Sa'dî tekkesiyle ikinci sırada gelmektedir.

1. Zinciri Ali Efendi Dergâhı

XVI. Asırda Bursa'da, Üftâde hazretlerinin kütüphanesi, Halvetîliğe mensup Zinciri Ali Efendi (950/1543-44)'nin görevlendirilmesiyle tekke haline gelmiştir. Ali Efendi'den sonra metruk kalan dergâh, beline zincir sararak mücâhede eden Erzincanlı Ali Efendi (1149/1736) ile birlikte yeniden ihya olmuştur. Bir süre boş kalan dergâh, Üftâdezâde Şeyh Mustafa Efendi, kendi uhdesinde bulunan meşihat hakkını Sa'dîliğe mensup Şamlı Şeyh İbrahim Ebu'l-Vefâ'nın halifelerinden Halepli Şeyh Mustafa Efendi'ye vermesiyle dergâh Sa'dî tekkesine dönüşmüştür.³

Şeyh Mustafa Efendi (1212/1797), haksız yere idam edilmek üzere olan bir genci darağacında dondurup, idamdan sonra ayıltığı için tekkesinin adı “Dondurmacı Tekkesi” diye anılmaya başlamıştır.⁴

¹ Bursalı, age, I, 123-124.

² Bursalı, age, I, 124.

³ Şemsî, *Yadigâr*, s. 381-382.

⁴ Sa'diyye meşayihî daha çok havas ilimlerindeki vukûfiyetleri, halkla iç içe yaşamaları, kerametleri onların yararına kullanmalarıyla tanınmışlardır. Şeyh Mustafa Efendi de Bursa şehrini zararlı bir yıldan kurtarmış ve karşılığında şehir mütesellimi kendisine beş yüz kuruşluk vakıf hediye etmiştir. Bkz. Şemsî, *Yadigâr*, s. 382-83.

Şeyh Mustafa Efendi'nin tarikat silsilesi, Etyemez Dergâhı kurucusu Şeyh Ali Hulûsi (1197/1782)'ye dayanmaktadır. Önceleri Bursa Hâce Muslihiddin Mektebi'nde Sa'diyye âyinleri icra ederken, yerine geçen oğlu Şeyh Mehmed Said el-Hüsni Efendi (1230/1815) de tarikat düşmanı ve tezyif amacıyla dergâha gelmiş iki kişiyi mahfilde dondurması, akabinde de derviş etmesi gibi kerametlerle tanınmıştır. Mehmed Saîd Efendi'den sonra bütün Anadolu, Rumeli ve Hicaz'ı gezmiş olan Şeyh Abdusselâm Efendi (1283/1866), Damat Halil Paşa, Süleyman Paşa gibi ümera ve vüzeranın hürmetini kazanmış olan Şeyh Mustafa Haydar Efendi (1297/1879) dergâh postuna geçmiştir.¹

2. Bursa'da bulunan “Yunus Emrem (Kara Abdürrezzak) Tekkesi”² ve “Seyyid Usûl Dergâhı”³ da Sa'diyye tarikatının temsil edildiği mekânlardandır. Yunus Emrem Tekkesi kuruluşundan sonuna kadar, Seyyid Usûl dergâhı ise bir müddet Sa'dî şeyhlerince idare edilmiştir.

E. İZMİR'DE SA'DİLİK

Şeyh Hacı Muhammed Vehbî Efendi (1303/1885), Teselya Yenişehir müftüsü ve burada büyük bir Sa'dî dergâhı yaptıran Şeyh

¹ Şemsi, *Yadigâr*, s. 386-388.

² Camii Kebir bitişiğine Şeyh Mehmed Es'ad Efendi (1272/1855) harem ve selâmlıktan oluşan bir zaviye yapmaya muvaffak olmuş, yerine Hafız Nazif Efendi (1297/1879). Şeyh Tefvik Efendi (1324/1906). Şeyh Es'ad Efendi (1354/1934) geçmiştir. Şemsi, *Yadigâr*, s 612-14.

³ Seyyid Usûl Efendi (894/1488) Emir Sultan ve Seyyid Nasır ile birlikte Bursa ya gelerek zaviyesini inşâ ettirmiş, ibâdet ve laatlâ bir ömür geçirmiştir. Bir müddet sonra Peri-peykeri Cafer Çelebi bu zaviye etrafına bir takım odalar inşâ ellircrek medreseye çevirmiş. 1216/1801 senesinde Bursa'nın büyük bir kısmını yok eden yangında bu medresede yanmış, bilahere Eşrefzâde Abdülkadir Necib Efendi halîfesi Alîmed Baba (1225/1810) bu arsaya iki oda yaptırarak Dergâh ittihaz edinmiştir. Mâliye Nazırlarından Abdurrahman Nafiz Paşa burayı yeniden yaptırmış ve Zinciri Dergâhı şeyhi Mehmed Said Efendi'nin halîfesi Şeyh Mehmed Emin Zuhuri (1260/1844) Efendi postnişin atanmışın. Zuhuri Efendinin vefatına kadar burada Sadî âyini icra edilse de daha sonra postnişin olan Şeyh İbrahim Dede (1272/1855) ve Hadis âlimlerinden Diyarbakırlı Muhibbullah Efendi (1293/1876) ile birlikte tekrar Kadiri usûlü icraya başlanmıştır. Bkz. Şemsi, *Yadigâr*, s. 413-416.

Muhyiddin Efendi (1265/1849)'nin oğludur. Küçük yaşta babası vefat ettiği için Şeyh Halim Efendi'nin himayesine girip, Yenişehir'de Hoca Muhammed Efendi'den icazet almıştır. Diğer taraftan özel hocalardan *Mesnevi* dersleri okumuştur. 1296/1879 senesinde Harameyn, Şam, Bağdat ve Kerbelâ'yı ziyaret etmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelerek Abdusselâm Dergâhı şeyhi Kovacızâde Gâlib Efendi'den hilâfet almıştır.¹

Muhammed Vehbî Efendi, 1281/1864 senesinde babasının Teselya-Yenişehir'i'nde inşa ettiği dergâha, dört odalı bir medrese ilâve ederek müderrislik yapmıştır. 1288/1871 tarihinde Şeyhülislâm Sâhib Molla Bey ile İstanbul'a gelmiş, Sultan Abdulhamid'in iltifatına nail olmuştur. Sultan Reşad'a Farsça okutmuş, bir müddet sonra Reşad Efendi ile olan bu münasebeti hoş görülmeyle İzmir payesiyle Yenişehir'i'ne gönderilmiştir. Yunan işgali ile tekrar İzmir'e dönmüş, bir yıl kaldığı bu dönemde çeşitli camilerde *Mesnevi* okutmuştur. İki bin dolayında mürid yetiştirmiş olup, halkın da büyük beğeni ve teveccühünü kazanmıştır. İstanbul, Manisa, Bursa arasında sayısız seferleri olmuştur. 1303/1885 tarihinde İzmir'de vefat eden Muhammed Vehbî Efendi, vasiyeti üzerine Seyyid Mükremüddin Dergâhı hazîresine defnedilmiştir.²

Halifeleri; Şeyh Abidin Efendi, Şeyh Cemal Efendi, Abdusselâm Dergâhı şeyhi Yahya Efendi, küçük kardeşi Şeyh Sıdkî Efendi, Tekirdağlı Hafız Efendi ve büyük oğlu Aziz Efendi'dir.

Muhammed Vehbî Efendi'nin birçok eseri olmakla birlikte, bugün elde ancak *Tarikatnâme* adlı kitabı ve basılı bir *Divan*'i kalmıştır.³ *Sefine-i Evliyâ*'da birçok kişi için yazdığı medhiye ve şiir örnekleri bulunmaktadır.

Hüseyin Vassâf, Muhammed Vehbî Efendi'nin oğlu Şeyh Aziz Efendi'nin 1279/1862 tarihinde dünyaya geldiğini, babasından hilâfet aldıktan sonra İzmir Akhisar'da kendi

¹ Vassaf, a.g.e., I, s. 380.

² Aynı yer.

³ Aynı yer.

dergâhını yaptırdığını ve 1329/1911'de vefat ederek oraya defnedildiğini kaydetmektedir.¹

F. KASTAMONU'DA SA'DİLİK

Tüysüz Baba isimli bir şeyh, uzun süre boş kalan Âhi Ali (Şucâ) Tekkesi'ni 1199/1784 tarihinde tamir ettirerek, tarîk-ı Sa'diyye üzere irşada başlamıştır. 1227/1812 tarihli vakfiyeden anlaşıldığı gibi, Tüysüz Baba'dan sonra “Kara Şeyh” lâkaplı meşhur halîfesi Şeyh Mustafa Efendi burada postnişin olmuştur. Şeyh Mustafa Efendi 1170/1750 tarihinde Küpciğez Mahallesi'nde doğmuş ve ilk tahsilini yaptıktan sonra ticaret hayatına atılmıştır. İntisab ettiği Tüysüz Baba'nın yanında, kısa zamanda seyr u sülûkunu tamamlayarak icazet almış, henüz yirmi beş-otuz yaşlarında iken irşada başlamıştır. 1241/1825-26 senesinde vefat edince, yerine oğlu Şeyh Ahmed ve Şeyh Mehmed Efendi geçmiştir. Tekkenin bilinen son şeyhi, 1319/1901 tarihinde vefat eden Ahmed Şükrü Efendi'dir. Ahmed Şükrü Efendi, cami ve tekkeye yeni vakıflar ilâve etmiştir.²

Tekke ve caminin yerleri Halk Eğitim Merkezi için istimlak edilince, türbede medfun bulunan zevatla birlikte Şeyh Mustafa Efendi'nin kabri de Hıra Hasan Köyü'ne nakledilmiştir.³

G. DİĞER ŞEHİRLERDE SA'DİLİK

Sa'diliğin Bursa, İzmir ve Kastamonu dışındaki bazı şehirlerde de faaliyetleri görülmektedir. Edirne'de Bostancıbaşı Hacı İsmail Ağa tarafından yaptırılan Sa'di Tekkesi⁴, Tekirdağ'da Şeyh İbrahim

¹ Vassaf, I, s. 368.

² Banisi XIV. asırda Kastamonu'ya gelen Âhi Ali Baba olduğu zannedilmektedir. Bugünkü Halk

Eğitimi Merkezi binasının yerinde bulunmaktaydı. Ziya Demircioğlu, *Kastamonu Evliyaları*. 1340. s. 78-79; Çifci, *Kastamonu Camileri*, s. 156, 241.

³ Çifci, aynı yer.

⁴ R. M. Meriç, *Edirne'nin Tarîhî ve Mimari Eserleri*, s. 13.

Efendi Dergâhı (1120/1708) ve Hacı İsâ Mahallesi'nde bulunan Halveti Tekkesi'nde Sa'diyye âyini icra edilmiştir.¹

SONUÇ

Sa'diliği genel olarak değerlendirecek olursak şu hususları zikretmemiz mümkündür. XVIII. asrın başlarından itibaren Anadolu'da faaliyet gösteren Sa'dilik, özellikle XIX. asırda İstanbul'daki önemli tarikatlardan biri haline gelmiştir. Bu dönemde Sa'dilerin İstanbul'da yirmi beş tekkesi bulunmaktadır. Yine XIX. yüzyılda Anadolu'daki tekkelerin tarikatlar arasındaki dağılımına baktığımızda, Nakşbendiyye, Kadiriyye ve Mevleviyye'nin doksanıdan fazla tekke sayısı ile birinci sırayı aldıklarını görmekteyiz. Halvetiyye'nin kolları Şâbaniyye, Uşşakiyye, Sinâniyye, Cerrâhiyye ile Bektâşiyye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Celvetiyye ellinin altında tekke ile ikinci sırada gelmektedir. Sa'dilik kolları içerisinde Selâmîlik, %54'lük bir oranla birinci sırada; Vefâîlik ise %46'lık oranla ikinci sırada ver almaktadır. Âcizîliğin ise Anadolu'da herhangi bir faaliyetine rastlanmamıştır. Sa'dî şeyhler içinde dikkati çeken en önemli isimler de, kol kurucusu Abdüsselâm eş-Şeybanî Efendi (1165/1751-52), "Nakş-i Kadem-i Şerif"i İstanbul'a getiren Muhammed Ziyâd Efendi (1205/1790-91) ve son dönem bir süre Meclis-i Meşayih başkanlığını da yürüten Mehmed Elîf Efendi (1347/1927)'dir.

DOĞUŞ SÜRECİNDE KELÂM PROBLEMLERİ

¹ 1310 tarihli *Edirne Salnamesi*, s. 657.

Veysel KASAR*

Özet

Bu makalede, Kelam ilminin kuruluşu ve gelişme döneminde ele aldığı ilahiyat problemleri ele alınmakta; İslam düşünce ekollerinin değişik sebepler altında ortaya çıkan bu problemlere getirdiği çözümlere kısaca temas edilmektedir. Ayrıca bu problemleri bilmenin günümüzdeki bir takım düşünce sorunlarını aşmada ufuk açıcı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Akaid, Kelam, İnanç Problemleri, Kelam Tarihi.

Abstract

In this article, the major issues discussed in the formative period of Islamic theology were examined. How different theological school dealt with these issues is also analysed. It is also emphasized that the understanding of these issues will give us a chance to solve intellectual problems we are facing in modern times.

Keywords: Faith, Theology, Intellectual Problems, History of Theology.

GİRİŞ

Doğuşundan günümüze kadar değişik safhalar geçiren Kelâm ilmi, gelişim süreci içinde yöntem itibariyle farklılıklar gösterse de,¹ özde, inançla ilgili problemlerin çözümünü amaçlamaktadır. Kelâm İlmi gelişim sürecinde, öncelikle, ehl-i bid'at fırkalarının düşünceleriyle mücadele etti. Bu dönemin ilk ve önemli eseri, Ebû Hanîfe'ye ait, el-Fıkhü'l-Ekber'dir. (ö.150 / 767) Ebû Hanîfe ilk fakihler arasından kelâmı mübah gören ve meşgul olan tek kişidir. Eserleri talebeleri tarafından kaleme alınmıştır. Bunlar akaid risalesi

* Öğrt. Grv. Dr., Harran Ü. İlahiyât Fak.

¹ İmam-ı Azamın Beş Eseri, Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 8, 9; Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, s. 57, 58; İrfan Abdu'l Hamid, İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çevr.:Saim Yeprem, İstanbul, 1983 s.139 Ş.Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber" D.İ.A., XII, 546.

niteliğindedir. Belirli bir tertipleri yoktur. Konular gayet kısa, delil getirilmeden anlatılmıştır. Üslup, Mürcie, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin yanlışlarını reddetmeye yöneliktir. İlk dönem eserleri Ehl-i Sünnet Kelâmının kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l – Hasan el- Eş'arî'nin (ö.324 / 936) nübüvvet ve ahiretle ilgili konuları da kitabına alması ile tamamlanmıştır. Dönemin diğer bir önemli eseri de, Ehl-i Sünnet'in Matüridiyye kolunun İmam Ebû Mansur Mâtürîdî'nin (ö.333 / 944) Kitâbu't-Tevhîd'idir. Bu eser, ilk âlimlerinin kelâm açısından en dolgun eseri olarak görülür. Bu dönemi, el- Kaadî Ebû Bekr Bâkılânî'nin (ö.403 / 1013) kelâmı sistematize ettiği Kitabu't-Temhîd ve el- İnsâf isimli eserleri tamamladı.

Bu ilmin uğraşdığı problemler, Müslümanların toplumsal yaşamlarındaki gelişmeler ile artmıştır. Gerek sahabe dönemindeki ihtilâfların sevkettiği çözüm arayışı, gerekse müslümanların fetihler sayesinde tanıştıkları yeni kültürlerin getirdiği haricî ve fikrî sebeplerin zorlaması ile ortaya çıkan itikadî problemlerin temelinde, üç mesele vardır: Allah'ın kudreti ile insanların hayatları arasındaki ilişki; Kur'an'ın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu ve ilâhî sıfatlar meselesi.¹

Son Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) ebedî âleme göçmesiyle birlikte mü'minler ilk önce halife seçimi ile karşı karşıya kaldılar. Devlet başkanının seçimi, ilk bakışta fikhî bir hüküm olarak görünse de, Şia'nın bunu, îmânın rükünlerinden biri olarak görmesi, imâmeti kelâm ilminin tartışılması gereken problemleri arasına dahil etmiştir.²

Şia'nın görüşünün temelinde Hz.Ali'nin Hz. Peygambere nesebî yakınlığı bulunmaktadır. Hâlbûki, Peygamber'e neseben yakınlığın hiçbir faydasının olmadığını bizzat Kur'an'ı Kerim açıklamaktadır.³

Bilindiği gibi ilk ihtilâflardan birisi, Hz. Osman'ın katillerinin

¹ Fârukî, İsmail Râcî- Luis Lâmia, İslâm Kültür Atlası çev.: M.Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İstanbul, 1999, s.311; Tritton. A.S. İslâm Kelâmı, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983 s. 57.

² Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, İstanbul, 1988 s. 21

³ Akbulut, Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara, 2001, s.11 Ayetler için bkz: Bakara, 124; Âl-i İmrân, 68; Hûd, 45-46

bulunması olayı idi. Üçüncü halife Hz. Osman, politik, psikolojik ve karmaşık sosyal olayların sonucunda şehid edildi. Hz. Osman'ın şehid edilmesine götüren faktörler arasında, "İrakta'ki toprakları belli kişilere bağışlaması, bazı valilikleri akrabalarına vermesi, Kur'an'daki muayyen cezaların bir kısım insanlara uygulanmaması gibi "tartışmalı konular" sayılmakla birlikte, bedevî Arapların kabilecilik ruhu ve yeni devlet düzenine intibaksızlığı"¹ da vardı.

Dört halife devrinin sonlarına doğru, özellikle Hz. Ali'nin hilâfetinde siyâsî ihtilâflar ile paralel şekilde itikadî tartışmalar da hızlandı.²

Kur'an-ı Kerim genel prensipler dışında siyâsî konularda her hangi bir düzenlemede bulunmamıştı. Bu alan, Hz. Peygamberin siyâsî sünnetinde serbest bırakılmıştı.³ Bu sebeple Hz. Peygamberden sonra Müslümanlar arasında ilk ihtilâf, devleti yönetecek kişinin kimliği konusunda çıktı.⁴

İlk halife seçiminde yaşanan olaylar, sonradan Şia'nın hilâfeti inanç konuları arasında ele almasına yol açtı. Kelâm âlimleri de kitaplarında bu sebeple imâmet meselesini incelemek zorunda kaldılar.

1- İmâmet

Devlet başkanlığı makamını karşılamak üzere İmam kelimesinin zaman zaman halife kelimesinin yerine kullanıldığı görülmektedir.⁵ İnsan topluluğunun önüne geçip, ona yol gösteren şahıs anlamındaki bu kelimenin kökü "emme"dir. İmam kelimesi insanlar için kullanıldığı gibi Allah'ın kitabını nitelemekte de

¹ Watt, Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: E.Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981, s. 12, 13

² Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, İstanbul, 1988 age. s.21; Yazıcıoğlu, Said, Kelâm Ders Notları Ankara, 1998 s. 10

³ Akbulut, age., s. 68

⁴ Akbulut, age., s.70

⁵ Akbulut, age., 73

kullanılmıştır.¹ Halife ile imam kelimesi arasında umum ve husus farkı vardır. Halife daha özel imam ise daha umumdur. Yani her halife imamdır, fakat her imam halife değildir.²

Hilafetin ya da imametın bir problem olarak ortaya çıkması Şia'nın konuya gösterdiği yoğun ilgi ile gelişmiştir.

Şia, Hz. Ali'ye tâbi olarak etrafında toplananlar olup, onun halifelığının gizli veya açık nass ve vesayetle sabit olduğuna inananlardır. Onlar imâmetin Hz. Ali'nin çocukları dışına çıkmayacağını, çıksa bile bunun ya zulmen ya da takıyye³ sebebiyle olabileceğini kabul etmişlerdir.⁴ Şia anlayışına göre, bütün Müslümanlar, Allah ile insan arasında nübüvvet makamının bulunması gerektiği görüşünde ittifak halindedirler. Peygamberden sonra, ahkâmı koruyacak bir makam zaruridir. Bu ise imamet makamıdır. Nasıl, peygamberi Allah seçiyorsa, imamı da Allah seçer. Bu sebeple Şiiler imâmeti, imanın asıl rükünlerinden ve inanılması zorunlu bir konu olarak kabul etmektedirler.⁵

İmamet konusunda Şia'nın zıddını Hâricî görüş teşkil eder. Hâricîlerin görüşünde, imâmet halkın seçimi ile tespit edilmelidir. Hz. Ali'nin saflarında Hz. Muaviye'ye karşı savaşıırken ayrılan Müslümanların oluşturduğu ilk Hâricî grup, pratiklerine uygun bir yönetim teorisi geliştirdiler. Onlara göre yönetim için soy-sop önemli değildi. Müslüman ve ehliyetli olan herkes ümmetin seçimi

¹ Mustafa, İbrahim ve arkadaşları, Mu'cemu'l-Vasit, 1/ 27

² Seyyid Bey, Hilafetin Mahiyeti, 9'dan Akbulut age., s.,75

³ "Vikâye" kökünden gelen takıyye, lügatta, sakınmak demektir. İstilahta ise, kendisine zor kullanılan kişinin canını, malını ve korunması gerekli varlığını mutlak bir tehlikeden kurtarmak için gerçekte benimsediği görüş ve kanaatin aksini ızhar etmesi, düşmanı ile aynı fikirde imiş gibi görünmesidir. İslâm dininde kâfirin zor kullanması karşısında takıyyeye müsaâde edilmiştir. (Nahl, 16 / 106) Şia, tarih boyunca muhalefette kalıp da fikirlerini iktidar eliyle yayma imkânı bulamayan bir cereyandır. Onlar haklı olduğuna inandıkları hususlarda tehlike ihtimaline karşı sürekli bir şekilde takıyye yapmışlardır. bkz.:Topaloğlu, Kelâm, 212.

⁴ Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr (ö.548 / 1153) el- Mîlel ve'n-Nihal, thk.:E.Ali Mehnâ, Beyrut, 1996/1412, I/195; İbn Haldun, Mukaddime, çev.: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, I, 496.

⁵ Hasanî, Seyyid Abdurrazık, Ta'rifu's-Şia, s.21'den, Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s. 82.

ile Müslümanların başına geçebilirdi. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ise, hilâfetle ilgili, otoritenin merkezini tespit konusunda, açık bir çözüm önermemişlerdi.¹ Bu durumu, ümmetin farklı yönetim şekillerine uymasını kolaylaştıran bir esneklik olarak görmek de mümkündür.

Şia'nın Gulâtı,² "masum imam" düşüncesini "hulûl ve teccîde" kadar göturdüler. Onlar, ilâhî bir parçanın imamın bedenine nüfûz ettiğine ve ulûhiyetin imamın bedenine büründüğüne inanıyorlardı. Şiânın aşırıları, imamla ilgili hulûl düşüncesi yanında, tenâsuh görüşünü de kabul ediyor; kıyâmeti, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi şeklinde yorumluyorlardı. Bu düşünce sahiplerine göre, âhiret hayatı da yoktu.³

2- Büyük Günah Meselesi

Hâricîler Hz.Ali'nin ordusunda katıldıkları savaşta, karşı tarafın teklifi olan tahkîmi, yani Kur'an'ı iki taraf arasında hakem yapmayı önce kabul ettiler. Problem çözümlenmeyince, problemin çözümünü her iki tarafın seçtiği hakemlere (insanlara) bırakma kabul edilince, Hariciler (la hukme illellah) diyerek bu tür tahkime itiraz ettiler. Fakat bu olayı, yenilgiyle birlikte, kendi sıkıntılı hayatlarının sürmesine bir işaret saydılar. Bu sefer Muaviye'yi gâsıp

¹ Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.275; Şehristânî el- Mîl, I,200; Akbulut, age. s.88, 90, 91.

² Haddi aşmak manâsına gelen "gulüvv" masdarının çoğulu olan Gulât, İslâma mensup olduklarını iddia ettikleri halde, İslâmdan olduğu kesinlikle bilinen hususlardan birini veya bir kaçını inkâr eden ya da inkâra götüren şekilde te'vile sapanlardır. Bunların bir kısmı, imamlarını, "ancak ulûhiyete lâyık olan sıfatlarla" anmıştır. Bir kısmı Allah'ı yaratılmışlara benzetmiştir. Şehristânî, Şia'nın Gulât fırkalarının bu düşüncelerini Hristiyan ve Yahûdî mezheplerinden aldığını söyler. bkz.: Şehristânî, Mîl, I, 203, 204

³ Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (ö.377/987) Kitâbu't-Tenbih, Beyrut, 1968/1388 , s.17, 23; Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makalâtü'l-İslâmiyyîn, thk.: Helmut Ritter, Weisbaden, 1400/1980 s. 32, 42, 365, 388; Şehristânî, age. II/12; Bağdâdî, Ebu Mansur Abdü'l- Kadir b. Tahir b. Muhammed, (ö.429/037) el- Fark Beyne'l Fırak, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s.32, 41

ilân ederken, Hz.Ali'yi de tahkime yanaştığı için tekfir ettiler. Onlar âyetlerin zâhirine bakıp büyük günah işleyeni küfürle vasıflandırıyorlardı. Hâricilerin büyük günah işleyeni tekfir etmeleri İslâm inançlarında yeni bir devir açmıştır. Bundan sonra siyâsî olan ihtilâflar yanında bir de itikâdî ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu kişiler, bir taraftan ücretini ödemedikleri bir hurmaya bile dokunmayacak kadar takva sahibi görünürken, öbür yandan Abadullah b. Habbab gibi birisini sadece Hz.Osman ve Hz.Ali'yi hayırla andığı için boğazlamaktan kaçınmamışlardı.

Hariciler marjinal düşünceleri ile günümüz araştırmalarına da konu olmaktadır. Özellikle İslâmî değerlerin otoriter bir anlayışla yayılması ya da ayakta tutulması düşüncesiyle çalışanlara Haricilerin bu tutumunun örnek teşkil ettiği ileri sürülebilir. Çünkü onların, “üzerinde en çok durdukları husus, küfür ve iman kavramları olmuştur. Hâricilerin ilk isyanları sebebiyle, Hz.Osman'ın öldürülmesi bir Müslümanın öldürülüp öldürülemeyeceği ve büyük günah problemini ortaya çıkardı. Onlara göre maktülün, kâfir kabul edilmesi meseleyi hallediyordu.¹ İzutsu'nun tespiti ile onlar, ideâl İslâm cemaâtini oluşturan bireyleri tespit yerine, kokuşmuş ve katışık bireylerin toplumdan atılması üzerinde duruyorlardı. Bunun için kâfir kavramı Hâricilik düşüncesinde, mü'min'den daha mühim rol oynamakta idi. Onlar, mü'mini anlamak yerine, aşkla şevkle Müslüman cemaâttan kovulacak olanları tespite çalıştılar.

Bu problemlerle ilgili Selef âlimleri ise dinin bizzat kendisini değil, dinin değişmezleri olan nasları savunmada akıldan faydalandı. Kelâmcılar (Mu'tezile) ise kendi görüşlerini ispat, karşı tarafın delillerini tenkit ederek, dînî akîdeyi savunmak, saldırılara cevap vermek için aklı devreye koydular. Onlar dinin değişmezlerini aklın ulaşabileceği fikirler olarak görüp, Kur'an naslarını ise bu fikirleri tasdik edici olarak kullandılar.²

Bu durumda, selef döneminde samimiyetle sürdürülen iman, felsefî ve ilmî bir renye büründü. İlk Müslümanlar kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna, Allah'ın insanı mükellef kıldığına sağlam

¹ Demircan, Adnan, Haricilerin Siyasî Faaliyetleri, İstanbul, 1996, s. 51

² C.Anawati Georges, The Encyclopedia of Religion, (ER) “Kalam”, VIII, 233)

ve kısa bir tarzda inanıyordu. Ancak, yeni kültürlerin de etkisi ile bu iman konularıyla ilgili âyetlerin zahir mânâları üzerinde tartışmalar yapılmaya başlandı. Aklî muhâkeme mücadelesinde Mu'tezile alimleri, materyalist, müşebbihe ve hulûliyye ile dişe diş fikri bir savaşa girişmişler, İslâmın fikrî bünyesini, onun safiyetini bulandırmak isteyen yabancı fikirlere karşı korumuşlardır. Mezhepler tarihçisi yazarlarından bir kısmı, Mu'tezile'nin üstlendikleri bu tarihi rolü yanlış değerlendirerek, onları, "akıl şeriatını vahyin yerine koymak isteyen rasyonalist filozoflar" olarak gösterir ki, bu yanlıştır. Bazı Mu'tezile kitaplarının neşredilmesinden sonra, onların ihlâslı, güçlü fikir sahibi kişiler olarak, İslâm düşmanlarına karşı düelloya çıktıkları anlaşılmıştır.¹

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin devrinde yaşanan şiddetli iç karışıklıklar ve işlenen katl gibi büyük günahlar Müslümanlar arasına fitne sokmuştu. Fitne ise dinin reddettiği bir husustu. Bazı sahabiler fitnelere bulaşmaktan çekindi. Bu kişiler, Hz. Osman'ın katli üzerine, ne onun mazlum olarak öldürüldüğünü söyledi, ne de Hz. Ali ve arkadaşlarının haklı olduklarını ileri sürenlere muvafakat etti. Bu olaylara karışanlar hakkındaki hükmü, Allah'a bıraktıklarını ifade ettiler. Fitneden çekinme niyetiyle hareket eden bu sahabilerin yanında yer alan başka bir grup, Mürci'e ise "imanla birlikte günahın zararsız olduğunu" (ırca) iddia ederek, "imanın tasdik, itikad ve bilgidir ibaret olup, amelden ayrıldığı ve dolayısıyla günahın imana zarar vermediğini"² söylemişlerdir. Malatî, bu kimselerin, "kelime-i tevhidi söyleyip, zina, hırsızlık, iffetsizlik, katl gibi büyük günahlar işlemelerine rağmen, tevbeyi geciktirse bile, bu durumun imana zarar vermediği düşüncesine sahip olmalarının" akıl ve örfle çeliştiğini söyler.³

İrca' tehir etmek ve ümit vermek anlamına geliyor. Mürcie'nin, "Ameli tehir ederek söze öncelik vermeleri, amel olmadan iman insanı kurtaracağı" tarzındaki görüşlerinin hiç birisi, tam anlamı ile tatmin edici nitelikte değildi. Büyük günah değerlendirmesinde

¹ Şehristânî, el- Mîlel ve'n-Nihal, I/161, 162; Eş'arî, Makalât, s.132 Ayrıca bkz.: Abdulhamid, İslâmda İtikadî Mezhepler, s.144.

² Abdulhamid, İslâmda İtikadî Mezhepler, s.144.

³ Malatî, K.Tenbîh, s. 43.

Hâricîler aşırılık sergilemiş, günah sahibini tekfir ederek ebedî cehennemlik ilân etmişti. Mürcie ise, “tâ’at kâfirin küfrünü izâle etmediği gibi günah da mü’minin imanını yoketmez” deyip işin içinden sıyrılmaya gayretine girdi.

Hasan-i el-Basrî’nin meclisinde Vâsıl b. Atâ, hocasına muhalefetle kalmayıp, “Karşılıklı harbeden iki fırkadan biri hatalıdır ve hatalı olan taraf fâsıktır; ancak bu hatanın hangi tarafta olduğunu kestirmek güçtür. Onun her iki taraftan birisinde olması dolayısıyla, her iki tarafın da şehadetleriyle amel edilmez.” diyerek Mu’tezile akımının ortaya çıkışına önyak olmuştu.¹

3- Kader, Özgür İrade ve İnsan Fiilleri

Büyük günah sebebi ile tartışma gündemine gelen bir mesele de cebir ve özgürlük problemidir. Cebir görüşünün esası, “kuldan fiili nefy ve onu Rabbe izafe etmek” şeklinde ortaya çıkmıştır. Cebriye diye isimlendirilen fırka, bu temel görüş etrafında kendi içinde değişik fikirlere sahip olmuştur. Güç ve fiil olarak kula hiç bir şeyi izafe etmeyenlere tam cebriye; gücü, kula isnad edip, tesiri Allah’a verenlere ise orta cebriye denmiştir. Kulun fiilinde sonradan yaratılan bir kudretle ortaya çıkan tesire ise cebr değil, kesb denmiştir.²

Cebr akidesini Müslümanlar arasında ilk yayan Cehm b. Safvân olmuştur.³ Ona göre, insan, hiç bir şeye karşı güç sahibi değildir. Fiillerinde mecburdur. Ne iradesi, ne de ihtiyarı vardır! Allah, insanın fiillerini de diğer canlıların fiillerini yarattığı gibi yaratır. Mecazi olarak, “ağaç meyve verdi, güneş doğdu, su aktı, taş hareket etti, yağmur yağdı” dendiği gibi, insanın fiilleri de, ona mecazen nisbet edilir. Fiiller zorla olduğu gibi, sevap ve ikab da böyledir.

¹ Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 86-87; krş.: Fârûkî, İ.Raci-Luis Lâmia, İslâm Kültür Atlası, s. 311

² Şehristânî, el- Mîel ve’n-Nihâl, I, 97

³ Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.156 Bu zat, Emevilerin son zamanı, Horasanda fikirlerini yaymaya başladı. Emevilere karşı ayaklanan Haris b. Sureyc’in kâtibi idi. (128 / 745)

Teklif de zorla yapılmaktadır.¹

İnsanı Allah'ın kudreti karşısında “zorunlu hareket eden bir varlık” olarak gösteren Cebriyye, Kaderiyye diye isimlendirilen bir başka akımın çıkmasına sebep olmuştur. Kaderiyye Allah'ın insanın ve her hangi bir canlının yapıp etmelerinde bir müdahalesi olmadığını iddia etmiştir. “Kendi kesblerini takdir edenler bizzat insanlardır. Güçlü ve yüce Allah'ın ne onların yaptıklarında, ne diğer canlıların işlerinde bir yapıcılığı ve takdiri vardır!”² demişlerdir. Bu görüşün öncüleri Ma'bed el- Cühenî, (ö.80/699) ve Gaylân ed- Dımeşkî'dir. Daha sonra Amr b. Ubeyd (ö.144/761) aynı fikirleri savunmuş ve Basra'da Mu'tezile akımını kurmuştur. Mu'tezile mezhebi akaid meselelerini tartışırken nassı kabul etmekle beraber akla da önem verdi. Onlar akıl kaideleriyle tenakuz halinde olduğunu kabul ettikleri bir nakli ise akılla te'vil ettiler. Mu'tezilenin yaptığı bu işe, bilâhere kelâm metodu denmiştir.³

Mu'tezile'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süre 131/749-322/935 İslâm düşüncesinin de gelişme zamanlarına denk gelir. Mu'tezile bu başarısını kendine aşırı güvenle yanlış kullandı. Halife Me'mun döneminde Mu'tezile düşüncesine karşı çıkanlar, ya işten atıldı ya da hapse gönderildi. Bu trajik hata, onların itibarlarını düşürdü. Hür düşüncenin öncüleri olan bu akım bir müddet sonra küçük bir azınlığın doktrini durumuna geldi.⁴

Kaderiyye, mezhepler tarihi kitaplarında genellikle Mu'tezile ile birlikte ele alınmaktadır. Kaderiyye ve onun ilk teorisyeni Ma'bed el-Cühenî, (ö.85/704) insana ait hür iradeyi savunurken, içinde bulunduğu Emevî zulmüne karşı adalet prensibini öne çıkarmış, “insanın hürriyeti ve sorumluluğunu fikrî düzeyde ve siyâsî

¹ Eş'arî, Makâlât, s. 279; Şehristânî, el- Mîlel ve'n-Nihâl,I, 98; Bağdâdî, age. S. 156

² Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 83; Hayyat, Ebu'l – Huseyn, (ö.300 / 912) el- İntisarü ve'r-Reddu alâ İbni'r- Râvendî, thk.: Muhammed Hicazî, Kahire, tsz. s. 85

³ Neşşâr, Ali Sâmî, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II, İnsan y. Yer ve tarih yok s.69; Topaloğlu, Kelâm, s.22 ; Tritton, age. s. 62

⁴ Farûkî, İslâm Kültür Atlası, s. 315

platformda açıktan ilk savunan kişi olmuştur.”¹ Çünkü insanların başlarına gelen olayların önceden, Allah tarafından tayin edildiği anlamında “Kader” düşüncesini, ilk defa sistematik olarak, Emevî iktidarı savundu. Onlar zorla ele geçirdikleri iktidarı halk nezdinde meşrûlaştırmak için bu yola başvurmuşlardı.² İnsanın yaptıklarından mesul olduğunu savunan Ma’bed el- Cühenî, Hasan-ı Basrî’ye “Ey Ebu Said, şu sultanlar Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını ellerinden alıyor ve sonra da bütün bu şeylerin Allah’ın kudretiyle olduğunu söylüyorlar, ne dersin?” diye sorunca, Hasan el-Basrî, ‘Allah’ın düşmanları yalan söylüyor’ der. Hasan-ı el-Basrî, günün politik şartları sebebiyle, tepkiden uzak durmak için bu cevabı vermiştir.³

Mu’tezilî âlimler arasında, özgür irade konusu, beş esastan (usûlü’l-hamse) birisi olan adalet prensibinin zaruri sonucu olarak görüldü. Onlara göre, Allah Taâlâ’nın adaleti her insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını gerektirir. İnsan, ancak bu şekilde hür ve fiillerinden sorumlu olur. Onlar hiç bir şeyin önceden tayin edilmediği teorisini kabul ettiler. Allah için, “kişiyi âciz yaratıp sonra günahlarından sorumlu tutmayı ve onu cehenneme sokmayı” adaletsizlik olarak gördüler.⁴

Mu’tezile’nin adalet ilkesi, husun ve kubuhla ilgili görüşlerine de yansımıştır. “Her şey Allah öyle dediği için iyi ya da kötü değildir. Ancak, Allah iyi ya da kötü oluşuna göre ayırım yapar. İyilik ve kötülük varlıkların özlerinde bulunur. Varlıkların özlerinde

¹ Güler, İlhami, Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu, Ankara, 1998, s.80

² Fârûkî, İslâm Kültür Atlası, s.311, 315 ; Güler, age. s.79 Güler, bu çalışmasında, ilk dönem siyasi olaylarıyla irtibatlı olarak ortaya çıkan “kader” problemine, Ömer b. Abdülaziz’in kaderi inkâr edenlere verdiği cevap niteliğindeki Kader Risalesi ile, Hasan-ı Basrî’nin kader ve insan fiilleri konusunda özgürlüğü ve sorumluluğu Kur’an ayetlerine dayanarak temellendirmeye çalışan Kader Risalesi’nin ve bu ikisinden ayrı olarak, Ebû Hanife’nin kader konusunda orta yolu çizen risalelerinin tahlillerini yapmaktadır.

³ Şezerâtü’z-Zehab I, 88 ve Zehabî, Mizan III, 183’den nakleden en-Neşşar, Ali Sami, age. s. 70

⁴ Abdülcebbar, Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, (ö.410-1019) Ummu’l Kura nşrt. Şerh-u Usulî’l-Hamse, thk.: Abdu’l-Kerim Osman,1408/1988 s. 301,302, 323; Eş’arî, Makalât, s. 245, 246

bulunan iyilik ve kötülük şeriatın emir ve nehyinin nedenidir. İnsan aklı bazı şeylerin iyi ya da kötü olduğunu anlayabilir. Bu hususta şeriatın delil getirmeye gerek yoktur.”¹ Bu konuda Eş’ariler ve Cebrîlerin savundukları salt kaderci görüşle, Kaderiyye ve Mu’tezile’nin sembolü olan, “insanın her bir fiili yaratma konusunda tam bir güce sahip olması ve tercihinde tam anlamıyla özgür olduğu” düşüncelerinin arasını bulmaya çalışmışlardır. Eş’ariler “yaratmayı halk ve kesb olarak” ikiye ayırdı. İnsanın fiillerini yaratan Allah, onları işleyen (kesb eden) ise insandır. Kesbin anlamı ise, bir şeyin ya da bir olayın Allah’tan alınmış olan bir güçle vaki olmasıdır.²

Ebû Hanife ise bu hususta, ilâhi güç, irade ve kaderin tabiatını açıklayarak hür iradeyi savunanlar (selfdeterminist) ile kaderin önceden belirlendiğini savunanların (pre-determinisit) karşıt görüşlerini te’lif etme yolunda dikkat çeken çabalarda bulunmuştur. O, fıtrat dini, ilâhî yardım, hidâyet, terk (hızlan) ve kazanma (kesb) ilkelerini ortaya koymuştur. Allah nesnelere hakkındaki herşeyi ezeli ilmi ile bilir, ona göre yazar. Ancak bu bilme belirleyici değil, tanımlayıcı bir tabiata sahiptir. İman ve küfr insanın hür iradesiyle gerçekleşir. Bu hususta her hangi bir zorlama söz konusu değildir. İyi ameller Allah’ın iradesi ve rızası, kötü ameller ise rızası olmadan yaratılır.³

Mâtürîdî, irade ve insan fiilleri konusunda Cebriye ve Mu’tezile’nin görüşlerini şiddetle tenkit etmiştir. O, Mu’tezile’nin mutlak hürriyet anlayışının, insan fiilleri ve eşya üzerinde Allah’ın tesirini inkâra götürdüğü düşüncesindedir. İnsanın elinde hür iradesi vardır, ancak bu Mu’tezilenin anladığı şekilde değildir. Diğer taraftan, insan fiilleri üzerinde, Cebriyye’nin anladığı gibi zorlama da yoktur. İnsanın zorlama karşısında olduğunu söylemek insanın

¹ Eş’arî, el- Makalât, s.539-554

² Eş’arî, el- Makalât, s.539-554; el- İbâne, thk. Beşir M.b. Uyun, Suûdi Arabistan, 1411/1990 s 120, 121, Kitabu’l-Luma’ s. Thk.: Hamude Garabe, Kahire, 1975 s.71, 72.

³ Ebu Hanife, el- Fıkhü’l-Ekber, s. 20; el-Vasiyye, s.495 (Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, İstanbul, 1981)

sorumluluğunu ortadan kaldırır.¹ İnsanın sorumluluğu ise insanın fiili yaratma gücüne göre değil, akıl sahibi bir varlık olarak fiili seçme ve elde etme (kesb) hürriyetine dayanır.²

Yüzyılımızın felsefe tarihçilerinden Wolfson, Müslüman alimler arasında üzerinde tartışma yapılan ilk meselenin irade hürriyeti olduğunu, irade hürriyetinin doğudaki Hıristiyan çevrelerde her bakımdan tartışılmış olduğunu söyler. O, “irâde hürriyetini talim eden ilk Müslümanlardan bazılarının, bunu Hristiyan hocalardan öğrenmiş olduklarını gösteren farklı haberlerin bulunduğunu” ileri sürer. Ayrıca, o, bazı alimlerin, “hür irade akîdesinin İslâm’ın aslî kader inancına zıt olarak, Hristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığı görüşünde olduklarını”³ iddia eder.

4-Allah’ın Sıfatları

Müslüman filozoflar ve Cehmiyye, Mu’tezile, Eş’ariyye, Mâtüridiyye, Hanbelîler gibi çeşitli kelâm mezhepleri Allah’ın zâtî, sübûtî ve kemâl sıfatlarla muttasıf bulunduğu ittifak ederler. Ancak bu gruplar, Allah’ın Zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemede ihtilâf etmişlerdir. Filozoflar, Cehmiyye ve Mu’tezile’nin görüşüne göre Allah’ın Zatına, ayrıca kadîm ve ezeli sıfatlar nisbet etmek, Allah’ın Zâtında kesret ve taaddüde yol açar ki, bu da şirk ve küfürdür. Onların bu görüşü, bu sıfatların inkârına yol açmıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları olan Eş’arîler ve Mâtüridîler ise, bu manaları, Allah’ın zâtı üzerine zâid, kadîm olduğunu sıfatları iddia etmişler, bunun da kesret ve taaddüde yol açmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu ihtilafların temelinde yatan sebep ise, Allah’ın vahdaniyetine lâîk olmayan her türlü tasavvurlardan

¹ Mâtürîdî, Kitabu’t-Tevhid, s. 221, 225 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed thk.: F.Huleyf, İstanbul, 1979

² Mâtürîdî, Kitabu’t-Tevhid, s. 235, 236; krş.Yazıcıoğlu, M. Sait, Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı İstanbul, 1992, s. 45-46; A.K.M.Eyyub Ali, “Maturidilik”, İslâm Düşünce Tarihi içinde, I, 303-304

³ Wolfson, H. Austryn, Kelâm Felsefesine Giriş, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1996 s. 75

zihinleri uzaklaştırmak çabasıdır.¹

Temelde Zat-sıfat ilişkisine dayanan bir çok konu hicrî, ikinci asırda ele alınmıştır. Çünkü bu dönemde Bağdat ve çevresinde Helenistik kültürün tercemeleri Müslüman entellektüeller arasında yayıldığı için zihinlerde bir çok istifhamlar bulunmakta idi.² Şehristânî, Mu'tezilî Vâsıl b. Atâ'ya âit, "Kadîm bir sıfat kabul eden iki ilâh kabul etmiş demektir" sözünün ilk anda mücerred kaldığını, ancak felsefî kitapları okuması sonucunda bu sözün Allah'ın diğer sıfatlarını tamamen inkâra kadar uzandığını söylemektedir.³ Müsteşrik Macdonald, sıfatların tartışılmaya başlamasını, Hz. İsa'nın "yaratılmamış olması" inancıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır.⁴ Sıfatlarla ilgili ihtilâfın ortaya çıkmasında dahili ve harici sebeplerin olması muhtemeldir. Bu ihtimaller ile birlikte kesin olan husus, hicrî 120 yıllarında Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın, (128/746)⁵ aşırı tenzih inancı sebebiyle, Allah'ın sıfatlarının nefyini içeren görüşleri ilk olarak dile getirmiş olmalarıdır.⁶ Cehm b.

¹ Abdulhamid, İrfan, İslâmda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, s. 236

² Watt, Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: E.R.Fıgılalı, Ankara, 1981, s. 235-237

³ Şehristânî, el- Mîlel ve'n-Nihâl, I, 67

⁴ Abdulhamid, age. s. 239

⁵ Cehmiyye özellikle, sıfatları inkâr edenlere isim olmuştur. Ehl-i Sünnet alimleri Cehmiyye mensuplarına sert tutum takınmışlardır.

⁶ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, Takıyyu'ddin Ahmed b. Abdülhalim el- Harrani, (ö.728 / 1327) el – Fetevâ, Kahire, 1908 V, 45; Resâil ve'l-Mesâil, Reşid Rıza nşrt. Kahire, 1346 / 1921, III, 20 Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân" D.İ.A., VII, 234 Cehm b. Safvân, Merv, Tirmiz, Belh ve Kûfe'de farklı kişiler ve kültürler ile temas kurmuş, zekî ve hatîp bir şahsiyetti. Tâbiîn döneminde yaşamış, fakat, hadis rivayet etmemiştir. Dinî ilimlerde derin bilgisi olmamasına rağmen kelâm ile ilgili te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rü'yetullah, âhiret halleri gibi meselelerde oldukça dikkat çekmiştir. Onun fikirlerini reddetmek için müstakil eserler kaleme alınmıştır. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardandır. Onun düşüncesine göre, Allah, yarattıklara ait olan hiç bir sıfatla nitelendirilemez. O, mutlak cebri savunduğu için Cebriye-i hâlisâ'nın kurucusu kabul edilmiştir. Cehm, Mu'tezile âlimlerince bile sapık kabul edilmesine rağmen, bir bakıma, kendisinden sonra yayılan tenzih inancı ile Mu'tezile ve Eş'ariye üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Gölcük, agm. 234

Safvân Allah ve sıfatları hakkında şöyle diyordu: “Hiç bir şey Allah’a benzeyemez. Onun kudreti vardır. Bu sebeple insanın hiçbir kudreti olamaz. İnsanın iradesi yapma gücü ve amelleri Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan hakkında söylenebilen şey Allah hakkında söylenemez.”¹

Vâsıl b. Atâ ile çağdaşı olan Dırrar b. Amr (200/821) sıfatları selbî olarak açıklamaya çalıştı. Dırrar’ın Mu’tezile kelâmının gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Ancak, irade hürriyetinde Mu’tezileden ayrı düşünmüştür.² Dırrar b. Amr, Mu’tezile’nin Basra ekolünden olup ilk resmî görevde bulunan bir önderdi. Vasıl’ın çağdaşı idi. Ona göre, “Allah kadirdir demek, onun âciz olmadığını söylemektir. Diğer sıfatlarda da böyledir. Allah’ın kendine âit bir tabiatı (mahiyet) vardır ve bunu ancak O bilir. Bir tek fiil, iki failin eseri olabilir; insanın fiillerini işleyen hem Allah, hem de insanın kendisidir. Allah onları yaratır, insan da iktisap eder (kazanır). Allah gözlerle görülemez, fakat kıyamette insanın Allah’ı idrak etmesi için ona altıncı bir duyu verilecektir.”³

Nazzam (ö.231/845) da sıfatlar konusunda benzer açıklamalara yer verdi. “Allah’ın hakim olduğunu söylemek O’nun varlığını (vücut) te’yid eder ve câhil olmadığını bildirir. Allah’ın kudreti ve bilgisi vardır. Çünkü Kur’an böyle söylemektedir. Allah haksızlık yapmaz. Çünkü kötülük ve yalan ancak eksik cisimlerin eseridir. Allah yarattığı şeyin benzerini sonsuz kez yapabilir. Ancak daha iyisini yapamaz. İnsanın denetimine verdiği şey üzerinde Allah’ın kudreti yoktur. Allah soyut olarak hayat ve kudreti; cehli ve

¹ Tritton, age. s.67

² Watt, age. s. 279 Ebû Amr Dırrar b. Amr (200/815) Basra Mutezilesi âlimlerindedir. Aşırı görüşleri sebebiyle Mu’tezile alimlerinin çoğunluğu tarafından tenkit edilmiştir. Abbasi Halifesi Harun er-Reşid döneminde (786-809) yaşamış olup Zerdüşt dinine mensup kimselerin buldukları meclislerde ilmî münazaralara katılmıştır. Sıfatları selbî olarak açıklamaya çalışan Dırrar, insanların fiilleri konusunda, “herşeyin Allah tarafından takdir edilip yaratıldığı” şeklindeki görüşü ile İslâm cemaatinin çoğunluğu ile birlikte hareket etti. Mustafa Öz, “Dırrar b.Amr” D.İ.A., IX, 274

³ Tritton, İslâm Kelâmı, s. 72 ; krş: İcî, Adu’llah ve’ddîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed (ö. 680/1281) el- Mevakıf, 60, 105.

haksızlığı yaratamaz.”¹

Mu'tezile alimlerinden sıfatlar konusunda en aşırı gideni ise Ebu Sehl Bişr el- Mu'temir' (ö.210/825) dir. Ona göre, “Allah ne kendisini ne de kendi dışındakileri bilir! Çünkü ilm, Allah'ın ya içinde ya da dışında olur. Eğer Allah'ın zâtı dahilinde ise bilen ve bilinen aynı olur; bu da imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilenin bilinenden ayrı olmasını gerektirir. Eğer ilim Allah'tan ayrı ise, bu kez bilen ve bilinen farklıdır; ancak, o zaman da Allah'ın zâtının iki tane olması gerekir.”²

Ebu Hanife ise sıfatlarla ilgili Kur'anda belirtilen nitelemelerin Allah'ın sıfatı olarak sabit olduklarını söyler. Ancak, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin te'vil ettiği gibi eli, O'nun kuvvet ve cömertliği değildir. O'nun eli tarifi olmayan bir sıfatıdır.³ Allah yön ve mekânla sınırlanamaz. Kur'an'da geçen arş ve kürsî ise Kur'an'da tarif edilen şekilde gerçektir. Fakat Allah onların hiç birisine muhtaç değildir.⁴

Ebû Hanife'nin görüşlerini Mısır'da yayan Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et- Tahavî (ö.321/923) Allah ve zâtı arasındaki ilişkiye dair felsefi problemlere bir atıfta bulunmadığı gibi, zâtının fiil ve sıfatları konusunda da açık bir ayırım yapmamıştır. Ancak kesin bir şekilde sıfatların ezeli olduklarını söylemiştir.⁵

Maturîdî ise, sıfatları “Allah'ın, vasıflandırdığı şey” olarak tanımlar, sıfatların mücerred birer mânâ değil, Allah'a gerçek anlamda nisbeti olduğunu söyler. O, Mu'tezile'nin “Alîm, Semî', Basîr” demek, “Allah'ın câhil, a'mâ, sağır olmaması demektir” diye yaptığı selb yollu açıklamasını kabul etmez. Çünkü Allah kendisini müspet sıfatlarla vasfettiği. Ona göre sıfatlar, fiillerin de isimleri

¹ Tritton, age. 93; krş.: Bağdâdî, Ebû Mansur Abdullah el- Bağdâdî, (ö.429) tsz. Beyrut, Kitâbu Usûlü'd-Dîn, s. 133; krş.: Mir Veliyuddin, “Mu'tezile” İslâm Düşünce Tarihi içinde, çvr.: Altay Ünaltay I, 243-244

² Mir Veliyuddin, age. s. 247

³ Tritton, age. 93

⁴ Ebu Hanîfe, Numan b. Sabit, (ö. 150/767) el-Fıkhu'l-Ekber, s.58; Ebû Hanife, el- Vasiyye, age. s. 73.

⁵ Tahaviyye, Ebu Cafer Ahmed b Muhammed, (ö.331) el- Akîdetü't-Tahaviyye, s.5 Ali Nar, “Akaid Risaleleri” içinde, İstanbul, 1984

olup bu fiiller belirli bir düzen ve mükemmellik halinde ortaya çıkar ve Allah'ın zâtındaki ilim, kudret vb. sıfatlara işaret ederler.¹ Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın vücudunun mahlukattan farklı olması sebebiyle isimlerin ve sıfatların ispatı teşbihi gerektirmez.² Mâtürîdî, teşbihin sözlerde olduğunu, hakikatta ve manâda imkânsız olduğunu söyler. Ona göre tevhid, nefyin altında zâtın isbatıdır. Buradaki nefy, sıfatın insanların anladıkları şekilde olmadığını ifade eder.³ Mâtürîdî, müteşâbih ifadelerden arş ve kürsiyle ilgili âyetleri te'vil etmiştir. Çünkü Allah değişmez, mekân ve zamanla kayıtlı bir bedene sahip değildir. Bu sebeple zahiri mekân, zaman ve beden ifade eden ayetleri o, Allah'ın mutlak otoritesi ve hâkimiyeti olarak yorumlamıştır.⁴

Eş'arîler sıfatları selbî ve vücûdî olarak ikiye ayırdılar: Onlara göre, Allah'ın sıfatları eşsiz ve yaratılmış olanın sıfatından farklıdır (muhalefetün ilhavâdis). Eş'arîler, Sıfatların Allah'la ilişkisini, "zâtının ne aynı, ne de gayrı olduğu" ifadesiyle anlattılar.⁵

Allah'ın sıfatlarıyla birlikte incelenen bir problem de kelâmullah'ın yaratılmış olup olmadığı konusudur. Mu'tezile âlimleri Allah'ın kelâmının, emrinin, nehyinin ve hayrının sonradan olduğu yolundaki görüşte birleşmişlerdir. Onların pek çoğu, "Kur'an yaratılmıştır" demektedir.⁶

Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu ileri sürenlerin öncülerinden biri Ca'd b. Dirhem (ö.124/742)'dir. Ca'd,⁷ "Kur'an-ı

¹ Mağribî, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el- Matürîdî ve Ârâuhu'l- Kelâmiyye, 1405 /1985 Kahire, s.162, 163

² Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (ö.333/944) Kitabu't- Tevhid, thk.:F.Huleyf, Tıpkı bsm.İstanbul, 1979 s. 24

³ Mağribî, age. s. 167

⁴ Maturîdî, Kitabu't-Tevhid, s.67

⁵ Nesefî, Ömer b. Muhammed, (461-537) Metnu'l-Akaid, s.4 Bu eser Sa'du'ddîn Taftazânî (ö.793/1390) tarafından şerhedilerek, Şerhu'l-Akaid ismiyle asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Ali Nar, Akaid Metinleri, s. 83

⁶ Tritton, age. s.59; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 83

⁷ Öz, "Ca'd b. Dirhem", D.İ.A., İstanbul, 1992, VI, 542

Maniheizm, Sâbilik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerin tesirinde kalarak İslâm akaidinde yeni görüşler ortaya attığı söylenen Ca'd b. Dirhem, İslâm düşüncesinin fizik ve metafizik temelini atmaya çalışan ilk kelâmcılardandır.

Kerim (Kelâm) kadîm değil hâdistir” demiş ve Kur’an’ın mahluk olduğunu savunmuştur. Bu görüşü yüzünden de halife Hişam b. Abdülmelik tarafından önce tevkif edilmiş, sonra da öldürülmüştür. Ca’d’ın sıfatlar konusuyla ilişkili olan görüşü Mu’tezile âlimleri üzerinde etkili olmuştur.¹ Mu’tezile alimleri bu konuda, taaddüd-ü kudema gerekçesinden hareket etmişlerdir. Allah’ın ezeli bir sıfatının olması halinde, Allah’la birlikte ezeli varlıkların ispatı gerektiği düşüncesiyle “kelâm” da dahil Allah’ın sıfatlarını reddetmişlerdir.²

Eş’arîler ve Ehl-i Sünnet âlimleri çoğunluğuna göre Kur’an, Allah’ın yedi aklı sıfatından birisidir. Allah’ın sıfatları ezeli olduğu gibi, Kelâm sıfatı da, dolayısıyla Kur’an da ezeldir.³ Selef âlimlerine göre ise, Kur’an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir. O Allah ile kaimdir. Ondandır değildir. Kur’an sadece harflerden, lâfızlardan veya sadece mânâdan ibaret değildir. O hem lâfız, hem de mânâdan ibarettir. Bu konuda Hanbelîler ifrata giderek, Kur’an’ın mushaf ve cildinin bile ezeli olduğunu söylemişlerdir⁴.

Mısır’da yaşamış olan Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahaviyye (ö.321/923) Ebu Hanife’nin, “Kur’an yaratılmamıştır, o sahifelerde yazılır, gönüllerde ezberlenir. Mürekkep ve kâğıt ise yaratılmıştır. Kelâmullah kendi başına vardır ve onun anlamı bu semboller vasıtasıyla anlaşılır. Allah’ın kelâmına mahluk diyen kâfirdir” yönündeki sözlerine katılmıştır.⁵

Gerek Mu’tezile gerekse Eş’arî ekolünün kelâmullahla ilgili tartışmalarına bakılırsa, her iki grubun da Kur’an’ın Allah kelâmı oluşunda birleştiği görülmektedir. Tartışma, “Kelâm” sıfatının

Dirhem, selef alimlerince eleştirilmiş, Mu’tezile tarafından benimsenmiştir. İbn Teymiye, onun Harranlı olduğunu, buradaki Sâbî ve Keldânî düşüncesinden etkilendiğini söyler. Öz, agm. s.543

¹ Öz, “Ca’d b. Dirhem”, D.İ.A., İstanbul, 1992, VI, 542, 543

² Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, Menşurat Şerif Rıza Şerhu’l-Mevâkıf, Mısır, 1908, VIII, 91 Burada kullanılan, sıfatların reddi meselesi, “sıfatlara zattan ayrı bir vücut vermeyi reddetmek” anlamındadır.

³ Hayy, M.Abdul, “Eş’arîlik”, İslâm Düşünce Tarihi, çevr.: Ahmet Ünal, I, 166; Gölcük- Toprak, Şerafettin, Süleyman, Kelâm, Konya, 1991, s. 210

⁴ Hayy, M.Abdul, age.s. 267

⁵ Ebu Hanife, el- Vasiyye, s.4; Şerh el -Vasiyye, s. 82-83; Hayy, age. s. 289

Allah'la ilişkisinin mâhiyetinde düğümlenmektedir.¹ Bu mesele, Kelâm sıfatının Allah'ın sıfatlarından olup olmadığı ile de ilişkilidir. Eş'arîler bu konuda, "Kur'an'ın harfler, kelimeler ve lâfızlardan meydana geldiğini ve Kelâmın Allah'ın zatında bulunduğunu, dolayısıyla ezeli olduğunu" savunan Zâhirîler² ile Mu'tezile arasında orta bir yolu tutma gayreti gösterdiler. Onlara göre Kur'an, kelime ve seslerden meydana gelmiştir. Ancak bu kelime ve sesler Allah'ın zâtından kaynaklanmaz. Onlar, Kur'an'ın dildeki zâhirî ve somut ifadesiyle, gerçek ve başlı başına varlık olarak anlamı arasında ayırım yapmışlardır.³

5- İnsan ve Tabiat

Kur'an-ı Kerim Müslümanlara sürekli olarak tabiata ve insana bakmayı emretmesine rağmen Müslümanların ilk dönem terceme hareketlerinden etkilendikleri tarihi bir gerçektir. Bu etki ile Müslümanlar, insan, tabiat ve alem hakkında değişik görüşler dile getirmişlerdir. İnsanın kendini ve çevresini anlamlı bir şekilde izah etme ihtiyacından çıkan bu açıklamalar, hareket noktası ve vardıkları sonuçlar itibariyle inançla ilgilidir. Mu'tezile âlimlerinin insan ve tabiat merkezli ele aldıkları konuların bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür: Cevher ve a'raz, cismin parçalanması, atomun a'raza mahal olması, hareket-sükûn, insan, nefis, hayat,

¹ Güneş, Kamil, Mu'tezili Düşüncede Kur'an'ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Akli Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri, Marife drg. Yıl.1, sayı.2, Konya, 2001, .s. 75. Bu makalede Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olmasıyla ilgili fikirleri genişçe tahlil edilmektedir.

² Davut b. Ali'nin (ö.270/884) adıyla yayılan Zahirîye mezhebi, fıkhıta Kur'an ve Hadisi yegane kaynak olarak gören bir akımdır. Zahirîler, sahabe icmanı kabul eder; kıyası, rey'i, istihsan ve taklidi ise reddederler. Zahirîlik Me'munun hilâfeti sırasında, (h.198-213/ m.813-833) yarım yüz yıl kadar Irak, İran, Hindistan, Umman (güney- doğu Arabistan) ve Kuzey Afrika'da yaygınlık kazanan Batınîliğe tepki olarak çıkmıştır. Hicrî ikinci / milâdî sekizinci asırda Batınîlik tehlikesi, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, bir çare olarak Zahirîlik düşüncesini ortaya çıkaran önemli bir faktör olmuştu. bkz.: Ö. A. Ferruh, "Zahirîlik", (çvr.: Ahmet Demirhan) İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990 I, 312

³ Hayy, M.Abdull, age. s.267

insanın duyguları, insanın hareket ve fiilleri, birşeyin güzel ve çirkin olarak vasıflandırılması, cismin yok olması, cisimlerde sürekli olan mânâların, onların sıfatları mı ya da a'razları mı oldukları, cisimlerin a'raza, a'razın cisimlere dönüşmesi, ma'lum ve mechul, nefy ve ispat...¹ Zaman ve mekânın gerçeklikleri, insanın kesbi ve istitâat, insanın fiille ilişkisi; iradenin insana ait olup olmaması; insanın doğru ve, a'razın cisimlere dönüşmesi, ma'lum ve mechul, nefy ve ispat...² Zaman ve mekânın gerçeklikleri, insanın kesbi ve istitâat, insanın fiille ilişkisi; iradenin insana ait olup olmaması; insanın doğru ve yanlış tespit edebilme kabiliyetinin olup olmadığı³ gibi konular onların ilgi odaklarını teşkil etti.

İlk dönem alimlerinin tabiat ve insanla ilgili düşüncelerine bakılırsa, Hicrî III./m.IX. yüzyılda yoğun düşünce faaliyetleri vardı. Allâf⁴ göre fizik âlem atomlardan (cüz'ü lâyetecezza) oluşur ve sürekli değişikliğe uğrar. Maddenin bölünemeyen en küçük parçaları olan atomlar boyutsuzdur. Bunların birleşmesi ile cisimler meydana gelir. Hareket ve sükûn kendi kendine değil Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Cevherler arasındaki ilişkiler de kendiliğinden gerçekleşmediği gibi zorunlu da değildir. İlâhî irâde taalluk etmediği takdirde ateş pamuğu yakmaz.⁵ Neşşar, İslâm düşüncesinde atom nazariyesini ilk ortaya atan kişinin Allâf olduğunu, bu düşüncenin sonradan Mu'tezile ve Eş'ariye tarafından büyük ölçüde benimsendiğini söyler.⁶

Allâf, arazi, mâhiyeti insan tarafından bilinen ve bilinmeyen olarak ikiye ayırdı. Hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi arazları insan meydana getirir; renkler, tadlar, kokular, kudret, işitme, görme gibi keyfiyeti bilinmeyenleri ise insanlar meydana getirmezler. İnsan cesettir. Onun saç ve tırnakları hariç, bütün parçaları faildir. Hayat ve beş duyu arazdır. Nefs ise bunların dışında bir şeydir. İdrak

¹ Eş'arî, Makalât, Fihristü'l-Kitab, s.10

² Eş'arî, Makalât, Fihristü'l-Kitab, s.10

³ Tritton, A.S. İslâm Kelâmı, s. 70, 72, 95, 100

⁴ Allâf, felsefeyi çok iyi kavramıştı. Cedelciliği sayesinde 3000 kişinin İslâma girdiği rivayet edilir.

⁵ Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu - II, s. 309, 310, 311; Yurdağür, Metin, "Ebu'l- Huzeyl- el- Allâf", D.İ.A., X, 330

⁶ Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu - II, s. 312

duyularda değil kalpte bulunur. Telkinlerin iyileri Allah'tan, kötülere şeytandan gelir. İstîtâat bir arazdır.¹

Allaf'ın Muasırı Nazzam da Yunan felsefesinden bol bol yararlandı. Ona göre cismin her parçası sonsuza kadar bölünebilir. Bu görüşlerini Parmenides ile Zenon'dan aldığı söylenir.²

Eş'ariler dünyayı mümkinat âlemi olarak gördü. Onlara göre sonuç olan herşeyin bir nedeni olması gerekir. Dünyanın da bir nedeni olmalıdır. Nedene bağlı olan hiçbir şey, yaratıcı neden olamayacağından, yaratıcı neden, Allah olmalıdır. Dünya şeylerden oluşmaktadır. Cinsler cins olarak, zıtlıklar da birbirinden ayrı olarak ve muhtelif mânâlar halinde ortaya çıkarılmıştır. Sonradan yaratılmış olan herşey, O yaratıcının eseridir.³ Onlar Aristo'cu düşünce kategorilerini eleştirdiler. Bunlardan sadece iki unsuru, cehver ve niteliği aktardılar. Atomla ilgili tartışmalara girdiler. Eş'ari çizgisindeki âlimlerin eserlerinde, geçmişe reddiye için de olsa, zaman, mekân gibi ilk Mu'tezile âlimlerinin kullandıkları mücerred kavramlar üzerinde geniş açıklamalara yer verildi. Mesela Eş'ari aşırı bulduğu görüşleri Luma'da tenkit etmektedir. Luma'da yer alan başlıklar bu konuda fikir vermektedir: Allah ve sıfatları, Kur'an ve irade sıfatı, iradenin hadis olanları içine alması, rü'yet, kader, istîtâat, ta'dil ve tecvir (Allah'a adalet ve zulmun isnadı), iman, âmm ve hâss, va'd ve va'id, imamet.⁴

Mâtüridî'nin insanla ilgili tezi, Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerine terstir. O, belirli ölçüde Eş'arilerden de ayrılmıştır. Mâtüridî'ye göre, Allah insana akıl, doğru ile yanlış ayırabilecek bir güç, düşünme, hissetme, arzu etme, muhakeme etme kabiliyeti

¹ Tritton, S.A. İslâm Kelâmı, s. 88, 89 Bu eserde Mu'tezilenin önde gelenlerine ait insan ve tabiat görüşleri geniş olarak verilmektedir. Bu örnekler incelendiği zaman, günün aydınları arasında büyük ölçüde felsefeden kaynaklanan bir ihtiyaçla insan ve tabiatın Allah'la ilişkisi ve mahiyetlerine dair geniş bir tefekkür gayretine girildiği görülür.

² Hayy, M.Abdull, "Mu'tezile" İslâm Düşüncesi Tarihi I, 243, 244

³ İbnu Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, (ö.406/1015) Mücerredü Makalâtü'l-Eş'arî, thk.: Daniel Gımarêt Beyrut, 1987 s.37, 38; Hayy, M.Abdull, age. s.272

⁴ Eş'arî; Kitabu'l-Luma', s. 47-55 ; İbnu Fûrek, age., s.202, 203, 204; 16 Hayy, M.Abdull, "Eş'arîlik", İslam Düşünce Tarihi, I, 273-274

bahşetmiş, insanları doğru yola iletmek için peygamberler göndermiştir. Fiiller konusunda yaratan Allah'tır, insan ise işleyen ve kazandır.¹ Mâtürîdî tabiatla ilgili Allah'ın hikmetle iş yapıcı olduğu tezinden hareket etmiştir. Ona göre Allah hem âdildir, hem de şefkatlidir.²

6 – Rü'yetullah Meselesi

Allah'ın gözle görülüp görülememesi hususu, itikadi mezhepler arasında ihtilâf konusu olarak yer almıştır. Ehl-i Sünnet ismi verilen çoğunluk, Allah'ın âhirette gözle görülebileceği görüşündedir. Bu hususta şu aklî delile de dayanırlar: Görülme imkânı olmayan şeyin vücudu da yoktur. Mâdum gibi. Vücudu var olan şeyin ise görülmesi de câizdir. Diğer varlıklar gibi. Onlar, rü'yetle ilgili ayetleri de bu istikamette yorumlamışlardır.³

Kelâm ilminin gelişmesine büyük katkıları olan Mu'tezile âlimleri Allah'ın görülmesinin belirli bir mekân ve yön ile olabileceğine inanır. Allah ise mekân ve yönden münezzehtir. O halde Allah'ı görmek, onlara göre ne bu dünyada ne de ahirette mümkündür. Mu'tezile'nin çoğunluğu rü'yeti reddeder. Dırar, Allah'ın ahirette yaratılacak olan altıncı bir hisle görüleceğini, Hüseyin en-Neccar ise gözün kalbe çevrilerek, orada yaratılacak bir ilim ile rü'yetin gerçekleşeceği düşüncesini dile getirmişlerdir.⁴

Eş'arî rü'yetin cihet ve teşbih eseri olmadan gerçekleşeceğini söyler. Görme Allah Taâlâ'da hadis bir unsur ortaya çıkmadan, insanda gerçekleşecek bir idraktır.⁵ Var olan her şey görülebilir, dolayısıyla Allah da görülebilir. Bunu akıl tasdik eder, vahiy de zorunlu kılar. Allah ahirette şekilsiz ve sınırsız olarak görülecektir. Görme bir mekânda ve ışık huzmelerinin çarpmasıyla

¹ Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhid, s. 48, 61, 112, 117; Mağribî, Ali Abdulfettah, Mâtürîdî ve Ârâuhu'l- Kelâmiyye, Kahire, 1405/1985 s.93, 94

² Mâtürîdî, age. s. 134, 135

³ Neşşar, Ali Sami, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu c. II, s. 103; Eş'arî, el-Luma', s. 65, 66; el-İbâne an - Usûli'd-Diyane, s. 58, 59, 60

⁴ Eş'arî, Makalât, 215, 216; Abdulcebbar, Kadî, Şerh-u Usûli'l- Hamse, s.232

⁵ Eş'arî, Luma', s.62, 63

olmayacaktır.¹ Bu görme özel bir idraktır. Eş'arî'nin rü'yetle ilgili formülü optik ilkeleri ve felsefi açıdan zorlamalı bulunmuştur.²

Tahâvi, “mü'minlerin Allah'ı Cennette her hangi bir mekân, yön, uzaklık, mukayese ya da şekil düşüncesi olmaksızın ve tanımlama yapılmaksızın görecekleri”ni ifade eder.³ Mâtürîdî'ye göre görmenin şartları mertebeden mertebeye, şahıstan şahsa ve cinsten cinse göre değişir. Bir çok şey mevcut olduğu halde, biz onları göremiyoruz. Görmenin şartları ışık, karanlık, gölge ve katı maddeleri görmenin şartları ile sınırlı değildir. Bu sebeple fizîki nesneyi görmenin şartlarını, öbür dünya için de geçerli saymak uygun değildir. Bu dünyada Allah'ı görmek imkânsız olabilir. Çünkü görmenin şartları mevcut olduğu halde bile görme gerçekleşmeyebilir. Aynı şekilde görme şartlarının yokluğunda da görmenin gerçekleşmesi mümkündür.⁴

7- Akıl ve Vahiy

Kelâm ilminde akıl, tarifi, mâhiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Aklın tarifiyle ilgili tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasıyla birlikte başlamıştır. Mu'tezile'nin ilk alimleri, “aklı insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bir bilgi kaynağı” olarak kabul ettiler.⁵ Bu akımın önde gelen alimlerinden Kâdî Abdulcebbar, akli, “insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret” kabul eder. Buna göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazari

¹ İbn Asakir, Ali b. Hasen b. Hibetullah (ö.h.571) Tebyînu Kezîbî'l-Müfterî fimâ Nüsibe ile'l- İmami Ebi'l- Hasen el- Eş'arî, Daru Kütübü'l-Arabiyye nşrt. Beyrut, 1404, 3. bs. S. 149, 150.

² Hayy, M.Abdull, “Eş'arilik” İslam Düşünce Tarihi, I, 269

³ Ebü'l-İzz, Ali b. Muhammed, Şerhu't-Tahaviyye fi Akideti's-Selefiyye Daru'l Fikr, Beyrut, 1988-1408 s. 90

⁴ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 78, 79

⁵ İbn Furek, Mucered-u Makalat-i Eş'ari, s. 19, 26, Bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, D.İ.A., II, 244

bilgiler yanında tecrübi bilgiler de girer.¹

Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının önde gelen simalarından Hâris el-Muhâsibî ise, (241/857) aklın faydalıyı zararlıdan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (gariza) olduğunu ifade etmiştir.² Mâtüridî ise aklı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak tanımlar.³

İlk dönem kelâm alimleri aklın vazgeçilmesi imkânsız bir empistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük bir çoğunluğu insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte, akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Hatta aklın, Allah'ın sıfatları ve âhret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterlilikte olduğunu savunmuşlardır.⁴

İlk dönem Mu'tezile alimlerinden Dırrar b. Amr ise akıl vahiy ilişkisine dair, “Allah'a imanı akıllı bir insan yapar. Ancak din, akıldan değil, vahiyden kaynaklanır. Vahiy olmadan akıllı bir yetişkine dini vecibeler yüklenemez”⁵ diyerek dinde vahiy önceleyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Kelâm'da doğru haberin, duyuların ve aklın bilgi kaynaklarından olduğunu biliyoruz. Dini akîdelerin doğrudan tespitinde haber-i sâdık (doğru, güvenilir haber) kullanılır. Sadık haberle tespit edilen bu akidelere mebde' teşkil eden vesilelere gelince, bunlardan duyulur (mahsusat) âleme ait olanlarında sağlıklı duyuların verdiği bilgiye itibar edilir. Duyulur âlemin ötesindeki gerçekleri (ma'kulât) kavrama aracı ise akıldır. İnanç ilkelerini tespit ve tayin eden Kelâm ilmi böylece akıl, his ve nakli kullanmış

¹ Kâdi Abdulcebbar, Şerhu Usûl'l-Hamse, s.121

² Massignon, Louis, “Muhâsibî” İslam Ansiklopedisi (MEB) VIII, 508

³ Mâtüridî, Kitabu't- Tevhid, s. 5

⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, D.İ.A., II, s. 245

⁵ Tritton, İslâm Kelâmı, s.74

olmaktadır.¹ Kelâm ilmi nakli hareket noktası yapmakla birlikte akla da önem vermek durumundadır. Çünkü akıl, ilâhî tekliflerin gerçekleşmesinde kaçınılmaz bir şarttır. Akıl nimetinden mahrum olanları ne insanî, ne de ilâhî kanunlar mes'ul tutar. Aklın üstünlüğü tartışılmaz. Bu sebepten, peşin hüküm ve kusurlardan uzak bir akıl, hayır ile şerri, güzel ve çirkin, iyi ile kötüyü ayırabilir. Ancak, bu yüce kabiliyete sahip olan akıl, dinin esasları, dinle insanlara bildirilen, haram- helâl, farz kabilinden olan hususları tayin ve tespit edemez.² Aklın, inançlar ve dini mükellefiyetler konusunda tek belirleyici faktör olmadığı gayet açıktır. Söz konusu yüksek kabiliyetine bakılarak, aklın, metafizik konularda, vahyi gözardı edecek bir şekilde öne çıkarılması ise yanlıştır. Başta verdiğimiz örneklerden de görüldüğü gibi, ilk dönem Kelâm alimleri arasında bu husus tartışılmıştır.

Eş'arîler, nihâî hakikatın kaynağı olarak vahyin daha temel olduğunu, aklın ise, vahiyle geleni doğrulamaktan öteye geçmemesi gerektiğini savunmakta ve ikisi arasındaki çelişkide ise vahyi tercih etmektedirler. Bu husus, Mu'tezile ile Eş'arî kelâmının ayrıldıkları temel noktalardan birisi olarak gözükmektedir.³ Eş'arî'nin konuyla ilgili, "cümleleri şöyledir: "Allah herşeyin mutlak sahibidir. O, başkasının kölesi değildir. Kendisinden üstte ne helâl kılan, ne emreden, ne alıkoyan ne de bir hatırlatan vardır! Ona hiç bir kimse, ne emreder ne de bir sınır tayin eder! Durum böyle ise ondan çirkin bir şey sadır olmaz. Her hangi bir şey, o şeyle ilgili, bizim, tespit edilen sınırı aşmamız ya da emredileni yapamayışımız yüzünden çirkin olur...O bir şeyin güzelliğini bildirirse, o güzel olur. Emrederse O'na bir itiraz olamaz."⁴

Akıl ve vahyin rolleri konusunda Mâtürîdî, Mu'tezile ile Eş'ariye'nin ortasında bir yer almıştır. O, düşünmeye, aklı

¹ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, I-II, İstanbul, 1339, I/59; Aydın, Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi, İstanbul, tsz. s. 96-97

² Taftazânî, Mes'ud b. Ömer (ö.797/1395) Şerhu'l-Akaid, trc.ve bs. S.Uludağ, İstanbul, 1982 s.9 Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, Ebu'l-Meâlî (ö.478/1085) eş-Şâmil fi Usûlüd-Dîn, nşr.A.Sami en- Neşşar, İskenderiye, 1969 s. 115; kr.:Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, s. 83, 84

³ Hayy, age. s. I, 265

⁴ Eş'arî, Kitabu'l-Luma' er- Reddu Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida', s. 112

kullanmaya teşvik eden naslardan hareketle, aklın diğer bütün bilgi kaynaklarından daha önemli olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ancak aklın bilgisini kullanmak için bir kılavuz olarak vahye muhtaç olduğunu da söyler. Eğer birisi, vahiy yoluyla tespit edilecek hidayetle ilgili unsurları kendi aklı ile bulabileceğini söylerse, akla, kaldırılabileceğinden fazla bir yük bindirmiş olacaktır. Kısacası, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır, akıl ise vahyi doğru şekilde anlamakla vazifelidir.¹

8 – İman Problemi ve Amel ile İlişkisi

Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Hâricîler, Savaşta arayı bulmak isteyen hakemleri ve tahkimi kabul edenleri, büyük günah işlemekle suçladılar ve tekfir ettiler. Özellikle Nâfi b. Ezrak (ö.65/684) ve çevresi, büyük günah işleyenleri tekfir etmekle kalmayıp, bunları ebedî cehennemlik ilan ettiler.² Bu durum, iman ve amel konusuyla ilgili olarak; iman, küfür, nifak, fiske, büyük günah, vaad ve vaîd gibi kavramların tartışılmasını gündeme getirmiştir. Bu konuda en sert tavır gösterenler, kendi fikir ve düşüncelerini benimsemeyen Müslümanların mallarını ve kanlarını helâl gören Hâricîler olmuştur.

İman ve amel ile ilgili bu tartışma, Ehl-i Hadis ile Mürcie arasında da devam etmiştir. Ehl-i Hadis, büyük günah işleyenin tekfiri ve ebedî cehennemde kalması fikri haric, imanın artma ve eksilme kabul edeceği, amellerin imanın bir parçası olduğu gibi konularda Hâricîlerle hemfikirdirler.³ Haricilerin bu katılıkları ameli imanın bir cüz'ü olarak görmelerindedir. Onlara göre, ameli olmayan, yani dinin emir ve yasaklarına uymayan kimseler, mü'min olmaktan çıkar, kâfir olurlar. Çünkü amel, imanın ayrılmaz bir parçasıdır.⁴ Büyük günah sahibini tekfir eden Hariciler, hakem

¹ Matürîdi, Kitabu't-Tevhid, s.3,4, 5, 13, 68, 69,92, 95

² Ziriklî, Hayreddin, Kamus-u Terâcimi'l-Eşhuri ve'n-Nisai mine'l-Arabi ve Müsteşrikin, Beyrut, 1969, V, 107, 108

³ Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Üzerine Bir Zihniyet Analizi, Ankara, 2000, s. 74, 75

⁴ Topaloğlu, Bekir, "Amel", D.İ.A., III, 14

olayını kabul ettiği için Hz. Ali'yi de tekfir etmede ittifak ettiler.¹

Mu'tezile ise bu konuda, büyük günah işleyenin ne kâfir ne de mü'min olduğunu, onun fâsık bir kişi olarak, iman ve küfür arasında bir yerde bulunduğunu söylemiştir. Bu kişiye ölünceye kadar Müslüman muâmelesi yapılır. Şartlarına uyararak tevbe ederse imana döner. Tevbe etmeden ölürse, kâfir olarak ölmüş olur. Onlar, büyük günahın tevbe olmaksızın hiç bir şekilde affedilmeyeceğini söylediler. Bu mezhebe göre, büyük günah ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirir.² Mu'tezile böylece, büyük günah meselesinde Mürcie karşısında yer almıştır. Bu durum, iman kavramının özünü oluşturan şeylerin neler olduğu konusunda ihtilâfları gündeme getirmiştir. İman, söz mü, niyet mi, fiil mi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünü müdür? Bunların hangisinin önceliği söz konusudur? İman, inanılacak nesnelere göre tanımlanabilir mi? İman edilecek nesnelere nelerdir?³

Ebû Hanîfe imanın, tasdik, bilgi ve ikrardan oluştuğunu söyler. O'na göre, imân ve İslâm, kulun Rabbini ikrar etmesi, O'na yakîn derecesinde bağlanması ve Allah'ın Rabbi olduğunu bilmesidir. İmanla İslâm arasında sadece lafzî bir ayrılık vardır. İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Bu ikisi sırt ve karın gibidir. Din, iman, İslâm ve şeriatların hepsine birden isim olur.⁴ Mâturidî ise, imanı dilin ikrarı değil kalbin tasdiki olarak tanımladı. Çünkü kalbin ameli ihtiyarîdir, onu zorlamak mümkün değildir. Bu sebeptendir ki, zorlandığı vakit diliyle küfrünü söyleyen kişi, kalbi

¹ Eş'arî, Makalât, s. 86

² Kadî, Abdulcabbar, Usûlî'l-Hamse, s. 611-693, 697-738, 666 ; Topaloğlu, Kelâm, s.176 ; Malatî, Tenbîh, s. 36-38; Tunç Cihat, Kelâm (Sistemantik) Kayseri, 1997, s.84

³ Tritton, İslâm Kelâmı, s.20; Mağribî, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el-Maturidi ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, s. 372; Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 74, 75 Kutlu, bu eserde, hadis taraftarlarının iman tanımını, iman- amel ilişkisi, iman ve ikrar/söz, iman ve tasdik, imanın şubeleri, iman-İslâm ilişkisi, imanın dereceleri, imandan çıkarılan günahlarla ilgili görüşlerini mukayeseli olarak incelemektedir. Bkz.age. s. 78-152

⁴ Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen b. Sinanu'd-Dîn, el - Usûlü'l Münîfe Li'l- İmamı Ebî Hanîfe, (ö.1098/1687) thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416 s. 82 krş.:Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ekber, s. 32; Kitabu'l-Vasiyye, s. 72

imanla dolu ise kâfir olmaz.¹

Eş'arî, "imani, Allah'ın varlığını tasdik" olarak tanımladı. Çünkü, Kur'an ayetleri henüz inzal edilmeden Araplar arasında "iman" tasdik anlamında kullanılmaktaydı. Şeriat gelmeden önce imanın, fiillere isim olarak kullanıldığı vâki değildir. Meselâ, efendi kölesine bir şeyi emredince, emri yerine getiren köleye, "İman etti" denmezdi. Bu sebeple, Eş'arî, imanı kalbin tasdiki, yani inanan kişinin, inanılanın doğruluğuna itikadı olarak açıkladı.²

Seleften, İmam Mâlik, (ö.179/795) İmam Şâfi' (ö.204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi alimlere göre de amel imanın bir parçasıdır. Bir kimsenin mü'min veya müslüman olabilmesi için haram olan şeyleri yapmaması, farzları terketmemesi gerekir. Fakat ameli olmayan kimse kâfir değildir. Çünkü amel, imanın aslî değil, ikinci derecede bir rükündür.³ İmanı kalb ile tasdik, dil ile ikrar şeklinde tarif eden Mâtüridîler de, ameli imanın bir cüz'ü olarak görmemişlerdir.

Müslüman mezhepleri içinde amele en az değer veren mezhep, "kâfire ameli fayda vermediği gibi, mü'mine de işlediği haramlar veya işlemediği farzlardan dolayı günahlar zarar vermez" görüşünde olan Mürcie'dir.⁴ Mürcie'nin kendi arasında grupları vardır. Bir gruba göre, Allah'a iman, Allah'ı, Rasûlünü ve Allah'tan gelen herşeyi bilmektir. Dil ile ikrar, kalb ile yöneliş, Allah'a karşı sevgi ve Rasûlü ta'zim gibi kalbi ve uzvî ameller iman değildir. Onlar imanın tanımında farklı ifadeler kullanmakla birlikte imanın cüzlere ayrılmadığında ittifak etmişlerdir.⁵

Mürcie gruplarının iman – amel çerçevesindeki görüşlerini

¹ Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s. 377

² İbnu Fûrek, Mücerredü Makalâtü'l-Eş'arî, s.149; Luma', s. 123 İbnu Furek bu eserde Eş'arî'nin, imanın artıp eksilmesi, imanın gerçekliği, iman ve amel arasındaki ilişkiye dair görüşlerini geniş olarak vermektedir. bkz.age. s. 150-1555

³ Ebu Zehra, Muhammed, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, çevr.: Abdulkadir Şener, I-IV, Ankara, 1969, III, 56, 221; Uludağ, Süleyman, "Amel", D.İ.A., III, 14

⁴ Uludağ, agm., D.İ.A., III, 14

⁵ Eş'arî, Makalât, s. 132 , 137, 142 ; Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 148.

İbnu'l Cevzî'nin ifadeleriyle özetliyelim: “Mahlûka, Allah’a iman etmenin dışında birşey gerekmez. Kişi iman ettikten sonra dilediğini yapabilir. İtâat edeni itaatkâr, isyan edeni isyankâr olarak isimlendiremeyiz. Çünkü, biz, Allah nezdinde olanı bilemeyiz. Tâatler imandan değildir. İman ne artar ne de eksilir.”¹

Kelâm ekollerinin teşekkül dönemine tekabül eden 3.ve 4. Hicri asırda ele alınan problemler şüphesiz daha teferruatlıca incelenebilir. Fakat esas olarak bu çerçevede cereyan etmiştir. Günümüz problemlerini inanç bağlantıları ve kur’an’ı tevhid görüşü istikâmetinde anlayabilmek için geçmişi de göz önünde tutmak gerekiyor. Günümüzde ise kelâmın önünde çok daha çetin problemler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, canlı kopyalaması, satanizm, freudizm, ateizm, evrensel panteizm, laik humanizm, masonluk, astroloji, hurûfilik, parapsikoloji, reenkarnasyon, trancendal meditasyon² ve benzeri modern akımlar olarak sıralanabilir. Modern süsü verilen bir çok akımların aslında tarihi kökleri olduğu da bilinen bir gerçektir.

SONUÇ

Görüldüğü gibi kelâm ilminin kuruluş sürecinde allah, allah’ın nitelikleri, allah ile kul arasındaki ilişki, buna bağlı olarak kader problemi yoğun şekilde ele alınmıştır. Bu süreçte felsefenin de etkisiyle insan–tabiat ve allah ilişkisi de incelenmiştir. Bu meselede ilk dönem alimlerinin olabildiğince serbest bir düşünce ufku çizdikleri görülmektedir. Aynı dönemde nasları zorlayarak da olsa, akla aşırı güveni gösteren rü’yetullahın keyfiyeti gibi tamamen naslarla çözülebilecek konular da tartışılmıştır. Akıl ve vahiyle ilgili tartışmalar günümüze de ışık tutacak şekilde yapılmıştır. Kur’an’ın tanımladığı müslüman-kul olmanın niteliklerini içinde barındıran iman-amel ilişkisi, geçmişte olduğu gibi günümüzde yer yer

¹ İbnu'l Cevziye, Cemâluddîn Ebî'l Ferec Abdurrahman, Telbîsu İblîs, thk.: Usam Faris el- Harastani, Beyrut, 1994/1414 s. 34 ; Şehristani, el- Mîlel, I, 161, 162

² Büyükkara, M. Ali İşlevsel Kelâm İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak Ve Araç Olarak İnternet, www.kelâm.com

problem olma vasfını sürdürmektedir. Bunlarla birlikte, günümüz insanların kelamcılardan çözümünü beklediği gündem maddeleri daha bir yoğunluk kazanmıştır. Yaşadığımız dünyayı geçmişten kopuk bir şekilde incelemenin pek yararlı olmayacağı inancındayız. Bu sebeple kelam ilmiyle uğraşanların günümüz sorunlarına çözüm bulmasının belirli ölçüde de olsa, geçmişteki problemleri ve çözümlerini de göz önünde tutmasıyla mümkün olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akbulut, Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara, 2001
- C.Anawati Georges, The Encyclopedia of Religion, (ER) “Kalam”, VIII
- Massignon, Louis, “Muhasibi” İslam Ansiklopedisi (MEB) VIII,
- Abdulhamid, İrfan, İslâmda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çvr. Saim Yeprem, İstanbul, 1983
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâdir b. Tahir b. Muhammed, el-Fark beyne'l Fırak, Mezhepler Arasındaki Farklar çvr: E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991
- Beyâzîzâde, Kemâlü'd-Din Ahmet, İşarâtü'l -Merâm min İbârâti'l- İmam, M. Zahid Hasan el - Kevserî takdimiyle, thk: Yusuf Abdürrezzak, 1368 / 1949 İstanbul,
-el - Usûlü'l Münîfe Li'l- İmamı Ebî Hanîfe, nşr.: İmam-ı Azamın İtikadi Görüşleri adıyla, İlyas çelebi), İstanbul, 1996
- Büyükkara, M. Ali İşlevsel Kelâm İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak Ve Araç Olarak İnternet, WWW.Kelâm.com
- Demircan, Adnan, Haricilerin Siyâsî Faaliyetleri, İstanbul, 1996
- Ebu'l-İzz, Kadi Ali b. Ali b. Muhammed ed - Dımaşki, Şerhu Akîdeti't- Tahâviyye, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et- Türkî, Müessesü'r-Risale, c., I-I, Beyrut, Lübnan,1418-1998
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, Kitabu Makâlâti'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l -
- Musallîn thk: Helmut Riter, Kaysbadan, 1400 / 1980
-el-Luma'İstihânu'l-Havd fî ilmi'l-Kelâm ile birlikte nşr.:Richard McCarthy, Beyrut, 1952
- Ebu Zehra, Muhammed Ahmet, İslâm Hukuku Metodolojisi,

çev.A.Kadir Şener,Ankara, 1981

-Farukî İsmail – Raci Luis Lamia, İslâm Kültür Atlası, çev.: M.Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu,, İstanbul, 1995

-Güler, İlhami, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara, 1998

-Gölcük, Şerâfettin, İslâm Akâidi, Konya, 1989

.....Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul, 1979

.....Kelâm, (Süleyman Toprak'la birlikte) Konya, 1991

-İbnu Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, (v. 406 / 1015) Mücerredü Makâlât-i Ebi'l Hasan el - Eş'arî, thk: Daniel Giameret, Beyrut, 1987

-İbn Haldun, Mukaddime, çev.: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, I, 4

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, Takiyyu'ddin Ahmed b. Abdülhalim el- Harrani, (ö.728 / 1327) el – Fetevâ, Kahire, 1908 V, 45; Resâil ve'l-Mesâil, Reşid Rıza nşrt. Kahire, 1346 / 1921,

-İzutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, çev.: S.Ayaz, İstanbul, 1984

-Kâdî, Abdulcebbar, İbn Ahmed, Şerhu'Usûli'l - Hamse, thk.: A.Kerim Osman, Ummü'l Kura neşri, 1988 yy.

-Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara, 2000

-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (ö.377/987) Kitâbu't-Tenbih, Beyrut, 1968/1388

-M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, çev.: Heyet İstanbul, 1991

-Mâtürîdî, Ebi Mansur muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Kitabu't- Tevhid, Thk.: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979

-Mağribi, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el- Matüridi ve Ârâuhu'l- Kelâmiyye, 1405 /1985 Kahire

-Neşşâr, Ali Sâmi, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II, İnsan y. Yer ve tarih yok

-Nesefî, Ömer b. Muhammed, (461-537) Metnu'l-Akaid, Ali Nar, Akaid Metinleri

- Öz, Mustafa, İmam-ı Azamın Beş Eseri, İstanbul, 1981
- Şehristânî, Ebi'l-Feth, Muhammed b. Abdü'l-Kerim b. Ebi Bekir Ahmed, el - Milel ve'n- Nihal, thk.:Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur, Beyrut, 1416 / 1996
- Turhan, Kasım, Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İstanbul, 1996,
- Tunç, Cihat, Kelam (Sistemantik) Kayseri, 1997, s. 84
- Tunçbilek, H.Hüseyin, İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmî, Şanlıurfa, 2001
- Tritton, A.S. İslam Kelâmı, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983
- Uludağ, Süleyman, İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler, İstanbul, 1992
- Watt, W.Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara,1981
- Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of Kalam, (Kelâm Felsefesine Giriş), çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1996
- Yazıcıoğlu, Said, Mâturîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul, 1992
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman, Kitabü'l- Kebâir, Beyrut, tsz.

HATAÎ KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ*

Özet

Alevî Kızılbaşların hem dinî hem dünyevî liderleri, diğer bir tabirle hem şeyh hem şahları olan Şah İsmail Türkçe olarak bir çok şiir yazmıştır. Döneminin geleneğine göre şiirlerini kendi açık ismiyle değil de bir mahlasla yazması gerekiyordu. Her şair kendi anlayışına uygun belli bir anlam ifade eden bir mahlas kullanırdı. Şah İsmail de “hataya ait olan, hatalı, hatası olan, hatadan halî olmayan, günahı olan, kusuru olan, yanılan kimse” anlamlarına gelen “Hatâî” mahlasını kullanmıştır.

Ancak Şah İsmail ile ilgili yapılan bir çok çalışmada onun mahlası bazen “Hatâî”, bazen Hatâ’î ve bazen de “Hatayî” şeklinde yazılmaktadır.

“Hatâî” kelimesinin etimolojisini incelediğimiz zaman kelimenin Arapça “Hataen” mastarından türediğini görmekteyiz. Bu kelimenin mazi şıgası “Hatîe” dir. “El-Hatâu”, ‘hata’ anlamında isimdir. İsm-i mensubu ise “Hatâiyyun” şeklinde gelir. Şah İsmail de kelimenin bu şıgasını kullanmıştır. Ancak kelime Türkçemizde Hatâiyyun şeklinde kullanılamaz. Kelimenin olduğu gibi bu şekliyle telaffuz edilmesi Türkçemize uygun bir tarz değildir. Kelimedeki “yyun” dile ağır geldiği için atılmış ve kelime kaldığı şekliyle Hataî olarak kullanılmıştır. En son harf olan “î” harfinin şapkalı “ÿ” şeklinde yazılması da kelimenin ism-i mensup şıgasında bulunan ve nispet harfi olarak adlandırılan “y” harfine işaret etmesi içindir. Hatayî kelimesinde bulunan “y” harfi ise Arapçadaki nispet harfi olan “y” değil, Türkçede yan yana gelen iki sesli harfin telaffuzunu yumuşatan ve kaynaştırma harfi olarak ifade edilen “ye” harfidir.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail, Mahlas, Etimoloji, Hatâî, Hatâyî, Hatâ’î.

Abstract

Shah Ismail, who was not only the religious but also the terrestrial

leader, in other words, not only the Sheikh but also the Shah of the Kızılbaş Alawites, wrote many poems using Turkish as a medium. According to the tradition of his time, he needed to write his poems by a pseudonym but not by his own name. Each poet used a relevant pseudonym representing his thoughts. As his pseudonym, Shah Ismail employed Khatâî which means ‘belonging to the mistake, who makes mistakes, and has errors, who is not immune from errors, who has sins, who has faults, not infallible’.

In many studies on Shah Ismail, his pseudonym has been given as ‘Khatâî’, ‘Khatâ’î’ or ‘Khatayî’.

When we examined the etymology of the word ‘Khatâî’, we see that it was derived from the Arabic word ‘Khataen’. The past tense of this word is ‘Khatie’. ‘Al-Hatau’ is a noun meaning ‘Khata’ (mistake). Its “the related name” is ‘Khatayyun’. Shah Ismail has used this version of the word. However, this word cannot be used as ‘Khatâyiyun’ in Turkish language. This does not fit the Turkish grammar. The suffix ‘yyun’ has been eliminated and the rest of the word ‘Khatâî’ has been used. The writing of ‘î’ as ‘î’ is to show that it is a “the related name” indicating attributing letter ‘y’ in Arabic. The letter ‘y’ in ‘Khatâyî’ is not attributing the letter ‘y’ in Arabic, but it is a letter for combining two vowels in Turkish language.

Key Words: Shah Ismail, Pseudonym, etymology, Hatâî, Hatâyî, Hatâ’î.

GİRİŞ

Şah İsmail 1487 yılında Erdebil’de doğmuştur. Babası Erdebil Tekkesinin şeyhi ve aynı zamanda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ın yeğeni olan Şeyh Haydar’dır. Annesi ise Uzun Hasan’ın kızı Alemşah Begüm’dür. Uzun Hasan’ın ölümünden sonra iktidarları için bir tehlike oluşturabilir endişesiyle kendisinden büyük olan kardeşi Sultan Ali’nin Akkoyunlular tarafından öldürülmesi üzerine Şeyhlik makamı ona kalmıştır. Akkoyunluların onu da öldürme tehlikesine karşı bu sıralarda henüz 6-7 yaşlarında bulunan İsmail’i tarikatın ileri gelen müritleri kaçırmış ve saklamışlardır. 6 yıl kadar Gilan bölgesinde saklanmak zorunda kalan İsmail bu süre zarfında kendisine tutulan hocalardan Arapça

ve Kur'an dersleri olarak eğitimini sürdürmüştür.¹

Akkoyunlu Devletinin iç çatışmalar yüzünden oldukça zayıf bir duruma düşmesini fırsat bilen İsmail, çevresindeki yakın müritleriyle² beraber Gilan bölgesinden çıkarak müritlerinin yoğun olarak bulunduğu Erzincan'a geldi. Burada çevresine kendisine candan bağlı 7-8 bin civarında silahlı müridini toplayan İsmail, tekrar Azerbaycan'a döndü. Kuzey Azerbaycan'da babasını ve dedesini öldüren Şirvan şahlarıyla yaptığı savaşları kazandı. Önünde tek engel olarak kalan Akkoyunlu ordusunu da yenerek 1501 yılında başkentleri Tebriz'e girdi. Düzenlenen merasimle başına taç giyerek kendisini şah ilan etti. Bu tarihe kadar sadece şeyh olan İsmail bundan böyle artık hem şeyh hem şahtır.

Şah İsmail müritlerinin tarikata olan bağlılıklarını devam ettirmek ve aynı zamanda yeni müritler kazanmak maksadıyla onların diliyle çoğunlukla onların duygu ve düşüncelerine hitap eden şiirler yazmıştır. Şiirlerinin hemen hemen tamamını aruz vezniyle yazmıştır. Özellikle Anadolu'daki müritlerinin anlayışlarına uygun olarak az da olsa hece vezniyle şiirler yazmış olması da muhtemeldir.³ Bu şiirlerini döneminin geleneğine uygun olarak bir mahlasla yazmıştır. Şah İsmail'in bu mahlası "Hatai" dir.

Şah İsmail 1514 yılına kadar girdiği tüm savaşları kazanmıştır. Bu durum kendisinde olağanüstü bir gücün var olduğu vehmini uyandırmıştır. Yine bu anlayışının bir neticesi olarak kendisini zamanının imamı, Allah tarafından desteklenen (müeyyed min tarafillah) asrın sahibi olan zat olarak takdim etmekten kaçınmamıştır. Bu tarihe kadar olan şiirlerinde bu anlamı ve bu anlayışı sezinlemek mümkündür. 1514 yılındaki Çaldıran mağlubiyetinden sonra durumun böyle olmadığını farkına varmış

* Yrd. Doç. Dr. Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi, İslam Mez. Tar. Anabilim Dalı Öğrt. Üyesi.

¹ Hasan Rumlu, Ahsenü't-Tevarih I, tah. C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931, s. 9.

² Bu yakın müritlerin isimleri için bkz. Adel Allouche, The Origins and Development of the Ottoman and Safavid Conflict, Berlin 1983, s. 61.

³ Ahmet T. Karamustafa, Encyclopaedia Iranica, "Esmail I Safawi (His Poetry)", VIII, California 1998, s. 635-636.

ve bu dönemden sonra yazdığı şiirlerinde öncekilerinin aksine daha bir tutarlılık görmek mümkündür. Diğer taraftan Şah İsmail bu mağlubiyeti içine sindirememiş, çoğunlukla devlet işlerini kendi adamlarına bırakarak içine düştüğü bu durumu unutmak için kendini içkiye vermiştir. Nihayet uzun süre bu duruma dayanamamış, hastalanarak 1524 yılında ölmüştür. Cenazesi Erdebil'e getirilmiş ve atalarının yanına gömülmüştür.¹

Neden Hataî Mahlası?

O dönemlerde gelenek gereği her şair şiirlerini bir mahlasla yazar duygu ve düşüncelerini seçtikleri bu mahlas vasıtasıyla ifade ederlerdi. Yine her şair kendisi için uygun gördüğü, ancak belli bir anlam ifade eden bir mahlası tercih ederdi. Nitekim kendisinin çağdaşlarından olan Muhammed b. Süleyman'ın Fuzûlî mahlasını tercih ettiği gibi,² Şah İsmail de kendisi için "hataya ait olan, hatalı, hatası olan, hatadan halî olmayan, günahı olan, kusuru olan, yanılan kimse" anlamlarına gelen "Hataî" mahlasını tercih etmiş ve uygun görmüştür. Ancak özellikle bu mahlası neden tercih ettiğine dair elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır. Konuyla ilgili bir iddiaya göre Şah İsmail, Çağatay edebiyatının en büyük şairlerinden biri olan Ali Şir Nevaî'ye özendiğinden kendisi için böyle bir mahlası uygun görmüş ve kullanmıştır. Diğer bir söylenceye göre, "Hur b. Riyad adında bir şahıs Kerbela olayı sırasında önce Yezid'in ordusunda idi. Savaş esnasında Hz. Hüseyin'in tarafına geçerek ona biat etti. Sonra Yezid'in askerlerine karşı savaşırken şehit oldu. Arkadaşları hemen oraya gömmek istediler. Ancak yarasından akan kanlar bir türlü durmuyordu. Durum Hz. Hüseyin'e bildirildi. O da gülererek, 'öbür dünyada şahit istiyor' dedi ve mendilini çıkarıp verdi. Yarayı onunla sarınca akmakta olan kan hemen durdu. Daha sonra

¹ Hayatının geniş bir özeti için bkz. Ghulam Sarwar, History of Shah Ismail Safawi, Aligarh 1939, s. 39-39, 93-95.

² Haluk İpekten, Fuzûlî Hayatı-Edebî Kişiliği-Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Ankara 1973, s. 15. Fuzûlî, yazmış bulunduğu "Beng ü Bâde" (Esrar ve Şarap) adlı eserini Şah İsmail'in Bağdat'ı alması esnasında ona takdim etmiştir. Fuzûlî, Beng ü Bâde, haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul 1956, s. VI.

da Hz. Hüseyin'in yanına gömüldü. Şah İsmail Bağdat'ı aldığı zaman Kербela'da Hz. Hüseyin'in kabrini de ziyaret etti. Ayrılmak üzereyken gözü Hur'un mezarına ilişti. Birden hiddetlenerek bu mezarın başka yere nakledilmesini istedi. Mezar açılınca Hur'un yarası üzerindeki mendili gördü. 'Bu nedir' deyip eline alınca yaradaki kan yeniden akmaya başladı. Tam o esnada Hz. Hüseyin'in türbesinden 'hata ettin İsmail' diyen bir ses duyuldu. Bunun üzerine İsmail mendili tekrar yaraya bastırıp mezarın üzerini örttü. Ancak İsmail bu hareketle hata yaptığını anladı. Bu hatasını daima hatırlamak için de o günden sonra yazdığı şiirlerini "Hatayî" mahlasıyla yazmaya başladı".¹

Hurr b.Yezid olayı ilgili kısmın birçok yerinin uydurma olduğu açıkça bellidir.² Şah İsmail'in Bağdat'ı alma tarihi olan 1510'dan

¹ İbrahim Arslanoğlu, Şah İsmail Hatayî, Der Yayınları, İstanbul 1992, s. 14,15. Arslanoğlu'nun Hur b. Riyad olarak verdiği şahsın ismi Temim'li Hurr b. Yezid'dir. Hurr savaştan önce Yezid b. Muaviye ordusunun öncü süvari kuvvetinin komutanıydı. İlk karşılaşmalarında ona karşı saygılı davrandı. Namazlarını onun arkasında kıldılar. Medine'ye dönmelerine izin vermek onun yetki sınırının dışındaydı. Ancak Hz. Hüseyin'in Emevî valisiyle görüşüp anlaşmasını sağlamak amacıyla onu ve beraberindekileri Kербela'ya kadar getirdi. Hz. Hüseyin Kербela'ya geldikten sonra Emevî valisinin niyetinin anlaşma olmadığını, aslında Hz. Hüseyin'i ortadan kaldırmak olduğunu anlayınca Hz. Hüseyin'e karşı yapılan davranışın insanî olmadığını, yapılanın bir ihanet olduğunu söyleyerek birkaç arkadaşıyla beraber Hz. Hüseyin'in tarafına geçti. Onun yanında savaşmış ve orada şehit olmuştur. Kербela'da şehit düşenlerin cenazeleri daha sonra o mıntıkada bulunan bir kabilenin fertleri tarafından gömülmüştür. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Julius Wellhausen, İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasî Muhalefet Partileri, ter. Fikret Işıltan, T.T.K. Yayınları, Ankara 1996, s. 104-107.

² Tarihte, Kızılbaşların neredeyse tamamı göçebe olan oymaklara mensup kişilerdir. Göçebe kültüründe sözlü rivayet hâkim olduğu için tarihteki gerçek bir olay dilden dile anlatılarak yeni nesillere aktarıldığı için, bu gerçek olayla alakası olmayan birçok unsurun da gerçek olayın bir parçasıymış gibi anlatıldığı durumlar oldukça çoktur. Bunun da şudur: Olayın hafızalarda kalması ve yer etmesi için anlatılmak istenen olaya, insanlara çok ilginç gelebilecek bazı olay ve benzetmeler, hikayeler, olağanüstü şeyler eklenir ve öylece anlatılır. Bu da onlardan biri olsa gerek. İlginç benzetmeler yapılarak anlatılan olaylara Kızılbaşların rehber kitapları olan Buyruk'ta da rastlamak mümkündür. Böylesine anlatılan farklı iki olay için bkz. Buyruk, haz. Fuat Bozkurt, İstanbul 1982, s. 46-50, 97-101.

daha önce şiir yazdığı ve bu şiirlerinde “Hataî” mahlasını kullandığı bilinmektedir. Eserlerinden “Dehnâme” isimli eserini yazdığı tarih ise 1506’dır.¹ Dolayısıyla Şah İsmail’in “Hatâî” mahlasını böylesi bir olay vesilesiyle almış olması mümkün değildir.

Diğer taraftan şurası da bir gerçektir ki Şah İsmail bu mahlası seçerken ister tevazuundan dolayı olsun ister başka bir maksattan dolayı olsun ‘Hata’ denen anlam ile veya bu manada işlenen bir fiil ile bir bağlantı kurarak bu mahlasını tercih etmiş ve kullanmıştır. Çünkü birçok şiirinde kendisini hatalı gördüğünü ve bu hatalarından dolayı da Allah’ın kendisini affetmesini istediğini belirtmektedir. Şiirlerinin birinde

*Kıl bakî meni fena yüzünde
Sen Haksın ve men hata yüzünde
Sen kan-ı müriüvet ve atasın
Bağışla Hatâyî’nin hatasın²*

diğer bir şiirinde de

*İblas-ı dilden ayet-i ta’vîz okur mudam
Yad eylegeç cibanda Hatâyî hatasını³*

diyerek aslında seçtiği bu mahlasının dünyadaki hatalarıyla olan bağlantısına dikkat çekmek istemektedir.

Ancak bu hatalı fiilin ne olduğunu haliyle açıklamamaktadır. Bunun Allah’ın yüceliği karşısında duyulan bir mahcubiyet olma ihtimalinin yanında; daha kurduğu yeni devletin ilk yılında giriştiği Akkoyunluları kılıçtan geçirme eylemlerine engel olmak isteyen öz

¹ Şah İsmail Hatâî, Dehnâme, nşr. Hamid Araslı, Bakü 1948, s. 3-5.

² Tourkhan Gandjei, Il Canzonere di Sah Isma’il Hatâ’î, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1959, s. 9. Burada Hatâyî kelimesinin orijinal olarak Arap harfleriyle olan yazılışında hemze kullanılmamıştır. Yazılıma sadık kalmak için kelimeyi “Hatâyî” şeklinde yazmayı uygun bulduk.

³ Gandjei, Sah Isma’il Hatâ’î, s. 151.

annesinin idam fermanını imzalamış olmasından daha sonra duyduğu derin bir pişmanlık duymuş olma ihtimali de vardır. Ancak elimizde annesini öldürmekten derin bir pişmanlık duyduğu iddiasını destekleyecek herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Kelimenin Etimolojisi

Hataî kelimesinin etimolojisine baktığımız zaman kelimenin Arapça “Hataen” mastarından türediğini görmekteyiz. Bu kelime lügatte “hata yapmak, hatalı olmak, yanılmak, günah işlemek, kusur işlemek,” anlamlarına gelmektedir.¹ Bu kelimenin mazi sığası “Hatie”dir. “El-Hatau”, doğrunun zıddı olan ‘hata’ anlamında isimdir.² Bu kelimenin ism-i mensup sığası ise “el-Hataiyyu” veya “Hataiyyun” şeklinde gelir.³ Bu da sözlükte “hataya ait olan, hatalı, hatası olan, hatadan hâli olmayan, günahı olan, kusuru olan, yanılan kimse” anlamlarına gelir. Arapçada bir kelimedden ism-i mensup yapılırken kural gereği o kelimenin en son harfinin harekesi damme (u) iken kesreye (i) çevrilir ve sonuna şeddeli bir “yy” harfi getirilir. El-Hatau kelimesinde, kelimenin en son harfi olan hemzenin harekesi damme (u) iken, nispet harfi olan şeddeli (yy) harfine bitiştiği için kesreye (i) çevrilmiş ve el-Hataiyyu olmuştur. Yine Arapçada kural gereği başında “el” takısı bulunan bir kelimenin sonu tenvinli olamaz. Kelimenin başındaki “el” takısı atılmış, bunun yerine kelimenin sonuna da “tenvin” (un) getirilmiş ve kelime “Hataiyyun” şekline dönüşmüştür. Şah İsmail de şiirlerinde kelimenin bu sığasını kullanmıştır. Ancak kelime Türkçemizde “Hataiyyun” şeklinde kullanılamaz. Kelimenin olduğu gibi bu şekliyle bir metin veya bir şiir içinde kullanılması Türkçemizin cümle ve kelime yapısına uygun bir tarz olmadığından mümkün değildir. “Hataiyyun” kelimesindeki “yyun” eki dile ağır geldiği, ayrıca Türkçe telaffuza uymadığı için atılmış ve kelime kaldığı son şekliyle “Hataî” olarak kullanılmıştır. En son harf olan “î” harfinin

¹ Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, “Hatie” md., s. 232.

² El-Müncid, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973, “Hatie” md., s. 186.

³ Arapçada bir kelimeyi ism-i mensup yapmak için bkz. Hacı Mehmed Zihni, Arapça Sarf ve Nahv, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 345-372.

şapkalı “ı” şeklinde yazılması da kelimenin ism-i mensup sıgasında bulunan ve nispet harfi olarak adlandırılan “y” harfine işaret etmesi içindir. “Hatayî” kelimesinde bulunan “y” harfinin ise yukarıdaki “y” harfiyle herhangi bir alakası yoktur. Bu harf Arapçadaki nispet harfi olan “y” harfi değil, Türkçede yan yana gelen iki sesli harfin telaffuzunu yumuşatmak maksadıyla ikisinin arasına gelen kaynaştırma harfi olan “ye” harfidir.¹ Dolayısıyla Şah İsmail’in kullandığı mahlasın doğru şekli “Hataî” şeklinde yazılanıdır. Ancak telaffuz kolaylığı olsun diye kelime bazen de “Hatayî” şeklinde yazılmış ve kullanılmıştır. Orijinal el yazması nüshalarında kelimenin her iki tarzda yazılımına da rastlamak mümkündür.

Kelimenin Yazılım Şekli

Hataî kelimesi, konuyla uğraşanlar tarafından Hatâî, Hatâyî ve Hataî şeklinde üç ayrı biçimde de yazılmış ve kullanılmıştır. Kelimenin doğru yazımının Hataî şeklinde olması gerektiğini, orijinal bazı el yazmalarında her ne kadar Hatayî şeklindeki bazı yazılım şekillerine rastlanıyorsa da bunun telaffuz kolaylığı olsun diye tercih edilen bir yazım tarzı olduğunu ifade etmiştik.

İbrahim Arslanoğlu, yazmış bulunduğu Şah İsmail Hatayî adlı eserinde kelimenin, eski divan el yazmalarında (Hatâyî) şeklinde yazıldığını; Azerbaycanlı araştırmacıların da kelimeyi böyle kullandığından dolayı demek ki doğrusu buymuş diye kendisinin de bu yazım şeklini tercih ettiğini ifade etmektedir.² Kelimenin bazı eski nüshalarda Hatâyî şeklinde hemze kullanılmadan yazıldığı doğru ise de Azerbaycanlı araştırmacıların da kelimenin bu şekildeki yazılımını tercih ettiği iddiası doğru değildir. Azerbaycanlı ilim adamlarından Hamid Araslı 1948 yılında neşrettiği Şah İsmail’in ‘Dehnâme’ adlı eserinin kapağında ve ön sözünde imlayı doğru bir şekilde ‘ye’ harfinin üzerinde hemzeli olarak yani ‘Hatâî’ şeklindeki yazım tarzını kullanmıştır.³ Diğer taraftan 1948 tarihli bu

¹ Türkçedeki yardımcı sessiz harflerin fonksiyonu için bkz. İskender Pala-Sakin Öner-Rekin Ertem, Yeni Dil Bilgisi, Servet Yayınevi, İstanbul 1992, s. 50.

² Arslanoğlu, Şah İsmail Hatayî, s. 14.

³ Şah İsmail Hatâî, Dehnâme, nşr, Hamid Araslı, s. 1.

neşir, aslı Leningrat kütüphanesinde bulunan 1626 tarihli bir el yazma nüshası esas alınarak neşredilmiştir. Bu nüshanın orijinalinin tamamında da kelime hemzeli olarak yani ‘Hatâî’ şeklinde yazılmış bulunmaktadır.¹

Kelimeyi hemzeli olarak Hatâî şeklinde kullanan diğer bir uzman da Tourkhan Gandjei’dir. Gandjei Paris milli kütüphanesinde bulunan Hatâî divanını neşrederken divanın içindeki tüm şiirlerde kelime “Hatayi” şeklinde yazılmış olmasına rağmen o, kapak kısmında kelimenin aslına uygun olarak doğru olan şeklini yani hemzeli olan “Hatâî” şeklindeki yazım tarzını tercih etmiştir.²

Ancak Gandjei, Şah İsmail’in Paris milli kütüphanesi 1307/83 numarasında kayıtlı bulunan el yazması divanını Il Canzoniere dı Şâh İsmâ‘il Hatâ‘î şeklindeki yazım tarzıyla neşretmiştir.³ Gandjei burada İsmâ‘il kelimesindeki “ayn” harfinin karşılığı olarak ters apostrof (‘) işaretini; Hatâî kelimesindeki hemze harfinin karşılığı olarak da normal apostrof (‘) işaretini kullanmıştır. Bu tabî ki kişinin kendi tercihinine bağlı bir transkripsiyon seçimidir. Ancak Türkçemizde, Arapçadaki hemze harfinin karşılığı olarak apostrof işaretinin kullanıldığını belirtmeden Hatâî kelimesinin Hatâ‘î şeklinde yazılmasının okuyucuyu yanıltabileceğini belirtmek zorundayız. Çünkü genellikle Türkçe yazımlarda apostrof (‘) işareti eğer kullanılacaksa Arapçadaki ‘ayn’ harfinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Arapça olan Hatâiyyun kelimesinde ise ‘ayn’ harfi bulunmamaktadır. Kelimenin en son harfinin ‘hemze’ olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Dolayısıyla apostrofun hemze karşılığı olduğunu belirtmeden kelimenin “Hata‘î” şeklinde apostroflu olarak yazılmasının okuyucuları yanıltabilme ihtimali olduğundan doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

¹ Şah İsmail Hatâî, Dehnâme, nşr. Hamid Araslı, s. 4,5,19,46,71,76,84,93,98,106,110,115,124,129, 140,144,147,149, 154,157,163,168,175,177,178,180,184. Bu sayfaların tamamında kelime hemzeli olarak yani Hatâî şeklinde yazılmıştır.

² Gandjei, Şah İsmâ‘il Hatâ‘î, Kapak kısmı.

³ Tourkhan Gandjei, Il Canzoniere dı Sah İsmâ‘il Hatâ‘î, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1959.

Şah İsmail'e ait çeşitli kütüphanelerdeki el yazması divanlarda kelimenin hem hemzeli hem hemzesiz yazılım şekilleri mevcuttur. Kelime her ne kadar iki şekilde yazılmışsa da kelimenin kökenini göz önünde bulundurduğumuz zaman doğru olan yazım tarzının hemzeli olanının yani "Hatâî" şeklinde olanın doğru olduğunu ifade etmeliyiz. Diğer imla tarzının yani "Hatâyî" şeklinde olanının ise, orijinine uygun olmamakla beraber telaffuz kolaylığı olsun diye tercih edilen bir yazım şekli olduğunu belirtmek zorundayız. Farklı bir yazım tarzı olan "Hatâ'î" şeklindeki imlayı ise eğer apostrof, Arapçadaki hemze karşılığı olarak yazılıyor ve bu da açıkça belirtiliyorsa söylenecek herhangi bir şey yok. Bu da doğru ve tercih edilen bir yazım tarzı olarak kabul edilebilir.

SONUÇ

Kızılbaşların dinî ve dünyevî liderleri olan Şah İsmail, Erdebil Tekkesinin şeyhi iken kendisine son derece samimi duygularla bağlı müritleriyle beraber 1501 yılında Safevî Devletini kurmayı başardı. Bu sırada henüz 13-14 yaşları civarındaydı.

Şah İsmail takriben bu yaşlardan itibaren Türkçe ve Farsça, ancak daha çok Türkçe şiirler yazmaya başlamıştır. Yaratılışındaki şairlik kabiliyeti bir tarafa, bunları yazmaktaki gayesi hem müritlerinin kendisine olan bağlılığını devam ettirmek hem yeni müritler kazanmak hem de yani kurduğu devletinin asker ihtiyacını karşılamaktı.

Şah İsmail şiirlerini yazarken döneminin geleneğine göre bu şiirlerini bir mahlasla yazmıştır. Şah İsmail'in kendisi için seçtiği ve beğendiği mahlası Hatâî'dir. Bu kelimenin sözlük anlamı "hatalı olan, hataya ait, günahı olan, kusurlu kimse" demektir. Şah İsmail'in neden böylesi bir anlamı olan bir mahlası tercih ettiğine dair elimizde herhangi bir delil bulunmamaktadır. İleri sürülen bir iki iddia ise tatmin edici olmaktan uzaktır.

Şah İsmail üzerinde çalışma yapan bilim adamları bu kelimeyi değişik tarz ve imlalarla bazen Hatâî, bazen Hatâyî ve bazen de Hatâ'î şeklinde yazmışlardır.

Şah İsmail Divanlarının eski el yazmalarında kelime hem “Hatâî” (hemzeli), hem “Hatâyî” (hemzesiz) şeklinde yazılmış ve kullanılmıştır. Ancak kelimenin etimolojisini incelediğimiz zaman Hatâî kelimesinin Arapça “Hataen” mastarından türediğini görmekteyiz. Bu kelimenin mazi sığası “Hatie” dir. El-Hatau, doğrunun zıddı olan ‘hata’ manasında isimdir. Bu ismin ism-i mensubu Hataiyyun olarak gelir. Bunun da manası yukarıda ifade ettiğimiz gibi “hatalı, hatası olan, günahı olan, kusuru olan” kimse demektir. Şah İsmail de kelimenin bu sığasını kullanmıştır. Ancak kelime Türkçede, gramer kaidelerine uymadığı için “Hataiyyun” şeklinde kullanılamaz. Ayrıca kelimeyi bu şekilde olduğu gibi kullanmak hem telaffuz açısından zordur hem de şiirdeki ahenge uyumlu gelmeyebilir. Bu nedenlerden dolayı kelimenin eki sayılan şeddeli “yy” harfi atılmış, kelime kalan kısmıyla Hatâî şeklinde kullanılmıştır. Kelimedeki “i” harfinin şapkalı “î” şeklinde yazılması, kelimenin orijinindeki nispet harfi olan Arapçadaki “y” harfine işaret etmesi içindir.

Kelimenin “Hatâyî” şeklindeki yazılımı ise kelimenin orijinine uygun bir yazım tarzı değildir. Bu yazılımdaki “y” harfi, Arapçadaki nispet harfi olan “y” harfi değil; Türkçemizdeki iki sesli harfin telaffuzunu yumuşatmak için ikisinin arasına getirilen ve kaynaştırma harfi olarak isimlendirilen “y” harfidir.

Kelimenin “Hatâî” şeklinde yazılması ise kişinin tercihine kalmış bir transkripsiyon seçimidir. Buradaki apostrof kelimenin aslında bulunan “hemze” harfinin yerine kullanılıyorsa ve bu belirtiliyorsa söylenecek herhangi bir şey yok. Ancak bu belirtilmeden yazılıyorsa bu tarz bir imla seçiminin okuyucuyu yanıltabileceğini belirtmek zorundayız.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet T. Karamustafa, Encyclopaedia Iranica, “Esmail I Safawi (His Poetry)”, VIII, California 1998, s. 635-636.

Allauche, Adel, The Origins and Development of the Ottoman and Safavid Conflict, Berlin 1983.

Arslanoğlu, İbrahim Şah İsmail Hatayî, Der Yayınları, İstanbul 1992,

Buyruk, haz. Fuat Bozkurt, Anadolu Matbaası, İstanbul 1982.

Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, Beng ü Bâde, haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul 1956, s. VI.

Hacı Mehmed Zihni, Arapça Sarf ve Nahv, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.

Hasan Rumlu, Ahsenü't-Tevarih I, tah. C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931.

İpekten, Haluk Fuzulî Hayatı-Edebî Kişiliği-Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Ankara 1973,

Mutçalı, Serdar Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, “Hatî” md., s. 232.

El-Müncid, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973, “Hatî” md., s. 186.

Pala, İskender -Sakin Öner-Rekin Ertem, Yeni Dil Bilgisi, Servet Yayınevi, İstanbul 1992, s. 50.

Sarwar, Ghulam History of Shah Ismail Safawi, Aligarh 1939.

Şah İsmail Hatâî, Dehnâme, nşr. Hamid Araslı, Bakü 1948.

Tourkhan Gandjei, Il Canzonere dı Sah Isma'ıl Hatâ'î, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1959.

Wellhausen, Julius İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, ter. Fikret Işıltan, T.T.K. Yayınları, Ankara 1996.

İLAHİ KİTAPLARDA HZ. MUHAMMED'İN GELECEĞİNİ MÜJDELEYEN HABERLER VE KUR'AN'DA BU HABERLERE YAPILAN ATIFLAR

Dr. Osman KAYA*

Özet

Nübüvvet müessesesi insanlık tarihi kadar eskidir. Bütün peygamberlerin inanç sistemi bakımından beslendiği tek kaynak ilâhî kaynaktır. Ayrıca her peygamber kendisinden sonraki peygamberi destekleyeceğine ve kendi ümmetine tavsiyede bulunacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdir. Bu bağlamda semavî kitaplara sahip olan peygamberlerin son peygamber olan Hz Muhammed'i müjdelemiş olmaları da bunun doğal bir sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Semavî kitaplar, Kur'an, Muhammed, Ahmed, Paracletus, Paraclit, Paraclytos, Munhamanna, Himda, Himada Shalom.

Abstract

The history of prophethood establishment is as old as the history of humanity the sole source which all of the prophets were cherished from the point of view of the belief system is the hymn source. Also all of the prophets promised, to Allah that they would support the next prophet after themselves and advise to the worldwide Muslim communities from this point of view, it is the natural result of this, that the prophets who have celestial books told Hz. Muhammed who has been the last prophet.

Key words: Revelation, The Celestial books, Qur'an, Muhammed, Ahmed, Paracletus, Paraclit, Paraclytos, Munhamanna, Himda, Himada, Shalom.

Risalet görevini yerine getirmek üzere gönderilen bütün peygamberler, insanlığa aynı mesajı getirmekle birlikte, risalet silsilesini koparacak ve kendinden öncekilerin ve sonrakilerin davetini yalanlayacak herhangi bir girişimde bulunmamışlardır. Kur'an'da da belirtildiği gibi onlar birbirlerinin mesajını tekzip etmek için değil, doğrulamak ve tasdik etmek üzere gönderilmişlerdir.¹ Ayrıca Kur'an, bu konuda Allah'ın bütün Peygamberlerden şöyle söz aldığını belirtmektedir. “Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı; ben size kitap ve hikmeti verdim Şimdi yanınızda bulunan kitabı doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz, bunu kabul ettiniz mi ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı? demişti, onlar da kabul ettik dediler. O halde şahit olun ben de sizinle beraber şahit olanlardanım”

Dolayısıyla peygamberlerin birbirlerini tasdik etmeleri; birbirlerine atıfta bulunmaları, kendilerinden önce ve sonra gelenlerden bahsetmeleri peygamberlik anlayışının bir gereğidir. Bu bağlamda özellikle İbrahimî dinler geleneği içerisinde yer alan peygamberlerden Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in (as) birbirlerinden bahsetmelerinin, daha açık bir ifade ile önce gelenlerin sonrakileri müjdelemelerinin ne kadar doğal olduğu ortadadır. Zira her ne kadar daha önceki peygamberler tarafından tüm açıklığıyla kimin ne zaman, nerede peygamber olabileceği belirtilmemiş olsa da, böyle bir görevin peygamberlere verilmiş olduğu anlaşılmaktadır.² İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında konu ile ilgili pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Kaynaklarda yer alan tarihi bilgilere göre, Arap yarımadasında ve özellikle Medine'de yaşayan Yahudilerin, M.VI. asrın başlarında kendilerini her türlü bela, sıkıntı ve zorluklardan kurtaracak bir peygamberin gelmesini bekledikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir beklenti içerisindeki Medineli Yahudiler, Araplarla aralarında kavga çıktığı zaman: “Göreceksiniz kısa bir zaman sonra bir peygamber çıkacak

* Dr., Adıyaman İmam-Hatip Lisesi, Osmankaya57@hotmail.com

¹ Saf,61/6;Al-i İmran ,3/ 3,50;Maide,5/46, 48;Neml,27/76; Yunus.10/37; Yusuf, 12;111;Fatr, /31; Ahkaf,46/12;Bakra,2/101;Nisa,4/47;En'am,6/92.

² Reşit Rıza, Tefsir,IX.,232.

ve onunla birlikte sizi Ad ve İrem toplulukları gibi yerle bir edeceğiz.” diyerek onları tehdit ediyorlardı¹. Hatta Medineli Yahudilerin, Medineli Arapları bu tür haberlerle bilgilendirmesi, onların Hz. Muhammed’in davetini kabulleri konusunda etkili olmuştu.² İbn Hişam’ın naklettiği tarihi bilgiler arasında, Selman-ı Farisi’nin Müslüman olmasıyla ilgili rivâyet de, bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Buna göre Selman-ı Farisi (r.a), gerçek dini bulup tabi olmak maksadıyla yaptığı seyahat esnasında karşılaştığı Ammuriye’deki papazın şu sözlerini nakleder; “Oğlum Allah’a yemin ederim ki; şu insanlar arasında bizim üzerinde bulunduğumuz halde ölen hiçbir kimseyi tanımıyorum. Ancak bir peygamberin gelme zamanı yaklaşmıştır ve İbrahim in (as) dini ile gönderilecektir.”³

Kur'an-ı Kerîm, kutsal vahiy geleneği içerisinde yer alan Allah'ın kitaplarını tasdik etmek⁴ ve her türlü yozlaşmadan arındırıp saf ve berrak mesajlar sunmak üzere gönderilmiş, Hz. Muhammed'in (sas), peygamber olarak gönderileceğine dair haberlerin Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplarda yer aldığına açıkça işaret etmiştir. “Onlar ki, O elçiyi yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o ümmi peygambere uyarlar. O (Peygamber) ki onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder, onlara güzel şeyleri helâl, kötü şeyleri haram kılar; üzerlerindeki ağırlıkları ve zincirleri kaldırıp atar. O’na iman edip saygı gösteren, yardım eden ve O’nunla birlikte indirilen nura (Kur’an’a) uyanlar; işte kurtuluşa erenler onlardır.”⁵ “Meryem oğlu İsa da: "Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek olan Ahmed adındaki bir peygamberin de müjdeleyicisi olarak (gönderildim)" demişti. (Fakat İsa'nın müjdelediği elçi) Onlara açık deliller

¹ İbn Hişam ,es-Sire.I,225; Taber,Tarih, II,354; İbn’ul- Esir, el-Kkamil,II,95;İbn Kesir,el-Bidaye,II,149.

² İbn Hişam age. I,225;Hamidullah,İslam Peygamberi I, s,162-163.

³ İbn ,Hişam,es-Sire. I,s,231-232.

⁴ Saf,61/ 6;Al-i İmran ,3/ 3,50; Mide ,5/45-48; Neml,, 27/ 76;Yunus, 10/37; Yusuf,12/111; Fâtır,35/31; Ahkaf, 46/12; Nisa,4/47; En’am,6/ 92; Bakara,2 /101.

⁵ A’raf, 7/157.

getirince; bu apaçık bir büyüdür dediler.”¹ Bu Âyet-i Kerimeler, Hz. Muhammed’in son peygamber olarak gönderileceğinin diğer semavi din mensupları tarafından bilindiğine işaret etmektedir.

Ashaptan, Abdullah b. Amr, kendisine Hz. Peygamber’in Tevrat’ta kayıtlı olan vasıfları sorulunca şunları söylemiştir: “Evet Allah’a yemin olsun ki Resulullah’ ın bazı vasıfları Tevrat’ta da anılmıştır” dedi ve şu Âyet-i Kerimelerin benzerini meâlen zikretti: “Ey peygamber biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici bir korkutucu ve O ’nun izniyle Allah’a davetçi ve aydınlatıcı bir ışık olarak gönderdik”.² “Sen elbette benim kulum ve Resulümsün. Sana mütevekkil adını verdim. Bu peygamber, kötü huylu, katı kalpli ve çarşılarda çığırkan değildir.”³ “O, kötülüğe kötülükle karşılık vermez; kötülüğü ancak af ve mağfiretle karşılar.”⁴

Allah sapmış toplumu bu peygamber vasıtasıyla “Lailâheillallah” diyerek doğrultmadıkça, onun ruhunu asla kabz etmeyecektir. Allah görmeyen gözleri, duymayan kulakları ve Hakka kapalı olan kalpleri ancak bu kelimeyle açacaktır.⁵ dedi.

Kur'an-ı Kerîm, ayrıca Hz.Peygamber’in yaşadığı dönemdeki kitap ehlinin konu ile ilgili bilgi düzeylerine de şöyle işaret etmektedir. “Kendilerine kitap verdiklerimiz O’nu (Hz Muhammed’i) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.”⁶ Bu âyet o dönem kitab ehlinin, Hz. peygamberin geleceğinden haberdar olduklarını beyan etmektedir. Bu âyetler özellikle şuna da işaret ediyor ki; yalnızca ilim ve marifet ya da bilmek, sırf kalbe ait olan iman için yeterli değildir. İman için itaat ve boyun eğmek, ayrıca Abdullah b. Selam’ın yaptığı gibi, gerçeği gizlemeyip açıktan ikrar ve itiraf etmek de gerekir,⁷ Yine Kur'an-ı Kerîm, Ehl-i Kitab’ın bu konuda mutad tavırlarına işaret ederek onları şöyle uyarmaktadır. “Ey kitab

¹ Saf, 61/6 .

² Ahzab,33/45-46.

³ Al-i İmran ,3/ 159.

⁴ Fusilet ,41/34.

⁵Buhari,Buyu’50(III/21); Ahmed b. Hanbel,II,174; İbn Sa’d Tabakat,I,362;Taberî,Tefsir,XIX,83; İbn.Kesir, Tefsir,II,243;Kurtubi ,VII,190.

⁶ Bakara, 2/146; En’am,6/20.

⁷ Elmalılı,Hak Dini,I,438,

ehli, elçimiz size geldi. Kitaptan gizlediğiniz şeylerin çoğunu size açıklıyor, çoğundan da geçiyor. Size gerçekten Allah'tan bir nur ve açık bir kitap gelmiştir.”¹ “Ey Kitab ehli, niçin hakkı batıla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?”²

Buraya kadar meâlen zikrettiğimiz âyetler, Kitap ehlinin böyle bir peygamberi beklediğini göstermektedir. Ancak onların sadece kıskançlıklarından³ dolayı peygamberi kabul etmedikleri de anlaşılmaktadır.

İlâhi dinlerin temelini, Allah, ahiret ve peygamber inancı oluşturmaktadır. Yüce Allah dünyaya gönderilecek insanların ruhlarıyla, “elest meclisinde” tevhid üzerine söz aldıktan sonra⁴ Peygamberler zincirinin ilk halkasını ilk insanla başlatmış,⁵ Hz. Muhammed'le noktalamıştır.⁶ Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasında geçen peygamberlerin kesin sayılarını bildirmemiş;⁷ fakat her millete bir peygamber gönderdiğini belirtmiştir.⁸ Ancak Kur'an-ı Kerîm, bunlardan çok azının adını zikreder. (yirmi beş veya yirmi sekiz) Bununla birlikte Yüce Allah, gönderdiği peygamberler arasında önemli bir bağ kurarak, Hz. Muhammed'i diğer peygamberlere tanıtmış, peygamberlerden son nebiyi haber vermelerini istemiştir.

“Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: Bakınız size kitap ve hikmeti verdim. Sonra yanınızda bulunan (kitabı) tasdik eden bir peygamber geldiğinde, O'na mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz Bunu kabul ettiniz mi ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı demişti. Kabul ettik dediler. O halde şahit olunuz ben de sizinle beraber şahit olanlardanım”⁹ dedi. Bu âyet-i kerimenin yorumunda İslam âlimleri üç önemli noktaya temas

¹ Maide,5/15.

² Al-i İmran ,3/71.

³ Bakara,2/109.

⁴ A'raf, 7/ 172.

⁵ Bakara,2/ 30-33; Al-i İmran,3/ 30,59.

⁶ Ahzab, 33/59.

⁷ Nisa, 4/64.

⁸ Fatır, 35/24.

⁹ Al-i İmran,3/81.

etmektedirler:

1. Her peygamber kendisinden sonra gelen nebiyi haber vermekle görevlidir.

2. Her peygamberin ümmetinden Hz. Peygambere yetişen, O'na inanmak durumundadır.¹

3. Bütün peygamberler Hz.Muhammed'in(sas) geleceğini haber vermekle görevlidirler.²

Yukarıdaki âyetin³ hükmü ehl-i kitabın kutsal kitaplarında da vardır. “İsrailoğullarının âlimlerinin O’nu bilmesi onlar için bir delil değil mi?”⁴ Bu konuda (Şuara,26/ 196-198) âyetleri de ayrı bir önem taşımaktadır. Âyeti kerimede geçen “Zübürü’l evveliyn” sözcüğü Hz peygamberden önce gönderilen ilâhî kitapları ifade etmektedir. Âyeti yorumlayan müfessirler, Hz. Peygamberin ve Kur’an’ın gönderileceğine dair haberlerin ilâhî kitaplarda zikredilmiş olduğunu belirtmektedirler.⁵ Zira Hz. Peygamber bütün insanlar için bir rahmet peygamberi olarak gönderilmiş ve bütün peygamberlere tanıtılmıştır.⁶

Yukarıdaki âyeti kerimeler incelendiğinde, Hz. Peygamberin geleceğinin önceki ilâhî kitaplarda haber verilmiş olduğunu anlarız. Çünkü Al-i İmran 81.âyetini yorumlayan müfessirlere göre, üç görüşün hangisinden hareket edilirse edilsin, önceki peygamberlerin Hz. Muhammed’i (as) haber vermekle görevli oldukları anlaşılır. Şuara Sûresinde "O evvelkilerin kitaplarında da vardır." âyeti bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bilgi ister Kur'an-ı Kerim'in gönderileceği müjdesini, ister Hz. Peygamberin geleceği haberini versin, aynı neticeyi yansıtmaktadır. Zira Kur'an Hz Peygamberin peygamberliğini ispat eden bir mucizedir. Nitekim Zemahşeri (v.538/1149)Şuara Sûresindeki âyeti, Saf Suresi'nin 61/6 âyetiyle açıklamakta, Kurtubi

¹ Taberî, Tefsir,IV,331;İbn Kesir, Tefsir,II,65.

² İbn Kesir, Tefsir, II,56;Alusi, Tefsir, III, 209; Derveze,Tefsiru'l Hadis, VIII,121.

³ Al-i İmran,3/81.

⁴ Şuara, 26/196-198.

⁵ Taberî., XIX,113; Zemahşeri,II,128;Kurtubi, XII,138.

⁶ İbn İshak, es-Siyre, 109.

(v.671/1273)de A'raf Sûresi,7/157. âyeti delil göstermektedir.¹ Kur'an-ı Kerîm'de ehl-i kitabın Hz. Peygamberi kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanımış olduklarını haber vermiş olması, kendi kitaplarında Hz. Peygamberin geleceğini ve O'nun vasıflarını okumuş olduklarını göstermektedir.² Nitekim Kur'an-ı Kerimin, Hz. Peygamberin Tevrat ve İncil'deki vasıflarını haber vermiş olması, önceki ilâhî kitaplarda son nebinin haberinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Yüce Allah Kur'an-ı Kerîmde eski ilâhî kitaplardan; "İncil, Tevrat, Zebur ve Zübür, Suhuf ve Elvah" isimleriyle bahsetmektedir. Zamanımızda Hz.İsa'ya verildiğine inanılan İnciller, Hz.Musa'ya verildiğine inanılan Tevrat, Suhuf ve Levhalar, Hz. Davud'a verildiğine inanılan ve Kitab-ı Mukaddes içinde bulunan Zebur gibi kitaplarda yer almaktadır. Söz konusu kitaplara inananlar kabul etmeseler de bu kitapların tahrif edilmişlerinde bile, Hz. Peygamberle ilgili haberleri bulmak mümkündür.

1. İncillerde Hz. Muhammed (s)

1.a) İnciller'de Hz. Muhammed'in Geleceğine Dair Haberler

İnciller'de Hz. Peygamber'in (sas) geleceğine dair haberlere geçmeden önce, şunu belirtelim ki, Hristiyan toplumunun güvenilir (cononice) saydığı Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinin Grekçe yazılı nüshalarının miladi IV.yy.dan öteye geçmemektedir. Hz İsa'dan sonra geçen 300 yıl gibi bir zaman içerisinde bu kitaplarda ne gibi değişikliklerin olduğunu tam olarak tespit etmek de mümkün değildir.³ Bu durumda İnciller'de geçen ve Hz. İsa'ya ait olduğu nakledilen sözlerde herhangi bir değişiklik yapıp yapılmadığını anlamak oldukça zordur. Ancak bu şüpheli duruma rağmen bugün elde bulunan nüshalarıyla bile İnciller, Hz. Muhammed (sas)'in risaletine işaret ettiği şeklinde yorumlanan bazı

¹ Zemahşeri, Keşşaf, III,128;Kutubi ,III,138; Elmahlı,Hak Dini ,VII,4929-4935.

² Bakara,2/146; Enam,6/20.

³ İbn Kayyim, el-Hidaye,s,84-85; Mevdudi,a.g.e.,VI,272.

ifadeler içermektedir. Halen mevcut olan bu İncillerde Hz. Peygamberin geleceği ile ilgili çok sayıda İncil cümlecığı bulunmasına rağmen; Hıristiyanların Hz. Muhammed'e inanmamalarının sebebi olarak:

a. Hıristiyanlıktaki Mesih inancı,

b. Hased etmeleri,

c. Dünya menfaatlerine olan meyilleri gösterilebilir. Çünkü İnciller'de geçen bazı cümleler son peygamberin Hz. İsa değil, tam aksine Hz. Muhammed olduğunu göstermektedir. Bu ifadelerden bazıları şöyledir:

Yuhanna İncil'inde Mesih'in gelişi sırasında İsrailoğullarının üç ayrı şahsiyet bekledikleri ifade edilmektedir.

“Ve Yahya şahittir ki, Yahudiler Kudüs'te kendisine, sen kimsin? diye sormak üzere keşiş ve rahipler gönderince O, ne olumlu ne de olumsuz cevap verdi; aksine kendisinin Mesih olmadığını söyledi. Onlar sordular: Öyle ise sen kimsin? Sen İlya mısın? O, dedi ki ben değilim (sonra dediler ki) sen o, nebi misin? O, dedi ki hayır. Bunun üzerine onun kim olduğunu sordular. O, dedi ki, ben sahrada çağıran birinin sesiyim ki, siz tanrının yolunu düzeltersiniz. Onlar tekrar O'na sordular, madem ki sen ne Mesih, ne İlya ne de o peygambersin o halde sen ne diye insanları takdis edersin..”¹

Bu ifadeler gösteriyor ki İsrailoğulları, Hz. Mesih'le Hz.İlyas'ın' dışında (İncil'deki ifadesiyle İlya) başka bir peygamber daha bekliyorlardı.² Bu beklenen peygamber Hz.Yahya da değildi. Aksi takdirde Yahya'ya soru sormazlardı. Aynı zamanda. Hz. Yahya'nın kendisi de, o beklenen peygamber olmadığını ifade etmişti. İsrailoğulları bu üçüncü nebinin geleceğine kesin gözüyle bakıyorlardı.

Hıristiyan dünyası bu ifadeyi farklı yorumlasa da, Tevrat'ta geleceği beklenen peygamber³ haberi, bu ifadelerle birleştirildiğinde

¹ Yuhanna,I/19-25.

² Bkz. Yuhanna,7/40-41.

³ Tesniye,18/18.

her iki ifadenin de aynı peygambere işaret ettiğini anlarız.¹ Ayrıca İncil'in diğer birçok ifadelerinde bu işaretleri görmek mümkündür. "Ve ben babama yalvarırsam O, size ikinci yardımcı gönderecektir. Bu yardımcı ebediyen sizlerle kalacaktır. Dünyanın elde edemeyeceği "Hak ruhu" bunu dünya ne görür ne de bilir. (ama) siz Onu bilirsiniz çünkü sizlerle yaşar sizinle bulunur."² "Ben bu sözleri sizinle beraber iken size söyledim. Ama pederim Ruh'u Kudüs adına size göndereceği yardımcı size her şeyi öğretecek ve size bütün söylediklerimi hatırlatacak"³ "Bundan sonra ben sizinle pek konuşmayacağım, zira dünyanın önderi geliyor ve ben de O'nun hiçbir şeyi yoktur."⁴ "Ama pederim tarafından size göndereceğim yardımcı yani (Hakikatın Ruh'u) size gelince de benim için şahitlik yapacaktır."⁵ "Ama ben doğruyu söylüyorum benim gitmem sizin için daha faydalı olacaktır. Zira ben gitmesem O yardımcı size gelmeyecektir, ama gidersem O'nu size gönderirim ve O geldiği zaman günah için, salah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir"⁶. "Size söyleyecek daha çok şeylerim var; fakat siz şimdi bunlara tahammül edemezsiniz. Fakat O hakikat ruhu gelince her doğru yolu gösterecektir. Zira kendiliğinden de söylemeyecektir. Fakat her ne işitirse söyleyecek ve gelecek şeyleri size bildirecektir. O beni ta'zim edecektir. Çünkü benimkimden alıp size bildirecektir Peder'in olduğu her şey benimdir, onun için dedim ki ; benden alacak size verecektir."⁷

Hz. İsa'nın, İnciller henüz yazılmadan önce insanlara aktarmak için kullandığı dil, Arami dilinin bir lehçesi olan Süryanice idi.⁸ İsa'nın doğumundan yaklaşık 200-250 sene evvel Seluk (Seleucide) İbranicenin kullanılmasına son verilmiş, yerine Süryanice

¹ Reşit Rıza,Tefsir,IX.,S.235-236;Mevdudî, Tefhim, VI.,271; Tevhid Mücadelesi,I,107-108.

² Yuhanna,14/16-17.

³ Yuhanna, 14,/25-26.

⁴ Yuhanna,14/30.

⁵ Yuhanna,15/26.

⁶ Yuhanna,16/7-8.

⁷ Yuhanna,16/12-15.

⁸ İbn Kayyim el- Hidaye, ,98; Reşit Rıza,Tefsir,IX.298;Mevdudî, Tefhim, IV.272.

kullanılmıştır. İnciller'in dördü de Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş ve Helence konuşan kimseler tarafından şifahi olarak Süryanice konuşan kimselerden dinlenerek Helenceye çevrilmiştir. Hiç biri miladi 70 yılından önce kâleme alınmamış, Yuhanna İncil'i de yaklaşık miladi 100 yılında ve muhtemelen Efes'te bitirilmiştir.¹ Buna ilaveten İnciller'in hiç birinin Helen'ce nüshası muhafaza edilmemiştir. İlk İncil nüshası, IV. asırdan öteye gitmemektedir. Böyle bir sonuç İnciller'deki tahrifatı göstermektedir. Yukarıda Yuhanna İncil'inde geçen ibarelerde “o, ebediyen yaşayacak” “doğruluğu bütün yolları gösterecek,” “bizzat kendisi (Hz.İsa'yı) teyid edecek” bir kişi olarak tarif edilmektedir. Ancak asıl ibarelere “Ruhu'l -Kudus” (hakikatın ruhu, kutsal ruh) ilave edilmek sûretiyle ifade muğlak ve hatta anlamsız kılınmak istenmiştir.²

Nitekim İncillerin biri dışında hepsinin Grekçe yazılmış olması, Hz. İsa'nın öğretilerinin orijinal vahiy diliyle değil de başka dillere çevrilmek sûretiyle sonraki nesillere aktarıldığını göstermektedir. Hıristiyan camiası eskiden beri bu tercümelere isimleri olduğu gibi aktarmak yerine, asıl manalarına göre tercüme etmeyi tercih edegelmiştir. Bu da çoğu kez isimlerdeki orijinalliğin kaybolmasına sebep olmuştur.³

Bu ibareler tahlil edildiğinde gelecek kişinin bir ruh değil, bir insan olduğu anlaşılır. Öğretileri evrensel olup herkesi kapsayacak ve kıyamete kadar yaşayacak nitelikte olacaktır. Bu özel kişinin hususiyeti de "yardımcılıktır". Hıristiyanlar, ""yardımcı" kelimesinin, Yuhanna İncil'inin Helence asıl nüshasında geçen “**Paracletos**” kelimesiyle eş anlamlı olduğunu söylerler.⁴

Türkçeye tesellici olarak çevrilen “**Paracletos**” kelimesi Süryaniceden Grekçeye çevrilen kelimelerdendir. Bu kelimenin ne anlama geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, İbn Hişam'ın bu konuda naklettiği bir haber oldukça dikkat çekicidir. İbn Hişam, Yuhanna, 15/26. Pasajında nakledilen “**Paracletos**” yerine Süryanice “**Munhamanna**” kelimesini kullanır ve bunun sebebini

¹ Reşit Rıza, Tefsir, IX.,245;Mevdudî, Tefhim VI, 272.

² Mevdudî, Tefhim, VI,s,272-274.

³ Reşit Rıza, Tefsir,IX,245.

⁴ Mevdudî.Tefhim, VI,s,272-274.

şöyle izah eder: Süryanice “**Munhamanna**” kelimesi Muhammed (medhedilmiş) demektir. Bu kelimenin Yunanca karşılığı ise “Pericytos”tur.¹ Bundan dolayı Hz. Muhammed’in Hz. İsa tarafından müjdelenmiş olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu kelime Yunanca İncil’de “**Pericytos**” iken Hıristiyan din adamları onu “**Paracletus**”olarak değiştirmişlerdir.² Abd’ul Ahad Davud ise, Yunancada rahatlatan, teselli eden kimse anlamına gelen kelimenin sanıldığı gibi “**Paraclytos**”değil, “**Paracalon**”olduğunu iddia eder. Daha da önemlisi O, “**Paraclytos**”kelimesinin gerek imla, gerekse gramer bakımından bu anlama gelmesinin mümkün olmadığını ve esasen bu Yunanca kelimenin, aslının” pericytos” olduğunu belirttikten sonra “**pericytos**”kelimesini etimolojik yönden şöyle tahlil etmektedir. “**Pericytos**”, gerek etimolojik, gerekse lügat manası itibariyle; en meşhur, şanı yüce, ve övülmeğe layık kimse demektir.³

Alexander Dictionnaire, "Grec Français" adlı eserinde bu kelimenin çeşitli açıklamalarını verdikten sonra, İngilizce “**Periqlytos**” ya da “**Pericleitos**” diye telaffuz edilen bu kelimenin, Arapça’da “en meşhur, en çok hamd eden ve şanı yüce olan anlamına gelen”Ahmed” kelimesinin tam karşılığı olduğunu belirtir. Bununla birlikte O, “**pericytos**” kelimesinin “**Paraclytos**” şeklinde tahrif edildiğini, bu durumun Kilise tarafından yüzyıllarca korunarak onun yerine kullanıldığını iddia eder.⁴ El-Hindi ise, bir papaz tarafından kaleme alınan ve “**Paraclit**” hakkında bilgiler bulunan bir risaleden bahsederek şu açıklamalarda bulunur: "Bu kelime Yunanca bir kelimedir. Aslının “**Paraclytos**” olduğunu söylersek, tesellici, yardımcı ve vekil olur. Şâyet kelimenin aslının “**Pericytos**” olduğunu söylersek, manası Muhammed ya da övülmüş ve Ahmed (çok hamd eden) anlamına gelir". Bu durumda İslam âlimlerinden bu müjdeli haberi delil sayanlar “**Pericytos**” kelime manasından O’nun Muhammed ve Ahmed’e daha yakın bir anlamının olduğu kanaatine varırlar ve İsa (as) nin Muhamed

¹ İbn Hişam, es-Sire, I,248.

² Mevdudî, Tefhim, VI,275.

³ Güner Osman , Resulullah’ın Ehli Kitapla Münasabetleri,s, 153.

⁴ a.y.a.e..

(sas)'ın geleceğini haber verdiğini iddia ederler. Fakat onun aslı “**Paraclytos**” tur der.¹ Bu açıklamalar telaffuz itibariyle bir birine çok yakın olan iki Yunanca kelimenin tercüme esnasında ya kasten ya da yanlışlıkla karıştırıldığını göstermektedir. Son dönem İslam âlimleri, İncil’deki ifadenin “**Periclytos**” olması durumunda, bunun Kur’an’da Hz. Muhammed’in (as) risaletinin Tevrat ve İncil’de kayıtlı olduğu şeklindeki ifadeyi kesin olarak doğrulamış olacağını belirterek, bu değişikliğin Hıristiyan camiası tarafından kasten yapıldığını ileri sürmektedirler.² Yuhanna İncil’inde “**Paraclytos**”la ilgili Hz.Muhammed’in (as) risaletine işaret eder mahiyette bilgiler bulunduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır. Mesela “**Paraclit**” benim için şahadet edecektir” ifadesi Kur’an’da Hz.İsa’nın Hıristiyanlarca kabul edilen ilâhlık vasfının reddedilmesi,³ doğumu ve ölümüne ilişkin gerçeklerin hatırlatılması,⁴ olarak yorumlanmıştır. “Kendiliğinden söylemeyecektir, fakat her ne işitirse söyleyecektir. Ve gelecek şeyleri size bildirecektir” ifadesi de Kur’an’da Hz. Peygambere atfen söylenen “O (Muhammed) Kendi arzusuna göre konuşmaz O’nun konuşması kendisine vahiy edilenden başka bir şey değildir.”⁵ ayetine uygun düsturu belirtilmiştir. “O geldiği zaman günah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir.” şeklindeki ifade ise, Hz. Muhammed’in (as) yeryüzündeki inanç gruplarının Allah’ı inkâra/ günahkarlığa ve isyana yönelik her türlü hatalarını ikaz etmesi ve uyarması şeklinde yorumlanmıştır.⁶

Ayrıca yukarıya aldığımız İncil pasajlarının dışında Matta ve diğer İncillerde de bu konuda bir takım bilgiler verilmektedir.⁷

1.b) Barnabas İncil’inde Hz. Muhammed

¹ Güner Osman, a.g.e.,s,154.

² Reşit Rıza, Tefsir,IX,,280; Elmahlı,Hak Dini,VIII,16; Mevdudi,Tefhim,VI,275.

³ Bkz. Maide,5/17,72,-75,116-118;Meryem,19/29-35.

⁴ Doğumu için bkz. Al-i İmran ,3/35-53;Meryem,19/16-36; vefatı için bkz. Nisa,4/157-158; Al-i İmran,3/55; Maide,5/117.

⁵ Necm, 53/3-4

⁶ İbn Kayyım el-Hidaye, s.99-100;Reşit Rıza, Tefsir, IX.,15-16.

⁷Bkz. Matta,3/1-2,4/12-17,23;6/10;10/7;13/31-32; 212/43; İşa,40/3; Yuhanna,1/23; Luka,9/1-2; 10/9.

Hız.İsa'ya verilmiş olan İncil bir tane iken, zamanla sayıları hayli çoğalmış, daha sonra bunların sayıları dört olarak kabul edilmiştir. Kabul edilmeyen İncillerden biri de Barnabas İncil'idir. Bu İncil'in kabul edilmemesinin sebebi Hıristiyanlıktaki teslis inancını reddetmesi ve Hz. Muhammed'in geleceğini haber vermesine dayandığı sanılmaktadır. Barnabas İncilinde de Hz.Muhammed'in geleceğine dair birçok haberi bulmak mümkündür. Hz. İsa, Hz.Muhammed (sas) için bazen "Resulullah" bazen de "Mesih" kelimesini kullanmıştır. Bazen takdir edilmeye layık, bazen "Kelime-i Tevhid" anlamına gelen sözcükler kullanmıştır. Bunlardan bir kaç şöyledir.

"Allah'ın dünyaya gönderdiği peygamber ki sayıları 144 bin idi muğlak ve karmaşık bir şekilde konuştular, ama benden sonra bütün peygamberler ile mukaddes varlıkların nuru gelecektir ki, peygamberlerin söylediklerini açıklayacak, sizi aydınlatacaktır. Çünkü O, Allah'ın resûlüdür.¹ "İsa Mesih dedi ki; Tanrının benim vasıtla gösterdiği mucizelerin maksadı, benim yaptıklarımın hepsinin Tanrının isteğine bağlı olduğunu size göstermektir. Yoksa ben kendimi sizin bahsettiğiniz (Mesih'ten) büyük saymıyorum. Ben sizin Mesih dediğinizin çorabının boncuğunu veya ayakkabı bağlarını açacak seviyede bile değilim. O Mesih benden önce yaratılmıştı ve benden sonra gelecektir. O, dinin hiç son bulmaması için hakikatleri yanında getirecektir."² "Size yemin ederek söylüyorum, gelen her nebi sadece bir millet için Allah'ın rahmetinin işareti olarak gelmiştir. Bu sebeple bu peygamberlerin tâlimatı, gönderildikleri ulusların dışına çıkmadı. Ama Allah'ın Resülü gelince Tanrı adeta onun eline mührünü verecektir.Ta ki O'nun tâlimatını almış olan dünyanın bütün ulusları selamete ve rahmete kavuşacaklardır. O, tanrı tanımazlara hakim olacak ve putperestliği öylesine yer yüzünden silecektir ki şeytan kaçacak delik arayacaktır.³ "Bu sebeple size diyorum ki; Resulullah, Tanrının yarattığı hemen hemen bütün mahlukat ve eşyayı memnun edecek bir saadettir. Zira O, anlayış, hikmet, nasihat,

¹ Barnabas,bölüm,17.

² Barnabas. Bölüm,42

³ Barnabas, Bölüm,43.

şefkat ve sevgi gibi güzel duygularla doludur. O, cömertlik, rahmet, adalet, takva, dürüstlük, efendilik ve sabrın ruhu ile donatılmıştır. Kendisine bu faziletleri üç misli verilmiştir. Yani Allah'ın yarattığı diğer mahlukatlara nispetle O'nun dünyaya gelişi mübarek bir an olacaktır. İnanın ben O'nu görmüş ve O'na saygılarımı sunmuşumdur. Tıpkı diğer peygamberlerin O'nu gördüğü ve O'na saygılarını sundukları gibi...Allah O'nun ruhunu görerek O'na nübüvveti bahşetti ve O'nu görünce heyecandan ruhum titredi ve ben O'na dedim ki, “ey Muhammed (medh edilmiş kişi) Allah senin yardımcın olsun, layık yapsın. Zira ben bu mevkiye yükselirken kendimi büyük bir peygamber ve Allah'ın mukaddes varlığı sayacağım.”¹ “Buradan gideceğim. Yüreğiniz sızlamasın ve siz korkmayın. Çünkü sizi yaratan ben değilim. Sizi yaratan yaratıcımız Allah'tır ve sizi koruyacaktır. Bana gelince şu anda dünyaya selamet ve kurtuluş getirecek olan Allah elçisine zemin hazırlıyorum. Andres dedi ki; ey üstad; O'nun bazı belirgin özelliklerini bize bildir ki O'nu tanıyalım. İsa Mesih (as) cevap verdi: O, sizin zamanınızda gelmeyecek aksine birkaç zaman sonra gelecek, o zamana kadar benim İncil'im öylesine tahrif edilmiş olacak ki dünyada en fazla otuz mü'min bulunacak, O zaman Allah dünyaya acıyacak ve Resulünü gönderecektir. Resulün başında beyaz bulutun gölgesi bulunacaktır. Bu gölgesi sayesinde Allah'ın sevgilisi ve yakını olduğu belli olacaktır. O'nun aracılığıyla dünya Allah'ın mağfiretine kavuşacaktır. O, Tanrı tanımazlara karşı büyük bir güçle çıkacaktır. ve yeryüzünde putperestliği sürecektir ve ben bundan son derece memnun olacağım. Zira O'nun sayesinde Tanrı tanımaz tanınacak, takdis edilecek ve hakikatimi dünya anlayacaktır O, ayrıca beni insanlar ötesi bir şey zannedenlerden intikam alacaktır. Öyle bir hakikatle gelecektir ki, bu hakikat bütün peygamberlerin getirdiklerinden daha açık, seçik olacaktır.”²

“Allah için and Kudüs'te mi yoksa Süleyman tapınağında mı içilmişti? Fakat sözlerime inanın, bir gün gelecek, Allah rahmetini başka bir şehre inzal edecektir. Ondan sonra her yerde O'nun için doğru ibâdet yapılacaktır. Ve Allah kendi rahmetiyle her yerde

¹ Barnabas ,Bölüm 44,

² Barnabas, Bölüm 72

hakiki namazı kabul edecektir. Ben aslında İsrailoğulları için kurtarıcı nebi olarak gönderildim. Fakat benden sonra Mesih gelecek Allah'ın bütün dünya için gönderdiği öyle bir nebi ki Allah bütün dünyayı O'nun için yaratmıştır. O zaman bütün dünya da Allah için ibâdet edilecek, her tarafa onun rahmeti nazil olacaktır¹ “(Mesih baş rahibe dedi) yaşayan Allah ve elinde canım olan Yaratana yemin ederim ki, bütün dünya milletlerinin beklediği o Mesih ben değilim. Allah bu nebi ile ilgili va'dini atamız İbrahim'e şöyle diyerek vermişti: Senin neslin vasıtasıyla yer yüzünün bütünü berekete kavuşacaktır.² Ancak Allah beni bu dünyadan kaldırıncaya şeytan yine isyan çıkaracak ve mü'min olmayanlar benim tanrı ve tanrının oğlu olduğumu iddia edeceklerdir. Bu nedenle sözlerim ve tâlimatım tahrif edilecektir. Ta ki belki de otuz iman sahibi geriye kalacak . O zaman Allah dünyaya acıyacak ve Resulünü gönderecektir. O Resul ki; O'nun için dünyanın her şeyi yaratılmıştır. O Resul ki; bütün gücüyle güneyden gelecektir ve putları, putperestleri beraberce mahvedecektir. Şeytandan iktidarını alacaktır .Ve Allah 'ın rahmetini yanında taşıyacaktır. Ve Allah, rahmetini kendine iman edecek olanların kurtuluşu için yanında getirecektir. Ne mutlu O'nun sözlerini dinleyene.”³

“Kahinlerin başı sordu, bu Mesih hangi isimle çağrılacak ve O'nun gelişinin işaretleri ne olacaktır.? İsa Mesih dedi ki: Bu Mesih'in adı “Takdir edilmeye layık” Zira Allah O'nun ruhunu yarattığı zaman O'na bu ismi kendisi vermiştir. Ve orada O'na kral muamelesi yapılmıştır. Allah dedi ki:”Ey Muhammed bekle çünkü senin için cenneti, dünya yı birçok mahluku yaratacağım ve bunları sana hediye olarak göndereceğim zaman kurtuluş habercisi olarak göndereceğim. Senin sözlerin doğru olacaktır. Öyle ki, yer yüzü, gökler kayıp olup gidecekler ama senin adın ayakta duracaktır öyle ise O'nun mübarek ismi “Muhammed'dir”⁴

“Barnabas diyor ki: Bir defasında Hz. İsa, şakirtlerine hitaben yaptığı bir konuşmada: Şakirtlerinden biri (ki sonradan Yahuda,

¹ Babnabas ,Bölüm 83.

² Tekvin 22/18.

³ Barnabas, Bölüm,96.

⁴ Barnabas,Bölüm 97.

Judah, Judas, olduğu ortaya çıktı.) beni 30 sikkeye karşılık düşmanlara satacaktır, dedi ve şunları ekledi: Bundan beni satacak olanın benim adımla öldürüleceğinden eminim, zira Allah beni yerden semaya kaldıracak ve o hainin yüzünü öylesine değiştirmiş olacak ki, herkes onu ben sanacak. Ne var ki, kötü şekildeki ölümü bir müddet benim karalamama yol açacaktır. Fakat Muhammed yani Allah'ın mukaddes Resulü gelince bana sürülen leke temizlenmiş olacaktır. Ve Allah bunu benim O Mesih'le sadakatimi bildireceğim için yapacaktır. O, mükâfatımı verecektir. Bu şekilde herkes benim yaşamakta olduğumu ve bu rezil ölümle hiç ilişkim olmadığını anlamış olacaktır.

“(Hz. İsa şakirtlerine dedi ki:) Elbette ben size diyorum ki, eğer Musa'nın kitabından gerçekler çıkarılmamış olsaydı Allah, atamız Davud'a başka kitap vermeyecekti. Ve eğer Davud'un kitabında değişiklik yapılmamış olsaydı bana İncil'i vermezdi. Zira Allah yani rabbimiz, tahrif eden veya değiştiren değildir. Ve herkese aynı mesajı vermiştir. Resulullah geldiği zaman inkârcı insanların benim kitabıma bulaştırdıkları bütün (uydurma) şeyleri temizleyecektir.”¹

“Allah dedi: Bekle Muhammed; çünkü senin uğruna cenneti, dünyayı ve mahlukatı yaratacağım. İçlerinden seni elçi olarak göndereceğim. Öyle ki kim seni kabul ederse yücecek, kim seni inkâr ederse lanetleneyecektir. Seni göndereceğim zaman kurtuluş elçisi olarak göndereceğim. Senin sözün gerçek olacak. O kadar ki gök ve yer ve senin dinin düşmeyecek. Muhammed O'nun meşhur adıdır.”²

Barnabas İncilindeki bu ifadelerden, Hz. İsa ve havariler tarafından geleceği müjdelenen, göklerin melekutunun, Hz. Yahya olmadığı ve kendi dönemlerinde ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Göklerin melekutunu Hz. İsa'nın şeriatıyla ortaya çıkacak “kurtuluş yolu” diye yorumlamak da mümkün değildir. Zira yukarıdaki ifadelerden, peygamberlik iddiasında bulunduktan sonra ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır. Bu ifadenin Hz. Muhammed (as)'ın risaletiyle ortaya çıkacak olan İslam toplumuna işaret etmesi

¹ Barnabas Bölüm ,124.

² Barnabas,no.97.

kuvvetle muhtemeldir. ¹

Kur'an ı Kerim, Hz. Muhammd'e (as) tabi olanların Tevrat ve İncil'deki vasıflarına şöyle işaret etmektedir: “Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secde izlerinden nişanlar vardır. Onların Tevrat'taki vasıfları ve İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerinde bir ekine benzerler ki, bu ziraatçıların hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara büyük mükâfat vadedmiştir.”²

Yukarıya almış olduğumuz İncil cümlelerine dikkat edilecek olursa, meselenin Hıristiyanların iddia ettiği gibi olmadığı, aksine Hıristiyanların kabul ettikleri veya etmedikleri İnciller'de, Hz. İsa dışında ahir zamanda bir peygamberin geleceği çok açık bir şekilde yer almaktadır. Nitekim Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar Necaşi'ye Hz. Peygamber ve İslam hakkında bilgi verince, Necaşi'nin “Ben, O'nun Allah'ın resulü olduğuna şahadet ediyorum. İncil'de zikri geçen elbette O'dur ve geleceğine dair müjdeyi Meryem oğlu İsa bize vermiştir.”³ diye cevap vermiştir. Bu da bize İnciller'de Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlerin mevcut olduğunu ve VII.yy.daki Hıristiyanların da bunu bildiklerini göstermektedir.

1.c) Kur'an-ı Kerim'in İncil'e Atıfta Bulunması

Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'ya verilen İncilin tek bir kitap olarak verildiğini bildirmesine rağmen⁴ Hz. İsa' dan günümüze kadar Hıristiyanların inandığı birçok İncil bulunmaktadır. Bu durum İnciller'in asıllarından ne kadar uzaklaştığını göstermektedir. Bununla birlikte günümüzde mevcut olan İnciller'de bile Hz.

¹ Reşit Rıza, Tefsir, IX., 271.

² Fetih,48/29.

³ Mevdudî, Tefhim, VI.,275.

⁴ Al-i İmran,3/3

Peygamberin geleceğine dair haberleri bulmamız mümkündür. Her şeyden önce Hz İsa'nın Hz. Muhammed'i tanımaması ve O'nu haber vermemesi peygamberlerden alınan ahide uymamaktadır.¹ Nitekim Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'nın şu sözüne işaret etmektedir. "Meryem oğlu İsa da: "Ey İsrailoğulları, ben size Allah'ın elçisiyim benden önce gelen Tevrat'ı tasdik edici ve benden sora gelecek Ahmed ismindeki bir peygamberi müjdeleyici olarak gönderildim" demişti.²

Bu âyet-i kerimeden şu sonuçlara varılır:

1. Hz. İsa (a.s): "Ben sadece gönderilen ender kişilerden biri değilim. Aynı zamanda benden önce gönderilen Tevrat'ı tasdik ediciyim" demişti. (Aslında tüm peygamberler aynı mesajı bildirmişlerdir).

2.Tevrat'ın vermiş olduğu müjde gerçekleşiyor. "Ben size peygamber olarak gönderildim, geçmişte müjdelenen kişi olarak benim gelmeme sevinin".

3."Geçmişte Tevrat'ın müjdelediği Allah Resulünü müjdelemek için gönderildim, işte O'nu müjdeliyorum".³

Yüce Allah Hz.İsa'nın İncil'de olması gereken Hz. İsa'nın sözünü, yukarıdaki şekilde haber verdikten sonra, Hz. Muhammed ve beraberindeki Müslümanların İncil ve Tevrat'taki vasıflarına da şöyle işaret etmektedir: "Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secde izlerinden nişanlar vardır. Onların Tevrat'taki vasıfları ve İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerinde bir ekine benzerler ki, bu ziraatçıların hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara büyük mükâfat vadetmiştir."⁴

¹ Ahzab,33/7; Maide,5/14

² Saf,61/6

³ Mevdudî, Tefhimu'l-Kur'an, VI,268.

⁴ Fetih,48/29.

2. Tevrat'ta Hz. Muhammed (s)

2. a) Tevrat'ta Hz. Muhammed'in Geleceğine dair Haberler

Tevrat'ta yer alan haberlere geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an, Yahudilerin ilâhî emirleri ve tebliğleri kendi arzu ve istekleri doğrultusunda tahrif edip bozduklarını ve değiştirdiklerini açıkça şöyle vurgulamaktadır:¹ “Yazıklar olsun elleriyle kitabı (Tevrat'ı) (yalan yanlış) yazıp da sonra onu az bir paha ile satabilmek için Allah'ın katındandır diyenlere, yazıklar olsun elleriyle yazdıklarından dolayı onlara, yazıklar olsun kazandıkların dolayı onlara”²

Kur'an'ın bu ifadelerine göre Tevrat bugünkü haliyle değerlendirildiğinde O'nun Musa'ya vahiy edildiği şekliyle korunamadığı, dolayısıyla tarih boyunca çeşitli kanallarla tahrifat ve değişikliğe uğradığı kesin olarak söylenebilir.³ Ancak buna rağmen Kur'an 'ın da işaret ettiği gibi⁴ şu andaki haliyle bile Tevrat'ta Hz. Muhammed'in (as) risaletine işaret eden bazı ifadeler yer almaktadır.

Yüce Allah tarafından Hz. Musa'ya gönderilen kitabın O'ndan sonra tahrif edildiğini haber verdikten sonra dünyada mevcut olan ve zamanımıza kadar o şekliyle gelen Tevrat cümleciklerini Kur'an-ı Kerim, hahamların bir uydurması olarak kabul eder.⁵ Hz.Musa'ya bir defada verilmiş olan kitap, nazil olduğu şekilde korunamamış, Yahudiler tarafından tahrif edilmiştir.⁶ Durum böyle olmakla birlikte Hz.Peygamber'in geleceği ile ilgili haberlerden bazıları gözden kaçarak zamanımıza kadar gelebilmiştir. Zira Hicaz Yahudileri zaman zaman Müşrikler tarafından saldırıya uğradıklarında, onları ahir zaman nebisinin geleceğini ve kendilerine yardım edeceğini söyleyerek korkutmuşlardır. Hatta

¹ Bakara,2/75.

² Bakara,2/79.

³ Reşit, Rıza, Tefsir, v,141;Ateş Süleyman Çağdaş Kur'an Tefsiri ,II,297.

⁴ Bakara,2/146; En'am,6/20; A'raf,7/157.

⁵ Tevbe.9/31.

⁶ Bakara,2/ 59; Nisa,4/46; Maide,5/13.

Medineli Yahudilerin Medineli Arapları bu tür haberlerle bilgilendirmelerinin Medineli Arapların, Hz. Muhammed'in davetini kabulleri konusunda etkin rolü olmuştur.¹

Hz. İbrahim, Ahmed isminde son nebiyi haber vermiş, Yahudi Hahamları da her fırsatta son nebi ile ilgili bilgilerin kendi kitaplarında mevcut olduğunu açıklamışlardır.²

İslam tarihçilerinin kaydettikleri bir rivâyete göre Yemen hükümdarı, Esad Ebu Kerib doğu seferinden dönerken Yesrib'e (Medine'ye) uğramış ve giderken burada bıraktığı oğlunun öldürülmüş olduğunu öğrenince burayı yerle bir edeceğine yemin etmiştir. Fakat Benu Kurayza'ya mensup iki haham, ona bu beldeye son peygamberin hicret edeceğini , şâyet bu beldeye saldırırsa kendisinin de helâke uğrayacağını söyleyerek bu fikrinden caydırmıştı.³

Bu dönemde yaşamış olan Yahudi hahamlarından İbn Heyeban adında birisi, Suriye'den Medine'ye gelerek hayatının sonlarına yaklaştığı bir sırada Suriye gibi bir bolluk ülkesinden yoksulluğun hakim olduğu Medine'ye hicretinin gerekçesini şöyle açıklıyor: "Buraya, zamanı çok yakın olan bir Peygamber' in ortaya çıkmasını beklemek üzere geldim. Burası O'nun göçeceği yer olacaktır. Ümit ediyorum ki (sağlığında) gönderilir de ona tabi olurum. Ey Yahudiler topluluğu; O'nun önüne geçmeyin, zira o kendisine muhalefet edelerin kanlarını akıtmak, kadınlarını ve çocuklarını esir, ve evlerini tahrip etmek üzere gönderilir. Siz onu bundan men edemezsiniz" dedikten bir süre sonra vefat eder.

Onun bu sözlerine şahit olan üç Yahudi genci Benu Kurayza kuşatması sırasında onun sözlerini hatırlayarak Hz. Peygamber'e tabi olmuş ve bu sayede mallarını ve canlarını kurtarmışlardı.⁴

Yahudi bilginlerinden Zubeyir b. Batta'nın elindeki Tevrat kalıntılarında Hz. Peygamberin Ahmed ismiyle geleceğini görüp

¹ İbn Hişam ,es- Sire,II,195; Taberî,Tarih,II,354; İbn'ul- Esir, el- Kamil,II,95 ; İbn Kesir,el-Bidaye ,II,149.

² İbn İshak, es-Sire, s, 62-63.

³ Editör Vecdi Akyüz,Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam, Beyan Yayınları İstanbul,1994,II,200

⁴ İbnm Hişam , es-Sire I, s, 197-198.

okuduğu halde, ahir zaman nebisi geldikten sonra onu bile bile inkâr ettiğini nakletmektedir.¹ Diğer taraftan Ka'bul-Ahbar gelecek peygamber'in Tevrat'ta geçen sıfatları hakkında bilgi verirken; Medine'ye hicret edip Şam'ı alacağını, iyi huylu ve yumuşak kalpli olacağını, pazarlarda usulsuz konuşmayacağını, kötülüğe iyilikle muamele edeceğini, af etmeyi seveceğini ve namaz kılacağını haber vermektedir.² Yukarıdaki vasıflara ilaveten gelecek peygamberin, şahid, müjdecî, ve Allah'ın kulu ve resulü sıfatlarına sahip olacağını da Tevrat'ta mevcut olması gerektiği ileri sürülmektedir.³

Hz.Yakub son nebi için “Yüce Allah Mekkeli olan Peygamber'i gönderecek ve O'nun ümmeti Kabe'yi tekrar inşa edecektir. O, peygamberlerin sonuncusudur. O'nun ismi Ahmed'dir.⁴ Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Musa'nın şöyle dediği nakledilir: Allah'ın, Rab, senin için aranızdan kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak Onu dinleyeceksin. Nasıl ki Horeb'de toplantı gününde; bir daha Allah'ım Rabb' in sesini işitmeyeyim ve artık bu büyük ateşi görmeyeyim ve ölmeyeyim diye Allah'ın Rab'den istedin ve Rab bana dedi: söylediklerin iyi dediler. Onlar için kardeşleri arasında senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi Onun ağzına koyacağım ve Ona emredeğim her şeyi onlara söyleyecek ve vaki olacak ki, benim ismimle söyleyeceği sözlerimi dinlemeyecek olan adamdan ben arayacağım.⁵ Bu açıklama Tevrat'taki ifadelerle daha da kuvvetleniyor. Bu pasajlardaki ifadeler dikkatle incelendiği zaman Hz. Muhammed'in (as) Hz.Musa'dan sonra geleceği vurgulanan peygamber olduğunu anlamaktayız. Nitekim bu pasaj üzerinde tetkikler yapan bir İslam alimi bunu teyid etmektedir.⁶

Nitekim Kur'an'da Hz. Muhammed'in (as) bu vasıfları taşıyan

¹ İbn Sa'd Tabakat, I,159.

² İbn İshak,es-Sire, 123.Ayrıca bkz. Ahzab,33/45; Fetih 48/29; A'raf,7/157.

³ Asım Köksal , İslam Tarihi ,Giriş ,123;Ayrıca bkz. Ahzab,33/45.

⁴ İbn , Sa'd,Tabakat, I,163.

⁵ Kitab- ı Mukaddes Tesniye ,18/15-19.

⁶ Geniş bilgi için,bkz., İbn Kayyım ,Hidâyetü'l -Hayra, s,91; Reşit, Rıza, Tefsir,IX:,253-255;Elmalılı , Hak Dini,1,413;Mevdudî, Tefhim, VI,s,268-270. ayrıca Bkz. Tekvin,16/10-12; 25,/17-18.; Tesniye,,34/10-12;Matta,5/17-18.;Müzemmil,73/15.

ümme bir Peygamber olduğu şöyle vurgulanmaktadır: “Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil’i yazılı buldukları ümmi bir Peygambere uyarlar..”¹ Yine başka ayeti-kerimelerde de “Muhakkak ki o(Kur’an) âlemlerin Rabbi’nin indirmesidir. O’nu er-Ruhu’l-Emin (Cebrail) indirdi.”“Apaçık Arapça bir dille” O (nun söyledikleri) evvelkilerin kitaplarında vardır.” “İsrailoğullarının bilginlerinin onu bilmesi de onlar için (Kur’an’ın güvenilir bir ruh tarafından vahiy edildiğine) yeterli bir delil değil mi?”²

Yine Tevrat’ta bu hususa işaret etmek üzere Arap toplumunun atası olarak addedilen Hz. İsmail’ in neslinden çıkacağı bildirilen bir toplumdaki şöyle söz edilmektedir “Melek Hacer’e: kalk çocuğu (İsmail’i) kaldır ve O’nu kendi elinde tut. Çünkü O’nu büyük bir millet yapacağım.”³ “İbrahim Allah’a dedi. Keşke İsmail senin önünde yaşayabilse,ve Allah dedi ki; hakikaten senin karın Sara bir oğul doğuracak ve O’nun adını İshak koyacaksın O’nunla ve O’ndan sonraki zürriyetle ahdimi ebedi ahit olarak sabit kılacağım. Ve İsmail’e gelince seni duydum işte O’nu mübarek kılacağım O’nu yücelteceğim ve O’nu (n neslini) arttıracam, on iki beyin babası olacak ve O’nu büyük bir millet yapacağım.”⁴

“Toplantı günü Horeb’de, Rabb’ine yaptığın münacata uygun olarak size bir nebi gönderilecektir. Sen o gün demiştin ki; Rabbimin sesini bir daha duyayım. Ben senin gibi bir nebi göndermekle ve O’nun ağzına kelimemi koyacağım” Burada sözü edilen Horeb Hz. Musa’nın ilk kez Allah’ın nuru ile karşılaşması ve O’nun sesini duyması kendisini müthiş derecede sarsmış ve bir an öleceğinden korkmuştu. Burada sözü edilen İsrailoğullarının yakarışı ve münacatı da şeriatın Horeb dağında aldığı korkunç şartlar altında verilmesiyle ilgilidir.⁵ Hz. Muhammed hakkında Tevrat’ın söylediği bu hükümler kesin gibidir. Çünkü kardeşlerinden maksat, millet ve ırk yönünden yakın ilişkisi olan

¹ A’raf, 7/157.

² Şuara, 26/192-197.

³ Tekvin ,21/17-18.

⁴ Tekvin, 17/18-20.

⁵ Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tensiye,18,15-19; ayrıca krş,Çıkış, 19/17-18; Kur’an’i Kerim , Bakara.2/555,56,63;A’raf.7/153-171.

kişiler anlaşılıyor. Ancak sadece İsrailoğulları için demiş olsaydı o zaman yalnızca “aranızdan bir nebi vereceğim demek, kafi olurdu. İsrailoğullarının kardeşlerinden demesi İsrailoğullarının kast edilmiş olmasına yatkındır. İsrailoğulları Hz İbrahim’in torunları olduğundan Hz. Muhammed İsrailoğullarının yeğenleri sayılır. Öte yandan Hz. Musa ile Hz. Muhammed arasındaki en büyük benzerlik, ikisinin de müstakil bir şeriata sahip olmalarıdır.¹

Remzi Kaya, “İlâhî Kitaplar’da Hz. Muhammed”adlı makalesinde Abdulahad’dan naklen; şöyle der: "Abdulahad, Tevrat’ın "**Haggay**" 2/7-9 da yer alan "**SHAKE**" yerinde "**HİMADA**" veya "**HİMDA**" kelimesinin bulunduğunu bunun Arapça karşılığının Ahmed olduğunu bildirmektedir". Diğer taraftan aynı cümleciklerdeki (**Haggay2/9**)da Prosperity kelimesinin yerinde "**SHALOM**" kelimesinin yer aldığını bunun karşılığının da sulhu ve barışı ifade eden İslam olduğunu ileri sürmektedir.²

Tevrat’ta yer alan Himada ve Shalom kelimelerinin karşılığı olarak Ahmed ve İslam kelimelerinin mana itibarıyla övülmüş ve sulh anlamlarına gelmiş olmaları Kur’an’ın verdiği bilgilere uygunluk arz etmektedir. Bugünkü Tevrat cümleciklerine baktığımız zaman "**shalom**" kelimesinin yerine "**Selamet**" kelimesinin kullanıldığı, bunun da İslam kökünden geldiği görülmektedir.³

Yahudilerin Kitab-ı Mukaddesi tercüme ederken selamet, sulh ve barış kelimelerinin İslam kelimesiyle aynı anlamı taşıdığını bir an için gözden kaçırmış olduklarını düşünüyoruz. Aksi halde "**Prosperity**" kelimesini ve selamet kelimelerini de değiştirmeleri kaçınılmaz olurdu.⁴

Eski Ahit cümlelerinde Hz. Peygamber’le ilgili daha birçok delil bulmak mümkündür. Yahudi bilginleri Tevrat’ı tahrif ederek kendi

¹ Mevdudî, Tefhim VI,269.

² Kaya Remzi. İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed, Uludağ Ünivesitesi İlâhîyat Fakültesi , Sayı 6 cilt, 6,1994,229.

³ İbn Manzur,Lisanu’l- Arap,XII,293;Tahir Ahmed Tertibu’l- Kamusu’l -Muhid II,602-606.

⁴ Kaya Remzi,a.g. mk.,230.

çıkarlarını korumak, dinî sömürülerini devam ettirmek isteseler de, tahrif edilen metinlerde gözden kaçırdıkları önemli ip uçları bulunmaktadır. Yahudi Hahamları vasıtasıyla Yahudi milletinin Hz. Musa'yı son peygamber olarak kabul etmeleri, peygamberliği Hz. Musa ile sınırlamış olmaları, Hz. Muhammed ile Hz. İsa'ya inanmamaları, kendi peygamberlerine de inanmadıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Hz. Musa'nın getirdiği Tevrat'ın aslını bulmak ve sağlam kaynaklarla korunduğunu söylemek Yahudiler açısından da mümkün değildir. Her şeyden önce Tevrat'ın hacmi ile ilgili Yahudi ve İslam kaynakları açısından da sıhhatli bir bilgiye sahip değiliz. Yukarıda vermiş olduğumuz Tevrat âyetlerinden de anlaşılacağı gibi kesin olan şudur ki; Hz. Muhammed' in geleceğini Hz. Musa haber vermiştir. Bugünkü Tevrat'ta da bunu görmemiz mümkündür. Yahudi Hahamları ve diğer Yahudi bilginleri de bunu her fırsatta dile getirmişlerdir. Aynı zamanda İslam öncesinde bunu diğer Araplara karşı bir övgü vesilesi yapmışlardır.

2. b) Kur'an-ı Kerîmin Tevrat'a İşareti

İncil'de Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlere işaret edildiği gibi, Hz. Musa'ya verilen Tevrat'ta da Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlerin olduğunu görmekteyiz. Bu haberleri okuyan Hz. Musa'nın ümmeti, ahir zaman peygamberinin geleceğini biliyorlardı. Nitekim Yüce Allah bu gerçeği haber verirken, "Kendilerine kitap verdiklerimiz kendi oğullarını tanıdıkları gibi onu tanırlar. Öyle iken içlerinden bir gurup kendileri bilip durdukları halde mutlaka hakkı gizlerler."¹ buyuruyor. Bu âyeti kerimenin yorumunda Müfessirler, söz konusu muhatabın ehl-i kitab âlimleri olduğunu söylerler.² Konu ile ilgili olarak Hz. Ömer, bir Yahudi âlimi iken Müslüman olan Abdullah b. Selam'a bu durumu sorar. Abdullah, Hz. Peygamberin vasıf ve haberleri konusunda oğlunun kendi oğlu olduğunu bildiği kadar; hatta bundan daha fazla bildiğini ifade eder. Zira zayıf bir ihtimal da olsa,

¹ Bakara, 2/146.

² Taberî, Tefsir, II.25; İbn Kesir, Tefsir, I,280

hanımının, çocuğun kimden olduğu konusunda yanılığa düşebilmesi ihtimalinin bulunduğunu; ancak Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkındaki bilgilerinde asla şüphe bulunmadığını ifade eder.¹

Yüce Allah Tevrat'ta olması gerekeni haber verirken; "Muhammed Allah'ın Rasulüdür. Onun mahiyetinde bulunanlar kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rukü ve secde ederken görürsün Onlar Allah'ın fazlını ve rahmetini isterler. Onlar yüzlerindeki secde izlerinden tanınır. İşte bu onların Tevrat'ta ve İncil'de olan vasıflarıdır..."² buyurur.

Dikkat edilirse bu âyette Hz. Muhammed ve O'nunla beraber olanların şekil, tavır ve ibâdetleri tasvir edilmektedir. A'raf sûresi, 7/ 157. âyette de İncil'le birlikte Hz. Peygamber' in; Ümmiliği, İyiliği emretmesi, Kötülükleri yasaklaması, Temiz yiyecekleri helâl ve pis yiyecekleri haram kılması, Müslümanların yapamayacağı işlerin kendilerine yüklenmeyeceği, haber verilmektedir.

3. Zebur'da Hz. Muhammed'in Geleceğine Dair Haberler

Kur'an-ı Kerîm Hz. Davud'a verilmiş olan kitaptan haber vermiş³ ancak Tevrat ve İncil'de olduğu gibi Zebur'un içeriğinden bahsetmemiş, İsrailoğullarının ayrılığa düştüğü konuların önemli olanlarına işaret etmiştir.⁴ Zebur'da Hz Muhammed'le ilgili haberlerin açık olarak zikredilmemiş olması, bu konuda hiçbir bilginin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Kitab-ı Mukaddes içerisinde yer alan Mezmurlar bölümünde konuyla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Buna göre ahir zaman Nebisinin bazı vasıfları şu şekilde zikredilmektedir:

Adem oğullarının en güzeli olacağı, Cihad edeceği, Peygamberliğinin ebedi olacağı, İyiliği emredip kötülüğü yasaklayacağı, Nesilden, nesile isminin zikredileceği, Emin, adil ve hakka riâyet edeceği, Milletleri emri altına alacağı,..... gibi dikkat

¹ F.Razi,Tefsir,IV, 128.

² Fetih,48/29.

³ Nisa,4/163.

⁴ Neml, 27/76.

çekici bilgiler bulunmaktadır.¹ Bu bilgilerin aynısını Kur'an-ı Kerîm'de de bulmak mümkündür.²

Yukarıya almış olduğumuz Zebur cümlelerinde olduğu gibi, zikredilen bilgiler Peygamberimizin vasıflarının aynısıdır. Diğer bir tabirle Hz. Peygamber, adaleti, hakkı, cihadı, dünya ve ahiret dengesini getirmiştir. Bu bilgilerde ayrıca bütün Peygamberlerin ortak vasıfları yer almaktadır. Çünkü hiçbir Peygamber bunların dışında insanlığın zararına olan şeyleri emretmemiştir. Objektif bir şekilde Zebur cümlecikleri tahlil edildiği zaman görülecektir ki; Zebur'da da Hz. Peygamber' in geleceğine dair haberler mevcuttur.

KAYNAKÇA

¹ Bkz. Mezmurlar,45/1-18.

² Bakara, 2/253; Ahzab,33/56.

Alûsî, Şihabuddîn Seyyid Mahmûd, Rûhu'l-Meâni fi't-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-

Derveze, İzzet, *Asru'n-Nebî*, Dimeşk, 1946 (*Kur'an' Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1989).

Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs (Nüzûl Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, trc. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y.

Güner, Osman, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997.

Hamidullah, İslam Peygamberi, (trc. Salih Tuğ) 1980, İstanbul.

İbn Hanbel, Ahmed, *Musned*, Mısır, 1313

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, t.y.

İbn İshâk, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981/1401.

İbnu'l-Kayyim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Abkâmu Eblî'z-Zimme* (2 cilt), Beyrut, 1961.

İbnu'l-Kayyim, Hidâyetu'l-Hayra fî Ecvibeti'l-Yahûdî ve'n Nasârâ, Kahire, 1987.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1386.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1977.

İbn Kesîr, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1976/1396.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Bulak, 1300-1307/1881-1888

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut, 1968..

İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965.

Kaya, Remzi, "İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1994), sayı: 6.

Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1993

Kesler, Muhammed Fatih, *Kur'an-ı Kerim'de Yabudiler ve Hıristiyanlar*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.

Köksal, Asım, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1978.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami'u li Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1981.

Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı, trc. Ahmed Asrar, İstanbul, 1992.

Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Reşîd Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, trc. Atilla Tokatlı, İstanbul, 1968.

Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, 1995.

Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut, 1997.

Vecdi Akyüz *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, Beyan Yayınları İstanbul, 1994.

Zemahşerî, Ebî'l-Kâsım Carullâh Mamûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, t.y.

TEZ TANITIMI

Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN*

CENGİL Muammer, *Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Danışman, Prof. Dr. Hüseyin PEKER, Samsun, 2002.

Davranışçılık Ekolünün, psikolojinin objektif bir bilim dalı haline gelmesinde çok önemli bir rolü vardır. Ortaya koymuş olduğu ‘öğrenme kuramı’nın da farklı alanlarda başarıyla uygulandığı görülmektedir. Günümüz psikolojisinde kullanılan anket, deney vb. bir çok bilimsel yöntemler de bu ekolün katkılarıyla geliştirilmiştir. Bununla birlikte kompleks insan davranışlarını laboratuvar deneylerinin sonuçlarıyla açıklamaları ve katı pozitivist tutumları ise en çok eleştirildiği noktalar olmuştur.

Yapılan tüm bu eleştirilere rağmen psikolojinin farklı alanlarına büyük katkılar sağlayan davranışçı psikoloji ekolü ve öğrenme kuramının din psikologları ve din eğitimcileri tarafından göz ardı edildiği de bir gerçektir.

Psikoloji ekollerinin, psikolojinin konularının ne olması ya da olmaması gerektiğiyle ilgili tartışmaları Din Psikolojisi alanında yapılan çalışmalara olumlu ve olumsuz etkisi olmuştur. Bu nedenle

* Harran Ün. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

E-mail: huseyinyegin@hotmail.com & hyegin@harran.edu.tr.

psikolojideki herhangi bir ekolün genel çerçeveleri içerisinde dine yaklaşım tarzlarının da bilinmesi hem tarihi bir süreç olarak hem de günümüzde ampirik uygulamaların yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Davranışçı psikoloji ekolünün dine yaklaşımını iki şekilde ele almak mümkündür. Birincisi dinin kaynağı hakkındaki açıklamaları. İkincisi de ortaya koymuş olduğu öğrenme kuramı bağlamında dini davranışların kazandırılması noktasıdır. İnsanın öğrenme sürecinde ödül ve cezanın yeri bugün pek çok psikolog ve pedagog tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu bağlamda dinin gelecek nesillere aktarımında katkı sağlaması bakımından din psikologlarının ve din eğitimcilerinin bu ekolün verilerine de ihtiyacı vardır.

Bu bağlamda tanıtımını yaptığımız Muammer CENGİL'in; Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı, isimli doktora tezi, Davranışçılık ekolünün dine yaklaşımı ve katkısını ortaya koyarak, alan araştırması ile de desteklenmiş bir çalışmadır. Tez, Prof. Dr. Hüseyin Peker Danışmanlığında, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalında yapılmış, 2002 yılında tamamlanmış olup 199 sayfadan oluşmaktadır. Çalışma giriş ile birlikte beş bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümü, konunun önemi, problem ve amaç, varsayımlar, araştırmanın sınırları, ilgili yayın ve araştırmalar ve yöntem kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde, psikolojinin gelişmesi ve davranışçı psikoloji ekolünün ortaya çıkışı ve ekolün temel kavramları ele alınmıştır. İkinci bölümde, davranışçı psikoloji ekolünün dine yaklaşımı, dini davranışın kökeni, insan davranışının kontrolünde dinin rolü işlenmiştir. Çalışmanın uygulama kısmını oluşturan üçüncü bölümde, araştırmanın anket kısmıyla ilgili bulgular ve yorumlara yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

Giriş Bölümü

Bu bölümde, davranışçı ekolün dine yaklaşımını ve bu ekolün ortaya koymuş olduğu öğrenme kuramının dini davranışlara nasıl uygulanabileceğini araştırması bakımından konunun önemine, davranışçı ekolün dine yaklaşımının ne olduğu olan temel problemlerden hareketle yirmi dokuz tane alt problem ve bunlara dayalı olarak oluşturulan hipotezler ile araştırmanın sınırlılıkları ve yapılan ilgili araştırmalara yer verilmiştir. Yine bu bölümde araştırmanın yöntemi ile ilgili olarak da, araştırmanın evreni, örneklem gurubu, bilgi toplama araç ve yöntemleri, anketin uygulanışı ve elde edilen verilerin nasıl analiz edildiği hakkında bilgi verilmiştir.

Din psikolojisi alanında yapılan bu çalışmayla, davranışçı öğrenme kuramının temel prensibi olan ödül ve cezanın din eğitimi ve öğretimi yapılacak çocuklarda aile ve çevrenin bundaki rolü ve aralarındaki ilişki ortaya konmuştur. Bu bağlamda ailede ve çevrede (cami hocaları, dindar insanlar ve yazılı-görsel medya) çocuğa din eğitimi verilirken ödül ve ceza veriliyor mu? Bu ödül ve cezanın türü ve oranı nedir? Verilen ödül ve cezanın türü ile oranının din eğitim ve öğretimindeki olumlu ve olumsuz etkileri nelerdir? Bunların çocuğun yaşı ve cinsiyeti arasındaki ilişkisi nedir? gibi sorular sorularak araştırmanın temeli oluşturulmuştur.

Birinci Bölüm

Çalışmanın bu bölümünde davranışçı psikoloji ekolünün ortaya çıkışı ve tarihi gelişimi ana başlığı altında, davranışçı ekolün temelini meydana getiren önceki gelişmelere, tarihsel sürecine ve bu ekolün temsilcileri ve görüşlerine yer verilmiştir.

Bu bağlamda davranışçı psikolojinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak: 20.yy.ın başında Watson, Pavlov gibi bir gurup psikolog ileri sürdükleri fikirlerle hem strukturculardan hem de fonksiyonculardan ayrılmışlar ve böylece geleneksel psikoloji görüşüne savaş açmışlardır. Watson ile kuramsallaşan davranışçı

akım daha sonra uyarıcı, tepki ve öğrenme gibi konular yanında, doğrudan gözlenemeyen sevgi, stres, empati ve kişilik gibi fenomenleri de inceleme alanı içine alarak genişlemişlerdir. Bu yeni davranışçılık Watson'un katı yaklaşımından ayırt edilebilmesi için "Yeni Davranışçılık (Neobehaviorism)" olarak isimlendirilmektedir. Bu yeni davranışçılar içinde en önde gelen ismi B.F. Skinner'dir. Pavlov'un klasik şartlanma kuramına karşılık Skinner Operant şartlanmayı ortaya koymuştur.

Yine bu bölümde, davranışçı psikoloji ekolünün temel kavramları "Klasik koşullanma" ve "Operant Koşullanma" şeklinde iki ana başlık altında ele alınmıştır. Konu alt başlıklar halinde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Şöyle ifade etmek gerekirse, Skinner, Pavlov'un klasik şartlanma kuramında ortaya koyduğu gibi, yalnızca tepkilerin değil, aynı zamanda edimlerin de şartlanabileceğini ileri sürmüştür. Yani, tepkiler belirli çevresel uyarıcılara karşılık yapılan hareketlerdir. Edimler ise gözlenebilir çevresel uyarıcılardan bağımsız, içten gelerek, kendiliğinden yapılan hareketlerdir. İşte Skinner yalnız uyaranlara karşılık oluşan davranışların değil, bireyin kendiliğinden yaptığı hareketlerin de şartlanmakta olduğuna dikkat çekmiştir. Skinner deneylerini "Skinner Kutusu" adı verilen ve çeşitli düzeneklere sahip olan bir deney kutusunda gerçekleştirmiştir. Kutunun içine bırakılan aç bir fare sergilediği bir takım davranışlardan sonra tesadüfen kutunun içinde bulunan ve basıldığında içeriye yiyecek düşmesini sağlayan manivelaya dokunur. Böylece fare yapmış olduğu bu hareketten dolayı ödüllendirilmiş olur. Başlangıçta rasgele davranış fare daha sonra acıktıkça manivelaya basarak yiyecek elde etmeye başlar ve böylece şartlanmış bir edim meydana gelir. İşte bu öğrenme olayına "operant şartlanma" denmektedir.

İkinci Bölüm

Davranışçı yaklaşımın dine olan ilgisi, bilim tarihiyle yakından ilgilidir. 20. yy.ın psikoloji yaklaşımına yön veren Darwin'in evrim teorisi olmuştur. Bu bakış açısı psikolojiye de güçlü bir biyolojik yön kazandırmıştır. Böylece 19. yy.ın sübjektif psikoloji anlayışı 20.

yy.da yerini pozitif bir anlayışa bırakmıştır.

Davranışçı psikoloji ekolü ve din başlıklı bu bölümde, dini davranışın kökeni, din üzerine çalışmaları bulunan davranışçı psikologların görüşleriyle açıklanmıştır. Görüşlerine yer verilen psikologlar: Welwy Raymond Wells, Davit Trout, George Vetter, William Sargant, Edwin D. Starbuck, Charles Y. Glock ve Rodney Stark ve bu konuda kapsamlı çalışmaları bulunan B.F. Skinner'dir. Araştırmacı da bundan dolayı B.F. Skinner'in görüşlerine daha geniş yer vermiştir.

Bu bağlamda, "Watson gibi Skinner de dini, öncelikle kontrollü davranışın geleneksel bir vasıtası olarak görür. Dinin kontrol vasıtası olma özelliğinden dolayı daha fazla dikkat ve önem vermektedir. Ona göre, dini davranışlarımız da diğer davranışlarımız gibi ceza ve mükafatın kullanıldığı 'operant şartlanma' yoluyla öğrendiğimiz hayvansal davranışlarımız vasıtasıyla planlanmaktadır. İman ve inanç, davranışın daha önce oluşmuş olan olaylarla ilişkili olarak yan ürünleridir. Skinner'e göre Tanrı metafiziksel açıklayıcı kurgunun arketipsel bir örneğidir. Bir davranışçı için gereksiz bir kavramdır. Dindarlık, ahlâklılık, günahkârlık ve içsel durumu ifade eden diğer dini kavramlar gerçekte kişilerin kendi içsel yetisi veya tür olarak insanoglunun kendi içsel yetisi değildir, bilakis sosyal çevre tarafından şekillendirilen davranış formlarının nitelenmesidir." Şeklindeki din ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamaları dikkat çekicidir.

Buradan hareketle davranışçıların dini fenomenlerle olan ilgileri davranışçı öğrenme kuramı çerçevesinde gelişmiştir. Yani dini inançları davranışçı bakış açısıyla açıklamaya çalışmışlardır. Skinner'in de dine olan ilgisi, dinin insanların hayatına yönelik kontrolü açısından dır. O devamlı olarak önerdiği davranış teknolojisiyle dinin insanların davranışlarında sahip olduğu kontrolü karşılaştırmıştır.

Üçüncü Bölüm

Bulgular ve yorum kısmının oluşturduğu bu bölümde; çocuğun dini davranışlarıyla ilgili bulguların davranışçılık kuramı açısından tahlili yapılmıştır. Anket, Çorum İli Mimar Sinan ve Mehmet Akif Ersoy İlköğretim Okulları 5. ve 6. sınıfta okuyan toplam 300 denek gurubuna uygulanmıştır. Ankete katılan denek gurubu ile ilgili genel bilgiler kapsamında deneklerin cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve ebeveynlerin dini durumlarıyla ilgili özelliklere yer verilmiştir.

Yine ebeveynin ibadetler konusunda çocuklara olan ilgisi ve uygulanan yöntemler ve bunların çocuk üzerindeki etkileri, çevre olarak nitelendirilen cami hocasının veya özel hocaların dini bilgiler öğretirken uygulamış oldukları yöntem ve bunların çocuklar üzerindeki etkileri, çevredeki dindar insanların olumlu veya olumsuz davranışlarının ve yazılı-görsel medyanın çocuğun dini davranışlar üzerindeki etkileri ile deneklerin cinsiyet ve yaş değişkenleri arasında yapılan istatistiksel korelasyonu SPSS istatistik programında değerlendirilerek, frekans ve yüzdeleri tespit edilerek oluşturulan tablolar ve yorumları yer almaktadır.

Dördüncü Bölüm

Bu bölüm sonuç ve önerilerden oluşmaktadır. Araştırmanın teorik bölümünde, davranışçılık ekolünün kökü M.Ö. 400'lere dayanan pozitivist felsefenin bir devamı olduğu psikolojinin konularını da bu bakış açısıyla değerlendirdiği ifade edilmiştir. Sonuç olarak, davranışçılara göre psikolojinin konusu insanın gözle görülebilen davranışları olmalıdır ve tabii dünyadaki olaylar nasıl araştırılıyorsa, insan davranışları da aynı şekilde ele alınarak incelenmelidir. Ayrıca, davranışçılık ekolünün dine yaklaşımı, onun insan davranışlarının kontrolündeki rolü açısından olduğudur. Davranışçılara göre din insanları kendi kontrolü altına almak isteyen din adamlarının ortaya koymuş olduğu bir kontrol aracıdır ve kültürel pekiştiriciler sayesinde nesilden nesile aktarılmaktadır.

Araştırmanın uygulama kısmı ile ilgili olarak; araştırmaya katılan deneklerin genel özellikleri ile elde edilen bulgular kısaca özetlenmiştir. Araştırmanın hipotezlerinin, çıkan istatistik sonuçlara göre doğrulanıp doğrulanmadığı tek tek ele alınarak açıklanmıştır.

Sonuç olarak; çocuğa dini bilgiler aktarılırken davranışçı öğrenme kuramının temel prensipleri olan ödüllendirme, gerektiği yerde gerektiği şekilde bilinçli bir şekilde uygulanmalıdır. Hiçbir eğitim-öğretim faaliyeti başıboş değildir, gerektiği yerde bir disiplin yöntemi olarak sözlü uyarı ve eleştirme yoluna gidilmelidir. Bu bağlamda çocuklara dini bilgiler öğretilirken sevgiye dayalı bir metot işlenmeli, din deyince onların zihinlerinde hoş ve güzel şeylerin canlanmasını sağlamalıyız. Bu hususa ailede, okulda, camide ve toplumsal hayatın her alanında dikkat edilmelidir. Yine yazılı ve görsel medyanın, özellikle de televizyon programlarının çocuk üzerinde büyük etkisi olduğu göz önünde bulundurularak çocukların izledikleri programlarda seçici olmak gerekmektedir.

TEZ TANITIMI

Dr. Celil ABUZER*

AYDEMİR Salih, *Şeyh – Mürid İlişkisiyle Belirlenmiş Cemaat Şekli Olarak Tarikat “Şanlıurfa – Kadiri-Şeyh Sodey Ve Müridleri Üzerine Yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması”*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Münir Kostaş, Ankara, 1998.

Özet

Bu araştırmada, şeyh-mürid ilişkileriyle belirlenmiş cemaat şekli olarak tarikat, Şanlıurfa-Kadiri-Şeyh Sodey Tekkesi örnekleme ele alınarak incelenmiştir. Dinin temel fonksiyonlarından birisi de, bir cemaate mal olması ve muhtelif tipte cemaatlerin oluşmasına imkân vermesidir. Özellikle evrensel büyük dinler söz konusu olduğunda dinî cemaatlerin “sırf dinî” olan tipleri ortaya çıkmaktadır ki, bunun İslâm dünyasında en yaygın şeklini tarikatlar oluşturmaktadır.

Abstract

We have investigated “Şanlıurfa-Kadiri-Şeyh Sodey Tekkesi” as a case study of tariqahs which are types of congregations determined by shaykh-murid relationships. One of the functions of religion is that it can associate itself to a congregation. It can also allow the formation of congregations in various types. When the universal and prominent

* Arş. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat F. Din Sosyolojisi celilabuzer@hotmail.com

religions are concerned, “the religious special group” types of the religious congregations emerge, and *tariqahs* constitute the most common form of these groups in the Islamic world.

Key Words: Social, Religion, Religious Special Groups, Tariqah.

Tarikat, dini cemaatleşme şekillerinden biridir. Hz. Peygamber zamanında böyle bir yapılaşmadan söz edilemezse de, daha sonraları İslamiyetin yayılması ve farklı kültürlerle etkileşim içerisine girmesi ile bu tür kurumların ortaya çıktığı görülmüştür. Özellikle, Türklerin de Müslüman olmalarıyla, dinsel, toplumsal ve kültürel hayatta önemli görevler ifa edecek olan tarikat gibi kurumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Şüphesiz, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında bu tür dinsel yapıların önemi inkar edilemez.

Bu bağlamda, şunu da belirtmek gerekir ki; Osmanlı İmparatorluğunun duraklama, gerileme ve çöküş dönemlerinde ortaya çıkan kurumsal bozulmalardan tarikatlar da nasibini almış ve asli safiyetinden uzaklaşarak yer yer cehaletin, ataletin hatta, istismarın aracı haline gelebilmiştir. Ancak, bugün için bütün bu oluşumları aynı kategoride görmek de doğru olmasa gerektir. Toplumda, bir anlamda dinin özünü ve ruhunu yaşama gayreti olarak ifade edebileceğimiz “tasavvufi” yaşam arayışları da devam etmekte, dolayısıyla, tarikat gibi oluşumlar gayrı-resmi olarak varlıklarını sürdürmektedir.

Bu çerçevede, tanıtımını yapmakta olduğumuz Salih AYDEMİR'in; (Şeyh-Mürid İlişkisiyle Belirlenmiş Cemaat Şekli Olarak Tarikat “Şanlıurfa – Kadiri-Şeyh Sodey ve Müridleri Üzerine Yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması”) isimli doktora çalışması bir alan araştırması olup, tarikat – toplum ilişkileri açısından somut bir örneği yansıtmaktadır. Aydemir; Şanlıurfa'da bulunan Kadiri-Şeyh Sodey Tekkesi örneği ile; tarikatların bugünkü durumunu Din Sosyolojisi bağlamında sosyolojik bir tahlille ele almıştır. Çalışma, Sayın Prof. Dr. Münir Kostaş Danışmanlığında, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalında yapılmış ve 1998 yılında tamamlanmış olup 237 sayfadan oluşmaktadır. Ayrıca

çalışmada, dört bölüm bulunmakta; birinci bölümde “Giriş” e yer verilmekte, ikinci bölümde, çalışmanın “Kuramsal Çerçevesi” çizilmekte, üçüncü bölümde, “Şeyh Sodey Tarikatının Ortaya Çıktığı Zemin” irdelenmekte ve dördüncü bölümde ise; “Kadiri – Şeyh Sodey ve Tekkesi (Bulgular ve Yorumlar)” kısmı bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Tezin Birinci Bölümünde “Giriş”e yer verilmiştir. Burada; Araştırmanın Konusu ve Amacı, Varsayımlar, Araştırmanın Yöntemi, Araştırmanın Veri Toplama Teknikleri, Evren ve Örneklem gibi alt başlıklar yer almaktadır.

Araştırmada bu alt başlıklar bağlamında; tarikat, dini gruplaşmanın özel bir şekli olarak ele alınmış ve Şanlıurfa’da yaşayan Kadiri tarikatı kollarından Şeyh Sodey ve müritlerinin oluşturduğu cemaat din sosyolojisi açısından incelenmiştir. Ayrıca çalışmada, Şanlıurfa’daki bu tarikatın örneklem olarak ele alınmasının din sosyolojisi için özel bir önemi olduğu vurgulanmaktadır. Bunun nedeni olarak da; bu tarikatın her ne kadar Kadiri tarikatı kollarından birisi olsa da, Şeyh Sodey’e şeyhliğin veraset yolu ile değil de rüya yolu ile verildiği kabul edilmesi ve bu özelliğin bir tarikatın ortaya çıkışını, gelişimini canlı tanıklarından dinleyerek tespit etme imkanı olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca çalışmada, Şanlıurfa’nın “Peygamberler Şehri” tanımlanmasıyla da ifade edilen geleneksel dini hayatın yoğun olarak yaşandığı bir yer olmasının, tekke ve tarikat açısından zengin bir kültürel mirasın bulunmasının örneklemin buradan seçilmesini anlamlı kıldığı belirtilmektedir.

Bu bağlamda çalışmada; “Şanlıurfa Kadiri-Şeyh Sodey tekkesi mensuplarını bir arada tutan şey nedir? Bu topluluğun başta şeyh-mürit olmak üzere, kendi aralarında ve dışarıya karşı kurdukları ilişkinin mahiyet ve düzeni nedir? Bu cemaati oluşturanlar hangi sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik çevreden gelmektedir? Cemaat mensuplarının içerisinden geldiği sosyo-kültürel çevre ile uyuma ve çatışma noktaları nelerdir? Grupta hakim olan düşünce ve dünyaya karşı tutum nasıldır? Bu gruba mensubiyetin sosyolojik

sonuçları nelerdir? Grup içerisindeki otorite, hiyerarşi, statü ve rol dağılımı hangi esaslara göre oluşmaktadır?” gibi sorulara cevap aranmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

Tezin birinci bölümünde çalışmanın “Kuramsal Çerçevesi”ne yer verilmiştir. Burada, dinin ve dini grupların niçin din sosyolojinin konusu olması gerektiği üzerinde durulmuş ve araştırmada kullanılan kavramlar ele alınmıştır. Tasavvuf, tarikat, şeyh, mürid, tekke gibi kavramlar sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmiş, şeyh – mürid ilişkileri ve müridler arası ilişkiler incelenmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Üçüncü bölümde “Şeyh Sodey Tarikatının Ortaya Çıktığı Zemin” incelenmiştir. Araştırmacı burada, hiçbir sosyal grup ortaya çıktığı kültür çevresindeki etkilerden uzak kalamayacağı ilkesinden hareketle Şeyh Sodey tarikatının ortaya çıktığı zemini iki temel başlık altında değerlendirmiştir. Bunlardan birincisinde, bu tarikatın ortaya çıktığı zemin olarak Şanlıurfa’nın dini, kültürel ve toplumsal yapısı tarihi seyri içerisinde ele alınmıştır. İkinci başlıkta ise; bu tarikatın bağlı bulunduğu tarikat geleneği olarak Kadirilik incelenmiştir. Kadiriliğin ortaya çıkışı, kurucusunun karizmatik kişiliği, bu tarikatın yapısı, ritüelleri ve Şanlıurfa’ya girişine ayrı ayrı temas edilmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölümde, “Kadiri-Şeyh Sodey ve Tekkesi” gözlem, mülakat ve anket verilerine dayalı olarak incelenmiştir. Burada, Şeyh Sodey ve tekkesi elde edilen bilgilerle tanıtılmış, daha sonra da tarikatın yapısı, müntesiplerinin yaşadığı dini hayat ve başta şeyh-mürid olmak üzere aralarındaki ilişkiler incelenmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tezin “sonuç” bölümünde çalışmanın geniş ve kapsamlı bir değerlendirmesi yapılmıştır. Burada genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Dinden doğan cemaat şekillerinden tarikatın sosyolojik bakımdan analiz edildiği bu çalışmada, Şanlıurfa-Kadiri Şeyh Sodey ve müridlerinin örneklem olarak seçildiği belirtilmiştir.

Bu bağlamda; dinin temel toplumsal fonksiyonlarından birisi, bir cemaate mal olması ve muhtelif tipte cemaatlerin oluşmasına imkân vermesidir. Özellikle evrensel büyük dinler söz konusu olduğunda, dinî cemaatlerin “sırf dinî” olan tipleri ortaya çıkmaktadır ki, bunun İslâm dünyasında en yaygın şeklini tarikatlar oluşturmaktadır. Sırf dinî nedenlerle ortaya çıkmış bir cemaat şekli olduğu için de, mensuplarının dinî yaşayışları ve toplumsal ilişkilerinde önemli değişikliklere neden olmaktadır. Ancak, her sosyal olay gibi tarikatlar da, ortaya çıktığı toplumsal şartlardan tamamen bağımsız düşünülemez. Bu nedenle çalışmaya konu olan tarikat yapısı ve orada yaşanan dinî hayat, hem bağlı olduğu dinî-tasavvufî gelenek, hem de, Şanlıurfa'nın sosyo-kültürel yapısı ile karşılıklı etki çerçevesinde incelendiğine vurgu yapılmıştır.

Ayrıca, araştırmada elde edilen bulgular, geliştirilen varsayımlar ve kullanılan değişkenlere göre; araştırmaya katılanların büyük bir çoğunluğunu eğitim ve ekonomik düzeyi düşük, gecekondu semtlerinde oturan kesimin oluşturduğu belirtilmiş ve yüksek okul mezunu olanların %1.8' oranında, örgün din eğitimi veren İmam-Hatip veya İlâhiyat fakültesi mezunlarının ise, bulunmadığı vurgulanmıştır. Öte yandan, resmi eğitim kurumları dışında düzensiz din eğitimi aldığını belirtenler, deneklerin %73.4'ünü oluşturmaktadır. Bu sonuca göre, kırsal kesimlerde halk kesimlerinin yoğun dinî bir hayat yaşamak üzere itibar ettiği tarikatlara mensubiyet ile eğitim arasında bir ilişkinin var olduğu, “tarikat, genellikle eğitim ve ekonomik düzeyi düşük kesimlerin dinî ihtiyaçlarını karşılayan kurumdur” şeklinde kurulan varsayımın doğrulandığı sonucuna varılmıştır.

Ayrıca, dinî cemaatler olsun diğer toplumsal gruplar olsun, grup üyeleri arasında bir birlik ve dayanışma sağlarken, kendileri

dışındaki toplumun diğer kesimleri ile farklılaşmayı da sağlayabilmektedir. Hatta bu cemaatler bazen üyelerinin diğer mensubiyet bağları olan kesimlerle çatışma içerisinde olmalarına da neden olmaktadır, düşüncesinden hareketle; Şeyh Sodey'in müridlerinin aile ve aşiret analizinde, deneklerin % 65.2'sinin bir aşirete mensup olduğu ve %51.8'inin aynı aşirete ve tarikata üye oldukları görülmüştür. Evli olanların da büyük bir çoğunluğunun eşleri ile birlikte aynı tarikata mensup oldukları tespit edilmiştir. Buna göre, aile ve aşiretin bu tarikatın taşıyıcısı gruplar olduğu, tarikat üyelerinin mensubiyet bağı bulunan diğer toplumsal gruplarla her hangi bir çatışma içerisinde olmadıkları sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan, çalışmada tarikat hayatının mensuplarının dinî yaşantısı üzerinde meydana getirdiği değişikliklerle ilgili bulgular değerlendirildiğinde, değişimin tarikat öncesi dinî yaşantısı zayıf olanlarda daha köklü ve radikal olduğu sonucuna varılmıştır. Tarikata girmeden önce dinen haram sayılan bir çok davranışlarda bulunabilen bu kesimin, tarikata girdikten sonra bu davranışlarından vazgeçtiği gibi, farz veya nafil ibadetlerde olsun, tarikat zikir ve ayinleri gibi özel ibadetlerde olsun diğerlerinden daha duyarlı davrandıkları tespit edilmiştir.

Ayrıca, çalışmada tarikat hayatının sosyal ilişkileri açısından şeyh-mürid ilişkileri değerlendirildiğinde; tarikatın esas olan şeyhe bağlılığın kayıtsız şartsız bulunması gerektiğine bütün müridlerin inandığı vurgulanmakla birlikte, değişkenlere göre bağlılığın boyutları ve şiddetinde farklılık olduğu belirtilmektedir. Erkek müridlerin büyük bir kısmı, en çok şeyhin vaaz ve sohbetinden etkilenirken, kadın müridler daha çok "hâl" ve "nazar"ından etkilenmektedir. Buna göre, şeyhden erkeklerin bilgisel alanda, kadınların duygusal alanda etkilendikleri sonucuna varılmıştır.

Tarikatın tesis ettiği ilişkilerden birisi de tarikat mensupları arasındaki manevî kardeşlik ilişkisidir. Şeyh Sodey'in tarikatına mensup olanlar arasında bu ilişkinin ileri düzeyde var olduğu tespit edilmiştir. Deneklerin büyük çoğunluğu zekat ve sadaka gibi ibadetleri yerine getirirken, alış verişte bulunurken ihvan olarak nitelediği aynı tarikatın mensuplarını tercih ettiği sonucuna

varılmıştır.

Diğer taraftan; Şeyh Sodey'in müridlerinin tarikat hayatında yaşadıkları dinî tecrübenin inanç boyutu ile ve ibadet boyutu ile ilgili bulgular da değerlendirilmiş, İslâm'da iman esasları olarak formüle edilen inanç konularının hepsini, ayrıntılardaki tartışmaları dikkate almaksızın tam teslimiyet içerisinde kabul ettikleri görülmüştür.

Ayrıca, araştırmada tarikat mensubiyeti ile siyasal davranış arasındaki ilişki de incelenmiş ve elde edilen bulgulara göre, Şeyh Sodey'in siyasete karşı olumsuz bir tutum içerisinde olduğu belirtilmiştir.

Sonuç olarak; çalışmaya göre Şeyh Sodey'in tarikatı ile ilgili elde edilen bulguların genel bir değerlendirilmesi yapıldığında, bu topluluğun yaşı genç, dine ilgisi olan fakat yeterince dinî eğitim alamamış kimselerden oluştuğu, dinî cemaat olmakla birlikte, dinin şekle dayalı kurallarında mutaassıp olmadıkları, dindarlığı duygu ve heyecana bağlı olarak yaşadıkları söylenebilir. Diğer taraftan, tarikatlar genellikle kapalı ya da yarı kapalı olarak nitelenebilecek cemaatler olmasına rağmen, Şeyh Sodey'in müridlerinin, aynı tarikat mensupları ile sıkı ilişki ve diyalog içerisinde olmalarının dışında kapalılık özelliği göstermedikleri, yani kendileri dışındaki bütün toplum kesimleri ile ilişkilerini doğal bir ortamda sürdürdükleri anlaşılmıştır.

Tarikat gibi dinî cemaatler bireyselliğin yaygınlaşmadığı toplumlarda daha fazla ilgi gördüğü varsayımından hareketle; çalışmada elde edilen bulgulara dayalı olarak, eğitim düzeyinin, ekonomik kalkınmanın ve bireyselliğin artması ile bu kurumların ya kendiliğinden azalacak veya bunların da fonksiyon ve yapılarının zaman içerisinde değişeceği sonucuna varılmıştır.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yazım ve Yayın İlkeleri

- 1) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yüksek Öğretim Kurulu'nun Hakemli Dergi Esasları'na uygun olup yılda iki kez yayımlanır.
- 2) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. Çalışmalar yayımlanır.
- 3) Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yayın organında yayınlanmamış olması gerekir. Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtilmek şartıyla yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayınlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.
- 4) Yazılar, çeviriler - orijinal metinleriyle olmak üzere- bir başvuru mektubu ile birlikte bir nüshasına yazar ismi ve ünvanı yazılmış, diğer üç nüshası isimsiz olmak üzere toplam 4 nüsha elden veya posta yoluyla (PC disketi içinde veya e-mail ekinde) gönderilmelidir.
- 5) Başvuru mektubunda yazının yazar ve/veya yazarlar tarafından okunduğu, onaylandığı, daha önce tam metin olarak hiçbir yayın organında yayımlanmayan özgün bir çalışma olduğu ifade edilmeli; bu amaçla yazar ve/veya/ yazarlar isimlerinin altını imzalamalıdır. Bu mektupta yazarın ve/veya yazarların ismi ve/veya isimleri; posta kodu dahil açık adresleri, telefon ve varsa faks numaraları ve elektronik posta adresleri yer almalıdır.
- 6) Gönderilen yazılarla birlikte ayrı bir sayfada yazar ve / veya yazarlara ait kısa bir akademik özgeçmiş eklenmelidir.

- 7) Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmeyecektir.
- 8) Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte unvanları ve görev yaptıkları yeri belirtmelidir.
- 9) Yazılar tüm metin, girintili paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutundaki kağıdın sdece bir yüzüne 12 punto Times New Roman yazı karakteriyle ve bir satır aralıkla, soldan ve sağdan 5 cm., üstten ve alttan 6 cm. boşluk bırakılarak yazılmalı ve sağ üst köşeye sayfa numarası verilerek gönderilmelidir.
- 10) Metinde geçen tüm yabancı kelimeler *italic* yapılmalıdır.
- 11) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar (kaynakça hariç), ekleri de dahil olmak üzere, azami 30 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 30 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
- 12) Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı dilde yazılan makalelerde ise, ayrıca Türkçe) başlık, özet (abstract) (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-8 kelime) verilmelidir.
- 13) Yazılarda Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esasları dikkate alınır.
- 14) Makalede mutlaka “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri oluşturulmalıdır.
- 15) Dipnot referansları mutlaka sayfa altında verilecektir, makale sonunda kaynakça oluşturulacaktır.
- 16) Makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

17) Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; sonuç itibarıyla yazı dergide yayımlansın veya yayımlanmasın sahibine iade edilmez.

18) Yazılar çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere üç hakeme gönderilir;

a) Üç hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.

b) Üç hakemden ikisi "yayımlanamaz", bir hakem "yayımlanabilir" raporu verirse yazıyı yayımlanıp yayımlanmama yetkisi editörler kurulu / yayın kuruluna aittir.

c) Hakemlerden en az ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri iade edilir ve düzeltmelerden sonra düzeltmenin istenilen şekilde yapılıp yapılmadığı editörler kurulunun görevlendireceği ilgili alanın bir uzmanının onayı alındıktan sonra yayımlanır.

19) Bu esasları, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı adına Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi editörler kurulu yürütür.